

מחקרים בתולדות ישראל  
בתקופת המקרא



# מחקרים בתולדות ישראל בתקופת המקרא

לקט מאמרים

ליקט

מרדכי כוגן



מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל  
החברה ההיסטורית הישראלית  
ירושלים

סדרת סוגיות בתולדות עם ישראל

מפרסומי מרכז זלמן שזר

מסת"ב ISBN 965-227-113-6

מספר קטלוגי Catalogue No. 185-380

©

כל הזכויות שמורות למרכז זלמן שזר, תשנ"ז

אין להעתיק או להפיץ ספר זה או קטעים ממנו בשום צורה ובשום אופן, אלקטרוני  
או מכני, לרבות צילום או הקלטה, ללא קבלת אישור בכתב  
מהמוציא לאור

סדר־מחשב: מרכז זלמן שזר; לוחות: מכון לאופסט - שלמה נתן  
עימוד והדפסה: דפוס גרפית בע"מ, ירושלים



## תוכן העניינים

עמוד

9 פתח דבר

### א. ראשיתו של עם ישראל וההתנחלות

- 13 בנימין מזר - הרקע ההיסטורי של ספר בראשית  
מתוך: הנ"ל, כנען וישראל, מוסד ביאליק והחברה לחקירת א"י ועתיקותיה, ירושלים  
תשל"ד, עמ' 143-131
- 26 אברהם מלמט - ראשיתו של עם ישראל - לחקר קדם-ההיסטוריה הישראלית  
מתוך: הנ"ל, ישראל בתקופת המקרא, מוסד ביאליק והחברה לחקירת א"י  
ועתיקותיה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 23-3
- 47 נדב נאמן - מערך ערי-הממלכה הכנעניות בתקופת הברונזה המאוחרת ונחלות  
שבטי ישראל  
מתוך: תרביץ, נה (תשמ"ו), הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, עמ' 488-463
- 73 איתמר זינגר - ראשיתה של ההתיישבות הפלשתית בא"י וגבולה הצפוני של פלשת  
מתוך: קתדרה, 43 (תשמ"ז), יד יצחק בן-צבי, עמ' 14-3
- 85 זאב ויסמן - מנהיגות כריסמטית ותקופת השופטים  
מתוך: תרביץ, מה (תשל"ו), הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, עמ' 14-1

### ב. תקופת הממלכה

- 101 אברהם מלמט - פרקים במדיניות-החוץ של דוד ושלמה  
מתוך: הנ"ל, ישראל בתקופת המקרא, מוסד ביאליק והחברה לחקירת א"י  
ועתיקותיה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 222-195
- 129 בנימין מזר - סופר המלך דוד ובעיית הפקידות הגבוהה במלכות ישראל  
מתוך: הנ"ל, כנען וישראל, מוסד ביאליק והחברה לחקירת א"י ועתיקותיה, ירושלים  
תשל"ד, עמ' 221-208
- 143 בנימין מזר - ממלכת ארם ויחסיה עם ישראל  
מתוך: הנ"ל, כנען וישראל, מוסד ביאליק והחברה לחקירת א"י ועתיקותיה, ירושלים  
תשל"ד, עמ' 269-245
- 168 חיים תדמור - מלחמת סנחריב ביהודה: בחינות היסטוריוגרפיות והיסטוריות  
מתוך: ציון, נ (תשמ"ה), החברה ההיסטורית הישראלית, עמ' 80-65
- 184 מרדכי כוגן - דת ופולחן בממלכת יהודה בימי ההגמוניה האשורית - עיון מחודש  
מתוך: קתדרה, 69 (תשנ"ד), יד יצחק בן-צבי, עמ' 17-3

### ג. גלות בבל ושיבת ציון

- Israel Eph'al – The Western Minorities in Babylonia in the 6th–5th Centuries B.C.: Maintenance and Cohesion 201  
*Orientalia*, 47 (1978), pp. 74–90 מתוך:

- שרה יפת - ההיסטוריוגרפיה המקראית בתקופה הפרסית 218  
 מתוך: ההיסטוריה של עם ישראל, שיבת ציון - ימי שלטון פרס, עם עובד, ירושלים  
 תשמ"ג, עמ' 176-202, 324-325

### ד. חיי הרוח והמחשבה

- יחזקאל קויפמן - ראשיתה ומהותה של האמונה הישראלית 249  
 מתוך: מולד, יז (תשי"ט), חוברת 132, עמ' 331-338
- משה גרינברג - הנחות יסוד של החוק הפלילי במקרא 257  
 מתוך: הנ"ל, תורה נדרשת, עם עובד, תל-אביב תשמ"ד, עמ' 13-37
- משה ויינפלד - התעוררות התודעה הלאומית בישראל במאה השביעית לפני סה"נ 282  
 מתוך: ע"ז לדויד, החברה לחקר המקרא בישראל, ירושלים תשכ"ד, עמ' 396-420

### ה. לשון וספר

- עמנואל טוב - היחס בין עדי נוסח המקרא לאור מגילות מדבר יהודה 309  
 מתוך: בית מקרא, עז (תשל"ט), החברה לחקר המקרא בישראל והמחלקה לחינוך ולתרבות בגולה, עמ' 161-170
- אבי הורביץ - מוקדם ומאוחר בלשון המקרא - טיבה ואופייה של העברית המקראית המאוחרת 319  
 מתוך: ספר זכרון לשושנה בהט, האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשנ"ז, עמ' 15-29

### ו. ארכיאולוגיה

- ישראל פינקלשטיין - אופיו של תהליך ההתנחלות 335  
 מתוך: הארכיאולוגיה של תקופת ההתנחלות והשופטים, הקיבוץ המאוחד והחברה לחקירת א"י ועתיקותיה, תל-אביב-ירושלים תשמ"ז, עמ' 304-317
- A.F. Rainey – The Toponymics of Eretz-Israel 349  
*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 231 (1978), מתוך: pp. 1–17

### ז. היסטוריוגרפיה

- J.H. Tigay – The Evolution of the Pentateuchal Narratives in the Light of the Evolution of the *Gilgamesh Epic* 369

מתוך: *Empirical Models for Biblical Criticism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1985, pp. 21–52

- 401 משה ויינפלד - **זרמים תיאולוגיים בספרות התורה**  
מתוך: בית מקרא, מד (תשל"א), החברה לחקר המקרא בישראל והמחלקה לחינוך ולתרבות בגולה, עמ' 10–22
- 414 יעקב ליוור - **המקרא והמקורות ההיסטוריים שבו**  
מתוך: ההיסטוריה של עם ישראל, כרך שני: האבות והשופטים, עם עובד, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 24–39, 311–312
- 432 יצחק אריה זליגמן - **יסודות איטיולוגיים בהיסטוריוגרפיה המקראית**  
מתוך: ציון, כו (תשכ"א), החברה ההיסטורית הישראלית, עמ' 141–169
- 461 אלכסנדר רופא - **ההיסטוריוגרפיה הנבואית**  
מתוך: הנ"ל, סיפורי הנביאים, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, ירושלים תשמ"ג, עמ' 68–91
- 485 מרדכי כוגן - **שימוש כרונולוגי מכוון בספר דברי-הימים**  
מתוך: ציון, מה (תש"ס), החברה ההיסטורית הישראלית, עמ' 165–172
- 493 חיים תדמור - **הכרונולוגיה של תקופת המלוכה**  
מתוך: ההיסטוריה של עם ישראל, ימי המלוכה - היסטוריה מדינית, עם עובד, ירושלים תשמ"ב, עמ' 40–52, 223–225



## פתח דבר

אסופת מאמרים זו מכנסת מבחר מייצג של דיונים בבעיות יסוד של תולדות עם ישראל בתקופת המקרא, שלא תמיד באו לידי ביטוי בסקירות הכלליות של התקופה. להלן תיאור קצר של מקצת העקרונות שהנחנו בבחירה זו.

חוקר הבא לשחזר את העבר הרחוק עומד בפני קשיים רבים, והמרכזי שבהם הוא מחסור בתיעוד. ימי בית ראשון אינם שונים מבחינה זו, למרות שמאורעותיו נסקרים בספרי המקרא. העדות המקראית הגיעה אלינו לאחר תהליך ארוך של ברירה, עריכה ומסירה במשך הדורות, ואי־אפשר להשתמש בה כמות שהיא. כמי שאמונים על המושכל הראשון של כל מחקר היסטורי: חקירת שתי וערב של העדים, בחרנו קבוצת מאמרים המדגימים דרכי מחקר שונות של הטקסט המקראי – ניתוח לשוני וסגנוני, הכרת רכיביו הספרותיים המגוונים וגישותיהם ההיסטוריוגרפיות.

לרוב אירועי התקופה המקרא הוא העדות האחת והיחידה, ואין בלתה. במחקר ההיסטורי, כמו בדין ובמשפט, "על פי שני עדים או על פי שלושה עדים יקום דבר". לכן, שומה על החוקר להיעזר בחומר התיעודי הרב שמן המזרח הקדום. לעתים העדות החיצונית ממלאת פער בסיפור המקראי או מבהירה את דיווחו הקצר, אך תרומתה החשובה יותר היא שילובן של תולדות ישראל בעולם שלתוכו נולד עם ישראל וממנו ינק רעיונות רבים עד שיצא לדרכו העצמאית. כמה מאמרים מדגימים כיצד שימוש מבוקר בגישה השוואתית זו מאפשר עמידה על המיוחד שבהווה הישראלית הקדומה.

גם לארכיאולוגיה חלק בהבנה ההיסטורית, אם כי שתיקתו של הממצא הדומם – האבן והחרס, שהם פרי עמלם הבסיסי של הארכיאולוגים חושפי צפונות הארץ – נתונה תמיד לפרשנויות שונות. הסקר הארכיאולוגי, תחום מחקר חדש יחסית, מציב אתגר בפני לומדי קורות ישראל; עורכי הסקרים מציעים מודלים חברתיים־כלכליים חדשים, ואלה אמורים להסביר את תהליך ההתיישבות הישראלית בארץ כנען. גם לאלה יש מקום במעבדת ההיסטוריון, ולפיכך גם להם נמצא ביטוי בקובץ זה.

אנו מודים לכל המחברים, המוסדות והמו"לים אשר נתנו את הסכמתם להדפסת הפרקים בספר זה: מוסד ביאליק, החברה לחקירת ארץ־ישראל ועתיקותיה, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, יד יצחק בן־צבי, החברה ההיסטורית הישראלית, עם עובד, החברה לחקר המקרא בישראל, המחלקה לחינוך ולתרבות בגולה – ההסתדרות הציונית העולמית, האקדמיה ללשון העברית, הקיבוץ המאוחד, The American Schools of Oriental Research, University of Pennsylvania Press.

מרדכי כוגן

חנוכה תשנ"ז



ראשיתו של עם ישראל וההתנחלות





## בנימין מזר

### הרקע ההיסטורי של ספר בראשית

מחקר ספר בראשית, על אוצר המסורות הכלולות בו, התקדם בדורנו הודות לשפע התעודות האפיגרפיות והגילויים הארכיאולוגיים, שהאירו באור חדש חזיונות ותופעות רבים בחיי התרבות של המזרח הקדמון בכלל ושל כנען בפרט באלף השני ובתחילת האלף הראשון לפני סה"נ. בעיות מבעיות שונות, הכרוכות במקורות הספר וזיקתם ליצירתם הרוחנית של עמי קדם, בלשון ובצורה הספרותית, ברקע החברתי, המשפטי והדתי ובתולדה העברית, נדונו בפירוט במספר רב של פירושים ומחקרים חדשים. מהם אציין במיוחד את האחרון, פרי-עטו של א-א ספייר, שיצא לאור חודשים מעטים לפני פטירתו של החוקר הדגול. לעומת רוב החוקרים, הממשיכים לנקוט בשיטת בעלי תורת התעודות להסתעפויותיה השונות, המבוססת בעיקרה על ההנחה, שהספר הורכב מקטעי המקורות P, E, J – לפחות, תוך תהליך מסובך של פעולת סופרים, ניסו חוקרים שונים לפתח שיטות משלהם על אופיו, מקורותיו ודרכי חיבורו של ספר בראשית במסגרת ספרי התורה<sup>2</sup>. כך רואה בו מיד קאסוטו חיבור אחד ואחיד מלכתחילה, שנוצר לפי תוכנית מחושבת מראש, ומקורותיו הן מסורות שונות זו מזו במוצאן ואופיין, שלוקטו ונבחרו מתוך אוצר המסורות, שהיו רווחות בישראל<sup>3</sup>. במידה לא פחותה חלוקות הדעות מן הקצה לקצה בכל הנוגע למוקדם ולמאוחר במסורות השקועות בספר בראשית ולהערכת הסיפורים על

1 E.A. Speiser, *Genesis* (The Anchor Bible; 1964)

2 ראה O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*<sup>3</sup> (1964), pp. 250 ff.

3 מיד קאסוטו, מאדם ועד נח (תש"ד); מנח עד אברהם (תש"ט); *La questione della* H.S. Nyberg, *Oral Tradition* (1934). – על שיטת האסכולה הסקאנדינאוית ראה M. Noth, *Überlieferungs-Tradition* (1954). על שיטת האסכולה הגרמנית ראה G. von Rad, *Die Theologie der geschichtlichen geschichte des Pentateuchs* (1948); *Überlieferungen Israels* (1957). ועל זו של י' קויפמן – בספרו תולדות האמונה הישראלית ב (תש"ד). וראה גם G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament* (1970), pp. 103 ff.

האבות כמקור היסטורי, מידת מהימנותם וחשיבותם לחקר התהוותו של עם ישראל.

בבואי לדון על בעיות עקרוניות הכרוכות ברקעו ההיסטורי של ספר בראשית, בלי לעסוק בשלל העניינים הנוגעים במקורותיו ולנתח את סברותיהם של החוקרים השונים, אפתח בכמה הערות מקדימות. ספר בראשית מצטייר בעינינו כחיבור היסטוריוגרפי מונומנטאלי, פרי איסוף, צירוף ועיבוד של חומר עשיר ורבגוני למסכת אחת, במטרה לתאר את ראשית האנושות והתולדה העברית ברוח התפיסה המונותיאסטית הישראלית ובמגמה דיאקטית. המחשבה הדתית הצרופה, המתבטאת באמונה באל אחד של עם ישראל, שהוא גם האל היחיד השולט בכל מכמני ההווה, שנתגלה כבר לאבות האומה בשמו המפורש ובכינויו ותארייו השונים, והבטיח לזרעם את כל הארץ מנהר פרת ועד נהר מצרים, תואמת את הרוח הדתית הלאומית, שהיתה מפעמת בישראל בימי הממלכה המאוחדת והרחבת גבולותיה, הרחק מעבר לתחום ההתנחלות הישראלית. מתקבל על הדעת, שספר בראשית קיבל את צורתו המקורית בכתב כבר בימי התבססותה של ממלכת ישראל; ואילו התוספות וההשלמות של הסופרים המאוחרים לא היה בהם אלא כדי לקרב את הקורא אל המציאות של זמנם, ולא השפיעו השפעה מכרעת על תוכנו ואופיו. לקביעת זמן זה רומזים במיוחד דברי השירה המשולבים בסיפורים על האבות, ובכללם ברכת יעקב, המדגישה את עליונותו של יהודה על שאר שבטי ישראל וברכת יצחק. המכוונת להגמוניה של ישראל בארץ ובשכנותיה הקרובות. לזמן זה ניתן לייחס גם את בר' יד, שבו מתבלטת המגמה הכפולה: להסביר את זכות הבעלות על הארץ משני עברי הירדן, מאיל-פארן, שאינה כנראה אלא אילת, ועד משמאל לדמשק, שכבר אבי האומה רכשה בתוקף נצחוננו על אויבי-חוץ; ולציין את זיקתו של אברהם למלכיצדק מלך שלם וכוהן לאל עליון, שבירך את אבי האומה וקיבל ממנו מעשר מכל. דברי המשורר בתה' קי עשויים להעיד, שעם כיבוש ירושלים על-ידי דויד עברה מסורת התייחסותם של שליטי העיר על מלכיצדק – ועמה הבעלות על העיר – אל בית דויד. ומתקבל על הדעת שהכתוב בבר' יד יז-כד אינו אלא חוליה בשרשרת המסורות, שנוקמו בעיר-הממלכה החדשה, ובכללן המסורות על ירושלים כמקום מקודש לאל עליון (הוא ה' אל עליון קנה שמים וארץ, בפס' כב), על עקידת יצחק במקום בארץ המוריה, בו בנה כבר אברהם מזבח וקרא לו ה' יראה אשר יאמר היום בהר ה' יראה (בר' כב, יד), ועל בניין המזבח על-ידי דויד בגורן ארונה היבוס, הוא

המקום שנתקדש בהר המוריה 'אשר נראה לדוד' (דה-ב ג, א), ושבּוּ הקים שלמה את בית־המקדש<sup>4</sup>. וראוי להזכיר את ה'אנאכרוניסמים' המרובים למדי שבבר' יד, כגון הזכרת עשתרות קרנים (היא עשתרות שבמחוז קרנים), חצצון תמר (חצצון במחוז תמר). דן ועמק המלך (השווה שמ־ב יח, יח); ואף הכינוי האלוהי-אל עליון קונה שמים וארץ – אין כנראה להקדימו בהרבה לתחילת האלף הראשון לפני סה"ג<sup>5</sup>. יתר על כן, לסיפור שבבר' יד מצטרף באופן אורגני הסיפור על ברית בין הבתרים שבבר' טו, המשקף את השאיפות המדיניות של דויד ושלמה: 'לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת', והבטחת השלטון על עממי כנען, ובכללם גם הקיני והקנוי, שעד ימי דויד עוד היוו חטיבות לאומיות נפרדות בארץ יהודה.

עובדה אחרת, הראויה לתשומת־לב מיוחדת, היא שבתקופת הממלכה המאוחדת נעשה הכתב האלפביתי הפיניקי־העברי, הקצוב והיציב, הכתב המקובל והנפוץ בארץ, והוא שאיפשר פעילות ספרותית ערה בחצר המלך ובחוגי הכהונה בירושלים. פעילות זו התבטאה בסוגי ספרות שונים בפרוזה ובשירה, וכללה יצירות היסטוריוגרפיות, שירי־עלילה, שירה דתית, פולחנית ודידאקטית, וספרות חכמה, ששאבו את השראתם גם ממסורות ישראליות וגם ממקורות מיסופוטמיים, כנעניים־פיניקיים ומצריים. ולא בכדי נאמר על שלמה: 'תרב חכמת שלמה מחכמת כל בני קדם ומכל חכמת מצרים', משמע שספרות החכמה לסוגיה השונים וממוצא שונה היתה אז ידועה בישראל, והיו לה מהלכים במיוחד בבית הממלכה בירושלים<sup>6</sup>. יש אפוא מקום להנחה, שבזמן יצירת ספר בראשית, שמטרתו העיקרית היתה בחינת 'האזינו עמי תורת... אביעה חידות מני קדם אשר שמענו ונדעם ואבותינו ספרו לנו', נוקקו הסופרים לא רק למסורות לאומיות רווחות, אלא גם ליצירות ספרותיות שונות, ובכללן

4 ראה קאסוטו, ארץ־ישראל ג (תשי"ד), עמ' 15 ואילך; ב' מזר, בקובץ 'יהודה וירושלים' (תשי"ז), עמ' 27 ואילך.

5 על אל עליון קונה שמים וארץ ראה F. M. Cross, *The Harvard Theological Review* 60 (1964), pp. 241 ff. מן הראוי לציין, כי מחוץ למקורות המקרא נזכר הכינוי (אל) עליון בתיאוגוניה של סכניתן ובכתובת ספירה, אבל אינו ידוע כלל מתעודות האלף השני לפני סה"ג. ראה R. Rendtorff, דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות א (תשכ"ז), חלק לועזי, עמ' 167 ואילך.

6 ראה A. Alt, *Kleine Schriften* 2 (1953), pp. 90 ff. אשר לתפוצת היצירות הספרותיות המיסופוטמיות ראוי להזכיר, כי קטעי עלילת גילגמש בנוסחאות שונות, מן המאות הי"ד–ה"ג לפני סה"ג, נתגלו במגידו ובאוגרית ובתרגומים חתי וחורי גם בבוועז'קו; וכמה תעודות ספרותיות נמצאו גם בארכיון של אל-עמארנה.

יצירות מיתולוגיות ואפיות מיסופוטמיות וכנעניות. הן נשתקצו במקצתן בספר בראשית, במיוחד בפרקיו הראשונים, לאחר שעברו תהליך של עיבוד ספרותי משוכלל (ויש שנשמרו גרסאות שונות של אותו סיפור), וברוח המונותאיסטית הישראלית והתפיסה ההיסטוריוסופית, המייחסת חשיבות יתרה ליוחסין בתולדות האנושות בכלל ובתולדות ישראל בפרט.<sup>7</sup>

על משקעים אלה נמנים, כנראה, גם דימויים לאפוסים קדומים, כדוגמת הסיפור על נמרוד, ששולב בלוח העמים, והוא – לפי סברתו של ספיור – מבוסס על סיפור עלילותיו של תַּכְלִי-נִגְרָתָה הראשון, מלך אשור, בסוף המאה הי"ג לפני סה"נ.<sup>8</sup> וכדומה לו הסיפור על מסעם של כדרלעמר מלך עילם ובעלי בריתו, שכפי הנראה גם הוא מבוסס על אפוס קדום, ושולב בסיפור על עלילותיו של אברהם בבר' יד. אף-על-פי שאין אפשרות להוכיח את זהותו של כדרלעמר עם כְּדָרְנָחֲנִי הראשון מלך עילם, כפי שהציע בשעתו אולברייט, הרי ראוייה לתשומת-לב העובדה, שלעלילות המלחמה של מלך עילם זה יצאו מוניטין.<sup>9</sup> מכל מקום, נוהג זה לשלב קטעי אפוסים או דימויים בתוך סיפורים היסטוריים, ואפילו באנאלים ממלכתיים, לא היה זר לקדמונים.<sup>10</sup>

7 בזמן האחרון נתעוררו בעיות מסובכות, הכרוכות בפרקים הראשונים של ספר בראשית, ובכללם הסיפורים על בריאת העולם, גן-העדן ומגדל בבל, ומידת ההשפעה שהושפעו – במישרים או בעקיפים – משירי העלילה המיסופוטמיים והכנעניים; וראה הדיונים המפורטים בפירושו של ספיור על ספר בראשית מזה ודברי הביקורת של לאמברט על הדעות הרווחות במחקר W.G. Lambert, "A New Look at the Babylonian Background of Genesis", *JThS N.S.* 16 [1965], pp. 287 ff. מזה. מאלפת למשל סברתו של ספיור (Orientalia 25 [1956], pp. 317 ff.), אבל שהסיפור על מגדל בבל מקורו בספר היצירה הבבלי (Enūma eliš); אבל דווקא את זמנה של עלילה זו קובע לאמברט לאחר שנת 1100 לפני סה"נ. לא מן הנמנע, כי שירי-עלילה מיסופוטמיים, כמו גם משלים ונכס-ירות אחרים, הגיעו לישראל לא רק באמצעות נושאי התרבות הכנענית, אלא גם בעקיפין על-ידי אנשי שיירות, שנעו ונדו בדרכי-המסחר, והם נכללו במושג הכולל 'חכמת כל בני קדם' (מל"א ה, י). על בעיית היוחסין ראה W. Dufy, *The Tribal Historical Theory on the Origin of the Hebrew People* (1944), וכן י' ליוור, אנציקלופדיה מקראית ג, ערך יחס. [על החשיבות היתרה שייחסו לרשימות היחס כבר בימי הממלכה האמורית' של בבל (שושלת ח' מורפ) למדים אנו כעת מתעודה רבת-עניין מימיו של עמֶצְדָּקָה, ראה J.J. Finkelstein, *JCS* 20 (1966), pp. 95 ff.]

8 ראה א"א ספיור, ארץ-ישראל ה (תשי"ט), חלק אנגלי, עמ' 32 ואילך; ועל עלילות תַּכְלִי-נִגְרָתָה הראשון גם E. Weidner, *Afo* 20 (1963), pp. 113 ff.

9 ראה W.F. Albright, *BASOR* 88 (1942), pp. 33 ff.; 163. (161), p. 53 n. 76.  
10 ראה A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia* (1964), pp. 150 f., 362; H. G. Güterbock, *JCS* 18 (1964), pp. 1 ff.

ברם, הבעיה העיקרית הניצבת לפנינו היא, אם ניתן לקבוע במידה מסוימת של ודאות את גבולות הזמן להווי המשתקף במחזור הסיפורים על האבות ולהבהיר את המסגרת ההיסטורית לתמונה המדינית והאתנית המצטיירת בהם. נראה לי, כי רבים מן החוקרים בדורנו הרחיקו לכת בסיווגיהם החוזרים ונשנים לחשוף במקורות האכדיים, במיוחד בתעודות מארי מן המאה ה-י"ח או בתעודות נוזי מן המאות ה-טו'-ה-יד, ואף במקורות המצריים מימי הממלכה התיכונה, אסמכתות לקדמות מחזורי הסיפורים על האבות, או לפחות של המסורות המשוקעות בהם, ולראות בהם מעין עדות מונומנטאלית ל'תקופת האבות' כתקופה היסטורית ריאלית ומוגדרת מבחינה כרונולוגית<sup>11</sup>. והוא הדון בכל הנוגע לתמונה הכללית, המשתקפת מן החפירות והסקרים הארכיאולוגיים באתרים מתקופת הברונזה התיכונה בארץ-ישראל בכלל ומתקופת הברונזה התיכונה א בנגב בפרט<sup>12</sup>. בוודאי יש מקום להרהורים ולערעורים על הסברות המנוגדות זו לזו של קביעת 'תקופת האבות' ברבע הראשון, ברבע השני או ברבע השלישי של האלף השני לפני סה"נ. אף-על-פי שאין להטיל ספק בדבר, שבני ישראל שמרו זכרונות מעורפלים על שותפות מוצאם וגורלם של השבטים בעבר הרחוק, ומסורות על שמותיהם ויחוסם של אבות אבותיהם, מוצאם מעבר הנהר וקשריהם לבני נחור<sup>13</sup>, נדידתם לכנען וירידתם מצרימה, הרי ניתוח מעמיק של מחזורי הסיפורים בבראשית אינו מאפשר להתייחס אליהם

11 ככל אשר הולכים ומתרבים המקורות האפיראפיים מן האלף השני לפני סה"נ (במיוחד ממארי, מאורית ומבוע'זכו) נעמדת במבחנים חדשים מערכת הבעיות הכרוכות בתולדה העברית ובמסורות הכלולות בספר בראשית והערכתן כמקור היסטורי. עם זאת מתעוררת בכל החריפות השאלה, אם או באיזו מידה יש במקבילות מחיי החברה והמשפט, המנהגים והמוטיבים הקדומים בסיס מספיק לקביעה כרונולוגית של סיפורים על אבות האומה הישראלית, וכל שכן למהימנות המאורעות המתוארים בהם. הדעות השונות, שהן לעתים מנוגדות זו לזו ואף משתנות פעם בפעם, באו בשנים האחרונות לידי ביטוי בספרי ההיסטוריה של עם ישראל בתקופת המקרא, בערכים אנציקלופדיים ובמחקרים רבים. וראה בין השאר C. H. Gordon, *The World of the Old Testament*<sup>2</sup> (1960), pp. 113 ff.; idem, in *Biblical and Other Studies* (1963), pp. 3 ff.; W. F. Albright, *BASOR* 163 (1961), pp. 36 ff.; M. Noth, *Die Ursprünge des alten Israel in Lichte neuer Quellen* (1961); R. de Vaux, in J. Ph. Hyatt (ed.), *The Bible in Modern Scholarship* (1965) ש' ייבין, בית-מקרא טו (תשכ"ג), עמ' 13 ואילך, וכן א' מלמט, מולד 195/6 (תשכ"ה), עמ' 582 ואילך.

12 ראה N. Glueck, *Rivers in the Desert* (1959), passim; Albright, *op. cit.* וכן גם הדיסרטאציה של מ' כוכבי, הגל ההתיישבותי של תקופת הברונזה (הכנענית) התיכונה א בנגב (תשכ"ז), עמ' 232 ואילך.

13 ראה ב' מור, ציון יא (תש"ו), עמ' 1 ואילך.

כאל בבואה נאמנה של קורות האבות ועלילותיהם. כל שכן אין לראות בהם מקורות קדומים, שמהם ניתן לשחזר במידה זו או זו את התולדה העברית לשלביה על רקע ההיסטוריה הכללית, תוך התחזקות על תהליכים והתפתחויות בחיי 'האבות' לדורותיהם, עד הזמן בו נהווה אירגון שנים-עשר שבטי ישראל. מסתבר לדעתי, הרבה יותר, כי ההווי והתמונה האתנית והמדינית-החברתית, המשתקפים בסיפורים על האבות, מתאימים בדרך כלל לסוף תקופת השופטים וראשית המלוכה לאמור, שה-Sitz im Leben של מחזורי הסיפורים, שבחלקם בוודאי מבוססים על אנדות-עם מימי הגדודים וההתנחלות, בחינת 'אשר שמענו וגדעם ואבותינו ספרו לנו', הם בעיקרם מפרק הזמן, שקדם רק בדור-דורותיים לימים, שבהם קיבלה היצירה ההיסטוריו-גראפית הגדולה את צורתה המקורית בכתב. להנחה זו מסייעים בייחוד כמה נתונים, שאפשר לפרשם אך ורק על רקע התקופה ההיסטורית שלהם.

ראוי בראש-וראשונה לתת את דעתנו על מה שנהוג לכנות 'אנאכרוניסמים', שעוברים כחוט השני דרך כל מסכת הסיפורים על האבות, והמצויים גם בפרקים הראשונים של הספר, כגון המקום החשוב שנועד בהם לפלשתים ולארמים, שני עמים שעלו על זירת ההיסטוריה במאה הייב לפני סה"ג.

מאלפים בייחוד הסיפורים על חיי האבות בנגב, בבאר-שבע ובחבל-הארץ שממערב לה – היא גרר, שאינה אלא חלק בלתי-נפרד של ארץ פלשתים. במקורות הקדומים של ספר דה"י מתוארת גרר שבקצה חבל ההתיישבות של יהודה ונספחיו כארץ רהבת-ידיים, המצטיינת במרעה טוב, בה מועטים יישובי הקבע ומרובים בה הנוודים-למחצה (דה"א ד, לט ואילך; דה"ב יד, יג-יד), ואילו בבר' י, יט הכוונה למערב הנגב, איזורה הדרומי ביותר של ארץ כנען. וכזאת היא גם בסיפורים על אברהם ויצחק, ואלה מצטיירים בעינינו 'כאנשים גדולים' החיים כדרך הנוודים-למחצה באיזור באר-שבע ומשם נודדים, בעיקר בימי בצורת, לגרר הפלשתית. בתוקף ברית כרותה עם אבימלך מלך הפלשתים הם יושבים בחסותו, רועים את עדריהם, ואף שולחים יד בחקלאות עונתית (בר' כו, יב), ויש שפורצות מריבות ביניהם ובין הפלשתים על בארות מים. לעתים הם נעים ונדים עם עדריהם דרומה למרחבי הנגב ומגיעים עד קדש ברנע ועד באר לחי ראי בדרך שור, ובשעת בצורת קשה אף יורדים לאיזור הדלתה ברשות פרעה<sup>14</sup>. ההווי והתנאים היישוביים המשתקפים בסיפורים אלה

14 ממקורות שונים מתקופת הממלכה התיכונה והמאוחרת, ובמיוחד מהמסופר בפאפירוס אנאסטאסי ר' R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies* [1954],)

אינם שונים מהתנאים בימי ישיבתם של דויד ואנשיו בנגב המערבי, בארצו ובחסותו של אכיש מלך פלשתים, שבירתו היתה גת, והם מתאימים יפה לכל מה שהעלו הסקרים הארכיאולוגיים על ה'חצרים' של הנוודים-למחצה מן המאה ה-יא לפני סה"ג באיזור זה<sup>15</sup>.

אפשר למצוא בסיפורים על אברהם, יצחק ואבימלך רמזים שקופים ליחסים בין בני יהודה ונספחיהם בנגב ובין ממלכת הפלשתים ברבע האחרון של המאה ה-יא. לכן גם לא מפתיע, שאכיש מכונה בכתורת לתה' לד – אבימלך: 'לדוד בשנותו את טעמו לפני אבימלך ויגרשהו וילך', ואין שום הכרח לתקן את הטכסט או לאחזרו. ולא בכדי יודע מחבר ספר שמואל להבדיל בין גב הכרתי ובין גב יהודה ונספחיו (שמ"א ל, יד) בהקבלה להבדלה בין ארץ פלשתים וארץ יהודה באותו הכתוב (שם, פס' טז). כמו-כן מסתברת העובדה, שסיפורי ספר בראשית מכירים מלך פלשתים, ולידו שר צבאו, מרעהו ועבדיו, שהרי משתקף כאן משטר ממלכתי, שהוקם בפלשת עם ביטולה של ברית חמשת סרני פלשתים, כנראה ברבע השלישי של המאה ה-יא, וכדומה לו היה קיים באותו הזמן בממלכת ישראל (לעניין המרע השווה שמ"ג ג, ח).

אשר לארמים ולכינויי ארצות ארם – ארם נהריים ופדן ארם, שום עדות משכנעת אין בידינו להופעת הארמים בזירה ההיסטורית לפני סוף המאה ה-יב. נתלת פלאסר הראשון הוא הראשון במלכי אשור שנלחם באח' למי-אָרְמִי, הם הארמים הנוודים, במרחב בין הפרת התיכון ובין הר שריון<sup>16</sup>. במרוצת המאה

15 pp. 293 ff. על הרשות שניתנה לנוודים מאדום להיכנס לאיזור הדלתה בתנאים דומים (1200 לפני סה"ג בקירוב), ניתן להסיק, שהיה זה נוהג רווח, שאינו מוגבל לתקופות מסוימות.

16 על ה'חצרים' באיזור זה ראה ר' גופנא, ידיעות כה (תשכ"ד), עמ' 236 ואילך; עתיקות ג (תשכ"ו), עמ' 44 ואילך; על סמך הממצא הקיראמי ניתן לקבוע את זמנם במחצית השנייה של המאה ה-יא ובתחילת המאה ה-י לפני סה"ג.

16 הנסיונות השונים להוכיח את הופעתם של הארמים בתקופה קודמת (ראה A. Dupont Sommer, *VT Suppl.* 1 [1953], pp. 40 ff.; M. F. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus* [1957], p. 39; S. Moscati, *JSS* 4 (1959), pp. 303 ff. לא נשאו פרי, ולא נמצאה הוכחה חותכת לסברה זו בכתבי-היתדות; וראה N. Schneider, *Biblica* 30 (1949), pp. 109 ff.; J. C. S. Gibson, *JNES* 20 (1961), pp. 229 ff. והוא הדין בכל הנוגע ללשון ה'פרוטו-ארמית' של השמיים-המערביים במיסופוטמיה (Noth, *ibid.*); וראה D. O. Edzard, *ZA N. F.* 22 (1964), pp. 142 ff. וראו גם את ראשית הופעתם של הכשדים הנוודים לאותו פרק-זמן בקירוב ניתן ליחס גם את ראשית הופעתם של הכשדים הנוודים (בר' כב, כב; איוב א, יו). ומכאן הצירוף אור כשדים הרומו לישיבתם באיזור אור. החל מהמחצית הראשונה של המאה התשיעית לפני סה"ג כבר מוכרת לנו ארץ

הי"א הם נאחזו בקשת הפרת ובאזורים הסמוכים במיסופוטמיה, ועל רקע זה מסתבר תיאור חיי הארמים הנוודים-למחצה בפדן ארם, שעיקר עיסוקם עדיין היה המרעה. וכן מסתברת יפה העובדה, שברשימות היחס מופיע ארם כסעיף צעיר של אירגון שבטי נחור (בר' כב, כא), ושכאגדה העממית נתייחד ללבן הארמי מקום נכבד בקרב הארמים, שמרכזם בחרן שבארם-נהרים, ומשם התפשטו עד עבר-הירדן המזרחי<sup>17</sup>.

כאן משתקפת ההשתלשלות ההיסטורית במחציתה השנייה, ובמיוחד בסופה של המאה הי"א, ועל רקע זה מובן הסיפור בבר' לא, המסביר את השם גלעד מלשון גלעד, ובארמית יגר שהדוּתא, ומתאר את הברית שכרתו לבן הארמי ויעקב, אבי שבטי ישראל, במצפה שבהר גלעד וקבעו את גבול נחלותיהם של שני העמים. מצטיירת אפוא תמונה מאלפת על יחסי ארם-ישראל, קודם שהתחילה מלחמת דויד בממלכת ארם צובה ובעלות-בריתה בעבר-הירדן. בתמונה המדינית והאתנית הזאת משתלבת גם הזכרת עמי הספר, מואב ועמון, המתייחסים על לוט, שנפרד מעל אברהם 'בן אחיו' וישב בכיכר הירדן, והסיפורים ודברי השירה הרומזים להשתעבדותו של אדום לישראל בימי מלכות דויד. על רקע זה מובנות גם הרשימות של אלופי אדום ושל מלכי אדום 'לפני מלך מלך לבני ישראל' (בר' לו, לא).

במידה לא פחותה מכוונים לתקופה זו הסיפורים על ישמעאל, המתואר כאבי עם גדול, שהתייחס על אברהם והגר. הישמעאלים הם שבטי נוודים, יושבי אהלים ורוכבי גמלים, שמרכזם הדתי הוא באר לחי ראי בדרך שור, אתר הקשור גם במסורות יצחק. בוודאי אין להקדים את הופעתם בספר הארץ למאה הי"א. בהתפשטותם העצומה הם ירשו את המדיינים, שקדמו להם בספר ובמדבריות הסמוכים והבליעו אותם בקרבם, דבר המסביר את הזיקה בין המדיינים והישמעאלים בספרי בראשית ושופטים<sup>18</sup>. איגוד שבטיהם הפך לגורם

הכשדים (māt Kaldū) בקצה הדרומי של מיסופוטמיה. ראה H.W.F. Saggs, *Iraq* 22 (1960), pp. 200 ff.

17 ראה לקמן, עמ' 245 ואילך.

18 ראה לעיל, עמ' 16-17; י' ליוור, אנציקלופדיה מקראית ג, ערך ישמעאל, ישמעאל. וראוי להדגיש כי בניגוד לסיפורים על אבות האומה הישראלית, הווי מדברי טבוע בסיפורים 'על הגר וישמעאל. ולא בכדי מופיעים ההגריים והישמעאלים כבעלי גמלים, שנכנסו בשימוש אצל הנוודים כנראה במאות הי"ב-הי"א לפני סה"נ. וראה על בעיה זו. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (1942), pp. 96 ff.; R. Waltz, *ZDMG* 101 (1951), pp. 28 ff.; (1954), pp. 45 ff. ובפירוט. Albright, *Alt-Festschrift* (1953), pp. 1 ff. על שבא, דדן וחוליה.



חשוב גם בסחר השיירות בנתיבי המדבר: 'וישכנו מחילה עד שור אשר על פני מצרים, באכה אשורה, על פני כל אחיו נפל', הגדרה גיאוגרפית המזכירה לנו, דרך אגב, את תחום פעילותם של שודדי המדבר בימי שאול: 'מחילה באף שור אשר על פני מצרים'. ויש בוודאי קשר אמיץ בין תיאורו של ישמעאל כ'פרא אדם ידו בכל ויד כל בו ועל פני כל אחיו ישכן' לבין המסורת, שנשמרה בדה"א ה על לחצם האדיר של ההגריאים על תחום ההתיישבות הישראלית בעבר-הירדן בימיו של שאול, כל שכן שהם מתוארים שם כיושבי אוהלים ובעלי גמלים, חמורים וצאן, ועליהם נמנים שבטי יטור ונפיש, המופיעים ברשימת היחס של ישמעאל (בר' כה, טו). בסוף המאה ה-יא כבר התחילו להידחק מעמדותיהם על-ידי בני ישראל מזה והארמים מזה ולהיבלע באיגודי שבטים אחרים, שירשו את מקומם בספר הארץ ובמדבריות המקיפים אותם ממזרח ומדרום.

התמונה האתנוגרפית הכוללת דומה אפוא בפרטים רבים לזו המצטיירת מתה' פג, אחד המזמורים הקדומים, שאפשר לייחסו לסוף תקופת השופטים, ועל כל פנים לפני התפשטותם של הארמים במערב: 'כי נועצו לב יחדו, עליך ברית יכרתו, אהלי (או אלהי — לפי הגרסה שבמגילה ממצדה) אדום וישמעאלים מואב והגרים, גבל ועמון ועמלק, פלשת עם ישבי צור גם אשור נלוה עמם, היו זרוע לבני לוט'<sup>19</sup>.

על רקע התקופה הזאת ניתן להסביר גם את התמונה האתנית בארץ כנען גופה, כפי שהיא משתקפת בספר בראשית. בלוח העמים, שעבר אמנם כמה גלגולים במרוצת הדורות, מופיע כנען כאחד מ'בניו' של חם, הוא הכינוי הכולל לאימפריה המצרית ולאזורי השפעתה; ויש מקום לסברה, שהסכימה המדינית-הטריטוריאלית, המונחת ביסודה של רשימת בני חם, היא פרי תפיסה, ששורשיה נעוצים בימי השושלות ה-ט-הכ'. כנען הוא ברשימה זאת האפונימוס של הערים הפיניקיות, של חמת החתית והעמים ששרדו בארץ עד ימי הממלכה הישראלית. ואילו צידון הוא 'בכור' כנען מפאת מעמדה הראשון במעלה של העיר בפיניקיה במאה ה-יא, וגם לאחר שצור עלתה לגדולה כונו הפיניקים הדרומיים — צידונים. לעומת זאת נכללים הפלשתים (בפס' יד יש לקרוא: 'זאת כפתורים אשר יצאו משם פלשתים') במסגרת הטריטוריאלית-אתנית של מצרים לא רק בגלל מושבות גויי הים (הכפתורים) במצרים התחתונה בימי

19 ראה ב' מור, ידיעות ד (תרצ"ז), עמ' 47 ואילך; וכן ש' פיגין, מסתרי העבר (תש"ג), עמ' 31 ואילך. אני נוטה כעת ליחס את המזמור לימי שמואל.

השושלות הכ'–הכ"א בלבד, אלא גם מפאת החזרתו של שלטון פרעה בחוף פלשת עוד בימיו של דויד, אל נכון בימי פרעה סיאמון<sup>20</sup>. אך במיוחד מאלפת העובדה, כי בסיפורי ספר בראשית מכונים אבות האומה הישראלית – עברים, בייחוד כשבכוונתו של המחבר להדגיש את זרותם ביחס לעמים, שאינם קרובים להם קירבת דם ומוצא. כך בבר' יד – אברם העברי, השוכן בקרב האמורי בחברון, וכך בסיפורים על יוסף, המכונה איש עברי, נער עברי או עבד עברי בפי המצרים, והוא מעיד על עצמו: 'אֲנִי עִבְיָהּ מֵאֶרֶץ הָעִבְרִים', היינו מארץ־ישראל; וכן מודגש הניגוד בין המצרים וביניהם בכתוב: 'כִּי לֹא יוֹכֵלוּן הַמִּצְרִים לֶאֱכֹל אֶת הָעִבְרִים לָחֶם'.

נסיגות שונים נעשו, במיוחד לאחרונה, להתחזקות על משמעותו של הכינוי עברי ועל יחסו לח'פרו של המקורות האכדיים ועפרו של המקורות המצריים<sup>21</sup>. ברם, מבחינת הנושא שלנו ראוי להדגיש, שיש זהות בולטת בשימוש בכינוי זה בספרי בראשית ושמות ובספר שמואל; וראויים במיוחד לתשומת־לב כתובים כגון: 'זהו לאנשים פלשתים פן תעבדו לעברים כאשר עבדו לכם', או: 'זוחרש לא ימצא בכל ארץ־ישראל, כי אמרו פלשתים: פן יעשו העברים חרב או חנית', וכן בדברי שרי פלשתים על דויד ואנשיו: 'מה העברים האלה? ויאמר אכיש: הלא זה דוד עבד שאול מלך ישראל'. בכל המקורות האלה, וכן בשמואל יג, ז ואף ביד, כא הכוונה יכולה להיות רק לבני ישראל והעממים הקרובים להם. והוא הדין ביונה א, ט. מסתבר מאליו, כי השימוש בכינוי האתני עברי, במיוחד כשהמדובר על ישראלים ביחסם לזכרים, כגון המצרים, הפלשתים או הכנענים, היה מקובל בסוף תקופת השופטים ובתקופת המלוכה, ואילו זיקתו לכינוי ח'פרו (עפרו), המכוון למעמד חברתי, של המקורות החיצוניים מן האלף השני, נשאר לעת־עתה סתום.

אסתפק בהערות מעטות על פרשת נדודיהם של האבות בארץ וזיקתם למקומות המקודשים. מסתבר, לדעתי, כי בדרך כלל מתאימים הסיפורים למסגרת הזמן של סוף תקופת השופטים וראשית המלוכה, כאשר עוד היו רעננים בישראל זכרונות והדי מאורעות ועלילות מימי ההתנחלות של שבטי

20 ראה א' מלמט, בקובץ 'בימי בית ראשון' (תשכ"ב), עמ' 42 ואילך; ולהלן, עמ' 165–166.

21 ראה בייחוד J. Bottero, *Le problème des Habiru* (1954); M. Greenberg, *The Hap/biru* (1955); J. Lewy, *HUCA* 28 (1957), pp. 1 ff.; W. F. Albright, *BASOR* 163 (1961), pp. 36 ff.; Gibson, *JNES* 20, pp. 234 ff.; N. A. van Uchelen, *Abraham* (1964) *de Hebreëer*; א' ראובני, קדמות העברים (תשכ"ב).

ישראל בארץ, והיו מהלכות מסורות שונות על אבות אבותיהם, אורח-חיהם וזיקתם למקומות המקדשים. ראוי לציין, כי רוב-רובם של האתרים הנוכרים כמקומות מגוריהם של האבות, או כמקומות שהותם בנדודיהם, הם בתחום ההתיישבות הישראלית העיקרית, היינו ביהודה, בהר אפרים ובגלעד. ורובם המכריע ידועים כמקומות מקדש ועצרת בתקופת השופטים וראשית המלוכה, ואחדים מהם גם כמרכזים חשובים של שבטי ישראל. אף החזיון החוזר ונשנה, שהאבות נוטים את אוהליהם ליד אלונים קדושים בקרבת ערים, מקימים מזבחות ומצבות וקושרים קשרי ברית וחסות עם בעלי הערים, יש לו מקבילות בתקופת השופטים. כך בסיפור על חבר הקיני מבני חובב חותן משה שיישבו בערד, הנוטה אוהלו 'עד אלון בצענים', אל-נכון מקום מקודש בנפתלי, ובא בברית חסות עם מלך הצור<sup>22</sup>. בכמה סיפורים מוצאים אנו רמזים שקופים לבית-מקדש, כגון בדברי יעקב בבית-אל: 'זהאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית האלהים וכל אשר תתן לי עשור אעשרנו לך', והכוונה אל-נכון לבית ה' בבית-אל, הידוע מימי שמואל ומהסיפורים על הפילגש בגבעה<sup>23</sup>. על רקע סוף תקופת השופטים וראשית המלוכה מסתבר יפה גם הסיפור על 'העליה לרגל' של יעקב לבית-אל (בר' לה, והשווה שמ"א יג)<sup>24</sup>. מאלפת גם הזכרתו של המזבח בין בית-אל ובין העי, שהרי לאור החפירות בהעי, היום א-תל, מתברר בוודאות רבה, שהיה קיים באתר זה ישוב ישראלי במאות ה"ב-ה"א, באותו הזמן שבו הגיעה בית-אל למידה רבה של שגשוג, ואילו העי של תקופת הברונזה חרבה כבר ברבע השלישי או הרביעי של האלף השלישי לפני סה"נ<sup>25</sup>.

אשר לחברון ואתרה המקודש – אלוני ממרא ושדה המכפלה אשר לפני ממרא – אין להימנע מן המסקנה, שיש קשר של סיבה ומסובב בין החשיבות היתרה שמייחס ספר בראשית למקום זה לבין עלייתה של חברון לדרגת עיר-ממלכה ומרכז פולחני בראשית מלכות דוד, בה הוכתר למלך על כל ישראל 'לפני ה'', ובה ישבה אחת ממשפחות הכהונה החשובות, ששירתה בקודש. ולא בכדי נמנו חברון ושכם על ערי המקלט וערי הכהנים והלוויים בתקופת

22 ראה לעיל, עמ' 127–128. ועל המקומות הקדושים בספר בראשית בכלל, R. de Vaux, *Ancient Israel* (1961), pp. 289 ff. וכן י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית ב

(תשי"ד), עמ' 126 ואילך; W.H. Irwin, *RB* 72 (1965), pp. 161 ff.

23 A. Alt, *Kleine Schriften* 1 (1953), pp. 79 ff. וראה להלן, עמ' 150.

24 המסקנות הנובעות מהחפירות בא-תל, שנערכו בשנות 1933–35 (J. Marquet-) [1949] (Krause, *Les fouilles de 'Ay [et-Tell]*; [1949]) נתאשרו בדרך כלל בעזרת-החפירה

רות בשנת 1964 (J.A. Callaway, *BASOR* 178 [1965], pp. 231 ff.).

הממלכה המאוחדת<sup>25</sup>. יתר על כן, כמו בחברון, מרכזה של יהודה, כן בשכם, מרכזו של הר אפרים, נרקמו מסורות ואגדות-עם שונות הכרוכות בעבר ההיסטורי, בעלילות ובמאורעות מימי ההתנחלות של שבטי ישראל ונספחיהם ויחסיהם לתושבים האוטוכטוניים, ובעניינים הכרוכים במקומות המקודשים ובקברים שבתחומיהם, שייחסום לאישים נעצרים מן העבר הרחוק. לא מן הנמנע, כי סיפורים כגון זה על שכם בן חמור ודינה שבבר' לד, וכן בר' מח, כב, אינם אלא דימויים למאורעות המתוארים בסיפור על אבימלך שבשופ' ט: הפרת הברית, שהיתה קיימת בין בני ישראל ובין בעלי שכם, השמדתה של משפחת בני חמור וחורבנה של שכם הנכרית<sup>26</sup>. ובדודאי לא מקרה הוא, שדווקא ביחס לשלושת המרכזים הראשיים: חברון, שכם וירושלים נשתמרו מסורות על קניית אתריהם המקודשים בכסף עובר לסוחר לצמיתות מבעליהם הנכריים: שדה המכפלה ומערת הקבורה אשר בו על-ידי אברהם מבעלי חברון החתיים; חלקת השדה בשכם, בה הציב יעקב מזבח ובה נמצא קבר יוסף, על-ידי יעקב מבני חמור החוים (בר' לג, יט; יה' כד, לב); וגורן ארונה היבوسی – על-ידי דוד מבעלי ירושלים היבוסים (שם' כד, כד).

אשר לסיפור על יוסף, בלי להיכנס לבירור מערכת הבעיות הכרוכות בו אסתפק בהערה, שאין יסוד להנחה הרווחת, שהוא מבוסס על מאורע היסטורי בתקופת ה'חיקסוס' או בימי אל-עמארנה. אופיו של הסיפור, מגמותיו (מקומו הנכבד של יוסף בקרב אחיו, העברת הבכורה ממנשה לאפרים, הזכרת מכיר כבנו של מנשה וכי-ב) ו'האנאכרוניסמים' המרובים (השמות המצריים,

25 על ערי הכהנים והלוויים וקביעת זמנן בימי הממלכה המאוחדת ראה W. F. Albright, *L. Ginzberg Jubilee Volume* (1949), p. 49 ff. ; ולהלן, עמ' 222 ואילך. ועל ערי המקלט – M. Greenberg, *JBL* 78 (1959), pp. 125 ff. ; ביצ' דיגור, ארץ-ישראל ג' (תשי"ד), עמ' 135 ואילך.

26 הדעה הרווחת, שהמאורע ההיסטורי המשתקף בסיפור בבר' לד התרחש בתקופת הברונזה התיכונה, מצאה את ביטוייה גם בספרו של G. E. Wright, *Shechem* (1965), הכולל סקירה מפורטת על החפירות בשכם (על-הבעיות הארכיאולוגיות ראה לעיל, עמ' 48 ואילך); וראה גם E. Nielsen, *Shechem, A Tradition-Historical Investigation* (1955). מסתבר, לדעתי, שהגרעין ההיסטורי הובלע בסיפור העממי הזה וגלוו לו מוטיבים פולקלוריים, לאחר שנכלל במחזור המסורות על יעקב. אשר לתפקיד שממלאים שמעון ולוי בסיפור זה, הרי מקורו כנראה במוטיב, שהיה רווח בימי הממלכה המאוחדת, היינו: שעלייתו של יהודה לגדולה ועמידתו בראש השבטים הן תוצאה מהחטאים שחטאו שלושת אחיו הגדולים ממנו (בר' מט, ג ואילך); סברתו של מ"ד קאסוטו, אנציקלופדיה מקראית ב, ערך בראשית, שברכת יעקב משקפת את מצבם של השבטים בתקופת השופטים, אינה מתקבלת על הדעת.

הישמעאלים, ארץ העברים, ארץ רעמסס), יש בהם כדי לחזק את הסברה שהמסורות והמוטיבים, שנצטרפו למסכת אחת, נרקמו ופותחו בהר אפרים במאות ה־יב–ה־יא וקיבלו צורה ספרותית משוכללת והרמונית לא לפני סוף המאה י־א לפני סה״נ.<sup>27</sup>

ולבסוף עוד יצויין, כי שילובו של הסיפור על יהודה ותמר (פרק לח) במחזור הסיפורים על אבות האומה בוודאי יש לו משמעות מיוחדת. שהרי פרק זה לא רק משקף מסורת רווחת על פרשת התנחלותו של שבט יהודה, קשריו ליישוב הכנעני בשפלה, הסתעפותו למשפחות ופיוזון, אלא גם משמש מעין סיפור־רקע לתולדות משפחת דוד והתייחסותה על פרץ בן יהודה (כדוגמת מגילת רות). הוא מצטרף אפוא למסכת שלמה של רמזים שקופים, בסיפורים ובדברי שירה, על מוצאו ומעשיו של דוד, במגמה להעלות קרנו של בית דוד, ולהדגיש את ייחודו וחשיבותו היתרה של שבט יהודה אף ביחס לבית יוסף, שבמסורת ההיסטורית הישראלית נועד לו מקום מרכזי באירגון השבטים.

תפיסה זו, שהיא ביסודו של ספר בראשית, מצאה לה ביטוי נאה בדברי ההיסטוריוגרף המאוחר: 'זבני ראובן בכור ישראל, כי הוא הבכור ובחללו יצועי אביו נתנה בכרתו לבני (בתרגום שבעים: לבנו) יוסף בן ישראל ולא להתייחס לבכורה. כי יהודה גבר באחיו ולגיד ממנו והבכרה ליוסף' (דה־א ה, א־ב). ואילו המחבר של מזמור תהלים עח מסכם את סקירתו ההיסטורית בהדגישו ביתר שאת את עליונותו של יהודה על יוסף: 'ימאס באהל יוסף ובשבט אפרים לא בחר, ויבחר את שבט יהודה, את הר ציון אשר אהב... ייבחר בדוד עבדו'.<sup>28</sup>

27 בכל הנוגע לסיפורים על יוסף ראה, J. M. A. Janssen, *Ex Oriente Lux* 14 (1956), pp. 63 ff.; J. Vergote, *Joseph en Égypte* (1959); K. A. Kitchen, *JEJ* 47 (1961), pp. 158 ff.; [D. B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph* (1970)]  
28 ראו עוד לציין, כי גם במחקר האיליאס והאודיסיאה נתעוררו בזמן האחרון בעיות דומות בכל הנוגע לרקעם ההיסטורי של שירי־העלילה והמאורעות המתוארים בהם (במיוחד מלחמת טרויה), לאור הגילויים הארכיאולוגיים וביקורת המקורות והמסורות, שהושקעו ביצירות ספרותיות אלו. וראה הדיונים המפורטים במחקרים הבאים: A. J. B. Wace — F. H. Stubbings, *A Companion to Homer* (1962); D. L. Page, *History and the Homeric Iliad* (1963); R. C. Jebb, *A Companion to Greek Studies* (1963), pp. 117 ff.; M. I. Finley et alii, "The Trojan War", *Journal of Hellenic Studies* 84 (1964); G. S. Kirk, *The Homeric Poems as History*, *de Vaux, Ancient Israel*, p. 29, n. 30; וכן *CAH* 22, Ch. xxxix (b), (1964).

אברהם מלמט

## ראשיתו של עם-ישראל לחקר קדם-ההיסטוריה הישראלית

העינים שלהלן ייסובו על קדם-ההיסטוריה של עם-ישראל, על אופיו של פרק-זמן קמאי זה ועל הפרובלימאטיקה הכרוכה בחקירתו, לעומת חקר העידן ההיסטורי של ישראל בתקופת המקרא. מצד אחד יידונו טיבם של המקורות המקראיים ומצד אחר תוזכרנה התגליות הבולטות והמופלאות שנתגלו בדורות האחרונים — ומעל לכול תיבחנה התעודות ממארי — שיש בהן כדי להאיר את שחר תולדותיו של עם-ישראל. הדיון יעסוק בשאלות מיתודולוגיות, קונצפטואליות ומאטריאליות כאחד, ותועלינה בו גישת המחבר במחקר המשווה של המקרא והמקורות החיצוניים ועמדתו בסבך חילוקי-הדעות של ההיסטוריוגרפיה המודרנית בדבר התהוותו של עם-ישראל.

בין קדם-ההיסטוריה להיסטוריה

ראשית כול עלינו להגדיר את המושג 'קדם-היסטוריה' של עם-ישראל ולתחום את גבולותיו הכרונולוגיים של פרק-זמן זה. המונח 'קדם-היסטוריה' משמש כאן כמקבילו העברי של המונח הלועזי 'פרוטו-היסטוריה', והוא נבדל מהקטיגוריות 'פְּרֵה־היסטוריה' מזה ו'היסטוריה' מזה. לעניות דעתי, אין להשתמש במונח 'פְּרֵה־היסטוריה' של עם ישראל, המקובל על מרבית החוקרים הכותבים לועזית, כיוון שמונח זה ביסודו בא לציין פרק-זמן שלפני היות ישראל ישות היסטורית כלשהי. ואילו המושג 'קדם-היסטוריה' במובן של הפרוטו-היסטוריה הישראלית משמש בידינו לתיחום עידן הראשית של ישראל, מאז הופעת הניצנים הראשונים של הישות הישראלית עד להתגבשותה לעם, מבחינה אתנית וטריטוריאלית, על אדמת-כנען. במונחים המקובלים הכוונה לפרק-הזמן החובק את 'תקופת-האבות', את ירידתם של בני-ישראל למצרים ואת שהותם שם עד ליציאתם לחירות 'מבית-עבדים'<sup>1</sup> את נודיהם

1. ראוי לשים לב לעוצמתו של הניב המקראי 'בית-עבדים' המוסב על מצרים, שהוא ביטוי ייחודי וקולע יפה מעין כמוהו להגדרת משטרים של רדנות בכל הזמנים.

הממושכים של בני-ישראל במדבר ומעמד הר-סיני, ולבסוף את כיבוש הארץ היעודה והתנחלות שבטי ישראל.

יש להדגיש, שהשלב הללו, על סדרם הכרונולוגי, הם תוצר של הריכוז הספרותי של המסורת המקראית; כלומר הם תולדה של החלוקה הסכימטית של קורות-ישראל הקדומות על-פי ספרי המקרא: חמשת חומשי-התורה, ספר יהושע, ובמידת-מה אף ספר שופטים. לפיכך, פרקי-הזמן שמניתי על דרך השיגרה הם למעשה בעייתיים ביותר בתור מושגים היסטוריים ריאליים. בעייתיות זו מתעוררת כבר ביחס לשלב הניצב בראש קדם-ההיסטוריה הישראלית — ימי-האבות. יש להימנע ככל האפשר מלהיוקק למטבע-הלשון המקובל 'תקופת-האבות', כי מיד מתעוררת השאלה, אם לאבות נועד בכלל פרק-זמן מוגדר. שמא לפנינו רק דימוי מלאכותי של עידן היסטורי מצומצם שהוא פרי של עריכת המקורות המקראיים בלבד ואלבא דאמת חבקו ימי-האבות תהליך היסטורי ממושך מאוד (ראה להלן). לעומת זאת, יש המפליגים לדעות קיצוניות וטוענים שתקופת-האבות והאבות עצמם אינם אלא פרי דמיון של בעלי המסורת המקראית<sup>2</sup>.

מטבע הדברים, ראשיתה של קדם-ההיסטוריה הישראלית לוטה בערפל, הן מבחינה כרונולוגית והן מבחינה עניינית, וזאת תישאר, כנראה, מנת-חלקה גם לעתיד לבוא. לעומת זאת בר-השגה הוא, במידת-מה, הגבול התחתון של קדם-ההיסטוריה וקרה-התחום החוצץ בינה ובין העידן ההיסטורי של תולדות ישראל. איתורו של חתך מעין זה תלוי לכאורה בשאלת ההיסטוריוגרפיה המקראית, היינו בעמדה שנוקט החוקר לגבי טיבם ואמינותם של מקורות המקרא, עניין השנוי כידוע במחלוקת. באחרונה, למשל, הועלו שתי הצעות מנוגדות זו לזו. 1. האלו מקדים את ראשית העידן ההיסטורי עד לתקופת שיעבודם של בני-ישראל במצרים, מאחר שהוא רואה במסופר במקרא, החל בפרק א (פסוק ח) של ספר שמות, מקור מהימן פחות או יותר ותיאור רצוף של קורות-ישראל, המתבסס כבר על תודעה של זהות לאומית<sup>3</sup>. אכן, גישתו של האלו הולמת, מבלי שניתנה דעתו על כך, את עמדת ההיסטוריוגראף המקראי עצמו, שכן הלה נוקק למטבע 'עם בני-ישראל' בפעם הראשונה בשם 'א', ט. קדם-לכן, בפתח ספר שמות ובספר בראשית הכינוי 'בני-ישראל' מכונן לבני יעקב בלבד — הוא ישראל — או לצאצאיהם כאנשים יחידים (להוציא היגדים

2. והשווה חיבורי החוקרים, הנוכרים להלן בהערה 29. על עמדתנו בסוגיה זו ראה להלן עמ' 12.

3. W. W. Hallo, *Biblical History in its Near Eastern Setting: The Contextual Approach, Scripture in Context (Essays on the Comparative Method)*; eds. C.D. Evans, W.W. Hallo, J.B. White), Pittsburgh 1980, pp. 15 ff.

כלליים, כגון בראשית לב, לג; לד, ז; לו, לא; מח, כ; מט, ז טז כח). מצד אחר, השם המקוצר 'עם־ישראל' מצוי למעשה לראשונה 'רק' בספר שמואל (שמ"ב יח, ז; יט, מא; אך השווה כבר יהו' ח, לג, שאמנם שם הנוסח אינו ברור). אגב, קיימת כאן גזירה־שווה ביחס לכינוי הארץ: בראשונה — בספר יהושע (יא, כב) — נזכר המושג 'ארץ בני־ישראל', ולעומתו הכינוי 'ארץ־ישראל', מופיע אף הוא רק בספר שמואל (שמ"א יג, יט). מסתמן אפוא במקרא מעין שרשרת של המונחים: קודם 'בני־ישראל', אחר־כך 'עם בני־ישראל', ולבסוף 'עם־ישראל' (שבצדו, כמובן, מוסיף לשמש המונח בני־ישראל). דירוג זה עשוי לשקף צמתים בעיצובה של הישות הישראלית, ומכל־מקום בתודעת הזהות הלאומית. המונח האהרון, 'עם־ישראל', הוא בעל צביון לאומי ומדיני מובהק יותר מן הכינוי 'עם בני־ישראל' (שממנו עולה עדיין הד כלשהו של הוויה שבטית) והוא מובא כבר בהקשר של ראשית תקופת־המלוכה; והוא־הדין בכינוי הגיאוגרפי 'ארץ־ישראל'<sup>4</sup>.

אכן השיטה האחרת שאימצו לעצמו לא־מכבר א. סוג'ין מאחרת את הסף התחתון של קדם־ההיסטוריה הישראלית, וקובעת את נקדת־המוצא של העידן ההיסטורי רק בימי דוד ושלמה, כאשר נוצרו התנאים הנאותים לכתיבה היסטוריוגרפית של ממש<sup>5</sup>. אבל כפי שהראה כבר האלו, אין קנה־המידה של סוג'ין תופס, שכן נוצר לשיטתו מעין מעגל־קסמים: 'ההיסטוריה מתחילה כאשר ההיסטוריוגרפיה נוצרת, ואילו ההיסטוריוגרפיה מתחילה, או נעשית בשלה ואורגאנית, כשאנו קובעים נקדת־מוצא לעידן ההיסטורי'<sup>6</sup>.

נראה, שנכון יהיה לבחור בשביל־זהב בין שתי השיטות האמורות, ולא־דווקא מתוך כוונה לפשר ביניהן. כאמור, חל לדעת המעבר של קדם־ההיסטוריה הישראלית לעידן ההיסטורי בעת שבני־ישראל נעשו ישות אתנית מגובשת, פחות או יותר, בארץ וגורם ריבוני ודומיננטי בקרב עממי ארץ־כנען. פירושו של דבר הוא, שיש לאתר את קר־החציה בין שני העידנים

4. סוג'ין ז', כמובן, מורכבת יותר דורשת בירור בפני עצמה. שים לב שכבר בספרים 'הקדומים' הוזכרו ביטויים, כגון: 'שבטי־ישראל' (בר' מט, טז כח); 'עדת / קהל־ישראל' (שמ' יב, ג; יהו' ח, לה); 'בית־ישראל' (שמ' טז, לא; מ, לח); ומעל לכול השם 'ישראל' גופו ככינוי לעם או לקבוצת־שבטים (ביחד בס' שופטים). כמובן קיימים מונחים גיאוגרפיים דוגמת: 'גבול ישראל' (שופ' יט, כט; שמ"א ז, יג ועוד); 'נחלת ישראל' (שופ' כ, ו); 'הר ישראל' (יהו' יא, טז כא). והשווה הערכים 'ישראל' (ש.א. ליונשטאם), 'הר ישראל' (ב. מור), אנציקלופדיה מקראית ג, טורים 938-943. וראה עדיין G. A. Danell, *Studies in the Name Israel in the Old Testament*, Uppsala 1946.

5. J.A. Soggin, *The History of Ancient Israel — A Study in Some Questions of Method*, *Eretz-Israel* 14 (1978), pp. 44\*-51\*.

6. ראה חאלו (לעיל, הערה 3), עמ' 9-10.



לאותה השעה שבה נסתיימו מעיקרם נדודי בתי־האב הישראליים בארץ והלכו והתייצבו הנחלות ההיסטוריות של שבטי־ישראל. מצב זה נוצר, כנראה, בחצי הראשון או באמצע מאה י"ב לפסה"נ או במונחים מקראיים, בימי השופטים<sup>7</sup>. מכאן ואילך התקיימו נחלות השבטים, בשינויים קלים, משך מאות שנים, וכך נוצרה צמידות היסטורית־טריטוריאלית בתיאור מהלך האירועים.

על השלב הראשוני והדינאמי של תהליך ההתנחלות הישראלית נשתקעו במקרא רק רמזי רמזים ועדויות עקיפות (פרט למסע שבט הדני ללוי); ואילו שלב מתקדם יותר מתואר בספר שופטים. אבל ספר זה הוא בעל תבנית סכימאטית ומושתת על מיבנה כרונולוגי שרירותי, ואינו משקף נאמנה את ההשתלשלות ההיסטורית<sup>8</sup>. לפיכך יוצא, שבתורנו אחרי נקדת־המפנה עלינו להתנתק מן התלות הבלעדית בטיבו של המקור המקראי, תלות שהיא אופיינית לדרכן של שיטות כמו אלה שהבאנו לעיל; ויש להביא בחשבון שיקולים ואמות־מידה נוספים, כגון עיצובה של החברה הישראלית ויצירת הסולידאריות הלאומית — הקמת מערכות בין־שבטיות ועל־שבטיות וצמצום הפער בין תודעת הזהות השבטית ובין תחושת ההשתייכות לכלל־ישראל. מצד אחר יש להביא בחשבון את אופי הנתונים הנוגעים לעניין שמחוץ למקרא, ובייחוד את השוני בתנאי המחקר המאפיינים את לימוד קדם־ההיסטוריה מזה והעידן ההיסטורי מזה. שוני זה הוא במידה רבה פועל־יוצא מן האיכות המיוחדת של מכלול הנתונים, מקראיים וחיצוניים, העומד לרשות החוקר.

מקורות המקרא הם בעייתיים בלי ספק אף ביחס לתקופת המלוכה<sup>8\*</sup>. לא זו בלבד שהם סלקטיביים, ככל כתיבה היסטוריוגרפית בכל אתר ובכל עת, אלא הם אף מגמתיים ועברו שלבים שונים של עריכה. בסופו של דבר לא מצויים במקרא דוקומנטים אותנטיים בני זמן האירועים, כפי שהם קיימים למכביר אצל רבים מעמי העולם העתיק. אך למותר לציין, כי מקורות המקרא על תקופה זו הם אמינים בהרבה מן הסיפורים העממיים המתארים את קדם־ההיסטוריה הישראלית. יתר־על־כן, הם מאפשרים להתחקות ביתר סבירות

7. דעה זו דומה ביסודה להשקפתו של מ. נאח בחיבוריו למיניהם, אלא שחוקר זה הגיע למסקנתו בדרך שונה לחלוטין. הוא הניח כי היווצרות ישראל לעם באה בדרך של התאגדות שבטית הדרגתית שנסתיימה בבית אִמֶּפִּיקִטוֹיִנִית של שנים־עשר שבטי־ישראל, ברית שנוסדה כביכול בשכם (השווה יהו' כד).

8. למקורות על השלב הראשוני של ההתנחלות הישראלית השווה א. מלמט, ראשית האומה, עמ' 65 ואילך; ובייחוד ז. קלאי, נחלות שבטי ישראל, ירושלים תשכ"ז. על ס' שופטים כעל מקור היסטורי סכימאטי ראה להלן הפרק: המנהיגות הכאריזמטית בספר שופטים, עמ' 130 ואילך (ושם ציוני ספרות).

8\*. ראה על בעייתיות זו דיון מן הזמן האחרון J. van Seters, *Histories and Historians of the Ancient Near East: The Israelites*, *Orientalia* 50 (1981), pp. 137-185.

דייקנות אחר הרצף ההיסטורי-הכרונולוגי של מהלך המאורעות, שלא כסיפור-העלילה על העבר הקמאי של ישראל. על אלה יש להוסיף את החומר שמחוץ למקרא שמשקלו מכריע. חומר זה כולל בראש-בראשונה את המקורות האפוגראפיים האשוריים, הבבליים והמצריים, ובנוסף עליהם — כתובות עבריות רבות, הכרוכות במישרין בדברי ימי-המלוכה. המחשה בולטת, אמנם יוצאת-דופן, היא התגלית של הכרוניקה הבבלית מימי נבוכדנאצר ב', המעלה במפתיע את התאריך המדויק של כיבוש ירושלים בימי המלך יהויכין: ב' באדר של שנת-מלכותו השביעית של מלך בבל, היינו 16 במארס 597 לפסה"נ. הכתובת לא רק מאמתת באורח מזהיר את המסופר במקרא, אלא יתירה מזו, היא מעלה נקודה ארכימדית לתיארוך מכלול האירועים בסוף ימי בית-ראשון. דוגמה מפתיעה נוספת, אמנם ממישור אחר, המתייחסת לאותה תקופה עצמה היא טביעת-חותם (בז'ה) הנושאת את הכתובת: 'לברכיהו בן נריהו הסופר'. חותם זה היה שייך בלי ספק לאישיות ידועה מן המקרא, היינו לברוך, סופרו ואיש-אמונו של ירמיהו הנביא.<sup>9</sup>

אין מקום לציפיות מסוג זה ביחס לקדם-ההיסטוריה הישראלית, ועל-אחת-כמה-זכמה שאין סיכוי לגלות נתונים המאפשרים לחוקר לערוך ניתוחים במישור המיקרו-היסטורי. אין בידנו, למשל, שום מקור חיצוני הנוגע במישרין במקרא, שיוכיח, אפילו ברמז, אישיות מקראית או אירוע כלשהו המסופר בכתובים. ולהיפך, אפילו הפרעונים המופיעים במחזור סיפורי יוסף ומשה נותרו עלומי-שם. ראשון הפרעונים במקרא, המובא בשמו הפרטי ולא בתוארו המלכותי, הוא שישק, בן זמנו של שלמה. לפיכך נעדרים לחלוטין סינכרוניזמים, או מתאמים ממשיים, בין המקרא ובין העולם הסובב אותו, שהם כה חיוניים למלאכת ההיסטוריון.

יחיד ומיוחד הוא ציונו של השם 'ישראל', הנזכר במצבת-הניצחון של פרעה מרנפתח משנת-מלכותו החמישית, כלומר בשנת 1220 לפסה"נ בקירוב. אך בהזכר זה, שהוא ההזכר הקדום ביותר של ישראל כשם קיבוצי במקור חיצוני כלשהו אין משום סינכרוניזם לתולדות ישראל, כיוון שאיננו יודעים לאיזה שלב בתולדות ההתנחלות הוא מכונן. ההשערה שהועלתה מחדש בידי י. קויפמן, כאילו הדברים באסטילה זו אמורים בהתנגשות המצרית-הישראלית על ים-סוף, אין לה על מה שתסמוך.<sup>10</sup> לפי תוכן התעודה ישראל כבר מצוי

9. על הכרוניקה הבבלית ראה בפרק דמדומי ממלכת יהודה, עמ' 260-261 והערה 42; על

חותמו של ברוך הסופר ראה N. Avigad, *IEJ* 28 (1978), pp. 52-56.

10. י. קויפמן, תולדות האמונה הישראלית ד, תל-אביב תש"ב, עמ' 312 ואילך. לדיון אחרון על אסטילת-הניצחון של מרנפתח ראה H. Engel, *Biblica* 60 (1979), pp. 373-399. ושם מקירת הדעות השונות בדבר הזכרת השם 'ישראל' בכתובת.

בתחום ארץ-כנען, קרוב לוודאי קדם שעבר לשלב של התיישבות-קבע. אבל השאלה הבסיסית היא — מה מציין המושג 'ישראל' בכתובת זו. האם הכוונה כבר לכלל-ישראל, המקיף את ברית שנים-עשר השבטים, או שמא מדובר רק בקבוצה שבטית מצומצמת, כגון בית-יוסף? (ההנחה השנייה נראית יותר על סמך הרצף הגיאוגרפי של הטופונימים הנזכרים בכתובת). מכל-מקום 'ישראל' נזכר כאן בתעודה היסטורית קדומה, עובדה שיש בה כדי לבשר את הסף הממשמש ובא של העידן ההיסטורי של תולדות ישראל.

לעומת העדרם של מקורות חיצוניים 'ישירים' על תולדות ישראל בתקופה הקדומה מציב בידנו שפע של מקורות 'עקיפים'. אלה הם מקורות המאירים את הזירה הגיאוגראפית והאתנוגראפית שבה הלכה ונתרקמה התולדה העברית, והם מגיחים תשתית רחבה להכרת הנסיבות שאפפו את צמיחתו של עם-ישראל. יחד עם זאת יש להדגיש, בכל לשון של הדגשה, כי חומר זה כוחו יפה, מבחינה היסטורית, לכל היותר 'כראיות נסיבתיות'. כאמור, אין לצפות לעדויות חיצוניות ממשיות ביחס לפרק-הזמן הקמאי הנדון כאן, כל-שכן לנתונים ישירים ונעלים בספק.

מצב זה של חוסר סימטריה בתיעוד — היעדר מוחלט של תעודות 'ישירות' לעומת ריבוי של מקורות חיצוניים 'עקיפים', ומעל לכול, לעומת שפע של מקורות מקראיים — מכתוב ההיסטוריון גם את תנאי המחקר והאפשרויות להסקת מסקנותיו. הוא נתקל ב'נעלמים' למכביר בהשוואה לתקופות מאוחרות יותר; הוא נזקק לצירופים מורכבים ומסובכים של המקורות החיצוניים והפנימיים, ועליו להסתכן בהיפותיזות נועזות לאין ערוך יותר מאלה המותרות בחקר העידן ההיסטורי. כללו של דבר, ספק אם הדיון בפרוטו-היסטוריה הישראלית יחרוג אי-פעם מגדר של השערות וספקולציות; זאת חרף המסורת המסופעת והרצופה על ראשיתו של עם-ישראל שנשתמרה במקרא.

לפי מה שנשתמר, ישראל הוא היחיד בין עמי המזרח הקדום שהיתה לו מסורת לאומית מעין זו, אך אין ודאות שאכן כך היו פני הדברים למעשה. רמזים שונים מצביעים על כך שלפחות כמה משכני ישראל טיפחו מסורות לאומיות על שחר תולדותיהם, אלא שלא שרד מהן שריד כלשהו. לעניין זה ראוי לתשומת-לב אחד הכתובים בספר עמוס, שבהקשר שלנו הוא, בלי ספק, בגדר פנינה היסטוריוגראפית: 'הלא את ישראל העליתי מארץ מצרים, ופלשתיים מכפתור וארם מקיר' (ט, ז). משתמע מכאן, שבימי עמוס, באגצע מאה ח' לפסה"נ, כארבע מאות שנה לאחר הופעתם של הפלשתים והארמים בנחלותיהם ההיסטוריות, עדיין היו מהלכות מסורות על עברם הקמאי של שני העמים. הפלשתים באו, על-פי מקור זה, מכפתור — היא האי כרתים, או אולי העולם האיגיאי בכללו — ואילו הארמים היגרו מאתר בשם קיר,

שמקומו אינו מחוור כל צורכו. הדעת נותנת, שעמים אלה מסרו מדור לדור את עלילותיהם על עלייתם מארץ-מכורתם והיאחזותם במולדתם החדשה, ממש בדומה לסיפורים על האבות, על יציאת-מצרים ועל כיבוש-הארץ, שרווחו בעם-ישראל. אולם, כאמור, אבדו מסורות העמים האחרים במירוץ הדורות, ואילו בישראל שמר המקרא על תיאור נרחב ואורגאני, שהכיל תשובות מפורטות על השאלות הראשוניות: מי היו האבות והאמהות של בני-ישראל, מנין באו, כיצד נאחזו בכנען, וכיצד השתלטו, בסופו של דבר, על ארץ-בחירתם.

#### טיבה של מסורת המקרא

הבעיה שבפניה ניצב ההיסטוריון לגבי חקר ראשיתו של עם-ישראל איננה טמונה אפוא במחסור של מקורות מקראיים. אדרבא, מקורות כאלה קיימים בשפע יחסי. מהי אפוא הבעיה האמיתית או המרכזית שבה מתחבט החוקר בפנותו אל המקרא?

השאלה הראשונה-במעלה מתמקדת בהערכת אמינותן ההיסטורית של המסורות המקראיות על ראשית ישראל. מאליו מובן, שאין הכוונה לתיאור המקראי כפשוטו ולטקסט לכל פרטיו. שכן אלה טבועים בחותם של הסיפור העממי שנתקשט בדברי פיוט ואגדה — למשל, השיחות התכופות בספר בראשית בין האבות והאמהות וביניהם לצאצאיהם, והנסים והנפלאות השזורים בפרשת יציאת-מצרים על צביונם העל-טבעי. כוונתנו לתשתית הבסיסית של המסורת, או אם לנקוט את לשונו של המשורר גיטה, ל'שרטוטים הגדולים' (die grossen Zuege) הגלומים בתמונה ההיסטורית.

השרטוטים העיקריים — אם נבקש להתרכז במסורת על האבות — הם אלה: כור-מחצבתם של האבות הוא במיסופוטמיה (אור-כשדים בדרום ובייחוד חרן, שבעמק נהר-הבליח בצפון) ומסעיהם מארס-נהרים לארץ-כנען. האבות היו זרים בארץ, גרים בלשון המקרא. בלשון אחר, בני-ישראל לא נמנו מעיקרם על היישוב האותוכטוני בכנען, בניגוד להנחה של האופנה החדשה ביותר במחקר<sup>11</sup>. האבות המשיכו לטפח קשרים עם ארץ-מכורתם, כגון נישואיהם של יצחק ושל יעקב עם בית לבן שבעיר נחור. שרטוט יסודי אחר הוא התחום הגיאוגרפי של נדחי האבות בכנען, שהוגבל להר המרכזי (האתר הצפוני ביותר הנזכר בנדודים אלה הוא דוחן, צפונית לשומרון) ולנגב, ואילו עמק-יזרעאל, מישור-החוף והגליל הם כאילו 'מחוץ לתחום' שבבילם. קו בסיסי נוסף נוגע לאורח-חייהם של האבות: הם היו נוודים-למחצה, הנעים בין

11. ראה שמות החוקרים להלן עמ' 21-22, הערה 29.

ערי כנען, ונאחזים מפקידה לפקידה בעיבורי הערים. הם קושרים קשרים הדוקים עם שליטי הערים, אך אינם עוברים לשיבת-קבע. פועל יוצא מכך הוא העיסוק הכלכלי של האבות המתפרנסים בעיקר מן המרעה ואינם שולחים את ידם — על-כל-פנים לא בהיקף רחב — במסחר, וכל שכן לא בסחר הבינלאומי, בדעותיהם של כורש גורדון וו. פ. אולברייט<sup>12</sup>. לבחינה החברתית והכלכלית מיתוסף ההיבט הדתי. אלוהי האבות הוא פטרון בית-האב, המתגלה לכל אחד מראשי המשפחה, אמונת האבות היא מונולאטרית, היינו מושתתת על פולחנו של אל יחיד מבלי לכפור בקיומם של אלים אחרים. לעומת זה שם ההווה, ואמונת הייחוד הכרוכה בשם זה, שהיו נחלת ימי משה (השווה שמ' ג, ו; ג, ג), אנאכרוניסטיים הם בסיפורי האבות.

עדיין עומדת הדילמה, האם יש לראות במסורות הנזכרות ושכמותן, או לפחות במקצתן, בבואה מהימנה להתרחשות ההיסטורית. בשעה שההיסטוריון בא לבחון את הערך ההיסטורי של המסורת הוא ניצב לפני מכשול מיתדי כפול<sup>13</sup>. הקושי הראשון הוא בכך שלרשותו עומדת רק עדות העם על עצמו. לכך יש מיגבלות שהן מובנות מאליהן. עדות פנימית מעין זו היא סובייקטיבית ואתוצנטרית; פועלת בה מגמה של אידיאליזציה ורומאנטיזציות לגבי העבר הקמאי של האומה, ומעל לכול, היא רתומה לשירותן של אידיאולוגיות דתיות ומדיניות מאוחרות. דוגמא מאלפת לכך היא דעתם של חוקרים שטענו כי אברהם, אבי האומה, או מצד אחר מלכי-צדק, המלך-הכהן, אינם אלא פרוטוטיפים של המלך דויד; כביכול נועדו דמויות אלה מלכתחילה להמציא הכשר לפועלו של דויד ולמלכותו<sup>14</sup>.

כמשקל-נגד למיגבלות אלה יש להרים על נס את הערכים העצמיים שצופנת בתוכה העדות הפנימית במקרא<sup>15</sup>. לעדות זאת נדעת חשיבות עליונה בחשיפת

12. C.H. Gordon, *JNES* 17 (1958), pp. 28-31; W.F. Albright, *BASOR* 163 (1961), pp. 36-54.

13. על הקשיים להפיק מידע היסטורי מן המסורת השווה דרך משל R. Smend, Tradition and History: A Complex Relation, in *Tradition and Theology in the Old Testament* (ed. D.A. Knight), Philadelphia 1977, pp. 49-68.

14. המובאים שם. הוסף לכך M. Tsevat, Israelite History and the Historical Books of Job etc., New York 1980, pp. 177-187; G. A. Herion, *JSOT* 21 (1981), pp. 25-57.

15. ראה, דרך משל, ב. מור, הרקע ההיסטורי של ספר בראשית, כנען וישראל, עמ' 132.

16. ב.צ. דינור, ייחודה של ההיסטוריה היהודית על יסודותיה ורציפותה, דורות ורשומות, ירושלים תשל"ה, עמ' 3 ואילך. השווה גם W. Harrelson, Life, Faith and the Emergence of Tradition, in *Tradition and Theology* (above n. 13), pp. 11-30.

H. G. Gadamer, The Problem of Historical Clarity עיין

הדימוי העצמי של עִי־יִשְׂרָאֵל בדבר ייחודו בקרב העמים מאז הופיע בזירה ההיסטורית. ייחוד ראשוני זה נתפס במישורים שונים: במיפוי האתני של ישראל — מוצאו מִשֵּׁם וְעֵבֶר והתייחסותו על הגניאלוגיה של אברהם, יצחק יעקב ושנים־עשר בניו. גניאלוגיות מטיפוס זה, המושחתות על אילן־יוחסין הבנוי שתי־וערב, מצויות רק במקרא; אין להן אח ורע בספרות המזרח־הקדמון<sup>16</sup>. הייחוד ניכר במישור הדתי — התגלות האל לאבות, הכוללת את הבשורה בדבר הבטחת הארץ היעודה, ולימים גילוי השכינה למשה, המזדהה על־פי המסורת עם אלוהי האבות — והאמונה המונותאיסטית, שלפחות לפי המקרא, אינה חייבת ולא כלום לעולם הסובב את ישראל. הוא ניכר במישור החברתי — צמיחת העם מתא בסיסי של בית־אב בחד, ההולך ומתרחב במרוצת הדורות למשפחות ושבטים. תפיסה זאת בדבר מערכת שאֲרוֹת וקרבת־דם (שעדים לה גם אילנות־היוחסין שנוכרו קודם) אינה מופרת, ולפחות איננה באה לביטוי בולט, אצל שאר עמי המזרח־הקדמון. ובנוגע להיבט הטריטוריאלי — ארץ־ישראל איננה טריטוריה סתם ככל שאר הארצות; היא מתייחדת כאדמת־קדש, שהובטחה לאבות. לפי התפיסה הישראלית נוצר קשר גורלי מקדמת־דנא בין העם הנבחר לארצו הנבחרת, שהילה של קדושה נסוכה עליהם ושניהם זוכים לכינוי 'נחלת ה'.

הקושי הנוסף בחקר המסורת מנקודת־ראות היסטורית טמון בעובדה שהטקסט המקראי בלבדו הנוכחי עוצב במשך דורות רבים, מאות שנים לאחר זמן האירועים שהוא בא לתאר. המסורת המקראית על קדם־ההיסטוריה הישראלית נרקמה למסכת כרונולוגית ולמארג אורגאני רק מקץ פעילות ספרותית והגותית ממושכת ומורכבת מאוד. לא כאן המקום להיכנס בבידור סוגיה סבוכה זו<sup>17</sup>. אך רצוני להצביע — ולו בקצרה — על שני תהליכים

Consciousness, in *Interpretive Social Science. A Reader* (eds. P. Rabinow — W.M. Sullivan), Berkeley—Los Angeles—London 1979, pp. 103—160.

16. א.מלמט, רשימות מלכים מן התקופה הבבלית העתיקה ומגילות־היוחסין במקרא, ראה להלן, עמ' 24 ואילן, *R.R. Wilson, Genealogy and History in the Biblical World*, New Haven—London 1977.

17. על הספרות העניפה בנושא זה ראה את הציונים הביבליוגרפיים המובאים אצל M. Weippert, *Fragen des israelitischen Bewusstseins*, VT 23 (1973), pp. 415-442, וההערות בעמ' 415-417. נוסף לכך, ראה את החיבור המאלף מן הזמן האחרון, הכולל גישות שונות כלפי טיב הטקסט המקראי, מסרנותו, פרשנותו ומשמעותו, בהדגמת החיזות השונות באמצעות מחזור סיפורי יעקב: J. Buss (ed.), *Encounter with the Text* (Form and History in the Hebrew Bible), Philadelphia-Missoula 1979. לעניינינו נוגע בייחוד הפרק הרביעי J. T. Willis, *Redaction Criticism and Historical Reconstruction*.

שפעלו בהיסטוריוגרפיה המקראית, שיש בהם כדי לפגום באמינות ההיסטורית של מקורות המקרא הקשורים לענייננו.

התהליך האחד נודע במחקר כ'רֶפֶלְקְצִיָּה'. תיאורים גולמיים ועתיקים הועברו תחת שבט הרהורים והגיגים, בעיקר תיאולוגיים, שבעקבותיהם הועלו הערכות חדשות לגבי אירועי העבר<sup>18</sup>. למשל, בשאלה: על שום מה, וכיצד, נפלח ארץ-כנען בידי ישראל בימי יהושע? התשובה שניתנה על חלקה הראשון היא: הארץ הובטחה לאבות-האומה; ואילו התשובה על חלקה השני: ירושת הארץ באה מכוח תשועת האל. המסקנה ביחס לחלק השני של השאלה היא, שההיסטוריוסופיה המקראית הלכה והתרחקה בהדרגה מן האדם ומיבצעיו הצבאיים, והפכה את אלוהי ישראל לגורם המכריע במלחמות כיבוש-הארץ. משמע, הדוקטרינה התיאולוגית האפילה על מעשי בני-תמותה והשליטה בהסברת האירועים את היסוד הדתי.

התהליך השני שעיוות את התמונה ההיסטורית הוא גורם ה'טֶלֶסְקוֹפִיָּה', היינו דחיסתה וכיווצה של פקעת-עלילות ארוכת-זמן לסיפור פשטני ומלאכותי במידה ניכרת, שהועמד על מימד כרונולוגי קצר-יחסית. בדרך זו נתקפלו אירועים מורכבים מעיקרם בידי עורכים מאוחרים למשבצת-זמן צרה. דוגמה לכך היא זקיפתם של מעשי כיבוש ממושכים ונפתלים לזכותו של גיבור לאומי יחיד, יהושע<sup>19</sup>. דוגמה אפשרית נוספת לכיווצה הדראסטי של מסכת עלילות היא סיפור יציאת מצרים. אולי נתקפלו בו שתיים או יותר 'יציאות' של בני ישראל ממצרים ושמה מתמצת הסיפור תנועה מתמשכת של שבטים עבריים לעבר כנען. הנחה מעין זאת עשויה לפתור רבים מן הקשיים והסתירות הקיימים במסורת הנוכחית שבמקרא. אולם, לדעתי, הדוגמה המובהקת ביותר הוא צמצום 'תקופת-האבות' לסכימה מלאכותית של שלושה דורות בלבד — אברהם, יצחק ויעקב. נראה לי, כי מחזור סיפורי האבות חובק פרקי-זמן נרחבים של מאות בשנים, ואולי מכיל הוא זכרונות בודדים מראשית הופעתם של השמים המערביים בסוריה ובארץ-ישראל בשלהי האלף השלישי לפסה"ג, או אפילו קודם-לכן, אם יתברר לעתיד לבוא כי התגליות המפתיעות מאַבְלָה (ראה להלן) אכן כרוכות במידה זו או אחרת במסורת האבות.

אבל חרף הקשיים שעליהם הצבעתי אין מקום לאותה פסימיות מופרזת ולאותו הלך-רוח של נכאים כפי שהם מורגשים לעתים קרובות במחקר, ואנו אכן רשאים לנצל מסורת זו לשם שיחזור אמין, פחות או יותר, של ההתרחשות

18. על תהליך זה השווה י. א. זליגמן, ממצאות היסטורית לחפיסה היסטוריוסופית במקרא, פרקים ב (תשכ"ט-תשל"ד), עמ' 273 ואילך; וכן ר. סמנר (לעיל, הערה 13).

19. השווה כיבוש ארץ-כנען בידי ישראל, להלן, עמ' 51.

הקדומה. ראשית דבר עלינו לקבוע אמות־מידה, המאפשרות לברור את היסודות הקדומים האותנטיים מתוך החומר המאוחר והמשני, שאין לסמוך עליו. משימה זו ניתן לבצע בשני שלבים: (א) על־ידי בדיקה ביקורתית ומדוקדקת של הטקסטים המקראיים מזה, והמקורות שמחוץ למקרא, שהם בני־זמנה של קדם־ההיסטוריה הישראלית, מזה; (ב) בשלב השני יש להביא את תוצאות שני המיבדקים לידי עימות ושילוב נאותים<sup>20</sup>. אם המציאות ההיסטורית הכללית במאות השנים שלפני הרבע האחרון של האלף השני לפסה"נ הולמת את התיאורים במקרא על הוויתם של בני־ישראל, מן הבחינה החברתית, התרבותית, המשפטית, הדתית וכיו"ב, מתחזקת הסבירות, כי תיאורים אלה הם מהימנים ואותנטיים. ביחוד גדלה מידת הסבירות באותם המקרים שבהם הנסיבות החיצוניות ומקבילותיהן במקרא אינן תואמות ואף סותרות את מה שהיה מקובל בישראל בזמן יותר מאוחר, כלומר באלף הראשון לפסה"נ, או שהן לפחות חסרות־משמעות לגבי המציאות באותה תקופה מאוחרת.

כך ניתן להראות, כי יש מידה רבה של ודאות בסברה ששמותיהם הפרטיים של האבות ושל בני משפחותיהם אכן לקוחים מרובד אוֹנוֹמַאסְטִי קדום, והם שייכים לאוצר־השמות הטיפוסי לשליש הראשון והשני של האלף השני לפסה"נ. שמות כגון אלה אנו מוצאים במיסופוטמיה וגם במצרים. הדוגמה הבולטת ביותר היא השם יעקב, המצוי, למשל, בעשרות תעודות אכדיות ממאות י"ט-י"ז, אמנם בצירוף מרכיב נוסף: יעקב־אל, יעקב־אח, יעקב־עם וכיוצא בזה. אפילו אחד משליטי ההיקסוס במצרים נודע בשם יעקב־הר או יעקב־אל<sup>21</sup>. ואכן, הרוב המכריע של השמות מן הטיפוס המצוי בסיפור האבות אינם מקובלים באלף הראשון לפסה"נ. העובדה ששמות כמו אברהם, יצחק ויעקב, או שרה, לאה ורחל אינם חוזרים ונשנים בספרות המקראית בזמן מאוחר בוודאי אומרת דרשני. בתקופה המאוחרת מן הסתם יצאו שמות אלה מכלל שימוש, שכן מתן שמות הוא כידוע, במידה רבה, עניין של אופנה.

הזכרת הגמל במחזור סיפורי האבות — אצל אברהם, אליעזר, יעקב ואף בפרשת יוסף — היא דוגמה הפוכה, אשר עוררה ויכוח חריף במחקר. מוסכם על דעת חוקרים רבים, אם כי לא על דעת הכול, כי הגמל המבוית (והדגש הוא

20. בזכות 'השיטה המשווה' ביחס למקורות המזרח־הקדום עיין האלו (לעיל הערה 3), עמ' 26-1, וראה את סקירתו הפרוגראמאטית של I. J. Gelb, *Comparative Method in the Study of the Society and Economy of the Ancient Near East*, *Rocznik Orientalistyczny* 41 (1980), pp. 29-36.

21. ראה דרך משל W. F. Albright, *Yahwe and the Gods of Canaan*, London 1968, index, s.v. Jacob. R. Givon, *Ya'qob-har*, *Göttinger Miszellen* 44 (1981), pp. 17-19.



על הביות) לא היה בנמצא לפני מאות י"ג-י"ב לפסה"נ<sup>22</sup>. הוא לא שימש את השבטים במסעותיהם הארוכים ולא שולב בכלכלתם ובלחימתם של בני דורות אלה, כפי שאירע בזמן מאוחר יותר. ראייה חותכת לכך היא העובדה שהגמל אינו נזכר כלל באלפי התעודות ממסופוטמיה, כגון התעודות מן העיר מארי, ובמיוחד באלה העוסקות בשיירות. יתר-על-כן, הגמל נעדר מכל התיאורים האמנותיים שמן האלף השני, ובכלל זה מצוירי-הקיר ומן התבליטים המצריים, המתארים את מעברם של אנשים מכנען לחצי-האי סיני ולמצרים. הגמל בסיפורי האבות הוא אפוא אנאכרוניזם, שהוחדר לטקסט בזמן מאוחר, כאשר הסיפורים נערכו, עובדו והועלו על הכתב. הבהמות שבהן השתמשו האבות, והנודים בכלל, בתקופה הקדומה, היו בדרך-כלל חמורים ואתונות. ההבדל בין השניים — הזיקה לגמל מזה ולחמור מזה — אינו עניין של מה בכך, אלא הוא מייצג הבדל עמוק בין קטיגוריות שונות של שבטים: רוכבי גמלים הם נוודים גמורים, החיים במדבריות וספר-המדבר, בעוד שרוכבי החמורים והאתונות הם נוודים-למחצה, הסובבים בספר ארץ-המזרע ואפילו בקרב יישוב-הקבע.

שתי הדוגמאות שהעלינו — עניין שמות האבות מזה ובעיית הגמל מזה — מאפיינות את התרומה הדו-כיוונית שיכול לתרום החומר החיצוני בעימותו עם המסורת המקראית — מכאן חיוב ואימות של המסורת, מכאן שלילה של התיאור המסורתי כפשוטו.

#### המקורות החיצוניים

מחמת ריבוי המקורות החיצוניים הנוגעים לסוגייתנו אני נאלץ להסתפק כאן רק באיזכורן של התגליות המרכזיות. אך כפיצוי לחוסר זה נעמוד ביתר הרחבה על אחת התגליות המרשימות ביותר בתור דוגמת-מופת לענייננו. החומר החיצוני מתחלק לשני סוגים: המקורות האפיגרפיים והמימצא הארכיאולוגי הטהור או הבלתי-כתוב, שעלין נדלג כאן לחלוטין. ויהא רק משום כך בלבד שהוא בעל איכות שונה בתכלית ממסורת המקרא. ואכן, המקורות האפיגרפיים הם בעלי תוקף רב יותר ומשמעות עמוקה יותר בשביל ההיסטוריון מן החומר הארכיאולוגי. אוצרות כתובים אלה ניתן למיין על-פי

22. ראה ספרו של אולברייט שנוכר בהערה הקודמת, עמ' 62, 156. מצד אחר, כמה מן החוקרים מנסים להביא ראיות לקדמותו של הגמל, ראיות שהן לדעתנו שוליות וחסרות-תוקף לגבי הבעיה הנדונה; ראה באחרונה: A. R. Millard in *Essays on the Patriarchal Narratives* (eds. A. R. Millard— D. J. Wiseman), Leicester 1980, pp. 49 f.

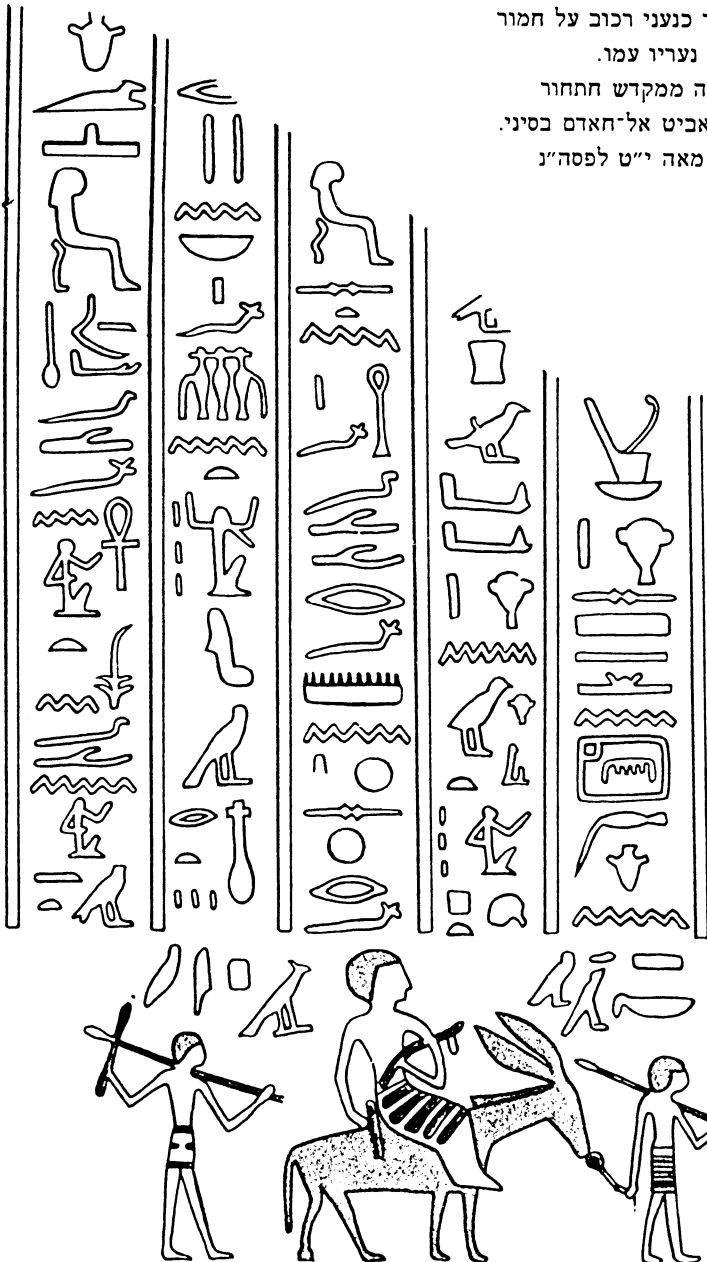
נכבד כנעני רכוב על חמור

ושני נעיריו עמו.

מצבה ממקדש תחחור

בצראביט אל-חאדם בסיני.

סוף מאה י"ט לפסה"נ



קני-מידה שונים, כגון לשון חיבורם או מקום גילויים. אם נקודת-המוצא היא מקום גילויין של התעודות תהיינה ההשלכות המפליגות ביותר לגבי קדם-ההיסטוריה הישראלית לתעודות ממיסופוטמיה ומסוריה. לעומת זאת נודע ערך ספיציפי למקורות ממצרים, כיוון שהם מספקים מידע רב על ארץ-כנען. למרבה הצער, מקורות כתובים מכנען גופה, בעלי ערך היסטורי, נתגלו במספרים זעומים, אם כי בשנים האחרונות חומר זה נתרבה במקצת.

את רשימת מכלולי התעודות מן האיזור הראשון שהזכרתי עלינו לפתוח כיום, ולו מבחינת הסדר הכרונולוגי בלבד, בתגליות הסנסאציוניות מאֶבְּלָה. בעיר זו, השוכנת בצפון-סוריה, 70 ק"מ דרומה לחלב, נחשפו בשנים 1975/76 אלפי תעודות מאמצע האלף השלישי לפסה"נ ומחציו השני. הואיל ועד היום נתפרסמו פרוסום מלא רק מאות מתעודות אלה (להבדיל מן הפרטים הפיקאנטיים למכביר שהדלפו על יסוד מסמכים שטרם ראו אור) אי-אפשר, לפי-שעה, להעריך הערכה נאותה את המשמעויות הצפונות בתגלית זאת לגבי חקר מוצאו של ישראל. עם כל החשיבות היתרה של תגלית זאת לתולדות סוריה, יש להתייחס בזהירות רבה, ברתיעה ואפילו בפקפוק, אל דיווחים שונים בכלי-התקשורת ובעתונות הפופולארית והמדעית בדבר הקשרים המפתיעים עם המקרא וארץ-ישראל; בחלקם הניכר קשרים מעין אלה הם עורבא פרח<sup>23</sup>. הקורפוס הבא אחריהן מבחינה כרונולוגית, אף הוא בעל ערך היסטורי ראשון במעלה, הם הארכיונים המלכותיים מן העיר מארי, שעל גדות הפרת התיכון, ממאה י"ח לפסה"נ. מפאת חשיבותה היוצאת מגדר הרגיל של תגלית זו היא ראויה לדיון נפרד ורחב יותר, שנביא להלן. הבאה בתור אחרי מארי היא העיר נוזי, מזרחה לחידקל, בקרבת שדות-הנפט של כֶּרְפּוֹךְ, שבה נתגלו אלפי תעודות מן מאה ט"ו לפסה"נ. אבל בשנים האחרונות חל סחף ניכר בהערכתן של תעודות אלה כמקבילות לגיטימיות למקרא לעניין סדרי החברה והמשפט, שנהגו אצל האבות, ולעניין חיי האישות שלהם<sup>24</sup>. אחת התגליות המרשימות

23. לסיכומים בעברית על תגליות אלה ראה א. קמפינסקי ור. קוטשר, קדמוניות יב (תש"ם), עמ' 98-121 (ושם ספרות נבחרת). בפיסקה הקצרה על 'אֶבְּלָה והמקרא' (במאמרו של קוטשר, שם, עמ' 114-115) הידיעות המובאות על שורת אתרים מארץ-ישראל שֶׁהוֹכְרוּ כביכול בתעודות אֶבְּלָה, בטעות יסודן. וראה עתה את החיבור המסכם של חופר-האתר P. Matthiae, *Ebla — An Empire Rediscovered*, London 1980, ושם במבוא לתרגום אנגלי של הספר (עמ' 11) דברי ההסתייגות בדבר קשרים עם המקרא וארץ-ישראל. והשווה, A. Archi, *Notes on Eblaite Geography, Studi Eblaïti* 2/1 (1980) pp. 1-16.

24. השווה, דרך משל, את ההתייחסות השונה אל המקרא בערכים על נוזי שבאנציקלופדיה המקראית האמריקנית IDB משנת 1962 ובכרך-המילואים שלה משנת 1976; על הערך האחרון עיין B.L. Eichler, Nuzi, *IDB Suppl.*, pp. 635 f.

ביותר שנתגלו מאז בקדמת־אסיה הן התעודות מאוגרית, אשר על החוף הצפוני של סוריה, וזמנן מאות י"ד-י"ג לפסה"נ. אולם חשיבותו של חומר זה לגבי המקרא מתמצה בעיקר בצד הספרותי והלשוני, ואך מעט בצדדים ההיסטוריים. כדי לצאת לידי חובה גם לגבי מצרים אזכיר בקצרה את המגילה של סינוה, או סאנהת, ממאה כ' לפסה"נ, שהיה פליט מצרי שישב בגלות בכנען; את 'כתבי המֶּאֲרוֹת' המצריים (היינו טופסי קללות) ממאות י"ט ו"ח, המונים עשרות ערים בכנען על שמות מושליהן; ומעל לכול אזכיר ברמז את מכתבי אל-עמארנה הנודעים, מן המחצית הראשונה של מאה י"ד לפסה"נ, שחוברו בלשון הבבלית, היא ה'לינגווה פראנקה' של אותם ימים. עשרות מהם שוגרו על ידי נסיכי כנען, כגון מלך ירושלים, שכס או גזר, אל הפרעונים.

#### מארי והמקרא<sup>25</sup>

למארי ולתגליותיה נודעת חשיבות ייחודית בשביל חקר תולדות־ישראל הקדומות ולמדע המקרא בכללו. כאמור, נתרכז בחומר האפיגרפי בלבד, ורק באותן תעודות שמן התקופה הבבלית העתיקה, היינו מימי חמורבי מלך בבל בקירוב. מתקופה זו נתגלו בארכיונים המלכותיים שנחשפו בארמון 20,000 תעודות, ואפשר אף למעלה מזה, ועדיין יד החופרים נטויה. בסתיו 1979 נתגלה ארכיון נוסף, המכיל על־פי השמועה כ־150 תעודות. עד עתה פורסמו רק 4,000-5,000 פריטים, ב־18 כרכים, ועוד כמה כרכים נמצאים בהכנה. על־פי החלק הקטן־יחסית שפורסם אנו יכולים לעמוד על הפוטנציאל העצום הטמון עוד בחומר שטרם ראה אור, ועל־כן אנו ממתינים לפיענוחו בציפייה דרוכה.

כרגיל בממצאים האפיגרפיים מן המזרח־הקדום, רוב התעודות הן מסמכים כלכליים ומינהליים, בייחוד של משק־החצר, ואילו כרבע מספר־התעודות הן איגרות, ובכללן חליפת־המכתבים הדיפלומאטית של מלכי מארי ופקידיהם עם ממלכות אחרות. אסחפק כאן בציון שלושה סוגים של תעודות שעד כה לא היו ידועים כלל בספרות המזרח־הקדום, או לא זכו לייצוג הולם: (א) טקסטים ממשק־החצר, שנוכל לכנותם בשם 'תפריטים'. הדברים אמורים ברשימות ארוכות של מְצָרְכֵי מזון ששימשו להכנת הסעודות המלכותיות. נרשמו סוגי המזון, בצד כמויותיהם, שנצרכו מדי יום ביומו בארמון ונערכו

25. לנושא זה הקדשתי במשך השנים שורה של מחקרים, שלפי שעה כונוס בחלקם בקובץ מארי והמקרא, מהדורה שנייה ומורחבת (החוג להיסטוריה של עם ישראל, האוניברסיטה העברית, מפרסומי 'אקדמון', ירושלים תשמ"א).

סיכומים חודשיים, דבר המעלה בזיכרון את תיאור 'שולחן' שלמה במקרא ופרשיות מקראיות אחרות; (ב) כרך מיוחד מתעודות מארי הוקדש לחליפת-מכתבים של נשים, שבהם הכותב או הנמען הם אִשָּׁה ולעתים שניהם נשים. מטבע הדברים מדובר לרוב בנשי החצר, בסלתה ושמנה של החברה, ולא בסתם 'עמך'. מארי היא כיום המקור העשיר ביותר בעולם העתיק על מעמד האִשָּׁה ועל התפקידים הרמים שהיתה עשויה למלא. אנו עדים, לפחות לגבי אותה תקופה קדומה, לִאֲמָנציפאציה המתקדמת של האשה — ושוב, מן המעמדות העליונים — בתחום המינהלי, המדיני, התרבותי והדתי. היו נשים שזכו ל'חינוך גבוה' ושימשו, בין השאר, בתפקידי 'סופרות', שגרירות או אף ראש-עיר; (ג) הסוג האחרון מעביר אותנו למעשה אל המקרא: עד כה נתפרסמו 28 טקסטים 'נבואיים'. אלה הם מכתבים, בעיקר של פקיד־המלכות (ואף של כמה נשי-חצר), המדווחים למלך מארי על הופעתם של מתנבאים ומתנבאות, והם מצטטים את הבשורה הנבואית בדרך-כלל כלשונה. בניגוד למאנטיקה ולמאגיה המקובלות במזרח-הקדום, אמורים הדברים הפעם בהתנבאות אינטואיטיבית ובתדעת השליחות הממלאת את נושא דבר האל. מטעמים אלה דומה התופעה לנבואה המקראית, ואפשר שמארי היא בבחינת גילוי ראשוני ומפתיע של אותו חזיון שבא על ביטויו המזהיר ביותר בתולדות-ישראל. דומה עלי, שתגליות מארי, יותר משאר התגליות, מעמידות בפרספקטיבה חדשה את קדם-ההיסטוריה הישראלית, וזאת, מפאת המגוון הרחב שתעודות אלה מעלות בדבר אפשרויות של השוואה עם חומר המקרא. יתר-על-כן, חשיבות מרובה נודעת לתעודות אלה ללימוד רבדיה הקמאים ביותר של הלשון העברית.

המיתודה של מחקר משווה בין מארי והמקרא, דורשת הבהרה. יש לבחור מיתודה מתאימה ויעילה, כדי שהשוואה בין השניים תהא קבילה ובעלת משמעות, ולא תהא שטחית או שלוחת-רסן ורדופת-סנסאציה, כפי שאירע לא-פעם בעבר, ולאחרונה בנוגע לתגליות אֶבלה. מן הטעמים הנזכרים הייתי דוחה את הגישה הרומאנטית. שאותה טיפחו אחדים מן החוקרים הצרפתים מאז גילוי תעודות מארי בשנות השלושים, ובראשם חופר מארי א. פארו (Parrot), ושעשתה לה מהלכים גם בארצות אחרות, כגון בארצות-הברית, בבית-מדרשו של ו.פ. אולברייט. גישה זאת נוטה לכרוך במישרין את מארי עם ניצני ישראל, כאילו קיימת זיקה גִּנְטִית ראשונית בין האוכלוסין השבטיים המשתקפים במארי ובין אבות עַם־ישראל. במקום השיטה הגִּנְטִית — הייתי ממליץ לאמץ גישה, שאני מעדיף לכנותה בשם 'טיפולוגית', או אולי 'פינומינולוגית', בדיון משווה בין מארי — והדברים יפים לגבי מרבית המקורות החיצוניים — ובין המקרא. לאמור: עלינו למקד את המאמץ

להעלאת התופעות הטיפוסיות המקבילות בין שני המקורות, לבלוש אחרי מערכת מושגית משותפת ולהתחקות אחרי מוסדות וסדרים שהם חופפים פחות או יותר במארי ובישראל. בכך אין אנו באים לשלול מלכתחילה את האפשרות של קיום זיקה היסטורית קמאית עם אבות־ישראל, אלא שטיב הנתונים שבידנו עד כה אין בו כדי להכריע לטובת אפשרות זו.

על בסיס הנחות וסייגים אלה נוכל להעלות ארבעה היבטים, העשויים לשמש כנקודת־מוצא לדיון משווה פורה ויחד עם זה מבוקר ותקף.

(א) ההיבט הכרונולוגי: לגבי אותם חוקרים, הקובעים את תקופת־האבות לרבע או לשליש הראשון של האלף השני לפסה"נ, כגון אולברייט, גליק, ספיזר או דה־ו<sup>26</sup>, תעודות מארי הן בקירוב בנות־זמנם של אברהם, יצחק ויעקב. מכאן אף יקל על חוקרים אלה לאמץ לעצמם את השיטה הגנטית שהזכרתי ולשוות יתר־היסטוריות לאבות עמ־ישראל. אולם כפי שהעליתי מקדם, יש לשלול, לדעתי, את המושג של 'תקופת־האבות' ככינוי של עידן היסטורי ספציפי, המוגדר מבחינה כרונולוגית. ולפיכך אין להיבט זה אותו תוקף שמייחסים לו חוקרים אלה ורבים בעקבותיהם.

(ב) ההיבט הגיאוגרפי בא על ביטוי בכמה וכמה מישורים. ראשית־כול במרחב שאותו מקיפות תעודות מארי מצוי איזור ארם־נהרים, שממנו הגיעו על־פי המסורת האבות לארץ־כנען. בהקשר זה מאלפת העובדה, ששתי הערים חרן ונחור, ששימשו כמקום־מושבם הקדום של שניים מן האבות, נזכרות תכופות במארי כמוקדים של שבטים נודדים. יתר־על־כן, מסעי האבות מארם־נהרים לכנען, הלך ושוב, מושחתים עתה על רקע ריאלי יותר הודות לתיאורים הרבים שנמצאו במארי בדבר שיירות של סוחרים ודיפלומאטים, ואף של נדידות שבטים, בין איזור הפרת התיכון לצפונה של ארץ־כנען. נוסף לכך, נזכרות בתעודות מארי שתי ערים השוכנות בגבולות ארץ־ישראל גופה: ליש, שמה הקדום של העיר דן, וחצור, ונזכרים אף שמות שליטיהן באותו פרק־זמן. באחרונה פורסמה תעודה המזכירה אפילו את השם 'כנען' או 'כנענים', אלא שקשה לקבוע אם בהקשר הנדון הכוונה היא בכלל למונח אתני או גיאוגרפי.

(ג) ההיבט החברתי: מארי היא המקור הראשי בכל ספרות העולם־העתיק (עד לתקופה הערבית) לתיאור החברה השבטית בגילומה על גווניה השונים, ורק בה ובמקרא מצטיירת חברה זו במלוא פריחתה וחיוניותה. היבט זה מהותי יותר מבחינה היסטורית מן הסוגיות הקודמות, ובדיון המשווה יש

26. על דעות אלה ואחרות ראה R. de Vaux, *The Early History of Israel*, London 1978, pp. 259 ff.

לשים לב לנקודות האלה: המשטר השבטי על דפוסיו — מיבנה השבט וארגונו ובעלי השררה העומדים בראש היחידות השבטיות; תהליך ההתנחלות השבטית — המעלה ספקטרום רחב של שבטים, מנוודים בקצה האחד ועד לשבטים שעברו להתיישבות-קבע בקצה האחר. בעוד מארי מגוללת לפנינו תמונה סינכרונית של שבטים למיניהם, השרויים באותו זמן בדרגות שונות של התנחלות, המקרא מעלה תמונה דיאכרונית של תהליך מודרג של דרכי התנחלותם של בני-ישראל המסתיים בהתנחלות-קבע. את ההצטלבות המעניינת בין סינכרוניות לדיאכרוניות ניתן לנצל מבחינה מיתחית, כך שמקור אחד ישלים את רעהו וכך תיווצר תמונה 'סטיריאוסקופית'. נקודה מאלפת אחרת, המשותפת לשני הקורפוסים, היא המפגש המרתק בין החברה השבטית ובין התרבות העירונית הקדומה, מפגש המלווה חיזיון כפול של חיכוכים וחילוקים מזה ושל תהליך סימביוטי והשלמה מזה. לאור כתבי מארי מתחזקת ביתר קלות הפרובלימטיקה הכרוכה בחדירתם של בני-ישראל לתוך ארץ-כנען על הציביליזציה העירונית שבה. והוא הדבר באשר למוסדות ולטקסים המקבילים, שרידי המורשה השבטית הקדומה, כגון טקס כריתת בריתות. (ד) ההיבט האתני-הלינגוויסטי, השופך אור על מוצאם של שבטי מארי והשתייכותם האתנית מזה ושל עס-ישראל מזה. היבט זה אולי הוא בעל המשמעות הרבה ביותר מנקודת-מבטם של ההיסטוריונים והבלשנים. הקביעה כי רובה המכריע של האוכלוסיה המשתקפת בתעודות מארי נמנה על השמיים-המערביים, כמוה כאבות עס-ישראל, מסתמכת על שני אינדיקטורים: (1) שמות-העצם הפרטיים, שהזכרנו למעלה, שהם בבחינת תעודת-זהות אתנית של הקדמונים. בתעודות מארי נמצאים בנוסף לשם יעקב, על צורותיו השונות, שמות כגון אברם, ישמעאל, לבן או לאה; (2) המלים והניבים השמיים-מערביים, המשולבים בטקסט התעודות, הכתובות בלשון האכדית-הבבלית. לעתים קרובות למדי לא מצאו סופרי מארי מונח מקביל הולם בלשון הכתב האכדית והם נזקקו לביטויים טיפוסיים מאוצר המושגים השמיים-המערבי שהיה שגור בפיהם. בתור דוגמה נציג כאן כמה מונחים מסוג זה, שאינם ידועים בלשון האכדית התקנית, או שהם מופיעים בה במשמעות שונה, אך מצד אחר הם מוכרים היטב מלשון המקרא: בתחום הארגון השבטי — המלים 'גוי', 'חֶבֶר' ו'אומה'; בצורות ההתנחלות — המושגים 'נחלה' ו'נווה' במשמעות מאהל-הרועים, הצאן ותחום-המרעה (השווה: נווה-מדבר); בין בעלי השררה השבטית — ה'שופט'; ארבע רוחות העולם — 'קדם' ו'אחור', 'ימין' ו'שמאל', המציינים במקרא מערכת-כיוונים קדומה ביותר. אולם בסיכומו של דבר אני חייב להדגיש, כי על-אף הגילויים המפתיעים שצופנות תעודות מארי לגבי המקרא, למרות כל המידע המאלף הזורם בורם

גואה והולך ממארי, גם במקרה אופטימאלי זה נותרה העדות החיצונית, כמו שאר המקורות החיצוניים, בחזקת 'ראיות נסיבתיות' בלבד לגבי השלבים הקדומים של קורות עַם־יִשְׂרָאֵל. זוהי מהותה וזה גורלה של המאטריה על קדם־ההיסטוריה של עַם־יִשְׂרָאֵל, שהיא איננה ניתנת לאישוש ממשי ולהוכחה מעין 'מאתמאטית' מן החוץ.

#### סיכום: הגיגים מיתודיים

מצב העניינים כמתואר לעיל, ובעיות נוספות שלא יכולנו להיזקק להן כאן, הביאו את החוקרים לנקוט שיטות משיטות שונות כדי להתמודד עם ההיסטוריה הישראלית הקדומה. במחקר של הדורות האחרונים, ובייחוד דור האחרון, הצע מיגוון רב של פתרונות, למן החפיסות הראדיקאליות (המכונות לעתים 'ניהיליסטיות'), השוללות את המסורת המקראית כליל ועד להשקפות הניאו־פונדאמנטאליסטיות, המאמצות את המסורת למעשה ככתבה וכלשונה. על עמדותי שלי במיגוון זה — במידה שניתן להגדירה באורח כולל — אפשר להקיש על סמך הגישה המנחה אותי בחקר קדם־ההיסטוריה הישראלית, כפי שתתואר להלן.

אסתפק בהעלאת מספר עקרונות כלליים המשמשים נר לרגלי, מבלי יכולת לתאר כאן כיצד יש ליישם עקרונות אלה לגבי נושא זה או אחר<sup>27</sup>. על הנחיות מיתודיות אחדות כבר עמדתי למעלה, אם במפורש ואם ברמז. כאן עלי להדגיש, כי דרכי שונה מלכתחילה מדרכם של אותם חוקרים השואלים מוֹדָלִים, בייחוד מתחום הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה, וכופים אותם על מכלול תולדות־יִשְׂרָאֵל הקדומות — דבר שנעשה אופנתי בשנים האחרונות. אף אני נזקק למוֹדָלִים סוציולוגיים<sup>28</sup>, אבל לא כאשר שאילתם פירושה סירוס גמור של מסורת המקרא והפיכתה על פיה, או התעלמות ממנה<sup>29</sup>. מוטב לשים לב לגזר־

27. ליישום הגישה על יציאת־מצרים ראה מלמט, ראשית האומה, עמ' 45-51; ועל כיבוש־

הארץ ראה להלן בפרק על כיבוש ארץ־כנען בידי ישראל.

28. ראה, למשל, להלן את הפרק על המנהיגות הכאריזמאטית בספר שופטים, עמ' 128 ואילך.

29. נציגים בולטים בשנים האחרונות של 'בעלי מוֹדָלִים', השוללים את המסורת על קדם־ההיסטוריה הישראלית, הם (לפי סדר כרונולוגי של הופעת חיבוריהם המרכזיים) G. E. Mendenhall, *The Hebrew Conquest of Palestine*, BA 25 (1962), pp. 66-87; J. A. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham* (BZAW 133), Berlin 1974; idem, *The Background of the Patriarchs: A Reply to William Dever and Malcolm Clark*, JSOT 9 (1978), pp. 2-43; idem, *Conflict Themes in the Jacob Narratives*, Semeia 15 (1979), pp. 5-26; J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven 1975; C.



הדין המפתיע של ולהזיזן עצמו (שאמנם הוסב על הקשר מוגבל): 'לו רק היתה (המסורת הישראלית) בגדר סבירות, הרי היתה זו סכלות להעדיף על פניה אפשרות אחרת'<sup>30</sup>.

הייתי ממליץ על דרך הפוכה ממש מזו של בעלי המודלים, היינו במקום אכיפת מודלים מן החוץ על המקרא נשקיף על העדות המקראית עצמה כעל מודל קונצפטואלי קדום בדבר ראשיתו של עמ-ישראל. בלשון אחר, כאילו בני-ישראל לא התכוונו להעלות במקרא אלא תמונה משוערת של עברם הקמאי, כעין ההשערות שהועלו במדע המקרא המודרני. אלא שיתרונה של תמונה זו בכך שהיא קרובה לאירועים עצמם באלפי שנים מן ההיפותיזות המודרניות, וכפרי של אווירת-הארץ האותנטית היא מבוססת על הכרה אינטימית של תנאי הסביבה שבה נרקמה התולדה העברית.

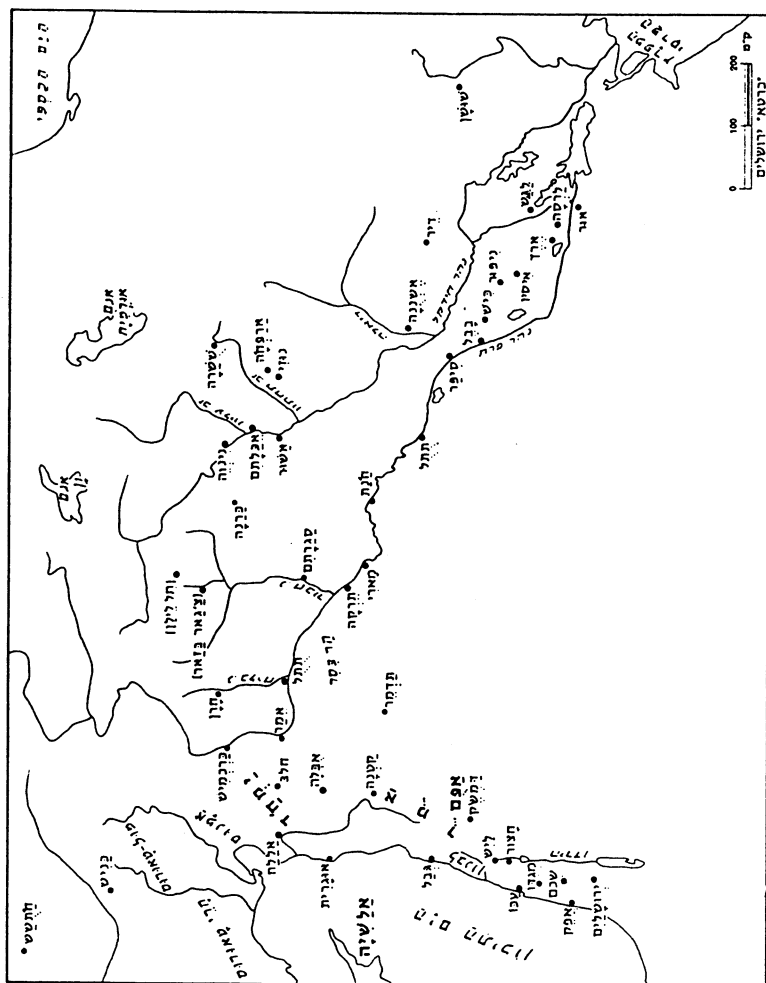
השערת-עבודה (working hypothesis) מעין זאת עשויה גם למנוע אותנו מלגלוש אל אחת השיטות הקיצוניות, המנוגדות זו לזו באורח דיאמטרלי, המטביעות את חותמן על ההיסטוריוגרפיה המודרנית בסוגיה שלנו — הגישה הניאו-פונדאמנטאליסטית מזה והגישות הראדיקליות מזה. בנוגע לגישה מן הסוג הראשון — אנו נשמרים מלהיסחף אליה על סמך ההנחה והמודעות, כי המסורת היא בחזקת תמונה משוערת ואיננה דין-וחשבון עובדתי של האירועים. ואילו בנוגע לגישות הראדיקליות — אנו דוחים בכל תוקף את תפיסתן להשקיף על המסורת בכללותה כעל בדיה שרירותית ופיקציה שבכוונה תחילה. בניגוד לתיזות מן הסוג האחרון המסורת על קדם-ההיסטוריה הישראלית בקוויה הכלליים עשויה, לדעתי, לשמש לנו פאראדיגמה קבילה, וכלל לא מופרכת, לתיאור התהוותו של עמ-ישראל.

מבחינה אופראטיבית גישתנו אל הטקסט המקראי היא אפוא בעלת צביון דיאלקטי, המנוגד לשיטות החד-צדדיות, הבולטות כיום במחקר. לאמור, אנו מאמינים בסבירותה של האפשרות, כי במסורת גלומים, זה בצד זה, יסודות היסטוריים עתיקים ומהימנים ויסודות מאוחרים ובלתי-מהימנים, המכילים מספר רב של אנאכרוניזמים.

אח. J. de Geus, *The Tribes of Israel*, Assen-Amsterdam 1976. וראה בייחד את החיבור המקיף האחרון של N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahwe*, Maryknoll, New York 1979. בצדם יש חוקרים הכופרים בהיסטוריותה של 'תקופת-האבות' מבלי לשלול את קדם-ההיסטוריה הישראלית כולה, כגון מור (לעיל הערה 14).

30. J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuch*<sup>3</sup>, Berlin 1899, p. 347. על הכעיה הכללית של משמעותה של מסורת והשפעתה דרך כלל ראה עתה את ספרו של E. Shils, *Tradition*, Chicago 1981 (בייחד פרקים 1 ו-4: 'In the Grip of the Past; Stability and Change in Tradition').

המזרח הקדמון כאלף השני לפסה"נ



## מעריך עריהממלכה הכנעניות בתקופת הברונזה המאוחרת ונחלות שבטי ישראל

מאת

נדב נאמן

בעיית הזיקה הטריטוריאלית בין תחומי עריהממלכה הכנעניות, שהיו קיימות בארץ משך מאות שנים באלף השני לפסה"נ, לבין התחומים והגבולות הידועים לנו מן המקרא, כמעט שלא נבחנו במחקר המודרני. דבר זה נובע בראש ובראשונה מאי-הוודאות לגבי היקפן וגבולותיהן של הממלכות הכנעניות, ובמידת-מה גם מן המחלוקת בשאלת זמנה ומהותה של מערכת נחלות שבטי ישראל, המתוארת בספר יהושע פרקים יג-יט.

המקורות העומדים לרשותנו בחקר תולדות הארץ לפני התנחלות שבטי ישראל מאפשרים לאתר רבות מן הערים הנזכרות בתעודות, וכן לשרטט את המערך הכולל של הממלכות שהיו אז בארץ ואת יחסי הכוחות ביניהן. אולם, הניסיון להשוות את תחומי הממלכות הכנעניות עם גבולות המתוארים במקרא מחייב קביעה מדויקת של היקפן, גבולותיהן ונקודות המגע בינן לבין שכנותיהן. לרוע המזל, ידועות לנו מן התעודות רק ערי משנה מעטות, וזיהוי של אחדות מהן נעלם מעמנו. בשום מקרה לא ניתן לתחום את שטחה של ממלכה בהסתמך על זיהוי היישובים השוכנים סביבה. ניתן להסתייע בהם לכל היותר כבנקודות מוצא להתויית הגבולות. עיון טכסטואלי בלבד איננו מספיק להבהרת הנושא הנידון, ולשם קביעת גבולות ותחומים יש להישען במידה רבה על הממצא הארכיאולוגי.

בחפירות הארכיאולוגיות, המתנהלות בכל רחבי הארץ מזה כמאה שנה, נחשפו עשרות אתרים, שהיו מיושבים בתקופת הברונזה המאוחרת (להלן ב"מ), ומהם ניתן ללמוד על היקף הערים, רמת העיור וטיב התרבות החומרית באותה תקופה. לא פחות חשובים הם הסקרים המגוונים שנערכו ברוב אזורי הארץ, המאפשרים לנו לעמוד על מצב היישוב בחבלים אלה. את מפת היישוב בארץ בתקופת הב"מ ניתן לשרטט באמצעות קביעה נכונה של מערך היישובים בכל אזור ואזור, יחסי הגודל בין האתרים השכנים, מקומם של ערי המשנה והכפרים בזיקה לעיר הראשית ואיתורם של האזורים שהיו בלתי מיושבים. על ידי שילוב של הממצא הארכיאולוגי עם העדות הטכסטואלית ניתן להגיע לידי תמונה כוללת של

מערך עריהממלכה ואף לקבוע את היקפן המשוער של אחדות מן הממלכות החשובות ששכנו אז בארץ. באופן זה נוכל להשוות את הגבולות והתחומים שהיו קיימים בתקופה שקדמה להתנחלות שבטי ישראל עם אלה המתוארים במקרא, ובמיוחד עם נחלות שבטי ישראל. השוואה זו תיטיב להבהיר את אופיה ומהותה של מערכת הנחלות המתוארת בפרקים יג–יט בספר יהושע.

#### [א] מערך עריהממלכה הכנעניות בתקופת הברונזה המאוחרת

המקור העיקרי לקביעת מערך עריהממלכה כנען הוא ארכיון התעודות שנתגלה באל-עמארנה שבמצרים התיכונה. רוב התעודות שנמצאו הן מכתבים ששלחו שליטי כנען לאדונם, פרעה מלך מצרים. מצרים שלטה אז בכל תחומי ארץ כנען, ואחד מאמצעי התקשורת בין חצר המלוכה המצרית לבין המלכים הוואסאלים היו האגרות הכתובות אכדית בכתב היתדות, שהוחלפו בין הצדדים. לפי התפיסה המצרית נחשבו שליטי כנען ל'ראשי ערים' (ח'ז'נו), שהתמנו על ידי הפרעה לעמוד בראש ממלכותיהם, וכל אחד מהם היה אחראי לפני הריבון על תחום ממלכתו. רק שליטים אלה היו רשאים לבוא בדברים עם פרעה במסגרת אחריותם לטריטוריה ולעיר שהופקדה בידם, ולפיכך כל העומד בקשרי מכתבים עם שליט מצרים היה בהכרח שליט של עיר-ממלכה. באמצעות אגרות עמארנה ניתן לקבוע רשימה חלקית של עריהממלכה כנען באותו פרק זמן.

לרוע המזל לא שרד בשלמותו ארכיון התעודות המקורי, שנשלח לעיר אח'תאתן (אל-עמארנה) בעת ששימשה בירת מצרים. לוחות עמארנה נתגלו באקראי בידי פלחים מקומיים שחיטטו באתר, ובתהליך החפירה, באיסוף הלוחות ובטלטולם עד למכירתם, ניוזק חלק מן האגרות או אף אבד לגמרי.<sup>1</sup> יתר על כן, הארכיון שנתגלה באל-עמארנה כלל אגרות שהועברו מן הבירה הישנה (נא אמן) לבירה החדשה (אח'תאתן), אולם, חסרות בו האגרות שנלקחו על ידי תות-ענח-אמן במעבר הבירה מאח'תאתן לממפיס, בשנת מלכותו השלישית. ברור אפוא, שבארכיון עמארנה לא מיוצגים כל השליטים וממלכותיהם מאותה תקופה, ולשם השלמת התמונה יש להסתייע במקורות נוספים.

מקור חשוב לחקר מערך עריהממלכה כנען הן כתובות מלכי מצרים. בכתובות אחדות נזכרים שליטים ועריהם שמרדו במצרים או שנכנעו לה, ומכאן עדות ברורה שמדובר בערי-ממלכה. מוקשה יותר השימוש ברשימות הטופוגרפיות המצריות, בהן מופיעה שורה ארוכה של ערים וארצות שמחרן למצרים, ששמותיהן נחקקו על אלמנטים ארכיטקטוניים שונים בתוך מסגרות סגלגלות המסמלות ערים מוקפות בחומה. בכותרות לרשימות מתוארות הערים והארצות ככבושות בידי פרעה או כמעלות לו מס, אף כי אחדות מהן היו

<sup>1</sup> דיונים מסכמים בנושא היקפו המקורי של הארכיון מאל-עמארנה, ראה: J.A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, I, Leipzig 1915, pp. 1-15; E.F. Campbell, *The Chronology of the Amarna Letters*, Baltimore 1964, pp. 32-36

רחוקות מתחום השליטה המצרית.<sup>2</sup> ברשימות הטופוגרפיות כלולות בערכוביה עריה הממלכה עם ערים משניות שהשתרעו בתחומן, שמשקפות בראש ובראשונה את מקומות היישוב המרכזיים ששכנו על צירי הדרכים החשובות בכנען. לפיכך, יש לנקוט זהירות רבה בשימוש בהן לשם הרכבת רשימת הממלכות בכנען.

מקורות נוספים הנוגעים לענייננו הן תעודות מנהליות וכלכליות מצריות, תעודות בכתב היתדות שנתגלו בחפירות בארץ וכן העדות המקראית על מלכי כנען ועריהם. השימוש במקור האחרון מחייב כמובן זהירות רבה, שהרי המסורות על ראשית ישראל בכנען לא הועלו על הכתב לפני תקופת הממלכה המאוחדת, וחלקן אף נרשם במועד מאוחר הרבה יותר. לפיכך, יש להתייחס למקרא בזהירות ולהשתמש בו רק כהשלמה למקורות הקדומים ותוך בחינת מהימנותו לאור הממצא הארכיאולוגי.

נעבור לתיאור קצר של מערך עריהממלכה הכנענית בארץ, תוך שימת דגש על יחסי הכוחות בין הממלכות השכנות ועל בעיית החבלים הריקים מיישוב בתקופת הב"מ.<sup>3</sup> עריהממלכה הדרומית ביותר בכנען היתה יוֹרְזָה, אשר זוהתה בתל ג'מָה שעל נחל הבשור.<sup>4</sup> ארבע הממלכות החזקות ביותר בדרום הארץ היו אשקלון, לכיש, גת(?) (תל צפית)<sup>5</sup> וגזר. מבין אלה, היתה גזר החזקה ובעלת ההשפעה הרבה ביותר, ומיקומה במרכז הארץ איפשר לה לפעול גם בדרומה ולשלוט על הנתיב המרכזי שהוליך מצפון לדרום ('דרך היס') ועל דרכי הרוחב שהוליכו מן החוף אל חבל ההר. לצד ממלכות אלה נזכרות בתעודות עמארנה עריהממלכה נוספות ששכנו בדרום הארץ — זִ/צִילו, אֶחְיָאֶשְנָה, זוֹחַ'רה, מחוז, צב/פומָה ואולי גם מֶאֶרְשָׁתִי.<sup>6</sup> ידועים אף שליטים ששם עירם אינו נזכר

<sup>2</sup> דיונים מסכמים בנושא הרשימות הטופוגרפיות המצריות, ראה: J. Simons, *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists Relating to Western Asia*, Leiden 1937, pp. 3-16; W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden 1971, passim; R. Givon, 'Remarks on the Transmission of Egyptian Lists of Asiatic Toponyms', *Fragen an die altägyptische Literatur, Studien zum Gedenken an E. Otto*, Wiesbaden 1977, pp. 171-183; D.B. Redford, 'A Bronze Age Itinerary in Transjordan', *The Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 12/2 (1982), pp. 55-60.

<sup>3</sup> דיון מסכם בשאלות אלה ראה: נ' נאמן, 'חברה ותרבות בתקופת הברונזה המאוחרת', בתוך: י' אפעל (עורך), *ההיסטוריה של ארץ ישראל*, א: התקופות הקדומות, ירושלים 1982, עמ' 212-220; ר' גונן, 'העיר בכנען ערב כיבוש הארץ ביד בני ישראל', מלאת (מחקר) האוניברסיטה הפתוחה בתולדות ישראל ותרבותה, תל אביב תשמ"ג, עמ' 25-38.

<sup>4</sup> ב' מזר, 'ירזה — תל ג'מָה', ערים וגלילות בארץ ישראל, מחקרים טופוגרפיים-היסטוריים, ירושלים תשל"ז, עמ' 141-146.

<sup>5</sup> לבעיית שמה של הממלכה אשר עיר בירתה שכנה בתל צפית, ראה: י' אהרונ, 'רבתה-הרבה וגת כרמל', בתוך: והנה אין יוסף, קובץ לזכרו של יוסף אמוראי, תל אביב תשל"ג, עמ' 115-116; N. Na'aman, 'The Origin and Historical Background of Several Amarna Letters', *Ugarit-Forschungen* 11 (1979), pp. 682-684.

<sup>6</sup> הכתיב משקף את אי-הוודאות באשר לתעתיק המדויק של אחדים משמות המקומות. לגבי זִ/צִילו, ראה: נאמן, שם, עמ' 678, הערה 27, ושם ספרות נוספת. לגבי צב/פומָה, ראה: שם, עמ' 680, הערה 33, ושם ספרות נוספת. לגבי מֶאֶרְשָׁתִי, ראה: ז' קלאי, 'ממלכת רחבעם', ארץ ישראל י (תשל"א), עמ' 249.

באגרותיהם והם עשויים להשתייך לאחת מערי-ממלכה אלו או לערים ששמן לא נזכר. אשדוד נזכרת רק בתעודות אוגרית ומסתבר שהיתה עיר-ממלכה בסמוך לחוף הים. במסורת המקראית על כיבוש הארץ נזכרות ערים כנעניות דוגמת מקדה, לבנה ועגלון, ולא מן הנמנע שהן נימנו על ערי הב"מ. לבסוף יש להדגיש מציאותם של תלים גדולים, שמימדיהם מרמזים ששכנו בהם ערי-ממלכה ולא ערי שדה (תל גודד, תל עיטון, תל בית מרסים, תל ח'ליף). כללו של דבר, ניתן לקבוע כי בחבלי החוף והשפלה שבדרום הארץ שכנו, אלה לצד אלה, ממלכות חזקות ובעלות היקף טריטוריאלי ניכר וממלכות קטנות, שכללו לעתים רק עיר אחת ויישובים בודדים.

חבל ההר נחלק, ככל הנראה, לשלוש יחידות. בצפון הר יהודה שכנה ממלכת ירושלים ובדרומו ממלכת דביר, המוכרת לנו מן המסורת המקראית. חבל השומרון נשלט בעיקרו על ידי ממלכת שכם, שהיתה רבת כוח, הקיפה חבלים רחבים וכללה ערי משנה וכפרים רבים. בהיקפה ובמבנה הפנימי נבדלה שכם מערי-הממלכה ששכנו בעמקים, בשפלה ובמישור החוף, וניתן לראות בה מעין 'ממלכה גדולה'.

בכתובות מלכי מצרים נזכרים יישובים, ששכנו בשרון, לאורך נתיב 'דרך הים', בין הירקון לעמק יזרעאל (אפק, שוכה, יחס, גת פדלה וצפת). בתחום שבין שוכה (ח'רבת שוֹיכַת אֶרְאס) לצפת (תל אֶסְאִיר) השתרעה ממלכת גת פדלה (תל ג'ת), ששליטה נזכר בתעודות עמארנה ואולי גם בכתובתו של אמנחותפ השני.<sup>7</sup> אפק היתה ככל הנראה עיר-ממלכה עצמאית בדרום השרון, בגבולה של ממלכת גזר. סמוך לחוף הים שכנה עיר הנמל דור, שסבך החורש והביצות אשר בעורפה סייעו לה לשמור על מעמד עצמאי. בחבל רמות מנשה שכנה כנראה ממלכת גת כרמל (אולי ח'רבת סַת לִלְה), שהיתה בת בריתן הנאמנה של ממלכות גזר ושכם בתקופת עמארנה.

ערי-הממלכה החשובות ששכנו בעמקי הצפון היו רחוב, תענך, מגידו, שמעון, עכו ואכשף. במקורות המצריים מימי הממלכה החדשה נזכרות ערים רבות ששכנו בחבלים אלה ושאין מופיעות במכתבי עמארנה — יִכְלָעַם, קִשְׁיֹן, שוֹנַם, גִּבְעָה, שְׁמוֹנָה, מִגְדֹּלִין, אֶדְרִיין.<sup>8</sup> יקנעם, חֶלְקַת וּמִשְׁאֵל. בראש אחת מהן, גבע שמונה, נזכר במפורש מלך. במכתבי עמארנה נזכרים שליטים שישבו בצפון הארץ ושמקומם אינו ידוע, וישנן אף אגרות ששם שולחן לא נשמר. מסתבר, שגם בעמקי הצפון היו ערי-ממלכה קטנות ששכנו לצד אחיותיהן החזקות, אבל אין לנו אפשרות לקבוע את מעמדם של הערים הנזכרות. ברמת יששכר שכנה עיר-ממלכה יחידה, אֶנְחֶרֶת (תל רֶכֶש), הנזכרת בתיאור מסעו של

<sup>7</sup> א"פ רייני, 'גת פדלה', בתוך: ספר יוסף ברסלבי, ירושלים תש"ל, עמ' 386–400. לגבי האפשרות שגת פדלה נזכרת גם בכתובתו של אמנחותפ ב', ראה: נ' נאמן, 'עיון טופוגרפי והיסטורי במסעותיו של אמנחותפ ב' לכנען', ארץ ישראל יז (תשמ"ד), עמ' 258.

<sup>8</sup> לבעיות הכרוכות באיתורן של מגדלין ואדורין, ראה: נאמן, שם, עמ' 258–261. ושם ספרות נוספת בעמ' 262, הערות 21–24, 29.

אמנחותפ השני לכנען אך איננה מופיעה במכתבי עמארנה.<sup>9</sup> צפונה לה השתרעה הממלכה הגדולה של חצור, ששלטה ככל הנראה בכל בקעת הירדן הצפונית, עד לירמוך. חצור היתה ממלכה טריטוריאלית רבת כוח, וכדוגמת ממלכת שכם נכללו בתחומה עמי משנה וכפריים רבים.

בעקבות הסקרים הארכיאולוגיים הרבים שנערכו ברחבי הארץ התברר, שחבלים לא מעטים היו בלתי מיושבים בעיקרם בתקופת הב"מ. כך הדבר באזורי הגולן (פרט לשוליו הדרומיים), בגליל העליון, בהרי הכרמל, בחבלים אחדים בשומרון (בעיקר במערבו), בהר יהודה בתחום שבין בית לחם לחברון, בבקעת הירדן התיכונה והדרומית, בבקעת באר שבע ומדרום לה. מאלה צצה ועולה השאלה, האם יש לשייך חבלים אלה לתחומי הממלכות שגבלו בהם, או שיש לראות בהם מעין טריטוריות 'הפקר' (no man's land), לשון אחרת, האם נחלקה כל הארץ בין עריה הממלכה הכנעניות בלא להותיר חללים, או שמא היו בנמצא אזורי חייץ, שקבוצות הנודדים ששכנו בהם לא השתייכו לממלכות שבשכנות? נראה, שהאפשרות הסבירה היא האחרונה, לפיה לא נקבעה באופן ברור הבעלות על שטחים לא מיושבים אלה, וכי תושביהן לא עמדו תחת פיקוח קבוע וממוסד של הממלכות הכנעניות. דומה, כי ניתן לראות במקצת מחבלים אלה מעין טריטוריות הפקר, אשר שימשו מקלט לנוודים ולפליטים בורחים, שהתארגנו בחבורות או במסגרות שבטיות וניהלו אורח חיים עצמאי, תוך שיתוף פעולה עם שכניהם החזקים. מציאותם של חבלים אלה הכשירה את הקרקע להתנחלות של משפחות ובתי אב, שעתידיים היו להתלכד בהדרגה, במאות השנים עשרה והאחת-עשרה לפסה"נ, במסגרות שבטיות ועל-שבטיות ולהתאחד, בסוף המאה האחת-עשרה, במסגרת הממלכה הישראלית.

לצד עריה הממלכה היו בכנען גם ערים מטיפוס אחר: ערי שלטון מצריות. ערים אלה, כולל הקרקעות שסביבן, נחשבו לטריטוריה מצרית ותחומן הופקע מתוך השטח ששייך היה בעבר לממלכות הכנעניות ושסופח לתחום מצרים. ככל הערים האלה (פרט לכומידי שבדרום סוריה) לא היה שליט מקומי, אלא ענייניהן הוסדרו על ידי הפקידים המצריים שישבו בהן, כנראה בשיתוף עם 'בעלי העיר'. דרך מרכזים אלה ניהלו המצרים את הפרובינציה האסיינית שבשליטתם.

בתחומי ארץ ישראל היו בתקופת עמארנה שלוש ערי שלטון מצריות: עזה ויפו באזור החוף ובית שאן בעמק, על הנתיב שהולך לדמשק וצפונה. במאה השלוש-עשרה ובמחצית הראשונה של המאה השנים-עשרה לפסה"נ הורחב מאוד התחום שסופח בידי מצרים. אפק חדלה להיות עיר-ממלכה והפכה למרכז שלטון מצרי, ושטחים רבים בדרום הארץ סופחו לתחומה של עזה.<sup>10</sup> ייתכן שבימי רעמסס השלישי

<sup>9</sup> Y. Aharoni, 'Anaharath', *JNES* 26 (1967), pp. 212-215; צ' גל, 'חל רכש ותל קרני חטיין', ארץ ישראל טו (תשמ"א), עמ' 213-215.

<sup>10</sup> מ' כוכבי, 'הארמון הכנעני של אפק וכתובותיו', קדמוניות י (תשל"ז), עמ' 62-68; נ' נאמן,

(1163–1193) אף צורף רוב השטח שמדרום לירקון וממערב לחבל ההר לנחלות הפרעוניות, אולם, פרטים רבים בעניין זה עדיין חסרים.<sup>11</sup> ייתכן אפוא, שאחדות מערי-הממלכה ששכנו בדרום הארץ בתקופת עמארנה חדלו להתקיים כיחידות עצמאיות לקראת סופו של השלטון המצרי כנען והפכו לחלק מן הטריטוריה המצרית. לסיכום הדברים בסוגייה זו חשוב להדגיש נקודות אחדות, שיש להן נגיעה ישירה להמשך הדיון:

1. במערך הטריטוריאלי-פוליטי של כנען בתקופת הב"מ בולטת השכנות הקרובה של ממלכות גדולות וקטנות, כשמהלך המאורעות ויחסי הפנים הוכתבו בידי הגדולות בעוד שהקטנות שיתפו עמן פעולה מרצון או מאונס.
2. לצד ערי-הממלכה כנען היו גם ערי שלטון מצריות, שאף הקיפו טריטוריה לא מבוטלת, והתרחבו בהדרגה במאה וחמישים השנים האחרונות לשלטונה של מצרים כנען.
3. באזורים רבים ברחבי הארץ היו שטחים בלתי מיושבים רחבים למדי, שנמצאו ברוכס מחוץ למסגרת הממלכות הכנעניות ואף מחוץ לתחום השליטה והפיקוח המצריים. יש לקחת בחשבון מציאותן של מובלעות נוודים אלה, בעת שמתווים את מערך הממלכות בתקופה הנידונה.

#### [ב] ערי-ממלכה כנעניות ונחלות שבטי ישראל

נבחן כעת את אפשרות קיומה של זיקה בין תחומן של ממלכות כנעניות לבין נחלות שבטים ישראלים, שגבולותיהם מתוארים בספר יהושע, בפרקים יג–יט. תחילה נתווה את היקפן של הממלכות הכנעניות לאור הנתונים שבידינו, ולאחר מכן נבחן את זיקת התחום שהוגדר לגבולות ולתחומי שבטים וכן למחוזות מינהל בממלכת ישראל.

<sup>11</sup> היסטוריה מדינית של ארץ-ישראל בימי השושלות הי"ט–כ", בתוך: אפעל, עורך (לעיל, הערה 3), עמ' 241–251; הנ"ל, 'אפק במאה הי"ג: מעיר-ממלכה למרכז-מימשל מצרי', קתדרה 27 (תשמ"ג), עמ' 27–32; א' זינגר, 'כתובות אפק', קתדרה 27 (תשמ"ג), עמ' 19–26; הנ"ל, 'מכתב מאוגרית שנתגלה באפק', קדמוניות 70 (תשמ"ד), עמ' 42–46; פ' בק ומ' כוכבי, 'ארמון המושל המצרי באפק', קדמוניות 70 (תשמ"ד), עמ' 47–51; א' אורן, 'האדריכלות של "בתי מושל" מצריים מתקופת הממלכה החדשה בארץ ישראל', ארץ ישראל יח (תשמ"ה), עמ' 183–199; A. Alt, 'Ägyptische Tempel in Palästina und die Landnahme der Philister', *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel (KS)* (להלן: I, München 1953, pp. 216–230; M. Kochavi et al., *Aphek-Antipatris, 1974–1977, The Inscriptions*, Tel Aviv 1978; J.M. Weinstein, 'The Egyptian Empire in Palestine: A Reassessment', BASOR 241 (1981), pp. 17–28. עם ביבליוגרפיה קודמת.

<sup>11</sup> Alt, *ibid.*, pp. 218–226; D. Ussishkin, 'Excavations at Tel Lachish 1978–1983', *Tel Aviv* 10 (1983), pp. 123–124, 168–170; O. Goldwasser, 'Hieratic Inscriptions from Tel Sera' in Southern Canaan', *Tel Aviv* 11 (1984), pp. 77–93.



1. ממלכת שכם והנחלות ה'גרעיניות' של אפרים ומנשה ממכתבי עמארנה אנו למדים, שלְבָאִי מלך שכם ובניו ניסו להתפשט אל עמק יזרעאל והשרון וכי הראשון אף הגיע לשפלה הצפונית (לאזור גזר). כאמת־מידה לקביעת היקף הממלכה יכולים לשמש אותם מקומות שנכבשו בידי שליטי שכם ואשר לדעת תושביהם לא נחשבו לחלק מגוף ממלכת שכם. ארבעה מקומות נזכרים בהקשר זה בצפון הממלכה: חִ'רְבו, בּוּרְקוֹנָה (בוּרְקִין), גת רימון (רוֹמְנָה) ושוֹנֶם (סוֹלֶם).<sup>12</sup> השניים הראשונים שכנו כנראה במזרח עמק דותן והשניים האחרונים – בעמק יזרעאל. יריביה של שכם בצפון היו שליטי מגידו, תענך ושכניהם, הנקראים גם בציון כולל 'בני ארץ גינה' (א"ע 250, שורות 15–22), שהוא כינוי לתושבי עמק יזרעאל באזור שממערב לנחל קישון.<sup>13</sup> במערב גבלה שכם בגת פְּדֵלָה, ששלטה על חלק ניכר מאזור השרון, ובצפון מזרח הגיע גבולה סמוך לממלכת פָּחַל, ששלטה בצפון עבר הירדן, כשנהר הירדן חוצץ ביניהן. המצב בדרום הממלכה פחות ברור. ידוע שְעֶבְד־חִ'בָּה, שליט ירושלים, לקח חלק בברית שלחמה נגד לְבָאִי (א"ע 366), ושיחסי איבה שררו בינו לבין בניו (א"ע 287, שורות 29–31; 289, שורות 5–9, 25–28). אולם אין מכאן ראיה שגבולותיהם נשקו אלה באלה. בבית אל (בִּיתִין) נתגלתה עיר משגשגת מתקופת הב"מ ולפי ריכוז היישובים סביבה נראה שהיתה עיר־ממלכה עצמאית קטנה, דבר המאשר את המסורת המקראית לפיה עמד מלך בראשה. במסורת ספר יהושע נזכר גם מלך תפוח (יב, יז); ואולם תפוח (תל שיח' אָבו זֶרֶד) היתה כנראה קטנה מבית אל ומספר היישובים סביבה בתקופה הנידונה לא היה רב. ייתכן אפוא, שנכללה בתחום ממלכת שכם, אף כי אין ודאות בכך.

לאור דיון זה ניתן להניח, שתחום ממלכת שכם השתרע מעמקי בית שאן ויזרעאל (להוציא את מזרח עמק דותן) בצפון ועד לאזור תפוח בדרום, ומדרום לה שכנה ממלכת בית אל. במזרח הגיע תחומה עד בקעת הירדן ובמערב עד השרון. השומרון וחלק מהר אפרים היו לפי שחזור זה חטיבה מדינית אחת, שבמרכזה עמדה העיר שכם. בשטחה נכללו ערים בינוניות דוגמת תפוח, תרצה (תל אֶל־פֶּאֶרְעָה הצפונית), דותן וחפר (תל מוֹתָפֶר). צורת ההתקשרות ואופי היחסים בין עיר הבירה לערי המשנה בתוך הממלכה אינם ידועים. מן הראוי לחזור ולהדגיש, כי שכם היתה ממלכה טריטוריאלית גדולה, השונה מערי הממלכה האחרות ששכנו ברחבי הארץ (להוציא את חצור ואולי אף את גזר) בכך, שלצד עיר הבירה

<sup>12</sup> רייני (לעיל, הערה 7), עמ' 391, הערות 34–37; א' זרטל, ארכות, חפר והנציבות השלישית של שלמה, תל אביב 1984, עמ' 59–62. זיהויה של חִ'רְבו באל־חראב שבמערב עמק דותן (זרטל, עמ' 61) מוטל בספק, משום שהאתר נמצא הרחק מערבה לשלושת המקומות האחרים שנכבשו על ידי לבאיו באותה עת.

<sup>13</sup> על איתור ארץ גינה, הנזכרת בכתובת האנאלים של תחומתס ג' ובאגרת מאל־עמארנה (א"ע 250, שורות 17, 21), ראה: נ' נאמן, 'אדמות המלך בעמק יזרעאל בתקופה הכנענית המאוחרת ובימי בית ראשון', ארץ ישראל טו (תשמ"א), עמ' 143. ההפניות אל א"ע (אל־עמארנה) מתייחסות למספור התעודות במהדורה של קנודטזון (לעיל, הערה 1).

היו בה גם מרכזים עירוניים גדולים נוספים.<sup>14</sup> חלקים מתחום הממלכה ובעיקר האשדות המערביים של ההר וחבלי המדבר במזרח היו בלתי מיושבים. תיאור זה של ממלכת שכם מסביר היטב את מעמדה המרכזי בארץ, כפי שהדבר עולה ממכתבי עמארנה.

עיון במערכת נחלות השבטים מלמד, ששטח ממלכת שכם היה כהיקף הנחלות ה'גרעיניות' (תחום המושב הממשי של בני השבט) של מנשה ואפרים.<sup>15</sup> ההבדל העיקרי ביניהם נערץ בכך, שנחלת אפרים כללה גם את אזור בית אל והשתרעה עד לשולי הר אפרים, בעוד שבית אל (ואולי גם תפוח) נמצאה מחוץ לתחומי ממלכת שכם בתקופת ה'ב"מ.

## 2. ממלכת ירושלים ונחלת שבט בנימין

במערב גבלה ממלכת ירושלים בממלכות גזר וגת(?) (תל צפית) ואף נאבקה עמן על השליטה באזור מוצא דרכי הרוחב מן ההר לשפלה. לתחומה של ממלכת גזר השתייכו בלי ספק אילון וצרעה (א"ע 273) וכן מְנַחַת (א"ע 292, שורה 30), שאין שום קשר בינה לבין אל-מַאֲלַחָה של ימינו.<sup>16</sup> קעילה, הנזכרת במכתבי שוּנְרִדְתָּהּ וְעַבְד־חִ'כָּה, היתה תחילה עיר הכפופה לגת(?) (ראה א"ע 280, שורות 9–15), אשר ניצלה את המאבקים שהתחוללו בין ממלכות גת(?) לירושלים כדי לזכות בעמדה עצמאית. בית 'יְנוּרְתָּהּ', לעומת זאת, מתוארת באופן מפורש כ'עיר של ממלכת ירושלים', אשר עברה לצדן של גזר ובנות בריתה (א"ע 290, שורות 14–18). במאמר מיוחד הציעו ז' קלאי וח' תדמור לזהות את האל המסופוטמי נִינוּרְתָּהּ עם האל השמי-מערבי חורון ולקרוא את שם המקום 'בית חורון'.<sup>17</sup> היישוב בית חורון שכן על דרך-הציר העולה לחבל ההר מצפון לירושלים, והוא מתאים היטב לסיטואציה ההיסטורית המצטיירת מן האגרות מירושלים. הקושי העיקרי בהצעה מפתה זו הוא בכך, שחורון הוא אל כְּתוּנִי, בעל מעמד רשמי נכבד, ואולם בלתי פופולרי לחלוטין ברובד העממי. לעומתו היה נִינוּרְתָּהּ אל לוחם, שנערץ גם ברובד העממי. ראוי אפוא להציב סימן שאלה לגבי זיהויו של נִינוּרְתָּהּ עם חורון, אבל לא לשלול אותו לגמרי.<sup>18</sup>

מקומה של העיר רובֻתָּהּ, ששליט ירושלים מאשים את מלך גזר ובני בריתה בכיבושה, מחייב דיון מיוחד. העיר נזכרת בכתובת הטופוגרפית של שישק (מס' 13), ואולי גם

<sup>14</sup> לתיאור של ממלכת שכם כממלכה טריטוריאלית גדולה, ראה: A. Alt, 'Die Landnahme der Israeliten in Palästina', KS, I, pp. 108–110.

<sup>15</sup> Alt, *ibid.*, p. 124; idem, 'Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina', KS, I, pp. 127–129.

<sup>16</sup> W.F. Albright, 'A Case of Lèse-majesté in Pre-Israelite Lachish with some Remarks on the Israelite Conquest', BASOR 87 (1942), p. 36, n. 29. לקורות ממלכת ירושלים בתקופת אל-עמארנה: ארן ישראל ט (תשכ"ט), עמ' 144, הערה 58.

<sup>17</sup> קלאי-תדמור, שם, עמ' 138–147.

<sup>18</sup> דיון מפורט בבעיית הזהות של האל המסופוטמי נִינוּרְתָּהּ והאל השמי מערבי חורון. והצעת פתרון אלטרנטיבי לשם המקום בית 'יְנוּרְתָּהּ', ראה: נ' נאמן, המערך המדיני וההשתלשלות ההיסטורית בארץ-ישראל לפי תעודות עמארנה (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור), תל אביב 1975, עמ' 105–108.

בכתובת הטופוגרפית של תחותמס השלישי (מס' 105), לצדה של גזר (מס' 104). חוקרים הניחו, שבכתובת שישק מופיעה רובותה בין גזר לאילון, ולפיכך חיפשו אותה בשולי במת ההר, בגבול ממלכת ירושלים.<sup>19</sup> אבל אגב ההדרה של כתובת זו התברר, שהקריאה 'גזר' מיוסדת על טעות, ולפיכך נשמט הבסיס העיקרי מתחת זיהויה של העיר.<sup>20</sup> ראוי לשים לב לכך, שרובותה נעדרת מרשימת ערי דן (יהו' יט, מ-מו), שנתחברה כנראה זמן קצר לפני מסע שישק, ונראה ששכנה מחוץ לתחומי הנחלה. בשום מקום אין עבד-ח'בה טוען, שרובותה היתה עירו, ומסתבר שיש לאתר אותה בגבול ממלכת גזר, אי שם על הנתיב שהוליך מן החוף לעבר אילון ומעלה בית חורון. קביעת מיקומה אינה מסייעת לאיתור גבולותיה של ממלכת ירושלים.

גבולה המערבי של ממלכת ירושלים עבר בשוליים המערביים של במת ההר, ואף לא אחד מן היישובים ששכנו בשפלה השתייך לתחומה. גבולותיה האחרים של הממלכה אינם ניתנים לקביעה בהסתמך על נתונים טכסטואליים, ולשם התווייתם יש להסתייע בממצא הארכיאולוגי. לפי הסקרים שנערכו בהר יהודה התברר, שחבל ההר בין בית לחם לחברון היה ריק מיישוב בתקופת הב"מ, ורק בשני אתרים השוכנים במערב ההר נמצאו מקצת חרסים מתקופה זו (ח'רבת גְדוֹר וח'רבת פְּקִיקס).<sup>21</sup> בחברון נמצאו רק חרסים בודדים מתקופת הב"מ, ויתכן שהיתה אז בלתי מיושבת, ובוודאי לא עיר-ממלכה.<sup>22</sup> בח'רבת רְבוֹד, לעומת זאת, נתגלתה עיר גדולה (כחמישים דונם שטחה) מוקפת בחומה, אשר נבנתה בראשית המאה הארבע-עשרה לערך, וזוהתה בוודאות עם דביר המקראית.<sup>23</sup> לאור זאת ניתן לקבוע, כי בדרום הר יהודה שכנה ממלכה עצמאית שמרכזו היה בדביר, וכי זו היתה מנותקת מבחינה פוליטית וגיאוגרפית מממלכת ירושלים שמצפונה. דומה, שהתחום שהפריד בין שתי ממלכות הר יהודה היה מעין טריטוריית הפקר. ואכן, שרידי קבורה של בני השבטים שנדרו באזור זה נמצאו בחברון ובח'רבת גדור.<sup>24</sup>

<sup>19</sup> ב' מזר, 'מסע שישק לארץ-ישראל', כנען וישראל, מחקרים היסטוריים, ירושלים תשל"ד, עמ' 236-237; אהרוני (לעיל, הערה 5), עמ' 108-112; א"פ רייני, 'רבה, הרבה', אנציקלופדיה מקראית, ז, ירושלים תשל"ו, טורים 314-315; ג' גליל, 'מחוזות ההר של ממלכת יהודה', ציון מט (תשמ"ד), עמ' 219-221.

<sup>20</sup> K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 B.C.)*, Warminster 1973, p. 435. על ההשערה, לפיה ניתן לקרוא את שם הטופונים השבור מ[ח]ן[נ]ן, ראה: N. Na'aman, "Hebron was Built Seven Years before Zoan in Egypt" (Numbers XIII 22)', *VT* 31 (1981), p. 492, n. 14.

<sup>21</sup> מ' כוכבי, 'הסקר בארץ יהודה', בתוך: מ' כוכבי (עורך), 'יהודה, שומרון וגולן' — סקר ארכיאולוגי בשנת תשכ"ח, ירושלים תשל"ב, עמ' 46-47 (מס' 60), 65 (מס' 166).

<sup>22</sup> P.C. Hammond, 'Hébron (Chronique Archéologique)', *RB* 72 (1965), pp. 267-270; idem, 'Hébron', *RB* 73 (1966), pp. 566-569; idem, 'Hébron', *RB* 75 (1968), pp. 253-258.

<sup>23</sup> מ' כוכבי, 'ח'רבת רבוֹד היא דביר', בתוך: י' אהרוני (עורך), חפירות ומחקרים, מוגש לפרופ' שמואל ייבין, תל אביב 1973, עמ' 49-75.

<sup>24</sup> ש' בן-אריה, 'קבר מתקופת הברונזה המאוחרת מתל ג'דור', ארץ ישראל טו (תשמ"א), עמ' 115-128.

את גבולה הצפוני של ממלכת ירושלים קבענו לעיל מדרום לממלכת בית אל ולהר אפרים. במזרח הגיע כנראה גבולה של הממלכה עד לירדן, ולא מן הנמנע שגם יריחו השתייכה לה.

תחומה של ממלכת ירושלים השתרע, לפי שחזור זה, בין הירדן במזרח לשולי במת ההר במערב ובין הר אפרים בצפון לנחל שורק (ואולי אף לשולי נחל האלה) בדרום. רוב יישובי הממלכה התרכזו על הנתיבים שהוליכו אליה ממערב (דרך בית חורון ודרך בית שמש) וכן מסביב לעיר הבירה. מסתבר, שלממלכת ירושלים היתה השפעה רבה על קבוצות הנוודים שבשולי הממלכה, ונראה שגם כלכלתה היתה משולבת בכלכלתן ושכניהן שירתו אף בצבאה. ואולם, בהיעדר תיעוד נוסף אין לקבוע מסמרות בשאלות אלה.

אם נבחן את הטריטוריה ה'גרעינית' של ממלכת ירושלים כפי שהצטיירה לאור הדיון לעיל, יודקר לעין הדמיון הרב בינה לבין נחלת בנימין המתוארת בספר יהושע (יח, יא–כ). במיוחד מושכת את העין העובדה, שבמערכת נחלות השבטים צורפה יבוס (ירושלים) לתחום בנימין, ולא לנחלת שבט יהודה, אף כי העיר נכבשה בידי דוד, שהפך אותה לבירתו. שייכות ירושלים לנחלת בנימין מעידה על כך, שהעיר היתה מנותקת מתחום יהודה בעת שמערכת נחלות השבטים הועלתה על הכתב, וכי היתה קשורה דווקא לטריטוריה שמצפון לה.

### 3. ממלכת גזר ונחלת שבט דן

גבולה המזרחי של ממלכת גזר עבר בשלוחות המערביות של במת ההר, וצרעה, אילון ומנחת נכללו בתחומה. בדרום גבלה גזר בממלכת גת (?) ומערכה לה שכנה עיר השלטון המצרית יפו. כנקודת מוצא לקביעת גבולה הדרומי-מערבי של ממלכת גזר יכולה לשמש העיר מחזו, אליה נמלט אחיו הצעיר של יפְעו, שליט גזר, בעת שניסה למרוד בשיתוף פעולה עם הח'בירו (א"ע 298, שורות 20–29). העיר מחזו נזכרת ברשימות טופוגרפיות מצריות ואולי אף בכתובת מאוגרית, ומקובל לזהותה בתל אבו סולְטָאן, לא הרחק מיבנה של היום.<sup>25</sup> נראה שהיתה זו עיר-ממלכה עצמאית קטנה, ששכנה בשוליים הדרומיים של ממלכת גזר. גבולה הדרומי של גזר עבר לפיכך לאורך נחל שורק. בית שמש היתה, לפי המשוער, עיר-ממלכה עצמאית, אשר שכנה בגבולה הדרומי-מזרחי של הממלכה. אגרות עמארנה מעידות על מגעים בין שליטי גזר לשליטי שכם ועל התערבותה של גזר

ר' גונן, הקבורה בכנען בחקופת הברונזה המאוחרת כבסיס לחקר האוכלוסיה והישובים (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור), ירושלים תשל"ט, עמ' 85–87, 92–94, 228–230.

<sup>25</sup> ש"א ליונסטאם, 'מחזו', אנציקלופדיה מקראית, ד, ירושלים תשכ"ג, טורים 785–787, ושם ספרות נוספת; 'יבנאל', אנציקלופדיה מקראית, ג, ירושלים תשי"ח, טורים 453–454, ושם ספרות נוספת; י' קוטשר, 'בעקבות Ugaritica V', לשוננו לד (תשל"ל), עמ' 5–19; א"פ רייני, 'הערות לווקאבולארים ההברתיים שבאוגרית', לשוננו לד (תשל"ל), עמ' 183–184; R.R. Stieglitz, 'Ugaritic Mhd — the Harbor of Yabne-Yam?', JAOS 94 (1974), pp. 137–138.

בענייניה של ממלכת גת פדלה. מכאן, שגבולה הצפוני-מערבי של ממלכת גזר עבר סמוך לירקון, והיא גבלה בעיר-הממלכה העצמאית אפק. ממכתבי עמארנה ניתן להסיק עוד, שעיר-ממלכה עצמאית נוספת בשם צב/פוקה שכנה סמוך לגזר, וייתכן שגם לרובותה היה מעמד דומה. ברשימה הטופוגרפית של תחומם השלישי נזכרות גם גת, לוד ואונו, שמעמדן באותו פרק זמן אינו ידוע.<sup>26</sup> גבולה הצפוני של ממלכת גזר עבר לאורך נחל אילון ושלוחותיו, וסמוך לו שכנו מספר עיר-ממלכה קטנות.

גזר השתרעה בין כמת ההר במזרח לגבול הטריטוריה של עיר השלטון יפו במערב, ובין נחל שורק בדרום לנחל אילון ושלוחותיו בצפון, ולנחל הירקון בצפון-מערב. היקף זה מסביר את מעמדה המרכזי בארץ, כפי שמשתקף ממכתבי עמארנה. היא גבלה בממלכות מרכזיות אחדות (גת?], ירושלים, שכם וגת פדלה) והיתה בעלת מעמד הגמוני לגבי עיר-ממלכה קטנות שבגבולה. גזר שלטה על קטע חשוב מ'דרך הים', עורק התחבורה המרכזי בארץ בימי קדם, ועל דרכי הרוחב שעלו אל כמת ההר מצפון לירושלים ומדרומה.

מן הדיון לעיל עולה, כי הטריטוריה של ממלכת גזר חופפת לנחלת שבט דן, שתחומיה מוגדרים עליידי רשימת הערים ביהו' יט, מ-מו. לשם הגדרת נחלת דן במערכת גבולות השבטים צורפו יחדיו ערים ששכנו בהיקף הנחלה, אשר חלקן כלולות בתיאור הגבול הצפוני של נחלת שבט יהודה (יהו' טו, י-יא), עם ערים שמיקומן בפנים הנחלה. במזרח הותווה גבול דן בקו הערים שעלבים, אילון, צרעה, אשתאול וכית שמש. בדרום עבר הגבול לאורך נחל שורק, וערים שנזכרו ברישום הגבול הצפוני של יהודה (שהוא, לאמיתו של דבר, גבולה של ממלכת דוד ושלמה עם הממלכות הפלשתיות) לוקטו בידי מחבר מערכת הגבולות כדי לציין את קצה תחום הנחלה (בית שמש, תמנה, עקרון ובעלת).<sup>27</sup> בגבול הצפוני נזכרות הערים שעלבים, יהוד, בני ברק ואזור (האחרונה רק בתרגום השבעים), ששכנו סמוך לנחל אילון משני עבריו.<sup>28</sup> במערב הנחלה ניתן תיאור גבול (יהו' יט, מו),

<sup>26</sup> לבעיית מיקומה של העיר גת, הנוכרת ברשימה הטופוגרפית של תחומם ג' (מס' 63), ולדיקה בינה לבין גת רימון הנוכרת במקרא ולבין העיר גתה, הנוכרת במקורות מן התקופה הרומית והביזנטית, ראה: G. Schmitt, 'Gat, Gittaim und Gitta', *Drei Studien zur Archäologie und Topographie Altisraels*, Wiesbaden 1980, pp. 77-138, ושם נרשמה כיבליוגרפיה קודמת.

<sup>27</sup> ראה להלן, הערה 50.

<sup>28</sup> לאחרונה הציע ג' גליל ('נחלת שבט דן: היקפה ותולדותיה', תרביץ נד [תשמ"ה], עמ' 1-19) להכליל את כל אגן נחל אילון בתחומי נחלת שבט דן. כבסיס להרחבת הגבול צפונה שימשה לו גירסת תרגום השבעים לפסוק מב 'סילתה' (במקום נוסח המסורה 'חלתה'), ששמה נשמר אליבא דגליל בשמו של הכפר הערבי שילתה. אבל הכרעה טכסטואלית זו לטובת אחת מגירסאות השבעים, שהאסמכתה היחידה לה היא הדמיון לשמו של כפר בן זמננו (שאפילו ממצא ארכיאולוגי מתאים לא נתגלה בו), אין לה על מה שתסמוך. כנראה, יש למקם את גתים הנוכרת במקרא (גית של התעודות מימי מסעי הצלב) בח'רבת תתורה (אל-בורג'), הסמוכה לכפר שילתה, שם הציע גליל לקבוע את סילתה שלו. ראה: שמיט (לעיל, הערה 26), עמ' 80-92. הערים לוד, אונו, גתים, נבלט, חדיד וצבעים, שאינן נזכרות ברשימת ערי דן, ואשר גליל (שם, עמ' 14) מקשה על חסרונן, שכנו מצפון לנחלת שבט דן ולפיכך לא היה מקום למנותן ברשימת הערים.



ששיעורו המקורי היה ככל הנראה כך: 'ומִים הִירְקוֹן עַד הַגְּבוּל מִלִּי יָפוֹ'.<sup>29</sup> דומה, כי 'ירקון' בתקופת המקרא היה כינויו של נהר אל-כַּרְיָה, בעוד שנחל הירקון של היום נחשב אז לחלק מנחל קָנָה (יהו' טז, ח; יז, ט).<sup>30</sup> הירקון (נהר אל-כַּרְיָה) היה גבול ממלכת ישראל ממול ליפו, אשר נשארה מחוץ לתחום הממלכה הישראלית בתקופת הממלכה המאוחדת, וכמו במקרים נוספים בהם היווה גבולה של אחת הנחלות את גבול הממלכה (יהו' טו, י-יא; יט, כח-כט), תיאר בעל מערכת הנחלות את הגבול הזה באופן מדויק ככל האפשר. ההבדל העיקרי בין נחלת שבט דן לתחום ממלכת גזר הוא בכך, שבמערכת נחלות השבטים נכללת העיר גזר בתחום אפרים. הדבר נובע מכך, שמשפחות אפרתיות התיישבו מסביב לעיר (יהו' כא, כא; שופ' א, כט; דה"א ו, נב; ז, כא-כד, כח), ומאחר שייחוס מדויק של יישובים לשבטים שהתנחלו בהם היה עקרון מנחה חשוב בתיאור מערכת הנחלות (ראה למשל: יהו' טז, ט; יז, ט), צירף מחבר המערכת את גזר לנחלת אפרים (יהו' טז, ג; י; שופ' א, כט).

תחומה של ממלכת גזר ההיסטורית תואם גם להיקף המשוער של המחוז השני במערכת המחוזות של הממלכה המאוחדת. במקום אחר ניסיתי להראות, שיש לפרש את הכתוב במל"א ד, ט כהתייית היקף התחום באמצעות ארבע נקודות גבול ששכנו מארבע עבריו, ממש כפי שבתיאור התחומים הכנעניים בעמק יזרעאל תיאר המחבר את המחוז באמצעות נקודות גבול (מל"א ד, יב).<sup>31</sup> שעלבים, אילון ובית שמש שכנו בגבול הצפוני, המזרחי והדרומי של המחוז, ואם אמנם שכנה בית חנן בגבולו המערבי, סמוך לגבול עם יפו, הרי שישנה התאמה מלאה בין ממלכת גזר למחוז השני של שלמה. ואולם, אי-הוודאות לגבי הגבול המערבי מחייב לנקוט זהירות בשאלה זו.<sup>32</sup>

M. Noth, *Das Buch Josua*<sup>2</sup> (=HAT, 17), Tübingen 1953, p. 118; F.M. Cross and G.E. Wright, 'The Boundary and Province Lists of the Kingdom of Judah', *JBL* 75 (1956), p. 210.  
<sup>30</sup> נוח, שם, עמ' 121-122.

<sup>31</sup> נ' נאמן, 'מערך המחוזות בממלכת ישראל בימי הממלכה המאוחדת', ציון מח (תשמ"ג), עמ' 11. ההשערה שהעלה לאחרונה גליל (לעיל, הערה 28, עמ' 16-18), כי חמש הערים שנימנו בתיאור המחוז השני של שלמה, שימשו מרכזים מנהליים בממלכה וכי הן אחת מהן מייצגת אחד ממחוזות המשנה של הנציבות, אינה משכנעת. לתיאור טריטוריה באמצעות ערים המייצגות את מחוזות המשנה שלה אין הקבלה ברשימת נציבויות שלמה (מל"א ד, ז-ט), ואף לא ברשימות אחרות במקרא. יתרה מזו, מתוך חמש הערים הנכללות בהצעת השחזור ידוע רק מיקומן של שתיים, השוכנות דווקא בשולי המחוז, ואחת מהן, בית שמש, ידועה כעיר גבול בנחלת שבט יהודה (יהו' טו, י). לעומת זאת, נעדרת מרשימת הערים גזר, העיר החשובה ביותר בחלק המזרחי של המחוז (ראה: מל"א ט, טו-יז), שבוודאי תפסה מקום מרכזי במינהל הנציבות. לבסוף ראוי להעיר, כי ההנחה של גליל, לפיה רשימת ערי דן (יהו' יט, מ-מו) אינה אלא רשימת ערי המחוז השני של שלמה, אינה עולה בקנה אחד עם העובדה, ששתיים מבין חמש ערי הנציבות השנייה אינן נזכרות כלל ברשימת ערי דן.

<sup>32</sup> לדיון מפורט במחוז השני של שלמה, ראה: ז' קלאי, נחלות שבטי ישראל, ירושלים תשכ"ז, עמ' 42-43, והספרות הנזכרת שם; גליל (לעיל, הערה 28), עמ' 15-18, והספרות הנזכרת שם; F. Puzo, 'La segunda prefectura Salomónica (3 Rg 4,9)', *Estudios Bíblicos* 8 (1949), pp. 47-73; S. Timm, 'Die territoriale Ausdehnung des Staates Israel zur Zeit der Omriden', *ZDPV* 96 (1980), pp. 27-40.

## 4. ממלכת חצור ונחלת שבט נפתלי

מתעודות חיצוניות מן המחצית הראשונה של האלף השני לפסה"נ ומהמצא הארכיאולוגי באתר עולה, שחצור היתה הגדולה והחזקה ביותר בין הממלכות בארץ בתקופת הברונזה התיכונה (להלן ב"ת). היא היתה גדולה לאין שיעור מכל עיר אחרת בארץ גם בתקופת הב"מ.<sup>33</sup> ויש בכך אישוש למסורת המקראית כי חצור לפנים היא ראש כל הממלכות האלה (יהו' יא, י). בארכיון עמאנה נזכרת חצור פעמים ספורות בלבד, ואולם אפילו בקומץ דל זה של תעודות יש רמזים למעמדה ולהיקף הרחב של תחומה באותו זמן.

באיגרת א"ע 228 כותב מלך חצור לפרעה: 'וכעת אני שומר את העיר חצור עם עריה למען המלך, אדוני' (שורות 13–17). חצור הקיפה אפוא טריטוריה שנכללו בה גם ערי משנה. פעמיים נזכר מלך חצור במכתבי שליטים שכנים. באיגרת שליט צור נכתב, כי מלך חצור התקשר עם הח'בירו, ויחד עם מלך צידון, אויבו העיקרי של שליט צור, הואשם בהפיכת ארץ המלך לארץ ח'בירו' (א"ע 148, שורות 41–45). הגליל העליון (ואולי גם רוב האזור שמדרום לליטני) היה בלתי מיושב בתקופת הב"מ,<sup>34</sup> וממלכת חצור, שגבלה בו ממזרח, יכולה היתה להחשב במידה רבה לשכנתה של צור. שליטה של זו קיטרג אפוא על שכנו ממזרח, אולי משום שהתקשר עם הח'בירו, שישבו באזור החיץ שביניהם.

פעם נוספת נזכר מלך חצור באיגרת של איב, שליט עשתרות (א"ע 364). הלה דיווח לפרעה, כי מלך חצור לכד מידי שלוש ערים. ביום שומעי (על כך) אזי ראיתי צורך לערוך נגדו מלחמה' (שורות 17–23). חבל הגולן כולו, למעט שוליו הדרומיים, היה בלתי מיושב בתקופת הב"מ, לפי ממצאי הסקר הארכיאולוגי שנערך בו.<sup>35</sup> המאבק בין ממלכות חצור ועשתרות ולכידת הערים יכלו לפיכך להתחולל רק בדרום הגולן, סמוך לנהר ירמוך, באזור בו שכנו ערי ארץ גארי.<sup>36</sup> ערים אלה חצצו בין ממלכות פחל ועשתרות, ובפרק זמן מסוים שררו יחסי איבה בינן לבין שכנותיהן (א"ע 256). אין זה מן הנמנע, שערי ארץ גארי חסו בצלה של ממלכת חצור, ולאחר שהותקפו הגיב מלך חצור בתקיפת ממלכת עשתרות. יהיה הרקע לפרשה אשר יהיה, חשיבות רבה נודעת לעובדה שחצור גבלה בעשתרות, בסמוך לנהר הירמוך.

תחומה של ממלכת חצור השתרע בין מקורות הירדן לנהר הירמוך וכלל את בקעת הירדן הצפונית, עד לגולן במזרח, ואף שטחים שממערב לבקעת הירדן, עד לאזור הגליל העליון.

<sup>33</sup> גונן (לעיל, הערה 3), עמ' 34: ואולם ראה: גונן (לעיל, הערה 24), עמ' 180–184.

<sup>34</sup> צ' גל, הגליל התחתון בתקופת הברזל (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור), תל אביב תשמ"ג, עמ' 43–55; ר' פרנקל, 'הגליל בתקופות הברונזה המאוחרת והברזל', בתוך: א' שמואלי, א' סופר ונ' קליאט (עורכים), ארצות הגליל, תל אביב תשמ"ד, עמ' 218.

<sup>35</sup> ק' אפשטיין – ש' גוטמן, 'הסקר ברמת הגולן', בתוך: כוכבי, עורך (לעיל, הערה 21), עמ' 245, 249.

<sup>36</sup> למיקומן של ערי ארץ גארי, ראה: ב' מזר, 'גשור ומעכה', ערים וגלילות בארץ ישראל (לעיל, הערה 4), עמ' 192–195; W.F. Albright, 'Two Little Understood Amarna Letters from the Middle Jordan Valley', *BASOR* 89 (1943), pp. 8–15; M. Weippert, *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine*, London 1971, pp. 12–13.



שהיה כאמור ריק מיישוב בתקופת הב"מ וניתן לראות בו שטח הפקר (לקביעה מדויקת יותר של גבולה המערבי של חצור, ראה להלן). שכנותיה היו עשתרות במזרח, אֶנְחֶרֶת בדרום ושמעון במערב. בתעודות המצריות נזכרות, נוסף לחצור, רק הערים לִישׁ וכנרת בבקעת הירדן הצפונית. בחפירות הממושכות שנערכו בתל דן טרם נמצא היישוב מתקופת הב"מ, וברור, שלִישׁ — אם אכן היתה מיושבת בתקופה זו — היתה עיר קטנה ובלתי חשובה. כנרת נזכרת ברשימה הטופוגרפית של תחותמס השלישי (מס' 34) וברשימת הערים ששלחיהן שהו במצרים בימי אמנחותפ השני, ובאתרה (תל אל-עוריִמָה) אף נתגלה שבר של מצבה מצרית.<sup>37</sup> מסתבר, שערי בקעת הירדן הצפונית (ליש, אבל, תל א-נוֹעִימָה, תל אֶנְפָה וכנרת) נכללו בתחום ממלכת חצור, שהיתה — כמו שכם — ממלכה טריטוריאלית בעלת עיר בירה, ערי משנה וכפרים. לא מן הנמנע שבית שמש (תל אל-עֵבִידִיָה) היתה עיר-ממלכה עצמאית קטנה ששכנה בגבולה הדרומי של ממלכת חצור וחסתה בצלה של שכנתה החזקה.<sup>38</sup>

תחומה של ממלכת חצור, כמתואר כאן, חופף לנחלת שבט נפתלי (יהו' יט, לב-לט). ההקבלה בין שני התחומים מסתברת עוד יותר לאור העובדה, שגבולה הצפון-מזרחי של נחלת שבט זבולון, שכנתה המערבית של נחלת נפתלי, הגיע עד לעיר מָרום/מָרוֹן (תל קרני חיטין). רמון, הנזכרת בגבול זבולון (יהו' יט, יג) וברשימת ערי הלויים של שבט זה (יהו' כא, לה [לפי נוסח השבעים]; דה"א ו, סב), אינה אלא שיבוש של השם מָרוֹן, שצמח עקב שיכול אותיות.<sup>39</sup> את מיקומה של העיר מרום/מרון ניתן לקבוע מתוך תיאור הקרב במי מרום (יהו' יא) ומרשימת הערים שכבש תגלת פלאסר השלישי בעת מסעו לארץ ישראל בשנת 732. ברשימה זו נזכרת מרום לצד יישובים ששכנו באזור הגליל התחתון.<sup>40</sup> בחפירת בדיקה שנערכה בתל קרני חיטין התברר, שבמקום היתה עיר כנענית קטנה ומבוצרת היטב במאות הארבע-עשרה והשלוש-עשרה לפסה"נ, כי המקום נושג שוב בתקופת כרזל א' וכי האתר כולו בוצר בתקופת המלוכה מן המאה העשירית עד המאה השמינית לפסה"נ.<sup>41</sup> נראה אפוא, שמרום/מרון היתה עיר-ממלכה קטנה ועצמאית, ששכנה על הגבול בין

<sup>37</sup> לסיכום הממצאים מתל אל-עוריִמָה, ראה: V. Fritz, 'Kinneret und Ginnosar: Voruntersuchung für eine Ausgrabung auf dem Tell el-'Orême am See Genezareth', *ZDPV* 94 (1978), pp. 32-45.

<sup>38</sup> על חפירת בדיקה שנערכה בתל אל-עֵבִידִיָה, ראה: י' אהרוני, התנחלות שבטי ישראל בגליל העליון, ירושלים תשי"ז, עמ' 125-129; על זיהוי האתר, ראה: A. Alt, 'Das Institut im Jahre 1925', *PJB* 22; עמ' 103-104; A. Saaristo, *The Boundary between Issachar and Naphtali*, Helsinki 1927, pp. 71-73, 118-122, 131-132.

<sup>39</sup> ג' נאמן, 'עיון מחדש ברשימת ערי-הלויים', ציון מז (תשמ"ב), עמ' 247. השקפה זו אומצה על ידי גל (לעיל, הערה 34), עמ' 103-104.

<sup>40</sup> לדיון מקיף בבעיית מקומה של מרום/מרון, ראה: N. Na'aman, 'Marom-Marom and the Boundary between Zebulun and Naphtali', *Borders and Districts in Biblical Historiography*, Jerusalem 1986, pp. 119-143.

<sup>41</sup> גל (לעיל, הערה 9), עמ' 215-220; הנ"ל (לעיל, הערה 34), עמ' 33 ולוח 6.

ממלכות חצור ושמעון, וכי במערכת נחלות השבטים שכנה על הגבול בין נחלת נפתלי לנחלת זבולון.

5. ערי-הממלכה הכנעניות בעמק יזרעאל ובעמק בית שאן ונחלת שבט מנשה נחל הקישון היה גבול טבעי בין היחידות המדיניות ששכנו משני צדיו של עמק יזרעאל. שתי הממלכות העיקריות במערב העמק היו מגידו ותענך, ורובו של השטח שממערב לקישון נכלל בתחומן. ניתן לשער, שמגידו כללה את אזור העמק שבין תל קדש בדרום לתל אבו זוריק בצפון, ותענך — את השטח הדרום-מזרחי של העמק. יבלעם, ששכנה בחלקו הדרום-מזרחי של עמק דותן, לא הרחק משולי עמק יזרעאל, ואשר ערים הסמוכות לה (בוֹרְקִין ואולי גם חֶרְבו) נכבשו בכוח על ידי לִבְאִי, שליט שכס, היתה כנראה עיר-ממלכה עצמאית קטנה בגבול שבין ממלכות שכס ותענך. יקנעם היתה עיר-ממלכה עצמאית ששכנה בצפון-מערב העמק, על הגבול שבין ממלכת מגידו לממלכת שמעון ולממלכות עמק עכו. החבלים המזרחיים של רמות מנשה השתייכו כנראה לערי-הממלכה של עמק יזרעאל, ואילו בחבלים המערביים של רמות מנשה ישבה ממלכת גת כרמל, שגבלה בהן ממערב.

גבולה הצפוני של נחלת מנשה תואר באמצעות שורה של תחומים, המוגדרים כ'ערים ובנותיהן' והגובלים בנחלת יששכר: בית שאן, יבלעם, תענך ומגידו (יהו' יז, י-יא;<sup>42</sup> והשווה שופ' א, כז). מחבר תיאורי נחלות השבטים צירף את תחומי העמק שעד לנחל קישון ולנחל חרוד (וכן את הכרמל שממערב להם ואת כל חבל השרון) לנחלת מנשה, בעוד אזורי העמק הוגדרו באמצעות חטיבות טריטוריאליות. החטיבות של מגידו, תענך, ואולי אף יבלעם, זהות בהיקפן לערי-הממלכה ששכנו בעמק בתקופת הב"מ. סיבת היעדרה של יקנעם, אשר שכנה סמוך לפינה הצפון-מערבית של נחלת מנשה, נעוצה כנראה בכך, ששטחה היה מצומצם למדי, ובהעדר ערי משנה בתחומה לא נמצאה ראוייה להגדרה 'עיר ובנותיה'.

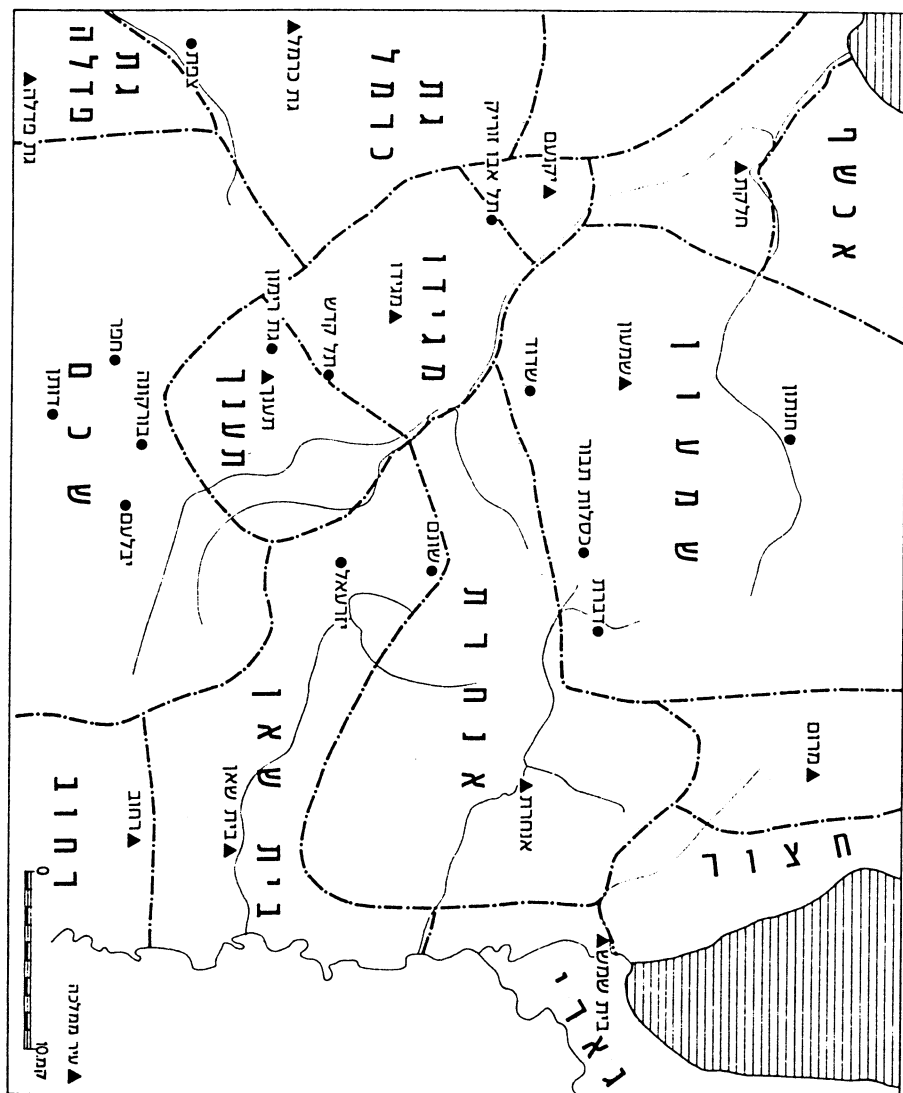
קיים הבדל בין התמונה הטריטוריאלית של עמק בית שאן בתקופת הב"מ לבין זו המשתקפת בתיאור מערכת הנחלות. בתקופת הב"מ נחלק העמק לשתי יחידות עיקריות: בצפונה שכנה עיר השלטון המצרית בית שאן, שהשתרעה עד לפנים עמק יזרעאל וכללה שטחי קרקע גדולים, שעובדו בידי השליטים הוואסאלים השכנים אשר תוצרתם הועברה לידי הרשויות המצריות;<sup>43</sup> בדרומו שכנה ממלכת חֶחוֹב (מרכזה היה בתל אֶצְאָרִם), הנזכרת הן בכתובות מלכי מצרים הן באחת מאגרות תענך.<sup>44</sup> במערכת הנחלות נחשב כל

<sup>42</sup> שמה של עין דור, המופיע בתיאור הגבול הצפוני של מנשה, אינו אלא כפל גירסה של שם המקום דאר, הנזכר באותו פסוק, ויש למחקו. ראה: קלאי (לעיל, הערה 32), עמ' 143, 148-149; G.A. Cooke, ;

*The Book of Joshua*, Cambridge 1918, p. 161

<sup>43</sup> נאמן (לעיל, הערה 13), עמ' 140-144.

<sup>44</sup> לגבי העיר רחוב שבעמק בית שאן, ראה: ב' מזר, 'בית שאן ובנותיה', בתוך: בקעת בית שאן (הכינוס



עמק בית שאן לחטיבה אחת והוגדר במלים 'בית שאן וכנותיה'. ייתכן שתמונה טריטוריאליה זו נובעת מהעברתה של רחוב לשלטון מצרים בכנען ומהרחבת תחומה של עיר השלטון המצרית בית שאן על שטחיה.<sup>45</sup> בכך ניתן אף להסביר את היעדרה של רחוב מן המסורת המקראית על כיבוש הארץ. ואולם, מסקנה נחרצת תתאפשר רק כשייחפר תל א-צאן ויתבררו תולדותיה של רחוב בסוף תקופת הבר"מ ובתקופת ברזל א'.

במערכת המחוזות של הממלכה המאוחדת הופרדו העמקים מחבלי ההר ואורגנו במסגרת של נציבות מיוחדת (מל"א ד, יב). מסגרת זו (המחוז החמישי) כללה את עמק יזרעאל, שהקיף את שטחי תענך ומגידו 'עד מעבר ליקנעם' (כך). ואת עמק בית שאן, שגבולותיו השתרעו מבית שאן ועד אבל מחולה (תל אבו ציון).<sup>46</sup> תחומן של ערי-הממלכה תענך, מגידו ויקנעם (=ארץ גינה של תקופת הבר"מ) חפף בדיוק נמרץ להיקפו של החלק הצפוני של המחוז, בעוד שתחומן של בית שאן ורחוב הקדומות חפף לערך לחלק הדרומי של המחוז.

## 6. ממלכות שמעון ואנחרת ונחלות זבולון ויששכר

מצפון לעמק יזרעאל שכנה ממלכת שמעון. בירתה זוהתה בראשית מחקר התעודות מעמארנה בח'רבת סמוניה, ליד נהלל של היום.<sup>47</sup> בתקופת הבר"ת השתרעה העיר שמעון על פני שטח רחב מאוד (כמאתיים דונם),<sup>48</sup> ומסתבר שהיתה אחת הממלכות הגדולות והחשובות ביותר בכנען. בתקופת הבר"מ הצטמצם שטחה והגיע, לפי אומדן זהיר, לכשלושים דונם. תחומה של ממלכת שמעון גבל בצפון-מזרח בעיר-הממלכה הקטנה מרום/מרון (תל קרני חטיין), ואילו בדרום-מערב הגיע עד לקישון וגבל בעיר-הממלכה העצמאית יקנעם. בדרום שלטה שמעון בחבלי העמק שבשכנותה, ואילו בצפון הקיף תחומה את חבלי הגליל התחתון, שהיו מיושבים בתקופת הבר"מ, כלל את העיר ח'נתון שבבקעת בית נטופה והגיע עד לאזורים הבלתי מיושבים שלרגלי הרי הגליל העליון. בתחומה עבר קטע חשוב מדרך השיירות, שהוליכה מנהר ירמוך ומדרום הכנרת אל עבר עמק עכו (דרך אֶל-חַנְנָה). נראה, שמלך שמעון, תוך שיתוף פעולה עם מלך עכו, ניצל זאת כדי לשדוד שיירה בבלית שעברה כנתיב זה (א"ע 8).<sup>49</sup> סמוך לעיר שמעון עבר נתיב נוח,

הארצי השבעה-עשר לידעת הארץ). ירושלים תשכ"ב, עמ' 9-10, 13-17: W.F. Albright, 'The Jordan Valley in the Bronze Age', *AASOR* 6 (1926), pp. 38-39

<sup>45</sup> השערה זו נסמכת על אנאלוגיה למצב הדברים בדרום הארץ בימי השושלות היט-כ. ראה לעיל, הערות 10-11.

<sup>46</sup> לתיאור המחוז החמישי ברשימת הנציבויות של שלמה, ראה: W.F. Albright, 'The Administrative Divisions of Israel and Judah', *JPOS* 5 (1925), pp. 26, 32-34

<sup>47</sup> א"פ רייני, 'שמרון', אנציקלופדיה מקראית, ח, ירושלים תשמ"ב, טורים 140-142. וראה שם ספרות נוספת.

<sup>48</sup> Y. Portugali, 'A Field Methodology for Regional Archaeology (The Jezreel Valley Survey, 1981)', *Tel Aviv* 9 (1982), pp. 170-188

<sup>49</sup> ב' עודד, 'דרכ אל-חורנה - דרך קדומה', ארץ ישראל י (תשל"א), עמ' 191-197.

שהוליד לכיוון צפון-מערב, באמצעותו ניתן היה לעבור מעמק יזרעאל למזרח עמק עכו, מבלי לחצות את אזור הביצות – הקשה למעבר בעונת הגשמים – אשר בדרום עמק עכו. תחומים אלה של ממלכת שמעון חופפים לנחלת שבט זבולון, כפי שתוארה בספר יהושע (יט, י-טז). בדרום-מערב נשק גבול זבולון את 'הנחל אשר על פני יקנעם' (פסוק יא), ואין ספק שהכוונה לנחל קישון וכי העיר יקנעם השתייכה לנחלת שבט מנשה. בדרום מתוארת הנחלה באמצעות שורת יישובים (שְׁדוֹר [לפי נוסח השבעים], כְּסֻלוֹת תְּבוֹר, דְּבָרַת וּפִיֶּעַ), וראוי לזכור, שכל יישוב כלל גם את מלוא ההיקף של שדותיו. לפיכך, יש להתוות את גבול זבולון בקצה השוליים הדרומיים של כפרים אלה. בנחלת יששכר, שכנו הדרומי של זבולון, לא נזכרו ערים ששכנו בעמק הדרומי לעיר שמעון, להוציא את דברת (לפי נוסח השבעים) ואת כסלות (יהו' יט, יח, כ). שתי ערים אלה השתייכו לנחלת זבולון ונזכרו בין ערי יששכר בתור ציוני גבול לנחלה, באזור בו לא היו יישובים אחרים, ממש כפי שברשימת ערי דן נזכרו ערים שנכללו גם בתיאור הגבול הצפוני של נחלת שבט יהודה.<sup>50</sup> בצפון-מזרח הנחלה נזכרת העיר מרום/מרון (המופיעה בצורה המשובשת רמון), ומאוחר יותר עבר הגבול מצפון לבקעת בית נטופה (יהו' יט, יג-יד). מרום/מרון היתה אפוא עיר-ממלכה כנענית עצמאית על הגבול שבין ממלכות שמעון וחצור, והפכה במערכת הנחלות לנקודת גבול בין זבולון ונפתלי.

באזורי הבזלת של רמת יששכר שכנה עיר-ממלכה יחידה, אֶנְתָּחַת. העיר נזכרת ברשימה הטופוגרפית של תחותמס השלישי (מס' 52) ובתיאור המסע משנתו התשיעית של אמנחותפ השני. היא זוהתה בתל רָכֶשׁ, התל היחיד מתקופת הבי"מ שנמצא באזור רמות הבזלת.<sup>51</sup> אין בכוחן של העדויות הכתובות לסייע לקביעת היקפה של ממלכת אנחרת, ופתרון שאלה זאת תלוי כולו בתוצאות המחקר הארכיאולוגי. סקר ארכיאולוגי יסודי נערך בתחום שבין עמק בית שאן בדרום לנחל יבנאל בצפון, ובין המצוקים שמעל בקעת הירדן במזרח לנחל קישון במערב, אך לא נמצאה בו עיר חשובה נוספת, פרט לתל רכש. לפיכך, ניתן לקבוע את תחומי הממלכה בין גבולות אלה. לפי אחת מתעודות עמארנה (א"ע 365) נכללו אדמות העיר שוֹנֶם בטריטוריה הפרעונית, ויש למנותן על תחום בית שאן, עיר

<sup>50</sup> ראוי להדגיש, כי תופעת הזכרתו של אותו מקום בתיאור שני גבולות שכנים חוזרת פעמים אחדות בתיאורי מערכת נחלות השבטים. חשבון, שהיתה עיר בתחום ראובן (יהו' יג, יז), מופיעה גם בתיאור הגבול של שבט גד (יהו' יג, כו). מחנים, שהיתה עיר בתחום גד (שם), מופיעה גם בתיאור הגבול של מנשה (יהו' יג, ל). בית שמש מופיעה בתיאור הגבול הצפוני של יששכר (יהו' יט, כב) וברשימת ערי נפתלי (יהו' יט, לח). בית חגלה ובית הערבה נזכרות בתיאור הגבול הצפוני של שבט יהודה (יהו' טו, ו) ובתיאור הגבול הדרומי של שבט בנימין (יהו' יח, יח-יט). מאחר שגבולותיהם של יהודה ובנימין הותוו בפירוט רב, יכול היה מחבר מערכת הגבולות לדייק בתיאורו ולהראות ששתי הערים שייכות למעשה לשבט יהודה, בעוד שגבול בנימין עבר צפונה להן (ראה: שמיט, 'Bet-Awen' [לעיל, הערה 26], עמ' 41). בכל יתר המקרים מתואר לפחות אחד מן הגבולות בצורה של רשימת ערים, ובשל כך לא יכול היה המחבר לציין באופן מפורש את הבעלות על ערי הגבול, והקורא נאלץ להסיק זאת מתוך ההקשר הגיאוגרפי.

<sup>51</sup> ראה הספרות הנזכרת לעיל, הערה 9: צ' גל, רמת יששכר, תל אביב תש"ס, עמ' 33-40.

השלטון המצרית בעמק. ראוי אף להדגיש, שחלקים לא מעטים מאזורי רמות הבולת היו בלתי מיושבים בתקופת הב"מ, ולא מן הנמנע שגם טריטוריות הפקר נכללו בגבולות ממלכת אנחרת, כפי ששוחזר לעיל.

היקפה המשוער של ממלכת אנחרת הוא כתחום נחלת יששכר, כפי שזו הוגדרה באמצעות רשימת ערים וקטע אחד של גבול (יהו' יט, יז–כג). נחלת יששכר השתרעה באזורי הבולת של רמת יששכר ובחבלים המזרחיים של עמק יזרעאל, כשגבולה הצפוני עבר בעמק, מדרום להרי נצרת ולהר תבור, ונמשך לאורך נחל יבנאל עד לבית שמש (תל אל-עבידיה) ולירדן. אולם, קיים הבדל בולט בין שני התחומים: הנחלות הפרעוניות שהשתרעו בין שונם ליזרעאל (יז'עין), ואשר שכנו מחוץ לממלכת אנחרת, נימנו במערכת גבולות השבטים על נחלת יששכר.

[ג] דרך הפיכתם של תחומי ערי-ממלכה לנחלות שבטים במקרא  
מאז ראשית התנחלותם של משפחות ובתי-אב ישראליים בחבלי ההר, החל מסוף המאה השלוש-עשרה לפסה"נ, ואילך, חלו בהדרגה תמורות רבות-משמעות בתפוסת היישוב ובהיקפו בכל חבלי הארץ. מערך ערי-הממלכה הכנעניות נהרס בתהליך ממושך אשר ארך כמאה שנה (1250–1150 לפסה"נ, בקירוב), ולאחר שהתאוששו היסודות הכנעניים בחבלי החוף, העמקים והשפלה הצפונית, במאה האחת-עשרה לפסה"נ, הם שבו וספגו מהלומה ניצחת מידי דוד מלך ישראל. מערכת נחלות השבטים תופפת לגבולות הממלכה בסוף ימי דוד או בראשית ימי שלמה, והיא משקפת במידת מה את התפשטות היישוב הישראלי לחבלים שהיו קודם לכן תחת שלטון כנעני-פלשתי. מן הראוי להדגיש, שאין שום דמיון בין תפוסת היישוב והיקפו בתקופת הב"מ לבין זו של תקופת הממלכה המאוחדת. יש אף לזכור, שנחלות השבטים צמחו לכאורה כתוצאה מהתנחלות ומהתגבשות הדרגתית של יסודות אתניים חדשים, שנכנסו לארץ מבחוץ ושלא היה להם קשר עם הממלכות הכנעניות שהתקיימו בארץ בתקופת הב"מ. החפיפה שעליה עמדנו בין תחומן של ממלכות כנעניות לבין גבולות ותחומים המתוארים במקרא, בעיקר במערכת נחלות השבטים, איננה כלל וכלל מובנת מאליה. עלינו לתת הסבר נאות לשאלה, כיצד זה נתגלגלו גבולות וחטיבות מדיניות, שהתקיימו בכנען במשך מאות שנים, והפכו לנחלות שבטים ישראליים?  
בפתח הדיון אצטט ממאמרו של א' אלט, 'התנחלות בני ישראל בארץ ישראל', הדן בבעיית המיתודה שיש לנקוט בה כדי להיטיב להבין את תהליך ההתנחלות:<sup>52</sup>

סדרי חיים המעוגנים בקרקע הארץ, מראים בהיסטוריה, ככל מקום, משך חיים ארוך מאוד; אף חילופי האוכלוסיה אינם מבטלים אותם לחלוטין, אלא לכל היותר מכניסים בהם שינויים מסוימים. טוב תעשה על כן החקירה הטריטוריאלית-

<sup>52</sup> אלט (לעיל, הערה 14), עמ' 90.

היסטורית, אם תשקיף תמיד על פרקי זמן ארוכים עד כמה שאפשר, וכך תוכל היא להכיר ברציפות הנמשכת ובתמורות הדינמיות החלות במשך הזמן במערך הטריטוריאלי של התחום האמור, גם מעבר לפערים המצויים במקורות הכתובים.

יש לזכור, כי מערך ערי-הממלכה הכנעניות בארץ צמח בהדרגה מאז ראשית האלף השני לפסה"נ, וכל הממלכות הידועות לנו מתקופת הב"מ, שגבולותיהן חופפים לגבולות ולנחלות שבטים במקרא, נוסדו עוד בתקופת הב"ת. תחומים אלה התקיימו במשך מאות שנים והיו מעוגנים היטב בטריטוריה של ארץ כנען. יתירה מזו, במקרים אחדים המשיכו ערי-ממלכה כנעניות להתקיים בתקופת ברזל א', לאחר שהתאוששו מן החורבן שפקד אותן בעקבות הנסיגה המצרית מן הארץ, לאחר אמצע המאה השתים-עשרה לפסה"נ. הבולטות ביניהן הן ערי עמק יזרעאל ועמק בית שאן, חבלים שבהם חלה תחייה מפתיעה של התרבות הכנענית במאה האחת-עשרה.<sup>53</sup> בשלב הראשון להיאחזותם בארץ נשאר תחומה של ממלכת גזר מחוץ לתחום ההתיישבות של הפלשתים ואם כי לאחר מכן שלטו בו הפלשתים (ובעיקר ממלכת עקרון הסמוכה), הרי שמר החבל שמצפון לנחל שורק על ייחודו הטריטוריאלי-תרבותי, ולפיכך נחשב במסורת המקראית לטריטוריה 'אמורית' ולא פלשתית (יהו' יט, מז [נוסח השבעים]; שופ' א, לד-לה; שמ"א ז, יד). היחידות הטריטוריאליות הכנעניות ששכנו בשפלה הצפונית, בעמק יזרעאל ובעמק בית שאן המשיכו להתקיים כחטיבות נפרדות עד לתקופת המלוכה הישראלית, ובאופן זה עשויות היו להתגלגל ולהפוך למחוזות מנהלתיים נפרדים במערכת המחוזות של הממלכה הצעירה, ואף להיחשב למובלעות נוכריות ולנחלות שבטים בתיאור מערכת הגבולות (ראה להלן). ראוי אף להדגיש, שלא רק ביחידות המדיניות הנפרדות ישנה חפיפה בין גבולות כנעניים לתחומים ישראליים, אלא גם בתפיסה הטריטוריאליה הכוללת. כפי שהראה ב' מזר,<sup>54</sup> קיימת חפיפה כמעט מלאה בין תחום ארץ כנען ההיסטורית — המשקף את הפרובינציה המצרית באסיה במאה השלוש-עשרה לפסה"נ — שראשיתו עוד בתקופת הב"ת, לבין תחום ארץ כנען המובטחת לבני ישראל (במד' לד; יחז' מז). אין ספק, שבני ישראל ראו עצמם יורשי הכנענים, ולפיכך קיבלו מהם את התפיסה בדבר היקף הארץ היעודה להם. יש לשים לב לכך, שתחום כנען היה זר למערך הגבולות ולהיקף היישוב הישראלי בתקופת המלוכה, וכי מדובר בקונצפט טריטוריאלי שאומץ למרות זרותו ואי

<sup>53</sup> גל (לעיל, הערה 51) עמ' 88-91; Z. Gal, 'The Settlement of Issachar: Some New Observations', *Tel Aviv* 9 (1982), pp. 80-81, 85-86.

<sup>54</sup> ב' מזר, 'לבוא חמת וגבולה הצפוני של ארץ כנען', ערים וגלילות בארץ ישראל (לעיל, הערה 4), עמ' 167-181; הנ"ל, 'ארץ כנען בימי הממלכה התיכונה של מצרים', כנען וישראל (לעיל, הערה 19), עמ' 47; והשווה: נ' נאמן, 'נחלות שבטי ישראל ממערב לירדן וגבול הארץ הנשארת', ארץ ישראל טז (תשמ"ב), עמ' 156-157; R. de Vaux, 'Le Pays de Canaan', in: W.W. Hallo (ed), *Essays in Memory of E.A. Speiser* (=AOS 53), New Haven 1986, pp. 23-30.

התאמתו למציאות המאוחרת. השתלשלותו של מערך גבולות כנעני קדום והעברתו לתקופת הנמלוכה, תוך שילובו בדרך מיוחדת בהסטוריוגרפיה המקראית, מלמדים עד כמה עשויים היו להשתנות גבולות ותחומים כנעניים ולהשתבץ בתיאורי ההסדרים הטריטוריאליים במקרא.

כדי להיטיב להבין את תיאורי נחלות השבטים יש לעמוד בקצרה על התפיסות שהנחו את מחברם. שלוש נקודות עיקריות ראויות להדגשה בנושא זה:

1. מערכת נחלות השבטים כללה מתחילתה את כל שנים-עשר שבטי ישראל, ואין יסוד להנחת כמה חוקרים, שבשלב כלשהו נכללו בתיאור רק ששה עד עשרה שבטים.<sup>55</sup>
2. מערך המחוזות, המצטייר ממניין הנציבים שכיהנו בימי שלמה והמחוזות שעליהם היו ממונים (מל"א ד, ז-יט), שימש כחלוקה המינהלית הבסיסית בממלכת ישראל. ראשיתה של החלוקה למחוזות עוד בהסדרים שערך דוד לאחר כיבוש הארץ (ראה שמ"ב כד, ב-ט), ומערך זה התקיים עד פילוג המלוכה, לאחר מות שלמה.<sup>56</sup> מערכת נחלות השבטים, לעומת זאת, לא שימשה כחלוקה מינהלית או ארגונית בממלכת ישראל. השרטוט של נחלות י"ב השבטים נתחבר במסגרת התיאור המקיף של פרשת כיבוש הארץ והיאחזות שבטי ישראל בכל התחומים שנכבשו על ידי דוד ושצורפו למסגרת הממלכה החדשה. תיאור אחדותי זה נועד ללכד ולגבש את השבטים והמשפחות, שהיו קודם לכן מפוזרים ומפורדים ושהיו בעלי מסורות וזכרונות ייחודיים, בדרך של יצירת עבר המשותף לכולם והמבוסס גם על שילוב המסורות הלוקאליות במסגרת הסיפור הכולל. שנים-עשר השבטים, המחלקים ביניהם את כל תחומה של הממלכה החדשה, מגלמים במסגרת זו את שלמות העם ואת אחיזתו בכל תחומי ישראל. בתיאור מעין זה ניכרת מגמה ברורה לתת לגיטימציה לממלכה החדשה ולשטחים שנכבשו זה מקרוב והפכו לחלק אינטגרלי ממנה. לפיכך חשוב להדגיש, שמערכת הנחלות נתחברה במסגרת של חיבור 'ספרותי', וכי ראוי לבחון אותה לפי אמות-מידה המקובלות בחיבורים 'ספרותיים' מעין אלה.
3. במערכת הנחלות צורפו יחדיו יסודות טריטוריאליים, הלוקחים מן המציאות השבטית של תקופת הממלכה המאוחדת (שאו נתחברה רשימת הגבולות), עם יסודות נוספים, שאין להם כל אחיזה במציאות השבטית, מתוך מגמה לחלק את כל תחומי הממלכה בין שנים-עשר שבטי ישראל. במקרים בהם היתה המציאות השבטית ברורה והיה צורך לשייך תחומים לבעליהם מקרב שבטי ישראל, הקפיד מחבר מערכת הנחלות להתוות

<sup>55</sup> ראה: N. Na'aman, 'The Inheritance of Dan and the Twelve Tribes Boundary System' (לעיל, הערה 40), עמ' 75-117.

<sup>56</sup> A. Alt, 'Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina', K'S, II, pp. 51-52; ב' מזר, 'ערי נחלת דן', ערים וגלילות בארץ ישראל (לעיל, הערה 4), עמ' 97; ש' ייבין, 'אמרכת ישראל', בתוך: א' מלמט (עורך), כימי בית ראשון, ממלכות ישראל ויהודה, ירושלים תשכ"ב, עמ' 51-53; נאמן (לעיל, הערה 31), עמ' 2-3.



את הגבולות באופן מדויק. לדוגמה: ייחוס העיר גזר לנחלת אפרים בעקבות התנחלות בני אפרים בשכנותה (יהו' טז, ג); צירוף העיר יבוס (ירושלים) לנחלת בנימין לאחר שמשפחות מהשבט התנחלו בסביכתה (יהו' טו, ח; יח, טז); ההדגשה הכפולה שערים אפרתיות שכנו גם מצפון לנחל קנה, אף שזה היתווה את הגבול בין אפרים ומנשה (יהו' טז, ט; יז, ט); קישור העיר תפוח לאפרים בעוד ש'ארץ תפוח' נכללה במנשה (יהו' יז, ח). לשם התויית הגבולות במקרים אלה השתמש המחבר ברשימות המיפקד שערך דוד בממלכתו, מיפקד שאחת ממגמותיו היתה לקבוע את בעלותם של שבטים ומשפחות בתחומי התנחלותם (במד' כו, נג).

אולם, התפיסה שהנחתה את החלוקה הכוללת לנחלות, לפיה נחלקה כל הארץ בין י"ב שבטי ישראל, אילצה את המחבר לצרף אזורי התנחלות שבטיים אותנטיים עם חבלים שלא נכללו כלל בתחום התנחלותם של שבטים ישראליים. דוגמה לכך יכול לשמש צירוף חבל העמקים והשרון לשבט מנשה, אף כי משפחות מנשה לא חרגו מתחומי ההר עד לאחר כיבושי דוד. באותו אופן צורף עמק עכו לנחלת שבט אשר, אף כי המתנחלים הישראליים נאחזו רק באזורי הגבעות של הגליל המערבי ומעולם לא התיישבו בעמק עכו.<sup>57</sup> באזור השפלה הצפונית התיישבו בני דן בתחום צרעה ואשתאול, אך נדחקו מחבלים סמוכים שאליהם ניסו להתפשט. בעל מערכת הנחלות, שמצא עצמו אנוס לצרף למסגרת הנחלות את תחומה לשעבר של ממלכת גזר, שרובו הגדול היה נוכרי ('אמורי') בתקופת הממלכה המאוחדת, ייחס את כל השטח למשפחות דן שישבו בשוליו המזרחיים.

הזיקה בין שבט יששכר לנחלת יששכר יכולה לשמש דוגמה מאלפת לבעיית היחס המורכב שבין המציאות השבטית למערכת נחלות השבטים. בסקר הארכיאולוגי השיטתי שנערך ברמת יששכר נמצאו רק יישובים מעטים מתקופת ברזל א'; ואילו בחבלי העמק שבמערב הנחלה ישנה רציפות ברורה של יישוב כנעני. הממצא הקירמי והדגם היישובי אינם עולים בקנה אחד עם ההנחה בדבר התנחלות יסודות ישראליים בתחומי נחלת יששכר בתקופת ברזל א'. רק לאחר הרס היישובים הכנעניים בידי דוד החלה ההתיישבות הישראלית בחבל זה, ובסוף המאה העשירית חרבו רוב היישובים החדשים שנוסדו קודם לכן, ורק מעטים המשיכו להתקיים.<sup>58</sup> ברור לפיכך, כי נחלת יששכר על יישוביה הרבים, כפי שהיא מצטיירת מרשימת הערים ביהו' יט, יז–כג, משקפת את פני הדברים בתקופת הממלכה המאוחדת. מרשימות היחס של שבט יששכר (בר' מו, יג; במד' כו, כג–כד; דה"א, ז, א) ומהזכרת המקום שמיר אשר בהר אפרים כמקום מושבו של השופט תולע בן פואה (שופ' י, א) עולה, שבתקופת ברזל א' ישבו בני יששכר בקרב משפחות מנשה בצפון השומרון. גם בתקופת הממלכה המפולגת ישבו משפחות מיששכר באזור השומרון.

<sup>57</sup> על הסקר הארכיאולוגי שנערך באזור הגליל המערבי, ראה: פרנקל (לעיל, הערה 34), עמ' 222–223.  
<sup>58</sup> גל (לעיל, הערה 51), עמ' 85–98; הנ"ל (לעיל, הערה 53), עמ' 79–86.

כפי שניתן להסיק ממרוצאן של שושלות בעשא ועמרי, שהתייחסו על משפחות אלה. לאור זאת ניתן לקבוע, שרק לאחר כיבושי דוד והרס היישוב הכנעני בעמק נדרו משפחות מיששכר (ובוודאי גם ממנשה שכנו) והתיישבו במזרח העמק וברמות הבזלת, דבר שנמנע מהן קודם לכן בשל עוצמת הכנענים שישבו בעמק. מחבר מערכת נחלות השבטים בחר לכנות את תחומה של ממלכת אֶנְחָתָךְ בעבר (בצירוף אדמות הכתר המצריות שגבלו בה) בכינוי של אחדות מן המשפחות הישראליות, שהתנחלו בשטח זה קודם לכן, והכינוי השתרש גם במערכת מחוזות הממלכה (מל"א ד, יז).

לפעמים שימש במקרא כינוי שבטי אחד לציון טריטוריות שונות, דבר המקשה על השוואת תיאורי נחלות השבטים לתיאורים אחרים במקרא. מציאותן של שתי חטיבות הקריות בשם 'דן' ידועה היטב. דוגמה פחות ידועה היא זו של שבט זבולון. במערכת הנחלות חופפת נחלתו לתחומה של ממלכת שמעון הכנענית, ואילו בברכת יעקב מתואר השבט כך (בר' מט, יג): 'זבולן לחוף ימים ישכן והוא לחוף אניה וירכתו על צידן'. ההשערות בדבר התפשטותו של שבט זבולון לחבל החוף (עד לצידון) בזמן כלשהו אינן סבירות, שהרי אין לתאר את זבולון כיסוד דינמי, הנע מתחום לתחום.<sup>59</sup> דומה, שמחבר הברכה השתמש בשם 'זבולון' ככינוי לחטיבה שונה מזו של מחבר מערכת הנחלות. ואכן, במערכת מחוזות שלמה מופיע זבולון ככל הנראה במחוז אחד עם שבט אשר,<sup>60</sup> ודומה שיחידה גדולה זו עמדה לנגד עיניו של בעל הברכה, שכינה אותה בשם השבטי 'זבולון'. יש בכך כדי ללמד, עד כמה היו הכינויים השבטיים גמישים. עובדה זו מאששת את הטענה, שהמציאות השבטית בעם ישראל הקדום היתה שונה למדי מתמונת י"ב הנחלות התחומות בדייקנות, המשתקפת במערכת נחלות השבטים.

לבסוף ראוי להעיר, שדווקא מערכת מחוזות הממלכה, שבה הופרדו לעתים המחוזות ה'כנעניים' מן המחוזות ה'ישראליים' ואוגדו במסגרת מחוזות נפרדים, משקפת לעתים ביתר נאמנות את המצב השבטי הריאלי מאשר מערכת נחלות השבטים.<sup>61</sup>

לאור הבהרות אלו ניתן להציג הסבר כולל לאופן רישום הגבולות במערכת נחלות השבטים ולהפיכתן של ערי-ממלכה כנעניות לחטיבות שבטיות. בעל מערכת הנחלות, שניסה לחלק את שטחי הממלכה בין שנים-עשר השבטים, נתקל בקושי, הנובע ממצב ההתנחלות החלקי

<sup>59</sup> על הנסיונות לקבוע את זמנם של המשלים על זבולון (ברא' מט, יג; דבר' לג, יח-יט) לפני זמנה של מערכת נחלות השבטים או לאחריה, ראה: ש' ייבין, 'זבולון', אנציקלופדיה מקראית, ב, ירושלים תשי"ד, טורים 898-899; ב' מור, 'עמים הר יקראו', ארץ ישראל יד (תשל"ח), עמ' 40, פרנקל (לעיל, הערה 34), עמ' 221-223; Z. Kallai, 'Judah and Israel — A Study in Israelite Historiography', IEJ 28 (1978), p. 259, n. 25; H. Seebass, 'Die Stämmesprüche Gen 49 3-27', ZAW 96 (1984), pp. 340-341.

<sup>60</sup> על ההשערה שלפיה כלל המחוז התשיעי את אשר וזבולון, ראה: נאמן (לעיל, הערה 31), עמ' 15. והספרות הנוכרת שם, הערה 40.

<sup>61</sup> נאמן (לעיל, הערה 31), עמ' 17-20, והספרות הנוכרת שם, הערות 45-46.

של משפחות ושבטים ישראליים באזורי הממלכה השונים. בחבלים שבהם היתה התנחלות ישראלית צפופה לא התקשה המחבר לתאר את מערכת הגבולות, ומאחר שממלכות שכס וירושלים הכנעניות תפסו את רובו הגדול של חבל ההר המרכזי, חופפים תחומי הנחלות ה'גרעניות' של בית יוסף לתחומי שתי הממלכות הללו. העיר בית אל, שהיתה עיר-ממלכה עצמאית קטנה בתחום שבין ממלכת ירושלים לממלכת שכס, הפכה להיות עיר גבול באחת מן החטיבות השבטיות השכנות (אפרים). תופעה זו חוזרת פעמים אחדות במערכת הנחלות, והיא נובעת מכך, שכל שטחי הארץ נחלקו לנחלות בלי להותיר חללים. לפיכך נקשרו עריהממלכה הקטנות לגבולה של אחת משתי חטיבות שבטיות שכנות.

אולם התנחלות צפופה עם מסגרת שבטית מלכדת היתה אופיינית רק למקצת מן הטריטוריה שנכללה בממלכה הגדולה שייסד דוד. כדי למלא את המסגרת שהציב לחיבורו, חילק בעל מערכת הנחלות את כלל הטריטוריה לתריסר חטיבות וכינה אותן בשמות השבטים שישבו ברוכבן או במקצתן. חלק מחטיבות אלה התקיימו כיחידות פוליטיות במשך מאות שנים במרוצת האלף השני לפסה"נ, והיו מעוגנות היטב בטופוגרפיה ובנתונים הסביבתיים והכלכליים של הארץ, ולפיכך גם אומצו בידי המחבר שלנו. באופן זה ניתן לבאר את החפיפה הטריטוריאלית שבין ממלכות כנעניות לבין נחלות שבטים ישראליים. עם זאת, חשוב לזכור, שהכינוי השבטי הוא לעתים מלאכותי, ואינו אלא אמצעי להגדרת טריטוריה מסוימת לפי התפיסה שהנחתה את מחבר המערכת. ממלכת גזר לשעבר כונתה 'נחלת דן' על שם משפחות מבני דן שישבו בשוליה המזרחיים, ממלכת אנחרת לשעבר כונתה בשמן של משפחות מיששכר שהתנחלו בתחומה וממלכת חצור לשעבר כונתה בשמן של משפחות מנפתלי, שישבו בחלק לא ידוע משטחה. משפחות ישראליות ישבו בכל תחומה של נחלת זבולון (תחום ממלכת שמעון לשעבר),<sup>62</sup> אולם קשה לקבוע אם אמנם התקיימו קשרים על-משפחתים בתחום זה, אשר ליכדו אותו והבדילו אותו מן החבלים שבשכנותו. נחלת אשר היתה כמובן חטיבה מלאכותית, שבחלקה המערבי ישבו יסודות כנעניים ובמזרחה יסודות ישראליים, וקשה למצוא מכנה משותף לשני היסודות הללו.<sup>63</sup> מלאכותית מכולן היתה נחלת שבט יהודה, שהקיפה חבלים ותחומים נעדרים כל מכנה משותף. נראה, שנחלה זו משקפת את מגמתו של בעל מערכת הנחלות, שהיה משבט יהודה, להגדיל ולפאר את שבטו על ידי הרחבת תחומו.<sup>64</sup> הופעתה של נחלת שמעון

<sup>62</sup> גל (לעיל, הערה 34), עמ' 16–25, 34–35, 37–39, ולוחות 15–16.

<sup>63</sup> על האופי הכנעני הכולט של עמק עכו מלמדת המסורת בשופ' א, לא–לב, וכן העובדה שהעמק כולו הועבר כבר בימי שלמה לחירם מלך צור (מל"א ט, י–יג). ראה: י' אהרונ, 'הכרמל כגבול ישראל – צור, בתוך: מערכו של גליל וחוף הגליל (הכינוס הארצי התשעה-עשר לידעת הארץ), ירושלים תשכ"ה, עמ' 56–60; נאמן (לעיל, הערה 54), עמ' 155–156; A. Alt, 'Das Gottesurteil auf dem Karmel', *KS*, II, pp. 144–145.

<sup>64</sup> נאמן (לעיל, הערה 54), עמ' 156–157; הנ"ל (לעיל, הערה 31), עמ' 4–5 והערה 8.

כמובלעת בתוככי נחלת יהודה נובעת אף היא ממגמה זו, אולם אין להטיל ספק בכך, ששמעון נכלל במערכת הנחלות של י"ב השבטים.<sup>65</sup>

ערי־ממלכה עצמאיות לשעבר, שישבו בגבול שכנותיהן הגדולות והחזקות בתקופת הב"מ, הפכו תדיר במערכת הנחלות לערי גבול בין שבטים שכנים (בית שמש בשפלה, בית אל, יקנעם, מרום/מרון, בית שמש ביששכר, חלקת).<sup>66</sup> לעתים הפכו ערי־ממלכה לחטיבות טריטוריאליות הנמצאות בשולי הנחלה (מגידו, תענך ויבלעם). עיר השלטון המצרית בית שאן הפכה לחטיבה טריטוריאלית בגבולו הצפוני של מנשה, ואילו עיר השלטון יפו הפכה לחטיבה מדינית נפרדת, מחוץ לתחומי הממלכה הישראלית, בגבולה המערבי של נחלת דן. לסיכום הדיון ראוי לחזור ולהדגיש, שתחומן של ערי־ממלכה כנעניות, שהתקיימו במשך מאות שנים כחטיבות פוליטיות נפרדות, מופיעים בתיאורי גבולות מקראיים, ובמיוחד במסגרת מערכת נחלות השבטים, כטריטוריות המכונות בשם של שבטים ישראליים. לפיכך עשויים תיאורי הגבולות בספר יהושע, פרקים יג–יט, לסייע הרבה כבואנו לשחזר את מערך הממלכות הכנעניות, שהתקיימו בארץ לפני התנחלות שבטי ישראל.

<sup>65</sup> N. Na'aman, 'The Inheritance of the Sons of Simeon', *ZDPV* 96 (1980), pp. 136–152.

<sup>66</sup> מיקומה של חלקת הוא בגבול שבין נחלות זבולון ואשר, כפי שעולה מגירסת תרגום השבעים לפסוק הפותח את תיאור נחלת שבט אשר (יהו' יט, כה): 'ויהי גבולם מחלקת'. לדיון מקיף בבעיית המהימנות של גירסת השבעים, ראה קלאי (לעיל, הערה 32), עמ' 174–177, ושם ספרות נוספת (קלאי מאמץ את נוסח המסורה ודוחה את נוסח תרגום השבעים).

# ראשיתה של ההתיישבות הפלשתית בארץ-ישראל וגבולה הצפוני של פלשת \*

איתמר זינגר

## ראשיתה של ההתיישבות הפלשתית

התייעוד המצרי על תוצאות הקרב נגד גוייהים בשנתו השמינית של רעמסס השלישי, 1175 לפני הספירה, הוא המקור הברור ביותר לקביעת ראשיתה של ההתיישבות הפלשתית בארץ-ישראל. הכתובות והתבליטים ממדינת האבו מתארים את נצחונו הגדול של רעמסס על הפולשים, בים וביבשה, בגבולה הצפוני של האימפריה המצרית; <sup>1</sup> ואילו פיסקה בפפירוס האריס א', שנכתב בימי יורשו, מדברת על הושבת המוני שבויים מקרב גוייהים במבצרים מצריים. <sup>2</sup> אמנם בקטע הזה אין מצוין מיקומם המדויק של מבצרים אלו, אך מרבית החוקרים הניחו שהשבויים הובאו, לפחות בחלקם, אל מרכזי-מימשל מצריים ככנען, שם שימשו כחיל-מצב. תפקידם היה להגן על האזור מפני המשך הפלישות מן הים ומפני גורמים עוינים אחרים. <sup>3</sup> לא היה בכך משום חידוש במדיניות המצרית, שכן 'שכירי-חרב' מקרב גוייהים שירתו בצבא המצרי לפחות מימי רעמסס השני ואילך (ראה להלן); אולם עתה קיבלה התופעה ממדים חסרי-תקדים.

הפיסקה האמורה בפפירוס האריס היתה אך תמך נוסף לתפיסה שגיבש אלכרכט אלט על-סמך ניתוח תולדותיה של שפלת החוף הדרומית בראשית המאה הי"ב לפני-הספירה. <sup>4</sup> הוא מצא עדויות לכך, שבסוף השושלת הי"ט ותחילת השושלת הכ' שלטו המצרים שלטון ישיר על חלקים גדולים מקטע החוף המשתרע דרומה לירקון, במאמץ אחרון לחזק את אחיזתם בארץ-ישראל. השערתו

\* הרצאה שניתנה במסגרת 'קתדרה לחוקרים' מטעם המרכז לחקר ארץ-ישראל ויישובה של אוניברסיטת תל-אביב ויד יצחק בן-צבי ב-21 במאי 1985. השתתפו בדיון פרופ' מ' כוכבי וד"ר ע' מזר.

1 אין לקבל את הדעה, שהקרבות נערכו הן בים והן ביבשה, בגבולה של מצרים גופא, אחרי שכנען נפלה כבר בידי גוייהים. ראה: R. Stadelmann, 'Die Abwehr der Seevölker unter Ramses III', *Saeculum*, 19, 156-171 (1968). דעה זו אינה עולה בקנה אחד עם הממצא הארכיאולוגי, המצביע על נוכחות מצרית בארץ-ישראל אחרי שנתו השמינית של רעמסס השלישי (ראה להלן, הערה 5).

2 ראה: J.B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1969, pp. 260-262.

3 ראה: W.F. Edgerton & J.A. Wilson, *Historical Records of Ramses III*, Chicago 1936, pp. 35 ff. ראה גם הספרות המובאת להלן, הערה 6.

4 A. Alt, 'Ägyptische Tempel in Palästina und die Landnahme der Philister', *ZDPV*, 67 (1944), pp. 1 ff. (= *Kleine Schriften*, I, München 1953, pp. 216 ff.)

של אלט קיבלה תימוכין רבים מחפירות שנערכו באזור בשנים האחרונות.<sup>5</sup> כיוון שמצא חפיה בין תחום השלטון המצרי הישיר ובין 'מרחב המחייה' של הפלשתים מעט מאוחר יותר, הגיע אלט למסקנה, שראשיתה של ההתיישבות הפלשתית בארץ-ישראל היתה ביחומה מצרית, או שהמצרים הבלגיו על פעילות התיישבותית זאת. ואולם אחרי זמן לא-רוב התהפכו היוצרות, וגויי-הים שהמשיכו מן הסתם לזרום אל חופי ארץ-ישראל, ניערו חוצנם מאדוניהם המצרים ואף החלו להטיל את מרותם בהדרגה על האזורים שבשכנותם. שידוד המערכות היה כרוך ודאי במאבק אלים, שיש לו עדויות בממצא הארכיאולוגי מפלשת. הנחתו של אלט, שהפלשתים יושבו במרכזים מצריים בפלשת בסמוך לשנתו השמינית של רעמסס השלישי, התקבלה במחקר ההיסטורי והארכיאולוגי של ארץ-ישראל.<sup>6</sup>

בשנים האחרונות יש המערערים על הנחה זו, המבוססת על ההבנה ההיסטורית של תהליכי נסיגת מצרים מכנען. בהסתמך על ניתוח הנתונים הארכיאולוגיים, הציעו חוקרים אחדים להקדים את ראשית החדירה של גויי-הים לארץ-ישראל, ואילו אחרים הציעו לאחר את ההתיישבות הפלשתית בכמה עשרות שנים. אלה ואלה הסתמכו בטיעוניהם על תוצאות החפירות באשדוד — היחידה מבין ערי סרני הפלשתים שנחפרה עד כה בצורה מקפת. הדיון מתמקד בניתוח משמעותו הכרונולוגית והתרבותית של טיפוס קראמי מיוחד, שהופיע באשדוד, לראשונה בארץ-ישראל בכמויות ניכרות. זוהי קראמיקה ממוצא אגאי מטיפוס Myc.IIIc1b, שנהוג לכנותה 'קראמיקה חדגונית' (מונוכרום).<sup>7</sup> מקבילותיה הקרובות ביותר מצויות בקפריסין; אך לפי בדיקת הטין, נוצרו הכלים במקום. קראמיקה חדגונית מופיעה באשדוד בשלבה הראשון של שכבה XIII (XIIIb), ואילו בשלבה השני (XIIIa) היא מפנה את מקומה בהדרגה לקראמיקה הפלשתית הדו-גונית. התפתחות קראמית מקבילה נמצאה גם בחפירות החדשות בעקרון (תל מקנה) ובאשקלון.<sup>8</sup> כאשר למשמעותה הכרונולוגית וההיסטורית של הקראמיקה החדגונית, הציעו החופרים באשדוד ובעקרון לייחסה לגלי-התיישבות קדום, 'פרה-פלשתי', של גויי-ים, הקודם לימי רעמסס השלישי, ואשר הביא לחורבנה של העיר הכנענית-מצרית של שכבה XIV.<sup>9</sup> כואם של הפלשתים לאשדוד אינו קודם, לדעתם, לשלב השני של שכבה XIII. הבחנה זו בין שני גלי-התיישבות של

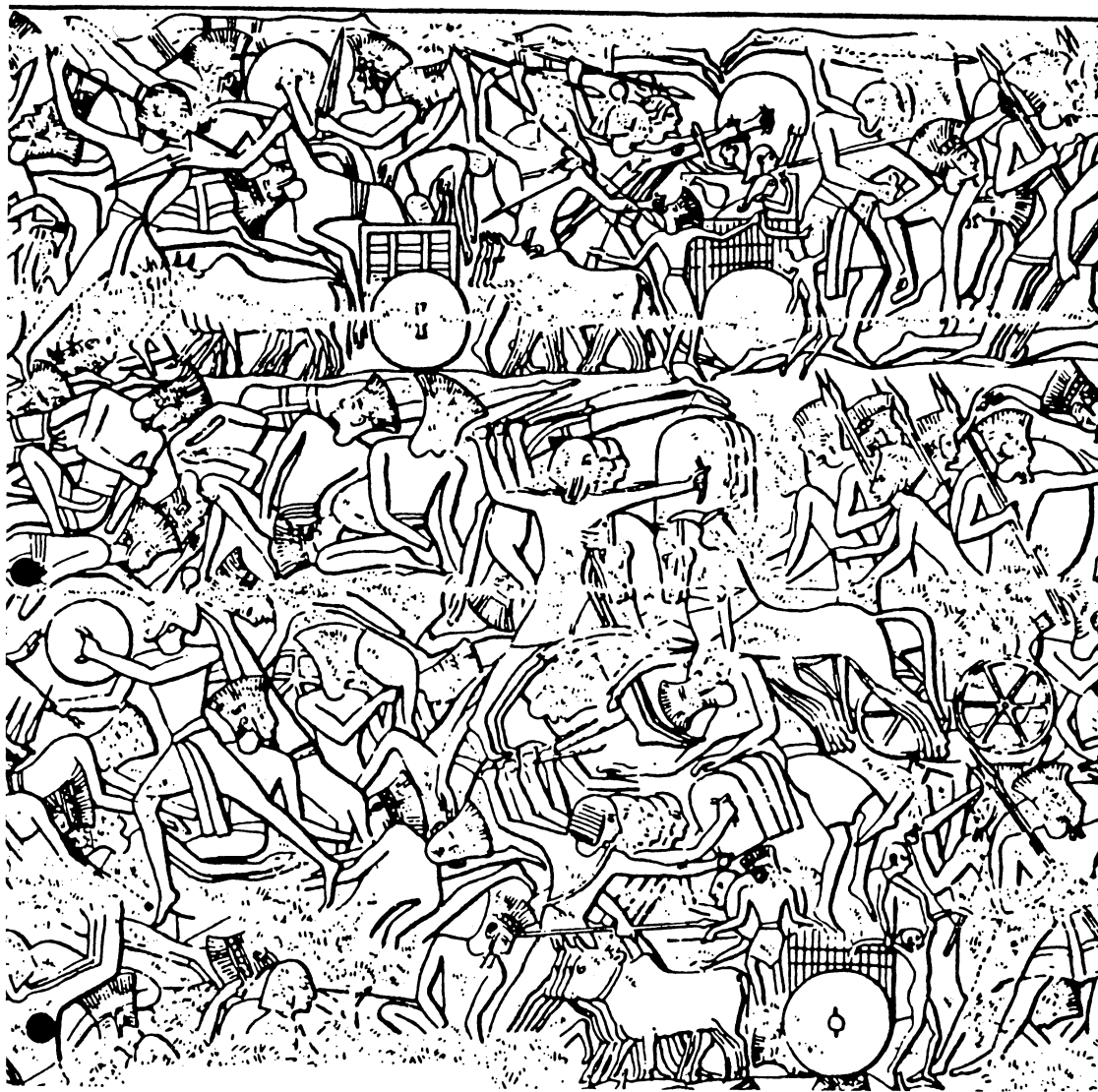
5 ראה סיכום ערכי אצל נ' נאמן, 'היסטוריה מדינית של ארץ-ישראל בימי השושלות הייט-כ', 'אפעל (עורך), ההיסטוריה של ארץ-ישראל, א: התקופות הקדומות, ירושלים תשמ"ב (1982), עמ' 243 ואילך (ושם ביבליוגרפיה נוספת). ראה גם: א' אורן, 'האדריכלות של "בתי מושל" מצריים מתקופת הממלכה החדשה בארץ-ישראל', ארץ-ישראל, י"ח (1985), עמ' 194-199; Tel; O. Goldwasser, 'Hieratic Inscriptions from Tel Sera', in *Southern Canaan*, *Tel Aviv*, 11 (1984), pp. 77-83.

6 ראה, למשל: ב' מזר, 'פלשת והפלשתים', ערים וגלילות בארץ-ישראל, ירושלים, תשל"ו (1975), עמ' 271; "אהרני, ארץ-ישראל בתקופת המקרא, ירושלים תשכ"ג (1962), עמ' 231-232 (אך השווה להלן, הערה 19); נאמן (לעיל, הערה 5), עמ' 254; W.F. Albright, *The History of Israel*, London 1960, p. 36; M. Noth, *The History of Israel*, London 1978, p. 509; Trude Dothan, *The Philistines and Their Material Culture*, Jerusalem 1982, p. 3.

7 ראה לאחרונה T. Dothan, 'The Philistines Reconsidered', J. Amitai (ed.), *Biblical Archaeology Today: Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, April 1984*, Jerusalem 1985, pp. 173 ff.

8 על עקרון ראה דותן, שם. באשקלון נמצאה קראמיקה חדגונית בחתך שעשה פיתאן-אדאמס בתחילה המאה (ראה הפניות אצל דותן [לעיל, הערה 6], עמ' 35-36, 294) ובחפירות החדשות שהתחילו ב-1985.

9 מ' דותן, 'אשדוד: שבע עונות-חפירה', קדמוניות, ה (תשל"ב), עמ' 6; דותן, לעיל, הערה 7.



תבליט ממדינת האבו: הקרב היבשתי בין רעמסס השלישי לבין גוייהים הפולשים מצפון. (שים לב למרכבות הלוחמים ולעגלות הנושאות את משפחותיהם)

גויים בארץ-ישראל, שלהם מאפיינים קראמיים מיוחדים, משתבצת בתפיסה שהיתה רווחת בעבר, על-פיה שני גלי-פלישה של גויים פקדו את האגן המזרחי של הים-התיכון.<sup>10</sup> בעלי השקפה זו והמצדדים בה הצביעו על מלחמתו של מרנפתח בלובים ובגויים בשנה החמישית למלכותו (1207 לפני-הספירה) כעדות לראשיתו של גל קדום של גויים, שהגיע עד חופי הלבנט. ואולם יש להטעים שקרב זה נערך בדלתה המערבית של הנלוס, וגויים-הים שנטלו בו חלק שירתו בצבאות הלוביים כ'שכירי-חרב', או ליתר דיוק כשכירים שנכפה עליהם גיוס, ממש כמו על אחיהם ששירתו בצבא המצרי.<sup>11</sup> לא נמצאה עד כה כל עדות היסטורית העשויה להצביע על גל-פלישה של גויים ועל התיישבותם בארץ-ישראל לפני שנתו השמינית של רעמסס השלישי.<sup>12</sup> יתירה מזו, בתעודות המצירות מימי מרנפתח שיש להן נגיעה לארץ-ישראל — 'אסטלת ישראל', 'יומן הגבול' (פפירוס אנסטאזי ג') והתבליטים מכרנך שתוארכו מחדש לימיו<sup>13</sup> — אין נזכרים גויים-הים ולו ברמז. גם לגבי החופים הצפוניים של הלבנט, באזורים שהיו כלולים בתחומי האימפריה החתית, אין עדות לקיומם של שני גלי-פלישה של גויים, אך לא נוכל להרחיב את היריעה בנושא זה.<sup>14</sup> לקביעת זמנה של ראשית פלישות גויים-הים לחופי הלבנט יש סייג. כאמור, 'שכירי-חרב' מקרב גויים-הים שירתו בצבא המצרי זמן רב לפני רעמסס השלישי. ואולם היתה זו תופעה חברתית שונה במהותה.<sup>15</sup> כפי שניתן ללמוד מטקסטים של רעמסס השני, היו אלה מעין שודדיים, שניסו לפלוש לחופי מצרים, נשבו וגויסו ליחידות מובחרות של הצבא המצרי. גויים-אלו, שהידועים ביותר ביניהם הם השרדנים, מבשרים את הופעתם של 'שכירי החרב' הפריים והיוניים באלף הראשון לפני-הספירה. אין בידינו נתונים של ממש לגבי מספרם בתוך הצבא המצרי; אך אם נשווה את מספרי ההרוגים והשבויים מקרב גויים-הים המופיעים בתיאורי הקרב של מרנפתח לעומת אלה של הלובים, מסתבר שהיקף הגיוס היה רחב למדי: קרוב לחמישית הצבא הלובי היתה מורכבת מגויים למיניהם. אם נניח שיחס מספרי דומה היה קיים בצבא המצרי, הרי שאפשר להניח, כי גויים רבים היו בכל מקום שבו חנו חילות-מצב מצריים, ובראש וראשונה במרכזי הממשל המצריים ככנען. אין זה מן הנמנע שיימצא לכך אף ביטוי ארכיאולוגי מסוים; במנהגי קבורה, למשל. אולם על-פי אנאלוגיות היסטוריות רבות ניתן לשער, שתהליך התערותם במסגרות החדשות היה מזורז למדי.

- 10 ראה, למשל: G.E. Wright, 'Fresh Evidence for the Philistine Story', *BA*, 29 (1966), pp. 72 ff.
- 11 לדין מפורט על 'שכירי החרב' מקרב גויים-הים בתעודות המצירות ראה: W. Helck, 'Die Seevölker in den ägyptischen Quellen', H. Müller-Karpe (ed.), *Geschichte des 13. und 12. Jahrhunderts v. Chr., Jahresbericht des Instituts für Vorgeschichte der Universität Frankfurt*, Frankfurt 1976, pp. 7-21
- 12 ביטק ניסה למצוא עדות לפעילות של גויים בדלתה המזרחית בקטע סתום בתחילת אסטלת הנצחון של מרנפתח. ראה תגובתו של ביטק לדברי רותן אצל אמיחי (לעיל, הערה 7), עמ' 216 ואילך. ואולם הטקסט מקוטע מאוד, וכפי שמסר לי פרופ' א' שולמן, הויהויים הגיאוגרפיים עליהם מתבסס ביטק הם מופקפקים.
- 13 L.E. Stager, 'Merneptah, Israel and Sea Peoples: New Light on an Old Relief', *Eretz Israel*, 18 (1985), pp. 56\*-64\* (ושם ביבליוגרפיה).
- 14 אחד מעמודי התווך של תיאוריית 'שני הגלים' בצפון היה התאריך המוקדם, סביב 1230, לחורבנה של אוגריט. כך סברו אולברייט, רייט ואחרים (ראה לעיל, הערה 10). תאריך מוקדם זה נדחה בינתיים לחלוטין. ראה, למשל: M. Liverani, 'Ras Shamra, Histoire', *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, fasc. 53 (1979), pp. 1312-1313
- 15 היטיב להגדירה הלק, לעיל, הערה 11.



יש להבחין אפוא הבחנה ברורה בין תופעה זו, שביטוייה הארכיאולוגי מוגבל למדי, ובין גל ההגירה ההמוני, ביס וביבשה, המשתקף בכתובות מדינת האבו, אשר הביא להתיישבות פלשתית בחבל-ארץ גדולים. התיישבות זו יש לה ביטויים ארכיאולוגיים רבים, ובראש וראשונה הופעת קראמיקה מטיפוס חדש. אלו הן שתי תופעות חברתיות-תרבותיות שונות, הנבדלות זו מזו לא רק בהיקפן, אלא גם במהותן.

גל הפלישה וההתיישבות היחיד של גויים בארץ-ישראל, שעליו יש עדויות היסטוריות, הוא זה שהגיע לאחר שנתו השמינית של רעמסס השלישי. אין שום נתון העשוי להצביע על תיארוך הקראמיקה החדגונית בפלשת והשכבות שבהן נמצאה, קודם לימיו של רעמסס השלישי, ברבע השני של המאה ה"ב לפני-הספירה. לפיכך, נראה שראוי לפרש את הופעתה באופן שונה מזה שהוצע על-ידי החופרים באשדוד ובעקרון. הקראמיקה החדגונית אינה אלא הקראמיקה הראשונה שיוצרה על-ידי הפלשתים, אשר התיישבו בפלשת.<sup>16</sup> זמן-מה אחר-כך החלו הקדרים הפלשתים לייצר קראמיקה דוגונית, על-פי מסורות מקומיות. זוהי התפתחות טיפולוגית הדרגתית, ולכן לא תהיה בהכרח מקבילה להבחנה סטראטיגרפית חדה וברורה. תושביה החדשים של אשדוד שכבה XIII היו אף הם פלשתים, כיווריהם בשכבה XII.<sup>17</sup> נראה אפוא, שבלכול טרמינולוגי וכונונולוגי עשוי לנבוע מהבחנה בין 'התיישבות פלשתית' לבין 'קראמיקה פלשתית'. 'קראמיקה פלשתית' היא הקראמיקה שנוצרה על-ידי פלשתים; ומן הראוי לכנות את כלי-החרס מטיפוס Myc.IIIc1b שנוצרו בפלשת, 'קראמיקה פלשתית חדגונית'. בעקבותיה התפתחה 'קראמיקה פלשתית דו-גונית' ('קלאסית'). באופן זה נימנע מן ההבחנה המלאכותית בין התהליך ההיסטורי של ההתיישבות הפלשתית לבין ביטוייה הארכיאולוגי המובהק, בדמות כלי-החרס הפלשתיים לשלביהם.

תפוצת הקראמיקה החדגונית בצפון ארץ-ישראל עדיין אינה ברורה די צורכה, אך היא תתבהר ודאי עם המשך החפירות בדור, בעכו ובאתרי-חוף אחרים. דומה, שאת המינוח המוצע כאן לגבי הפלשתים ניתן להעתיק צפונה ולייחסו לקבוצות אחרות של גויים שהתנחלו בארץ-ישראל, כגון הסכל והשרדן.<sup>18</sup>

טיעון שונה המערער על התאריך והפירוש המקובל להתיישבות הפלשתית בימי רעמסס השלישי, המסתמך אף הוא על נתוני החפירות באשדוד, גובש על-ידי יוחנן אהרונים;<sup>19</sup> וזו מסקנתו:

הקראמיקה הפלשתית לא באה לארץ לפני אמצע המאה ה"ב, ואם לא נקבל את ההנחה הדחוקה שתחילה באו הפלשתים ורק כעבור זמן-מה באה גם משפחת יוצרים שהביאה

16 ראה: A. Mazar, 'The Emergence of the Philistine Material Culture', *IEJ*, 35 (1985), pp. 95-107.

17 למסקנה דומה הגיע סטגר (לעיל, הערה 13), עמ' 62. \* אולם לא נראית דעתו, שאשדוד של תקופת הברונזה המאוחרת (שכבה XIV) נהרסה על-ידי גויים (כנראה מיקנים), אשר הביאו עמם מסורות קדרות מיקניות. לנושא מוצא הפלשתים ראה דיון מסכם אצל א' זינגר, 'מוצא "גויים-הים" והאחוזות בחופה של ארץ-ישראל', דברי הקונגרס חולמי התשיעי למדעי היהדות, חטיבה א', תקופת המקרא, ירושלים תשמ"ו, עמ' 1-6.

18 ראה זינגר, שם. על הופעת קראמיקה חדגונית בעכו ראה: מ' דותן, 'עשר עונות-חפירה בעכו הקדומה', קדמוניות, יח (תשמ"ה), עמ' 10.

19 י' אהרונים, ארכיאולוגיה של ארץ-ישראל, ירושלים 1978, עמ' 161-164; Y. Aharoni, *The Land of the Bible: A Historical Geography*, 1979<sup>2</sup>, p. 268 (שינוי דעתו לעומת המהדורה העברית של הספר).



הדים בשירות הצבא  
מצרי (לרוב שרדנים)

את כליהם המיוחדים, הרי אמצע המאה ה"ב הוא תאריך בואם לארץ. מכאן ברור, שלא יושבו על-ידי המצרים, אלא תפסו את מקומם עם התפוררות השלטון המצרי בארץ.

ודבר זה חל רק כ-30-40 שנה אחרי שהוכו על-ידי רעמסס השלישי.<sup>20</sup>

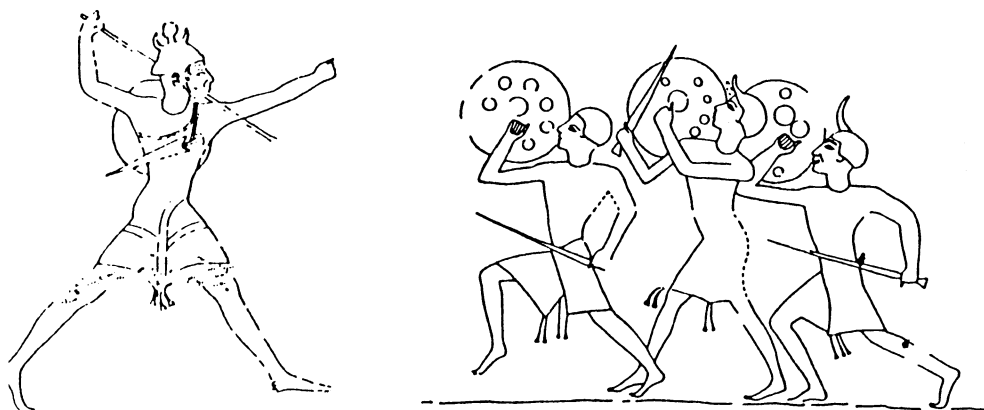
על חלק מן הטיעונים הללו השיג עמיחי מזר בביקורתו על ספרו של אהרונ, <sup>21</sup> ולא נשוב אליהם. נחמקד רק בטיעון המרכזי, המסתמך על כך שהקראמיקה החדגונית מאשדוד אינה שייכת לתת-שלב הראשון של Myc.IIIc, אלא לתת-שלב השני. אין זה המקום לדון בנושא הסבוך של תיארוך תת-השלבים של הקראמיקה המיקנית; נציין אך שתי עובדות-יסוד בהקשר זה: ראשית, הקראמיקה מטיפוס Myc.IIIc1a היא תופעה מקומית כיוון ואינה מובחנת במזרח, וממילא אינה יכולה לשמש כאינדיקטור כרונולוגי באשדוד; ושנית, התיארוך של קראמיקה Myc.IIIc1b מתבסס במידה רבה על תאריך ההתיישבות הפלשתית, והרי זה בגדר הנחת המבוקש. לפיכך ספק הוא אם אפשר להשען על הקראמיקה החדגונית בלבד בבואנו לקבוע את זמנה של ראשית ההתיישבות הפלשתית.

נתונים מדויקים יותר לתיארוך ההתיישבות הפלשתית מספקים לכאורה הממצאים המצריים שנתגלו במכלולים פלשתיים. אך מתברר, שגם כאן הנתונים אינם חד-משמעיים.<sup>22</sup> ב'בית-המושל' המצרי בתל אל-פרעה נמצא כד-חרס עם קרטוש של סתי השני (1193-1199), באזור שבו נמצאה גם קראמיקה פלשתית. ואולם המצב הסטראטיגרפי באתר אינו ברור די הצורך, וקשה לקבוע את משך קיומה של השכבה. בתל דיר עלא שבעמק-הירדן נמצאה כתובת של המלכה תאוסרת (1185-1186), במקדש שחרב בסוף התקופה הכנענית; ואילו בשכבה שמעליו נמצאו חרסים

20 אהרונ, ארכיאולוגיה (לעיל, הערה 19), עמ' 164.

21 קדמוניות, יג (חש"מ), עמ' 60.

22 ראה הפניות ודיון בנתונים הסטראטיגרפיים אצל דותן, לעיל, הערה 6.



פלשתיים. לאחרונה נתגלתה בעכו חרפושת של תאוסרת, באזור שבו נמצאה קראמיקה חדגונית.<sup>23</sup> כתובות של רעמסס השלישי (1182-1151) נמצאו במכלולים פלשתיים בתל ג'מה, באשדוד, בבית-שמש ובגזר, ושל רעמסס הרביעי (1151-1145) — בתל אל-פרעה ובאפק. מימצאים אלה, ואחרים שלא נמנו כאן, מצביעים אמנם על האופק הכרונולוגי הכללי שבו יש למקום את ראשית ההתיישבות הפלשתית; אך ספק אם יש בהם כדי להוביל להכרעה ברורה בין התאריכים השונים שהוצעו — הווה אומר, לפני, בזמן, או אחרי שלטונו של רעמסס השלישי. ממילא משמשים הממצאים המצריים המתוארכים רק כתאריך המוקדם ביותר (terminus post quem) במכלוליהם, וחוקרים שונים יפרשו את משמעותם המדויקת בהתאם להשקפותיהם. לאחרונה הועלה טיעון אחר לאיחור ההתיישבות הפלשתית, אשר מסתמך על מכלולים המתוארכים בכירור לימי רעמסס השלישי, כגון לכיש VI ותל שרע IX, שאין בהם ('עדיין') קראמיקה פלשתית.<sup>24</sup> אלא שלכיש נמצאת מחוץ לפלשת, ואילו תל שרע (צקלג) נמצאת בשוליה, וראשית היישוב הפלשתי בה לא היתה בשלב ההתיישבותי הראשון. לקביעת ראשית ההתיישבות הפלשתית בארץ-ישראל יש להסתמך בראש וראשונה על אתרים הנמצאים בפלשת גופא, ובעיקר לאורך החוף, ששם תימצא מטבע הדברים הקראמיקה הפלשתית הקדומה ביותר. אך דווקא מאתרים אלו חסרים עדיין נתונים לתיארוך מוחלט.

נראה אפוא, כי למרות המידע הארכיאולוגי מפלשת ומחוצה לה שנוסף בארבעים השנים האחרונות, נשאר שיקול הדעת ההיסטורי נקודת המוצא היציבה ביותר לקביעת ראשית ההתיישבות הפלשתית בארץ-ישראל. הנתונים הארכיאולוגיים שבידינו תואמים את הנחתם של

23 דותן, לעיל, הערה 18.

24 אורן (לעיל, הערה 5), עמ' 196; D. Ussishkin, 'Levels VII and VI at Tel Lachish and the End of the Late Bronze Age in Canaan', J.N. Tubb (ed.), *Papers in Honour of Olga Tufnell*, London 1985, pp. 222 ff.

אלט, אולברייט ואחרים בדבר ה'סימביוזה' המצרית-פלשתית, שצמחה מכורח המציאות לאחר שנתו השמינית של רעמסס השלישי. יתירה מזו, טרם גובשה תפיסה היסטורית אחרת, המסבירה באופן מסתבר יותר את התפוררות השלטון המצרי בדרום הארץ ואת כניסתם של הפלשתים דווקא למרכיזהם החשובים ביותר בחוף הדרומי של כנען. פלשת אף המשיכה לעמוד בקשר הדוק עם מצרים לאחר שזו התאוששה בימי השושלת הכ"א, ופנים רבות היו לקשר זה. לפיכך נראה, שיש לחזור אל נקודת המוצא: ההתיישבות הפלשתית אינה מאוחרת לרעמסס השלישי, ואין התיישבות של גויים בארץ-ישראל הקודמת לימיו. מסקנה זו נתמכת גם על-ידי האחידות הרבה בתפוצת כלי-החרס מטיפוס Myc.IIIc1b, שהם תו-היכר מובהק לתפוצת גויים-הים, מקיליקיה בצפון ועד פלשת בדרום. אין לאחר את זמנה של הקראמיקה החדגונית בארץ-ישראל בשלושים-ארבעים שנה, לעומת אחיזתה בלבנט הצפוני ובקפריסין. מאידך גיסא, אין לאחר את נפילת האימפריה החתית ופלישות גויים-הים לחופיה לאמצע המאה ה"ב.<sup>25</sup>

### תפוצת הקראמיקה החדגונית וגבולה הצפוני של פלשת

הנתונים לבחינת תפוצתה של הקראמיקה החדגונית ומשמעויותיה עדיין מעטים למדי. על-כן כל מסקנה שנגיע אליה, תהיה בהכרח ארעית. אף-על-פי-כן, נראה שכבר על-פי הממצאים הראשונים מדרום הארץ מסתמנים קווי-מיתאר מסוימים, שיש להם משמעות גיאוגרפית-היסטורית חשובה. הקראמיקה החדגונית נתגלתה עד עתה, בכמויות משמעותיות, באשדוד, בעקרון ובאשקלון שלוש מבין חמשת ערי סרני הפלשתים. בשתיים הנותרות — עזה וגת (תל צפית) — טרם נערכו חפירות של ממש, ועל-כן אין בידינו נתונים. לעומת זאת, לא נמצאה קראמיקה חדגונית באתרים שנחפרו מצפון לנחל-שורק ועד לאגן הירקון; כך בגזר, אזור, יפו, תל גריסה, אפק ותל קסילה. אם לא יחולו שינויים משמעותיים בתמונה זו, הרי שתחום ההתיישבות המקורי של הפלשתים השתרע צפונה עד לנחל שורק, ורק בתקופה מאוחרת יותר הם השתלטו על השפלה הצפונית, עד לאגן הירקון. יש בכך אישור ארכיאולוגי למסקנה שהסיקו מקצת החוקרים מן המקורות המקראיים,<sup>26</sup> בניגוד להנחה הרווחת, שהפלשתים התנחלו מן הירקון דרומה. בתיאורי-גבול אחדים במקרא מציין נחל-שורק את גבולה הצפוני של פלשת. בתיאור תחומי 'הארץ הנשפלת' מופיעה עקרון כצפונית שבגלילות הפלשתים: 'מן השיחור אשר על-פני מצרים ועד גבול עקרון צפונה...'<sup>27</sup>

תיאור מפורט יותר של קו-גבול זה, הנמשך לאורכו של נחל-שורק מבית-שמש ליבנאל בואכה לים (מדרום לשפך השורק), מופיע בתיאור גבולה הצפוני-מערבי של נחלת שבט יהודה.<sup>28</sup> זאת על-פי הגישה ה'מכסימליסטית' של הסופר המקראי, שכלל את חוף פלשת בתחום נחלת שבט

25 I. Singer, 'Dating the End of the Hittite Empire', להיתארך נפילתה של האימפריה החתית ראה עתה: *Hethitica*, 7 (1986), pp. 413-421

26 ראה אלט (לעיל, הערה 4), עמ' 226; W.F. Albright, 'The Song of Deborah in the Light of', *BASOR*, 62 (1936), p. 27 (לעיל, הערה 6), עמ' 273.

27 יהושע יג ג. השווה: שופטים ג ג.

28 יהושע טו י"א.

יהודה, בניגוד לתיאור תחומי 'הארץ הנשארת' ולנסיבות ההיסטוריות; שהרי פלשת לא היתה מעולם מחוז מינהלי של יהודה.

אותו קו-גבול כלול גם ברשימת ערי שבט דן.<sup>29</sup> הבעייה המורכבת של זמן חיבורה של רשימה זו והרקע ההיסטורי המשתקף בה, נדונה הרבה במחקר.<sup>30</sup> נסתפק אך בהצגת עיקרי הדברים, בזיקתם לשאלת גבולה הצפוני של פלשת. כפי שהראו פרנק קרום וארנסט רייט, בנוסף לרשימת הערים, משוקעים ברשימה זו קטעים מתיאורי-גבול.<sup>31</sup> אחד מאלה הוא הקטע הנמשך לאורך נחל-שורק ומסמן את גבולה הדרומי של נחלת שבט דן.<sup>32</sup> באשר לרקע ההיסטורי המשתקף ברשימה, נחלקו הדעות בין החוקרים. רובם נטו להוציא רשימה זו ממערכת נחלות השבטים ולמקמה בימי הממלכה המאוחדת או אף מאוחר יותר. לעומתם, קרום ורייט, ובעקבותיהם נדב נאמן,<sup>33</sup> קושרים את הרשימה ליתר הרשימות שבספר יהושע וכוללים אותה במערכת גבולות השבטים, שרקעה ההיסטורי קודם לתקופת המלוכה. נראה, שהנתונים הארכיאולוגיים שהוצגו לעיל, לפיהם היה נחל-שורק הגבול הצפוני של ההיאחזות הפלשתית בראשיתה, תומכים בהשקפה זו; שכן הם מעגנים את תחומי נחלת דן במציאות הגיאוגרפית של תקופת ההתנחלות.

נשאלת השאלה, מהן הנסיבות ההיסטוריות שבהן נוצר קו הגבול הצפוני של פלשת, ומי מנע מן הפלשתים להיאחז בשפלה הצפונית מייד עם תחילת התיישבותם?

אין לקבל את ההנחה, שהפלשתים נתקלו צפונה מקו השורק בהתנחלות ישראלית של שבט דן.<sup>34</sup> בנתונים הארכיאולוגיים אין עדות לכך, וגם מן הסיפור המקראי מסתבר, שלא עלה בידי שבט דן להתנחל בנחלתו, פרט לשוליה המזרחיים בשיפולי ההר, באזור צרעה ואשתאול.<sup>35</sup> אין סימוכין גם להצעתו המעניינת של יגאל ידין, כי בקטע-חוף זה התיישבה קבוצה אחרת של גויים, הדנ(נ)אים/דנאים, שאינם אלא שבט דן עצמו, אשר הסתפח על שבטי ישראל.<sup>36</sup> דווקא העדרותה של קראמיקה חדגונית מאזור זה, שהיא מסמנת את ראשית ההתיישבות של גויים-הים ככל הלבנט, אינה עולה בקנה אחד עם הצעה זו.

נראה, שהמקרא נותן תשובה ברורה לשאלת הזהות האתנית של תושבי אזור זה בזמן ההתנחלות הפלשתית. הגורם שבלם בתחילה את ההתפשטות הפלשתית צפונה, שעמד מול הלחץ של שבטי בית יוסף,<sup>37</sup> ואף הצליח לדחוק את שבט דן ההרה ולאלצו לחפש לו נחלה אחרת בצפון,<sup>38</sup> הוא האוכלוסיה האוטוכתונית הכנענית-אמורית. חוקרים שונים שכורכים יחד את סיפור

29 יהושע יט מ-מו.

30 ראה הפניות לספרות בנושא אצל ג' גליל, 'נחלת שבט דן: היקפה ותולדותיה', תרכ"ז (תשמ"ו), עמ' 19-1.

31 F.M. Cross & G.E. Wright, 'The Boundary and Province Lists of the Kingdom of Judah', *JBL*, 75 (1956), pp. 209 ff.

32 יהושע יט מ-מו.

33 נ' נאמן, 'המערך המדיני וההשתלשלות ההיסטורית בארץ-ישראל לפי תעודות עמאנה', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב 1975, עמ' 80-85.

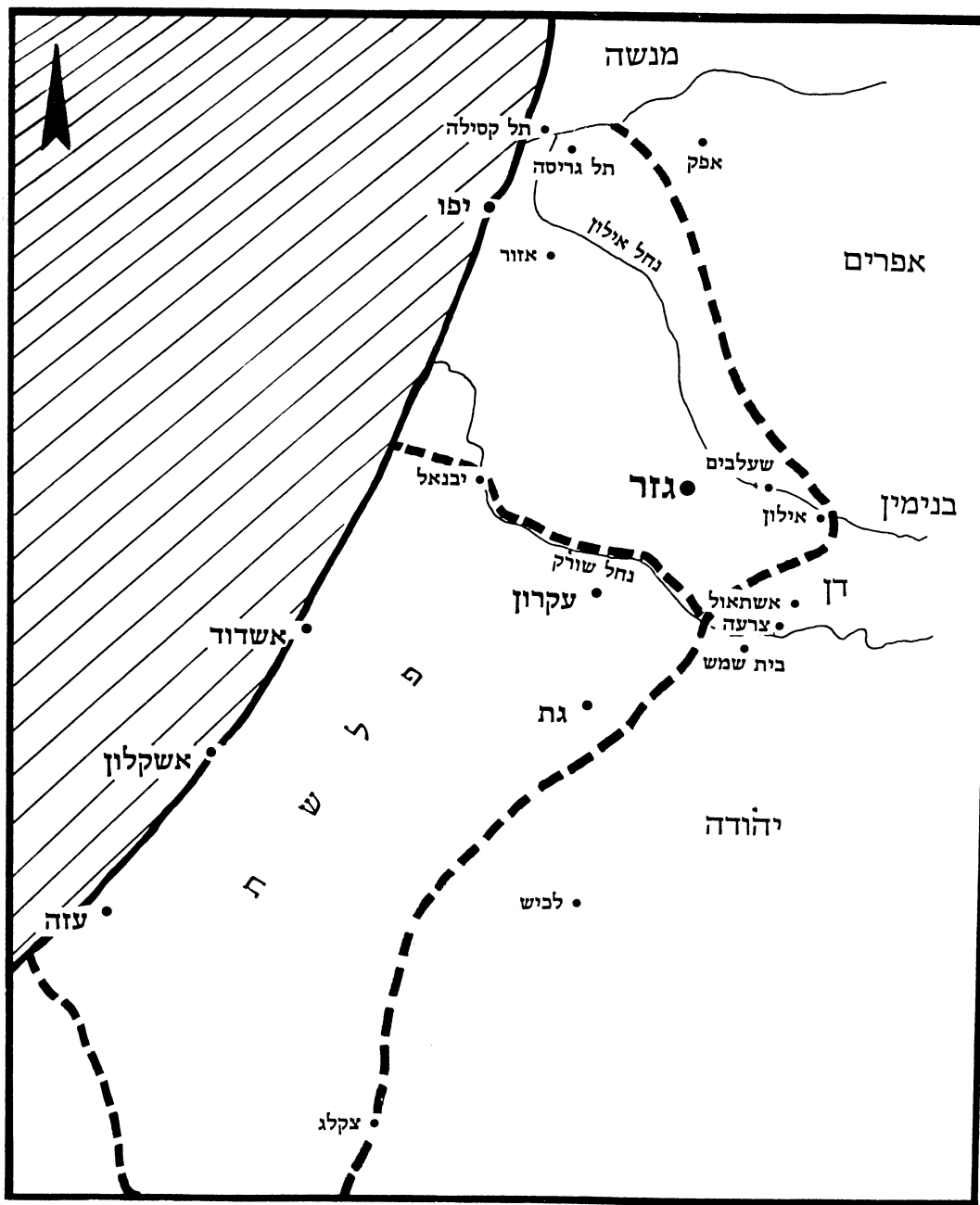
34 ראה: F.A. Spina, 'The Dan Story Historically Reconsidered', *Journal for the Study of the Old Testament*, 4 (1977), pp. 60-71.

35 שופטים יח ב, ח, יא; יג, ב, כה.

36 י' ידין, 'ודן למה יגור אניות', מערכו של גליל וחוף הגליל, ירושלים תשכ"ה, עמ' 42-55.

37 יהושע טז י.

38 שופטים א לר.



ההתיישבות הפלשתית וגבולה הצפוני של פלשת בראשית תקופת ההתנחלות

נרדית שבט דן ואת מחזור סיפורי שמשון, הציעו לשנות את הוראתו של 'אמורי' בשופטים א' לד' 'פלשתי'.<sup>39</sup> אמנם ייתכן, שלחץ האמורי על בני דן היה תגובת-שרשרת ללחץ הפלשתים עליהם מדרום; מכל מקום, אין בסיס לזיהוי בין האמורים כפלשתים, ואין סיבה לפקפק במהימנות הידיעה שבפסוק זה. גם על-פי מסורות מקראיות אחרות, התקיימה מובלעת אוטוכתונית גדולה בשפלה הצפונית, שלא היתה אלא חלק מן הרצועה הנוכרית שהשתרעה מירושלים מערבה.<sup>40</sup>

העיר הראשית במובלעת כנענית זו היתה גזר<sup>41</sup> — עיר המבצר החשובה ביותר בשפלה הצפונית, שחלשה על צומת-דרכים מרכזית של 'דרך הים' והדרך העולה אל ההר. חוקרים הצביעו על הדמיון הכולט בין תחומה של ממלכת גזר בתקופת עמרנה לבין רשימת ערי שבט דן.<sup>42</sup> מסתבר, שממלכה זו המשיכה להתקיים בראשית ההתיישבות הפלשתית כיחידה מדינית נפרדת, שהיוותה חץ בין שבטי בית יוסף לבין פלשת.

מתוצאות החפירות בגזר מסתבר, שעוד במאה ה"ב הצליחו הפלשתים להטיל את מרותם על העיר,<sup>43</sup> ומן הסתם על מרבית תחומיה של ממלכת גזר. עם אבדן מעמדה הנפרד, עבר תחומה המזרחי של ממלכת גזר, המצוי בשיפולי ההר, למרות ישראלית,<sup>44</sup> ואילו התחום המערבי נשאר בשלטון פלשתי עד סוף המאה ה"א. אולם אזור זה, שלפי השקפת המקרא אינו שייך לפלשת, היה לזירת-התכתשות בין שליטיו הפלשתים לבין שבטי בית יוסף, שניסו להתפשט אליו ממרכזיהם שבהר.<sup>45</sup>

שיחזור זה של תולדות ממלכת גזר במאה ה"ב מסייע בהשוואת הנתונים הארכיאולוגיים של גזר ושל אשדוד. חופרי גזר מדגישים את הדמיון הרב בין המכלול הקראמי של שכבה XIV לבין זה של אשדוד XIII וכן תל בית-מרסים B1. שלושת המכלולים שייכים למעבר מתקופת הברונזה המאוחרת לתקופת הברזל.<sup>46</sup> אך בעוד שאשדוד XIII מכילה, בנוסף לטיפוסים המקומיים, גם קראמיקה חדגונית חדשה, נעדרת זו מגזר ומתל בית-מרסים. הווה אומר, בתקופה הנדונה כבר יושבים פלשתים באשדוד, אך הם טרם הגיעו לגזר ולתל בית-מרסים.

בשכבה XIII בגזר מופיעה לראשונה קראמיקה פלשתית דו-גונית. מסתבר, שהקראמיקה הפלשתית החדגונית יצאה כבר מכלל שימוש כאשר השתלטו הפלשתים על גזר. ייתכן, שיש לקשור התרחשות זו עם התרופפות השלטון המצרי בארץ אחרי רעמסס השלישי. העיר היתה

39 ראה, למשל: J. van Seters, 'The Terms "Amorite" and "Hittite" in the Old Testament', *VT*, 22 (1972), pp. 72-75

40 שופטים א' לה; דברי הימים א', ז כא. וראה מזר (לעיל, הערה 6), עמ' 102.

41 שופטים א' כט.

42 נאמן (לעיל, הערה 33), עמ' 78-87; ראה גם ש' ייבין, 'דן, דני', אנציקלופדיה מקראית, ב, ירושלים תשל"ג, עמ' 678.

43 רייט (לעיל, הערה 10), עמ' 77; W.G. Dever, *Gezer*, II, Jerusalem 1974, pp. 50 ff.

44 שופטים א' לה.

45 ראה, למשל, המסורת המקראית המייחסת לשמואל את 'השבח' הערים אשר לקחו הפלשתים מעקרון ועד גת (גת-רימון?) וכרייתת ברית-שלום בין ישראל ובין האמורי (שמואל א', ז יד). חוקרים אחדים מפקפקים באמינותה ההיסטורית של מסורת זו, ואילו אחרים מציעים להעתיקה ממקומה ולייחסה לכיבושי שאול. ראה, למשל, מזר (לעיל, הערה 6), עמ' 279; א' ברטל, מלכות שאול, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 85-86. מכל מקום, יש במסורת זו כדי לשקף את המציאות האתנית-פוליטית בשפלה הצפונית ואת המאבק בין פלשתים לישראלים על השליטה באוכלוסיה האוטוכתונית הכנענית-אמורית.

46 דיבר (לעיל, הערה 43), עמ' 51.

נתונה ודאי תחת חסות מצרית ישירה אחרי כיבושה בידי מרנפתח.<sup>47</sup> אם נכון תיאורנו, הרי שיש בו ללמד על משך זמן ייצורה של הקראמיקה הפלשתית החדגונית בפלשת – כעשרים-שלושים שנה; מראשית ההתיישבות הפלשתית, לאחר שנתו השמינית של רעמסס השלישי, ועד אמצע המאה הי"ב לפני-הספירה לערך.

למרות ההשתלטות הפלשתית על גזר, הכנענים המשיכו להוות רוב באוכלוסייתה, כפי שמעידה הכמות הקטנה יחסית (כ-5 אחוזים להערכת החופרים) של קראמיקה פלשתית צבועה שנמצאה בה.<sup>48</sup> גזר המשיכה לשמור על צביונה הכנעני עד תקופה מאוחרת,<sup>49</sup> וכך גם ערים אחרות שהיו כלולות לפנים בתחומיה, כגון אילון, שעלבים וגת.<sup>50</sup>

הצעתנו לשיחזור תולדות השפלה הצפונית בתקופת ההתנחלות והשופטים עשויה להסביר את הרקע להתהוותה של רשימת ערי שבט דן. אמנם, כפי שהציעו מרבית החוקרים, הרשימה נתחברה ככל הנראה בתקופת הממלכה המאוחרת; אך עדיין נותרה ללא מענה השאלה, כיצד נותר אזור זה 'פנוי' להתנחלותו, לכאורה, של שבט דן; במלים אחרות, כיצד נותר חבל-ארץ מרכזי וחשוב זה מחוץ לתחומי ההתנחלות הישראלית והפלשתית בראשיתן. שיחזור אחרית ימיה של המובלעת הכנענית-אמורית הגדולה, שבמרכזה עמדה העיר גזר, עשויה להבהיר סוגייה זו.

47 ראה: I. Singer, 'An Egyptian "Governor's Residency" at Gezer?', *Tel Aviv*, 13 (1986), (forthcoming)

48 דיבר (לעיל, הערה 43), עמ' 34.

49 מלכים א, ט טז.

50 שופטים א לה; דברי הימים א, ז כא.



## מנהיגות כאריסמאטית ותקופת השופטים

מאת

זאב ויסמן

מאז שנתגלגל הכינוי 'מנהיגות כאריסמאטית' אל אוצר המונחים של מדע המקרא<sup>1</sup> קנתה לה יותר ויותר אחיזה ההכרה, שתקופת השופטים מייצגת, בצורה מובהקת יותר מכל תקופה אחרת במקרא, את המנהיגות הכאריסמאטית בישראל. להכרה זו היו שותפים חוקרים בעלי גישות והשקפות שונות בחקר המקרא, כמו: אלט ונות<sup>2</sup>, אולברייט<sup>3</sup>, בובר<sup>4</sup>, קויפמן<sup>5</sup> ואחרים. לאחרונה דן בנושא זה א' מלמט במאמרו על השופט-המושיע כמנהיג בתקופת השופטים<sup>6</sup>, וניסה לבחון באורח מפורט את מהותו של 'משטר השופטים הכאריסמאטי', שהוא רואה בו 'משטר מדיני מיוחד במינו'. אין, כמובן, חידוש בעצם ראייתו את השופט-המושיע כמנהיג הכאריסמאטי של תקופת השופטים; <sup>7</sup> ברם, נסיונו ליישם את התיאוריה של ובר ביחס למנהיגות הכאריסמאטית על תקופת השופטים ולהגדירה כ'משטר

1 זכות-ראשונים בהעתקת המונח הזה אל תחום המקרא שמורה למאקס ובר, אשר עסק בו בהרחבה במסגרת מחקריו הסוציולוגיים; ראה: M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*<sup>1</sup>, 1956. [להלן: ובר, חברה]; ובר יישם את המונח לחקר החברה המקראית בסידרת מאמרים שפרסם בין השנים 1917 ו-1919, בתוך: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialforschung*; בתרגום אנגלי: *Ancient Judaism* (trans. H.H. Gerth & D. Martindale), 1952. [להלן: ובר, יהדות קדומה].

2 A. Alt, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina*, 1930; M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, 1930.

3 F. W. Albright, *From the Stone-Age to Christianity*<sup>3</sup>, 1942.

4 M. Buber, *Königtum Gottes*, 1932; בתרגום עברי: מלכות שמים (תרגם י' עמיר), ירושלים תשכ"ה.

5 י' קויפמן, ספר שופטים, ירושלים 1962.

6 א' מלמט, 'השופט-המושיע כמנהיג בתקופת השופטים', בתוך: טיפוס מנהיגות בתקופת המקרא, ירושלים תשל"ג.

7 ובר, יהדות קדומה, עמ' 85, 98; O. Grether, 'Die Bezeichnung "Richter" für die charismatische Helden der vorstaatlichen Zeit', *ZAW [=Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft]*, LVII (1939), pp. 101-121; M. Noth, 'Das Amt des "Richters Israels"', *Bertholet Festschrift*, 1950, pp. 404-417. דיון מפורט על המושגים בעבודת-הדוקטור שלי, 'האישיות החרסמטית במקרא', ירושלים תשל"ב, עמ' 40-120, ושם ביבליוגרפיה מפורטת.

שופטים כאריסמאטי'—מערר בעיות מיתודולוגיות, הקשורות בקביעת הויקה שבין שני המונחים, שהאחד הוא טיפולוגי, והשני—היסטורי. לבעיות אלו רוצה אני לייחד מאמרי זה. שלוש בעיות נראות לי רלבאנטיות בהקשר זה, והן:

- א. האם ובאיזו מידה נכון לזהות מנהיגות כאריסמאטית עם משטר מדיני מסוים?
- ב. כיצד ניתן להגדיר את תחומיה ההיסטוריים של מה שמכונה תקופת השופטים?
- ג. הקיימת זיקה מיוחדת בין המנהיגות הכאריסמאטית ובין תקופת השופטים, ומה טיבה?

א. הנכון לזהות מנהיגות כאריסמאטית עם משטר מדיני?

מלכתחילה יש משום פאראדוקס בעצם זיהוים של שני מושגים אלה. זאת משום שבמקורו קשור המושג 'כאריסמה' עם השקפה תיאוקראטית, שיש בה הסתייגות עקרונית ממשטר מדיני, המבוסס על הכרה בשלטונו של בשר-ודם. כמושג תיאולוגי באה הכאריסמה לבטא את סגולותיהם הרוחניות המיוחדות של אישים הממלאים פונקציות דתיות מטעם האל, בחסד האל ובשליחותו.<sup>8</sup> זהו הטעם לכך, שהמחקר האנתרופולוגי והסוציולוגי מזהים את הכאריסמה בראש ובראשונה עם טיפוס הנביא.<sup>9</sup> זהו אף הטעם, שחוקרים מודרניים שדנו במנהיגות הכאריסמאטית של תקופת השופטים זיהו אותה עם השקפה על מלכות שמים,<sup>10</sup> או עם השקפה על 'מלכות-אלוהים נביאית'.<sup>11</sup>

העתקתו של מושג הכאריסמה, כפי שעשה ובר, מן הספירה התיאולוגית אל התחום הסוציולוגי, כרוכה היתה מלכתחילה במעין סיקולאריזציה מאונס שלו, ונתאפשרה רק על-ידי כך שהגביל את מושגיו הטרנססצנדנטאלית למושגיות פונקציונאלית. ובר לא התייחס אל הכאריסמה כקטיגוריה מוחלטת לעצמה, לא מבחינה פילוסופית, לא מבחינה היסטורית ולא מבחינה ערכית.<sup>12</sup> באותם מקומות שבהם דן ובר במנהיגות הכאריסמאטית, בקונטקסט

8 עיקר משמעותה של 'כאריסמה' נקבעה על-פי השימוש בה בברית החדשה. פרט לאיגרת א של פטרוס ד': י, היא מופיעה רק באיגרותיו של פאולוס: אל הרומיים א': יא; ה': טו, טז; ו': כג; יא': כט; יב': ו; אל הקורינתיים א, א': ז; יב': א—ט, כח—לא; אל הקורינתיים ב, א': יא; אל האפסיים ד': יא; אל טימותיוס ב, א': ו—ז.

9 ובר, יהדות קדומה, עמ' 267 ואילך, 395, 294; G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, 1938, pp. 275 ff.; H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 1950; O. Ploeger, 'Priester und Prophet', *ZAW*, LXIII (1951), pp. 157–192; הסתייגות מסוימת מתפיסתו של ובר בראיית הנביא כטיפוס המובהק של נושא הכאריסמה ראה: P. L. Berger, 'Charisma and Religious Innovation—The Social Location of Israelite Prophecy', *American Sociological Review*, XXVIII (1963), pp. 940–950.

10 בובר, מלכות שמים (לעיל, הערה 4), בייחוד עמ' 120–144.

11 י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית,<sup>6</sup> 1964, א, עמ' 698 ואילך; הג"ל, ספר שופטים, עמ' 43–46.

12 ובר, חברה, ב, עמ' 662.

חברת-מדיני, הגדיר אותה כטיפוס של סמכות העומדת בניגוד לשני טיפוסים הסמכות הרווחים בחברה: הסמכות הליגלית-הראציונאלית והסמכות המסורתית.<sup>13</sup> אף בהבחנה כוללנית ובעלת אופי טיפולוגי זו הדגיש ובר את ייחודה של הסמכות הכאריסמאטית בהיותה מיוסדת, בראש ובראשונה, על הסמכות האישית, הנובעת מסגולות אינדיבידואליות מיוחדות ובלתי-רגילות.<sup>14</sup> למעשה אין הצדקה לדבר על משטר של מנהיגות כאריסמאטית, אלא על מנהיגים כאריסמאטיים!

אכן, עצם העובדה, ששורה ארוכה של מנהיגים ואישים במשטרים מדיניים שונים זה מזה מבחינה קונסטיטוציונית, מבחינה סוציאלית ומבחינה היסטורית, נחשבו לכאריסמאטיים אליבא דאותם חוקרים שאימצו כינוי זה להגדרת טיפוס של מנהיגות, מאמתת מסקנה זו.<sup>15</sup> על-כן יש משום סטייה מיתודולוגית מהגדרות-המוצא שטבע ובר ביחס למנהיגות הכאריסמאטית בעצם הנסיון לזהותה עם משטר מדיני והיסטורי מסוים, סטייה הנעוצה בהסבת הקטיגוריוזאציה הטיפולוגית לקטיגוריוזאציה היסטורית-מדינית. במקום ההבחנה על-פי חתך לאורך של טיפוס-מנהיגות שונים, על-פי אופי סמכותם, נעשו נסיונות של הבחנה על-פי חתך לרוחב של תקופות ומשטרים היסטוריים ומדיניים, על-פי טיפוס-המנהיגות השונים. ביחס למקרא התבטא הדבר בהבחנה שנשתרשה בין תקופת השופטים הכאריסמאטית, מכאן, ובין תקופת המלוכה הליגאלית-התורשתית, מכאן.<sup>16</sup> אפשר, שראשיתה של סטייה מיתודולוגית זו כבר צמחה מחיבורו של ובר עצמו, הדן ביהדות הקדומה.<sup>17</sup> אמנם אין ובר מזהה שם את הכאריסמה עם תקופה מסוימת ומשטר מסוים בתולדות ישראל; אבל כשהוא מזכיר טיפוסים שונים של מנהיגים, כמו מצביאי-המלחמה,<sup>18</sup> שופטים-מושעים,<sup>19</sup> נזירים ונביאים אקסטאטיים<sup>20</sup> ואפילו שופטים בעלי חכמה משפטית<sup>21</sup> אותם הוא מכנה 'כאריסמאטיים' — מסתבר, שרובם קשורים עם 'מה שמכונה ימי השופטים'.<sup>22</sup> אין ספק, שליהיו זה תרמה העובדה, שגיבוריה של תקופה זו, כפי שמתוארים בסיפורים ובאגדות של ס' שופטים, מצטיירים כאישים כאריסמאטיים הן במטבעות-הלשון התואמים כינוי זה, כמו 'ויקם ה' מושיע' (שופ' ג: ט, טו; וראה גם ו: יד, לו; י: א; יב: ג; יג: ה;

13 שם, א, עמ' 124; ב, עמ' 551—558, 662 ואילך.

14 שם, ב, עמ' 555 ואילך, 663 ואילך, 700 ואילך.

J. T. Marcus, 'Transcendence and Charisma', *Western Political Quarterly*, XIV (1961), 15 pp. 236—241; S. Eisenstadt (ed.), *M. Weber on Charisma and Institution Building*, 1968; Y. Talmon, 'Pursuit of the Millennium', *Archives Européennes de Sociologie*, 1962, pp. 125—148

16 אולברייט (לעיל, הערה 3), עמ' 208—265. קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, א, עמ' 707 ואילך, מגדיר את התקופה ממש ועד שאל כמשטר הציפייה למושיע במלכות האלוהים הנביאית.

17 ובר, יהדות קדומה. 18 שם, עמ' 18. 19 שם, עמ' 85.

20 שם, עמ' 96. 21 שם, עמ' 40. 22 שם, עמ' 98.

טו: יח); 23 'ותהי עליו רוח ה' (ג: י; יא: כט); 'ורוח ה' לבשה את' (ו: לד); 'ותצלח עליו רוח ה' (יד: יט; טו: יד); 24 הן במוטיבים, כמו ההועדה האלוהית, האותות, התשועה הנסית, ועוד. 25 מאידך, אין מושיעים אלה מתוארים כהנהגה שיש בה אחידות ובשלטון שקיימת בו רציפות. הצד האחד המשותף להם מנוסח במבוא ההיסטוריוסופי של ס' שופטים: הם מוקמים על-ידי ה' להושיע את ישראל מיד אויביהם (שופ' ב: טז, יח) 'בהנחם ה' מנאקתם מפני לחציהם ודהקיהם' (שם, פסוק יח). הם מייצגים בהופעתם הספוראדית את גילויי ההסד האלוהי בין תקופות חוזרות וגשנות של מצוקה ושל חטא. בנקודת-מפגש זו שבין הטיפולוגי ובין ההיסטורי נקבע מבחנה של המיתודולוגיה; מצד אחד עליה לשמור על עצמיותם השונה של שני ההיבטים השונים הללו; ומן הצד האחר עליה להסביר את הזיקה שביניהם מבלי שתזוהה אותם זה עם זה. תנאי ראשוני לכך הוא מיצוי העדויות המקראיות הקשורות עם היבטים אלה, על-פי טיבן ומקורותיהן, אם מן המסורות הבודדות ואם מן החיבורים ההיסטוריוגרפיים המקיפים. נפנה תחילה להיבט ההיסטורי.

#### ב. הגדרת תחומיה ההיסטוריים של תקופת השופטים

כל נסיון להגדרת תחומיה של תקופה היסטורית הוא בבחינת ניתוח מלאכותי, הבא לקבוע, לאחר-מעשה, מסגרת ושיטה למאורעות שנתרחשו ברצף הזמן, על-פי עקרונותיו המיתודו-לוגיים של ההיסטוריון. מבחינה זו יש לדמותו לנביצת אומל המנתחים בשטף הזמן. מטבע הדברים שככל שרחוקים אנו ממאורעות התקופה הנידונה ונאלצים להסתמך על מקורות היסטוריוגרפיים משניים ביחס להגדרתה ולתחומיה של אותה תקופה, נעשה נסיון זה מלאכותי יותר ומורכב יותר.

ההיסטוריוגרפיה המקראית, על-פי שיטתה, הבחינה בתקופה בתולדות ישראל, שנתכנתה בשם 'שופטים', שאותה הגדירה והכלילה במבוא ההיסטוריוסופי של ס' שופטים (ב: ו ואילך). הציון ההיסטורי 'ימי השופטים' שאינו מופיע במפורש במבוא זה, נזכר במל"ב כג: כב וברות א: א; ואילו הכינוי 'שופטים' למנהיגי ישראל בתקופה הקדם-מלכותית מופיע בשמ"ב ז: ז יא 26 = דה"א יז: ו, י. במסגרת זו אין זה מענייני לדון במפורט בהבחנות השונות הקשורות עם טיבה ועם זיהויה של העריכה הזאת, מבחינה היסטורית ומבחינה ספרותית. 27

23 עבודת-הדוקטור שלי (לעיל, הערה 7), פרשה ב: 'המושיעים', עמ' 40 ואילך.

24 שם, פרשה ג: 'רוח ה' וזיקתה לאישיות החריסמטית', עמ' 144 ואילך.

25 שם, פרשה ד: 'סמלים ומוטיבים של הועדה וזיקתם לטיפוסי האישים החריסמטיים'.

26 בשמ"ב ז: ז כתוב 'שבטי', ויש לקרוא 'שפטי', כמו בפסוק יא וכמו במקבילה בדה"א יז: ו.

27 שלוש גישות שונות, הקשורות בעריכתו של ס' שופטים ושל נביאים ראשונים בכלל, מסתמנות במחקר המודרני: (א) עריכה דברטרונומיסטית אחת, המקיפה את כל ספרי נביאים ראשונים, כולל ס' דברים, להוציא לד: אב ז-ט; ראה: M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 1943; (ב) המשך שיטת המקורות מן התורה (JEDP) אף בנביאים ראשונים; ראה:

אני יוצא מן ההנחה, הרווחת בחקר המקרא, כי המסגרת העריכתית הזאת מאוחרת לתקופה המתוארת על-ידיה ומודעת כבר לקיומה של המלכות בישראל; וכן שהערכתה שהיא מעריכה את התקופה מושפעת, במידה זו או אחרת, מעקרונותיה ההיסטוריוסופיים והמיתודיים-לוגיים, שאינם זהים בהכרח לאלה שפעלו בתקופה המתוארת עצמה.<sup>28</sup> עם-זאת, עצם ההבחנה שבין האינטרפרטאציה של המאורעות, כפי שמתבטאת במבוא ובהערות המסגרתיות-הפראגמטיות, ובין האונטיות של המאורעות עצמם, המשמשת הנחת-מוצא לביקורת ההיסטורית של המקרא, אינה מחייבת אותנו לשלול מראש אותה פרידזאציה היסטורית המשתקפת מן הפרוגראמה של העריכה ההיסטוריוגרפית.<sup>29</sup>

על-פי פרוגראמה עריכתית זו יש הבחנה ברורה בין תקופת יהושע ודור הזקנים 'אשר האריכו ימים אחרי יהושע' (שופ' ב: ז) ובין אותו דור, שממנו החלה מתפתחת אותה שרשרת חוזרת של חטא—שעבוד—תשועה שבה משולבים השופטים (שם, פסוק י ואילך).<sup>30</sup> בהתאם להבחנה זאת לא כללה זו במסגרת העריכה שלה לא את המאורעות המתוארים בפרק א ולא את אלה שבנספחות, פרקים יז—כא.<sup>31</sup> אבל כללה בה לא רק את השופטים שקמו להרושע

R. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, 1941; אייפלד מוסיף עליהם אף את המקור L; ראה: O. Eissfeldt, *Einleitung in das alte Testament*<sup>3</sup>, 1964 (ג) 'י קויפמן דוחה את שתי התפיסות הללו גם יחד, טוען לעריכות נפרדות של ספרי נביאים ראשונים, מהד גיסא, ושולל את המשכם של המקורות מן התורה בספרי נביאים ראשונים, מאידך גיסא; ראה: תולדות האמונה הישראלית, ב, עמ' 355—400.

28 הרחיק לכת בהבחנה היסטורית-ביקורתית זו א' מלמט שכתב: 'עיבודו הפרגמטי-התיאולוגי של ספר שופטים מושתת על שתי מגמות הנוגדות את החוויה ההיסטורית של התקופה הנידונה: א. התפיסה הכלל-ישראלית... ב. התפיסה של מחזוריות היסטורית...'. (ספר שופטים ומשטר השופטים, היסטוריה של עם ישראל, תל-אביב תשכ"ו, ב, עמ' 218). לפחות ביחס למגמה הראשונה שינה את טעמו במאמרו (לעיל, הערה 6), עמ' 14—15.

29 מבחינה זו נוטה אני יותר לדעתו של פון-ראד, שטען, שיש להתחשב בשתי התמונות של ההיסטוריה: זו של המחקר ההיסטורי הביקורתי וזו שתוארה במקרא עצמו, מאחר שגם היא משקפת היסטוריה ממשית; ראה: G. von Rad, *Old Testament Theology*, I, 1962, p. 105. מגישתו זו של פון-ראד מוטיבית דיו: ראה: R. de Vaux, 'Method in the Study of Early Hebrew History', in: *The Bible in Modern Study*, 1964, p. 16, n. 1.

30 מוסכם על רוב החוקרים החדשים ש-ב ו פותח את החיבור הדברטונומיסטי של ס' שופטים; ראה: C. F. Burney, *The Book of Judges*, 1918; G. F. Moore, *Judges*<sup>7</sup>, 1958, pp. xv. א' ff.; C. A. Simpson, *Composition of the Book of Judges*, 1958. המבוא (ב: 1—ג: 1) בין שני מקורות ספרותיים עריכתיים שונים, אותם הוא מכנה א ו-ד. לראשון הוא מייחס, בין השאר, את ב: 1—ו', וסבור, 'כי שופטים ב' 6—10 הוא פתיחה מצוינת לספר שופטים' (ראה: 'חיבור המבוא לספר שופטים', תרביץ, לה, תשכ"ו, עמ' 207—208, הערה 20). לדעת י' קויפמן נפתח המבוא ההיסטוריוסופי של ס' שופטים בפרק ב: א; ראה: קויפמן, ספר שופטים, עמ' 88—91.

31 לדעת המחזיקים בשיטת המקורות היו הסיפורים שב-א: א—ב: ה ובפרקים יז—כא כלולים

את ישראל מיד אויביו, אלא אף את אלה המכונים 'השופטים הועירים' (שופ' י: א—ה; יב, ח—טו).<sup>32</sup> אכן, סבורני שעל-אף מגמותיה הפראגמטיות-הדתיות של עריכה זו, אין להסביר פריודיזאציה זו רק מנימוקים של השקפה דתית על תולדות ישראל; אלא היא משקפת הבחנה שיטתית, שיש לה אחיזה במציאות ההיסטורית, בין שתי תקופות שונות מבחינת הדינאמיקה ההיסטורית שאפיינה אותן: בין תקופה של מלחמות כיבוש והורשה של שבטים בדרך להתנחלותם, מזה, ובין תקופה של מלחמות התגוננות של מתיישבים לאחר התנחלותם, מזה. רק את התקופה השנייה אפיינה הופעתם של השופטים. זאת ניתן ללמוד לא רק מן המבוא ההיסטוריוסופי (שופ' ב: טז, יח), אלא אף מהעדר השם 'שופטים' או שימוש בפועל 'שפט' מאותם מקורות ספרותיים שלא נכללו במסגרת העריכה האמורה. אין אנו מוצאים את השופטים פועלים ברקע המאורעות המסופרים בשופ' פרק א ופרקים יז—כא, כשם שאין אנו מוצאים אותם ברקע הסיפורים של ס' יהושע. אמנם מופיע הכינוי 'שופטים' בס' יהושע, אך אינו זהה כלל מבחינה סימאנטית עם כינוי זה שבמבוא של ס' שופטים ובמקומות האחרים שצינתי לעיל.<sup>33</sup>

על הבחנה זו מעידים הסיפורים שבפרק א ופרק יח, שלא נכללו במסגרת העריכה הנזכרת, שמבחינת הדינאמיקה ההיסטורית הם אחוזים באותו רקע המתואר בצורה אוטופיסטית בס' יהושע, בין אם הם בגדר מקורות אלטרנאטיביים מהימנים יותר מבחינה היסטורית<sup>34</sup> ובין אם

בחיבור קדום JE, ולא נכללו בחיבור הדברונומיסטי של ס' שופטים, ורק בתקופה מאוחרת יותר נספחו אליו בידי המחבר האחרון (הכרוניסט); ראה: מור (לעיל, הערה 30), עמ' xxxv—xxix, וכן אצל ברני וסימפסון (לעיל, הערה 30). סגל מבחין בין שני מקורות עריכתיים של ס' שופטים: את א: א — ב: ה ואת יז—כא הוא מייחס למקור ב, שהוא, לדעתו, מקור יהודאי: ראה: מ"צ סגל, מבוא המקרא, א, עמ' 162—179.

32 לעומת ההשקפה שרווחה מימי ולהיוון (J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuch* und der historischen Bücher des alten Testaments, 1899, pp. 213 f.), כי רשימות 'השופטים הועירים' הן המצאה כרוניקאית מאוחרת, שהוכנסה בידי המחבר הברוניסטי לס' שופטים, רוחות היום השקפתו של גות, הרואה בהן מסורת אותנטית, שהמחבר-הדברונומיסט שיבצה לתוך חיבורו; ראה ספרו (לעיל, הערה 27), עמ' 49, הערה 1; עמ' 98; וכן מאמרו (לעיל, הערה 7), עמ' 404—417.

33 יהו' ח: לג — זקנים, שוטרים ושופטים; כג: ב — ראשיו, שפטיו ושוטריו = כד: א. בכל המקומות האלה מופיעים 'שופטים' בריבוי ובצמידות לנושאי תארים אחרים, ולא כסמכות אישית יחידה דוגמת השופט-המושיע, או השופט מרשימת 'השופטים הועירים'. על צירוף שופטים ושוטרים השווה דב' טו: יח; לצירוף של זקנים ושופטים השווה דב' כא: ב.

34 ראה: מור (לעיל, הערה 30), עמ' 7 ואילך; ברני (לעיל, הערה 30), עמ' 34 ואילך; מ' סיסטר, מבעיות הספרות המקראית, תשט"ז, עמ' 128 ואילך. לדעת טלמון שייכות המסורות בפרק א ושתי הגובליות שבפרקים יז—כא לילקוט מיוחד, שלא זו בלבד שאינו המשך של ס' יהושע, אלא אף מקביל לו בכמה עניינים מבחינה היסטורית ומבחינה ספרותית; ראה: ש' טלמון, עיונים בספר שופטים, הוצאת החברה לחקר המקרא בישראל, תשכ"ו, עמ' 15 ואילך.

הם מקורות משלימים או ממשכים.<sup>35</sup> הסיפור על בני דן, היוצאים לחפש מקום להתנחלות-קבע וכובשים את ליש (שופ' יח), בין אם הוא ממשיך את המקור שבפרק א: לד<sup>36</sup> ובין אם אינו תלוי בו במישרין, מתאר אותם מאורגנים ב'מחנה-דן' (פסוק יב), שהיא צורת ארגון צבאית-למחצה של שבט, או בית-אב, הקשורה בשלב של נדודים לקראת התנחלות-קבע.<sup>37</sup> בני קיני חותן משה, שאמנם אינם חלק אורגני משבטי ישראל, עולים להתיישב 'את העם' בנגב ערד (שופ' א: טז). בסיפור על מלחמת דבורה, הכלול במסגרת העריכה ההיסטוריוגרפית הנ"ל של ס' שופטים, אנו מוצאים שלוחה שלהם, את חבר הקיני,<sup>38</sup> היושב כבר ישיבת-קבע בגליל (שופ' ד: יא, יז).

הבחנה זו, הנוגעת לקביעת התחום התחתון של תקופת השופטים, אינה קובעת עדיין, שהתהליכים המאפיינים את הדינאמיקה ההיסטורית של התקופה ביחס לקודמתה אכן היו אחדים והתחוללו בעת ובעונה אחת בכל שבטי ישראל; וממילא אינה קובעת, שהיה קיים בה משטר חברתי ומדיני מונוליתי והומוגיני. אבל יש בו בתיחום זה, על כל המלאכותיות שבו, כדי לאבחן את טיבם של המשברים והזעזועים המאפיינים תקופה זו ביחס לקודמתה. נשאלת השאלה אם ניתן לציין גם את תחומה העליון של תקופת השופטים על-פי העריכה ההיסטוריוגרפית האמורה. לכאורה הדבר קל יותר מציון התחום התחתון, מאחר שהמלוכה מציינת תמורה קיצונית, הכרוכה במשבר אידיאולוגי מרחיק-לכת, כפי שמתוארים הדברים בשמ"א פרק ח. עם-זאת מתעוררות בעיות מספר. אחת קשורה בשאלה אם אמנם כללה העריכה ההיסטוריוגרפית הנ"ל את עלי הכוהן ואת שמואל הנביא במסגרת תקופת השופטים. אמנם יש לכך סימוכין בהערת-המסגרת המופיעה ביחס לעלי הכוהן — 'והוא שפט את ישראל ארבעים שנה' (שמ"א ד: טז) — הדומה לזו החותמת את הסיפורים על שמשון (שופ' טז: לא);<sup>39</sup> וכן בהערות המכלילות ביחס לשמואל (שמ"א ז: טו—יז),

35 לדעת קויפמן מהווה שופ' א לקט מתוך ס' כלב והוא ממשיכו של ס' יהושע מבחינת תיאור המאורעות ההיסטוריים; ואילו פרקים יז—כא, שמבחינה היסטורית מקומם אחר ג: לא, יחד עם הסיפורים של שמשון (פרקים יג—טז), סודרו על-פי כוונה ספרותית-רעיונית לשמש מעבר לסיפור ראשית המלוכה; ראה: קויפמן, ספר שופטים, עמ' 55 ואילך.

36 טלמון (לעיל, הערה 34), עמ' 17—18.

37 מלמט משווה את מסע דן לכיבוש ליש, מבחינה טיפולוגית, עם מסעם של בני ישראל ממצרים בדרך לכיבוש כנען; ראה א' מלמט, 'מסע שבט דן לאור פרשת יציאת מצרים והכיבוש הכללי-ישראלי', ארץ-ישראל, י, עמ' 173 ואילך.

38 על המושג 'חבר' כחלק משבט נודדים בתהליך ההתפצלות של השבט עם המעבר להתיישבות ארעית ראה: A. Malamat, 'Mari and the Bible—Some Patterns of Tribal Organization and Institutions, *Journal of the American Oriental Society*, LXXXII (1962), pp. 144 f.

39 H. W. Hertzberg, 'Die kleinen Richter', *Theologische Literaturzeitung*, LXXXIX, ראה: (1954), pp. 285 ff.

הדומות לאלו המתארות את השופטים הזעירים; <sup>40</sup> אך לעומת זאת אין דיוקנם של עלי ושל שמואל זהה מבחינה טיפולוגית לזה של השופטים-המושעים, <sup>41</sup> וספק אם אפילו לזה של השופטים הזעירים. <sup>42</sup> אם אמנם היו כלולים הפרקים על עלי ועל שמואל במסגרת העריכה ההיסטוריוגרפית של תקופת השופטים, שאלבא דכמה חוקרים קדמה לעריכה הדבטרונול-מיסטית, <sup>43</sup> יש בכך להעיד על כך שהפריודיזאציה ההיסטורית אינה חופפת בהכרח עם קטגוריוזאציה טיפולוגית של מנהיגות.

בעיה אחרת מתעוררת ביחס לשאול: באיזו מידה הוא ממשיך את שרשרת השופטים-המושעים, ובאיזו מידה הוא מייצג כבר את משטר המלוכה, את המשטר החדש, בישראל? <sup>44</sup> דומה, שעל-פי חזון נתן לדוד יש מקום לסברה, שעד להבטחת שושלת-עולם לדוד נחשבו כל קודמיו לשופטים (ש"ב ז: ז, יא). <sup>45</sup> כנגד זה, לא רק הדיון החריף ביחס להקמת המלוכה, שהדיו משתקפים משמ"א פרק ח, אלא אף גורמים יסודיים בתיאור מלכותו של שאול מצביעים על התמורה החברתית והמדינית שנתחוללה ושימניה, בין השאר, הקמת צבא-קבע (ש"א יג: ב; כב: ז) והטלת מסים (ש"א יז: כה). ראוי להדגיש כאן, כפי שנהגנו ביחס להגדרת התחום התחתון, שאין לראות בציון תחום עליון זה של תקופת השופטים משום קו מוחלט, המפריד בין שתי תקופות מונוליתיות שונות, אלא הבחנה מיתודולוגית, הבאה להבליט קווי-אופי שונים בתמורות המתחוללות במהלך ההתרחשות ההיסטורית.

מהגדרת תחומים 'נזילה' זו, כפי שמצטיירת מן ההיסטוריוגרפיה של תקופת השופטים, ניתן להסיק מסקנות לגבי מקומם של השופטים-המושעים בתולדות ישראל. שופטים אלה מייצגים את המושעים הצבאיים שהתייצבו בראש מלחמות ההתגוננות של שבטי מתיישבים, לאחר שהתנחלו על אדמתם, אך קודם שנתאחדו במסגרת מדינית מחייבת אחת. אין הם מייצגים את המנהיגים הצבאיים של מלחמות הכיבוש, מחד גיסא; ואין הם מייצגים את

40 הרצברג, שם; W. Richter, 'Zu den "Richtern Israel"', ZAW, LXXVII (1965), pp. 47 ff.

41 לדעת נות נחשב שמואל בעיני המחבר הדבטרונומיסטי לשופט-מושיע; ראה: נות (לעיל, הערה 27), א, עמ' 55.

42 הרצברג (לעיל, הערה 39).

43 K. Budde, *Die Bücher Richter und Samuel*, 1890, p. 179; O. Eissfeldt, *Die Quellen des Richterbuches*, 1925, p. 36; Moore (supra, n. 30), p. xxxiv; Burney (supra, n. 30), pp. xli f.

44 ראה הוויכוח בעניין זה בין ביירלין לסוגין: W. Beyerlin, 'Das Königscharisma bei Saul', ZAW, LXXIII (1961), pp. 186-201; A. Soggin, 'Charisma und Institution im Königtum Saul', ZAW, LXXV (1963), pp. 56 ff.

45 ההרחבה שבפסוק טו 'אשר הסירתי מעם שאול' אינה מופיעה במקבילה שבדה"א יז: יג, ולא בתרגום-השבעים, שם כתוב: 'מאשר היה לפניך'; וראה: H. P. Smith, *The Book of Samuel* (ICC), 1899 (repr. 1961), pp. 301 f.



המנהיגים הצבאיים של תקופת המלוכה, מאידך גיסא.<sup>46</sup> על רקע חברתי ומדיני זה יש לבחון את טעמה ואת טיבה של הזיקה המיוחדת שבין המנהיגות הכאריסמאטית שנתגלמה בדמות השופטים-המושיעים ובין תקופת השופטים.

### ג. מה טיבה של הזיקה המיוחדת שבין המנהיגים הכאריסמאטיים ובין תקופת השופטים?

אליבא דהיסטוריוסופיה הדבטרונומיסטית של ס' שופטים (ב: ו—טז: לא) <sup>47</sup> קיימת מעין חוקיות דיאלקטית-תלת-שלבית החוזרת במהלך התקופה, שהסברה פראגמאטי-דתי: הטא הולך וגובר, מצוקה גוברת, תשועה נסית, וחוזר חלילה.<sup>48</sup> השקפה זו מנוסחת בניסוחה המכליל במבוא ההיסטוריוסופי (ב: יא—יט) ומוצאת את יישומה הקונקרטי במסגרת הפראגמאטית, הקושרת את הסיפורים השונים על השופטים והמושיעים לשרשרת היסטורית-ברונולוגית אחת.<sup>49</sup> במסגרת סכימה היסטורית זו נקבע מקומם של השופטים-המושיעים כפועלים במוקדים שבין המצוקה ובין התשועה, ואילו שני המוקדים האחרים — זה שבין התשועה ובין החטא וזה שבין החטא ובין המצוקה — נשארו שוממים מבחינה היסטורית. לכאורה ניתן לזהות את 'השממה ההיסטורית' הזאת עם אנרכיה מדינית ודימוראליזאציה דתית-

46 לטיפוס הגיבור-המושיע שהוא הדגם המייצג בעיקר את המושיעים אנשי-המלחמה בראשית המלוכה אפיינית בעיקר הנוסחה: 'ויעש... תשועה גדולה' (שמ"ב כג: י, יב; ראה גם שמ"א יד: ה; יט: ד); וראה עבודת-הדוקטור שלי (לעיל, הערה 7), עמ' 66—75.

47 נקטתי כינוי הרווח אצל חוקרי מקרא ביחס לזהותה של עריכה זו, אף שחלוקות הדעות ביחס לטיבם ולזהותם של יוצריה; וראה לאחרונה: M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1972. ויינפלד מייחס יצירה עריכתית זו לחוגי 'הסופרים' של המאה הו', כן נחלקים החוקרים ביחס לדרכי העיבוד והעריכה של הדבטרונומיסט; וראה: W. Richter *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, 1962 (repr. 1966).

48 מרבית החוקרים מציינים חוליה נוספת במחזוריות זו, והיא החזרה בתשובה; ראה: J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel* (Engl. trans.), 1965, p. 231. החזרה בתשובה נרמזת מן הביטוי 'ויועקו בני ישראל אל ה'', אבל היא מופיעה רק במסגרת הפראגמאטית של הסיפורים (ג: ט, טו; ד: ג; ו: ו), ואינה מופיעה במבוא הכללי (ב: יא—יט). על סמך זה כופר קויפמן בזהות שבין המבוא ההיסטוריוסופי ובין הפתיחות והתחיתומות של הסיפורים, שהן, לדעתו, חלקים אורגאניים של הסיפורים; ראה פירושו לס' שופטים, עמ' 51. חזרה בתשובה ממש מתוארת רק ב: טו, אך יש הרואים בפסוקים אלה — י: ו—טז — מבוא קדם-דיבטרונומיסטי; ראה: בודה' (לעיל, הערה 43), עמ' 128, הרואה בהם את המבוא 'האלוהיסטי' לסיפורים על לחץ הפלשתים; וראה: מור (לעיל, הערה 30), עמ' 276. בין אם הועקה היא ביטוי לחזרה בתשובה ובין אם לא, הרי מבחינת קביעת השלבים השונים במחזוריות היסטורית זו אין היא שלב זמני מיוחד לעצמה, ולכן לא ראיתי טעם לציינה בהקשר זה.

49 ראה: ולהיוון (לעיל, הערה 48), בודה' (לעיל, הערה 43), ברני, מור (לעיל, הערה 30), אייפלד (לעיל, הערה 27), ריכטר (לעיל, הערה 47).

מוסרית, שאחראים לה בני ישראל ככלל (כמטבע החוזר בעריכה הנ"ל); אך דווקא באותם המקומות שבהם מלווה הערכה שלילית מעין זו את סיפור המאורעות (שופ' יז:ו; כא:כה) — בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה<sup>50</sup>) אין ניכרים כל סימנים של מסגרת-העריכה הדבטרונומיסטית, ומה שחשוב יותר, נעדרים כל עקבות של שופט-מושיע או של מנהיג כאריסמאטי כלשהו.<sup>51</sup> יהא בכך משום גישה סלקטיבית מבחינה מיתודולוגית למתוח קו של רציפות היסטורית של מנהיגות כאריסמאטית על-פי מוקדי התשועה שהם בגדר שיאי התקופה, ולהתעלם מן הקואורדינאציות והתשתית שעליה מתפתחת עקומה זו, רק משום שמוקדים אלה הם עיקר עניינם של המאורעות המסופרים בקובץ העיקרי של ס' שופטים (פרקים ב—טז). מה מאפיין תשתית חברתית-מדינית זו? אין לנו די פרטים מן הסיפורים על המושיעים שעל-פיהם נוכל להגדיר בבירור את טיבו של אותו משטר חברתי-מדיני. במחקר החדש נהוג אמנם לכנותו 'משטר פאטריארכלי-שבטי'<sup>52</sup>, בעיקר בשל סמכותם המנהיגה של זקני השבט.<sup>53</sup> ברם, אין אנו מוצאים את זקני השבט כגורם פעיל ומנהיג באותם הסיפורים על המושיעים. רק בשניים מן הסיפורים הללו נזכרים הזקנים, ושניהם קשורים לאזורי עבר-הירדן המזרחי. בסיפור רדיפתו של גדעון אחר זבח וצלמנע מלכי מדין (שופ' ח) נתקל גדעון בסירובם של זקני סכות ופנואל לספק לחם לאנשיו העייפים (ח:ה—ז). והותם האתנית של יישובים אלה אינה ברורה. אפילו יש לראות בהם חלק מן האוכלוסייה הישראלית,<sup>54</sup> הרי ספק אם ניתן להכליל ולקבוע על-פיהם את מעמדם של הזקנים בחברה הישראלית הטיפוסית.<sup>55</sup> מכל-מקום, בסיפור זה הם מייצגים ללא-ספק את העמדה הספראטיסטית המובהקת, שיש בה משום אנטייתוזה לאותה הזדהות בעלת גוון לאומי שאותה מייצגים המושיעים.<sup>56</sup>

- 50 ויינפלד סבור, ש'הסופרים', שלפי השקפתו הם האחראים לעריכה הדבטרונומיסטית, כללו פרקים אלה (יו—כא) בסוף ס' שופטים, כדי להצביע על המוצא ההכרחי מן האנרכיה שהיתה קיימת בתקופת השופטים, שהוא, לדעתם, המלוכה; ראה: ויינפלד (לעיל, הערה 47), עמ' 169—170; הערה 3.
- 51 מונח זה בא לציין בעיקר את האספקט הארגוני-החברתי של משטר; ראה: D. Jacobson, *The Social Background of the Old Testament*, 1942; נות נוקט את הכינוי 'פאטריארכלי' לציין הסדר החברתי של ברית השבטים, ואילו מן האספקט המשפטי-הדתה הוא רואה בברית זו 'אמפיקטיוניה'; ראה: M. Noth, *The History of Israel*, 1960, p. 108.
- 52 על מעמדם ותפקידם של 'הזקנים' בחברה הישראלית המקראית ראה: J. L. McKenzie, 'The Elders in the Old Testament' *Analecta Biblica*, X (1959).
- 53 י' קויפמן טוען, ש'היו בלייטספק ישראלים מבני גד ולא כנענים' (ספר שופטים, עמ' 149).
- 54 זאת בשל אי-הבהירות ביחס למעמדם של הזקנים, הקשורה במספר שבעים ושבעה; ראה: מקנוי (לעיל, הערה 52), עמ' 391, 400 ואילך; וראה: C. U. Wolf, 'Traces of Primitive Democracy in Ancient Israel', *JNES* [= *Journal of Near Eastern Studies*], VI (1947), pp. 99 ff.
- 55 בייחוד בס' דברים (יט:יב; כא:ג—יד; כב:טו; ועוד); השווה גם יהו' ט:יא — זקני גבעון. כי

56 במ' ג: א, ט מופיעים כינויים אלה כנרדפים; אך יש המבחינים בין שני המונחים ורואים ב'קצין' ציון למפקד צבאי בלבד (השווה יהו' י: כד), ואילו ב'ראש' — ציון לשליט אף לאחר המלחמה; ראה: קויפמן, פירושו לס' שופטים, עמ' 219. על-פי ח' תדמור (עיונים בספר שופטים [לעיל, הערה 34], עמ' 346) אפייני הכינוי 'ראש' לחברת שבטי הספר של עבר-הירדן המזרחי; השווה דה"א ה: יא—טז.

59 וראה גם הכינוי החזור 'גבורים' בשירת דבורה (שופ' ה: יג, כג). ובר עומד על הקשר שבין מעמדם הצבאי של גיבורי־החיל ובין מעמדם החברתי והכלכלי, והוא קושר מעמד זה עם

הלכה ונוצרה מתיחות בין משטר של מעין 'דימוקראטיה שבטית פרימיטיבית',<sup>60</sup> שינקה את סמכותה ממסורת תקופת הנדודים והכיבושים, ובין כעין משטר חירום צבאי-למחצה, שצמח על רקע הצרכים הגיאוגרפיים של המתיישבים. את הראשון אפיינה מנהיגותם של זקני השבט, ואילו את השני — מנהיגותם של המושיעים הכאריסמאטיים.

מנהיגותו הכאריסמאטית של גדעון מתגלה ('רוח ה' לבשה את גדעון'; 'שופ' ו: לד) כאשר הוא מצליח לגייס למלחמה, פרט לבית-אביו אביעזר, אף לוחמים 'מכל מנשה, מאשר, מזבולון ומנפתלי' (שם, פסוק לה). המתיחות שבין מנהיגותו הכאריסמאטית ובין הסמכות השבטית-המסורתית נרמזת בסיפור על שליחותו להושיע: 'הנה אלפי הדל במנשה ואנכי הצעיר בבית אבי' (שם, ו: טו).<sup>61</sup> דיוקנו הכאריסמאטי של יפתח כמושיע במלחמה<sup>62</sup> קשור בהצלחתו לגייס עמו למלחמה בבני עמון לא רק את הגלעד, אלא אף את מנשה (שם, יא: כט). אהוד בן גרא מבנימין משכיל להתגבר על המשעבד המואבי רק לאחר שהוא

התפתחות שחלה בחברה הישראלית לאחר התיישבותם בארץ-כנען; ראה: ובר, יהדות קדומה, עמ' 16 ואילך. חולק עליו מקיין, המבחין בשלוש הוראות שונות של המושג 'גבור-חיל' על-פי התפתחותן ההיסטורית; ראה: W. McKane, 'The Gibbôr Hayil in the Israelite Community', *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, XVII (1959), pp. 28 ff. את ההוראה הראשונה, במשמעות גיבור-מלחמה, הוא קושר עם תקופת הכיבוש וההתנחלות.

60 כך מכנה וולף (לעיל, הערה 54) את החברה הישראלית הקדומה בעקבות מינוחו של יקובסן; ראה: T. Jacobsen, 'Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia', *JNES*, II (1943); וראה גם: R. Gordis, 'Democratic Origins in Ancient Israel', *A. Marx Jubilee Volume*, 1950.

61 אמנם הצטננות זו מוטיב-ספרותי חוזר הוא בסיפורי ההועדה של המושיעים; השווה: שם' ג: יא; שם"א ט: כא; אך אין להסיק מכאן, שלמוטיב ספרותי זה אין כל שרשים במציאות היסטורית וחברתית.

62 העובדה, שיפתח עמד בראש שכירי-חרב ('ריקים') ובשל כוח צבאי זה נתמנה לתפקידו על-ידי זקני גלעד, מפריעה לחוקרים שונים להגדירו ככאריסמאטי; ראה: A. Alt, *Essays on Old Testament History and Religion*, 1966, p. 178, n. 14. במושג 'כאריסמה' ביחס לשופטים, וייחוסו ליפתח הוא בעיניו נושא ללגלוג; ראה: H. M. Orlinsky, 'The Tribal System of Israel and Related Groups in the Period of the Judges', *G. Fohrer, History of Israelite Religion*, OA, I (1962), p. 13, n. 5. 1973, p. 941; פורר דוחה את השימוש במונח 'כאריסמה' ביחס לכל השופטים-המושיעים. נראה לי, שמבחינה טיפולוגית, הן על-פי פעולתו כמושיע הן על-פי הביטויים והמוטיבים המאפיינים את האישיות הכאריסמאטית במקרא (שופ' יא: ט, כט, לב; יב: ג = שם"א יב: יא), מגלם יפתח דמות של מנהיג כאריסמאטי. הכנסת השיפוט הערכי ביחס לאישיותו אינה רלבאנטית כאן כשם שאינה רלבאנטית ביחס למנהיגים אחרים בהיסטוריה, שפעולותיהם לא עלו בקנה אחד עם מושגי המוסריים. ואמנם הטעמים ובר, שיש להתירם אל הכאריסמה כתופעה המשוחררת משיפוט ערכי ('Wertfrei').

מוזיק את בני ישראל מהר-אפרים (שם, ג: כז).<sup>63</sup> והנצחון הגדול על הכנעני במלחמת דבורה וברק מושג הודות להצלחתם להזעיק ולעורר למלחמה את שבטי ישראל הגובלים עם מרכזי השלטון הכנעני בצפון (שם, ה: יד—טו, יח), כשבטי נפתלי וזבלון (שם, ד: ו, י) משמשים גרעין, שמסביבו התלכדו המתנדבים בעם, למלחמת-חירות זו. מבחינה זו ייצגו המושיעים את השליחות הלאומית, שכן השכילו למצות את האינטרס המשותף של השבטים המתיישבים ולגייסם למלחמה נגד הלוחצים עוד לפני שנתגבשה בתוכם תודעה מדינית-לאומית. הצלחתם היתה זמנית והיתה קשורה, אד-הוק, עם המאמץ להשתחרר מן הלחץ. סמכותם הכאריסמאטית נבעה מסגולתם האישית לעורר את השבטים ולגייסם למלחמה על בסיס וולונטארי, כפי שמשקף הדבר משירת דבורה ומסיפורי גדעון. ניתן לשער, שכל שחזרה תופעה זו נוצרו מוקדי מתיחות בין המסגרות השבטיות המסורתיות ובין המסגרת הצבאית הוולונטארית והבינשבטית, שבראשה התייצב המנהיג-המושיע. הלך ונוצר מעין שיווי-משקל רופף בין מנהיגותם של הזקנים, שייצגו עדיין את 'הדימוקראטיה השבטית' שנתמסדה ובין המנהיגות של המושיעים, שייצגו את 'הדימוקראטיה הצבאית' של הלוחמים המתנדבים. אפשר, שאת הראשונה ייצג המונח 'עדה';<sup>64</sup> את האחרונה ייצג המונח 'איש ישראל'.<sup>65</sup>

על רקע זה ניתן אולי להסביר את מנהיגותם של אלה המכונים 'השופטים הזעירים'. ככל שנתערער שיווי-משקל רופף זה וככל שמשקלם של המנהיגים הצבאיים עלה, נהוותה בשלב מסוים<sup>66</sup> מעין פשרה בין הסמכות המסורתית של זקני השבטים ובין האינטרסים החדשים

63 איני מקבל כמות שהיא את טענתו של קויפמן לכאריסמיותו של אהוד, המופיע, לדעתו, כנביא-שליח על-פי שופ' ג: כ — 'דבר אלהים לי אליך': ראה פירושו, עמ' 44; עם זאת יש מן היסוד הכאריסמאטי באישיותו כמושיע על-פי תיאור ההזעקה, ולאירק על-פי המסגרת הנוסחאית ש-ב' ג: טו.

64 על ההנחה שרווחה באסכולה ההיסטורית-הביקורתית, כי 'עדה' הוא מונח מאוחר, המייצג את העדה התיאוקראטית היהודית של בית שני (ולהיוזן, דרייבר, פפיפר ואחרים), יצאו עוררין. גורדיס (לעיל, הערה 60), עמ' 369 ואילך, טוען לקדמותה של העדה הישראלית, על יסוד ההקבלה למונחים אקוויבאלנטיים במיסופוטאמיה העתיקה ועל סמך בדיקה סימאנטית של המונחים 'עדה' ו'קהל' במקרא. הורביץ מוכיח את קדמותו של מונח זה על-פי בחנים לשוניים; ראה: א' הורביץ, 'לשימוש של המונח הכוהני "עדה" בספרות המקראית', תרביץ, מ (תשל"א), עמ' 261—267.

65 לדעת תדמור מייצג 'איש ישראל' את הצבא, בניגוד ל'זקני ישראל', המייצגים את ראשי השבטים ובתי-האבות; ראה: H. Tadmor, 'The People and the Kingship in Ancient Israel', *Journal of World History*, XI (1968), pp. 46 ff. וראה: שופ' ז: ח; ח: כב; והשווה גם 'איש אפרים' — ז: כד; ח: א; ו'איש יהודה' — טו: י.

66 ייתכן, שזה הטעם לשיבוצם במקום זה בס' שופטים, לאחר הסיפורים על מרבית המושיעים ולפני הסיפורים על שמשון, הקשורים כבר בהשתלטות הפלשתים על אזורי ההר.

הגיאור-שבטיים, שחייבו דפוס-ארגון חדשים. ייתכן, ש'השופטים הועירים' ייצגו פשרה זו בהיותם נושאי משרה בעלת סמכות שיפוטית ואדמיניסטרטיבית על בסיס אזורי ובינשבטיים.<sup>67</sup> מן התיאור הכרוניקאי הקצר עליהם אפשר להתרשם, שהיו אלה ברובם זקני שבט שצברו עוצמה ויוקרה כמתיישבים, כמו יאיר הגלעדי (שופ' י: ג-ה), אבצן מבית-לחם (שם, יב: ח-י) ועבדון בן הלל הפרעתוני (שם, שם, יג-טו). אפשר, שגם יפתח הגלעדי, לאחר שהושבה לו נחלת אבותיו בגלעד, נמנה אף הוא עם שופטים אלה.<sup>68</sup>

מן ההבחנות שהעלינו על בסיס העדויות הסיפוריות וההיסטוריוגרפיות שבמקרא אין לראות במושעים הכאריסמאטיים את מייצגי המשטר המדיני של תקופת השופטים, אלא את משריו של משטר מדיני חדש: משטר המלוכה. מכאן יובן הקושי שרמזתי עליו לעיל, סעיף ב, לתחום קר-תחום ברור ומוגדר בין השופט-המושיע ובין המלך-המושיע. השופטים-המושיעים היו דגם של מנהיגי ה'מדינה-בדרך'. הכאריסמה התבטאה אצלם בזהות שנוצרה בין נכונותם להתנדב ולצאת למלחמת-ישועה נגד הלוחצים ובין האינטרס הבטחוני-הלאומי של המתמיישים הישראלים. אופי השליחות של מנהיגותם נובע מהעדר מסגרת מדינית מגובשת ובעלת-כפייה, ומנכונותם של בני שבטם ובני-עמם לקבל עליהם את מנהיגותם על בסיס וולונטארי. גורמים אלה הם המסבירים, לדעתי, את הזיקה המיוחדת שבין המושעים הכאריסמאטיים ובין תקופת השופטים.

זיקה זו שבין פינומן המוגדר כ'טיפולוגי' ובין תהליכים היסטוריים הולמת, לדעתי, את הפונקציונאליות שבמושג ה'כאריסמה', כפי שתוארה על-ידי ובר במסכתו הסוציולוגית. הכאריסמה מאפיינת את המנהיגות השליחית, הצומחת בחיק משטר חברתי קיים, מתוך מוקדי המשבר שלו, ומבשרת את לידתו של החדש מתוך הישן.

67 ראה לעיל, הערה 32. ההבחנה הטיפולוגית, שהיתה רווחת מאז אלט ונות, בין השופטים-המושיעים ובין השופטים הועירים, שהיו, לדעתם, נושאי משרת הממונים על שמירת החוקה ועל פירושה במסגרת האמפיקטיוניה, עברה לאחרונה כמה מודיפיקאציות. העיקריות שבהן מכוונות: (א) להסביר את תפקיד השופט על בסיס ההוראה שפט-שלט-משל, על סמך הוראות מקבילות במקורות חוץ-מקראיים קדומים: באוגרית, במארי ובכתובות פניקיות; (ב) להגביל את המשרה הכלל-שבטית, האמפיקטיונית, למשרה אזורית; ראה בייחוד: F. Fensham, 'The Judges and Ancient Israelite Jurisprudence', *Ou Testamentiese Werkgemeenschap in Suid Afrika*, 1959, pp. 41-51; F. A. van Selms, 'The Title "Judge"', *ibid.*, pp. 15-22 (לעיל, הערה 40), עמ' 40-71; ש' סקולסקי, 'השופטים הקטנים', בית מקרא, לב (תשכ"ח), עמ' 99-75.

68 הימנותו של יפתח עם 'השופטים הועירים' מקובלת על רוב החוקרים מאז קינן: A. Kuenen, *Historisch-critisch Onderzoek*, 1887, p. 18, n. 7; וראה נות (לעיל, הערה 27), א, עמ' 49, הערה 1. אבל ההסבר לכך שונה. ההסבר שאני בא להציע פה מצביע על הקשר שבין משרת ה'שופט' ובין המעמד הכלכלי של בעלי-הנחלה — הוקנים.

## תקופת הממלכה





## אברהם מלמט

### פרקים במדיניות-החוץ של דויד ושלמה

א. דויד וממלכת-הדדעור

מדי פעם חוזרת ונשנית הטענה הנושנה, שאין ממש בעדות המקראית בדבר התפשטותה של ממלכת דויד ושלמה לתוך תחומי סוריה עד נהר-פרת (מל"א ה, א, ד; דה"ב ט, כו), וכי הידיעה על "הממלכה הגדולה" של דויד אינה אלא דמיון היסטורי<sup>1</sup>. לפי טענה זו, שאותה העלה כבר ההיסטוריון הדגול אדוארד מאייר<sup>2</sup>, לא התפשטה ממלכת-ישראל באותה תקופה הרחק מעבר לגבולות ארץ-ישראל, ולכל היותר כללה את איזור דמשק ובקעת-הלבנון. אך הדוגלים בגישה המינימאליסטית לא העלו נימוקים של ממש להסברת הרקע ליצירת ה'אגדה' על אותה ממלכה נרחבת של דויד ושלמה. אין לקבל את הטענה, שההיסטוריוגרף המקראי סילף במתכוון את גבולות הממלכה הישראלית, כדי להתאימם לאלה של הארץ שהובטחה לאבות או מצד אחר, למשה. הפער בין מערכות הגבולות האלה גדול מאוד<sup>3</sup>. המכלכה המאוחדת השתרעה, שלא כארץ-כנען שהובטחה למשה (במ' לד), על שטחה של עבר-הירדן שמדרום

1. ראה א. בירם, הגבול הצפוני של ממלכת דויד, ספר היובל ליחזקאל קויפמן (בעריכת מ. הרן), ירושלים תשכ"א, עמ' סח-פג (המובאה לקוחה מעמ' פג). כאן צוינו הנתונים הביבליוגרפיים העיקריים על שיטת המחייבים והשוללים של ממלכת-ישראל רבתי.
2. ראה: *Geschichte des Altertums*, II/2<sup>1</sup>, Basel 1953, pp. 253-254, n. 3: *Späte Phantasie ist die Ausdehnung des Reichs Salomon über die ganze persische Provinz 'Abarnahara von Tapsakos bis Gaza'*. שתיאור גבולותיה של ממלכת-שלמה במקרא טבוע כחותם של מינוח מאוחר, ובייחוד אמורים הדברים בהיוקקות לשם 'עבר-הנהר', הידוע במקורות-חוץ רק החל בימי אסרחדן (מחציתה הראשונה של מאה ז' לפסה"ג). אולם אין בעובדה זאת כדי לבטל את חשיבות עצם המסורת ההיסטורית על גבולות אלה. על המושג 'עבר-הנהר' ראה באחרונה א.פ. רייני, אנציקלופדיה מקראית ו, טורים 43-48 (ושם ספרות).
3. כבר קויפמן עמד על אי-ההתאמה שבין שתי מערכות-הגבולות. ראה פירושו על ספר יהושע, עמ' 20. יש חוקרים הנוקטים גישה הפוכה וטוענים שגבולות-הארץ שהובטחו לאברהם (בר' טו, יח) עוצבו על-סמך המציאות של ממלכת-דויד. והשווה על סוגיה זו בכללה ז. קלאי, ארץ-ישראל יב (תשל"ה), עמ' 27-34; 103-109 (1977); *IEJ* 27 (1977), וכן N. Na'aman, *Tel Aviv* 7 (1980), p. 98.

[195]

לירמוך, היינו על אדום, מואב ועמון, ועל היישוב הישראלי באזור ההוא. אך מן הצד האחר לא נכלל בה, בניגוד לארץ-כנען, החוף הפיניקי, שהיה קשור בישראל בקשרי ברית.

לאמיתו של דבר, ההתפשטות הטריטוריאלית רבת-ההיקף של הממלכה המאוחדת היתה תולדה בלתי-נמנעת של ההכרעה שנפלה במאבק בין דוד להדדעור, מלך ארם-צובה<sup>4</sup>. כל אחד משני היריבים חלש על שטח כה נרחב בשעת ההתמודדות ביניהם, שנצחון במערכה הקנה לזוכה בו את ההגמוניה באזור-ביניים של עבר-הנהר בכללו. ניצחונו של דוד — שלוש פעמים בזה אחר זה — על הארמים העניק לו אפוא את השליטה על ממלכת-הדדעור במלוא היקפה.

מה היה מבנה המדיני של ממלכת ארם-צובה וכיצד נשתלבה במסגרת השלטון הישראלי? נראה לנו, שחלקיה השונים של ממלכה זו הובלעו בתחומים של ישראל, לפי מעמד המדיני הקודם. משמע, היא עברה לרשותו של דוד לא רק מבחינה טריטוריאלית, אלא גם — והיתה זו תופעה שכיחה במערכת היחסים הבינלאומיים במזרח-הקדום — מבחינה סטרוקטוראלית. דלות הן העדויות במקרא על הדדעור ובעלי-בריתו, וקשה לשרטט על-פיהן את מבנה הגוש המדיני שהוא עמד בראשו; אך גם מתוכן ניתן לעמוד על דמותו המגוונת. תהא זו פשטנות יתירה להניח, שממלכת-צובה היתה רק מנהיגה של איגוד מדינות ארמיות (ואף לא-ארמיות)<sup>5</sup> בסוריה ובעבר-הירדן הצפוני; מסתבר, שהארגון המדיני, שנתכונן בהנהגתו רבת-התנופה של הדדעור, היה בעל מבנה מורכב מאוד, בדומה לזה של ממלכת-דוד בימי גדולתה. וכשם שזו האחרונה השתרעה על חבלים מאוגדים עמה באיחוד 'ריאלי'<sup>6</sup>, על שטחי-

4. על ההתנגשות עם הדדעור ועל היקפה של ממלכת ארם-צובה השווה גם א. מלמט, מגעה של ממלכת דוד ושלמה עם מצרים וארם נהרים, ספר היוכל לנה. טורסיני, ירושלים תש"ך, עמ' 82 ואילך; אנציקלופדיה מקראית א, טורים 582-584 (הערך: ארם צובה); ב. מור, כנען וישראל, עמ' 245 ואילך; M.F. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus*, London 1957, pp. 43 ff.; A. Malamat, *The Aramaeans, Peoples of Old Testament Times* (= POTT; ed. D.J. Wiseman), London 1973, pp. 141 ff.
5. ב. מור רמו על אוכלוסייתן הבלתי-ארמית של ממלכת-מעכה וארץ-טוב בימיו של דוד; ראה כעת בספרו ערים וגלילות בארץ-ישראל, עמ' 197. על טיבם של איגודי מדינות דרך-כלל ראה עדיין את מחקרו המפורט של H. Triepel, *Die Hegemonie*<sup>2</sup>, Stuttgart 1943.

על צורת 'האיחוד הריאלי', במקום התפיסה המקובלת של הממלכה המאוחדת כ'איחוד פרסונאלי', ר' בפרק הקדום, עמ' 175-176 וספרות שם, הערה 16. המחקרים היסודיים על התהוותה של הממלכה המאוחדת הם עדיין של A. Alt, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina*, KS 2, pp. 1-65; *Das Grossreich Davids*, *ibid.*, pp. 66-75.

כיבוש, והטילה את מרותה על ארצות גרורות, כך נתבססה ממלכתו של הדדעור על מדינות בעלות דרגות-תלות ודפוסי-ממשל שונים זה מזה.

כבר אדוארד מאיר הסיק מייחוסו של הדדעור כ'בן רחוב' (שמ"ב ח, ג), שהיה קיים קשר הדוק בין ארם-בית-רחוב וארם-צובה; אך אין פירוש הדבר, כפי ששיער תחילה מאיר<sup>7</sup>, שהיתה זהות בין שתי מדינות אלו, אלא רק זאת שמוצאו של הדדעור הוא מארץ בית-רחוב. נראה הדבר, שבשלב הראשון היה הדדעור שליטה של ארם-בית-רחוב בלבד, ובמרוצת-הזמן השתלט גם על ארם-צובה ואיחד את שתי המדינות באיחוד 'ריאלי'. כראיה לכך עשויה לשמש העובדה, שבין בעלי-הברית, שחשו לעזרת עמון במלחמתה עם בני-ישראל, נזכרו צבאותיהן של ארם-בית-רחוב וארם-צובה כחטיבה משותפת (היינו, הם היו בחזקת 'אישיות משפטית' אחת), בניגוד לאלה של מעכה וארץ-טוב (שמ"ב י, ו)<sup>8</sup>. מקבילה היסטורית מאותו פרק-זמן לקשר מדיני מטיפוס זה היא פעולתו של דויד, שבאישיותו איחד את השליטה על ארץ-מוצאו יהודה ועל ממלכת-ישראל (ראה בפרק הקודם, עמ' 174-175). אף באיחוד מדיני זה היתה ארץ-המוצא הזעירה שבין שתי המדינות שנתאגדו. וכשם שבמקרא מכונה דויד מלך-ישראל (ולא מלך-יהודה), כך נקרא הדדעור 'מלך-צובה' (שמ"ב ח, ג), על שם היחידה המדינית המרכזית שבממלכתו.

יש לשער, שלאגידה-המדינות בית-רחוב — צובה סופחה ארם-דמשק כארץ-כיבוש (ראה להלן). במדינות אחרות, שהיו אנוסות להצטרף לממלכת-הדדעור כגרורות, נשארו שליטיהן על כנם, עם קבלת מרותו של הדדעור. המקרא מציין שתיים מבין אלו, והן ממלכת-מעכה וארץ-טוב, שהיו סמוכות לגבול-ישראל והיו להן, כאמור, צבאות אוטונומיים. לעומתן עלה ביד מלך-גשור לשמור על מעמדו הנייטרלי בין ישראל וארם, ולפיקד נפקד מקומו במאבק שהתנהל בין שני הגושים.

תבוסתם הראשונה<sup>9</sup> של הארמים במישור-מידבא כשנחלצו לעזרת בני-עמון (דה"א יט, ז), לא היה בה כדי לפגוע בשלמותה של ממלכת-הדדעור. במערכת-

7. E. Meyer, *Geschichte des Altertums* I, Stuttgart 1884, p. 364. הוא הניח בראשונה, שאין בית-רחוב אלא שם של שושלת מלכים, ששלטה בארם-צובה. אולם במהדורה החדשה של ספר ההיסטוריה (לעיל, הערה 2), עמ' 252, הערה 1, הוא מבחין בין שתי הארצות. עם זאת ראה בהוכרת 'בן רחוב' שיבוש של מעתיק במקום שם-הארץ. והשווה: E.G.H. Kraeling, *Aram and Israel*, New York 1918, p. 42.
8. במקבילה בדה"א יט, ו לא נזכרה ארם-נהריים או ארם-מעכה (שמלכה נזכר שנית בהמשך הכתוב). בקשר לבית-רחוב וצובה ראויה לחשומת-לב גם גרסת השבעים לשמ"א יד, מז, המונה בין אויבי שאל לא רק את מלך-צובה, אלא אף את בית-רחוב.
9. מסתבר, ששתי המלחמות שצינו בשמ"ב י, קדמו למלחמה שנזכרה בפרק ח, הכולל סיכום, מבוסס על תעודות, של מסעות-הכיבוש של דויד (ר' להלן, עמ' 199-200). אף

חילם נערכו כוחותיה מחדש נגד ישראל, ואף חוזקו על-ידי חיל-עזר ארמי מן השטחים, שסרו למשמעתו של הדדעזר בגדה-המזרחית של נהר-פרת (שמ"ב י, טז)<sup>10</sup>, ואולם לאחר המפלה השנייה נתערער מעמדה של ממלכת-צובה. אותן החטיבות, שהיה להן קשר רופף ביותר עמה, היינו, הארצות הגרורות, פרקו עכשיו את עולו של הדדעזר: 'ויראו כל המלכים עבדי הדדעזר כי נגפו לפני ישראל וישלימו את ישראל ויעבדום' (שם י, יט). הארצות הוואסאליות שמרו אפוא על משטרן המדיני הקודם, אבל חלה תמורה בריבונות המדינית, שהיתה מעתה ישראלית במקום ארמית. כנדון זה השווה את נאמר על שלמה: 'כי הוא רדה בכל עבר הנהר מתפסח ועד עזה בכל מלכי עבר הנהר' (מל"א ה, ד). על-כל-פנים, כך נתרחשו הדברים בפריפריה הדרומית של ארם-צובה, כשממלכת-מעכה וארץ-טוב קיבלו את מרותו של דוד<sup>11</sup>. אף מדינות-הספר שבצפון נשתחררו עכשיו מהשעבוד להדדעזר, כפי שניתן ללמוד מן המסע, שנאלץ לערוך ('בלכתו') לאזור-הפרת, כדי 'להשיב [דה"א יח, ג: להציב] את ידו בנהר' פרת (שמ"ב ח, ג)<sup>12</sup>. דוד ניצל את העדרו של הדדעזר ממרכז-סוריה לעריכת התקפה על לבה של ארם-צובה והנחיל לה תבוסה ניצחת. רק במסע-המלחמה השלישי הצליח דוד לפגוע במדינה המרכזית של הדדעזר. זו, שכללה את ארם-צובה במובנה המצומצם ואת ארם-בית-רחוב, השתרעה בבקעת-הלבנון (עד גבול חמת), בהר מול-הלבנון והתפשטה משם מזרחה וצפונה לעבר המדבר הסורי, בהקפת ארץ-דמשק. בתחום הראשון, היינו, בבקעת-הלבנון, שכנו הערים טבתת (גרסת שמ"ב: בטח), ברוֹתִי וכוֹן, המוגדרות במקרא בפירוש כערי הדדעזר (שם ח, ח; דה"א יח, ח); ואילו בספר המזרחי-הצפוני

המלחמה בארמים, המתוארת שם, אינה אלא המסע האחרון שסתם את הגולל על ממלכת-הדדעזר. פרטים על הסדר הכרונולוגי של מלחמות דוד וארם ראה א. מלמט, הארמים בארם נהרים והתהוות מדינותיהם, ירושלים תשי"ב, עמ' 61-62; K. Elliger, Die Nordgrenze des Reiches Davids, *PJB* 32 (1936), pp. 91 f. היה קיבל עתה גם מ. גרסאל, מלכות דוד, חל-אביב תשל"ה, עמ' 71 ואילך.

10. בכתוב זה הביטוי 'עבר הנהר' משמש כפשוטו כדי לתאר את השטח מזרחית לפרת (השווה יהו' כד, ב) ולא כמונח גיאוגרפי מוגדר, שעליו ראה לעיל, הערה 2.

11. נראה הדבר, שדוד ניתק מעל ממלכת-מעכה את החבל ממערב לירדן עם המרכז אבל בית מעכה. אפשר, שהכינוי של עיר זו בימיו של דוד כ'עיר ואם בישראל' (שמ"ב כ, יט) מורה על התמורה שחלה במעמדה היישובי והמדיני. השווה מזר, ערים וגלילות, עמ' 202, 212, הערה 15. על המשמעות של המטבע היחידאי במקרא 'עיר ואם בישראל' ראה

עזה A. Malamat, *UF* 11 (C. Schaeffer Festschrift; 1979), pp. 527-536.  
12. בנוגע לנושא של המלים 'בלכתו' ו'ידו' בכתוב הנ"ל חלוקים המפרשים. אך הכוונה בוודאי להדדעזר ולא לדוד. על המשמעויות השונות שניתן לייחס למלה 'יד' במקומו (מצבה או שליטה) השווה עזה: הערך 'יד' *ThWAT* 3, p. 429.

נכלל במדינת־צובה נווה־המדבר החשוב תדמור, שחלש על דרכי־השיירות לעבר הפרת<sup>13</sup>.

מתוך הנחת־היסוד שלנו יש להסיק, שאותם אזורים שהיו כפופים לשלטונו הישיר של הדדעור עברו לרשות ישראל כשטח־כיבוש גמורים, ולא — כדעה הרווחת — כארצות גרורות<sup>14</sup>. חבלי־ארץ אלה היו לחלק אינטגרלי של ממלכת דויד ושלמה. ולפיכך עושים הם בהם כבתוך שלהם: דויד משתלט על אוצרות־המכתת שבערי־הדדעור, השוכנות בבקעת־הלבנון (שם, שם), בעוד ששלמה משקם את נווה־המדבר תדמור, כפי שהוא נוהג לגבי כמה ערים אחרות הנתונות לשלטונו הבלעדי (דה"ב ח, ד; מל"א ט, יח [קרי]). ויתר־עליכן: ציון לבוא־חמת<sup>15</sup>, כגבול הצפוני של ארץ־ישראל — פרט החוזר ונשנה בכתובים — מעיד ללא ספק על בקעת־הלבנון כעל תחום ישראלי. יש לשער, שבימי דויד ושלמה התפשט אף היישוב הישראלי לחבלי־ארץ זה. מבחינה זו מאלפים הם דברי ההיסטוריוגרפים המאוחרים, הקובעים את לבוא־חמת כקצה הגבול של תחום ההתיישבות הישראלית, שנציגיה נקהלו כביכול מסביב לדויד בשעת העלאת הארון לירושלים (דה"א יג, ה) והחגיגה של חנוכת־המקדש בימי־שלמה (מל"א ח, סה; דה"ב ז, ח).

בקשר למלחמתו האחרונה של דויד עם הארמים נזכרת התנגשות בין צבאו לצבא ארם־דמשק שחש לעזרת הדדעור. אי־הזכרת ארם־דמשק בשתי המלחמות הקודמות אינה עשויה לשמש ביסוס להנחה, שהכתוב בשמ"ב ח, הו הוא תוספת מאוחרת, ללא כל אחיזה היסטורית<sup>16</sup>; אדרבא, הופעת צבא־דמשק

13. נעשו נסיונות לאחר את ארץ־צובה על יסוד הנתונים המאוחרים בפחוה האשורית צֶבְתָּ (Subatu). פורר קבע את מקומה בבקעת־הלבנון, ואילו אליגר נות — בעברו המזרחי של מול־הלבנון, מצפון לדמשק; ראה E. Forrer, *Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches*, Leipzig 1921, p. 62; M. Noth, *Das Reich von Hamath als Grenznachbar des Reiches Israel*, *PJB* 33 (1937), pp. 40 ff.; W.F. Albright, *ARI*, p. 211, n. 7. נראה לנו, בלי לזהות את מקומה המדויק של צובה, שהמיווג הטריטוריאלי של בית־רחוב וצובה הקיף את שני הגלילות, הנזכרים לעיל, גם יחד.

14. ראה, למשל 2, p. 72. Alt, *KS*.

15. על ניב זה כמציינ מקומה של עיר, ולא את הפרודור המוליך לארץ־חמת ראה M. Noth, *PJB* 33 (1937), p. 50; K. Elliger, *PJB* 32 (1936), pp. 40 ff. עמ' 167 ואילך. לפירוש הנושן שוב חזר O. Eissfeldt, *Der Zugang nach Hamath*, *OrAn* 10 (1971), pp. 269-276.

16. זו דעתו של א. מאייר (ראה הערה 2), עמ' 253 (בהמשך ההערה מעמ' 252) ובעקבותיו הלך בירם במאמרו בספר קיפמן (לעיל, הערה 1), עמ' עט ואילך. תמוהה היא מסקנתם, שארם־דמשק לא הייתה קיימת בימי דויד, ועליכן לא פעלה אז נציבות ישראלית בדמשק. כן יש לזהות את דעתו של בירם, שהוא מבסס אותה על הפסקה במל"א יא. כג"כ, שלפיה עדיין שלט הדדעור בממלכת ארם־צובה בתקופת־שלמה; ראה להלן ניתוח

לראשונה בשלב מאוחר זה מעידה על חומרת המשבר, שפקד את ממלכת-הדדעור עם חדירת הכוחות הישראליים לסוריה, עד כדי כך שהוא נאלץ לגייס את מלוא העוצמה הצבאית שעדיין עמדה לרשותו. לא מן הנמנע הוא, שלהתערבות חיל-העזר של דמשק היתה מטרה איסטרטגית מפורשת. כוחות ישראל רדפו אותה שעה אחרי צבא-הדדעור, שנע, כאמור, לעבר הפרת; ואפשר הדביקוהו באיזור סמוך לארץ-חמת, כפי שמעידה גרסת דה"א יח, ג: 'ויך דויד את הדדעור מלך צובה חמתה בלכתו להציב את ידו בנהר פרת'. ברור אפוא, שדויד העמיק לפשוט לתוך סוריה הרחק מעבר לארץ-דמשק, וייתכן, כי צבא-דמשק התכונן לתקוף את דויד מן העורף ולנתק את דרכי התחבורה והאספקה הארוכות של כוחות-ישראל. הפיקוד הארמי ניסה להפעיל תוכנית איסטרטגית דומה במערכה הראשונה נגד ישראל, כשהציב את כוחותיו במישור-מידבא בגב צבאו של יואב, וכך 'היתה אליו פני המלחמה מפנים ומאחור' (ש"מ"ב י, ט; דה"א יט, ז-י)<sup>17</sup>. אולם כאז כן עתה סיכלו בני-ישראל את מזימת האויב והשמידו את חיל-העזר הארמי.

לתשומת-לב מיוחדת ראויה העובדה, שבניגוד לגשור ומעכה אין הכתוב מזכיר מלך של ארם-דמשק או איזה שליט אחר שבה. אפשר טעמו של דבר, שבימיו של הדדעור לא נהנתה דמשק ממעמד של ארץ ואסאלית, אלא היתה שטח-כיבוש ממש. מסתבר, שהדדעור הדיח את שושלת המלוכה המקומית ומינה במקומה נציבים, בדומה לריאורגאניזציה שערך דויד בארץ-אדום עם כיבושה (ש"מ"ב ח, יד). אחר נצחונם של בני-ישראל על ארם-דמשק לא חל אפוא שינוי בצורת הממשל הקודמת, כעדות הכתוב: 'וישם דויד נציבים בארם דמשק' (ש"מ, ח, ו). יש להטעים, שמכל מחוזות סוריה ועבר-הירדן הצפוני נהפכה רק דמשק לנציבות ישראלית. אין כל יסוד לדעה, הנשמעת מזמן לזמן, שלפיה הרחיב דויד את משטר-הנציבים על פני כל שטח-הכיבוש הארמיים, שנוהלו, כביכול, מן המרכז המנהלי של דמשק<sup>18</sup>.

היסטורי של פיסקה זו. והשווה י. איקדה, ממלכת חמת ויחסיה המדיניים עם ארם וישראל (דיסרטאציה, האוניברסיטה העברית, ירושלים), תשל"ז, עמ' 102-103, 108-109. על דמשק בחקופה זו ראה עתה גם ש. אברמסקי, תקומת מלכות דמשק בימי שלמה ורישומה בהיסטוריוגרפיה, מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון (ספר יובל ל.ש.א. ליונשטט), ירושלים תשל"ח, עמ' 17-43.

17. על מהלך איסטרטגי זה ראה ידן. עמק סוכות במערכות דוד ואחאב, היסטוריה צבאית של א"י, תל-אביב תשכ"ד, עמ' 173 ואילך; לעומת זה השווה מ. גרסיאל, מלכות דוד (לעיל, הערה 9), עמ' 80; א. אורן, ראשית חיל-הרכב בממלכת דויד, מערכות 247-248 (תשל"ו), עמ' 75 ואילך.

18. ראה למשל Elliger, *PJB* 32 (1936), p. 62; Bright, *A History of Israel*, p. 203. על ההקבלה המאלפת בין אדום וארם, שרק בשתי ארצות אלה שם דויד 'נציבים' ובשתייהן

ראיה נוספת להעדר משטר אוטונומי בארם-דמשק בימי הדדעור ניתן למצוא בפרשת רזון בן-אלידע<sup>19</sup>. המקרא מתאר במלים ספורות את ייסוד המלוכה בדמשק בימי שלמה על-ידי רזון ואת יחסי-האיבה בין שתי הממלכות, שנגרמו על-ידי צעד זה: 'ויקם אלהים לו לשטן את רזון בן-אלידע, אשר ברח מאת הדדעור מלך צובה אדוניו. ויקבוצ עליו אנשים, ויהי שר גדוד בהרוג דוד אותם, וילכו דמשק וישבו בה וימלכו בדמשק. ויהי שטן לישראל כל ימי שלמה' (מל"א יא, כג-כה). נראה הדבר, שמוצאו של רזון היה מאיוור-דמשק שבו עתיד היה להקים את ממלכתו. כפיפותו הישירה של רזון להדדעור היא אפוא הוכחה להעדר שליט מקומי בדמשק, אפילו במעמד של ואסאל. להשתלשלות האירועים שהביאו לייסוד המלוכה בדמשק נמצאת מקבילה בעלייתו של דוד לשלביה השונים: אף הוא שירת תחילה בצבא שאול; נמלט מפני אדוניו; ריכז סביבו גדוד; והגיע לכיסא-המלוכה בחברון ולאחר-מכן בירושלים בעזרת אנשי גדודו (השווה גם דה"א יא, י). דוד ורזון כאחד ניצלו את שעת המשבר המדיני והצבאי, שפקדה את ארצותיהם, לשם פריקת עול השלטון המרכזי; ואפשר נסתייעו שניהם באויבי אדוניהם. דוד נתקבל בסבר פנים יפות על-ידי הפלשתים, שונאיו של שאול, ואפשר קיבל רזון תחילה עידוד מישראל לתנועתו הפארטיקולאריסטית. אבל לבסוף נתמרדו שניהם על מיטיביהם והיו לשליטים עצמאיים.

בקשר להשתלטותו של דוד על ממלכת-הדדעור יש להביא בחשבון שני אזורים נוספים, והם: הגלילות שמעבר לנהר-פרת וארץ חמת. באשר לאיוור הראשון אפשר, כמדומה, למצוא הד לכיבושיו של הדדעור במקורות האשוריים. נראה שמתוך כתובות אשוריות מאוחרות — מקורות אנאליסטיים בני הזמן לא נשתמרו מאשור — ניתן לעמוד בדרך קטרוספקטיבית על פרט זה או אחר הנוגע לתקופה הנדונה כאן, שהיא תקופת שפל בתולדות אשור. אשורין ב' (934-912 לפסה"נ) ושלמנאסר ג' (858-824 לפסה"נ) מזכירים אגב תיאור נצחונותיהם, שבימי המלך אשוררבי ב' (1012-972 לפסה"נ) — בן זמנו של דוד — נשטמו מידי אשור מחוזות שונים מחמת כיבושיו של מלך-ארם. איוור הכיבושים של מלך ארם, ששמו לא פורש במקורות, ניתן לאיתור מדויק פחות או יותר על פי הידיעה

קמו לישראל צוררים ('שטן') בימי שלמה, ראה בפרק הקודם, עמ' 180 וספרות, שם, הערה 25.

19. על רזון בן-אלידע ראה עתה מלמט, ספר טור-סיני (לעיל, הערה 4), עמ' 83-85; והשווה בינתיים בייחד ש. אברמסקי במאמר הנוכח לעיל, הערה 16 (ושם ספרות נוספת). על פירוש השם רזון, חיקתו האפשרית לשמו של מלך ארם-דמשק בשם חזון, ראה מור, כנען וישראל, עמ' 250, הערה 13; מלמט, POTT (לעיל, הערה 4), עמ' 151-152, הערה 23.

בכתובותיו של שלמנאסר ג', שלפיה כבשו הארמים את הערים פתור ומתפנן השוכנות על שתי גדות-הפרת, כ-20 ק"מ דרומית לכרכמיש<sup>20</sup>. ייתכן שאף באנאלים של אשורדן ב' מדובר על איזור-הפרת דרומית לכרכמיש, אף כי שמות המקומות הנזכרים במעשה כיבושי הארמים פגומים הם בכתובת ואין לזהותם בוודאות<sup>21</sup>.

התקפות הארמים באיזור-הפרת באו כנראה מצד מערב, לפי שממלכת-אשור היתה אז בתהליך של נסיגה לצד מזרח. הגורם המדיני הראשי בין הארמים באיזור זה היתה אותה שעה ממלכת ארם-צובה. לאור התפשטותה הרבה למן עבר הירדן ועד לפרת יש לשער שנפלו בחלקה שטחים נוספים במעלה-הפרת הנזכרים בתעודות אשור. הידיעה המובאת אצל שלמנאסר ג' משתלבת במיוחד במסורת המקראית על שליטתו של הדדעור בשני עברי הפרת (שמ"ב י, טז; דה"א יט, טז)<sup>22</sup>. אם מלך-ארם הנזכר בתעודות האשור ריות הוא אכן הדדעור — הרי בידנו סינכרוניזם ארמי-אשורי העשוי לאפשר בעקיפין סינכרוניזאציה של המאורעות בישראל וההתרחשויות בארם ובאשור.

מכאן שהדדעור כבש את איזור-הפרת בפרק-הזמן שבין עלייתו של אשוררבי לכיסא-המלוכה בשנת 1012 לפסה"נ לבין התלקחות ההתנגשות הצבאית בין הדדעור לדוד בשנות התשעים של מאה י'. לאחר שנים מועטות, משניגף הדדעור לפני ישראל, בא הקץ על שלטונו באותם גלילות. נסיונו של מלך-צובה לחדש את מרותו באיזור-הפרת (שמ"ב ח, ג) סוכל, כאמור, מחמת פלישתו של הכוח הישראלי לתוך סוריה. ואכן, זיקתו של האיזור שמעבר

20. D.D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia* 1, Chicago 1926, 8 603. המסורת המקראית רואה את פתור וסביבתה כתחום ארמי בימי בלעם (במ' כב, ח; כג, ז; והשווה דב' כג, ה). אפשר שזו תפיסה אנאכרוניסטית שנוצרה במאה י', או במחציתה הראשונה של מאה ט' לפסה"נ בזמן שפתור היתה בידי הארמים. (השווה עתה גם י. אפעל, אנציקלופדיה מקראית ו, ערך פתור, טורים 638-639). עיין דין אחרון על פתור K. Kessler, *Untersuchungen zur historischen Topographie Nordmesopotamiens*, Wiesbaden 1980, pp. 191-194.

21. ראה אנאלים, צד פנים, שורות 23-32. את התעודה פירסם E. Weidner, *Die Annalen des Königs Assur-dan II. von Assyrien*, AfO 3 (1926), pp. 156-157. על ייחוי המקומות הנזכרים בתעודה והדעות השונות שהובעו בהם השווה מלמט, הארמים בארם נהריים והתהוות מדינותיהם, ירושלים תשי"ב, עמ' 46-47.

22. וכבר רמז על כך E. Cavaignac, *Revue de l'histoire des religions* 107 (1933), pp. 134-136; ובהשוואה E. Forrer, *RLA* 1 (1928), p. 135. א. מלמט, הארמים וכו' עמ' 60; אנציקלופדיה מקראית ב, ערך הדדעור. לעומת זאת ראה על ההצעות לזהות את השליט הארמי עם מלך ארפד מזה או עם מלך בית-עדן מזה; איקדה (לעיל, הערה 16), עמ' 77-97. איקדה שולל בצדק הצעות אלה.



לפרת לממלכת-ישראל נקבעה בהתאם למעמדו המדיני בשעת התפוררותה הסופית של ממלכת-הדודעור. לפיכך לא נשתעבד כלל לממלכת-ישראל, והמקור המקראי קובע בדין את גבולה בקו-הפרת. על גורלו של החבל המתמרד לא נשתמרה שום ידיעה, ואין בידנו לקבוע, אם הוקמה בו ממלכה ארמית ריבונית, או שהוא סופח לאחת המדינות השוכנות לאורך הפרת, כגון בית-עדן<sup>23</sup>.

## ב. ישראל וחמת

עניין מיוחד נודע ליחסי ישראל וחמת, שעליהם מעיד שיגור המשלחת מטעם תועי, מלך-חמת, אל דויד לאחר תבוסת האויב הארמי המשותף (שמ"ב, ט-י; ובשינויים קלים דה"א יח, ט-י). מקובל לפרש מאורע זה כברית-שלום בין שני הצדדים, שנכרתה בתנאים פאריטיים וששמה מחסום בפני התפשטות נוספת של השלטון הישראלי בסוריה התיכונה<sup>24</sup>. אולם לאמיתו של דבר אין לראות בשיגור המשלחת גילוי של הפגנת ידידות בלבד, אלא גם הוכחה לתלות מסוימת של חמת בישראל<sup>25</sup>. בין שאר הנימוקים ניתן ללמוד על מעמדה של חמת כארץ ואסאלית או כגוררה של ישראל מכך, שהעלאת המנחה יקרת-הערך לדויד נזכרת בנשימה אחת עם המס מארצות-הכיבוש ושלל הדדעור, וכן מהצבתו של בנו של מלך-חמת, בכבודו ובעצמו, בראש המשלחת — צעד שאינו הולם משלחת דיפלומטית רגילה.

כראיה נוספת לסברתנו נוכל הצביע על שמו של בן מלך-חמת. השם המקורי נשתמר ודאי בנוסח של ספר דברי-הימים (דה"א יח, י), הוא הדורם, קיצורו של השם השמי-מערבי המובהק הדדרם. בניגוד לשם חַעֲי, או חַעֲו, של מלך-חמת שהוא בעל צביון אנאטולי או חורי<sup>26</sup>, ההולם את חמת כממלכה ניאו-חתיית, מעיד שם הבן על השפעה ארמית בארץ-חמת. אולי היתה השפעה זו

23. על מדינה זו עיין אנציקלופדיה מקראית ב, ערך בית עדן (טורים 94-95).

24. ראה דרך משל Alt, KS 2, pp. 72-73.

25. בעקבות סברתנו, שהעלינו לראשונה ב-BA 21 (1958), pp. 96-102, הלכו בין השאר Bright, A History of Israel<sup>1</sup>, p. 204, n. 45; idem, Magnalia Dei (G. E. Wright Memorial Volume, eds. F.M. Cross et alii), Garden City, N.Y. 1976, p. 196; S.

Herrmann, Geschichte Israels<sup>2</sup>, München 1980, p. 204.

26. עדיפה, כנראה, הצורה חַעֲו של ספר דברי-הימים, הקרובה לטיפוס השמות האנאטוליים מסוג פנמו, כלמו. לצורה החזרית של השם השווה, L. Koehler -- W. Baumgartner, Lexicon in Veteri Testamenti Libros, Leiden 1958, p. 1035; M. Liverani, RSO (1962), p. 70; איקדה (לעיל, הערה 16), עמ' 68; אנציקלופדיה מקראית ח, טורים 871-872.

כרוכה בעלייתה של מלכת-צובה. לעומת זה גורסת המקבילה בשמ"ב ח, י את שם הבן יורם (קיצור מ'יהורם'), שהוא בעל יסוד תיאופורי ישראלי במקום שם האל הדד. אין לראות בכך שיבוש של נוסח, כדעה המקובלת<sup>27</sup>, אלא כפילות של שמות, שכידוע היתה שכיחה מאוד לגבי מלכים<sup>28</sup>. לא ברור לנו, אם השם החדש הוענק להדורם בימי שהיית המשלחת בירושלים, או בשעת הכתרת הבן למלך-חמת, ואם יש קשר לדבר עם פעילותו של שלמה בחמת (ראה להלן).

ברי מכל-מקום, שמתן השם החדש מעיד על השפעה ישראלית ניכרת בענייניה הפנימיים של חמת ועל התפשטות הפולחן של אלוהי ישראל בה<sup>29</sup>. נסיבות היסטוריות דומות שררו בפרק-זמן מאוחר, בערוב-ימיה של ממלכת-חמת. בתעודות האשוריות (משנת 720 לפסה"נ בקירוב) קרוי מלכה האחרון בשם אַלְבְּדִי או יָאֻבְדִּי (Yau-bi'di), כלומר, יהו-בעדי<sup>30</sup>. אף כאן השם התיאופורי הישראלי הוא, לדעתנו, פרי השפעה ישראלית, ואולי גם שלטון ישראלי, בחמת בימיהם של ירבעם (השווה מל"ב יד, כח) ושל עוזיהו<sup>31</sup>. ייתכן, כי אף אַזְרִיאוּ/עזריהו (Azriyau), מושל בעל שם המסתתים ביסוד התיאופורי 'יהו', שנוכר בכתובתיו של תגלת-פלאסר ג', היה מארץ-חמת<sup>32</sup>.

27. ראה לדוגמא, S.R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of Samuel*<sup>2</sup>, Oxford 1913, p. 282. גירסת תרגום השבעים ἐδδουπάιν כשקפת צורת-כלאיים של שני השמות: ראה

אנציקלופדיה מקראית ג, טור 537.

28. R. de Vaux, *Les institutions de l'ancien Testament* I, Paris 1958, pp. 165-167 (ביבליוגרפיה, עמ' 330). החיזוק של שמות מלכותיים כפולים היה מקובל

מאד בקרב החתים; ראה, I. J. Gelb, *The Double Names of the Hittite Kings*, *Rocznik Orientalistyczny* 17 (1953), pp. 146-154.

29. על התופעה של החלפת היסוד התיאופורי הנוכרי ביסוד תיאופורי ישראלי בשמותיהם של שרי דויד הורים עמד מור, כנען וישראל, עמ' 208-221. אמנם יש להדחות שאין ברשותנו כל עדות מפורשת להתפשטות פולחן ה' בקרב עמים אחרים ולפעילות של גיור מצד ישראל בתקופה הקדומה; אך ראה להלן הערה 32.

30. על הכתיבים השונים של השם Yaubi'di בכתב היתדות ראה M. El-Amin, *Sumer* 10, p. 27 (1954). אמנם מחבר זה סובר בטעות, שכתבים אלה מעידים על הצורה המקורית המורכבת Iluyaubi'di. והשווה עתה J. D. Hawkins, *RLA* 5, s.v. Jaubidi. ראו לימים לב, כי החלפת היסודות התיאופוריים בשם הנדון לעיל מקבילה לגמרי לחילוף השם המלכותי במקרא: אליקים — יהויקים.

31. אין להרחיק-לכת כאדוארד מאיר (433 p. II/2, *Geschichte des Altertums*) ואולברייט (אנציקלופדיה מקראית ג, טור 200), המסיקים מן השם יָאֻבְדִּי, שמלך-חמת היה ממוצא ישראלי. מופלגת עוד יותר היא דעתו של C.H. Gordon, *IEJ* 5 (1955), p. 98, המניח כי יישוב ישראלי היה מצוי בארץ-חמת. כנגד זה ראה E. Lipiński, *VT* 21 (1971), pp. 371 ff.

32. ראה על כך כעת נ. נאמן, מסעות מלכי אשור ליהודה לאור תעודה אשורית חדשה, שנתון



מתוך כל האמור ניתן, כמדומה, לשער, שבעקבות תבוסתו של הדדעזר עברה חמת — שכנראה כבר קודם לכן נפגעה ריבונותה על-ידי מלך-צובה — לחסות דוד<sup>33</sup>. על שליטתה של ישראל בזמן זה על חמת מרמזים גם דברי המקור המקראי על כיבושי ירבעם ב': 'אשר השיב את דמשק ואת חמת' (שם, ד, כה)<sup>34</sup>. שלא בדין מבטלים פרשני-המקרא את ערכם ההיסטורי של הרמזים בספר דברי-הימים על פעולותיו של שלמה באיזור חמת: 'וילך שלמה חמת צובה ויחזק עליה'<sup>35</sup>. ויכן את תדמור במדבר ואת כל ערי המסכנות אשר בנה בחמת' (דה"ב ח, ג-ד); אם אמנם אמורים הדברים בתקופת שלמה — משמע, שיורשו של דוד הגביר את מעמד התלות של חמת בישראל וביצע בה פעולות-בנייה נרחבות. אולי נוכל לייחס לפעילות זו את תחילתה של השכבה E, שנחשפה בחפירות בחמת העיר<sup>36</sup>. ראוי לציון מיוחד אחד המבנים משכבה זו, שלפי השערת החופרים שימש מקדש, שלפני כניסתו הוצבו, כנראה, שני

למקרא ולחקר המורח הקדום ב (תשל"ז), עמ' 164-180, בייחוד עמ' 178 ואילך: הנ"ל.  
WO 9 (1978), pp. 220 ff., esp. 235 ff.

33. על אפשרות זו מרמז גם A. Dupont-Sommer, *Les Araméens*, Paris 1949, pp. 27-28, בלי להביא כל ראיות. אייספלדט מוצא רמז למעמד התלות של חמת בימי דוד בכתוב בטה' עו, יא: 'כי חמת אר' (!)ם תודך שארית חמת תחגך (!)'. כלומר הן החבל של חמת הנתון כבר מקדם לשלטון הארמים והן שאר ארץ-חמת מודים עתה בשלטון ה'. ראה O. Eissfeldt, *ThLZ* 82 (1957), pp. 801 ff.

34. על כוונה זו של הפועל 'השיב' בכתוב לעיל רמזו כבר חז"ל ורד"ק: והשווה מ. הרן, תקופות ומוסדות במקרא, תל-אביב תשל"ג, עמ' 239, הערה 20. על כוונתן האפשרית של המלים הסתומות בהמשך הפסוק הנ"ל: 'ליהודה בישראל', השווה לאחרונה: ש. ייבין, ארץ ישראל י (תשל"א), עמ' 150-151; איקדה (לעיל, הערה 16), עמ' 215 ואילך (ושם ספרות). וכן דעתו של גורדון המסיק מכאן על מובלעת של תושבי יהודה שהיגרו צפונה לסוריה (ראה מחקרו לעיל, הערה 31).

35. אונגר (לעיל הערה 4), עמ' 54, לומד מכתובים אלה על מסע-כיבושים שערך שלמה לחמת לאחר התמרדותה. צירוף-השמות חמת-צובה מעיד, לכאורה, על חבל-חמת שהוא נתון לשלטונה של צובה. אולם בהתאם לדעה המקובלת נזקק מחבר דברי-הימים לציון גיאוגרפי שהוא פרי של תקופה מאוחרת, כשצובה לא היתה עוד מדינה ריבונית. והשווה J. Elliger, *PJB* 32, pp. 56 f.; Noth, *PJB* 33, pp. 46 f. (הסבר אחר של המונח ראה J. Lewy, *HUCA* 18 (1944), pp. 443-454).

36. לפי שעה לא נתברר הזמן המדויק של ראשית שכבה זו, אך אין לאחרה מעבר למאה י" לפסה"ג. אולפרייט מקדים את תחילת השכבה ונוטה לייחס לה גם את מלכות-תועי (אנציקלופדיה מקראית ג, טור 196). לעומתו מאחרים חופרי המקום את תחילת השכבה E לסוף מאה י". לפי חישוביהם יש לייחס את תקופת-שלמה לשכבה E (925-1075) לפסה"ג, בקירוב; ראה E. Fugmann, *Hama. L'Architecture des périodes pré-helléniques*, Copenhagen 1958, pp. 149, 275, 278.

עמודים<sup>37</sup>. אפשר יש לראות בכך את עקבות השפעת הארכיטקטורה של מקדש-שלמה, שגם לפני השער שלו הוקמו שני עמודים ('יכין ובוועז'). יש לשער, ששלמה חיזק את שלטון-ישראל בארץ-חמת לצורך טיפוח קשרי-המסחר עם הארצות החתיות, ובמיוחד עם ארץ-קוה שבדרום-אנאטור-ליה (מל"א י, כח-כט), שסחרן (במידה שהתנהל בדרכי יבשה) עבר דרך חמת. מבחינה זו מאלף הוא נוסח הכתוב, המייחס לשלמה את בניין של ערי-מסכנות דווקא, שנועדו במיוחד לאחסנת-סחורות. ראייה נוספת לקשרי שלמה עם האיזור הניארו-חתי ניתן למצוא בהזכרת אשה חתית בין הנסיכות הזרות שנשא מלך-ישראל; אף אפשר שהדברים אמורים בנסיכה מארץ-חמת עצמה.

#### ג. נישואים בינלאומיים של דויד ושלמה

נישואים בין בתי-מלוכה בארצות המזרח-הקדום היו תופעה שכיחה, ותכליתם היתה לסייע לכריתת בריתות ולהידוק הקשרים הבינמדינתיים, במיוחד לנוכח העובדה, שבמיי-קדם נועד המגע הדיפלומאטי בעיקרו לקידום האינטרסים של השושלות השליטות<sup>38</sup>. בתקופת דויד ושלמה הופעל גם בישראל במידה נרחבת מוסד הנישואים מסוג זה, ששימש ביטוי מובהק למדיניותם האימפריאליסטית. כבר בתחילת מלכותו נזקק דויד למדיניות זו כשנשא אשה מבית תלמי מלך גשור (שמ"ב ג, ג; דה"א ג, ב). צעד זה, שדויד נקט אותו בימי שלטונו על בית-יהודה בחברון, היה מכונן, ללא ספק, נגד שבטי-הצפון, שסרו למשמעתו של אשבעל. באמצעות קשרי-החיתון עלה בידיו לגייס בעל-ברית מעברה הצפונית של מלכות אשבעל, שהועמדה מעתה במצב איסטרטגי רופף בין גשור ויהודה. ברית זו גם עתידה היתה להביא לנטרולה של גשור בימי המאבק של ישראל עם ארם (ראה למעלה, עמ' 197). דויד אף הסתייע במוסד הנישואים הבינלאומיים לגבי בניו. כך השיא את נעמה העמונית לבנו שלמה, ומנישואים אלה נולד יורש-העצר רחבעם (מל"א יד, כא<sup>39</sup>, לא). מאחר שרחבעם עלה לכס-המלוכה כשהיה בן ארבעים ואחת, הרי נולד זמן קצר לפני הכתרתו של שלמה. מסתבר אפוא, שהנישואים נערכו בשנותיו האחרונות של דויד, כנראה, בשעת המאבק על ירושת המלוכה. ואולי ביקש דויד לחזק באמצעותם את זכותו של שלמה כיורש-העצר.

37 ראה Fugmann, *ibid.*, p. 190

38 סקירה מסכמת על הנישואים המדיניים במזרח-הקדום ראה כעת W. Röllig, Politische

Heiraten im Alten Orient, *Saeculum* 25 (1974), pp. 11-23; idem, *RLA* 4, pp.

J.D. Levenson, 282-287 (s.v. Heirat).

and B. Halpern, *JBL* 90 (1980), pp. 507-518.

39 על-פי התוספת בחרגום השבעים היתה נעמה בתו של הנזן בן-נחש, מלך-עמון.

לשלמה יצאו מוניטין, יותר מלכל שליט ישראלי אחר, כמפתח מדיניות של קשרי-חיתון מסועפים עם הארצות השכנות כאבן-פינה ביחסיו הבינלאומיים. המקרא מזכיר שורה של נסיכות זרות: מואביות, עמוניות, אדומיות<sup>40</sup>, צידוניות ותחיתות, ומעל לכל — את בת-פרעה (שם יא, א). אולם לבד מזו האחרונה נזכרת במקרא במפורש נסיכה אחת בלבד, והיא נעמה העמונית. המקורות ההלניסטיים מציינים גם נישואי שלמה עם בת חירם, מלך-צור, כלומר, עם נסיכה צידונית<sup>41</sup>, אולם אין ביטחון במהימנותה ההיסטורית של מסורת זו, ואולי אין זו אלא אחת האגדות שנתרקמו בתקופה מאוחרת סביב יחסי שלמה וחירם.

טבעי הדבר שמדינאי כשלמה, שראה בנישואים הדיפלומאטיים יסוד-מוסד ביחסי-החוץ של ממלכתו, הפעיל מדיניות זו לגבי יורשו. לפיכך השיא לרחבעם, נוסף לנשים מבית דוד, אשה מבנות הארצות השכנות, היא מעכה בת אבן[י]שולם הגבירה, אמו של אביה-אבים, שזכה להגיע במרוצת-הזמן לכס-המלוכה (שם טו, ב; דה"ב יא, כ-כב)<sup>42</sup>. ניתן לדייק את המועד המשוער של נישואי רחבעם עם מעכה משנות-שלטונם של רחבעם (שבע-עשרה שנה) ושל אביה (שלוש שנים), וכן מן העובדה שבנו אסא כבר הספיק להגיע לבגרות עם עלותו למלוכה. מכאן שאביה בשעת פטירתו היה למעלה מבן שלושים, היינו, שנולד, לכל המאוחר, בשנות העשרים למלכות-שלמה. על מוצאה הנוכרי של מעכה מעיד לא שמה בלבד<sup>43</sup>, אלא גם — ובעיקר — פולחן

40. חרגום השבעים מוסיף בשורת הנסיכות הנוכריות לפני התיבה: (נשים) 'אלמיות' את הגנטיליקן: 'ארמיות', שכנראה נשמט בנוסח המסורת מחמת הפלוגראפיה. יש מציעים לגרוס את כל שורת הגנטיליקנים בלשון יחיד (שכן המלים כתובות חסר, ללא ו' לפני ת') וכי שלמה לקח נסיכה יחידה מכל הארצות הנוכרות.

41. ראה המקורות אצל A. T. Olmstead, *History of Palestine and Syria*, Chicago 1931, p. 340, n. 10. עליהם יש להוסיף את עדותו של אבפוליוס, שדוּבא על-ידי אב-הכנסייה אבסביוס IX, 34. *Praeparatio Evangelica*, אולי נוכל למצוא רמז לנישואים אלה גם בתה' מה, מזמור המדבר על טקס-הנישואים של מלך-ישראל עם בת-צור. אמנם, מקובל לייחס מזמור זה לאחאב, או לאחד ממלכי-ישראל שבאו אחריו, אך אין מניעה להקדימו עד לזמן שלמה. בקשר לכך השווה נ. ה. טור-סיני, הלשון והספר א, ירושלים תשי"א, עמ' 19-20; F. Thieberger, *King Solomon*, London 1947, pp. 148-149.

42. בשל מציאותם של כתובים סותרים קיימים חילוקי-דעות לגבי זהות אמו של אביה, אך רוב מקורות המקרא מצביעים על מעכה. ראה ש. ייבין, אבים, אסא ומעכה בת אבשלום, בקובץ מחקריו: מחקרים בתולדות ישראל וארצו, ירושלים-תל-אביב תש"ך, עמ' 236-239; ועיין בפירושים על ספר-מלכים.

43. על צביונו הנוכרי של השם ראה Albright, *ARI*, pp. 158, 219, n. 104. אף שם אביה אבישולם ושמות בניה אבים (בעל היסוד התיאופורי הפניקי י"ם), שם ששונה, כנראה, בזמן מאוחר יותר לאביה כגירסת ספר דה"י, ויזא ושלמית הם שמות בעלי גוון זר.

האשרה, שהונהג על-ידיה בירושלים (מל"א טו, יג). האשרה היתה נערצת בקרב הפיניקים ופולחנה נתפשט אף לאזורים סמוכים. יש להניח, שמעכה היתה בת אחת מארצות הצפון, וכי ה'מפלצת לאשרה' שהקימה בירושלים היא חוליה בשרשרת האלוהיות הזרות, שפולחן נשתרש בבירת-ישראל בעטיים של נישואי שלמה עצמו (שם, יא, ד-ח).

ראוי לציין, ששלושת המלכים שעלו על כס-המלוכה בירושלים לאחר דויד היו צאצאים לנישואים עם נסיכות נוכריות: שלמה נולד לבת-שבע, אשת אוריה החתי, שהיתה מבנות-המעלה של ירושלים היבוסית<sup>44</sup>; רחבעם נולד לנעמה העמונית ואביה — למעכה. הדם הישראלי שזרם בעורקיהם של המלך אביה ושל יורשיו היה אפוא דליל מאד מחמת ריכוזו של 'הדם הכחול'. ודאי אין זה דבר שבמקרה, אלא קו מדיני מכוון שהיה נקוט ביד בית-דויד בראשיתו כדי לבסס את הייחוס המלכותי של השושלת.

בין כל הנשים הנוכריות של שלמה זכתה בת-פרעה למעמד מיוחד בחצר-

המלך. עליה מדובר בפרקים הדנים במלכות-שלמה בחמישה מקומות:

(1) בפתח קובץ-המקורות על שלמה: 'ויתחתן שלמה את פרעה מלך מצרים ויקח את בת פרעה ויביאה אל עיר דוד עד כלותו לבנות את ביתו ואת בית ה' ואת חומת ירושלים סביב' (מל"א ג, א). זוהי הידיעה המפורשת היחידה על הנישואים עצמם.

(2) בתיאור של בניין הארמון: 'ובית יעשה לבת פרעה אשר לקח שלמה כאולם הזה' (שם ז, ח).

(3) בסיפור על כיבוש גזר בידי פרעה: 'פרעה מלך מצרים עלה וילכד את גזר וישרפה באש ואת הכנעני היושב בעיר הרג ויתנה שילוחים לבתו אשת שלמה' (שם ט, טז).

(4) בתיאור של בניין ירושלים: 'אך בת פרעה עלתה מעיר דויד אל ביתה אשר בנה לה אז בנה את המילוא' (שם ט, כד; השווה דה"ב ח, יא).  
(5) ברשימת הנשים הנוכריות, שנשא שלמה: 'והמלך שלמה אהב נשים נכריות רבות ואת בת פרעה מואביות עמוניות אדומיות צידוניות חתיות' (מל"א יא, א).

ההזכרות החוזרות ונשנות מרמזות על המקום החשוב שנתייחד לבת-פרעה ולנישואיה עם שלמה בהיסטוריוגרפיה הישראלית. יתר-על-כן: הבאת המעשה בהקשרים שונים זה מזה ושיבוצו בקטעים דוקומנטאריים ביסודם אינם מניחים כל מקום לספק לגבי מהימנותו. לפיכך תמוה הדבר, שהחוקרים

44. על מוצאם היבוסית-החורי של אוריה-החתי ובת-שבע ומשמעות נישואי דויד ראה ייבין. ציון ט (תש"ד), עמ' 63-67; ב. מזר, כנען וישראל, עמ' 219 ואילך.

לא נתנו עד כה את דעתם על המשמעות המדינית של מאורע זה, שאין לו אח ודוגמה לא רק בתולדות ישראל, אלא גם בדברי-ימיה של מצרים<sup>45</sup>. הרי בכל שאר המקרים של נישואים דיפלומטיים של מלכי-ישראל מדובר במדינות ממדרגה שנייה, ואילו מצרים בימי חוסנה ניהלה מדיניות אינטנסיבית של קשר-חיתון עם המעצמות העיקריות בנות-הזמן (מיתני, בבל, חת ועוד). אולם לענייננו חשיבות מכרעת לעובדה, שבניגוד לנישואים המרובים של מלכי-מצרים עם בנות מלכים זרים אינה ידועה לנו אף דוגמה ודאית אחת של השאת בת-פרעה לשליט נוכרי, לבד ממקרה שלמה<sup>46</sup>. המקרים הנוספים שהועלו מדי פעם הם מדומים או מפוקפקים.

כך המעשה באלמנת אחד הפרעונים (כנראה של תות-ענח'-אמן). שביקשה להינשא לאחד מבני שִפְלִלִים, מלך-החתים, אינו אלא ממין הנישואים המדיניים של הפרעונים, כפי שעולה במפורש מן המקורות<sup>47</sup>. הסברה שארבעת הנכבדים מסוריה, המכונים בתעודות אל-עמארנה בכינוי 'בן המלך' (mār šarri) היו למעשה חתני פרעה, אין לה כל סימוכין. אף אין ממש בסברה כאילו היתה אמה של המלכה תי, אשת אִמְנַח'תפ ג', בת של פרעה ואביה נסיך סוריה<sup>48</sup>. דוגמה יחידה במינה לנישואי נסיכה מצרית למושל נוכרי נתגלתה באוגרית. אולם אפילו כאן אין הכוונה, כנראה, לבת-פרעה ממש, אלא לאחת מנשי ההרמון שנתן פרעה לנקמד ב', מלך אוגרית<sup>49</sup>. יתר-על-כן, כפי שידוע ממכתבי אל-עמארנה, ביקש פִדְשִמֶן-אֶנְלִיל, מלך-בבל, את יד בתו של

45. כמה חוקרים ממעטים דמותו של מאורע זה. ראה, למשל. Kittel, *GVI* 267, p. 147; M. Noth, *Geschichte Israels*<sup>3</sup>, Göttingen 1956, p. 198; E. Würthwein, *Die Bücher der Könige*. I. *Könige*, 1-16, Göttingen 1977, p. 111.

46. דיונים אחרונים על מדיניות-הנישואים המצרית עיי'. : LÄ 2, cols. 1104-1107 (s.v. Heiratspolitik); 3, cols. 659-661 (s.v. Königstochter); A.R. Schulman, *JNES* 38 (1979), pp. 177-193. שולמן מנסה להצביע על דוגמאות נוספות של נישואי בת-פרעה עם שליטים זרים, אך מקרים אלה מפוקפקים; וראה מיד להלן.

47. ראה, H.G. Güterbock, *The Deeds of Suppiluliuma as told by his Son, Mursili II*, *JCS* 10 (1956), pp. 94 ff.

48. עיין על שתי הדוגמאות הנ"ל: O. Weber, 'apud J.A. Knudtzon, *Die El-Amarna*. Tafeln 2, Leipzig 1915, p. 1097. ייחוסם של הוריה של המלכה תי אינו מחוור די צורכו; יש סוברים ששניהם היו ממוצא זר ולדעת אחרים היו שניהם בני-מצרים, ומכל-מקום כלל לא היו, כנראה, ממוצא מלכותי. השווה C. Aldred, *JEA* 43 (1957), pp. 30 ff.

49. ראה דיונה של Ch. Desroches-Noblecourt, in *Ugaritica* 3, Paris 1956, pp. 179-220, על מחזה הנישואים המתואר על שבוי כד ממחצית מאה י"ד לפסה"נ בקירוב. הנסיכה המצרית מעוטרת בקישוט ראש האופייני לנשי-הפרעונים בלבד ולבנות-פרעה במידה שנכנסו להרמון אביהן. מכאן מסתבר, לדעת המחברת, שאם תיאור זה מכון בכלל



אמנח'תפ ג' ונתקל בסירוב מפורש: 'מעולם לא ניתנה בת מלך מצרים לשום איש'<sup>50</sup>. גם מסיפורו של הירודוטוס משתמע שנישואי בת-פרעה למלך זר היו בניגוד למסורת המצרית. לדברי ההיסטוריון היווני סירב אַמְסִיס (יעחמס) מלך-מצרים, להשיא את בתו לכנבזי מלך פרס<sup>51</sup>. מכל-מקום נערכו בשושלת כ"א נישואים מדיניים — עד כמה שאפשר ללמוד מתוך המקורות המצריים המעטים-ביחס מתקופה זו — בדרך-כלל בין שני בתי-המלוכה השליטים במצרים גופה, בצוען ובנוא-אמון<sup>52</sup>. כמו-כן ידוע ששישק, מייסד שושלת כ"ב, השיא לבנו אוסרכן א' את בתו של המלך האחרון של שושלת כ"א, כדי לשוות גושפנקא חוקית לשושלת החדשה.

#### ד. המשמעות ההיסטורית של נישואי שלמה לבת-פרעה

מתוך העובדות הנזכרות יוצא, שלנישואיו של שלמה עם בת-פרעה היתה חשיבות מדינית בלתי-רגילה, שכן עשויים הם, לדעתנו, להעיד על המעמד המדיני הנחות של מצרים ביחסיה עם ממלכת-ישראל. כחיוק לסברה זו משמשת מסירת עיר-המבצר החשובה גזר על-ידי פרעה; היה זה ללא ספק ויתור טריטוריאלי שלבש צורה של שילוחים לבת-פרעה, ואין כל תימה ביתרון כוחה של ישראל על מצרים בימים ההם לנוכח שתי עובדות אלו: (א) חולשתה של מצרים בימי שושלת כ"א (945-1070) לפסה"נ בקירוב), בעקבות התפצלותה למדינה הנשלטת על-ידי הכהנים בנוא-אמון בדרום ולממלכת-

לבת-פרעה, הרי הדברים אמורים רק בבת שהיתה נשואה קדם-לכן לפרעה עצמו (ראה בייחד עמ' 198 ואילך).

50. תעודות אל-עמארנה מכתב 4, שורות 6-7, ועיין גם בהמשך המכתב; לתעודה ראה Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln* 1, pp. 72 ff. ראוי לשים לב להעתק אכדי של איגרת שנחלתה בארכיון ממלכת-החתים בבוג'וקי, שבה מבקשים החתים לשגר אליהם אחת מבנות פרעה רעמסס ב'; ראה: B. Meissner, *ZDMG* 72 (1918), pp. 82 f. (KBo). הפנייה באה בלי ספק לשם מטרת נישואים עם אחד השליטים באנאטוליה. לא נתגלתה תשובת מצרים לבקשה זו, אך קרוב להניח כי החתים נתקלו בסירוב. בדומה לתוכן האיגרת הנ"ל מאל-עמארנה.

51. הירודוטוס, ספר ג, סעיף 1. העובדה שפנייתו של כנבזי לאמסיס באה על-פי עצת רופא מצרי שביקש להתנקם בפרעה מלמדת, שידוע היה שנישואי בת-פרעה לזר הם בגדר פסול. כדי למנוע פסול צבאי עם הפרסים שיגר אמסיס לפרס את בתו של המלך המצרי הקדם שהודח, אולם מעשה-התרמית נחלה.

52. פינצס א', שליט נוא-אמון, נשא שתי נסיכות מצוען, את מאעת-כארע ואת חנות-תאוי, שתיקה, כנראה, בנותיו של פסוסנס א', מלך צוען; והשווה גם ברטלט (להלן), הערה 56), עמ' 222.

צוען בצפון<sup>53</sup>. רק זו האחרונה באה במגע עם ישראל; (ב) עוצמתה הרבה של ממלכת-ישראל בשנות-מלכותו הראשונות של שלמה, שהשכיל להפיק את מלוא התועלת מהישגיו הצבאיים והמדיניים של אביו.

נעבור לבירור הנסיבות ההיסטוריות לנישואי שלמה ולניתוח משמעותם המדינית<sup>54</sup>. המקור המקראי אינו מציין את התאריך של מאורע זה, או של המסע המצרי לגור, שקדם לו, אך מתוך הרמז הכרונולוגי במל"א ג, א מסתבר, שהדברים התרחשו בשנים הראשונות למלכות-שלמה, לפני השלמת בניין המקדש, ועל-כל-פנים לפני סיום הקמתו של הארמון. המלאכה במקדש נגמרה בשנת-מלכותו האחת-עשרה (שם ו, לח), היא שנת 959 לפסה"נ, לפי השיטה הכרונולוגית הרווחת. שנה זו משמשת אפוא תאריך ad quem לעריכת הנישואים. ואולם יש יסוד להנחה, שהמסע המצרי לגור נערך זמן קצר לאחר מותו של דוד, שחל בשנה השנייה או השלישית למלכות-שלמה<sup>55</sup>. מסתבר, שעם מות דוד — לאחר תקופת-שלטון ממושכת — ראה פרעה שעת-כחש לפלוש לאדמת ארץ-ישראל, ומה גם ששלמה היה טרוד באותה שעה בחיסול יריביו מבית.

חיוקן לסברה זו נמצא במסופר על הוד, מזרע-המלוכה באדום, שמצא מקלט במצרים. משהגיעה לכאן השמועה על מות דוד ויואב, שר צבאו, מיהר הוד לחזור לארץ-מולדתו, כדי לשחררה מעולו של שלמה (שם יא, כא)<sup>56</sup>. הסיפור המקראי על הוד (מל"א יא, יד-כב) מעיד על חישובים מדיניים שתלו המצרים ביורש-העצר של ממלכת-אדום, שלא זו בלבד שמצא מקלט מדיני במצרים, אלא אף נתקבל בסבר-פנים בחצר-פרעה ונשא לאשה את

53. על שושלת כ"א של מצרים ראה דיונים אחרונים A. Gardiner, *Egypt of the Pharaohs*, Oxford 1961, pp. 316 ff.; E. Drioton — J. Vandier, *L'Égypte*, Paris 1962, pp. 511-522; K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt*, Warminster 1973, pp. 3-81, 255-286; B.L. Goff, *Symbols of Ancient Egypt in the Late Period*, Hague 1979. ביחד עם '80-85.

54. ראה תמצית דיונו המחודש והמעודכן בפרק הקודם, עם '184-185.

55. שלמה מלך, כנראה, שנחם-שלוש בשותפות עם אביו (נוהל הידוע כקוריאגנציה); ראה: ש. ייבין, אנציקלופדיה מקראית ב, טור 640. על האפשרות שפרעה פלש לארץ כבר בימי הקוריאגנציה בין דוד ושלמה, וספרות חדשה על קוריאגנציה זו, ראה בפרק הקודם, עם '181 ואילך, הערות 28, 33.

56. על פרשת הוד השווה עתה קיטשן (לעיל, הערה 53), עם '274-275, ובייחוד J.R. Bartlett, *An Adversary against Solomon, Hadad the Edomite*, ZAW 88 (1976), pp. 205-226. ברטלט, המניח כי הוד היה מחותנו של פרעה-סיאמן, טוען כי פרעה, למעשה, עיכב את שיבתו למולדתו וכי אדום מרדה בישראל רק אחרי מות שלמה.

אחותה של תחפניס הגבירה, אשת-פרעה, ובנו גדל 'בתוך בני פרעה'<sup>57</sup>. פרט מאלף במסורת המקראית הוא הזכרת שמה של אשת-פרעה, בעוד ששם המלך לא נזכר. העובדה שלהיסטוריוגרף המקראי היה ידוע שם הגבירה, או לפחות מצא לראוי להזכיר את כינויה המצרי<sup>58</sup>, הולמת את המעמד הרם וההשפעה המדינית הרבה שזכו להם נשי הפרעונים בשושלת כ"א דווקא<sup>59</sup>. זאת ועוד כבר בתקופות יותר קדומות היה ידוע בין השאר, על מקרה יוצא-דופן בתולדות-מצרים, שאשת אחד הפרעונים זוכה לתואר 'בן מלך-כוש, נגיד ארצות-הנכר בדרום'. מכאן שאשה נתמנתה משנה למלך-מצרים בארץ-נוביה. נשוב לנישואי שלמה לבת פרעה. קביעת המועד של נישואים אלה בסמוך לכיבוש גור, כלומר, בתחילת שלטון שלמה כמושל יחידי, הולמת את שילוב המאורע במסגרת התיאור המקראי. הידיעה על הנישואים (שם ג, א) באה בהמשך ישיר לפרשת שמעי, שהומת 'מקץ שלוש שנים' (כלומר, בשנה השלישית או קצת לאחריה) למלכות-שלמה (שם ב, לט), היינו, זמן קצר לאחר מות דויד ולפני הסיפור על בניין המקדש, הפותח בשנה הרביעית למלכותו (שם ו, א).

מיהו מלך-מצרים, שפלש לארץ-ישראל והתחתן את בית-דויד? לפי שעה אין תשובה ודאית על שאלה זו, אך מבחינה כרונולוגית באים בחשבון רק סיאמון או פאסבכענו(ת), הוא פסוסנס ב', שני המלכים האחרונים של שושלת כ"א, שמשלו במחציתה הראשונה של מלכות-שלמה. על-פי הנתונים

57. על הרכבה הספרותי של הפרשה המקראית ראה E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle 1906, 359 ff. ועיין שם גם על המסורת שנשתלבה בחרגום השבעים בדבר נישואיו של ירבעם עם אחותה של אשת פרעה שישק. אפיוודה שהיא בבחינת חיקוי לסיפור מעשהו של הדד; והשווה הפירושים על ספר-מלכים: J.A. Montgomery, *The Books of Kings*, Edinburgh 1951, 236 ff.; M. Noth, *Könige I*, Neukirchen-Vluyn 1968, pp. 251 ff.; J. Gray, *I & II Kings*<sup>2</sup>, London 1970, pp. 280 ff.; E. Würthwein (above n. 45), pp. 136 ff.

58. השם תחפניס לא זוהה עד כה במקורות המצריים המועטים של אותה תקופה. אך ראה השערתו של P. Montet, *Le drame d'Avaris*, Paris 1941, pp. 197 f. הסובר, על-יסוד גירסת השם בחרגום השבעים *Θεκεμείβα* (Θεχμείβα), שאין כאן שם פרטי כלל אלא הכינוי המצרי ל'אשת המלך'; ראה B. Grdseloff, *Edom d'après les sources égyptiennes*, RHJE 1 (1947), 89 ff.; idem, *ASAE* 47 (1947), pp. 211-216 כך יש לראות במלה 'הגבירה' המובאת במקרא ליד המלה תחפניס גלוסה למונח המצרי: ת(א)-ח(מ)נו(ס). והשווה כעת על האפשרויות השונות של המקור המצרי של התיבה 'תחפניס': קיטשן (לעיל, הערה 53), עמ' 274, הערה 183; ברטלט (לעיל, הערה 56), עמ' 211 ואילך.

59. ראה על כך, למשל, H. Kees, *Das Priestertum im ägyptischen Staat*, Leiden 1953, pp. 162 ff. וספרות נוספת: קיטשן (לעיל, הערה 53), עמ' 214, הערה 185.

הכרונולוגיים במקורות המצריים גופם — ובניגוד לשיטה הכרונולוגית המבוססת על אחת הגרסאות של מאנתון — הולם הזיהוי את פרעה שיאמון בלבד, שעלה לכס-המלכות כמה שנים לפני שלמה ומלך כשבע-עשרה שנה (960-978 לפסה"נ בקירוב)<sup>60</sup>. ניסו למצוא סיוע לזיהוי זה בתבליט של סיאמון, שנתגלה בחפירות צוען, שבו מופיע המלך כשהוא מכניע אויב, המחזיק בידו האחת כלי-נשק, שכמה חוקרים ראו בו גרון-קרב טיפוסי לגויים-הים<sup>61</sup>. על-יסוד תבליט זה שיער מונטי, חופר האתר, שסיאמון ערך מסע צבאי נגד הפלשתים ובו כבש את גזר<sup>62</sup>, אולם לאחרונה הניח, שרק יורשו פאסכחנו (ת) היה אנוס למסור את העיר לשלמה ולבוא עמו בקשרי-נישואים<sup>63</sup>. אין כל יסוד לסברה זו, הנוגדת גם את העדות המקראית, שלפיה זהה חותנו של שלמה עם פרעה שכבש את גזר.

על מסע אפשרי של פרעה סיאמון לארץ-פלשת מרמזים גם מימצאים שונים, שנתגלו באדמת-הארץ. גילוי מאלף הוא חרפושת, שעליה שמו של פרעה סיאמון, בחפירות תל אל-פארעה שבנגב המערבי<sup>64</sup>. אתר זה, שיש לזהותו, כנראה, עם העיר שרוחן, הוא אחת מנקודות-המפתח בדרך העולה ממצרים לערי-פלשת. כבר תחותימס ג' מזכיר אותה כתחנה הראשונה במסעו הראשון לארץ-כנען. לא מן הנמנע הוא, שאף סיאמון פקד את המקום בשעת התקפתו על גזר והחזירו למרות מצרית. מכל-מקום מעידה החרפושת על זיקה כלשהי של פרעה לאתר זה. על חשיבותו האיסטראטגית של תל אל-

60. השווה: י. גולדוסר, מסע סאמון לארץ-ישראל, ידיעות יד (תש"ח-תש"ט), עמ' 82-84. בדין שולל המחבר כל אפשרות של זיהוי חותנו של שלמה עם פרעה שישק, כדעת החוקרים לפני דור. על הנוסחאות השונות של מאנתון לגבי אורך שלטונם של המלכים ראה, W. Helck, *Untersuchungen zu Manetho und der ägyptischen Königslisten*, Berlin 1956, p. 72. וראה דין כרונולוגי אחרון: A.R. Green, *Solomon and Siamun: A Synchronism between Dynastic Israel and the Twenty-First Dynasty of Egypt*, JBL 97 (1978), pp. 353-367.

61. התבליט פגום ולפיכך אין לדעת בוודאות, אם החפץ שכיד האויב המובס הוא אכן גרון-קרב. לזיהוי זה, וההשלכות ההיסטוריות הכרוכות בו, מתנגד באחרונה בכל חוקף H. D. Lance, *Solomon, Siamun and the Double Ax, Magnalia Dei* (G. E. Wright Memorial Volume), Garden City, N.Y. 1976, pp. 209-223. המחבר סובר כי החפץ הוא סוג של מגן (שאיננו אופייני לגויים-הים), אך גם זיהוי זה מפוקפק מאוד בשל התיאור הקטוע.

62. על התבליט ותיאורו עיין P. Montet, *Le drame d'Avaris*, (above, n. 58), pp. 195 ff., Fig. 58; idem, *L'Égypte et la bible*, Neuchâtel 1959, p. 42.

63. ראה W.M.F. Petrie, *Beth Pelet I*, London 1930, Pl. 29: 259. אמנם, יש להביא בחשבון שלמציאותן של חרפושות כשלעצמן ערך היסטורי מוגבל מאוד.



פרעה סיאמון מכה אויב  
שבידו גרזן־קרב (?)  
האופייני לגוייהים.  
שבר של חבליט מצוען

חתשלי ג' מלך החתים  
שולח את בתו למצרים  
להיות לרעמסס ב' לאשה.  
מצבת־סלע מאבו־סמבל



[215]

פארה במאה י' לפסה"נ מעידים שרידי-מצודה, שנתגלו במקום. החופרים משערים, שהמצודה הוקמה על-ידי פרעה שישק, אך אולי יש להקדימה לימי שלמה<sup>64</sup>.

רמז אחר לכיבוש האיזור הפלשתי בידי סיאמון נמצא בעדות הארכיאולוגית מתל מור, השוכן 6 ק"מ צפונית-מערבית לאשדוד הקדומה. מ. דותן, חופר האתר, הראה, שהיישוב (הכוונה לשכבה 3) נחרב לחלוטין במחציתה הראשונה של מאה י' לפסה"נ<sup>65</sup>. אין לאחר את החורבן לימי-שישק, מחמת העדרם של כלי-חרס קיפרו-פיניקיים, המצויים בשפע בכל שאר האתרים שעל חוף-הים, החל באמצע מאה י' לפחות. כפי שנראה להלן, אין להניח, שדויד חדר לארץ-פלשת גופה, ועליכן מסתבר, שלא הוא החריב את המקום. הגורם ההיסטורי היחיד, הידוע לנו מאותו פרק-זמן, שהיה מסוגל לכבוש את האתר, הוא אותו שליט מצרי שערך מסע צבאי לגור; וכשם ששרף את המקום האחרון בלא לשקמו, כך החריב גם את תל מור, והיישוב במקום זה התחדש רק במאה השמינית. אפשר, שבדומה לכך נחרבו גם ערים אחרות בפלשת, שאותן פקד פרעה בדרכו<sup>66</sup>. ראוי לבחון מחדש, לאור הנחה זו, את המימצא הארכיאולוגי שנחשף באתרים שונים בתחומה של פלשת.

ואף אם אין העדות הארכיאולוגית מאיזור-פלשת ברורה, לפי שעה, כל צורכה, הרי יש לקבוע, שמסע מצרי לגור, השוכנת בגבולו הצפוני של האיזור, הולם יפה את המדיניות המסורתית של מצרים, שראתה את פלשת כתחום-שלטונה הבלעדי מאז ימי הממלכה המצרית החדשה. גור היתה אחד המעוזים האחרונים שנשארו תחת מרותם של מלכי שושלת כ', כפי שמעיד גילוי של חשבן פאיאנס במקום, שבו כתובת של רעמסס ט' (סוף מאה י"א לפסה"נ)<sup>67</sup>. לפיכך אין פליאה בדבר, שסיאמון ביקש להחזיר למצרים את השלטון על

64. על המצודה ראה Petrie, *ibid.*, Pl. LIX. לקביעת זמנה בימי-שלמה ראה מ. דותן, ידיעות יח (תשי"ד), עמ' 287. קיימת אפוא אפשרות, שסיאמון הספיק לבצר את המקום, ואולי בוצר בידי שלמה עצמו, שהקים ערי-מבצר אף באיזור פלשת (ראה להלן, עמ' 220). לא מן הנמנע ששלמה אף ביצר את העיר אשדוד, אפשרות שמעלה חופר המקום מ. דותן, המסיק זאת על-סמך שער-העיר משכבה IX במקום, הקרוב בסגנונו לטיפוס שערי שלמה; ראה בפרק הקודם, עמ' 193 והערה 52.

65. על המימצא הארכיאולוגי בתל מור ראה דיון אחרון מ. דותן, אנציקלופדיה לחפירות ארכיאולוגיות בארץ-ישראל ב, ירושלים תשל"א, עמ' 588, ושם ספרות.

66. כך, למשל, העיר אשדוד, חורבן שכבה X; ראה M. Dothan, *Enc. Arch. Ex. 1*, p. 112. דוגמה אפשרית אחרת היא בית-שמש, שחורבן השכבה II a היא אולי מעשה ידי פרעה סיאמון, כפי שהציע לפני בשעתו ג.א. רייט.

67. R.A.S Macalister. *The Excavation of Gezer 3*, London 1912, Pl. 195 : 74. המהר גורס בטעות רעמסס י' (במקום ט').

פלשת, שניטל ממנה כמאה וחמישים שנה לפניו. ונשאלת השאלה: כלום לא היתה למסעו של סיאמון המטרה הנועזת של הכנעת ממלכת ישראל עצמה?<sup>68</sup> הנחה מעין זו עשויה להסביר את התקדמותם של הגייסות המצריים עד גזר, הניצבת ממש על גבולה של ישראל. כשם שבימי הממלכה המצרית שימשה פלשת ראש-גשר לכיבוש כנען כולה, כך אפשר היה לצפות, שאף הפעם, עם נפילתה של גזר, יחדור הצבא המצרי, עטור-הניצחון, למדינת ישראל גופה. אלא שתקווה זו לא נתקיימה, מחמת עוצמתה הצבאית של ישראל באותה שעה.

החוקרים, הסבורים שדויד שלט בכל איזור-פלשת ושגזר נשארה מובלעת נוכרית בתחום שלטונו, חייבים להציע הסבר מתקבל על הדעת לעובדה, שבדרכו לגזר חצה פרעה שטח של ישראל, בלא להסתבך עמה במאבק גלוי. כן תמוה הדבר, שדויד או שלמה אחריו, שחלשו על קיסרות, לא עצרו כוח לחסל את המובלעת הנכרית ונזקקו לחסדי-פרעה, כדי לזכות בה. שיקולים אלה בלבד דיים לסתור את דעתו של אולברייט, שפלשת נשתעבדה לחלוטין לדויד. אולברייט מנסה להתגבר על הקשיים הכרוכים בסברתו על-ידי תיקון נוסח המקרא<sup>69</sup>. ההזכרה המשולשת של שם העיר גזר במל"א ט, טו-ז, אינה נראית לו ועל-כן גורס הוא במקום שתי ההבאות הראשונות את שם העיר גזר, השוכנת בספר-הנגב. ואולם אין מקום לתיקון זה, בהתחשב עם מבנה הכתובים: אגב הזכרת בנייתה של גזר בידי שלמה שובצה גלוסה על עברה הקרוב של העיר, כנהוג אף לגבי ערים אחרות<sup>70</sup> ומכאן ההזכרה החוזרת ונשנית של המקום (ראה להלן, עמ' 221). אין גם יסוד להסתמכות על דברי מקאליסטר, החופר של גזר, כאילו אין ראיות לחורבן העיר במאה י' לפסה"נ. אדרבא, עיון מחדש בדין-וחשבון הארכיאולוגי של גזר ובייחוד החפירות החדשות באתר (בשנות השישים) גילו עקבות פריצת החומה של גזר, שבוצעה, כנראה, על-ידי פרעה סיאמון<sup>71</sup>. לפיכך לא פקע תוקפן של ההשגות הנ"ל, וקרוב לוודאי, שגזר אינה אלא נקודה אחרונה בשטח הרצוף שבבעלות פלשתית.

68. ש. ייבין סבור, שלמסע זה, וכן למסע שישק מזמן מאוחר יותר, היתה תכלית כלכלית. הוא מניח, שהמסע בא לקדם את פני האיום של ברית ישראל-צור על המונופולין המסחרי בדרום ארץ-ישראל שהיה, לדעתו, בידי מצרים. ראה S. Yeivin, Did the Kingdom of Israel have a Maritime Policy?, *JQR* 50 (1960), p. 203. על מניעים אחרים שהוצעו למסע סיאמון ראה בפרק הקודם, עמ' 186-187.
69. W.F. Albright, *JPOS* 4 (1924), pp. 143-144; idem. *ARI*, pp. 137, 213, n. 29.
70. דוגמת חצור, חברון וליש; השווה א. מלמט, ספר היוכל ליצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 1; ובכך זה הפרק: מסע שבט דן וכו', לעיל, עמ' 160 ואילך.
71. על הניתוח החדש של הדו"ח הארכיאולוגי של מקאליסטר ראה י. דין, חצור, גזר ומגידו בימי שלמה, בימי בית ראשון (קובץ), ירושלים תשכ"א, עמ' 77. על עקבות חורבן-העיר

כמדומה, שניתוח המקורות המקראיים מוכיח, שאף-על-פי שדוד שבר את כוח הפלשתים — לא כבש את ארצם, תהיינה אשר תהיינה הסיבות לכך<sup>72</sup>. לביסוס ההשקפה הנגדית אפשר להסתייע בעצם — נוסף לחיזור גבולותיה של ממלכת-שלמה (ראה להלן, עמ' 221) — רק בפסוק יחיד, שגם הוא סתום בחלקו: 'ויהי אחרי-כן ויך דוד את פלשתים ויכניעם ויקח דוד את מתג האמה מיד פלשתים' (שמ"ב ח, א). לא נמצא הסבר מניח את הדעת לצירוף המוקשה 'מתג האמה', והפירושים הרבים שהוצעו לו דחוקים הם<sup>73</sup>. כמובן, אין לראות במקבילה בדה"א יח, א: 'ויקח את גת ובנותיה מיד פלשתים' — אפילו נכונה ידיעה זו כשלעצמה — את הנוסח המקורי, אלא רק ניסיון קדום לפרש את הכתוב בספר שמואל. לפיכך בין שמתג האמה הוא ציון למקום או כינוי לחפץ (ממשי או סמלי), יש לשער, שהחלק השני של הפסוק בא לצמצם; ומשמעו, שאמנם הכניע דוד את הפלשתים, אך לקח מהם את מתג האמה בלבד. לא נאמר כאן דבר על כיבושה של פלשת, על הטלת מסים עליה, או על קביעת ממשל ישראלי בתחומיה. לשתיקה בפרטים אלה נודעת חשיבות מיוחדת בפרק הנדון דווקא, המבוסס על תעודות רשמיות. לגבי שאר הארצות, שאותן 'היכה' דוד — והן: מואב, ארם ואדום — צוינה בפירוש באותו פרק צורת השעבוד

בחקופה זו (שכבה 7-8) עיין, W.G. Dever, *BA* 34 (1971), pp. 110-111, 114, n. 27, 130.

72. וזהו גם דעת רוב החוקרים, שכמה מהם אף ניסו לנמק עובדה תמוהה זו, ראה, למשל R. Kittel, *GVI* 26<sup>77</sup>, p. 115; T. H. Robinson, *A History of Israel* I, London 1932, p. 224; E. Auerbach, *Wüste und Gelobtes Land* I<sup>2</sup>, Berlin 1938, p. 223; M. Noth, *Geschichte Israels*<sup>3</sup>, 1956, p. 178; J. Bright, *A History of Israel*<sup>2</sup>, pp. 194-195. גישה מסויגת יותר נוקט אלט 69, 49, *KS* 2, שלדעתו הטיל דוד רק את מרותו האישית על פלשת. לדעת אהרונים אמנם כבש דוד את גור (והעיר שוב עברה אל הפלשתים בראשית ימי-שלמה?). ראה מחוזות ישראל ויהודה, בימי בית ראשון (קובץ), עמ' 119-117. Y. Aharoni, *The Land of the Bible*<sup>2</sup>, Philadelphia 1979, p. 304. קשה לקבל דעה מסורבלת זאת.

73. ההתלבטויות המרובות בפירוש הביטוי הסתום — אם אמנם לא נשתבש הנוסח שלו — מקורן בעובדה, שהמלה 'אמה' ניתנת להתפרש בדרכים שונות (= זרוע, מידת-אורך, תעלת-מים). ראה הפירושים לספר-שמואל והספרות שנלשמה בהם. על כך יש להוסיף את הדיונים של S. Tolokowsky, *JPOS* I (1921), pp. 195-201; A. Alt, *ZAW* 54 (1936), pp. 149-152; אולברייט, אומנים-גמדים בעלילת-כרת וכו', ארץ-ישראל ג (תשי"ג), עמ' 59; 17\* f. (1958), *Eretz-Israel* 5, G.R. Driver, והשווה ספרות נוספת ש. אחיטוב, אנציקלופדיה מקראית ה, טור 643. בשינוי הניקוד של המלה 'אמה' ניתן לייחס לה גם את המשמעות של עם, יחידה שבטית, ואפילו מרכז עירוני. להסברת הביטוי לפי הפירוש האחרון עיין F.S. Frick, *The City in Ancient Israel*, Missoula 1977, p. 57, והשווה גם 43 n. 535 and (1979), *UF* 11, A. Malamat.



הישראלי: 'ותהי מואב לדויד לעבדים נושאי מנחה' (שם שם, ב); 'וישם דויד נציבים בארם דמשק ותהי ארם לדויד לעבדים נושאי מנחה' (שם שם, ו); 'וישם באדום נציבים בכל אדום שם נציבים ויהיה כל אדום עבדים לדויד' (שם שם, יד). העדר פרטים מעין אלה על פלשתים אומר אפוא דרשני.

אמנם, המקרא מרים על נס את הישועה הגדולה שהושיע דויד את עמו מכף־פלשתים (שם ג, יח; יט, י), והוא אף מונה את הפלשתים עם העמים המובסים שמהם לקח דויד שלל (שם ח, יב); אבל אין ספק בדבר, שכתובים אלה, שהם כלליים ביותר, דנים בנצחונותיו של דויד על האויב מחוץ לתחומיה של פלשת, או — לכל היותר — בחבלי־הספר של ארץ זו. זוהי התמונה המצטיירת גם מתוך כל המקראות המזכירים במפורש את זירת־הקרבות במלחמות עם הפלשתים. לאחר גירוש האויב מיהודה גופה עברה החזית לספר הצפוני של פלשת: 'ויך את פלשתים מגבע [דה"א יד, טז: מגבעון] עד בואך גזר (שמ"ב ה, כה). גזר עצמה לא נפלה לידי דויד, אלא נשארה תחת שלטון פלשתי, אף־על־פי שאוכלוסייתה היתה ודאי ברובה כנענית (השווה דה"א כ, ד). והוא־הדין בקרבות עם הפלשתים, המתוארים בסיפור על מעשי־הגבורה של גיבורי־דויד (שמ"ב כא, טו-כב; והשווה המקבילה בדה"א כ, ד-ח, שיש בה שינויי־נוסח מרובים). הכתוב מזכיר שלושה שדות־מערכה: נב, גב וגת. השם הראשון הוא דאי שיבוש של גב־גוב, הנזכר להלן פעמיים. יש יסוד להשערה, שהשם גב, המופיע רק כאן, אינו אלא קיצור של גבתון, הסמוכה לגזר<sup>74</sup>, ואילו גת, שעל כיבושה מעיד, כנראה, הכתוב בדה"א יח, א, אינה עיר־הממלכה הפלשתית הנודעת (ראה להלן), אלא מקום בצפון־פלשת, שאף אותו ביקשו לאתר בקרבת גזר<sup>75</sup>. לפיכך אמורים הדברים בקרבות בסביבת גזר, בשולי השטח של מלכות־עקרון (ח'רבת אל־מקנע או תל מקנה). אפשר שדויד אף ניתק מעל ממלכה זו חבל־ספר בצפון, אך הוא לא חדר ללב פלשת ולא כבש את ערי־המלוכה שלה.

הוכחה למסקנה זו משמשת ממלכת־גת שבדרום־פלשת, שבשנה השלישית למלכות־שלמה עדיין עמדה ברשות עצמה, כפי שמעיד הסיפור על בריחתם

74. בקשר לזיהוי זה ראה O. Eissfeldt, *Israelitisch-philistäische Grenzverschiebung*, ZDPV 66 (1943), pp. 120-122. על איתורה של גבתון בתל אל־מלאט, 5 ק"מ ממערב לגזר: G. von Rad, *Das Reich Israel und die Philister*, *PJB* 29 (1933), pp. 30 ff.

75. מזר הוכיח, שיש להבחין בין שתי ערים פלשתיות בשם גת: האחת — מחמש ערי־הפלשתים והאחרת — גת הצפונית, הוזה עם גתים, שאותה הוא איתר בתל ראס אבו־חמיד ליד רמלה, במרחק של 7 ק"מ, בערך, מצפון־מערב לגזר; ראה ערים וגלילות, עמ' 109-101 (ושם, מפה, עמ' 103). ראוי, לדעתנו, לצרף לרשימת ההזכרות של גת הצפונית גם את המקום הנדון כאן.

של עבדי שמעי בן-גרא אל אכיש מלך גת (מל"א ב, לט-מ). אין ללמוד מהסגרת העבדים לאדוניהם על יהסי-תלות של גת בישראל<sup>76</sup>, שכן הסגרת פליטים למיניהם, ובכללם אנשים רמי-מעלה ונחותי-דרגה כאחת, אינה רק מחיובי הברית הוואסאלית, אלא גם אחד מתנאי הברית הפאריטטית<sup>77</sup>. בימי רחבעם גת היא כבר עיר ישראלית, הנכללת ברשימת הערים שבוצרו על-ידיו (דה"ב יא, ח). משמע, שעצמאותה של גת חוסלה בין שנתו השלישית של שלמה לבין ראשית מפעלי-הביצור של רחבעם. נקודת-האחיזה המתאימה ביותר לתחולת אירועים אלה היא נישואי שלמה עם בת-פרעה ומסירת העיר גזר ל ידי מלך ישראל<sup>78</sup>.

נראה הדבר, שיחד עם גזר עברה לרשות ישראל כל ממלכת-עקרון, שגזר היתה, כנראה, אחת מבנותיה. אפשרות זאת מסתברת ממחקרו של מזור על רשימת הערים של נחלת-דן, שבו מייחס הוא את חיבורה לימי הממלכה המאוחדת (יהו' טו, י-יא)<sup>79</sup>. מתוך שיקולים שונים מסיק מזור, שאזורי נחלת-דן, המשתרעים ממזרח לגזר ומצפונה, כבר היו כלולים בתחומי ישראל בימיו של דוד; ואילו אזוריה ממערב לגזר ומדרומה (תמנה, עקרון, גבתן ובעלת), החופפים, למעשה, את השטח של ממלכת-עקרון, סופחו רק לממלכת-שלמה. מבחינה זו מאלפת גם העובדה, שברשימת ערי-המבצר שבנה שלמה נזכרת גזר יחד עם בעלת (מל"א ט, יח; דה"ב ח, ו), ואין כל מניעה לזהות את זו האחרונה עם בעלת שבנחלת-דן (יהו' יט, מד), הנמצאת כ-10 ק"מ ממערב לעקרון<sup>80</sup>. לפיכך ביצר שלמה עיר נוספת על אדמת-פלשת. ואולי חרבה גם עיר זו, בדומה לשכנתה גזר, בשעת מסעו של פרעה סיאמון.

76. כדעה הרווחת; ראה, דרך משל, הפירושים על ספר מלכים; מונטגומרי, עמ' 96; דעה אחרת: נות, עמ' 38 (שני הספרים לעיל, הערה 57).

77. כדוגמה לכך עשויים לשמש סעיפי-הברית של רעמסס ב' וחפְשִׁלִי ג'; ראה ANET pp. 200-201.

78. השווה Eissfeldt, ZDPV 66 (1943), p. 123.

79. ראה מאמרו ערי נחלת דן, ערים וגלילות, עמ' 92-100. מזור סבור, שהמחוז השני בחלוקה המינהלית של שלמה הוא, בדומה לחלוקה כולה, בבואה לכיבושי דוד, ואילו רשימת ערי-הלוויים (ובכללן גזר וערי-דן: אלחקא, גבתן, אילון וגת-רמון) היא בעיקרה מימי-שלמה. השקפה שונה מזו נוקט י. אהרוני, בימי בית ראשון (קובץ), עמ' 110 ואילך; השווה גם: ז. קלאר, נחלות שבטי ישראל, ירושלים תשכ"ז, עמ' 304 ואילך, 397.

80. כבר יוסף בן-מתתיהו (קדמ' ח, ג, א) נוטה לזהות את שני המקומות. השווה גם ז. קלאר, גבולותיה הצפוניים של יהודה, ירושלים תש"ך, עמ' 31-32, המזהה את בעלת עם מע'אר. הצעה לאתרה קצת דרומית יותר מקטרה הועלתה על-ידי י. אהרוני The Northern Boundary of Judah, PEQ 90 (1958), p. 30.

מתוך כל האמור מסתבר, שיש לראות את סיפוחה של גזר לממלכת-ישראל כאחד המבצעים במסגרת הרחבה של העברת חבלים פלשתיים לידי שלמה. לא מן הנמנע הוא, שנוסף לממלכות עקרון וגת עברו בימים ההם למרות ישראל שטחים אחרים, שהשתרעו עד לעבר ממלכת-עזה<sup>81</sup>. לאור הנחה זו ניתן לייחס משמעות חדשה לציון גבולותיה הדרומיים של ממלכת-שלמה: 'ושלמה היה מושל בכל הממלכות מן הנהר ארץ פלשתיים'<sup>82</sup> ועד גבול מצרים... כי הוא רודה בכל עבר הנהר מתפסח ועד עזה' (מל"א ה, א, ד). מצירופם של שני הכתובים יוצא בפירושו, ששטחה של פלשת עד עזה (להוציא ממלכה זו) נכלל בגבולותיה של ממלכת-ישראל. אין קו-הגבול הדרומי מלמד בדרך-רטרופקטיבית, כדעה המקובלת, על התפשטותה של ממלכת-ישראל בימיו של דויד, אלא הוא תוצאה של הרחבת התחומים בימי-שלמה עצמו.

אם אמנם נכונה היא הנחתנו על העברת שטחים ניכרים של פלשת — יחד עם גזר — לרשות שלמה, הרי מתעוררת השאלה: משום-מה מזכיר המקרא בהקשר זה את גזר לבדה? צביון המקור המקראי עשוי לשמש תשובה לכך. כבר צוין למעלה, שהידיעה מל"א ט, טז על מסע פרעה לגזר ועל מסירת העיר לשלמה אינה אלא הערת-לוואי, שאותה שיבץ ההיסטוריוגרף אגב הזכרת רשימה של ערים שבוצרו בידי שלמה; כלומר, אין המקרא בא לספר לנו על נישואי שלמה והשילוחים שהוענקו לו בקשר לכך, כמטרה בפני עצמה, אלא נושא הכתוב הוא העיר גזר ומה שעלה בגורלה קודם ששוקמה בידי שלמה<sup>83</sup>. קשה לראות בוויכוח על גזר הפגנת-ידידות בלבד מצד מצרים כלפי ישראל, ואין גם להניח, שחיל-מצרים הטיל על עצמו משימה צבאית, שהיתה כרוכה במסע של מאות קילומטרים, כדי לכבוש עיר-מבצר למען מלך-ישראל. הדעת

81. כגון: ממלכת-אשדוד (ראה לעיל, עמ' 216 והערה 66). לעומת-זאת אין להניח, לדעתו, שאשקלון ובנותיה עברו לשלטון ישראל. על כך מעיד, כנראה, העדרה של העיר יפו — שהיתה חלק של ממלכת-אשקלון. כפי שמסתבר מן המקורות האשוריים — ברשימת ערי-דן. אופייני הוא גם העדרן של אשקלון ובנותיה — בהבדל מעקרון, אשדוד ועזה — ברשימת הערים של נחלת יהודה (יהו' טו, מה-מו). אמנם אין בידנו לקבוע בוודאות את פרק-הזמן המשתקף בתעודה זו.

82. יש להעדיף נוסח זה כ- *lectio difficilior* על הגירסה בדה"ב ט, כו 'עד ארץ פלשתיים', המנסה להבהיר ולהתליק את משמעות הכתוב בספר-מלכים. לעומת-זאת לא מן הנמנע הוא, שהנוסח במלכים הוא מקוטע והכיל בגרסה המקורית רשימה של ארצות גרורות של ישראל, שממנה שרדו המלים 'ארץ פלשתיים' בלבד; ראה Albright, *ARI*, p. 213, n. 29. מכל-מקום אין לראות במלים 'ארץ פלשתיים' תוספת מאוחרת, כהצעת כמה מפרשים; ראה למשל 131, 127, *Montgomery, Kings*, pp.

83. תרגום השבעים עוקר את הכתוב ממקומו ומצמידו לידיעה על נישואי שלמה במל"א ג, א. הוא מעתיק את שני הפסוקים אחרי המסופר במל"א ה, יד. סידור זה התקבל על דעתם של

נותנת, שסיפוחם של גור וכל שאר שטח-פלשת לא היה אלא ויתור טריטוריאלי ומדיני ברור מצד מצרים לישראל. המסע המצרי לפלשת הפר דאי את מאזן-הכוחות המדיני השקול בארץ-ישראל; כיבושה של גור אף היווה איום מצרי ישיר על ממלכת-ישראל. לפיכך מסתבר, שצעד זה נתקל בהתנגדות נמרצת מצד שלמה, שהיה אותה שעה במלוא עוצמתו. פרעה היה אנוס אפוא להגיע לידי הסדר עם שלמה. שהיה כרוך, לפחות, בהסתלקות מחלק מכיבושיו בפלשת לטובת ישראל. הברית ביניהם נתחזקה, כנהוג ביחסים הדיפלומטיים באותה תקופה, על-ידי נישואים, והויתור הטריטוריאלי נתגלם בצורת שילוחים שהוענקו על-ידי פרעה לבתו.

בניתוח זה יש משום סטיה מן הגישה המקובלת בהערכת דמויותיהם של דוד ושלמה, שלפיה היה דוד כובש ומרחיב גבולות, ואילו שלמה הסתפק בשמירה על הקיים וגרם לצמצום תחומיה של הממלכה הישראלית. חלוקה סכימאטית זו אינה הולמת את המציאות ההיסטורית. ראינו, שלא זו בלבד ששלמה הרחיב את גבולות שלטון ישראל בדרום, אלא אף חיזק אותו בצפון, באיזור סוריה-התיכונה (ראה למעלה, עמ' 206)<sup>84</sup>. דומה, שהאימפריה הישראלית הגיעה לשיא-עוצמתה בשנים הראשונות למלכות-שלמה, ובייחוד לאחר הברית עם מצרים, ורק במחציתה השנייה של מלכות זו, היינו, עם עלייתה של שושלת כ"ב במצרים, התחיל תהליך שקיעתה.

פרשנים שונים (ראה דרך משל *Montgomery, Kings*, p. 102), אולם יש לראות בו מעשה שרירותי, המתעלם ממעמדו של הכתוב במל"א ט, טז כגלוסה מפורשת.  
84. ביסוס שלטונו של שלמה בשתי חזיתות מכריעות אלו עשוי לשנות משמעות ברורה יותר לכתובים בדבר סחר-התיווך, בין מצרים לבין מלכי החתים והארמים, שהיה ביד מלך-ישראל (מל"א י, כח-כט). והשווה על כך כעת מ. אילת, קשרי כלכלה בין ארצות המקרא, ירושלים תשל"ז, עמ' 198 ואילך.

## בנימין מזר

# סופר המלך דויד ובעיית הפקידות הגבוהה במלכות ישראל

חוקרי תולדות ישראל בתקופת המקרא נתנו דעתם על הפקידות הגבוהה שבשירות האזרחי והצבאי של מלכות ישראל הקדומה, ואחדים מהם התחקו גם על שורשי המנגנון האדמיניסטרטיבי הענף והמסופע, שהקימו שני מלכי ישראל הגדולים, דויד ושלמה. דויד ובגריץ ניסו להוכיח, כי דויד יצר את הפקידות הגבוהה במדינתו בעיקר לפי דוגמאות מצריות, בהראותם שקשר ענייני או דמיון מסויים בין כמה משרות-מפתח וחלוקת התפקידים בשירות האזרחי בישראל במאה העשירית לפני סה"ג לבין משרות חשובות במנגנון עתיק-הימים והמפותח מאוד של ממלכת מצרים<sup>1</sup>. אבל גם בכל הנוגע לשלוש הפונקציות העיקריות, המזכיר, הסופר ורֶעָה המלך, שבהן עסקו שני החוקרים בפירוט רב, לא הצליחו להוכיח השפעה במישרים מן הדוגמאות המקבילות בחצר פרעה. לכן סבור אולברייט, המקבל את הדעה האמורה בכללה, שדויד הקים את השירות האזרחי במלכותו לפי דוגמאות מצריות באמצעות מתווכים פיניקיים ואחרים<sup>2</sup>. אך נראה לי, כי את הפתרון לבעיה זו יש לחפש בדרך אחרת.

בראש-וראשונה תצוין העובדה, שכבר לפני כיבוש ירושלים הקים דויד את השירות הצבאי לפי מסורת, שהיתה רווחת בארץ עד זמנו. דבר זה מסתבר לאור העובדה, כי המשרה החשובה ביותר במדינה היתה זו של שר הצבא, ממש כמו במלכויות הכנענים, הפלשתים והארמים ובמלכות שאול ואשבעל<sup>3</sup>, וכי המוסד הצבאי הראשי של דויד היה מלתחילה מוסד שלושים הגיבורים, שלו

1 ראה R. de Vaux, *RB* 48 (1939), pp. 394–405; J. Begrich, *ZDMG* 86 (1933), pp. 1–29.  
p. 10\*; idem, *ZAW* 58 (1940–41), pp. 1–29

W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (1942), p. 120

3 ראה בייחוד בר' כא, כב; שופ' ד, ב; שמי"א יד, ג; שמי"ב י, טז. גם באשור נחשב התרתן, הוא שר הצבא, לשר הראשון במעלה ומעין משנה למלך.

שורשים עמוקים בחיי החברה בארץ-ישראל ובעם ישראל<sup>4</sup>. ואשר למנגנון האדמיניסטרטיבי יש לזכור, שדויד הוא-הוא שלכד את ירושלים, בירת היבוסים, ואת עיר-המלוכה הכנעניות בחוף-הים ובעמקים, כבש את מלכויות עבר-הירדן, אדום, מואב ועמון, והטיל את מרותו גם על מלכויות הארמים בסוריה הדרומית ועל מלכויות הפלשתים. הפיכת ירושלים, עיר-הממלכה בעלת מסורת ארוכה של שלטון עצמאי ועצמאי-למחצה לסירוגין, לבירת המלוכה הישראלית היתה עלולה להשפיע על דויד, שיקבל מהשליטים הקודמים מושגים מגובשים של הנהגה מדינית; בייחוד מאחר שמלך ישראל הוכר במידה מסוימת כיורשו של מלכי-צדק מלך שלם כהן לאל עליון, דמות קדומה ונערצת, ומעין heros eponymos של מושלי עיר-הממלכה, שהפך לתואר מלך ירושלים (תה' קי). כמרכן היו לפני דויד דוגמאות מאלפות של משטר ממלכתי בפלשת, בערים הכנעניות הכבושות ובמלכויות עבר-הירדן, ואף יכול היה להשתמש בנסיונם של שרים ופקידים כנעניים<sup>5</sup> ואחרים לארגון המנגנון האדמיניסטרטיבי במדינתו. עובדה היא, כי מבין שתי-עשרה הנציבויות של שלמה צורפו לפחות ארבע מחטיבות מדיניות קטנות, שנכבשו

4 ראה שום' י, ד; יב, ט; יד, יא; שמי'א ט, כב; דה-א יא, מב. שפע העדויות במקרא מראה על מסורת עתיקת יומין בישראל. סברתו של K. Elliger, *PJB* 31 (1935), pp. 62 f. שהמספר שלושים מעיד על השפעה מצרית, מבוססת על כתובת-קבר מתבי (נא-אמון), בה נזכרת חבורת השלושים בפמלייתו של רעמסס השני (K. Sethe, *ZAS* 44 [1907], p. 32). אבל כבר ציין K. Sethe, *Von Zahlen und Zahlworten* (1916), p. 40, שהכוונה כנראה לשלושים השופטים, שאותם מזכיר אחרי-כן דיודורוס באמרו, שהם ייצגו את שלוש עירי-הממלכה הליסופוליס (און), מוף ותבי (נא-אמון). עשרה מכל עיר, ולכן כמספר עגול משמש כאן לא שלושים אלא עשרה. בכל אופן אין זו אנאלוגיה מוצלחת לשלושים גיבורי דויד. והוא הדין בכל הנוגע לשש מאות אנשי הנודד של דויד בימי שבתו בצקלג. למספר זה לא נועד תפקיד במצרים, אבל הוא חוזר פעמים אחדות בסיפורים על תקופת ההת-נחלות (שופ' יח, יא, טז; יז, כ, מז והשווה ג, לא ואף שם' יד, ז: שש מאות רכב בחור וכל רכב מצרים!); וגם גדודו של אתי הנתי בשירותו של דויד כלל שש מאות גתים (שם-ב טו, יח).

5 אני משתמש כאן במושג כנעני כמקובל בהוראה דו-משמעית: (א) האוכלוסיה השמית-המערבית, ה'אוטוכתונית' והקבועה, בארץ-ישראל המערבית ובפיניקיה, הנבדלת מן העברים, החורים, החתים והפלשתים; (ב) האוכלוסייה הלא-ישראלית, אזרחי ארץ כנען מלפני ההתנחלות הישראלית (ובכללה היסודות החוריים, ההתיים וכיו"ב). שהשתמשה בעיקר בלשון ה'כנענית', היינו בלשון השמית-המערבית, שהיתה שגורה בפי תושבי הארץ מאז ומקדם. לגבי אוכלוסיה זו משתמש המקרא גם במושג אמורי. על מקור השם כנען (כנעני) והוראתו ראה מאמרי M. Astour, *JNES* 24 (1965), pp. 346ff. ולעומתו BASOR 120 (1946), pp. 7ff.

131

**נִחְרִי** (נִחְרִי)<sup>15</sup> הבארות, שני אנשים יתריים, כנראה בני משפחה 'חיות' (חורית) בבעלת, היא קרית יערים<sup>16</sup>, איש משעלבים<sup>17</sup>, עמוני, מואבי, וכי-ב<sup>18</sup>. אֶתִּי<sup>19</sup> הגתי, שעמד בראש שש מאות אנשי גת בשירותו של דויד, הוא בוודאי נכרי. ואם היו מצויים נכרים בשירות הצבאי של דויד, כל שכן היו בשירות האזרחי של מלכות ישראל הקדומה. כך מוצאים אנו בין שרי הרכוש אשר לדויד את אוביל הישמעאלי על הגמלים ואת יזו ההגרי על הצאן<sup>20</sup>, שניהם בוודאי ממחוזות-הספר של המדינה הישראלית. כמו-כן ייתכן, ששני המשוררים המהוללים בשירותו של דויד ואבותיהן של משפחות משוררים בבית המקדש, איתן האזרחי והימן האזרחי, היו בני משפחות כנעניות מיוחסות שנטמעו בישראל, ונכללו אחר-כך, הם וצאצאיהם, ברשימות-היהוס של בני לוי<sup>21</sup>.

אחד משרי דויד ושלמה החשובים היה אֶדְרָם אשר על המס, הוא אֶדְנִיָּם בן עבדא, הנקרא פעם אחת גם הֶדְרָם<sup>22</sup>. במקורות המקרא אין רמז ישיר לכך,

15 השם נראה בעיני כחורי, היינו Ne/ihriā השכיח בתעודות נזי ובמקורות אחרים. התואר האלהי Ne/ihri משמש תכופות מרכיב שמות פרטיים חוריים, כגון Ne/ihri-Tešup, Ne/ihri-tilla וכדומה, וראה I. J. Gelb – P. M. Purves – A. A. MacRae, *Nuzi Personal Names* (1943), pp. 105, 239a (לקמן מקוצר *NPN*). — פירושו של נות fleissing, intelligent (M. Noth, *Die israelitischen Personennamen* [1928], p. 228) (כך בעברית), משולל יסוד.

16 עיין דה-א ב, ג; יהו' ט, יז, וראה א' ראובני, שם חם ויפת (תרצ"ב), עמ' 142, 147; Ginsberg—Maisler (Mazar), *ibid.*, p. 260.

17 ראה שופ' א, לה; ומל-א ד, ט.

18 שִׁמְעָה כֵּן, לֵב וְאֵילָךְ; דֹּה־א יֹא, לֵג וְאֵילָךְ.

ראה שמ"ב טו, יח"ט; בתרומה השבעים שמו *Eθθei*. מסתבר שאין זה אלא השם  
החוררי Etia, Eteia (ראה *NPN*, pp. 49, 211b). בשם זה נקרא גם מושל אשקלון  
בתקופת אל-עמארנה (ראה EA 320:5; 321:5; 322:4; 323:3; 324:4; 325:3; 326:3; 370:1).

20 ראה דה-א כז, ל-לא. – על מוצאו של עמשא ראה דה-א ב, יז.

ראה מלאי ה' יא; תה' פח, א; פט, א; על רשימות-היחס של איתן (ידותון) והימן  
ראה W.F. Al-Bühārī, *ZAW* 52 (1934), pp. 202 f., 229 f. ובייחוד K. Möhlenbrink, *ZAW* 52 (1934), pp. 202 f., 229 f. וראה  
bright, *Archaeology and the Religion of Israel* (1942), pp. 126 ff.

שְׂאוּרֵי הוֹרָאֵתוֹ הַקְדוּמָה a member of a pre-Israelite family (וראה שם, עמ' 210, הע' 95). נראה לי, כי אֲזוּרֵי אִינוֹ אלא בן אֲזוּרָה הָאֶרֶץ, כִּנּוּן אִישׁ חֲפְשִׁי מִמּוֹצֵא כְּבָרִי (כְּנַעֲנִי), הַשְׁצֵטְרָף לְיִשְׂרָאֵל (דְּרוֹמָה הַמְּגִיירִים בִּימֵי בֵּית שֵׁנִי), וּבִמְקָרָה זֶה – לְמַעֲמֵד הַלְיוּיִים-הַמְּשׁוֹרְרִים (בְּמִרוֹתָה הַדּוֹרוֹת נִתְיַחַד מוֹשֶׁה זֶה לְמַעֲמֵד בְּעָלֵי הַנְּחָלוֹת בִּישְׂרָאֵל, בְּגִידוֹ לָגֵר וּלְבָן כֹּכֵר. מוֹשֶׁה אֲזוּרָה הָאֶרֶץ, בְּתַרְגוּם חֲשׁוֹבִים – *αὐτόβωλον τῆς γῆς*, רָאָה שָׂם יְב, מִתּ; בְּמ' ט, יד).

22 עיין ש"מ"ב כ, כד; מל"א יב, יח (אדרם); מל"א ד, ו; ה, כח (אדנירם); דה"ב י, יח (הדרם). דרך אגב – גם שם בנו של אהי מלך חמת הוא הדורם לפי דה"א יח, י (במקום יורם, ש"מ"ב ח, י).



ששר זה היה ממוצא נכרי, אך כיוון שעצם שיטת מס העובד היא פרי המשטר המדיני-החברתי, שהיה נהוג בערי-המלוכה הכנעניות, ומלכי ישראל קיבלו מתושבי הארץ הנכריים<sup>23</sup>, מסתבר שאת השר הממונה על המס בחר דויד מבין האצילים הכנעניים, שהכירו יפה את חוקת המס. גם השם הכנעני אדרם<sup>24</sup> עשוי לשמש עדות למוצאו הכנעני, ונראים הדברים שאדריס אינו אלא צורה נרדפת לשבר את און הישראלי, בייחוד לאור העובדה, שאדון לא בלבד שהוא גזור מן אד, אלא שגם הוראתם הודהתה לגמרי מלכתחילה<sup>25</sup>. ונראים הדברים, שגם בענא בן אחילוד, אחד משרי שלמה, היה ממוצא כנעני. הוא היה ממונה על הנציבות החמישית, שכללה את תענך ומגידו ואת עמק בית-שאן, כלומר בעיקר את המלכויות הכנעניות לשעבר בארץ העמק. שמו תיאופורי כנעני<sup>26</sup>, ואילו שם אביו – אחילוד – אינו ידוע כלל ממקורות אחרים, פרט לאותו פרק ד במל"א, שבו הוא נזכר כאביו של יהושפט, המזכיר של המלך שלמה (פס' ג). מפאת זרותו של השם אחילוד<sup>27</sup> קשה להפריד בין יהושפט בן אחילוד ובין בענא בן אחילוד נציב ארץ העמק, ויש מקום לסברה, שהם היו אחים ממוצא כנעני, ששירתו את דויד ואת שלמה, אלא שאחד מהם, שהיה שר בחצר המלך, קיבל שם ישראלי.

לאור הנאמר אפשר לנסות גם להציע פתרונות לבעיות הכרוכות בסופר המלך דויד, הנזכר ברשימות שרי המלך והידוע גם כאביהם של שני סופרים בימיו של שלמה. בגרין, די-ון ואחרים סבורים, כי המשרות החשובות של המזכיר והסופר הונהגו על-ידי דויד במישרים לפי הדוגמאות המצריות של

23 ראה I. Mendelsohn, *BASOR* 85 (1942), pp. 14 ff.

24 ראה עליו ספר טורטשינר = לשוננו טו (תש"ז), עמ' 38–39.

25 ראה H. L. Ginsberg, *OLZ* 37 (1934), col. 473–474. – גם עבדא הוא שם כנעני תיאופורי מקוצר, ונכתב באותה הצורה בכתובות פניקיות (ראה דרך-משל לשוננו יד [תש"ז], עמ' 168). הוא נתקבל גם בישראל ונזכר באחד מחרסי שומרון (מס' 57).

26 ראה מל"א ד, יב; את השם יש להבין בוודאי כב[נ]-ענא; שם זה מצוי בין השאר גם במכתבי אל-עמארנה (Bin-Ana) ובתעודות אוגרית (בנ. ענ); ראה, *JPOS* 16 (1936) pp. 152 f. ולשוננו יד (תש"ז), עמ' 172–173. וראה גם, J. Lewy, *ZA N. F.* 4 (1929) p. 272; idem, *RHR* 110 (1934), pp. 42 ff. = ענ. – בשם בענא (בענא) נקראים גם אחד מבני רמון הבארותי (שמ"ב ד, ב) ואביו של אחד מגיבורי דויד (שם כג, כט).

27 הגירסאות השונות של תרגום השבעים – *Ἀχιλιδ* (B) למל"א ד, ג = אחיליד?, *Ἐλουν*, *Ἀχιμα(χ)*, *Ἀχιλουθ* (יוסף בן מתתיהו – *Ἀχλου*, בגנטיב) – אינן מאפשרות לקבוע נוסח מתוקן יותר מאשר במסורה. בדרך השערה בלבד אפשר לחשוב על שם תיאופורי, אבל לעת-עתה אין בידנו ידיעה על אלוהות בשם לוד, ורק תעודות חדשות עלולות להאיר באור חדש את מהותו של השם הזה.

28 *whm.w* ושל *sh-ns.w.t* (סופר המלך, השווה מל"ב יב, יא). ודיו-גם ניסה להסיק מסקנות משמו של סופר המלך דויד, שהוא לדעתו מצרי<sup>29</sup>. אבל סברה זו נתקלת בקשיים מרובים. בראש-וראשונה תצוין העובדה, כי סופר המלך הוא תוארו הרגיל של כל פקיד מצרי בעל ערך וכל שכן של שר בחצר פרעה, ואינו מיוחד למשרה מסוימת<sup>30</sup>. לא כן בישראל. כבר בשירותו של דויד, ואחר-כך בשירותם של שאר מלכי בית דויד, מוצאים אנו שר חשוב, הנזכר תכופות ליד המזכיר או גם ליד אשר על הבית והכהן הראש, שתוארו סופר (רק מימי שלמה בלבד יש בידינו כאמור עדות על שני אחים סופרים) או סופר המלך. משרתו נבדלת ממשרות שאר השרים, שביניהם נמצאו כמובן גם סופרים, כלומר מומחים למלאכת הכתיבה ויודעי ספר<sup>31</sup>. יש לציין, כי עצם מעמד הסופרים היה קיים בכנען כבר זמן רב לפני הכיבוש הישראלי, ולא רק בחצר המלך והמושל בלבד, אלא גם בכל עיר עשוי היה להימצא סופר מהיר הידע מלאכת הכתיבה ביד אמן רהוטה, או גם 'גילדה' של סופרים (מעין חבל סופרים, כמו חבל נביאים) ואף משפחות סופרים, כמו בשאר ארצות המזרח הקדמון<sup>32</sup>. יש בידינו ידיעה מעניינת גם על משפחות סופרים ממוצא קניי בדרום ארץ יהודה, שהתייחסו כנראה לאב קדמון בשם יעבץ והוא נכבד מאחיו<sup>33</sup>. ייתכן שהמושג

28 הוראתו הקדומה של המושג הזה הוא 'כרו', ונראה לי שבבבל מקביל לו ה-*nāgīru* (בשומרית *nimgir*). המכריז והמפרסם את פקודות המלך, אבל הקשר שבין משרות אלו לבין המזכיר במלכות ישראל עדיין מעורפל, ועל כל פנים עוד מוקדם לקבוע מסמרות בנדון זה.

29 ראה מאמרו של דיו-הגיל (הע' 1), עמ' 397 ואילך, וכמו כן W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, 2nd ed. (1946), p. 367.

30 ראה דרך משל H. Kees, *Aegypten* (1933), pp. 211 f. וראה גם Albright, *JNES* 5 (1946), pp. 20-21, על *sh-s'.t*, הסופר הממונה על הקורספונדנציה הממלכתית.

31 כזה היה יהונתן דוד דויד יועץ, איש מבין וסופר הוא (דה"א כז, לב).

32 פרטים מעניינים על הסופרים ומוסדותיהם בערים ההוריות שבמיסופוטמיה במאות ה-10 לפני סה"ל למדים אנו מתעודות גווי וראה P. M. Purves, *AJSJL* 57 (1940), pp. 162 ff.

33 ראה דה"א ב, נה; ד, ט"י; אין כמובן ממש בסברות, שהביטוי משפחות סופרים מתייחס ל-Schriftgelehrte (ראה למשל J. Hänel, *Kommentar zum ersten Buch der Chronik* [1927], p. 35 R. Kittel), או ל-Gesetzeskundige (ראה *Die Bücher der Chronik* [HKAT, 1902], p. 20 היחס בספר דה"י (תר"ץ), עמ' 9 ו-10. *MGWJ* 70 (1926), pp. 410 ff. – המקור בדה"י מתייחס בוודאי לתקופת ההתנחלות או לפרק-זמן קדום של המלוכה הישראלית. אם ניתן הכינוי קרית ספר (בתרגום השבעים *πόλις γραμμάτων*, וראה W. F. Albright, *AASOR* 17 (1936/7), p. 5 n. 7; H. M. Orlinsky, *JBL* 8 [1939], pp. 255 ff.), או – כפי שמסתבר יותר – קרית ספר, לדביר אחרי כיבוש עיר-

הכנעני-העברי ספר מצוי תכופות בכתבי אוגרית<sup>34</sup>, ועל כל פנים הוא נזכר במצרים כמלה כנענית  $l(u)-p(i)-(i)r = \text{סֶפֶר} - \text{כבר בימי השושלת ה־18}$ .<sup>35</sup> אשר לסופר המלך, יש לזכור כי שר כזה היה בכל חצר של שליט באסיה המערבית בתקופות הברונזה התיכונה והמאוחרת, ותוארו *šupšar šarri*, כלומר סופר המלך הכותב בכתב-היתדות ובלשון האכדית הבינלאומית. ואילו מאז נפוץ הכתב האלפביתי בכנען נעשה זה לכתב הרגיל במשא-ומתן, וכנראה כבר במאה ה־1 לפני סה"נ התחילו הכתב האלפביתי הכנעני והלשון הכנענית לכבוש להם את עמדתם החשובה בארץ-ישראל, בפיניקיה ובסוריה, וגם סופר המלך בכנען התחיל להשתמש בהם, אם כי לא מן הנמנע שידע גם לשון אחרת הדרושה למשא-ומתן בינלאומי. דוגמה מאלפת לעמדתו של סופר המלך בפיניקיה מוצאים אנו במגילת ון-אמון מהרבע השני של המאה ה־1 לפני סה"נ. לפיה הוא בעל משרה חשובה בחצר זכרבעל מלך גבל, ומסתבר שהוא היה מטפל לא רק בחליפת המכתבים של אדוניו, אלא גם היה ממונה על המשא-ומתן עם אנשים נכריים, וכנראה היה מנהל את ספרי החשבונות של המלך בקשרי המסחר שלו ומשמש גם בתפקידים מדיניים וכלכליים אחרים.<sup>36</sup> מזמנים מאוחרים יש בידינו ידיעות מפורטות יותר על סופרי המלכים במיסור-פוטמיה ובסוריה, שנשתמרו בתעודות שונות שמחוץ למקרא ובתיאורים, כדוגמת התיאור הידוע של הסופר העומד לפני בר-רכוב מלך שמאל<sup>37</sup>. מתקבל על הדעת, כי דויד הטיל את תפקיד הסופר בחצר המלך בירושלים על שר, שהתנסה במשרה חשובה זו באחת מערי-המלוכה הכבושות, כגון

המלוכה הכנענית על-ידי הקנוים, תיתכן גם ההנחה, שיש קשר אמיץ בין כינוי זה ובין משפחות הסופרים, שהתייחסו לקינים הקרובים לקנוים. על הדעה המקובלת, המבוססת על שופ' א, יא (והשווה שם, פס' י בכל הנוגע לחברון), ששמה הקדום (הכנעני) של דביר היה קרית ספר, ראה מאמרי קרית ארבע היא חברון, בספר דינבורג (תש"ט), עמ' 310-325.

34 ראה בייחוד C. H. Gordon, *Ugaritic Grammar* (1940), p. 56, המפרש את תחילת הקולופון שבעלילת ז'על: ספר אלמלכ שְבִנִי ... "the scribe is 'Il-malk ... the Šbn-ite" (לא כן ה"א גינוברג, כתבי אוגרית [תרגום], עמ' 43, 68: ספר = כתב).

35 ראה W. F. Albright, *The Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography* (1934), p. 42. וראוי להזכיר את הכינוי רב ספר שבתעודות אוגריות.

36 ראה ש' ייבין, מסע ון-אמון (תרגום), עמ' 17 ו-25. תוארו *šl-š't*, ועיין הע' 29-30.  
37 ראה דרך-משל H. Schäfer-W. Andrae, *Die Kunst des alten Orients* (1935), Taf. 35.



סופר אשורי כותב בכתב-היתדות בחרט על לוח חומר,  
ומאחוריו סופר ארמי כותב במכחול על מגילת פאפירוס או גוויל.  
תמשיח-קיר מתל-ברספ. ראשית המאה השמינית לפני סה"נ

בירושלים היבוסית. וכיוון שמשורות כאלה היו לעתים קרובות עוברות בירושה מאב לבן, לא תפליאנו גם העובדה, שבניו של סופר זה המשיכו לכהן במשרת אביהם של שלמה. אשר לשמו של סופר המלך דויד מפתיע הדבר, שהוא כתוב במקורות השונים של המקרא בכתיבים שונים זה מזה בתכלית. כך בנוסחאות המסורה: שְׂרִיָּה (שִׁמְיָה ח, יז), שְׂרָא (שִׁמְיָה כ, כה קרי, והכתיב – שִׁיא), שְׂרָא (מִלֵּא ד, ג) וְשְׂרָא (דֵּה־א יח, טז). בתרגום השבעים ראויים לתשומת לב הגירסאות הבאות: שִׁמְיָה ח, יז  $\Sigma\alpha\gamma\alpha\iota\alpha\varsigma - A$  ו-  $A\sigma\alpha - B$  (שיבוש); שִׁמְיָה כ, כה  $\Sigma\iota\sigma\alpha - A + B$  ו-  $I\sigma\sigma\upsilon\varsigma$ , (שיבוש משווא?).  $\Sigma\upsilon\sigma\alpha - \text{Lag.}$  (= שווא); מִלֵּא ד, ג  $\Sigma\epsilon\iota\sigma\alpha - A$  (= שִׁיא),  $\Sigma\alpha\beta\alpha - B$  (= שוא); דֵּה־א יח, טז  $\Sigma\upsilon\sigma\alpha - A$  (= שווא),  $I\eta\sigma\upsilon\varsigma - B$  (ראה לעיל),  $\Sigma\upsilon\varsigma - S$  (= שווא);  $Susa - V$  (= שווא). סקירת החומר כולו מלמדת, שאין שום אפשרות לבטל את כל שלוש הצורות שוא, שווא (ופחות נראית – לאור הנוסחאות – הקריאה שִׁיא) ושִׁריה. הדעה המקובלת, שיש לבחור רק בצורה אחת בלבד – שווא (או שִׁיא) – וכל השאר אינן אלא שיבושי המעתיקים, נתקלת בקשיים, שאין להתגבר עליהם בשום פנים. ברור למדי, שהצורות שְׂרָא (שִׁיא), שְׂרָא (שִׁיא) אינן מרשות לחשוב על שם שִׁמְיָה-מַעֲרָבִי כִּלְשָׁהוּ<sup>38</sup>, ואילו השם שְׂרִיָּה[ח] הוא ישראלי טיפוסי, ושכיח במקרא<sup>39</sup>.

איך להסביר את התופעות המופלאות האלה?

נראה לי, שסופר המלך דויד נשא שם חורי, שממנו השתלשלו כל שלוש הצורות שנשתמרו במקורות המקראיים השונים. אני חושב על שם כמו- $\check{S}ewe$   $\check{s}arri$  הידוע לנו מתעודות נז"י<sup>40</sup>. בשם זה מורכב כיסוד ראשון  $\check{s}ew(e)$  המזדהה, אל-נכון, ביסוד  $\check{s}aw(a)$ , השגור כמרכיב בשמות פרטיים חוריים

38 ראה דבריו של נות, הכותב על שמות כמו שווא: "Hier haben wir mit aus der Kinderstube erwachsenen Kosenamen zu tun, die so stark entstellt sind, dass die zugrundeliegenden Vollnamen nicht mehr ermittelt werden können", (Noth, *ibid.*, pp. 40f.) ובמלים אחרות: המחבר לא מצא כל פתרון לשם זה ולכמה שמות אחרים דומים לו. וכמו נות כן גם חוקרים אחרים מחזיקים בצורה שווא בלבד (ראה למשל Rothstein — Hänel, *ibid.*, p. 347), והיא שהעלתה על דעתו של J. Marquardt, *Fundamente israelitischer und jüdischer Geschichte* (1896), p. 22. את הרעיון ש- $\check{S}amšu = \check{S}awšu$  (שמשו); וראה כנגד זה R. de Vaux, *ibid.* p. 399. הסובר שזהו שם מצרי, מסוג השמות שש, ששי, ששו.

39 ראה עליו Noth, *ibid.*, pp. 191, 208.

40 ראה  $\check{s}aw$ , 257a, 133a, *NPN*.

ממין זכר וממין נקבה כאחד<sup>41</sup>. וכבר הביעו כמה חוקרים את הסברה, ששם האלה החורית Šawuška, הידועה גם מכתבי אוגרית, ושאותה ויהו באשתר של גינוה, נוצר מהיסוד הזה<sup>42</sup>. ואשר ל-šarri אין זו אלא המלה ההורית šar(ri) בכתבי אוגרית žr, שהוראתה מלך (בייחוד כתוארו של אל), והיא אחד המרכיבים השכיחים ביותר של שמות פרטיים<sup>43</sup>.

השם Še/awe/a-šarri עשוי היה בנקל להתקצר בשימוש הרגיל כדי Še/awe/a-ša ולהיכתב בכתב האלפביתי העברי שושא, כל שכן שיש מקום לסברה, כי ša- כיסוד שני בשמות חוריים אחדים אינו אלא קיצור של šar(ri), כמו -še של šenni ('-אח'), או -te (וגם -tešše/a) של (האל) Tešup<sup>44</sup>. ועוד יותר עלול היה השם להתקצר כדי היסוד הראשון Še/awe/a בלבד, בהחסרת היסוד השני šar(ri), שם מקוצר המצוי גם בתעודות נזי, ואליו מכון הכתיב המקראי שוא<sup>45</sup>. כלומר: שתי הצורות גם יחד, שושא ושוא, אינן אלא קיצורים שונים של אותו השם החורי, שבכתב העברי היה צריך להיכתב \*שושר. אם כן הדבר, תובן לנו בנקל גם הצורה השלישית – שְׁרָה. כאן לפנינו דוגמה מאלפת של שינוי השם הנכרי לישראלי במתכון; היסוד החורי האחד

41 ראה NPN, pp. 252–253, 257a.

42 על אלה זו ומקור שמה ראה בייחוד B. Hrozný, *Archiv Orientální* 4 (1932), p. 127; NPN, p. 253a; E. A. Speiser, *AASOR* 20 (1940/41), pp. 15 f., 19, 36 f.

43 הדוגמה הידועה ביותר היא Eweri-šarri, בנוי – Erwi-šarri, באוגרית – wr-žr, 'אדנימלך'. על šar(ri) אוגריתית žr, כתואר אלהי בשמות חוריים, ראה בייחוד Ginsberg-Maisler, *JPOS* 14 (1934), pp. 250 f.; Z. Harris, *JAOS* 55 (1935), pp. 95 ff.; E. A. Speiser, *JAOS* 58 (1938), pp. 176 ff.; *AASOR* 20, pp. 127, 204; NPN, pp. 251 f. את הסימן החורי המיוחד ž, צורה נפרדת של שִׁין, בכתב האוגריתי גילו גינזברג והמחבר בשנת 1934, והוא נתקבל על-ידי החוקרים הנ"ל. – מן הראוי להזכיר את דעתו של F. Thureau-Dangin, *Syria* 12 (1931), p. 254, שחוררים שאלו את המלה šar(ri) šarri מאכדית (šarru), אבל תיתכן גם האפשרות, שהיא נשאלה משמית-מערבית (שר). לדעת חוקרים אחרים היא מלה חורית מקורית.

44 על המרכיב -ša בשמות חוריים ראה A. L. Oppenheim, *WZKM* 44 (1937), pp. 204 f.; Purves, *NPN*, p. 249b; במקום šarri-šarri אני מוצא בשמות, כגון Hutī-ša, המורכב בפועל השכיח hut (השווה השם Hutip-šarri; ועל צורת הפועל hutip ראה Purves, *NPN*, p. 188) או Šatu-ša המורכב ביסוד šat(u) השכיח גם הוא (השווה שמות כמו Šatu-tae, Šatu-šenni וכיו"ב).

45 גם ברשימות-היחס של בני כלב, המעורבים בתושבים האוטוכתוניים (על היישוב המעורב של השמיים-המערביים והחורים בדרום הארץ ראה Ginsberg-Maisler, *ibid.*, pp. 256 ff.) נזכר כאבי מכבא וגבעא, איש בשם שוא (דה-יא ב, מט). כיוון שברשימות אלה מרובים במיוחד השמות החוריים (ראה גם א' ראובני, שם חס ויפת [תרצ"ב, עמ' 137 ואילך]), מסתבר שאין זה אלא אותו השם החורי המקוצר.

(šar(ri) ša/ewa/e והשני הוחלף ביה[נ], נמסר בו בצורתו העברית – שר, כלומר: הצורות שושא ושוא מייצגות את שמו החורי של הסופר בשני קיצוריו, כפי שהיו נשמעים בדיבור, ואילו שריה הוא שמו הרשמי הישראלי, שאינו למעשה אלא הסגלה ישראלית של השם החורי המקורי. לפיכך אין צורך להניח, ששמו של סופר המלך דויד נשתבש במקורותיו השונים של המקרא. נטייה זו לשנות שמות נכריים לישראלים, או להחליף בשם את היסוד האילי ביהו או בתואר אלוהי, שלא היה חשוד על נכריות, אופיינית כנראה לפרק הזמן הקדום של הממלכה הישראלית.<sup>47</sup> יש לזכור, כי בתקופה ההיא היתה הרוח הדתית והלאומית מפעמת בחזקה בלב שבטי ישראל; והמחשבה הדתית, המתגלית באמונה באלוהי האבות, שהוא לא רק האל היחיד של ישראל הדואג לעמו ולמשיחו, אלא גם האל היחיד בכלל השולט בכל מממנו ההווה ועינו פקוחה על גרל האנשים והעמים, הפכה למניע אדיר ביצירת המדינה הישראלית ובפיתוח משטרה הממלכתי והחברתי. לכן מובנת לנו יפה הסתגלותם של הנכרים והנכרים-למחצה בשירותם של דויד ושלמה אל חיי הרוח של ישראל, המתבטאת באופנים שונים, ובכללם בשמות הפרטיים, אף-על-פי שבאותו הזמן גברו ועצמו, בד בבד עם גידולה והתפתחותה של הממלכה, ההשפעות הבאות מן החוץ ומן התרבות הכנענית המושרשת בארץ, והיו ניכרות בכל שטחי החיים.

כבר הבאתי לעיל דוגמה של חילופי שמות השרים בשירותם של דויד ושלמה, היינו שמו הכנעני הטיפוסי של השר אשר על המס־אֶדוֹרֶם, ששונה

46 שום בעיה אינה מתעוררת בקשר להופעת השם האלוהי במקום השני ולא במקום הראשון, כי (א) אפשר להצביע על חילופים כאלה בשמות תיאופוריים, כגון יהואחז – אחזיהו, יהויכין – יכניה, אליעם – עמיאל (אבי בת-שבע); (ב) יש כאן הסגלה לשם הישראלי המפורש שְׁרִיָה[נ].

47 תופעה זו אפשר לציין בשמו של בן שאול ויורש כסא מלכותו אשבעל (דה"א ח, לג; ט, לט) הוא אישבת בשמ"ב. השם מורכב בוודאי מהיסודות אש = יש (באוגריתית אט', והשווה שמ"ב יד, יט; מי"ו, י) ובעל (ראה Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (1942), p. 207 n. 26, ואיש = ישי (דה"א ב, יב-יג) אינו בוודאי אלא שם תיאופורי מקוצר המורכב באותו היסוד. והנה, במקום אשבעל או אישבת מוצאים אנו בתעודה הרשמית שמ"א יד, מט: ישוי, וצ"ל לאור נוסחאות מתוקנות של תרגום השבעים (Iesaiou: Lag.) ישוי, כלומר ישיהו = אשיהו (ואולי יש לנקד לפי זה גם את השמות ישיה, ישיהו). ייתכן ששמו המקורי היה ישבעל = אשבעל והרשמי – ישוי = אשיהו. כמו כן ייזכרו החילופים בשמו של אחי דויד בעלדע (דה"א יד, ז) – אלידע (שמ"ב ה, טז וכו') ובשמו של מלך יהודה אבים – אביהו (ראה עליו ספר קלזונר [תרצ"ז], עמ' 51), ואפשר עוד להרבות בדוגמאות.

לִאֲדוֹנֵיָם, וְקִיבֵל צוּרָה שְׁלֵא הִיתָה חֲשׂוּדָה עַל נִכְרִיּוֹת<sup>48</sup>. כְּמוֹ כֵּן מִסְתַּבֵּר, שְׁגָם שְׁמוֹ שֶׁל אֲוִרִיָּה הַחֲתִי מִגִּבּוֹרֵי דוֹיד<sup>49</sup> הִיָּה נִכְרִי מִלְכַּתְחִילָה. בִּשְׁעָתוֹ שִׁיעַר גּוֹסְטָאבֶס, שְׁשֵׁמוֹ הַמִּקּוֹרִי הִיָּה חוּרִי, הִיָּינוּ Arija; וַיִּירָה הִבִּיעַ אֶת הַסְּבֵרָה, שֶׁהַכּוֹנֵה לִשְׁם חוּרִי כְּדוֹגְמַת Ewria, הַמַּחְבֵּר חָשַׁב עַל הַצּוּרָה Ewria, וְאִילוּ פִּרְבֵּס הֲצִיעַ אֶת הַצּוּרָה Ewaria, כְּלוּמָר כָּל הַשְּׁלוּשָׁה הַתְּכוּוּנוֹ לִשְׁם חוּרִי מִקּוֹצֵר, שֶׁבִּיִּסּוּדוֹ מוֹנַחַת הַמֶּלֶךְ ewri אוּ ewar בַּהוֹרָאֵת אֲדוֹן<sup>50</sup>. אֶף-עַל-פִּי שֶׁהִנַּחַה זֶה מִתְקַבֵּל בַּהַחֲלָט עַל הַדַּעַת, יֵשׁ לַהַתְחַשֵּׁב בְּעוֹבְדָה כִּי הַשֵּׁם הַפִּרְטִי, כִּפִּי שֶׁהוּא נִמְסַר בַּמִּקּוֹרוֹת הַמִּקְרָא, הוּא לְכֹאֲוִרָה יִשְׂרָאֵלִי טְהוֹר – אֲוִרִיָּה<sup>51</sup>. הָאֵם אֵין לַחֲשׁוֹב שֶׁהַשֵּׁם הַמִּקּוֹרִי הִיָּה חוּרִי הַמּוֹרֵכֵב מִ-ewri ewar (ומִשֵּׁם, אוּ מִתּוֹאֵר אֵלִילִי כְּדוֹגְמַת Ew(a)ri-šarri, Ew(a)ri-Tešub וְכִי-יָב), וְשׁוֹנָה לִשְׁם יִשְׂרָאֵלִי בַּהַחֲלָפָה הִיִּסּוּד הָאֵלִילִי בִּיהָ<sup>52</sup>? אִפְשָׁרוֹת זֶה מִסְתַּבֵּר לְאוֹר עוֹבְדָה אַחֲרָת<sup>53</sup>. בִּסְפּוֹר עַל בִּנְיָן הַמּוֹזֵחַ בְּהַר צִיּוֹן עַל-יְדֵי דוֹיד נִקְרָא הַמּוֹשֵׁל הִיבּוֹסִי הָאֲחֲרוֹן שֶׁל יְרוּשָׁלַיִם בְּשֵׁם אֲרֻנָּה<sup>54</sup> וּפְעַם אַחַת הָאֲרֻנָּה (בַּהֲיָא הִידִיעָה) הִיבּוֹסִי, לְלַמְדֵךְ שְׁאוֹרְנָה-אֲרֻנָּה אֵיעֵנוּ שֶׁם פִּרְטִי אֵלֵא תּוֹאֲרוֹ שֶׁל שְׁלִיט יבּוֹס: אֲרֻנָּה הַמֶּלֶךְ (פֶּס' כֹּג)<sup>55</sup>. נִרְאֶה לִּי כִּי כֹאֵן לִפְנֵינוּ הַמֶּלֶךְ הַהוּרִית הַשְּׁכִיחָה

48 על אֲדוֹן כְּתוֹאֵר אֱלוֹהֵי יִשְׂרָאֵל, כְּדוֹגְמַת מֶלֶךְ, רֵאָה W. W. S. von Baudissin, O. Eissfeldt, *Kyrios als Gottesname* 3 (1927), p. 179; Noth, *ibid.*, pp. 117 f.

49 רֵאָה עַלֵּיו לְעִיל, עִמ' 212.

50 רֵאָה, A. Gustavs, *ZAW* 33 (1913), pp. 201 f.; M. Viera, *RHA* 5 (1938–40), pp. 113 ff.; Purves, *NPN*, pp. 210 ff. פִּרְבֵּס הִגִּיעַ עַל-יְדֵי נִתּוּחַ הַחוּמֵר לִידֵי הַבְּדֵלָה בֵּין שְׁתֵּי חִיבּוֹת שׁוֹנוֹת הַמִּשְׁמָשׁוֹת תְּכוּפּוֹת מִרְכִּיבִים בְּשֵׁמוֹת פִּרְטִיִּים: ewri (בְּנוֹי erwi) בַּהוֹרָאֵת מֶלֶךְ ו-ewar בַּהוֹרָאֵת אֲדוֹן, בַּעַל (הוּא מִפְּרֵשׁ אֶת הַמֶּלֶךְ הַהוּרִית inherited feudal property = ewaru וּלְפִיכֵךְ הַכּוֹנֵה לְפִיאוֹ-דָּאֵל), וּבִמְקוֹם הַקְּרִיאָה הַמְּקוֹבֵלֶת Ewri-šarri (אֲוִרִיָּתִית wrzr; בַּתְּעוּדוֹת קֶטְנָה נִמְסַר הַשֵּׁם בְּאִידִיאוֹגְרַמָּה EN. LUGAL) הוּא מִצִּיעַ לְקִרְאוֹ Ewari-šarri, אֲבָל נִרְאִים הַדְּבָרִים, שֶׁיֵּשׁ קִירְבָּה יִתְרָה בִּינֵיהֶן.

51 וְכִבֵּר הִבִּיא בְּשֵׁמִי אֶת הַסְּבֵרָה הַזֹּאת בְּקִצְרָה ש' יִבִּין, שֵׁם, עִמ' 63–64, וְרֵאָה גַם סִפֵּר טוֹרֵטְשִׁינֵר = לִשְׁוֹנוֹ טו (תִּשְׁ-ו), עִמ' 42 ה' 4.

52 שְׁמִיב כֹּד, כ, כִּג-כֹּד; בִּפְס' יח, הַכְּתִיב אֲרֻנָּה(!) וְהִקְרִי אֲרֻנָּה.

53 לְכְּתִיב אֲוִרְנָה מִתְכוּוֹן גַּם תְּרֻגּוֹם הַשְּׁבַעִים (בְּכָל הַמִּקּוֹרוֹת) – Ogra; יוֹסֵף בֶּן מַתְתִּיָּהוּ בְּקִדְמָה ו', יג, ד: Ogorva. יוֹצֵאת דּוֹפֵן הַצּוּרָה אֲרֻנָּה שְׁבִנוּסַח הַמְּסוּרָה בְּדֵה-י בִּלְבָד; וְכֹדָאֵי לְצִיּוֹן שְׁתֻּרְגּוּם הַשְּׁבַעִים גּוֹרֵס Ogra בְּמִקּוֹם אֲרֻנָּה לֹא רַק בְּדֵה-א כֹּא, טו, יח וּבְדֵה-יב ג, א, אֵלֵא גַם בְּדֵה-א ג, כֹּא. מִחוּסְרַת יִסּוּד הִיא סְבֵרְתָם שֶׁל וּלְהֵאָחוּן וְאַחֲרֵיהֶם, שִׁישׁ לַחֲקֵן בִּפְס' כֹּג אֲרֻנָּה עֲבַד הַמֶּלֶךְ, שֶׁהִרִי אֲרֻנָּה לֹא הִיָּה פְקִיד הַמֶּלֶךְ הַיִּשְׂרָאֵלִי; אַחֲרֵיהֶם נִסּוּ לַחֲקֵן עֲבַד אֲדוֹנֵי הַמֶּלֶךְ בְּמִקּוֹם אֲרֻנָּה הַמֶּלֶךְ, אֵךְ כְּמוֹכֵן אֵין זֶה אֵלֵא תִּיקֵן שְׁרִירוֹתֵי. – פִּתְרוֹן אַחֵר הֲצִיעַ נִיָּה טוֹרֵטְשִׁינֵר, לִשְׁוֹנוֹ יג (תִּשְׁ-ה), עִמ' 105; לְפִי דַּעַתוֹ גּוֹרֵן אֲרֻנָּה הִיבּוֹסִי הוּא גַם גּוֹרֵן הָאֵל יבּוֹס. וַיֵּשׁ לְדַעַתוֹ לְבִדּוֹק אִם אֵין כֹּאֵן עֲנִיִן לְאֲרוֹן הָאֵל הַזֶּה. סְבֵרּוֹת אֵלֵא אֵינֶן מִתְקַבֵּלוֹת עַל הַדַּעַת.



ewri-ne (או ewar-ne), בתעודות אוגרית ewri, המורכבת מ-ewri (או ewar, בנוי גם בשיכול אותיות - erwi) אדן (בהוראת בעל העיר, פיאודאל) והסיום -ne, המשמש בדרך כלל תבנית-היחס ובמקרים שונים גם מעין תבנית הידועה<sup>54</sup>. נראים אפוא הדברים, כי תוארו ההורי של שליט ירושלים אורנה (ארונה) היה בשימוש עד ימיו של דויד, ואין פליאה, שחתי מאצילי ירושלים נושא שם מורכב ביסוד אור 'אדן', אלא שהוא סיגל לשמו צורה ישראלית בימי שירותו את דויד<sup>55</sup>.

ההנחה המוצעת כאן, כי סופר המלך דויד היה מאורחי הארץ ה'כנעניים', ושמו המקורי חורי מפורש, גררת בעיה אחרת, הכרוכה בשני בניו אליחרף ואחיה בני שושא הסופרים<sup>56</sup> בימיו של שלמה, השם אֱלִיחֶרֶף עדיין לא נתפרש פירוש נאות<sup>57</sup>. על סמך נוסח השבעים *Eliaφ—B* נעשה ניסיון לפרשו כשם תיאופורי עברי המורכב בשם האלוהות המצרית ḥp (Apis)<sup>58</sup>. אבל אין שום טעם לתקן את נוסח המסורה על יסוד גרסה אחת בתרגום השבעים, ולהחליט שהאות רִי־ש חדרה לשם בטעות<sup>59</sup>. נראה לי, כי היסוד השני של השם אינו אלא האל Harpa/e, שהעריצוהו הפְּשִׁים בבבל (הם זיהו אותו באנליל, אדן האלים) והחורים, והמשמש מרכיב בשמות פרטיים בנויים<sup>60</sup>. ויש מזהים אותו

54 על הסופית -ne ראה F. Thureau-; וכמו כן Speiser, *AASOR* 20, pp. 98 ff. Daging, *Syria* 12 (1913), pp. 254 ff. כי ne- משמש סימן הידיעה

בהורית. על ewerne ראה ספיור, שם, מפתח, עמ' 218b.

55 עצם העובדה, שמלך ירושלים בתקופת אל-עמארנה נושא שם חורי ARAD-Heba מעיד על יסוד חורי במעמד האצילים בירושלים, מה שמשלב יפה בתמונה המתקבלת בכל הנוגע ליישוב ה'כנעני' בארץ בכלל ובסביבות ירושלים בפרט, וראה הביבליוגרפיה הנ"ל בהע' 45, וכמו כן W. F. Albright, *From the Pyramids* to Paul (1935), pp. 9 ff.; W. Feiler, *ZA* 45 (1939), pp. 216 ff. חושב ירושלים הוא חתי מתאימה לכמה רמוזים במקרא, שהיבוסים, בעלי העיר בתקופת ההתנחלות הישראלית, נחשבו לחתים (ראה בייחוד יח' טו, ג, מה – ועל הבעיה כולה. *AJSL* 49 (1932/3), pp. 252 ff.; *JPOS* 10 (1930), pp. 189 ff.; 1937, pp. 100 ff. E. Forrer, *PEF QSt* 1936, pp. 190 ff.; ברם, בקרב החתים בכלל ובסוריה ובארץ-ישראל בפרט היתה רבה ההשפעה החורית, וראה I. J. Gelb, *Hurrians and Subarians* (1944), pp. 68 f.

56 מ-יא ד, ג.

57 לדברי גות (Noth, *ibid.*, p. 237, No. 151) לא נמצא שום פירוש ליסוד השני של השם.

58 ראה de Vaux, *ibid.*, p. 399. סברה מעין זו הוצעה כבר על-ידי Marquardt, *ibid.*, p. 22.

59 A-: *Evapeθ*, כנראה שיבוש מ-*Eliaφ* = אֱלִיחֶרֶף.

60 ראה Gelb-Purves, *ibid.*, p. 214.

באל Haurpa/i, שנודע בעילם כבר בתקופה הקדומה, והמשמש גם הוא מרכיב בשמות חוריים בנוזי<sup>61</sup>. מכל מקום אין מניעה לסברה, שהשם אליחרף הוא 'כנעני' המורכב בשם האלוהות החורית חרף. ואשר לאחיו, הרי זה נושא שם ישראלי מפורש אֶחִיָּה<sup>62</sup>. לאור הנאמר יש בכל אופן מקום להנחה, שדוגמת שרים אחרים בשירותם של מלכי ישראל הראשונים היה סופר המלך דויד ממוצא 'כנעני', היינו מתושבי הארץ הנכריים, שבתוכם היה ניכר מאוד היסוד החורי, ועל כך מעיד שמו המקורי ואולי גם שמו של אחד מבניו. ומסתבר כי לאחר שעבר לעבוד את דויד בחצר המלך בירושלים הסתגל לרוח העם שאותו שירת, החליף את שמו הנכרי בישראלי, וכנראה קרא גם את בנו השני בשם ישראלי טיפוסי<sup>63</sup>.

61 כך 31, A. L. Oppenheim, *AfO* 12 (1937-39), p. 218a, וראה Purves, *NPN*, המפריד בין שניהם, וכמו כן 51, n. 12, Gelb, *ibid.*.

62 אמנם יש שמציעים לקרוא אֶחִיָּה – אֶחִיו, כלומר שבפיסקה זו מדובר על אליחרף ואחיו שלא נקרא בשם; ראה 399-400, de Vaux, *ibid.*, pp.

63 [381-393], A. Cody, *RB* 72 (1965), pp. הציע ששמו של סופר המלך דויד היה שריה, ואילו השם שישא וכר' אינו אלא התואר *sh-s'*, סופר הכותב איגרות. לדחיית הצעתו ראה 126, S. Ahituv, *IEJ* 23 (1973), p.

על הסופר בתקופת המקרא ראה כעת א-פ רייני, ערך סופר, אנציקלופדיה מקראית ה, טור 1010 ואילך, ושם ביבליוגרפיה מפורטת.

לאחרונה נתפרסם הספר (1971) *Solomonic State Officials*, N. D. Mettinger, בו ניסה המחבר להביא ראיות נוספות להנחה שמנגנון הממשל של הממלכה המאוחדת הושפע השפעה מכריעה ממצרים.]

## בנימין מזר

### ממלכת ארם ויחסיה עם ישראל

במקורות המקראיים והחיצוניים מצטיירת תמונה בהירה למדי על יחסי-הגומלין בין ארם וישראל במשך דורות רבים. יחסים אלה לא היו רק פרי של מגע מדיני בפרקי-זמן ארוכים, מלחמות על השלטון והשפעות הדדיות, אלא במידה רבה גם תוצאה של קירבת מוצא ולשון של מסורות משותפות מקדמת-דנא. עובדה זו באה על ביטוייה במקרא, הן במסורת הפאטריארכאלית הקדומה על אבות בני-ישראל והארמים, שנעו ונדו במרחבים הגדולים בין נהריים ובין כנען, בארצות המיושבות ובספר, והתפרנסו בעיקר על המרעה, והן ברשימות-היחס, שבהן מודגשת קרבת-הדם ושיתוף-הגורל ביניהם מאז ימי האבות, ועד הסתעפותם והתנחלותם באזורים נפרדים ומרוחקים זה מזה. מתוך בדיקת רשימות-היחס הנוגעות לארם, שנשתמרו בספר בראשית, למדים אנו קודם-כל, שאין הן מעור אחד ומזמן אחד וכי משתקפת בהן במידת-מה ההשתלשלות ההיסטורית, שהעלתה את שבטי-ארם הנודדים לדרגת גורם רב-חשיבות בחייה המדיניים והכלכליים של קדמת-אסיה וחוללה שינויים נמרצים ביחסים בין הארמים לבין בני-ישראל והקבוצות האתניות הקרובות להם. רשימת-היחס הקדומה ביותר היא זו של נחור (בר' כב, כ-כד), אחיו של אברהם, המגלה טפח ממסורת היסטורית קדומה על קיבוץ מסועף של שבטים נודדים ונודדים-למחצה, שהגיע, כנראה, לשיא-עוצמתו במאה הי' לפני סה"ג, ושטח-התפשטותו השתרע מן המרכז המדיני-הדתי הירן, מקום-מושבם של נחור, עד בקעת-הלבנון (טבח ותחש) ועד עבר-הירדן הצפוני (מעכה)<sup>1</sup>. ברשימה הנדונה ארם הוא בנו של קמואל<sup>2</sup>, אחד מבניו של נחור; כלומר: ארם, האפונימוס של הארמים, שנחשבו לסעיף צעיר בארגון שבטי-

1 ראה ציון יא (תש"ו), עמ' 1 ואילך; כנ"כד (תשי"ח-תשי"ט), עמ' 118-119.  
2 קמואל אינו ידוע ממקורות חיצוניים, אבל השם הוא שמי-מערבי קדום ונוכר במקרא גם כשמו של נשיא מטה בני-אפרים (במ' לד, כד); והשווה גם שם העיר קמון, מקום-קבורתו של יאיר הגלעדי (שופ' י, ה).

נחור, הוא בן-בנו של נחור, במקביל ליעקב, האפונימוס של בני-ישראל, שהוא בן-בנו של אברהם, 'אב המון גוים'. מסורת אחרת, שהיתה רווחת בישראל, מעניקה מעלת-חשיבות יתרה ללבן<sup>3</sup>, בנו של בתואל, אחיה של רבקה ואביהן של לאה ורחל. ברשימת-היחס שבבר' כב מופיע בתואל<sup>4</sup> כבנו הצעיר של נחור וכאחיו של קמואל אבי-ארם (פס' כב), ואילו במחזור-הסיפורים על יעקב ולבן מתואר לבן כארמי ('לבן הארמי'), שמקום-מושבם בארם-נהריים או בפדן-ארם<sup>5</sup>, היינו, בחרן (בר' כו, מג, וכו') ובעיר-נחור<sup>6</sup> הסמוכה לה (בר' כד, י). ונראים הדברים, שבמסורת העממית הישראלית אף נתייחד ללבן, חותנו של יעקב, המקום של האפונימוס של שבטי-הארמים, שהתפשטו ממרכזם לארץ בני-קדם (בר' כט, א) עד עבר-הירדן המזרחי ושם התנכלו לבני-ישראל. על-כל-פנים ראוי לתשומת-לב הסיפור האיטילוגי שבבר' לא (המסביר את השם גלעד מלשון גלעד, ובארמית – יגר שְהִדוּתָא) על הברית, שכרתו לבן הארמי ויעקב בהר-גלעד וקבעו את גבול-נחלותיהם; וכעדות לכך עשו גל, הציבו מצבה וקראו בשם אלוהי-אבותיהם, אלוהי-נחור ואלוהי-אברהם (פס' מד ואילך)<sup>7</sup>. רשימת-היחס המאוחרת ביותר היא זו שב'לוח-העמים' (בר' י, כב-כג), שבה נמנה ארם, יחד עם אשור, ארפכשד ואחרים עם

3 על לבן ככינוי אל-הירח ויחסו אל חרן, מרכז-הפולחן של סין, ראה J. Lewy, *HUCA* 18 (1944), pp. 434 n. 39, 455 f. מן הראוי לציין, שלבן מופיע גם כמרכיב בשמות תיאופוריים שמיים-מערביים וגם כשם מקומות אחדים, ובכללם הר-לבנון (בצירוף הסופית 'ון'; באכדית – Labnānu, ובמקורות קדומים גם Laban).

4 על בתואל ראה לעיל, עמ' 38–39; ש' ליונשטם, אנציקלופדיה מקראית ב, ערך בתואל. הוא, בדומה לקמואל, שם תיאופורי. שמי-מערבי קדום.

5 על פדן-ארם (= שדה-ארם) ראה אנציקלופדיה מקראית א, טור 584; ועל הרקע ההיסטורי והגיאוגרפי בכלל R. J. O'Callaghan, *Aram Naharaim* (1948).

6 עיר-נחור, שבסביבות חרן, ידועה כעיר חשובה כבר מהלוחות הקאפאדוקיים (המאה ה-יט'), ובמיוחד מלוחות מארי (המאה ה-יח לפני סה"ל), והיא נזכרת גם בתעודות מימי הממלכה התיכונה של אשור (המאות ה-יב–ה-י לפני סה"ל). וראה ציון יא (תש"י), עמ' 4; W. F. Albright, *BASOR* 78 (1940), pp. 29 f.; idem, *From the Stone Age to Christianity*<sup>2</sup> (1946), pp. 179 f.

7 בשם קדם (ארץ בני-קדם או ארץ-קדם) נקרא בספר בראשית כל המרחב הגדול למן הספר המזרחי של ארץ-ישראל ועד סביבות חרן, מקום-מולדתם של האבות, הכולל את המדבר הסורי (בר' כה, ו). בלק מלך מואב קרא את בלעם מן ארם... מהררי קדם (במ' כג, ז), היינו, מפתור על הנהר [פרת] ארץ בני עמו (במ' כב, ה; וראה 15 p. [Albright, *BASOR* 118 [1950]], היא פתור ארם-נהריים (דב' כג, ה; Pitru במקורות האכדיים). כבר בימי הממלכה התיכונה השתמשו המצרים באותו שם (קדם); כפי שאנו למדים בעיקר ממגילת-שאננה (19 p. [ANET]); וראה לעיל, עמ' 15–16; י' ליוור, ארץ-ישראל ג' (תשי"ד), עמ' 98 ואילך. – על הסיפור הנדון בבר' לא, ראה M. Noth, *PJB* 37 (1941), pp. 61 ff.; idem *ZDPV* 68 (1951), pp. 21f.

שם, ובנו בכורו הוא עוץ, האפונימוס של השבט הגדול, המופיע גם ברשימה הקדומה שבבר' כב, כא, בכורו של נחור. מסתבר אפוא, ש'לוח-העמים' משקף פרק-זמן של ההתפשטות האדירה של הארמים והתנחלותם במרחבי ארצות הקשת הפורייה, החל בסוף האלף השני לפני סה"ג, ולכן נחשב בימי המחבר ארם, אבי-הארמים, לבנו של שם בן-נח, ולא – כברשימה הקדומה – לבן-בנו של נחור.

המקורות בכתב-הידות מעידים, שהארמים אינם אלא קבוצה אתנית, מאוחרת לערך, בקרב שבטי-הנוודים השמיים-מערביים, המכונים בתעודות האשוריות, כבר במאה הי"ד לפני סה"ג, אח'למו. רק החל בסוף המאה הי"ב לפני סה"ג נזכרים בפירוש הארמים, בצירוף אֶח'לְמִי-אַרְמִי, כשבטים נודדים ונוודים-למחצה, שהתפשטו במדבר הסורי ובספר של מיסופוטמיה וסוריה, ואף נאחזו באזורים מיושבים והתחילו למלא תפקיד חשוב בחייהן המדיניים, הצבאיים והכלכליים של מיסופוטמיה וסוריה. בהם נלחם תגלת-פלאסר הראשון, מלך אשור (1114–1076 לפני סה"ג), מלחמות עזות, בעיקר כדי להחליש את לחצם על האזורים הכבושים בידי אשור וליטול מהם את השלטון על דרכי-התחבורה לסוריה ולחופי הים-התיכון. אבל במרוצת הזמן עצרו הארמים כוח לא רק להבליע בתוכם שבטים שמיים-מערביים רבים, להשתלט

8 ראה א' מלמט, הארמים בארם נהרים והתהוות מדינותיהם (חשי-ב), עמ' 4 ואילך; J. R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie...* (1957), pp. 104 ff. מרכז חשוב של הארמים הנוודים היתה ודאי תדמור, הנוכרת בתיאור מלחמותיו של תגלת-פלאסר הראשון: 'הכיתי אותם (את אח'למי-ארמי) מתדמר (Ta-ad-mar) בארץ אַמָּר, ענת בארץ שוח ועד העיר רַפָּק בפר-דוניש (בבל)' (ANET, p. 275). וראה על תדמור P. (E.) Dhorme, *RB* 33(1924), p. 106. מכאן מובנת לנו הזכרת תדמור כאחת הערים, שבנה שלמה, היא תדמר במדבר (מל"א ט, יח, קרי; דה"ב ח, ד). שכן זו שימשה מקום-החניה העיקרי בדרך השירות, שעברו במדבר מגדות הפרת לדמשק. ומן הראוי לציין, שתדמור נזכרת כבר בלוחות הקאפאדוקיים ובלוחות מארי; וראה לעיל, עמ' 15; 369, J. Lewy, *Symbolae Hrozný* 4 (1950), p. 19.

9 ראה E. Forrer, *Reallexikon des Assyriologie* 1, pp. 131 ff.; R. de Vaux, *RB* 55 (1948), pp. 344 f. א' ראובני, שם חם ויפת (תרצ"ג), עמ' 26 ואילך; מלמט, הארמים וכו' (ראה הערה קודמת). כנראה, מתקופה זו נשאר המושג ארמי במסורת הישראלית והאשורית כאחת במשמעות של נע נד (ארמי אובד אבי, דב' כו, ה; ובכתובת סנחריב למסגרת טיילור, 22 ואילך): ארמי שודד, אובד... וראה בפרטות קיפר, שם, עמ' 112 ואילך, על מוצא השם ארם וקדמותו ועל הארמים הנוודים; וכן, A. Dupont-Sommer, *VT suppl.* 1 (1953), pp. 40 ff.; S. Moscati, *JSS* 1 (1959), pp. 303 ff.

על אזורים גדולים באזורי-הפרת ובצפון-מערב מיסופוטמיה (ארם-נהריים) לפרוץ לסוריה הצפונית והדרומית, אלא גם להטיל את מרותם על בבל. תהליך זה חולל תמורה רבת-תוצאות בתמונה האתנית והמדינית של קדמת-אסיה. כבר במחצית השנייה של המאה ה-יא לפני סה"ג הגיעו הארמים לעוצמה רבה בחבל-ארץ רחבי-ידיים משני עברי המדבר הסורי, ואף עלה בידם להיאחזו ולהתנחל בהם, להסתגל לתנאי-החיים במקומות-התיישבותם ולהקים שושלות מולכות במדינות הכבושות. הם רכשו לעצמם במידה גוברת והולכת מעמד חשוב במסחר הבינלאומי, לאחר שהשתלטו על דרכי-השיירות, עורקי-החיים של המזרח התיכון, שהוליכו ממיסופוטמיה לאנאטוליה ולסוריה, ובכללם נתיבי-המדבר, וקנו אחיזה לעצמם במרכזים הגדולים ובתחנות החשובות לאורחות-הסוחרים ולשבטי-הגודדים בעלי העדרים האדירים. בהתפשטותם דרומה-מערבה התנגשו הארמים בבני-ישראל, שכבר בדורות הקודמים הצליחו להרחיב את תחום-התנחלותם ממרכייהם בארץ-ישראל עד לאזורים מרוחקים בצפון עבר-הירדן. מאז התפתחו יחסי ישראל-ארם, שהיו מלווים מלחמות ממושכות ועקובות מדם על השלטון ועל תחומי-ההתנחלות וכן השפעות הדדיות וקשרי-נישואים בימי-שלום; והיתה זו פרשה היסטורית רבת-תמורות, שעליה נשתמרו ידיעות מפורטות למדי במקרא.

במאה ה-יא לפני סה"ג הצליחו הארמים לחדור בהמוניהם לארצות המיושבות בקשת הפורייה, שהיו בעלות תרבות חומרית ורוחנית עשירה ובעלות מסורת ממלכתית עתיקה, ולהרחיב בהדרגה כאן את תחום התנחלותם ושלטונם. יש לציין, שבפרק-זמן זה ירדה פלאים קרנן של הממלכות הגדולות במזרח התיכון. כבר בתחילת המאה ה-יב לפני סה"ג נופצה לרסיסים ממלכת-החתים, ואת מחוזותיה הגדולים בסוריה ירשו בעיקר מלוכות חתיות קטנות, כגון כרכמיש על הפרת וחמת בסוריה התיכונה. הממלכה המצרית קיפחה את מעמדה כממלכה אדירה בשליש השני של המאה ה-יב, ולא היתה עוד גורם מדיני בעל משקל כלשהו בארץ-כנען במאה ה-יא. בבל הכשית היתה טרף לשכנותיה ולשבטי-הארמים, ואילו אשור ירדה מגדולתה אחרי תגלת-פלאסר הראשון ונצטמצמה בגבולות צרים. לעומתן עמדו בסימן-עלייה בורה ההיסטורית שלושה עמים שמיים-מערביים, כנורמים אתניים, מדיניים וכל-כליים, שהגיעו למידה רבה של עוצמה בתחילת האלף הראשון לפני סה"ג, והם: הארמים, בני-ישראל והפיניקים (הצידוניים).

כבר בסוף המאה ה-יא ובתחילת המאה ה-י לפני סה"ג מוצאים אנו ממלכה

ארמית חשובה בסוריה הדרומית, היא ארם-צובה, שבה שלטה שושלת בית-רחוב, אשר הקימה איגוד של מלכויות ארמיות ובלתי-ארמיות בסוריה ובצפון עבר-הירדן, שבידיה נתרכזו דרכי-התחבורה, המוליכות אל ארם-נהריים (השווה שמי-ח, ג; י, ו; דה-א יט, ו). מרכזה הכובד של מלכות-צובה, שבתחומיה נכלל גם הר שניר, היה ודאי בצפון בקעת-הלבנון, שבו יש לחפש את שלוש הערים הראשיות של הדדעור בן-רחוב מלך ארם-צובה – טבח, כון וברתי – שנכבשו על-ידי דויד במלחמתו המכריעה עם הדדעור<sup>10</sup>. עם איגוד-המלכויות, בראשותה של ארם-צובה, נמנתה גם ארם-דמשק, ואילו עם הגרורות – מלכות מעכה וארץ-טוב בצפון עבר-הירדן המזרחי, שכפי הנראה לא היו עדיין ארמיות, וכן מלכות-עמון, שכרתה ברית עם הדדעור. מסתבר, לדעתי, שבמלחמותיו עם דויד מלך ישראל, ובמיוחד במסעו הצבאי הגדול לעבר-הירדן, שבו הגיע עד מישור-מידבא (דה-א יט, ז), שאף הדדעור להטיל את מרותו על 'דרך-המלך' (השווה במ' כ, יז; כא, כב), אחת מדרכי-השיירות החיוניות במסחר הבינלאומי, שהוליכה מדמשק, לאורך עבר-הירדן המזרחי, לאילת ולערב (השווה גם בר' יד, ה-ו); ומן הראוי לציין, שבמדיניות זו נקטו לאחר-מכן גם מלכי ארם-דמשק<sup>11</sup>. אולם לשאיפות אלו של מלכות ארם-צובה הושם קץ על-ידי מלכות-ישראל הצעירה.

דויד, שביסס את המלוכה הישראלית, שהוקמה בידי שאול, וליכד סביבה את שבטי-ישראל במשטר מדיני-צבאי וחברתי קבוע ומוצק הצליח לא רק לכבוש את ארצות-הספר של ארץ-ישראל, אלא גם להכניע את איגוד מלכי-

10 ראה ידיעות יב (תש-ו), עמ' 96; וכן א' מלמט, אנציקלופדיה מקראית א, ערך ארם צובא; ומאמרו: מגעה של ממלכת דויד ושלמה עם מצרים וארם נהרים, ספר טור-סיני (תש-ך), עמ' 82 ואילך; M.F. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus* (1957), pp. 42 ff. J. Lewy, *HUCA* 18 חמת-צובה על מחלוקת (1944), pp.443 ff.

11 יש להזכיר את המסע הצבאי של חזאל לארץ-גלעד ואת כיבושה עד קצה גבולה הדרומי (נחל-ארנון; ראה מל"ב י, לט). לא מן הנמנע הוא, שהמשיך במסעו דרומה, מעבר לגבול ישראל, היינו, למואב ולאדום. דבר זה מתאשר בעקיפין מרשימת משלמי המס לאדונגרי השלישי לאחר מסעו לדמשק, שבה נזכרת גם ארץ-אדום (ראה Luckenbill, *AR* 1, § 739). על רצין מלך ארם נאמר בפירושו, שהוא הגיע עד אילת 'ויגש' את היהודים מאילות' (מל"ב טז, ו). במדיניות זו המשיכו גם האשורים לאחר כיבושה של דמשק וסיפוחה לממלכתם, ומכאן חשיבותה היתרה של דמשק בעבר הנהר וקשריה האמיצים עם ערב בימי הקיסרות האשורית ובתקופות מאוחרות יותר. על המסחר עם ערב ועל הדרכים, שהוליכו מסוריה ומארץ-ישראל לדרום-ערב, מרכז גידול-הבשמים, ראה הסקירה G.S. van Beek, *BA* 23 (1960), pp. 70 ff. וכן ו-פ אולברייט, ארץ-ישראל ה (תשי"ט), עמ' 7\*–9\*.

הארמים וגורריהם עד גבול המלוכה החתית חמת, יריבתה של ארם-צובה, שקשרה קשרים הדוקים עם דויד וקיבלה, כנראה, את חסותו (שמ"ב ח, ט"א; דה"א יח, ט"א) בצפון<sup>12</sup>, ועד נהר-פרת בצפון-מזרח. השלטון על המרחבים העצומים מנחל-מצרים ועד לבוא-חמת ועל דרכי-השיירות הראשיות למיסופוטמיה ולערב העלה את מלכות-ישראל הצעירה לדרגת אחת המדינות החשובות בקדמת-אסיה, והברית, שכרת דויד עם תועי מלך חמת ועם חירם מלך צור (מלכות הצידונים), וכן יחסי הידידות עם שליטי ערב בימי שלמה ופיתוח קשרי-מסחר אתם (מל"א י, א"יג, טו) הוסיפו רבות למעמדה החיצוני ולעוצמתה הכלכלית. לפי אחד המקורות, שנשתמר בדה"ב (ח, ג"ו), עלה בידי שלמה אף לחזק ולהרחיב את שלטונו בסוריה. במחוזות השלטון הישראלי בימיהם של דויד ושלמה יש להבחין בין ארצות כבושות, שבהן הושיב דויד נציבים, ובין מדינות, שהיו כפופות לישראל ולמושליהם היה מעמד של מלכים-גוררים. על ארם-דמשק נאמר: 'זישם דויד נציבים בארם דמשק, ותהי ארם לדוד לעבדים נושאי מנחה' (שמ"ב ח, ו), ואילו הסיפור על תבוסת צבא ארם-צובה וגורריו בחילם, בהנהגתו של שובך, שר צבא הדדעזר, מסתיים במלים: 'זיראו כל המלכים עבדי הדדעזר כי גפו לפני ישראל וישלימו את ישראל ויעבדום' (שמ"ב י, יט). ואולם לתשומת-לב מיוחדת ראויה העובדה, שתוך דיון על מלכות-שלמה מדגישים ההיסטוריו-גראפים הישראליים, ששלמה היה מושל בכל הממלכות מן הנהר [פרת עד] ארץ פלשתים ועד גבול מצרים' (מל"א ה, א; דה"ב ט, כו).

נראים הדברים, שחל שינוי במעמדן של כמה ארצות כבושות, ובמיוחד הארמיות, בפרק-זמן מאוחר של מלכות-שלמה, שעה שהתרופף שלטונו, והמדינה התחילה להתערער מבית ומחוץ. ובתקופת-חולשה זו, כשעלה כוחה של מצרים, בהנהגת פרעה שישק, מייסד השושלת הלובית הכ"ב, והתחילה התסיסה של תנועת-מרי בישראל, ניצלה ארם-דמשק את שעת-הכושר, פרקה את עול בית-דויד ונבנתה מירידתה של ממלכת-ישראל. השושלת המולכת בדמשק, שמייסדה היה חזיון<sup>13</sup>, העלתה את ארם-דמשק לדרגת

12 על כך ראה ב' מור, ידיעות יב (תש"ו), עמ' 96 ואילך; מלמט, ספר טור-סיני, עמ' 84-83; וכן BA 21 (1958), p. 101.

13 בשעתו העליתי את הסברה, שיש לראות בחזיון את שמו הפרטי של מייסד השושלת וברזון (= רוזן, השווה משי' יד, כח) את תארו המלכותי (לשונו טו [תש"ד], עמ' 42-43). יש שוללים את הויהו ביטענה שאחרי רוזן עלתה לשלטון בדמשק שושלת חדשה, שמייסדה היה חזיון; וראה ש"א ליונשטאם, אנציקלופדיה מקראית ג, ערך חזיון.



המדינה הארמית החשובה ביותר בסוריה. נכדו של חזיון, בן-הדד הראשון, פתח במדיניות תקיפה נגד ישראל, ואפשר שהקים את איגוד המדינות הארמיות בסוריה, בראשותה של ארם-דמשק, שהגיע לעוצמה רבה בימיו של בן-הדד השני. בכמה ידיעות מעניינות במקורות ההיסטוריוגרפיים של המקרא, נזכר מלך דמשק זה. לפי המסופר במל"א טו, יח-כ ובדה"ב טז, ב-ד, ניצל בן-הדד את ההזדמנות להתערב בסכסוך בין ישראל ובין יהודה והבקיע את מערכת ערי-המסכנות בארץ גפתלי, מעין ודן ועד כנרות. מלחמה זו חלה ודאי בשנת העשרים ושש לאסא (886 לפני סה"נ; בדה"ב טז, א בטעות – בשנת שלושים ושש למלכות אסא), היא שנת-מלכותו האחרונה של בעשא<sup>14</sup>. לימי-השפל של מלכות-ישראל אחרי מות בעשא יש לייחס, כנראה, גם את הידיעה ההיסטורית המשולבת ברשימת-היחס של יהודה, שגשור וארם לקחו את חוות יאיר וכן את קנת ובנותיה – 'ששים ערים' (דה"א ב, כג). מסתבר, שארם-דמשק והגוררה שלה גשור קרעו מעל ישראל, וביתר דיוק מעל המחוז רמות-גלעד, שנוסד בשעתו על-ידי שלמה (מל"א ד, יג), את ארץ-הבשן וסיפחו אותה למדינותיהן<sup>15</sup>. ואין ספק בדבר, שלחץ ארם-דמשק על ישראל לא נחלש גם בימי מלכות-עמרי, כעדות הידיעה במל"א כ, לד, לפיה לקח אביו של בן-הדד השני (היינו, בן-הדד הראשון) ערים מאת אביו של אחאב (עמרי) ושם חוצות בשומרון<sup>16</sup>. לעומת-זאת אין יסוד להנחה, שברהדד מלך ארם, שהציב את אסטילת-ההקדשה לאל מלקרת, שנמצאה בסביבת חלב, הוא בן-הדד הראשון, כפי שיוצא מתוך ההשלמה שהציע אולברייט: בר הדד בר טבר[מן ב]ר חזין<sup>17</sup>; אבל השלמה זו אינה נראית, ומסתבר שהכוונה לבן-הדד השני<sup>18</sup>.

14 ראה ח' תדמור, אנציקלופדיה מקראית א, טורים 469–470, בניגוד לדעתו של אולברייט (20 p. [1945], BASOR 100), הסומך על התאריך שבדה"י, ולפיו קובע הוא שיטה כרונולוגית שונה מהמקובלת על דעת רוב החוקרים, ואף מזהה את בן-הדד בימי בעשא עם בן-הדד בימי אחאב.

15 ראה ציון כנ-כד, עמ' 120–121; 24 p. [1961], JBL 80.

16 על המושג 'חצות' ('חצות תשים לך בדמשק כאשר שם אבי בשמרון'; מל"א כ, לד) ראה 91 ff. G. Boström, *Proverbiastudien* (1935). הכוונה ודאי לזכות היתרה, הניתנת לבעל-הברית החזק לבנות רבעי-מסחר ואכסניות לאורחות-הסוחרים בערים הגדולות, ובמיוחד בעיר-הממלכה. וראה לעיל, עמ' 156.

17 הכתובת נחפרסמה על-ידי M. Dunand ב-3 *Bulletin du Musée de Beyrouth* (1939), pp. 65 ff. וראה W. F. Albright, BASOR 87 (1942), pp. 23 ff.

18 ראה לשונו יד (תש"ו), עמ' 181; 5 (1943), R. de Vaux, *Bull. du Musée de Beyrouth* 5 (1943), pp. 9 n. 1; J. Starcky, *apud* A. Dupont-Sommer, *Les inscriptions Araméennes de* [F. M. Cross, BASOR 205 (1972), pp. 36 ff.]. וראה כעת Sfiré (1958), p. 135 n. 1.

במקרא נשתמרו ידיעות מרובות על בן-ההדד, בן זמנו של אחאב, הוא בן-ההדד השני, כנראה בנו של בן-ההדד הראשון. מתקבל על הדעת, שבן-ההדד זה אינו אלא Adad-idri (הדדעור) מלך ארם של כתובות שלמנאסר השלישי מלך אשור<sup>19</sup>; ואף ייתכן, כי בן-ההדד (בר-ההדד) אינו שם פרטי, אלא הכינוי המשותף למלכי ארם-דמשק, ומשמעותו – בן האל ההדד, הוא ההדד-רמון אלוהי-דמשק<sup>20</sup>. בימי בן-ההדד השני נהפך המאבק בין ישראל ובין ארם-דמשק למלחמה ממושכת, שהעמידה את מלכות-ישראל במבחן קשה. בשנות-מלכותו האחרונות של אחאב, כשמלכויות ישראל ויהודה זכו במידה רבה של שגשוג מדיני וכלכלי, פתח בן-ההדד השני בלחץ קשה על ישראל, מתוך כוונה להשתלט על המדינה כולה. באותו זמן כבר הפיל שלמנאסר השלישי מלך אשור (859–829 לפני סה"נ) את פחדו על סוריה במסעו הצבאי לסביבות שמאל (858 לפני סה"נ) ובמלחמתו בבית-עדן (857–855 לפני סה"נ), שנסתיימו בכיבוש ממלכה ארמית חשובה זו באזורי הפרת והבליח וסיפוחה לאשור. לא מן הנמנע הוא, שמדיניותו התקיפה של בן-ההדד כלפי ישראל וניסיונו להשתלט עליה היו מכוונים בראש-תוראשונה להבטחת העורף לעצמו לפני פתיחת המערכה המכריעה מצד מלך אשור לכיבושה של סוריה ולהפיכת מלכות-ישראל החזקה והמשגשגת לאחת הגרורות של ארם דמשק<sup>21</sup>.

ממקור היסטוריוגרפי רב-עניין בספר מלכים שואבים אנו ידיעות מאלפות על פלישתם של הארמים ללב מדינת-ישראל ועל המצור, ששם בן-ההדד על

19 ההשערה, שהוצעה בשעתו על-ידי לאקנביל (D. D. Luckenbill, *AJS* 27 [1910], pp. 277 ff.), שהדדעור מלך אחרי בן-ההדד השני, היא גטולת-יסוד; וראה ליונסטאם, אנציקלופדיה מקראית ב, ערך בן-ההדד (ושם ביבליוגרפיה, שעליה יש להוסיף. (Unger, *ibid.*, pp. 153 f.).

20 ראה לשונו, יד (תש"ו), עמ' 181. ואילו אולברייט (BASOR 87 [1942], p. 28 n. 16) סבור, שמלכי דמשק – בדומה למלכי ישראל – היו מוסיפים על שמם שם חדש בשעת עלייתם למלוכה. אשר להקבלה בית-חזאל – ארמנות בן ההדד בעמוס א, ד, נרמז בה, לדעתי, לחזאל כמייסד השושלת החדשה בארם, שעל שמו נקראה מלכות-דמשק בתעודות אשוריות מאוחרות יותר (בית-חזאל; והשווה אל בית-עמרי כשמה של מלכות-ישראל), ולבן-ההדד כתואר של מלכי-ארם בכלל. וראויה לתשומת-לב גם ההקבלה שביר' מט, כז: 'הצתי אש בחומת דמשק ואכלה ארמנות בן-ההדד'.

21 מתקבל על הדעת, שהמצרים תמכו במדיניות זו של בן-ההדד, שהרי בתקופה יותר מאוחרת, היינו, במערכה ליד קרקר, התייצב חיל מצרי לימין בן-ההדד ובעלי-בריתו במלחמה עם אשור.

שומרון, בה נסתגר אחאב – מסע צבאי, שנסתיים בתבוסתו של בן-הדד 'המלכים שלשים ושנים מלך עֵזֶר אתו' (מל"א כ). הסיפור המקראי מתאר את בן-הדד כראש כל ממלכות-ארם: 'ובן הדד מלך ארם קבץ את כל חילו ושלשים ושנים מלך אתו וסוס ורכב ויעל ויצר על שמרון וילחם בה' (שם, שם, א). אין מקום לסברה, שהמספר שלושים ושניים הומצא על-ידי המחבר. נראים הדברים, שבכלל המלכים הגוררים של בן-הדד היו לא רק השליטים של החטיבות המדיניות הקטנות בדרום-סוריה ובעבר-הירדן (כגון גשור, ואולי גם עמון) בלבד, אלא גם נסיכי השבטים במרחבי המדבר הסורי והמלכים הארמיים בצפון-סוריה; וקבלת הסברה, שמציב האסטילה, המוקדשת למלקרת, שנמצאה בסביבת חלב, הוא בן-הדד השני, עשויה לשמש חיזוק לכך.

התיאור הדרממטי של תבוסת הארמים בידי נערי שרי המדינות, שנסגרו עם אחאב בשומרון, מכיל כמה פרטים מאלפים. לפי סיפור זה, הנמנה עם מחזור של סיפורים נבואיים מתקופת בית-עמרי, בא הדבר כהפתעה למלכי ארם, שעה ששתו לשכרה בסוכותיהם: 'ויכו איש אישו וינסו ארם' (שם, שם, כ). ואולי יש מקום לסברה, שפרץ סכסוך-דמים בין גורריו של בן-הדד לבין עצמם, שערער לגמרי את יסודות האיגוד המדיני-הצבאי והביא להתפוררותו. סיפור אחר, המשולב במחזור-הסיפורים הנדון (מל"א כ, כב ואילך), מוסר לנו עדות מפורשת על שינויים יסודיים במבנה של ממלכת ארם-דמשק, שגרמו להבלעת מלכויות גוררות בתוך הממלכה, בעקבות התבוסה בשערי-שומרון. לפי מקור זה, ביצע בן-הדד, בעצת שריו, ריפורמה מדינית וצבאית לשם חידוש המלחמה נגד ישראל ביתר תוקף: 'ואת הדבר הזה עשה, הסר המלכים איש ממקומו ושים פחות תחתיהם, ואתה תמנה לך חיל כחיל הנפל מאתך וסוס כסוס ורכב כרכב' (שם, שם, כה). אין להניח, שדברים אלה הם גטולי יסוד היסטורי<sup>22</sup>; שהרי לא זו בלבד שההיסטוריוגרף הישראלי מוסר אותם לפי תומו, אלא הם גם מתאימים יפה למסיבות-הזמן, בין נפילת בית-עדן (855 לפני סה"נ), שעוררה הדים רבים אף בתקופה הרבה יותר מאוחרת (עמ' א, ה), לבין המערכה ליד קרקר בארץ-חמת, שבה התייצבה ברית מלכי סוריה

22 בדעה זו מחזיק גם אלברכט אלט במחקרו החשוב: Die syrische Staatenwelt, etc., *Kleine Schriften* 3 (1959), pp. 223 f. אף-על-פי שאלט אינו מתעלם מן העובדה, שלמחבר היו נהירים חיי התקופה, הוא פוסל את מהימנות העדות על הקמת הממלכה המאוחדת (Einheitsstaat).

וארץ-ישראל, בראשותו של מלך דמשק, נגד שלמנאסר השלישי (853 לפני סה"ג). מתוך המסופר במקרא יש להסיק, שהריפורמה באה, קודם-כל, על ביטויה בהפיכת האיגוד הרופף של מלכי-ארם, בהנהגתו של בן-הדד מלך ארם-דמשק, לממלכה ריבונית גדולה, מאוחדת ומלוכדת, היא ממלכת-ארם, שהמטרופולין שלה דמשק. המדינות הגרורות חוסלו ונהפכו למחוזות מינהליים, שבראשן הציב מלך ארם פחות, לפי הדוגמה האשורית. בעקבות ארגון מינהלי זה באה גם הריפורמה בשטח הצבאי; בן-הדד איחד את חילו ואת החילות השונים של המלכים הגרורים לצבא אדיר, שעמד כולו לרשותו, וכלל – לפי עדותו של שלמנאסר השלישי בתיאור המערכה ליד קרקר – 1,200 מרכבות, 1,200 פרשים ו-20,000 רגלים.

תוצאותיה של ריפורמה מדינית וצבאית זו, שעיצבה לדורות את דמותו של המשטר בארם, ניכרות יפה בפרק-הזמן שלאחר כך. מן הראוי לציין, שבשום מקור מקראי אינן נזכרות עוד מלוכות גרורות של ארם-דמשק; והוא הדין במקורות האשוריים. במלחמת-קרקר התייצב הדדעור, שוודאי אינו אלא בן-הדד השני, ועמו צבא אדיר, בראש ברית של מלכויות סוריה, פניקיה וארץ-ישראל, ואופיינית היא העובדה, שברשימת שתי-עשרה בעלות-הברית מופיעה רק מדינה ארמית אחת ויחידה – דמשק<sup>23</sup>. החל באמצע המאה התשיעית לפני סה"ג לא זו בלבד שנעלמות מעל בימת-ההיסטוריה מלכויות ארמיות בסוריה, ואף לא ארמיות, שהיו גרורות של דמשק, אלא שגם מתחילים להזכיר שמות של מחוזות מינהליים של ארם, שאינם מוכרים ממקורות קודמים. נציין, למשל, את החטיבה האדמיניסטרטיבית קרניים (בארמית קרנין, באשורית Qarnîni), שנקראה על שם עירו הראשית של המחוז (השווה עמ' ו, יג), ומקומה בשיח'-סעד, במרחק לא רב מעשתרות (תל-עשתרה), העיר הראשית של ארץ-הבשן לשעבר. למחוז זה סופחה, כנראה, ארץ-גשור, שהיתה קודם-לכן גרורה של ארם-דמשק, ולא מן הנמנע הוא, שבן-הדד השני לא רק יצר את המחוז קרניים בבשן, אלא גם יסד את עיר-המעוז קרנים, ואילו עשתרות ירדה מגדולתה ונהפכה לאחת מערי קרנים. ואגב, בדרך זו מסתבר השם

23 לכאורה קיים ספק ביחס Ba'asa mār Ruḥubi mā' Amanāia, אחד מבעלי-הברית של בן-הדד במלחמת-קרקר. אדוארד מאיר (*Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* [1906], p. 539), העלה את ההשערה, שהכוונה לבעשא משושלת בית-רחוב בהר-אמנה (מלכות-צובה לשעבר). אבל אין לשלול לחלוטין את ההשקפה המקובלת, שבעשא אינו אלא מלך עמון, שהצטרף לברית מלכי-סוריה בהנהגתו של בן-הדד.

עשרות-קרנים שבבר' יד, ה; התוספת קרנים משמשת כאן לקביעת מקומה של העיר הקדומה בחלוקה האדמיניסטרטיבית שבדורות המאוחרים.<sup>24</sup> כמו-כן יש להניח, שבפרק-זמן זה נתכננו גם המחוזות המינהליים חורן, בחלקה המזרחי של ארץ-הבשן, הנזכר ראשונה בכתובת שלמנאסר השלישי, בתיאור מסעו נגד חזאל (ח'ורן), ומנצנת בדרום בקעת-לבנון<sup>25</sup>, הידועה ממסעותיו הצבאיים של אדדנררי השלישי, שנהפכו לאחר-מכן, בימיו של תגלת-פלאסר השלישי, לפחוות אשוריות; ועובדה מאלפת היא, שבבואו לתאר את כיבוש-דמשק על-ידי תגלת-פלאסר השלישי מוזכר הסופר האשורי שש-עשרה פחוות של ממלכת-ארם<sup>26</sup>, וזה לאחר התמורות הרבות בזירה המדינית של סוריה ולאחר קיצוץ הממלכה. ברור למדי, שהאשורים לא שינו, למעשה, את החלוקה האדמיניסטרטיבית, שהונהגה על-ידי מלכי-ארם ושמקורה בתקופת ריכוזו הבלעדי של השלטון בידי בן-הדד השני ועיצוב המשטר האדמיניסטרטיבי של ממלכת-ארם בימיו.

הריפורמה של בן-הדד השני באה ללא ספק על ביטויה גם בשטחי-החיים האחרים. דמשק נעשתה למטרופולין של ממלכה אדירה, שבה נתכונן המימשל האזרחי והצבאי בדרך צנטראליסטית, ואל-נכון עלתה לגדולה כעיר ארם<sup>26א</sup>, בעלת מעמד ראשון במעלה בחיים הלאומיים, הדתיים והכלכליים של הארמים, היא 'עיר תהילה קרית משושי' (יר' מט, כה; השווה יח' כז, יח), כדוגמת ירושלים, המטרופולין של עם-ישראל בימי דויד ושלמה, והיא חולשת על דרכי-התחבורה הראשיות, היינו, עורקי-החיים של קדמת-אסיה. אין אנו יודעים הרבה על אופיה של דמשק כמרכז דתי, אבל ניתן להסיק בעקיפין

24 על העיר והמהוז קרנים ראה E. Forrer, *Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches* (1920), p. 62; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine* 2 [1938], pp. 413 f.; A. Alt, *PJB* 29 (1933), pp. 19 f.

יב (תש"ו), עמ' 101-102.

25 ראה K. Elliger, *PJB* 32 (1936), pp. 51 f.; M. Noth, *PJB* 33 (1937), 42 f. הוויגמאן (E. Honigmann, *ZDPV* 47 [1924], p. 14) הציע לזהות את מנצות עם *Maasûas aulôn* (בקעת-הלבנון) שבמקורות ההליניסטיים. [ש' ייבין *Journal of the American Research Center in Egypt* 6 [1967], p. 123] הציע לזהות את *Mnd3wt* המוזכרת בתיאור מסעו הראשון של אמנתהפ השני לאסיה, עם מנצות].

26 *Ann.* 209; *ANET*, p. 283.

26א ייתכן כי אחד מכינוייה של דמשק היה עיר ארם (השווה אל עיר יהודה, כינויה של ירושלים), וכך, כנראה, יש לגרוס במקום עין אדם בוכ' ט, א (ראה א' מלמט, ארץ-ישראל א [תשי"א], עמ' 82, הע' 13). חילופי הגרסאות עין - עיר מצויים במקרא (כגון ביהושע יט, כט ו-מא).

מכמה מקורות, שהאל הנערץ בדמשק, הדד בכינויו רמון (באשורית רִמָּן)<sup>27</sup>, נתפרסם החל במאה התשיעית לפני סה"ג, ולהיכלו, שעל שרידיו עומד היום מסגד האומאים בדמשק, יצאו מוניטין במשך מאות שנים עד לתקופה הרומאית (המקדש של יופיטר דאמאסקינוס, הוא הדד של דמשק)<sup>28</sup>. ולא מן הנמנע הוא, שהכינוי המקובל למלכי-דמשק – בן-הדד – נוצר על רקע היחס הדתי-הפולחני של שליטי המקום אל אלוהיהם. בשם האל המורכב – הדדרמון – נתקלים אנו בזכ' יב, יא, בו נרמז למספד הדדרמון בבקעת-מגדון, ודאי טכס דתי, שהיה נערך מימים ימימה במקדש שעל פרשת-הדרכים ליד מגידו ומקורו בפולחן שהיה נהוג במקדש הדדרמון בדמשק<sup>29</sup>, הוא המקדש הממלכתי הנזכר כבית-רמון בדמשק (מל"ב ה, יח); ומסתבר, שאוריה הכוהן בנה את המזבח בבית-המקדש בירושלים, בפקודתו של אחז מלך יהודה (מל"ב טז, י"ג), כמתכונת המזבח שבאותו מקדש. יתר-על-כן בסיפור על אחז מוטעמת ההערכה הרבה, שרחשו בירושלים לאלוהי-דמשק: 'ויזבח לאלהי דרמשק המכים בו ויאמר כי אלהי מלכי ארם הם מעזרים אותם, להם אזבח ויעזרוני' (דה"ב כח, כג). לכינוי, או לתואר, האלוהי רמון, שאותו אנו מוצאים כמרכיב

27 אין ספק בדבר, שמקורו של הכינוי, או התואר האלוהי, רמן – רמון הוא ארמי. הכתיב השכיח בכתבי-היתדות הוא, בדרך-כלל, Ra-ma-an, Ra-ma-a-nu, או Ra-man, ואילו הניקוד במקרא הותאם למלה העברית רִמָּן, המשמש גם שם למקומות אחדים בארץ. נראה לי, שהמלה אינה אלא צורה מורחבת של רם, בצירוף הסיומת -ן (בעברית: -ון), ומלכתחילה היה תואר אלוהי כדוגמת רם או עליון (בחוזה סוגין: עליון). מסתבר, שמאז ומקדם נקרא אלוהי דמשק בשם הדד, הוא האל השמי-המערבי הגדול, שאחד ממרכזי פולחנו העיקריים היה בחלב, ואילו הכינוי רמן גלווה אליו אחרי כיבוש העיר על-ידי הארמים. אגב, כדי לציין, שאחד משבטי יקטן, נקרא בשם הדורם (בר' י, כז; והשווה 'הדורם בן-תעי מלך חמת'; דה"א יח, י, במקום יורם, בשמ"ב ח, י), המורכב משם האל הד (= הדד) והתואר האלוהי רם.

28 על מקומו של היכל הדד בדמשק ראה R. Dussaud, *Syria* 3 (1922), pp. 219 ff. ראוי לציין האורתוסטאט מימי גדולתה של דמשק כבירת-ארם, שבו מתואר כרוב בסגנון 'סורי' (ארמי), שנתגלה שלא באתרו באחד הקירות הקדומים בשטח מסגד האומיים; וראה D. Jafar Abdel-Kadr, *Syria* 26 (1949), pp. 191 ff.

29 לפי היירונימוס, בפירושו לזכריה, אין הדדרמון אלא שמה העתיק של Maximiano-polis, היא לגיו, שירשה את מקומה של מגידו; ואולי הושפע היירונימוס ממסורת עממית, שקשרה את הדדרמון בנת-רמון (יה' כא, כה). יש להניח, שבצומת-הדרכים בבקעת-מגידו, ליד העיר הראשית של הפחוזה האשורית מגידו (היא גליל-הנגיים; וראה A. Alt, *Kleine Schriften* 2, pp. 347 ff.), היה מקדש, שבו תפס מקום מרכזי פולחן הדדרמון, אלוהי-דמשק. ואולי יש קשר כלשהו בין מקום מקדש זה לבין הגורן (אדר, מס' 28) ויד המלך (מס' 29), הנוכרים ליד מגידו (מס' 27) בכתובת-שישק (ראה לעיל, עמ' 239).

השם התיאופורי של המלך טברמון בן-חזיון, ושהיה שכיח אצל הארמים לפחות מתחילת המאה התשיעית לפני סה"ג, נתייחדה אפוא חשיבות יתרה מאז עלייתה של דמשק לדרגת המטרופולין של ארם.<sup>30</sup>

בעיה חשובה אחרת מתעוררת בקשר לחיים הממלכתיים של ארם, ובמיוחד לגבי הלשון הרשמית, שהיתה נהוגה בלשכות-המלך בדמשק והפחוות בכל רחבי-הממלכה, במסחר רב-ההיקף ובמגע עם הארצות השכנות. בעיה זו כרוכה במוצאה וראשית התפשטותה של הארמית הממלכתית, שהיתה נפוצה, כידוע, כ-lingua franca באימפריה הפרסית, מהודו ועד כוש, ובמידה מצומצמת יותר שימשה כלשון רשמית במשא-ומתן הדיפלומאטי, במנהל ובמסחר בתקופת השלטון האשורי והבבלי, במאות הח' והו' לפני סה"ג. היינו בציין העובדה, שכבר במאה השמינית חרגה תפוצתה מגבולות הארצות דוברות ארמית. תעודות אשוריות מהמאות הח' והו' לפני סה"ג מזכירות סופרים ארמיים בשירות הממשלתי האשורי, ואף שרי-חזקיהו מלך יהודה פונים אל רבשקה מעל חומות ירושלים לאמור: 'דבר-נא אל עבדיך ארמית, כי שמעים אנחנו, ואל תדבר עמנו יהודית באזני העם אשר על החומה' (מל"ב יח, כו).<sup>31</sup> מסתבר,

30 הכינוי האלוהי רמן (במקרא רמון; ובתרגום-השבעים למל"ב ה, יח: *Ρεμμαν*), שם-הלוואי של הדד אלוהי-דמשק (ראה הע' 27), נזכר בכתבי-היתדות למן תחילת המאה ה' לפני סה"ג, וכאמור, ברור למדי הוא מוצאו הארמי. מן הראוי לציין, שבאחת מרשימות האלים (*O. Schroeder, Keilschrifttexte aus Assur verschie-*) *denen Inhalts* [1920], p. 64 [V, 5] *Ra-ma-an* (האל) רמן באל ההר אִמֶּךְ (סוריה), ודאי *KUR<sup>d</sup>MAR.TU* ויהיו זה מעלה את רמן לדרגת האל של המערב (סוריה), ודאי בעקבות המעמד המיוחד, שרכשו לעצמן ממלכת-ארם והמטרופולין שלה – דמשק, ובחותמת-גליל, השמורה בהרמיטאז' שבלניגראד, שנתפרסמה על-ידי H. Zimmern, *Die Keilschriften* (וראה A.M. Sayce, *ZA* 6 (1891), p. 161 *und das Alte Testament*<sup>3</sup> [1903], p. 433) נזכר כנראה (האל) רמן ביחד עם אשרת (הכונה אולי לאשרת-צֶךְ, אשרה של המדבר) שהיתה נחשבת לבת-זוגו. ידוע גם שם מקום בית-רמן *al-Bit-Ra-ma-na* בסביבת Rašapa (רצף; מל"ב יט, יב), מרכז ארמי בסביבות נהר-פרת (ראה J. Kohler-A. Ungnad, *Assyrischen Rechtsurkunden* [1913], No. 152:7) ומבין השמות הפרטיים המורכבים ברמן יש להזכיר את Bur-<sup>d</sup>Ra-man, האפונים משנת 847 לפני סה"ג. ראה גם H. Schlobies, *Der akkadische Wettergott (= MDOG I, 3* [1925]), p. 9 שרמן אינו זהה בהכרח עם הדד (אדד); וברשימת-האלים שבחתמת חוזה-הברית בין מתעאל מארפד ואשור-נררי החמישי (Luckenbill, AR 1, § 760), מופיע רמן אפילו בנפרד מאדד של כמה ערים, והכונה ודאי להדרמון – אלוהי-דמשק. סברתו של שלובים, שרמן הוא האל הקדום, הטרומ-שמי, של דמשק, אינה מתקבלת על הדעת. הנני מודה לפרופ' ח' תדמור על כמה מראי-מקומות בתעודות-אשור.

31 על הארמית הממלכתית – ראה את הסיכומים של: F. Rosenthal, *Die*

שכבר במחצית השנייה של המאה ה'ט' לפני סה"ג נתגבשה הארמית כלשון רשמית ברחבי הממלכה הארמית של דמשק והתחילה להתפשט גם מעבר לתחומיה, ובמיוחד בארצות הארמיות עד ליאדי (שמאל) בצפון ואזורי הפרת, החבור והבליח (כגון בגוזן ובחדתה)<sup>32</sup> בצפון-מזרח. חשיבות מיוחדת נודעת לאסטילה של בר-הדד מלך ארם – שנוכרה למעלה – שנמצאה בקרבת חלב והמוקדשת למלקרת. היא מעידה, מצד אחד, שממלכתו של בר-הדד השתרעה עד למחוזות הצפוניים של הארמים; ומצד שני, שכבר בימי בן-הדד השני היתה הארמית ה'ממלכתית' הלשון הרשמית של מדינת-ארם המאוחדת. כמו-כן מן הראוי להזכיר את לוחית-השנהב מדפנות מיטה, שנמצאה בחדתה (ארסלאן-טאש) שעל הפרת, ועליה כתובת ארמית המוקדשת למראן חואל<sup>33</sup>, שמן-הסתם אינו אלא חואל מלך ארם, שמלך בדמשק אחרי מות בר-הדד, יסד שושלת חדשה והרחיב במידה ניכרת את שלטון ארם. כמו-כן יש ליחס את האסטילה של זכר מלך חמת ולעש, הכתובה גם היא ארמית 'ממלכתית', לסוף המאה התשיעית, ולכל המאוחר לרבע הראשון של המאה ה'ח' לפני סה"ג<sup>34</sup>. ואילו

*aramaistische Forschung* ... (1939), pp. 24 ff.; A. Dupont-Sommer, *Les Araméens* (1949), pp. 82 ff. ר' קוטשר, אנציקלופדיה מקראית א, ערך ארמית. וראה J. Lewy, *HUCA* 25 (1954), pp. 188 ff. על הסופרים הארמיים בשירות הממלכה האשורית. פרופ' ח' תדמור הפנה את תשומת-לבי לעובדה, שאיגרת ארמית (egirtu armitu) נוכרת כבר בתעודה מן המחצית השנייה של המאה ה'ט' לפני סה"ג, היינו, במכתבו של פקיד אשורי אל אשור-דן-אפל בן שלמנאסר (R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian Letters*, no. 872: Obv. 8–12), שאינו אלא בנו של שלמנאסר השלישי. ראה, A.T. Olmstead, *JAOS* 41 (1921), p. 382.

<sup>32</sup> על הכתובות הארמיות הקדומות ראה, G. R. Driver, *Semitic Writing* (1948), pp. 119 ff.; A. Dupont-Sommer, *ibid.*, pp. 79 ff.; J. Starcky, *apud* A. Dupont-Sommer, *Les inscriptions araméennes de Sfiré* (1958), pp. 133 ff. התואר הממלכתי של חואל (מראן חואל) חוזר גם אצל בנו בן-הדד השלישי, שהרי בכתובות אדנוררי השלישי הוא נקרא מרָא (אדוני). תואר זה מעיד על מלך ריבון; וראה A. L. Oppenheim, *RHA* 5 (1939), p. 112. יש לציין, שגם בבר-רכוב מונה בכתובתו את תגלת-פלאסר השלישי מלך אשור – מראי; וראה, G. A. Cooke, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions* (1903), pp. 180 ff.

<sup>33</sup> ראה F. Thureau-Dangin et alii, *Arslan-Tash* (1931), pl. XLVII, 112a; R. D. Barnett, *A Catalogue of the Nimrud Ivories* (1957), pp. 126 f.

<sup>34</sup> על האסטילה של זכר מלך חמת ולעש ראה, J. Lewy, *Orientalia* 21 (1952), pp. 418 ff.; M. Noth, *ZDPV* 52 (1929), pp. 124 ff. וחמת (י"פ אולברייט) באנציקלופדיה מקראית ג, והביבליוגראפיה הרשומה שם. האסטילה נמצאה באפס, כ-40 ק"מ מדרום-מזרח לחלב. בכתובת הארמית מתאר זכר את נצחונו על בר-הדד מלך ארם, הוא בן-הדד השלישי בנו של חואל, ובעלי-



במאה השמינית כבר היתה מקובלת, כאמור, בכל סוריה ובארפ-נהריים. ולא זו בלבד: בכתובות הנוכרות, החל באמצע המאה התשיעית, מתבלט הטיפוס המיוחד של הכתב האלפביתי הארמי, הנבדל מן הכתב הפיניקי של אותה תקופה<sup>35</sup>.

בדין על בעיית מוצאה וראשית תפוצתה של הארמית הממלכתית און מקום לסברה, שזו הונהגה תחילה בלשכות המלוכות הארמיות הקטנות באזור-הפרת, או בלשכות השלטון האשורי. מתקבל יותר על הדעת, שמקורה בניב הארמי של דמשק, שבה היא התפתחה והתגבשה גם כלשון הכתב; ועם הקמת ממלכת-ארם בימיו של בן-הדד השני – התחילה לשמש כלשון-המינהל בכל גלילות-המדינה, נהפכה ללשון הרשמית במשא-ומתן הדיפלומאטי והמסחרי, וממילא חרגה תפוצתה מתחומיה של ממלכת-ארם. בעקבות התפשטות והתבצרות של השלטון האשורי בעבר-הנהר בכלל ובגלילות-ארם בפרט – ירש המינהל האשורי את הארמית הממלכתית, כאחת הלשונות הרשמיות של הקיסרות. להנחה זו מסייעת, בין השאר, העובדה, שבארמית הרשמית אין אנו מוצאים את הסימנים המובהקים של הניבים הארמיים המזרחיים.

בדברים האמורים אין מתמצות אפשרויות ההתחקות על התוצאות הישירות של הקמת הממלכה הארמית המאוחדת באמצע המאה ה-9 לפני סה"נ. ראוייה גם לציון השפעתה התרבותית של ממלכת-ארם על הארצות השכנות, ובכללן ישראל ויהודה. כידוע, הושפעה ארץ-ישראל מבחינה מדינית

בריתו, שליטים ארמיים ואחרים בצפון-סוריה ובדרום-אנאטוליה, ששמו מצור על חורן (חרך; זכ' ט, א, הידועה גם מתעודות אשוריות בכתב Hatarikka), מעוזו של זכר בארץ לעש. ואל נכון היתה לעש, המאוכלסת ארמים, שייכת תחילה לממלכת-ארם, אך לאחר ההבוסה שהנחיל אדנוררי השלישי לדמשק, היא סופחה לחמת, שהיתה בפרק-זמן זה בעלת-בריתה של אשור. כפי שיש ללמוד מתוך הכתובת, לא הצליח בן-הדד השלישי להחזיר את ארץ לעש לארם, והיא נשארה ברשות חמת – עובדה, שעליה מעיד גם תארו של זכר: מלך חמת ולעש. נראים הדברים, שהודות לסיפוח ארץ ארמית חשובה זו נהפכה הארמית ללשון רשמית של ארץ-חמת, ליד החתית ההירוגליפית, ובמרוצת-הזמן אף דחתה את החתית. זוהי דוגמה מאלפת להתפשטות הארמית הממלכתית בסוריה כלשון-השלטון. אשר לרקע ההיסטורי ולבעיה הכרונולוגית – ראה: JPOS 21 (1948), pp. 126 f.; Unger, *ibid.*, pp. 88 f. כמה כתובות ארמיות, שנתגלו בחמת, הן מן המאות השמינית והשביעית לפני סה"נ.

ראה 35 Starcky, *ibid.*, pp. 134 f.; A. R. Millard, *Iraq* 24 (1962), p. 43.

ותרבותית מממלכת הצידונים במשך כל התקופה הארוכה למן דויד ועד סוף שושלת בית-עמרי; ועקבותיה של תופעה זו – על רקע הברית ישראל-צור – ניכרים יפה בחיים הכלכליים והרוחניים, בפולחן, בבנייה ובגינוני החצר והמעמדות העליונים, וניתן לה ביטוי נמרץ הן בספרות המקראית והן בשרידי-התרבות, שנתגלו בתלים שונים בארץ. לאחר ביטול הברית צור-ישראל נצטמצמה במידה ניכרת השפעתה המדינית והרוחנית של צידון על ישראל ויהודה; ומשהפעילה דמשק לחץ מדיני, צבאי וגם כלכלי על מלכות-ישראל – התגברה השפעתה התרבותית של ארם עליה והתפתחו ביניהן יחסי-גומלין בכל שטחי החיים החומריים והרוחניים. מכאן מסתברת יפה גם התמורה הגדולה בתרבות-הארץ במחצית השנייה של המאה התשיעית, ובעיקר בסופה, כפי שזו באה על ביטוי בחפירות הארכיאולוגיות מזה ובספרות המקראית מזה. פירוש הדבר, שבד-בבד עם ירידת ההשפעה הצידונית חודרות לארץ השפעות, שמקורן בתרבות האקלקטית של ממלכת-ארם, שבה נתמזגו היסודות הסוריים הקדומים, ובמיוחד היסודות הניאו-חתיים, עם יסודות פניקיים וקלטו גם זרם בלתי-פוסק של השפעה חומרית ורוחנית מאשור.<sup>36</sup>

משמעות המקור המקראי הנדון למעלה – מל-א כ – היא אפוא, שלאחר תבוסת הארמים בשערי-שומרון וביצוע הריפורמה של בן-הדד, לא פסק הלחץ של ארם על ישראל, ואף נתחדש ביתר-שאת: 'זיהי לתקופת השנה ויפקד בן-הדד את ארם ויעל אפקה למלחמה עם ישראל'. המלחמה נערכה במישור

36 הבהרתה של בעיה רבת-חשיבות זו בתולדות התרבות בסוריה ובארץ-ישראל מותנה בעריכת מחקר מקיף וממצה על הארדיכלות, אמנות-הפיסול (ראה נסיונו של אקורגאל [E. Akurgal, *Späthetitische Bildkunst* (1949)] להגדיר את האמנות ה'ארמית' בתקופה הנדונה), הקיראמיקה ופיתוחי השנהב (ראה בייחד R. D. Bar-nett, *The Nimrud Ivories* [1957], pp. 44 ff.), וכן החותמות דמויות-החרפושית של סוריה במאות התשיעית והשמינית לפני סה"ג ועל השפעתה על ארץ-ישראל באותה תקופה. בתחום הנדון כלולים גם הנסיונות להבחין בתמורה, שחלה בתרבות החומרית בארץ במחצית השנייה של המאה התשיעית, כגון הצעתם של י' אהרוני ורות עמירן (*IEJ* 8 [1958], pp. 171 ff.) לחלק את תקופת-הברזל (התקופה הישראלית) בארץ לשלוש תקופות-משנה: התקופה הישראלית א – 1200–1000 לפני סה"ג; ב – 1000–840; ג – 840–587, בעיקר תוך הסתמכות על החומר הקיראמי. מבחינה היסטורית-תרבותית בא המעבר מתקופת-המשנה ב ל-ג על ביטוי בירידת ההשפעה הצידונית, האופיינית ל-ב, ובעליית השפעתה של שכנתה הגדולה היא ממלכת-ארם, לפני סוריה וארץ-ישראל ונפכו לחלק אינטגרלי של הקיסרות האשורית. כן מורגשת תמורה ניכרת בהשפעה הדתית-רוחנית מבחוץ על ממלכות ישראל ויהודה, וראוי הוא נושא זה למחקר מיוחד.

שמדרום-מערב לאפק (שמה נשתמר בפיק שבדרום הגולן)<sup>36א</sup>, ודאי מבצר-הגבול של מלכות-גשור לשעבר, שסופחה לממלכה הארמית. צבא-ארם נחל תבוסה גם הפעם, והמשא-ומתן בין בן-הדד, שנסגר באפק, ובין אחאב נסתיים בהסכם ובברית-שלום (מל"א כ, כו-לד). נראים הדברים, שברית זו לא נכרתה אלא לקראת המערכה הגדולה בקרקר (853 לפני סה"ג), שלפי המקור האשורי התייצבה בה ברית מלכי סוריה, ארץ-ישראל ופיניקיה, שאליהם הצטרפו חילות-עזר ממצרים ומערב, נגד צבא-הכיבוש האדיר של שלמנאסר השלישי, וכפי שיוצא ממקור זה – אף הצליחו לעצרו. בראש הברית מוצאים אנו את הדרעזר, שהוא, כאמור, בן-הדד השני, ולידו שני יריביו המושבעים – אחאב מלך ישראל וארח'לנו מלך חמת, וכן חילות-עזר מערי-החוף (מגבל צפונה) וממצרים, עם גדבו הערבי ובעשא העמוני, דבר המעיד על תכנון רב-היקף ויעיל ביותר, פרי יוזמתו של בן-הדד<sup>37</sup>. ואולם ברית זאת לא נוצרה אלא לשעת-חירום. הלחץ של ארם על ישראל נתחדש ואף הוגבר, ובן-הדד הצליח להשתלט על רמות-גלעד ומחווה, ללא ספק מתוך כוונה להטיל את מרותו על דרך-הים בעבר-הירדן, ואולי גם על מלכות-ישראל כולה. אמנם מסעותיו של שלמנאסר השלישי נגד דמשק בשנות 841 ו-838 לפני סה"ג החלישו את ממלכת-ארם, ומה גם שחזאל היה אנוס לעמוד לבדו מול הצבא האשורי האדיר, לאחר שהברית הישנה התפוררה, ויהוא, מייסד השושלת החדשה בישראל, אף נקט במדיניות חדשה של כניעה לאשור. אך בהמשך מלכותו של חזאל, כשפסק לגמרי הלחץ האשורי על סוריה, עלה שוב קרנה של ממלכת-ארם, שהצליחה לא רק להשתלט מחדש על ארצות-ארם בצפון סוריה ובגלילות-הפרת, אלא גם לכבוש את עבר-הירדן הישראלי (מל"ב י, לב-לג; עמ' א, ג), ואולי גם את דרך-המלך לאורכה עד מפרץ-אילת<sup>38</sup>. בשנת 814–815 לפני סה"ג ערך חזאל את מסעו הגדול לארץ-ישראל המערבית והגיע בדרך הים עד גת (ראס-אבו-חמיד ליד רמלה) שבשערי מלכות-יהודה<sup>39</sup>.

<sup>36א</sup> אשר למקומה של אפק, הציע אהרוני (ארץ-ישראל בתקופת המקרא [תשכ"ג], עמ' 287, הע' 58) לקבוע אותו בתל של עין-גב לשפת הכנרת. על החפירות בעין-גב ראה B. Mazar at al., *IEJ* 14 (1964), pp. 121 ff.; וכן אנציקלופדיה לחפירות ארכיאולוגיות ב, עמ' 438–439.

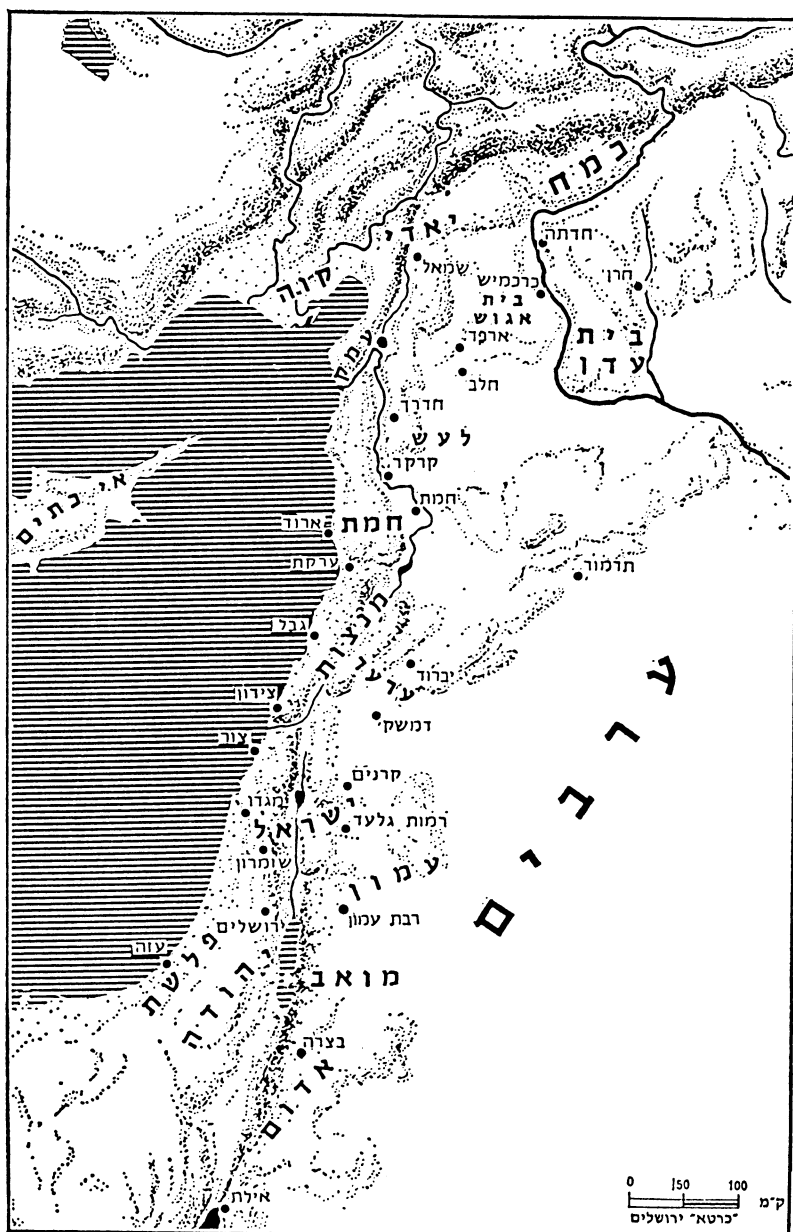
<sup>37</sup> W. W. Hallo, *BA* 23 (1960), pp. 39 f. הלו; וראה סקירתו של *ANET*, p. 278; לעיל, עמ' 249, הע' 11; על שלטונו של חזאל בצפון-סוריה ראה A. Jepsen, *Afo* 14 (1942), pp. 167 ff.

<sup>39</sup> ראה מאמרי *IEJ* 4 (1954), pp. 230 ff.

יואש מלך יהודה היה נאליץ להיכנע לארם ולשלם מם כבד לחזאל (מל"ב יב, יח-יט), וייתכן כי מלכויות-פלשת נהפכו למדינות-תלות<sup>40</sup>. בכך הגיעה ממלכת-ארם לשיא גדולתה והתפשטותה, כמעצמה החזקה ביותר והקובעת במערב הקשת הפורייה, כשהיא מלוכדת במשטר ממלכתי מעולה ושולטת על דרכי-המסחר הראשיות. ולא בכדי מציין ההיסטוריוגרף הישראלי, ש'חזאל מלך ארם לחץ את ישראל כל ימי יהואחו' (מל"ב יג, כב; והשווה מל"ב ח, יב); 'ייתר אף ה' בישראל ויתנם ביד חזאל מלך ארם וביד בן-הדד בן חזאל כל הימים, ויחל יהואחו את פני ה'... ויתן ה' לישראל מושיע ויצאו מתחת יד ארם' (מל"ב יג, ג-ה). וה'מושיע' הזה, שקם לישראל, לא היה אלא אדדנררי השלישי מלך אשור, שבמסעותיו הצבאיים לסוריה ולארץ-ישראל הצליח להעלות שוב את אשור לדרגת גורם מדיני-צבאי רב-עוצמה ולהתיש את כוחה של ממלכת-ארם.

בסיכום הדברים ניתן לקבוע, שהחל באמצע המאה התשיעית לפני סה"נ הועמדה מלכות-ישראל במבחן חמור מול מדינה אדירה, היא ממלכת-ארם, שעלתה לדרגת גורם אתני, מדיני ותרבותי מכריע בסוריה, כשכבר נראה באופק הענק האשורי, שהתחיל להפיל את פחדו על עבר-הנהר ושעתיד היה, לאחר כמה דורות, להבליע את ארם ואת ישראל בקיסרות האשורית. נוכל להבין אפוא את יחסי ארם וישראל מסוף ימיו של אחאב ועד פקח, אם נקבל את ההנחה, שבן-הדד השני ליכד את המלכויות הארמיות בסוריה למדינה אחת, שהמטרופולין שלה היתה דמשק ושמה הרשמי, המזדהה עם שם העם – ארם; והיתה זו ממלכת נרחבת, שתפסה מקום מרכזי בחיים המדיניים והכלכליים של קדמת-אסיה, והודות לליכודם של הארמים לשבטיהם, לארגונם המעולה של המינהל האזרחי והצבא ולתפוצה של הארמית הרשמית כלשון המינהל והמסחר, עלה בידה לעצב את המשטר הממלכתי בכל גילוייו. חזאל, מייסד השושלת החדשה בדמשק, הצליח לא רק לשמור על יציבותה של הממלכה, אלא גם להרחיבה ולחזקה מבפנים ומבחוץ. בימי יורשו, בן-הדד השלישי, התחיל המפנה בגורלה של ממלכת-ארם: בעקבות המסעות הצבאיים של

40 על כך למדים אנו בעקיפין מכתובותיו של אדדנררי השלישי. ברור, שמלך אשור שאף להשתלט לא רק על הממלכה הארמית, אלא גם על מדינות-התלות של ארם; ואופיינית היא העובדה, שאדדנררי מזכיר את ישראל (ארץ-עמרי), פלשת ואדום בין המדינות, ששילמו לו מס לאחר מסעו לדמשק (Luckenbill, *AR* 1, § 739) וראה H. Tadmor, *Scripta Hierosolymitana* 8 (1961), p. 243. אשר ליהודה – ראה JPOS 21 (1948), pp. 124 ff.



סוריה וארץ-ישראל במאות התשיעית-השמינית לפני סה"נ

אדדנררי השלישי מלך אשור התפוררה הממלכה, ודמשק ירדה מגדולתה, ואף נכבשה בידי ירבעם השני מלך ישראל. תקופת-השפל של דמשק נמשכה זמן רב, והיא התאוששה רק בימיו של רצינ, שנים מועטות לפני שנכבשה בידי תנלת-פלאסר השלישי ונהפכה לעיר הראשית של פחוזה ולמעוז השלטון האשורי בעבר-הנהר.

אחד החזיונות המאלפים בתולדות הארמים בסוריה היא מסורת אחדותם וייחודם, שלא נפגעה גם בתקופת-השפל, לאחר התפצלותם למלוכות קטנות והעברת מרכז-הכובד מדמשק לצפון-סוריה. ביטוי נמרץ לכך ניתן בחוזה בין מתעאל מלך ארפד ובין ברגאיה מלך כתך משנת 745 לפני סה"נ בקירוב, שנכתב ארמית ונשתמר על שלוש אסטילות, שנתגלו בספירה, כ-25 ק"מ מדרום-מזרח לחלב<sup>41</sup>. מתוך תעודה חשובה זו אנו למדים, שמתעאל, שנמנה עם השושלת הארמית התקיפה ברגש<sup>42</sup>, הצליח להעלות את ארפד למעמד של ראש ממלכות-הארמים בסוריה, בעוד שליט כתך ייצג ודאי את ממלכת-אררט האדירה, שמשנת 749 לפני סה"נ השתלטה על דרום-אנאטוליה והתחילה להתחרות באויבתה אשור על השררה בצפון-סוריה<sup>43</sup>. על כך מעיד החוזה, שלפיו מייצג מתעאל לא רק את בעלי ארפד (אסטילה AI, שורה 4), אלא גם את כלל מדינות-ארם, היינו, את ארם כלה (שם, שורה 5)<sup>44</sup>. יתר-על-כן: במושג 'ארם כלה' נכללים שני אזורים נפרדים של ארם – כל עלי ארם ותחתה (שם, שורה 6), כלומר, ארם העליונה שבצפון-סוריה, שאליה שייכת ארפד, וארם התחתונה שבדרום-סוריה. אולם הפיסקה הקובעת בחוזה, שמתוכה משתמע בפירוש, שכל הטריטוריה של הארמים בסוריה, היינו כל

41 ראה A. Dupont-Sommer, *Les inscriptions araméennes de Sfiré* (1958) (אסטילות I ו-II); וכן idem, *Bull. du Musée de Beyrouth* 13 (1956), pp. 23 ff. (אסטילה III). האסטילה I נתפרסמה לראשונה על-ידי P. Ronzevalle ב-*Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 15 (1930/31) כאסטילה מסוג'ין שבקרבת ספירה, ולכן נודע החוזה בכינוי 'החוזה מסוג'ין'. ראה A. Alt, *Kleine Schriften* 3 (1959), pp. 214 ff. [ולאחרונה ראה J. A. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions* (1967) *of Sefire*].

42 על ארפד ועל השושלת ברגש – ראה K. Elliger, *Festschrift O. Eissfeldt* (1947), pp. 90 ff.

43 דיפון-סומר הציע תחילה לזהות את כתך עם כשפ, הנוכרת בתעודות האשוריות ביחד עם תובל וחלך, ולאחר מכן שיער, שברגאיה אינו אלא התואר של סרדור השני מלך אררט; וראה עכשיו Tadmor, *ibid.*, p. 240, n. 36.

44 ראה Dupont-Sommer, *Les inscriptions, etc.*, pp. 17, 25 f. על הצירוף ארם כלה ראה גם Alt, *ibid.*, 3 pp. 229 f.

גלילות ממלכת-ארם לשעבר, היא 'ארם כלה', המתחלקת לארם העליונה וארם התחתונה מופיעה באסטילה BI, שורות 9-10<sup>45</sup>.

יש להצטער, שפיסקה חשובה זו לקויה בחסר, והשלמתה גורמת קשיים רבים. אין ספק בדבר, שהיא מכילה תיאור מפורט של תחומי-ארם, כדוגמת הרשימות המקבילות שבמקרא, המתוות את תחומי ארץ-כנען ותחומי ארץ-ישראל<sup>46</sup>. דיפון-סומר פרסם את התעתיק הבא של הטכסט, בצירוף כמה השלמות:

9. מן. רקו ועד יאד[י] וזבן מן לבנון ועד יב-

10. [...]ק וערערו ומ...ו. [ומן בקעת ועד כתך

על-סמך בדיקה קפדנית של התצלום, המובא בספרו של דיפון-סומר<sup>47</sup>, ולאור המקורות המקראיים, האכדיים והיווניים לגיאוגרפיה ההיסטורית של סוריה, הנני מציע כמה תיקונים בקריאה ונסיון של השלמת שתי השורות כדלקמן:

9. מן ערקו ועד יאד[י] i. ז מן לבנון ועד יב

10. [רדו ודמשק וערערו ומ[נצח]ת מן בקעת ועד כתך

כלומר: 'מן ערק ועד יאד i. ז', מן לבנון ועד יברוד ודמשק וערער ומנצות, מן בקעת (הלבנון) ועד כתך'.

אם נכונה השלמה זו של הטכסט, הרי תוכנה הוא התוויית תחומי ארם העליונה וארם התחתונה ובסיכום – של כל ארם. ארם העליונה אינה אלא חבל-הארץ, המשתרע מערקו, היא ערק הסמוכה לצמר שעל החוף, הידועה מכתובותיו של תגלת-פלאסר השלישי (הערקי – בר' י, יז), היום תל-ערקא בקרבת שפך נהר אל-כביר<sup>48</sup>, עד ארץ-יאדי הארמית, שבירתה היתה שמאל

45 Dupont-Sommer, *ibid.*, p. 61. – יש לציין, שלחלוקה זו של ארם העליונה וארם התחתונה יש תקדים בתולדות סוריה וארץ-ישראל, היינו, ארץ רתנו העליונה והתחתונה שבמקורות המצריים החל בתקופת הממלכה התיכונה; ראה לעיל, עמ' 18.

46 השווה, למשל, ידיעות יב (תש"ו), עמ' 91 ואילך.

47 שם, לוחות VIII-IX [אבל ראה גם Fitzmyer, *ibid.*, pp. 16, 63-64, pl. V].

48 היא העיר ערקת של מכתבי אל-עמארנה והתעודות המצריות (ראה לעיל, עמ' 36). חיל ערקת (Arqata) נתלוה לבן-הדד במלחמת-ערקת. הכתיב בתעודות תגלת-פלאסר השלישי הוא תמיד Arqā ובמקורות היווניים – Ἀρκα; וראה על העיר ומחוזיה R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie* (1927), pp. 80 f.; Abel, *ibid.*, p. 4. הסופית הנומינטיבית (השווה "ערער" בשורה 10) ראויה לתשומת-לב מיוחדת.

(היום ז'גנרלי)<sup>49</sup> ועד מקום או גליל, ששמו (המסתיים בזיין?) אינו מתפרש בצורה מניחה את הדעת<sup>50</sup>. אשר לארם התחתונה, הרי תחומיה הולמים יפה, למרות הליקויים בתעודה. את הגבול הצפוני (= המערבי) של ארם התחתונה מציין הר־הלבנון<sup>51</sup>, ואילו בגבול הדרומי מופיעים ארבעה שמות גיאוגרפיים, שרק אחד מהם – ערערו – נשתמר בשלימות. אבל הסמיכות שבין השם המסתיים בקו־ף ובין ערערו מעלה על הדעת את הכתוב במשא־דמשק, יש' יו, א־ב: 'משא דמשק. הנה דמשק מוסר מעיר והיתה מעי מפלה; עזבות ערי ערער, לעדרים תהינה ורבעוואין מחריד'. ברור אפוא, שערער הוא חבל־ארץ פורה בסביבות נווה־דמשק<sup>52</sup>; וממילא ניתן להשלים את השם המסתיים בקו־ף ל'דמשק'. מכאן ששני השמות האחרים הם של ערים או מחוזות ממזרח וממערב לדמשק. על־כן ניתן להשלים בקלות את השם הראשון, ששתי אותיותיו הראשונות הן 'יב', 'ליב[רד]' (או יברדו) היא העיר *Iabgōda*, הידועה מהתקופה ההלניסטית־רומאית, וגם היום – י־ברוד, כפר השוכן במקום עשיר במעינות, במורדותיו המזרחיים של השניר, בקרבת נבך שעל הדרך הראשית, המוליכה מדמשק לחלב, וסעיף ממנה יוצא מורחה לתדמור<sup>53</sup>. אשר לשם הרביעי, שממנו נשתמרו האותיות מ...ות, הנני מציע להשלימו למ[נצ]ות, והכוונה למחוז *Manšuate* של התעודות האשוריות, שמקומו בבקעת־הלבנון הדרומית, ממערב לנווה־דמשק<sup>54</sup>. ומן הראוי לציין, מצד אחד, שהכתוב מרבה

49 על יאדי ושמאל ראה בייחוד B. Landsberger, *Sam'al 1* (1948).  
 50 בשעה שמסתברת ההשלמה יאד[ל], שהוצעה על־ידי דיפון־סומר, מסופקת היא השערתו, המוצעת אמנם בהסתייגות, שהשם השני הוא בּו, היינו, בּוּ שבמקרא (יר' כה, כג, ועוד). גם הצעת הקריאה הַז מוטלת בספק גדול.  
 51 מן הראוי לציין, שהלבנון משמש פעמים מספר במקורות המקרא ציון לגבולה הצפוני של ארץ־כנען (דב' יא, כד; יהו' א, ד). במקביל לנקודת־הגבול הקבועה לבא־חמת שבצפון בקעת־הלבנון. ראה פרטים על כך, ידיעות יב (תשיז), עמ' 191 ואילך.  
 52 נראה לי, שהכוונה לעמק העשיר והפורה על גדות נהר אמנה שמדרום לזבדאני; וראה עליו A. Kuschke, *ZDPV* 71 (1955), pp. 102 ff.  
 53 על יברוד ראה Dussaud, *ibid.*, p. 284, וכן את תיאור המקום וסביבתו בספרו של רוסט A. Rust, *Die Höhlenfunde von Jabrud* (1950), pp. 3 ff.  
 54 על *Manšuate* – ראה הביבליוגרפיה הרשומה בהע' 25. היא נזכרת במקורות האשוריים החל באדדנורי השלישי, אשר ערך אליה מסעות צבאיים, כדי להשתלט על מחוז חשוב זה של ממלכת־ארם, שנתברך במכרות־ברזל עשירים, ועד התקופה האשורית המאוחרת, כשהיתה אחת הפחוות בקיסרות האשורית.



להשתמש בשמות ארצות, חטיבות מדיניות ומינהליות, להתוויית הגבולות<sup>55</sup>, ומצד שני, שיברוד, דמשק, ערער ומנצות נמנו – קרוב לוודאי – עם שישיה- עשר המחוזות של ממלכת-דמשק, הנזכרים על-ידי תגלת-פלאסר השלישי בקשר לכיבוש המטרופולין שלה<sup>56</sup>. בסוף הפסקה מציין המחבר באופן כללי את התחום של כל ארם: מבקעת ועד כתך, כלומר, מבקעת-הלבנון<sup>57</sup> שבדרום, בגבול מלכות-ישראל<sup>58</sup>, ועד כתך שבקצה הצפוני של סוריה, בגבול אנאטוליה. בכך מצינו את תוכן הפסקה, המפרטת את תחומי ארם באסטילה I מספירה ומעידה עדות נאמנה, שעוד ברבע השלישי של המאה השמינית לפני סה"נ היתה כל ארם, 'ארם כלה' (כדוגמת 'ישראל כלה'; שמ"ב ב, ט), מושג אתני-טריטוריאלי מקובל בסוריה, אף-על-פי שחלפו שנים- שלושה דורות מאז התפוררותה של ממלכת-ארם המאוחדת<sup>59</sup>. אך מפליא

55 שיטה זו מקרבת את תעודתנו ביותר ליח' מז-מח. יחזקאל מתווה את גבולות ארץ- ישראל לעתיד לבוא על-יסוד המקור הקדום 'ארץ ישראל לגבולותיה' (במ' לד), אבל משלב בתיאורו שמות מחוזות, כדי לקרב את הקורא אל המציאות של זמנו. 56 ראה Luckenbill, AR 1, § 777.

57 ביהו' יא, יז; יב, ז; יג, ה מציין המקום המקודש בעל-גד בבקעת-הלבנון תחת הר- חרמון וקודת-גבול צפונית של ארץ-ישראל. לעומת-זאת מתכוון הכתוב בתעודתנו לא לנקודת-גבול מיוחדת, אלא לכל הבקעה; ועד היום נקראת בקעת-הלבנון בשם אל-בקאע.

58 וראה מאמרו של ח' תדמור, גבולה הדרומי של ארם-דמשק, ידיעות כה (תשכ"א), עמ' 201 ואילך.

59 על פרק-זמן זה ראה H. Tadmor, *ibid.*, pp. 232 ff. ומאמרו בקובץ: בימי בית ראשון (תשכ"ב), עמ' 158 ואילך. לאור 'חוזה-סוגין' ובדיקה מחודשת של התעודות בכתב-היתדות מתקבלת, לדעתי, התמונה הבאה על השתלשלות המאורעות בשנים 749–738 לפני סה"נ:

748/7 מות ירבעם השני; מהומות בישראל; קץ השלטון הישראלי בדמשק (ראשית מלכות רצינ?); עליית קרנה של ארפד בארם העליונה (עלי ארם) כמדינה הארמית הראשית בסוריה.

746/5 מסע סרדור השני מלך אררט לפמח' והפיכתה למדינה גרורה; כרכמיש – מדינת-חסות של אררט; עלייתו של תגלת-פלאסר השלישי לכיסא-המלוכה באשור; הקמת האיגוד של מדינות ארם ('ארם כלה'), בראשותו של מלך ארפד.

745/4 תגלת-פלאסר נלחם בכשדים בארץ בבל ובנמך שבגבול מדי; כריתת הברית של מתעאל מלך ארפד עם בר-גאיה מלך כתך ('חוזה-סוגין').

743 מלחמת תגלת-פלאסר השלישי בסרדור השני; מפלת צבא-אררט ובעלי-הברית הסוריים בסביבת ארפד.

742/1 מסעות תגלת-פלאסר לצפון-סוריה; מצור על ארפד.

740 גפילת ארפד.

739 מסע תגלת-פלאסר לאלל שבגבול אררט; עזריהו מלך יהודה בראש ברית סורית.

הדבר, שלמעשה נשארו הצירופים הנדונים 'ארם כלה', ו'עלי ארם ותחתה', שנקבעו בימי הממלכה הארמית, שרירים וקיימים עד התקופה ההלניסטית, למרות התמורות המדיניות, שחלו במרוצת הדורות. נראים הדברים, שכבר בתקופת השלטון הפרסי נהגו היוונים להשתמש בשם *Συρία* במשמעות כפולה: (א) עבר-נהרא (עבר-נהר, ובאשורית *ebīr nārī*), הוא השם הכולל לסוריה, פיניקיה וארץ-ישראל (ובכללה פלשת), שנקבע בימיו של אסרחדון, והיה נהוג בתקופה הפרסית כשמה של האחשדרפנות החמישית; (ב) ארם, הוא תחום הארמים בסוריה (*ἔθνος Σύροι*), כלומר, עבר-נהרא מחוץ לפיניקיה וארץ-ישראל. ולא בכדי מתורגם בדרך-כלל ארם בתרגום השבעים - *Συρία*. ואשר ל-*Koίλη Συρία* הרי צירוף זה מופיע כבר במחצית הראשונה של המאה הרביעית לפני סה"ג כשמה של סוריה במשמעות המצומצמת, ואילו החוף נקרא בשם *Φοινίκη*. כך בפריפלוס של פסבדו-סקילכס, המכיל תיאור של *Koίλη Συρία καὶ Φοινίκη*<sup>60</sup>. הפרדה זו משקפת את ההבדל הטריטוריאלי-האתני של אוכלוסיית פנים סוריה וצפונה לבין הפיניקים שבחוף-הים<sup>61</sup>. אשר לאטימולוגיה של *Koίλη* כבר הביע שווארץ את ההשערה, שהיא הצורה המיונות של התיבה העברית כל<sup>62</sup>, ושליט הביא ראיות משכנועות לכך והניח, ש-*Koίλη Συρία* אינה אלא *πᾶσα Συρία* היינו, 'כל סוריה, בהקבלה ל'כל עבר נהרא'<sup>63</sup>. אך קרוב לוודאי, שהיוונים יצרו את השם *Koίλη Συρία* על יסוד הביטוי הקדום 'ארם כלה', שהיה שגור בפי דוברי-ארמית ושקדמותו מוכחת מכתובת-ספירה, שנדונה למעלה<sup>64</sup>. יתר-על-כן, עוד בתקופה ההלניסטית היתה רווחת חלוקתה של סוריה ל-*ἡ ἄνω Συρία* היא סוריה העליונה (הצפונית), המשתרעת מגבול קיליקיה ועד נהר ארנת

738 מסע תגלת-פלאסר לסוריה; התפוררות הברית ומפלת יהודה; כיבוש כלנה; ארגון פחוות אשוריות בצפון-סוריה (עלי ארם) ובחוף-הים; המס של מנחם מלך שומרון ושל רצין מלך דמשק לתגלת-פלאסר; התאוששותה של דמשק ועלייתה לדרגת מרכז המדיני של ארם התחתונה (ארם תחתה).

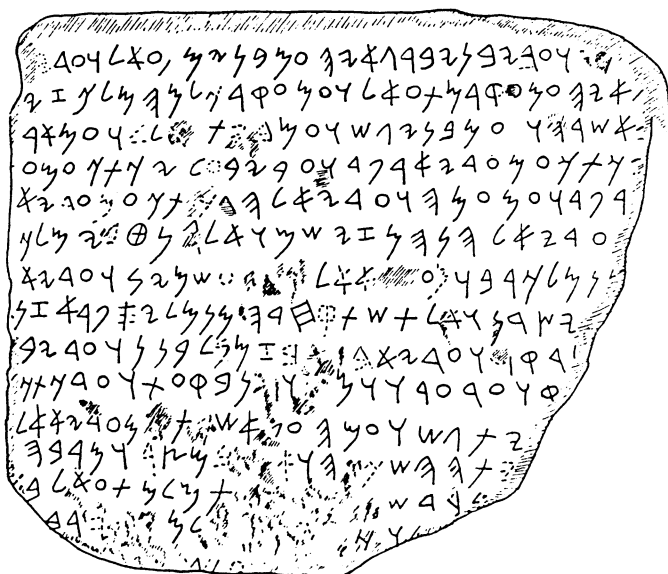
60 ראה K. Galling, *ZDPV* 61 (1938), pp. 69 ff.

61 ראה E. Bikermann, *RB* 54 (1947), p. 257; Galling, *ibid.*, p. 69; מן הראוי לציין, שבפריפלוס של פסבדו-סקילכס מודגש ההבדל בין *ἔθνος Σύροι* לבין ה-*Φοινίκες* ומתקבל על הדעת, שהבדלה זו היא טריטוריאלית ואתנית כאחת.

62 ראה E. Schwarz, *Philologus* 86 (1931), p. 309.

63 ראה A. Shalit, *Scripta Hierosolymitana* 1 (1954), pp. 64 ff.

64 לפיכך *κοίλη* היא הצורה המיונות של כלה. אשר לסימנת-ה, הסב פרוס'א שליט את תשומת לבי לכך, שהיא יוונית, ואילו בצירוף הסימנת הדורית *a* - יכלה התיבה לקבל את הצורה *Kolla*.



אסטילה B 1 מספירה (שורות 1-15)

ו-*ḥātaw Suria*, היא סוריה התחתונה (הדרומית), מעהר ארנת דרומה<sup>65</sup>. ברור למדי, שחלוקה גיאוגראפית זו משקפת מסורת, שהיתה רווחת בסוריה הארמית ומקורה בצירוף 'עלי ארם ותחתה', שנמצא בכתובת ספירה. אמנם לאחר כיבוש סוריה הדרומית על-ידי תלמי לאגוס נתייחד השם *Koīlē Suria* לשטח-הכיבוש התלמי, וזה בעקבות תביעתו של לאגוס לזכות השלטון על סוריה כולה. בזה ניתן לשם זה משמעות חדשה מנקודת-מבטם של שליטי מצרים והוראה זו באה לידי ביטוי אצל דיודורוס, המוזהה למעשה את *Koīlē Suria* עם *ḥātaw Suria*, בהבדל מ-*ḥātaw Suria*<sup>66</sup>. שבתחום השלטון הסלבקי<sup>66</sup>.

מן הנאמר מסתבר אפוא, שהמושגים 'ארם כלה' ו'עלי ארם ותחתה' היו מקובלים בסוריה מאז ימי הממלכה הארמית ובמשך כל התקופה הארוכה של שלטון אשור, בבל ופרס עד ימי הדיאדוכים, אלא שביוניית השתמשו בשם סוריה במקום השם ארם<sup>67</sup>.

Shalit, *ibid.*, p. 74 65

Shalit, *ibid.*, pp. 75 f. 66

67 [על הארמים ראה לאחרונה A. Malamat, "The Aramaeans", *apud* D.J.Wise- (ed.), *Peoples of the Old Testament* (1973), pp. 134-155.]

## מלחמת סנחריב ביהודה\*

בחינות היסטוריוגרפיות והיסטוריות

מאת חיים תדמור

### א

דומה שכמעט כל היסטוריון העוסק בתקופת המקרא, אם מצד תולדות ישראל ואם מצד תולדות אשור, רואה חובה לעצמו להתמודד עם פרשת מסע סנחריב ליהודה. דיוננו ייסוב במישור ההיסטוריוגרפי בעיקר. ואמנם כן, מתוך זווית הראייה של ההיסטוריון בן זמננו בולט ייחודו של אירוע זה, שהוא הדראמאטי אם לא הגורלי בעימות שבין ישראל לבין ממלכת אשור. לראשונה בתולדותיו נשקפת סכנת כליה ממשית לקיומו של העם. בני הדור חשו היטב שנפילתה של ירושלים בידי סנחריב תביא קץ על קיומה של ממלכת יהודה, וגורלם לא יהיה שונה מגורל אחיהם בני ממלכת ישראל, שנכבשה בידי אשור כעשרים שנה לפני כן. ירושלים, כשומרון אחותה הצפונית, עלולה ליהפך בירת פחוזה אשורית, שלתוכה יוגלו, כמנהג אותם הימים, כשדים וארמים, ואילו תושבי המקום יועברו, אם לאשור גופה ואם למחוזותיה המזרחיים של האימפריה.

'התוכנית האשורית' לפיתרון בעיית בני יהודה שמרדו מנוסחת בבהירות בנאום רבשקה, שר המשקים, שליחו של סנחריב: 'עשו אתי ברכה וצאו אלי, ואכלו איש גפנו ואיש תאנתו, ושתו איש מי בורו. עד באי ולקחתי אתכם אל ארץ כארצכם, ארץ דגן ותירוש, ארץ לחם וכרמים, ארץ זית יצהר ודבש, ונחיו ולא תמתו' (מלכים ב יח לא-לב)<sup>1</sup>. צדו האחר של המטבע אינו מפורש בנאום: יהודה, כיחידה אתנית מדינית, תחדל להתקיים. לבתיהם הריקים של בני יהודה יועברו גולים זרים ממקומות אחרים, ובני יהודה שיוגלו לאשור, סופם להיבלע בקרב

★ מאמר זה מקורו בדברים שנאמרו בערב הזיכרון לפרופ' ב"צ דינור ז"ל, ומתפרסם כאן בשינויי צורה קלים. תודתי נתונה לפרופ' ב' מור ולפרופ' א' אפעל על הערותיהם המועילות, ולנעמי תדמור על עזרתה בעריכה.

1 על האידיאולוגיה האשורית המשתקפת בנאום רבשקה ראה: B.S. Childs, *Isaiah and the Assyrian Crisis* (Studies in Biblical Theology, Second Series, III), Naperville, Ill. 1967, pp. 79 ff. לאחרונה עמד ח' כהן בהרחבה על הקירבה שבלשון ובסגנון בין נאום רבשקה לבין כתובות מלכי אשור: Ch. Cohen, 'Neo-Assyrian Elements in the First Speech of the Biblical Rab-sāqê', *Israel Oriental Studies*, IX (1979), pp. 32-47. (המאמר הופיע בשנת 1983). על ידיעת הלשון 'היהודית' בפי רבשקה ראה: ח' תדמור, 'רבשקה', אנציקלופדיה מקראית, ז, ירושלים תשל"ו, טור 324. השווה גם: E. Ullendorff, 'The Knowledge of Languages in the Old Testament', *Bulletin of John Rylands Library*, XLIV (1961-1962), p. 458.

בליל האוכלוסין הארמי-האשורי, כדרך שנבלעו בני 'עשרת השבטים', או בני עמים אחרים מן הארצות הרבות שכבשה אשור.

תחושת הסכנה לעצם קיומו של העם עולה הן מדברי המלך הנפחד, הזועק 'באו בנים עד משבר וכח אֵין לְלִדָה' (שם יט ג), הן מדברי הנביא, שתחילה עמד מנגד, ועתה, בשעת משבר, הוא מאמץ את ידי המלך בנבואת ישועה. דומה שכלו כל הקצים, ורק נס עשוי להציל את ירושלים מכוחו האדיר של מלך אשור. לפיכך, נסיגתו הפתאומית של סנחריב והצלת ירושלים, המצטיירת על דרך ישועת הפלא, אינן אלא סיוס טבעי – ובעצם אולי הסיוס האפשרי היחיד – לסיפור שבמלכים ב, ומקבילתו בספר ישעיהו.

פרשת מלחמתו של סנחריב ביהודה והצלת ירושלים מתוארים במקרא באריכות יתירה, יותר מכל פרשה אחרת בתולדות העימות שבין ישראל לאשור. מבחינה טיפולוגית נחלקים המקורות שבמלכים ב יח–יט (= ישעיה לו–לז) לשני סוגים:

(א) קטע מכרוניקה בת זמנה, שמקורה אולי בארכיון של בית המקדש (מלכים ב יח יד–טו), ובו מתואר המס הכבד שהעלה חזקיהו לסנחריב כשנכנע לו – הכסף והזהב שנלקחו מאוצר בית המקדש ומאוצרות בית המלך.

(ב) צרור סיפורי נביאים, הנמצא בתוך מחזור סיפורי ישעיהו, ששולבו בספר מלכים. צרור זה, כפי שכבר עמדו עליו במחקר<sup>2</sup>, הוא פרי מיזוגן של שתי מסורות: הקדומה יותר כוללת את נאום רבשקה, את תגובת חזקיהו ואת דברי העידוד של הנביא, והמאוחרת ממנה במקצת מביאה את איגרתו של סנחריב לחזקיהו, את תפילת המלך ואת תשובת ישעיהו. שתי המסורות נארגו ושולבו, ככל הנראה במאה ה'ז, בימי יאשיהו, לכלל מסכת אחת, המסתיימת בישועת הפלא. עונשו של סנחריב, שעוד נשוב אליו בהמשך, הוא הרובד האחרון, הנוסף, במסכת זו, ונוסף עליה לכל המאוחר בימי גלות בבל.

גם במקורות האשוריים מתואר מסע סנחריב לארץ ישראל – הידוע כ'מסע מלחמתו השלישי' – תיאור מפורט מאוד, המפורט ביותר בכל תיאורי-מסעות המלחמה של מלכי אשור למערב שהגיעו לידינו. מכתובותיהם של תגלת פלאסר הג' ושל סרגון שרדו קטעים אחדים בלבד, ואילו כאן – סיפור שלם, מגובש וערוך היטב. בכתובות סנחריב בא תיאור מלחמתו בארץ ישראל, לראשונה במהדורת ה'אנאלים', שנתחברה בראשית שנת 700 לפנה"ס, חודשים אחדים לאחר תום המסע<sup>3</sup>. המסע לארץ ישראל, כפי שהוא מתואר במהדורה זו, מופיע כמעט בלא שינויי נוסח בכל אחת ממהדורות ה'אנאלים' שלאחר מכן<sup>4</sup>; הצלחותיו של

2 ראה: צ'יילדס (לעיל, הערה 1), עמ' 69–103.

3 על מהדורה זו, הנודעת בשם 'גליל ראסאם', ראה: R. Borger, *Babylonisch-Assyrische Lesestücke, I (Analecta Orientalia, LIV)*, Roma 1979<sup>2</sup>, p. 64. חילופי הגירסאות הקלים בינה לבין המהדורה השלמה של מסעות סנחריב, הכוללת שמונה מסעות מלחמה (ראה להלן, הערה 4), מובאים אצל צ'ולד (C. Bezold) באוסף של שראדר: E. Schrader, *Sammlung von assyrischen und babylonischen Texten (Keilinschriftliche Bibliothek, II)*, Berlin 1890, pp. 90–96.

4 הנודעת ככולן היא המהדורה הכוללת שמונה מסעות. אלה שני כתבי יד עיקריים: 'מנסרת-טיילור' D. D. Luckenbill, *The* (לעיל) ו'מנסרת המכון המורחני בשיקאגו'.

המלך בפיניקיה ובפלשת, הענשת יהודה המורדת, ולבסוף כניעת חזקיהו ופירוט המס הכבד שנשלח לנינוה. בכל הנוגע לכמות הכסף והזהב שהעלה חזקיהו יש התאמה מפתיעה בין המסופר במקור האשורי לבין אותו קטע כרוניקה שבמקראות. בשני המקורות מצוינת כמות של שלושים כיכר זהב. באשר לכמות הכסף – במקור האשורי מצוינת כמות של שמונה מאות כיכר כסף ואילו במקור המקראי נזכרים שלוש מאות כיכר בלבד. ואולם, על שלוש מאות כיכר אלו יש להוסיף גם את ציפוי הכסף שהורד מדלתות ההיכל והועבר לאשור. כסף זה נשקל בוודאי רק באשור, וכך מגיע סך כל הכסף שנמסר לידי האשורים לשמונה מאות כיכר. אך בכל הנוגע לתוצאות המערכה אין התאמה בין שני המקורות. הסתירה שבין הסיפור הנבואי, המסתיים במפלתו הפלאית של חיל סנחריב, לבין הסיפור האשורי, המסתיים במפלתו הצבאית של חזקיהו – סתירה זו מעוררת, זה למעלה ממאה שנה, הצעות פיתרון שונות<sup>5</sup>. המפליגה בהצעות אלה היא ההשערה, שעוד דבקים בה חוקרים ידועי שם<sup>6</sup>, שלמעשה ערך סנחריב שני מסעות ליהודה. המסע הראשון נערך בשנת 701, והוא המתואר במקור האשורי ובמלכים ב יח ד-טו. במסע זה הצליח סנחריב לפגוע קשה ביהודה ולשעבד את חזקיהו. המסע השני מתואר בסיפור הנבואי, וזכרו לא שרד כביכול במקורות אשור. במסע משוער זה, שנוהגים לקובעו בין השנים 689–681 לפנה"ס (אותו פרק זמן שאינו מתועד בכתובותיו ההיסטוריות של סנחריב), נסוג סנחריב בבהלה, אם מחמת המגיפה שפקדה אותו, כמרומו אצל הרודוטוס, ואם בלחץ המצרים. אולם, השערה זו בדבר שני מסעות, שהיא הרמניסטיט ביסודה וכל תכליתה לאמת דברי מקרא וליישב כתובים סותרים, אינה עומדת בפני הביקורת ההיסטורית. גם מצד הידוע לנו על קורות אשור ומצרים של אותם ימים, אין אפשרות להניח שבסוף ימיו ערך סנחריב מסע נוסף לארץ ישראל ונחל בו מפלה ניצחת<sup>7</sup>.

למעשה, מבחינה מיתודית, קשה להיסטוריון בן זמננו להגיע לשילוב שקול ומשכנע של

1. *Annals of Sennacherib* (Oriental Institute Publications, II), Chicago 1924, pp. 23–47. כתב יד

נוסף של מהדורה זו הוא 'מנסרת מוזיאון ישראל', והוא עתיד להתפרסם על ידי גב' פנינה ישראל.

2. L.L. Honor, *Sennacherib's Invasion of Palestine: A* (Contributions to Oriental History and Philology, XII), New-York

1926. ספרות נוספת ראה אצל ראולי: H.H. Rowley, 'Hezekiah's Reform and Rebellion',

*Bulletin of John Rylands Library*, XLIV (1961–1962), pp. 395–461 (= *Men of God*,

London and Edinburgh 1963, pp. 98–132). וכן: 'אפעל', 'סנחריב: מסע סנחריב לארץ-ישראל',

אנציקלופדיה מקראית, ה, ירושלים תשכ"ח, טורים 1066–1069.

3. למשל, ברייט: J. Bright, *A History of Israel*, London 1972<sup>2</sup>, pp. 296–308. ושם סיכום

ההשקפות התומכות בהצעה זו והחולקות עליה. עד כמה שידוע לי, הראשון שהציע את ההצעה בדבר

שני מסעות של סנחריב ליהודה היה ג'ורג' רולינסון, אחיו של המפענח והמגלה הנווד הנרי רולינסון,

בפירושו להרודוטוס: G. Rawlinson, *The History of Herodotos*, I, New York 1861, pp. 384–385.

לאחרונה חזר על הצעה זו גרייסון, ללא הנמקה: A.K. Grayson, 'Assyrian Foreign

Policy in Relation to Egypt in the Eighth and Seventh Centuries B.C.', *Journal of the*

*Society for the Study of Egyptian Antiquities*, XI, 2 (1981), p. 87.

ראה: S. Smith, *Babylonian Historical Texts*, London 1924, pp. 8–9. (לעיל, הערה 5), טור

1069.

כל הידיעות על מסע סנחריב ששרדו במקורות, שכן שונים מאוד המקורות זה מזה וכל סוג וסוג מחייב גישת מחקר שונה. אין להכליל ולהתייחס באותו אופן לקטע מכרוניקה יבשה המפרט את כמיות המס, לסיפור נבואי תיאוצנטרי שבו הריאליה מעטה ועיקרו ישועת פלא, ולכתובת מלכותית של שליט אימפריה, שמעצם טבעה כפופה היא לקנונים המיוחדים לז'אנר זה. הפיתרונות ההרמוניסטיים, המתעלמים מהסגולות הספרותיות המיוחדות לכל אחד מסוגי המקורות, אין בהם איפוא משום ברכה.

בדברים שלהלן ייעשה ניסיון להאיר את פרשת מסע סנחריב מצד המקורות האשוריים דווקא. מרבית המלומדים המטפלים בפרשה זו עיסוקם בחקר המקרא, והם מתמקדים בחומר המקראי. מכיוון שכך, לא הושם לב שהחומר האשורי חריג מבחינה היסטוריוגרפית לא פחות מן החומר המקראי, ומבחינה היסטורית עצם האירוע יוצא דופן בתולדות האימפריה האשורית.

## ב

לא נרחיב את הדיון בשאלה המתעוררת אצל כל מי שבא לעיין בסוגיה זאת, כיצד זה העז חזקיהו למרוד באשור ומה היה הרקע למרידתו. על דרך הקיצור ראוי להזכיר, שבשנת 705 נפל סרגון מלך אשור בשדה הקרב וגופתו נתפסה בידי האויב ולא הובאה לקבורה.<sup>8</sup> (עד כמה שידוע לנו, סרגון היה היחיד מבין מלכי אשור הגדולים שנהרג בשדה הקרב ולא בתככי חצר.) על האימפריה עבר זעזוע קשה. קצו הטרגי של הכובש הגדול, 'מרגיז הארץ מרעיש ממלכות' (ישעיה יד טז), אשר הושלך מקברו 'כפגר מובס' (שם יד יט), נתפרש בעיני בני הדור כאות ומופת שקרוב קצה של האימפריה, ומרידות פשטו בעת ובעונה אחת בפריפריה של ממלכת אשור. בצפון-מערב מרדו תַּבַּל (תובל) וקיליקיה. פרטי המרד אינם ידועים, אך מסתבר שמכאן ואילך אבדה תבל לאשור. ואילו קיליקיה (קוה) עמדה במרידתה כחמש-עשרה שנה, עד שנכבשה בידי שרי צבא ששלח סנחריב. במזרח מרדה בבל שבהנהגת הכשדים. מרודך-בלאדן הכשדי, מלך בית יכין, אויבה של אשור בימי סרגון, לכד שנית את מלכות בבל (בפעם הראשונה הוא שימש מלך בבל בשנים 721–710 לפנה"ס), ואילו בדרום-מערב נרקמה ברית שבראשה ניצב חזקיהו, ושותפים היו לו מלך צור ומלכי פלשת. יש להניח, שהשליטים הנוכחיים של מצרים, פרעוני השושלת הכ"ו, תמכו במרד והבטיחו עזרה צבאית (לא ברור אם היה זה שבקא או בנו שבתקא).<sup>9</sup>

מדוע איפוא חיכה מלך אשור למעלה מארבע שנים עד שיצא לדכא את המרידה ביהודה ובפלשת? שהרי בסיטואציות מעין אלה נהגו מלכי אשור להגיב במהירות ולא נתנו לאש המרד להתפשט. התשובה על שאלה זאת יש בה כדי לחשוף את המיוחד במדיניותו

8 H. Tadmor, 'Campaigns of Sargon II of Assur', *Journal of Cuneiform Studies*, XII (1958), p. 97; הנ"ל, 'חטאו של סרגון', ארץ ישראל, ה' (תשי"ט: ספר מזר), עמ' 158.

9 K.A. Kitchen, 'Late-Egyptian Chronology and the Hebrew Monarchy', *Journal of the Ancient Near Eastern Society* (The Gaster Festschrift), pp. 225–233; idem, 'Egypt, the Levant and Assyria in 701 BC', in: M. Görg (ed.), *Fontes atque pontes* (Festschrift Hellmut Brunner = *Ägypten und Altes Testament*, V), Wiesbaden 1983, pp. 243–253.

האימפריאלי של סנחריב, בשונה מזאת של קודמיו. כסרגון בשעתו, ניצב סנחריב בנו בפני הברירה, האם להטיל את כל כובד משקלה הצבאי של אשור לדיכוי המרידות במערב הרחוק – פניקיה, פלשת ויהודה, או להתרכז באלה שבבבל הקרובה יותר. ממלכת אשור לא יכולה היתה להילחם בעת ובעונה אחת בשתי חזיתות מעין אלה, מה גם שלמלכים המורדים היו בעלי ברית רבי עוצמה: מלך עילם, שתמך בכשדים, ומלך מצרים הנובי, שתמך בפלשתים ובחזקיהו. בשעתו, כשניצב סרגון בראשית מלכותו בפני אותה בעיה, ניסה לכבוש את בבל ונכשל. הוא הניח לבבל ופנה כבר באותה שנה (720 לפנה"ס) להציל את האימפריה במערב. רק לאחר שתיים-עשרה שנה, כשמצא בעלי ברית בקרב ערי בבל העתיקות, יצא ללחום במרודך-בלאדן הכשדי, כבש את בבל ומלך עליה.

סנחריב, אף ששיתף פעולה עם סרגון אביו בשנות חייו האחרונות, נקט דרך שונה. את שנות מלכותו הראשונות הקדיש למלחמה בבבל, ורק משניצח את מרודך-בלאדן, כבש את בבל העיר והמליך עליה מלך ואסאלי (סנחריב עצמו כידוע סירב לשמש מלך בבל). רק אז נתפנה למלחמות במערב. אך גם כאן נותרה 'הבעיה הבבלית', שלא מצאה לה פיתרון. הוא חזר ונלחם פעמים אחדות במרודך-בלאדן והמליך את בנו על בבל, אך שוב מרדו הבבלים, הסגירו את הבן לעילמים ואלה רצחו אותו<sup>10</sup>. סנחריב שב ודיכא מרידות נוספות בבבל עד שלבסוף (689 לפנה"ס), בצעד יוצא דופן וחריג ביותר, הרס את בבל העיר, שהיתה מקודשת גם לאשורים, והעלה עליה את מי הפרת – מעשה ברברי שמעטים כמוהו בקורות מסופוטמיה.

דבר נוסף שבו שינה סנחריב מדרכו של אביו: מראשית מלכותו החל סנחריב לבנות לעצמו עיר בירה חדשה, היא נינוה, ונטש את עיר הבירה שבנה סרגון. עיר זאת, דור-שרוכין ('מצודת-סרגון'), הושלמה רק שנים אחדות לפני מות סרגון ונחנכה בשנת 707. בשנת 705/4, שלוש שנים לאחר מכן, כבר פתח סנחריב בבניין נינוה. בלשון המטבע הספרותי-האידיאולוגי, מלך אשור בתפקיד 'האדריכל העליון' גובר כאן על מלך אשור בתפקיד 'גיבור המלחמה העליון'. המשותף לשתי קונבנציות ספרותיות-אידיאולוגיות אלה, שגם הניצחון הגדול וגם מעשה הבנייה החשוב מיוחסים שניהם לראשית מלכותו של המלך, על פי רוב לשנת מלכותו הראשונה<sup>11</sup>. גדול היה כוחה של קונבנציה זאת, ואפילו כאשר סתרה היא את המציאות והמלך לא עשה את המעשה הסימבולי המצופה, רשמו הסופרים את המעשה כאילו אכן אירע בראשית מלכותו. וכך, בטרנספורמציה רבת עניין, נעקרו אירועים ממקומם ונדדו לתחילת מלכותו של המלך, כנדרש בקנון האידיאולוגי-הספרותי. כמקובל בקנון זה מוצג סנחריב כבר בכתובת המלכותית הראשונה שלו בשני התפקידים גם יחד. כ'גיבור המלחמה העליון' הוא מנחיל בראשית מלכותו מפלה ניצחת למרודך-בלאדן

10 ראה: S. Parpola, 'A Letter from Šamaš-šumu-ukin to Esarhaddon', *Iraq*, XXIV (1972), p. 32; J. A. Brinkman, 'Sennacherib's Babylonian Problem', *Journal of Cuneiform Studies*, XXV (1973), p. 72

11 ראה: H. Tadmor, 'History and Ideology in the Assyrian Royal Inscriptions', in: F.M. Fales (ed.), *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons (Orientis Antiqui Collectio, XVII)*, Roma 1981, pp. 13–25



וכובש את בבל, וכ'אדריכל העליון' הוא בונה את בירתו נינוה. מעשי הבנייה החדשניים של סנחריב מרשימים מאוד. הוא מייבש נהר העובר בלב נינוה, מגדיל את שטח העיר פי כמה וכמה, בונה בה ארמונות מפוארים וגן חיות, מושיב בה גולים (כפי שעשו קודמיו כשבנו ערי בירה חדשות) ומעביר לעיר מים באמצעות אקוודוקט<sup>12</sup>. והנה, בכל אותה עת עמד הקצה הדרום-מערבי של האימפריה במרידתו. מכל מה שתיארנו עד עתה מסתבר, שמעצם טבעה של מדיניותו החדשה עשוי היה סנחריב להתפשר בתחום האימפריאלי שבמערב ממלכתו, וזאת כדי להתפנות כל כולו למה שהעסיקו מבית. ואמנם, המסע לארץ ישראל בשנת 701 הוא המסע היחיד למערב שערך סנחריב. מסעות המלחמה לדיכוי המרד בקיליקיה יצאו לפועל מאוחר יותר וסנחריב לא עמד בראשם, אלא שלח לשם את שרי צבאו. אם כן, נראה שסנחריב היה מודע לכך, שעליו לכבות את אש המרד שפשטה בפניקיה, בפלשת וביהודה, אך משנתקל בהתנגדות עזה מן הצפוי, ומשהתברר לו כי לא יעלה בידו לסיים את המלחמה בניצחון שלם – נרתע והתפשר. ואולם, מעצם מהותה אין הפשרה עולה בקנה אחד עם הקונונים של האידיאולוגיה המלכותית. קונונים אלה אינם מכירים אלא ניצחונות בלבד, ומלך אשור אינו יכול להיות אלא 'גיבור המלחמה העליון'. וכך אנו עדים לסתירה בין מציאות לבין אידיאולוגיה במסע מלחמתו הראשון של סנחריב למערב. הדרך שנוקטים כותבי הקורות של סנחריב כדי ליישב סתירה זאת, יש בה, דומני, עניין גם לכך-דורנו, אפילו הוא איננו אשורולוג.

נפנה איפוא עתה לצד ההיסטוריוגרפי – לתיאור מסע סנחריב בכתובותיו המלכותיות. אך בטרם נדון בדבר במפורט, יש להקדים כמה דברים על טיבו של ז'אנר זה, שהוא, כידוע, ביטוי רשמי של האידיאולוגיה המלכותית ושל הצרכים האימפריאליים, והוא מעיד אף על תפיסת העולם של כותביו<sup>13</sup>. 'האירועים ההיסטוריים' מובעים בו באמצעות נוסחאות ודגמים אידיאולוגיים-ספרותיים קבועים. רק אם יפענח ההיסטוריון את הקוד הלשוני, את טיבם ואת שימושם של דגמים אלה ואת תפקידם האידיאית-התעמולתי – רק אז יוכל לגשת לשחזור האירועים כסדרם ההיסטורי-הכרונולוגי, עד כמה שניתן הדבר. אוזנו של ההיסטוריון חייבת להיות כרויה לכל שינוי סימנטי, לכל תג ולכל פסיקו של תג בלשון הנשמעת, לכאורה, מליצית ושדופה, וזאת – כדי להבין כראוי את המסר הטמון בטקסט<sup>14</sup>. אך הבנה מושלמת אינה מובטחת כל עיקר. יש להפשיל מסך אחר מסך, להסיר קליפה אחר קליפה, כדי להגיע למה שאולי היה 'גרעין האירוע'. בניסיון זה לשחזר את 'המציאות ההיסטורית' לא פחות חשוב להבין את תפיסת ה'מציאות' ואת הדרך הלשונית המשמשת להבעתה – אותם המסכים והקליפות.

12 לקנביל (לעיל, הערה 4), עמ' 94–116, Th. Jacobsen and S. Lloyd, *Sennacherib's Aqueduct at Jerwan*, (Oriental Institute Publications, XXIV), Chicago 1935, pp. 5–49

13 M. Liverani, 'The Ideology of the Assyrian Empire', in: M.T. Larsen (ed.), *Power and Propaganda (Mesopotamia, 7)*, Copenhagen 1979, pp. 297–317 (עמ' 13–20).

14 H.D. Lasswell – N. Leites et al., *Language of Politics: Studies in Quantitative Semantics*, Cambridge Mass. 1949, esp. pp. 29–39, 234–297

אנו רואים במלך אשור את מחבר ה'כתובות' המדברות בשמו, 'מחבר' במובן הגבוה של המושג. הלכה למעשה היו סופרי המלך – הנושאים תואר *ummānu*, ובחלקם אף ידועים בשמם – מחבריהם של הכתובות הרשמיות ו'יוצרי דעת הקהל' של האימפריה<sup>15</sup>. ואולם, אין ספק שקלעו הסופרים לרצון אדונייהם ולאופן שבו רצה מלך אשור להציג את דמותו לדורו שלו ולדורות הבאים.

במאה הח' לפנה"ס, בתקופת עוצמתה הגדולה של ממלכת אשור ובעיקר בימי סרגון, נקבעו אותם קנונים שהזכרנו, שבאמצעותם רשאי הסופר לתאר את קורות מלכו. בקנונים אלה כל אירוע ואירוע ארוג במסכת אידיאולוגית-ספרותית קבועה, ובה לעולם גיבור אחד: מלך אשור, שדמותו מתוארת באמצעים אפיים-הירואיים, אם לא מיתיים מובהקים. בכל מלחמה קיים גם האנטי-גיבור, הוא האויב המורד, יריבו של מלך אשור. דמותו של האויב מוצגת אף היא באמצעות דפוסים סכימאטיים<sup>16</sup>, ואלה קבועים עוד יותר מן הדפוסים שעניינם המלך הגיבור: האויב הוא פושע וחוטא, אינו ירא את אדוניו מלך אשור ואינו מכבדו כראוי; הוא שחצן, ובחוצפתו בוטח הוא בכוחו, בכוח בעלי בריתו או בתנאי הטבע המיוחדים. כך, למשל, אויב היושב על אי בוטח במי הים, היושב בהרים בוטח בצוקים נישאים שאין לעוברם, וכיוצא באלה. במרקם אידיאולוגי-צורני זה מפלת האויב – שיאו המתחייב וקצו הטבעי של כל תיאור מלחמה – איננה אלא הפיתרון האפשרי היחיד של העלילה.

יתירה מזאת: כל מלחמה, מעצם טבעה, מלחמת קודש היא. מלך אשור, הכוהן הגדול ושלוחו של האל אשור, יוצא בראש חייליו לכבוש, להנחיל מפלה ולהרחיב את גבולות ארץ אשור<sup>17</sup>. זהו מימוש ייעודו כמלך. האלים מצווים על המלך לצאת לקרב, נותנים בידו נשק בעל סגולות אלוהיות – חרבו של האל וקשתו של האל. וכשנבצר מן המלך להשלים את המלחמה כנדרש ולהדביר את האויב – משלימים זאת האלים מרחוק, על דרך הפלא והנס. אך אם גם בעזרת האלים לא יצלח המלך להגיע אל הניצחון המתחייב מעצם המסכת האידיאולוגית הקבועה – תתעורר בעיה, ואליה עוד נשוב בהמשך עיוננו.

## ג

נחזור איפוא לעיקר עיוננו, ותחילה ניתן את דעתנו למבנה הטקסט המתאר את מסע סנחריב למערב. בחלוקה סכימאטית מתחלק סיפור המסע לשני חלקים: האחד – כניעת האויב בלי קרב, והשני – כניעת האויב במלחמה. כל חלק בנוי יחידות משנה, שכל אחת מהן היא בבחינת 'סיפור שלם', אף הוא בעל מבנה סכימאטי. בסך הכל בסיפור שש יחידות, מהן חמש עומדות ברשות עצמן, והשישית – הספח החותם את הסיפור.

15 ראה במאמרי (לעיל, הערה 11), עמ' 30–32.

16 M. Fales, 'The Enemy in Assyrian Royal Inscriptions: "The Moral Judgement"', in: H.J. Nissen – J. Renger (eds.), *Mesopotamien und seine Nachbarn* (XXV. Rencontre Assyriologique Internationale, 1978), Berlin 1982, pp. 425–435.

17 B. Albrektson, *History and the Gods*, Lund 1967, pp. 53 ff.; M. Weippert, '“Heilige Krieg” in Israel und Assyrien', *Zeitschrift für die Altestamentliche Wissenschaft*, LXXXVIII (1972), pp. 460–493; H.W.F. Saggs, *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*, London 1978, pp. 84–85. וכן: ליווראני (לעיל, הערה 13), עמ' 301.

היחידה הראשונה: פרשת לולי מלך צידון.

במסעי השלישי עליתי על ארץ חת, לולי מלך צידון, אשר מורא הוד מלכותי המם אותו, ברח הרחק מעבר לים (=נ"א: ברח מתוך העיר צור לארץ יִדְנָן [=קפרוס] אשר בלב ים) ונעלם לבלי שוב (=נפטר). את צידון רבה, צידון זעירה, בית־זית, צרפת, מחלב, אוסו, אכזיב, עכו, עריו הבצורות, ערי חומה, מקום הספקה (=מרעה ומשקה) לצבאותיו – עזוז נשקו של אשור אדוני המם אותן והן כרעו לרגלי. הושבתי על כסא מלכותו את אתבעל (*Tuba'lu*) (למשול) עליהם והטלתי עליו מס קבע מנחת רבונותי, דבר שנה בשנה, לא ישבות ('מנסרת שיקאגו' [לעיל, הערה 4], טור ב', שורות 37–49).

ארבעה מרכיבים מופיעים כאן: (א) גורל מלך האויב. במקרה זה האויב לא נתפס, הוא הוכה על ידי 'הזוהר המטיל אימה' (*pulḫu / melammū*) של סנחריב (דפוס קבוע בכתיבה האשורית המלכותית<sup>18</sup>), נמלט למרחקים – 'ללב הים' – ומצא שם את מותו; (ב) עיר בירתו וערי ממלכתו של המלך האויב נלכדות. במקרה זה הן נכנעות בלא קרב; (ג) המלך המובס מוחלף בוואסאל נאמן; (ד) מסי קבע מוטלים מחדש. ארבעה מרכיבים אלה הם יסודות קבועים, שכמעט אי אפשר בלעדיהם בתיאור מלחמה באויב המורד. היחידה השנייה בסיפור המסע (שם, טור ב', שורות 50–60) היא ניגודה של הראשונה, והיא קצרה ביחס: שמונה מלכי ארץ המערב נכנעים מרצון ומשלמים מס. כיוון שלא היתה כל התנגדות והמלכים לא נלחמו ולא נמלטו – אין מקום להרחיב בסיפור. היחידה השלישית – סיפור הענשת צדקא מלך אשקלון, שלא נכנע:

ואשר לצדקא (*Sidqa*) מלך אשקלון, אשר לא נכנע לעולי – הגליתי והבאתי לאשור את אלוהי בית אביו ואותו עצמו, את אשתו, את בניו ובנותיו, את אחיו – (כל) משפחת בית המלוכה. הפקדתי על אנשי אשקלון את שַׁלְדָר בן רַכְבַּת, מלכם הקודם, והטלתי עליו תשלום מס ומתנות רבונותי, (ו) הוא נושא (עתה) את עולי (שם, טור ב', שורות 60–68).

כאן יש שינוי במבנה. המרכיב הראשון אמנם מופיע כנדרש – המלך המורד נלכד ומובל לאשור, וכמו כן מופיעים גם המרכיבים השלישי והרביעי – המורד מוחלף בוואסאל נאמן.

18 E. Cassin, *La splendeur divine*: על תיאורי 'הזוהר המטיל אימה' עמדה בהרחבה הגב' קסן: *Introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne*, Paris 1968, pp. 65–82. לעניין בריחת האויב בפני זוהרו של האל אשור (או של המלך) ראה לאחרונה: N.K. Weeks, 'Causality in the Assyrian Royal Inscriptions', *Orientalia Lovaniensia Periodica*, XIV (1983), pp. 115–127. [כשמאמרנו הושלם ונמסר לדפוס הגיעה לידי עבודתו של ליווראני על הדפוסים הספרותיים בעלי המטען האידיאולוגי-פוליטי באנאלים של אשורנצרפל II: M. Liverani, 'Studies in the Annals of Ashurnirpal II: I, Morphological Analysis', *Vicino Oriente*, V (1983), pp. 13–73. לענייננו ראויים לתשומת לב הדפוסים המתארים איב שנמלט בפני אותו 'זוהר מטיל אימה' של האל או של המלך, שם, עמ' 29–31.]

ואולם המרכיב השני, הענשת ארצו של המורד, הועתק ממקומו. הוא הפך ליחידה נפרדת ומשמש מעין גשר מעבר לקטע הבא – כניעת האויב במלחמה.

קטע זה, חלקה השני של פרשת אשקלון, נפתח בפסוקית-המעבר 'בהמשך מסעי', שלכאורה נושאת משמעות כרונולוגית, אך לאמיתו של דבר אינה אלא פתיחה שבלונית, המשמשת כקישור ספרותי בלבד: 'בהמשך מסעי צרתי על בית־דגון (*Bit Daganna*), יפו (*Iappu*), בני ברק (*Banaibarqa*), אזור (*Azuru*), ערי צדקא, שלא מיהר לכרוע לרגלי, כבשתי (אותן) ונשאתי את שללן' (שם, טור ב', שורות 68–72).

היחידה הרביעית מוקדשת לפרשת עקרון. יחידה זו מורכבת מסיפור ומסיפור משנה – הוא 'האינטרמצו המצרי'. לפי סדר גיאוגרפי וכרונולוגי, ראוי היה שיסופר על עקרון לפני שיסופר על אשקלון. אלא שמסיבות שמקורן במבנה העלילה, ההולכת מן הקל אל הכבד, הציב המספר את פרשת עקרון במקום שהציב. וכך איפוא משמש סיפור עקרון המורדת בהנהגת שריה, כשמלכה החוקי שבוי בירושלים, כחוליה מקשרת בין המערכה בפלשת לבין פרשת יהודה המורדת.

פקידה ושריה (ו)אנשיה של עקרון (*Amqarruna*), שנתנו כבלי ברזלי על פדי (*Padi*) מלכם שהיה ואסאל נאמן (= 'בעל שבועה ואלה') לאשור, ומסרוהו באיבה לחזקיהו איש יהודה (*Hazaqiyau Yaudaya*), נבהלו ממעשה הבגידה הנפשעת שעשו. הם חברו יחד<sup>19</sup> עם מלכי מצרים וקשתי מלך כוש, מרכבותיו וסוסיו, חיל לא יימנה מרוב, (ואלה) היו לבני בריתם (שם, טור ב', שורות 73–81).

המערכה בין חיל מלך כוש לבין חיל סנחריב, המתחוללת ליד העיר אלתקה בשפלה, מתוארת בקיצור נמרץ:

במישור אלתקה (*Altaqu*) ערכו מערכה נגדי וחידדו נשקם. בעזרת אשור אדוני נלחמתי עמם והנחלתי להם מפלה. בעצם הקרב תפסו ידי חיים את רוכבי המרכבות ואת הנסיכים המצריים יחד עם רוכבי המרכבות של מלך כוש. על אלתקה ותמנה צרתי, כבשתי (אותן) ונשאתי את שללן (שם, טור ב', שורה 82 – טור ג', שורה 7א).

הרושם המתקבל מן התיאור – ומבחינה היסטורית נראה כי תיאור זה אינו סביר<sup>20</sup> – שלא נסיגת המצרים והנובים היתה הישגו העיקרי של סנחריב בקרב מכריע זה, אלא דווקא כיבושן של שתי ערי המבצר שבשליטתה של עקרון. דומה כאילו דבק המספר בעיקר, פרשת

19 באכדית *ikterunimma*. וראה עתה את דיונו של ליווראני בתפוצתו הסימאנטית של מונח זה: M. Liverani, 'Kitru, Katāru', *Mesopotamia*, XVII (1982), pp. 43–66

20 ובמישור ההיסטורי, סיפור מלחמת אלתקה מעורר תמיהה. לו היה זה אמנם ניצחון מרהיב עין וחד משמעי, יש להניח שסנחריב היה רודף אחר המצרים הנסוגים, ואולי אף מגיע עד לגבולה של מצרים, או לכל הפחות עד עזה ורפיח – גבול אשור בימי סרגון אביו. מתוך שפנה סנחריב לאחר הקרב נגד עקרון ולאחר מכן נגד יהודה, ניתן ללמוד שמלחמת אלתקה לא היתה בבחינת ניצחון מרשים. אפשר מאוד, שסנחריב נוכח לדעת שמלך מצרים הנובי לא יוותר על נקלה על ההגמוניה המצרית בדרומה של פלשת ולא יניח לאשורים להתקדם עד גבולה של מצרים.

עקרון, כשהוא משתדל שלא לסטות מקו העלילה בעלת המבנה הסכימאטי. וכך, כאשר תם 'האינטרמצו המצרי' מתחדש קו הסיפור העיקרי:

אל עקרון קרבתי, והרגתי את הפקידים ואת השרים שמרדו ומסביב לעיר על עמודים תליתי את פגריהם. את בני העיר (שמרדו באשור) נתתי לבז. שאריתם שלא מרדו (= 'פשעו') ושלא נמצא בהם חטא המרד – פקדתי לשחררם. את פדי מלכם הוצאתי מתוך ירושלים (*Ursalimmu*) והושבתי אותו על כסא מלכות עליהם. מנחת רבונותי הטלתי עליו (שם, טור ג', שורות 7–17).

שלושה מבין ארבעת המרכיבים שמצאנו ביחידות הקודמות מצויים גם ביחידה הרביעית: המורדים נענשים, עיר בירתם נכבשת, השלטון ניתן בידי ואסאל נאמן – במקרה זה אותו מלך עצמו המושב על כנו, ומסי קבע מוטלים מחדש כיאות. אירועי המסע אינם מתוארים בסדרם הכרונולוגי העקיב. אמנם כניעתה של צור אירעה בראשיתו של המסע, אך כניעת אשקלון לא יכולה היתה להתרחש לפני שנכבשו יפו, בית־דגון ואזור – ערי המובלעת האשקלונית שמצפון לעקרון. האם הגיע חיל סנחריב לאשקלון? הדבר לא נאמר במפורש, ושם, כפי שסביר יותר להניח, בהיכבש אותה מובלעת גברה ידם של המתונים והם שמסרו את המלך המורד לאשורים, וכך הצילו את עירם. כמו כן, לא ברור כל עיקר האם אירע הדבר לפני כניעתה של עקרון או לאחריה. גם הוצאת פדי מכלאו בירושלים והושבתו על כנו בעקרון לא אירעו, אל־נכון, לפני שנכנע חזקיהו. אם כן, הקדים כאן הסופר את המאוחר למוקדם לשם שלמות הסיפור, ועיצב את המציאות מחדש באמצעות דפוסים ספרותיים כדי שיישמר מבנה העלילה הנוסחאי על כל מרכיביו.

היחידה החמישית בטקסט האשורי היא פרשת הענשתו של חזקיהו מלך יהודה. מצפים היינו שגם סיפור זה יכלול את המרכיבים המקובלים: הענשת המלך, החלפתו בוואסאל נאמן וכיוצא באלה הדברים. במקום זאת מוצאים אנו תיאור שונה:

ואשר לחזקיהו איש יהודה (נ"א: שלא נכנע לעולי) – על ארבעים ושש עריי הבצורות, ערי חומה, ועל הערים הקטנות לאין מספר סביבותיהן – שמתי מצור ולכדתי (אותן), בעזרת סוללות כבושות (מעפר), בכרים מוגשים (לחומה), בהסתערות חיל רגלים, בחתירה (מתחת לחומה), בפרצים (בחומה) ובגרזיני פריצה (פירוש אחר: בסולמות). הוצאתי לי משם כשלל מאתיים אלף ומאה וחמישים נפש, קטן וגדול, איש ואשה, סוסים, פרדים, חמורים, גמלים, בקר וצאן עד אין מספר. ואילו אותו (= את חזקיהו) כלאתי בירושלים עיר מלכותו כציפור בכלוב. חסמתי אותו במשלטים ואת היציאה משער עירו מנעתי ממנו ('הפכתי לו לטאבו') (שם, טור ג', שורות 18–30).

ניכר בתיאור זה שאתגר חמור ניצב בפני סופר המלך האשורי. לשימוש עממו, כאמור, דפוסים קבועים לתיאור כניעת מלך שמרד, ולפיהם רק אותו מורד שהצליח להימלט לארץ רחוקה ויד מלך אשור קצרה מהשיגו אינו נענש כיאות<sup>21</sup>. במקרה כזה מובעת הבריחה

21 ראה אצל פאלס (לעיל, הערה 16).

במטבעות לשון קבועים פחות או יותר: המלך בורח לבדו, על פי רוב בלילה, ובכך הוא מציג את נפשו; יש שהוא בורח להרים רחוקים, ויש שהוא נמלט למדבר או אל מעבר לים, למקום בלתי ידוע, ובדרך כלל מתאר הסופר את האויב שנמלט בנימת לעג וגיוחן. גורל עיר בירתו של האויב שנמלט מובע גם הוא בדפוסים קבועים: בדרך כלל נכבשת העיר, אם לאחר מצור ואם בסערה; יש שהיא נהרסת עד היסוד ועיר אחרת נבנית על מקומה, ויש שהיא הופכת עיר אשורית. והנה, דפוסים אלה לא תאמו את אשר אירע בבוא חיל אשור להכניע את חזקיהו המורד ואת ירושלים עירו. המלך המורד לא נתפס ולא הוחלף, ועיר בירתו לא נכבשה. כיצד איפוא יתאר הסופר המלכותי אירוע שלא אירע?

הפיתרון נמצא באמצעות דימוי ספרותי, אף הוא מבוסס בדפוס נוסחאי: חזקיהו נענש בכך שנאסר בעירו כאותה ציפור הכלואה בכלוב. גם אם ינסה לחמוק מן העיר ולהימלט לא יעלה הדבר בידי: עצם היציאה משער העיר הפכה מעתה טאבו (*ikkibu*), שכל העובר עליו נענש בידי האלים. דימוי ספרותי זה, שבזכות הופעתו בפרשת מרד חזקיהו היה למטבע לשון, לא נטבע בידי סופרי סנחריב. לראשונה מופיע הביטוי באנאלים על תגלת-פלאסר הג', בסיפור המצור שהטיל על רצין (*Rahianu*) מלך ארם בדמשק, בשנת 733 לפנה"ס:

...את שרי חייליו הוקעתי על מוטות עץ בעודם חיים והצגתי (אותם) לראווה (לבני) ארצו. ארבעים וחמישה ימים קבעתי את המחנה שלי סמוך לדמשק ואותו כציפור בכלוב כלאתי; כרתי את גניו ומטעי העצים ללא ספור; אף לא אחד הותרתי.<sup>22</sup>

בדורו של תגלת-פלאסר הג', כאשר פרצה האימפריה והגיעה עד לשערי מצרים, לא עלתה על הדעת כלל האפשרות שמלך אשור יסתפק בפחות מניצחון שלם. ואמנם, שנה לאחר מכן (732 לפנה"ס) שב תגלת-פלאסר והטיל את כל עוצמת צבאו האדיר נגד ארם דמשק. המצור נתהדק, העיר נלכדה, רצין נתפס והומת וארם הפכה לפחוה אשורית שבירתה דמשק. אך לא כך היו פני הדברים בדורו של סנחריב. לאמיתו של דבר, אף לא הוטל על ירושלים מצור של ממש, ורק הושם הסגר על העיר, ללא אביזרי המצור הרגילים. הלשון שבה נוקט סנחריב היא: 'חסמתי אותם במשלטים'.<sup>23</sup> אותה לשון ממש חוזרת אצל אסרחדון מלך אשור, בתיאור ההסגר שהטיל על צור ומנע ממנה מזון ומים, ובתיאור של הסגר דומה שהטיל לאחר מכן אשורבנפל. במקרה האחרון מדובר במפורש על הסגר ולא על מצור לשם פריצה: 'חסמתי אותו (=את מלך צור) במשלטים: מן הים ומן היבשה סגרתי את דרכי הגישה, (וכך) שמתי עליהם מחנק'.<sup>24</sup>

22 הטקסט מובא על פי מהדורתי לכתובותיו של תגלת פלאסר הג' [בדפוס]. קטע זה סימנו 23 Ann., שורות 9-12.

23 באכדית: HAL.ŠU.MEŠ *elišu urakkis*. מסתבר שאת הלוגוגרמה HAL.ŠU.MEŠ יש לקרוא *birāte*, וראה: R. Borger, *Bibliotheca Orientalis*, XXXII (1975), p. 71.

24 R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien* (*Archiv für Orientforschung*, Beiheft 9), Graz 1956, p. 112, l. 14; M. Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige* (*Vorderasiatische Bibliothek*, VII/2), Leipzig 1916, p. 16, ll. 52-54.

התיאור המפורט ביותר של טכניקת המצור אצל סנחריב, ואולי אף בכתובות מלכי אשור בכלל, מופיע דווקא בתיאור כיבושן של ארבעים ושש ערי יהודה הבצורות. טכניקה זו מומחשת בעליל (בדרך שהוגדרה: 'סינמטוגרפית')<sup>25</sup> על שורת התבליטים הנודעת המתארת את כיבוש העיר לכיש<sup>26</sup>. מלכיש יצאה המשלחת האשורית (ובה התרתן, רב־סריס ורב־שקה) אל חזקיהו. מסתבר שסנחריב לא עלה עם כל חילו הגדול על ירושלים. ועם זאת, ההסגר שהושם על העיר והאימה שנפלה על חזקיהו מלמדים שכוח אשורי לא מבוטל נשלח להפגין נוכחות לפני חומות העיר.

משפחת הסופר את בעיית עונשו של חזקיהו, מסיים הוא בקצרה בשני אלמנטים. האחד – השלמת תיאור העונש שהוטל על ארצו של חזקיהו, והשני – הטלת מסי הקבע, כמצופה אצל אויב שנכנע:

ואת עריו אשר בזזתי, קרעתי מארצו ונתתי למתת (Mitinti) מלך אשדוד, לפדי מלך עקרון ולצלבעל (Šilli-bēli) מלך עזה (וכך) הקטנתי את (תחום) ארצו. על המס הקודם, המשתלם מדי שנה בשנה, הוספתי מנחת מס ומתנות רבונותי והטלתי (אותן) עליו (נ"א: עליהם) (שם, טור ג', שורות 30–36).

אולם במישור הספרותי לא די היה בכך, ומסתבר שגם במישור ההיסטורי, עד כמה שניתן להדור לתוכו. וכך, כבר לאחר שנאמר כי חזקיהו נכנע, ונענש קשות – עשרות ערי מבצרי נכבשו ונבזזו, למעלה ממאתיים אלף נפש הובלו לגולה, תחומיה של מלכותו קוצצו כשחלקים ממנה נמסרו לוואסאלים נאמנים בפלשת (כאן מרומז מוטיב 'הוואסאל הנאמן' שחסר בסיפור) – חוזר לפתע המספר ופותח: 'חזקיהו הלז מורא הוד מלכותי המם אותי' (שם, טור ג', שורות 37–38)<sup>27</sup>, ומיד לאחריו מובא פירוט מס שאין כדוגמתו בשום טקסט אחר של סנחריב. מס זה נמסר למלך אשור לא במחנהו, אלא נשלח לנינוה, אחרי שעזב את הארץ. אף נשלח לשם שליח אישי של חזקיהו כדי להופיע ולהשתעבד מחדש. יש כאן איפוא תיאור מס כפול: אחד קצר במסגרת המבנה הסכימאטי (שורות 35–36), ואחד ארוך ומפורט, זהו הספח החריג:

חזקיהו הלז מורא הוד מלכותי המם אותי, והוא שלח אחרי לנינוה עיר ממשלתי את צבא Urbi (ה'אורב')<sup>28</sup> ואת החיל הנבחר שלו, שהביא לירושלים עיר מלכותו כדי

E. Unger, 'Kinematographische Erzählungsform in der altorientalischen Relief- und-Rundplastik', *Festschrift Max Freiherrn von Oppenheim (Archiv für Orientforschung, Beiheft 1)*, Berlin 1933, pp. 127–133 25

D. Ussishkin, *The Conquest of: אוסישקין של ד' ארצו* (Tel-Aviv 1982) 26

באכדיט *pulhi melammē belūtiya*. לעניין 'הוד' זה המטיל אימה והמכה את האויב (*saḥāpn*) מרחוק, ראה בעבודות שהוזכרו לעיל, בהערה 18. פתיחות דומות בסגנון 'ואשר (למלך פלוני) – פחד תקפו (והוא נמלט/נכנע)', רוחחות למדי בכתובות סנחריב. וראה לקנביל (לעיל, הערה 4), עמ' 37 שורה 23: עמ' 35 שורה 59; עמ' 47 שורה 24; עמ' 50 שורה 21; עמ' 51 שורה 26. 27

Urbi אינם ערבים, כפי שמתרגם לקנביל ואחרים (ראה: I. Eph'al, *Ancient Arabs*, Jerusalem 1982, p. 113). אלא כפי שמסתבר מציין יחידות חיילים לצורך תקיפה, מציין 'ה'אורב' של יהושע ח'ט ושופטים כ כג. המונח 'Urbi' אינו מתפרש מן האכדיט, וככל הנראה הוא שאל מן הארמית. 28

לחזקה ו(כדי) שיהיו לו לעזרה<sup>29</sup>; (נ"א: יחד עם) שלושים כיכר זהב ושמונה מאות כיכר כסף, אבנים טובות, פוך מובחר, אבני־אודם גדולות, מטות־שן, כסאות משען רצופי־שן, עור־פילים, שנהבים, עצי הבנה ואשכרו, [[בגדי צבעונים, בגדי פשתן, צמר (צבוע) תכלת, צמר (צבוע) ארגמן, כלים (עשויים) נחושת, ברזל, ברונזה ובדיל(?), מרכבות, מגינים, רמחים, (בגדי) שריון, פגיונות־חגור עשויים ברזל, קשתות וחיצים – כלי נשק ללא ספור, יחד עם]] בנותיו, פילגשיו, מנגנים ומנגנות. ואת שליחו שיגר אלי לשם תשלום המס ולשם עריכת (טקס) ההשתעבדות (לי) (שם), טור ג', שורות 37–49 [= 'גליל ראסאם', שורות 55–60]]<sup>30</sup>.

דומני, שלא נטעה הרבה אם נאמר שספח חריג זה הוא פיצוי ספרותי על המציאות שלא תאמה את הדגם הקנוני. הוא נכתב ברטרספקציה, מתוך מודעות לסיומו הבלתי שגרתו של המסע: חזקיהו לא נלכד, ירושלים לא נכבשה ויהודה לא סופחה לאשור.

פיצוי אחר על מציאות זאת – אף הוא פיצוי רטרספקטיבי, אם כי הוא מבוטא באמצעות מדיום נראטיבי חזותי ולא באופן מילולי – בא בתיאור המפורט של כיבוש לכיש על תבליטי הענק בארמון המלך. כבר עמדו על כך החוקרים, שהתבליטים הוצבו במקום המרכזי ביותר, כך שהעומד בשער ראה אותם למרחוק<sup>31</sup>. במה זכה כיבוש לכיש שכה יפואר? זה היה, כמוצע כאן, פיצוי מאוחר – שנים אחדות לאחר המסע, שבא לחפות על כך שער הבירה של אותו אויב שמרד לא נכבשה. נמצא שפיאור כיבושה של לכיש – מבצרה הגדול של ממלכת יהודה – הוא מעין תחליף לא־כיבושה של ירושלים.

זאת ועוד: במישור ההיסטורי הריאלי אפשר שנודעה ללכיש חשיבות נוספת מזווית הראייה של סנחריב, שכן השולט בלכיש חולש על פלשת<sup>32</sup>. סנחריב חיזק את הוואסאלים שלו בפלשת על חשבונה של יהודה. הוא העדיף איפוא לקבל את כניעת חזקיהו מלהסתבך במצור ממושך על ירושלים, עיר בצורה ביותר, שהוכנה היטב לעת מצור. הוא הגיע לידי הסדר מהיר, וכל זאת כדי שיוכל, כפי שהנחנו לעיל, להיפנות לענייניו מבית, ובראשם הבעיה הבבלית המכאיבה.

היבט חדש נוסף לאחרונה בסוגיה זו מחפירות לכיש בהנהלתו של ד' אוסישקין. שם

29 יש לקרוא כאן *ir-šu-ú til-la-a-ti* 'היו (לו) לעזרה' (עיין: W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden 1965–1981, p. 1358<sup>a</sup>), ולא *ir-šu-ú baq-la-a-ti* 'היו בטלים' (לקנביל [לעיל, הערה 4], עמ' 34, טור III שורה 41, והמילון האשורי של שיקאגו: *The Chicago Assyrian Dictionary* [= CAD], vol. B, p. 176<sup>b</sup>).

30 הקטע המסומן בסוגריים רבועים מופיע רק במהדורה שעל 'גליל ראסאם' (לעיל, הערה 3), והושמט במהדורות המאוחרות יותר של האנאלים.

31 אוסישקין (לעיל, הערה 26), עמ' 69–72.

32 בויקה לכך מעיר לי פרופ' מור, שלכיש לא היתה סתם מבצר גדול וחזק אלא היתה למעשה עיר ממלכה, עירו של המלך ומעין בירה שנייה. ללכיש ברח אמציה אביו של עוזיהו ושם נהרג – מלכים ב יד יט: היא מופיעה כעיר שנייה לאחר ירושלים במיכה א יב–יג: ואף ממדיה – שבעים ושניים דונם – וביצוריה העצומים מעידים על חשיבותה הרבה בתקופה הנידונה (אוסישקין, שם, עמ' 27).



נחשפה הסוללה האדירה ששפכו האשורים על לכיש כדי לפרוץ לתוכה<sup>33</sup>. מהממדים העצומים של הסוללה ניתן ללמוד על מידת המאמץ שהשקיע צבא אשור בכיבוש העיר<sup>34</sup>. זאת ועוד; מן המקורות האשוריים והמקראיים למדים אנו, שהצבא האשורי אף צר וכבש במלחמה עוד עשרות מבצרים ביהודה, נוסף על לכיש. לאור כל זאת קשה לשער שלאחר מאמצים אלה, ובראשם הפריצה ללכיש, נותר כוח לחיל אשור להטיל מצור של ממש על ירושלים, הגדולה והחזקה בערי יהודה. נמצא שגם מבחינה זאת ניתן לראות בכיבוש של לכיש שיא במלחמתו של סנחריב ביהודה ותחליף להכנעת ירושלים.

מצד שני, ראוי להדגיש שלו התעקש סנחריב לכבוש את ירושלים כפי שהתעקש לאחר מכן לכבוש את בבל העיר, שעלתה בהיקפה פי כמה וכמה על ירושלים – וכפי שעשה זאת אשורבנפל נכדו שצר על בבל שלוש שנים – היה אל נכון נאלץ לשהות ביהודה תקופה ממושכת או לחזור אליה בשנית ובשלישית. מכל מקום, אין להטיל ספק שאכן היה בכוחה של האימפריה האשורית בימי סנחריב לבצע משימה זו אילו ראתה בכך יעד שאין לוותר עליו. עברו כמה שנים, וסופרי סנחריב הכינו תיאור מקוצר של חמשת מסעות המלחמה הראשונים, שנועדו להיחרת על פני פרי האבן הענקיים שהוצבו במבואות שבארמון. בנוסח זה שעל גבי הפרים מסוכמים האירועים בתמציתיות רבה: שתיים-שלוש שורות לכל מסע מלחמה. אך למרות התמצות והקיצור, מובא במלואו דווקא מוטיב הבריחה של האויב, שלא נלכד: 'לולי מלך צידון ירא את מלחמתי, ברח לידננה (= *Yadnana* = קיפרוס) שבלב ים ושם ביקש מפלט, אך עוד באותה שנה עצמה, במורא נשק אשור אדוני הוא מת'<sup>35</sup>. והכתוב ממשיך ומספר שאתבעל הומלך תחתיו. לעומת זאת, על יהודה מופיעים שני משפטים בלבד. הראשון: 'הרסתי את ארץ יהודה, ארץ רחבה. את חזקיהו, מלכה קשה-העורף והעז (*šepšu, bēru*) לרגלי הכנעתי'<sup>36</sup>. שני תארים אלה, בלשון המליצה הגבוהה, מופיעים רק עוד פעמיים בכתובות סנחריב אם כי בהקשרים אחרים, ודומה שהשימוש בתארים חריגים אלה מטרתו היתה לסתום יותר מלפרש.

## ד

נסיים כמה שפתחנו, ונבחנו את פיתרונם של כותבי הקורות היהודים לחידת נסיעתו של סנחריב משערי ירושלים והצלחתו של יהודה מחורבן גמור. דומה שהסופר המקראי במלכים ב יט (= ישעיה לו) מכיר את דפוסי הכתיבה של מלכי

33 ראה: D. Ussishkin, 'Excavations at Tel Lachish 1978–1983: Second Preliminary Report', *Tel-Aviv*, X (1983), pp. 137–146; וכן: 'לכיש בימי ממלכת יהודה – סיפור החפירות הארכיאולוגיות החדשות', קדמוניות, טו (תשמ"ב), עמ' 42–56.

34 על היקף המאמץ ראה: י' אפעל, 'הסוללה האשורית בלכיש: הבטים צבאיים ולשוניים', ציון, מט (תשמ"ד), עמ' 333–347, ובמיוחד הערה 18, על כמויות העפר וכוח העבודה שנדרשו ועל אופיו המורכב של המבצע.

35 לקנביל (לעיל, הערה 4), שורות 17–22.

36 שם, עמ' 55 שורה 62; עמ' 64 שורה 20. המילון האשורי של שיקאגו גורס: *mitru*, תחת *bēru*. ראה: CAD (above, n. 28), vol. M, II, p. 140, אך קריאה זאת, וכן התרגום שם, מסופקים.

אשור. נאום הרהב של סנחריב המובא בדברי ישעיהו: 'רכב רכבי אני עליתי מרום הרים ירכתי לבנון ואכרת קומת ארזיו מבחר ברושיו' (ישעיה לו כד), תואם להפליא את דפוס הניסוח האופייניים לכתובות מלכי אשור בכלל ולכתובות סנחריב בפרט<sup>37</sup>. ואולם, בסיפור ענישתו של סנחריב וצבאו מתהפך המוטיב האשורי, והכובש עצמו מובס בידי אלוהיו של המורד. ביסוד הסיפור המקראי, כמו גם ביסוד התפיסה האשורית, מונח עקרון העונש, מידה כנגד מידה, בעוון אי-ציות. על פי עיקרון זה מעמיד בעל הסיפור הנבואי, בעיקר ברובד המאוחר שבו, זה כנגד זה, את הכרזתו היהירה של סנחריב לחזקיהו: 'אל ישאך אלהיך אשר אתה בטח בו לאמר: "לא תנתן ירושלם ביד מלך אשור"' (יט = לו ח), ואת תשובתו הכוטה של הנביא היהודי: 'בזה לך לעגה לך בתולת בת ציון, אחריך ראש הניעה בת ירושלם. את מי חרפת וגדפת ועל מי הרימות קול ותשא מרום עיניך על קדוש ישראל. ביד מלאכך חרפת אדני...'. (יט כא-כג = לו כב-כד).

סנחריב יצא לדכא את יהודה שמרדה בו, אך כיוון שהרהיב עוז והתריס כנגד אלוהי ישראל נענש הוא – בהיפוך היוצרות, על פי שיטת הענישה האשורית – כוואסאל שמרד באדוניו: 'יען התרגז אלי ושאננך עלה באוזני ושמתי חחי באפך ומתגי בשפתך והשיבתך בדרך אשר באת בה' (מלכים ב יט כח = ישעיה לו כט)<sup>38</sup>. זאת ועוד: על אשר שלח סנחריב את מלאכיו 'לחרף אלהים חיי' (יט טז = לו יז) – הושמד צבאו בידי מלאכו של אותו אל שחרף: 'ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור מאה שמונים וחמשה אלף, וישכימו בבקר והנה כלם פגרים מתים' (יט לה = לו לו). ולבסוף, כדי להשלים את מעגל הצדק האלוהי הפועל בהיסטוריה, משלם סנחריב בחייו על ה־hybris שלו: 'יָשָׁב סנחריב מלך אשור וישב בניניה. ויהי הוא משתחוה בית נסֶרֶךְ אלהיו ואֶדְרַמְלֶךְ וּשְׂרָאֶצֶר בניו הִכּוּהוּ בחרב והמה נמלטו ארץ אררט...'. (יט לו-לז = לו לז-לח)<sup>39</sup>.

בסיפור הנבואי בן המאה הז' מוצגת נסיגתו הפתאומית של סנחריב בצמוד להרצוה באשור באופן תמציתי עוד יותר: 'הנני נתן בו רוח ושמע שמועה ושב לארצו, והפלתיו בחרב בארצו' (מלכים ב יט ז = ישעיה לו ז). האמת היא, שסנחריב נרצח עשרים שנה לאחר המסע ליהודה, ואילו כאן, על דרך קירוב רחוקים הרגיל בכתביה רטרוספקטיבית<sup>40</sup>, הדבר מוצג כאילו התרחש מיד לאחר המסע, והוא משמש שיאו של הסיפור וסיומו.

37 ראה לאחרונה: P. Machinist, 'Assyria and its Image in the First Isaiah', *Journal of American Oriental Society*, CXIII (1983), pp. 722-723

38 ראה למשל דמות אסרחדון על גבי האסטילה משמאל (זנג'רלי), כשהוא מחזיק בידו חבל הקשור בחח הצמוד לשפתם של שני מלכים שבוים: J.B. Pritchard, *Ancient Near East in Pictures*, Princeton 1954, No. 447

39 על רצח סנחריב ראה במיוחד: S. Parpola, 'The Murderer of Sennacherib', in: B. Alster (ed.), *Death in Mesopotamia* (Rencontre Assyriologique Internationale, 26 = *Mesopotamia*, 8), Copenhagen 1980, pp. 171-182

40 אותו מוטיב ואותה שיטה של קירוב רחוקים מוצאים אנו בסיפור הבבלי על רצח סנחריב, שמביא נבונאיד מלך בבל בכתובת מראשית מלכותו: 'הוא (סנחריב) [עלה] על בבל, הרם את מקדשיה: מחק את תוואי היסוד, חילל את הפולחנות: תפש את ידי מדרך הנאצל והביאו לאשור העיר... עשרים ואחת שנה קבע (מרדך) את מושבו באשור העיר, (עד כי) מלאו הימים והגיעה העת היעודה: שכחה חמתו של מלך

אולם, דומה שפיתרון החידה על דרך הנס לא הניח את דעתם של החקרנים בעת העתיקה, כפי שאין הוא מניח את דעתו של ההיסטוריון בן זמננו. הרודוטוס (ספר שני, 141) מספר סיפור ששמע במצרים על עכברים שאכלו את יתרי הקשתות של חיל סנחריב, המכונה בפיו 'מלך האשורים והערכים', שעה שחיל זה חנה ליד פלוסיום, בדלתא של מצרים. סיפור זה מובא גם אצל יוסיפוס (קדמוניות היהודים י, 18–19), ומעורבים בו מוטיבים מן הפולקלור היווני: אגדה על עכברים<sup>4</sup> עם זיכרון היסטורי על פלישתה של אשור למצרים בימי אסרחדון בן סנחריב. אפשר מאוד, שהסיפור על מפלת סנחריב ובריחת חילו הגיע להרודוטוס בשעה שעבר במצרים או בפלשת. ואם כך, הרי הוא מעין פיתרון קדום של חידה שלא נמצא לה הסבר. פיתרון דומה, ברוח הרציונאליזאציה, מובא בנוסח הלאטיני של יוסיפוס (קדמוניות היהודים י, 21), וכאן נסוג סנחריב מפני מגיפה (האומנם ידעו הקדמונים שהעכברים הם המובילים את מגיפת הדבר?). מעניין הדבר, שמוטיב המגיפה נמצא כבר אצל בן סירא, כשלוש מאות שנה לפני יוסיפוס: 'וישמע בקול תפילתם ויושיעם ביד ישעיהו ויך במחנה אשור ויהומם במגפה' (מהדורת סגל, מח, 20–21).

בין שהסבירו את נסיגת סנחריב כמעשה נס ובין שחיפשו לחידה פשר רציונאלי כלשהו, ברור היה לקדמונים – כפי שברור לנו – שבעטיו של אירוע זה, שכמעט אין לו אח ורע בתולדות היחסים שבין אשור לבין הממלכות המשוועבדות לה, ניצלה יהודה מפני גורל אחותה, ממלכת ישראל, ומי יודע מה היו פני ההיסטוריה אילו גלו בני יהודה ונטמעו באשור, כדרך שנטמעו בני 'עשרת השבטים'. בדורו של יאשיהו, ובעיקר לאחר שתש כוחה של אשור, נשכחו מעשי ההרס שהמיט מסע סנחריב, ונשכח המס הכבד שהעלה חזקיהו. בזיכרון ההיסטורי נותר העיקר: מכל ערי הבירה בקרב הממלכות שמרדו באשור, ירושלים לביה שרדה מחורבן. אדרבה, היא זכתה לראות בירידתה של אשור ובמפלתה. לא ייפלא איפוא, שבמרוצת הדורות הופך סיפור ישועתה של ירושלים לפאראדיגמאטי, ומשמש – כשאר סיפורי ישועת הפלא המובהקים בקורות עם ישראל – מקור עידוד בעתות משבר.

האלים, אדון האדונים. הוא זכר את אסגילה ואת בבל, מקום מושב אדנותו. (ואילו) מלך סוברתו (=אשור), שבחמתו של מרדך הביא חורבן על הארץ – בנו יוצא חלציו הכהו בחרב'. S. Langdon, *Die Neu-Babylonischen Inschriften* (Vorderasiatische Bibliothek, IV), Leipzig 1912, pp. 270–272, I: 7–40

41 לעניין זה ראה את הסיכום בספרו של נילסון: M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* (Handbuch der Altertumswissenschaft, V, 2/1), München 1967<sup>3</sup>, pp. 533–534. ושם ספרות. וראה גם: W. Leaf, *Strabo on the Troad*, Cambridge 1923, pp. 242, 244–245.

# דת ופולחן בממלכת יהודה בימי ההגמוניה האשורית – עיון מחודש

מרדכי כוגן

ימי שלטונם של אחז (727-743 לפנה"ס) ומנשה (642-698 לפנה"ס) מצטיירים במקרא כתקופות הרות אסון מבחינה דתית לממלכת יהודה. היה זה אחז, שבנוסף לתמיכתו בפולחן הבמות שאסרה התורה (דברים יב), גם את בנו העביר באש כתעבות הגוים' (מלכים ב, טז ג), וזאת לראשונה בתולדות הממלכה. נכדו מנשה, שהגיע לשלטון כנער בן שנים-עשרה ומלך חמישים וחמש שנה בירושלים, הרע לעשות ממנו: לא רק שהחזיר את הבמות שביטל אביו, אלא גם עבד 'לכל צבא השמים', ואף הכניס את פולחנם לבית-המקדש; בנוסף לכך הציב בבית-המקדש 'את פסל האשרה אשר עשה' (מלכים ב, כא ג-ז). חטאים חמורים אלה מוצגים בספר מלכים כגורם הישיר להחלטת האלוהים להעניש את יהודה בחורבן ובגלות.

במשך שנים רבות מקובל היה במחקר ההיסטורי של תקופת המקרא לראות באילנות זו של אחז ומנשה ביטוי למעמדה המדיני השפל של ממלכת יהודה בסוף המאה השמינית ובמאה השביעית לפנה"ס. פסל האשרה ועבודת צבא השמים נתפרשו כ'אלמנטים של הדת האשורית הממלכתית', אשר הוכנסו בכוח ליהודה על-ידי הריבון האשורי. כבר בראשית המאה נתן א"ת אולמסטרד פרסום לרעיון זה וקבע, כי כל ארגון הפחיתות האשוריות 'התרכז סביב עבודת אשור, המדינה הנערצת כאל, והמלך'.<sup>1</sup> עדות לכך מצא בכתובות מלכי אשור, שבהן מסופר על הצבתם של צלמי המלך ושל אלי האימפריה בארצות הכבושות, ועל חובת העמים בעבודתם. מצד אחר, טיהור המקדש המלכותי בירושלים מכלי פולחנם של אלוהי הניכר וסילוק עובדיהם, בעקבות הרפורמה הדתית הגדולה של המלך יאשיהו (מלכים ב, כג ד-יד), נתפרש כביטוי למרד מדיני, ל'ביטול מוחלט של הווסליות' האשורית הכפויה.<sup>2</sup>

הנחות מקובלות אלה נבדקו לפני כעשרים שנה במחקריהם של ג'ון מק-קיי<sup>3</sup> ומ' כוגן,<sup>4</sup> וכל

1 A.T. Olmstead, *History of Assyria*, Chicago 1923, pp. 66 ff., 103 ff., 198 ff., 601, 614

גם, שיש לראות במנהג האשורי מעין הקדמה לפולחן הפרובינציאלי הרומי, שבו עבדו את רומא אוגוסטוס.

Idem, *Western Asia in the Days of Sargon of Assyria, 722-705 B.C.*, New York 1908, p. 171

2 ראה: 272, p. M. Noth, *The History of Israel*, New York 1960, p. 272. אפשר שכבר חזקיהו טיהר את המקדש, ראה: מל"ב יח, ד.

3 J. MacKay, *Religion in Judah under the Assyrians (Studies in Biblical Theology, Second Series, 26)*, London 1973, p. 3

4 M. Cogan, *Imperialism and Religion (SBLMS, 19)*, Missoula 1974

אחד הגיע בנפרד למסקנה, שתפיסת אולמסטר את המדיניות האימפריאלית האשורית בנושא דת ופולחן מוטעית. מבדיקתו הרחבה של מק-קיי, שהתרכזו בכתוב המקראי, עולה, שהאלים הזרים, שתושבי ירושלים עבדו להם, שייכים לעולם השמי-המערבי ולא למרחב המסופוטמי. בסיכום הסיק מק-קיי, 'אין בכתובות ששרדו מן המזרח הקדום עדות כלשהי התומכת בתיזה שכפיית פולחן האל אשור היתה חלק עיקרי קבוע באידיאל הדתי-הפוליטי של אשור'.<sup>5</sup> ובעקבות בדיקתי המיוחדת במקורות האשוריים הגעתי למסקנה דומה. נראה שיש מקום להבחין בין ניהול האזורים שסופחו ישירות לאימפריה לבין מדינות וסליות. נמצא שרק בפחוות הוצב 'נשק האל אשור',<sup>\*5</sup> ומסתבר שגם עבדו לסמל זה של האל. תושבי הפחוות היו לאזרחי אשור (*itti nišê māt Aššur*) ולפיכך היה עליהם 'לירוא את האל ואת המלך', כלומר לשלם מסים להחזקת המקדש והארמון.<sup>6</sup> אך מעבר לתשלום פורמלי זה לא נמצא שנכפתה על יחידים או קבוצות עבודת האלים בפועל. מצבם של הווסלים היה שונה; אם כי נשבעו אמונים לאימפריה, לא נמנו עם האשורים, ולא נמצא שנכפתה עליהם עבודת האל אשור, או שהכובשים האשורים התערכו בפולחנים המקומיים. אדרבה, האשורים הכירו באלים מקומיים ובאחריותם לשלום מאמיניהם, ולכן כיבדום עד כדי שילובם, במקרים מסוימים, בפולחן האימפריאלי. אי לכך, יש להבין את חידושי הפולחן בממלכת יהודה שהיתה וסל אשורי במשך קרוב למאה שנה, לא ככפיית הריבון האשורי, אלא פרי בחירתה של החברה השלטת ביהודה, שאימצה מרצון את התרבות האשורית-הארמית הרווחת.<sup>7</sup>

תמונה חדשה זו של האימפריאליזם האשורי נתקבלה על-ידי רוב האשורולוגים וההיסטוריונים של המזרח הקדום. ו' מורן ציין במאמר ביקורת, שאכן יש להבחין בין פחוות למדינות וסליות, וקבע, שיש לתקן ביסודיות את הרעיון הרווח במדע המקרא שמקורה של האלילות בממלכת יהודה בתקופה הנידונה הוא במדיניות הכפייה הדתית של האשורים.<sup>8</sup> חוקרי המקרא, לעומתם, קיבלו את התפיסה החדשה בצורה מעורבת. היו שאימצו את מסקנות מחקריהם של מק-קיי וכוגן ללא

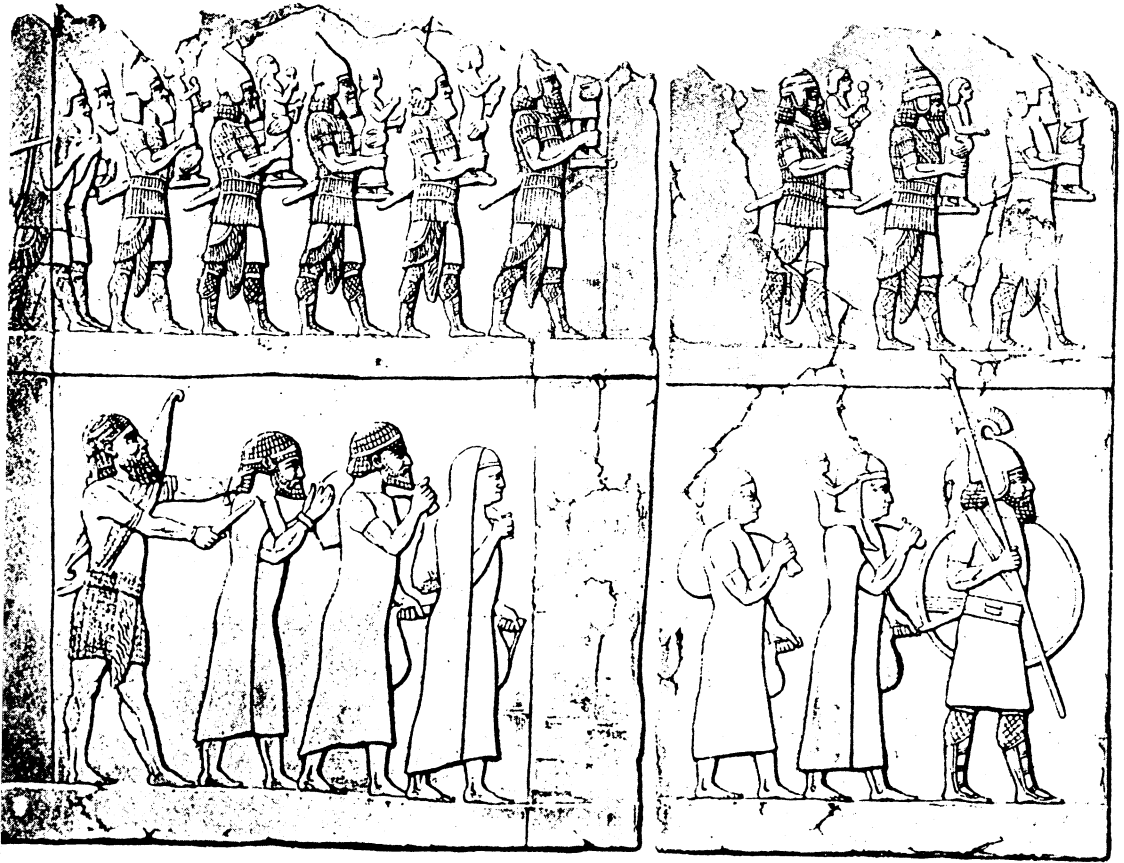
5 מק-קיי (לעיל, הערה 3), עמ' 67.

\*5 כוגן (לעיל, הערה 4), עמ' 53.

6 החיובים שהוטלו על תושבי חרם, שבגבול בין אשור לבבל, הם דוגמה לחובות פולחן (אם כי חסרים פרטים בדבר תדירות תשלום המס, חלוקתו בין האלים השונים וכדומה); לפי דברי סנחריב: 'ארגנתי את האזור מחדש וקבעתי שור אחד, עשרה כבשים, עשרה חמרים יין, עשרים חמרים תאנים משוכחות כקורבן לאלי אשור אדוני לעולמי עד'. ראה: 1:50, 55, p. 1924, *D.D. Luckenbill, The Annals of Sennacherib*, Chicago.

7 כוגן (לעיל, הערה 4), עמ' 113. על תרבות אקלקטית זו, ראה בהמשך.

8 W.L. Moran, 'Review of M. Cogan: *Imperialism and Religion*', *Catholic Biblical Quarterly*, 38 (1976), pp. 222-224; W.G. Lambert, 'Review of M. Cogan: *Imperialism and Religion*', *Orientalische Literaturzeitung*, 74 (1979), pp. 128-129; idem, 'Assyrien und Israel', *Theologische Realenzyklopädie*, IV, p. 275; E.J. Bickerman, 'Nebuchadnezzar and Jerusalem', *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, 46-47 (1979-1980), pp. 69-85; H.W.A.M. Sancisi-Weerdenburg, 'Medes and Persians: to what extent was Cyrus the heir of Astyages and the Median Empire? Some remarks', *Persica*, 10 (1982), p. 279; R.J. van der Spek, 'Cyrus de Pers in Assyrische perspectief', *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 96 (1983), pp. 1-27; J. Pecirková, 'The Administrative Methods of Assyrian Imperialism', *Archiv orientální*, 55 (1987), pp. 162-175.

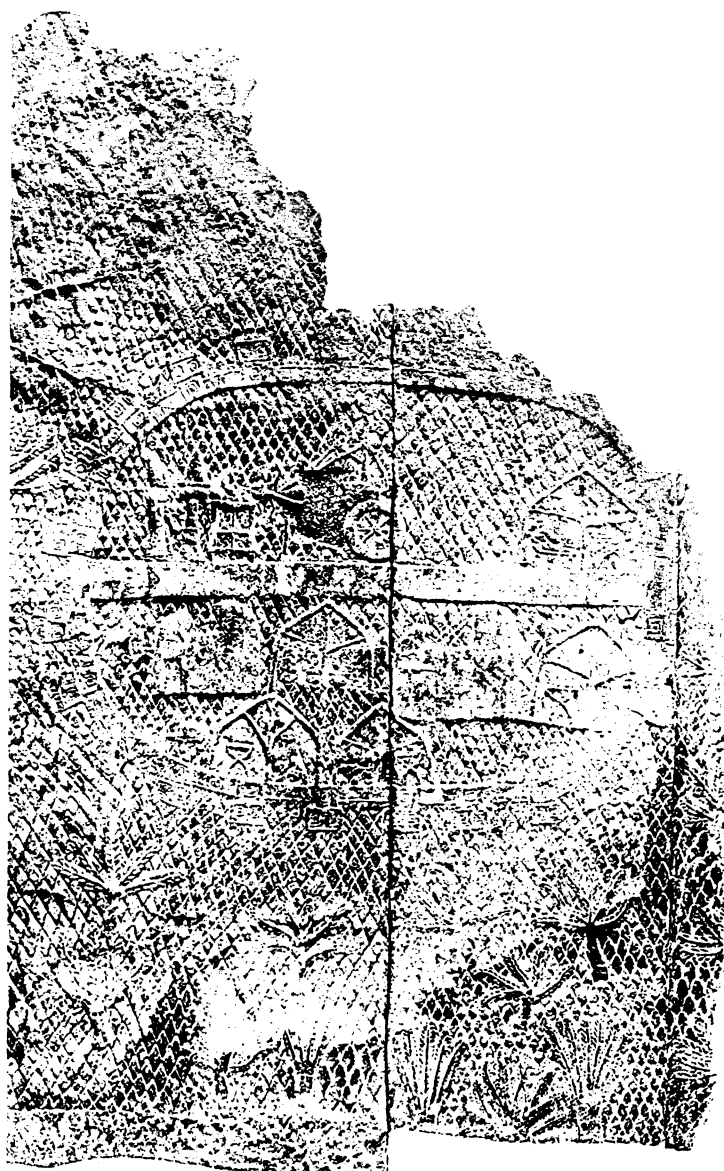


הסתייגות, וראו באלילות של תקופת מנשה פן אחד של מאבק תרבותי פנימי בממלכת יהודה  
עצמה.<sup>9</sup> לעומתם, נקט ג'ון ברייט, במהדורה השלישית של ספר ההיסטוריה שלו, עמדת ביניים  
הוא הודה ש'אף שלא נמסר לנו שמלכי אשור כפו את עבודת אלי אשור על הווסלים שלהם, מן  
שהווסל הרגיש שהדבר יועיל לו פוליטית אם יעבוד אותם'.<sup>10</sup> וכן נשאר גם מיעוט שדבק ב'

למעלה: הוצאתם של  
צלמי אלום לשבי;  
למטה: שירת גולים.  
תבליט מארמון סנחריב  
בנינוה

<sup>9</sup> לעמדה זו ראה, למשל: Oded, J.H. Mayes & J.M. Miller (eds.), *Israelite and Judaeon History*, London 1977, pp. 453-454; B. Otzen, *Annual of the Swedish Theological Institute*, 11 (1978), pp. 6-107; M.J. Mulder, 'Was war die am Tempel gebaute "Sabbathalle" in II Kon 16, 18?' W.C. elsmann, et al. (eds.), *Von Kanaan bis Karala* (Festschrift für van der Ploeg), (*Alter Orient und des Testament*, 211), Neukirchen-Vluyn 1982, p. 164; T.R. Hobbs, *2 Kings* (*World Biblical Commentary*, 13), Waco TX 1985, pp. 213-218, 306; N.P. Lemche, *Ancient Israel*, Sheffield 1988, p. 168; מ' גרינברג, 'האמונה הישראלית בתקופת המלוכה: יציבות ותסיסה', א' מלמט (עורך), ההיסטוריה ו עם ישראל, ימי המלוכה — תרבות וחברה, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 85-86; וראה עתה: מ' ויינפלד, מיהושע אישירו, ירושלים תשנ"ב, עמ' 167.

<sup>10</sup> J. Bright, *A History of Israel*, Philadelphia 1981, pp. 276, 316. וכך סבור גם ח' רביב, מבית: לממלכה, ירושלים תשל"ט, עמ' 221.



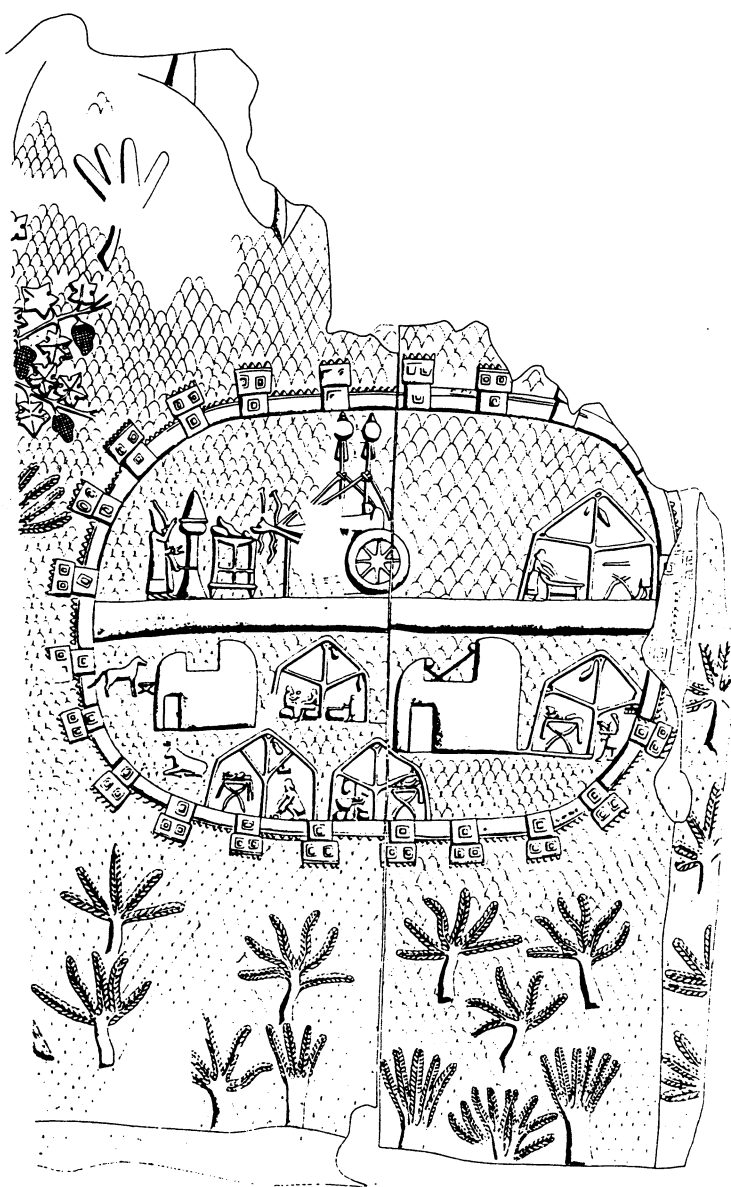
מחנה צבא אשור ליד  
לכיש — תבליט מארמון  
סנחריב בנינוה ותרשים  
שלו (משמאל)

הישן, והמשיך לדבר על השתלטות אשורית על ענייני דת באזורים כבושים.<sup>11</sup> שלב חדש בדיון זה נפתח לפני מספר שנים עם פרסום עבודתו המקיפה של הרמן ספיקרמן בנושא.<sup>12</sup> מסקנותיו היו מנוגדות ניגוד מוחלט לאלו של מק־קיי וכוגן, והן אומצו על־ידי מספר חוקרים ללא דיון נוסף וכעובדה מוגמרת.<sup>13</sup>

11 כגון יגרסמה ההולנדי, שלא הסביר מדוע הוא מחזיק בתאוריה הישנה, ראה: H. Jagersma, *A History of Israel in the Old Testament*, Philadelphia 1983, pp. 159, 163

12 H. Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 129)*, Göttingen 1982

13 למשל, ויירטוויין בגרמניה ומילר והייזו בארצות־הברית, ראה: E. Würthwein, *Die Bücher der Könige (Das : Das*



בראש וראשונה יש לציין, שעיקר הקורפוס שבדק ספיקרמן, הן הטקסטים המקראיים והן האשוריים, היה מונח לפני החוקרים שקדמו לו. לא גילויין של תעודות חדשות הביא אותו להכנה החדשה האמורה, כי-אם פירוש שונה ותפיסה שונה של אותם טקסטים, והם המפרידים בין שני המחנות.<sup>14</sup> אליבא דספיקרמן, לא היה הבדל בין פחוות אשוריות ובין מדינות וסליות בחובות

*Alte Testament, Deutsch*, 11/2), Göttingen 1984, pp. 391, 443, 455-462; J.M. Miller & J.H.

Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia 1986, pp. 345-346, 372

לאחרונה נעשה ניסיון להצביע על המשותף בין מקיי-כוגן לספיקרמן, אך לבסוף נראה למחבר שההבדל בין

14 'חיקוי' ליכפיה' הוא עניין שבפרספקטיבה, ואין אפשרות להכריע בנדון כעת. ראה: R.H. Lowery, *The*

*Reforming Kings: Cults and Society in First Temple Judah* (*Journal for the Study of the Old*

*Testament: Supplement Series*, 120), Sheffield 1991, pp. 134-141



פולחן: כל אזור שבא תחת ההגמוניה האשורית היה חייב בעבודת אלוהי אשור. לדעתו, יש עדות לכך בכתוב בבירת הווסלים של אסרחדון, שהאל אשור הוא 'אלהיך', כלומר אלוהי הווסלים. כמו כן, הוא רואה בשור פסלי האלים של הארצות הכבושות הידוע מכתובות מלכי אשור — נוהג של קבע בסימום של כל מסע כיבוש, והוא סבור, כי שבייתם של צלמים אלה פירושה התערבות פעילה בפולחן המקומי. מצד אחר, הוא רואה בהצבתו של 'נשק האל אשור' בפחוות סימן לכפיית עבודת האל אשור. לדבריו, בכל מקום שבו גרו אשורים ניתן היה למצוא את פולחנם; בזה לא היתה ממלכת יהודה יוצאת מן הכלל. לדוגמה, מאחורי עבודת צבא השמים, המתוארת בספר מלכים, עומדת למעשה האסטרונומיה האשורית שהונהגה בירושלים. דיווחים אסטרונומיים נשלחו לניווה מרחבי האימפריה, אחדים מהם נשתמרו בארכיון הממלכתי שם;<sup>15</sup> ספיקרמן טוען שגם מיהודה נשלחו מן הסתם דיווחים כאלה, ורק מקרה הוא שלא נתגלה לוח כזה מארץ יהודה. אחז ומנשה ביקשו אפוא, לדעתו, להתפשר עם מדיניות שהיתה נכפית על כולם, והם השכילו להרחיק מגבול יהודה את העונשים הכבדים שהיו מנת חלקם של וסלים מתמרדים; הם נקטו עמדת ביניים: 'לה' אשר לה', ובאותה עת, יש לרצות את מלך אשור ואלוהיו'.<sup>15</sup>\*

מכיוון שספיקרמן לא חסך את שבט ביקורתו מדעותי, חזרתי ובחנתי מחדש את הנושא כולו לאור השגותיו. עבודתי הראשונה נפתחה בדיון בנתונים החרץ-מקראיים, ורק לאחר מכן נבדק החומר המקראי. סדר זה של בדיקה נראה לי עדיף ואף נוח, משום שאין במקרא זכר לתביעות בתחום הפולחן מטעם הכוחות הכובשים, ואם היו תביעות כאלה, ניתן לגלותן רק בתיעוד החיצוני. ספיקרמן הפך את היוצרות, ופתח בניתוח מעמיק ולעתים מיגע של מלכים ב, כב-כג — פרשת הרפורמה של יאשיהו. כמו קודמיו, מראש היה ברור לו שקיימת במקרא עדות לפולחן האשורי, אך בדרך זו כפה על המקרא מה שאין בו. רק בדיקת שני הקורפוסים בנפרד ועמידה מדוקדקת על אופיו המיוחד של כל אחד מהם, יכולות להוביל לתוצאות מהימנות, שתקדמנה את ההבנה ההיסטורית.

## כתובות מלכי אשור

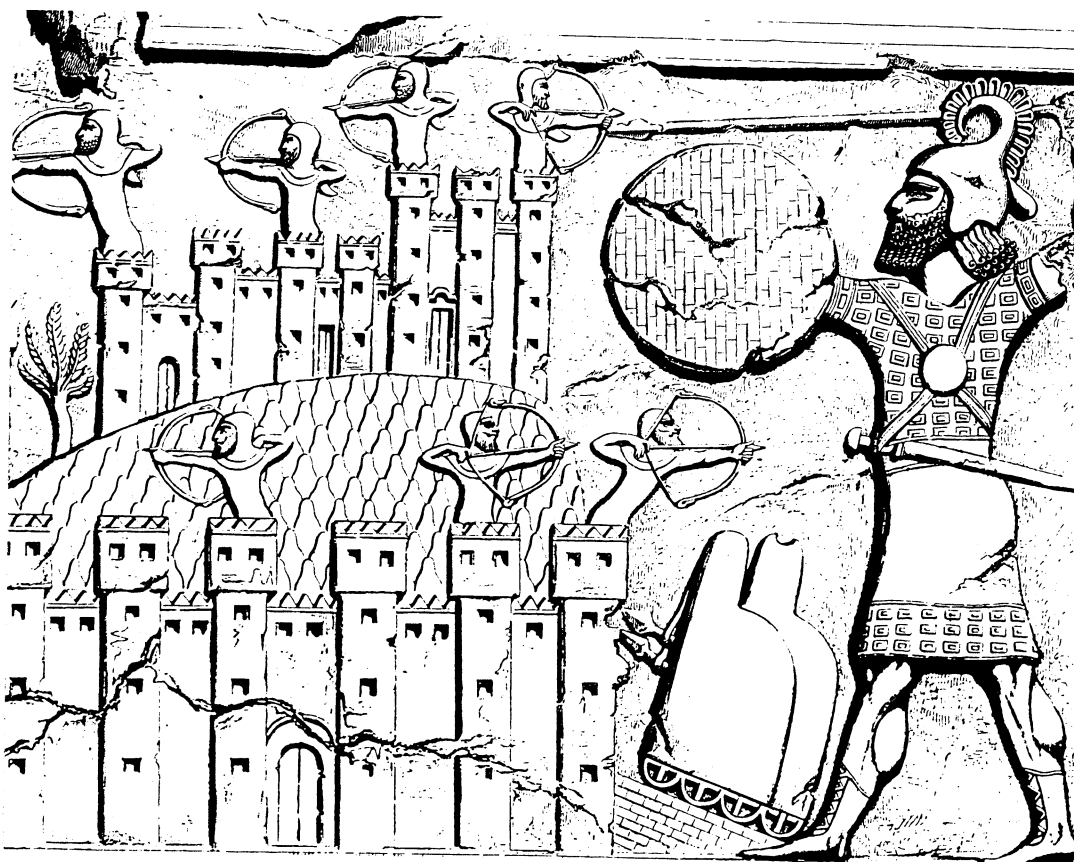
כתובות מלכי אשור הן בראש ובראשונה היגדים אידאולוגיים, ומטרתן — הפצת האידאולוגיה האימפריאלית האשורית. סופרי החרץ, שהוציאו לאור את 'הפירוש המוסמך של האירועים' ובו נתנו ביטוי לגבורת המלך והאלים,<sup>16</sup> עבדו לפי דגמים ספרותיים מקובלים שנתמכו על-ידי אוצר מלים וסגנון מסורתי עשיר למדי.

עם זאת, אין סיבה להתייחס לטקסטים אידאולוגיים כאילו הם ריקים ממידע היסטורי, אך המשתמש בהם חייב להיזהר מליפול בפה הקונפורמיזם האידאולוגי. כבר מזמן עמדו היסטוריונים על כך, שמאחורי תיאור של נצחון אשורי מסתתר לעתים כשלון צבאי. דוגמאות רבות ידועות לנו: הדיווח על הדם הרב של בעלי הברית ששפך שלמנאסר השלישי במישור קרקר מכסה על אי-

15 ראה עתה: H. Hunger, *Astrological Reports to Assyrian Kings (State Archives of Assyria, VIII)*, Helsinki 1992.

\*15 ספיקרמן, עמ' 371.

16 M. Liverani, 'The Ideology of the Assyrian Empire' *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires, Mesopotamia*, 7 (1979), pp. 297-317.



כיבוש העיר עזה [?].  
(תבליט מח'ורסבאר)

יכולתו של מלך אשור להתקדם לעבר יעדיו בדרום סוריה,<sup>17</sup> ורישום המנחה הכבדה שקיבל סנחריב מחזקיהו לאחר מסעו לארץ-ישראל מסיט את תשומת-הלב מן העובדה שלא עלה בידו להוריד את חזקיהו מכיסאו או ללכוד את ירושלים.<sup>18</sup> אך התיאורים הכלליים בדבר ההסדרים המדיניים והחברתיים, שנעשו באזורים כבושים — תיאורים המנוסחים בביטויים ספרותיים שגרתיים לא מדויקים, כגון: 'כפיתי עליהם את עול אדנותי' או 'כפיתי עליהם מסים ועבודת המלך' — מתקבלים לרוב כמות שהם. לעתים מצרף החוקר פרטים בודדים, הקשורים לאזורים מרוחקים זה מזה, למין פסיפס, בהנחה שהיתה קיימת מדיניות אימפריאלית אחידה ועקבית. ולא כן הוא; יש להגדיר בצורה מדויקת את היחסים הפוליטיים באימפריה האשורית ומחוצה לה. ספיקרמן וחוקרים שקדמו לו, כולל כותב שורות אלה, השתמשו במונחים הרגילים, 'יסל', 'מדינה וסלית' ו'פחוזה', בהנחה שמימי תגלת-פלאסר השלישי ואילך, בימי כל יורשיו, הופעלה מערכת תלת-שלבית, שבה איבדו הממלכות הקטנות בהדרגה את עצמאותן, ושהיו הסדרים קבועים במעבר

17 ראה: J.B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton 1969<sup>1</sup>, p. 283. [להלן: ANET].

18 שם, עמ' 287-288. וראה את הדיון הכולל של ח' דמור, 'מלחמת סנחריב ביהודה: בחינות היסטוריות והיסטוריוגרפיות', ציון, נ (תשמ"ה), עמ' 65-80.

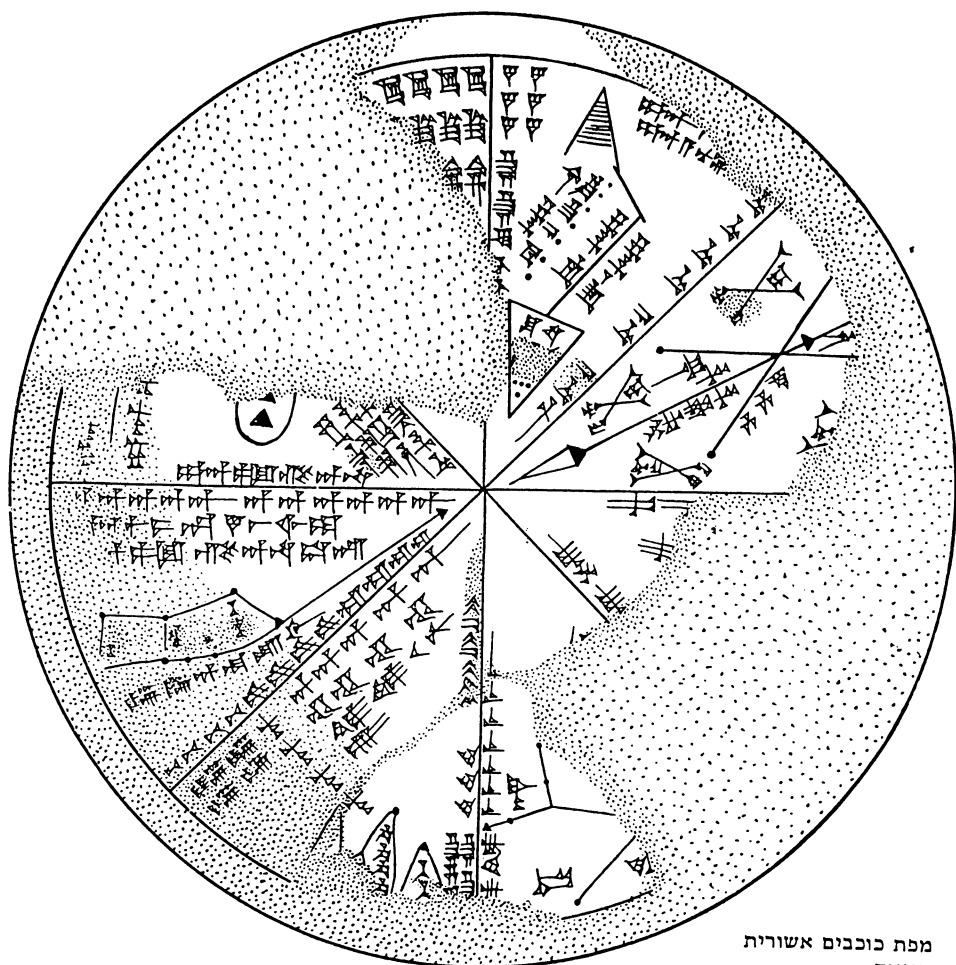


מיומין: המלך אסרחדון  
מחזיק ברצועה את בעל  
מלך צור (מצבה  
מזנג'רלי). משמאל:  
המלך תגלת פלאסר  
השלישי (תבליט  
מארמון סנחריב  
בנינוה)

עמד אחד של תלות למשנהו. בשלב ראשון נקבע יחס של וסליות, אשר חייב תשלום מס ומנחה ציים והתגייסות הצבא למסעות מלך אשור. בשלב שני הודח הווסל, שנתגלו אצלו סימנים זמרדות, הוא הוגלה יחד עם תומכיו ומשפחתו, ושליט חדש, שהיה מוכן לשאת בעול הכבד ירש, מונה על האזור ששטחו צומצם. לבסוף לאחר מרד נוסף, הורד גם וסל זה מכיסאו, ומלכה סופחה לאימפריה והפכה לפחוה אשורית לכל דבר.<sup>19</sup> כמובן, תמיד השאירו החוקרים ים ליוצאים מן הכלל בדגם זה.

אך הכלל והפעולות הנגזרות ממנו אינם מסבירים את הגיוון הרחב בהסדרים שנתקיימו בין יבש לנכבש, במיוחד באזורי גבול פריפריאליים ובפרט במערב. מידת השילוב באימפריה ירשה ממדינות חסות השתנתה פעמים מספר במשך מאת השנים שבין הופעתו הראשונה של ת-פלאסר השלישי בחוף ים-התיכון (בשנת 734 לפנה"ס) לבין נסיגתו של אשורבניפל חזרה

דגם זה מופיע במחקרים רבים, וראה: H. Donner, 'Israel unter den Völkern', *VT Supp.*, 11 (1964), pp. 1-3



מפת כוכבים אשורית  
מנינוה

לגבולות ארץ אשור (בעשור השביעי למאה השביעית). הכל בהתאם לנסיבות. אם כן הוא, ההיסטוריון חייב להגדיר במדויק את היחסים המדיניים בכל מקרה ומקרה ולהיזהר מהכללות לא מבוססות.

העיר עזה תשמש לנו דוגמה ראשונה. לאחר שכבש תגלת-פלאסר השלישי את העיר בשנת 734 לפנה"ס, הגלה ממנה את אנשי בית המלך, ולקח את רכושו ובכלל זה את צלמי אלוהיו (ראה על כך בהמשך). הוא החזיר לשלטון את חנון, מלכה הקודם, שלא הצליח למצוא מקלט במצרים, והוא נשבע עתה אמונים לשליט האשורי. עזה הפכה ל'בית מכס אשורי' (*bīt kari ša Aaššuri*), ויש להניח שכוחות אשוריים נשארו באזור. מצבה מלכותית, ועליה סמלי האלים, ופסל של המלך עצמו מזהב הוקמו בארמונו של חנון, זאת בנוסף למצבה שהוצבה על גדות נחל מצרים דרומית לעיר.<sup>21</sup> מבלי להיכנס לדיון בשאלה מדוע נקבע הסדר זה, נראה שהוא האריך ימים. אחרי שמרד

20 לדיון בהוראות השונות של התיבה האכדית *salmu*, ראה: כוגן (לעיל, הערה 4), עמ' 56-60.  
21 *ANET*, p. 283. נחל מצרים הוא ואדי אל-עריש. להצעת נ' נאמן לזהותו עם נחל הבשור, כ-50 ק"מ מצפון לו, ליד העיר עזה (נחל מצרים והמדיניות האשורית באזור הגבול עם מצרים, שלמ"ק, ג [תשל"ט], עמ' 138-158).

חנן בסרגון, בסוף העשור הבא של המאה השמינית, המשיכה עזה ליהנות ממעמד מיוחד. ברור שמעמדה המדיני של העיר לא היה כשל וסל רגיל וגם לא כשל פחוזה. מעמד זה, שאין לו שם במילון הפוליטי הקיים, נתרם בשטח.

העיר אשדוד, עיר פלשתית נוספת, גם היא דוגמה להסדר אד-הוק. לאחר כיבוש העיר ושרידתה על-ידי צבא סרגון בשנת 712 לפנה"ס, הובאו אליה תושבים חדשים מרחבי האימפריה; פקיד אשורי (*šut rēši*) מונה לנציב על 'בני אשור החדשים', והוטלו עליהם חובות וזכויות כמו על כל שאר אזרחי אשור. והנה, כעבור עשר שנים, הופיע מתנתי, מלך אשדוד, בין השליטים שנכנעו לסנחריב.<sup>22</sup> האם עלינו להבין שפחוות אשדוד מרדה והשיגה שוב את עצמאותה? אין עדות לכך, ולכן נראה יותר, שבעת סיפוחה הפורמלי, או מיד אחריו, ניתנה לאשדוד רשות לשוב ולהמליך מלך, שמלך ליד הנציב האשורי. שלטון כפול זה התמיד לפחות עד ימי אשורבניפל, כששמש-כשד-איב נציב אשדוד (בשנת 669 לפנה"ס היה אפונים, כלומר השנה נקראה על שמו) ואחמלכי היה מלך אשדוד.<sup>23</sup>

לא רק ערים בחוף פלשת נהנו מהיתר להמליך מלכים בתקופת כפיפותן לאשור. ליד השלטון האשורי, שהנהיג אסרחדון במצרים, ושנשען על מערכת שלמה של שרים ופקידים אשוריים, הוכרו מלכים מצרים מקומיים. ובמקרה זה יש לנו עדות על מסים ששולמו לשם קיום פולחן אשורי במצרים.<sup>24</sup>

הכתובות המלכותיות מדווחות לעתים קרובות על לקיחת צלמי האלים של עמים כבושים כשלל על-ידי הצבא האשורי, אך ברוב המקרים הצלמים הוגלו והוחזקו כערכה להתנהגותם הטובה של הווסל ונתיניו. דוגמה לכך הם הצלמים של שבטי ערב: שחרורם מגלות ארוכה הושג אחרי משא-ומתן מתמשך; החובה היחידה לחידוש פולחנם היתה שתיחרת עליהם בכתב יתדות כתובת המכריזה על 'כוחו של האל אשור אדוני ושמי [כלומר של המלך].'<sup>25</sup>

אשר לבריתות ה'עדי' (*adê*) — שבטעות ובעקשנות ממשיכים חוקרים אחדים לכנותן 'בריתות וסלים' — הן דנות לרוב בנושאים מדיניים, והיו, כדברי פרפולה, 'כלי להגן על המלך ויורשו מקשרים והתקוממויות פוטנציאלים';<sup>26</sup> אין בהן אמירה כלשהי על צורת השליטה של האשורים בנתיניהם. בברית כזו נשבעו שרי מדי לנאמנות בלתי-מסויגת ליורש העצר אשורבניפל; שבט בני קינר נשבע לרדוף ולתפוס את המלך הבוגד יעות'; וב'עדי' של בעל מלך צור נרשמו הגבלות

A. Rainey, 'Toponymic Problems (coht.): The Brook of ברור (ראה: 131-132

(Egypt', *Tel Aviv*, 9 [1982], pp. 131-132

*ANET*, pp. 285-287

23 להערכה שונה במקצת של ההסדרים באשדוד השווה: ח' תדמור, 'מסעות המלחמה האשוריים לפלשת', י' ליוור (עורך), היסטוריה צבאית של ארץ ישראל בימי המקרא, תל-אביב תשכ"ד, עמ' 275.

*ANET*, pp. 292-293

25 דיון נרחב בפרשה כולה מימי אסרחדון, אשר חזרה על עצמה גם בימי אשורבניפל, ראה: כוגן (לעיל, הערה 4), עמ' 37-35. עלינו לזכור שבתקופת גלותם של הצלמים באשור לא הופסק הפולחן המקומי, ונמצאה דרך תאולוגית לכאור את גלות האלים ממקדשם; לעתים אף עוצבו צלמים חלופיים עד שובם של האלים הגולים לביתם.

26 S. Parpola, 'Neo-Assyrian Treaties from the Royal Archives of Nineveh', *Journal of Cuneiform Studies*, 39 (1987), pp. 161-183; A.K. Grayson, 'Akkadian Treaties of the Seventh Century B.C.', *ibid.*, pp. 127-160; וכן: ח' תדמור, 'ברית ושבעת אמונים במזרח הקדום', שלמ"ק, ה-י (תשמ"א-תשמ"ב), עמ' 173-149.

מסחריות על המסחר הצורי שתאמו את האינטרס האשורי (נושא זה איננו חוזר בכריתות ה'עדי' האחרות). בעותקי הבריתות ששרדו אין התייחסות לפולחן או לאקט פולחני שעל הנשבע ב'עדי' לבצעו בביתו. בכרית אסרחדון עם שרי מדי כתוב אמנם, שהשבעה היא בשם אשור האל ואשורבניפל המלך, שהיא תכובד בהווה ובעתיד ושלוח הברית, שנחתם כחותם האל אשור, יישמר מכל נזק, וכן נקראו האל אשור ואלים מסופוטמיים ומערביים להיות עדים לברית. אך אין לפרש תנאים אלו כביטויים לחובה לקיים פולחן אשורי בערי מדי, בצור, או בכל אזור שצורף לאימפריה.<sup>27</sup> אמנם, אזרחי אשור ואלוהיהם חויבו להופיע בעת עריכת טקסי ה'עדי', שבוודאי התקיימו בפני אלוהי האימפריה, אך ההשתתפות בטקסים רשמיים אלה לא נבעה מכפייה דתית ומן החובה לשנות את הפולחן המקומי.

את תנאי הווסליות, שנכפו על ממלכת יהודה, נוכל להגדיר רק בצורה הכללית ביותר. המקורות האשוריים אינם מפרטים מה נדרש מאחז כשהשתעבד מרצון לאשור בשנת 734 לפנה"ס.<sup>28</sup> כמו כן לא נודעו לנו תנאי הווסליות המיוחדת של חזקיהו לאחר כניעתו לסנחריב. והנה, לדעת תדמור, ספק אם אי פעם בתולדות היחסים בין יהודה ובין אשור חויבו מלכי יהודה לבוא בכרית 'עדי'. ההסדרים הוגדרו, ככל הנראה, לפי תנאי ה'עבדות' (*epiš ardūti*) המסורתיים.<sup>29</sup> רק 'רודנותו של הדגם',<sup>30</sup> שלפיו עבד ספיקרמן, יכלה להוביל להצעה שחזקיהו המנוצח קיבל את פניה של יחידה אשורית שהועברה לירושלים והיא זאת אשר הכניסה עבודה האל אשור למקדש שלמה.<sup>31</sup>

## המקורות המקראיים

הספרים ההיסטוריים של המקרא הם קורפוס היסטוריוגרפי-אידאולוגי מיוחד, המתייחס לשאלות שהטקסטים האשוריים כלל לא התעניינו בהן. כך, למשל, לא היה לביקורת, שהוטחה כלפי אחז ומנשה על-ידי מחבר ספר מלכים,<sup>32</sup> עניין בפרטי ההסדרים המדיניים שנכפו על יהודה או בשאלה

27 כפי שמפרש אותם ספיקרמן, עמ' 335.

28 הצעתו של ספיקרמן, שהכתוב הקצר במל"ב טו טו: 'ומזבח הנחשת יהיה לי לבקר' מוכיח שאחז הראה את נאמנותו לריבון האשורי על-ידי עבודת האל אשור באורח פרטי על מזבח הנחושת, היא הצעה דמיונית. ראה: ספיקרמן (לעיל, הערה 12), עמ' 362-369. בעבר מקובל היה במחקר לראות במזבח הארמי את הסימן לכפייה פולחנית. אך כשהוכח שהעבודה עליו, המתוארת במל"ב טו יג היתה ישראלית לכל דבר (ראה כוגן [לעיל, הערה 4], עמ' 77-73; 'מזבח אחז: לבעיית הפולחן האשורי בממלכת יהודה', קעמ"י, ו, כרך א, ירושלים, תשל"ז, עמ' 119-124 וכן הסכמתו של ספיקרמן, שם), חיפשו סימנים לכפייה במזבח הנחושת הישן. ומכיוון שחצי הפסוק במל"ב טו, טו, המתייחס לאותו מזבח, אינו מפרט את טיב עבודת המלך עליו, קל היה להמציא עבודה אשורית בממלכת אחז.

29 ראה: תדמור (לעיל, הערה 21), עמ' 171-172.

30 את הביטוי המוצלח 'רודנות הדגם' ('tyranny of a construct') מצאתי אצל E.A.R. Brown, 'The Tyranny of a Construct: Feudalism and the Historians of Medieval Europe', *American Historical Review*, 79 (1974), pp. 1063-1088, והוא ננקט שם לבטא את מורת רוחה מן השימוש במונחים 'פאודל' ו'פאודליזם' במחקר ההיסטורי הנוכחי.

31 כך ספיקרמן (לעיל, הערה 12), עמ' 374. אשר להשערתי הנוספת בדבר דיווחים אסטרונומיים מירושלים (ראה לעיל, הערה \*15), לא עמד המחבר על מהות עניינן של תצפיות השמים. על מנת שהמלך ויועציו יוכלו להיעזר בהם לקבלת החלטות, היו הדיווחים צריכים להגיע לנינוה ללא דיחוי, ולמטרה זו נחשבה בכל כרחוקה, לא כל שכן ירושלים.

32 לא זה המקום להיכנס לדיון על שאלת חיבור ספר מלכים וזמן עריכתו. אם הספר הוא יצירה דוֹיטְרוֹנוֹמיסְטִית מימי גלות בבל, כדעת נות (*Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen 1957) ואחרים, או, מה



אם נתלו להסדרים אלה נימוסים שהכירו בפועל באלי האימפריה; לביקורת זו עניין אחד בלבד, והוא — שאלת הנאמנות הבלעדית לאלוהי ישראל. שתי קבוצות של מלכים היו ליהודה, צדיקים ורשעים, והרושם הוא שחטאיהם של האחרונים נובעים מתכונות אישיות של המלך.<sup>33</sup> אך מדוע נמנע ההיסטוריון המקראי מלהזכיר את המקור האמיתי של חטאי אחז ומנשה? אילו גילה לקוראיו את שורשם האימפריאלי של חטאים אלו, האם היה הדבר מפחית כהוא זה מחומרת כתב האישום שחיבר נגד כופרים אלה? האם היתה כנות כזאת גורעת מן התהילה שהעתיר על חזקיהו ויאשיהו הצדיקים? כלל לא. נזכור שמחבר ספר מלכים לא היסס למנות בשמותיהם את הפולחנים הזרים שהכניס המלך שלמה לירושלים בעקבות נישואיו הרבים (מלכים א, יא א-ח). הוא ביקר נמרצות את להיטותו של המלך אחרי עשתורת אלוהי צידונים ואחרי מלכם אלוהי עמונים ואת תמיכת המלך בהם, ולא התייחס לכך שמעשי שלמה תאמו נימוסים פוליטיים מקובלים. בדומה לכך יכול היה ההיסטוריון לקרוא את אלוהי הנכר, שאותם עבדו אחז ומנשה, בשמותיהם האשוריים, או יכול היה לתאר במלים פשוטות את נכונותו של מנשה לעבוד את אשור ואשר, אף אם עשה זאת רק כדי למצוא חן בעיני אדונו. לא היתה לו כל סיבה להסתתר מאחורי הרשימה הכנענית המקובלת: בעל, אשרה וצבא השמים.<sup>34</sup> יתר על כן, אם כיסה מחבר הספר על חיובי פולחן שמקורם במדיניות הכפייה של הריבון האשורי, איזו השפעה יכלה להיות להאשמותיו על קהלו, כשכולם ידעו שהצגה זו מעוותת?

נהפוך הוא, בספר מלכים נמתחת ביקורת על אלוהי כנען ואלוהי ארם ולא על פולחן אשורי אימפריאלי. עבודה זרה זו הוכנסה למקדש הלאומי בירושלים על-ידי מלכי בית דוד עצמם, והם תמכו בהפצתה ברחבי הממלכה. עדות מסייעת לתפיסה זו של ההיסטוריון נמצאת בדברי הנביאים, שספריהם הם מעין דו"ח משלים על ענייני דת ביהודה ערב הרפורמה של יאשיהו. צפניה, למשל, מתאר את בירת יהודה כשטופת מנהגים זרים. בני המלך לובשים מלבוש נוכרי ומדלגים על המפתן. בעיר נראו משתחווים על הגגות לצבא השמים ובאותה עת נשבעים בה' וגם במלכם (צפניה א ד, ט).

עדות נבואית נוספת שנשמרה בירמיה מד, מאירה את פניו העממיים של הפולחן ביהודה. התמונה מתרחשת אמנם במצרים בראשית הגלות, אך הדוברים מתייחסים, ככל הנראה, אל הימים שלפני תיקונו של יאשיהו. הנביא מתעמת עם הגולים, ודורש מהם לעזוב את האלילות, שהביאו איתם מביתם. ותשובתם:

שנראה יותר, שהוא חיבור שהופיע בימי יאשיהו במהדורה ראשונה ונערך שוב שנים לא רבות לאחר חורבן הממלכה — שאלה זו אינה נוגעת למצע ההיסטוריוגרפי הנדון כאן. לסקירה מקיפה וביקורת על העמדות השונות במחקר ראה עתה: M.A. O'Brien, *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment* (Freiburg 1989) (*Orbis biblicus et orientalis*)

33 ואינם, כך הבין קריפמן את מעשי מנשה, האיש 'האלילי האמיתי היחידי בין מלכי ישראל ויהודה', כנמשכים 'כדואי בעקב איוה משבר נפשי'; השווה: "קריפמן, תולדות האמונה הישראלית, ד-ה, 'ירושלים-תל-אביב חש"ך, עמ' 234.

34 אף שבמקרא כולו אין למצוא שם של אל אשורי אחד או הזכרה של עריכת פולחן אשורי, בכל זאת 'מצליח' ספיקרמן למצוא אותם במקומות נסתרים (ספיקרמן [לעיל, הערה 12], עמ' 80, הערה 107). כבר לפני חמישים שנה טען גרסמן שאלוהי אשור מסתתרים אחרי שמות אלהי כנען. ראה: H. Gressmann, 'Josia und das Deuteronomium', ZAW, 42 (1924), pp. 321 ff.

M.J. Mulder, 'Review of H. Spieckermann, *Juda unter Assur*', *Bibliotheca Orientalis*, 41 (1984), pp. 175-177





פרשים אשורים נלחמים  
במצרים ונובים בקרב ליד  
רפיח, תבליט מארמון  
סנחריב בנינוה

הדבר אשר דברת אלינו בשם ה' איננו שמעים אליך. כי עשה נעשה את כל הדבר אשר יצא מפינו לקטר למלכת השמים והסך לה נסכים כאשר עשינו אנחנו ואבתינו מלכינו ושרינו בערי יהודה ובחצות ירושלם ונשבע לחם ונהיה טובים ורעה לא ראינו. ומן אז חדלנו לקטר למלכת השמים והסך לה נסכים חסרנו כל ובחרב וברעב תמנו (ירמיה מד טז-יח).

גולים אלה טוענים, שבעבר, כששבו אל ה' וחדלו מעבוד את מלכת השמים, לא הועיל להם הדבר ואף הזיק להם. הם אינם מוצגים כעובדי אלוהי נכר, שפולחן זר נכפה עליהם. יהודים אלה מאמינים במלכת השמים וביכולתה לעזור להם.<sup>35</sup>

### מסקנות

נראה שדרושה קריאה צמודה של הכתובות המלכותיות האשוריות ושל המקרא, קריאה הקשובה לקולות השונים והמגוונים העולים מהם. אין בסיס בתעודות לדעה, שהיתה קיימת אימפריה אשורית מונוליתית, ששלטה בכל פינה במזרח הקדום, ואשר השליטה את מרותה על כולם. ואין דגם אחד שיסביר את פסיפס היחסים בתחום המדיני והחברתי בין אשור לבין התלויים בה. יתר על כן, אין אף לא טקסט אשורי אחד המדבר על דרישות מהכופים לאימפריה — לא מאשורים 'חדשים' ולא מווסלים — לעבוד את אלי אשור, ואין אף רמז לכך. מצד אחר, הטקסטים המקראיים בני התקופה מתארים התפוררות פנימית ביהודה, והם, כדרכם, מתרכזים באלילות הפושעת, לתפיסתם; אין בהם רמז קל שבקלים לכך שפולחן אלילי נכפה על יהודה מבחוץ.

35 על אופיו ועל מוצאו של פולחן מלכת השמים, ראה: מ' ויינפלד, 'עבודת המולך בישראל ורקעה', קצמ"י, ה, כרך א, ירושלים תשכ"ט, עמ' 55-61; וכן: S. Ackerman, "'And the Women Knead Dough': The Worship of the Queen of Heaven in Sixth-Century Judah", P.L. Day (ed.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, pp. 109-124

עם כל זה, אין להתכחש להשפעה הרבה שהיתה לאשור, לכוחה ולסמכותה במערב. אכן, אשור, שלראשונה איחדה את עמק הנילוס עם אנטוליה והרי הזגרוס, היתה תופעה חדשה בתולדות המזרח הקדום. התהפוכות הרבות שעברו על האזור — הדיכוי הצבאי והכלכלי, התנועה המתמדת של חיילים וסוחרים וחילופי האוכלוסין ההמוניים — החישו יצירת בליל של סגנונות ואופנות בכל תחומי החיים. בכמה אזורים שסופחו לאימפריה כפחוות חונכו התושבים ל'התנהגות הנכונה' (*inu*) הראויה לאזרחי אשור.<sup>36</sup> אך העמים הכבושים עלו במספרם על כובשיהם, ובסופו של דבר השתלט על המזרח כולו בכל מקום בו דרכה כף רגל אשור 'קִינָה' (*koivnē*) תרבותי וטכנולוגי חדש, ששורשיו היו אשוריים וארמיים במידה שווה. 'קִינָה' זה חדר אף לחצר המלך בנינוה.<sup>37</sup>

התמונה במלכים ב, יז כד-לג על דרך היווצרותו של הפולחן השומרוני, למרות החד-צדדיות שבה, משקפת תהליך מזיגה זה.<sup>38</sup> התושבים הזרים שבפחוות שומרון אימצו באופן חופשי את הפולחן הישראלי. הם עבדו באופן פרטי — ולו גם בפומבי — לאלים שהביאו איתם מן הנכר ולא־לוהי הארץ, וזאת בלי קשר לפולחן הרשמי של 'נשק האל אשור', שהתקיים במרכז הפחוות לפי המקובל בכל הפחוות האשוריות (אם כי בכתובות של סרגון מלך אשור אין הזכרה מפורשת להצבתו שם). נאמר אף שמלך אשור הוא שעזר לתושבים בחיפושיהם אחר צורת הפולחן הנכון לעבוד את אלוהי ישראל!

ממלכת יהודה הקטנה, שהיתה משועבדת לאשור כווסל, לא היתה מחוסנת מפני ההשפעות של פולחנים זרים שרווחו ברחבי האימפריה. מזבח שהועתק מדגם ארמי שעמד בדמשק, סוסים שהוקדשו לאל השמש כנהוג באשור, שריפת ילדים כמקובל אצל הפיניקים — כל אלה ועוד הם העדות לגלי ההתכוללות, שעברו על יהודה במשך מאה שנות ההגמוניה האשורית, ואשר איימו להציפה ולבוללה כליל.

פולחן רשמי זה לא זכה להזכר אצל ההיסטוריון המקראי, כי בהיותו פולחן של שלטון זר הוא העריך אותו כבר חלוף. לדידו האידם בא מכיוון אחר, ממגמת המזיגה והטמיעה מבית. היו ביהודה שתמכו בקבלת דרכי האמורי בחיפושם אחר אלוהים חדשים כאשר נראה להם שהאל הישן אכזב.<sup>39</sup>

36 ראה דיון אצל כוגן (לעיל, הערה 4), עמ' 50-51.

37 מנתיינה במערב ספגה אשור אלמנטים בכמה תחומי התרבות — והבולטים בהם: שפה, אמנות ואדריכלות — אם כי אין להתכחש להמשכיות מסוימת אשוריים בימי שלטון בבל ופרס. דיון ראשוני בתופעה זו ראה: H. Tadmor, 'The Aramaization of Assyria', *Mesopotamien und seine Nachbarn*, H.J. Nissen (eds.), *Berliner Beiträge zum Vordern Orient*, 1 (1983), pp. 449-470.

38 את שלושת הדיווחים השונים אודות ראשיתם של השומרונים (מלכים ב, יז; עזרא ד; דברי הימים ב, לד) בדקתי והערכת במאמרי: "For We, Like You, Worship Your God" — Three Biblical Portrayals of Samaritan Origins', *VT*, 38 (1988), pp. 286-292.

39 מספר חוקרים רואים באחו ומנשה 'אנשי מסורת', שבתיקוני הדת שלהם החזירו עטרה לישנה, כי פולחן אלוהי ישראל היה ממילא סינקרטסטי במשך רוב ימי המלוכה; כך, למשל: M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, New York-London 1971, p. 25; G.W. Ahlstrom, *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine*, Leiden 1982, p. 80. אך אין שאלה זו נוגעת ישירות בעניין המגמות התרבותיות שאפיינו את התקופה האשורית.

גלות בבל ושיבת ציון



# ANIMADVERSIONES

## The Western Minorities in Babylonia in the 6th-5th Centuries B.C.: Maintenance and Cohesion \*

I. EPH'AL – Tel Aviv University

*In Memory of A. Leo Oppenheim*

The study of the history of ethnic minorities in Babylonia in the 6th-5th centuries B.C. has so far dealt mainly with the Jewish Exile<sup>1</sup>, and to a lesser extent with the Egyptian element there<sup>2</sup>, with little regard to the fact that these two groups were only a fraction of a larger complex<sup>3</sup>. This was due mainly to the relatively large number and variety of data on the Jewish Exile—from biblical and extra-biblical sources—in comparison to the material on the other ethnic minorities in Babylonia.

\* The abbreviations used here for the text editions are according to the *Chicago Assyrian Dictionary*.

<sup>1</sup> We confine ourself to a selected bibliography on the Jewish Exile in Babylonia: S. Daiches, *The Jews in Babylonia in the Time of Ezra and Nehemiah*, London 1910; E. Klamroth, *Die jüdischen Exulanten in Babylonien*, Leipzig 1912; E. Ebeling, *Aus den Leben der jüdischen Exulanten in Babylonien*, Berlin 1914; L. Gry, *Le Muséon* 35 (1922), 153-185; 36 (1923), 1-26; E. F. Weidner, in *Mélanges Syriens offerts à Mr René Dussaud*, vol. II, Paris 1939, 923-935; W. F. Albright, *BAR* 5 (1942), 49-55; G. Wallis, *Die sociale Situation der Juden in Babylonien zur Achämenidenzeit auf Grund von 50 ausgewählten Urkunden* (unpublished dissertation, Freie Universität), Berlin 1953; C. F. Whitley, *The Exilic Age*, London-New York 1957, esp. chaps. IV-V (pp. 61-117); J. Klausner, *Historia šel ha-bayit ha-šeni*<sup>5</sup>, vol. I, Jerusalem 1958, 65-99 (Hebrew); P. R. Ackroyd, *Israel under Babylon and Persia*, Oxford 1970 (see also *idem*, *Exile and Restoration*, London 1968); R. Zadok, *Beer-Sheva*, Annual 1 (1973), 171-198 (Hebrew); *idem*, *The Jews in Babylonia in the Chaldean and Achaemenian Periods in the Light of Babylonian Sources*, Tel Aviv 1976.

<sup>2</sup> E. F. Weidner, *ibid.*, 930-932; D. J. Wiseman, *Iraq* 28 (1966), 154-158; M. A. Dandamayev, in *Drevniyi Yegypiet i Drevniya Afrika* (B. B. Struve Memorial Volume), Moscow 1967, 15-26 (Russian).

<sup>3</sup> Among general studies on the various minorities in Babylonia in the period under discussion see: W. Eilers, *ZDMG* 94 (1940), 188-233; G. Cardascia, in *Recueils de la Société Jean Bodin*, vol. IX: *L'étranger*, Bruxelles 1958, 105-117; M. A. Dandamayev, *Trudy dvadcat pyatovo Meždunarodnovo Kongressa Vostokovedov* (Proceedings of the XXVth Congress of Orientalists), vol. II, Moscow 1963, 147-154; and recently R. Zadok, *Nippur in the Achaemenid Period: Geographical and Ethnic Aspects* (unpublished Ph.D. dissertation, The Hebrew University, Jerusalem, 1975) (Hebrew).

The Bible provides important information relating to the organizational systems of the Jewish Exile and its leading bodies. It indicates the high socio-economic level of the Jewish exiles, especially the first wave of deportees who arrived in Babylonia with King Jehoiachin (see II Kings 24:14-16); it also appears to indicate a favourable political and social atmosphere which would have made it easier for them to maintain their national identity and an ethnic organization into which later waves of deportees to Babylonia could be absorbed. The most convincing evidence of the scope and vitality of the self-organization of the Jews in Babylonia—besides various biblical references to the prophets, priests and “elders of Judah”—is the Return to Zion. This phenomenon is characterized by an extensive national awakening among the exiles (including those who did not emigrate from Babylonia but contented themselves with supporting the returnees; see Ezra 1:6), the return of myriads to Judah (*ibid.* 2: 64-65)<sup>4</sup> in organized groups, including descendants of the House of David, heads of the priesthood and the Temple personnel, to their divisions and functions, as well as “the people...who came up out of the captivity of those exiles whom Nebuchadnezzar the king of Babylon had carried to Babylonia...each to his own town” (Ezra 2:1; Neh. 7:6).

The discovery of the Neo-Babylonian documents—the majority of which are economic and administrative, the minority letters—has considerably enriched our knowledge of the ethnic minorities in Babylonia. Onomastic examination of the personal names to which these documents refer helps us to ascertain the origin of the members of the various ethnic minorities. Thus, for example, the Bit Murašû archive from Nippur has yielded dozens of Jewish, Egyptian and other personal names belonging to members of ethnic minorities; these provide much data not only on the economic condition of the relevant minorities but also on certain of their spiritual and cultural characteristics (as reflected by typical ethnic-national names)<sup>5</sup>. Concerning the organizational systems of the minorities in Babylonia, however, the data derived from the onomastic investigation

<sup>4</sup> The number of returning exiles recorded in these verses—42,360, besides their 7,337 slaves and 200 singers—apparently refers not only to those who returned immediately after Cyrus' edict, but to the total of several waves of returnees who arrived in Judah over a relatively long period; cf. J. Liver, *Eretz-Israel* 5 (1959), 117 n. 30 (Hebrew; includes bibliography on various concepts of this issue).

<sup>5</sup> See, in addition to the bibliography cited above in n. 1 (especially Daiches, Ebeling, Gry, Weidner and Zadok), W. Eilers, *op. cit.* (note 3); R. Zadok, *op. cit.* (note 3); M. D. Coogan, *West Semitic Personal Names in the Murašû Documents*, Missoula, Mont. 1976; M. W. Stolper, *Management and Politics in the Later Achaemenid Babylonia: New Texts from the Murašû Archive*, Ann Arbor, University Microfilms 1976. (The CBS—documents, referred to in chap. II of this paper, were published in this study); *idem*, *BASOR* 222 (1976), 25-28.

of the personal names are of little help, for they concern people as *individuals* rather than as members of specific sections of ethnically-organized groups. Since this paper proposes to enquire into the organizational systems of the minorities in Babylonia, the examination of personal names has deliberately been set aside, and attention devoted to the investigation of toponyms relating to exiles.

### I. Egyptians in the Cities of Babylonia

Camb. 85, written in Babylon on 22 Kislev of Cambyses' first regnal year (25 Dec., 529 B.C.)<sup>6</sup>, records the sale of a field and a cistern (*būru*) in <sup>uru</sup>Mil/Iš-ki-il-lu, probably near Babylon. <sup>m</sup>Ha-pi-diš-bal-la son of <sup>m</sup>Pi-ša-mi-iš—one of the persons involved in the transaction—bears a typically Egyptian name, as does his father<sup>7</sup>. Line 1 further emphasizes the Egyptian connexion of the land purchased: <sup>ezēru</sup> bīt <sup>š</sup>qašti šā [<sup>mi</sup>]-šir šā <sup>10</sup>Mi-šir-a-a ("a field, a 'bow land' fief, on the [bor]der of the Egyptian(s)"); and line 3 states that the transaction has been carried out "in the presence of the assembly of the elders of the Egyptians" (*ina puḫur* <sup>10</sup>šibūtu šā <sup>10</sup>Mi-šir-a-a). It is clear, therefore, that this assembly had a jurisdictional standing recognized by the Achaemenid authorities<sup>8</sup>.

From the existence of an "assembly of the elders of the Egyptians" in Babylon in 529 B.C., we learn that a considerable, organized Egyptian community flourished in Babylon prior to Cambyses' conquest of Egypt

<sup>6</sup> Transliterated and translated by M. A. Dandamayev, op. cit. (n. 2), 20-21; for a partial publication of this document see also J. Kohler-F. E. Peiser, *Aus dem babylonischen Rechtsleben*, II, Leipzig 1891, 30.

<sup>7</sup> On the theophorous component *hp(i)* (Egyptian) = חפֿי (Aramaic) = *Ha-pi* (Babylonian) = Apis, see H. Ranke, *Die ägyptischen Personennamen*, Glückstadt 1935, I, 238; G. R. Driver, *Aramaic Documents of the Fifth Century B.C.*, abridged and revised edition, Oxford 1954, 42 (פֿחפֿי); A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923, 73:4 (פֿחפֿי), 73:16 (חפֿימ), 74:1 (פֿחפֿי); N. Aimé-Giron, *Textes araméens d'Égypte*, Le Caire 1931, 121 (חפֿימ), 123 (פֿחפֿי); H. Donner-W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*<sup>2</sup>, Wiesbaden 1966 (henceforth: *KAI*), 269:1 (חפֿימ). On the Egyptian name *Psmṯk* = Aramaic פֿסמֿשכ = Assyrian <sup>m</sup>Pi-ša-me-il-ki (note the *iš* > *il* change, which Babylonian equivalent would be \**Pi-ša-me-iš-ki*, cf. <sup>m</sup>Pu-sa-miš-ki, Weidner, *Mélanges... Dussaud*, 931) = Psameticus, the name referring *inter alia* of several Egyptian kings, see Ranke, *ibid.*, 136-137; G. R. Driver, *ibid.*, 43; Cowley, *ibid.*, 74:2; Sheikh Faḍl Inscription (J. J. Koopmans, *Aramäische Chrestomathie*, Leiden 1962, Nr. 15), line 5; M. Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergang Niniveh's*, Leipzig 1916, 715 s.v. *Piṣamilki*.

<sup>8</sup> The development of the Babylonian *puḫru* and its main functions were connected with the cult and property of the temples. Nevertheless, there is evidence that in the course of time this institution dealt also with cases whose character was apparently civil, having no connexion with the temple. For this subject, including additional instances, see *AHW*, 876, *puḫru(m)*, A.4; M. San Nicolò, *Babylonische Rechtsurkunden des ausgehenden 8. und des 7. Jahrhunderts v. Chr.*, München 1951, 146-147.

in 525 B.C. From information in the Babylonian Chronicles, the Bible and Josephus (quoting Berossos) concerning numerous battles between the armies of Nabopolassar and Nebuchadnezzar (founders of the Babylonian empire) on the one hand and the Egyptian army on the other, it is reasonable to conclude that these wars—in which many prisoners were certainly taken—were a significant factor in the development of an Egyptian community in Babylonia<sup>9</sup>. However, the presence of many Egyptians in Babylonia even prior to these wars is indicated in the following list of people, whose ancestors are referred to as "the Egyptian" (<sup>m</sup>*Mi-šir-a-a*) in Neo-Babylonian documents dated prior to the end of Nebuchadnezzar's reign (562 B.C.):

Bēl-šum-iddina, descendant of Mi-šir-a-a (Babylon, Šamaš-šum-ukin's 16th year, *VAS* IV 6:15-16);

...son of Damqia, descendant of M. (Babylon, Kandalānu's 18th year, *VAS* V 4:48);

Marduk-ētir son of M. (Borsippa, Nabopolassar's 5th year, *TuM* II/III 68:13);

Nabû-uballiṣ son of M. (place unknown, Nebuchadnezzar's 2nd year, *VAS* VI 22:15; all regnal years below refer to the reign of Nebuchadnezzar);

Marduk-kudurri-uṣur [son of] Balātu, desc. of M. (Uruk, 11th year, Oberhuber, *Florenz*, 153:16-17);

Aplā son of Nabû-šum-ibnī, desc. of M. (Babylon, 12th year, *TCL* XII 34:7);

...son of Kudurru, desc. of M. (Babylon, 12th year, *TCL* XII 34:27);

...son of Kalbā, desc. of M. (Babylon, 12th year, *TCL* XII 34:edge);

Nabû-lē'û son of Nadin, desc. of M. (Babylon, 22nd year, *Nbk.* 135:38);

Bēl-uballiṣ son of Bēl-šum-iškun, desc. of M. (Babylon, 26th year, *Nbk.* 164:40);

Šamaš-aḥ-iddina son of Mār-Ēsagila-nibi, desc. of M. (Uruk, 31st year, *GCCI* I 260:1-2);

Mūrānu son of Bēl-aḥḥē-iddina, desc. of M. (Babylon, 33rd year, *VAS* IV 23:20);

Marduk-šākin-šum son of Bēlšunu, desc. of M. (Babylon, 33rd year, *Nbk.* 261:18-19);

Nabû-šum-iddina son of Bēl-īpuš, desc. of M. (Bit Ḥursagkalama, Kish, 37th year, *Nbk.* 328:13);

<sup>9</sup> The known wars took place in 616, 610, 609, 606, 605 and perhaps 568/7 B.C. The sources on these wars are Wiseman, *CCK*, 54, 62, 66-70, 94-95; II Kings 24:7; Jer. 46:2 ff., 13 ff.; Josephus, *Ant.*, X, xi, 1; *Against Apion*, I, 19. Cf. also D. J. Wiseman, *Iraq* 28 (1966), 154-158.



Bēl-uballiṣ son of Šulā, desc. of M. (Bīt Ḫursagkalama, Kish, 37th year, *Nbk.* 328:14);

...[son of Bēl]-šum-iškun, desc. of M. (place unknown, 38th year, *VAS* VI 45:10);

Šamaš-nāšir son of Bēl-ušallim, desc. of M. (Ḫursagkalama, Kish, 40th year, *Nbk.* 359:15-16);

Šillā son of Nabū-zēr-ibni, desc. of M. (Borsippa, 43rd year, *VAS* III 36:17-18).

This list—which is only partial<sup>10</sup>—bears witness to the arrival of many Egyptians in Babylonia during the reigns of Asarhaddon and Assurbanipal, kings of Assyria who controlled Egypt and deported Egyptians to Mesopotamia<sup>11</sup>. The inscriptions of these kings, as well as the Neo-Babylonian documents, point to the civilian nature of the Egyptians arriving in Mesopotamia; among them are physicians (<sup>10</sup>*asē*), veterinarians (<sup>10</sup>*muna''iši*), diviners (<sup>10</sup>*bārē*), dream interpreters (<sup>10</sup>*ḫarṭibi*), snake-charmers (<sup>10</sup>*mušlahḫē*), singers (<sup>10</sup>*nārē*), goldsmiths (<sup>10</sup>*kutimmi*), coppersmiths (<sup>10</sup>*qurqurri*), black[smiths] (...X.MEŠ *parzilli*), cartwrights (<sup>10</sup>*nangar mugirri*), shipwrights (<sup>10</sup>*nangar eleppēti*), carpet-makers(?) (<sup>10</sup>*kāširē*), brewers (<sup>10</sup>*sirāšē*), bakers (LÚ.NINDA.MEŠ) and fishermen (<sup>10</sup>*bā'irē*)<sup>11a</sup>; men and women from Thebes; sailors and clerks—mainly connected with economic administration such as <sup>10</sup>*mandidu* ("measurer"), <sup>10</sup>*maššār bīt qīpūli* and <sup>10</sup>*maššār bīt sapīnāti* ("keeper of a *bīt qīpūli*" and "keeper of a boathouse")<sup>12</sup>, as well as scribes. Thus, although the function and status of the "assembly of the elders of the Egyptians" are insufficiently documented, it may reasonably be assumed that it functioned as part of a civilian population, not of a group of prisoners of war. The earlier the arrival of the Egyptians in Babylonia, and the formation of their

<sup>10</sup> In order to avoid any chronological doubts, names of persons whose ancestors are called <sup>10</sup>*Mi-šir-a-a* in documents from the later years of Nebuchadnezzar's reign (such as Aḫḫē-iddin, year 34, *Nbk.* 274:3-4) are omitted from this list, since their fathers may have arrived in Babylonia after the foundation of the Babylonian empire.

<sup>11</sup> On the deportation of persons from Egypt by Esarhaddon and Assurbanipal, see Borger, *Asarhaddon*, 102 (Mnm.C):24-27; 114 (Frt. J) I 9-17; Streck, *Assurbanipal*, 16 (Rm. II 40). For Egyptians in Mesopotamia in the time of these kings, see also *ABL* 512:6; *ADD* 324:11-12; 331:1-2; 851 IV 2-6; Jacobsen, *Copenhagen*, 68.

<sup>11a</sup> *Asarhaddon*, 114 (Frt. J) I 7-8 also lists, besides civilians, various types of soldiers taken from Egypt by Asarhaddon. This, however, has no special significance because many royal inscriptions tell us that soldiers were deported and absorbed into the Assyrian army which was in a chronic need for skilled manpower.

<sup>12</sup> These titles are rare and their significance is unclear. On the connexion of the *qīpūtu*-office with supervision of property (mostly in temples?) see *AHW*, 923. The term *bīt sapīnāti* occurs also in *Reichsaramäisch* as ביה ספינה, ביה ספינה; N. Aimé-Giron, *Textes araméens d'Égypte*, Le Caire 1931, 13, 25.

organization there can be dated, the more impressive is the maintenance of their national identity as it emerges from Camb. 85.

The "assembly of Egyptian elders" is, of course, reminiscent of the biblical "elders of the exiles" (זקני הגולה, Jer. 29:1), "the elders of Judah" (Ezek. 8:1) and "the elders of Israel" (Ezek. 14:1; 20:1,3) in Babylonia. These references attest to the activities of the elders as an influential body as early as the period between the exile of Jehoiachin and the Destruction of the Temple, both Jeremiah and Ezekiel were in contact with them. The appearance of the elders at the very beginning of the Exile would suggest that the existence of this group and its position of leadership were rooted in the social structure of Judah prior to the Exile. We would assume that the influence of the elders further increased in exile, for other bodies (especially those connected with the civil administration and the army) were suspended with the destruction of the state. Nevertheless, it is impossible to determine how far their significance increased or to ascertain the relation between the elders and the other leading bodies among the Jews in Babylonian Exile. It is noteworthy that all references to the Elders of the Jews deal with internal Jewish affairs with no indication of the status of the Elders vis-a-vis the Babylonian authorities. The continuous existence of the institution of elders in the Jewish Exile in Babylonia is attested in the Books of Ezra and Nehemiah which refer to "the elders of the Jews" (שבי יהודיא; Ezra 5:5,9; 6:7,8,14), and by other designations, such as "the heads of families/fathers' houses" (ראשי האבות; Ezra 2:68; 4:2; 8:1; Neh. 7:70, etc.), "the heads of fathers' houses of Judah and Benjamin" (ראשי האבות ליהודה ובנימן; Ezra 1:5) and "the heads of fathers' houses of Israel" (ראשי האבות לישראל; Ezra 4:3). These elders participated actively in the national revival in Babylonia and in the preparations for the return to Zion, as well as in the initiative to rebuild and complete the Temple, for they were a substantial component in the leadership of the "congregation of the exiles" (קהל הגולה), alongside the representatives of the House of David and the high-priesthood.

Another relevant question is the scope of incidence of such institutions as "the assembly of the Egyptians' elders". Their existence in Babylon can be explained by the considerable size of the Egyptian minority within the metropolis and in its vicinity, which enabled it to maintain a national identity. (Numerous references to descendants of Egyptians in Babylonian and Early Achaemenid documents clearly indicate that large groups of people of Egyptian origin also existed in other large cities of Babylonia, such as Sippar, Uruk and Borsippa<sup>13</sup>. We may thus assume that Egyptian

<sup>13</sup> For Egyptians in Sippar see, for example, *Nbn.* 79, 505; BM 56348, 57337 (*Iraq* 28, 1966, 156-157); *VAS* III 89; IV 113; V 55; Pinches, *Peek*, 11;

communal bodies were to be found in these cities as well). However, this argument does not apply to the question whether it was possible to maintain such an identity in small settlements. The documents from the Bit Murašû archive throw some light on this question.

## II. Exiles' Toponyms in the Region of Nippur in the Fifth Century B.C.

Various Neo-Babylonian documents, especially those from the Bit Murašû archive (dated 455-403 B.C.), contain toponyms deriving from Western ethnic and geographical names. All these toponyms refer to the vicinity of Nippur.

Asia Minor: <sup>uru</sup>Mi-li-du (BE X 76:3; 107:1,5)<sup>14</sup>, <sup>Nār</sup> Mi-li-du (BE IX 45 = TuM II/III 143: 11,12,21,22), <sup>uru</sup>Ta-ba-lu-a-a<sup>15</sup> (BE X 25:5,7), and <sup>uru</sup>Bit <sup>m</sup>Ta-ba-lu/la-a-a (BE X 19:7,10; 20:7,8; 53:5,10; 86:4; 100:4; TuM II/III 191:5)<sup>16</sup>. On the Anatolian origin of Bit Tabalaya inhabitants cf. CBS 5145:2-4; PN<sub>1</sub> <sup>aplū</sup> šá PN<sub>2</sub> <sup>10</sup>Sa-pa-ar-da-a-a šá ina <sup>uru</sup>Bit <sup>m</sup>Ta-[ba-la-a-a].

Phoenicia: <sup>uru</sup>Bit <sup>m/10</sup>Šur-ra-a-a (BE IX 79:5; X 33:6,9; 71:4; PBS II/1 89:5,8).

Syria: Bit <sup>m</sup>Ha-(am-)ma-ta-a-a (BE X 16:4; 17:9; 47:5; 48:5; PBS II/1 57:5-6; CBS 5248:5-6; 12966:4)<sup>17</sup>, <sup>uru</sup>Ha-at-ta-a-a (BE X 115:8; PBS II/1 106:4,10,17).

Philistia: <sup>uru</sup>Iš-qal-lu-nu (BE IX 86a:8; X 118:4,7,9,10,24; CBS 12985:8'), <sup>uru</sup>Ha-za-tum/tū (BE VIII/1 56:5,14; X 9:2,20,24)<sup>18</sup>, <sup>uru</sup>Bit <sup>m</sup>Ar-ša-' (BE X 32:7,9; 46:7,10; PBS II/1 36:11; 125:6; 179:5,7). On the town of <sup>uru</sup>Ar-ša-a in southern Philistia cf. Borger, *Asarhaddon*, p. 130, s.v. <sup>uru</sup>Arzâ.

in Uruk: GCCI I 260; Florenz, 153; YOS VI 219; VII 51; UCP 9/I 18; in Borsippa: VAS III 36, 107; TuM II/III 68.

<sup>14</sup> According to BE X 107, this settlement belonged to a larger administrative-demographical unit, <sup>10</sup>šad/ṭru šá <sup>10</sup>Uraššaya u <sup>10</sup>Miliduaya, which will be discussed below.

<sup>15</sup> Cf. also <sup>uru</sup>Ta-ba-lu, VAS VI 183:19, Artaxerxes' 38th regnal year (427 B.C.).

<sup>16</sup> On the spelling *Tabalulaya* in some of the documents listed here, see n. 25.

<sup>17</sup> This toponym occurs in these references as a component of the idiom of the social class of <sup>10</sup>šušanêp<sup>1</sup> šá Bit <sup>m</sup>Ha-(am-)ma-ta-a-a. It is noteworthy that, unlike all the other toponyms, none of the references to Bit Ha(m)mataya has an URU determinative. Nevertheless, it is difficult to explain it other than as a place name, and thus connect it with Hamath.

<sup>18</sup> BE X, 9 was erroneously utilized in my discussion on Gaza (*Enc. Migr.* VI, 121-122) and should be omitted there.

Egypt: *Nāru šā* <sup>19</sup>*Mi-šir-a-a* (BE X 43:5) <sup>19</sup>.

Arabs: URU *šā* <sup>19</sup>*Ar-ār-ba-a-a* (BE VIII/1 26:13; 50:15), <sup>19</sup>*Ar-ba-a* (TuM II/III 147:3), <sup>19</sup>*Qi-da-ri* (BE VIII/1 65:7).

Additional place names in the Nippur region, such as <sup>19</sup>*Ga-lu-tu* (BE IX 65:2) and <sup>19</sup>*Ga-li-ia/ia* (BE IX 48:4; X 53:10; CBS 13034:5), undoubtedly also testify to the foreign origin of their inhabitants, and their arrival in Babylonia as exiles <sup>20</sup>.

Some of the above-mentioned toponyms appear in documents of the period of the Babylonian empire (e.g. <sup>19</sup>*Ha-za-tum* BE VIII/1 56, Nabonidus' reign; and URU *šā* <sup>19</sup>*Ar-ba-a-a* BE VIII/1 26; 50 and 56, the reigns of Nebuchadnezzar and Nabonidus) <sup>21</sup>. Although the historical sources for the Babylonian empire are scanty, we know of Nebuchadnezzar's campaigns against Tyre, Ashkelon, Judah, the district of Hamath and the Arab Qedarites, campaigns in Cilicia of Neriglissar and later of Nabonidus who also campaigned in northern Syria <sup>22</sup>. From this we may infer that the peoples whose names were applied to the above-mentioned toponyms arrived in the Nippur region during the period of the Babylonian empire. The Bit Murašû documents refer to dozens of Jews in the vicinity of Nippur; and from the reference to "the exiles at Tel-abib who dwelt by the river Chebar" (= the <sup>19</sup>*Kabāru*-canal which ran through the city of Nippur) in Ezekiel's prophecy (Ezek. 3:15), we may conclude that Jews had already been brought to that region with the first deportation, that of Jehoiachin. All these data give the impression of masses of people brought to the Nippur region (and perhaps also to other areas in Babylonia) as part of an intensive effort by Nebuchadnezzar

<sup>19</sup> Other references to toponyms related to Egyptians in Babylonia, probably apart from the Nippur region, are *Bit* <sup>19</sup>*Mi-šir-a-a* (Dar. 81:3) and *Bit* <sup>19</sup>*Mi-šir-a-a* (Dar. 368:15).

<sup>20</sup> The terms *galûtu* (Hebrew גלות, Aramaic גלות; "exile") and *galû* (Hebrew גלי Aramaic גלי; "to go into exile") are loan words to Neo-Assyrian and Neo-Babylonian from West Semitic, see W. von Soden, *WZKM* 53 (1957) 319-320; idem, *Or* 35 (1966), 8; K. Deller, *ibid.*, 194.

<sup>21</sup> We may add to the list of settlements of the period of the Babylonian empire <sup>19</sup>*Qi-da-ri* (BE VIII/1 65, Cyrus' 5th regnal year).

<sup>22</sup> On Nebuchadnezzar's wars against Judah see, in addition to the numerous biblical references, Wiseman, *CCK*, 72:11-13; against Ashkelon: *CCK*, 68:18-20; J. D. Quinn, *BASOR* 164 (1961), 19-20; against the district of Hamath: *CCK*, 68:6-8; against the Arabs: Jer. 49:28-33; *CCK*, 70:9-10; and against Tyre: Josephus, *Against Apion*, I, 21 (cf. *Ant.*, X, xi, 1); cf. Ezek. 29:17-18, and R. P. Dougherty, *GCCI* I, pp. 22-23. On Neriglissar's Cilician campaign see *CCK*, pp. 74-76. For Nabonidus' campaigns in Hamath and in the Amanus (<sup>19</sup>*kur/uru Am-ma-na-nu*) region in the early years of his reign, see Nabonidus Chronicle, col. I (*BHT*, pp. 110-111), and BM 34167 + rev. IV 57ff. (W. G. Lambert, *Afo* 22, 1968-1969, 5). On 2850 captives from the land of Hume (=Que) dedicated by Nabonidus as servants of the temples of Nabû and Nergal, see *VAB* IV 284:31-41.

and his successors to rehabilitate that region, which had suffered severely during the Assyro-Babylonian wars in the seventh century B.C. Arab penetration (as indicated in the toponyms of URU *šá* <sup>10</sup>*Arbaya* and <sup>uru</sup>*Qidari*), recurring whenever conditions were favourable, further testifies to the depopulation of the area at the beginning of the Neo-Babylonian period <sup>23</sup>.

Parenthetically, it is appropriate to emphasize the significance of the above-mentioned toponyms as sources for the political and military history of the Babylonian empire: a) They confirm various hints from the scanty historical sources, of which they are independent; b) they provide information not available in the latter. Thus, for example, concerning Philistia we know only of the conquest of Ashkelon by Nebuchadnezzar, but from the toponyms <sup>uru</sup>*Ḥazatu* and <sup>uru</sup>*Bit Arša'* in Babylonia, we may deduce that the kingdom of Gaza had also been overrun by the Babylonian kings.

The Bit Murašû documents also refer to administrative-demographic units (called *ḥad/ṭru*) in the vicinity of Nippur, associations of feudal tenants based on groups of soldiers, craftsmen and other social classes <sup>24</sup>. Part of the *ḥad/ṭru*-units are designated by ethnic or geographical elements, such as *ḥad/ṭru šá* <sup>10</sup>*Šur-ra-a-a* (PBS II/1 197:4); *ḥ. šá* <sup>10</sup>*Mi-li-du-a-a* (PBS II/1 180:4); *ḥ. šá* <sup>10</sup>*Ū-ra-aš-ṭa-a-a u* <sup>10</sup>*Mi-li-du-a-a* (BE X 107:2); *ḥ. šá* <sup>10</sup>*Gi-mir-ra-a-a* (BE X 69:6; 97:8-9; TuM II/III 189:8). Every *ḥad/ṭru* was headed by an official entitled <sup>10</sup>*šaknu*. Among the officials designated PN <sup>10</sup>*šaknu šá* <sup>10</sup>GN we find—besides those referred to in BE X 69, 97, 107 and TuM II/III 189 concerning the already mentioned units—others, including PN <sup>10</sup>*šaknu šá* <sup>10</sup>*Muš-ka-(muš-)a-a* <sup>25</sup> (BE X 67:17-18), —<sup>10</sup>*Muš-ka-a-a u* <sup>10</sup>*Sa-par-da-a-a* (BE X 90:10-11, Lo.E.; PBS II/1 144:30-31, R),

<sup>23</sup> Concerning the "Arab" penetration into Babylonia, about a hundred years earlier, apparently as a result of similar circumstances (i.e. Assyro-Babylonian wars), see I. Eph'al, *JAOs* 94 (1974), 108-115. BE VIII/1 26, referring to URU *šá* <sup>10</sup>*Ar-ba-a-a*, is dated in Nebuchadnezzar's 42nd regnal year, thus indicating that the Arab penetration into the Nippur region took place quite early in the Neo-Babylonian period.

<sup>24</sup> On the nature and composition of these associations, see G. Cardascia, *Les archives des Murašû*, Paris 1951, 7-8, et passim; idem, *Ḥaṭru*, *RLA* IV, 150-151; CAD H 24; M. W. Stolper, *ibid.* (above n. 5), 111-157.

<sup>25</sup> The correct spelling should, of course, be <sup>10</sup>*Muš-ka-a-a* —as it appears in another reference to the same official: <sup>m</sup>*Gu-un-dak-ka-*' son of <sup>m</sup>*Ti-gi-ya-*', whose full title was <sup>10</sup>*šaknu šá* <sup>10</sup>*Muš-ka-a-a u* <sup>10</sup>*Sa-par-da-a-a* (BE X 90:10-11, Lo. E.). Erroneous spelling of foreign toponyms by the doubling of the syllables seems to be typical of Ninurta-abā-ušur, the scribe of BE X 67, for it occurs also in other documents written by him; cf. <sup>uru</sup>*Bit mTa-ba-lu-la-a-a* (BE X 20:8; 86:4; 100:4; TuM II/III 186:6) instead of <sup>uru</sup>*Bit mTa-ba-lu-a-a* (BE X 19:7,10; TuM II/III 191:5), or <sup>uru</sup>*Bit mTa-ba-la-a-a* (BE X 53:5,10). It is remarkable that the same scribe knew how to spell these names correctly, for all the documents listed in this note were written by him, two on the same day (BE X 19 and 20).

and —<sup>18</sup>*In-du-ú-ma-a-a* (*TuM* II/III 191:14-16, R.E.), i.e. in charge of people of Phrygian, Lydian and Indian origin. It is clear that few people from western Anatolia and India would have arrived in Babylonia prior to the campaigns of the Achaemenid kings to these lands<sup>26</sup>. Thus, as previously stated, these details may attest to the fact that the Achaemenid kings also deported ethnic groups and settled them in the arable region of Nippur.

These toponyms point, then, to ethnic self-identification among exiles in Babylonia, even in small settlements (i.e., not only in cities such as Babylon and Uruk), and their establishment as *Landsmannschaften*, such as Bit Šurra, Ashkelon and Gaza. This also becomes apparent from the notations in Ezra 2:1 and Neh. 7:6 about "the people of the province (כְּנִי הַמְּדִינָה) who came up out of the captivity of those exiles whom Nebuchadnezzar the king of Babylon had carried captive to Babylonia; they returned to Jerusalem and Judah, *each to his own town*". These details undoubtedly indicate a special attitude on the part of the Babylonian authorities (as well as of their Achaemenid successors?), which enabled the exiles to maintain their identity, in remarkable contrast to the situation under the Assyrian kings, who were determined to assimilate the deported populations. These toponyms, and especially the title <sup>19</sup>*šaknu šá* <sup>20</sup>GN in the mid-fifth century B.C., permit us to suggest that the ethnic entities, and the administrative bodies which were based on them, continued to exist for a long time. Nevertheless, comparison with similar phenomena in countries which did absorb waves of population—whether immigrants or deportees—shows that the conclusion concerning the unassimilated survival of the ethnic entities under discussion for over a century is not inevitable<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Sparda and Hinduš are the names of two satrapies which were founded in the Achaemenid empire. <sup>28</sup>*Saparda* = Sardis, the former capital of the kingdom of Lydia and on whose name the later satrapy was designated, fell into the hands of Cyrus in 547 B.C. It is obvious, however, that he could not transfer deportees from that area to Babylonia before gaining control over Babylonia in 539 B.C. Cyrus' control in the east extended up to Gandhara, and only during the reign of Darius I the Achaemenid empire expanded to the Indus basin and the Hinduš satrapy was founded. We may assume, *prima facie*, that the people under discussion were descendants of emigrants who arrived in Babylonia of their free-will, perhaps before the Achaemenid period. Because of the long distance to their homelands and because of what we know about the living conditions of the *ḫalṭu* associations in the Nippur region, this possibility seems, however, unlikely.

<sup>27</sup> Actually, we have no proper criteria to establish the existence of assimilation and its extent. Adoption of local personal names is not necessarily indicative, as can be seen, for example, in the Babylonian and Persian names of Jews in the Books of Ezra, Nehemiah and Esther.

### III. *The Geographical and Historical Background of the Babylonian Documents from Neirab*

The 1926-27 excavations at Neirab, about 8 km. south-east of Aleppo, yielded 27 Neo-Babylonian tablets, mostly dealing with loans of barley and silver (but none with land or real estate transactions) by members of a single family, the descendants of Nuskugabbē<sup>28</sup>. The kings mentioned in the date-formulae are Nebuchadnezzar (no. 1, cf. also no. 2:1), Neriglissar (no. 3), Nabonidus (nos. 4, [5], 6-18, [23]), Cambyses (nos. 19-20) and Darius (no. 27). Goetze<sup>29</sup>, seeking to shorten the period of the Neirab archive, suggested that the Nebuchadnezzar under discussion was Nebuchadnezzar IV (reigned Ab-Tishri/August-November 521 B.C.)<sup>30</sup>, rather than Nebuchadnezzar II (reigned 605-562 B.C.). A prosopographical examination confirms this identification: the name of Nisku-iddin son of Nisku-killani, mentioned in document no. 1 (dated Elul 4th, year 1 of Nebuchadnezzar), occurs also in no. 19 (dated in Cambyses' 1st year). Thus, the Neirab archive covers a period of about 40 years: from the reign of Neriglissar (560-556 B.C.) to the early years of Darius I's reign in Babylonia, beginning in 521 B.C.<sup>31</sup>

Four of these documents state that the transactions had been carried out and authorized at Neirab, which name is given as <sup>uru</sup>Ni-ri-ib (no. 23), <sup>uru</sup>Ni-ri-bi (nos. 19,26) and URU šá <sup>1a</sup>Ni-ri-ba-a-a šá ina muh-ḥi nāri šá <sup>ma</sup>Bēl-abā-ušur (no. 17). Other toponyms appearing in the Neirab documents as places of origin are Babylon (TIN.TIR<sup>KI</sup>, no. 1), <sup>uru</sup>Bit-dīn-<sup>a</sup>Adad (É.DI.KUD.DINGIR.IM, nos. 3,5,7,10,11,15), <sup>uru</sup>Am-mat (nos. 8-9, 12,14,16), <sup>uru</sup>I-tum (no. 19), <sup>uru</sup>Ša-. .-ḥa-tim (no. 4) and <sup>[uru]</sup>. . .-ū-ma-' (no. 20). Discovery of the documents *in situ* at present-day Neirab, and the fact that this place name has survived for 2700 years, left no doubt that the archive indeed belonged to the site where it was found<sup>32</sup>. Con-

<sup>28</sup> P. Dhorme, *RA* 25 (1928), 53-82. On the archaeological details of the discovery of the Neirab archive, see A. Barrois, *Syria* 8 (1927), 138. These documents have been studied recently by F. M. Fales, *Oriens Antiquus* 12 (1973), 131-142, who adheres to the opinion ascribing them to the private archive of a single family.

<sup>29</sup> *JNES* 3 (1944), 45 n. 2. On the conclusions stemming from this correction, see also Fales, *op. cit.*, 133 ff.

<sup>30</sup> For data on the reign of Nebuchadnezzar IV, see R. A. Parker - W. H. Dubberstein, *Babylonian Chronology 625 B.C.-A.D. 75*, Providence, R.I. 1956, 16; F. M. Th. de Liagre Böhl, *BiOr* 25 (1968), 150-153.

<sup>31</sup> The date-formulae in documents nos. 3 and 27 do not preserve the exact regnal-years.

<sup>32</sup> The place name Neirab (נִירָב) occurs on two Aramaic burial stelae from the 7th century B.C. found on that site (H. Donner - W. Röllig, *KAI*, nos. 225, 226); as well as in *ADD* 471:6,13-14, from the time of Assurbanipal, mentioned

sequently, Dhorme located other toponyms mentioned in the archive in northern Syria, as close as possible to Neirab: *uruAm-mat* = Hamath, present-day Ḥamāh; Bit-dîn-Adad in the vicinity of Aleppo, basing on the fact that Aleppo had been a cult-centre of the god Adad<sup>33</sup>; and *uruI-tum* = Hit on the Middle Euphrates. These identifications have remained uncontested (except that J. Lewy has rejected the identification of *uruAm-mat* with Hamath, first on geographical grounds, the distance between Hamath and Neirab being approximately 160 kms., and also for epigraphical reasons, as the usual spelling of Hamath in Assyrian and Babylonian sources is *uruHa-ma-a-tu*, *A-ma-tu*)<sup>34</sup>. However, a closer scrutiny of the connexion between the personal names and their localities raises further difficulties, leading to even stronger reservations towards Dhorme's assumptions: Several people mentioned in the Neirab archive appear at more than one of the places at which the documents were written, thus indicating the proximity of these localities (see Appendix). This would disqualify the identification of *uruI-tum* with Hit, for 950 kms. separate Hit from Neirab. Of Dhorme's identifications of *uruBit-dîn-Adad* and *uruAm-mat* (as a place in the vicinity of Aleppo, and Hamath, respectively), either one or the other at least is incorrect: the same persons appear as scribe and witness in documents (nos. 11 and 12) authorized in these two places (about 150 kms. apart) on dates only two days apart (see Appendix, (a) and (g)). Further grounds are furnished by the fact that the Neirab documents are written in Babylonian (only five contain Aramaic docketts), whereas one would expect that they would have been written in Aramaic if these economic documents had been composed in Syria in the 6th century B.C., especially as many of the personal names are Aramaic<sup>35</sup>. (It is remarkable, incidentally, that the scribes of the Neirab archive—10 in all—have Babylonian names, and no single instance of an Aramaic name occurs). A double difficulty affects one matter which could be regarded as superficially settled, namely the location-formula of the place of origin in document no. 17: URU šá <sup>1a</sup>Ni-ri-ba-a-a ina muḥ-ḫi nāri šá <sup>ma</sup>Bēl-abā-uṣur, "the town of the Neirabaeans which is on the Bēl-abā-uṣur-canal". The name of the place where an official document was written usually appears in the nominative; any such use of the genitive plural

as *uruNi-ri-bi ša* <sup>1abēl</sup>piḫat kurAr-pad-da. Likewise, *uruNi-ra-bu* is listed among other Syrian cities in an inscription of Tiglath-Pileser, III R 10,3 col. II 28 (Rost, p. 84).

<sup>33</sup> On Adad of Aleppo in the second millennium, as well as in 9th-8th centuries B.C. see H. Klengel, *JCS* 19 (1965), 87-93.

<sup>34</sup> J. Lewy, *HUCA* 18 (1943-1944), 431-433; 23/I (1950-1951), 373-374.

<sup>35</sup> For an Aramaic document from Syria, dated 571/570 B.C., see J. Starcky, *Syria* 37 (1960), 99-115 (= *KAI*, No. 227). On the Aramaic nature of many personal names in the Neirab documents, see Dhorme, *op. cit.*, 54-55.



would be most illogical. The location of "the town of the Neirabaeans" adjacent to a canal would also be geographically incongruous if set in northern Syria, though it would be in no sense extraordinary in Mesopotamia.

These difficulties are resolved if we assume that the Neirab documents originated not in Syria but in Babylonia. Thus, Neirab (or "the town of the Neirabaeans"), where documents 17, 19, 23, 26 were authorized, should be sought in Babylonia, where persons of Neirabaeans (North Syrian) origin were settled and which was named after their home-town (this phenomenon has been discussed above, in chap. II). Further arguments can support this assumption: a) Document no. 1 explicitly states that it was written in Babylon; b) the Bit Murašû documents refer to a Bêl-abâ-ušur-canal in the vicinity of Nippur<sup>36</sup>, where people of various ethnic origins dwelt. Further, from *BE* IX 65:2 we know that <sup>uru</sup>Ga-lu-tu was situated on this canal; c) the toponym <sup>uru</sup>Am-mat appears in *BE* VIII/1 40:15 as a place name in the vicinity of Nippur. Indeed, now that the basis for locating "Neirab"—the only toponym whose location in Syria seemed certain—has been undermined, we can comment upon another toponym in the Neirab archive: The composition of the place name <sup>uru</sup>Bit-dîn-aAdad, "Adad's Law Court", is all but unique in the first-millennium toponyms of the entire Fertile Crescent. Its only parallel, <sup>uru</sup>Bit-mdi-ni-ilu, "God's Law Court", is the name of a walled city in the territory of Bit Amukani, mentioned in the description of Sennacherib's first campaign against Babylonia<sup>37</sup>.

The exact date and political circumstances of Cyrus' subjection of Syria, in the course of his struggle with Nabonidus, are the subject of a controversy in which both sides rely in the main upon the Neirab documents in supporting their arguments<sup>38</sup>. Our conclusions concerning the origin of this archive thus show that they are entirely irrelevant to that controversy. Further, they are of no assistance as sources for the political history of Syria in the period of transition from Babylonian to Achaemenid rule. If the above geographical considerations are correct, then our proposed town of Neirab in Babylonia is another example of toponyms in that area deriving from the places of origin of exiles. From the relationship

<sup>36</sup> *PBS* II/1 104:3,6; *BE* IX 65:2,14,[20],22. Dhorme (op. cit., 54 n. 2) already noticed the similarity of the name of this canal in the Bit Murašû documents and in Neirab no. 17; he failed, however, to draw the necessary conclusions from this fact.

<sup>37</sup> D. D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib* (OIP II), Chicago 1924, 53:45.

<sup>38</sup> Cf. K. Galling, *Syrien in der Politik der Achaemeniden bis 448 v. Chr.*, *AO* 36, 3/4 (1937), 18-19; idem, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen 1964, 39-40; S. Smith, *Isaiah Chapters XL-LV*, London 1944, 145-146.

of the Nusku-gabbē family to a Babylonian \*Neirab, on the one hand, and to the Syrian Neirab, on the other, it can be argued that an organized community of *émigrés* from a Syrian town flourished in Babylonia, and it returned to its home-town somewhat in the manner of the Jews "who came up out of the captivity of those exiles... (and) returned to Jerusalem and Judah, *each to his own town*" (Ezra 2:1; Neh. 7:6; cf. also Ezra 2:21-35; Neh. 7:25-37). The latest of the Neirab documents (no. 27) was written in the early years of the reign of Darius I (521-486 B.C.)<sup>39</sup>. We might, therefore, date the assumed transfer of the archive from Babylonia to Neirab not earlier than 521 B.C.—the approximate date of the return to Syria—and a few years after the beginning of the Jewish Return to Zion.

#### IV. Conclusion

This study shows that self-organization and national identity were features common to various ethnic minorities in Babylonia during the 6th-5th centuries B.C.<sup>40</sup>. This reflects a conceptual dichotomy of deportation as a political and administrative instrument among the Babylonian and Achaemenid kings, on the one hand, and the Assyrian kings (especially Tiglath-Pileser III and Sargon during whose reigns masses of people had been deported) on the other hand. The latter considered enforced "mingling" of the exiles, and their "Assyrianization", as one of the foundation-stones of their empire<sup>41</sup>, whereas the former sought to utilize the economic potential of the exiles, avoiding interference in their social and religious lives.

The existence of ethnic-national groups in Babylonia permits us to suggest that they actively preserved their cultures and were familiar with the parallel cultures-in-exile around them. Thus, for example, Ezekiel's familiarity with Phoenician poetry, demonstrated by his prophecies on Tyre (27:1-28:19), can be explained by assuming contact with a Tyrian

<sup>39</sup> The presence of Nusku-na'id son of Sin-lē'û as a witness to documents nos. 21 and 27, dated in the reigns of Cambyses and Darius, respectively, indicates the chronological proximity of the two documents; thus, no. 27 should be dated early in the reign of Darius.

<sup>40</sup> Maintenance of national(?) self-identity after enduring a long exile is not exclusive to the minorities in Babylonia; the most prominent example in the west is the restoration of the Messenians from Italy, Sicily and Lybia to their homeland in the Peloponnesus in the fourth century B.C., after several generations, see Pausanias, *Description of Greece*, IV 26:3-5; 27:9-10; 34:5.

<sup>41</sup> For the Assyrian practice of absorbing deported populations within Assyria proper, see H. Tadmor, in *Holy War and Martyrology/Town and Community* (lectures delivered at the 11th-12th Conventions of Historical Society of Israel), Jerusalem 1967, 200-202 (Hebrew); see also H. Tadmor, in H. Goedicke and J. J. M. Roberts (eds.), *Unity and Diversity*, Baltimore-London 1975, 40-42.

community in the neighbourhood of the Jewish settlements around Nippur (see above, *uruBit m/luŠurra*)<sup>42</sup>.

All the Babylonian sources treated in this study are of an economic nature, and thus lacking details as to how the minorities maintained their identities. Such a phenomenon among communities-in-exile cannot, however, be considered without taking into account the possibility of the maintenance of their own cults in foreign lands. Thus, for instance, we are well acquainted with the dilemma of the Jewish exiles: namely, how to maintain the cult of YHWH in an unclean land. This problem became especially acute after the climax of centralization of the cult under Josiah, about a generation before the first deportations from Judah. The few available data suggest two approaches to this problem, whose solution was primary for Jewish survival in exile: The one approach, represented in Ezek. 11:16, proposed praying in a "temporary sanctuary" (*מקדש מעט*) as a substitute for the original ritual, in the hope of renewing it upon restoration to the Holy Land and building the Temple in Jerusalem<sup>43</sup>. The other approach, found at Elephantine, offered the possibility of continuing worship, even sacrifices, in foreign lands (found in a later period also in Onias' temple at Leontopolis). We can assume that other ethnic groups of the Babylonian captivity were not faced with the same problems. Thus, for example, the Phoenicians—whose religion had evolved within a far-flung milieu of travel and colonization—and the Egyptians—who had long built numerous temples in foreign lands<sup>44</sup>—suffered from no such inner conflicts as the Jews. Unfortunately, we have no evidence for the cult of any foreign minority in Babylonia in the period under discussion.

Finally, we have seen that the maintainance of national identity after decades in the Babylonian captivity was not a phenomenon exclusive to the Jews. The outstanding survival of the Jews in Babylonia as an entity-in-exile in the subsequent period—in contrast to the disappearance of all the other foreign ethnic groups there—remains, however, a problem demanding a fuller explanation.

Faculty of Humanities  
Tel-Aviv University

<sup>42</sup> See B. Mazar, *Proceedings of the Israel Academy of Science and Humanities*, vol. I, no. 7, Jerusalem 1964, 21.

<sup>43</sup> Cf. P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, London 1968, 32-35.

<sup>44</sup> Cf. A. Alt, *Kleine Schriften*, I, München 1953, 216-230; idem, *ZDPV* 67 (1945), 159-162; W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden 1962, 480-481.

Appendix: A Selected Prosopographical, Chronological and Geographical Scheme of the Neirab Documents<sup>1</sup>

<i>a. Nuhsaya son of Nushu-gabbē</i>				<i>b. Nushu-killanni son of Nushu-gabbē</i>			
No.	4	URU (Šā?-).-ha-tim	24/VI/acc. Nabonidus <sup>2</sup>	No.	7	Bit-din-Adad	7/-/4 Nabonidus
"	5	Bit-din-Adad	-/-/acc. Nabonidus	"	8-9	Amnat	28/VII/5 "
"	6	Place of origin not preserved	14?/I/3	"	10	Bit-din-Adad	20/XI/9 "(witness)
"	10	Bit-din-Adad	20/XI/9	"	14	Amnat	29/XI/12 "
"	11	Bit-din-Adad	2/VII/10	"	15	Bit-din-Adad	27/XII/12 "
"	12	Amnat	4/VII/10	"	16	Amnat	10/II/13 "
"	13	Bit-din-Adad	-/II/11	"	24	Place of origin and date not preserved	
"	17	URU šā in Niribaya šā ina mulḫi nāri šā maBel-abā-ušur	1/X/16				
"	18	Place of origin not preserved	15/XII/-				
"	2	Place of origin not preserved	-/-/- Nebuchadnezzar IV				
<i>c. Manniya son of Nushu-gabbē</i>				<i>d. Šina (= Sin)-uballit<sup>3</sup> son of Nushu-gabbē</i>			
No.	7	Bit-din-Adad	7/-/4 Nabonidus	No.	4	URU (Šā?-).-ha-tim	24/VI/acc. Nabonidus
"	8-9	Amnat	28/VII/5	"	5	Bit-din-Adad	-/-/acc. "

<sup>1</sup> Only those persons whose names occur in relation to more than one toponym are included in this appendix.  
<sup>2</sup> Dhorme's reading of this personal name is maNa-sar-erib-a-a. On the reading here, maNa-a-š/suḫ-a-a, and on the suggested identity with Nuhsaya cf. F. M. Pales, *Oriens Antiquus* 12 (1973) 134-135.  
<sup>3</sup> Dhorme reads here maSin-na-din. On the present reading, see Pales, *ibid.*, 135.

*e. Nushu-iddin son of Nushu-kilanni*

No. 18	Place of origin not preserved	15/XII/-	Nabonidus
" 19	<sup>ur</sup> <i>l-tum</i>	13/-/1	Canbyres
" 1	Babylon	4/VI/1	Nebuchadnezzar IV <sup>4</sup>

*f. Sin-tê'u son of In-Nushu*

No. 14	Ammat	29/XI/12	Nabonidus
" 17	URU šá <sup>10</sup> <i>Nirbaya</i> šá <i>ina mušši nâri šá</i> <sup>ma</sup> <i>Bel-abâ-ušur</i>	1/X/16	"
" 18	Place of origin and date not preserved		

*g. Uggia son of Hanana*

No. 11	Bit-din-Adad	2/VII/10	Nabonidus
" 12	Ammat	4/VII/10	"
" 19	<sup>ur</sup> <i>l-tum</i>	13/-/1	Canbyres <sup>5</sup>

*h. Šum-uhin son of Kudurru (scribe)*

No. 5	Bit-din-Adad	-/-/acc.	Nabonidus
" 10	Bit-din-Adad	20/XI/9	"
" 14	Ammat	29/XI/12	"
" 16	Ammat	10/II/13	"

I. Eph'al

*i. Kin-aplu son of Nadin (scribe)*

No. 11	Bit-din-Adad	2/VII/10	Nabonidus
" 12	Ammat	4/VII/10	"
" 15	Bit-din-Adad	27/XII/12	"
" 18	Place of origin not preserved	15/XII/-	"

*j. Aqubu son of Iqîšâ (witness)*

No. 4	URU (Šâ?-).- <i>ha-tim</i>	24/VI/acc.	Nabonidus
" 5	Bit-din-Adad	-/-/acc.	"

<sup>4</sup> The dating of the documents from the reign of Nebuchadnezzar IV begins with "1st year", and not with the "accession year"—an uncommon practice in Babylonia, cf. R. A. Parker - W. H. Dubberstein, *Babylonian Chronology 626 B.C.-A.D. 75*, Providence, R. I., 1956, 16; F. M. Th. de Liagre Böhl, *BiOr* 25 (1968), 151.

<sup>5</sup> The spelling of Uggia's father's name in document No. 19 is <sup>m</sup>*Nâ-na-a*. Dhorme suggested the reading <sup>m</sup>*[Ha-na-na-a*.

## ההיסטוריוגרפיה המקראית בתקופה הפרסית

מאת ש. יפת

**מ**ן הספרות ההיסטוריוגרפית של התקופה הפרסית נכללו במקרא שני חיבורים: ספר עזרא־נחמיה, המכונה במקורות הקדומים בשם ספר עזרא,<sup>1</sup> וספר דברי הימים. שני החיבורים שייכים לאותו סוג ספרותי ושניהם נכתבו על רקע מדיני, חברתי, רוחני ולשוני דומה, ועלי־כן יש הצדקה לכך שהם נידונים בכפיפה אחת ומתוך זיקה הדדית. אולם, בתוך התחום הספרותי המשותף יש לכל אחד מן החיבורים תכונות ספרותיות מיוחדות לו והיסטוריוסופיה משלו, ועל הרקע המשותף מתבלטים שני הספרים בהבדלים הניכרים שביניהם, לא רק בלשון ובדרכי הסגנון, אלא בעצם הבנת תפקידם ככותבי תולדות ישראל ובענייני יסוד של השקפת העולם. ההבדלים הניכרים בין שני החיבורים בהיבטים רבים של מהותם אינם יכולים להתבאר כהלכה רק מתוך הבדלי הנושאים שבהם הם עוסקים; עלי־כן חייבים אנו להניח כי אלה הם שני חיבורים עצמאיים, שנכתבו על־ידי מחברים שונים ובמרחק־זמן זה מזה.<sup>2</sup> ואף־על־פי שספר עזרא־נחמיה מתאר תקופה מאוחרת יותר בתולדות ישראל, נראה כי מבחינת זמן חיבורו הוא המוקדם מביניהם. לשם הבנתה של ההיסטוריוגרפיה המקראית בתקופה הפרסית חייבים אנו, אם כן, לעבור לאפיון כל אחד מן החיבורים לעצמו. נפתח בקדום מבין השנים, הוא ספר עזרא־נחמיה.

### א. ספר עזרא־נחמיה

ספר עזרא־נחמיה הוא ספר קטן־כמות, המוקדש לתולדות ישראל בתקופת שיבת ציון. זהו המקור העיקרי המצוי בידינו עד כה לתיאורה ולהבנתה של התקופה, ועל־כן יש לספר משקל מיוחד בתולדות ישראל. ואולם, דווקא ייחוד זה הוא אחד המכשולים הנפוצים להבנתו. חוקרי המקרא ולומדיו הבאים לעיין בס' עזרא־נחמיה מבקשים לראות בו בעיקר מקור היסטורי ולמצוא בו אישור והשלמה לידע המצטבר על התקופה, כפי שהוא נלמד ממקורות חוץ־מקראיים. עלי־כן הם בוחנים את הספר על־פי קני המידה של ההיסטוריה האובייקטיבית, עד כמה שהיא ידועה לנו; משהם מגלים אי־התאמות הריהם בוחרים לפסול את הספר לחלוטין או לברור מתוכו את הנתונים ההיסטוריים ובהתאם לכך לבנות אותו מחדש, תוך הפרדת הדבקים וחיבור הנפרדים.<sup>3</sup> ואולם, עם כל החשיבות שיש לספר כמקור היסטורי, ועם הבנת הצורך שיש לחוקר המקרא למצוא התאמה מלאה בין הנתונים האובייקטיביים ובין העובדות המקראיות, שומה עלינו לראות את הספר כפי שהוא: כחיבור היסטוריוגרפי ולו תוכנית היסטורית והבנה היסטורית משל עצמו, הניתנות אמנם להבנה מלאה רק לאור הרקע ההיסטורי של התקופה, אבל עומדות בכל זאת מתוך עצמן ולשם

עצמן. הבחנה זו היא המפתח להבנת הספר כחיבור היסטוריוגרפי; כדי להבהירה יש לבחון קודם לכל את תפיסתו ההיסטורית-כרונולוגית על רקע המציאות הכרונולוגית של התקופה. קביעת הרקע ההיסטורי של הספר ומסגרת התקופה ההיסטורית שאליה הוא מתייחס מתאפשרת על-פי מספר נתונים בספר, המספקים לנו נקודות אחיזה כרונולוגיות והיסטוריות. החשובים שבהם הם שמותיהם של מלכי פרס, שאת זמן פעולתם ניתן לקבוע בדיוק רב על סמך מקורות חיצוניים: 'כורש, דריוש, אחשורוש וארחתחשסתא.<sup>5</sup> מקובל להניח כי דריוש הנזכר בנחמ' יב, כה, הוא דריוש ב' (425-404 לפסה"נ); כאשר לארתחשסתא, רבים החוקרים הסבורים כי המלך שבשנה השביעית למלכותו עלה עזרא לירושלים הוא ארתחשסתא ב' (404-358 לפסה"נ).<sup>6</sup> נקודת אחיזה כרונולוגית נוספת הן הרשימות שבספר; אף בהן משתקף אותו מרחב הזמן, דהיינו, עד סוף המאה ה' לפסה"נ.<sup>7</sup> ניתן לומר, איפוא, כי מבחינת הרקע ההיסטורי-כרונולוגי מתייחס הספר לתקופה שבין השנים 400-538 לפסה"נ, בקירוב, או זמן-מה מאוחר יותר.

קביעה כרונולוגית-היסטורית זו מתבססת כולה על ליקוט נתונים מבודדים בס' עזרא-נחמיה וקביעת ערכם הכרונולוגי על-פי נתונים שמבחוץ, ואין לראות בה קונסטרקציה מודעת או מתוכננת של ס' עזרא-נחמיה עצמו. להיפך: למסגרת-הזמן המוצגת בספר נודעת איכות משלה והיא בנויה על תפיסה היסטורית מיוחדת, שעליה נרחיב עתה את הדיבור.

בכל אחד מספרי ההיסטוריוגרפיה המקראית – בתורה, בנביאים ראשונים ובס' דה"י – קיימת מעין תוכנית-אב או מסגרת-על כרונולוגית, שבתוכה נקבעים ומשובצים המאורעות. תוכנית-אב זו היא בכל מקרה פרי העריכה הסופית של החיבור ההיסטורי והיא מיוסדת על עקרונות משתנים: בספר שמואל-מלכים – על תקופות מלכותם של מלכי ישראל ויהודה, תוך סינכרוניזציה ביניהם; בס' שופטים – על תקופות מתחלפות של עצמאות ושעבוד; ובתורה – על מהלך הדורות על-פי סדר האישים ותקופות המעבר שביניהם. בכל מקרה נודעת למסגרת הזמן ולנתונים הכרונולוגיים חשיבות מרובה וניתן ללמוד מהם את התפיסה ההיסטורית-הכרונולוגית בחלוקה ברורה לתקופות ולשנים. ואף שמסגרת כרונולוגית זו אינה עומדת תמיד בביקורת המחקר המודרני,<sup>8</sup> היא מהווה כשלעצמה קו אופי רבי-חשיבות בהיסטוריוגרפיה המקראית.

מבחינה זו סוטה ס' עזרא-נחמיה מכל החיבורים ההיסטוריים האחרים. אין בו מסגרת-על כרונולוגית ואין בו תיאורי תקופות במונחים של מספרי שנים, אם עצמאיים ואם יחסיים. אותם נתונים כרונולוגיים המצויים בו אינם מצטרפים ל"לוח" רצוף ושיטתי ואינם מהווים מסגרת עריכתית מקיפה ומוצקת. עניין זה מחייב הבהרה נוספת: יש בס' עזרא-נחמיה, בעיקר בעז' פרקים א-ג, תאריכים לא מעטים, מפורטים יותר או פחות, כגון "בשנת אחת לכורש" (עז' א, א; ה, יג); "בשנה השנית לבואם" (עז' ג, ח); עד השנה השנייה למלכות דריוש מלך פרס (עז' ד, כד); היום השלישי לחדש אדר שנת שש למלכות דריוש המלך (עז' ו, טו); ועוד. מצויים גם תאריכים בלתי שלמים, כגון "ויגע החדש השביעי" (עז' ג, א, ו) "הוא חדש התשיעי בעשרים בחדש" (עז' י, ט), שבהם אין אפשרות לקבוע מתי חל המאורע המסופר מפני ששנתו אינה נקבעת. נוסף על אלה יש גם קביעות-זמן כלליות יותר, שאין בהן קביעת תאריך, כגון "ובמלכות אחשורוש בתחלת מלכותו" (עז' ד, ו); "ובימי ארתחשסתא" (עז' ד, ז); "אלה ראשי הכהנים ואחיהם בימי ישוע" (נחמ' יב, ז); וכו'.<sup>9</sup> תאריכים אלה מעידים כי קיימות בס' עזרא-נחמיה תודעת זמן והתייחסות מסוימת

לקביעת תאריכי האירועים. אולם חסרה בו מסגרת אחת מוצקת, שמתוכה מקבלים התאריכים הבודדים את משמעותם, מסגרת שניתן להשוותה לנתוני הזמן הידועים לנו מבחוץ כדי להעניק להם משמעות אוניקטיבית. להלכה, יכול היה מחבר הספר לבחור כנתון יסודי בכמה וכמה "לוחות", כגון שורה מדויקת של מלכי פרס ושנות מלכותם, שורה מדויקת של הפחות ששלטו ביהודה ותקופות שלטונם, רשימה מדויקת של הכהנים הגדולים ומשך כהונתם, וכד'. ואולם לא זה בלבד שהמחבר לא בחר אף באחד מאלה, אלא אפילו הנתונים הכרונולוגיים היחסיים של גיבורי ספרו חסרים בספר כמעט לחלוטין. בן כמה היה עזרא כאשר החלה פעילותו בירושלים? וכמה שנים נמשכה פעילות זו? בן כמה היה נחמיה כאשר בא לירושלים ועד מתי נמשכה פעולתו? והוא הדין – ועוד במידה גדולה יותר – לגבי ששבצר, זרובבל, ישוע ואחרים. ניתן לומר, מתוך הכללה מוצדקת, כי הנתונים הביוגרפיים של גיבורי התקופה נשארים בס' עזרא-נחמיה בבחינת נעלם: אין אנו יודעים מאומה על שנות הולדתם, על משך חייהם, על תקופת פעולתם ככהן, כפחה, וכו', על שנת מותם או על מקום מותם.

מכיוון שהספר חסר שלד כרונולוגי שניתן לשבץ בו את האירועים, ואפילו הנתונים הביוגרפיים של גיבוריו חסרים בו, יש לשאול אם בכלל יש לראותו כחיבור היסטוריוגרפי, שבו פרספקטיבת הזמן היא גורם מכריע, או שמא נכון יותר לראותו כאוסף של חיבורים וסיפורים, שכל אחד מהם עומד בפני עצמו ואין הם משתבצים בתוך מערכת היסטורית כללית. למרות הפיתוי שבתפיסה כזאת, נראה כי זוהי מסקנה קיצונית מדי, וכי יש בספר מסגרת היסטורית מוגדרת העומדת בזכות עצמה, והיא נקודת-המוצא להבנתו הנכונה.

בחינת מבנהו הספרותי של ס' עזרא-נחמיה ותפיסתו ההיסטורית מגלה כי הספר מתייחס לשתי תקופות בתולדות ישראל, כל אחת מהן תקופת-דור, בקירוב: הראשונה היא תקופת הקמת המקדש, מן השנה הראשונה לכורש ועד השנה השישית לדריש, והיא מתוארת בעז' א, א – ו, כב, והשנייה היא תקופתם המשותפת של עזרא ונחמיה, המתחילה עם ראשית סיפור עזרא, בשנה השביעית לארתחשסתא (עז' ז, א) ומגיעה עד החלק השני של כהונת נחמיה, בשנה השלושים ושלש לאותו מלך (נחמ' יג, ו). מחבר הספר ראה בשתי תקופות אלו את תמצית תולדות ישראל לאחר החורבן, ואולי אף את התקופות שבהן נקבעו דרכי חייו ומוסדותיו לדורות; לכן קבע אותן בלבד כנושא תיאורו.

תפיסה היסטורית זו מעוררת שאלות אחדות: מהי הדרך הספרותית שבה מבטא ס' עזרא-נחמיה את תפיסתו ההיסטורית? האם תפיסת התקופות ההיסטוריות של הספר אמנם הולמת את המציאות ההיסטורית? ולבסוף – מה היחס בין שתי התקופות שעיצב המחבר, הן על-פי השקפתו הוא והן במציאות ההיסטורית? הבסיס לתשובה על שאלות אלו הוא בהבחנה מתמדת ועקיבה בין המציאות ההיסטורית הידועה לנו, בין עדותם של המקורות השונים שס' עזרא-נחמיה עושה בהם שימוש, ובין התמונה ההיסטורית הכוללת המשתקפת בחיבור הסופי.

התשובה לשאלה הראשונה מצויה במבנה הספר ובתוכניו הספרותית. בניגוד לדעה שס' עזרא-נחמיה הוא מעין לקט בלתי-מסודר, שלא היתה בו מלכתחילה תוכנית וגם לאחר שנכתב נתבלבלו בו הקטעים,<sup>10</sup> נראה לנו כי המבנה הכללי הוא ברור ומציג תמונה אורגאנית ופשוטה. הספר מתאר שורה מסודרת ורצופה של אירועים החל בעז' א ועד סוף נחמ' ז, ובה שלושה שלבים ספרותיים מוגדרים-היטב, הן בתוכנם והן בהווייתם הספרותית: עז' א-ו, המספר את תולדות בניין המקדש; עז' ז-י, ובו סיפור עליית עזרא וגירוש הנשים



הנוכריות, ונחמ' א-ז, המספר את סיפור נחמיה. רציפות זו נפסקת בנחמ' ח ובמקומה מתחילה שורה של קטעים שאופים הספרותי אינו אחיד, גיבוריהם משתנים ורקעם אינו תמיד ברור. לקט זה נמשך עד נחמ' יג, ג, ושם מתחדשת רציפות הספר, המסתיים בקורות נחמיה, בנחמ' יג, ד-לא. אין להתפלא, איפוא, שנחמ' ח-יב הוא מוקד המחלוקת לגבי מבנה הספר, מקורותיו והבנתו ההיסטורית,<sup>11</sup> וכל השקפה על ס' עזרא-נחמיה חייבת להתמודד עם בעיית החטיבה הזאת.

מה משקף מבנה זה? ההנחה המוקדמת שעליה בנויה מסגרת הספר היא שתקופת עזרא ונחמיה היא תקופה רצופה אחת, החל בכהונתו של עזרא וכלה בסוף כהונת נחמיה. החומר הספרותי שעמד לרשות המחבר לתיאור תולדות תקופה זו כלל את סיפור עזרא, זכרונות נחמיה, ורשימות מסוגים שונים ומתקופות שונות. כדי לבטא את השקפת היסוד באמצעות חומר זה נקט המחבר אמצעים אחדים: תחילה קבע את המסגרת הכללית של התקופה על-ידי ביתור "זכרונות נחמיה" לשני חלקים והעמדת חלקם השני בסוף חיבורו; בכך נקבעה מסגרת הזמן של חלק זה מתחילת ימי עזרא עד סוף פעולת נחמיה. בין שני חלקי זכרונות נחמיה העמיד חלקים מסיפור עזרא (נחמ' ח-ט), קטעים בודדים מזכרונות נחמיה, כצורתם או בעיבוד (נחמ' י(?); יא, א-ב; יב, כז-מז), לקט חשוב של רשימות שהיו תחת ידו (נחמ' יא, ג - יב, כו), ובמקומות אחרים אף הוסיף קטעים משל עצמו (יב, מד-מז; יג, א-ג[?]). על-ידי מאמץ ספרותי זה הפך כל המסופר לתיאור תקופת נחמיה, ובכך יצר המחבר רצף היסטורי חדש, שאינו משתקף באף אחד ממקורותיו כשלעצמו. תקופת עזרא ונחמיה הוצגה כתקופה רצופה אחת: בתחילתה פעל עזרא לבדו, בסופה נחמיה לבדו, ובאמצעותה פעלו שניהם יחדיו. כל הנתונים שהיו בידי המחבר מתקופות שונות הועמדו כתיאור המציאות הגיניאלוגית, המוסדית, ההיסטורית והגיאוגרפית בתקופת נחמיה.

השאלה המתחייבת מתפיסתו ההיסטורית של מחבר הספר היא, אם אמנם היא עומדת במבחן ידיעותינו על המציאות ההיסטורית של התקופה. עד כמה שידעותינו מגיעות, קיימת מידה גדולה של התאמה בין תפיסתו של הספר ובין הנתונים הידועים לנו ביחס לתקופה הראשונה שהוא מתאר - תקופת הקמת המקדש, ומהלך האירועים אמנם עומד במבחן המציאות<sup>12</sup> - אם כי ביחס לפרטים יש קשיים לא מעטים. עם זאת, יש להדגיש שעצם הגדרת גבולות התקופה מבוססת באופן בלעדי על נקודת המוצא המיוחדת של המחבר, שהציג את בניין בית המקדש כמוקד התיאור וקבע את המסגרת ההיסטורית על-פיו. ייתכן כי על-פי נקודות מוקד אחרות, או על-פי נתונים חיצוניים, ניתן היה לקבוע את גבולות התקופה באופן אחר.

מאידך גיסא, התקופה ההיסטורית השנייה שקובע המחבר מעוררת ספקות רבים בעצם הנחותיה: האם באמת היתה חפיפה, שלמה או חלקית, בכהונותיהם של עזרא ושל נחמיה? כבר בשלבים מוקדמים למדי של מחקר הספר הועלו כל ההשקפות החלופיות להשקפה זו: שני המנהיגים לא פעלו כלל בתקופה אחת; לא עזרא קדם לנחמיה אלא נחמיה לעזרא;<sup>13</sup> ואפילו האפשרות הקיצונית - עזרא לא היה כלל אישיות היסטורית אלא דמות דמיונית שהומצאה על-ידי מחבר הספר.<sup>14</sup> נקודת-המוצא לספקות אלו היא בעדותו של החומר, שכן בנקודה זו מתנגשת תפיסתו ההיסטורית של המחבר עם המקורות שבהם הוא משתמש. בזכרונות נחמיה מתוארות פעולותיו של נחמיה בלבד, ובסיפור עזרא - של עזרא בלבד, ואין כל רמז לנוכחותה של אישיות מנהיגה נוספת באותה תקופה, או לשיתוף-פעולה ביניהם. העמדתם המיכאנית זה ליד זה, ואפילו הערות העריכה האחדות, אינן מסלקות את הקושי.<sup>15</sup>

כיצד ראה המחבר את היחס בין שתי התקופות שתיאר, וכיצד עומדת הבנתו הוא ביחס למציאות ההיסטורית? במציאות ההיסטורית קיים פער ניכר בין שתי התקופות: אפילו נקבל את עמדתו של המחבר, שעזרא קדם לנחמיה, ושראשית פעולתו של עזרא היתה בשנה השביעית לארתחשסתא א', עדיין קיים פער של קרוב לשישים שנה בין שתי התקופות, בין השנה השישית לדריוש (עז' ו, טו) ובין השנה השביעית לארתחשסתא (עז' ז, ז).<sup>16</sup> פער זה אינו משתקף בספר בשום צורה, ולהיפך: המחבר יוצר קשר מכוון בין שני התאריכים באמצעות מלות החיבור שבעז' ז, א: "ואחר הדברים האלה במלכות ארתחשסתא מלך פרס עזרא בן שריה וגו'". קונסטרוקציה זו מגשרת באמצעים ספרותיים פשוטים על מירוח היסטורי רחב ומעוררת את השאלה, שמא יש לראות בה יותר מאשר אמצעי ספרותי בלבד, ושמא באמת ראה המחבר קו של רציפות בזמן בין שני המאורעות, וזיהה את דריוש וארתחשסתא כשני שמות של מלך אחד?<sup>17</sup> בין אם נקבל הנחה זו, הקשה לנו מפני שהיא מייחסת למחבר הספר טעות יסודית בהבנת המהלך ההיסטורי, ובין אם נניח שאין זה אלא אמצעי ספרותי חיצוני, ברור כי מובעת כאן רציפות מכוונת בין שתי התקופות – רציפות שאינה עומדת במבחן המציאות ההיסטורית.<sup>18</sup>

גם מבחינת תכונות הספרותית נבדל ספר עזרא-נחמיה מיתר ספרי ההיסטוריוגרפיה המקראית. במהלך המחקר הודגש לא אחת כי הספר הוא בלתי-אחיד במהותו, ועובדה זו יוחסה בדרך כלל או ליכולתו המוגבלת של המחבר או לתהליכי עיבוד ועריכה שונים שעברו על הספר במשך השנים, או לשני הגורמים כאחד.<sup>19</sup> ואולם נראה שבתכונות הספרותית ובצורתו מהווה ס' עזרא-נחמיה אגף מיוחד בהיסטוריוגרפיה המקראית. השוואתו לאחד החיבורים האחרים, כגון לספר מלכים, תבהיר זאת.

כידוע, השתמש בעל ס' מלכים במקורות רבים ושונים לשם תיאור תקופה בת מאות שנים. אחדים מהם נזכרים במפורש, והם "ספר דברי שלמה" (מל"א יא, מא), "ספר דברי הימים למלכי ישראל" (מל"א יד, יט; ועוד הרבה), ו"ספר דברי הימים למלכי יהודה" (מל"א יד, כט; ועוד הרבה); אך נראה שעשה שימוש גם במקורות אחרים מבלי שהזכירם בשם, כגון אוספים של סיפורי נביאים, רשימות מקדשיות, וכדומה.<sup>20</sup> ואולם, לאורך הספר כולו ניכרת ידו היוצרת והמעבדת של המחבר, אשר עיבד את מקורותיו ושיעבד אותם למטרתו. על כן יש לס' מלכים מסגרת עריכתית ברורה ושיטתית, הניתנת לזיהוי בקלות באמצעות סגנונה המיוחד והשקפותיה.

גם מחבר עזרא-נחמיה עשה שימוש נרחב במקורות, אלא שנהג בהם בדרך אחרת: (1) המקורות הספרותיים לא היו למחבר הספר אובייקט של עיבוד ועריכה אלא כמעט עובדה מחייבת, ועל-כן מיעט להתערב בהם ולעבד אותם והם הובאו בספר כמות שהם.<sup>21</sup> כתוצאה מכך יש הבדלים ניכרים בין חלקיו של הספר ואין ידו של המחבר מביאה אותם לידי אחידות. (2) ייתכן כי זו הסיבה לכך שלא הזכיר המחבר את מקורותיו בלשון "ויתר דברי ... הלוא הם כתובים ..." וכיו"ב, ולא הפנה את קוראיו לעיון נוסף; המקור כצורתו כלול בספר וממילא לא היה צורך בקריאה נוספת. (3) מרכיב חשוב במקורותיו של ס' עזרא-נחמיה הם המסמכים; בחלקם הם רשימות מסוגים שונים, שכמותן מצויות במידה משתנה בספרים האחרים של ההיסטוריוגרפיה המקראית, ובחלקם החשוב יותר אלה הם תעודות רשמיות, כתבי הרשאה והסמכה, מכתבים רשמיים וכו', שנלקחו מן הארכיונים ונמסרו בלשונם; לאלה אין מקבילה בהיסטוריוגרפיה המקראית. (4) כאמור, מחבר הספר כמעט שלא התערב במקורותיו ועיקר פעילותו הספרותית מתבטאת בחיבור המסמכים

והמקורות זה לזה, בתוספת דברי מסגרת. רק במקומות מעטים, שבהם נראה לו חסרון בולט בהבנת מהלך המאורעות ולא נמצאו בידו מסמכים מתאימים, השלים את התיאור מדברי עצמו. בכל הספר, רק קטע ארוך אחד הוא יצירת המחבר, והוא עז' ג, א – ד, ו: בכל היתר אין חלקו מתרחב מעבר לקטעי המסגרת. מכיוון שסיפור עזרא וזכרונות נחמיה הוכנסו לספר כמות שהם, הרי שעקבות חיבורו ניכרים ביותר בעז' א-ו, ובקטעים אחדים בנחמ' י, א – יג, ג. (5) אחד האמצעים החשובים שנקטו ההיסטוריוגרפים המקראיים לביטוי השקפותיהם היתה הבאתם של נאומים ודברי הטפה בנקודות מפתח במהלך האירועים, אם בפיהם של גיבורי הספר, אם בפי נביאים, ואם בסקירותיהם של המחברים עצמם. תופעה חשובה זו, המצויה גם בהיסטוריוגרפיה הלא-ישראלית,<sup>22</sup> חסרה בס' עזרא-נחמיה לחלוטין. אין בו דברי נביאים ואין בו סקירות רטרופקטיביות המבטאות את השקפת המחבר.<sup>23</sup> כתוצאה מתכונתו הספרותית המיוחדת, מדבר אלינו ס' עזרא-נחמיה בקולות אחדים בעת ובעונה אחת: קולו של מחבר הספר והקולות המשתנים של מקורותיו, שבחלקם הם חיבורים ספרותיים מקיפים ובחלקם הם תעודות ומסמכים בודדים, שלכל אחד מהם תכונות הלשונית, הסגנונית וההיסטורית. בדרך זו משתקפים בספר גם התפיסה הכללית והמאוחרת של מחברו, המוצאת ביטוי בתוכנית הספר ובמבנהו, בצירופי מקורותיו, בקטעים הבוודיים שהוסיף המחבר משל עצמו ובהערות הרמוניסטיות אחדות, וגם היבטים מגוונים של היצירה הספרותית בת התקופה המשתקפים במקורותיו.

## 1. עזרא א-ו

חטיבה ספרותית זו מוגדרת היטב על-ידי גבולותיה ההיסטוריים – מן השנה הראשונה לכורש (עז' א, א) ועד השנה השישית לדריוש (שם ו, טו) – על-ידי תכונתה הספרותית ועל-ידי תוכנה, בהיותה מוקדשת כולה לנושא אחד: הקמת בית המקדש. נכללו בה מקורות רבים, ובהם מסמכים, מכתבים ורשימות, והשאלה הראשונה לגבי חיבורה היא: האם יש לראותה כחיבור ספרותי ראשוני, או שמא קדמו לה יחידות ספרותיות מוגמרות, ששולבו בתוכה כצורתן? חוקרים אחדים סבורים כי כל החומר הארמי (עז' ד, ח – ו, יח) היה מעיקרו מקור ארמי נפרד, שהמחבר המאוחר עשה בו שימוש;<sup>24</sup> ויש גם הסבורים כי ניתן למצוא בחומר זה שני רבדים ספרותיים רצופים.<sup>25</sup> ואולם, אף שראיית החלק הארמי כיחידה ספרותית עצמאית פותרת את עובדת קיומן של שתי לשונות בחיבור ספרותי אחד, מתעלמת היא מאחידותה של החטיבה ומאופיה הספרותי המיוחד. נראה, איפוא, כי ידו של מחבר אחד יצרה את החטיבה כולה, ורק בכך גיתן להסביר את אחדות השיטה הספרותית ואת הקווים האופייניים המייחדים אותה.

מבלי לפרט יתר על המידה, נוכל לומר כי שיטת החיבור של החטיבה מיוסדת על שילוב מתמיד של תעודות ודברי מסגרת. התיאור מחולק בבהירות ליחידות משנה ובמרכזה של כל יחידת משנה קבועים מסמכים או תעודות, אשר סביבם סובב התיאור כמסגרת.<sup>26</sup> במרכז פרק א מצויות שתי תעודות: הכרזת כורש (פס' ב-ד) ורשימת הכלים שניתנו לששבצר (פס' ט-יא). יתר הפרק הם דברי פתיחה וסיכום לכל אחת מן התעודות (פס' א, ה-ו, ז-ח, יא). במרכז פרק ב עומדת רשימת שבי הגולה (פס' ב-טו) ולה דברי פתיחה וסיכום (פס' א-ב, כ-ע).<sup>27</sup> בפרק ד עומדת במרכז התיאור ההתכתבות עם ארתחשטא (פס' ז[?], ח-טו, יז-כג), המוקפת דברי מסגרת של המחבר בפס' א-ו; כג-כד. בפרקים ה-ו התעודות הן מכתב תתני פחת עבר הנגר לדריוש ותשובת דריוש (ה, ז-טו; ו, ג-יב), והן נתונות

בדברי מסגרת (ח, א-ו; ו, א-ב, יג-יח).<sup>28</sup> רק במרכז החטיבה, בפרק ג, כתב המחבר את הסיפור בלשונו הוא, ללא שימוש במסמכים. בשיטת חיבור כזאת מציג המחבר את העבר בדרך הנראית לו מהימנה ומשכנעת ביותר – עלידי מסמכי העבר עצמם המובאים כלשונם.<sup>29</sup> ראיית הייחוד שבשיטה הספרותית עשויה לפתור מספר שאלות שמעוררת החטיבה. בעיית חילוף הלשונות במהלך הסיפור הרצוף מוסברת על-ידי ההנחה שלשונן הארמית של התעודות – שהיא מובנת מאליה לאור התנאים ההיסטוריים<sup>30</sup> – השפיעה על לשונם של דברי המסגרת, והמחבר שהיה מלכתחילה דו-לשוני, התאים את לשון המסגרת ללשון התעודות. בעיה אחרת הבאה על פתרונה היא בעיית עז' ד, ח-כב, שהוא קטע אנאכרוניסטי מובהק, בהיותו מנמק את עיכוב בניית המקדש בימי דריוש על-ידי מכתב שטנה שנכתב מאוחר יותר אל המלך ארתחשסתא ושעניינו בניית החומה. מעמדו של קטע זה מתחוויר גם הוא לאור דרכו הספרותית של המחבר: לאחד ההיבטים החשובים של תיאורו – עיכוב בניית המקדש בגלל התערבות גורמים מבחוץ – לא נמצאה תעודה מתאימה ובת זמנה; על-כן השלים את החסר על-ידי תעודה אחרת, מאוחרת יותר, וקרובה אליה בעניינה.<sup>31</sup> כמרכן ניתן להבין את מציאותן של סתירות ואי-התאמות בתוך החטיבה: המחבר הביא את מקורותיו כלשונם, גם כאשר היתה לו עצמו השקפה אחרת – והיא המוצגת בדברי המסגרת. בעימות שבין שתי העמדות מתגלות סתירות שהמחבר לא ניסה לסלק.<sup>32</sup>

בצד שיטת החיבור, מאופיינת החטיבה בתכונות נוספות: היא מגלה עניין בלעדי בהיבטים הציבוריים של חיי העדה היהודית, ואף זאת מנקודת-מוצא קולקטיבית. קו זה בולט גם על רקע החטיבות האחרות שבס' עזרא-נחמיה, שבהם יש לאישים ההיסטוריים מקום חשוב ולעתים מכריע, וגם על רקע חטיבות אחרות בהיסטוריוגרפיה המקראית. לא מנהיגי התקופה הם נושא הסיפור, אלא העדה כולה, מעשיה ובעיותיה. האישים המנהיגים אמנם נזכרים, אך זוכים לתשומת לב מועטת.<sup>33</sup>

קו שני, המתבטא בכל ס' עזרא-נחמיה אך מובלט היטב בחטיבה זו, הוא התפקיד המרכזי של מלכי פרס בתולדות ישראל. ה' אלוהי ישראל הוא שליט העולם כולו וקובע את גורל ישראל באמצעות פעולותיהם של מלכי פרס.<sup>34</sup>

מי היה מחבר החטיבה ומתי נכתבה? נראה שאין להקדים את זמנה של החטיבה.<sup>35</sup> התעודה האחרונה שנכללה בה היא מימי ארתחשסתא, והשימוש הבלתי-מדויק שנעשה בתעודה מעיד על ריחוק הזמן. עובדה זו מסמיכה את זמנה של החטיבה לזמנו של מחבר הספר, ועל כך יש להוסיף כי כמה מן הקווים האופייניים לספר כולו באים לידי ביטוי נמרץ דווקא בחטיבה זו. נראה, אם כן, שניתן לזהות את מחבר עז' א-ו עם מחבר ס' עזרא-נחמיה כולו.

## 2. זכרונות נחמיה

זכרונות נחמיה הם, לדעת הכל, יסוד ספרותי עצמאי המובחן היטב על-ידי תוכנו, לשונו,<sup>36</sup> סגנונו ואופיו הספרותי, וכן יש מידה מרובה של הסכמה בשאלת היקף הזכרונות, ובעיקר ביחס לנחמ' א, א – ז, ה; יג, ד-לא.<sup>37</sup>

המאפיין החשוב ביותר של החטיבה היא תכונתה הספרותית: היותה כתובה כולה בגוף ראשון ובסגנון אוטוביוגרפי. האיש נחמיה הוא המתאר את המאורעות והוא גם גיבורם, העומד במרכזם. ואף-על-פי שהמאורעות כולם הם מתחום חיי הציבור, הם מוצגים מתוך נקודת-מוצא אישית. תכונה ספרותית זו מייחדת את זכרונות נחמיה מכל הידוע לנו בספרות

המקרא. אמנם ה"אני" הדובר, המתאר את קורותיו ונסיונותיו, מצוי גם בסוגי ספרות אחרים, ובתחום ההיסטוריוגרפיה אפשר למצוא לו מידה מסוימת של הקבלה בסיפור עזרא ובפרקים הראשונים של ספר דברים,<sup>38</sup> אבל כצורה ספרותית מגובשת ובקויה המיוחדים אין לו מקבילה.

הכינוי המקובל, "זכרונות נחמיה", מעיד על ההנחה כי הדברים המסופרים אמנם נכתבו על-ידי נחמיה עצמו, כזכרונותיו. במחקר השנים האחרונות נעשו נסיונות אחדים לבחון את אופיו של החיבור לאור שיטת "חקר הצורות" (form criticism) ולקבוע את מאפייניו הצורניים לאור Sitz im Leben משוער. במסגרת זו נבחנו מקבילות לחיבור הן מחוץ לישראל (בכתובות המלכים והנסיכים של המזרח הקדמון ובכתובותיהם של אישי ציבור ומינהל במצרים) והן בתוך המסגרת המשפטית והפולחנית בישראל.<sup>39</sup> חולשתן של השערות אלו היא בכך שבכולן ניתן להצביע רק על הקבלה חלקית ואין בהן התמודדות עם המהות הספרותית בשלמותה. ועל-כן, אף-על-פי שהגדרת החיבור כ"זכרונות" אינה מניחה קביעת Sitz im Leben פולחני או מדיני, לא נמצאה עד עתה הגדרה טובה ממנה.

מן הקווים המאפיינים את החטיבה, מלבד הסגנון האוטוביוגרפי המודגש, יש להזכיר את הנוסחה החוזרת בשינויים: "זכרה לי אלוהי לטובה",<sup>40</sup> שזכתה לתשומת לב ניכרת, הן כנקודת-מוצא לקביעת הסוג הספרותי,<sup>41</sup> והן לקביעת גבולות היחידות הספרותיות שבס' נחמיה.<sup>42</sup> כן יש להזכיר את האיות הספרותית של הזכרונות, המתבטאת במידה מרובה של חיוניות ודרמאטיות. התכונה הדרמאטית מתגלה בתוכן הסיפור ובקו העלילה, ומוצאת ביטוי ספרותי בשימוש המודגש והשיטתי בדרך הדיבור הישיר ובדיאלוגים.<sup>43</sup> במידה משתנה של אינטנסיביות, אמנם מאפיין קו זה את כל רבדיו של הסיפור המקראי ומשמש אמצעי להיבטים אחדים של הסיפור, כגון קידום העלילה, אפיון הגיבורים, ופתיחת אשנב לתחומי הנפש והרגש; אבל בזכרונות נחמיה קו זה הוא מכריע ומעניק להם גם תחושת קיטוע וגם דינאמיות.

קו אחר, המהווה ביטוי לצורה ולתוכן כאחד, הוא התחושה הדתית החזקה המפעמת בזכרונות ומתבטאת מבחינת הצורה כפנייה מתמדת אל אלוהים ובהצגתו כסיבת הכל.<sup>44</sup> עניין זה בולט ביותר על הרקע המיוחד של פעולות נחמיה משום שתחום הפעולה שלו הוא חיי המעשה, ונושאי חיבורו הם ברובם חילוניים. מבלי להתייחס לשאלת ה־Sitz im Leben, ברור שהאל הוא הכתובת האמיתית אשר לה נותן נחמיה דין וחשבון על מעשיו, ודרך כתיבתו היא עדות לנוכחות המתמדת של אלוהים בתודעתו.

זכרונות נחמיה עוסקים במספר קטן של נושאים, והחשוב בהם הוא תיאור בניית חומת ירושלים. העובדה כי "חומת ירושלים מפרצת ושעריה נצתו באש" (נחמ' א, ג) היא המניעה את נחמיה לעלות לירושלים והיא מוקד פעולותיו. בתנאי התקופה, בניית החומה היא מפעל הניתן לביצוע רק באמצעות מאמץ משותף של כל אנשי יהודה; נדרשו לשם כך גם יכולת אירגונית מעולה, גם אישיות תקיפה היודעת את מטרותיה ונחושת-החלטה לבצעם, גם החכמה להתמודד עם פעילות עוינת מבחוץ ומבפנים, וגם הסמכות החיצונית הנתונה בידי הפחה. שורת פעולותיו של נחמיה לבניית החומה מהווה פרק מאלף בתיכנון, אירגון וביצוע. לנושא זה יש לקשור את תיאור יישובה של ירושלים (ממנו הובאו, כנראה, רק קטעים: נחמ' ז, א-ה; יא, א-ב) ואת תיאור טקס חנוכת החומה, המצוי בידניו בצורה מעובדת (נחמ' יב, כז-מג).

הנושא החשוב השני הוא הרפורמה החברתית, אשר בוצעה, על-פי המתואר בנחמ' ה,

תוך כדי בניית החומה. עיקר הרפורמה היא ביטול חובות והחזרת קרקעות לבעליהן, אבל תיאור הרקע לרפורמה ודבריו של נחמיה משקפים את המצב הכלכלי של יהודה ואת הלחץ שבו היתה נתונה תחת עול השלטון הפרסי. היבט חברתי-אירגוני נוסף שנחמיה עוסק בו הוא יצירת דפוסים אירגוניים וכלכליים יציבים לעבודת המקדש ולסגל הפולחן. לעניין זה מוקדש החלק העיקרי של תקנות האמנה (נחמ' י, לג ואילך), ונחמיה חוזר אליו גם בתיאור פעולותיו (שם יג, י-יד, כט-לא). נוסף על אלה מזכיר נחמיה עניינים אחדים מתחום הדת: טיהור הלשכות והרחקת זרים מתוכן (יג, ד-ט), הבטחת שמירת השבת בירושלים (יג, טו-כב), ונסיונות לבטל את נישואי התערובת (יג, כג-כח). כל אלה קשורים להיבטים החברתיים של חיי הדת וניכרת בהם זיקתו של נחמיה לחיי המעשה.

בעניין מהימנותם ההיסטורית של הזכרונות קיימת בין החוקרים מידה גדולה של הסכמה, מעבר לוויכוח בשאלת מחברם ומהותם הספרותית.<sup>45</sup> מגבלותיו של החיבור מבחינה זו הם בעיקר שתיים: מגמתיותו, המתבטאת בהעמדה קוטבית של נחמיה ואנשיו מצד אחד ושל אויביו ומתנגדיו מצד שני, ובצביעה בשחור-לבן גם של המעשים וגם של מניעיהם; והתעניינותו החד-צדדית, המתבטאת בבחירת הנושאים מזה ובאופן תיאורם מזה. עם זאת, מהימנותו העקרונית של החיבור והתרומה שהוא תורם להכרת התקופה שרירות ועומדות.

### 3. סיפור עזרא (עז' ז-י; נחמ' ח-ט)

סיפור עזרא מתחלק לשני חלקים, הנבדלים זה מזה בקו סגנוני: חלקו האחד כתוב כסיפור על עזרא בגוף שלישי (עז' ז, א-כו; י; נחמ' ח-ט) וחלקו האחר כתוב בגוף ראשון, כסיפור אוטוביוגרפי של עזרא (עז' ז, כז - ט, טו). לאור הבדל זה, ומתוך הקבלה לזכרונות נחמיה, נתפס הסיפור בתחילה כמורכב משתי יחידות ספרותיות שונות: סיפור אוטוביוגרפי, שנקרא "זכרונות עזרא" ונכתב על-ידו, וסיפור על עזרא, שנכתב בידי סופר מאוחר יותר.<sup>46</sup> ואולם, כבר בשלבים מוקדמים של המחקר הובהר כי יש זיקה חזקה בין שני החלקים וכי ניכרת רציפות של עניין, לשון וסגנון בין עז' ט, שבו מסתיים הסגנון האוטוביוגרפי, ובין עז' י, שבו עובר התיאור לגוף שלישי. רציפות זו ניתנת להסברה בדרכים אחדות: שתיים הן הנפוצות ביותר: האחת - החיבור כולו הוא חיבור אוטוביוגרפי, אלא שחלק ממנו עובד באופן משני לסיפור בגוף שלישי.<sup>47</sup> השנייה - מדובר מלכתחילה בסיפור אחד, שנכתב בידי מחבר מאוחר לעזרא, וחילופי הגופים והכתיבה בגוף ראשון הם אמצעים ספרותיים שהמחבר נעזר בהם.<sup>48</sup> פתרון זה מסביר גם את אחדות הסיפור ורציפותו וגם את העובדה שעזרא מתואר בו ממרחק.

כיחידה ספרותית מציג החיבור בעיות אחדות, והראשונה היא שאלת היקפו: מה הם גבולותיו המדויקים? המחלוקת העיקרית היא לגבי סיומו. לדעת רוב החוקרים אין הסיפור מסתיים בעז' י אלא נמשך גם בנחמ' ח: השאלה היא - עד היכן? בספר עזרא החיצון נסמך נחמ' ח לעז' י והסיפור מסתיים בנחמ' ח, יב.<sup>49</sup> חוקרים רבים רואים בנקודה זו או בנחמ' ח, יח, הקרוב אליה, את סיומו של סיפור עזרא. מאידך גיסא, נחמ' ט מתקשר היטב לנחמ' ח ואין סיבה מכרעת להפריד ביניהם. חיבור נחמ' ט לסיפור עזרא מעורר שאלה בדבר נחמ' י, המוצג בהקשר הנוכחי כהמשך ישיר לפרק ט, ואילו מבחינת העניין והסגנון כאחד הוא קרוב יותר לזכרונות נחמיה מאשר לסיפור עזרא. נראה, אפוא, כי סיומו של סיפור עזרא לא הגיע אלינו כצורתו; ייתכן כי בשעת עריכת הספר נתמזג סיום הסיפור עם זכרונות נחמיה והגבולות בין שתי היחידות טושטשו.

גם תחילת הסיפור מעוררת קושי. הסגנון הסיפורי הרחב, המאפיין את סיפור עזרא על שני חלקיו, מתחיל בעז' ז, כז, באמצע העניין. מקדימות אותו שתי פרשיות: הקדמה כללית, המציגה את האיש עזרא, גיבור הסיפור, ומוסרת מספר נתונים אודותיו (עז' ז, א-יא), ומכתב הסמכה כתוב ארמית שניתן לעזרא מאת ארתחשסתא (פס' יב-כו). ייתכן, איפוא, כי גם תחילת הסיפור המקורי היתה שונה מן המצוי בידינו, וכי מחבר עזרא־נחמיה הקדים לסיפור עזרא דברים משלו, תוך קישור הקטע למה שקדם לו, וצירף כשיטתו מסמך בן התקופה, שאף לו הקדים פסוק אחד (ז, יב).

מבחינת התהליך הספרותי ניתן להבחין, איפוא, בשלושה שלבים: מסמך ארתחשסתא לעזרא, שהוא מסמך אותנטי בן התקופה; סיפור עזרא, שנכתב בידי סופר מאוחר והמתאר את המאורעות ממרחק זמן (וייתכן שנכללו בו במקורו תעודות אותנטיות מימי עזרא<sup>50</sup>); ולבסוף – שילוב סיפור עזרא בתוך ס' עזרא־נחמיה על־ידי מחבר הספר, תוך תוספת ההקדמה ומסמך ארתחשסתא, חלוקת הסיפור לשנים והעברת חלקים ממנו לאחר זכרונות נחמיה, ועיבוד סוף הסיפור, שממדיו אינם ברורים לנו די הצורך. יש בתהליך כזה כדי להסביר את ההבדל הניכר בין דמות עזרא וסמכויותיו במסמך ארתחשסתא ובין המתואר בסיפור, וכן את מקומו של סיפור עזרא בתוך ס' עזרא־נחמיה.

במרכזו של הסיפור עומדת דמותו של עזרא הסופר, ולמרות הדמיון לכאורה לזכרונות נחמיה יש בין שתי הדמויות הבדל ניכר. לעומת האקטיביות, החיוניות, הביטחון והתקיפות של נחמיה, היום את הפעולות ומבצע אותן, מאופיין עזרא במידה של פאסיביות, בהיותו נענה למאורעות ומגיב עליהם ולא יוזם אותם. רק בתחילת הסיפור, באירגון העלייה מבבל, מגלה עזרא תפקיד פעיל, ואילו לאחר בואו לירושלים אין הוא אלא מגיב על המאורעות המתרחשים לפניו. קו זה של הסיפור ניתן לפירוש או באופן היסטורי, כתיאור מהימן של דמותו ההיסטורית של עזרא, או באופן ספרותי – כמגמתו של הסופר, המבקש להעמיד במרכז המאורעות את העדה ואת מעשיה ולהציג את עזרא כמי שעומד לידה ומסייע לה. קו מיוחד בסיפור עזרא הוא שילובן של שתי תפילות ארוכות בפרוזה,<sup>51</sup> שכמותן מצויה במקרא רק עוד אחת, בדניאל ט. מאפיינת את התפילות הרטרופקציה ההיסטורית, אם בתיאור המאורעות גופם ואם תוך התייחסות כללית לעבר, והן נותנות ביטוי לתחושת אשמה חזקה וצידוק הדין.

בסיפור עזרא שלושה נושאים, המוצגים כסדרם ובפירוט, בזה אחר זה: עליית עזרא ושיירתו לירושלים (עז' ז, כז – ח, לו); שאלת הנישואים עם נשים נוכריות (עז' ט, א – י, מד); וקריאת התורה וחגיגת החגים שבעקבותיה (נחמ' ח-ט). כל עניינו של הסיפור הוא, איפוא, בתחום ענייני הדת ואין בו כל התייחסות לחיי המדינה או החברה. מאידך יש למקדש, לסדרי עבודתו ולסגל הפולחן תפקיד שולי בלבד: בבואו לירושלים מביא עזרא למקדש מתנות זהב וכסף והעולים עמו מקריבים קורבנות לה' (ח, לג-לה), אבל יותר מכך אין המקדש נזכר אלא כציון מקום, ואפילו בחגיגת החגים אין תפקידו מוצג.<sup>52</sup> לכל הפעולות בתחום הדת אופי עממי: למען העם ובקרב העם.

מתי נכתב סיפור עזרא ובידי מי? מתוך הסיפור עצמו נראה כי עזרא כבר מתואר בו ממרחק זמן ומתוך אי־התאמה לתוארו ולסמכויותיו על־פי מסמך ארתחשסתא. מאידך גיסא, נראה כי כבר היה הסיפור ברשותו של מחבר עזרא־נחמיה. לאור שיקולים אלה נוכל לקבוע את זמן חיבורו לקראת סופה של המאה ה' לפסה"נ; אין בידינו כל רמז באשר לזהות מחברו או למוצאו.

#### 4. הרשימות

ספר עזרא-נחמיה עשיר ברשימות מסוגים שונים, המצויות בכל חלקיו: בתיאור בניין המקדש (עז' א, ט-יא; ב, א-ז), בסיפור עזרא (עז' ז, א-ה; ח, א-יד, כו-כו; י, יח-מד); בזכרונות נחמיה (נחמ' ג, א-לב; ז, ו-עא; י, כ-כט); ובמקובץ בנחמ' יא, ג - יב, כו. עובדה זו הוסברה על-ידי החוקרים בדרכים אחדות: יש המייחסים את כל הרשימות למחבר הספר ורואים בהן אחת ההוכחות לזיהויו עם בעל ספר דה"י, שגם בו מקום נרחב לרשימות.<sup>53</sup> אחרים סבורים שהאופי הבלתי-אחיד של הרשימות, הסתירות ביניהן, הכפלתן ויחסן אל ההקשר שבו הן מובאות, מלמדים כי לא יד אחת קיבצה אותן לספר, ועל-פי הצורך הם מייחסים אותן או למחבר הספר או לעריכות מאוחרות יותר שעברו, על-פי המשוער, על ס' עזרא-נחמיה.<sup>54</sup> ואולם, השימוש ברשימות הוא קו אופי בהיסטוריוגרפיה המקראית כולה: יש להבחין בין רשימות, האחוזות היטב בהקשרן ומהוות חלק מן החיבור ההיסטורי שבו הן נתונות, ובין רשימות אחרות, שבהן יש מידה של מתח בין עדותן הפנימית ובין הקשרן הנוכחי. במקרים אלו ניתן לשער כי לרשימות היה מעיקרן תפקיד אחר או רקע היסטורי אחר, והן הובאו באופן משני לתוך הקשרן הנוכחי. אחדות מן הרשימות בספר הן, איפוא, מרכיב מקורי בחיבורים הספרותיים השונים. למחבר הספר יש לייחס את הרשימות הכלולות בעז' א-ג, את רשימת היוחסין של עזרא (עז' ז, א-ו) ואת הרשימות בנחמ' יא, ג - יב, כו; רשימות אלו נטל המחבר ממקורות שונים והעמיד אותן בהקשרן. באמצעות הרשימות שבנחמ' יא, ג - יב, כו ביקש המחבר ליצור תמונה מצב, רחבה ככל האפשר, של היישוב בירושלים וביהודה "בימי נחמיה הפחה ועזרא הכהן הסופר" (שם יב, כו).

#### המחבר וזמנו

אין בידינו כל ידיעה על זהותו של מחבר עזרא-נחמיה; אין אנו יכולים לומר עליו דבר זולת תכונות חיבורו ומגמותיו. במהלך המחקר נעשו נסיונות אחדים לזהות את המחבר בצורה מדויקת יותר, אם כעזרא הסופר<sup>55</sup> ואם כבעל דה"י;<sup>56</sup> על-ידי כינויו בשם כלשהו ביקשו לקרב אותו ולקובעו במסגרת היסטורית מוכרת. ואולם, עם כל ההבנה לנסיונות כאלה אין הם עולים יפה, ואין בידינו - לפחות לפי שעה - לזהות את המחבר: אין הוא מעיד על עצמו ואין בידינו להעיד עליו.

באשר לזמנו של החיבור ניתן לומר דברים מפורשים יותר. להוציא מסמכים אחדים מן התקופה הראשונה של שיבת ציון, בעיקר מימי דריוש, רוב החומר שבספר הוא מימי ארתחשסתא ואילך, וכבר בסיפור עזרא קיימת מידה של ריחוק מן המאורעות המתוארים. רשימות אחדות בספר מגיעות במפורש לימי דריוש, הוא דריוש ב' (נחמ' יב, כב), וכן ניתן להניח גם לגבי זמנן של רשימות הכוהנים הגדולים, המגיעות בערך לאותה תקופה (נחמ' יב, י-יא, כב). נראה, איפוא, שיש לייחס את חיבור הספר לאותה תקופה - למעקר המאות ה'-ד' לפסה"נ.

#### השקפת ספר עזרא-נחמיה

מה ביקש המחבר להעביר לנו בחיבור ההיסטורי שיצר ובתמונה ההיסטורית שעיצב? ספר עזרא-נחמיה הוא תיאור בניינה ושיקומה של העדה היהודית בירושלים וביהודה לאחר החורבן והגלות. להתחדשות זו שלושה היבטים מרכזיים, שבהם עיקר עניינו של הספר. ההיבט החשוב ביותר הוא חידוש החיים הדתיים בירושלים וביהודה במלוא היקפם,



באמצעות שורה של פעולות: הקמת המקדש והמזבח, כינון סידרי העבודה במקדש, דאגה להחזקתו השוטפת ולהחזקתם של הכהנים והלוויים, קריאת התורה, חגיגת החגים, שמירת השבת, וכיו"ב. נושא זה הוא הציר המרכזי של החיבור ועל-פי דעת מחברו גם מרכז הכובד של חיי העדה באותה תקופה. לנושא זה מוקדש כל החלק הראשון (עז' א-ו) וחלקים נכבדים בזכרונות נחמיה ובסיפור עזרא: בהצטרפם יחד מבטאים חלקים אלה מאמץ רצוף ועקיב לשיקום החיים הדתיים – מתוך קירבה, עד כמה שאפשר, למתכונת ימי הבית הראשון אך על בסיס חדש.

ההיבט השני הוא החידוש הפיסי של היישוב, בעיקר בירושלים אך גם ביהודה, והוא מוצג בספר בשתי דרכים: על-ידי תיאור של פעולות ומעשים, כגון עליית עזרא לירושלים, בניין חומות העיר וחנוכתה, איכלוס ירושלים וכיו"ב; ועל-ידי שיקוף של מצבים סטאטיים ברשימות מסוגים שונים, כגון רשימות עולים, רשימות היושבים בארץ ורשימות יישובים. מבחינה היסטורית אין ספק כי המצבים המשתקפים ברשימות הם תוצאה של תהליכים ארוכים ומורכבים, אך בנתונים של הספר אין תהליכים אלו באים לידי ביטוי.<sup>57</sup>

ההיבט השלישי הוא כינונה וביסוסה של עדה יהודית טהורה, שאנשיה הם כולם משבי הגולה ושיש בה מקום חשוב למשרתי הפולחן ובעיקר לכהנים וללוויים. העדה עומדת על משמר טהרתה בפעולות חזרות ונשנות של טיהור מגורמים זרים – "עמי ארצות", "נשים נכריות" ו"עָרָב". נושא זה הוא מרכיב ראשון במעלה בסיפור עזרא (עז' ט-י), אך הוא מצוי בזכרונות נחמיה (נחמ' י, לא; יג, כג-כז) ובדברי המחבר (יג, א-ג). הוא משקף את הבנתה העצמית של אותה עדה, הן בתוך עצמה והן ביחסה לקבוצות אחרות, בישראל ומחוצה לו, ואת תודעת הייחוד הלאומי וההיסטורי שפעמה בלב העדה ואשר איפשרה והניעה את התחדשותה.

התחדשות החיים ביהודה ובירושלים מתוארת בספר כתהליך הדרגתי של מאבק והישיגים. המחבר מגלה תפיסה ריאליסטית של המאורעות, הוא ער לקשיי המציאות ואין בו נטייה לאידיאליזציה. עם זאת, הוא מגלה מידת-מה של מגמתיות. ראשית, אין הוא מתאר כשלונות: בניין המקדש היה תהליך ארוך, רצוף ועיכובים וקשיים, אבל הוא הושלם בכוא העת, ובדיוק למועד, בעזרתם של מלכי פרס ובהשגחתו של ה' אלוהי ישראל. בניין חומות ירושלים נתקל בהתנגדות עיקשת ומתנכלת של שונאי יהודה, אך התמתם של אנשי ירושלים, בהנהגתו האמיצה של נחמיה, הביאה להשלמת החומה ולהחייאת היישוב בירושלים. אפילו בשאלת נישואי התערובת מבקש המחבר ליצור רושם של פתרון הבעיה – ככל שהיתה הבעיה קשה הצליחו אנשי יהודה להתגבר עליה. יתר על-כן, הקשיים שמתאר המחבר נגרמים רובם בעטֶם של גורמים מבחוץ ואינם תלויים בעדה עצמה. בניין המקדש עוכב לא כתוצאה מרשלנותם של אנשי יהודה ולא בשל מצבם הכלכלי הנואש, כפי שתיאר חגי,<sup>58</sup> אלא בגלל פעולותיהם הזדוניות של "צרי יהודה ובנימין" (עז' ד, א ואילך). העיכוב בבניין חומות ירושלים נגרם אך ורק על-ידי סנבלט, טוביה וגשם והמסייעים בידיהם, ומוקד הסכנה לזהותה ולייחודה של העדה הם קשריה עם הנוכרים. הבטחת שלומה וקיומה של העדה, הבטחת השגחה אלוהית רצופה ומיטיבה, מותנות בהתבדלותה המוחלטת מן החוץ ובאייחודה לשמירה קפדנית על מצוות הדת ודרישותיה.

ההתעניינות המיוחדת והאופי המיוחד של ס' עזרא-נחמיה מתבררים היטב לא רק ממה שיש בו אלא גם ממה שאין בו. בהקשר זה מן הראוי להזכיר את מיעוט התעניינותו במציאות המדינית ואת דלות הידיעות שהוא מעביר אלינו בתחום זה. אין באף מקום בספר

התייחסות ישירה ולשם-עצמה לשאלות מדיניות, כגון זהותם של מלכי פרס, מדיניותם בדרך כלל וכלפי יהודה בפרט, דרכי השלטון והמימשל בפחוה, חובות האזרח של אנשי יהודה כלפי המימשל, אירועים ביחסי יהודה עם שכנותיה, אירועים בפחוה בכלל וכיו"ב. כל הידיעות על השלטון הפרסי ועל המציאות המדינית נמסרות דרך אגב, בתוך סיפורים העוסקים בעניינים אחרים. מכיוון שס' עזרא-נחמיה הוא המקור העיקרי שבידינו לתולדות התקופה, יש באופיו הספרותי כדי להסביר מדוע אין בידינו תשובות של ממש לכל השאלות המדיניות של התקופה, אלא רמזים בודדים לכל היותר.

תכונה אופיינית נוספת בספר הוא אופיו הבלתי-אסכטולוגי, המתבטא לא רק בהיעדר תקווה ושאיפה לקץ הימים אלא אפילו בהיעדר פרספקטיבה החורגת מתחום ההווה. הספר מעוגן כולו במציאות החיים המתהווה ובתגובה לעבר, ואין בו כל מבט לעתיד. עובדה זו מתמיהה, לאור מציאות שכולה חידוש ותקומה ועל רקע של תפיסת העדה היהודית כ"זרע קדש" (עז' ט, ב). מעדותן של נבואות חגי למדים אנו שתקוות קץ אמנם איפיינו את ראשיתה של תקומת יהודה,<sup>59</sup> ואין להבין את תכונתו זו של ס' עזרא-נחמיה אלא כפולמוס מכוון עם מגמות אלו. בהנחה זו יש גם כדי לפתור תמיהה נוספת, והיא היעדרה של התייחסות כלשהי לבית דויד או לשאלת המלוכה. בעיקר בולט הדבר בהתייחסות לדמותו של זרובבל בן שאלתיאל, אשר אמנם נקשרו בו תקוות אסכטולוגיות בנבואות חגי. זרובבל מוצג בס' עזרא-נחמיה ללא רשימת היוחסין שלו וללא תוארו. על עובדת היותו פחה אנו למדים רק מס' חגי,<sup>60</sup> ועל היותו צאצא ישיר ליהויכין מלך יהודה – גם מחגי וגם מס' דה"י.<sup>61</sup> על-פי המתואר בעזרא-נחמיה בוודאי היה זרובבל מנהיג חשוב, אבל רק אחד מן המנהיגים, ואין כל זכר למוצאו הרם והמיוחס.

ספר עזרא-נחמיה הוא, איפוא, חשבון-נפש של העדה היהודית ביהודה, בעיצומה של התקופה הפרסית. התקוות המשיחיות שאיפיינו את ראשיתה של תקופת שיבת ציון נגזו, אבל מאידך נתהוותה מציאות שהיו בה קהילה יהודית פעילה, בית מקדש שהסדריו מתגבשים והולכים וסדרי חיים שבמרכזם עבודת ה' ויראתו. ספר עזרא-נחמיה מציג מציאות זו, בחסותם ובחסדם של מלכי פרס, כ"יד ה' הטובה" על ישראל, כמציאות המונהגת על-ידי השגחת ה' ואשר הדבקות בה והשמירה עליה מבטיחים ליהודה קיום וחיים.

## ב. ספר דברי-הימים

ספר דברי-הימים, אשר שמו מעיד על מהותו,<sup>62</sup> הוא ספר היסטוריוגרפי רבי-כמות, המתאר את תולדות ישראל מראשיתם ועד סוף תקופת הבית הראשון. תחילתו, באדם הראשון (דה"א א, א), מקבילה לתחילתו של ספר בראשית, וסופו, בחורבן ירושלים והמקדש, מקביל לסיומו של ס' מלכים.<sup>63</sup> מרחב הזמן שמקיף הספר שווה, איפוא, לזה של ספרי המקרא מבראשית ועד מלכים. הוא מהווה תיאור היסטורי מקביל של אותה תקופה, לא רק מצד נושא התיאור אלא גם בפרטיו: חלקים גדולים מס' דה"י הם חזרה-מילולית או בשינויים – על ספרים שקדמו לו, ובעיקר על ספרי שמואל ומלכים.<sup>64</sup> עובדה זו היא גורם חשוב בהבנת הספר והגורם המכריע בהבנת תולדות המחקר והלימוד בו. הספר מקביל להיסטוריוגרפיה שקדמה לו בסוגו הספרותי, במסגרתו ההיסטורית, בעיקרי תוכנו ובדרך כתיבתו. על-כן, גם כאשר הוא סוטה ממה שקדם לו, ניתן להבין את מלוא משמעות הסטייה מתוך ההשוואה, וכך הופך גורם ההשוואה לכלי רבי-חשיבות בהבנתו.

כאמור, העובדה ש' דה"י הוא בגדר "חזרה" קבעה גם את אופי הלימוד והמחקר בו. אין בידינו לקבוע, מה היתה מידת ההתעניינות בו במאות השנים הראשונות לאחר שחובר, ואולם העובדה שנכנס לקאנון והכללתו בספרים שנקראו לפני הכוהן הגדול ביום הכיפורים<sup>65</sup> בוודאי אינן נעדרות משמעות. אולם נראה כי בהמשך הדורות לא הורגשה נחיצותו והספר נדחה לשולי המקרא; הוא לא ניתרגם לארמית אלא במועד מאוחר מאוד,<sup>66</sup> ואף זאת ניתן להסביר, ככל הנראה, בכך שהיה ספר בלתי-עממי, שהלומדים בו היו תלמידי חכמים בלבד.<sup>67</sup>

ההרגשה שהספר הוא בעצם מיותר חודרת לראשיתו של מדע המקרא הביקורתי ומתבטאת בדבריו הקיצוניים של שפינוזה: "לא נתחוויר לי ולא כלום בעניין מחברם האמיתי וכן סמכותם, תועלתם ותורתם. יתר על-כן לא אוכל שלא לתמוה הרבה על שראו לקבלם בין ספרי הקודש".<sup>68</sup> גם בשעה שהחלו לעסוק בספר באופן שיטתי היה זה, בעיקרו של דבר, מתוך השוואה והשלמה לספרי נביאים ראשונים: תיאור ההיסטוריה של עם ישראל נכנה על יסוד הנתונים של ספרי נביאים ראשונים והושלם מתוך העובדות הנוספות שבס' דה"י,<sup>69</sup> והטקסט של ספרי נביאים ראשונים נבחן ונבדק לאור הטקסטים המקבילים שבדה"י.<sup>70</sup> לימים הפכו השינויים בין שני החיבורים נקודת-מוצא לשאלה שהעסיקה את החוקרים במשך זמן רב ובאופן אינטנסיבי, היא שאלת מהימנותו של ספר דה"י כמקור היסטורי, שהיתה לה השפעה ניכרת על תחומים אחרים של מחקר המקרא.<sup>71</sup> ההתעניינות בס' דה"י כשלעצמו, כשלב עצמאי ורבי-חשיבות בהיסטוריוגרפיה ובחשיבה המקראית, בשילהי תקופת המקרא ועל סף התקופה שלאחר המקרא, התעוררה במועד מאוחר יחסית בתולדות מחקר המקרא, ועדיין לא הבשילו כל פירותיה.<sup>72</sup>

ספר דברי הימים מתחלק על-פי תוכנו ותכונות הספרותית לשלושה חלקים: (1) דה"א א-ט; (2) דה"א י-דה"ב ט; (3) דה"ב י-לו.

# 1. דה"א א-ט

חטיבה זו היא המבוא לספר; הגדרה זו נשענת על תוכנה וצורתה כאחד. התיאור ההיסטורי הרצוף מתחיל בדה"א י, ותשעת הפרקים הראשונים מכינים את הרקע הנהוץ לתיאור זה, בשמשם בתפקיד הנועד לכל מבוא בחיבור היסטורי: הכנת הרקע האתנולוגי, הגיאוגרפי והכרונולוגי לספר. מטרה זו מושגת על-ידי מתן תשובה למספר שאלות: מי הוא העם שתולדותיו יסופרו, מהי המסגרת ההיסטורית שבה הוא נתון והיכן הוא יושב. מבחינת צורתו ניכר המבוא בכך שבניגוד להמשך הספר, מדה"א י ואילך, המכיל תיאור של אירועים, ברציפות עניינית וכרונולוגית לאורך קו הזמן, הרי תשעת הפרקים הראשונים משקפים מצב - נתונים גֵּיאוֹלוֹגִיִּים וגֵּיאוֹגְרַפִּיִּים, המעצבים תמונה סטאטית. החומר העיקרי שממנו מורכבים פרקים אלו הן רשימות מסוגים שונים, וגם כאשר נכללים בין הרשימות תיאורי אירועים אחדים, הם משתלבים בתוך כתוספת הסבר וכהדגמה למצב הסטאטי.

השלד של המבוא נכנה בשיטה ברורה מאד: הפרק הראשון מצייר את הרקע בשרטוטיו הרחבים ביותר, ועל-כן הוא מהווה הקדמה לחטיבה. מובאות בו כל רשימות היוחסין שבס' בראשית.<sup>73</sup> בדרך זו מוצג הרקע הגֵּיאוֹלוֹגִי והאתנולוגי של כל עמי העולם ונוצר קריוחסין ישר מאדם הראשון, דרך נח, שם ואברהם, אל יעקב - המכונה בדה"י בקביעות בשם "ישראל"<sup>74</sup> - ובניו.

בפרקים ב-ח מובאות רשימות היוחסין של בני ישראל: לאחר רשימה כללית, שבה

מוצגים שנים-עשר השבטים בסדרם המסורתי על-פי אמותיהם (דה"א ב, א) <sup>75</sup> באים היוחסין בפירוט. לסדר השבטים אין מקבילה במקרא; הוא מושתת על עקרון גיאוגרפי: השבטים מוצגים בקו גיאוגרפי, היוצר מעגל. הרשימה מתחילה במרכז, בשבט יהודה, ומונה אחריו את שמעון – יהודה ושמעון הם שבטי דרום הארץ (דה"א ב-ד). לאחר-מכן עובר הקו לעבר-הירדן המזרחי, ומדרום צפונה נזכרים שלושת השבטים, ראובן, גד וחצי שבט מנשה, הנתפסים גם כקבוצה מיוחדת (דה"א ה, א-כ). במקום זה, ובקירוב באמצע רשימות השבטים, מובאים היוחסין של לוי ורשימת ערי הלוויים (דה"א ה, כז – ו, סו). מכאן עובר הקו אל שבטי צפון הארץ, יששכר, זבולון <sup>76</sup> דן <sup>77</sup> ונפתלי (דה"א ז, א-יג), וחוזר אל שבטי המרכז, מנשה, אפרים ובנימין (דה"א ז, יד – ת, מ). רק שבט אֶשֶׁר חורג מן הסדר; על אף שייכותו לאיזור הצפון, הוא מופיע ברשימה בין אפרים ובנימין (שם ז, ל-מ) <sup>78</sup>. המעגל הגיאוגרפי מסתיים במרכז, במקום שהתחיל, והחטיבה כולה מסתיימת בפרק ט, ברשימת יושבי ירושלים <sup>79</sup>.

בתוך השלד הזה קיבץ המחבר מספר ניכר של רשימות, מסוגים שונים וממקורות שונים. לעתים אפשר לגלות את העיקרון שעל פיו סודרו וצורפו הרשימות וכן את מקורותיהן; <sup>79</sup> אך לעתים נעלם מאתנו העיקרון הבונה. נראה גם כי לעתים הלך המחבר בעקבות מקורותיו והעמיד את הדברים כפי שמצאם, בעוד אשר במקרים אחרים העניק למידע שבידו אירגון חדש; ואין להוציא מכלל אפשרות שבמקרים מסוימים בנה והרכיב חלקי רשימות, על-פי מגמותיו <sup>80</sup>.

אחד המקורות שהמחבר השתמש בהם, ושזיהויו ובחינתו הם ברורים ביחס, הם ספרי המקרא האחרים. ואולם, ראוי להדגיש כי המחבר לא ניצל את כל החומר המקראי הפוטנציאלי לעניין זה ובחירתו הודרכה על-ידי שיקולים ענייניים. כך, למשל, מתוך מגוון הרשימות שבס' יהושע בחר רק בשתיים: רשימת ערי שמעון (דה"א ד, כח-לג// יהו"ט, א-ח) ורשימת ערי הלוויים (דה"א ו, מ-סו// יהו' כא, י-מב). את הרשימות של ספר בראשית הביא בשלמות, בהתעלמו כמעט לחלוטין מכל יתר הרשימות שבתורה <sup>81</sup>. בצד החומר המקראי עמדו לרשותו מקורות נוספים: רשימות מפקד, הניכרות היטב בצורתן ובסגנונן (מהן נטל, כנראה, את רשימות היוחסין של אשר, זבולון ויששכר <sup>82</sup>), מסורות שבטיות ומשפחתיות ועוד.

שאלת הנתונים ההיסטוריים הריאליים המשתקפים ברשימות עדיין לא נידונה עד סופה. מחד גיסא, נראה כי אחדות מן הרשימות מהוות ביטוי למצבים היסטוריים-ריאליים בתולדות ישראל; <sup>83</sup> מאידך גיסא, יש בין הרשימות כאלה שאופיין המלאכותי בולט, אין להן כל אחיזה במציאות ההיסטורית כצורתן והן משמשות להבעת מגמותיו והשקפותיו של המחבר <sup>84</sup>. גם כאשר אופיה ההיסטורי של רשימה נראה וודאי, עדיין נשאלת השאלה בדבר התקופה ההיסטורית המסוימת שאליה היא מתייחסת, ובעיקר לאור הספקות בדבר מציאותו של חומר קדום בידיו של בעל דה"י <sup>85</sup>. המחקר בבעיות אלו טרם הושלם, ועדיין לא הופק מן הרשימות כל המצוי בהן, לא מצד הנתונים ההיסטוריים ולא מצד תרומתן להבנת מגמותיו של הספר.

על הגורמים המשפיעים על מחקר ס' דה"י ככלל יש להוסיף לעניין זה את השפעתו של המחקר הספרותי של החטיבה; ניכרות במחקר זה שתי מגמות חשובות: (1) המגמה האחת היא לראות את כל החטיבה כחלק בלתי-אורגאני של ס' דה"י, כ"תוספת מאוחרת" ששיקולי התהוותה וצירופה לספר אינם ברורים. א. ק. וֶלֶץ' מנמק

טענה זו בכך שמדובר ב"תשעה פרקים שאין בהם שום אחידות ואין בהם שום קשר אינטגרלי להמשך"<sup>86</sup> ו"לאחר שמרחיקים פרקים אלו מתבררת אחדות התוכנית של יצירת בעל דברי הימים"<sup>87</sup>. נלץ' נרתע מאופיה של החטיבה, שעל-פי מטרתה אין בה המשכיות היסטורית ועל פייטיבה אין בה אחידות, ויותר מראש על הניסיון למצוא את העקרונות הבונים אותה. הרחקתה מן הספר שירתה גם את מטרתו – לייחס את חיבור ס' דה"י לתקופת דריוש, תאריך שהוא קדום מאוד לכל הדעות. קו כזה של טיעון – צירוף הקדמת מועד חיבור הספר עם טענת המשניות של דה"א א-ט – מצוי גם במחקרים אחרים.<sup>88</sup>

(2) המגמה השנייה היא לייחס לחיבור המקורי רק את השלד הערום של הפרקים האלה, כצורתו או בשינוי צורה, ולראות את כל יתר הרשימות כ"צמיחות פרא". הגדרת מהותו, היקפו וצורתו של ה"שלד" המקורי נראית יתר החומר כתוספות נשענות גם הן על טענת חוסר-הסדר ואי-האחידות של הרשימות ועל הטענה המופשטת שזו אמנם היתה מטרתו של מחבר דה"י.<sup>89</sup> אין צורך לומר שהקביעה בדבר "מטרתו המקורית" של בעל דה"י אינה מתאשרת מן החומר עצמו; להיפך – דווקא עדות הרשימות בשלמותן היא הביטוי למגמותיו ולהשקפותיו.<sup>90</sup> מכל בחינה עניינית – שימוש הלשוני, הסגנוני, השקפת העולם, הבנת ההיסטוריה והקשרים עם המשך הספר – מהווה החטיבה חלק אורגאני מס' דה"י, וצורתה הספרותית המיוחדת, כמבוא שאין בו תיאור היסטורי רצוף, מהווה אף היא ביטוי למטרתה. בתמונת עם ישראל על-פי החטיבה הזאת בולטים קווים אחדים: ההדגשה החזקה ביותר היא על מהות העם כשלמות רחבת-היקף, המורכבת מיחידות של שבטים. נקודת-המוצא היא, איפוא, במסגרת המסורתית של שנים-עשר שבטים, אולם בפירוט הרשימות מוצגת השלמות על-ידי מניין כל המרכיבים שבה, שהם פעמים רבות יותר משנים-עשר.<sup>91</sup> מסגרת כזאת מדגישה גם את השלמות וגם את חשיבות היחידות הבודדות המרכיבות אותה, ושני מרכיבים אלה מאפיינים גם את המשך הספר: עם שלם, בן שנים-עשר שבטים, שמסגרותיו השבטיות הן מהות חיה ופועלת לאורך תולדותיו.

התמונה הגיאוגרפית של החטיבה היא תפיסת נחלתו של עם ישראל בהיקפה הרחב ביותר. העם השלם יושב בנחלתו השלמה, שהיא כלל "ארצות ישראל" (דה"א יג, ב). הגדרת גבול הארץ מצויה בדה"א יג, ה: "מן שיחור מצרים ועד לבוא חמת",<sup>92</sup> ופרטיה מצטרפים מן הרשימות הגיאוגרפיות של נחלות השבטים. חטיבה זו, כמוה כיתר פרקי הספר, אינה מכירה במציאותם של נוכרים בארץ-ישראל בשלב כל-שהוא של תולדות ישראל; על-כן אין בה "גרעונות הורשה" ואין בה "מובלעות כנעניות":<sup>92</sup> הארץ כולה מיושבת על-ידי בני ישראל.

חטיבת המבוא מתייחסת לעם ישראל גם בבחינתו הדתית-מוסדית. מוסדות הפולחן וסגל הפולחן הם מציאות מאורגנת-היטב, המתקיימת במסגרות המיועדות לה ומבצעת את התפקידים המוטלים עליה (דה"א ו, יט-לג). מציאות זו היא מרכיב חשוב ביותר בתיאור ההיסטורי מימי דויד ואילך, אך יסודותיה קיימים ועומדים גם ברקע לאותו תיאור.

קו נוסף היא התפיסה ההיסטורית המיוחדת של הספר, המציגה רציפות חסרת-הפסק בין בני יעקב, היושבים בארץ-ישראל, ובין תקופת דויד. ספר דה"י מדגל במכוון על כל תקופות הביניים: על הירידה למצרים והיציאה ממנה, כיבוש הארץ וההתנחלות. בכך הוא מבטא את יסודות השקפתו על מהות בחירת עם ישראל ועל מהות הקשר בינו ובין הארץ: הבחירה קיימת מעולם וקשר העם לארץ קיים מעולם; אין בהם הבטחה בשלב היסטורי מסוים ואין בהם הגשמה בשלב היסטורי אחר אלא יש בהם קיום ורציפות מעולם.<sup>93</sup>

2. דה"א י-דה"ב ט

תקופת דויד ושלמה מוצגת בס' דה"י כתקופה אחת, תקופת הזוהר של ממלכת ישראל, שבה הגיעה למרום מעלותיה ולפיסגת הישגיה. שני מלכי התקופה, דויד ושלמה, מתוארים בספר כמקבילים זה לזה וכמשלימים זה את זה: דויד הוא היוזם את הפעולות ושלמה המסיים אותן, אך בקווי הסיפור נוהגת מידה שווה בשניהם.<sup>94</sup>

התיאור ההיסטורי פותח בהמלכת דויד על כל ישראל (דה"א יא, א-ג//שמ"ב ה, א-ג) ומקדים לה את תיאור מות שאול (דה"א י//שמ"א לא). באמצעות שילוב זה מתואר דויד כיורש ישיר של מלכות שאול ומיזמו הראשון כמלך-מלך על כל ישראל. תקופת המלכות המחולקת-של דויד על יהודה בלבד ושל אישיבושת על ישראל-וכן המאבק הממושך ביניהם (שמ"ב ב-ד), מושמטים מן התיאור.

תולדות דויד בנויים יחידות יחידות; ולכל יחידה עניין מרכזי אחד, ואליו נקשרים גם עניינים נוספים: (1) דה"א י-ב: מות שאול והמלכת דויד על כל ישראל (ובתוך כך: תיאור כיבוש ירושלים ורשימת גיבורי החיל הבאים להמליך את דויד). (2) דה"א יג-יז: צעדיו הראשונים של דויד לכינון הפולחן בירושלים - העלאת הארון, קביעת סדרי העבודה באוהל, והבעת הרצון להקמת המקדש, שהזכות לבנותו ניתנת לשלמה (ובתוך כך: אוסף של ידיעות הלקוחות משמ"ב ה ונקבעות בין שני השלבים של העלאת הארון [דה"א יד]). (3) דה"א יח-כ: מלחמות דויד. (4) דה"א כא-כט: פעולות דויד להקמת המקדש ולאירגון המדינה: מפקד העם, שבסופו נקבע מקום המקדש; הכנות מפורטות ומדוקדות להקמתו; אירגון סדרי המדינה; ולבסוף צוואת דויד לעם ולשלמה בנו והמלכת שלמה על ישראל. תיאור תולדות דויד בנוי ביסודו על הנתונים של ס' שמואל, ומשם נטל המחבר כלשונם פרקים שלמים: אבל על בסיס זה, ובאמצעות השמטות, תוספות ושינויים, נבנה בניין חדש ודמות דויד הוארה באור חדש. בחירת החומר מס' שמואל היא זהירה ומחושבת-היטב: בעל דה"י נטל משם את התחלת התיאור ושני פרקים מסופו: להוציא קטעים בודדים המתייחסים למלחמות דויד, השמיט את כל החטיבה הידועה כ"סיפור ירושת הכיסא" (שמ"ב ט-כ; מל"א א-ב).<sup>95</sup> את כל החומר הזה, בשינוי-מה של הסדר ובתוספות, העמיד בתחילת סיפורו,<sup>96</sup> והחל בדה"א כב הוסיף חטיבה ארוכה משלו, המוקדשת לשני עניינים: תיאור ההכנות לבניין המקדש ותיאור אירגון המדינה.

כשם שהמלכת דויד על כל ישראל היא המשך ישיר ורצוף למלכות שאול, כך המלכת שלמה על כל ישראל היא המשך רצוף למלכות דויד ונעשית על-ידי דויד בחייו. המאבקים על ירושת כיסא דויד, המוצגים בפירוט ובהבלטה בשמ"ב ובמל"א א-ב, אינם קיימים בתיאור הזה; ההתייחסות אליהם מתבטאת בשני משפטים קצרים: "וישב שלמה על כסא ה' למלך תחת דויד אביו ויצלח וישמעו אליו כל ישראל. וכל השרים והגברים וגם כל בני המלך דויד נתנו יד תחת שלמה המלך" (דה"א כט, כג-כד).

את תיאור תולדות שלמה העמיד מחבר דה"י על שני צירים מרכזיים, שחשיבותם אינה זהה: החשוב בהם-הקמת המקדש וחנוכתו, והשני- תיאור הצלחתו ועושרו של שלמה, המתקשרים לנושא הראשון. ואולם, מבחינת היקף התיאור ויחסו לנביאים ראשונים, יש הבדל ניכר בין תולדות דויד ובין תולדות שלמה: ס' מלכים הוא המקור היחיד כמעט לתיאור מלכות שלמה, ובהעברת החומר לס' דה"י קיצר בו המחבר על-פי מגמותיו וכמעט לא הוסיף עליו. יתר על-כן, מבחינת אופי התיאור ומוקדי התעניינותו יש קירבה גדולה בין דרכו של מחבר דה"י ובין דרכו של מחבר "דברי שלמה" (מל"א יא, מא), ועל-כן מידת

העיבוד של החומר היא מועטת יחסית: אף-על-פי-כן, ניכרים גם בו יסודי שיטתו והשקפותיו של מחבר דה"י.

כאמור, נהג בעל דה"י על-פי אותם קווים בתיאור מלכותם ודמויותיהם של דויד ושלמה ובעיבוד החומר הלקוח מספרי שמואל-מלכים, ועל-כן נוצרת מידה מסוימת של דמיון ושיווי בין האישים והתקופות. הייחוד והשוני, המוצגים בספרי שמואל-מלכים בחריפות גדולה, מיטשטשים במידת-מה, אך אין העיבוד מגיע לידי ביטולם.

הקו הראשון בעיבוד, שזכה לעיקר תשומת הלב בתולדות המחקר, הוא פיאור דמות המלך והאדרת מלכותו.<sup>97</sup> המחבר משמיט מתולדות דויד את כל הסיפורים שיש בהם משום נתינת דופי בדויד או הפגנת חולשותיו, כגון חטאו בבת-שבע, מעשה אמנון ותמר, מרד אבשלום וכיו"ב; הוא משנה את סדר המאורעות ומעבד אותם כדי להאדיר את כבודו של דויד; הוא מוסיף לדויד שורה של פעילויות בתחום חיי המדינה והדת, ושם בפיו נאומים ותפילות חדורים רוח של דתיות עמוקה ומסירות נלהבת לאלוהים ולעמו.<sup>98</sup> באותו אופן הוא נוהג בשלמה: הוא משמיט את כל נקודות התורפה שבמלכותו, את המאבק והתככים שבראשיתה, מזה, ואת ההידרדרות הדתית והמדינית שבסופה, מזה; הוא משנה ומעבד במקצת בפרטי המאורעות ובסדרם; הוא מוסיף לשלמה תכונות ומידות שנועדו לפארו: בחירתו למלך היא מידי ה' – ועוד לפני לידתו; היחס בינו ובין אלוהים הוא כיחס שבין אב ובן; הוא הומלך על כל ישראל ויושב על כיסא ה'; ותקופת מלכותו היא מימוש המנוחה, השקט והשלום.<sup>99</sup>

הקו השני בעיבוד, הבולט יותר בתיאור דמות דויד, הוא מיקוד ההתעניינות בדמותו הציבורית של המלך ולא בחייו הפרטיים. על-כן הושמטו מן התיאור כל תולדות דויד שלפני המלכותו, ובהם גם נתונים חיוביים, כגון משיחתו בידי שמואל, מלחמתו בגלית וכיו"ב; כן הושמטו פרטים נוספים לאחר המלכותו, כגון מזמוריו. לעומת זאת, הועברו מס' שמואל בשלמות כל הפרטים שיש להם נגיעה לחיי המדינה: המלחמות לפרטיהן, הידיעות על אירגון המדינה ומינהלה, הידיעות על נשי דויד ובניו וכיו"ב.<sup>100</sup> בתחום זה מצויות גם רוב התוספות, וביניהן, נוסף על האמור לעיל, גם תיאורים מפורטים של טקסים ציבוריים. כתוצאה מן העיבוד השיטתי נוצר שיווי משקל חדש בדמות דויד, ומן הדמות האישית מאוד של ס' שמואל הוא הופך לדמות מדינית מרכזית.<sup>101</sup>

מכיוון שהיסוד האישני אינו מודגש בתיאור דמות שלמה שבס' מלכים, לא נמצא לבעל דה"י כר נרחב לעיבוד בעניין זה. עם זאת, אפשר שאחד השינויים המפתיעים בדמותו של שלמה – הירידה הניכרת בהדגשת חוכמתו – נובע ממידה זו. החוכמה היא התכונה הבולטת בדמות שלמה בס' מלכים, ואילו בס' דה"י הושמטו קטעים שלמים המתייחסים אליה; קטעים אחדים עובדו ושונו,<sup>102</sup> וחוכמת שלמה נקשרה לעניין אחר – לבניין המקדש: "ברוך ה' אלהי ישראל... אשר נתן לדויד המלך בן חכם יודע שָׁקֵל ובינה אשר יבנה בית לה' ובית למלכותו" (דה"ב ב, יא). מאידך גיסא, מוסיף בעל דה"י על דמותו המדינית של שלמה על-ידי הצגתו כלוחם וככובש (דה"ב ח, ג), ובכך הוא תורם אף להשוואת דמותו לדויד.

הקו השלישי בעיבוד הוא הדגשת תפקידם של דויד ושלמה בהקמת המקדש. על-פי שמ"ב ז הביע דויד את רצונו לבנות בית לה', אך לאחר שדחהו נתן הנביא שוב לא חזר לנושא זה. על-פי ס' דה"י הקדיש דויד לבניין המקדש את עיקר פעילותו ומאמציו, בהכינו למעשה את כל הנחוץ למקדש, להוציא את עצם בנייתו (דה"א כב, א-ד; כג-כו; כת, ב-ח, יא-יט). שלמה הוא אמנם בונה המקדש גם על-פי ס' מלכים, אבל שם אין המקדש אלא אחד ממפעלי הבנייה שלו, ולא הראשון שבהם. ספר דה"י משמיט את יתר מפעלי הבנייה של שלמה

בירושלים ומותר רק את המקדש; נוסף על כך, הוא מקרב את התיאור לתחילת מלכות שלמה והופך אותו לנושא המרכזי-כמעט הבלעדי-של מפעלות שלמה.<sup>103</sup> דמויותיהם של דויד ושלמה מופיעות בס' דה"י באור חיובי הרבה יותר מאשר בהיסטוריוגרפיה שקדמה לו, במישור המדיני והדתי כאחד. ואף-על-פי-כן, איש מהם אינו מוצג כדמות אידיאלית. לא הושמטו כל נקודות התורפה של דויד: הוא מוצג כמי ששפך דמים, ועל כן מנוע מלבנות את המקדש (דה"א כב, ז-ח; כח, ג), ופעמיים הוא מוצג כחוטא של ממש: בשעת העלאת הארון מקריית יערים לירושלים, ובמפקד העם.<sup>104</sup> שלמה הוא אמנם דמות ללא פגם בס' דה"י ונוספו הרבה היבטים חיוביים לדמותו, אך זוהר דמותו נפגם בשל העברת תפקידים ממנו לדויד אביו, העמדתו בצל הכנותיו של דויד וצמצום גודל חוכמתו.<sup>105</sup> גם דויד וגם שלמה הם מלכים של בשר ודם בס' דה"י; איש מהם אינו דמות מושלמת, אבל שניהם נבחרו על-ידי ה' לשבת על כיסא מלכותו על ישראל (דה"א כט, כג) ושילוב תקופותיהם הוא תקופת הזוהר והשיא שבתולדות ישראל.

### 3. דה"ב י-לו

ספר דה"י מקדים לתיאור תולדות מלכי יהודה את סיפור פילוג המלוכה (דה"ב י//מל"א יב), אך בניגוד לס' מלכים אין הוא מתאר את תולדות ממלכת הצפון. על-פי השקפתו יש לעם ישראל באחדותו רק מלוכה לגיטימית אחת-זו של בית דויד בירושלים. מלכות ירבעם, וכן כל מלכות הצפון לכל אורך תולדותיה, היא חטא בעצם מהותה (דה"ב יג, ה-יב). מאידך גיסא, אין הספר מחמיץ אף הזדמנות לתאר את קשריה של יהודה עם ממלכת הצפון. הוא מעביר בעקיבות ובשלמות מס' מלכים את כל האירועים המשותפים, גם כאשר הבאתם עשויה לפגום בדמותם של מלכי יהודה, ועליהם הוא מוסיף קטעים ממקורות אחרים.<sup>106</sup> עם ישראל שבצפון הוא חלק אורגאני מעם ישראל; תולדותיהם מסופרות דרך האשנב של מלכי יהודה ותוך התעלמות מתולדות המלוכה כשלעצמה.

מסגרת היסוד של תולדות מלכי יהודה בנויה על הנתונים שבס' מלכים, ובעל דה"י מעביר משם את המסגרת הדבטרונומיסטית על שני חלקיה ואת רוב החומר הנוסף עליה. ואולם, החומר כולו עובר עיבוד, המעניק לו אופי משלו. הקו הראשון בעיבוד, שהובחן כבר על-ידי ולהאוזן, ושיישומו מגיע בס' דה"י לידי שיטתיות כמעט מושלמת, הוא שיעבוד התיאור ההיסטורי לקונספציה מסוימת של תורת גמול.<sup>107</sup> הכלל שקבע יחזקאל, "צדקת הצדיק עליו תהיה ורשעת הרשע עליו תהיה" (יח' כ), מועבר מן המישור האישי למישור הציבורי ונתפס כחוק ברזל, שאין ממנו סטייה. כל תיאור ההיסטוריה בנוי על ההנחה שכלל זה פעל תמיד בתולדות ישראל.

בפרטי העיבוד ניתן להבחין בכללים הבאים: (1) כל מעשה רע מקבל את עונשו וכל מעשה טוב זוכה בשכר; על כן, אם נמצא במקורות תיאור של מעשה כלשהו, טוב או רע, שלא קיבל את הגמול הראוי לו, מוסיף בעל דה"י את תיאור הגמול, הטוב או הרע.<sup>108</sup> (2) כל צרה וכל אסון נתפסים כעונש, וכל הצלחה-אישית או ציבורית, ובכל תחום-היא שכר. אם התיאור שבס' מלכים לא הקדים לצרה את החטא ולא הקדים להצלחה את המעשים הטובים, מוסיף אותם בעל דה"י.<sup>109</sup> (3) בהתאם לכך יוצר בעל דה"י קשרים של סיבה ותוצאה בין מאורעות, אשר תוארו בס' מלכים בנפרד וללא קשר.<sup>110</sup>

לעיבוד זה היבט נוסף: לא זו בלבד שכל חוטא נענש על חטאו, אלא שאין החוטא נענש אלא אם חטא במזיד. על-פי הכלל המשפטי, שבצורתו המפותחת הוא מצוי בדברי חז"ל, אין



אדם מוחזק מזיד אלא לאחר שהתרו בו והוא בחר לעשות מה שעשה לאחר שהועמד על משמעות הדבר. ספר דה"י מיישם בעקיבות את העיקרון ש"לא העניש הקב"ה אלא אם כן הזהיר";<sup>111</sup> בכל נקודת הכרעה הוא מביא דברי אזהרה למלך או לעם, אותם הוא שם בפהם של נביאים ומוכיחים. מחז גיסא, נקבע בכך אופיו הספרותי של הספר, ומאידך גיסא, הופכת התשובה למכשיר רביעוצמה, הנותן ביד האדם את הכוח לשנות את גורלו.<sup>112</sup> השקפת יסוד זו, שנוכל לכנותה "הכרחיות הגמול", לא זו בלבד שהיא משפיעה על עיצוב תולדותיו של כל מלך ומלך, אלא אף מאירה את כל התקופה באור חדש. מכיוון שכל דור מקבל את גמולו ללא דחייה, חסרה בס' דה"י אחת מן ההשקפות המרכזיות לעריכה הדברטרונומיסטית של ס' מלכים – דחיית הגמול והצטברות החטא.<sup>113</sup> בס' מלכים מוסברים החורבנות כולם כעונש על חטאם של דורות רבים, שגבר והצטבר עד שמלאה הסאה, ואילו בס' דה"י מוצג החורבן כעונש על חטאי צדקיהו ודורו בלבד. אמנם, חטאים אלה מוצגים באור חמור יותר מאשר בס' מלכים, אבל תיאור התקופה כולה משתחרר מן הענן הרובץ עליה. תחושת ההידרדרות המואצת אל החורבן, שגם המלכים הצדיקים אינם יכולים למנוע אותו, השולטת בתיאור של ס' מלכים, נעדרת בס' דה"י. בעל דה"י מתאר כביכול תקופה של מעגלים, בחלקם טובים ובחלקם רעים. מלכי יהודה עדיין מוצגים כמלכים חטאים, וכמעט ככולם נמצא חטא כלשהו במהלך מלכותם. אף-על-פי-כן, מעורר התיאור בס' דה"י תחושת של אופטימיות וביטחון, המהווה בסיס לעתיד.

קו נוסף בעיבוד הוא ההרחבה הניכרת במידע בתחומים שונים של חיי המדינה. להוציא את תיאור מלכות שלמה, אין ס' מלכים מרבה בידיעות מתחומי המינהל האזרחי, הצבאי והדתי, הכלכלה, הבנייה וכיו"ב. במידה שהספר מעמיד לרשותנו ידיעות בתחומים אלה, הן מובאות בדרך כלל אגב תיאור עניינים אחרים. בס' דה"י נושא זה הוא רב-חשיבות כשלעצמו ומאפיין את הספר כולו; הוא בולט במיוחד בתיאור תולדות מלכי יהודה, כפי שעולה מהשוואה עם ס' מלכים. בעקיבות ובשיטתיות מספר הספר על אירגון הצבא וחימושו, על דרכי המינהל האזרחי, על מפעלי בנייה, על פעילות כלכלית וכיו"ב.<sup>114</sup> השאלה בדבר מקורות הידיעות האלה ומהימנותן ההיסטורית עדיין מנסרת בחלל המחקר של הספר,<sup>115</sup> אולם גם אם אין בכל אלה גרעין אחד של אמת היסטורית, עדיין גדולה חשיבותם להבנת דמותו של מחבר הספר כהיסטוריון, העושה כל מאמץ להעמיק ולהרחיב את תמונת חיי המדינה בהיבטיה הציבוריים.

באותה מסגרת יש לכלול היבט נוסף של ס' דה"י, והוא הדיון המפורט והשיטתי בתולדות המקדש והפולחן. המסגרת העריכתית של ס' מלכים משקפת את הקונספציות הדתיות של התקופה על-ידי ביטויי הערכה קבועים למלכים – אם עשו הישר או הרע בעיני ה' ואם הסירו את הבמות אם לאו, ומרחיבה את התיאור במקרים של סטיות יוצאות דופן או רפורמות מפליגות. במידה שיש בס' מלכים התעניינות בתולדות המקדש, הרי היא ממוקדת בבניין ובאוצרותיו ולא בסדרי עבודתו ובסגל הפולחן המשרת בו.<sup>116</sup> ספר דה"י משתמש בכל המצוי לפניו בס' מלכים, אך מרחיב את היריעה בהרבה והופך את "תולדות המקדש וסדרי העבודה בו" לנושא בפני עצמו, ומתייחס אליו במהלך התיאור על-פי הצורך והתנאים ההיסטוריים. מלבד התיאור המפורט של כינון הפולחן בימי דוד ושלמה (דה"א טז, ד-ז, לז-מב; כג-כו; דה"ב ט, יב-טז), חוזר המחבר לנושא זה גם בימי יואש ויהוידע הכהן וגם בימי חזקיהו (דה"ב כג, יח-יט; כד, יד; לא, ב-ח). זאת משום שעל-פי השקפתו ההיסטורית נפסק פולחן ה' לגמרי בימי עתליה ובימי אחז, וחודש והועמד על מתכונתו בימי המלכים

שבאו אחריהם.<sup>117</sup> מבין משרתי הפולחן מדגיש הספר את תפקידם של הלויים, ובתוכם את המשוררים. השירה והנגינה המלווים את כל הפעולות של עבודת ה', והמוגדרים בפי בעל דה"י כנבואה וחזון,<sup>118</sup> הם הביטוי לשמחה, לעשיית מצוות ה' בכוונה ובשלמות. השוואת ס' דה"י לס' מלכים מגלה שוני חשוב נוסף בדרך חיבורו: אחד המרכיבים החשובים בס' מלכים הם סיפורי הנביאים, המובאים בהיקף ניכר ובמקומות אחדים (מל"א יג; שם יז - מל"ב יג; יט-כ). בס' דה"י אין סיפורי נביאים. השמטת הסיפורים הנוגעים לממלכת הצפון עשויה להתפרש בכך שתולדות ממלכת הצפון לא תוארו באופן מלא, ואולם אין בכך כדי להסביר את השמטת הסיפורים הנוגעים לממלכת יהודה ואת היעדרו הגמור של הסוג הספרותי הזה מן הספר. השיטתיות שבתופעה, והעובדה כי לנביאים עצמם נועד מקום חשוב בספר כמוכיחים ומתרים, מזה, וככותבי ההיסטוריה, מזה, מוכיחים שהמדובר בקו ספרותי מכוון, המעיד על הבחנה בסוגי הספרות ועל מודעות המחבר לתפקידו כהיסטוריון.

### המקורות לספר

רבים מספרי המקרא שקדמו לו היו למחבר דה"י בבחינת "מקורות" - בין שהעתיק מתוכם קטעים שלמים, בין שסיפר את תוכנם בפאראפראזה, ובין שהושפע מהם בלשונו, בסגנונו ובהשקפת עולמו. ואולם לא כל החומר המצוי בס' דה"י לקוח ממקורות מקראיים הידועים לנו, ומאליה נשאלת השאלה, אם עמדו לרשותו מקורות נוספים. שאלה זו תפסה מקום חשוב בתולדות המחקר, בשל השלכותיה על בחינת מהימנותו ההיסטורית של הספר. בוויכוח שהתעורר הוצגה השאלה בשני שלבים: האם עמדו לפני המחבר מקורות נוספים על המקרא, ואם כן - מה טיבם של מקורות אלה? אפשר למצוא בתולדות המחקר את כל מבחר התשובות האפשריות: בקצה האחד - כל החומר המצוי בספר לקוח ממקורות קדומים ומהימנים,<sup>119</sup> ובקצה השני - לא עמדו לפניו כל מקורות וכל מה שנוסף בו על הידוע לנו מן המקרא הוא חיבור חופשי.<sup>120</sup> בין שני הקצוות ניתנו תשובות ביניים: אמנם עמדו לרשותו מקורות, אבל לא ככל מקרה, ורק חלק מן המקורות האלה הם קדומים, בעוד היתר מאוחרים ומשקפים את מציאות תקופתו הוא.<sup>121</sup>

היבט אחר של בעיית המקורות היא שאלת החיבורים שבעל דה"י מזכיר בספרו. מבחינת השיטה הספרותית, נוטל בעל דה"י דוגמה מן ההיסטוריוגרפיה שקדמה לו: המסגרת הדבטרונומיסטית שבה נתונים דברי ימי המלכים בס' מלכים מתייחסת כמעט תמיד למקורות נוספים, בנוסף "ויתר דברי פלוני וכל אשר עשה הלא הם כתובים על ספרי דברי הימים למלכי יהודה/ישראל".<sup>122</sup> מסגרת זו מועברת לספר דה"י כשיטה, ובאותו מקום בהקשר שבו היא מצויה בספר מלכים; אך בהתאם למגמותיו ולדרכו הספרותית עושה בה המחבר שינויים, והבולט בהם הוא בהזכרת המקורות: במקום שלושת הספרים שזכרו בספר מלכים, מזכיר בעל דה"י כעשרים ספרים, המתחלקים על-פי שמותיהם לשתי קבוצות - ספרים בעלי שם כללי וחיבורי נביאים. בקבוצה הראשונה נזכרים שישה שמות דומים: "ספר מלכי יהודה וישראל" (דה"ב כה, כו; כת, כז; לב, לב), "ספר מלכי ישראל ויהודה" (דה"ב כז, ז), "ספר המלכים ליהודה וישראל" (דה"ב טז, יא; לה, כז; לו, ח), "ספר מלכי ישראל" (דה"א ט, א; דה"ב כ, לד), "מדרש ספר המלכים" (דה"ב כד, כז), "דברי מלכי ישראל" (דה"ב לג, יח). השמות נבדלים זה מזה בתיאור סוג החיבור, המכונה "ספר", "דברי", ו"מדרש", ובהגדרת נושא התיאור, המוצג כמעט בכל דרכי הגיוון

האפשרויות. הדמיון בין השמות, הנושא הכללי המשותף להם, העובדה שאף פעם לא נזכרו שנים מהם יחד, הנטיה החזקה לגיוון ספרותי ולא־שימוש במונחים אחידים המאפיינת את סגנונו של ס' דה"י, והקושי בהנחה שנמצאו למחבר דה"י שישה ספרים מקיפים על תולדות מלכי יהודה – כל אלה מקרבים את ההנחה המקובלת על דעת רבים, שכל השמות מכוונים לספר אחד, שבעל דה"י בחר לכנותו בשמות שונים.<sup>123</sup>

הקבוצה השניה כוללת חיבורי נביאים, והם נקראים על שמם של עשרה נביאים: שמואל, נתן, גד, אחיה, יֶעֶזֶר, שמעיה, עֶדוֹ, יהוא בן חנני, ישעיהו בן אמוץ וחז"י.<sup>124</sup> גם כאן ניכר הגיוון: הספרים נקראים בשם "דברי", "נבואת", "חזות", "מדרש" ו"חזון", והנביאים מכונים בשם "רואה", "נביא" ו"חזוה". גם ביחס לספרים אלו הועמדה עדותו של ס' דה"י בסימן שאלה: האם סביר להניח שעמדו לרשות המחבר כעשרה ספרי נביאים, שבכולם כתבו הנביאים את תולדות המלכים שבדורם? הטענות שהועלו לעניין זה הן מסוגים שונים: (1) אין בדינו עדות שהנביאים אמנם כתבו את תולדות המלכים. (2) מרחק הזמן בין בעל דה"י ובין שמואל, גד ונתן, למשל, הוא מאות שנים רבות: אפילו נכתבו ספרים כאלה בזמנם, קשה להניח שהיו נעלמים מכל ההיסטוריוגרפים שקדמו ומצויים בידו של בעל דה"י. (3) ביחס לנביאים מסוימים עולים קשיים נוספים: שמואל, למשל, מת לפני שעלה דויד למלוכה ולא יכול היה לכתוב "דברי דויד המלך ... עם כל מלכותו וגבורתו והעתים אשר עברו עליו ועל ישראל ועל כל ממלכות הארצות" (דה"א כט, כט–ל). להסתייגויות אלו יש להוסיף את דרך הניסוח המצויה בס' דה"י בשני מקומות: "ויתר דברי יהושפט ... הנם כתובים בדברי יהוא בן חנני אשר העִלָּה על ספר מלכי ישראל" (דה"ב כ, לד); "ויתר דברי חזקיהו ... הנם כתובים בחזון ישעיהו בן אמוץ הנביא על ספר מלכי יהודה וישראל" (דה"ב לב, לב). ממקראות אלה משתמע כי "דברי יהוא" ו"חזון ישעיהו" אינם ספרים בפני עצמם, אלא חלק מ"ספר מלכי ישראל", ואפשר לשאול שמא חל הדבר על כל חיבורי הנביאים הנזכרים בספר. אפשרות זו מסתייעת בשיקולים נוספים: אף פעם לא נזכרו בהקשר אחד וכמקורות לתולדות מלך אחד, גם חיבור נבואי וגם חיבור כללי. או שהזוכר אחד מהם או שצורפו בדרך שתוארה לעיל. בסוף תיאור תולדותיו של מנשה מצויות שתי הערות סיכום, האחת מזכירה את "דברי מלכי ישראל" והאחת את "דברי חז"י" (דה"ב לג, יח, יט) וההקבלה ביניהם מלמדת שהכוונה לספר אחד. נראה, אם כן, שהחיבורים הנבואיים הנזכרים בדה"י כמקורות אינם אלא חלקים וקטעים מתוך ספר היסטורי אחד.<sup>125</sup> הזכרתם בשמות נביאים מהווה ביטוי שיטתי להשקפה שכל החיבורים ההיסטוריים נכתבו בידי נביאי הדור, ועל־כן הם בני הזמן ודבר אלוהים.<sup>125א</sup> אם כן הוא, הרי שכל הפניותיו של בעל דה"י מכוונות לספר אחד.

מהו ספר זה? גם לשאלה זו ניתנו כל התשובות האפשריות: הספר זהה לס' מלכים שבמקרא ומכונה כאן בשם אחר; הספר אינו אלא המצאת הדמיון ובעל דה"י מזכיר אותו "לתפארת הקריאה" וליצירת מראית־עין של מהימנות; ותשובה חלופית: אמנם מדובר בחיבור כלשהו – ועל תכונתו ואופיו שוב נחלקו הדעות – השונה מס' מלכים והמתאר אותה תקופה בתולדות ישראל.

#### המהימנות ההיסטורית

שאלת המהימנות ההיסטורית נשאלת – וחייבת להישאל – לגבי כל חיבור היסטורי: האם העובדות המובאות על־ידי ההיסטוריון והקונספציה ההיסטורית שלו עומדות בפני

הביקורת? במחקר דה"י עמדת דווקא שאלה זו במוקד ההתעניינות, החל בראשית המחקר בספר בתחילת המאה י"ט, והדיון בה נערך באינטנסיביות רבה. תופעה זו עשויה להתמיה במבט ראשון, אך היא מתבארת היטב לאור חשיבותו של ס' דה"י במחקר התורה.<sup>126</sup> נקודת-המוצא לדיון זה היתה ההשוואה בין ס' דה"י וספרי נביאים ראשונים, המגלה עד מהרה את השוני בתיאור, הן בפרטיו והן בתכונות כלליות של אופיו. בעוד שההשמטות והתוספות ניתנות להסברה ללא קושי, הרי השינויים החלים בתיאור אותם עניינים, שהם לעתים בחזקת סתירה של ממש, אינם ניתנים תמיד לפתרון בדרך של הארמוניזציה. המסקנות הראשונות במחקר זה, שהוצעו על-ידי דה"ט בשנת 1806, היו שס' דה"י הוא בלתי-מהימן לחלוטין, בגלל שני קווים באופיו: מלאכת החיבור, שיש בה רשלנות, אי-דיוק וכיו"ב, והמגמתיות הבולטת של החיבור, המעמידה את ההיסטוריה לרשותם של השקפות ומאבקים בני הזמן.<sup>127</sup> שיקול נוסף בשאלת המהימנות היתה שאלת המקורות: האם סביר להניח כי לרשותו של מחבר מאוחר כל כך עמדו מקורות קדומים, שלא מצאו ביטוי בספרי נביאים ראשונים? גם לשאלה זו ניתנה בדרך כלל תשובה שלילית.

לקראת סופה של המאה י"ט, ולאחר תרומותיהם החשובות של גרף וולהאוזן,<sup>128</sup> לא נותרו כמעט ספקות שהספר אמנם בלתי-מהימן. ואולם דווקא בשלב זה החלו הגילויים הארכיאולוגיים והאפיגרפיים להאיר צדדים מסוימים של הספר ולהוכיח כי בידיעות הנוספות יש גם פרטים מהימנים, אף שנכתבו בלשונו ובסגנונו של ס' דה"י.<sup>129</sup> במחצית הראשונה של המאה הנוכחית החל תהליך של "שיקום" לגבי השימוש בס' דה"י כמקור היסטורי. בשני מרכזי לימוד, בארה"ב בהשפעת ו. פ. אולברייט ובישראל בהשפעת ב. מזר,<sup>130</sup> נתגבשה קבוצת חוקרים שעמדתה כלפי ס' דה"י כמקור היסטורי היתה חיובית מלכתחילה: אף שגם חוקרים אלה הכירו במגמותיו של הספר, נשארה הכרה זו מופשטת במידה מרובה ולא הגיעה לידי יישום במחקרם השוטף. החומר הנוסף של ס' דה"י חזר לשמש מקור חשוב ובלתי-מסויג להשלמת התמונה ההיסטורית של תקופת הבית הראשון. נראה כי שתי העמדות הקיצוניות מרחיקות לכת במסקנותיהן. מחד גיסא, אין ספק כי המגמתיות שבספר היא עמוקה ומקיפה כאחד, עד כדי שיעבוד התיאור ההיסטורי ועיצובו מחדש בהתאם לקווי היסוד של השקפת העולם. מאידך גיסא, נראה כי אף שיש בספר חטיבות שנכתבו על-ידי מחברו וקונסטרוקציות היסטוריות מלאכותיות, הספר הוא בעיקרו של דבר עיבוד של חומר קיים, במקרא ומחוץ לו. בשלב זה של ידיעותינו אין אנו יכולים להעמיד את כל הידיעות שבספר לביקורת על-פי קניימיה מדויקים או עדויות חיצוניות, אולם נראה כי בד בבד עם הבנת השקפותיו של הספר יש מקום לגילוי החומר ההיסטורי רב הערך השמור בו, שעדיין לא מוצה כולו.

#### מחבר הספר וזמנו

המסורת ייחסה את חיבור ס' דה"י לעזרא הסופר, ובכך הכירה בזמנו המאוחר ובהיותו ביטוי לשלב האחרון של התקופה המקראית.<sup>131</sup> על ייחוסו לעזרא עירערו חוקרים רבים ומנימוקים שונים, החל בראשית המחקר בספר. שפינוזה, למשל, טען כי פרטים אחדים ברשימות היחס מאוחרים לזמנו של עזרא, ורשימת צאצאי יהויכין בדה"א ג, יז-כד, מגיעה עד לימי החשמונאים.<sup>132</sup> צונץ טען כי העיון בס' עזרא-נחמיה מלמד שלא עזרא כתב את הספר אלא מחבר מאוחר לו, ומכיוון שלדעתו הדמיון בין עזרא-נחמיה ודה"י מחייב את המסקנה שהספרים נכתבו בידי מחבר אחד, הרי שהסופר הזה מאוחר לעזרא.<sup>133</sup>

בהמשך המחקר הועלו שיקולים נוספים לאיחורו של ס' דה"י. אחד החשובים בהם הוא מתחום הסדרי הפולחן. ספר דה"י משקף אירגון מדוקדק של הכהנים על-פי עשרים וארבעה משמרות וקביעות בשמותיהם ודרך אירגונם, והוא מנסה לעצב על-פיה, בדרך מלאכותית למדי, חלוקה מקבילה של לוויים, משוררים ושוערים.<sup>134</sup> חלוקה זו מעידה על שלב מאוחר ומתקדם בהרבה בהתפתחות משמרות הכהונה בהשוואה למציאות המשתקפת בספר עזרא-נחמיה. בדומה לכך משקף הספר מצב מתקדם יותר מעזרא-נחמיה בתהליך השתלבותם של המשוררים והשוערים בתוך מעמד הלוויים.<sup>135</sup> מכיוון שהתפתחויות אלו הן תוצאה של תהליכים מורכבים וממושכים, יש להניח כי המצב המשתקף בס' דה"י מאוחר במידה ניכרת לזה המשתקף בס' עזרא-נחמיה.

לעובדות אלו ניתן להוסיף שיקולים כלליים יותר. ספר דה"י משתמש בספרי המקרא שקדמו לו כבמקורות לכתיבתו, ואלה מצויים לפניו, בעיקרו של דבר, כצורתם בנוסח המסורה. ספרי נביאים ראשונים הם לגביו במידה מרובה בגדר קאנון,<sup>136</sup> אבל השקפתו ההיסטורית שונה במידה מרובה מזו של מחבר נביאים ראשונים ומביאה אותו לעיצוב תמונה היסטורית שונה. שיקול זה מחייב קיום של מרחק זמן בין שני החיבורים ואיחור חיבורו של ס' דה"י. באופן כזה ניתן להבין גם את ההבדלים בנקודות המוצא של ס' עזרא-נחמיה וס' דה"י: מחבר ס' עזרא-נחמיה אחוז בטבורו בשאלות ההווה ומבטו אינו חורג מעבר לבעיות ההווה. הקשיים שהקהילה נתונה בהם בתהליך שיקומה ובנייתה הם מוקד תשומת הלב ויש בו קירבה להשקפה הדבטורנומיסטית על מהות החטא ותחושת אשמה גדולה. לס' דה"י יש פרספקטיבה היסטורית ולאומית רחבה הרבה יותר ומבטו מופנה מן ההווה כלפי העתיד. נראה שיש להבין הבדלים אלו לא רק כהבדלי אופי בין הספרים, אלא גם כתוצאה של מרחק הזמן והשוני ברקע בין שתי התקופות.

בין החוקרים המבקשים לאחר את זמן החיבור, יש גם המייחסים אותו לתקופה ההלניסטית, בעיצומה של המאה ג' לפסה"נ.<sup>137</sup> ואולם – לפחות עד כמה שניתן לקבוע היום – אין בספר השפעה יוונית, לא בלשונו ולא בהשקפת עולמו, וקשה להסביר עובדה זו אם אמנם נתחבר הספר באותה תקופה. לעומת זאת, יש חוקרים המקדימים את זמן חיבורו של ס' דה"י ומייחסים אותו לראשיתה של תקופת שיבת ציון, בסופה של המאה ו' לפסה"נ. הנחה זו מתאפשרת רק לאחר "הוצאת" הקטעים המתייחסים במפורש לתקופה מאוחרת יותר, ובדרך כלל מתלווה אליה ההנחה שדה"א א-ט, בשלמות או ברוב, דה"א כג-כז וקטעים נוספים במהלך הספר, הם תוספות מאוחרות, שלא יצאו מיד המחבר הראשון.<sup>138</sup> בעלי השקפה זו מתמקדים בדרך כלל במגמות מסוימות שבס' דה"י, כגון השאיפה לחידוש העצמאות המדינית, פיאור הלוויים וכיו"ב; מתוך נטייה חזקה לברוח מן האלמוניות, הם מייחסים את הספר לתקופות ידועות בתחילת תקופת שיבת ציון ומתעלמים מיתר הקווים שבספר ומן השיקולים הכלליים התקפים לקביעת זמנו.

נראה כי מכלול השיקולים שהועלו לעיל מחייב לאחר – ולא להקדים – את זמן חיבורו של ס' דה"י. הספר הוא מאזן חדש של האמונה ולא כתב פולמוס לצורך מאורעות חולפים של תקופה מסוימת, ואם יש בו רמזים היסטוריים ספציפיים – הרי אלה נעלמו מעינינו בשל מיעוט ידיעותינו על התקופה. השיקולים הכלליים קובעים את זמנו של הספר, בסבירות מניחה את הדעת, בסופה של התקופה הפרסית או בראשיתה של התקופה ההלניסטית, דהיינו, במחצית השנייה של המאה ד' לפסה"נ.

# השקפותיו של הספר<sup>139</sup>

בעיני בעל ס' דה"י, תולדות עם ישראל הם תיאור הנהגת ה' את עמו, ולספר יש, איפוא, שני מוקדים: ה' ועם ישראל. תיאור תולדות ישראל הוא האמצעי להבנת מהותם של מוקדים אלה כשלעצמם, היחסים ביניהם והחוקיות הקיימת ביחסים אלה; תיאור תולדות ישראל הוא, אם-כן, ביטוי אמונה.

הקו הקובע יותר מכל בתמונת האלוהים של ס' דה"י הוא היותו האל שיש לו יחס כלפי עמו. על-כן, בעוד שהווייתו כאל יחיד מתקבלת כדבר מובן מאליו, מושם הדגש על היותו האל השולט בעולם, ובעיקר האל הנוכח בתוך עמו, מנהיג אותו וקובע את גורלו.

בחירת עם ישראל לעם ה' נתפסת בס' דה"י באופן שונה מאשר בטקסטים מקראיים אחרים. לדידו, היחס בין ה' ובין עם ישראל לא נקבע כתוצאה של אקט היסטורי כלשהוא ובנקודת זמן מסוימת, אלא הוא נתון הקיים תמיד, ללא נקודת התחלה. הוא יחס מוחלט, תקף ומחייב כיחס שבין ה' ובין העולם, ומתקיים בתוקפו ללא ביטול. על-כן אין יחס זה נתפס כמסגרת של ברית, ואפילו ברית סיני והשבועה שנשבע ה' לאבות מאבדות את מעמד הבכורה שלהן במחשבה הדתית.

פעולת אלוהים בתולדות עמו היא ישירה, ללא אמצעי ביניים, ומיידית, ובין העקרונות המנחים אותה מודגש יותר מכל עקרון הצדק: האלוהים הפועל הוא אל צודק, וכל מעשיו נקבעים במידת הצדק המושלם. גווניה של תפיסת הצדק האלוהי מיוחדים לס' דה"י, ויש בהם משום אינדיבידואליזציה גמורה כמעט של הגמול, הכרחיותו ומיידיותו. מחד גיסא, נקודת-המוצא לגורל האדם היא בבחירתו: נקודה זו מודגשת בעובדה שהאל הוא הגומל לאדם ובמקום החשוב שיש לאזהרה ולתשובה במערכת היחסים בין האדם והאל. מאידך גיסא, מעניק מושג הניסיון מקום ומרחב לפעולתו הריבונית והחופשית של האל. הנקודה הקובעת ביותר לגבי מקומו של מושג הצדק האלוהי בהכרתו הדתית של ס' דה"י היא שהנהגת העולם בצדק איננה בגדר משאלה או שאיפה לעתיד, אלא עובדה היסטורית חדמשמעית: על-פי חוקים אלה התנהלו חיי ישראל תמיד, ומלבד המשמעות האמונתית שיש להכרה זו, יש בה גם הבטחה לעתיד.

עם ישראל של ס' דה"י הוא העם בהיקפו הגדול והשלם ביותר. יותר מכל ההיסטוריוגרפיה שקדמה לו, מדגיש הספר את קיום שנים-עשר השבטים ואת אחדותם כמהות אֶתנית וגיאוגרפית חיה ופועלת כתולדות ישראל. הן בתקופת הממלכה המאוחדת והן לאחר הפילוג, העם הוא עם שלם בהרכבו לשבטיו; ובתהליך הדרגתי, המגיע לשיאו בימי יאשיהו, חוזרים השבטים לחסותם של מלכי יהודה. עם ישראל כולל גם את ה"גרים" שבארץ-ישראל, ובקטגוריה זו נכללים למעשה כל היסודות הלא-ישראליים שבארץ. ניתן לומר שס' דה"י אינו מכיר כלל במציאות של נוכרים בארץ-ישראל, וכל היושבים בה הם ישראלים, מראשית תולדות העם ובהמשכם.

אגב התיאור ההיסטורי, מתגלה בס' דה"י גם תודעה גיאוגרפית חזקה, הבאה לידי ביטוי בשירותוטיו הגיאוגרפיים. לדידו, גבולות היישוב הישראלי הם מ"שיחור מצרים ועד לבוא חמת", והם עולים בהיקפם על כל הידוע לנו מכל נתון היסטורי-גיאוגרפי שהוא; יתר על-כן, בני ישראל יושבים בגבולות אלה החל בראשית תולדותיהם. בס' דה"י מצטמצם כמעט עד לביטולו מקומם של החורבן והגלות כתולדות ישראל, וכנגדם מוצגת תפיסה של יישוב רצוף ובלתי-פוסק, החל בבני יעקב ועד לסופה של התקופה, שאף הוא אינו אלא פתיחה להמשך. הספר עובר בקו ישר מרשימות בני יעקב ומקומות יישובם לתולדות דויד;

בדלגו על הירידה למצרים והיציאה ממנה, הכניסה לארץ עליידי כיבוש ותקופת המאבק של השופטים, הוא יוצר קו רצוף ונמשך של ישיבה בארץ. ההקבלה הקיימת במחשבה המקראית בין יציאת מצרים ובין שיבת ציון משמשת אותו בכיוונה ההפוך – עליידי המעטת חשיבותה של הגלות עד למינימום וצמצום הזכרתה של יציאת מצרים. על-כן גם מבטל הספר כמעט כליל את הבטחת הארץ לאברהם: את מקומו של אברהם במסורת תופס יעקב/ישראל, אבי השבטים. הקשר עם הארץ הוא, איפוא, עובדה נתונה מעולם, שאין בה הפסק. התיאור ההיסטורי משקף את חיי עם ישראל בהוויתם החברתית והדתית, ובעניין זה יש לציין נקודות אחדות. משטר המלוכה הוא לבעל דה"י בחזקת מובן מאליו, כעין נתון טבעי, והמלכות על ישראל, המסורה בידי דויד וביתו, היא "מלכות ה' על ישראל" (דה"א כח, ה). הניגוד, המתבטא בחלקים מסוימים של ספרי נביאים ראשונים, בין שלטון ה' מזה ובין מלכות מלך בשר ודם מזה מתבטל, והשנים הופכים לאחד: המלך מבית דויד הוא היושב על כיסא מלכות ה'. אף-על-פי-כן, ועל אף העובדה שמלכי בית דויד הם בחירי ה', מובלטות מאוד בספר תכונותיו האנושיות של המלך וחולשותיו. המלך הוא בשר ודם מכל בחינה של מהותו: כבן אנוש, ביחסו לעמו וביחסו לאלוהיו.

קו מעניין בתפיסת מעמדו של המלך, הסוטה במידה ניכרת מעמדתו של ס' מלכים, מתגלה בהבנת מעמדו של המלך ביחס לעם. ניתן לומר כי קיים בדה"י קו של דימוקראטיזציה, ביטול בלעדיותו של המלך והגברת חשיבותו של העם. העם הוא גורם חשוב בקבלת החלטות ובביצוען: יש להתחשב בו, להשפיע עליו ולשתף אתו פעולה.

כאמור, עלי-פ' ס' דה"י כל התיאור ההיסטורי הוא ביטוי-אמונה. עם זאת, מיועד מקום מיוחד לחיי הדת עצמם, למקומם ולגורלם של מוסדות הדת בתולדות ישראל, לתיאור המשרתים בהם, ולהצגת יחסם של המלך והעם לנושא הדת. ספר דה"י תופס באופן הרחב ביותר את מחויבותו של האדם מישראל כלפי אלוהיו: עשיית ה"ישר" וה"רע" איננה רק בתחום מעשי הפולחן, אלא גם בתחום ההכרה, האמונה והרגש. עם זאת המעשה הדתי, בדמות פולחן ה' במקדש בירושלים, הוא הדרך הלגיטימית היחידה לעבודת ה' פעילה, ותולדות המקדש וסגל הפולחן בו הם נושא רכישיבות בתיאור ההיסטורי.

מכלל משרתי הפולחן מדגיש ס' דה"י את מעמד הלויים, שבו הוא כולל לוויים, משוררים ושוערים. גם עובדה זו זכתה להדגשה ניכרת במחקר, והיא משקפת אל-נכון את התייחסותו של מחבר הספר למציאות זמנו. בתהליך התגבשותם של מעמדות הפולחן בימי הבית השני חלה, כנראה, התחזקות של מעמד הלויים, וס' דה"י הוא אחד הביטויים החשובים לתהליך זה.

## ג. סיכום

בספרות ההיסטוריוגרפית של התקופה הפרסית ניכרים המשך וחידוש כאחד. בעצם מהותה היא ביטוי לתפיסה הדתית המיוחדת לישראל, הרואה את ההיסטוריה כשדה הפעולה של יחסי אלוהים ועמו, וכתובת ההיסטוריה היא האמצעי להבנת יחסים אלה. נקודת-המוצא שלה היא בהווה המדיני והדתי, אלא שס' עורא-נחמיה איננו חורג מתחום ההווה וכל הווייתו היא האישור כי ההווה כפי שהוא – תחת שלטונם ובחסותם של מלכי פרס – הוא תוצאה של השגחה אלוהית וקיום דבר ה' בפי נביאיו. מחד גיסא, ס' עורא-נחמיה הוא מבחינות רבות המשכה של ההיסטוריוגרפיה הדבטרונומיסטית. ספר מלכים ביקש למצוא

צידוק ומשמעות למציאות שיש בה חורבן וגלות, ואילו ס' עזרא-נחמיה מבקש למוצאם ביחס למציאות של תחייה מוגבלת, של אכזבה מתקוות אסכטולוגיות שהתנפצו אל סלע. על־כן יש בשניהם תחושת אשמה כבדה וצידוק הדיון. מאידך גיסא, אין ס' עזרא-נחמיה מחקה את המתכונת הספרותית של ס' מלכים. הוא מתמודד מחדש ובאופן עצמאי עם כתיבת תולדות תקופתו, והצורה שהוא מאמץ לשם כך היא חידוש, ולא המשך של מסורת ספרותית.

ספר דה"י ממשיך את המסורת הספרותית של ספר מלכים, אבל במהותו יש בו שינוי ניכר. הוא לא נכתב לצורך הבנתו של מאורע מסוים או מציאות היסטורית נתונה, אלא לשם בירור מקיף של החוקיות הפועלת בתולדות ישראל. בהנהגת העולם ובהנהגת עם ישראל פועלים חוקים קבועים, הנובעים ממידותיו של האל כמי שמשגיח על העולם ומנהיגו במידת הצדק; ההיסטוריה היא שרשרת של גילויים של אותה חוקיות. על־כן מצטמצמת, מחד גיסא, חשיבותו של מימד הזמן ופוחת משקלו של יסוד החידוש והשינוי במהלך ההיסטוריה. מאידך גיסא, מכיוון שהחוקיות מיוסדת על תפיסת האל כמנהיג העולם בצדק מוחלט, מתחייבת ממנה גישה חיובית ואופטימית אל העולם ואמונה חזקה בעתיד. על־כן מכלול האמונות והדעות שבספר, אף-על־פי שהן יוצאות מנקודת-המוצא של ההווה, הרי הן מכוונות כלפי העתיד, ובהן מביע המחבר גם את תקוותיו לעתיד-חידוש גדולתו של עם ישראל – וגם את בטחונו במימושן של התקוות, על יסוד בטחון מוחלט בכוחו ובצדקתו של אלוהי ישראל.



## מבחר ביבליוגרפי

- Kellermann, U., *Nehemia, Quellen, Überlieferung und Geschichte*, Berlin, 1967
- Meyer, Ed., *Die Entstehung des Judentums*, Halle, 1896
- Myers, J. M., *I Chronicles, II Chronicles, Ezra-Nehemiah*, New York, 1965
- Mosis, R., *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes*, Freiburg, 1973
- Mowinckel, S., *Studien zu dem Buche Esra-Nehemia*, I-III, Oslo, 1964
- Noth, M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien*<sup>2</sup>, Tübingen, 1957
- Rudolph, W., *Esra und Nehemia*, Tübingen, 1949
- Chronikbücher*, Tübingen, 1955
- Smith, M., *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, New York, 1971
- Talmon, S., "Ezra and Nehemiah (Books and Men)," *Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplement*, New York, 1976, pp. 317-328
- Torrey, C. C., *Ezra Studies*, Chicago, 1910
- von Rad, G., *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, Stuttgart, 1930
- Welch, A. C., *Post Exilic Judaism*, Edinburgh, 1935
- The Work of the Chronicler*, London, 1939
- Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, Edinburgh, 1885
- Willi, Th., *Die Chronik als Auslegung*, Göttingen, 1972
- Williamson, H. G. M., *Israel in the Book of Chronicles*, Cambridge, 1975
- זרכבד, מ., ספרי עזרא ונחמיה, ירושלים, תש"ט; מהדורה שנייה: בסידרה "דעת מקרא", ירושלים, תש"ם
- יפת, ש., אמונות ודעות בספר דברי הימים ומקומן בעולם המחשבה המקראית, ירושלים, תשל"ז
- "המהימנות ההסטורית של ספר דברי הימים לתולדות מחקר הבעיה ומקומה בחקר המקרא", ספר זליגמן (בדפוס)
- לייור, י., פרקים בתולדות הכהונה והלווייה, ירושלים, 1969
- סגל, מ. צ., "ספרי עזרא-נחמיה", תרביץ, יד (תש"ג), עמ' 81-103
- קופמן, י., תולדות האמונה הישראלית, ד, ירושלים-תליאביב, תשט"ז
- Ackroyd, P. R., *The Age of the Chronicler*, Auckland, 1970
- Batten, L. W., *The Books of Ezra and Nehemiah*, Edinburgh, 1913
- Bickerman, E. J., *From Ezra to the Last of the Maccabees*, New York, 1962
- Curtis, E. L. - Madsen, A. A., *The Books of Chronicles*, Edinburgh, 1910
- In der Smitten, W. Th., *Esra, Quellen, Überlieferung und Geschichte*, Assen, 1973
- Japhet, S., "The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah," VT, 18 (1968), 330-372
- "Sheshbazzar and Zerubbabel against the Background of the Historical and Religious Tendencies of Ezra-Nehemiah," ZAW, 94 (1982), 66-98; 95 (1983) (in print)
- "People and Land in the Restoration Period," in *Das Land Israel in biblischer Zeit*, ed. G. Strecker (in print)



חיי הרוח והמחשבה



## ראשיתה ומהותה של האמונה הישראלית

### יחזקאל קויפמן

היא שואפת לבער את כל האלילות מן העולם. והיא מצליחה להחריב את הדתות הלאומיות היאליליות בכל הארצות, שנמצאו בתוך חוג פעולה והשפעתה.

הקיסטרוגים. טוינביי. הגנוסטיקים.  
דליטש

תופעה זו לבדה יש בה לכאורה כדי ללמד אותנו, שהאמונה הישראלית לא היתה אמונה לאומית במובן הרגיל, אלא היתה שונה במהותה מכל הדתות הלאומיות על פני האדמה. לשוא מניסח טוינביי לקבוע את נצחון דת ישראל על האלילות איך-שהוא במסגרת כללית של התפתחות הדתות במדינה האוניברסלית. הוא מודה, שהתופעה נראית "כפרדוס ללא פתרון". ההסבר התיאופסיכולוגי שלו ודאי שאינו מסביר את ה"פרדוס", טוינביי סבור, שב"מלחמת האלים" הכריע אפיו הקנאי של אלהי ישראל, שלא סבל במחיצתו שום אל אחר. אמונרע, מרודך-בל ו"חבריהם היו, לעומת זה, סבלנים, נוחים, פשרנים ומחוסרי "אמביציה", ולפיכך נחלו מפלה. אבל איש לא יוכל להאמין באמת, שה"אמביציה" של אל לאומי אחד, שעמו היה, כהטעמת טוינביי, גורם לה ומושפל, יכלה להניע עמים רבים וגדולים ושליטים לנטוש את אלהיהם. ה"אמביציה" כשהיא לעצמה יכלה רק לעורר לעג ומגור ראש. הסבר כזה הוא סימן לכשלון כל התפיסה כולה. נצחון דת ישראל על האלילות מעיד, שבתוך קלפתה הלאומית גנוזה היתה אידיאה דתית מיוחדת, שנתגלתה בה ורק בה ושכחה היה גדול להכריע את האלילות. עם ישראל לא הרגיש מעולם שום ניגוד בין היסוד הלאומי ובין היסוד האוניברסלי שבדת ישראל. הנביאים לא הרגישו ניגוד וגם היהדות המאוחרת לא הרגישה. התפילה לביאת הגואל והתפילה לתיקון עולם במלכות שדי הן לה תפילה אחת.

אולם אם בבית-יצירתה הלאומי של דת יש-

### היסוד הלאומי באמונה הישראלית

האמונה הישראלית היא יצירה לאומית, והיא טבועה במטבע לאומי — זוהי עובדה היסטורית, ובזה הכל מודים. האמונה הישראלית נוצרה בלבוש של תרבות לאומית, היא היתה מעורה בקורות ישראל, היא היתה מושרשת בארצו הלאומית, היא היתה אחוזה בגורלו ההיסטורי. מבעיה וסמליה הם ישראליים-לאומיים.

ועם זה שאלה היא, מה טיבו ומה תפקידו של היסוד הלאומי באמונה הישראלית.

כי בבחינה זו, שהיא יצירה לאומית, דומה ה"אמונה הישראלית לכל הדתות ההיסטוריות של כל העמים בימי קדם. אולם יחידה ומיוחדת היא בין כל הדתות הלאומיות בכח-ההשפעה העצום, שהיה גנוז בה. היא הדת הלאומית היחידה, שדחתה מפניה דתות לאומיות רבות — במיצוע הנצרות והאיסלם, שיצאו מקרבה — וירשה את מקומן. התפשטות ערכים תרבותיים ודתיים של חוג לאומי מסויים בחוגים לאומיים אחרים היא, אמנם, תופעה מצויה. אבל התפשטות זו מתגשמת בשלום, בדרך הסינקרטיזם התרבותי והדתי. אולם אין דוגמה לנצחון כזה של דת לאומית אחת על דתות לאומיות אחרות. כאלי שנים (מסוף ה"מאה השלש-עשרה לפני ספח"נ עד סוף בית שני) נמשכה תקופת גידולה והתחזקותה של האמונה הישראלית בתוך בית-יצירתה הלאומי. במשך אלף שנים אלה כמעט שלא השפיעה שום השפעה על עמים אחרים. אולם בסוף תקופה זו היא מקדשת מלחמה על האלילות בארצות שלטונה. מאיר לפניה החזון המשיחי הנבואי על קץ האלילות ועל שיבת הגוים לאלהים באחרית הימים. פועלת בה האידיאה החדשה, שנולדה בסוף התקופה המקראית, שהאלילות היא חטא לא רק לישראל אלא גם לגוים. היא יוצרת את הגיור הדתי המאפשר לאדם מכל אומה ולשון לנתק בבת אחת את הקשר עם דתו הלאומית ולקבל בטקס אחד את כל תורת ישראל כולה בלי סייג גזעי, ארצי או לשוני. האמונה הישראלית אינה שואפת לנצח לה מקום בתוך האלילות. היא אינה מתפשטת. היא דורשת המרה דתית שלמה ומוחלטת.

<sup>1</sup> Toynbee, A Study of History (1953), p. 495-505.

המלחמה של ישראל. הוא היה רק אחד האלים. בעמים אחרים ובארצות אחרות משלו אלים אחדים. על אדמת כנען נתהוותה דת סינקרטית-טית. אלהי ישראל נודעו לבעלים ולעשתרות של כנען. נתהווה פנתאון ישראלי-כנעני. רק הנביאים הקלסיים הם שהגו את האידאה, שאלהי ישראל הוא אחד. זה היה מהלך התפתחותה של האמונה הישראלית: מן הפוליתאיזם הלאומי של האמונה העממית דרך האוניברסליות של הנביאים אל התפיסה האוניברסליסטית הטהורה של הנצרות.

אולם מי שמקבל תורה רווחת זו של המדע המקראי חייב להודות שבראשית אמונת-היחוד הישראלית היתה באמת "הטעאה גדולה", כטענת דליטש, ושהנחתה הראשונית היא באמת פרדוקס מתמיה, כטענת טוינבי. ויותר מזה יש לומר: הכרות אל לאומי פוליתאיסטי (שנעבד בעמו מדורי דורות כאחד האלים) כאל יחיד, היא הכרה, שאין לה שחר. בהכרות יהוה כאל יחיד אין טעם יותר מאשר בהכרות מרודך או אמן או כמוש כאל יחיד. אין להניח, שאידאה כזו עלתה פעם על לב אדם, ואין להניח שעם ישראל, שלפי ההנחה היה פוליתאיסטי, היה יכול לקבל אותה, וביחוד אין להניח, שאידאה אבסורדית כזאת יכלה להשפיע על הגויים השפעה מכרעת כל כך. גם התהוות אמונת-היחוד גם השפעתה הן לפי תורה זו תופעות פרדוקסליות ובלתי-אפשריות. כיצד זה הועלה אל פוליתאיסטי של עם קטן ומנוצח לדרגת אל יחיד, וכיצד זה יכלו עמים רבים ואדירים להאמין בזה?

לא היה יסוד לאומי פוליתאיסטי באמונה הישראלית. סילוף הדימויים המקראיים

ואמנם, אין במקרא שום ראיה של ממש לכך, שאמונת היחוד נולדה מתוך הפיכת אל פוליתי-איסטי לאל יחיד. אידאה כזו לא הובעה במקרא בשום מקום. אין זכר למעבר כזה מתפיסה פוליתיאיסטית של יהוה לתפיסה מונותאיסטית. לא הובעה בשום מקום דרישה כזאת מאת העם. ולא עוד אלא שמעבר מתפיסה לאומית פוליתיאיסטית לתפיסה אוניברסלית מונותאיסטית היה צריך להיות קשור בהכרח בהערכה שלילית של התפיסה הלאומית, בהכתמת דמויה וסמליה כאילויות. אבל במקרא אין זכר להערכה כזאת. בין התפיסה הלאומית ובין אמונת-היחוד שורר שלום אמת.

ראל לא הורגש הניגוד ההוא, לא היה כן בעולם הנכרי, שבו התחילה לפעול כגורם היסטורי-עולמי בסוף בית שני. בעולם הנכרי נדרש האופי הלאומי של דת ישראל לפגם מאז ועד היום הזה. הוא העיב במדה מסוימת על מהותה הפנימית ושמש סייג להשפעתה. עובדה היא, שהיהדות בצורתה המקורית לא יכלה לנצח את האלילות. היא נצחה אותה רק באמצעות הנצרות והאיסלם, שקבלו את תורת ישראל. אבל נפרדו מעל עט ישראל — העם הגולה והמשועבד. הנצרות קבלה את עולם-הסמלים הלאומי הישראלי. היא נתבססה על התורה והנביאים. אבל כבר בעדות הנוצריות הראשונות מבני הגויים מורגש הלך-רוח אנטי-יהודי מובהק. האידאה על חטאת ישראל ודחייתו מלפני האלהים היא אידאה חביבה, והיא משמשת כמין חצי-נחמה. בשיטות גנוסטיות נחשב אלהי ישראל לאחד האלים המתנשא להיות אל עליון. הוא רצה לשעבד את כל העמים לעם היהודי, ונגד זה התקוממו שרי מעלה<sup>2</sup>. טענות מעין אלה טענו מינים נוצרים גם בימי הביניים. היסוד הלאומי שבדת ישראל משמש גורם לקיטרוג עד היום הזה. כך טען פרידריך דליטש, שנביאי ישראל הטעו את העולם, מתוך גאווה לאומית, להאמין, שאלהי היהודים הוא האלהים<sup>3</sup>. וכן מקניט את טוינבי נצחונם של אלהי ישראל על אלהי הגויים. אלהי ישראל הוא בהיותו הראשונה אל "ברברי ופרובינציאלי", אל של עדה קטנה, מוגבל בשלטונו בהרי אפרים ויהודה. הנהגותו של אל מקומי זה להיות אל יחיד בעולם, לדוקא אחרי חורבן מלכויות ישראל ויהודה, היא משהו מדהים "ואף דוחה"<sup>4</sup>.

תפיסת המדע המקראי. לאומיות פוליתאיסטית. הטעאה ופרדוקס

הערכות אלה הן הערכות שליליות קיצוניות. אבל יש להודות, שבעצם הן כבושות ביסודן בתפיסת המדע המקראי המודרני כולו. שהרי זוהי באמת הנחת המדע המקראי, שהאמונה הישראלית היתה בראשיתה אמונה לאומית שזה במהותה לשאר האמונות הלאומיות העתיקות. אלהי ישראל היה אלהי עם אחד, תחום שלטונו היתה ארץ כנען בלבד. תפקידו הראשי היה לאומי: הוא היה אלהי

<sup>2</sup> עיין: Bousset, Hauptprobleme der Gnosis (1907), p. 10 s., 324 s.

<sup>3</sup> Delitzsch, Die grosse Täuschung (1920).

<sup>4</sup> עיין טוינבי, שם, ביחוד ע' 501-503.

מצרים יהוה הוא אל לאומי. הוא אלהי האבות, אלהי העברים, הוא מופיע לגאול את עמו מיד מצרים. אבל הוא שולט כאן בכל תופעות הטבע, ואין כאן כל זכר למציאות אלים אחרים. בס' דב־רים תפיסת יהוה כאל לאומי היא מובהקת ובר־לטת ביותר. יהוה הוא אלהי ישראל בלבד, ולגו־יים "חלק" יהוה עצמו את עבודת אלהים אחרים (ד', יט ; כ"ט, כה). אבל ס' דברים הוא עם זה גם ספר מונותאיסטי בהחלט.

היסוד הלאומי שבאמונה הישראלית אינו איפוא זכר לפוליתאיזם. האמונה הישראלית תפסה את האל כאל אחד גם בשעה שתספה אותו כאל לאו־מי. היא היתה מונותאיסטית מראשיתה, גם בת־קופה שלפני הופעת האוניברסליות הנבואי (על שופ' י"א, כד ; ש"א כ"ו, יט עיין להלן).

#### העובדות המכריעות. התפיסה הפגניסטית

שבהתפתחות האמונה הישראלית לא היה מעו־לם שלב לאומי־פוליתאיסטי, נמצאנו למדים לא ממקראות בודדים, אלא משתי עובדות מכריעות :

א) בהתפתחות האמונה הישראלית לא היה, בניגוד לדעה המקובלת, שום שלב מיתולוגי.

ב) הספרות המקראית אינה יודעת את אמונת־האלים האלילית. היא תופסת את האלילות כפס־ט־שיוס בלבד.

הפוליתאיזם הוא לפי מהותו מיתולוגי. ואם נניח, שבהתפתחות האמונה הישראלית היה שלב לאומי־פוליתאיסטי, הרי שהיא היתה גם מיתו־לוגית. ובכל אופן הרי היתה מיתולוגית בתקופה, שבה נעשתה, לפי הדעה המקובלת, דת סינקר־טיסטית ישראלית־כנענית. ואמנם המדע המקראי מניח, שהיה בדת ישראל בימי קדם יסוד מיתו־לוגי. ובזמן האחרון נעשתה רווחת הדעה, שהיה בישראל גם פולחן מיתולוגי. מובינקל הביע את הדעה, שבישראל חגגו חג ראש־השנה, שהיה דו־מה לחג ראש השנה הבבלי, וענינו היה המיתוס על מלחמת יהוה עם רה־ב־תנין בימי בראשית. בעקבותיו הלכו הוק וחבריו, אֶנגֶל וחבריו. לדב־ריהם חגגו בישראל חג ראש־השנה מיתולוגי ממש. קיימו בחג הזה גם טקס של "חתונה קדו־שה". בייצוג הדרמטי של החג מלא המלך אֶתו־התפקיד, שמלא המלך בעולם האלילי : הוא יצג את מותו ותחייתו של האל. חג זה חגגו עד סוף

אמנם נכון הדבר, שהאמונה הישראלית (וכן הנצרות והאיסלם) נותנת באלהים מדה לאומית. יהוה הוא אלהי האבות, אלהי אברהם, יצחק ויע־קב, אלהי ישראל. ישראל הוא עמו, "נחלתו". הוא נלחם לישראל, מלחמות ישראל הן מלחמות יהוה, אויבי ישראל הם אויבי יהוה. האל מכלכל את גורל ישראל, הוא מתגלה בחייו וקורותיו, הוא נתן לו תורה, הוא שולח אליו נביאים ועוד ועוד<sup>5</sup>. וכן אנו מוצאים, שרעיון היחוד מנוסח במקרא כהטעמת יחודו של אלהי ישראל. אין במקרא נסוח מופשט של היחוד. לא נאמר : אין אלים רבים, יש רק אל אחד. אלא : "שמע ישראל, ה' אלהינו, ה' אחד" (דב' ו', ד), "ה' הוא האלהים" (מל"א י"ח, ל) "ה' אלהיכם הוא אלהים בשמים ממעל" וגו' (יהושע ב', יא). וכן ישעיהו השני הנביא האוניברסליסטי : האל המנחם עמו, גואל ישראל וירושלים, הוא בורא העולם, והוא מושל בו לבדו (יש' מ', א ואילך, יב ואילך) ה', מלך ישראל וגואלו, אומר : "אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלהים" (מ"ד, ו). ה', קדוש ישראל ויוצרו, אומר : "אנכי עשיתי ארץ" וגו' (מ"ה, יא־יב). וכן להלן.

המדע המקראי משתמש בדמויים וסמלים אלה של הספרות המקראית, ומפני זה יש בטענתו מראית־עין של אמת. אבל באמת הוא מסלף את משמעות היסוד הלאומי שבאמונה הישראלית. באמונה הישראלית המדה הלאומית של יהוה אי־נה ניגוד ליחוד. יהוה הוא אלהי ישראל, אבל הוא אחד, ואין עוד. המדה הלאומית אינה מביעה פו־ליתאיזם, והכרות אלהי ישראל כאל אחד אינה מעבר מרבו־י ליחוד. לא היתה תקופה של אמונה ביהוה כאל לאומי במובן פוליתאיסטי. בשירת דבורה יהוה הוא אלהי ישראל, הוא נלחם לו, אויבי ישראל הם אויביו וכו', אבל אין כאן כל רמז למציאות אלים אחרים. בספורים על יציאת

<sup>5</sup> וכן בספרות הנוצרית. עיין, למשל, מעשי השליחים ג', יב ואילך : האל, ששלח את ישו, הוא "אלהי אברהם, יצחק, ויעקב, אלהי אבותינו", ועיין שם ה', ל ; לוקס א', גג־נו. גם פאולוס טוען : "אני עובד את אלהי אבו־י (שם כ"ד, יז). רק ישראל הוא עם האלהים. הגויים לפני שדבקו בעזת ישראל חיים בלא תקוה ובלא אלהים (אל האפסיים ב', יא־יג ; אל הגלטיים ד', ח ; אל הרומיים י־יא). הנצרות נתרקמה מתוך תנועה משי־חית לאומית. ישו נשלח לגאול את ישראל. הוא גולד כ־מלך היהודים" (מתיא ב', ב) ונצלב כ־מלך היהודים" (שם כ"ו, יא ואילך).

ראלית היה שלב פוליתיאיסטי-מיתולוגי, חייב להשיב על שאלת-השאלות: מתי ואיך חדלה אמר? נה זו להיות מיתולוגית? מתי נוצחה המיתולוגיה בישראל ומי נצח אותה? מי נלחם במיתולוגיה ומי הכריע אותה? מי טען, שהאל לא נולד? שאין "חתונה קדושה"? שאין לאלהים בנים ובינות? אם היה בישראל פולחן מיתולוגי, מי שם לו קץ? ההמחאה הסיטונית על האופוזיציה הנבואית אין לה כל ערך. כי כאן אנו מגלים את התגלית המדהימה ביותר, שאין במקרא אף מלה אחת של מלחמה במיתוס או בפולחן מיתולוגי.

המדע המקראי המציא סכימה דמיונית של התפתחות דת ישראל מדרגת דת לאומית פולי-תיאיסטית וסינקרטיסטית עד דרגת מונותאיזם אוניברסלי: מן האמונה העממית דרך עמוס, ירמיהו, ישעיהו השני וכו', אבל התפתחות כזו היתה צריכה לכלול בהכרח מלחמה ביסוד הפוליתיאיזם — בתפיסה המיתולוגית של האלהות, אולם למלחמה כזאת אין שום זכר, לא בספרי הנביאים ולא בשום ספר מקראי אחר. לתופעה זו יש רק הסבר אחד: האמונה הישראלית לא היתה מיתולוגית בשום זמן. בה נתגלתה אינטואיציה ראשונית חדשה ומיוחדת, אידיאה דתית מיוחדת, תפיסה לא-מיתולוגית של האלהות. נשתקעו בה אולי רסיסים של מיתוס עתיק מנופץ, אבל מיתוס לא היה בה. היא יצרה לה עולם מלא של סמלים לא-מיתולוגיים. היא היתה לא-מיתולוגית מראשית התהוותה.

אולם אם האמונה הישראלית היתה לא-מיתולוגית מראשית התהוותה, הרי שמעולם לא היתה דת לאומית-פוליתיאיסטית. כי אל לא-מיתולוגי, עליון על כל, הוא לא "אל לאומי" פוליתיאיסטי. יצויר, שיהיה רצון מלפני האל האחד להתגלות לאומה אחת בלבד. אבל הרי גם במקרה זה הוא יהיה אלהי העולם כולו ולא "אל לאומי" אחד מרבים.

התפיסה הפטישיסטית של האלילות. אין אלים לאומיים. "האל הנעלם"

ולא זה בלבד. גם זו היא עובדה, שהמקרא אינו נלחם לא רק במיתולוגיה ישראלית אלא גם לא במיתולוגיה של הגויים. בישראלית אינו נלחם, מפני שלא היתה בעולם, ובגויית אינו נלחם, מפני שהיא מחוץ לאפקו, ואין הוא מכיר אותה. המקרא תופס את האלילות כפטישיזם, כעבודת

בית ראשון. סלקה אותו האופוזיציה הנבואית<sup>6</sup>. אולם נגד תפיסה זו עומדת כסלע איתן התופעה המונומנטלית, שמצד אחד אין באמונה המקראית שום יסוד מיתולוגי, ומצד שני אין בה עם זה שום מלחמה בדימויים מיתולוגיים.

ההבדל המהותי בין האמונה הישראלית ובין האלילות. המסקנה

על אפיה הלא-מיתולוגי של האמונה המקראית מעידה העובדה, שחסרה בה האידיאה היסודית של המיתולוגיה — האידיאה התיאוגונית. זוהי המדה המיוחדת אותה מכל הדתות על פני האדמה. התיאוגוניה משמשת מבע לאידיאה השרשית של האלילות, שיש הויה על-אלהית, שהאלים נתהוו ממנה, שהם תלויים בה ומשועבדים לחמרה ולחוקיה. במטבע אידיאה זו, טבועים כל הספורים המיתולוגיים על קורות האלים: על הולדתם, על מותם ותחייתם, על פילוגם המיני, על משפחתיים, על מלחמותיהם וכו' וכו'. אחת היא האמונה הישראלית, שאינה תיאוגונית. אין בה לא ספור תיאוגי ולא שום דמוי הנובע מן האידיאה התיאוגונית. אלהיה הוא אל לא-נולד, נצחי, האינטימיטיבי הראשונית שלה היא, שאין הויה על-אלהית, אלא שרצון אלהי עליון הוא מקור כל יש ושולט בכל היש. זוהי האידיאה המיוחדת שלה, שאין אנו מוצאים אותה בשום דת אחרת. יש איפוא הבדל מהותי בין דת זו ובין דתות כל שאר העמים. מפני זה ה"אלילות" היא לא מושג ריק, כטענת פדרסן<sup>7</sup>. אלילות הן הדתות, שהאידאיה השרשית שלהן היא: הויה על-אלהית. זהו סימון היסטורי של מדה מהותית. לא-אלילית היא רק האמונה הישראלית.

ולפיכך מי שמניח, שבהתהוות, האמונה היש-

<sup>6</sup> עיין: Mowinkel, Psalmenstudien II, (1922); Hooke, Myth and Ritual (1933); id., The Labyrinth (1935); id., The Origins of Early Semitic Ritual (1938); Engnell, Studies in Divin Kingship in the Ancient Near East (1943). ועיין מאמרו של אנדרסון בקובץ של רולי Rowley, The Old Testament and Modern Study (1951).

<sup>7</sup> עיין: Pedersen, Die Auffassung vom Alten Testament, ZAW, 1931, p. 181. "Begriffe wie Heidentum sind an sich sinnlos" במשפט חרוץ זה כלול משפט חרוץ על כל אותה השיטה, שפורסן הוא מנושאה העקבים ביותר.



אותו \* פאולוס מביע בזה באמת את תפיסת היהדות לא רק של זמנו אלא של כל הזמנים. היא גלומה בתפיסה הפטישיסטית של האלילות.

העדות המונומנטלית של בר' א'—י"א. קדמות החטיבה. אפיה העממי

במקרא יש חטיבה ספרותית אחת, שבה משתקפת במיוחד התהוות דמוי-האלהות הישראלית בנגוד לדמוי-האלהות המיתולוגית. החטיבה היא: בר' א'—י"א. חטיבה זו היא מן הגבושים העתיקים ביותר של היצירה העממית המונומנטלית הישראלית.

אחד עשר פרקים אלה הם מקום חבורה של האמונה הישראלית עם המיתוס של המורח העתיק, וכאן מקום נצחו של המיתוס במלחמת מעמקים אינטואיטיבית. דרגת הספורים האלה היא דרגת האגדה העממית. כאן אנו מוצאים את הדמויים התמימים והמגשימים ביותר שבספרות המקראית. בספורים אלה האל מעורב עם בריו תיו, הוא נראה אליהם בהקיץ, לאור היום, בלי כל מסגרת של התגלות נבואית. אין בספורים אלה כל זכר להשפעת הנבואה המאוחרת. החטיבה היא חלק מתנ"ך \*— מאותו המגבש הספרותי, שאין אנו מוצאים בו שום אידיאה משל הנבואה הקלסית. הספורים האלה הם מיצירת האמונה העממית.

שלושת הספורים הראשיים בחטיבה זו הם: הספור על בריאת העולם, הפותח את החטיבה, הספור על המבול והספור על מגדל בבל, החותם את החטיבה. לספורים אלה יש מקבילות לא-ישראליות בספרות המיתולוגית של מצרים, כנען ובייחוד של בבל. ההשוואה מראה לנו מה התרחש במעמקי היצירה העממית הישראלית בימי חורבן השקפת-העולם המיתולוגית, שהיתה גם נחלת שבטי ישראל בימי קדם, לפני שנפרדו משאר שבטי שם ונתגבשו כעם בפני עצמו.

#### התמורה בחומר המיתולוגי. היחוד הקדמון

בחומר המיתולוגי העתיק חלה בישראל תמורה עמוקה ביותר. היסוד המיתולוגי היה לאין בתהליך של יצירה אינטואיטיבית חדשה. אין ספור על קורות אלהים. יש רק ספור על קורות העולם. אין תיאוגוניה, אין דורות אלים, אין מלחמות שלטון והתחלפות שלטון, אין פילוג מיני, אין

עץ ואבן (או לפעמים גם כעבודת צבא השמים). המקרא אינו יודע כלל "אלים". אין הוא מאמין בהם, ואין הוא כופר בהם. אין לגוים "אלים". יש להם רק אלהים, שהם עושים להם. גם תפיסה זו לא נתחדשה בזמן מסוים. היא לא טענתם של נביאים, היא תפיסת המקרא כולו, לכל שכבותיו. היא שלטת גם בספורים העתיקים ביותר.

נשאלת השאלה: היש מקום לדמוי של "אל לאומי" פוליתיאיסטי על רקע תפיסה כזו של האלילות?

אמנם, התפיסה הפטישיסטית אף היא כוללת במובן מסוים דמוי של "אלים לאומיים". היא מחלקת קודם כל את העולם לשתי רשויות: יש-ראל והגויים. לישראל אל חי, והוא האל הלאומי של ישראל, ורק ארץ ישראל היא מקום פולחנו. הגויים עובדים "אלילים אלהים", אבל מכיון שהם עושים "גוי אלהי", הרי כל גוי עושה לו את "האל הלאומי" שלו, ואדמת הגויים חלוקה מפני זה אף היא לרשויות-פולחן לאומיות שונות. אדמת כל גוי היא הרשות הפולחנית של אלהיו. במובן זה אומר דוד, שהמגרשים אותו מנחלת ה' הרי הם כאומרים לו "לך עבד אלהים אחרים" (ש"א כ"ו, יט). מפני זה יכול יפתח במשא-ומתן דיפ-לומטי עם מלך נכרי לדבר על פעולת האל הלאומי שלו (שופ' י"א, כד) \*. אבל ברור, שלפי תפיסת המקרא הפטישים הלאומיים הם רק נושאים לפולחנים מגוונים לאומיים, אבל אינם ממלאים שום תפקיד אלהי בעולם. רק "אל חי" הוא המכלכל והמנהיג והשופט גם את העמים האליים. שאינם יודעים את שמו. דמוי האל הלאומי של המקרא הוא איפוא מיוחד במינו: אין הוא פוליתיאיסטי בשום בחינה. האל הלאומי של יש-ראל הוא לבדו אלהי העולם. הוא "לאומי" רק באשר נודע לישראל בלבד. את הגויים הוא מכלכל בחסדו. אבל לא הודיע להם את שמו ואת תורתו. בישראל הוא אל נודע, ובגויים הוא "אל נעלם". כך הסביר פאולוס לאנשי אתונא את הכתובת ἀγνώστου θεῶν שראה על אחד ממזבחי תיחם. הוא מציג את עצמו לפנייהם כמבשר "האל הנעלם", שהוא מכלכל אותם, והם אינם יודעים

\* השוה: Albright, From Stone Age to Christian-ity (1946), p. 220 (172 עמ'); id., Archaeology and the Religion of Israel (1946), pp. 117-119. אולברייט דוחה את הדעה, שיש במקראות אלה ראיה ל"הגותיזם" של תקופת השופטים, אבל להסבירו קשה להסכים.

\* מעשי השליחים י"ו, כב-לא.  
\* תורה, נביאים ראשונים.

בבל, שהוא הוא הספור המקראי על ראשית האלי-  
לות. אמנם, עבודת אלים או פסילים לא נזכרה בו  
במפורש, אבל במשמעותו אין להטיל ספק. הוא  
עומד על פרשת-תקופות. בו מסתיימת תקופת  
היחוד הקדמון. עד בר' י"א שלטת בעולם אמונת  
היחוד. מבר' י"ב ואילך שלטת בעולם האלילות,  
ומעתה דת האל האחד עתידה להיות נחלת אבי-  
רהם ובחירי צאצאיו — שבטי ישראל. השואת  
הספור על מגדל בבל עם המקבילה הבבלית מא-  
שרת הסבר זה.

#### השואה עם הספור הבבלי על מעשה בראשית

אמנם, מקבילה ממש לספור המקראי אין לנו.  
אבל אין ספק, ששרשי הספור נתונים לנו בלוח  
הששי של שיר-הבריאה הבבלי "אנומה אליש".  
בלוח זה מסופר על ראשית עבודת האלים. אחרי  
בריאת העולם יצרו האלים את האדם כדי להטיל  
עליו את עבודת האלים. אחר כך החליטו לבנות  
מקדש למרודך. ומרודך אמר: נבנה בבל... נל-  
בנה לבנים. שנה אחת עבדו בסל. לבנו לבנים.  
בשנה השניה נשאו ראש אסגילה כאפסו (ספייר):  
רומו כעוסק אפסו)<sup>11</sup>, בנו מגדל-מעלות (אֶת־מִגְדָּל  
נִכִּי) רם כאפסו. ערכו משתה, ומרודך אמר: זו  
בבל, מקום אשר אהבתם. אחרי זה עבדו עבודה  
(קיימו טקס פולחני). קבעו את אותות הנחש.  
למרודך ניתן השלטון, למען יצוה על בני האדם  
לעשות על הארץ כדמות מעשהו על השמים,  
שיקריבו קרבנות, יכלכלו את המקדשים, יביאו  
מנחה לאלים, יכבדו את האלות (שורות 1—119).  
ברור, שיש קשר בין ספור זה ובין הספור  
המקראי על מגדל בבל.

אמנם, מטבע הספור המקראי הוא אחר לגמרי.  
כאן מסופר, שבני האדם בהיותם בבקעה בארץ  
שנער אמרו איש אל רעהו: הבה נלכנה לבנים  
וגוי. אחרי זה זממו לבנות עיר ומגדל וראשו  
בשמים. אין ספק, לשם מה התחילו לבנות את  
המגדל: לעלות לשמים, לשכון במשכן עליון. לב-  
נות להם עיר גם בשמים. אז ירד ה' ובלל את  
שפתם וחפיץ אותם, כדי שלא יוכלו לבצע את  
מחשבתם. על כן קרא את שם העיר בבל. —  
אולם שותפות המוטיבים מעידה עדות ברורה על  
קשר שרשי. המוטיבים הם: (1) המצאת הלכנה,  
עשייה ראשונה של לבנים לצרכי בנייה, (2) בני-

אלהות רעה. לעינינו עולה ומופיע מתוך מפולת  
המיתוס ואבק הריסותיו דמוי חדש: אל לא-מיתור-  
לוגי, נצחי, עליון ויחיד.

בספורים אלה כבר נשלם אבדן זכר האלים.  
במקבילות הנכריות הם, כמובן, רוגשים ופועלים,  
כאן היו כלא היו. אין לא אלים טובים ולא אלים  
רעים, לא טבעיים ולא לאומיים. אין אלים, ואין  
גם עבודת אלים או אלילים עלי אדמות. כל בני  
האדם עובדים רק את האל האחד. על רקע תפיסה  
כזו של ימי בראשית יש עוד מקום רק לאלילות  
פטישיסטית — לכשתופיע בעתיד בזמן מן הו'-  
מנים.

בחטיבה זו אנו מוצאים ספור על המונותאיזם  
הקדום ועל חלוקת העולם לרשויות דתיות "לאו-  
מיות" — על ראשית האלילות. זהו מבצע להש-  
קפת-העולם המקראית.

#### המגבש האוניברסליסטי ביותר בספרות המונותאיסטית כולה

והנה בחטיבה זו אנו מוצאים את שתי האידיו-  
אות היסודיות של האמונה הישראלית כשהן עו-  
לות יחד: בספורים אלה, שבהם המיתוס מנוצח  
ושבהם מופיע דמוי האל הלא-מיתולוגי, מופיע  
גם דמוי האל האוניברסלי. האוניברסליזם של  
החטיבה הוא דבר אין לו עם האוניברסליזם של  
הנבואה, ואין הוא נובע ממנו. בר' א'—י"א הוא  
המגבש האוניברסליסטי ביותר בכל הספרות המו-  
נותאיסטית: המקראית, היהודית-המאוחרת, ה-  
נוצרית והמוסלמית. אין הוא קשור בשום סמל  
ישראלי; הוא אנושי-כללי בהחלט. עוד אין יש-  
ראל, אין ארץ קודש, אין ירושלים, אין מקדשים,  
אין כהנים, אין חגים היסטוריים-לאומיים, אין  
פולחן. יש אנושות אחת היודעת רק את האל  
האחד. לפי מנין השנים של ס"ב נמשכה תקופת  
המונותאיזם האוניברסלי הזה כשני אלפים  
שנה<sup>10</sup>. כאן אנו רואים בבירור, שדמוי האל הלא-  
מיתולוגי קשור קשר שרשי בדמוי האוניברסליזם  
המוחלט.

הספור על ראשית האלילות: מגדל בבל  
אולם בחטיבה זו נתן לנו גם הספור על סוף  
תקופת המונותאיזם האוניברסלי ועל החטא, ש-  
גרם לכך, שאלהי העולם צמצם את שכינתו בעם  
אחד ונתגלה כאל לאומי. זהו הספור על מגדל

<sup>11</sup> עיין: Pritchard, Ancient Near Eastern Texts  
(1950), p. 69.

<sup>10</sup> הם "שני אלפים תוהו" (בניגוד ל"שני אלפים תורה")  
של חז"ל, עיין סנהדרין צו, ע"א; עבודה זרה ס, ע"א.

תר הוא המקום, שנקבע לאגדת מגדל בבל בבר' א'—א.

### המקום הראשוני של הספור על מגדל בבל

באפוס הבבלי המיתוס על בנין בבל הוא חלק מן הספור על בריאת העולם והאדם. ולא זה בלבד אלא שאת המוטיב של עשיית-הלבנים הראשונה אנו מוצאים בכמה קוסמוגוניות מסופוטמיות. ה' אלים עצמם עושים לבנים בימי בראשית ובונים בהן את בבל. הם יוצרים בימי בראשית את אלהי הלבנים למען בנין המקדשים. או שהם יוצרים את האדם למען ילבן לבנים ויבנה מעונות ל' אלים.<sup>12</sup> את מעשה-הלבנים הראשון יש לראות איפוא כמוטיב קוסמוגוני מובהק. הספור המקראי על מגדל בבל פותח בהמצאת הלבנים. זהו זכר לדבר, שהספור ברקמתו הראשונית היה חלק מן הספור על מעשה בראשית. על בריאת העולם והאדם. אולם במסמורפוזת הישראלית נקרעה אגדת המגדל מעל ספור הבריאה. בספור הבריאה החטיבה שלנו פותחת. אבל לספור המגדל נתן מקום רק בסופה. ומה אנו מוצאים ביניהם? את ההיסטוריה המונותאיסטית של האנושות הקדומה! משנהפך ספור המגדל לספור על ראשית האלילות, לא היה לו עוד מקום בראשית תולדות האדם. בראשית היתה ברכת אלהים לבחור יצור ריו. אלהים נודע לאדם והיה מעורב עמו. אבל האדם מרה. במריו גורש מן הגן. במריו בא ה' מבול. במריו נטרד מאלהים. מאז צמצמה השכינה את עצמה בעם אחד.

### התקופה הלאומית תקופה שניה בתולדות העולם

אנו רואים איפוא, שהאגדה הישראלית לא שמה את בית אל או את ירושלים במקום בבל ולא ספרה על מקדש-בראשית ישראלי. היא גם לא קבעה מקום לאברהם בדורות הראשונים של אבות העולם. היא הניחה את בבל במקומה. אבל לפני בבל היא ספרה על תקופה של דעת-אלהים אוניברסלית. הספור הזה הוא בס' בראשית מבוא להיסטוריה של עם ישראל. בדור המגדל נסתיימה ההיסטוריה המונותאיסטית של העולם. עם בחי-

ין (מגדל, 3) מגדל, שראשו בשמים, 4) בניית "בבל", 5) דמוי של בבל כפולה; בשמים ובארץ. מלבד זה יש בספור המקראי רמז גנוז למשמעות האלילית הנשכחה של "בבל" — באבילי, שער האלהים, שער השמים. שאם בני האדם זוממים לעלות כאן השמימה, הרי שהם מדמים להם, שכאן שער השמים.

ומעל לכל אלה יש הקבלה — וניגוד — ברקע האידיאולוגי של שני הספורים. בקטע האפי ה' בבלי מסופר על ראשית עבודת האלים. בבבל שלמעלה האלים עצמם עובדים עבודה פולחנית אחרי בריאת העולם. אחר כך הם מטילים על האדם לעבוד אותם בבבל שלמטה ובמקדשים אחרים. הספור המקראי מספר על מרי באלהים ועל ראשית תקופה חדשה ביחסים שבין האלהים ובין בני האדם. הספור הבבלי על ראשית יראת האלים נהפך בישראל לספור על מרי באלהים ועל ראשית האלילות. אמנם, עבודת אלילים לא נזכרה במפורש, כאמור. אבל מגדל בבל הוא סמל החטא הטרשי של האלילות לפי התפיסה המקראית.

גם מן הספור המקראי הזה נעלמו כל המוטיבים המיתולוגיים. אין זכר לאלים, למעשיהם, לפולחנם בשמים או עלי אדמות. נשכח אף זה, שהמגדל הוא מגדל-מעלות של מקדש בבלי. ב' בקעה בארץ שנער האדם הוא עדיין מונותאיסטי. אבל באדם נתעורר יצר ההתנשאות האלילית והשאפה "להיות כאלהים". הוא זומם לעלות השמימה, לשים משכנו שם, להדמות לאלהים. התנשאות האדם להיות כאלהים, האלהת-עצמו של האדם היא, לפי המקרא, שורש האלילות. בסמל זה עצמו מו מביע ישעיהו את האידיאה האלילית הטרשית כשהוא פונה אל "מלך בבל" ואומר: "ואתה אמרת בלבבך: השמים אעלה... אדמה לאל עלי-יון" (יש' י"ד, יג—יד). מפני זה מגדל בבל הוא ראשית האלילות. מפני שהאדם אמר "השמים אעלה", מסר אותו האל ביד יצור האלילי הזה. הוא העלים את עצמו ממנו, נעשה לו "אל נעלם". במשך הזמן הגיע רהב האדם האלילי לידי כך, שהתחיל לעשות לו אלהים ולהשתחוות למעשה ידיו. האלילות היא, לפי תפיסה זו, עונש. שהטיל אלהים על בני האדם מיום שפילג את לשונם ועשאו עמים עמים. מפני זה אין האלילות נחשבת במקרא חטא לגויים.

בתהליך זה של תמורת החומר המיתולוגי העתיק בעם ישראל המונותאיסטי מופלא אולי ביו-

<sup>12</sup> עיין: Pritchard, ib., pp. 68—69; Heidel, The Babylonian Genesis (1951), pp. 62, 63, 65, 70, 72; Kramer, Sumerian Mythology (1944), p. 61.

ומגני. האידריאה היתה מהפכנית, היא עתידה היתה לעשות את ישראל רשות דתית מיוחדת בכל העולם. הדת החדשה היתה בפועל נחלת עם ישראלי בלבד. במובן זה היא היתה "דת לאומית". אלהיה שכן את שמו רק בישראל. אבל את מהו תה האוניברסלית היא הביעה באגדת ראשית הימים ובחזון אחרית הימים.

ברבות הדורות יצרה לה האידריאה הדתית התחדשה עולם מלא של ערכי תרבות: פולחן חדש, נבואה חדשה, משפט, מוסר, חכמה, תפילה, מור מור לפי רוחה. בתפיסת־האלהים החדשה היה גנוז כחה ההיסטורי העצום של דת ישראל כגורם לאומי בחיי ישראל וגם כגורם עולמי בחיי עמים רבים. עם חירות הרצון האלהי מן השעבוד המיתולוגי והמגני בשרה דת ישראל גם את חירות רצונו של האדם. היתה כלולה בה שלילת האידיאה של הפטום, שלילת האננקה העורת, שהייתה אלילות השליטה על אל ואדם. חפשי הוא האדם לבחור בטוב או ברע. חפשי הוא לחזור בתשובה. מפתח גאולתו בידו. הוא יכול להדבק באל העליון והטוב ובתורתו. לא קנאת "אל פרובינציאלי" הכריעה. בשורת הגאולה בשם האל העליון על כל היא שכבשה את הלבבות בימי מלחמת האליהם הגדולה, שהביאה לידי חורבן האלילות.

רת אברהם נחלקה ההיסטוריה האנושית לשניים: היסטוריה של העם המונותאיסטי ושל הגויים הפטישיסטיים. רק עתה נעשה האל האוניברסלי "אל לאומי". הנביאים יצרו את החזון, שפגם זה יתקן באחרית הימים: אז יודע האל לכל בני האדם כמו שנודע להם בראשית הימים. ביצירה הקדומה ביותר של האמונה הישראלית, ביצירה העממית ביותר, שצללי המיתור לוגיה עדיין תועים בה ושיש לראותה כבית־חבורה של היצירה המקראית עם המיתולוגיה הקדומה, התקופה הלאומית היא איפוא תקופה שניה בתולדות העולם, קדמה לה תקופה של אמונת יחוד אוניברסלית. זה מביע את מהותה של הלאומיות הזאת. לאומיות זו אינה אחווה בתי־פיסה פוליטיאסטית של האלהות. הלאומיות של האמונה הישראלית אף היא משמשת מבע ליחוד.

נצחון האמונה הישראלית על האלילות בישראל בימי קדם נתגלתה איפוא אידיאה דתית חדשה בלבוש לאומי. זו היתה במהותה אידיאה מטפסית חדשה, שבאה לעולם בתהליך של יצירה אינטואיטיבית בקלפת הזהב של האמנות: של האגדה, השיר, הספור, החזון. האידריאה היתה: רצון אלהי עליון, אל חפשי משעבוד מיתולוגי

## הנחות יסוד של החוק הפלילי במקרא\*

א

חקר החוק המקראי הינו בנה החורג של הגישה ההיסטורית-ביקורתית למקרא. בעוד שבימי קדם ובימי הביניים הרבו לעסוק בחוק, הרי בעת החדשה נדחה נושא זה מפני נושאים אחרים או נעשה להם טפל; במקום לחקור את החוק לשמו, מבקשים בו את השתקפות שלבי ההתפתחות של החברה הישראלית או מנתחים אותו ניתוח ספרותי-היסטורי לקביעת רבדים המתאימים לתקופות משוערות בהשתלשלות הדת והתרבות בישראל. אין מתעניינים בחוק כנושא מדעי בפני עצמו, אלא כמקור העשוי לשמש את חקירת תולדות החברה או הדת. ראוי לציין כי החיבור המשפטי המקיף האחרון על החוק המקראי הופיע לפני יותר ממאה שנה.<sup>1</sup>

מעלה גדולה למפעלו של יחזקאל קויפמן היא שמעורר הוא לעיין שוב בהנחות היסוד של המחשבה המקראית. עיוני זה נכתב בהשראתו, והולך בכיוון החקירה שסימן. זכות היתה לי להגישו אליו כמנחת תודה: הוא נתפרסם לראשונה בשפה האנגלית בספר היובל ליחזקאל קויפמן, בעריכת מ' הרן, ירושלים, תשכ"א. פורסם לראשונה, בתרגומו של ד"ר ראובן ביאטוס, בהוצאת החוג למקרא באוניברסיטה העברית. לצורך קובץ זה התקנתי את התרגום מחדש.

1 J.L. Saalschütz, *Das mosaische Recht mit Berücksichtigung des spätern jüdischen*, 2 Bde, Berlin, 1848.

הגישה הסוציולוגית והספרותית-היסטורית הניבו פירות של קיימא, אבל אין לומר שהן מיצו את כל הטמון בחוק לגבי עולמו ומחשבתו של ישראל. לעתים קרובות מדי עסקו בהשערות עיוניות תוך התעלמות מן המציאות המשפטית והחברתית הקדומה – הידועות לנו מכילי ראשון, מהכתובות העתיקות של המזרח הקרוב. חומרות שבחוק המקראי נתפרשו כמשקפות מושגים קמאיים שאין רישומם ניכר בחוקי התרבויות העתיקות ובחוקי הבדדים בימינו; קולות שבו נתפרשו כתוצאות של עיור, אף שאין להם אח בקבצי החוק של הערים המסופוטמיות. הסתירות שנתגלו סודרו בהתאם לקו של ההתפתחות ההיסטורית, בעוד שהבחנה נכונה היתה מגלה כי מדובר בחוקים המשתייכים לתחומים שונים לגמרי.

האמצעי לתיוקן שגיאות אלה נמצא בהישג ידינו, הלא הוא האוסף רבי-ההיקף של החוקים בכתב היתדות – וביחוד קבצי החוקים<sup>2</sup> – העשויים להפיץ אור על משמעותם ועל רקעם של קבצי החוק המקראיים. מחקריהם המדוקדקים של מומחים – בני אירופה בעיקר – בקבצים אלה שבכתב היתדות, מספקים לחוקר-המקרא מופתים של ניתוח משפטי, המשוחרר מהדעות הקדומות הפוגמות לעתים קרובות בדיוניהם של חוקרי מקרא במשפט המקראי.

למשל: המגבלות שבשיטת הביקורת הספרותית-ההיסטורית נחשפות בצורה ברורה ביותר במחקרים שנעשו בחוקי חמורפי. סתירות, בולטות לא-פחות מאלה המשמשות בסיס להבחנת רבדים במקרא, מצויות בקובץ החוקים הזה שהוא 2 להלן קבצי חוקים בעלי חשיבות לדיון על החוק הפלילי במקרא: חוקי אשנונה (LE) מהמחצית הראשונה של המאה ה-19 לפה"ס. חוק חמורפי (CH) מראשית המאה ה-18 לפה"ס. חוקי אשור (MAL) מהמאות ה-14 עד ה-11 לפה"ס. חוקי החיתים (HL) המחצית השנייה של האלף השני לפה"ס. כולם מתורגמים לאנגלית אצל: J. B. Pritchard, ed. *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 3rd ed., Princeton, 1969.

ספר זה יצוטט: ANET

[14]

הגדול בקבצי המשפט המסופוטמי. אולם, כאן ידוע לנו בבירור מתי נתפרסמו החוקים, היכן נתפרסמו ועלידי מי. ידוע – מה שלא ידוע לגבי המקרא – שהקובץ כפי שהוא מצוי בידינו כעת, התפרסם כחטיבה שלמה, תוך כוונה שישמש כרשימת הנחות משפטיות בתחום שלטונו של מלך בבל. ברור למדי כי החוקים לא שימשו כסמכות מחייבת – מקור שעליו פסקו את הדין – אלא כ"השאת עצה טובה" וכדוגמה למשפטי צדק שלאורם ילכו השופטים. קרוב לשער שהחוקים נועדו בעיקר להעיד בפני האלים כי עמד חמורפי במשימה להיות "מלך מישרים", שלשמה בחרו אותו למלוך.<sup>2</sup> ביחס לאי־התאמות שבחוקי המקרא אפשר היה להסתפק בניתוח ספרותי־היסטורי, בטענה שניגודים וסתירות שבכתוב המונח לפנינו לא היו מצויים בתעודות המקוריות המהוות את מרכיביו. הנסיונות לפרש את חוקי המקרא כחטיבה שלמה ורצופה נחשבו כתמימות לא־מדעית. טענה כזאת לא היתה אפשרית לגבי חוקי חמורפי: אי־התאמות היו בהם מלכתחילה. ואף־על־פי שיתכן שמקורן הוא בקבצים קודמים, שרירה וקיימת העובדה כי הנן מונחות לפנינו, כלולות בחוקה אחת, אלה לצד אלה.

שתי גישות ננקטו לגבי בעיה זו בחוקי חמורפי. הגישה האחת, המיוצגת באורה הטוב ביותר על־ידי פאול קושאקר, היא היסטורית־ביקורתית. מטרתה לשחזר את החוקים המקוריים אשר איחודם בנוסח שבידינו גרם לסתירות: לאחר שמטרה זו הושגה סיימה גישה זאת את תפקידה. הגישה האחרת, המיוצגת על־ידי סר ג'והן מיילס, היא גישת הפרשן המתכוון לנסות "לתאר לעצמו כיצד היה מפרש בית־דין בבלי את הסעיף בצורתו הנוכחית".<sup>3</sup> הפרשן חייב, כדי לשמור על הרציפות

2 J.J. Finkelstein, "Ammisaduqa's Edict and the Babylonian 'Law Codes'", *Journal of Near Eastern Studies*, XV, 1961, pp. 91-104.

3 G.R. Driver and J.C. Miles, *The Babylonian Laws*, 2 vols., Oxford, 1952, 1955.

והעקביות, להבחין הבחנות דקות יותר מן ההבחנות המשמשות את החוקר ההיסטורי-ספרותי. הבחנות כאלה אינן רק בגדר תחבולה של דרשן מודרני הבא להתחמק מן הסתירות שבכתוב; הן נצרכות, כך נראה לנו, כדי לעמוד על הדרך בה הבינו את החוק המשפטנים באותה התקופה הקדומה וכיצד הבין אותו אף המנסח עצמו.<sup>4</sup> יש להניח שחוקי חמורפי מטרתם היתה לשמש הנחיות עקביות לשופטים, וניתנו להתפרש כפי שהם כמערכת בת-עקביות מירבית.

ההכרה כי גם לגבי קובץ חוקים עתיק זה, שנערך בדיקנות רבה, יש להבחין הבחנות מדוקדקות בין חוקים הסותרים זה את זה לכאורה – חשובה מאד להבנת המשפט המקראי. הנוקט גישה ספרותית-היסטורית נוטה להתעלם מן ההבחנה בין הנראים כסותרים, בעקבות מגמתו לקבוע קו התפתחות ממוקדם למאוחר. רק מי שתחילת מאמצו מכוונת לפרש את החוקים כנתינתם מוגן בפני להיטות מופרזת למצוא אי-התאמות אשר יותר משהן מצביעות על התפתחות היסטורית, הן מעידות על שינוי בנושא הדין. בסגלנו לעצמנו, איפוא, את שיטת הפרשנות, הננו נתלים ישירות בנוסח החוקים גופא. לא נזדקק לניתוחים ספרותיים-ביקורתיים, אלא אם כן נכשל בקביעת ההבחנות.

מעלה נוספת נודעת לפרשנות כשיטה, והיא תביעתה להבין מערכת משפטית מסוימת מתוך המושגים שלה עצמה לפני שתפליג אל השואה עם מערכות משפטיות אחרות. שיטה זו גם מחייבת להרחיב את העיון מעבר לדינים, הבודדים; אי-אפשר להבין את המערכת המשפטית של חברה מסוימת ללא ידיעת

להלן יצוטט: BL. המובאה היא מכרך 1, ע' 99. השווה גם ע' 275, שם מתוארת גישתו של קושאק תוך עימות עם גישת מיילס.

4 שים לב לניגוד בין ההסבר ההיסטורי של ההבדלים בחוקי גנבה הניתן על-ידי Meek ב-ANET, ע' 166, הערה 45 ובין הצעותיו של Miles ב-*BL* ע' 80 ואילך. ההסבר ההיסטורי אינו מסייע לנו להבין איך תפש מנסח חוקי חמורפי את חוקי הגנבה.



השקפות היסוד שלה ומערכת ערכיה.<sup>5</sup> עד כה הסתפק רובו של העיון המשווה בין חוקי ישראל ובין חוקי ארצות המזרח הקרוב בהשנאת דינים בודדים, מבלי להגיע למערכת בכללה ולהשקפות היסוד שלה. אולם עד שלא נבין את הערכים המתגלמים בחוקים, ספק אם נוכל להעריך כראוי כל דין בודד שהוא, וכל שכן להשוותו השנאה מועילה ומאלפת עם דין אחר במערכת זרה.

להלן אנסה להדגים את התועלת הצומחת לחקר המשפט המקראי ממילוי שתי הדרישות הבאות: ראשית, להבחין הבחנות מתאימות. שנית, לתפוש את מערכת החוקים כביטוייהן של הנחות יסוד או ערכי תרבות. המגבלות שבגישה הסוציולוגית ובגישה הספרותית-ההיסטורית יתגלו במהלך הדיון. אגביל את הערותי לחוק הפלילי, שהוא תחום נוח לדיון השנאתי ואשר בו באים לידי ביטוי ברור ביותר ערכיה של תרבות.

## ב

ביסוד התפישות השונות של פשעים מסוימים במשפט המקראי ובמשפט המסופוטמי, מונח הבדל דק, אך מכריע, בהשקפות לגבי מקורו של החוק וסמכותו. במסופוטמיה היתה שלטת התפישה כי החוק הוא התגלמותן של אמיתות קוסמיות (kinātum, יחיד: kittum). האל שמש היה לא מקור החוק כי אם המופקד עליו: "שופט האלים ובני האדם, אשר הצדק הוא מנת-חלקו ואשר הוענקו לו דברי אמת למענק".<sup>6</sup> במסופוטמיה

5 ענין זה נדון ומתואר תיאור מבריק ב־ E.A. Hoebel, *The Law of Primitive Man*, Cambridge, 1954. השווה במיוחד פרק 1.

6 הכתובת של יחדון-לים, מלך מארי, 32, 1955, Syria, ע' 4 שורה 1 ואילך. על מראה מקום זה ופירושו חב אני תודה למורי המנות, א"א שפייר אשר בביקורתו על חלק זה מעבודתי הרבה להאיר עיני. השווה את תרומתו ל־ *Authority and Law in the Ancient Orient*.

האלים דרשו מאת המלך לכונן צדק בתחום מלוכתו; וכדי שיוכל למלא שליחותו חנן אותו שִׁמְשׁ ב"דברי אמת".<sup>7</sup> המקור הראשון של החוק, האידיאל אליו החוק חייב להידמות, היה איפוא להלכה מעל לאלים כשם שהיה מעל לבני אדם: מבחינה זאת "המלך במסופוטמיה... לא היה מקורו של החוק כי אם רק מבצעו".<sup>8</sup> ואולם למעשה טען המלך כי הוא עצמו מחוקק החוקים, מגלם את האידיאל הקוסמי בחוקת המלוכה. חמורפי חוזר ומכנה את חוקיו "דברי שחקקתי על מצבתי", הם הם דבריו "הנעלים" או "המובחרים", "הדין שפסקתי וההכרעות שהכרעתי".<sup>9</sup> שמו החקוק על מצבת האבן נותן תוקף לטענת המלך, וחמורפי מעתיר קללות על ראש האיש שיזיד למחוק את שמו.<sup>10</sup> וכעין זה בנוגע לחוקים של ליפית-אישתר

Supplement to the Journal of the American Oriental Society.

17, 1954, ובמיוחד ע' 11 ואילך.

7 השווה CH xxv. b. 95ff: "אנכי חמורפי, מלך מישרים, אשר שמש העניק לו דברי אמת". עלינו להבין שחוקי חמורפי הם נסיון לגלם את האידיאל הקוסמי הזה בחוקים ובפקודות. (אחרי שכתבתי זאת, שלח לי י"י פינקלשטיין את הפירוש הבא לפסוק זה: הדבר אשר האל "נותן" למלך אינו "חוקים" אלא את הכשרון לדעת את ה־kittum ועלידי כך יוכל המלך – להבדיל מכל איש אחר – לחקוק חוקים בהתאמה עם העקרון הקוסמי של kittum).

8 Speiser, שם, ע' 12: תפישה מסופוטמית זאת של אמת קוסמית מהווה הדגמה מעניינת לגירסת קויפמן, כי "האלילות תופשת את המוסר לא כהבעת רצונה החפשי והעליון של האלוהות אלא ככוח מכוחות ההווייה הנצחית והעליונה המושלת גם באלוהות" (תולדות האמונה הישראלית, א, 2, ע' 345).

9 CH, xxiv, b. 76f., 81; xxv, b. 12f., 64ff., 78ff., 99; xxvi b. 3f., 10ff.

10 שם, xxvi b. 33f. לאור הוכחה ברורה זאת, לא מובן כיצד אפשר להמשיך ולטעון כי התבליט בראש המצבה מראה את שִׁמְשׁ כשהוא מכתוב או נותן את החוקים לחמורפי. E. Dhorme, *Les religions de Babylone et d'Assyrie*, Paris, 1949, p. 62. S.H. Hooke, *Babylonian and Assyrian Religion*, London, 1953, p. 29. אין כאן אלא

[18]

(Lipit-Ishtar): לפית־אישתר נקרא על־ידי האלים לכוֹנן צדק בארצו. החוקים הם חוקיו; המצבה עליה הם חקוקים נקראת על שמו. הסיפא מקללת את האיש "אשר יגרום נזק לפועל־ידי... אשר ימחוק את הדברים החקוקים בו, אשר ירשום עליו את שמו שלו".<sup>11</sup> בעוד שהאידיאל הוא קוסמי ובלתי־אישִי ובעוד שהאלים דואגים לכוֹנן ולהשליט סדרי צדק ומשפט, הרי תוקפם של החוקים נובע מסמכותו הבלתי־אמצעית של המלך. הוא המנסח וכפי שנוכח מיד, הוא גם הפוסק האחרון לגבי תקפותם הלכה למעשה. תכליתם המפורשת של החוקים הולמת את מקורם הממלכתי: "לכוֹנן צדק", "למען לא יעשוק החזק את החלש", "להעניק ממשל טוב", "ממשל יציב", "להעניק רווחה לעם", "להשבית איבה ומרד"<sup>12</sup> – בקיצור לגלם אותן טובות מדיניות אשר חוקת ארצות־הברית ממצה אותן במשפטים: "לכוֹנן צדק, להבטיח שלום בית, לקדם את טובת הכלל". רעיון מקורו העילאי של המשפט מגיע במקרא לידי ביטוי

ציור מקובל של מעמד בו אדם הבא לסגוד לאל, עומד בפניו בהכנעה, או מוצג בפניו על־ידי אל אחר. אפשר להסיק מן ההקשר (מקומה של התמונה מעל לחוקה) שהדמויות בתמונה זו, שהיא מסורתית למדי, הן חמורפי ושמֶש. ראה: H. Frankfort, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, Baltimore, 1954, p. 59 (שים לב שפרנקפורט אף אינו מרחיק לכת כמו Meek אשר רואה בתיאור הנ"ל: חמורפי בקבלו מידי שֶמֶש את הסמכות לכתוב את ספר החוקים – ANET, p. 163). על תיאור זה ודומים לו עיין: J.B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures*, Princeton, 1954, nos. 514, 515, 529, 533, 535, 702. מיילס מסכם כיאות את השאלה של סמכות החוקים כדלקמן: "אף־על־פי (שֶמֶש ומרדוך)... הוזכרו מספר פעמים, לא נאמר כי הם מחברי החוקים: חמורפי עצמו טוען שהוא המחבר. אופים הכללי הוא חילוני לגמרי, ובמובן זה קיים ניגוד בולט בינם ובין חוקי העברים: הם לא ניתנו מפיו של האל ואינם מהווים מכל בחינה שהיא, תעודה דתית" (BL, p. 39).

11 החתימה לחוקים של לפית־אישתר, ANET p. 161.

12 עיין בפתיחה ובחתימה של חוקי לפית־אישתר וחמורפי.

מוחלט יותר. כאן אין האלוהים רק המופקד על שמירת הצדק או המנחיל "אמיתות" לבני אדם. הוא המקור ממנו נובע המשפט: המשפט הוא גילוי רצונו. האלוהים אף הוא המנסח. לעתים קרובות נוסחו החוקים בנוסח "אני", ותמיד הם דברי האלוהים ולעולם לא דבריו של אדם. ולא רק שממשה נשללת השותפות בניסוח חוקי התורה; לשום מלך בישראל לא יוחס חיבור ספר חוקים ולא היה מלך שנזנף על מעשה כזה.<sup>13</sup> רק מחוקק אחד ידוע במקרא – הלא הוא אלוהים – ורק חקיקה אחת ידועה והיא החקיקה בידי נביא (משה ויחזקאל). תפישה זאת מסבירה את העובדה שבספרי החוקים משמשים בערבוביה חוק הפולחן והחוק האזרחי – ואף יותר אופינית למקרא היא המזיגה של חקיקת החוקים עם תוכחה ומוסר. התחום הנורמטיבי בשלמותו, הן חוק ומשפט והן המוסר, מסור לאלוהים לבדו. בהתאם לכך קיים הבדל בין המקרא ובין בבל ביחס לתכלית החוק. שמירת המצוות היא כמובן ערובה לברכה ולרווחה (שמ' כג, כ ואילך; ויק' כ; דב' יא, יג ואילך ועוד). אך לא זאת בלבד: היא גם מקדשת (שמ' יט, ה וכו'; ויק' יט) ונחשבת צדקה (דב' ו, כה). אפשר להבחין כאן במשמעויות דתיות השונות שינוי עקרוני מן הטובות המדיניות המובטחות בקבצי החוקים המסופוטמיים.

התוצאה של יחוס המשפט בכללו אל האלוהים בתחום החוק הפילי היא שהפשע נעשה חטא, מרד ברצונו של האלוהים: "וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְיַד רָמָה [להפר חוק] מִן־הָאֲזָרָח וּמִן־הַגֵּר אֶת־ה' הוּא מַגְדֵּף" (במ' טו, ל). האלוהים הוא צד הנוגע בדבר ישירות כמחוקק וכריבון; העבירה אינה פוגעת בסייג מסייגי האמת הקוסמית שסויגו על־ידי בני אדם, אלא היא פוגעת באחד הגילויים המפורשים של הרצון האלוהי. כך נסללה הדרך להתייחסות אל עבירות כאל הרע המוחלט אשר אין בידי האדם ובסמכותו לכפר עליו ולמחוק אותו. זהו כנראה הבסיס לכך שחוקי המקרא שוללים את האפשרות לוותר על הענישה או

13 קויפמן עומד על כך שם, א, 1 ע' 67.

להמתיקה במקרים מסוימים בהם החוק הבבלי מתיר את הדבר. כאלה הם החוקים על הניאוף ועל הרצח. ביצוע הדין אצל הבבלים, האשורים והחיתים הוא ביסודו אחד במקרה של ניאוף: הברירה בידי הבעל להעניש את אשתו או לסלוח לה. אם הוא מחליט להעניש את אשתו, גם מאהבה נענש: אם יסלח לה, גם המאהב פטור מעונש. מטרת החוק היא להגן על זכותו של הבעל ולפצותו על העוול שנגרם לו. אולם אם הבעל מוכן לוותר על זכותו ומעדיף להתעלם מן העוול שנעשה לו, אין צורך בפיצוי.

סליחת הבעל מוחקת את הפשע.<sup>14</sup>

לא כן במשפט המקראי: "ואיש, אשר ינאף את אשת איש... מות יומת, הנאף והנאפת" (ויק' כ, י. השווה דב' כב, כב, כג) – על כל פנים מות יומתו. לא מדובר על מתן היתר לבעל להמתיק את העונש או לבטלו, כי ניאוף אינו עוול שנעשה לבעל בלבד; חטא הוא לאלוהים, רע מוחלט. באיזו מידה היתה דעה זאת רווחת, אפשר ללמוד מקטעים שאינם בקבצי החוקים: ההשגחה מונעת מאבימלך לנגוע בשרה אשת אברהם: "ואחשך... אותך מחטא" (בר' כ, ו). מדובר כאן בחטא לאלוהים – כלל לא נזכרת הפגיעה באברהם. יוסף ממאן להשמע לפתויי אשת פוטיפר בטענו כי אילו בגד בגידה כזו באדוניו "וחטאתי לאלהים" (בר' לט, ט). מחבר הכותרת למזמור נא – "למנצח מזמור לדוד: בבוא־אליו נתן הנביא כאשר־בא אל־בת־שבע" – אינו מוצא כל קושי בכך שבפסוק נאמר: "לך לבדך חטאתי". אין ספק, כי חוק המקרא מכיר בכך שניאוף הוא גם מעילה בבעל (במ' ה, יב), אולם העברה כשלעצמה היא מוחלטת, חטא לאלוהים. העונש – אין כוונתו לפצות את הבעל על הפגיעה בזכויותיו; הנפגע הוא האלוהים, ואין אדם שיוכל למחול על הפגיעה בו או להמתיקה.

W. Kornfeld, "L'adultère: השווה: HL, 198; MAL, 14–16; CH, 129 14 tête dans l'orient antique", *Revue Biblique* 57, 1950, pp. 29ff.; E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, London, 1944, p. 172ff.

הזכות להעניק חנינה בדיני נפשות, הניתנת למלך בחוקי המזרח הקרוב,<sup>15</sup> אינה ידועה בחוק המקראי (כוחו של המלך לתת מקלט להורג את הנפש, במקרים מיוחדים – ראה שמ"ב פרק יד – אינו דומה). כנראה שיש כאן רמז נוסף לכך שהעקרון "תורה מן השמים", היה בתוקף בישראל פשוטו כמשמעו. רק המחוקק רשאי לוותר; במסופוטמיה הרי זה המלך, בישראל אין זה בידי אנוש.

## ג

הבדלים בעקרונות יסוד רק הם יסבירו את השוני בין חוקי ישראל ובין חוקי המזרח הקרוב לגבי ההורג את הנפש. חומרת החוק המקראי בענין זה, שאין כדוגמתה, הוערכה כפרימיטיבית וקדמונית או כמשקפת נוהגי נקם של הבדוים. אבל דוקא דין ההורג את הנפש אין להסבירו בטעמים אלה.

בקובץ החוקים הקדום ביותר, בספר הברית אשר בספר שמות, נקבע שהרוצח עונשו מוות (שמ' כא, יב ואילך). אם בהמה המיתה אדם – מדובר בשור נָגַח – הבהמה תסקל ובשרה לא יאכל. אם השור היה מועד ובעליו התרשל ולא שמר אותו, גם הבעלים גם השור חייבים מיתה. ואולם כאן מתיר החוק שיתן הבעל כופר, פדיון נפשו, ככל אשר יושת עליו על-ידי משפחת הנהרג (פסוק כח ואילך). דרגת אשמה זו היא היחידה בה מתיר החוק הקדום כופר נפש, וזאת בהתאמה מלאה עם חוק מאוחר יותר בספר במדבר הקובע: "וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לְנֶפֶשׁ רֹצֵחַ אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לְמוֹת כִּי־מוֹת יוֹמָתָ" (לה, לא). כופר נפש יתקבל רק על הריגה שלא בוצעה בידים ולא בכוונה לפגוע. ואילו לרצח אין עונש אלא מיתה.

דינים אלה עומדים בניגוד בולט לחוקים בארצות אחרות במזרח הקרוב. מחוץ למקרא אין אח לאיסור המוחלט שחל על

<sup>15</sup> HLL, 187, 188, 198, 199. השווה: LE 4f.

הסכם־פשרה בין הרוצח ובין קרובי הנרצח. החוק בכל המזרח הקרוב מכיר בזכותם של קרובי ההרוג לקבל פיצויים תחת המתתו של ההורג, וחוקי החיתים אף מרחיקים לכת ומסדירים הסכם זה לפרטיו בקבעם מספר נפשות שיימסרו בתורת פיצוי. <sup>16</sup> והוא הדין בחוק הבדוים בסיני, אצלם נקבעו הפיצויים לרצח לפי מכסה מיוחדת: מספר מסוים של גמלים לכל נפש הרוגה. <sup>17</sup> גם הקוראן מתייחס בסובלנות אל הסכם הפשרה: "הוּי המֵאֲמִינִים" – כך כתוב בסורה השנייה (הפרה) פסוק קעג – "אתם צוֹנֵיתֶם, [על] גְּמוּל לרֵצַח: בֵּן חוֹרִים תַּחַת בֵּן חוֹרִים וְעַבְד תַּחַת עַבְד וְאִשָּׁה תַּחַת אִשָּׁה. אִךְ אִשֶּׁר יִחוּן אוֹתוֹ אִחִיו וְדָרַשׁ כּוֹפֵר כַּמִּשְׁפָּט, וְשָׁלַם לוֹ בַּעֵין יָפֵה".

בחוק הבבלי, בדיני שוֹר נֶגַח המקבילים בפרטים אחרים לדינים במקרא, לא נקבע שהשוֹר ייענש. <sup>18</sup>

בגין שני הדברים האלה היו רגילים לראות את החוק המקראי כחוק בעל קלסתר קדמוני. <sup>19</sup> ואולם, הנוקט כאן לשון של פיגור וקידמה בתחום המשפט, מניח שחוקי המקרא והחוקים הלא־מקראיים אינם אלא שלבי התפתחות היסטורית בקו אחיד: ובקו זה שיטת הסכמי־פשרות היא שלב הבא אחרי שיטת התגמול

<sup>16</sup> HL, 1–4.

<sup>17</sup> A. Kennett, *Bedouin Justice*, Cambridge, 1925, pp. 49ff.

<sup>18</sup> CH, 250, 251; LE, 54.

<sup>19</sup> תגמול קפדני "נפש תחת נפש" הוא "פרימיטיבי" "מדרכי המדבר".

השווה Th. J. Meek, *Hebrew Origins*, New York, 1960, pp. 71, 73; A. Alt, *Die Ursprünge des Israelitischen Rechts, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I. München, 1953, pp. 305ff. (Eng. trans. by R.A. Wilson, in: A. Alt, *Essays on Old Testament History and Religion*, Oxford, 1966, p. 105ff.);

A. Kennett, (ראה בהערה 17), p. 49.

על השוֹר שנֶגַח, השווה: M. Weber, *Ancient Judaism*, Glencoe, 1952, p. 62. BL, I, p. 144.

ההשערה הרווחת לגבי ההתפתחות בדרכי הענישה, שממנה נובעת דעה זו, מובאת ב־BL, I, p. 500.

המוחלט, מידה כנגד מידה. גישה זאת, לא זו בלבד שאין אפשרות להביא לה ראייה, אלא עצם ההיסטוריה של החוק המקראי (לגבי דין ההורג את הנפש) מגלה שחוק זה כפוף לעקרון התפתחות השונה שינוי גמור מן העקרונות הקובעים את המשפט בארצות המזרח הקרוב.

ניסוח מדויק והולם של העקרון המשפטי עליו מבוססים הדינים המקראיים על ההורג את הנפש מצוי בבראשית: "וְאָף אֶת־דַּמְּכֶם לְנַפְשֵׁיכֶם אֲדַרְשׁ: מִיָּד כָּל־חַיָּה אֲדַרְשְׁנוּ... שׁוֹפֵף דָּם הָאָדָם בָּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפֹּף, כִּי בַצֶּלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם" (ט, ה ואילך). אמנם, מבקרי התורה מייחסים פסוקים אלה לתקופה מאוחרת: יהא אשר יהא, רושמו של העקרון המשפטי הזה ניכר בחוקים הקדומים ביותר, כפי שיתברר מיד. משמעותם של הפסוקים ברורה למדי: העובדה שהאדם נוצר בצלם אלוהים (אין צורך להכריע כאן מה פירושם המדויק של מלים אלה) היא ביטוי לערכו המיוחד והנעלה. כפי שסופר בבראשית א, מכל הבריות האדם לבדו הוא בעל תכונה זו והיא המקרבת אותו אל האלוהים יותר מכל שאר הנבראים ומעניקה לו ערך עליון. המסקנה מעליונותו זו מוסקת בפרק ט פסוק ג ואילך: האדם רשאי לאכול בעלי חיים. העמדת האדם מעל לחיה בסולם הערכים, פירושה שהאדם רשאי להמית חיות – לאכילה ולקורבן בלבד (השווה ויק' יז, ד) – ואילו הן אינן רשאיות להמית אדם. חיה שתהרוג אדם משחיתה צלם אלוהים ועל־כך תתן את הדין. והלא זהו דין השור שנגזר בספר שמות: "סָקוּל יִסְקֶל". אופיו הדתי של דין זה מתבטא גם באיסור לאכול את בשרו של השור שנסקל: השור הטעון אשמת דמים היה לזוועה.<sup>20</sup>

החוק הבבלי בנושא זה אינו מבטא השקפה כזו על הערך המיוחד של חיי אדם ועל האשמה הרובצת על כל מי שמאבד

20 הסגולות המיוחדות את החוק המקראי מן החוק הבבלי, מפורטות במלואן על־ידי A. van Selms, "The Goring Ox in Babylonian and Biblical Law", *Archiv Orientalní*, 18, 1950, pp. 321ff. אולם מפליא כי נכשל בהסברת הטעם לסקילת השור ולא אכילת בשרו.



אותם. החוק הבבלי דואג לשמירת הזכויות על רכוש ולמתן פיצויים על נזקים, על כן אינו דן אלא בחובת בעלי השור לשלם את הנזק ששורם גרם. אין חוק זה מתעניין בשור, כי אין להטיל עליו אחריות פלילית. ואכן, יש מקום לטעון שמבחינת הזכויות הקמרות אין החוק המקראי הוגן. האם אין זה עוול לגבי בעל השור שמשמידים את שורו עקב עברה ראשונה? האם הוא חייב להפסיד בגלל מקרה שבשום אופן לא היה יכול לצפותו מראש ואשר עלי-כן אין להטיל עליו אחריות עבדור?

השקפה זאת על יחודם ועליונותם של חיי אדם יש לה מסקנה נוספת. לפיה ערכיותם של חיי אנוש היא מעבר למערכת הערכים האחרים. נפסל הרעיון לפיו אפשר לאמוד חיי אדם בשווה-כסף ולא כל-שכן שאי-אפשר לשקול את ערכו של אדם כנגד ערכו של אדם אחר. הרעיון של פיצוי כלשהו בטל ומבוטל. חטאו של הרוצח אין לו שיעור, כי ערך אדם שנרצח אין לו שיעור. קרובי הנרצח אינם רשאים לקבוע סכום המפצה על הרצח: בוצע פשע מוחלט, חטא לאלוהים, ואין לאיש סמכות לשאת ולתת בדבר. מתברר שלהשקפה זאת יש מסקנות סותרות: מפני שלערך חיי אדם אין שיעור, על כן הנוטלם הוא בן-מוות.<sup>21</sup> אולם הסתירה הפנימית הזאת אינה צריכה לסנוור את עינינו מלראות את התפישה אותה מבקש החוק לגלם.

העקרון שאין שיעור לערכם של חיי אדם הוא יסודו של ההבדל בין גישת המקרא לפשע ההריגה ובין הגישה של מערכות-החוק האחרות במזרח הקרוב. שם מאפשר החוק לקבוע מחיר לחיים (ולפעמים אף קובע אותו בעצמו) ומתיר לקרובי ההרוג לבחור בין נקמה לפיצוי כספי או קמרי אחר על אבידתם.

אולי הביטוי המובהק להערכה כלכלית של החיים בא באותם המקרים בהם מתחייב הרוצח למסור בני אדם אחרים – עבדו,

21 מדברי ספרי על דברים יט, יג, מתברר כי בסתירה פנימית זאת כבר הרגישו מאז ומקדם.

בנו, אשתו או אחיו – "תחת הדם", או "לרחוץ את הדם" או "לפצות" את הנהרג – כלשונו של החוק האשורי.<sup>22</sup> במלים מפורשות כאלה מורים החוקים החיתיים שהרוצח חייב "לשלם" תמורת הנרצח ב"תתו" נפשות בהתאם למעמדו של הנרצח ובהתאם לחומרת מעשה ההריגה. המניע המשמש יסוד לצורות אלה של הסכם-פיצויים הוא הרצון למלא את החסר בכוח אדם הלוחם והעובד בקהילה שאיבדה אחד מחבריה.<sup>23</sup> נראה שזוהי משמעותו של החוק החיתי: "כי יעבור איש את הנהר כמנהגו עם שורו, ואיש אחר ידחפנו ויתפוס את השור בזנבו ויעבר את הנהר ומי הנהר יסחפו את בעל השור, יקבלו הם (היינו רשויות הכפר או העיר) אותו האיש עצמו" (לוח א, 43). ההשקפה שהחיים הם ערך כלכלי שניתן להמרה מגיעה כאן לידי ביטוי מושלם. הפגם המוסרי של הריגת אדם טפל לגבי הצורך לשקם את עצמת הקהילה שנפגעה, עד כדי כך שהאשם אינו נענש אלא נבלע בה.<sup>24</sup> זהו ניגוד קוטבי לחוק המקראי האוסר אף גם אכילת בשרו של השור שנסקל.

סברתנו שהשוני בתחיקה משקף הבדל בסיסי בקביעת ערכים ולא שלבים בקו אחיד של התפתחות, עשויה לקבל חיזוק כשנבדוק את הצד השני של המטבע: את הטיפול בנזקי רכוש. החוק האשורי והחוק הבבלי גם יחד מכירים בעברות נגד רכוש אשר דינן דין מוות. בבבל – פריצה וחתיירה, בזיוה בשעת דליקה, השגת גבול בלילה (כנראה לשם גנבה) וגנבה מרשות

G.R. Driver – J. Miles, *The Assyrian Laws*, Oxford, 1953, p. 22 35.

23 שם, ע' 36: Kennett, שם, ע"ע 26 ואילך, 54 ואילך.

24 פירוש זה בא בעקבות תרגומו של Goetze (191, p. ANET, השווה במיוחד הערה 9). מאחר שלא הוזכר עונש מסוים ולאור העובדה שחוקי החיתים מכירים בהמרת נפש תחת נפש (השווה 44, HL) לא נראית סיבה להניח שהובא בחשבון עונש אחר, נוסף לצירופו של האשם לקהילה שנפגעה. (E. Neufeld, *The Hittite Laws*, London, 1951, p. 158).

[26]

אחר – דינם דין מוות; החוק האשורי מעניש במוות גם אשה הגונבת מבעלה.<sup>25</sup> לאור כל זה מפליא היחס המקל בו מתייחס החוק המקראי לעבירות נגד הרכוש לכל צורותיהן. אין עברה נגד רכוש שדינה דין מוות. הפורץ והבא במחתרת (אל רכוש זר), אשר החוק הבבלי מחייבו במיתה מידית ובתליה ליד מקום הפריצה – עונשו במקרא קנס כספי של תשלומי כפל: "שניים ישלם". אם החתירה נעשית בלילה רשאי בעל הבית להרוג את הגנב ("אין לו – לבא במחתרת – דמים"). אולם אין החוק קובע לו עונש מוות לכשימצא במחתרת (שמ' כב, א ואילך).<sup>26</sup>

הקולה הזאת של החוק המקראי שאין דומה לה לגבי עבירות נגד הרכוש מתקשרת עם חומרתו לגבי הריגת אדם, כשם שקולת החוק הלא־מקראי לגבי ההריגה מתקשרת עם חומרתו לגבי עבירות נגד רכוש; אז מתגלה משמעותם של החוקים במלוא בהירותה. בחוק המקראי אין חיי אדם ורכוש נשקלים כאחד: את

*CH.* 21, 25; *LE.* 13 (cf. A. Goetze, *The Laws of Eshnunna*, 25 Annual of the American Schools of Oriental Research 31, New Haven, 1956, p. 53; R. Yaron, *The Laws of Eshnunna*, Jerusalem, 1969, p. 182; *CH.* 6–10; *MAL.* 3.

מאחר שאנו מתעניינים בהנחות היסוד העיוניות של השיטות המשפטיות הנחקרות עלידנו, הרי הדעה הרווחת שענשים אלו לא בוצעו למעשה, עם היותה מעניינת כשלעצמה, אינה נוגעת בנושאנו.

26 הפעולה שבפסוק א מתרחשת בלילה. השווה פסוק ב ואיוב כד, טז. את פסוק ב צריך להבין כך: אם קרה הדבר אחרי עלות השחר, דמים לו (על הכאתו למוות); הוא חייב תשלום בלבד (ואינו חייב מיתה) ואם אין לו במה לשלם ונמכר בגנבתו (ועדיין אינו חייב מיתה). וזאת בניגוד ל-*CH.* 8). אשר לפירוש הנכון ראה רש"י וכן קאסוטו, פירוש לשפר שמות, ירושלים, 1951. קאסוטו מדגיש (שם, ע' 196) כי חוק זה בא לתקן את הנוהג המשתקף בחוקי חמורפי לגבי הגנבה. עובדה זו שובשה לחלוטין על-ידי השינויים בסדר הפסוקים שננקטו בתנ"ך שיקאגו (*The Bible: An American Translation*) ובהוצאה האנגלית (*Revised Standard Version*). בתקופת התנאים פירשו, ללא ספק בצדק, את זכותו של בעל הבית (להרוג את הבא במחתרת) כמסקנה מן ההנחה שהפורץ לא ירתע מרצח. זכותו זו נכללת איפוא בזכות ההגנה העצמית (מכילתא, שם).

[27]

שפיכות דמי אדם אין לשלם בכל כמות של רכוש ושום עברה נגד רכוש אינה עולה בחיי אדם. מחוץ למקרא שניהם נשקלים זה בזה: כמות מסוימת של רכוש מפצה על אבדן חיים ועברה חמורה למדי נגד רכוש נפרעת באבדן חיים. המבדיל ביניהם אינה ה"קמאיות" של החוק המקראי על הריגת אדם בהשוואה עם החוק המסופוטמי ולא "אופיו המתקדם" של החוק המקראי על גנבה בהשנאה עם חוקי אשור ובבל; קיים פער בסיסי בהערכתם של חיי אדם ורכוש – בחוק המקראי קובעת אמונה דתית את ההערכה. בחוק הלא־מקראי – שיקולים כלכליים ומדיניים.

אמנם אפשר לתאר גיבוש פחות או יותר עקבי ומושלם של כל אחת מן ההשקפות האלה ומבחינה זו אפשר לכנות חוק כמתקדם או כקמאי. כך נראה שחוקי החיתים מיצגים דבקות עקיבה יותר לאַמת־המידה הכלכלית־פוליטית מאשר חוקי בבל ואשור, בהם הופעל עקרון השמירה על האיזון המדיני והכלכלי בצורה כזאת עד שאפילו מקרים של שפיכות דמים (ולא כל שכן פגיעות ברכוש) באו על עֶנְשֶׁן אך ורק בדרך של תחליף ופיצוי. משום כך מעניין לראות שבמסגרת השיטה החיתית ישנן עקבות של התפתחות בגיבוש מן המוקדם אל המאוחר. גזרת טלפינוס מתקופת המלוכה העתיקה עדיין מתירה לקרובו של ההרוג לבחור בין נקמה ובין הסכם פיצויים בעוד שהחוק המאוחר יותר מכיר כנראה רק במתן תחליף או בהסכם פיצויים.<sup>27</sup>

בדרך זו מוצדק לכנות את חוקי המקרא כקמאיים בהשנאה עם ההלכה היהודית שלאחר תקופת המקרא: הנחת היסוד המשפטית של חוקי המקרא לגבי הריגת אדם הגיעה לידי ביטוייה המושלם ביותר רק בתקופה המאוחרת: ההכרה שאין שיעור לערך חיי אדם הביאה לידי ביטולו למעשה של עונש המוות. אבל הדבר המבדיל בין ביטול זה ובין אותו הביטול בחוקי החיתים שתואר לעיל, והמלמד שהוא בא כהתאמה נאמנה עם העקרון המיוחד של

O. Gurney, *The Hittites*, Baltimore, 1962, p. 98. 27

החוק המקראי – היותו בלתי צמוד לתקנה הקובעת פיצוי כספי כלשהו. הקיפו את גזר־דין־המוות בתנאים כה מרובים, היינו הדאגה לחייו של הנאשם גדלה במידה מופרזת כל־כך, עד שלמעשה לא היתה כל אפשרות לגזור גזר־דין־מוות.<sup>28</sup> אולם תיאור התהליך הזה אינו מגלה בשום מקום אף ברמז שהיו אי־פעם שיקולים להחליף דין־מוות בקנס כספי. אותו רגש של הוקרה לגבי חיי אדם שגרם לביטולו למעשה של גזר־דין־מוות חסם את הדרך לקביעת מחיר לחייו של הרוג. (הרתיעה הזו מלהמית את הרשע ומלהמיר את עונשו יצרה דילמה, ואין לומר שההלכה היהודית הצליחה להחליץ ממנה).<sup>29</sup>

אין ההבדלים בין דיני ההורג את הנפש בחוק המקראי ובחוקי ארצות המזרח הקרוב נראים איפוא כשליבים שונים של קידמה או פיגור בקו אחד של התפתחות, כי אם כתופעות המשקפות הנחות יסוד שונות. וכן לא נראה להסביר את ההבדל הסבר חברתי־מדיני לאור התמדתן של הסגולות המיוחדות של החוק המקראי במשך התקופה המלוכנית והעירונית מחד גיסא, ובהתחשב עם העובדה שההשקפה הלא־מקראית האריכה ימים בחרים המאוחרים של הבדוים ושל הערבים, מאידך גיסא.

## ד

הבדל עקרוני נוסף בין החוק המקראי לחוק הלא־מקראי של המזרח הקרוב העתיק הוא בענין הענשת־התמורה – הענשת איש בעוון איש אחר. התגלמות עקרון התגמול בחוקי מסופוט־מיה היא עקבית עד כדי כך שלעתים היא מחייבת הענשת־

28 משנה בנהדרין, פרק ה, משנה א' ואילך; תלמוד בבלי, שם, דף מ, סוף עמוד ב; השווה מכות, פרק א, משנה י.

29 כדי לפתור בעיות מעשיות היה צורך להעניק לבית המשפט סמכויות יוצאות מן הכלל ולהתיר השעיית הסייגים המרובים שהוקמו להגן על הנאשם. השווה י' גינצבורג, משפטים לישראל, ירושלים, 1956, א, 2; ב, 4.

תמורה. הנושה ששיעבד את בנו של לווהו וענה אותו עד מוות, יאבד את בנו שלו.<sup>30</sup> המכה את בתו ההרה של איש והיא מפילה ומתה, מות תומת בתו של המכה.<sup>31</sup> התמוטט בית עקב בניה לקויה ונהרג בנו של הדייר, יומת בנו של הבנאי שבנה את הבית.<sup>32</sup> המפתה נערה, חייב למסור את אשתו לידי אביה של הנערה המפותה לשם זנות.<sup>33</sup> סוג אחר של עונשים ממירים את החייב באדם התלוי בו – חוקי החיתים חייבו את ההורג את הנפש למסור לידי קרובי ההרוג מספר מסוים של נפשות. מי שדחף אדם אל תוך דלקה, חייב למסור את בנו; חוקי הענישה של אשור החליפו את הרוצח באחד מבניו, מאחיו, מנשיו או מעבדיו – "במקום דם".<sup>34</sup> הפשע והענישה מוגדרים איפוא מבחינתו של אבי המשפחה: גרימת מותו של בן נענשה באמצע עות המתתו של בן וכיו"ב. אין בני המשפחה בעלי אישיות עצמאית לגבי ראש המשפחה: הם אינם אלא שלוחותיו והוא קובע את גורלם כרצונו. נפשו של אדם התלוי בראש המשפחה אין לה מעמד עצמאי.

כידוע פוסל בפירוש חוק המקרא בדברים את ענישת התמורה: "לא־יומתו אֶבֶת עַל־בָּנִים וּבָנִים לֹא־יומתו עַל־אֶבֶת אִישׁ בְּחֶטְאֹו יוֹמְתוֹ" (דב' כד, טו). כדי לתפוש פסוק זה כראוי צריך קודם־כל לראות בו הוראה לבית המשפט ולא היגד תיאולוגי. מדובר כאן במישור אחר לגמרי מזה המתבטא בדב' ה, ט ובשם' כ, ה. שם נאמר שאלוהים "פָּקֵד עֵוֹן אֶבֶת עַל־בָּנִים עַל־שְׁלֵשִׁים וְעַל־רִבְעִים".<sup>35</sup> הדבר מוכח מן השימוש בפועל

30. CH. 116

31. CH. 209–210; cf. MAL. 50

32. CH. 230

33. MAL. 55

34. HL. 1–4, 44 ראה גם הערה 22 לעיל.

35. כבר אבן עזרא בפירושו לדברים כד, טז פוסל בחריפות את שאלת "תועי רוח" המצרפים שתי האמרות האלה, זו לזו. טעות זאת התמידה מאות

"יומת", המתייחס תמיד להמתה על-ידי בית המשפט ולא למיתה בידי שמים.<sup>36</sup> נכון הוא שירמיה ויחזקאל מעתיקים את ההוראה המשפטית הזאת אל התחום התיאולוגי, בקובעם שאיש בחטאו ימות – ירמיה כהבטחה לעתיד לבוא ויחזקאל כדרישה מידית, ושניהם מחליפים את המלה "יומת" ב"ימות" (יר' לא, כט; יח' יח, ד ובמקומות אחרים).

הדין שבדברים כד, טו נחשב למאוחר כמעט על-ידי כל החוקרים. מחד גיסא הוא נחשב כבבואה משפטית של ההיגד התיאולוגי של יחזקאל ומאידיך משתקף בו פירוק המשפחה "וערעור המעמד הפטריארכלי של אבי המשפחה" שהתלוו לתהליך העיור בישראל בתקופת המלכים.<sup>37</sup> הטיעון השני, על כל פנים, אין לו אסמכתא בחוקי התרבויות האחרות שנתנסו בתהליך עיור נמרץ במזרח הקרוב העתיק. עולמם של הבבלים, האשורים והחיתים לא היה, אל נכון, פחות מעיור מאשר עולמו של ישראל במלוכה ועם זאת לא נגרע מאומה מתפישת המשפחה כחטיבה הדוקה המשעבדת את בניה תחת מרותו של ראש המשפחה. ההנחה שההוראה בדברים היא מאוחרת הופכת מיותרת לאור העובדה הפשוטה שעקרון אחריות הפרט, בדיוק באותה צורה כפי שהוא מובא בדברים כד, טו, פועל בקובץ החוקים המוקדם ביותר של המקרא. מה שבא בספר דברים

שנים (השווה למשל: B.D. Eerdmans, *The Religion of Israel*, Leiden, 1947, p. 94).

36 מאוחר יותר נחלקו החכמים רק לגבי מקרה אחד של "והור הקרב יומת" (במד' א, נא; ג, י; יח, ז) – לפי הנמרא סנהדרין פד, ע"א (השווה משנה סנהדרין פרק ט, משנה ו): אולם התנא אשר לפי הגמרא גורס כי "יומת" פירושו כאן בידי שמים (ר' ישמעאל) גורס לפי ספרי על במד' יח, ז, כי הכוונה היא למיתת בית דין. (כך אכן עזרא לבמדבר א, נא). לית מאן דפליג ששמות כא, כט מדבר במיתה בידי שמים (מכילתא), אלא שיש לראות זאת כפרשנות מקלה; והטעם ראה: נמרא סנהדרין טו, ע"ב).

37 J.M.P. Smith, *The Origin and History of Hebrew Law*, Chicago, 1931, p. 66; Weber p. 66 go, 1931, p. 66; (ראה הערה 19).

כעקרון מופשט מתגלם בספר הברית בדינו של השור שנגח:  
אחרי פירוט תנאי דינו של השור שנגח איש או אשה ממשיך  
החוק ואומר בסוף "אִו־בֵּן יִגַּח אִו־בֶּת יִגַּח כְּמִשְׁפֵּט הַזֶּה יַעֲשֶׂה לוֹ"  
(ש' כא, לא). הוראה זאת שהביכה את המפרשים במשך זמן  
ממושך, הובנה רק לאחרונה פשוטה כמשמעה: כדחיה מפורשת  
של ענישת-התמורה בצורה שהיתה ידועה בחוקי מסופוטמיה.  
שם כנאי אשר מתוך רשלנות גרם למותו של בן-הדיירים, היה  
חייב למסור את בנו לענישה. כאן, דינו של בעל שור מועד  
שהתגרש וגרם למות בנו או בתו של איש, שווה למקרה שבו  
גרם שורו למות איש או אשה. היינו, בעל השור יענש ולא בנו  
או בתו.<sup>38</sup> עקרון זה של אחריות אישית תופש בכל חוקי המקרא.  
אין החוק הפלילי של המקרא – בניגוד לחוק בשאר חלקי המזרח  
הקרוב – מטיל עונש קיבוצי או עונש-תמורה על עברות  
אזרחיות. רצח, הריגה בשגגה, פיתוי – ענשם מוטל אך ורק על  
האיש שעבר את העברה.

חשיבות יתרה נודעת להסתייגות זאת לאור העובדה שהעני-  
שה הקיבוצית וענישת-התמורה אין מקומן נעדר במקרא. עָכָן

38 קאסוטו, בפירושו למקום זה. וראה גם:

P.J. Verdam, "On ne fera point mourir les enfants pour les  
pères en droit biblique", *Revue internationale des droits de  
l'antiquité*, 2/3, 1949, p. 393ff.

י"א זליגמן מעיר לי כי פירוש זה ניתן כבר קודם לכן על-ידי

D.H. von Müller, *Die Gesetze Hammurabis*, Wien, 1903, S.  
166ff.

פירוש A.B. Ehrlich בספרו *Randglossen zur heb. Bibel*, I, S. 351,  
לפיו המלים "בן", "בת" בפסוק לב, יש להבין "איש חפשי",  
"אשה חפשית" (להבדיל מן עבד, אמה) – אפשר לדחותו כעת, על אף  
החריפות שבו (אם כי יש בו גם מלאכותיות: המקבילות הנרמזות יוחנן  
ח, לה ומשלי יז, ב [זליגמן] ענינן ירושה ובעלות על רכוש ושם מתאים  
הענימות של בן (ולא "איש חפשי"!) ושל עבד; אך לא כאן. שים לב למלה  
"א" בשמות כא, לא, הרומזת כי פסוק זה מצטרף לפסוק הקודם יותר  
מאשר לפסקה החדשה בפסוק לב המתחילה במלה "אם").



לקח חפצים מן החרם, משלל יריחו, וטמן אותם בארץ בתוך אהלו; האלוהים קצף וצבא ישראל ניגף לפני העי. כשנתגלה עֶכָן סקלו אותו ואת כל בני ביתו באבנים ומתו (יהו' ז). ועוד: בני שאול נתלו על שאביהם המית את הגבעונים בהפירו את השבועה שנשבעו להם ישראל בה' (שמ"ב פרק כא). אולם מקרים אלה אינם שייכים למשפט הפלילי הרגיל, אלא יש להם נגיעה ישירה באלוהות.<sup>38</sup> המועל בחרם – בחפצים המקודשים – נעשה חרם כמוהו, הוא וכל הנלווים אליו (דב' ז, כו; יג, טז). השווה יהושע ו, יח). דבר זה מקביל להידבקות הטומאה: אחת ההוראות בחוקי טומאת המת תשמש פירוש קולע לסיפור על עונשו של עכן: "זאת התורה אֲדָם כִּי־יָמוּת בְּאֶהָל כָּל־הָבָא אֶל־הָאֶהָל וְכָל־אֲשֶׁר בְּאֶהָל יִטָּמָא שְׁבַעַת יָמִים" (במ' יט, יד). החפצים שעכן לקח במעילה – כך מסופר ארבע פעמים בשלושה פסוקים (יהו' ז, כא, כב, כג) – היו טמונים מתחת לאָהלו. על כן הושמדו הוא, משפחתו, כל בהמתו ואָהלו – כולם נעשו "חרם". אין זה איפוא מקרה של ענישה קיבוצית או ענישת־תמורה, חד וחלק, אלא מקרה הידבקות קיבוצית במצב של חרם (טאבו). כל אחד מיושבי אהלו של עֶכָן נדבק במצב של חרם ועל כן הומת. אף כי, למעשה, עכן לבדו היה אשם בחטא המעילה. הריגת בניו של שאול היא מקרה אמיתי של ענישת־תמורה, אף כי זה מקרה חריג מתחילתו ועד סופו: שבועה שנשבע העם כולו בשם ה' הופרה על־ידי מלך. והנה הוכה העם בבצורת שהוסברה כעונש מן השמים. הגבעונים, כצד שנפגע, תובעים נפש תחת נפש וממאנים במפורש לדון על פיצויים. המלך שפשע כבר מת ועל־כן נמסרים בניו למיתה. שני מקרים אלה – נוסף למקרה עליו מסופר בשופטים כא, י ואילך – הם המקרים היחידים בהם מוצאים אנו ענישה קיבוצית

<sup>38</sup> בזה הכיר Verdam שם, ע' 408 – וכך כבר אצל S.R. Driver בפירושו לספר דברים, ICC 1909, ע' 277.

וענישת־תמורה;<sup>39</sup> הם מראים כברור מהו התחום בו פועלים עדיין המושגים של ערבות בני המשפחה זה לזה ושל אשמה קיבוצית: הפגיעה החמורה והישירה בכבוד ה'. עבירות הפוגעות בנכסים המוקדשים לאלוהים, בזכויותיו הבלעדיות או בשמו, אפשר להטיל האחריות להן על המשפחה כולה ואף על כל הקהילה אליה שייך עובר העברה. עקרון שנפסל לגבי הענישה במסגרת המשפט, כוחו יפה ופעיל בתחום האלוהי. אותו ספר דברים הפטר אבות ובנים אלה מעוונותיהם של אלה, כולל את המאמר הקובע שאלוהים פוקד עוון אבות עובדי עבודה זרה על בנים ועל שלשים ועל רבעים (ה, ט). ואף זאת: הרי זה דברים יג, טז, המביא את חוק החרם על העיר הנדחת (שהודחה לעבודה זרה), חוק המורה להכות לפי חרב את כל יושבי העיר ואת בהמתה. כהוכחה לתוקפם הבורזמני של מישורים שונים אלה בדרכי השיפוט ישמש החוק לגבי העבודה למולך (ויק' כ, א"ה). איש אשר יתן מזרעו למולך מות יומת: עם הארץ ירגמוהו באבן, אותו בלבד. אולם אם העלימו עם הארץ את עיניהם מפשעיו, "וְשָׁמַתִּי אֶנִּי אֶת־פָּנַי כְּאִישׁ הַהוּא וּבְמִשְׁפַּחְתּוֹ". אלה דברי ה'.<sup>40</sup> התפישה לפיה היו שני מישורים בדרכי השפיטה המשיכה להתקיים גם בספרות המקראית המאוחרת. ולא ספר דברים

39 טבח משפחת הכהנים בנוב (שמ"א כב, יט) והמתת בני נבות (מל"ב ט, כו), אינם מתוארים כמעשים כדון. שני המקרים ענינם בגידה, וכנראה נהגו להמית את כל משפחת הבוגד. נוהג זה שהיה מקובל לא בלבד בישראל העתיקה (השווה יוספוס, קדמוניות יג, יד, כ), אין להחזיקו כחוקי, אם כי היה רווח עד כדי כך שכאשר אמציה ויתר ולא נהג לפיו, הובלט המעשה וצויין לשבח (מל"ב יד, ו).

40 אמנם, פירוש זה של ויק' כ, ה המסביר את אשמת המשפחה לה' כאשמה הנובעת אך ורק מהשתייכות בני המשפחה אל האיש הנותן מזרעו למולך, אינו מעל כל ספק. יתכן כי כוונת הכתוב היא לייחס את מחזל עם־הארץ שלא העניש את החוטא, לעובדה שמשפחת החוטא חפתה עליו: עיין רש"י ואבן עזרא. אם כן, "ומשפחתו" (שבפסוק ה) זהה עם "הזונים אחריו" שבהמשך אותו פסוק ואשמת המשפחה היא אשמתה־שלה.

בלבד כי אם גם יצירות שנתחברו לאחריו מחזיקים באמונה כי האלוהים פוקד עוון אבות על בנים ועל בני בנים. חולדה הנביאה, באשרה את דברי התוכחה שב"ספר התורה" שהובא ליאשיהו, משמיעה את ההבטחה כי הרעה שיביא ה' על יהודה בגלל חטאותיה תידחה עד לאחר מותו של יאשיה המלך שעשה הישר בעיני ה' (מל"ב כב, יט ואילך), ירמיה שספג את האידיאולוגיה של ספר דברים ואשר בעצמו מרגיש באי־שלמותו של הצדק האלוהי (לא, כח ואילך), ניבא אף הוא למבקשי נפשו פורענות שתפגע בהם ובזרעם אחריהם (יר' יא, כב; כט, לב), ושניהם, ירמיה והמתברר המשנה־תורתי של ספר מלכים מייחסים את מפלתה של יהודה לחטאים בתקופתו של מנשה (יר' טו, ד; מל"ב כג, כו ואילך; שם כד, ג ואילך). אף איוב מקונן שהאלוהים מעניק חיי עושר ושגשוג לזרעם של רשעים (כא, ז ואילך). אין איפוא לדבר על התפתחות בתקופת המקרא מהשקפות קדומות להשקפות מאוחרות, מ"פקד עון אָבֹת על־בָּנִים" אל "לא־יוֹמְתוּ אָבֹת על־בָּנִים" וכו'. נכון יותר לומר שקיים פער ניכר בין דרכי אלוהים בקומו לשפוט בני אדם לבין דרכיהם של בני אדם השופטים זה את זה, בין דין הפוגע בכבוד האלוהים לבין דין הפוגע באדם. פער זה ניכר כבר בשלבים הקדומים ביותר של הספרות המקראית, הן של החוק והן של הסיפור, ויורד עד לשלבה האחרון.

יתברר לנו עד כמה העמדה המקראית היא יוצאת דופן כשנסתכל בה על רקע המזרח הקדמון. ביטוי מרשים להקבלה בין תגובת האלים ובין תגובת האדם אל עוברי עברה מצוי בקטע החיתי הבא:

"האם תכונותיהם של בני האדם ושל האלים הן בדרך כלל שונות אלה מאלה? לא! אף בענין זה קיים שוני כלשהו? לא! אכן, תכונותיהם הן שוות בהחלט. משרת כי יעמוד לפני אדוניו... [לשרתו]... אדוניו... מרגיש עצמו בנוח והוא אוהד [?] אותו. ואולם, אם הוא [המשרת] יתעצל [?] או לא יקפיד

למלא פקודות [?] כי אז שונה היחס אליו. ואם יקרה ומשרת יכעיס את אדוניו, אזי יומת או [יוטל בו מום]; או הוא [אדוניו] ייפרע ממנו [וגם] מאשתו, מבניו, מאחיו, מאחיו־תיו, ממשפחתו... ובמקרה שימות, לא ימות לבדו, כי משפחתו תמות אתו. בכך, אם יכעיס איש את אחד האלים, האם יעניש האל אותו לבדו? האם לא יעניש את אשתו, בניו וכל זרעו ואת משפחתו, את עבדיו ושפחותיו, את הבקר והצאן, ואת תבואת שדהו, ויכחידהו כליל?<sup>41</sup>

לביטוי חריף זה יש להוסיף שהעקרון של הענשת־תמורה היה חל לא רק על היחסים בין האדונים והעבד בחוקי החיתים וארצות המזרח הקדמון, אלא כפי שראינו אף על היחסים בין הורים ובניהם ובין איש ואשתו.

בניגוד לכך מבדילה ההשקפה המקראית בין שלטונו של האלוהים ובין שליטתם של בני אדם על בני אדם. החוק הפלילי המקראי בא לבטל לחלוטין בכל מקרי המשפט האזרחי את הרשות להעניש איש שאינו אשם למעשה; בכל הנוגע לעניני בני אדם, כל הנפשות נושאות ערכיות עצמית, כל בני אדם הם יחידות עצמאיות מבחינה מוסרית. גם בכך יש לראות ללא ספק תוצאת ההדגשה המטעימה את ערכם היחודי של חיי כל אדם, הנובעת מן ההנחה המשפטית־הדתית כי בצלם אלוהים עשה את האדם: "הן כָּל־הַנְּפֹשֹׁת לִי הֵנָּה כְּנֶפֶשׁ הָאֵב וְכֶנֶפֶשׁ הַבֶּן לִי־הֵנָּה הַנֶּפֶשׁ הַחַטָּאת הִיא תָמוּת" (יח' יח, ד). בדברים אלה מבקש יחזקאל להחיל על התחום התיאולוגי את עקרון עצמאותו של הפרט שהוכר בתחום המשפט הפלילי מאות בשנים לפני כן. שהאלוהים יוכל להטיל אחריות ואשמה על כל חוג משפחתו של חייב, השקפה זאת היתה משותפת לישראל המקראית ולשכנה־תיה. יחודה של ישראל היה באמונה כי אלה היו אך ורק דרכיו

Gurney 41 בספר הנ"ל, ע' 70 ואילך.

[36]

של האלוהים: חלילה לאדם להתנשא ולסגל לעצמו את הזכות הבלעדית הזאת של האלוהים.

חקר החוק המקראי יחשוף איפוא, תוך הסתכלות קפדנית בהנחותיו היסודיות, את ערכי התרבות הישראלית במידה לא פחותה מהעיון במזמורי תהלים ובדברי הנביאים. להערכת הצד החינוכי הזה של העולם המקראי מגישים לנו אוצרות החוקים המסופוטמיים מפתח שלא היה בידינו במשך אלפי שנות פרשנות שקדמו לתקופתנו. המפתח לבית־הגנזים עכשיו בידנו ושכר טוב צפוי לכל המשתמש בו.

בעקבות המאמר נתעורר דיון בין חוקרים: ראה ש"א ליונשטם, "דין הניאוף ודין הרצח במשפט המקרא ובמשפט המסופוטמי", בית מקרא, יג (תשכ"ב), 55–59, ותשובת מ' וינפלד, "לתפיסת החוק בישראל ומחוצה לו", בית מקרא, יז (תשכ"ד), 58–63, ותשובת התשובה של ליונשטם, שם, יח"ט (תשכ"ד) 77–78. ביקורת מפורטת מתח B. Jackson. "Reflections on biblical criminal law", *Journal of Jewish Studies*, 24 (1973), 8–38.

## התעוררות התודעה הלאומית בישראל במאה השביעית לפני סה"נ

מאת

משה ויינפלד

כבר עמדו על כך<sup>1</sup>, שעם ישראל מהווה דוגמה היסטורית ראשונה של לאום. העמים העתיקים האחרים היו בבחינת שבטים, גזעים או ממלכות, אך לא לאומים. הלאום מציין קבוצה אתנית, שיש לה עבר היסטורי משותף, והמטפחת דפוסי-חיים המיוחדים אך ורק לה<sup>2</sup>. ואכן כך הייתה האומה הישראלית. עם ישראל היה מצוין בסגולות של לאום כבר בראשית צעדיו. ליכוד שבטי ישראל היה מבוסס על זיכרונות היסטוריים משותפים ועל דתם המיוחדת, שציינה אותם עוד בתקופת גודויהם במדבר. ייחודם הרוחני-לאומי הוא שאיפשר להם להתגבר על סכנת ההתבוללות, שארבה להם עם השתרשותם בין עמי כנען, עמים בעלי רמה תרבותית גבוהה ומפותחת.

דת ישראל הייתה תמיד דת היסטורית, בניגוד לדתות עמי הסביבה שהיו דתות הטבע. אלוהי ישראל הוא אלוהי ההיסטוריה. גדולתו היא בזה, שהוציא את בני ישראל ממצריים, ואילו אלוהיהם של עמי כנען הוא הבעל, האל הנותן את ברכת הפיריון לארץ. אופייני מאוד הדבר, שבתפילת ההודיה, הנאמרת על-ידי האיכר בשעה שהוא מביא מראשית פרי אדמתו לבית אלוהים, והנחשבת כעסחה פולחנית ישראלית

1. ראה G. van der Leeuw, *Phaenomenologie der Religion*, 1933, S. 250.

2. קביעה זו תואמת את הגדרתו של י. קויפמן, גולה ונכר, כרך א' עמ' 146: "האומה השלמה, האומה במונחה העיקרי והעצמי של מלה זו, היא קובץ שאחדותו עומדת על שותפות אתנית, שותפות דם ולשון, שהתפתחה והגיעה גם למעלת שותפות תרבותית עליונה". נראה כי מעלה אחרונה זו נתקיימה באומה הישראלית יותר מבכל אומה אחרת.

עתיקה ביותר<sup>3</sup>, מועלים בהרחבה חסדיו ההיסטוריים של ה' עם ישראל. מן הדין היה שהאכר, המקריב מראשית פרי אדמתו, יביע בהודמנות זו את רחשי תודתו לאל על שהפריה את אדמתו ובירך את תנוכתה<sup>4</sup>, אולם במקום זה מושמת בפי האכר תפלת הודיה סטאנדארטית, המקפלת בתוכה את התרחשויות הדתיות ההיסטוריות (יציאת מצרים וירושת הארץ), אך אינה משקפת את הנסיבות הטבעיות שבהן נאמרים הדברים<sup>5</sup>. נראה שהמומנט ההיסטורי והעל טבעי דחה את המימנט הטבעי, שאיננו מהותי בדת ישראל. הנה כי כן פעמה בישראל התודעה של ייחוד רוחני דתי-לאומי עוד בשחר נעוריו. אולם ייחוד זה לא הפך מיד לתודעה לאומית של ממש. תקופת השופטים, תקופת האנארכיה וחוסר-האונים המדיני, לא היה בה כדי לשמש רקע מספיק לגיבוש רעיון לאומי ממש. אפילו אם נודה בקיום אמפיקטיוניה (= ברית שנים עשר השבטים)<sup>6</sup> בתקופה זו, הרי פעילותה העיקרית יכלה להיות בשטח הדתי-סאקראלי, אך לא בשטח המדיני<sup>7</sup>. השבטים היו עצמאיים, כל אחד כשלעצמו, ולא ידעו שלטון מרכזי אחיד. השופט המושיע צמח מתוך השבט, ומשימתו העיקרית הייתה לעמוד בשער מול האויב שבסביבה הקרובה. ברור שאיננו יכולים לראות בתקופה זו אחדות לאומית העשויה להצמיח תודעה לאומית, זו תיתכן רק בתקופת עצמאות מדינית של ממש<sup>8</sup>.

3. עיין G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, 1938, S. 23f, וכן בספרו *Theologie des Alten Testaments*, 1958, I, S. 127. הודיה זו מכונה בפיו: *das alte Credo*, כלומר

היאני מאמין העתיק.

4. עיין מ. בובר, בין עם לארצו, תש"ה, עמ' 7.

5. ראה י.א. וליגמן, יסודות איטיאולוגיים בהיסטוריוגרפיה המקראית, ציון תשכ"א, עמ' 165 הערה 73.

6. ראה M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, 1930.

7. השבטים בתקופת השופטים היו עדה סאקראלית, ולא פוליטית. הם היו מתכנסים במקדש בחגים, כמו-כן היו מקיימים כינוסי חירום כשהופר העיקרון הסאקראלי, שעליו הושתתה ברית שנים עשר השבטים. נאספים הם כשבני גד ובני ראובן בונים מזבח בעבר-הירדן (בארץ אחוזת טמאה) וכשבט בנימין מתנגד לביעור הרע מישראל. לעומת זאת אין אנו שומעים על התארגנות בקשר למלחמה באויב. כינוס העדה למטרת מלחמה באויב נעשה בפעם הראשונה על-ידי המלך שאול, ואמנם זו הייתה המטרה העיקרית של הקמת מוסד המלוכה: "ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתינו" (שמ"א ח', כ). השאיפה למלוכה היתה כרוכה ברצון להטיל את האחריות לביטחון מדיני על גוף מרכזי אחד.

8. ראה דברי הנס כהן: "Nationalism presupposes (H. Kohn, *The idea of nationalism* 1951 p. 4) "the existence, in fact or as an ideal, of a centralized form of government over a large and distinct territory". אני מודה לפרופ' י. פראוור, לפרופ' י. אריאלי ולד"ר ש. אטינגר על שהפנו אותי לספרות המתאימה בתולדות הרעיון הלאומי.

תקופה של עצמאות מדינית לאחר תקופת השופטים הייתה זו של דוד ושלמה, ואם כן יטען הטוען שאין לך תקופה מתאימה יותר לגיבוש אידיאולוגיה לאומית מזו. אולם בדיקה מעמיקה תוכיח, כי אין הדבר כן. תקופת הממלכה המאוחדת אמנם העלתה את ישראל למדרגת 'גוי גדול', אך לא תרמה דבר לגיבוש ייחודו הלאומי-דתי. אדרבא, מבחינת הייחוד הלאומי חלה נסיגה.<sup>9</sup> הבלעת ערי כנען בתוך הטריטוריה הישראלית הביאה לידי התקרבות בני העמים השונים לישראל, ואולי אף להתערבותם והתמזגותם זה בתוך זה, דבר שהשפיע ללא ספק בשלילה על פרצופו הלאומי המיוחד של העם. נראה כי תקופה זו היא שגרמה למצב התרבותי העגום, שהנביאים התריעו כנגדו כה רבות.<sup>10</sup> בתקופת דוד ושלמה מלאה הארץ אלמנטים זרים שנטלו חלק נכבד בהנהגת העם והמלוכה. דוד ארגן אדמיניסטרציה, שהתבססה על יסודות נייטראליים ולא ישראליים.<sup>11</sup> סופרו של דוד מוצאו מאזרחי הארץ הכנעניים,<sup>12</sup> צבאו השכיר מורכב בעיקר מכוחות זרים (הגתים, שמ-ב, ט-ו, יה)<sup>13</sup>, ואף רבים ממפקדיו זרים הם: אוריה החיתי, אחימלך החיתי, עמשא בן יתר הישמעאלי (דה-א ב', ז) ועוד. משוררי החצר איתן והימן האזרחים אינם ישראלים, כי אם אוטוכטונים מבני משפחות כנעניות מיוחסות, שנטמעו בישראל.<sup>14</sup> נראה כי הם הם שגיבשו את האידיאולוגיה של חצר המלכות, שבמרכזה עומדת בחירתה של ציון והברית הנצחית של ה' עם דוד ושושלתו (תה' פ-ט, כ-לח), עניינים שהם בבחינת חידוש במורשת ישראל העתיקה.<sup>15</sup> מלכות דוד ושלמה היא ממלכה או, בלשון אחרת,

9. על כך: A. Alt, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina*, Kleine Schriften II S. 52.

10. עיין M. Noth, *Geschichte Israels*, 1959, S. 200.

11. ראה ב. מייזלר, סופר המלך דוד ובעיית הפקידות הגבוהה במלכות ישראל הקדומה, ידיעות החברה לחקירת א"י ועתיקותיה יג, תש"ז, עמ' 105-114.

12. ב. מייזלר במאמרו הנ"ל עמ' 110-114.

13. ואולי גם הכרתי והפלתי, אם כי מוצאם עדיין איננו ברור כל צרכו.

14. ראה ב. מייזלר במאמרו הנ"ל עמ' 107.

15. ברית האל עם המלך היא ללא ספק מושג שנתגבש בחצר המלך, ועכ"פ לא קדמה לתקופת המלוכה (עיין K. Koch, *Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung in Israel*, ZAW 1955, S. 224).

המסורות העתיקות של ישראל, המשוקעות בארבעת ספרי התורה הראשונים ובנביאים ראשונים, מכירות אך ורק בבריתו של ה' עם ישראל, ואין כל רמז לברית ה' עם המלך או עם מנהיג העם. אדרבה, מסורות אלה מתעלמות ממוסד המלוכה בישראל, ויש אף ניסיון לנקוט עמדה שלילית לגבי (ראה בעיקר דברי גדעון בשופ' ח', כג, וכן דברי ה' לשמואל בשמ"א ח', ז; ועיין בקשר לכך בספרו של מ' בובר Koenigtum Gottes, 1932, עמ' 106 ואילך, 139 ואילך). הרעיון של בחירת המלך על-ידי ה', הקרוב במידה מסוימת לרעיון הברית עם המלך, מופיע לראשונה בספר משנה תורה, ספר שנתגבש בתקופת יאשיהו, ועל כך עוד ידובר להלן.



אימפריה, המאחדת בתוכה עמים וגזעים שונים. אחדותה הלאומית של ישראל בתקופה זו הייתה מדומה, היא התקיימה אך ורק למראית עין, וזאת בזכות הכיבוש שים והניצחונות המזהירים של דוד, מייסד האימפריה. שבטי הצפון לא הרגישו עצמם קשורים קשר מהותי-רוחני בציון וירושלים, מקום שלא הייתה לו כל משמעות דתית לישראל לפני עליית דוד. דוד ניסה אמנם להעניק קדושה למקום זה על-ידי העלאת הארון, אך נראה שדבר זה לא נתקבל בעין יפה על-ידי שבטי ישראל. המסורת הישראלית הכירה בקדושתן וחשיבותן של שכם, בית-אל, חברון, באר-שבע וכדומה, ערים שעל-פי המקובל האבות קידשן. ודאי תמוה היה בעיני העם שדויד מעלה את הארון דווקא לעיר היבוס – עיר שלפנים פחדו ישראלים ללון בה – ואינו מנסה להתקשר לאחת הערים המקודשות בעיניהם. זיקתם של שבטי ישראל לדוד ולמלכותו הייתה כל כך רופפת, שמאורע קל הספיק כדי לפרוק את עולו של המלך, ולהכריז כי אין לנו חלק בדוד, ולא נחלה בבן ישי, איש לאהליו ישראל<sup>16</sup> (שמ"ב כ', א; השווה מל"א י"ב, טז). מלכות דוד ושלמה לא הצליחה להעלות בעיני העם את קדושתה וחשיבותה של עיר דוד, וברגע שהועם זוהרה של מלכות זו פנו שבטי ישראל עורף לירושלים וחזרו לשכם, צור מחצבתם. שכם הייתה עיר בעלת חשיבות דתית מרכזית מקדמת דנא, ואלהיה היו קשורים כל ישראל (מל"ב י"ב, א)<sup>16</sup>. אין אפוא לדבר בתקופת דוד ושלמה על לאום כי אם על ממלכה, המטילה מרות על כל עמי הסביבה. תקופה זו מטפחת אידיאלים מדיניים, ולא לאומיים. בתקופה זו נודעת חשיבות מיוחדת לגדלות החומרית של ישראל, ולא לייחודו ההיסטורי-לאומי. זוהי התקופה, שבה גובשו סופית מסורות התורה<sup>17</sup> וקיבלו את מסגרתן הנוכחית. מעגל מסורות אלה נפתח בהבטחת האל לאברהם, שהוא יעשה אותו לגוי גדול : יואעשך לגוי גדול, ואברכך ואגדלה שמך, והיה ברכה (בר' י"ב, ב). ולא בפתיחה בלבד מצוי רעיון זה, כי אם עובר הוא כחוט השני לאורך כל המסורות המשוקעות בס"י (= מקור J) (בר' יח, יח; כ"א, יח; מ"ו, ג ועוד). בצדק טוען גונקל<sup>18</sup>, שהבטחות אלו

16. שים לב בעיקר למקומה של שכם בסיפורי האבות, לטקס הברכה והקללה על הר גריזים ועל הר עיבל (דב' י"א וכ"ז, וכן יהו' ח'), וכן לכינוס ישראל בשכם בימי יהושע (יהו' כ"ד).

17. כוונתי למסורות במובן Ueberlieferungen. לעניין מסורות אלה בתורה ראה M. Noth, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948.

18. *Genesis 4, Handkommentar zum Alten Test.*, 1917, S. 164-165.

משקפות אידיאלים, שבתקופת הכותב היו בתהליך התגשמות, ונות<sup>19</sup> מחזיק אחריו ומייחס כתובים אלה לתקופת הממלכה המאוחדת. נראה כי כתובים אלה לא באו אלא כדי להסמיק את מציאות ישראל בארצו, גדולתו ועוצמתו, על הבטחות שניתנו מפי האל כבר לאבות האומה<sup>20</sup>. הגדולה ועשיית השם – המופיעות בכתובים אלה – כרוכות בדרך-כלל בניצחונות ובהשתלטות על אויבים<sup>21</sup>, ואין זה מקרה שביטויים אלה נפוצים דווקא במסורות על עלייתו של דוד: "ואכרתה את כל אויבך מפניך, ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים אשר בארץ" (שמ"ב ז', ט); "אשר הלכו אלהים לפדות... ולשים לו שם ולעשות לכם הגדולה ונוראות לארצך"<sup>22</sup> (שם ז', כג). המשאלה הלאומית בעת ההיא הייתה, שישראל יירש את שער אויביו (בר' י"ב, יז; כ"ד, ס ועוד) ושיעבדוהו עמים וישתחוו לו לאומים (בר' כ"ז, כט)<sup>23</sup>.

ואמנם זוהי התקופה שבה נולדה השאיפה של שלטון מדיני על עמי נכר, בתקופות קודמות היו המלחמות בעיקר דפנסיביות. משאת נפשם של ישראל בתקופת השופטים הייתה לעמוד בפני אויביהם המתקפים אותם ולהניצל מיד שוסים ואילו עתה בימי דוד הגיעה שעתה של מלחמת תנופה באויב. המלחמות מתנהלות בשטח האויב ובתוך שעריו. לפיכך שומעים אנו בסיפורי האבות על ירושת שער האויב ולא על עמידה בשער הישראלי.

19. *Geschichte Israels*, 1959, S. 203.

20. מקובל להניח כי ההבטחה לאבות כוללת שני אלמנטים בלבד: קנין הארץ וריבוי הזרע. משום מה נעלם מעיני החוקרים והמפרשים אלמנט שלישי בהבטחות אלו שהוא גדלות מדינית.

21. במכתבו של שמשון-אדד לבנו יסמח-אדד *Corres-* Archives Royales de Mari I, G. Dossin, *Corres-* pondance de Samsi Addu 1950, 69: 13-16, p. 130 קראים אנו: "ועתה בלכתך עם צבאך היה לאיש, כמו אחיך אשר עשה לו שם גדול (su-ma-am ra-be-e-mi) אף אתה [בארצך] עשה לך שם גדול", אין אפוא הצדקה לראות ביטוי זה על רקע הטיטולארים המצריים דווקא כפי שמניח פון ראד במאמרו *Das Judäische Königsritual*, ThLZ 72 (1947) Sp. 215 (לאחרונה גם *Ges. Studien* S. 212).

22. לגבי סיום הכתוב השווה דה"א י"ז, כא, המשקף כפי הנראה גירסה נאמנה יותר: "לגרש מפני עמך... גוים". על-סמך הטקסט בדה"י נוכל לשחזר את הכתוב בשמ"ב ז', יא: "והניחותי לך מכל אויבך והגיד לך ה'", שאף הוא טומן בחובו אידיאל זה של גדולה. בעקבות המקבילה בדה"א י"ז, י"א (ואגד לך במקום והגיד לך), וכן על-פי תרגום השבעים למקום זה (αὐξήσω σε), הכיר י"א זליגמן, כי יש לקרוא ואגד לך במקום והגיד לך. ראה מאמרו: *Indications of Editorial alteration and adaptation in the Massoretic text and the Septuagint, Vetus Testamentum*, 1961, p. 209-10 f.

23. הרקע ההיסטורי המתאים להעלאת ייעודים כאלה הוא ממלכת דוד ושלמה. ראה י' קויפמן, *תולדות האמונה הישראלית*, כרך ב', עמ' 198.

השאיפות האימפריאליסטיות האקספאנסיביות של תקופת דוד ושלמה מוצאות להן ביטוי במזמורי מלך, שהחלו להתגבש בעת ההיא, ובצדק מבחינים בהם סגנון חצר Hofstil<sup>24</sup>. כאן שומעים אנו את האל האומר למלכו שנסך אותו על הר ציון: "שאל ממני ואתנה גויים נחלתך ואחזתך אפסי ארץ. תרעם בשבט ברזל ככלי יוצר תנפצם" (תה' ב', ח-ט). במקום אחר מתפלל המשורר על מלכו ומאחל לו: "וירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ" (תה' ע"ב, ח). השאיפה להתפשטות "מנהר מצרים עד גהר פרתי" (ברא' טו', יח) ו"מים סוף ועד ים פלשתים" (שם' כג', לא) אמנם מתממשת בעת ההיא<sup>25</sup> וגם אם עצם השאיפה עתיקה היא וקודמת למלוכה<sup>26</sup> הרי המשאלה לשעבד עמים, לרדות בגויים ולרועעם בשבט יכלה להוולד אך ורק על ברכי האימפריה של דוד ושלמה. איננו יכולים לראות אפוא בתקופה זו רקע להתנבשות אידיאלים לאומיים פארטיקולאריים. ישראל הוא בתקופה זו גוי גדול<sup>27</sup> וממלכה, ולא עם בעל תודעה לאומית פארטיקולארית. את ראשית התהוותה של הלאומיות הישראלית יש לחפש בתקופה אחרת, וזאת נסה לעשות בסעיף הבא.

### פיתוח תודעה לאומית

מתולדות התנועות הלאומיות המודרניות למדנו, כי התעוררות הרעיון הלאומי באה בד בבד עם השאיפה לחירות ולפריקת עול זרים. השחרור או הרצון לשחרור מידי משעבדים, הוא הוא המפתח את התודעה הלאומית, החודרת לכל תחום ותחום מחיי העם ותרבותו. ההיסטוריה והדת, התרבות והאומנות, כל אלה באים אז לעזרת הרעיון הלאומי. סגולות לאומיות, שהיו שקועות בתרדמתן מאות בשנים, מגיעות לידי מימוש וגילוי בתהליך השחרור והאמאנציפציה.

תהליך כזה חל בישראל הקדומה בזמנו של יאשיהו. בימיו השתחררה יהודה

<sup>24</sup>. A. Alt, *Das Grossreich Davids*, Kleine Schriften II, S. 75 ראה

<sup>25</sup>. על כך ראה לאחרונה א. מלמט, פרקים במדיניות החוץ של דוד ושלמה, בימי בית ראשון (מפרסומי החברה לחקירת א"י ועתיקותיה) תשכ"ב עמ' 24 ואילך וזאת בניגוד לא. בירם (הגבול הצפוני של ממלכת דוד, ס' היוכל לי. קויפמן תשכ"א עמ' סח ואילך) ההולך בעקבות א. מאיר.

<sup>26</sup>. ראה בספרי י. קויפמן על תקופת הכיבוש.

<sup>27</sup>. המלה "גוי" במקרא פירושה יחידה אתנית גדולה, המהווה ממלכה או גזע, ועל כן באות המלים "גוי" ו"ממלכה" כמקבילות זו לזו (מל"א י"ח, י; יר' י"ח, ז"ט; שם כ"ט, יח; יש' ס', יב), ואילו המלה "עם" כוונתה לאום מגובש, שאורחיו קשורים זה בזה קרבת דם. ראה: E. A. Speiser, "People" and "Nation" of Israel, *Journal of Biblical Literature* 79 (1960), 157-163.

וישראל מכבלי האימפריה האשורית, בהם הייתה כבולה למעלה ממאה שנה. יאשיהו הוא המלך הראשון בישראל לאחר הפילוג, שניסה – ואף הצליח במידת-מה – להחזיר את עטרת אחדות ישראל ליושנה. הוא פרש את שלטונו על הפרובינציות האשוריות שבצפון, ועל-פי ידיעה שנשמרה בספר דה-י הגיע עד גפתלי שבגליל (דה-ב ל-ד, ו).

בתקופה זו חלה תחייה לאומית פנימית וחיצונית כאחד. בשטח מדיניות החוץ היתה שאיפה לאמאנציפציה ולעצמאות מדינית, ובשטח מדיניות הפנים חלה התעוררות לאומית, שהיתה כרוכה בהחייאת מסורות דתיות עתיקות (השווה מל-ב כג', כא-כז) ובחידוש פני תרבות ישראל. לאחר חורבן שומרון היתה יהודה ליורשתה המדינית והרוחנית של מלכות ישראל. הכינוי 'ישראל', שיוחד עד עתה למלכות הצפון בלבד ושהיה בבחינת מושג פוליטי, החל מעתה לשמש את מלכות יהודה המייצגת מכאן ואילך את 'ישראל' האמיתית-האידיאלית. תחייה לאומית זו נתנה את אותותיה ביצירה הרוחנית שבעת ההיא. נכסי דת ורוח ששימשו בעבר את השבטים השונים ואת מקדשיהם, את המקדש המרכזי ואת החצר הופכים עתה לנחלת האומה. בתקופה זו החלו לכנס מסורות וסיפורים עתיקים כדי להעמידם בשרות הלאום. מסורות לוקאליות שונות מתקופת ההתנחלות וכן רשימות גיאוגרפיות מתקופות שונות<sup>28</sup> עובדו בעת ההיא וצורפו לכדי יצירת תמונה רבת רושם על כיבוש הארץ בידי בני ישראל. המסורות והסיפורים המונחים ביסודו של תיאור הכיבוש בס' יהושע אינם מעידים כשלעצמם על כיבוש טוטאלי וחד-פעמי. כיבוש הארץ על-ידי יהושע ב-פעם אחת<sup>29</sup> הוא מעשהו של העורך הדבטרונומיסטי מתקופת התחייה הלאומית בימי יאשיהו. והוא הדין לגבי תקופת השופטים. השופטים שתחום פעולתם היה השבט והאויב שבסביבה הקרובה, הפכו אצל הסופר

28. כוונתי לרשימות הערים של השבטים שבס' יהושע יג-יט. לדעת רוב החוקרים שימשו רשימות אלה כתעודות מינהליות של מלכויות יהודה וישראל ושימשו כתיאור הנחלות היא משני (ראה לאחרונה: י. אהרונז, א"י בתקופת המקרא, תשכ"ג עמ' 214 ואילך). לדעת אלט משקפות רשימות ערי יהודה ובנימין את החלוקה המחוזית של מלכות יאשיהו (בעיקר במאמרו *Judas Gaue unter Josia*, *Kleine Schriften II*, 276-288).

29. עיין: יהוש' י', מ"ב; י"א, טז-כג; כ"א, מא"מ וכן פרק כ"ג, י. קיפמן בפירושו ליהושע מודה שכתובים אלה הן הכללות שיש בהן מן ההפרזה וכן מודה הוא שהם טבעים במטבע המשנה תורתית, אולם לפי שיטתו אין זה מלמדנו על התקופה שבה חוברו ונוסחו הכתובים. לעניין זה ראה להלן הערה 30. לאופי המסורות ביהוש' י-יא ראה י. א-זליגמן, יסודות אוטואולוגיים ציון תשכ"א עמ' 154.

הדבטרונומיסטי למושיעים כלל לאומיים המשחררים את ישראל מכל לוחציהם ומשליטים שקט בכל גבול ישראל.<sup>30</sup>

הרצון העז לגיבוש תמונה אחידה ונשגבה של תולדות עם ישראל בולט במיוחד בספרי שמואל ומלכים שנערכו בעת ההיא. כאן השתלבו לכדי יצירה היסטורית-לאומית רצופה יצירות שהיו קיימות עד עתה קיום נפרד בחוגים נפרדים. סיפורים ונובלות שמקורם בחצר דוד (שמב יג-כ'), אגדות נבואיות שנתרקמו בחוגי הנבואה העממית, אנאלים ותעודות אדמיניסטרטיביות ששימשו את המלוכה, כרוניקות שמוצאם במקדש, כל אלה נתאחדו ונתלכדו למפעל היסטורי אחד ורצוף של עם ישראל.<sup>31</sup>

חלוקת תולדות ישראל בארצו לשלש תקופות; תקופת הכיבוש וההתנחלות, תקופת השופטים המושיעים ותקופת המלוכה היא מעשהו של דוג הסופרים הדבטרונומיסטי שהחל לפעול בימי התחייה הלאומית של יאשיהו.<sup>32</sup>

מפעל היסטורי לאומי רב ממדים זה, המשתרע על-פני תקופה של 800 שנה בערך, נערך ברוח ספר דברים שנתגלה בעת ההיא. ואכן ספר זה מקשל בתוכו את האידיאולוגיה הלאומית של מלכות יאשיהו. נברר אפוא אידיאולוגיה זו על כל גווניה.

### העם הקדוש

בניגוד למסורות על גוי גדול, שבארבעת ספרי התורה הראשונים, צץ ועולה בספר משנה-תורה רעיון "העם הקדוש". אין עוד ספר בתורה, שמדגיש כל כך את עובדת היות ישראל לעם, כספר דברים: "היום הזה נהיית לעם לה' אלהיך" (כז, ט), "למען הקים אותך היום לו לעם" (כ"ט, יב) ועוד. כל הספר הוא מעין הצהרה לאומית לקראת כניסת העם לארץ היעודה. בני ישראל הופכים כאן לעם בתוקף כריתת הברית עם האלוהים. אידיאל ה"גוי הגדול" היה כרוך בהבטחה שניתנה לאבות, ובברית שכרת ה' להם<sup>33</sup>

30. גם בנקודה זו סוטה י. קיפמן מהמקובל ולא נוכל ללבן כאן בעייה עקרונית זו.

31. פעולתו של ההיסטוריוגרף הדבטרונומיסטי החלה עוד לפני חורבן הבית ושרשיה מגיעים לתקופת חורבן שומרון. בתקופת חזקיהו נחתמה הכרוניקה הסינכרוניסטית (ראה: A. Jospon, *Die Quollson des Königesbuches* 1956 S. 30 ff.), המהווה את הגרמיעין הבונה של ההיסטוריוגרפיה של תקופת המלוכה.

32. על כך עומד אני במקום אחר.

33. הברית לאבות היא ברית חד-צדדית. אלוהים כורת ברית לאבות, בה הוא מבטיח לתת לזרעם את הארץ, אך מצד האבות לא נדרשת כל התחייבות. הברית בס"ד היא ברית פאריטטית, הקשרת את שני הצדדים. בקשר לשני סוגי הברית ראה 1-11, J. Begrich, *Berit, ZAW* 19 (1944).

לתת להם את הארץ, ואילו אידיאל ה־עם הקדוש מותנה בקיום הברית ובהתחייבות הניתנת מצד ישראל. במקום ייעוד ארצי בא בספר דברים ייעוד לאומי. הייעוד הדתי־רוחני הוא המונח ביסודות של הלאומיות הישראלית, בהתאם לספר דברים. ואכן המושגים "עם סגולה" ו"עם קדוש" הם מגופי התיאולוגיה הדבטרונומיסטית.

ה־אתה של ספר דברים איננו האינדיבידואל, כי אם העם כולו, העומד כאיש אחד. המלה "עם" מקבלת בספר זה, יותר מבכל ספר אחר, משמעות של אומה מגובשת. ראוי להשוות לגבי עניין זה את שמות כ"ב, ל (ספר הברית) עם דברים י"ד, כא. שני המקומות אוסרים אכילת נבלה (ספר דברים) או טריפה (ספר שמות)<sup>34</sup>, וההנמקה אף היא שווה (= הקדושה), אך ההבדל הוא בצורת גיסוח אוֹבִיִּיקט הקדושה. בעוד שספר הברית אוסר אכילת טריפה, מפני שישראל "אנשי קודש" הם, הרי ספר דברים אוסר זאת מטעם: כי "עם קדוש" אתה. ויפה מסכם דרייבר<sup>35</sup> באמרו: "ספר דברים אינו בא אלא לגבש יחס של עם כלפי אלוהיו... יש כאן גיסוח מחודש של חוקים ועובדות היסטוריות, כדי להתאימם לצרכים לאומיים". שלל של חוקים ותקנות בשטח החיים המדיניים־לאומיים מועלה לפנינו לראשונה בספר זה. ספר דברים הוא כעין קונסטיטוציה לאומית־דתית<sup>36</sup>, ולכן לא ייעדר בו כל תחום מתחומי החיים של העם. ענייני צבא ומלחמה, משפט אזרחי ומשפט פלילי, המלוכה, הכהונה והגבואה – כל אלה נסקרים בספר משנה תורה, והם משועבדים לעיקרון האידיאולוגי, המונח ביסודו של הספר: עם אחד מול אל אחד. המלוכה לפי ספר זה אינה אבסולוטית, היא כפופה לחוקת התורה ומוטלים עליה סייגים, שלא היה להם מקום כלל בתקופת הממלכה המאוחדת. רכב רב ואוצרות כסף וזהב, שהיו מסימניה המובהקים של ממלכת שלמה, וגם של מלכים הבאים אחריו, נשללים כאן שלילה גמורה. המלך הוא בחיר ה', ועליו למלא את תפקידו בקבלת מרות האל ותוך הזדהות עם העם.

במאורעות ההיסטוריים, כפי שהם מסופרים על־ידי מחבר הספר, מזדקרת כביכול צורת מימשל דמוקראטית. כל צעד מדיני חשוב מקבל קודם את אישורו של העם. בעמדתו למנות שרים ושופטים נועץ משה עם העם, ורק לאחר

34. על נבילה וטריפה כעניין אחד ראה וי' ז', כד; י"ז, טו.

35. Introduction to the Literature of the Old Testament, p. 91.

36. K. Gallig, Die israelitische Staatsverfassung in ihrer vorderorientalischen Umwelt, ראה

.Der alte Orient 1929, pp. 57-58

קבלת הסכמתם הוא עושה את המינייים: 'ותאמרו: טוב הדבר אשר דברת לעשות. ואקח את ראשי שבטיכם' (א', יד-טו). לא יתרו מיעץ לו זאת (השווה שמות יח), ואין זה ציווי אלוהי (במ' יא, טז-יז), כי אם הדבר נעשה תוך כדי התייעצות עם חשבי העם, המייצגים את האומה כולה. דבר זה בולט גם במעשה המרגלים. 'על-פי במ' יג, ב מצווה משה על-ידי ה' לשלוח מרגלים, ואילו כאן בא העם להציע לו זאת (א', כב). עניינים בעלי חשיבות מדינית נמסרים אפוא להכרעת העם.

הצבא בספר דברים הוא צבא העם<sup>37</sup>. אין כאן זכר לצבא שכיר, המשרת את המלך וכפוף לו ישירות, כפי שזה היה בתקופת דוד ושלמה וגם בתקופות מאוחרות יותר. העם הוא הצבא, והצבא הוא העם: 'וגם הכהן ודבר אל העם' (כ', ב); 'ופקדו שרי צבאות בראש העם' (שם פס' ט)<sup>38</sup>. רוח התנדבות פועמת בעם, וכולם יוצאים למלחמה חוץ מאנשים, שמצבם האישי מונע בעדם מלצאת לקרב בשעה זו. רכי-הלבב אינם רצויים כלל במערכה, ועל כן משחררים אותם מראש (כ', ח).

המשפט אף הוא מסור בידי נציגי העם. הסמכויות הגבוהות בתחום זה אינן מרוכזות בידי אישיות אחת, תהא זו אישיות בעלת מעמד סאקראלי (כמשה בשמות יח) או אישיות בעלת מעמד מדיני (המלך-דוד, שמי-ב טז, ב; ושלמה, מל-א ג), כי אם מסורות הן למוסד משפטי עליון, שמיוצגים בו אנשים, הנמנים עם השכבה החילונית והסאקראלית כאחד (דב' יז, ח-יג). אולם ייחודו הלאומי של ישראל בא לידי ביטוי המלא ברעיון הבחירה, המופיע לראשונה בצורתו המגובשת בספר דברים.

### רעיון הבחירה

בספר משנה תורה מופיע מושג הבחירה בפיתוחו הדוגמאטי המלא: 'כי עם קדוש אתה לה' אלהיך, כך בחר ה' אלהיך להיות לך לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה' (ו', י; יד, ב, כא). האמונה שישראל הוא עם ה' היא אמנם עתיקה ביותר, אך הדוקטרינה על בחירת עם זה מתוך כל העמים

<sup>37</sup> ראה E. Junge, *Der Wiederaufbau des Heerwesens des Reiches Juda unter Josia* 1936. מסקנותיו אמנם מרחיקות לכת (ראה י' ידין, מבנהו המחודש של צבא ממלכת יהודה בתקופת יאשיהו, ידיעות טו, תשי"ז, 86-98), אך הנחותיו בקשר לתחייה צבאית בתקופת יאשיהו נראות מבוססות.  
<sup>38</sup> ראה להלן עמ' 349.

היא מאוחרת<sup>39</sup> ושייכת לתקופה, בו התגבש ספר דברים. בצדק נאמר<sup>40</sup>, שעצם התהוותו של רעיון הבחירה הלאומית מותנה באופן פאראדוקסאלי בהשקפה היסטורית אוניברסאליסטית. רק אומה שהכירה בפרובלמאטיקה של קיומה בין אומות יכולה לדבר על בחירה. רעיון בחירת ישראל מבין העמים היה באפשר למעשה רק לאחר הכרה בעקרון הריבונות והלאומיות של העמים האחרים.

ואכן מעניין הדבר שאותו הספר, המעלה את בחירתו של ישראל, דורש יחד עם זאת לשמור בקפדנות על זכויותיהם של לאומים אחרים, ומוזהיר מפני פגיעה בשטחיהם. אזהרות אלה מושמעות באופן תכוף כשבני ישראל עוברים בעבר הירדן המזרחי והם נוטים להתנרות ולפרובוקאציה בעמי הסביבה (אדום עמון ומואב). כאשר עובר העם בגבול אדום מצווה עליהם משה: "אל תתנרו בם, כי לא אתן לכם מארצם עד מדרך כף רגל, כי ירשה לעשו נתתי את הר שעיר- (ב', ה). אזהרות דומות נשמעות גם לגבי עמון ומואב (ב', ט, יט). לצדן של האזהרות עומדת הנמקה היסטורית של זכויות לאומיות טריטוריאליזם אלו: "ובשעיר ישבו החרים לפניו ובני עשו יירשו"ם וישימדידם מפניהם וישבו תחתם כאשר עשה ישראל לארץ ירשתו- (ב', יב). כלומר האדומים קנו את בעלותם על ארץ שעיר באותה מידה, שבני ישראל קנו את בעלותם על ארץ כנען. הוא הדין לגבי העמונים (ב', כא). ולפיכך אין לפגוע בזכויותיהם הטריטוריאליזם. עמדתו המיוחדת של בעל משנה תורה בענין זה תומחש לנו ביתר שאת על-ידי השוואה עם מקור אחר בתורה (ס"א = JE), במ' כ"א, כד: "וירש את ארצו (של סיחון) מארנן עד יבֶּק עד בני עמון, כי עז גבול בני עמון-<sup>41</sup>,

39. הכתוב בעמוד ג', ב: "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה", איננו מבטא את מושג הבחירה יש כאן הכרה בייחודו של ישראל, אך לא בבחירתו. ההבדל בין הידיעה לבחירה הוא רב-משמעות: ידיעת ה' את ישראל אינה מותנית בבחירתו מתוך העמים, כי הידיעה לא התרחשה על רקע ההתייחסות לעמים אחרים דווקא. יתירה מזו, מעמוד ט', ז אנו למדים, שנביא זה אף שלל שלילה מחלטת את העדפת ישראל על פני עמים אחרים. ואולי אין זה מקרה, שרעיון זה איננו תופס כמעט מקום בנבואה הישראלית שמתקופת בית ראשון.

40. עיין N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, 1941, S. 26.

41. ת' הע' גורם כאן: "כי יעזר גבול בני עמון", אך אין כל סיבה להעדיף גירסה זו על פני גירסת המסורה (ראה אנצ' מקראית, כרך ג, ערך יעזר). גרין (Numbers, ICC 1912, p. 297) מקבל את גירסת השבועים, בטענה בין היתר, כי "עז" במשמעות "מבוצר" היטב אינו מצוי בשום מקום אחר במקרא. אך באותו ספר אנו מוצאים "עז" פעם נוספת: "כי עז העם הישב בארץ והערים בצורות", והכוונה היא ללא ספק, שעוול של העם הם מבצרי. גם במקומות אחרים אנו מוצאים "עז" בסמוך למבצר, וייתכן שאף מקביל לו, כך בעמוד ה', ט: "המבליג שוד על עז, ושוד על



כלומר עוז גבולו של עמון הוא שמנע מישראל לפלוש לארץ זו. לעומת זאת מנמק ספר דברים את אי-כיבושה של עמון בכך, כי ארץ עמון ניתנה ירושה לבני לוט (ב', יט) ואין לפגוע בזכות לאומית זו.

עניין זה בא ללמד גם על אופייה של הבחירה. אין היא מעניקה יתרונות פסיים ארציים לישראל, היא מהווה שליחות לאומית-רוחנית ודתית בלבד. לא ריבוי וגודלו הפיסי, ואף לא צדקתו ויושר לבבו, הם הגורמים לעליונות העם; הברית והחסד והשבועה לאבות הם העילה לבחירת ישראל: לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם, כי אתם המעט מכל העמים, כי מאהבת ה' אתכם ומשמרו את השבועה- (ו', ז-ח); ובמקום אחר הוא אומר: "לא בצדקתך ובישר לבבך אתה בא לרשת את ארצם" (ט', ה). דברים אלה נאמרים בהדגשה יתירה, כדי להרחיק רגשות שוביניסטיים ויוהרה לאומית. בכל הזדמנות מדיש מחבר הספר את קטנתו ומיעוטו של ישראל: גויי כנען הם רבים ועצו מים לעומת בני ישראל (ו', א, יז-יח; י"א, כג). גדלותו של ישראל היא רק ברוח. כלומר בזה שהוטלו עליו חובות רוחניות מוסריות. הבחירה מחייבת את ישראל לנהוג בקדושה ובאצילות-רוח (noblesse oblige). מנהגים גסים, שהנפש העדינה סולדת מהם, נאסרים משום כך על ישראל. ואכן אין זה מקרה, שדווקא התגודדות וקרחה, אכילת שקצים ונבילות, מנומקים בעובדת הבחירה (דברים פרק י"ד). הגר בישראל, אשר אינו נמנה עם עם קדוש זה, אצילות זו אינה מחייבת אותו, ולכן מותר לו לאכול נבילות (שם פס' כא) <sup>42</sup>.

היגיוני החומריים של עם ישראל אף הם אינם תוצאה בלעדית של כשרונם ויעילותם, ולכן מזהיר מחבר הספר נגד אלה העשויים לומר: "כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה" (ח', יז). בקיצור: לא התכוונת המשובחות של העם גרמו לבחירתו, כי אם הרצון להקים את הדבר, אשר נשבע ה' לאברהם, ליצחק וליעקב.

מבצר יבא". ואמנם נראה, כי "עוז" מופיע רבות בהקשר זה של מבצר, מחסה ומשגב. מגדל עוז (שופ' ט', נא; תה' ס"א, ד; משלי י"ח, ו) עיר עוז (יש' כ"ז, א; ושם חומות וחל), קרית עוז: (משלי י"ט, ו; י"ח, יא) – כל אלה מקומות בצורים בגובה, כדרך המבצרים שעל ההרים. במקומות רבים "עוז" ו"מעוז" נרדפים לצור, מחסה ומשגב, שמה נמלטים בעת צרה (ראה יר' טז, ט, שם נ"א, נג; תה' כ"ח, ז; שם נ"ט, יח; ס"ב, ה ועוד).

<sup>42</sup> ספר כוהנים ( $P =$ ), שאיננו דוגל בקונצפציה זו של עם קדוש, אוסר את הנבילה גם לגר (וי' י"ז, טו); לעניין זה עיין מאמרי: המסנה בתפיסת האלחות והפולחן בס"ד, תרביץ תשכ"ב.

עמ' 8-9.

החרמת העממים אינה מהווה ביטוי ליחס העוין כלפי עמי כנען, היא באה אך ורק לשמור על הייחוד הלאומי ועל הדת הצרופה: "למען אשר לא ילמדו אתכם ככל תועבתם אשר עשו לאלהיהם" (כ', יח.). גם לגבי ישראלים-אחים נוהג דין ההחרמה, אם נכשלו בעבודת אלוהים אחרים (יג, יג-יט). יתר על כן, העיר הישראלית שחטאה באלילות, דינה חמור יותר מדינם של ערי העמים הכבושים. העיר הנידחת שללה אסור בהנאה; לא כן הערים של שבעת העמים, שהתירו לבני ישראל לבזז את שללם (ראה דב' ב', לה; יהושע ח', ב, כז; יא, יד). לאמתו של דבר מתנהלת כאן מלחמה כנגד השפעות חינוכיות שליליות, ולא חשוב מאין הן באות, אם מהסביבה הקרובה ביותר, כגון קרוב-משפחה וידיד (יג, ז-יב), או תושבי עיר שכנה (יג, יג-יט), או מהסביבה הרחוקה יותר (מבחינה גיאוגרפית ורוחנית גם יחד), כלומר ערי הכנענים (כ', טז-יח).<sup>43</sup> ההיבדלות מהעמים, הבולטת כל כך בספר דברים, אינה אפוא ביטוי לזלזול בעמים אחרים ואין הוא רואה אותם כנחותי דרגה; היא באה אך ורק להרחיק השפעות שליליות, העשויות להעמיד בסכנה את הגשמת הייעוד הלאומי. על אף הרוח הלאומית המפעמת בספרנו, יש כאן הבנה ויחס הומאני כלפי עמים אחרים. דבר זה בולט מאוד בחוקי המלחמה שבספרנו. אין לפתוח במלחמה מבלי לקרוא אליה לשלום תחילה (כ', י). לשבויי-מלחמה יש לאפשר להתאבל על הוריה, וכן אסור למכרה בכסף.<sup>44</sup> איסור הלנת התלוי על העץ (כ"א, כב-כג) נוהג גם לגבי אלה שאינם בני ברית; זאת למדים אנו מיהושע ח', כט; י', כז, המספר על מלכי האמורי שהורדו מן העצים, עליהם נתלו, עם בוא השמש.

### גבורה רוחנית

תודעת השליחות הלאומית הביאה לידי הטעמת עוז נפשו של העם ואומץ רוחו. בכל הספר מודגש, כי הניצחון על האויב יבוא כתוצאה מכוח אמונתו העזה של העם באלוהיו: "לא תיראום, כי ה' אלהיכם הוא הגלחם לכם" (ג',

43. מסתברת דעתו של מנס בספרו *Die vorexilischen Gesetze*, עמ' 115, שחוקי-החרמה אלה משקפים אווירת מהפכה: "Diese Strenge ist uebrall ein Ergebnis der Kampf-und-Angst-stimmung die jede Revolution begleitet und die durch den Widerstand der Reaktion hervorgerufen ist".

44. יש כאן התקדמות לעומת ספר הברית, שם אוסרים מכירת אמה עבריה בלבד (שמ' כ"א, ח), ראה מנס בספרו הנ"ל, עמ' 113.

(כב). בולט כאן הרצון לעקור את הפחד מלב העם, זאת באמצעות הכרוזת מעודדות: 'אל תירא ואל תחת' (א', כא); 'לא תערצון ולא תיראו מהם' (א', כט) ועוד. הכרוזות אלה אינן משקפות חידוש במסורת המלחמה הישראלית. אדרבה, ההישענות על האל וההתאזרות הרוחנית בשעת הקרב אופייניות למלחמות הקדומות בישראל. השופטים הושיעו את ישראל מכוח הרוח שצלחה עליהם. בשירת ישראל העתיקה מכונה אלוהי ישראל 'איש מלחמה' (שמ' טו, ג); וכל מלחמותיהם של ישראל אינן אלא מלחמות ה' (השווה 'ספר מלחמות ה'')<sup>45</sup>.

ברם בתקופה הטרומ-מלכותית נחשבה המלחמה לאקט סאקראלי. הלוחמים היו עוברים תהליך של התקדשות לפני יציאה לקרב, תקעו בחצוצרות ובשופרות בשעת הקרב ('הושע ו', שופ' ז', יח, כב; והשווה במ' י', ט ועוד), קיבלו על עצמם צומות (שופ' כ', כו, שמ"א י"ד, כד). ועל כולם: במרכז ההתרחשות עמד הארון. ססימל את האל היוצא לקרב יחד עם עמו.

עם תקומת המלוכה בישראל הפכה המלחמה לאקט חילוני גרידא. החל מימי שלמה אין שומעים עוד על הארון היוצא לקרב, על התקדשויות, תקיעת שופר וכו'. המלחמה עתה איננה מבצע של מנהיג כאריסמאטי, כי אם פרי זימתו של המלך, ומתנהלת לרוב בידי צבא שכיר, שאינו מזרע ישראל. מצב זה השתנה בזמנו של יאשיהו. הדעת נותנת<sup>46</sup>, שיאשיהו אירגן מחדש את צבא יהודה, לאחר שחילות יהודה חוסלו בשעת מצור סנחריב בשנת 701 לפסה"ג. הואיל ולא עמדו לרשותו אמצעים לשכירת צבא, נאלץ יאשיהו לגייס צבא מתוך העם ולהישען עליו. נראה, כי צבא עממי זה שאב את כוחותיו הרוחניים והמוסריים ממורשת ישראל העתיקה.

מצב זה משתקף באידיאולוגיה הצבאית של ספר דברים. אמנם מדובר כאן על מלחמות כיבוש הארץ, אולם תיאורים אלה הם ללא ספק רטרוא-ספקציה, ואינם משקפים מציאות מתקופת הכיבוש. אנו שומעים כאן על בניית מצור על ערים (כ', יט-כ), שרי צבא ושוטרים (כ', ט)<sup>47</sup>, שוודאי לא היו קימים בזמנם של ברק וגדעון. גם באופייה של המלחמה ניכר כאן שינוי לעומת

<sup>45</sup>. G. von Rad, Der heilige Krieg im alten Israel, 1952 ראה

<sup>46</sup>. ראה יונגה בספרו הנ"ל.

<sup>47</sup>. השוטרים אלו הפקידים שסייעו בניוס העם ובהכנתו למלחמה (השווה יהו' א', י). הם גם עמדו לצדם של השופטים, שווה עם השרים (שמ' י"ח, כא-כו, דב' א', טו-טז).

המלחמות בתקופת השופטים. כל הטקסים הפולחניים שליוו את המלחמה בתקופת השופטים נעדרים כאן; מה ששרד היא האמונה החזקה ואומץ הלב. הכוהן היוצא עם העם למלחמה אינו עומד לפני הארון (שופ' כ', כא) ואינו מחזיק את החצוצרות ואת כלי הקודש בידו (במ' ל"א, ו), הוא יוצא כדי לדבר אל העם ולעודדם בלבד.

כיוון שישראל נלחמים מלחמת מעטים נגד רבים, יש צורך לטעת בהם אמונה חזקה, כדי שיוכלו לעמוד מול האויב הקשה. ואכן דבר זה בולט ביותר בחוקי המלחמה של הספר, בהם פותח פרק כ': "כי תצא למלחמה על איֶךָ וראית סוס ורכב, עם רב ממך, לא תירא מהם, כי ה' אלהיך עמך, המעלך מארץ מצרים. והיה כקרבכם אל המלחמה, וגש הכהן ודבר אל העם. ואמר אלהם: שמע ישראל, אתם קרבים היום למלחמה על איביכם, אל ירך לבבכם, אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם. כי ה' אלהיכם ההלך עמכם להלחם לכם עם איביכם להושיע אתכם" (כ', א-ד). נאום פאטריוטי זה, המושם בפי הכוהן, אינו יחיד בספר משנה תורה. ספר דברים משופע בנאומים<sup>48</sup> צבאיים רבים, ועיקר מטרתם לחשל את העם חישול רוחני לקראת מלחמות הכיבוש וירושת הארץ.

נאומים אלה מרוכזים בעיקר בפרולוג ובאפילוג של הספר, והם קיבלו כאן דפוסים משלהם. בפרק ט' יש נאום מלחמתי, שאף הוא, בדומה לנאום הכוהן בפרק כ', פותח בנוסחה: "שמע ישראל" (פסוק א), נוסחה שהיא צורת פתיחה של נאום בספר זה. בפרק ז' (יז-כו) בונה בעל משנה תורה נאום מלהיב על סמך ארבעה פסוקים מספר הברית (שמ' כ"ג, כז-ל). בנאומים אלה גובשה פראימלוגיה מיוחדת במינה, המבטאת את הפאטריוטיות ואת הלהט הלאומי, המאפיינים את התחייה הלאומית בתקופת יאשיהו.

הגיבים: "חזק ואמץ", "אל תירא ואל תחת", "אל תערצו ואל תחפזו", מושרשים באידיאולוגיה המשנה-תורתית, ומכאן עברו להיסטוריוגרפיה הדבטרונומיסטית, ובעיקר לזו העוסקת במעשי הכיבוש (יהו' א', ו, ז, ט; י", כה ועוד). ביטויים אחרים, כגון: "לא יתיצב איש בפניכם", "פחדכם ומוראכם", "עד בלתי השאיר לו שריד", "ולא היה בם עוד רוח" ועוד, מציינים את רוממות

48. במאה השביעית התפתח בישראל – בעקבות עליית חוג החכמים – סיגנון רטורי הטמני, שמצא את ביטויו בספר דברים, ומכאן עבר להיסטוריוגרפיה ולנביאים המאוחרים: ירמיהו ויחזקאל. על כך עומד אני במקום אחר.

הרוח של בני ישראל לעומת רפיון הרוח של האויב. האויב אף לא ינסה להתנגד: 'לא יתיצב איש בפניכם, פחדכם ומוראכם יתן ה' אלהיכם על פני כל הארץ אשר תדרכו בה' (דב' י"א, כה).

אמונה איתנה זו בגיזחון, היא המונחת ביסודו של תיאור הכיבוש ביהו' א'–י"ב. המסורות הבודדות על כיבוש הערים השונות אמנם עתיקות הן, אך המסגרת בה הן משובצות היא מאוחרת, ויסודה דבטרונומיסטי<sup>49</sup>. פרקים אלה מוטבעים בחותם לאומי מובהק, שלא כפרקים ייג'–יט הטבועים במטבע שבטי<sup>50</sup>. בפרקים ייג'–יט, וכן בשופטים א', המלחמות וההתנחלויות הן שבטיות, ואילו בפרקים א'–י"ב המלחמה היא לאומית, והיא נשאת אופי של מלחמה מהירה וטוטאלית, שאינה משאירה מקום להתנגדות כלל. כל זה מתאים לאידיאולוגיה הצבאית של ספר דברים, ובייחוד להבטחות הנ"ל: 'לא יתיצב איש בפניך' וכו'.

דמותו של יהושע הכובש ללא חת נעוצה למעשה באידיאולוגיה צבאית–לאומית זו. רק בשכבה הדבטרונומיסטית שבס' יהושע (ראה בעיקר י', מ"ב; י"א, טז–כג; כ"א, מא–מג ופרק כ"ג) מוצאים אנו את יהושע המנהיג צבאי לאומי הכובש את כל הארץ בסערה. במסורות הקדומות מופיע יהושע כמנהיג כאריסמאטי (בדומה למשה): הוא מעביר את העם בירדן בחרבה (פרקים ג'–ד'), כורת ברית (כ"ד), מל את ישראל (ה', ב"ח) שולח מרגלים (ב'), מחלק את הארץ בגורל לפני ה' (בייחוד במסורות שבשכבה הכהנית) וכיוצא בזה. מלחמותיו של יהושע, לפי מסורות קדומות אלו, הן מלחמות מקומיות שהמומנט

49. י' קויפמן בספרו הספור המקראי על כיבוש הארץ, תשט"ו, וכן בפירושו ליהושע, מודה ביסוד הדבטרונומיסטי המשוקע בכפר, אלא שלדעתו יסוד זה עתיק הוא וקדם במאות שנים למציאת הספר בתקופת יאשיהו. רעיון איחוד הפולחן בלבד שייך, לדעתו, למאה השביעית לפסה"נ. ברם יש לציין, שלא ביטויים וניבים בלבד – שייתכן ושימשו בשפה זמן רב לפני הרפורמה – מייחדים מקור זה מיתר המקורות; הסיגנון הרטורי השוטף והנאומים מאפיינים לא פחות מקור זה (כפי שהערתי בהערה הקודמת), ואלו מתחילים להופיע בישראל החל מהמאה השביעית.

50. ראה י' קויפמן בפירושו לספר יהושע, עמ' 34 ואילך. ההבחנה של י' קויפמן שבין הגרעין הלאומי לגרעין השבטי, הבאה לערער את טענות האסכולה המקובלת בקשר להרכב הספר, מסייעת למעשה בחלוקה ברורה של ספר יהושע לשתי חטיבות: החטיבה הלאומית (א'–י"ג, ז), והחטיבה השבטית (י"ג ח–י"ט). אולם בעוד ש' קויפמן רואה בחטיבה הלאומית שלב שקדם לחטיבה השבטית, הרי נראה לי שיש להפוך את הסדר. אין רצוני לומר בזה, שכל המסורות המשוקעות בפרקים א'–י"ב אינן מהימנות (כדרך שקובעים זאת החוקרים אלט ונות). טענתי היא שהמסגרת הסכימאטית, בה משובצות מסורות אלו, מהווה קונסטרוקציה מאוחרת, פרי האידיאולוגיה הלאומית המשנה–תורנית.

הסאקראלי תופס בהם מקום חשוב ביותר (השווה כיבוש יריחו ומעשה עכן). לעומת זאת מופיע יהושע בשכבה הדבטרונומיסטית כמנהיג צבאי שמלחמותיו הן מלחמות בוק טוטאליות (י"ב-י"ג).<sup>51</sup> במלחמות אלה נעדר לגמרי הסממן הסאקראלי ותחתיו בא הרגש הלאומי הלוהט. התחייה הלאומית בימי יאשיהו הביאה אפוא לידי הערכה מחודשת של מאורעות כיבוש הארץ ובעקבותיה חלה מטאמורפוזה באישותו של המנהיג הכובש.

### עליונות הרוח וגאווה לאומית

מטרת הבחירה כשלעצמה הייתה אמנם הטלת חובות מיוחדות על ישראל, אך עם זאת הייתה היא מלווה רגשי עליונות רוחנית וגאווה לאומית. ההכרזה על בחירת ישראל כוללת בתוכה גם הבטחה להרמת קרן ישראל בין אומות העולם: 'ולתתך עליון על כל הגוים לתהלה לשם ולתפארת' (דב' כ"ו, יט); 'ונתנך ה' אלהיך עליון על כל גויי הארץ' (שם כ"ח, א; השווה כ"ח, יג ועוד). עליונות זו מתבטאת בגדולת הרוח בלבד. בעוד שייעוד 'הגוי הגדול' במסורות הקדומות היה כרוך בשאיפות מדיניות אקספאנסיות<sup>52</sup>, הרי בספר דברים הייעוד הוא איכותי-רוחני, ולא כמותי-פיסי. שמו של ישראל הולך למרחוק בשל היותו 'עם חכם ונבון' (דב' ד', ו), ולא בתוקף היותו גוי גדול, עצום ורב, המכניע עמים ולאומים.

לעומת הכבוד הלאומי והתהילה המובטחים לעם, אם ישמור על התחייבויותיו, מציין בעל משנה תורה גם היפוכו של דבור. נטישת הייעוד ואי-קיום החובות, המוטלים על העם, יביאו בעקבותיהם ביוזן לאומי. בין הפורעניות שתבואנה בשל אי-קיום הברית עם ה' תופסת הפגיעה בכבודו הלאומי של ישראל מקום רב: 'והיית לשמה, למשל ולשנינה, בכל העמים אשר ינהגך ה' שמה' (כ"ח, לז), 'הגר אשר בקרבך יעלה עליך מעלה מעלה, ואתה תרד מטה מטה' (שם, מג).

רגש הגאווה הלאומית הפועם בספר דברים בא לידי ביטוי מיוחד בתיאור בחירת שרי האלפים והמאות לצורך הנהגת העם. בשמות י"ח נעשית בחירה

51. לפי מסורת קדומה ('יהוש' ט"ו, יג'יד, סופ' א', י"טו) הוריש כלב את יושבי חברון והענקים ועתניאל כבש את דביר. העורך הדבטרונומיסטי מתעלם ממסורת זו ומייחס את כיבוש חברון ודביר ליהושע ולכל ישראל במסע כיבושם הטוטאלי (י', ל"ט).

52. עיין לעיל, הערה 13א'.

זו בעצת יתרו כוהן מדין, ואילו במקבילה שבספר דברים (א', יג"ז) ממנה משה את השרים על-פי יומתו הוא. בצדק רואה בזה ארליך<sup>53</sup> שינוי מכוון מטעם בעל משנה תורה: "לפי שבימיו לא נראה הדבר כתפארת לעם, שאיש נכרי, אשר לא מבני ישראל הוא, יתקין להם תקנה גדולה כתקנה ההיא".

שינויים מגמתיים כאלה, שמקורם רגש הגאווה הלאומי, בולטים גם בעניין מעבר ישראל בין עמי עבר-הירדן המזרחי. לפי המסורת שבס' במדבר מבקשים בני ישראל מהאדומים רשות מעבר בארצם, אך אלו מסרבים ויוצאים לקראת ישראל "בעם כבד וביד חזקה" (כ', יד-כא). בספר דברים תוארו הדברים בצורה הפוכה: בני ישראל עוברים בגבול אדום וקונים מאתם אוכל ושתיה, אולם יתירה מזו: האדומים אף יראים מפני ישראל, ולפיכך מצווים בני ישראל שלא לנצל יראה זו כדי להתגרות בהם ולפגוע בהם לרעה: "אתם עברים בגבול אחיכם בני עשו הישבים בשעיר, ויראו מכם ונשמרתם מאד. אל תתגרו בם, כי לא אתן לכם מארצם עד מדרך כף רגל-וגו' (דב' ב', ד-ה). עליונותו הרוחנית של ישראל מודעת לגויים, ומכאן יראתם: "וראו כל עמי הארץ, כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך" (כ"ח, י).

עניין דומה בא לידי ביטוי ביחסם של בני ישראל לבני עמון. בבמ' כא, כד, בכתוב שהובא לעיל בהזדמנות אחרת, מסופר שבני ישראל ירשו את ארץ סיחון "מארץ עד יבק עד בני עמון, כי עז גבול בני עמון", כלומר בני ישראל לא גיסו לרשת את ארץ בני עמון, מפני שגבולם חזק ומבוצר, ואילו בדב' ב', יט, מצווים בני ישראל לא להתגרות בם, מפני שארץ בני עמון היא ירושת בני לוט, כלומר: אעפ"י שכוחם היה עומד להם לכבוש ארץ זו, אין הם רשאים לעשות זאת. נראה כי לשון ההתגרות בפרקנו זה (ראה דב' ב', ה, יט) פירושה: פרובוקאציה הבאה מצד החזק, המחפש עילה למלחמת כיבוש. כוונה כזו טמונה בפסוק כד שבפרקנו: "החל רש, והתגר בו מלחמה". בקשת מעבר היא הפרובוקאציה במקרה זה. אין זה הולם את כבודו הלאומי של ישראל לבקש מסיחון מעבר, ולכן מתוארת בקשה זו כפרובוקאציה.

הפרסטיז'ה הלאומית היא המשמשת כאן קריטריון לקביעת יחסו של ישראל לעמים אחרים. עמון ומואב לא יבואו בקהל ה' עד עולם, מפני שלא קידמו את בני ישראל בלחם ומים בהיותם בדרך לארץ היעודה<sup>54</sup>. לעומת זאת רשאי

53. "מקרא כפשוטו" לפסוק זה.

54. סמיכותו של איסור זה לאיסור בואו של הממזר בקהל ה' (פס' ד) הגיעה את החוקר ברתולט

המצרי להשתלב בקהל ישראל כיוון שישראל היה גר בארצו. מחיית זכר עמלק אף היא מנומקת בספר דברים (כ"ה, יז-יט) בנימוק פרסטיז'ה לאומית. שלא כבשמות י"ז, שם אנו קוראים על מלחמה של ממש עם עמלק, אין בספר דברים כלל זכר למלחמה. יש כאן התנכלות בלבד לערדים עייפים ויגעים. לא מלחמה של עמלק בבני ישראל גרמה לשנאה נצחית זו. אין זה הולם את כבוד הלאומי של ישראל להכריז על החרמת עם בשל העובדה, שלא הצליחו לנצחו. שנאת עולם לעמלק מקורה בעובדה, שעמלק לא נלחם עם ישראל מלחמה הוגנת, הנשאת אופי של התמודדות צבאית, כי אם זיג את הנחשלים והתאכזר בערדים עייפים ויגעים חסרי מגן וישע.

מעמדו הכלכלי של ישראל חזק אף הוא את גאוותו הלאומית של העם. מבחינה כלכלית מבוסס היטב עם ישראל, על-פי ספר זה. לא זו בלבד שאינו זקוק לסיוע מן החוץ. אלא אף הופך הוא אומות אחרות להיות תלויות בו: 'והעבטת גוים רבים, ואתה לא תעבוט' (דב' ט"ו, ו); 'והלית גוים רבים, ואתה לא תלית' (שם כ"ח, יב)<sup>55</sup>. פעמים רבות נזכרת בספר משנה תורה הברכה השורה במעשי ידיהם של בני ישראל. בלכתם במדבר, עוד לפני כניסתם לארץ המובטחת, כבר היו בני ישראל עצמאיים מבחינה כלכלית: 'כי ה' אלהיך ברכך בכל מעשה ידך... לא חסרת דבר' (ב', ז). אך הסיפוק הממשי של צורכי ישראל התאפשר הודות לארץ הטובה, אשר נתן ה' להם לנחלה. ואכן אין עוד ספר בתורה, המרבה לדבר בשבחה של ארץ-ישראל, כספר דברים. כאן מגיעים אנו ליסוד אידיאולוגי נוסף בלאומיות הישראלית, והוא אהבת המולדת.

## ח י ב ת ה א ר צ

אין עוד עם בהיסטוריה האנושית, שהארץ בה הוא יושב, כיבושה והחזקתה העסיקו כל כך את מחשבתו הדתית וההיסטורית, כעם ישראל. ואין זה צריך להתמיה אותנו. עם שגדל וצמח תוך תנאים של שעבוד ועבדות, ולאחר-מכן

בפירושו לדברים (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, 1899, S. 72) להגות, כי הנימוק המקורי היה: היותם בני ערוה (בר' י"ט, ל-לח), וכי הנימוק שלפנינו מאוחר. אם צדק בהנחתו זה, הרי נמצא שבעל משנה תורה אמנם צירף לחוק נימוק משלו, המשקף את מנחתו הלאומית.

<sup>55</sup>. ג"א סמית, בפירושו לדברים, עמ' 201 (Cambridge Bible). סבור, כי כתובים אלה רומזים ליחסי מסחר וחליפין שהתנהלו בין ישראל לשכנותיה בחקופת המקרא.



תוך גדודים במדבר, כשהוא כמה לשעל-אדמה מוצק, עליו יוכל לבנות את קט, לא ייפלא שעצם היאחזותו בארץ נושבת הפכה אצלו לעלילה לאומית עטויה זוהר, שלא יועם לנצח. ואמנם מסורת ירושת הארץ היא אחת המסורות העתיקות והשורשיות ביותר בדת היהודית לצדה של מסורת יציאת מצריים. כך שלובים בהודית הביכורים – בליטורגיה העתיקה ביותר בישראל (עיין לעיל 338) – מסורת יציאת מצריים ומסורת ירושת הארץ זו ליד זו<sup>56</sup>. בהודיה זו מוצאים אנו את הכינוי 'ארץ זבת חלב ודבש', שחדר גם למקורות המקרא הקדומים<sup>57</sup>. בצדק אמרו, כי תואר כזה לארץ-ישראל אפשרי רק בפי הנוד, שמראה חלקת אדמה ירוקה ורעננה מעורר אצלו התפעלות עד כדי כך, שהוא רואה בדמיונו נחלי חלב ונהרות דבש<sup>58</sup>.

היצירה הישראלית הקדומה גיונה אמנם מסיסמה אוטופית זו, אך לא כן היצירה המשנה-תורנית. כאן מוצאים אנו תיאורים מציאותיים מלבבים של ארץ-ישראל הריאלית. מצוינות כאן סגולותיה הטובות של הארץ בחקלאות ובאוצרות הטבע כאחד: 'כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה... ארץ חטה ושערה ונפן ותאנה ורמון, ארץ זית שמן ודבש. ארץ אשר לא במסכנת תאכל בה לחם, לא תחסר כל בה, ארץ אשר אבניה ברזל, ומהרריה תהצב נחשת' (ח', ז-ט). ספר דברים מכנה את הארץ בשם 'הארץ הטובה', 'ההר הטוב'; בארץ זו מצויים ערים טובות (ו', י) ובתים טובים (ה', יב). אין הכוונה רק לטוב במובן מועיל ומשביע רצון, כי אם הוראת המלה טוב היא בעיקר: יפה ומרהיב עין<sup>59</sup>. המיוחד בנפח המקסים של הארץ הוא רב-גוניותה, ואמנם מודגש ביותר עניין זה: 'ארץ הרים ובקעות' (י"א יא): 'ארץ נחלי מים, עינת ותהמת יצאים בבקעה ובהר' (ה', ז). מחבר הספר נותן ביטוי לקסמי המולדת בתחינתו של משה, המבקש לעבור ולראות את 'הארץ הטובה'... ההר הטוב הזה והלבנון' (ג', כה). שיכור אהבת מולדת מנסה בעל משנה תורה להעמיד בצל את ארץ מצריים לעומת ארץ-ישראל: 'לא כארץ מצרים היא... אשר תורע את זרעך והשקית ברגלך כגן הירק' וגו' (י"א, י"ב). במקורות ישראליים קדומים

56. נראית לי דעתם של גות וראד, שמסורת ברית סיני מאוחרת יותר משתי מסורות אלו.

57. אין ביטוי זה מיוחד למקור המשנה-תורנית, כפי שאחדים סבורים.

58. 'דבש' פירושו כאן עסיס-פירות, ולא דבש-דבורים. עיין בספרו של לודס 'ישראל' (בחרגום ספריית פועלים), עמ' 45; וכן גות בספרו *Geschichte Israels*, 1959, עמ' 23.

59. השווה: 'יוראו בני האלהים את בנות האדם כי טבת הנה' (בר' ו' ב) 'ותלד בן ותרא אותו כי טוב הוא' (שם' ב', ב) ועוד. ראה מילוננו של גוניוס למלה זו.

מופיעה מצריים כטובה שבארצות: "כגן ה' כארץ מצרים" (בר' יג, י) ואילו ספר דברים, שכל מטרתו חינוך העם, חייב להשריש בלב שומעיו את אהבת המולדת, וזאת עושה הוא בלהט לאומי, המגיע עד לידי קלקול השורה. חיבת הארץ משתקפת גם מתוך השוואת סיפור המרגלים בדב' א', לבמ' יג. שם נשלחים המרגלים כדי לראות, אם "הארץ טובה היא" (פס' יט), ואילו כאן מטרתו של הריגול היא, לדעת את "הדרך אשר יעלו בה" (א', כב), כי לגבי טובה של הארץ לא יכול להיות כל פקפוק. שם מוסרים המרגלים, כי "ארץ אוכלת יושביה היא" (יג, לב), ואילו כאן הידיעה הנמסרת על-ידי המרגלים היא: "טובה הארץ אשר ה' נתן לנו" (פס' כה). אין כל אפשרות להעלות על הדעת, שהארץ אינה טובה.

ירושת הארץ תופסת מקום מיוחד בספר דברים. הגמול הטוב המתבטא כאן באורך ימים, חיים טובים ורוב בנים, צמוד תמיד לנחלה הלאומית ולקרקע המולדת: "למען תחיון וטוב לכם, והארכתם ימים בארץ אשר תירשון" (ה', ל), "למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה אשר גשבע ה' לאבותיכם" וגו' (יא, כא). העונש הגדול ביותר לישראל הוא אבדן המולדת: "ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה" (יא, יז), והשווה ד', כו-כו ועוד. ברם לצדה של אהבת מולדת עומדת בספר דברים גם אהבת העם. שתיהן מהוות ערכי יסוד בכל תנועה לאומית ואינן נעדרות אף בספרנו. נסה אפוא לעמוד על משמעותה של חיבת העם בסעיף הבא.

### אחוה לאומית ושוויון סוציאלי

סוד קיומה של כל אומה הוא ההזדהות של הפרט עם הכלל ושיתוף הפעולה שבין האזרחים לבין עצמם. לא לחינם חרתו הלאומים המודרניים על דגלם לצד ה"חירות" גם את ה"אחוה" וה"שוויון". החירות והשחרור משעבוד ודיכוי מאפשרים אהבת אחים אמיתית, ואהבת אחים מצדה מביאה את השוויון ומחסלת את הניגודים המעמדיים<sup>60</sup>.

החירות שהשיגה יהודה בתקופת יאשיהו אמנם הביאה אתה את האחוה ואת השוויון. בספר דברים באים אידיאלים לאומיים אלה על ביטויים המלא. מורגש כאן הרצון לטשטש את ההבדלים המעמדיים בשטח הסוציאלי הדתי

60. ראה בעיקר: J. Michelet, *Le Peuple* 1846; וכן כתביו של G. Mazzini (*Life and writings of* J. Mazzini, London. Smith, Elder and Co. 1890).

והפוליטי כאחד ובצדק משתמש Causse<sup>61</sup> בהקשר זה בביטוי *fraternité* הישראליים כולם אחים הם, וציון הישראלי כאח אופייני הוא לספר זה<sup>62</sup>. בעוד שבס-כ (P=) הניגוד של גר הוא האזרח, הרי כאן הניגוד הוא אח (ראה בייחוד דב' א', טז). כל איש בישראל, החל במלך (יז, כ) וכלה בעבד (טז, יב), קרוי אח. גראה, שבמקומות מסוימים מופיעה המלה 'אח' בצורה מגמתית, ומטרתה לבטל ניגודים חברתיים מעמדיים. המלך מצווה לנהל חי-חצר צנועים 'לבלתי רום לבכו מאחיו' (יז, כ); גם בהיותו מלך אל לו להתנשא מעל בני עמו, שאינם אלא אחיו. גם יתר נושאי משרה ככוהן וכנביא אחים הם לישראלי הרגיל (יח, ב, טז, יח). האביונים והעניים מחוסרי-המעמד אף הם קרויים אחים: 'ולא תקפץ את ירך מאחריך האביון' (טז, ז). 'ורעה עינך באחריך האביון' (טז, ט). אין זה מקרה, שפרשה זו על התמיכה באביון משופעת במלה 'אח' יותר מכל הפרשיות שבספר. בעל משנה תורה רוצה להדגיש הדגשה יתירה את העובדה, שגם אביון בגדר אח הוא, ואסור להתעלם הימנו. ואכן מופיעה מלה זו בתכיפות יתירה פעם נוספת, כאשר מדובר בהשבת אבידה ובאיסור להתעלם מאבידת האח (כב, א-ד). מאלפת במקרה זה ההשוואה בין חוק זה בספר הברית (שמ' כג, ד-ה) לבין החוק בספר דברים (כב, א-ד). בספר הברית, שממנו שאב בעל משנה תורה, מדובר על השבת 'שור אויבך' ו'חמור שגאך', ואילו כאן בספר דברים מופיעים: 'שור אחיך' ו'חמור אחיך'. ברור, שאין להניח כי ספר דברים ההומאני מצמצם את תוקפו של החוק להשיב רק אבידת האח ולא אבידת השונא<sup>63</sup>. אדרבה, ידוע כי בספר דברים הורחב החוק, ואף עבר תהליך של הומאניזאציה. בעוד שבספר הברית מצווים רק על השבת אבידה, הרי כאן מחויבים להחזיק באבידה ולשמור עליה, אף אם אין אפשרות למצוא את בעליה. כמו-כן מרחיב ספר דברים את תוקף החוק לגבי חפצים שונים, ולא לגבי חמור ושור בלבד, כפי שאנו מוצאים זאת בחוק המקביל בספר הברית<sup>64</sup>.

61. A. Causse, *L'idéal politique et social du Deutéronome*. Revue de Histoire et de Philosophie Religieuses 1933. p. 316, 319.

62. עיין G. von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium*, 1929, S. 9.

63. האויב והשונא בספר הברית פשוטם כמשמעם: שונאים אישיים, ולא שונאים לאומיים (ראה G. A. Smith, *Deuteronomy*, Cambridge Bible, p. 259).

64. 'להומאניזאציה של חוקי ספר הברית בספר דברים, ראה מאמרי: *The Origin of the Humanism in Deuteronomy*, Journal of Biblical Literature 80 (1961) pp. 241-42.

אין זאת כי אם 'האח' שבספר דברים, הבא במקום 'השונא' שבספר הברית, כוונתו להוציא מכלל אפשרות שנאת אחים<sup>65</sup>. אין שונא ואויב בין בני הברית הישראלים, כולם אחים, ועל כן לא תיתכן אבידת שונאך, יש רק אבידת אחיך.

הרשע שהורשע במשפט וחייב מלקות, אף הוא זכאי ליחס של אחווה: 'ארבעים יכנו, לא יסיף, פן יסיף להכתו על אלה מכה רבה, ונקלה אחיך לעיניך' (דב' כ"ה, ג).

רגש האחווה הלאומית המפעם בספר זה כרוך בשאיפה לשוויון סוציאלי. סמיטת חובות, המופיעה לראשונה בספר דברים, מטרתה, לפי דברי המחבר, חיסול מעמד האביונים: 'אפס כי לא יהיה בך אביון' (ט"ו, ד)<sup>66</sup>. הקריאה החוזרת ונשנית לתמוך בלווי, בנר, ביתום ובאלמנה, אף היא נעוצה בשאיפה זו לשוויון סוציאלי. ללווי, שגושל ממעמדו בשל הגשמת עקרון ריכוז הפולחן, מוענקות זכויות שוות לאלו של הכהן שבמקדש המרכזי (דב' י"ח, א-ח)<sup>67</sup>. ובכלל מצויים בספר זה חוקים, שייעודם הוא הגנת זכויותיו של המעמד הנמוך, כגון הגנת שכר (כ"ד, יד-טו), מתן אפשרות לפועל ליהנות ממאכל שהוא עושה בו (כ"ג, כה-כו)<sup>68</sup>, ההענקה לעבד (ט"ו, יד) ועוד. כל אלו מבטאים את השאיפה לצדק סוציאלי, שאכן היווה אחד היסודות החשובים גם בתנועות הלאומיות המודרניות.

לסיום נכלל לומר, כי אנו מוצאים בספר זה כל אותם הערכים הלאומיים, שאף הזרמים הלאומיים המודרניים התבססו עליהם<sup>69</sup>. אותה 'שותפות בין שורים', המשמשת, לדעת רוט, יסוד הלאומיות, ושבה כל יחיד רואה את עצמו קשור קשר הדוק עם הכלל, היא העולה גם מתוך ס' דברים. ה'אתה' היחיד מתמוז כאן ב'אתם' הציבור, ויש כאן הרגשה ש'כל ישראל ערבים זה לזה'. עניין זה בולט במיוחד בפרשת 'עגלה ערופה', שם מבקשים כפרה לכל עם

<sup>65</sup> וכך מוצאים אנו גם בספר הקדושה, הקרוב ברוחו לספר דברים: 'לא תשנא את אחיך בלבבך' (וי' י"ט, יז).

<sup>66</sup> זוהי כמובן משאלה לעתיד הרחוק; המציאות בהווה היא, 'כי לא יחדל אביון מקרב הארץ' (שם פס' יא). ואין לראות סתירה בין שני הכתובים (בניגוד לשטירנבל, *Deuteronomium*, *Hand kommentar zum A.T.*<sup>2</sup> 1923, S. 108).

<sup>67</sup> חוק זה אף הוא בגדר אידיאל, שלא ניתן היה להגשימו (ראה מל"ב כ"ג, ט).

<sup>68</sup> נראה לי פירוש חז"ל, שבפועל הכתוב מדבר, ולא בעובר-אורח סתם (בבא מציעא פו).

<sup>69</sup> לתולדות הרעיון הלאומי ראה: H. Kohn, *The idea of nationalism* 1951 (עיין לעיל הערה 8). לאיריאולוגיות הלאומיות בעת החדשה ראה: I. L. Talmon, *Political messianism* 1960.

ישראל (ראה: 'כפר לעמך ישראל', דב' כ"א, ה). אעפ"י שהמדובר הוא בחלל בודד, שאין ספק שידו של רוצח יחיד היתה בדבר. החטא רובץ אפוא על כל האומה, אעפ"י שאיש יחיד הכהו. פרשה זו הוכחה היא לרגש של הוויה חברתית לאומית מגובשת.<sup>70</sup>

האומה – לפי רוסו – אינה יצור הטבע כי אם פרי רצונם המשותף וההדדי של היחידים.<sup>71</sup> ואכן זהו הרעיון המונח ביסוד הרעיון הלאומי שבספר דברים, ישראל נתהווה לא בכח הטבע כי אם בכח ההיסטוריה. הברית של כל בני ישראל עם אלהיהם בצאתם ממצרים היא שעשתה אתם לעם: 'היום הזה נהיית לעם לה' אלהיך' (דב' כו', ט). האידיאולוגיה הלאומית של הרדר נשענת למעשה על רעיון זה של עם-ברית. גדולתו הלאומית של ישראל היתה – לדעתו בכך שהחוק שלט בהם ולא המחוקק. האומה הישראלית קיבלה על עצמה את החוק מתוך בחירתה החפשית (=ברית) ולא מאונס.<sup>72</sup>

גם תורתו הלאומית של הרדר על 'האינדיבידואליות הקיבוצית' כמה מיסודותיה מצויים בספרנו. הדורות מודהים זה עם זה, ואין כל הבדל בין אבות לבנים. הברית מחייבת את כל בית ישראל, 'אשר ישנו פה ואת אשר איננו פה' (דב' כ"ט, יד). העם על כל צורותיו הוא יחידה אחת, ועל כן מה שקרה לאבות כאילו קרה גם לבנים (דב' ה', ד).

המיתוס ההיסטורי, שהוא גורם חשוב בעליית התודעה הלאומית של כל עם ועם, גם הוא מצוי בספרנו. פרקי המסגרת רוויים תודעה לאומית היסטורית וכבר עמד על כך בעיקר ולש בספרו.<sup>73</sup> יתר על כן, עיקר מגמתו של הספר הוא ללמד את העבר ההיסטורי של עם ישראל, ולבסס עליו את חינוך העם.<sup>74</sup> יש לייחס מידה גדולה של צדק לדעתו של ראד<sup>75</sup> שהדגשת ברית שכם (דברים כ"ז) יש בה משום פיזור העבר הלאומי והחייאתו. ואכן, הפאתוס הלאומי שספר זה הדור בו, אופייני לעם המתעורר מחדש, כפי שחזינו בזמן החדש.

70. הגרעין המקורי של חוק זה הוא פרימיטיבי, ואולי אף מאני, אך הניסוח הנוכחי מוכיח על השקפה מתקדמת יותר, ראה א. רוסאר, עגלה ערופה, תרביץ תשכ"ב.

71. ראה ה. הכן בספרו הנ"ל עמ' 249.

72. כנ"ל עמ' 439.

73. A. C. Welch, *Deuteronomy, Framework to the Code*, 1932.

74. לרעיון החינוכי בס' דברים ראה מאמרי: זיקתו של ס' דברים לחכמה, ספר היובל לי. קיפמן, תשכ"א, עמ' קב ואילך.

75. *Studies in Deuteronomy*.

רעיונות אלה, שמצאנו באידיאולוגיה הלאומית של ס' דברים, הכו שרשים חזקים אצל הפוריטאנים באנגליה וביתר שאת אצל המתישבים החדשים באמריקה, שכינו את עצמם בשם ישראל החדשה.<sup>76</sup> הם הודהו הודהו מלאה עם ישראל העתיקה ואף ניסו להקים משטר לאומי דומה לזה המתואר בס' דברים, ובצדק אומרים שיסודות הדמוקרטיה האמריקאית נוצקו ממלט ישראלי-עברי. ת. היקר מקונטיקוט המכונה בפי אחדים מייסד הדמוקרטיה האמריקאית הסתמך בפעילותו על חוקי התורה ו"וציטט בעיקר מתוך חוקי ס' דברים. בשטח התחוקה נשען הוא על החוק בדב' י"ז, ח"ג ובגבשו את זכות הבחירה של האוכלוסין מצטט הוא את הכתובים, שהזכרנו לעיל, בקשר להתייעצות משה עם העם לבחירת ההנהגה (דב' א', יג ואילך).<sup>78</sup>

הלאומיות הישראלית שבגרה והגיעה למלא פריחתה במאה השביעית לפני סה"נ, השפיעה אפוא למרחוק ונתנה את אותותיה גם בדמוקרטיה המודרנית שאנו חוסים בצלה כיום.

76. לענין זה ראה L. I. Newman, *Jewish influence on Christian reform movements 1925*.

77. ניומן בספר הג'ל עמ' 640—641.

78. הג'ל עמ' 641.

## לשון וספר





## היחס בין עדי נוסח המקרא לאור מגילות מדבר יהודה

מ א ת

### ע מ נ ו א ל ט ו ב

דיוננו ייסוב על תרומתן של מגילות מדבר יהודה לבירור היחס בין עדי נוסח המקרא. לשם כך עלינו לסקור תחילה בקווים כלליים את תולדות המחקר על שאלה זאת שכן גשת המחקר למגילות מדבר יהודה נקבעה למעשה בדורות שקדמו למציאת המגילות.

1. היחס בין עדי נוסח המקרא במחקר עד 1947 — כאשר נתגלו המגילות הראשונות בקומראן — היה נוסח המקרא ידוע מתוך מקורות רבים, עבריים כמתורגמים, חלקם חשובים להכרת נוסח המקרא חלקם פחות חשובים. מאז התחלת המאה ה-17, כאשר נודעה התורה השומרונית באירופה, הכירו החוקרים בחשיבותם של שלושה עדים. נוסח המסורה (מ"מ), הנוסח השומרוני (שומ') והמצע העברי של תרגום השבעים (תה"ש). הסקירה שלהלן תעסוק בשלושת המקורות הללו וכאשר ידובר על "שלושת המקורות" או "שלושת העדים" הכוונה למקורות הללו.

מי שמעיין בספרות המקראית של שלוש המאות האחרונות רואה משקעים של שתי תפישות מרכזיות על עדי נוסח המקרא. תפישה אחת מציגה את עדי נוסח המקרא כשלוש קבוצות נפרדות, והתפישה האחרת מאפיינת את היחידות הללו בקווים כלליים, בדרך כלל כרצוניות או טיפוסית טקסט. לשם הנוחיות נכנה את התפישה בקווים כלליים, בדרך כלל כרצוניות או טיפוסית טקסט. לשם הנוחיות נכנה את התפישה הראשונה בתור התפישה של החלוקה המשולשת של עדי נוסח המקרא, ואת התפישה השנייה בתור האפיון של עדי הנוסח (בדרך כלל כרצוניות או טיפוסית טקסט).

בעבר התצג נוסח התורה כך כאילו התפצל או היה מפוצל לשלוש רצוניות או טיפוסית טקסט, גה"מ, השומ' ותה"ש. כל העדים האחרים השתייכו גם הם לאחר הקבוצות הללו בהיותם תלויים בנה"מ ובתה"ש (הנוסח של ספרי נ"ך הוצג באופן דומה). התיאורות, התיאורים והמינות השתנו מדור לדור אך כל העת נשאר יציב התיאור של החלוקה המשולשת, גם אחרי התגליות בקומראן. כמו כן נשארה יציבה האמונה בשלושת המקורות הללו הם עמודי התווך של נוסח המקרא. תפישה זאת היא מנכסי צאן הברזל של מחקר המקרא, ועליה מבוססות גם התיאוריות המקיפות על התפתחות נוסח המקרא כגון אלה של לגרדה וקאהלה (ראה בהמשך). נקדים עתה הערות אחדות על דרך החקירה של התפישות המרכזיות שתוארו כאן:

1 נוסח מתוקן של הרצאה שנישאה במרכז היהודי ללימודים מתקדמים באוכספורד ואחר כך ביום השנה לזכר ידידו ר"ר רפי ריס ז"ל. הדיונים אחרי ההרצאה וכמו כן שיחותי עם מורי פרופ' מ. גושן ופרופ' י"א זליגמן היו לי לתועלת רבה.

א. על היחס בין עדי נוסח המקרא והתהליך המשוער של התפתחות נוסח המקרא נכתבו אך מעט חיבורים החל מן המאה ה-17. התיאור המשמעותי הראשון של התפתחות נוסח המקרא כלול במאמר חשוב של קאהלה משנת 1915.<sup>2</sup> לפני כן התייחסו החוקרים בעיקר לאופיים של העדים האינדיבידואליים של נוסח המקרא, לפעמים ביחסם אל נה"מ, אך רוב התיאורים לא התעלו לדרגת תיאור מקיף של התפתחות נוסח המקרא בכללותו.

ב. גם אם בעבר לא נכתבו תיאורים מקיפים רבים של תולדות נוסח המקרא, הרי היחס המשוער בין עדי הנוסח תמיד השתקף במינוח שבו השתמשו החוקרים. בעניין המינוח אפשר להבחין באופנות חלפות. למשל, עד לראשית המאה הנוכחית כונו שלושת המקורות העיקריים בדרך כלל בתוך *recensiones* (רציונות). בפי החוקרים התכוון מונח זה לרוב לנוסח ערך, ואז הם תיארו את תכונות העריכה, אך המונח רציונה שימש לפעמים גם בהוראה כללית בתור "טקסט". לפעמים הצמידו למונח רציונה שמות נוספים וכך תמצא שחוקרים כינו את המצע העברי של תה"ש בשם "הרציונה המצרית" ואת נה"מ בשם "הרציונה הארץ-ישראלית". כמו כן דובר על ה"רציונה השומרונית" של התורה.<sup>3</sup>

המינוח המקובל החל להשתנות במחקר עם הופעת מאמרו הנ"ל של קאהלה על נוסח התורה. במאמר זה כינה קאהלה את שלושת העדים העיקריים של התורה בשם *drei Haupttypen des Pentateuchtextes*, כלומר שלושה טיפוסים עיקריים של נוסח התורה.<sup>4</sup> אכן, קאהלה, התכוון לשלושה טיפוסים טקסט, הנבדלים זה מזה מבחינה עריכתית, ו.א. כל טיפוס טקסטואלי עבר עריכה אחרת.<sup>5</sup> ראוי לציין שמאו קאהלה מדברים במחקר על טיפוסים טקסט (*Texttypen, text*) והמחשה וברורה ביותר של מינוח זה מצוייה בציור בספר המבוא של ולין-פורר,<sup>6</sup> שם מתוארת התפתחות נוסח התורה כאילו בעל שלושה ענפים. נה"מ, תה"ש ושומ' המתוארים כשלושה טיפוסים טקסטואליים. במלים אחרות, בציור זה מומחשת התפישה הקלאסית הן על החלוקה המשולשת של עדי הנוסח והן על אופיים של עדים אלה.

יש לציין שלא קיים מינוח אחד באף תקופה, לא בעבר ולא בהווה, ויש צורך אמיתי במינוח מוסכם ומעבר לזה בבירור המציאות מאחורי המינוח. חוקרים שונים השתמשו ומשתמשים במונחים שמשמעותם המדויקת אינה נדירה להם והם אינם מביאים בחשבון את ההשלכות של השימוש במונחים אלה על השחזור של תולדות נוסח המקרא. כמו כן משתמשים חוקרים רבים במונחים שונים כשהם מתכוונים לדבר אחד, למשל לגרדה. השתמש לחילופין במונחים "רצנידה" ו"משפחה" והוא הדין לערכוביה במינוח המקובל על האסכולה האמריקאית החדשה של מסורות נוסח מקומיות.<sup>7</sup>

2. P. Kahle, "Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes", *TSK* 88, 1915, 399-439 *Opera Minora*, Leiden 1956, 5-37.
3. ראה למשל *Proverbia*, Leipzig 1872, 3,5; M. Löhr, ed., in: O. J. Wellhausen, *Der Text der Bücher samuelis*, Göttingen 1863, 4; J. Thenius, *Die Bücher Samuels*, Leipzig 1898, LXX; H.S. Nyberg, "Das textkritische Problem des Alten Testaments am Hoseabuche demonstriert", *ZAW* 52, 1934, 254.
4. שם, עמ' 436.
5. למשל, לגבי רידו לא היה נה"מ נוסח שהיה קיים מאז ומתמיד אלא נוסח זה נוצר מתוך עריכה של טקסטים קדומים.
6. E. Sellin – G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*<sup>10</sup>, Heidelberg 1965, 567.
7. בשביל לגרדה ראה הערה 3. המינוח של האסכולה האמריקאית ניתן על ידי D. W. Gooding, "An Appeal for a Stricter Terminology in the Textual Criticism of the Old Testament", *JSS* 21, 1976, 15-25.

ג. אפשר לעמוד על דעתם של החוקרים בדבר היחס בין העדים של נוסח המקרא גם מתוך סוג המחקרים שבוצעו וסוג המסקנות שהוסקו. מחקרים ומסקנות אלה מראים את ההגבלות של הראייה הטקסטואלית שכן תמיד השוו את כל עדי הנוסח עם שלוש המקורות ה"מרכזיים" והסיקו מסקנות על ההסכמות וההבדלים. כמו כן, כל תגלית חדשה של מקור טקסטואלי שובצה מיד בתוך המסגרת הנתונה של החלוקה של עדי הנוסח לשלוש קבוצות, או בשלב קדום יותר, לשתי קבוצות. אפשר להדגים זאת, למשל, לגבי ההערכה של הנוסח השומרוני. החל מן המאה ה-17 שמו לב שמתוך המספר המסורתי של 6000 ההבדלים בין השומ' לנה"מ, 1900 הבדלים נגעים לגירסאות משותפות לשומ' ולנה"ש בניגוד לנה"ס.<sup>8</sup> אחרי שהגיעו החוקרים להכרה זאת לא פסקו התיאוריות על יחס מיוחד בין השומ' לנה"ש. עצם ההנחה נובע מן הראייה שנוסח המקרא היה רוח במספר קטן של רצוניות ושכל עדי הנוסח השתייכו לאחת הרצוניות הללו. כך הוצע למשל שנה"ש תורגם מנוסח שומרוני,<sup>9</sup> וכמו כן הוצע שהשומ' עובד על פי נה"ש, או להיפך, שנה"ש עובד על פי השומ'.<sup>10</sup> תיאוריות אלה, כמו גם תיאוריות נוספות, מראות את ההגבלות של הראייה הטקסטואלית שהיתה ככולה על ידי ההנחה של חלוקה משולשת או כפולה של עדי נוסח המקרא.<sup>11</sup>

ד. הדגם של החלוקה המשולשת הומצא מלכתחילה לגבי התורה, שם השתמר הנוסח השומרוני ליד נה"מ ונה"ש. ברם, הנחה זאת הורחבה על יתר ספרי המקרא, במיוחד באסכולה האמריקאית של מסורות נוסח מקומיות (ראה הערה 18 וספרו של קליין הנוכח בהערה 25). ה. בעולם המחקר יש להבחין בין חוקרים המבצעים עבודה ראשונית על טקסטים לבין חוקרים הכותבים בעקבותיהם סקירות וספרי מבוא. אלה האחרונים אולי השפיעו יותר על מהלך המחקר מאשר הראשוניים ודווקא אלה מושפעים מאד מתיאוריות כלליות ומאופנות מתחלפות של מינוח. לעומתם, החוקרים מן הקבוצה הראשונה מושפעים פחות על ידי המגמות במחקר שכן הם נמצאים במגע ישיר עם הטקסטים עצמם.

2. היחס בין עדי נוסח המקרא המשתקף בתיאורים של מגילות מדבר יהודה התיאור של מגילות מדבר יהודה המשיך וממשיך את שיטת התיאור שהיתה מקובלת לפני 1947. התיאורים של היחס בין עדי הנוסח לא השתנו באופן מהותי אחרי 1947 כשנתגלו המגילות הראשונות בקומראן. עדיין דובר במושגים של חלוקה משולשת על העדים הטקסטואליים של המקרא. יתר על כן, כל העת ניסו החוקרים למצא את מקומה של כל מגילה בתוך המסגרת של החלוקה המשולשת של עדי הנוסח (בעיקר בספר התורה, בעד שבספרי נ"ך היתה אצל חוקרים אחדים מקובלת חלוקה לשני עדי נוסח, אך אחרים חשבו גם כאן כמנחים של חלוקה משולשת). לפיכך המשיך המחקר גם אחרי 1947 בקו שהיה קיים לפני כן ועל כן לא הביאו מגילות קומראן תמורה בהכנה של היחס בין עדי נוסח המקרא. גם בנוגע לאפיון של מגילות מדבר יהודה המשיך המחקר את הקו שהיה קיים מקדם. שיטת האפיון הגיעה לידי התפתחות מרבית באסכולה האמריקאית של מסורות נוסח מקומיות (ראה הערה 18).

8 המספרים מבוססים על הנתונים בכרך השישי של הפוליגלוטה של לוסדון (לונדון 1657), חלק IV' 19-34.  
9 כך הדידאו, מלדנט, הוסינגטון והסנקמפיוס; פירוט הדעות והפניות ביבליותרפיות אצל W. Gesenius, *De Pentateuchi samaritaniani origine, indole et auctoritate commentatio philologico-critica*, Halle 1815, 11.  
10 כך גרטיס ואוסריוס; ראה גוניוס, שם, 13.  
11 שאלת היחס בין נה"ש לשומ' צריכה להידון מחדש. שכן כל התיאורים, ישנים כחדשים, חוררים לרשימה שנוכחה בהערה 8 ורשימה זאת מבוססת על מהדורות לא ביקורתיות וכמו כן היא משקפת ראייה טקסטואלית מיושנת שאינה מסוימת בין סוגים שונים של הסכמות בין עדי נוסח (על עניין זה ראה להלן).

הקו של שיוך המגילות הבהדות לטיפוס טקסטואלי מסויים משתקף בספרות החל מן הכרכים הראשונים של סידרת DJD<sup>12</sup>, המכילה את הפירסום הרשמי של מגילות מדבר יהודה. בסידרה זאת תמצא ליד הפירסום של הפרגמנטים אפרט מפורט של הערות על הסכמות והבדלים של המגילות עם נה"מ, תה"ש והשומ' ובמידה פחותה גם עם התרגומים האחרים. השוואה זאת מראה שרוב המגילות משתייכות ל"טיפוס" המשוער של נה"מ, אך ישנן גם כאלה המשתייכות ל"טיפוס" של תה"ש או השומ':

בסידרת DJD מחווארת מגילת 2QDeut<sup>c</sup> כמשקפת מסורת נוסח המתקרבת לתה"ש ולוולגטה<sup>13</sup>. לפי מיליק חוקנה מגילה 5QDeut באופן שיטתי על פי המצע העברי של תה"ש<sup>14</sup>. באופן דומה חווארת מגילת 5QKings כמשקפת את שביל הזהב בין הרצנויה של נה"מ לבין זו של תה"ש<sup>15</sup>. בכל המקרים הללו מדובר בקטעים קטנים ולפיכך יש בהם אך מספר קטן של הסכמות עם תה"ש. כדאי להוסיף שדמיונות אלה עם תה"ש אינם משכנעים. גם מחוץ לסידרת DJD מצויים טיעונים דומים בדבר השיוך של מגילה פלוניא לאחד משלושת "טיפוסי הנוסח" של המצקרא. לאמיתו של דבר, דיונים אלה השפיעו יותר על מהלך המחקר מאשר הכרכים של סידרת DJD שפורסמו עד כה שכן היה להם יותר על מה להסתמך. כך נכתב הרבה על אופיין הטקסטואלי של מגילות שמואל ממערה 4. הקו שעתיד היה להתקבל במחקר נרמז כבר בשם של המאמר הראשון של קרוס<sup>16</sup>:

A New Qumran Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint מאמר זה התייחס למגילת 4QSam<sup>a</sup> ואחר כך כתב קרוס גם דברים דומים על 4QSam<sup>b</sup><sup>17</sup>, אך בניסוח האחרון של התיאוריות של קרוס משנת 1975 הודגש האופי הספטואגינטלי של המגילות הללו פחות<sup>18</sup>. רובן הגדול של מגילות שמואל ממערה 4 טרם ראו אור אך אין ספק שהן אכן מכילות דמיונות בפרטים רבים עם תה"ש (הן עם המסורת הראשית והן עם המסורת הלוקיאנית<sup>19</sup>, ראה גם להלן, עמ' ).

החוקרים עמדו גם על הקירבה בין תה"ש לבין המגילות הבאות: 4QJer<sup>b</sup><sup>20</sup>, 4QEx<sup>a</sup><sup>21</sup>, ר 4QDeut<sup>a</sup><sup>22</sup>.

המעגל נסגר כאשר נמצאו בקומראן גם מגילות השייכות ל"טיפוס" של השומ'. אכן, מגילת 4QpaleoEx<sup>m</sup> בתיאורו של סקיהן<sup>23</sup> דומה מבחינה טיפולוגית לשומ'; בין היתר מכילה מגילה

*Discoveries in the Judean Desert of Jordan*, I - Oxford 1955 12

DJD, III, Oxford 1962, 61 13

שם. 170. 14

שם. 172. 15

BASOR 132, 1953, 15-26 16

"The Oldest Manuscripts from Qumran", JBL 74, 1955, 147-172 17

"The Evolution of a Theory of Local Texts", in: F. M. Cross - S. Talmon, ed., *Qumran and* 18

*the History of the Biblical Text*, Cambridge, MA 1975, 306-320

19 במקומות רבים מסכימות מגילות שמואל עם המסורת הלוקיאנית של תה"ש ולא עם המסורת הראשית. ההסבר של חופעה זאת שנוי במחלוקת. בין היתר, ראה קרוס, שם.

20 המגילה פורסמה על ידי J.G. Janzen, *Studies in the Text of Jeremiah*, Harvard Semitic 20

*Monographs* 6, Cambridge MA 1973, 173-184

21 ראה, F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* New York 1961, 184

22 P. W. Skehan, "A Fragment of the Song of Moses (Deut. 32) from Qumran", BASOR 22

1954, 12-13 132.

23 P. W. Skehan, "Exodus in the Samaritan Recension from Qumran", JBL 74, 1955, 182-187 23

זאת הוספה הרמוניסטית של פסוק אחד מתוך הסיפור המקביל בס' דברים (ט'), כ נוסף בשמות ל"ב, י) הנוסף גם בנוסח השומ' של ס' שמות<sup>24</sup>. במאמר הנ"ל פורסם רק טור אחד של מגילת שמות, אך סקיהן אסף מתוך יתר הטורים את כל ההוספות ההרמוניסטיות המופיעות גם בשומ' או הדומות לשומ' מבחינה טיפולוגית. אף על פי שמגילה זאת טרם פורסמה בשלמותה, מרכיבים החוקרים לדבר על אופייה הפרוטרו-שומרוני. הוא הדין למגילת 4QNum<sup>25</sup>.

לפיכך, הן האנשים המופקדים על פירסום המגילות והן החוקרים הכותבים בעיקבותיהם מדגישים כי המגילות שנמצאו בקומראן מתחלקות לשלוש קבוצות טקסטואליות החופפות את שלוש טיפוסים הטקסט שהיו ידועים לפני גילוי מגילות קומראן, נה"מ, תה"ש והשומ'<sup>26</sup> (ראו לשים לב שרוב המגילות שנמצאו בקומראן שייכות לקבוצה של נה"מ). גם אם חוקרים אחדים עומדים דווקא על הרב-גוניות הטקסטואלית של מגילות קומראן, הם בכל זאת מדגישים שבתוך רב-גויות זאת ניכרים שלושה זרמים טקסטואליים<sup>27</sup>.

אגב, המצב המתואר לגבי מגילות קומראן שונה מן התמונה המשתקפת במגילות המקראיות האחרות ממדבר יהודה. מגילות אלה, המאוזרות ממגילות קומראן, משקפות בדרך כלל את המסורת של נה"מ — מדובר במגילות מן השנים 70-130 לספירה שנמצאו במצדה, ואדי מרובעת, נחל צאלים תחל חבר<sup>28</sup>.

3. הגישה המודרנית לשאלת היחס בין עדי נוסח המקרא אחרי שנדונו הגישה לעדי הנוסח לפני 1947 והמשך הגישה הזאת גם אחרי 1947, נפנה עתה לשאלות יסוד אחדות. ראינו שתגליות קומראן לא הולידו גישה חדשה ליחס בין עדי נוסח המקרא, אך לפי עניות דעתי היתה גישה כזאת יכולה להיוולד כבר בשנות החמישים או השישים בעקבות ממצאי קומראן. נדמה שתגליות קומראן מחייבות גישה חדשה ליחס בין עדי הנוסח. אין ספק ששלושת עדי הנוסח העיקריים של המקרא, נה"מ, תה"ש והשומ', היוו את המקורות החשובים ביותר לנוסח המקרא בחקופה שקדמה לתגליות קומראן. נה"מ משקף את הטקסטוס רצפטוס — הנוסח המקובל — של המקרא העברי מאז המאות הראשונות לספירה ולמעשה הייתה מסורת זאת קיימת גם לפני כן (בקומראן נמצאו מגילות החל מן המאה השלישית לפני הספירה שנוסחן קרוב ביותר לנה"מ). כמו כן, נבדלים תה"ש והנוסח השומרוני בהרבה פרטים חשובים מנה"מ, הן בנוגע להבדלי גירסה והן בנוגע להבדלי עריכה. משום כך היוו שלושת העדים האלה המקורות העיקריים לנוסח המקרא, בעוד שכל העדים האחרים היו פחות חשובים, שכן הם משקפים הרבה פחות הבדלי גירסה חשובים<sup>29</sup>. משום כך היה זה מוצדק

24 אחרי ל"ב, י באה תוספת הלוקה מדברים ט', כ.

25 R. W. Klein, *Textual Criticism of the Old Testament*, Philadelphia 1974, 17 ראה

26 ראה למשל את הסקירות של קדם המכרות בהערות 18 ו-21 וכמו כן:

P. W. Skehan, "The Bilical Scrolls from Qumran and the Text of the Old Testament", *BA* 28, 1965, 87-100, esp. 99; J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judea*, *Studies in Biblical Theology* 26, London 1959, 20-31

27 למשל S. Talmon, "The Old Testament Text", in: R. P. Ackroyd — C. F. Evans, edd., *The Cambridge History of the Bible*, I, Cambridge 1970, 159-199

28 בדבר פרטים על פירסום המגילות ראה J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls, Major Publications and Tools for Study*, Sources for Biblical Study 8, Missoula, MT 1975

29 כל חרגומי המקרא, למעט את תה"ש, משקפים את נה"מ אף כי פה ושם הם משקפים הבדלי גירסה. זה אמור גם על המקורות העבריים, למעט את השומ' והרבה מגילות קומראן.

גם המובאות המקראיות בספרות הרבנית משקפות את נה"מ והסתייגו מנוסח זה שנאספו על ידי אפטוביטצר ואחרים V. Aptowitzer, *Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur*, I-V, Vienna 1906-1915 אין משמעויות

לפני 1947 לתאר את שלושת העדים הללו כשלוש מסורות נוסח מרכזיות, אך לא היה מוצדק לראותן כמסורות הבלעדיות של נוסח המקרא בין היתר מפני שהבריות לא יכלו לדעת אם אי פעם יתגלו מסורות נוסח נוספות. לפני 1947, כמו גם היום, היה זה מוטעה לתאר את המסורות הללו כרצוניות או טיפוסיות טקסט. כדאי לציין שאין אנחנו עסוקים כאן בשאלה של מינוח, שכן החוקרים אכן האמינו שהמסורות הללו משקפות שלוש עריכות נפרדות שהגיעו לצורתן הנוכחית אחרי שכל מסורת עברה שלבי עריכה שונים.

מוצע כאן כתחליף לחלוקה המשולשת המקובלת של עדי הנוסח דעה חדשה לפיה עדי הנוסח המרכזיים מהווים שלושה מתוך מספר גדול יותר של טקסטים, כלומר ריבוי טקסטים לעומת חלוקה משולשת. אופיים של טקסטים אלה הוא כאופיים של כל הטקסטים הקדומים. טקסטים אלה מחייבים זה לזה במערך של הסכמות והבדלים וכמו כן יש בכל טקסט גירסאות יחודיות, ו.א. גירסאות המצויות רק במקור אחד ולא במקורות האחרים. מותר להניח, כפי שנראה בהמשך, שכל הטקסטים הקדומים התייחסו זה לזה במערך דומה של יחסים. כמו כן מוצעת כאן כתחליף לאפיון המקובל של עדי הנוסח כרצוניות או טיפוסיות טקסט דעה לפיה בדרך כלל אין לטקסטים הללו תכונות אופייניות.

נפנה תחילה לשאלת האפיון של הטקסטים. יש לטעון טענה מתודית נגד השימוש במתחים כגון טיפוס טקסטואלי או רצוניה. השימוש במתחים אלה מחייב שהטקסטים הנדונים יהיו נבדלים זה מזה מבחינה טיפולוגית, ו.א. שכל טקסט מתאפיין על ידי תכונות מסוימות. ברם, טקסטים אלה אינם נבדלים מבחינה טיפולוגית. נה"מ משקף טקסט ככל הטקסטים ואין לו תכונות מיוחדות, והוא הדין לתה"ש בהבדל אחד שתרגוה זה משקף במקומות אחדים מסורת טקסטואלית הנבדלת מנה"מ מבחינה עריכתית. כוונתי לעריכה השונה של ספר ירמיה הניכרת בנוסחו הקצר ובסדר ענייניו השונה, לעריכה הכרונולוגית השונה של ספר מלכים, לעוסת הקצר של סיפור דוד וגלית בשמ"א י"ז-י"ח ולקצת הבדלים נוספים.<sup>30</sup> הדוגמאות אינן רבות ולפיכך אפשר לאפיין את תה"ש רק במקרים בודדים כמשקף מסורת נוסח הנבדלת מבחינה טיפולוגית מנה"מ. האפיון של הנוסח השומרוני מסובך יותר, שכן נוסח זה אכן משקף תכונות אופייניות מסוימות כגון הוספות הרמוניסטיות וגירסאות משניות המשנות את הכתוב בעקבות קשיים בהקשר או בדקדוק. ברם, גם כאן אי אפשר לדבר על טיפוס טקסטואלי שומרוני שכן תכונות דומות משתקפות בעדי נוסח שאין להם כל קשר עם הנוסח השומרוני. כך תמצא הוספות הרמוניסטיות גם במגילות קומראן של שמואל הכוללות הוספות מספר דברי הימים<sup>31</sup>, ושינויים משניים לרוב תמצא במגילת ישעיה השלמה מקומראן<sup>32</sup>. יש גם דמויות טיפולוגיות בין השומ' לבין ספר התורה מבית הכנסת של אסירוס הקשור עם שמו של רבי מאיר<sup>33</sup>. לפיכך, הטקסט היחיד שיש לו תכונות טיפולוגיות כלשהן הוא השומ', בעוד שבנה"מ אין תכונות טיפולוגיות ובתה"ש הן משתקפות רק במקרים סדירים.

30 פרטים נוספים והפניות ביבליוגרפיות נמצאים במאמרי "עיונים בשיטתיה והגבלותיה של ביקורת נוסח המקרא", ספר היובל לכב' פרופ' ש"א ליונסטס, ירושלים תשל"ח, 207-221. ראה גם א. דפא. "סיומו של ספר יהושע לפי חרגום השבעים", שנתון ב', ירושלים תשל"ו, 217-227.

31 בדבר דוגמאות ראה E.C. Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, Harvard, Semitic Monographs, 19 Missoula M'T 1978 (ההענייה היא לדוגמאות ולא למסקנות של אולריך).

32 ראה דיונו של י. קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה מפגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט.

J. P. Siegel, *The Severus Scroll and IQIsa*, Masoretic Studies 2, Missoula, M.T 1975. 33

נפנה עכשיו לשאלת החלוקה המשולשת של עדי הנוסח. החלוקה המשולשת נבעה מדעה קדומה שנולדה כנראה מצירוף של גורמים: היא הושפעה הן על ידי ההקבלה לחלוקה המשולשת של כתבי היד של תה"ש ושל הברית החדשה והן על ידי עצם השתמרותם של שלושת המקורות החשובים של נוסח המקרא. השתמרות זאת הינה מקרה במישור הטקסטואלי אף על פי שהיא משקפת מציאות דתית-חברתית מסוימת: שלושת הטקסטים החזקו כקדושים על ידי שלוש קהילות דתיות, נה"מ אצל היהודים, התורה השומרונית אצל השומרונים ותה"ש אצל הנצרות הקדומה.

אם החלוקה המשולשת אינה אלא דעה קדומה, ננסה לעמוד על היחס האמיתי בין עדי נוסח המקרא. המציאות הטקסטואלית של מגילות קומראן אינה מעידה על שלוש קבוצות של עדי נוסח, אלא על רב-גונית של טקסטים, כמעט אפשר לדבר על מספר בלתי מוגבל של טקסטים. במקום לדבר במלים מופשטות, הבה נדגים את דברינו מתוך מגילת ויקרא ממעה 11 (Lev 11Qpaleo). מגילה זאת טרם פורסמה, אך גירסאותיה העיקריות תוארו כמאמר קצר שפירסם פרידמן לפני שנים אחדות<sup>34</sup>. יחד עם זאת ניתח פרידמן את השתייכותם הטקסטואלית של אלמנטים במגילה לאחד משלושת עדי הנוסח על ידי בדיקה של ההסכמות וההבדלים של המגילה עם עדים אלה. לבסוף יחס פרידמן את המגילה, אשר מוצאה מארץ-ישראל (קומראן), לטיפוס של השומ' שאף הוא משקף נוסח ארץ-ישראל. ההכרעה לא היתה קלה שכן בסופו של דבר הממצא איננו מצדד בתיאור זה, אלא במידה מרובה הלך פרידמן בעקבות התיאוריה של מסורות נוסח מקומיות (ראה הערה 18). לאמיתו של דבר, מבחינת אופייה, אין המגילה קשורה במיוחד עם אף אחד משלושת עדי הנוסח המרכזיים. היא מסכימה הרבה עם נה"מ כנגד העדים האחרים, הרבה עם הנוסח השומרוני כנגד העדים האחרים, והרבה עם תה"ש כנגד העדים האחרים. נוסף על כך מכילה המגילה גירסאות יחידיות מעניינות, ו.א. גירסאות שאינן מצויות במקורות האחרים<sup>35</sup>.

לפי תיאור זה מהווה מגילת ויקרא למעשה מקור רביעי ליד שלושת העדים המרכזיים שהיו ידועים לפי תגליות קומראן. אין במגילה זאת תכונות אופייניות מיוחדות אלא המיוחד שבה הוא עצמאותה של המגילה בתוך מערך היחסים בין עדי הנוסח. ארבעת עדי הנוסח מתייחסים זה לזה במערך של הסכמות, הבדלים וגירסאות יחידיות. בדיוק כמו שתוארו מקדם היחסים בין נה"מ, תה"ש והשומ'.

לא די בתיאור זה שכן יש להודות בכך שעצם מציאתה של מגילת ויקרא הוא עניין של מקרה כפי שיש גם מקרים בעצם השתמרותם של תה"ש והשומ' ליד נה"מ. לפיכך לא יהיה זה הגיוני להניח שבספר ויקרא היו קיימים רק ארבעה טקסטים קדומים אלא בודאי היו חמישה, שישה או יותר טקסטים קדומים שהתייחסו זה לזה כמו ארבעת הטקסטים הידועים לנו. המצב שתואר לגבי ספר ויקרא כלל וכלל אינו מיוחד לספר זה. גם בספרים אחרים אפשר להבחין ביותר משניים או שלושה טקסטים, אלא שקשה לדייק שכן רבות מבין מגילות קומראן טרם נתפרסמו.

D. N. Freedman, "Variant Readings in the Leviticus Scroll from Qumran Cave 11", CBQ 36, 34 515-534, 1974. בדיקה של הצילומים של קטעי המגילה במחיצתן ישראל מאשרת שכמעט כל הגרסאות המשמעותיות של המגילה אכן תוארו על ידי פרידמן. ראה גם את ההערה הבאה.

35 ראה מאמר "אופייה הטקסטואלי של מגילת ויקרא ממערב", קומראן, שנתן למקרא ולחקר המזרח הקדום 3, ירושלים — ת"א 1979.

מעמד עצמאי כזה יש גם למגילות שמואל ממערה 4. מגילת אלה אין משקפות "טיפוס" ספטואגינטלי כפי שטוענים רוב החוקרים בעקבות מאמרו של קרוס (ראה הערות 17-21). אלא הן מהוות מקור עצמאי לנוסח של ספר שמואל ליד נה"מ ותה"ש. מגילות אלה מסכימות הרבה עם תה"ש, אך הן מכילות גם הרבה גירסאות יחודיות. ועל כן יש להדגיש יותר את עצמאותן של המגילות מאשר את קשרן עם תה"ש. (ראה גם בהמשך בנוגע ליחס בין המגילות לתה"ש). מגילת ישעיה השלמה מקומראן אינה מתקשרת עם אף אחד מבין העדים הקיימים: מטרין הדברים שמגילה זאת מסכימה הרבה עם נה"מ וכן עם המצע העברי של תה"ש, אך אין היא קרובה יותר לנה"מ מאשר לתה"ש, וגם לא להיפך, אין היא קרובה יותר לתה"ש מאשר לנה"מ<sup>36</sup>. יחדיה של המגילה ניכר, איפוא, בעצמאותה לגבי מקורות אלה, ובמיוחד בגישתה החפשית לתוכן הכתובים וכן בכתיבה המיוחדת. בשני עניינים אלה היא דומה מבחינה טיפולוגית לנוסח השומרוני של התורה ולספר התורה מבית הכנסת של אסירוס (ראה הערה 33). דבר זה חל גם על מגילת 2QJer, אם כי במידה פחותה.

גם מגילת 4QDeut<sup>9</sup> (השוה הערה 22) עצמאית מבחינת תכנה, והקירבה לתה"ש, עליה עמדו החוקרים, משקפת רק אחד ההיבטים של מגילה זאת.

נוסף כאן הערה מתחדית על הקשיים בדבר ההערכה הנוכונה של תה"ש במסגרת הנוכחית: הקירבה בפרטים בין המגילות הנוכחות לבין תה"ש איננה מהווה קריטריון מספיק כדי לקבוע את היחס האמיתי בין מגילות אלה לבין תה"ש. מעבר לבעיות הנובעות מן ההשתמרות הפרגמנטרית של המגילות והנובעות מפעולת השחזור של המצע העברי של תה"ש קשה להעריך את טיבן של הסכמות בין המגילות לבין תה"ש. נראה שיש להבחין בין סוגים שונים של הסכמות מתוכן נזכיר כאן רק קבוצה אחת. בתור מיון כזה תימצא קבוצה חשובה של הסכמות בגירסאות "מקוריות" בתה"ש ובמגילות כנגד גירסאות משוכות או "לא-מקוריות" בנה"מ. קיומה של קבוצה כזאת מורגשת במיוחד לגבי מגילות שמואל ממערה 4. נראה שגירסאות אלה אינן מעידות על קירבה מיוחדת בין המגילות לבין תה"ש שכן על קירבה כזאת מלמדים דחאק שיבושים משותפים ולא גירסאות "מקוריות" משותפות. לפיכך אי-אפשר לדבר באופן כללי על הסכמות בין תה"ש למגילות כפי שהיה נהוג עד כה, אלא יש לבדוק כל דמיון כזה לעומק.

נסכם: שלושת העדים של נוסח המקרא המתוארים כעדים המרכזיים של נוסח זה משקפים שלושה מתוך מספר גדול יותר של טקסטים קדומים. ליידם היו קיימים טקסטים עצמאיים נוספים כגון אלה שנתגלו בקומראן. עם פירסומן המלא של מגילות קומראן אפשר לעמוד על מספר גדול יחסית של טקסטים עצמאיים כאלה. אך בימי קדם מספרם היה אף גדול יותר, יותר ממה שאפשר לראות עכשיו.

על טיבם של הטקסטים הקדומים ויחסם ההדדי נוכל רק לרמז במסגרת הנוכחית. ברור זה דורש דיון לעצמו, אך בכל זאת אפשר לומר דברים אחדים בקיצור. הדיון דלעיל הדגיש כל הזמן שמדובר בטקסטים קדומים. טקסטים אלה התאפיינו בעצמאות רבה, שכן המעתיקים הקדומים קבעו במידה מסוימת את תכנן של המגילות משום שהם הוסיפו, השמיטו ושינו ביד חפשית. הוספות, השמטות ושינויים אלה נוגעים אמנם אך לחלק קטן מתוך כלל הטקסט: עיקר

36 ראו: J. Ziegler, Die Vorlage der Isaias-Septuaginta (LXX) und die erste דבר להיווצר מתוך דבר Isaias-Rolle von Qumran (IQIsa)"; *JBL* 78, 1959, 34-59; P. W. Skehan, "The Qumran Manuscripts and Textual Criticism"; *SVT* 4, 1957, 151-152



הטקסט היה זהה בכל מסורות הנוסח, בעוד שאחוז קטן של הטקסט השתנה מהעתקה להעתקה (אולי חמישה אחוז, אולי עשרה אחוז, ואם תרצה, בכלל אי־אפשר לסמן באחוזים את ההבדלים בין המקורות שכן מדובר גם בענייני כתיב). ככל שרב יותר מספר הטקסטים הקדומים הידועים לנו, מסובך יותר מערך ההסכמות וההבדלים בין טקסטים אלה.

תיאור זה מתייחס למחולקת של הטקסטים ולא לכמותם. שכן, אם נשים לב לכמות של הטקסטים שתגלה תמונה שונה. שהרי רבים מתוך הטקסטים, גם מתוך הטקסטים הקדומים מקומראן שייכים שחקא לקבוצה אחת, היינו נה"מ. האם מציאות זאת פוגעת בהנחה של רב־גוניות טקסטואלית שצמירה לעיל? לא דווקא, שכן יש להבחין בין הבירור האיותי לבירור הכמותי. העובדה שישנם טקסטים רבים מן הסוג של נה"מ נעוצה במציאות דתית־חברתית מסוימת ואין היא מבטלת את ההנחה של הרב־גוניות. הכוונה למציאות שבימי קדם הועדף טקסט אחד מתוך הטקסטים השונים בחוגים של היהדות הפרושית הלא הוא נוסח המסורה. בגלל העדפה זאת אנו מצאים כבר החל מן המאה השלישית לפה"ס מגילות מקראיות רבות הקרובות למסורת של נה"מ. ליידה היו קיימים טקסטים אחרים שנדונו לעיל.

לא נצא ידי חובתנו אם לא נעיר על היחס בין נה"מ לבין הטקסטים האחרים, ולו בקצרה. ההנחה של רב־גוניות טקסטואלית אינה חדשה במחקר, אך נדמה שבעזרת הניתוח דלעיל אפשר עכשיו להעמיד דברים על דיוקם.

חוקרים כמו קאהלה, ובעקבותיו, אם כי בשינויים, ניברג<sup>37</sup>, ליברמן<sup>38</sup>, גרינברג<sup>39</sup> וקוטשר<sup>40</sup> העמידו זה מול זה את המסורת המדויקת של נה"מ ואת הנוסחים העממיים (Vulgätexte). אלה האחרונים כשמים כן הם, נוסחים שכותביהם ניגשו בגישה חפשית לנוסח המקרא בהכניסם שינויים מסוגים שונים ובכתבם את המגילות בכתיב שהיה נראה להם. ברם, התיאורים של חוקרים אלה הסתבכו לא מעט בגלל ההנחה של החלוקה המשולשת של עדי נוסח המקרא, שכן גם אלה שהכירו ברב־גוניות הטקסטואלית של עדי נוסח המקרא היו כבולים על ידי החלוקה המשולשת של עדים אלה.

כעת אפשר לפשט את תיאור היחס בין עדי הנוסח שכן אין צורך להתייחס לחלוקת עדי הנוסח לקבוצות. המכלול של עדי הנוסח משקף מציאות של רב־גוניות טקסטואלית, אך בתוך רב־גוניות זאת אפשר להבחין קווים מסויימים. לא צריך להעמיד זה מול זה את נה"מ ונוסחים עממיים, כפי שסברו מקדם, אלא נוסחים מתוקנים ששמרו על מסורות עתיקות ונוסחים משתנים שבהם הכניסו המעתיקים שינויים משינויים שונים ושהתחדשו גם מבחינת הכתיב. במחקר מתוארים הנוסחים המתוקנים לפעמים כמדוייקים אך מי שמשמש באפיון זה צריך לדעת שכינוי זה איננו מתייחס לתכנו של הטקסט אלא למצב השתמרום: טקסטים אלה לא שוטו אחרי תקופה מסויימת (מאה רביעית או שלישית לפה"ס?) וז"א, מאז הם נמסרו בקפדנות. נוסף על כך יש להביא בחשבון שלא מדובר על טקסט מתוקן אחד, אלא על טקסטים אחדים שכן מעולם לא היה קיים נוסח אחד של המקרא העברי אלא המקרא היה רוח בניסוחים שונים שמתוכם אף אחד אינו יכול לטעון לכתר ה"מקוריית"<sup>41</sup>. העיקרים מבין הנוסחים המתוקנים

37 ראה הערה 3.

38 ש. ליברמן, יומית ויונות בארץ־ישראל, ירושלים תשכ"ג, 164-169.

39 M. Grönborg, "The Stabilization of the Text of the Hebrew Bible, Reviewed in the Light of the Biblical Materials from the Judean Desert", *JAOS* 76, 1956, 157-167.

40 שם (הערה 32), 57-65.

41 ראה מאמרי שצוקט בהערה 30.

## עמנואל טוב

הם נה"מ ותה"ש וכמו כן אחדות ממגילות קומראן כגון מגילת ויקרא ממערה 11 שהוזכרה לעיל. לעומתם היו קיימות מגילות שנוסחן השתנה מהעתקה להעתקה כגון הנוסח השומרוני של התורה, מגילת ישעיה השלמה ממערה 1 וספר התורה מבית הכנסת של אסירוס (ראה הערה 33).

הפיסקה האחרונה התייחסה לשחזור של תולדות נוסח המקרא ולאפיון של עדי נוסח המקרא. נושאים אלה דורשים דיון לעצמם, ואולי מוטב אחרי שכל מגילות קומראן תתפרסמה. מאמר זה, לעומת זאת, התרכז בתיאור היחס בין עדי נוסח המקרא.

## **מוקדם ומאוחר בלשון המקרא - טיבה ואופייה של העברית המקראית המאוחרת**

### **1. מבוא**

על פי התיאור המקובל של תולדות הלשון העברית נוהגים אנו להבחין בה ארבע חטיבות עיקריות: לשון המקרא, לשון חכמים, לשון תקופת הביניים והעברית החדשה. חלוקה זו אכן משקפת כראוי את קו מהלכה הכללי של ההיסטוריה הלשונית העברית, המשתרעת על פני כשלוש אלפים שנים. אולם כדרך כל הצעת פְּרִידיזציה, שבה מבקשים חוקרי קדמוניות להציג את אירועי העבר בתוך מסגרות בעלות גבולות היסטוריים ברורים וציונים כרונולוגיים מדויקים, לוקה גם כאן החלוקה האמורה במידה מסוימת של סכמטיות. היסטוריה לשונית ותהליכים לשוניים אינם ניתנים להתמיהן בנקל באמצעות שרטוט של טבלאות כרונולוגיות ולוחות תאריכים, שהרי תמורות ושינויים המתרחשים בחיי השפה אינם מתחילים ואינם מסתיימים בנקודות זמן מוגדרות. על כן נאלץ הבלשן במקרים רבים להיזקק בעבודתו למונחים כמו "תקופות ביניים" או "צורות מעבר"; ואלה פורצים, מדרך הטבע, את הגבולות וקווי התיחום שהחלוקות הכוללניות המקובלות מבקשות להעמיד בפנינו. כפי שנראה להלן, יפה כוחם של דברים אלה גם לגבי ההיסטוריה הלשונית של העברית המקראית.

\* סקירה זו מבוססת בעיקר על מאמרו של המחבר "הלשון העברית בתקופה הפרסית", אשר התפרסם בסדרה ההיסטוריה של עם ישראל (עורך כללי ב' מזר), כרך ו': שיבת ציון - ימי שלטון פרס (העורך ח' תדמור), ירושלים תשמ"ג, עמ' 210-223, 306-309, 325-326 (בלוויית מראי מקומות ביבליוגרפיים מפורטים). בכמה עניינים הורחב כאן הדיון אל מעבר למה שמצוי באותו מאמר - הן כדי להוסיף הבהרות יתר בהצגת הדברים והן כדי להגיב על השגות של חוקרים אחדים על כמה מן הנקודות שנדונו שם. (ראה במיוחד ד' טלשיר, "מעמדה של העברית המקראית המאוחרת בין לשון המקרא ללשון חכמים", מחקרים בלשון ב-ג, ירושלים תשמ"ז, עמ' 161-172; S. Morag, "Qumran Hebrew: Some Typological Observations", *VT* 38 [1988], pp. 148-164 והשווה גם א' הורביץ, "עברית וארמית בתקופת המקרא - סוגיית הארמאזימים" במחקר העברית המקראית, מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודים מוגשים לשלמה מורג, ירושלים תשנ"ו, עמ' 79-94.

## 2. שכבות ורבדים בלשון המקרא

הספרות המקראית שבידינו איננה עשויה מקשה אחת. כידוע, עשרים וארבעת הספרים אשר זכו להיכלל בה נכתבו בידי מחברים שונים אשר חיו ופעלו בתקופות שונות, ויצירותיהם משקפות פרק זמן ממושך של למעלה מאלף שנים. אין זה מפתיע אפוא, כי בתוך האוסף המגוון של חיבורים אלה ניתן להבחין בין שכבות ורבדים הנבדלים זה מזה הן מבחינה ספרותית (כגון ספרי פרוזה / קטעי שירה), הן מבחינה היסטורית (תקופת בית ראשון / ימי בית שני) והן מבחינה גאוגרפית (ארץ יהודה / מלכות הצפון). גם מבחינה לשונית מצויים הבדלים בולטים בין ספרי המקרא השונים - למרות מעטה האחידות הכללית שמצטיין בו הסגנון המקראי, החל בספר בראשית, הפותח את ה"תורה", וכלה בספר דברי הימים, החותם את חטיבת ה"כתובים". הבדלים אלה מעידים כמאה עדים על כך, שהקורפוס המקראי שבידינו, שאנו שואבים ממנו את ידיעותינו על "לשון המקרא", איננו גוש מונוליטי ואין הוא מייצג מהות לשונית אחידה.

מבחינה היסטורית ניתן להבחין בעברית המקראית בשלוש תקופות עיקריות:

(1) "לשון התקופה הקדומה" או "לשון השירה הקדומה", המשתקפת בעיקר בַּשִּׁירֹת המשולבות בספרי התורה ובנביאים ראשונים ובְּמִזְמוֹרִים המופיעים בספר תהלים.

(2) "לשון התקופה הקלסית" או "לשון ימי הבית הראשון", המשמשת בפרוזה של ספרי התורה ונביאים ראשונים מחד ובנבואה הקלסית של נביאים אחרונים מאידך.

(3) "לשון התקופה המאוחרת" או "לשון ימי הבית השני", הידועה לנו בעיקר מתוך היצירות המאוחרות שבכתובים.

יש להטעים כי אף חלוקה זו, בדומה למה שכבר ציינו לעיל, איננה באה לתחום קווי גבול מוחלטים, משום שמעברים ממצב לשון אחד למשנהו הם בדרך כלל הדרגתיים גם בספרות המקראית. כדוגמה לכך נוכל להזכיר כאן את ספר יחזקאל, אשר קשה מאוד להצמיד לו תווית סיווג מוגדרת וחד-משמעית, ואשר ראוי בהחלט לראותו מוצר של "תקופת מעבר"; שהרי מבחינה ספרותית שייך הוא ל"נבואה הקלסית", אך מבחינה לשונית - וגם מבחינה היסטורית (תקופת הגלות) - מייצג הוא חוליה מקשרת בין העברית הקלסית (של ימי הבית הראשון) לבין העברית המאוחרת (של ימי הבית השני). אולם מתברר, כי בעיקרו של דבר עומדת "החלוקה המשולשת" אשר תוארה לעיל במבחן הביקורת, משום שמרכיביה נותנים ביטוי הולם לשלושת המגבשים העיקריים של לשון המקרא הן מבחינה טיפולוגית הן מבחינה

כרונולוגית (אם כי יש המעדיפים לצרף את "לשון השירה הקדומה" אל חטיבת "לשון התקופה הקלסית", מבלי לייחס לה מעמד עצמאי משלה). תפקיד מכריע בסוגיה בלשנית זו, העוסקת בריבוד כרונולוגי של העברית המקראית, נודע למקורות החוץ-מקראיים שבידינו. בגלל היקפו המצומצם של הקורפוס המקראי, ומשום היותו ספרות מסורה - אשר עברה גלגולים מרובים תחת ידיהם של סופרים ומעתיקים מאוחרים - חייבים אנו להסתייע לצורך מחקרנו בטקסטים אותנטיים, אשר יוכלו לשמש "קבוצת ביקורת" (או "קורקטיב") לאימות הממצאים העולים מניתוח החומר המקראי גופו. ואכן, לעניין זה עומד לרשותנו חומר משווה מגוון ביותר, שיש בו כדי להעשיר את ידיעותינו במקום שהתמונה המקראית לוקה בחסר: ספרות אוגרית ומכתבי עמרנה, שזמנם הוא המחצית השנייה של האלף השני לפה"ס, מרימים תרומה מכרעת להכרת רקעה ולהבנת טיבה של לשון השירה המקראית - הן זו של "התקופה הקדומה" הן זו של "התקופה הקלסית"; החומר האפיגרפי מן המחצית הראשונה של האלף הראשון לפה"ס מספק לנו נתונים חשובים ביותר למחקר הפרוזה של "לשון התקופה הקלסית"; ואילו מבחר עשיר של טקסטים ותעודות בעברית (כגון מגילות מדבר יהודה וספרות חז"ל) ובארמית (כגון מכתבי יב והתרגומים הארמיים) - מן המחצית השנייה של האלף השני לפה"ס ועד למאות הראשונות לספירה - מאפשר לנו לאתר ולזהות יסודות המשותפים ל"לשון התקופה המאוחרת".

אם נקבל את התפיסה האומרת, כי "לשון התקופה הקלסית" מייצגת את לשון הסטנדרט של המקרא, ניתן יהיה להשתמש בה כבנקודת מוצא נוחה לתיאור שתי השכבות האחרות אשר הבחנו בתוך העברית המקראית - זו שקדמה לתקופה הקלסית וזו שבאה אחריה. בהתאם לכך נוכל לומר, כי אחד המאפיינים הבולטים של "לשון התקופה הקדומה" הוא השימוש המרובה, יחסית, ביסודות ארכאיים שהיא גוררת עמה ממצבי לשון עתיקים יותר. (למשל מתחום הפועל - ישעיהו כב, ב הוֹמִיָּה [תמורת הוֹמָה; השווה מלכים א א, מא]; ומתחום השם - תהלים קד, יא חִיְתוֹ שָׁדִי [תמורת חִיַּת הַשָּׁדָה; השווה בראשית ב, יט]). לעומת זאת, "לשון התקופה המאוחרת" - אשר ראשיתה נעוצה במאה השישית לפה"ס (חורבן ירושלים וגלות בבל) - מתאפיינת ביסודותיה החדשניים, שהשימוש בהם מציין סטייה מן הנורמה הקלסית (דוגמאות להלן). סטיות אלה משקפות בדרך כלל תמורות והתפתחויות שהן טבעיות בתולדותיה של כל לשון; אך הן נתפסות - מנקודת מבטה של העברית הקלסית - כהתרחקות שיש עמה ניוון ודלדול. מכאן כינויה של לשון ימי בית שני, בת התקופה הפרסית, לשון "תור הכסף" - בניגוד ל"תור הזהב" של העברית הקלסית, אשר זמן פריחתה הוא ימי הבית הראשון.

### 3. הקורפוס הלשוני של העברית המקראית המאוחרת

את ספרי המקרא שמקובל לשייכם לימי "תור הכסף" של הלשון יש לחלק מבחינה מתודולוגית לשתי קבוצות:

(1) ספרים שאיחורם נקבע על פי עדותו המפורשת של המחבר;

(2) ספרים שאיחורם נקבע על פי עדותה הפנימית של היצירה.

ברור כי מידע בדוק ומוסמך לגבי טיבה של העברית המקראית המאוחרת יש לשאוב, קודם כול, מן החיבורים המשתייכים לקבוצה הראשונה. הקבוצה השנייה כוללת, מדרך הטבע, טקסטים בעייתיים מבחינת תארוכם; ועל כן מן הראוי להתייחס אל הנתונים המובאים מהם בזירות יתרה.

#### 3.1 ספרי חטיבת הכתובים

##### 3.1.1 ספרים שאיחורם נקבע על פי עדותו המפורשת של המחבר

**אסתר:** סיפור המעשה מתרחש "בימי אחשורוש... בשושן הבירה" (אסתר א, א-ב). מכאן גודש המילים הפרסיות שמצאנו במגילה - למשל דָּת (א, ג), גִּנְזִים (ג, ט); ומכאן גם ריבוי ה"ארמאיזמים" ביצירה זו, אשר מקורם בארמית הממלכתית ששלטה אז בכיפה - למשל אֶגְרָת (ט, כט) תמורת סֶפֶר (השווה מלכים א כא, ח). מלבד אלה מצויים בלשון הספר יסודות שונים האופייניים ללשון חכמים שלעתיד לבוא; למשל בִּקְשָׁה (ה, ח) תמורת שְׁאֵלָה, מִשְׁאֵלָה (השווה מלכים א ב, טז; תהלים כ, ו). כל הרכיבים הללו אינם מתועדים בספרות המקראית הקלסית, ואת עלייתם במגילה יש לראות כסממנים של "העברית המקראית המאוחרת".

**דניאל:** בספר דניאל נזכרים שמותיהם של מלכים פרסים (ו, כט): דָּרְיָוֶשׁ... פֹּרְשׁ, מופיעים בו טקסטים הכתובים ארמית ממלכתית (ב, ד - ז, כח), וכמו כן מצויות בו מילים פרסיות לרוב (למשל בחלקו העברי פְּתָמִים [א, ג], בחלקו הארמי רָז [ד, ו]). נוסף לכך כוללת לשונו כמה מילים הידועות לנו מן היוונית - למשל סוּמְפוֹנִיָּה (ג, ה) - ואלה מתפרשות בדרך כלל כרישומים המצביעים על התקופה ההלניסטית. זריותיו הלשוניות של דניאל העלו את הסברה, כי הספר נתחבר במקורו בארמית וכי הנוסח העברי אשר הגיע לידינו הוא בגדר תרגום משני. מכל מקום, בין שהוא מקור ובין שהוא תרגום, לשונו של ספר דניאל מתאפיינת - בדומה לשאר ספרי התקופה המאוחרת - בקווי מגע הדוקים עם הארמית מחד (למשל הִיךְ [י, יז] תמורת אִיךְ; השווה שמות ו, יב) ועם לשון חכמים מאידך (למשל הִתְמִיד [יא, לא] תמורת עוֹלָת הִתְמִיד; השווה במדבר כח, י).

**עזרא ונחמיה:** עזרא ונחמיה, מנהיגי העם בימי שיבת ציון, עמדו בקשרי מגע הדוקים עם חצר מלך פרס (השווה עזרא ח, כב; נחמיה ב, א). אך טבעי הוא

אפוא, שגם בלשונם נשתקעו רישומיו של מגע זה: בחיבוריהם מופיעות מילים פרסיות (למשל גִּזְבָּר [עזרא א, ח]; פִּרְדָּס [נחמיה ב, ח]), וכן ניכרים בהם סימני השפעה מובהקים של הארמית הממלכתית (למשל קְנוֹתָיו [עזרא ד, ז], על דרך קִנְיָן [=עמיתים] הארמית [כגון עזרא ה, ו]), אשר שימשה באימפריה הפרסית לשון הפקידות והמנהל. (בספר עזרא אף שובצו קטעים שלמים [ד, ח - ו, יח; ז, יב-כו] אשר לשונם היא "ארמית ממלכתית"). כמו כן מוצאים אנו בספרי עזרא ונחמיה ביטויים ומונחים השגורים בלשון חז"ל, אשר אין להם כל תיעוד בספרי הבית הראשון (למשל תַּעֲנִית [עזרא ט, ה] תמורת צום; השווה שמואל ב יב, טז; "נביאים] הַעֲמִידָתָ" [נחמיה ו, ז] תמורת הַקִּימוֹת/הַקִּמָּת; השווה דברים יח, יח; עמוס ב, יא). ברור אפוא, כי גם לשונם של שני חיבורים אלה משקפת את "העברית המקראית המאוחרת", אשר נהגה בימי שיבת ציון.

### 3.1.2 ספרים שאיחורם נקבע על פי עדותה הפנימית של היצירה

**דברי הימים:** עיקר עניינו של ספר דברי הימים הוא בימי הבית הראשון; אולם יש בו הזכרות מפורשות לדמויות היסטוריות אשר פעלו בתקופה הפרסית (למשל זֶרְבָבֶל, דה"י א ג, יט), וכן נקלטו בלשונו כמה וכמה מילים פרסיות (למשל גִּנְזָה, דה"י א כח, יא). נוסף לכך מצויים בספר - בדומה לעזרא-נחמיה, אסתר ודניאל - סימני השפעה ברורים מצד הארמית הממלכתית (למשל מִדָּע [דה"י ב א, י], בדומה לַמְנָדָעָא [דניאל ב, כא] תמורת דָּעָת; השווה מלכים א ז, יד; ישעיהו יא, ב), ויסודות שהשימוש בהם אופייני ללשון חכמים (למשל הַפְסָחִים [דה"י ב ל, יז] תמורת הַפְסָח; השווה שמות יב, כא). נתונים אלה ואחרים מצביעים על כך שהספר, למרות עיסוקו האינטנסיבי בתקופת הבית הראשון, נתנסח והועלה על הכתב רק בימי הבית השני.

אף זאת, יש להטעים כי לשונו המאוחרת של ספר דברי הימים מתגלה לעינינו הן בתוך טקסטים אשר יש להם מקבילות בנביאים ראשונים - "הפרקים הסינאופטיים" (למשל צָרָה [דה"י ב ב, טו] תמורת חֶפְצָה במלכים א ה, כב) - והן בתוך טקסטים "לא-סינאופטיים" (למשל בִּינְיָנוֹת [דה"י ב יז, יב]). במילים אחרות, גם אם שולב בספר דברי הימים חומר אותנטי אשר נשאב מתוך מקורות עלומים בלתי ידועים לנו, הרי בניסוחו הסופי משקף חיבור זה - על כל פרקיו ופרשיותיו - אותה לשון שנוהגים לכנותה "העברית המקראית המאוחרת".

**קהלת:** לשונו של ספר קהלת מציגה בפנינו את אחד הניצנים הספרותיים הראשונים של לשון חכמים (למשל אֵי ... [י, טז] תמורת אוֹי ל...; השווה ישעיהו ג, יא); יש בה כמה מילים פרסיות (פִּרְדָּס [ב, ה]; פִּתְגָם [ח, יא]), וכן

אובחנה בה השפעה חזקה של הארמית הממלכתית (למשל על דְּבָרַת שָׁ... [ז, יד], בדומה לדניאל ב, ל על דְּבָרַת דִּי... תמורת לְמַעַן אֲשֶׁר... לְמַעַן...; השווה דברים כ, יח; יחזקאל יד, יא). כל אלה אינם הולמים את המסורת המבקשת לייחס את חיבור הספר לשלמה; ומכאן הדעה השלטת בין פרשני המקרא וחוקרי הלשון, כי עלינו לשייך את קהלת לרובד המקראי המאוחר - בוודאי לתקופה הפרסית, ואולי אף לתקופה ההלניסטית. (עם זאת בשנים האחרונות מסתמנת נטייה בקרב חלק מן החוקרים להקדים את זמנו של הספר ולתלות את סטיותיו הלשוניות מן העברית המקראית הקלסית בגורמים שאינם בהכרח כרונולוגיים.) מכל מקום, תרומתה המיוחדת של יצירה זו למחקר הבלשני נעוצה בכך, שהיא מספקת לנו חוליית מעבר חשובה ביותר בין לשונה של הספרות המקראית לבין לשונה של ספרות חז"ל.

### 3.2 ספרי חטיבת נביאים אחרונים

#### 3.2.1 ספרים שאיחורם נקבע על פי עדותו המפורשת של המחבר

**חגי וזכריה:** על פי התאריכים הנוכחים בפתיחתם של שני ספרים אלה פעלו חגי וזכריה בימי דריוש מלך פרס; ונבואותיהם שייכות אפוא מבחינה היסטורית לתקופת שיבת ציון. (את הפרקט ט-יד שבספר זכריה נוטים אמנם חוקרים רבים לראות כחומר אשר איננו שייך לגוף נבואותיו של זכריה.) אולם בניגוד לספרי הפרוזה בני העידן הפרסי, אשר לשונם רוויה חומרים בתר-קלסיים מרובים (השווה לעיל), עדיין לא נתרחקה לשונם של חגי וזכריה מרחק של ממש מן העברית המקראית הקלסית. מילים פרסיות אין בהם כלל, ואף השפעת הארמית, עם שהיא קיימת, איננה מכריעה (שמות החודשים הבבליים-הארמיים שבספר זכריה - שֶׁבֶט [א, ז], כֶּסֶל [ז, א] - אינם מופיעים אלא בכותרות הנבואות). נראה כי הסיבה לכך נעוצה בעיקר באופייה הספרותי של הנבואה, המתנסחת בדרך כלל בשפה שירית למחצה; שפה הנבדלת מלשון הפרוזה בדבקותה היתרה בסגנון הקלסי ובנטייתה להימנע מחידושי לשון אשר אינם מעוגנים במסורת הכתיבה העתיקה. עם זאת, אפשר שגם טעמים היסטוריים-כרונולוגיים תרמו כאן את חלקם: פעילותם של חגי וזכריה מתוארכת לראשיתה של התקופה הפרסית; וייתכן אפוא, שבפרק זמן זה עדיין נשמרה לשון המקרא ב"טהרתה" במידה רבה יותר מאשר בדורם של עזרא ונחמיה.

#### 3.2.2 ספרים שאיחורם נקבע על פי עדותה הפנימית של היצירה

**מלאכי:** בספר מלאכי לא צוין במפורש זמנו של הנביא; אולם במחקר מקובל לשייך את נבואותיו לתקופת שיבת ציון (השווה אזכור הפְּחָה [א, ח]), ולדעה



זו שותפים גם חז"ל (המרביתם לכרוך יחד את "חגי זכריה ומלאכיה"). מבחינה לשונית, על כל פנים, חסרים בספר סממניה המובהקים של העברית המקראית המאוחרת - בדומה למצב המשתקף מספרי חגי וזכריה.

**"ישעיהו השני":** לתקופת שיבת ציון משייכים חוקרי המקרא גם את נבואות הנחמה של "ישעיהו השני" (פרקים מ-סו), המזכיר במפורש את המלך כורש (מד, כח; מה, א). אולם יש לציין כי לשונן של נבואות אלה קרובה מאוד לעברית הקלסית במיטבה; נקייה היא מהשפעות מובהקות של העברית המקראית המאוחרת, ורישומי הנאולוגיזמים אשר חדרו לתוכה קלושים למדי (למשל קָאָחַד [סה, כה] תמורת יִחָדוּ; השווה יא, ו). אם נקבל את התזה הקובעת את זמנן של נבואות "ישעיהו השני" למחציתה השנייה של המאה השישית לפה"ס, ואם נסכים לכך שראשית "תור הכסף" בתולדות העברית המקראית נעוצה בסביבות שנת 500 לפה"ס, נוכל לאמץ בהקשר זה בלא היסוס את דבריו של ח"א גינזברג, כי "אחרון המחברים הגדולים בימי תור הזהב הוא ישעיהו השני".

### 3.2.3 ספרים המשייכים ל"תקופת המעבר"

**יחזקאל:** פתיחת ספר יחזקאל מציינת כי הנביא ישב "בארץ כשדים על נהר כבר" (א, ג), וכן מזכירה היא את "גלות המלך יויכין" (א, ב). בגוף הספר עצמו אף יש התייחסות לחורבן ירושלים (לג, כא; מ, א "הִקְתָּהּ הָעִיר"), ועל כן נחשב יחזקאל, בצדק, "נביא הגלות". כפי שכבר ציינו, תקופת הגלות משמשת, מבחינות רבות, תקופת מעבר בין העברית המקראית הקלסית (של ימי הבית הראשון) לבין העברית המקראית המאוחרת (של ימי הבית השני); ומכאן קווי השיתוף המרובים שבין ספר יחזקאל לבין המקורות הבתרי-גלותיים שבידינו - הן במקרא הן מחוץ למקרא, הן בעברית הן בארמית. למשל, הַדִּיחַ (מ, לח) תמורת רָחַץ (השווה שמות כט, יז); מ... וּלְמַעַלָּה (א, כז) תמורת מ... נְמַעַלָּה (השווה שמואל א ט, ב). איזוגלוסות אלה מעלות את הצורך לצרף את הנתונים הלשוניים האצורים בספר יחזקאל - למעט, כמובן, זריות לשוניות אשר ניתן לראותן כחידושים "פרטיים" של מחבר(ני) הספר - לכל דיון המבקש לעסוק בעברית המקראית המאוחרת. (חוקרים רבים מייחסים את חזון המקדש שבפרקים מ-מח לתקופה מאוחרת מזו של הנביא עצמו; ועל פי תפיסה זו מתחזקת, כמובן, עוד יותר הזיקה הלשונית שבין ספר יחזקאל לבין העברית המקראית של ימי הבית השני).

### 3.3 ספרים נוספים בנביאים אחרונים ובכתובים אשר קדמותם מוטלת בספק

מלבד החיבורים אשר נזכרו לעיל מצויים במקרא ספרים וחלקי ספרים נוספים אשר חוקרים שונים מבקשים לאחרם (כגון יואל, יונה, חלק ממזמורי

תחלים, איוב, רות, שיר השירים); אולם חילוקי הדעות בסוגיות אלה מצריכים בירורים מפורטים, ואין אנו מספיקים לדון כאן בכולם.

#### 4. רכיביה הלשוניים של העברית המקראית המאוחרת

4.0 את היסודות המאוחרים האופייניים לעברית הבתר־קלסית ניתן למיין, מבחינת טיבם, לארבע קטגוריות עיקריות:

- (1) יסודות פרסיים
- (2) יסודות ארמיים
- (3) יסודות מלשון חז"ל (או מאיזה אב־טיפוס שלה)
- (4) התפתחויות עצמאיות.

יש להודות כי ההבחנה בין כל הקבוצות הללו איננה תמיד חד־משמעית, והגבולות ביניהן מטושטשים במקרים רבים. כך, למשל, ניתן להקשות אם קו לשוני מסוים, האופייני לעברית המקראית המאוחרת והמשמש גם במקורות החיצוניים המאוחרים, חייב בהכרח להתפרש כתולדה של השפעה חיצונית; שהרי אפשר, ככלות הכול, שניתן לראותו גם כהתפתחות פנימית, אשר התרחשה בלשון המקרא באופן עצמאי. יתר על כן, גם אם מקבלים אנו את ההנחה כי במקרים אלה או אחרים עניין לנו בהשפעה אשר באה מבחוץ, לא תמיד נוכל לקבוע בביטחון אם הייתה זו דווקא הארמית או לשון חכמים אשר הצמיחה את התופעה המתגלה בקורפוס המקראי המאוחר, משום שאותה תופעה עצמה מתועדת גם בארמית וגם בלשון חכמים. מצד אחר ניתן לטעון, למשל, כי את המילים הפרסיות שבמקרא, שהבאנו לעיל כקטגוריה נפרדת (1), ראוי לשייך למעשה לקבוצת "היסודות הארמיים" (2); שכן מילים אלה הגיעו מן הסתם אל העברית בתיווכה של הארמית, ולא מתוך מגע ישיר עם הפרסית. ולבסוף יש אף להזכיר את הסברה האומרת, כי אין אנו רשאים כלל לדבר על "יסודות מלשון חז"ל" אשר חדרו אל העברית המקראית המאוחרת מבחוץ; אדרבה, טוענים חסידי סברה זו, הייתה זו לשון חכמים שאימצה לעצמה ברבות הימים את החידושים הללו - אשר בית גידולם הוא העברית המקראית המאוחרת. (על פי תפיסה זו קבוצת "היסודות מלשון חז"ל" היא, כמובן, חלק מן "ההתפתחויות העצמאיות" של העברית המקראית המאוחרת.)

שאלות אלה, ועוד אחרות כמותן, עדיין לא מצאו פתרון מוסכם על הכול, והחוקרים ממשיכים להתלבט בהן. אולם - על כל פנים מן הפרספקטיבה ההיסטורית של תולדות העברית המקראית - יש להטעים כי כל הבירורים הללו אינם עקרוניים בהקשר זה, משום שאין הם יוצאים מגדר דקדוקים של

מיון ואינטרפרטציה. פריט לשוני אשר הוכח איחורו במקרא נשאר בחזקת נאולוגיזם, גם אם נחלקים החוקרים ביניהם על התווית המדויקת שיש להצמיד לו באשר לקביעת מוצאו או הגדרת סיווגו.

#### 4.1 יסודות פרסיים

ההשפעה הפרסית על לשון המקרא מתמקדת בתחום המילון; והחוקרים מונים כ-15 מילים פרסיות אשר נקלטו בספרי המקרא העבריים. מספר זה איננו מרשים, אולי, מבחינה סטטיסטית; אולם חשיבותן הבלשנית המיוחדת של מילים אלו נעוצה בעצם הופעתן במקרא: על פי הידוע לנו, המגע הממשי הראשון שהיה לעברית עם הלשון הפרסית - באמצעות הארמית הממלכתית - לא קדם לתקופת הכיבוש הפרסי במאה השישית לפה"ס. עובדה זו מוצאת את ביטוייה בכך, שרק בחיבוריה המובהקים של ספרות שיבת ציון ניתן להצביע בלשון הכתובים על חדירה ברורה של מילים פרסיות, בעוד שספרי הבית הראשון המשקפים את העברית הקלסית במיטבה נקיים מהן לחלוטין. יוצא אפוא, כי הופעתן של מילים אלה בטקסטים המקראיים שבידינו משמשת מעין "נקודה ארכימדית", שחוקר הלשון יכול להיסמך עליה במידה רבה של ביטחון בבואו להציע את הבחנותיו הכרונולוגיות.

המילים הפרסיות שנשתקעו במקרא מייצגות במקרים רבים את תחום השלטון והמנהל. ראה, למשל, פִּתְשָׁן (אסתר ג, יד); פִּרְתָּמִים (דניאל א, ג); גִּזְבָּר (עזרא א, ח); דִּרְקָמֹן (נחמיה ז, ע); גִּנְזָד (דברי הימים א כח, יא).

#### 4.2 יסודות ארמיים

אחד הגורמים הבולטים אשר היה להם תפקיד מכריע בעיצוב דמותה של העברית המקראית המאוחרת, בין במישרין בין בעקיפין, הוא הארמית הממלכתית בת התקופה הפרסית. "ארמאיוזמים" ספורדיים (שייתכן כי אין הם אלא "ארכאיוזמים" גרידא) ניתן אמנם לגלות כבר בקדומים שבספרי המקרא; במיוחד בתחום המילון, ובמידה רבה בזכותה של טכניקת "תקבולת הצלעות", אשר נזקקה למאגר גדול של "מילים נרדפות" לצורכי התקבולת. (למשל: "נחש עלי דרך שפיפן עלי אֲרִיחַ" [בראשית מט, יז]; "ה' מסיני בא... וְאֵתָהּ [=וְאֵתָא] מִרְבֶּבֶת קִדְשׁ" [דברים לג, ב]). אולם בעיקרו של דבר עדיין אי אפשר לדבר על "השפעה ארמית" בלשון המקרא הסטנדרטית של ימי הבית הראשון. גם החומר האפיגרפי מארץ יהודה, הקודם לגלות בבל, נקי למעשה מהשפעות ארמיות ממשיות; ותמונה זו מתאשרת אף מתוך עדות המסיחה לפי תומה, אשר נשתקעה בפרשת מצור ירושלים בימי סנחריב: על פי המסופר במלכים ב יח, כו למדים אנו, כי פשוטי "העם אשר על הַחֲמָה" - בניגוד

לפקידות הגבוהה ושכבת המשכילים - עדיין לא הבינו ארמית בשנת 700 לפה"ס.

מצב זה נשתנה לחלוטין לאחר חורבן הבית הראשון. היציאה לגלות גרמה למשבר חמור ברציפות המסורת של הלשון העברית, בשל ניתוקם הפיזי של הגולים מאזור חיותה הטבעי של הלשון; ואילו השיבה מבבל החזירה לארץ קיבוץ יהודי אשר במשך שבעים שנה חי בקרב אוכלוסייה זרה אשר הארמית שימשה אותה בדיבור ובכתיבה. אין זה מפתיע אפוא, שמכאן ואילך ניתן להבחין במקורות שבידינו בנחשול הולך וגובר של יסודות לשוניים אשר את חדירתם אל העברית (או, במקרים מסוימים, את התגברות השימוש בהם) אי אפשר שלא לזקוף לזכות השפעת הארמית. השפעה זו, בין שהיא באה "מלמעלה" (באמצעות הארמית הממלכתית, אשר נהגה בקרב בני השכבות העליונות) ובין שהיא באה "מלמטה" (באמצעות הלשון המדוברת בפי העם) מתועדת בכל תחומי הלשון - בדקדוק, באוצר המילים ובתחביר - והיא משמשת, כפי שכבר ראינו לעיל, טימן היכר מובהק של היצירה המקראית המאוחרת; במיוחד בלשון הפרוזה (כגון אסתר ועזרא-נחמיה), אך גם בלשון הנבואה והשירה (כגון יחזקאל וכמה מזמורי תהלים מאוחרים).

סופו של המגע (והמאבק) הממושך בין שתי הלשונות מתגלה, כידוע, בימי חז"ל - משדחקה הארמית את העברית, והחלה לתפוס בהדרגה את מקומה הן כשפת כתיבה והן כלשון דיבור.

### 4.3 יסודות מלשון חז"ל (או מאיזה אב-טיפוס שלה)

לשון חכמים היא יורשתה, מבחינה כרונולוגית, של העברית המקראית. אולם מבחינה טיפולוגית קשה במקרים רבים לראותה כהמשך ישיר - או כהתפתחות מאוחרת - של לשון המקרא. עובדה זו ניכרת לא רק בתחום המילון של לשון חז"ל, המשמר לנו מילים ומונחים עתיקים אשר רק במקרה לא נודמנו בספרות המקראית (למשל, שָׁכַב; במקרא נזכר רק בן-זווגו, רָכַב). גם תחום הדקדוק עשוי ללמד על כך, כי יסודות מסוימים של לשון חכמים משקפים מצבי לשון החוזרים לתקופה הקדומה דווקא (למשל, כינוי הרמז ז', שמבחינת הרכבו הוא פשוט יותר - ועל כן, כנראה, עתיק יותר - מן הצורה המקראית המורחבת - ועל כן, כנראה, המאוחרת יותר - זאת). מכאן ההנחה, כי לפחות שכבות מסוימות בלשון חכמים, או איזה אב-טיפוס קדום שלה, התקיימו כבר בתקופת המקרא - אולי רק בלשון הדיבור, ואולי רק בחלקים מסוימים של ארץ ישראל - בצד הלשון המקראית הסטנדרטית, כפי שהיא מוכרת לנו מן הספרות הקלסית של ימי הבית הראשון. עם זאת מודים אף המפליגים בקדמותה של לשון חכמים, כי התפרצותה הגלויה אל תוך המקרא

היא מסימני התקופה המאוחרת. יוצא אפוא, כי גם מנקודת מבטה של לשון חכמים משקפת הספרות המקראית שבידינו בנאמנות את תולדותיה של העברית: לשון המקרא המאוחרת, המייצגת את שקיעתה של העברית הקלסית, מספקת לנו באותו זמן עצמו גם נתונים חשובים ביותר על אופן חזירתה של לשון חכמים (או איזה אב־טיפוס קדמון שלה) אל הזירה הלשונית המקראית.<sup>1</sup>

רישומיה של לשון המשנה העתידה מוצאים במקרא את ביטויים המובהק בשיר השירים ובקהלת. אולם עניין רב מבחינה זו נודע גם למונחים שונים מלשון חז"ל, המופיעים בכל חלקיה של הספרות המקראית המאוחרת - למשל: עֶשִׂים... יום טוֹב (אסתר ט, יט); הַתְּמִיד (דניאל יא, לא), והשווה לעיל 3.1.1§, דניאל; תְּעִנִית (עזרא ט, ה, והשווה לעיל 3.1.1§, עזרא); מְדַרְשׁ (דברי הימים ב כד, כז; אמנם החוקרים חלוקים ביניהם על הגדרת גיוונה הסמנטי המדויק של מדרש בהקשר זה).

#### 4.4 התפתחויות עצמאיות

הקשרים ההדוקים וקווי השיתוף (איזוגלוסות) המתגלים בין העברית המקראית המאוחרת לבין הארמית (ולשון חכמים - על פי התפיסה המקובלת; השווה לעיל) מצביעים על פתיחותה של העברית המאוחרת ועל היותה חשופה להשפעות חיצוניות. עם זאת אין ספק, כי בלשון הבת־קלסית התרחשו גם תמורות ושינויים אשר ניתן לראותם כהתפתחויות פנימיות (עצמאיות). על כן חייבים אנו להקדיש אף לאלה "משבצת" מיוחדת בשעה שבאים אנו למיין ולקטלג את החומרים הלשוניים המאוחרים; אולם הבעיה המתעוררת במקרה זה היא, שקשה מאוד למלא משבצת כזאת בדוגמאות קונקרטיות - אם מבינים אנו את התווית "התפתחויות עצמאיות" כמושג המתייחס לתופעות לשון שאין להן כל הקבלות בטקסטים החוץ־מקראיים. כפי שכבר ציינו, רק אסמכתאות חוץ־מקראיות יש בכוחן לאשש בצורה ברורה את ההנחה בדבר איחורם של יסודות לשוניים שאנו מבקשים להטיל ספק בקדמותם. על כן אין מנוס מלומר, כי יסודות הנושאים את הכותרת "התפתחויות עצמאיות" - בלא תימוכין של תיעוד במקורות החיצוניים - הם מלכתחילה בעייתיים ביותר מבחינה מתודולוגית: במקרים מסוימים ייתכן כי אין הם משקפים כלל את לשון התקופה וכי יש לראות בהם את חידושי ה"פרטיים", או את סגנונו האישי, של המחבר בלבד. במקרים אחרים ייתכן כי גילום של טקסטים חדשים אכן יאמת בעתיד את אפשרות האיחור; אלא שאז לא נוכל כבר לראות את שימושי הלשון הללו כ"התפתחויות עצמאיות", ונצטרך להעבירם

למשבצת בעלת תווית אחרת ("יסודות ארמיים" או "יסודות מלשון חז"ל"). מכאן שרשימת הפריטים הלשוניים המופיעים בקטגוריה של "התפתחויות עצמאיות" היא מעיקרה בעלת תוקף זמני בלבד, וזקוקה תדיר להערכות מצב מחודשות.

## 5. לשונם של בן-סירא ומגילות מדבר יהודה

ההיסטוריה של הלשון המקראית - בניגוד להיסטוריה של הספרות המקראית - איננה מסתיימת עם חתימת התנ"ך. אף כי בתקופה זו אין העברית המקראית משמשת כבר, ככל הנראה, לשון דיבור טבעית, עדיין ממשיכים סופרים שונים להיזקק לה כשפת כתיבה לצורך פעילותם הספרותית. נציגה המובהקים של ספרות חיצונית זו, אשר פרחו בעיקר משנת 200 לפה"ס ועד לחורבן הבית השני, הם ספר בן-סירא ומגילות מדבר יהודה.

הן מחבר ספר בן-סירא והן סופרי המגילות (למעט, כמובן, חיבורים מטיפוס "מגילת הנחשת") השתדלו, בדרך כלל, לנסח את דבריהם במתכונת הסגנון המקראי העתיק - בדומה למחבריה של הספרות המקראית המאוחרת. צירופי לשון ודרכי ניסוח שמקורם בספרי המקרא הקדומים שגורים למדי בחיבורים אלה, והם יוצרים לעתים קרובות את הרושם המוטעה, כי לפנינו טקסטים שמחבריהם שולטים היטב בסגנון הכתיבה של בני "תור הזהב". אולם המעטה הקלסי של היצירות הללו הוא חיצוני גרידא. אנשי התקופה המאוחרת לא יכלו להתנתק לחלוטין מרקעם הלשוני הטבעי, וסטייתיהם מן הדפוסים המקובלים של העברית הקלסית מתגלות על כל צעד ושעל. חריגות אלה מזדקרות לעין במיוחד כאשר נתקלים בנו במילים, צורות או שורשים שאינם מצויים במקרא כלל.<sup>2</sup> אולם גם כאשר מופיעים לפנינו בחיבורים אלה רכיבים לשוניים קלסיים, הרי דרך השימוש בהם ואופן הצטרפותם זה לזה טבועים לעתים קרובות בסימני חדשנות ואיחור - בין שהם גלויים בין שהם סמויים - בדומה, שוב, למה שמצאנו בעברית המקראית המאוחרת.<sup>3</sup> מכאן שרשאים אנו לאפיין את צביונה הכללי של לשון הכתיבה המשמשת בחיבורים אלה, במקרים רבים, כדמויקלסי, ולא קלסי; ארכאיסטי, ולא ארכאי.

ספר בן-סירא ומגילות מדבר יהודה, אשר נתחברו בתקופה הבת-ראית, מגלים קווי שיתוף מרובים (בעיקר בתחום המילון והתחביר) עם העברית המקראית המאוחרת מצד אחד, ועם הניבים הארמיים ולשון חכמים מצד שני. על כן רשאים אנו לומר, כי לשונם של מחברי ספר בן-סירא והמגילות היא מבחינה מסוימת המשך לעברית המקראית המאוחרת - אם כי אין להתעלם, כמובן, גם ממצאותם של קווים לשוניים מסוימים במגילות

(במיוחד בתחום תורת הצורות) המשמרים דווקא תכונות קדומות (כנראה דיאלקטיות), אשר אינן מתועדות כלל בעברית המקראית (למשל כינויי הגוף **הואה**, **היאה** [=הואָה, \*היאָה] תמורת הוא, היא). מכל מקום, מה שבודאי ניתן לקבוע בביטחון הוא, שספר בן־סירה ומגילות מדבר יהודה הם חלק בלתי נפרד מן המסכת הלשונית ("linguistic milieu") אשר בה צמחה והתגבשה העברית המקראית המאוחרת בת התקופה הפרסית - אף כי זמנם, מבחינה היסטורית, הוא העידן ההלניסטי־הרומי.

### סיכום

"הקורא בספרים המאוחרים" - בלשונו הציורית של אבא בנדויד - "שלושה ריחות הוא מריח בהם: (1) ריח של סגנון תנ"כי הנאבק על קיומו, (2) ריח של ארמית החודרת מבחוץ, (3) וריח של עברית עממית ('משנתית') המבצבצת ועולה מבפנים".

במילים אחרות, שלושה מרכיבים דומיננטיים, המאפיינים את הרובד הספרותי הבתר־קלסי, משקפים את אופייה התלת־לשוני של החברה היהודית בתקופה הפרסית: העברית המקראית המאוחרת, אשר נתייחדה לכתיבה ספרותית; הארמית, אשר שימשה במידה מרובה לצורכי תקשורת כלפי חוץ; ולשון חכמים, או איזה אב־טיפוס שלה, אשר נהגה כלשון דיבור פנימית. יסודות אלה מתגלים בכל ספרי הקורפוס המקראי המאוחר, אם כי לא בכולם משתקפים הדברים באותו אופן ולא בכולם מגיעים הם לידי ביטוי באותה מידה. ספר דברי הימים, למשל, מושפע מאוד דווקא מצד הארמית, ואילו מגילת אסתר מצטיינת בשימוש הרב שנעשה בה במילים פרסיות. מצד אחר, בעל המגילה עדיין מיטיב להשתמש בסממני הכתיבה המקראית המסורתית - מה שאין כן דברי הימים ועזרא־נחמיה, שכתיבתם איננה מלוטשת די צורכה, או דניאל, שסגנונו מחוספס; ואילו בחגי וזכריה - שלא להזכיר את "ישעיהו השני" - קלושים רישומיה של העברית המקראית המאוחרת, וסגנונם של ספרים אלה עדיין קרוב מאוד לספרות התקופה הקלסית.

ברור אפוא, לאור כל הנתונים הללו, שאין לסווג את העברית המקראית של התקופה הפרסית כרובד סגנוני מוגדר או כשכבה לשונית אחידה. מה שיש לנו, למעשה, בלשון זו הוא שימוש ביסודות מאוחרים, שבמקרים רבים יש להם זיקה הדוקה לארמית ו/או ללשון חכמים; אולם אופן השימוש ביסודות אלה שונה מספר לספר, והוא מותנה במקרים רבים בסוג הספרותי של היצירה הנידונה או ביכולתו ובכישורו של המחבר הנזקק להם.

## הערות

1. אם צודקים אלה הסבורים, שאת לידתם של "היסודות מלשון חז"ל" יש לייחס לעברית המקראית המאוחרת (השווה לעיל 4.08), נצטרך כמובן לנקוט כאן ניסוח אחר, ולדבר על "צמיחתם" של האלמנטים הידועים לנו מתקופה מאוחרת יותר כיסודות בלשון חז"ל, ולא על "חדירתם" של אלמנטים אלה מבחוץ. אלא שבין כך ובין כך עניין לנו כאן, על פי שתי התפיסות גם יחד, בתופעות לשון המייצגות את העידן הבתר-קלסי של הספרות המקראית.
2. למשל **ממון** (בן-סירא לד, ח; סרך היחד ו, ב) תמורת הון, קֶסֶף וְזָהָב וכיו"ב (השווה משלי כח, כב; במדבר כב, יח); **התקרב** (בן-סירא יג, י; מלחמת בני אור א, י) תמורת קָרַב (השווה שמות ג, ה; דברים ב, יט); **נתקל, תקלה** (בן-סירא לד, ז; מגילת המזמורים יט, יד) תמורת נִכְשַׁל, מְכָשׁוּל, וכן נוקש, מוקש (השווה הושע ה, ה; ישעיהו ח, יד; דברים ז, כה; שמות לד, יב).
3. למשל, המבנה התחבירי "אין לקטול" (שמשמעותו אי אפשר, לא ראוי, אסור): אין לְבֹא (אָל...) (אסתר ד, ב) תמורת לא יָבֹא (אָל...) (השווה שמואל ב ה, ח); "אין לבזות" (בן-סירא י, כג) תמורת אֶל תְּבֹז (השווה משלי כג, כב); "אין להביא" (מקצת מעשי התורה B58) תמורת לא תָּבִיא (השווה דברים כג, יט). כל אלה הם על דרך שלילת המקור בארמית; השווה לֹא לְהִשָּׁנָה (דניאל ו, טז) = אֵין/אֶסֹר לְשָׁנוֹת.



## ארכיאולוגיה



## אופיו של תהליך ההתנחלות

### מקורה של האוכלוסיה המתנחלת וגורמי התנחלותה

בטבורו של מחקר תהליך ההתנחלות הישראלית בכנען ניצבת השאלה, מנין הגיעה האוכלוסיה שהתיישבה בחבלי ההר במאות 12-11 לפסה"נ. כל נסיון לשחזר את מהלכה של התקופה נקלע, במוקדם או במאוחר, לסוגיה מטרידה זו, שמבלי לתת עליה תשובה הולמת אין בידינו להגיע לפתרון משביע רצון של חידת ההתנחלות – בבחינת סימטה ללא מוצא. עד תחילת שנות השישים היתה, למעשה, הסכמה בנושא זה: החוקרים נחלקו בדעותיהם באשר לאופיו של תהליך ההתנחלות – כיבוש צבאי לפי האסכולה של אולברייט ואחרים, וחדירה שקטה לפי השקפת אלט ותלמידיו, אך הסכימו כי האוכלוסיה החדשה הגיעה מן המדבר או מספר המדבר. בעשרים השנים האחרונות נוספה התיאוריה המהפכנית של מנדנהול-גוטוולד, שדחתה את ההנחה כי האוכלוסיה המתנחלת הגיעה ממזרח, וגרסה במקום זאת כי מקורן של הקבוצות שהתיישבו בהר בתקופת הברזל א' ברבדים הסוציאליים המנוצלים של משטר ערי המדינה הכנעניות של תקופת הברונזה המאוחרת.<sup>41</sup> גרסה שונה במקצת חיפשה את מקור ישראל במערך כפרי קדום באזורים ההרריים של הארץ (דה"ח 1976: 172-173; הלפרן 1983: 239). בפרק ח', שם סקרנו בהרחבה את האסכולות אודות ההתנחלות, הדגשנו כי גם אם דוחים חלקים מרכזיים בתיאוריה של מנדנהול-גוטוולד, יש לקבל שתי נקודות חשובות בהשקפתם: לפני ביות הגמל למרעה, ככל הנראה לקראת סוף האלף השני לפסה"נ, לא יכלו להתקיים בעומק המדבריות של המזרח הקדום קבוצות אוכלוסיה משמעותיות בהיקפן: לפיכך, הרועים/נוודים (שרעו צאן ולא גמלים) ויושבי הקבע, היוו שני חלקים מתמחים של אותה חברה – חברה דימורפית. שתי הקבוצות חיו בסמיכות, תוך יחסי גומלין כלכליים וחברתיים, והיחסים ביניהן נשאו בדרך כלל אופי של סימביוזה יותר מאשר עימות מתמשך (וראה ליוק 1965: מתיוס 1978).

כל נסיון להתחקות אחרי שורשיה של קבוצת אוכלוסיה מסוימת, בכל תקופה ובכל מקום, חייב להתבסס על שלושה כיוונים: מקורות היסטוריים, במידה שיש כאלה; התרבות החומרית של הקבוצה הנבחנת – קשריה עם התרבות החומרית של התקופה שקדמה לה, ומה היא מלמדת על אופיה החברתי-כלכלי של האוכלוסיה; דגם

41 במקביל התפתחו שלוש תיאוריות אודות הקשר הכללי בין הנוודים וארך המזרע במזרח הקדום, תיאוריות שתאמו את ההשקפות שרווחו בין חוקרי תופעות דגומות כימינו: חדירה בגלים ששטפו את הארץ הנושבת (למשל מוסקטי 1959: 29, 42, 72-73), זרימה קבועה של נוודים מספר המדבר (קופר 1957: קלנגל 1972) והיווצרות חברה דימורפית שבה יוצאים הרועים מתוך יושבי הקבע (ליוק 1965: מתיוס 1978).

היישוב של התקופה הנחקרת בהשוואה לדגם היישוב של התקופות שקדמו לה (ולעיתים גם בהשוואה לתקופה שבאה אחריה).

המקור ההיסטורי העיקרי העומד לרשותנו בסוגיית ההתנחלות הוא, כמובן, המקרא. מבלי לפקפק בחשיבותו העצומה של המקרא בשחזור תולדות ישראל, נחזור ונזכיר, כי הנסיונות לשחזר את תהליך ההתנחלות על-פי המקור המקראי לא עלו יפה; והסיבה העיקרית לכך היא, שהספרות המקראית המתארת את המאורעות הנדונים נערכה מאות שנים לאחריהם, כשהיא משקפת, למעשה, את הלך המחשבה בירושלים בשלהי תקופת המלוכה. נותרו בידינו, אם כן, שני הכלים האחרים – התרבות החומרית ודגם היישוב. שני אלה מצביעים, אל נכון, על כך שהאוכלוסיה שהתיישבה בהר בתקופת הברזל א' באה מרקע פסטוראלי: מבחינת התרבות החומרית, הכוונה לכך שצורת האתר הסגלגל, שבו מקיפה סידרה של חזרי רוחב חצר מרכזית גדולה, לקוחה ממתארו של מאהל הנוודים, ולכך שריבוי בורות הממגורה באתרי ההתנחלות מאפיין חברת נוודים מתיישבת (ראה פרק ו). מבחינת דגם היישוב בא הדבר לידי ביטוי בצפיפות ההתנחלות באזורי הדגן והמרעה, לעומת דלילותה היחסית בשטחי המטעים והחקלאות המעורבת (פרקים ד, י).

שאלה כבדת משקל, מכרעת בענייננו, היא מידת הקשר שיש לגורמים אחדים בתרבות החומרית של אתרי ההתנחלות לתרבות החומרית הכנענית של תקופת הברונזה המאוחרת, ומשמעותו של קשר אפשרי כזה. בעניין זה נחלקו דעות החוקרים. ההשקפה המקובלת תיארה משבר חריף בין שתי התרבויות, ולעומת זאת בשנים האחרונות היו שהצביעו על נקודות של קשר והמשכיות ביניהן, בעיקר בקדורות (פרנקן 1975 א': 337; דה'חס 1975: 70; מילר 1977 א': 262; הלסטרס 1984 א', 1984 ב'; קמפינסקי תשמ"ה: 403 וראה פרקים ז, ח). נקודות המגע המשותפות שימשו, מטבע הדברים, כטיעון חשוב אצל בעלי האסכולה הסוציולוגית. עניין זה דורש, דומני, הבהרות אחדות.

א. אין לתאר שבר מוחלט ברצף תרבותי כלשהו. גם אם נכנסות לאיזור מסוים קבוצות אוכלוסיה חדשות, הדעת נותנת שתרבנותן החומרית תושפע במהרה מן התרבות החומרית של הסביבה, וכך ייווצר הקשר לתקופה הקודמת;

ב. תרבותו החומרית של האדם מושפעת, בראש ובראשונה, ממצבו הכלכלי והחברתי, ומן הסביבה בה הוא חי. יתכן אפוא מצב של תרבויות בריזמיות שונות זו מזו על אף קירבתן הגיאוגרפית, דוגמת התרבות ה"ישראלית" בהר מול התרבות הפלשתית בדרום מישור החוף ובשפלה. באותה מידה נכונים הדברים בבואנו להשוות את התרבות הכנענית של הברונזה המאוחרת – עירונית בעיקרה ובעלת קשרים הדוקים עם המרחב, מול תרבותם של יושבי ההר בתקופה הבאה – הברזל א' – קבוצות מבודדות שחיות באתרים קטנים ועוסקות בכלכלת קיום. ברור, שבמקרים של סמיכות גיאוגרפית ורקע סביבתי דומה, מורגשת קירבה מסוימת גם בממצא, אם כי הרקע הכלכלי-חברתי מכתבי את ההבדלים (עוזבת צרטה, למשל).

ג. את מידת הקשר בין התרבות החומרית ה"ישראלית" לזו שקדמה לה יש לבחון באתרים ישראליים מובהקים, ולא באתרים גבוליים, דוגמת תל־משוש, למשל. הדברים שנאמרו עד כאן מובילים אותנו למסקנות הביניים הבאות: האוכלוסיה, שהתנחלה בהר בתקופת הברזל א', באה ברובה מרקע פסטוראלי, ולא ישירות מן המערך הכנעני־עירוני של תקופת הברונזה המאוחרת; הקבוצות הנדונות, שרעו צאן, ולא גמלים, לא באו מעומק המדבר, אלא חיו בשולי הארץ הנושבת ואולי גם בתוכה; תרבותם החומרית של אתרי ההתנחלות המובהקים, אלו של לב ההר המרכזי, שונה לחלוטין מתרבותם של המרכזים הכנעניים. הבדל זה טמון באופי החברתי והכלכלי השונה של שתי התרבויות, וגם בנתוני הסביבה ובשינויים שחלו בסוף המאה ה־13 ובראשית המאה ה־12 לפסה"נ בכל רחבי הארץ. נקודות המגע האחדות בין התרבויות, בעיקר בטיפוסים קיראמיים, הן עדות לקשרים שהיו לאוכלוסיה המתנחלת עם המרכזים הכנעניים שבסביבתם, ובעניין זה יש לזכור, כי ערים כנעניות המשיכו להתקיים במקומות שונים בארץ עד אמצע המאה ה־12 לפסה"נ, וכנראה אף לאחר מכן (פרק ח).

## ההר כאזור ספר

אחד הנתונים החשובים במאמץ לברר את מהלך ההתנחלות, ובכלל זה את מקורותיה של האוכלוסיה הישראלית, הוא דגם היישוב בהר המרכזי בתקופות הקדומות. אולם לפני שניגש לתיאור המערך היישובי הזה, יש להבהיר נקודות אחדות, הקשורות באופיה המיוחד של ההתיישבות בהר.

בתקופות הקדומות, עד תקופת הברזל ב', אפשר לחלק, דומני, מבחינה יישובית, את חבליה השונים של ארץ־ישראל לשתי קבוצות: אזורים בהם היתה המשכיות בהתיישבות הקבע – אלו הם השטחים הפוריים של מישור החוף, השפלה והעמקים, שם המשברים ברצף היישוב היו מעטים וקלים יחסית; ואזורי הספר בהם ניכרות עליות ומורדות בעוצמות הפעילות של יושבי הקבע בהתאם להתפתחות ההיסטורית. כאלו הם, כמובן, האזורים הצחיחים למחצה של הארץ – הר הנגב, בקעת באר־שבע ומדבר יהודה. והנה, חבלים נוספים אותם אפשר להגדיר כאזורי ספר, frontier בלשון החוקרים בשנים האחרונות (למשל לנסקי 1980), הם חלקים ניכרים של חבלי ההר, בעיקר בגליל העליון, בארץ אפרים ובגוש הר יהודה. כאן אין מדובר, כמובן, בספר אקלימי, אלא בספר גיאוגרפי־אקולוגי שהשפיע בכל תחום של חיי היום־יום: טופוגרפיה חריפה, מסלע קשה וחורש צפוף, הם הגורמים שהכבידו על ההתיישבות בחבלים אלה – השטחים הנוחים לחקלאות היו מצומצמים, התנועה ממקום למקום היתה כרוכה במאמץ רב, וגם חציבת בורות המים הציבה קשיים ניכרים. כתוצאה מכך, בתקופות הקדומות, עד שחבלי ההר הוכשרו בעמל של דורות לחקלאות, ניצלו תושבי הקבע של הארץ, בראש ובראשונה, את חבלי המישור והעמקים, והחדירה

אל אזורי הספר של ההר התחוללה רק כשהשטחים הנוחים כבר היו צפופים ביישוב. ומכאן גם התהליך ההפוך – כשניחתה על הארץ מכה יישובית, היו אלו חבלי הספר, ובכללם אזורי ההר, שהתרוקנו ראשונים מיישוב. משברים ברצף היישובי מורגשים אפוא באזורי הספר יותר מאשר בחבלי העמקים והמישור, ומכאן גם החשיבות הגדולה שנודעת להם בשחזור תולדות הארץ. כל זה באשר ליישובי הקבע; מאידך גיסא, חבלי הספר של ההר, שהיו מיושבים בדרך כלל בדלילות יחסית ומכוסים בחלקם בחורש צפוף, התאימו היטב לפעילות של קבוצות פסטוראליות, ונוצלו בעיקר למרעה קיץ.

### המצב היישובי בחבלי ההר מתקופת הברונזה התיכונה II ועד תקופת הברזל א'

נעבור עתה לסקור בקצרה את התנודות היישוביות שחלו בחבלי ההר מתקופת הברונזה התיכונה II ב ועד תקופת הברזל א' – זהו פרק הזמן המכריע בענייננו. בתקופת הברונזה התיכונה II ב שגשגה ארץ ישראל כולה (נאמן 1982: 166–169; ברושי וגופנא תשמ"ד ב'), ולהבדיל מתקופות פריחה קודמות, התפשט עתה גל יישובי חסר תקדים גם אל חבלי ההר המרכזי: מאות אתרים בכל סדרי הגודל – ערים בצורות, כפרים ובתי חווה בודדים, נוסדו בכל רחבי האיזור, בעיקר סביב עמקים פנימיים פוריים, אך גם בשטחים נידחים וקשים יותר להתיישבות. בהר מנשה סקר זרטל עד כה כ־150 אתרים מתקופה זו (ידיעה בעל־פה), בארץ אפרים בדקנו אנו עד עתה כ־50 אתרים, וגם בחבלי בנימין ויהודה, מהם אין עדיין ידיעות ארכיאולוגיות מקיפות, נוסדו עתה אתרים רבים ביחס לתקופות שקדמו (אם כי מספרם קטן בהרבה ממספר היישובים בחבלי ההר הצפוניים). בסך הכל אנו מכירים אפוא כיום בהר המרכזי כ־220 אתרים, ואין ספק כי בהמשך הסקרים יתגלו רבים אחרים. עיבוד הנתונים הקיראמיים מן הסקרים הללו נמצא עדיין בראשיתו, ולכן מבחינה כרונולוגית קשה לקבוע מסמרות: אולם השוואה ראשונית בין ממצאי אתרי הברונזה התיכונה שנתגלו בסקר ארץ אפרים וממצאי חפירות שילה, שבלב האיזור, מעלה את התמונה הבאה: שיאו של הגל היישובי היה, ככל הנראה, בתקופת הברונזה התיכונה II ב, ובאותה עת היתה ההתיישבות כפרית בעיקרה. בשלב האחרון של התקופה – בברונזה התיכונה II ג (1650–1550 לפסה"נ לערך), משתנה מעט אופיה של הפעילות באיזור; חלק מן האתרים הפרושים ניטשים, ובמקומות אחדים מוקמים מרכזים מבוצרים מרשימים (אולם אפשר שחלק מן "האתרים הפרושים" היו, למעשה, אתרים עונתיים של רועים, שהפעילות בהם נפסקה כשרוב האוכלוסיה נתקבעה באתרים המרכזיים).

לעומת הפריחה חסרת התקדים של תקופת הברונזה התיכונה II, מסתמנת התקופה הבאה, הברונזה המאוחרת, כפרק של משבר חמור בהתיישבות בכל רחבי ארץ־ישראל. עד לפני שנים לא רבות ניתן היה, לכאורה, לקבל את הרושם כי תקופת הברונזה המאוחרת היתה פרק השיא בהתפתחותה של ארץ־ישראל באלף

השני לפסה"נ; השפע היחסי בידיעות היסטוריות והעושר בתרבות החומרית – בכלי חרס, בשנהבים ובממצאים אחרים – שבא לידי ביטוי חוזר ונשנה בחפירות של התלים הגדולים, הם שעמדו מאחורי היווצרותה של אשליה זו. עתה, כתוצאה מעבודות השטח הנרחבות, מצטיירת התמונה הריאלית של המצב היישובי באותה עת. חרף הישגים מסוימים בתרבות החומרית וקשרי מסחר הדוקים עם ארצות הים, היתה ארץ־ישראל של תקופת הברונזה המאוחרת רק צל עמום של גשוגה בתקופה הקודמת (גונן תשמ"ג); המשבר מורגש במיוחד בחבלי ההר, שם חלה נסיגה יישובית דרמטית. בהר מנשה מוכרים עתה רק 25–30 אתרים (ידיעה בע"פ מא' זרטל), בארץ אפרים חמישה ובבנימין וביהודה שניים־שלושה. בסך הכל מדובר אפוא בכ־35 אתרים בכל רחבי ההר בין עמק־זרעאל ובקעת באר־שבע. כיוון שהפעילות האנושית הצטמצמה או בעיקר לאתרים הגדולים והמרכזיים, המוכרים כבר ברובם, ספק בעינינו אם יתגלו בעתיד אתרים נוספים שהיו מיושבים באותה עת. גם אזורים אחרים כמעט נשמו מיישוב בתקופה הנדונה (לעיל, פרק ג): בגליל העליון ידועים רק שניים־שלושה אתרים, בגליל התחתון חמישה, בבקעת באר־שבע אף לא אחד וגם בבמת עבר־הירדן היתה הפעילות דלילה ביותר. זאת ועוד, גם חלק מן היישובים שהמשיכו להתקיים הצטמקו עתה בשטחם. כך, למשל, האתר המבוצר של הברונזה התיכונה בשילה ניטש, ובמקום היתה בברונזה המאוחרת רק פעילות פולחנית מצומצמת. הצטמקות ביישוב ניכרת, אל־נכון, גם באתרים אחרים. רק במישור החוף הדרומי, בשפלה ובעמקים נמשכה פעילות ערה גם בתקופה זו (נאמן תשל"ה: 220; הנ"ל 1982: 174–175, 212). יתכן, אמנם, כי במרוצת תקופת הברונזה המאוחרת היו עליות ומורדות מסוימות בעוצמת הפעילות היישובית (נאמן 1981: 185; גונן תשמ"ג: 35), אך הם היו משניים בחשיבותם ולא היתה להם השפעה של ממש על התמונה הכללית. מאבקים בין ערי המדינה הכנעניות, מסעי מלחמה מצריים וניצול כלכלי של הארץ על־ידי השלטון המצרי, לא אפשרו את התאוששות המערכת היישובית (גונן תשל"ט: 230).

ההתדרדרות היישובית במעבר מתקופת הברונזה התיכונה II אל תקופת הברונזה המאוחרת מצאה, כמובן, ביטוי במחקרים שעסקו לאחרונה בהיקפה של אוכלוסיית הארץ בתקופות הנדונות: ברושי וגופנא (תשמ"ד ב') אמדו את מניין תושבי ארץ־ישראל בתקופה הברונזה התיכונה II בכ־150,000 נפש, וברושי, על סמך עבודתה של גונן (תשמ"ג), העריך את גודלה של האוכלוסייה בתקופת הברונזה המאוחרת בפחות מחצי – כ־60,000–70,000 נפש (בהרצאה באוניברסיטת בראילן – 1982).

בתקופת הברזל א' שוב חל מהפך יישובי דרסטי בחבלי ההר, אך הפעם הפוך באופיו – למעלה מ־200 אתרים ידועים כיום ברחבי האיזור שבין בקעת באר־שבע ועמק־זרעאל: 95 אתרים סקר זרטל במנשה, 110 נבדקו בארץ אפרים (לרבות סביבות עזבת צרטה שבמערב) וכ־25 אתרים מוכרים בבנימין וביהודה. מלבדם ידועים עוד כ־70 אתרים בגליל, כ־20 בבקעת־הירדן ועשרות רבות ברמת עבר־

הירדן. יתירה מזו, כיוון שעתה התפשטה ההתיישבות בכל השטח, ברור כי בעתיד יימצאו עשרות אתרים נוספים.

שלוש המפות היישוביות שתיארנו מציגות שתי שאלות נוקבות, שמבלי לתת להן פתרון מניח את הדעת ניוותר באפלה בנסינונו להבין את תולדות ההתיישבות בהר: להיכן ומדוע "נעלמה" למעלה ממחצית אוכלוסיית הברונזה התיכונה II – למעשה, כמעט כל תושבי חבלי ההר, ומהיכן "הופיעה" אוכלוסייתם של מאות אתרי תקופת הברזל א'.

### הפעילות בהר בתקופת הברונזה המאוחרת

כאמור, קשה לקבוע בוודאות מתי החל המשבר היישובי החמור שתואר לעיל, אם כי ממצאי הסקר בארץ אפרים מרמזים לאפשרות שראשיתו של התהליך עוד לפני סוף תקופת הברונזה התיכונה. על כל פנים, היה זה, כנראה, תהליך הדרגתי, אם כי מהיר למדי, ועיקרו התרחש, אל נכון, במשך המאה ה־16 לפס"נ. גם הסיבות להתפוררות יישובי הקבע אינן נהירות די הצורך. לכאורה, ניתן היה לתלות זאת בפגיעה מסיבית בארץ, שנגרמה עקב כיבוש מצרי עם ראשית תקופת הממלכה החדשה (למשל קניון 1971: 194), אך ספק אם יש עדויות ארכיאולוגיות (או היסטוריות) רציניות להרס בוזמני של אתרים רבים בכל רחבי הארץ,<sup>42</sup> ומכל מקום אין בכך כדי להסביר את נטישתם של מאות האתרים הקטנים והפרושים. כבר ציינו לעיל, כי נתוני המחקרים בארץ אפרים מצביעים, כנראה, על כך שהשינויים במערך היישובי החלו עוד קודם ל"גירוש ההיקסוס" וכיבוש שרון בידי יעחמס – ראשון מלכי השושלת ה־18 במצרים. אפשר שסיבות אקולוגיות הן שהביאו להתפוררות המערך היישובי בהר (זרטל – בהרצאה בקונגרס הארכיאולוגי ה־10 – 1983), אך סביר יותר להניח, כי הדבר קשור בקשיים שנבעו מתוך המערכת המדינית-חברתית בארץ-ישראל עצמה, קשיים שהביאו בתחילה לנטישה של חלק מן היישובים הפרושים (או האתרים העונתיים) ברחבי ההר ולהתבצרות באתרים מרכזיים, ואחר כך לנטישה מוחלטת של האתרים הקטנים ולהצטמקות המרכזים המבוצרים. יתכן כי חדירתם של גורמים חוריים וצפוניים אחרים לארץ-ישראל בסוף המאה ה־17 לפס"נ (ב' מזר תשל"ד: 73–83; על עדות ארכיאולוגית מעניינת הקשורה בכך ראה ברנדל ופינקלשטיין 1985) קשורה גם היא בתהליכים אלה. רמז לזעזועים במהלכה של תקופת הברונזה התיכונה II אפשר אולי למצוא בחורבנות התכופים שפקדו אז את שכם – האתר החשוב ביותר בהר המרכזי (דיוור 1974: 31).

42 באין נתונים סטטיסטיים משווים של מכלולים קיראמיים משכבות חורבן של סוף הברונזה התיכונה באתרים שונים, אין אפשרות להגיע להבחנות כרונולוגיות מדויקות בעניין זה.



לאן "נעלמה", אם כן, אוכלוסיה כה משמעותית בהיקפה, אם לא נספתה במלחמה או במגיפה? תופעת התנחלות הנוודים מוכרת היטב באזורנו בדורות אחרונים, כמו גם בימי קדם. התופעה ההפוכה – של התנוודות יושבי קבע – נדונה רק מעט בספרות (למשל קופר 1957: XIII; קלנגל 1972: 40, 219), אף כי גם לכך יש דוגמאות מן העת החדשה (ברת 1961: 118; ספונר 1972; חזנוב 1978: 121; גלצר 1982: 61–63 ושם ביבליוגרפיה). תהליך כזה עשוי להתרחש כתוצאה מלחץ גובר והולך של אוכלוסיה על משאבים טבעיים, מאסונות טבע, ממשיכות השלטון, ממיסוי כבד, מבטחון מעורער וכד', ודומה כי ניתן להציע שזהו התהליך שפקד את חבלי הספר, כולל ההר, לקראת סופה של הברונזה התיכונה: מערך יישובי הקבע הלך והתפורר, וחלקים ניכרים של האוכלוסיה התנוודו, וכתוצאה מכך "נעלמו" מעינינו, הארכיאולוגים, שכן טרם מצאנו את הדרך לזהות עדויות לפעילות של קבוצות שאינן יושבות קבע, בוודאי לא באזורים שאינם מדבריים. שחזור כזה של מהלך המאורעות מחזיר אותנו אל אומדני האוכלוסיה; לאמור, במעבר מתקופת הברונזה התיכונה לברונזה המאוחרת אין מדובר בהצטמקות אוכלוסיית הארץ כדי חצי, אלא רק בשינוי האיזון שבין יושבי הקבע והקבוצות הפסטוראליות, שהרי אומדני האוכלוסיה מביאים, מטבע הדברים, בחשבון רק את יושבי הקבע. לנושא חשוב זה – האיזון הדמוגרפי בין שתי הקבוצות של החברה הדימורפית – יש, אל נכון, השלכות מפליגות על הבנת תולדות הארץ גם בתקופות אחרות, אך קצרה היריעה מלעסוק בכך כאן. נציין, כי נתונים של ממש יש, כמובן, רק מראשית המאה הנוכחית, עת היוו הבדווים כ-15% מאוכלוסיית הארץ (שמואלי תשמ"א: 73). ואולם, נראה כי היחס יושבי קבע/נוודים-רועים עשוי להשתנות מרוב מוחלט של יושבי קבע בתקופות של מערך מדיני מאורגן היטב, למשל בתקופת הברזל ב' או בתקופה הרומית-ביזנטית, ועד רוב לאוכלוסיה שאינה יושבת קבע, כמו בתקופת הברונזה התיכונה א', ואולי גם בתקופת הברונזה המאוחרת ובראשית תקופת הברזל א'.

השאלה המכרעת היא, האם אפשר להצביע על עדויות ארכיאולוגיות כלשהן, או על רמזים במקורות ההיסטוריים, לקיומה של אוכלוסיה פסטוראלית גדולה בארץ-ישראל בתקופת הברונזה המאוחרת.

מן הבחינה הארכיאולוגית יש לכך, אולי, שני רמזים מעניינים. הראשון הוא התופעה של מקדשים מבודדים, שאינם קשורים למקום יישוב, ומקדשים שהוקמו סמוך למקומות יישוב, אך מחוץ לשטח הבנוי. מן הסוג הראשון ידוע, בראש ובראשונה המקדש שנתגלה בשדה התעופה של רמת-עמון (הר 1983 ושם בבליוגרפיה), וכן מקום הפולחן בתל-דיר-עלא שהוגדר על-ידי החופר, פרנקו, כ"מקדש של בדווים נוודים" (1975 ב': 322); מקום הפולחן, ללא יישוב בצידו, שהיה קיים בתקופת הברונזה המאוחרת בשילה (לעיל, פרק ה); ואולי גם המקדש של תל מבורך, שהוגדר על-ידי שטרן כמקדש דרכים (1984: 36). מן הסוג השני מוכרים: הבניין, המזוהה בדרך כלל כמקדש, שנחשף בשכם בסמוך לתל-בלטה (בולינג 1969)

ומקדש החפיר בלכיש (על האפשרות שמקדשי עמן ושכם שימשו קבוצות שבטיות, ראה קמפבל ורייט 1969). ארבעה דברים מחזקים, דומני, את השקפתנו זו: א. התופעה אינה מוכרת בתקופות קדומות אחרות, שמאופיינות בפעילות עירונית; ב. בדיקת עצמות בעלי־חיים משילה, אכן מרמזת לכך שמקום הפולחן שפעל באתר בתקופת הברונזה המאוחרת, שירת אוכלוסיה פסטוראלית (לעיל, פרק ה); ג. במקרה של שכם ולכיש, בשני האתרים היו, ככל הנראה, מקדשים בתוך העיר, וקשה להבין את הצורך במקדש סמוך בחוץ, מה גם ששני היישובים לא היו גדולים בהיקפם; ד. רוב האתרים שמנינו נמצאים באזורי "ספר" מובהקים – ההר המרכזי, בקעת־הירדן ועבר־הירדן.

רמז שני לקיומה של אוכלוסיה פסטוראלית משמעותית בתקופה הנדונה הוא ריבוי בתי קברות שאינם סמוכים ליישובי קבע, שנתגלו במקומות שונים בארץ, בעיקר באזורי ההר ובעבר־הירדן – שוב, אותם אזורי הספר המובהקים (גונן תשל"ט: 229–230). גם תופעה זו אינה ידועה בהיקף כזה בתקופות של התיישבות קבע, ומצד שני, היא מוכרת בפרקי זמן שבהם גדל שיעורם של הנוודים באוכלוסיה, כגון בברונזה התיכונה א'.

קושי לא מבוטל טמון בשאלה, האם יתכן שלקבוצות פסטוראליות תהיה תרבות חומרית מפותחת כמו זו המשתקפת בממצאי המקדשים של רבת־עמון ולכיש, או פסולת אתר הפולחן של שילה. דומני, כי התשובה על כך חיובית: ראשית, ממצאי מקדשים וקברים קשורים, בראש ובראשונה, בפולחן, ולכן אין הם מייצגים בהכרח את תרבותן החומרית היום־יומית של הקבוצות הפסטוראליות שהיתה, מן הסתם, פשוטה יותר באופיה. חפצים כאלו, שרובם היו נפוצים באותה עת במרכזים העירוניים של כנען, עשויים היו להגיע לידי הרועים/נוודים משום קשריהם ההדוקים עם יושבי הקבע, וכמו כן אין לדחות על הסף את האפשרות, שלפחות חלק ממקומות הפולחן הנדונים (שכם ולכיש, למשל) שימשו גם חלקים של אוכלוסיית הערים הסמוכות. נוסף לכך יש לזכור, כי גורמים שונים של קבוצות רועים ונוודים עשויים לקיים קשר הדוק עם האוכלוסיה העירונית, ובכלל זה ישיבה בסמיכות קרובה לערים ואף בתוכן (למשל ראוטון 1974: 14, 22) ולפיכך לאמץ סממנים של תרבות חומרית עירונית.

אשר לעדויות ההיסטוריות, אי־אפשר, כמובן, להתעלם מריבוי הידיעות במקורות המצריים של ימי הממלכה החדשה אודות גורמים שאינם חלק מן המערך העירוני של כנען, אך פועלים לצידו, והכוונה לקבוצות השבטים של השוסו, הסותו וגורמים אחרים (סיכום אצל נאמן 1982: 233–241. חוקרים שונים כבר העלו את האפשרות, שיש קשר בין האוכלוסיה הישראלית הקדומה והשוסו של המקורות המצריים – וייפרט 1979: 32–35; גבעון 1971: 269–271; נאמן 1982: 240; רייני 1984: 99–100). מעניין להדגיש כי קבוצות אלה אכן, נזכרות בעיקר בהקשר לאזורי הספר של הארץ – עבר־הירדן, ההר וחבלי הדרום.

## תקופת הברזל א' – הקבוצות הפסטוראליות חוזרות ומתנחלות

בסוף המאה ה-13 לפסה"נ חל מפנה במצב המדיני והחברתי-כלכלי בארץ, ונוצרו תנאים שהביאו להתיישבותן של הקבוצות הפסטוראליות. ניתוח הסיבות שהביאו לכך קשה ביותר, שכן רב כאן הסתום מן הגלוי. לפיכך, הכלי החשוב ביותר, אשר עשוי לסייע בדינו בסוגיה זו, הוא השוואה לתהליכים דומים שנחקרו בחברות בנות ימינו. במחקרים רבים, שנעשו בדור האחרון באזורנו, וגם בחבלי ארץ מרוחקים יותר, הוגדרו מניעים שונים שעשויים להביא במצבים שונים להתנחלות של נוודים (שמואלי תשמ"א: זלצמן 1980, בעיקר 1-19). ביניהם נמנו השתפרות תנאי הבטחון, השפעה של תרבויות סמוכות, היווצרות מקורות כלכליים חיצוניים חליפיים למרעה, לחץ צבאי של שלטון מרכזי, שינויי אקלים, הקושי להתקיים מפסטוראליזם והתפוררות המערכת המדינית-חברתית של יושבי הקבע שלצידם חיים הנוודים. ברור, דומני, כי ארבעת הגורמים הראשונים אינם תופסים לגבי התקופה בה אנו דנים כאן, תקופה שהתאפיינה בהיחלשות כוחו של השלטון המצרי בכנען, בחוסר יציבות מדינית ובהרעת תנאי הבטחון. נוסף לכך, אין כרגע שום עדויות לשינויי אקלים בתקופה הנדונה. כך אנו נותרים עם שני הגורמים האחרונים, שהם במידה מסוימת אחד, אם כי אין לחפש בהכרח מודל אחד חד-משמעי לתהליך, ויתכן שפעלו כאן גורמים נוספים, נסתרים מעינינו.

הייחוד של סוף תקופת הברונזה המאוחרת, מבחינת הנושא המעסיק אותנו כאן, הוא בכך שבפרק זמן קצר יחסית הגיעה אז לשיאה סידרה של תהליכים ומאורעות, שהביאו לשינויים מפליגים בתולדות הארץ: מסעי מלחמה מצריים, ניצול כלכלי של כנען על-ידי שליטי ארץ הנילוס, מאבקים בין ערי המדינה הכנעניות ולבסוף, לחץ של גויי הים, היו בין הגורמים שערערו לחלוטין את חוסנה המדיני והכלכלי של ארץ-ישראל, והביאו את המערכת העירונית והכפרית לחולשה חסרת תקדים (על שכבות חורבן במרוצת תקופת הברונזה המאוחרת, ראה קלם ומזר 1982: 13, 32). תהליכים אלה הם שהביאו בסופו של דבר גם להתנחלות הקבוצות שאינן יושבות קבע. הצמד בייטס וליס תיאר לאחרונה מודל שונה מן המקובל של התיישבות קבע של נוודים (1977): כידוע, הקשרים הסימביוטיים בין יושבי קבע וקבוצות פסטוראליות שחיות לידם – שתי הצורות של חברה דימורפית – באים לידי ביטוי בעיקר בכך שהרועים/נוודים מספקים ליושבי הקבע את תוצרת העדר ומקבלים בתמורה עודפי גרעינים של חקלאות הקבע. לפי השקפתם של בייטס וליס, בחברה כזו הנוודים אינם יכולים להרשות לעצמם פגיעה קשה בארץ הנושבת ללא התיישבות אחריה, שכן הרס החקלאות לא יאפשר להם להמשיך בכלכלת עדר מתמחה. במלים אחרות, ההתפוררות של מערך יושבי הקבע (ולפחות חוסר היכולת של יושבי הקבע ליצור עודפי גרעינים שיספיקו לקבוצות הפסטוראליות), תגרום בהכרח לתהליך הולך וגובר של מעבר הנוודים לחקלאות, בעיקר לגידול דגנים, כלומר להתיישבות קבע הדרגתית. מודל זה, גם אם לא מודל יחיד, עשוי להסביר את

הסיבות שהביאו להתיישבות הקבוצות הפסטוראליות למן סוף המאה ה-13 לפסה"נ: התפוררותו הפנימית וקריסתו של מערך ערי המדינה בכנען (ואולי גם גורמים נוספים, כמו, למשל, תקופה ארוכה של בצרות שמכות בעיקר באזורי הספר), הביאה לפגיעה קשה בחקלאות. בכך הופר האיזון הסימביוטי בין הנוודים/רועים ויושבי הקבע, והחל תהליך שהביא להתיישבותם של הראשונים.<sup>43</sup> יש להניח, שתהליך ההתנחלות היה הדרגתי ונמשך תקופה ארוכה, כשבמהלכו הלך וגדל חלקם של יושבי הקבע באוכלוסיית הארץ וקטן חלקם של הנוודים. רק לקראת סוף המאה ה-11 וראשית המאה ה-10 לפסה"נ כבר היתה רוב אוכלוסיית הארץ יושבת קבע.<sup>44</sup> תרבותם החומרית של אתרי ההר בתקופת הברזל א' משקפת, אם כן, את אופיה של אוכלוסייתם קודם להתנחלותה. מצד אחד מורגשת בה, בעיקר בארכיטקטורה, השפעת החיים במסגרות פסטוראליות קודם להתיישבות הקבע; ומצד שני, את הקשרים המסוימים עם התרבות החומרית של הערים הכנעניות, בעיקר בקדרות, יש להבין על רקע החיים הארוכים לצד יושבי הקבע באותה עת (פריץ כבר העלה עניין

43 למראית עין סותר מודל זה את השקפתנו בדבר התנוודות האוכלוסיה בסוף הברונזה התיכונה, אולם הרקע השונה לחלוטין של שתי התקופות לא מאפשר, לדעתנו, השוואה מוחלטת בין התהליכים, ובעיקר יש לזכור, כי בתקופת הברונזה המאוחרת המשיכו להתקיים באזורים הנמוכים של הארץ מרכזים עירוניים משגשגים למדי.

44 בהסתיוגיויות מסוימות אפשר, דומני, להזכיר את מצבה של ארץ-ישראל אלפי שנים מאוחר יותר, בדמדומי השלטון העותמאני, כדוגמה לחלק מן ההתרחשויות שפקדו את אזורנו בסוף תקופת הברונזה המאוחרת ובראשית תקופת הברזל א'. מקבילה זו מעניינת, גם אם אינה נכונה בכל פרטיה, שכן היא מבירה, בתמונה הכוללת, את התנהגות הרועים/נוודים בתקופת חולשה של יושבי הקבע. אחד ההבדלים הבולטים בין שתי התקופות – העובדה שעתה היה דווקא ההר מיושב בצפיפות יחסית – קשור, כמובן, בהתפתחות ההיסטורית-יישובית בתקופות המאוחרות. זאת ועוד, תהליכים אחרים הדומים לכאלו שאירעו, כך אנו משערים, בתקופה הנדונה בעבודה זו, תועדו במאה ה-19 ובראשית המאה הנוכחית בצורה טובה יחסית, והרקע להתרחשותם נהיר לנו למדי. ארץ-ישראל התדרדרה אז לשפל המדרגה והיתה, למעשה, מנוונת כמעט לחלוטין. שלטון חלש ומושחת הביא לשקיעת החקלאות, להרס של חבלים כפריים שלמים, להתרחבות שטחי המדבר על חשבון ארץ המזרע ולהתפשטות אזורי הביצות. כתוצאה מתהליכים אלה חדרה אוכלוסיה נוודית מאזורי השוליים אל לב הארץ. מלחמות פנימיות בין יושבי הקבע החלישו את כושר העמידה שלהם בפני הבדווים, שנכנסו עד ליבה של הארץ – לשרון, לעמק-יזרעאל ולגליל (עמירן וכן אריה 1963: 165–166; אשכנזי 1938: 7–8; אופנהיים 1943: 15 ואילך) – ובמהרה החלו לעבור באותם אזורים להתיישבות קבע. לא היה זה גל של נוודים ששטף מן הישימון אל ארץ המזרע, אלא חדירה שקטה של בדווים שגורמיה היו בצרות במדבר, דחיקתם עליידי שבטים אחרים, וכמובן העובדה שלא היה בנמצא כוח שימנע את כניסתם אל הארץ הנושבת (שמואלי תשמ"א: 130–129, 95, 88). אולם נראה שעניין חשוב נוסף, שהביא להתנחלות הנוודים, טמון בכך ששקיעת הארץ הנושבת עצמה את המערכת הסימביוטית שהיתה להם עם יושבי הקבע ואילצה אותם לייצר בעצמם יותר מוצרי חקלאות בסיסיים, אותם קיבלו בתקופות קודמות מן הכפרים והערים.

אחרון זה – לעיל פרק ח – אלא שהוא גרס, כזכור, כי הקבוצות המתנהלות הגיעו מבחוץ, מן המדבר). בה בשעה מבטאים הממצאים של אתרי ההתנחלות את אופיים של החיים בשלב הראשון של התיישבות הקבע, על רקע התנאים הגיאוגרפיים של סביבתם – התיישבות במסגרות קטנות ומבודדות העוסקות בכלכלת קיום, תוך מאבק בקשיים גיאוגרפיים ואקולוגיים. מיותר כמעט לציין, כי היעלם של חפצי מותרות, שהחזיקו אולי גורמים מסוימים בקבוצות הפסטוראליות קודם להתנחלותן, קשור בסממני הזמן – ההתדרדרות הכללית בתרבות החומרית של תושבי הארץ בתקופת הברזל א', וברקע היישובי – קשיי החיים לאחר התיישבות הקבע.

בפתיחת הסיכום של עיקרי השקפתנו בשאלת מקורה של האוכלוסיה הישראלית, נציין, כי מקובלת עלינו, בעקבות הרוב המוחלט של החוקרים, ההנחה שקשה לפקפק בקיומו של גרעין היסטורי למסורת המקראית החזקה והמושרשת אודות מקור ישראל במצרים (למשל ויסמן 1984: 15–16). אין זאת כי אם יסודות מסוימים מבין הקבוצות המתנחלות, אכן, הגיעו אל הארץ מבחוץ, אולי מדרום, ואפשר שחלק קטן מן האוכלוסיה המתנחלת אף בא מרקע מדברי. אולם רובה של האוכלוסיה, שהתיישבה בחבלי ההר ועבר־הירדן בתקופת הברזל א', היה, לדעתנו, אוטוכטוני, הגם שלא בא ישירות ממערך יושבי הקבע בערים של האזורים הנמוכים, וגם לא ממערך כפרי קדום (שכפי שראינו, אינו קיים) באזורים ההרריים. מדובר בקבוצות שנפלטו במאה ה־16 לפסה"נ ממערך יושבי הקבע, ושחיו במשך תקופת הברונזה המאוחרת במסגרות פסטוראליות. אפשר שהקבוצות הנדונות פעלו בכל רחבי הארץ, אך קרוב לוודאי שנוכחותן היתה מורגשת במיוחד באזורי הספר הפחות מיושבים והנוחים למרעה – במת עבר־הירדן, בקעת הירדן, ספר המדבר וחבלי ההר המרכזי. הן פעלו בשטחים אלה ברוטינה של מרעה עונתי, ותוך קשרים כלכליים עם יושבי הקבע, בעיקר עם המרכזים המעטים שהתקיימו באזורי הספר, למשל שכם ובית־אל בהר. למן סוף המאה ה־13 לפסה"נ החל תהליך התנחלותן של קבוצות אלה, תהליך שנמשך כמאתיים שנה, ושהביא בסופו להתגבשות הלאומית והמדינית של הישות הישראלית.<sup>45</sup>

## דפוסי ההתנחלות

בסוף המאה ה־13, או בראשית המאה ה־12, החלו, כאמור, הקבוצות הפסטוראליות, שפעלו בתקופת הברונזה המאוחרת באזורי הספר של הארץ, להתנחל. החבלים הטובים ביותר שהיו זמינים להתיישבות, היו חבלי ההר. אזורים אלו ענו על שתי

45 ובו בזמן התגבשו בתהליך דומה היחידות המדיניות של עבר־הירדן. שחזור כזה של מקור האוכלוסיה הישראלית, מחזיר אותנו אל הצעתו של וויפרט (1979: 32–33) שגרס, כי התיאור המקראי של תקופת האבות משקף חיי קבוצות פסטוראליות לצד מרכזי קבע אחדים בתקופת הברונזה המאוחרת.

דרישות חשובות: הם היו ריקים יחסית מיישוב כנעני, ובנוסף לכך אפשרו שילוב של חקלאות דגנים ומרעה – המבנה הכלכלי המועדף בשלבים ראשונים של התיישבות קבע. השטחים המתאימים מבחינות אלו בתוך חבלי ההר היו בשומרון – בהר מנשה ובארץ אפרים, בגליל התחתון המרכזי ובעבר-הירדן, בעוד שיהודה, הגליל העליון, בקעת באר-שבע ושטחים מסוימים במערבו של ההר המרכזי, הציבו בפני המתיישבים קשיים אקולוגיים ניכרים. ההתנחלות החלה אפוא ברצועת ספר המדבר של ההר, בעמקים הפנימיים שלו, בשטחים במתיים ונוחים של גב ההר ובאזורים מסוימים של הדום ההר. שטחים אלו היו אמנם דלילים ביישוב כנעני, אך לא ריקים לחלוטין, שהרי בתקופת הברונזה המאוחרת האקיימו בהם, או בקירבתם, מרכזים עירוניים אחדים. יתכן כי הקשרים הסימביוטיים, שהיו לרוב הקבוצות המתנחלות עם ערים כנעניות בשלב הפסטוראלי של חייהן, הביאו לכך שתהליך התיישבות הקבע שלהן יתחיל בסמוך למרכזים אלה.

עניין הקשרים עם המרכזים הכנעניים אינו ברור עדיין די הצורך, וכל זמן שהנתונים הכרונולוגיים מעורפלים, יישאר חלק מן הדברים שיובאו להלן בחזקת השערות שמבוססות על פרשנות של דגם היישוב ועל לימוד דפוסי ההתנחלות של נוודים באשר הם. הדעת נותנת, כי בשלב שקדם להתיישבות הקבע נהגו הקבוצות הפסטוראליות להגיע למרעה קיץ בשדות השלף הסמוכים לערים (נות 1958: 69; מתיוס 1978: 27), ואולי אף לקיים חקלאות דגן עונתית בקירבת מקום, בשטחים שבהם היה החורש הטבעי דליל. במשך הזמן החלו גורמים אלה להתיישב בשולי העמקים הפנימיים ובמקומות נוחים אחרים, תוך צמצום הרעיה, הרחבת הפעילות החקלאית ותחילת תהליך של בירוא שטחי חורש יותר צפופים. בחלוף הזמן, עם התחזקותה של האוכלוסיה המתנחלת והצטמצמות השטחים הומינים לחקלאות, שלא היו רבים מלכתחילה, התחוללו גם מאבקים עם מרכזים כנעניים בהר על השליטה בשטחים נוחים. בהתנגשויות מקומיות אלו, שלא בהכרח אירעו בעת ובעונה אחת, נפגעו וחרבו אחדות מן הערים האלה, שהיו מנותקות ומבודדות מעיקר המערך העירוני הכנעני של האזורים הנמוכים. למאבקים מן הסוג שתואר כאן ניתן לייחס את חורבנה של בית-אל, למשל, אך אפשר שהיו יישובים שלא חרבו, אלא ניטשו כתוצאה מן הלחץ של היסודות החדשים שהתנחלו בקירבתם, ואחרים, כמו שכם וערים נוספות בנחלת מנשה, שהמשיכו להתקיים לצד הקבוצות החדשות אל תוך תקופת הברזל א'. היו גם אזורים שלמים, בעיקר בסמיכות לעמק ולמישור, בהם נמשכו, מן הסתם, הקשרים עם אוכלוסיית הקבע הכנענית בשלב מוקדם של תהליך ההתנחלות ללא התנגשויות, מאחר שהיה בהם עדיין יישוב כנעני צפוף וחזק ביחס (וייפרט 1976: 129).

לכאורה, ניתן לשחזר גם תהליך שונה מעט מזה שתואר לעיל, דהיינו, אתרי ההתנחלות נוסדו בשטחי הערים הכנעניות בהר לאחר חורבנן. אלא שלפחות במערבו ובצפונו של ההר, ואולי גם בשפלה הגבוהה, ברור למדי שתהליך ההתנחלות החל לצידן של ערים כנעניות קודם לחורבנן. עובת צרטה הישראלית

מול אפק הכנענית היא אחת הדוגמאות לדגם זה. נוסף לכך, רמזים מקראיים שונים והעדות הארכיאולוגיות כאחד מלמדים, כי תהליך ההתנחלות במנשה התרחש כולו לצידה של אוכלוסיה מקומית גדולה למדי (לעיל, פרק ג). העובדה שערים כנעניות – ירושלים, בית-אל ושכם – מציינות את הגבולות של נחלות שבטי ההר, מרמזה, אולי, אף היא לכך, שבראשית ההתנחלות עדיין עמדו ערים אלו על תילן (אלט 1939: 8–9).

התהליך היישובי היה רב-גוני ובעל אפיונים אזוריים מובהקים. הדבר בולט הן בדגם היישוב המצטייר מן הסקרים הנערכים עתה ברחבי הארץ, והן בתרבות החומרית של אתרי ההתנחלות באזורים השונים. בכל חבל וחבל היה מהלך ההתנחלות קשור בתנאים הגיאוגרפיים, באפשרויות הכלכליות, בעוצמתה של האוכלוסיה הכנענית הסמוכה ובמערכת היחסים שנרקמה עימה. לפיכך, נראה כי כמעט לכל איזור יש ייחוד משלו (ראה כבר נות 1938: 21–22): בשפלה הגבוהה ובסביבות ירושלים היתה התנחלות דלילה לצד מרכזים כנעניים; בבנימין התרכזה ההתנחלות בספר המדבר, בשעה שבבמת ההר התיישב אותו זמן גורם "לא-ישראלי" – הגבעונים; באפרים החל התהליך בעיקר בעמקים הפנימיים ובספר המדבר ונמשך אל אשדות ההר הקשים והמבודדים רק בשלב מאוחר יותר; במנשה היתה התנחלות חזקה בעמקים הגדולים לצד אוכלוסיה אטוכטונית לא מבוטלת; בגליל המערבי נכנסו היסודות החדשים אל איזור הביניים שבין ההר והמישור, ובגליל העליון היתה התנחלות באיזור הררי מבותר וקשה. גם מבחינת כלכלת האתרים אין בתחילת ההתנחלות מודל אחיד: גילה ועובת צרטה III התבססו, ככל הנראה, על מרעה, בעוד שרדנה ועי הם כפרים מפותחים ומבוססים שכלכלתם נשענת, דומה, מזה זמן על חקלאות קבע. יתכן אמנם שהאחרונים הם מעט מאוחרים יותר וכי הם משקפים תקופה של העמקת ההתיישבות, אך אפשר גם כי היו קבוצות שונות שהיו בעת ובעונה אחת בשלבים שונים של תהליך התיישבות הקבע (תופעה המוכרת בהתנחלות של נוודים גם בימינו – עמירן ובן-אריה 1963: 173; מוחסם 1959: 545). אין גם להוציא מכלל אפשרות שכלכלתם ותרבותם המפותחת יחסית של אתרים אחדים מלמדת, כי חלק מן הגורמים שהתנחלו בהם באו מרקע עירוני. דוגמה טובה לגיוון של תהליכי ההתנחלות ולאופיים המקומי, אפשר למצוא בהתבוננות במצב במקומות שונים של הארץ, במיקום גיאוגרפי דומה: הכוונה למערבו של ההר, בסמיכות למישור החוף ולשפלה. ביהודה היה, כנראה, נסיון מוקדם לרדת אל השפלה הגבוהה, נסיון שנהדף על-ידי הפלשתים או על-ידי האוכלוסיה הכנענית עוד קודם להתיישבות הפלשתים. האתרים הישראליים לא הצליחו להתפשט שם מערבה גם מאוחר יותר, מאחר שהאיזור היה מאוכלס בצפיפות פלשתים וכנענים. באפרים יש ירידה מערבה, אל שולי המישור בסמיכות לאפק. התושבים שם חיו תקופות ממושכות בדו-קיום עם שכניהם, אך היו פרקי זמן בהם נאלצו לסגת מזרחה. לא היתה במערבו של אפרים ירידה אל המישור עצמו עד ראשית המאה ה-10. גם במנשה יש, ככל הנראה, אתרי התנחלות בגבול המישור,

ואף היה אולי נסיון מוקדם לרדת אליו, נסיון שנהדף על-ידי האוכלוסיה שהתיישרה במאה ה-12 מצפון לירקון (כוכבי תשכ"ט ב': 129). בגליל המערבי אין האתרים מתקרבים אל מישור החוף, דוגמת איזור אפק, אלא ממקמים בריחוק מה ממנו, מזרחה, דבר העשוי ללמד על טיב היחסים שהיו שם עם אוכלוסיית החוף.

תהליך ההתנחלות נמשך תקופה ארוכה, אל נכון עד סוף המאה ה-11 לפסה"נ, ובמשך הזמן הוא התפשט, כפי שראינו בפרק הקודם, גם אל האזורים הקשים והמבודדים יותר (על כך שתהליך ההתנחלות של קבוצה נוודית עשוי לארוך מאות שנים, ראה פטאי 1958: 187). הדבר בא לידי ביטוי גם בתרבותם החומרית של האתרים – בחלקם היתה ההתפתחות היישובית מהירה, בעוד שבאחרים, בעת ובעונה אחת, היא היתה איטית יותר. אשר לאופיו של תהליך ההתנחלות עצמו, היתה אפוא האסכולה של אלט הקרובה ביותר למציאות המצטיירת עתה מן הנתונים הארכיאולוגיים אשר מצטברים מעבודות השדה ברחבי הארץ. אולם את מקורה של האוכלוסיה המתיישבת יש לבקש בארץ עצמה, ולא במדבריות שמסביבה.

במשך כמאתיים שנה, במאות ה-12–11 לפסה"נ, התחולל באזורים ההרריים של ארץ-ישראל תהליך הדרגתי של מעבר קבוצות פסטוראליות להתיישבות קבע. היה זה תהליך מורכב, מגוון ומסובך, ולפחות בראשיתו היתה ההתמודדות העיקרית עם קשיי הטבע. במשך הזמן התחזקו הקבוצות המתנחלות, התגבשו ביחידות שבטיות, ניהלו מאבקים עם האוכלוסיה הכנענית שבסביבתם ובאזורים הנמוכים של הארץ, ואף הקימו מוסדות על-שבטיים, שהחשובים שבהם היו המרכזים המקודשים דוגמת שילה. הצורך בהתארגנות כנגד אויבים משותפים, בעיקר לשם התפשטות לחבלים נוספים של הארץ – פוריים ומבטיחים יותר – הוא שהביא להתגבשות האיטית של אוכלוסיה זו ולהיווצרותה של הכרה לאומית, דתית ואתנית. תהליך זה, שבו צמחה הישות הישראלית, הביא לבסוף לכינון המלוכה ולאיחודם של רוב חלקי ארץ-ישראל, לראשונה בתולדותיה, לכלל מדינה ריבונית אחת.



# The Toponymics of Eretz-Israel

A. F. RAINEY

Tel-Aviv University, Tel-Aviv, Israel

The corpus of geographical names in any region comprises a rich source of linguistic, ethnic, historical, and folkloristic information (Pei 1966: 63-77; Wainwright 1962). This is especially true of Palestine.

## Discovery in Modern Times

### *Early 19th Century*

After Napoleon's campaign at the end of the 18th century, modern scholars began to gain a new awareness of the Middle East (Ben-Arieh 1970; 1972). Study of the biblical languages and literature were gaining a new impetus in the 19th century and a parallel development was taking place in the realm of physical geography. Explorers began to travel across the length and breadth of the eastern Mediterranean, sometimes armed with the latest tools of philological and topographical scholarship (Bliss 1906: 172-83). The *Jacotin Map*, based on the triangulation and sketches made during the Napoleonic campaign (published in 1810), gave some names in Arabic script, but many of the transcriptions are widely divergent from the original names (Kallner 1944; Karmon 1960); research in historical toponymy would have been impossible on that basis. U. J. Seetzen, who traveled extensively in Transjordan and elsewhere, was able to recognize many ancient names in their Arabic guise, e.g., Macherus = *Mukâwer* (Seetzen 1854-59: 330). Nevertheless, it was J. L. Burckhardt (1822) who made the next important step forward by following a careful system of transcription for Arabic names, something which Seetzen had not succeeded in doing.

Meanwhile, the scientific understanding of ancient Hebrew was being placed on a solid footing by W. Gesenius (1819), whose grammar

and lexicon form the basis for all subsequent study.

### *Robinson and Smith*

Finally, the attributes of profound biblical scholarship in philology and linguistics were combined with a thorough knowledge of Arabic and brought to bear on the evidence in the field by a unique pair of scholars, E. Robinson and E. Smith (Bliss 1906: 184-223). Robinson (Schaff and Schaff 1911) had long been engaged in the intensive study of Hebrew and Greek, having begun his career by translating grammars and lexicons with Moses Stuart and following this up by serious study in Germany with linguists and philologists, notably Gesenius, and also geographers, especially K. Ritter. Smith, a former pupil of Robinson, had gone on to study Arabic and during his ministry in Beirut engaged in the translation of the Bible into Arabic. He was also a natural born linguist and had a fluent command of the spoken dialects of the eastern Mediterranean. These two scholars joined forces in Cairo in 1838 to carry out an extensive trip through Sinai to Palestine: across the Arabah to Petra, and most important of all, throughout the hill country north and west of Jerusalem, down to the Shephelah and the coastal plain. The publication of Robinson's two volume report of this trip made use of Smith's detailed linguistic notes on the Arabic place names. Together, they succeeded in matching up dozens of names from the Bible and postbiblical sources with those in use by the native population. Fifteen years later, they resumed their teamwork by a trip from Beirut through southern Lebanon, Galilee, Samaria, and (Robinson alone) the Huleh Valley, Damascus, and the Orontes up to Homs Pass. Thus, a third

volume was added to complete their masterpiece (Robinson and Smith 1867). Smith's extensive linguistic gazette of place names, including lists from independent journeys of his own, was included in the first edition only of Robinson's work (Smith 1841a-b). That appendix comprises the most reliable witness to Arabic toponymy in Syria-Palestine compiled during the 19th century (Kampffmeyer 1893: 12). Robinson's great knowledge of the ancient sources enabled him to formulate some of the linguistic rules governing the transformation affecting place names from ancient to medieval and modern times.

#### *Later 19th Century*

Very few real advances in toponymic linguistics were made in the wake of Robinson and Smith (Bliss 1906: 224-54) until the arrival of E. H. Palmer in 1868. For two years, he explored Sinai and southern Transjordan in the company of the Royal Engineers, including C. Warren of Jerusalem fame and later C. F. Tyrwhitt Drake, a noted naturalist with much experience in the Middle East and North Africa (Besant 1877). Palmer carefully recorded every geographic term he could collect and his notes are still a valuable witness to the nomenclature and toponymy of those areas (Palmer 1872).

To Palmer was also assigned the task of the final editing of the name lists from the British Survey of Western Palestine (Palmer 1881; cf. also Armstrong 1895). This task was made more difficult by the fact that Tyrwhitt Drake, who had begun with the survey team as a translator and naturalist, died during the first year. It is unfortunate that a trained linguist was not with the survey team throughout their full term. Their method had often been to record the names they collected during field work in Latin characters which were transcribed back into Arabic letters by a dragoman hired from the local population (Condor 1881). Palmer admits that a margin of error still exists in his own revision, though he undoubtedly corrected many mistakes of the original notations (Palmer 1881: iii). The Survey of Western Palestine, with Palmer's help, thus furnished a major witness to the toponymy of the area in the latter half of the 19th century (Condor and Kitchener 1881-83). Their material was supplemented and enlarged by the published journals of V. Guérin (1868; 1874; 1880), compiled during extensive travels throughout the

country in the years 1863, 1870, and 1875. Other researchers (Bliss 1906: 255-87) whose field investigations have contributed to the increase in toponymic knowledge include such figures as C. Clermont-Ganneau, whose most famous discovery was the location of biblical Gezer at *Tell el-Jezer*, the result of a chance find in an Arabic historical text followed up by a field trip (Clermont-Ganneau 1899: 224-75). Perhaps the most widely read compilation was by the clergyman W. M. Thompson (1885).

Transjordan was explored by Selah Merrill (1881) and G. Schumacher (1886; 1888; 1889), whose reports provide an important supplement to the Survey of Western Palestine. The place names in Schumacher's lists from northern Transjordan were later reworked by Steuernagel (1927). The Survey of Eastern Palestine was begun but political circumstances prevented its completion (Condor 1889). Work in this region was carried forward in the 20th century by Brünnow and Domaszewski (1904-9), Musil (1907-8), and finally by Glueck (1934; 1935; 1939; 1951).

#### *After the First World War*

The British Mandate saw the establishment of a Department of Antiquities and, along with other administrative projects, the extensive mapping of the entire country. Various research institutions in Jerusalem began to foster a renewed and intensive series of field trips for the study of topographical and archeological problems. Most notable were the annual excursions led by A. Alt; others were conducted by W. F. Albright. The work of the Ecole Biblique culminated in the comprehensive two-volume work of F. M. Abel (1933; 1938). Among the leading Jewish scholars of this period were S. Klein, B. Maisler (Mazar), and S. Yeivin, whose books and surveys contributed to a wider understanding of the toponymy.

The newly drawn government maps, all on the metric scale, have been the basis for all further toponymic recording. The registration of historic monuments and antiquity sites was begun on a serious scale (Palestine 1944). All of these projects have been continued by the respective antiquities departments of the State of Israel (1964) and the Hashemite Kingdom of Jordan. Maps from Mandate times at 1:20,000, especially the older ones from before the Second World War, usually preserve a great deal of the original

Arabic toponymy (Schattner 1973: 177-78). The problem of literary versus the colloquial forms of Arabic names will be discussed below.

### Ancient Hebrew Geographical Names

#### *Biblical Evidence*

Concern for geographical orientation appears in several biblical passages (Aharoni 1962: 61-63); this is especially true for narratives in which the toponymy was already antiquated. The classic example is Gen 14:2-8, where nearly every place name in the original story had gone out of use by the Israelite period. When the passage was edited for a later readership, the older toponyms were annotated: "Bela (that is, Zoar), Valley of Siddim (that is, Salt Sea), Enmishpat (that is, Kadesh)"; it would thus seem that two other double names in the same text, Ashteroth-karnaim and Shaveh-kiriathaim, are also meant to be historical glosses.

The biblical writers were well aware that some pre-Israelite towns had undergone a change in name during the course of the Israelite occupation. Such was the case with the cities in Bashan conquered by Jair (Num 32:41; Deut 14:15; Judg 10:4) and Nobah (Num 32:42). The town of Laish, known from the 2nd-millennium sources (Dossin 1970: 102; Malamet 1971: 35), had its name changed to Dan when the Danites occupied it (Judg 18:29). The same fate befell the major Canaanite towns in the Judean hills, Kiriath-sepher (Josh 15:15; Judg 1:11; also Josh 15:49 LXX), which became Debir, and Kiriath-arba (Gen 23:2; Josh 14:15 = Judg 1:10; Josh 15:54; 20:7), which became Hebron. One of the latest pre-Israelite enclaves to hold out, Jebus, seems to be of a different order; though the geographical annotations give Jerusalem as the gloss for Jebus (Josh 18:28; Judg 19:10) and for the Jebusite (Josh 15:8), the Jebusites are said to be the inhabitants of Jerusalem (Josh 15:63; Judg 1:21; 2 Sam 5:6) and once Jerusalem is glossed by Jebus in a later text (1 Chr 11:4). In fact, the name *Urushalim* is well documented in 2nd-millennium sources (cf. Helck 1971: 592).

Another variation occurred with Luz, an important Bronze Age town north of Jerusalem; it became known as Bethel after the town succumbed to the house of Joseph (Gen 28:19; Judg 1:23). However, it would appear that the name Bethel had originally applied to a holy place near Luz (Josh 16:2; 18:13), which suggests

that the latter simply acquired the name and the sanctity of the former when the Israelites move in (Elliger 1930: 304, n. 3).

Some geographic names carry legendary explanations in the biblical text. The region west of (behind) Kiriath-jearim came to be known as Mahaneh-Dan because the Danites had encamped there (Judg 18:12). Beer-sheba is so called because of an oath sworn there to Abraham (Gen 21:31) and later in another version by Isaac (Gen 26:33). There is no connection with seven wells. The name of a desert well was associated with a legend about Hagar and Ishmael, viz., Beer-lahai-roi, because she was said to have seen God there (Gen 16:13-14). The name Moriah, applied to the mount where Abraham is said to have offered Isaac (Gen 22:2), also identified in a later source with the temple mount (2 Sam 24:18ff.; 2 Chr 3:1; cf. Josephus *Ant.* 1.13.1, 2 § 224, 226), may be the object of the interpretation given in Gen 22:14 when Abraham called the place of his sacrifice *Yahweh yir'eh*: "The Lord will see (to it)."

Sometimes the older name was still in use, not only in ancient historical and legendary texts but also in purely administrative documents, e.g., the lists used in the book of Joshua. In such cases, the editor found it necessary to add an explanatory gloss to up-date the names for his contemporary reader (Josh 15:15; 15:54; 15:60; 15:8).

Some historical information may also be derived from types of place names. Isserlin (1957) sought to show that certain types of toponyms were characteristic of the Israelite period but not of the preceding Canaanite age. He was incorrect about names containing the element *geba*<sup>c</sup> since names of that type appear in the Thutmose list (nos. 41, 114). On the other hand, he may have something with regard to names containing the element *rāmāh*, which seem to predominate in hill country areas and are not found in the Late Bronze Age sources. Nevertheless, one should note that the Egyptian texts which are the principal source for the pre-Israelite toponymy generally do not deal with the hill country. The *rāmāh* names as noted by Isserlin occur mostly in the hilly regions and in the Negeb. Therefore, the negative correlation between them and the Canaanite corpus may be due to the nature of the documentary sources and not to a new type of place name introduced by the Israelites.

A special detail noted by Isserlin is that the Canaanite toponyms do not include any *Ba'al*-

names. This is also true for Ugarit as well as the sources from the land of Canaan. That such names occur only in Iron Age documents, viz., the Bible, may possibly be taken as evidence for some early, non-Yahwistic elements in the tribal groups that came to make up Israel. It is also possible that *Ba<sup>c</sup>al*, or the name *Ba<sup>c</sup>al* at least, may have achieved widespread popularity at local shrines only toward the end of the Late Bronze Age or the beginning of the Iron Age. Such a development cannot be traced since the local documentation is inadequate. Some linguistic aspects of the pre-Israelite substratum will be noted in the next section.

### Grammatical Analysis

Much less attention has been given to the grammatical analysis of ancient Semitic toponyms than to personal names (Gray 1902; Borée 1930). Only the salient features can be treated here.

Linguistics can be useful in identifying place names which may have belonged to an older, pre-Israelite stratum. For example, the phonological shape of <sup>2</sup>*Edrē<sup>c</sup>i* (always pausal; Num 21:33 et al. in Bashan; Josh 19:37 in Naphtali) evidently reflects the shift of *q̄* (= Arabic *qāl*) to *d* (Arabic *dāl*) as in Ugaritic and Aramaic, in contrast to Hebrew, where the same phoneme shifts to *z*. The root of this name can hardly be anything but <sup>2</sup>*qr<sup>c</sup>* from which we have Arabic *qirā<sup>c</sup>* and Hebrew *zērōā<sup>c</sup>*. The settlement that appears later in Naphtali (Josh 19:37) appears in a topographical list of Thutmose III as <sup>2</sup>*u-lā-ra-<sup>c</sup>a* (no. 91), which would confirm the *d* (since *z* would appear as *š* in the hieroglyphic transcription). However, this form seems to represent a dialectal peculiarity of Transjordan (shared with the kingdom of Ugarit on the northern coast). Even the Jerusalem Canaanite dialect of the el-<sup>c</sup>Amârna scribe had the shift *q̄* > *z* as exemplified by the gloss *zu-ru-uh* (EA 286:12 et al.) for <sup>2</sup>*zorō<sup>c</sup>* (or <sup>2</sup>*zōrō<sup>c</sup>*, <sup>2</sup>*zrō<sup>c</sup>* ?) = Heb. *zērōā<sup>c</sup>*, "arm." On the other hand, the form <sup>2</sup>*Edrē<sup>c</sup>i* cannot be taken as an early evidence for the presence of Aramaic in the area, since the earliest Aramaic inscriptions (9th century B.C.E.) seem to reflect the preservation of *q̄* (cf. most recently Degen 1969: 35).

Other features of an earlier linguistic stratum can be seen in place names with an *-at* ending, which became *-ā* (written *āh* in the Hebrew text). Such forms as *dābērat* (Josh 19:12 et al.) and

*šārēpat* (1 Kgs 17:19 et al.) have been taken as 3rd f. of the suffix conjugation (Olshausen 1861: par. 277 VI, p. 617). However, it seems more likely that these were nominal (or adjectival) forms as evidenced by the 8th-century B.C.E. transcription of the latter name as <sup>2</sup>*Ša-ri-ip-tu* (Luckenbill 1924: 29, line 42). Both names can, therefore, be grouped with other nominal forms such as <sup>2</sup>*ēlat*, <sup>2</sup>*ānāhārāt*, *Bāšēqat*, *Gīnat*, *Helqat*, as feminines in which the *-at* was still preserved as the sufformative; such forms are attested for neighboring Canaanite dialects such as Moabite and Phoenician even in the Iron Age (Kautzsch and Cowley 1910: 223). The Late Bronze Age evidence, mainly the Egyptian transcriptions, demonstrates the preservation of the final *-t* (Borée 1930: 43-46).

There are very few sentence names and these are most likely personal names that have become attached to geographical features; for example, *gē(y) Yiptah-<sup>2</sup>ēl*: "the Valley of Y." (Josh 19:14, 27), *gē(y)<sup>2</sup> (ben-) Hinnōm*: "the Valley of (the son of) Hinnom" (Josh 18:16; Jer 7:31, etc.). One clear example of a verbal sentence name, *Yabne<sup>2</sup>ēl* (Josh 15:11), was shortened to *Yabne(h)* (2 Chr 26:6), later to appear in Greek sources as *lamnia* (1 Macc 4:15, etc.). The name <sup>2</sup>*eltō(w)lad* (Josh 15:30; 19:4) is also shortened to *Tō(w)lad* (1 Chr 4:29, also spelled *tlad* on an ostrakon from Beer-sheba, Aharoni 1973: 71; Rainey 1972b: 188-89).

An interesting oddity is the preservation of a few infinitives from the obsolete Gt stem, obviously a carry-over from an earlier stage of the language (Burney 1911: 83-84; Bauer 1917: 410; Honeyman 1949: 50-51), viz., <sup>2</sup>*eštā<sup>2</sup>ō(w)l* (Josh 15:33, Judg 13:25) and <sup>2</sup>*eštēmō(w)ā<sup>c</sup>* (Josh 21:14; 1 Sam 30:28; 1 Chr 4:17, 19; 6:42) with variant <sup>2</sup>*eštēmō(h)* (Josh 15:50). To these can be added <sup>2</sup>*eltēqē<sup>2</sup>* / <sup>2</sup>*eltēqē(h)* (Josh 21:23 and 19:44 respectively) and probably also <sup>2</sup>*eltēqōn* (Josh 15:59).

Numerous examples of the construct have been developed, e.g., the many cases of *Bēt-*, "House of X," in which the second element is evidently a deity. Note also *Bē<sup>2</sup>ēr-šeba<sup>c</sup>*, *Rāmôt-negeb*, *Qedeš-naptālī*, the latter two evidently requiring the second element to distinguish it from other places of the same name, such as *Rāmôt-gil'ād*.

As will be seen from the semantic analysis below, most geographical names are appellatives, describing some feature or aspect of the site. These can be treated best according to their semantic categories.

Quite a number of places are locative in nature. A typical Semitic pattern is *maqṭal*/ *maqṭāl* as the nominal form reflecting the place where the root conception is localized. Frequent examples in Hebrew, where attenuation of short *a*-vowels in closed, unaccented syllables has given rise to *miqṭal*/*miqṭōl*, fall in the semantic field of "lookout," "vantage point," especially the many places known as *Migdal*, *Migdal-*, and *Migdōl*. The Semitic root is \**dgl*, "to see," "to look (out for)," with metathesis, and the nominal forms refer to a "tower," "lookout." Similarly, one finds *Miṣpe(h)*/*Miṣpā(h)* from \**spy*, "to look out" (from which *ṣēpat*, Zephath, is also derived). Other such forms include *Miṣṣāl*, *Migrōn*, *Mōlādā(h)*, *Mikmās*, *Māṣōn* (where the attenuation is precluded since the first syllable is not closed), and *Mattānā(h)*.

Another locative device is the adverbial *-āh* sufformative, the directional indicator, e.g., *Hārāmātāh*, *Ḥērātāh*, *Bērōtāh*, and *Qēhēlātāh*. It cannot be confused with the frequent *-ā(h)* created by the disappearance of the feminine *-t*; unlike the feminine ending, the locative does not take the accent. That the *he* is consonantal is proved by its presence in Ugaritic. *Bērōtay* (2 Sam 8:8) is probably identical to *Bērōtāh* (Ezek 47:16); this suggests that both sufformatives, *-āh* and *-āy*, are related, perhaps as dialectical variants or as semantically equivalent though of divergent origin. One would then be led to speculate that *Hārāmātāh* is also the equivalent, semantically as well as geographically, of *Hārāmātayim* (1 Sam 1:1), the *-ayim* being a longer form of *-āy*. In any case, the *-āh* is hardly to be equated with the Semitic accusative *-a*; note, for example, that it can be appended to a plural form such as *haššāmaymāh*. This locative element is one of the few that can intrude between a construct and its genitive, e.g., *Bēṣērāh šāhaṣ* (pausal; Gen 46:1).

If one can assume that *Hārāmātāh* and *Hārāmātayim* are semantic equivalents, then the other *-ayim* endings, though formally identical to the dual, may also be considered to have locative force, e.g., *Gittayim*, *Hōrōnayim* (= Moabite *ḥwrnn*), and various others. Even if some of the place names with this ending are dual and nothing more, such as *Qarnayim* and *Ša'ārayim*, some of the others do not seem to have the dual force.

The adverbial force of *-ām* also seems quite likely. Such place names as *Hē(y)lām*, *Ḥē(y)lām*,

and *ādullām* may fall into this category. No also the variants for the same town, *Hāṣē(y)nā* (Josh 15:34) and *Ḥē(y)nayim* (Gen 38:14, 21).

Most of the other sufformatives, especially *-ō* *-ān*, and *-ō*, generally belong to a particular nominal or adjectival form serving as an appellative of one kind or another. As a case in point note \**Šimṣōn*, which is possibly adjectival from the name of the hyena dog that appears in Arab as *simṣ* (Rainey 1976: 63-64) and which may have been the tribal eponym and perhaps also the tribal totem animal. Similarly, one finds *Šōmr* from *Šemer* (1 Kgs 16:24).

### Semantic Analysis

Because of the intimate connection between social structure and settlement pattern, many place names appear in the tribal genealogies (Aharoni 1967: 96-100). On the one hand, settlements can appear as descendants of the eponymous tribal ancestor, e.g., Anathoth, Alemet, Azmaveth, and Mozah in Benjamin (1 Chr 7:8:36); while on the other hand, the names of the settlements can appear as the ancestors of tribal members (1 Chr 7:9; 8:37). In such cases, the town may have been founded by the Benjaminites, but in Judah, a clansman frequently became enrolled as the father of a town that was probably captured and occupied by the tribe, e.g., Nahan the father of Keilah (1 Chr 4:19). Many of the other names that appear as offspring of tribal ancestors were doubtless founded only by the Judeans themselves (1 Chronicles 2, 4; Not 1932b). Further proof of the presence of true toponymics as eponyms came from the Samarian ostraca (Aharoni 1967: 315-27), where administrative districts bear the names of prominent members of the Manassite genealogy, viz., Helel, Abiezer, Shemida, [A]sriel, Shechem, Hoglal, Noah (cf. Num 26:28-34; 27:1-4, 5-11; 36:10-17; cf. 1-8; Josh 17:1-6; 1 Chr 7:14-19).

A great deal of cultural, social, and religious information is contained in the place names (Gra 1902). However, as demonstrated below, the same basic categories of place names prevailed in the pre-Israelite period so that the Bible reflects a mixed corpus (Isserlin 1957). Thus, a town containing a divine element may hark back to Canaanite days and not necessarily reflect religious practice during the Iron Age. Almost the entire corpus of geographical names from Palestine (except the later execration texts)

Canaanite and Israelite, was collected, analyzed, and classified by Borée (1968). Due to the nature of the evidence and the number of names for which more than one interpretation is possible, the classifications by him and by various other scholars vary somewhat, especially in regard to certain types and subtypes (Aharoni 1967: 96-100). A selection of the principal categories follows.

(1) Toponyms containing divine names: particularly those beginning with the element, "beth," evidently signifying a temple to the deity in question, e.g., Beth-el, Beth-dagon, Beth-shemesh, etc. These are more typical of the Canaanite cities already present in the region with the arrival of the Israelites (Isserlin 1957: 133). Note the variant Beth-baal-meon/Baal-meon, which suggests that the "Beth" may have been optional in certain instances; note also 'Ir-shemesh as an apparent variant of Beth-shemesh. Other names in this class consist of the divine element only, e.g., Anathoth, Ashtaroth. Numerous places are named after the local manifestation of Baal, e.g., Baal-gad, Baal-hazor, Baal-peor, and many others, as well as the feminine Baalath and the feminine plural Bealoth.

(2) Toponyms containing patronymics or ethnicons. Note (Elon-)beth-hanan, (Beth-)Azma-veh, Bene-barak, the Valley of (the son[s] of) Hinnom, pertaining to persons and clans. Other geographical names constructed on the pattern of personal "sentence names" might also be of this nature, e.g., Yabneel, Yibleam, Yokneam, etc.

(3) Topographic descriptions: sites named after specific topographical features, e.g., Geba, Gibeah, Gibeon, Gibbethon, Tyre, Sela, or topographical situations, Ramah, Ramathaim, Merom, Mizpah/Mizpeh, Zephath, Beth-haemek, Rehoboth, etc. The Geba/Gibeah, Ramah/Ramoth, and Mizpah/Mizpeh names are more typical of Iron Age settlements, especially in the hill country (Isserlin 1957: 135-41). The presence of ancient ruins may be indicated, Hattel, Ai, Aiath, Iye-abarim, and possibly Hormah. Other aspects of the local soil are sometimes described: Tob, Shaphir, Ahlab, Daberath, Madmen, Madmannah, Ophrah, Yabesh, Beth-yeshimoth. Water sources also led to the coining of a name: Abel, Aphek, Beer-sheba, Beeroth, En-gedi, Engannim, Gebim, Giah, Hammath, Achzib, Chezib.

(4) Works of man: Agricultural installations, Goren, 'Addar, Gath, Gittaim, Beth-hakkerem, etc. Types of settlements, Dor, Mahanaim, Maon,

Succoth, Kir, Kerioth, Ataroth, Hazeroth, Hazor, and compounds with the element *hāšēr* (construct *hāšur*). With the exception of Dor and Hazor, these seem to have belonged primarily to the Iron Age (Isserlin 1957: 137). Others may describe fortifications, Migdal (cf. Mizpeh/Mizpah), Bezer, Geder, Beth-gader, Gederah, Gedor, Gederothaim, Shaarim, Rehob; or cultic shrines, e.g., Bamoth, Gilgal, Beth-gilgal. Religious sanctity may be expressed by terms such as Kedesh, Qadesh, and probably Eshtaol and Eshtemoa (related to places where oracles could be given or received; Burney 1912; Montgomery 1935: 61-62).

(5) Local fauna: The association with specific animals or kinds of animals is also prominent, believed by some to reflect a totemistic relationship between the animal and the local population (Gray 1896: 105-6; 1902: 3316), but not in most cases: Aijalon, Beth-hoglah, Beth-lebaath, Beth-nimrah, Gob, Hazar-susim, Hazar-shual, Chephirah, Laish, Eglon, Beth-eglaim, En-eglaim, Zeboiim, etc.

(6) Local flora: Especially frequent are names derived from some local plant or fruit, e.g., (Abel-)shittim, Beth-shittah, Beten, Betonim, Beth-arabah, Beth-tappuah, Rimmon, Gath-rimmon, En-rimmon, etc., also Senaah, City of Palms, Tamar, Anab, Kiriath-yearim, Soreq, Socoh, Shamir, and Taanith-shiloh.

It is reasonable to assume that not only settlements but also prominent topographical features including water sources, hills, cliffs, unusual rocks, etc., also had their own names (for Hebrew geographical terminology in general, cf. Schwartzbach 1954). Among the more local features of this type, one may mention the rocky crags Bozez and Seneh (1 Sam 14:4) or the "Rock of Rimmon" (Judg 20:45-47; 21:13). In the wilderness of Judah one finds a "Rock of Escape" (1 Sam 23:28) and the "Wild Goat's Rocks" (1 Sam 24:2). Two instances of Ebenezer (1 Sam 4:1; 6:12), clearly different stones at widely separated places, denote the idea of divine help in time of trouble and probably were associated with local ritual institutions. Sometimes, prominent stones did not receive names — or else their local names were not known to the biblical author(s) — for example, the "rock in the field of Joshua" near Beth-shemesh (1 Sam 6:14, 18).

Hills also bore special names (Abel 1933: 334ff.), frequently of a tribal or clan nature, e.g., Mt. Judah, but sometimes the relation was

apparently the reverse, e.g., Mt. Ephraim, which covered a much larger area than the later tribal area of Ephraim. The origin of a particular name is often obscure, e.g., Mt. Hachilah (1 Sam 23:19; 26:1, 3), though most of them may derive from ancient eponyms, e.g., Mt. Ephron (Josh 15:1, 9), though some are even descriptive, e.g., Mt. Seir (Josh 15:10). Districts of local regions are usually designated by the name of a local clan or group, e.g., the lands of Shalisha and Shaalim (1 Sam 9:4) or the various Negebs (Aharoni 1958: 27-31) such as the Negeb of Judah, of Jerahmeel, of the Kenite (1 Sam 27:10), or of the Cherethites and the Calebite (1 Sam 30:14) as well as the Negebs in the Shishak list (Mazar 1957: 64; Noth 1938: 294ff.; Aharoni 1967: 288-89). On the lowest local level, certain installations were also known by the name of their founder and/or owner, e.g., the Cistern of Sirah (2 Sam 3:26), or the Threshing Floors of Atad (Gen 50:10), of Nacon (2 Sam 6:6) and/or Araunah/Ornan (2 Sam 24:18; 1 Chr 21:15, 18). All of these would suggest that the local toponymy was much richer than that preserved in our texts. A highly suggestive analogy may be drawn from the toponymic picture preserved among the Arabic-speaking population of the 19th century.

### Arabic Toponymy

#### *Form and Transmission*

What surprised western scholars and explorers the most was the amazing degree to which biblical names were still preserved in the Arabic toponymy of Palestine. Careful study of the corpus accumulated during the 19th and early 20th centuries C.E. makes it possible to establish certain linguistic and socio-linguistic phenomena that were at play in the transmission of these names. By far the most reliable witness is the list by Eli Smith (1841b); second would doubtless be the Survey of Western Palestine. Transjordan is represented by the high quality list of the American Palestine Exploration Society (Paine 1875) and also those of Schumacher (1886: 325-40; 1888: 275-304; 1889: 74-78, 191-207). Among the other explorers, such as Guérin (1868; 1874; 1880), van de Velde (1854; 1858), and Seetzen (1854-59), one frequently can discern mistakes, usually due to their own errors in hearing the Arabic pronunciation and in recording what they heard (Kampffmeyer 1893: 9-12).

An important distinction must be made with

regard to local toponyms. Most Arabic place names now have two forms, a literary and colloquial. The former usually appear in the medieval Arabic geographies and in various governmental publications. Here a certain reservation is in order with regard to official rosters of the Ottoman government (Socin 1871; Gatt 1884; Hartmann 1883); Hartmann notes that the officials who wrote up the lists were often Turks who did not know much Arabic, if at all (Hartmann 1883: 103-4). Even when the official was a native Arabic speaker, his disdain for the job often led to sloppiness in recording. So a certain suspicion will always exist as to the trustworthiness of such sources. During the British Mandate, in keeping with long-established custom in the Arab world, all place names were recorded in their *literary* form, with some few deviations (Palestine 1931). The resultant spellings were adopted for all official maps and rosters (Palestine 1944). The governments of Israel and Jordan have, of necessity, continued this practice (Israel 1964: 1350, n. 4). As illustrations of the difference between the literary and the colloquial form, one may cite the following: a certain town on the edge of the Sharon Plain appears in the official sources in the form *Jaljūlya* (Palestine 1944: 1268; Israel 1964: 1432); this toponym, of course, is known in the Jordan Valley as well. Kampffmeyer (1893: 32-33) noted that transcriptions recorded by various investigators during the 19th century varied from *Jiljūleh* to *Jiljūlieh* and *Jeljūlieh* (for *Jaljūlieh*), all of which he accepted as correct variants. To cite another instance official maps record two water sources northwest of *Khirbet Rabūd* by the names *Bīr el-ʿAlaqah el-Fōqānī* and *Bīr el-ʿAlaqah el-Tahtānī*, while the local fellahin pronounce the respective adjective: *el-ʿAlyeh* and *el-Tahtā* (Kochavi 1974: 3), forms much closer to the biblical *ʿillit* and *tahtūt* (Judg 1:15). Even in modern Hebrew speech, the colloquial form prevails over the Hebraized literary Arabic form: the official *Ramlāh* pronounced *Milraʿ*, is universally supplanted by the *Milʿel* form *Rāmleh* or even *Rāmlī*.

Scholarly research has always focused its attention, and rightly so, on the colloquial form. It was this that the explorers heard from the local population. Kampffmeyer (1892: 10-13) discovered that within the corpus of spoken tradition, two processes could be discerned, which he called transmission by the "Arabic mouth," and by the "Syrian mouth." In the former case

the names were taken over *as pronounced* by the Arab conquerors immediately upon their arrival in the area. This happened in places where administrative centers were set up at the very beginning and where some Arabs took up residence. On the other hand, the large, indigenous population, Arameans, Jews, Canaanites, etc. (lumped together under the term "Syrians"), maintained their own native tongue(s) for a considerable period of time and only gradually did they adopt Arabic as their native language. During the course of that process, they were undoubtedly bilingual for quite a long while and thus learned to transform the older vocables into Arabic ones with the "proper" phonetic shifts. Of course, they were not scientific linguists seeking to follow some established textbook, but they surely were guided by both the day-to-day comparisons of Aramaic and Arabic words and also by the well-established tradition of the Qur'ān, which contains many proper nouns borrowed from Jewish and Christian sources (Horowitz 1925). These Quranic canons of borrowing must have played a major role in this process; as the population became Arabized, numerous toponyms based on Islamic traditions were coined. A good example of the transmission by "Arabic mouth" is *Mukhmās*, which comes directly from Hebrew *Mikmās*. The *kh* sound in Arabic is that of *ḥ* (*ha*), which had shifted in Hebrew, Canaanite, and Aramaic to *h* (*hēr*), so there is no generic relationship to the aspirated *k* (*kap*, which shifted to *khap* in postvocalic position). The *s* would normally be reflected in Arabic by *ṣ*. So the nonetymological form of the Arabic *Mukhmās* shows immediate borrowing. The majority of place names followed the gradual process, by "Syrian mouth." Account must also be taken of the dialectical variations among the indigenous inhabitants; the town dwellers, fellahīn, and bedouin all have their own peculiar pronunciation of certain phonemes. Saarisalo (1927: 82-84) was misled by the (Galilee) bedouin's habit of pronouncing the *q* (*qop*) by the very hard *g*, or he may have encountered villagers who pronounced it simply as *k*. What he heard and recorded as *Kadiš* led him to reject the Survey of Palestine form, *Qadiš*, and the identification with Kedesh-Naphtali (Kochavi 1963: 171-72). Some dialectical differences occur from village to village, from region to region, though research in this field has been very limited (Bergsträsser 1915; Cleveland 1963). Today, even

in areas where the Arabic toponymy is still preserved *in situ*, the effect of mass communications and the rise of educational standards may tend to obliterate local differences and could even lead to the fixing of "literary" forms for many place names, a process sometimes evident among educated members of the village population.

### *Typical Categories*

The usual sound shifts that developed in transmission by the "Syrian mouth" correspond generally to the standard phonetic differences between Arabic and Hebrew; they will be found in the table on the following page. A few names survived in exactly the same form as the biblical, e.g., *Halhāl* (even though the etymology is probably from the root *ḥyl*), *Hām* from Hebrew *Hām*, and *Zip* (identical in Hebrew). Other names are easily recognizable in spite of minor changes, e.g., Ashdod (*ʿAšdod*) became *Esdūd*, Ashkelon (*ʿAšqēlōn*) became *ʿAsqālān*, *ʿAkkō* = *ʿAkkā*, *ʿĒn-gédī* = *ʿAin-jūdī*, etc.

However, the changes that can take place are not only linguistic in the pure sense of the word. Many of them may be classed as sociological or psychological. One of the most interesting is the change of *ʿādullām* to *ʿid el-mā*, "Festival of the water," or *ʿid el-Miʿah*, "Festival of the hundred" (Clermont-Ganneau and Conder *apud* Conder and Kitchener 1881-83: III, 361-67). The biblical name had no meaning in Arabic, so a folkloristic interpretation was given to the name in a form that did mean something in the local language. In like manner, *Dihôn* (originally *Dayhôn* according to LXX) became *Dhīhān* with *dh* and the Arabic *-ān* (corresponding to Hebrew *-ōn*), probably a folk etymology from Arabic *dhīb*: "wolf" (cf. Hebrew *zēʾēh*; Kampffmeyer 1893: 36). In other cases, a minor shift took place which still did not result in an intelligible Arabic name. Such was frequently the case with sufformatives: the most dramatic example being *Gihʿōn*, Arabic *el-Jīb*, which not only lost its appellative suffix *-ōn* but the radical *ʿayin* as well. Kampffmeyer (1893: 26-27) had even suggested that *el-Jīb* was actually the reflex of *haggēh* (Isa 10:31), but that place must be sought east of the watershed. In many instances, the Arabic form without a sufformative may simply reflect a byform inherited from antiquity (Kampffmeyer 1892: 111ff.); cf. *ʿAlmôn*, *ʿAlemei* = Arabic *ʿAlmīr*; \**Šaʿalbhōn*, *Šaʿalbhīm*, *Šaʿalabhīn* = *Selbūt*, *Bēṭōnīm* = *Baṭneh*; *Kēsālōn* =



Proto-Semitic	Ugaritic	Arabic	Akkadian	Hebrew	Aramaic	Initial	Egyptian Post-vocalic	Transcriptions Post-consonantal	Final
ʔ	ʔ	ʔ	ʔ, ʔ	ʔ	ʔ	ʔi	ʔi	ʔi-(ʕ)	ʔi
b	b	b	b	b	b	b	b	b	b
g	g	ğ	g	g	g	k, q	g, k	q	g
d	d	d	d	d	d	t	d	t	d
ḏ	d*, ḏ	ḏ	z	z*	d*		t?		
h	h	h	ʔ, ʔ*	h	h	h	h	h	h
w	w	w	w, ʔ, ʔ*	w	w	w	w	w	
z	z	z	z	z	z	š(ʃ)	š(ʃ)	š(ʃ)	
ḥ	ḥ	ḥ	ʔ, ʔ*, ḥ*	ḥ	ḥ	ḥ	ḥ	ḥ	
ḥ	ḥ	ḥ	ḥ	ḥ*	ḥ*	ḥ	ḥ	ḥ	
ṭ	ṭ	ṭ	ṭ	ṭ	ṭ	d, t	d	d, t	
ṭ, z	z, ḡ*	z	š*	š*	ṭ*	š(ʃ)	š(ʃ)		
y	y	y	y, ʔ*	y	y	y	y	y	y
k	k	k	k	k	k	k	k	k	
l	l	l	l	l	l	r*	r*, nr*	r	r
m	m	m	m	m	m	m	m	m	m
n	n	n	n	n	n	n	n	n	n
s	s	s	s	s	s	š(š), s	š(š)		š(š)
c	c	c	ʔ, ʔ*	c	c	c	c	c	c
ḡ	ḡ	ḡ	ʔ, ʔ*, ḥ*	c*	c*	q*, g*	g*	g*	q
p	p	p	p	p	p	p	p, f	p, f	p, f
š	š	š	š	š	š	š(ʃ)	š(ʃ)	š(ʃ)	š(ʃ)
ḏ	š*	ḏ	š*	š*	c*	š(ʃ)	š(ʃ)	š(ʃ)	š(ʃ)
q	q	q	q	q	q	q, g	q, g	q, g	q, g
r	r	r	r	r	r	r	r	r	r
ś	š*	š*	š*	ś	s*	ś	ś	ś	ś
š	š	s*	š	š	š	š	š	š	š
ṭ	ṭ	ṭ	š*	š*	ṭ*	ś	ś	ś	ś
t	t	t	t	t	t	t	t	t	t

*Keslā*; *Kēsullôt* = *Iksāl*.

Examples of pure translation from Hebrew to Arabic are rare. One certain case is that of *Tell el-Qādī*: "the mound of the judge," representing *Dān*: "He (who) judges." Another may possibly be *Khirbet el-Watn*: "Ruin of the homeland," if its identification with *Môlādāh* should be substantiated.

One sure test of a genuine ancient name is when it definitely does not mean anything in Arabic. An additional control is the presence of

some well-documented sound-shift or cultural modification. The best-known case is that of *Beitîn*, which is meaningless in Arabic — the plural of "house" is *buyût*. Robinson and Smith had noted that near ancient Beth-shemesh there was a *Wādī Ismaʿîn* (a segment of Naḥal Šôrēq), which the local fellahîn admitted was named for Ismaʿil = Ishmael. They also found *Zerʿîn* for Jezreel (Robinson and Smith 1867: I, 449, and n. 3). We may add that *Birket Israʿîl* in Jerusalem was often pronounced *Birket Israʿîn* (Kampff-

meyer 1892: 32). Therefore, the final *n* for final *l* was clearly substantiated. However, *lamed* is generally preserved in Arabic toponyms, even in final position, so it would appear that the shift in these examples is from <sup>3</sup>ēl, "god," > *il* > *în*, viz., an intentional corruption of the divine element! Therefore, the equation of *Beitîn* with biblical Beth-el is certain.

This conscious tendency to mispronounce the name of God goes hand in hand with another practice, that of euphorism — the substitution of a "good" element for a "bad" one. The principle was not grasped prior to its discovery by Hartmann (1911). He began with the name <sup>3</sup>Ophrah, belonging to a town that Robinson (Robinson and Smith 1867: I, 447) had identified, entirely on textual and topographical grounds, with present-day *et-Taïyibeh*. Hartmann saw that the change of name was motivated by the fear of pronouncing a name containing the same consonants as Arabic <sup>3</sup>ifrit, "demon." He was able to show that elsewhere in the country, whenever a biblical name with the consonants <sup>3</sup>-*p-r* or the similar *h-p-r* is to be sought, one finds a name like *Taïyibet el-Isn*: "Favor of the name," or simply *et-Taïyibeh*: "the favor." Other examples are *Hâpâraim* (Josh 19:19), *Bêt-lē'aprâh* (Mic 1:10), Ephron, preserved only in Greek (1 Macc 5:46; 2 Macc 12:27), and perhaps *Heper* (Josh 12:17; 1 Kgs 4:10).

### Transference

On occasion, the ancient name became detached from its original site but continued to exist in the vicinity (Aharoni 1967: 112-13). It may have become attached to the tomb of a venerated sheikh, either on the tell or nearby, e.g., *Sheikh er-Rihâb* on *Tell eṣ-Şârem* preserved the ancient name *Rêhōb* (in the Beth-shean area, known from Egyptian and ecclesiastical sources); also *Sheikh Abū Shūsseh el-Jezârî* on the mount beside the village of *Abū Shūsseh* — the tell was usually called simply *Tell Jezer* — for ancient Gezer. The biblical name may be echoed by that of some topographical feature in the immediate vicinity of the original site, e.g., *Wādî Yâbis* in the presumed locale of *Yābēš* Gilead, or *Wādî el-Qeini* close to Arad (in the Negev of the Kenites) and probably indicating the proximity to biblical *Qināh*; or at a spring such as <sup>3</sup>*Ain Şeridah* and the nearby valley, *Khallet eṣ-Seridah*, which seem to point to an ancient *Şerēdāh* in the vicinity. Perhaps the best-

known example of this type is <sup>3</sup>*Ain Shems*, which gave Robinson the clue to locating Beth-shemesh (which must have stood on *Tell er-Rumeileh*, according to the archeological remains). *Jebel Marûn er-Râs* signals the locale of biblical *Mêrôn*/*Mêrôm*. *Ḍahret eṣ-Şâfi*, the name of the terrain beside *Khirbet es-Sitt Leilâ*, seems to preserve an echo of the ancient Zephath (*dj-f-t*) known only from the topographical list of Thutmose III (Aharoni 1959: 116). In other cases, the ancient name may be preserved on a ruin or even a village that is not identical with the actual mound of the original settlement. A key factor in this transference of names was the revolution in city planning that came with the influx of Hellenistic culture. The mounds were no longer big enough to hold a town, so the new establishment, the *polis*, was laid out on the lands below the older tell (which sometimes continued to bear a temple). The two classic examples are *Akkâ* (on the site of Greco-Roman Ptolemais and Crusader Acre, instead of at the Bronze and Iron Age site of *Tell el-Fukkhâr*, where biblical Acco must have stood) and *Beisân* (on the ridge opposite the original mound of ancient Beth-shean, *Tell el-Husn*). The confining of this latter village, *Beisân*, to the high ground south of the tell, was probably because the intervening low ground had become swampy since the Byzantine period. Therefore, the presence of an ancient name in Arabic garb in the vicinity may only serve to confirm the locale, while archeological investigation is required to pinpoint the site.

### History

Something may often be learned about the history of a site from its Arabized name. Especially is this true of names from the Roman-Byzantine period. In the majority of cases, a Greek or Latin name assigned by Hellenistic or Roman authorities enjoyed an existence only in official and literary circles while the Semitic-speaking populace continued to use the Hebrew or Aramaic original. The latter comes back into public use with the Arab conquest. The Arabic names *Ludd*, *Beisân*, and *Şaffûrieh*, representing original *Lōd*, *Bêt-šē'ân* and *Şippôrî*, leave no hint concerning their imposing Greco-Roman names, viz., Diospolis, Scythopolis, and Diocaesarea, respectively. On the other hand, Arabic *Qeishârieh*, *Sebastieh*, and *Nâblus* reflect the Greco-Roman names given by the ruling authorities, the first

two by Herod and the third by Vespasian. Caesarea was founded as an entirely new city with an imported population as was apparently (Flavia) Neapolis (at least to some extent), so the older local names, viz., the Tower of Straton (already corrupted from Phoenician 'Abd-ashtart) and Shechem (also \**Ma<sup>c</sup>barîa* or \**Mēbor<ak>tā*) were swallowed up and almost forgotten except in learned circles. The name *Shomrôn/Samerina* was also lost, because when Herod came to build his city in honor of Augustus (*J.W.* 1.21.2 § 403), the original Samaritan population had not been living there since their expulsion by the Macedonians (Quintus Curtius 4.8.9; Marcus 1958: 523-25); so the predominant element was Macedonian/Hellenistic. Likewise, Herod Antipas had to bring in a new populace of mostly unsavory elements for his newly founded Tiberias; thus, the older name, if biblical Rakkath was really nearby (cf. Neubauer 1868: 208ff.), was effectively erased, and the form *Ṭabariyeh* still testifies to the honor paid to Emporer Tiberius by his Jewish vassal.

### *Sociological Analysis*

Analysis of the Arabic toponymy must go beyond recognition of biblical and other ancient names. In order to further the cause of historical and anthropological research, various factors in the development of place names as they are found in the 19th-century maps (and later) must be understood. Perhaps the most common element in compound place names are topographical terms, e.g., *râs*, *‘ain*, *ḡahr*, *ḡahrah*, *khalleh*, *jebel*, etc. (Socin 1881). Types of trees and plants also figure prominently, along with structures, e.g., *beit*, *burj* (loanword from Greek *pyrgos*), *dâr*, *deir*, and so forth. However, the most interesting aspect sociologically is the large number of personal names, some undoubtedly eponyms of tribes and clans, others of local saints, that cover the Arabic map of Palestine. Figures of Moslem tradition, including various prophets and friends of Muḥammad, are very common. Among these must be classed the ubiquitous biblical figures such as *Mūsā*, *Yūnis*, *Da‘ūd*, *Ayyūb*, *Elyas*, *Jibrîn*, and others, the form of whose names, if not the local association, was dictated by Islamic tradition (Horovitz 1925). But many local names are purely that, i.e., names of local personages associated with the site. *Tell es-Seba<sup>c</sup>* has also been known in recent times as *Tell Abū Maḥfūz*, after a man who once owned a parcel of land on

the mound (Albright 1924a: 6; 1924b: 152). Worthy of special note is *Qaryet el-‘Inab*, the ancient Kiriath-yearim, which came to be known by the name of a famous robber chieftain, *Abū Ghôsh*. These names are sometimes transient, as in the case of *Tell Mukhmar* beside the *Wādī Qānah*; in the 1920s the site was also known as *Tell Ḥasan eṣ-Ṣāliḥ* after a former owner, and then *Bayyâret el-Yehūd* after the orchards planted there by the Jewish settlers at Petah-tiqwah (Albright 1923: 7). The other name found there at this time was *Tell Abū (e)l-Bûm*, which would mean, "the mound of the father of the owls." It evidently was derived from the name of one of those Jewish owners called Apfelbaum (Alt 1926: 69, n. 5)!

### Modern Hebrew Toponyms

Since the revival of the Hebrew language as a spoken vernacular, there has been a concomitant renewal of Hebrew toponymy (Maisler 1932). Today there are Hebrew names not only for modern communities such as kibbutzim, settlement towns, etc., but for topographical features (hills, water sources, etc.), and antiquity sites as well. The majority of these are Hebraized forms of the former Arabic name, e.g., Arabic *Tell ‘Arād* is Tel ‘Arad, *Tell Jezer* is now Tel Gezer, *Khirbet Mešâš* has become Tel Masos. Frequently, the new Hebrew form is not really cognate to the Arabic but was chosen for its general resemblance; *Tell el-Fâr*: "The Mound of the Mouse" has been promoted to Tel Par: "The Mound of the Bull." The earlier enthusiasm for restoring biblical names to their ancient sites has cooled down somewhat, especially after *Tell (‘Arâq) el-Menšîyeh*, changed to Tel Gat, was proved not to be a suitable candidate for Gath of the Philistines (Rainey 1975: 75\*). Now the site is called Tel ‘Erani after the epithet of *Sheikh Aḥmed el-‘Areinî*, whose tomb is located there.

Even when the biblical identification has been sustained by archeological and other evidence, the modern Hebrew form may differ slightly in transcription from the spelling and pronunciation in the English and French Bibles. *Tell ed-Duweir* appears in our Israeli maps as Tel Lakhish; *Bîr es-Seba<sup>c</sup>* is now Be‘er Sheva<sup>c</sup>. Experience has shown that students of the Bible who have not studied Hebrew are often puzzled by names such as these and do not always grasp the connection with the biblical Lachish and Beer-

sheba (French Lakish and Bersabée) respectively. The non-Hebrew-speaking reader may not be aware that Tel 'Ira should be pronounced *ee-rá* and not *t-ra* or that Nahal 'Iron stands for *ee-rón* and not the English name of the metal, "iron" (*t-ěrn* or *t-rün*)!

Modern maps issued by the Survey of Israel are printed in both Hebrew and English, although the third official language of the State of Israel is French, not English. The transcriptions established for Hebrew toponyms are, therefore, geared for an English readership. Diacritical marks are virtually nonexistent. The <sup>3</sup>*alep* and the <sup>c</sup>*ayin* are represented (the former only when intervocalic) by the signs <sup>3</sup> and <sup>c</sup> respectively. Two instances of diacritical marks are apt to disturb the specialist in Semitic linguistics: the *het* is represented by *h* instead of the customary *ḥ* and the *šade* is transcribed *z* in place of *š*! In the case of Tel Ḥazor, one has no problem recognizing biblical Hazor but not everyone would associate Even Yizḥaq with a person named Isaac.

On the other hand, official publications by the Department of Antiquities (cf. Israel 1964) ignore the marks under both *h* and *z*, but since the transcriptions appear alongside spellings in Hebrew characters, there is no problem for the scholar to determine the exact consonantal structure.

#### Collateral Sources

Today the research into geographical nomenclature from the biblical periods can avail itself of many important sources in the effort to bridge the gap between the ancient (Canaanite, Hebrew, Aramaic) and the later (Arabic) toponymy.

#### Text and Versions

One of the first steps must be the establishment of the correct linguistic form of the ancient name (Aharoni 1967: 100-6). The Massoretic text with its traditional vocalization must be evaluated in the light of recent advances in the study of Hebrew phonetics and morphology. A further control on the Massoretic readings is provided by the versions, especially the older MSS of the LXX (Könnecke 1885; Dos Santos 1972). There are some major passages where the LXX is obviously superior, e.g., in Josh 15:59, where the latter half of the verse is entirely missing in the MT (Noth 1953: 99). The remaining names are

supplied by the LXX, including Bethlehem (the presence of which assures us of the authenticity of the Greek entry) and evidently (Beth-hak)kerem (Aharoni 1961: 115). The work of Klein (1934), Albright (1946), and Mazar (1960) in particular has shown that many refinements are possible in the list of Levitical cities (Joshua 21, 1 Chronicles 6). For most of the text of Joshua, with all its geographical lists, one may utilize the intensive textual analysis of the LXX by M. Margolis (1931-34); the critical apparatus of recent editions of the LXX is also important for the other books.

#### Sources from the Greco-Roman Period

In addition, there is the rabbinic literature, in which the biblical toponyms are often discussed in relation to their Second-Temple counterparts (Neubauer 1868). The town of rabbinic times may have acquired an Aramaized or even a Hellenized form that is closer to the later Arabic name. For example, *Bēsān* in Yeru. Bab. *Mēšāḥ* 10.12<sup>c</sup> top and *Pes.* 50<sup>b</sup> is the name of biblical Beth-shean; its form helps to explain the Arabic *Beisān*. The biblical Shimron (Josh 11:1; 19:15, and possibly 12:20) is evidently a "ghost form" substituted for an original \**Šim'ōn* as demonstrated by comparison of the LXX renderings, usually *Symoōn*, with the evidence of more ancient Egyptian and cuneiform sources (Rainey 1976). However, the gap between the ancient \**Šim'ōn* and the Arabic *Šimūnieh/Seimūnieh* can only be bridged by noting the Hellenized form *Simōnias* in Josephus (*Life* 24.115) and its Talmudic spelling *Šimūniyā*<sup>3</sup> (Neubauer 1868: 189; Klein 1910: 16-18).

Further information about the development of toponyms in the Greco-Roman period may be obtained from patristic sources, including the Medeba Mosaic Map (Avi-Yonah 1954). Of special importance is the Onomasticon of Eusebius with the occasional corrections by Jerome (Klostermann 1904; Melamed 1966). The material from these sources has been collected by Thomsen (1907), and a more up-to-date corpus is available through the labors of M. Avi-Yonah (1976; also 1962; 1966). The fact that most church fathers were dependent upon the LXX or the Latin translation by Jerome makes their contributions valuable mainly as a control on LXX spellings, etc. However, the efforts of Origen and his school at Caesarea undoubtedly influenced the work of his successor, Eusebius, in the use of Hebrew sources, often through the assistance of

local Jewish scholars (Wolf 1964: 88-89). Jerome himself led the field in the return to the Hebrew sources (through private tutelage). Place names from the church fathers, especially Jerome, are a useful control in the study of Hebrew vocalization in the 5th century C.E. (Siegfried 1884).

### *Medieval Sources*

The Arab geographers are another valuable witness to the toponymy of Palestine in the Middle Ages, much more so than the flood of pilgrim itineraries from the same period. The superiority of the Arab sources consists in their direct contact with the Arabic-speaking population of the country, while the Europeans were dependent upon monastic and other clerical personnel who were already out of touch with local reality. Jewish travelers such as Benjamin from Tudela (Adler 1907) had some advantage in that they could gain information from Jewish communities in the region; Eshtori Haparchi was almost unique in his linguistic and philological preparation for his self-appointed task of locating the settlements of the true Israel, including areas formerly excluded by Rabbi Judah the Prince, such as Beth-shean. Eshtori knew Arabic and seems to have been well versed in the Hebrew and Aramaic sources and also the classical languages. He was the true pioneer in toponymic field work, even preceding Robinson and Smith by several centuries (Braslavy 1962; Prager 1973). These later American investigators only became aware of Eshtori's work after their first exploration (Robinson and Smith 1867: III, 330, n. 5, 539). As for the Arab geographers, their information pertaining to Palestine has been collected and arranged systematically by LeStrange (1890) and Marmadji (1951).

### *Ancient Epigraphic Sources*

Finally, the toponymy of Palestine has been greatly enriched during the past century by extrabiblical sources. Documents in ancient Hebrew, such as the Lachish letters, the Arad letters (Aharoni 1975), the Samaria ostraca, and others, have added some new toponyms (especially the texts from Samaria; Aharoni 1967: 315-27) and frequently have introduced fresh data for the location of biblical settlements. The Mesha stone, in the Moabite dialect, has also furnished local forms of the place names from the Tableland of Moab (Aharoni 1967: 305-9).

Outside sources, in particular the Egyptian topographical lists of Thutmose III and subsequent Pharaohs of the 18th and 19th dynasties have multiplied the corpus of place names from the 2nd millennium B.C.E. and have proved that the toponymic culture of the Hebrew Bible is a direct continuation of the Late Bronze Age (Simons 1937). The older, "Canaanite" names fall into the same linguistic and semantic categories as those of the Israelite society (Borée 1930). Furthermore, the impressive number of toponyms from North Syria furnished by the Egyptian lists and also by cuneiform documents from Alalakh, Ugarit, Hattusas, and Amarna prove that the entire eastern Mediterranean shared a common toponymic culture (Dussaud 1927; Astour 1963). One distinction must be made, however, between the southern Levant, i.e., Canaan, and the northern, where Hurrian elements, including various adverbial sufformatives, play a dominant role. Of special interest is the corpus of place names from Ugarit, where the documentation is in both the syllabic and alphabetic cuneiform (Astour 1975). The semantic categories are like those of Canaan in most respects.

The early 2nd millennium B.C.E. is also represented by the execration texts from the Middle Kingdom in Egypt, viz., the sections therein that contain place names from Syria-Palestine. Though dialectically older, they show that the general pattern of toponyms is like that of the Late Bronze and Iron Ages (Rainey 1972: 395-96, 401-8). The larger role of <sup>3</sup>*aqtal* and <sup>3</sup>*aqtalân* formations is the most striking linguistic feature (though some of the same names continue in later periods unchanged).

An additional increment to the toponymy of Palestine may be found in the Shishak list from his campaign in 925 B.C.E. (Mazar 1957; Aharoni 1967: 283-90; Helck 1971: 238-45; Kitchen 1973: 293-300, 432-47). For the remainder of the Iron Age, one must consult the Assyrian documents and also the Neo-Babylonian, both annalistic and administrative, that deal with the conquest and consolidation of Syria and Palestine (for the Assyrian texts cf. Parpola 1970).

Linguistically, these extrabiblical toponyms contribute to our understanding of the pre-Israelite West Semitic dialect(s) of Palestine as well as the pre-Massoretic vocalization of many place names in the Iron Age. The ancient consonantal structure is reflected in both the Egyptian and Ugaritic scripts, which are richer

than the 22-letter Phoenician alphabet borrowed by the Hebrews. Several proto-Semitic phonemes that lost their distinctiveness in Hebrew were still differentiated in the 2nd millennium, as proven by the scrupulous transcriptions of the Egyptian (and also the Ugaritic) scribes. The vocalic structure may be studied via the syllabic cuneiform spellings and even to some degree by the "syllabic," or more precisely the "partially syllabic" system, used by the Egyptians for foreign words (Helck 1971: 536-75). With regard to the cuneiform script, its polyphonal nature — whereby most signs can represent more than one value — prevents an accurate transcription of consonants (and of some vowels) without proper controls from other scripts. Various consonant groups, such as the bilabial plosives, the dentals, the velars, and especially the sibilants, are not precisely distinguished in most periods, in particular in the el-ʿAmārnah texts (Knudtzon 1915: I, 979-90). Inasmuch as an internationally agreed system of notations was not in general use until very recently (since World War II), scholars untrained in cuneiform must be warned not to use the provisional and often misleading transcriptions in older publications for linguistic analysis. To illustrate, the name written *ū-zu* in the el-ʿAmārnah texts (whose phonemic spellings usually follow the Babylonian pattern), the coastal suburb of Tyre, must be read *ū-sū* as proved by two lines of evidence: Assyrian scribes in the Iron Age later wrote *ū-šū* since in their dialect *s* and *š* were reversed from the Babylonian — they would never write *š* for *z*. On the other hand, the Egyptian transcriptions always use the *tj* phoneme in this name, which invariably reflects *s* and never *z* (in every certain instance).

Therefore, the toponymist of today is in a vastly superior position to analyze the place

names of Palestine with regard to their linguistic and semantic formation. In addition, there are even some toponyms documented in these 2nd-millennium sources that are not mentioned in the Bible which reappear in Greco-Roman sources. Archeological remains at their respective sites usually indicate that these towns enjoyed a continuous existence from the Canaanite to the Roman period even though they are ignored by Israelite sources. A good illustration is the \**Rēhōb* south of Beth-shean. It evidently appears in the Execration Texts as \**arhāb*, in a Taanach text (15th century B.C.E.) as *Rahābu*, and in Egyptian inscriptions of Thutmose III as *ra-h-bu*, Seti I as *ra-ḥa-bu*, and Shishak as *rū-hū-bē*, but also in Eusebius' Onomasticon as *Roōb*, and finally in the name of *Sheikh er-Rihāb* whose tomb is venerated there.

### Concluding Remarks

The study of the toponymy of Palestine thus can be seen to cover a broad spectrum of linguistic, sociological, historical, and even archeological aspects. The main focus of attention has always been the biblical place names, especially their geographical location. The linguistic processes began to receive treatment only at a later stage, except for the work of the church fathers at Caesarea and Jerome. Perhaps this was only natural, since one needs a valid corpus with which to work before making a linguistic analysis. The new sources, mainly epigraphic, such as the hieroglyphic and cuneiform texts, have opened new vistas for further toponymic research. Still, a great deal remains to be done on the Arabic toponymy, both linguistic and sociological.

### BIBLIOGRAPHY

- |  |  |
|--|--|
| Abel, F. M.  |  |
| 1933 <i>Géographie de la Palestine</i> , Tome 1. Paris.                | 1961 Excavations at Ramat Rahel. <i>Biblical Archaeologist</i> 24: 98-118.           |
| 1938 <i>Géographie de la Palestine</i> , Tome 2. Paris.                | 1962 <i>The Land of Israel in Biblical Times</i> . Jerusalem (Hebrew).               |
| Adler, M. N.   | 1967 <i>The Land of the Bible</i> . Trans. by A. F. Rainey. London and Philadelphia. |
| 1907 <i>The Itinerary of Benjamin of Tudela</i> . London.              | 1973 <i>Beer-sheba I</i> . Tel Aviv.   |
| Aharoni, Y.  | 1975 <i>Arad Inscriptions</i> . Jerusalem.   |
| 1958 The Negeb of Judah. <i>Israel Exploration Journal</i> 8: 26-38.   |  |
| 1959 Zephath of Thutmose. <i>Israel Exploration Journal</i> 9: 110-22. |  |

- Albright, W. F.  
 1923 Some Archaeological and Topographical Results of a Trip through Palestine. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 11: 3-14.  
 1924a Researches of the School in Western Judaea. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 15: 2-11.  
 1924b Egypt and the Early History of the Negeb. *Journal of the Palestine Oriental Society* 4: 131-61.  
 1946 The List of Levitic Cities. *Louis Ginsberg Jubilee Volume*, pp. 49-73. New York.
- Alt, A.  
 1926 Das Institut im Jahre 1925. 5. Die Reise. *Palästina-Jahrbuch* 22: 37-79.
- Armstrong, G.  
 1895 *Names and Places in the Old and New Testament and Apocrypha with their Modern Identifications*. Rev. by C. W. Wilson and C. R. Conder. 2nd ed. London.
- Astour, M. C.  
 1963 Place-names from the Kingdom of Alalah in the North Syrian List of Thutmose III: A Study in Historical Topography. *Journal of Near Eastern Studies* 22: 220-40.  
 1975 Place names. Pp. 249-369 in *Ras Shamra Parallels*, Vol. 2, ed. L. R. Fisher. Rome.
- Avi-Yonah, M.  
 1954 *The Mosaic Map*. Jerusalem.  
 1962 *Historical Geography of Palestine from the End of the Babylonian Exile up to the Arab Conquest*. Jerusalem (Hebrew).  
 1966 *The Holy Land from the Persian to the Arab Conquests (536 B.C. to A.D. 640): A Historical Geography*. Grand Rapids.  
 1976 *Gazeteer of Roman Palestine*. Qedem 5. Jerusalem.
- Bauer, H.  
 1917 Kanaanäische Miscellen. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 7: 410-13.
- Ben-Arieh, Y.  
 1970 *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century*. Jerusalem (Hebrew).  
 1972 The Geographical Exploration of the Holy Land. *Palestine Exploration Quarterly* 104: 81-92.
- Bergsträsser, G.  
 1915 Sprachatlas von Syrien und Palästina. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 38: 169-222.
- Besant, W.  
 1877 *The Literary Remains of the Late C. F. T. Drake*. London.
- Bliss, F. J.  
 1906 *The Development of Palestine Exploration*. The Ely Lectures for 1903. New York.
- Borée, W.  
 1930 *Die alten Ortsnamen Palästinas*. Leipzig. Reprint, 1968, 2nd ed.
- Braşlav, J.  
 1962 Beth-Shean as the Focus of the Researches of R. Eshtori ha-Parhi. Pp. 80-95 in *The Beth-Shean Valley*. Jerusalem.
- Brünnow, E., and Domaszewski, A. von  
 1904-9 *Die Provincia Arabia*. 3 vols. Strassburg.
- Burckhardt, J. L.  
 1822 *Travels in Syria and the Holy Land*. London.
- Burney, C. F.  
 1912 On Certain South Palestinian Place Names. *Journal of Theological Studies* 13: 83-84.
- Clermont-Ganneau, C.  
 1899 *Archaeological Researches in Palestine*, Vol. 1. London.
- Cleveland, R. L.  
 1963 A Classification for the Arabic Dialects of Jordan. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 171: 56-63.
- Conder, C. R.  
 1881 The Nomenclature of the Survey. In *Survey of Western Palestine, Special Papers on Topography, Archaeology, Manners, and Customs*, by C. Wilson et al. London.  
 1889 *Survey of Eastern Palestine I*. London.
- Conder, C. R., and Kitchen, H. H.  
 1881-83 *Memoirs of the Survey of Western Palestine* 3 vols. London.
- Dos Santos, E. C.  
 1972 *An Expanded Hebrew Index for the Hatch Redpath Concordance to the Septuagint*. Jerusalem.
- Dossin, G.  
 1970 La Route de l'étain en Mésopotamie au temps de Zimri-Lim. *Revue d'assyriologie* 64: 97-106.
- Dussaud, R.  
 1927 *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*. Paris.
- Elliger, K.  
 1930 Die Grenze zwischen Ephraim und Manasse. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 53: 265-309.
- Gatt, G.  
 1884 Verzeichniss der bewohnten Ortschaften der Kaimakamije Gaza. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 7: 293-98.
- Gesenius, W.  
 1815 *Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift*. Leipzig.
- Glueck, N.  
 1934 *Explorations in Eastern Palestine I*. Annual of the American Schools of Oriental Research 14.  
 1935 *Explorations in Eastern Palestine II*. Annual of the American Schools of Oriental Research 15.  
 1939 *Explorations in Eastern Palestine III*. Annual of the American Schools of Oriental Research 18-19.  
 1951 *Explorations in Eastern Palestine IV*. Annual of the American Schools of Oriental Research 25-28.
- Gray, G. B.  
 1896 *Studies in Hebrew Propernames*. London.  
 1902 Place-names. Pp. 3307-20 in Vol. 3 of *Encyclopedia Biblica*.
- Guérin, V.  
 1868 *Description géographique, historique et archéologique de la Palestine. Première Partie: Judée*. 3 vols. Paris.  
 1874 *Description géographique, historique et archéologique de la Palestine. Deuxième Partie: Samaria*. 2 vols. Paris.  
 1880 *Description géographique, historique, et archéologique de la Palestine. Troisième Partie: Galilée*. 2 vols. Paris.

- Hartmann, M.  
1883 Die Ortschaftenliste des Liwā Jerusalem in dem türkischen Staatskalender für Syrien auf das Jahr 1288 der Flucht (1871). *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 6: 102-49.
- Hartmann, R.  
1911 Zum Ortsnamen at-Ṭajjiba. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 65: 536-38.
- Helck, W.  
1971 *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* Wiesbaden.
- Honeyman, A. M.  
1949 Two Contributions to Canaanite Toponymy. *Journal of Theological Studies* 50: 50-52.
- Horowitz, J.  
1925 Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran. *Hebrew Union College Annual* 2: 145-227.
- Israel, State of. Ministry of Education/Department of Antiquities and Museums.  
1964 *Reshumot, Yalkut Hapirsumim 1091 (18 May, 1964)*. Jerusalem.
- Kallner [Amiran], D. H.  
1944 Jacotin's Map of Palestine. *Palestine Exploration Quarterly* 76: 157-63.
- Kampffmeyer, G.  
1892 Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 15: 1-33, 67-116.  
1893 Alte Namen in heutigen Palästina und Syrien. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 16: 1-71.
- Karmon, Y.  
1960 An Analysis of Jacotin's Map of Palestine. *Israel Exploration Journal* 10: 155-73, 244-53.
- Kitchen, K. A.  
1973 *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 B.C.)*. Warminster.
- Klein, S.  
1910 Bemerkungen zur Geographie des alten Palästina. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 54 (NF 18): 14-27.  
1934 The Cities of the Priests and the Levites and the Cities of Refuge. Pp. 81-107 in *Mazie Volume*. Jerusalem (Hebrew).
- Klostermann, E.  
1904 *Eusebius: Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen*. Leipzig. Repr. Hildesheim, 1966.
- Kochavi, M.  
1963 Khirbet Kadesh — Kadesh Naftali. *Yedi'ot* 27: 165-72 (Hebrew).  
1974 Khirbet Rabūd = Debir. *Tel-Aviv* 1: 2-33.
- Knudtzon, K. A.  
1915 *Die El-Amarna-Tafeln*. 2 vols. Leipzig. Repr. Hildesheim, 1964.
- Könnecke, C.  
1885 *Die Behandlung der hebr. Namen in der Septuaginta*. Program des Königl. u. Groeningschen Gymnasiums. Stargard.
- LeStrange, G.  
1890 *Palestine under the Moslems*. London.
- Luckenbill, D. D.  
1924 *The Annals of Sennacherib*. Chicago.
- Maisler [Mazar], B.  
1932 Topographical List. Apud *Memorandum of the Waad ha-Leumi on the Method of Transliteration of Geographical and Personal Names*. Tel Aviv.
- Malamat, A.  
1970 Northern Canaan and the Mari Texts. Pp. 164-77 in *Archaeology in the Twentieth Century*, ed. J. A. Sanders. New York.  
1971 Syro-Palestinian Destinations in a Mari Tin Inventory. *Israel Exploration Journal* 21: 31-38.
- Marcus, R.  
1958 Josephus with English Translation. Vol. 6. *Jewish Antiquities*, Books 9-11. The Loeb Classical Library. Cambridge, MA.
- Margolis, M. L.  
1931-34 *The Book of Joshua in Greek*. Paris.
- Marmardji, A. S.  
1951 *Textes géographiques arabes sur la Palestine*. Paris.
- Mazar, B.  
1957 The Campaign of Pharaoh Shishak to Palestine. Pp. 57-66 in *Congress Volume, Oxford 1959*. Supplement to Vetus Testamentum 4. Leiden: Brill.  
1960 The Cities of the Priests and the Levites. Pp. 193-205 in *Volume du Congrès, Strasbourg 1956*. Supplement to Vetus Testamentum 7. Leiden: Brill.
- Melamed, E. Z.  
1966 *The Onomasticon of Eusebius*. Jerusalem (Hebrew).
- Merrill, S.  
1881 *East of the Jordan: A Record of Travel and Observation in the Country of Moab, Gilead, and Bashan during the Years 1875-7*. New York. Repr. 1883.
- Montgomery, J. A.  
1935 Some Oracle Place Names. *Journal of Biblical Literature* 54: 61-62.
- Musil, A.  
1907-8 *Arabia Petraea*. 2 vols. Vienna.
- Neubauer, A.  
1868 *La géographie du Talmud*. Paris.
- Noth, M.  
1932a Der Beitrag der Samarischen Ostraka zur Lösung topographischer Fragen. *Palästina-Jahrbuch* 28: 54-67.  
1932b Eine siedlungsgeographische Liste in I Chr. 2 und 4. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 55: 97-124.  
1938 Die Wege der Pharaonenheere in Palästina und Syrien. Untersuchungen zu den hieroglyphischen Listen palästinischer und syrischer Städte. IV. Die Schoschenklste. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 61: 277-304. Reprinted, Pp. 73-93 in Vol. 2 of *Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde*. Neukirchen-Vluyn, 1971.  
1953 *Das Buch Josua*. Handbuch zum Alten Testament, Erste Reihe, 7. Tübingen.
- Olshausen, J.  
1861 *Lehrbuch der hebräischen Sprache*. 2 vols. Brunswick.



- Paine, J. A.  
1875 *An Index of Arabic Names found in the Foregoing Articles, Together with a Plan of Transliterating. Palestine Exploration Society* 3: 133-40.
- Palestine, Government of  
1931 *Transliteration from Arabic and Hebrew into English, from Arabic into Hebrew, and from Hebrew into Arabic, with Transliterated Lists of Personal and Geographical Names for Use in Palestine*. Jerusalem.
- Palestine, Government of. Department of Antiquities.  
1944 *Schedule of Historical Monuments and Sites*. Supplement No. 2 to the Palestine Gazette Extraordinary No. 1376 of 24th November, 1944.
- Palmer, E. H.  
1872 *The Desert of the Exodus*. New York: Repr. of 1871 ed.  
1881 *Arab and English Names Lists. The Survey of Western Palestine*. London.
- Parpola, S.  
1970 *Neo-Assyrian Toponyms*. *Alter Orient und Altes Testament* 6. Neukirchen-Vluyn.
- Pei, M.  
1966 *The Story of Language*. Rev. ed. New York.
- Prawer, J.  
1973 Ashtori HaParhi — The First Jewish Geographer of Eretz-Israel. Pp. 106-13 in *Eretz-Shomron*. Jerusalem (Hebrew).
- Rainey, A. F.  
1972a *The World of Sinuhe*. *Israel Oriental Studies* 2: 369-408.  
1972b *The Word "Day" in Ugaritic and in Hebrew*. *Lešonenu* 36: 186-89 (Hebrew).  
1975 *The Identification of Philistine Gath — A Problem in Source Analysis for Historical Geography*. *Eretz-Israel* 12 (Nelson Glueck Memorial Volume): 63-76.  
1976 *Toponymic Problems (cont.)*. Shim'on—Shimron. *Tel-Aviv* 3: 57-69.
- Robinson, E., and Smith, E.  
1867 *Biblical Researches in Palestine and the Adjacent Regions*. 3rd ed. 3 vols. London. Repr., Jerusalem, 1970.
- Saarisalo, A.  
1927 *The Boundary Between Issachar and Naphtali*. Helsinki.
- Schaff, P., and Schaff, D. S.  
1911 Robinson, Edward. Pp. 59-60 in vol. 10 of *The New Schaff-Herzog Encyclopaedia of Religious Knowledge*.
- Schattner, I.  
1973 *Maps of Eretz Israel*. Pp. 163-80 in *Geography*. Israel Pocket Library. Jerusalem.
- Schumacher, G.  
1886 *Across the Jordan*. London.  
1887 *Population List of the livā of 'Akka*. *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* 169-91.
- 1888 *The Jaulān*. London.  
1889 *Abila, Pella, and Northern 'Ajlūn*. London.
- Schwarzenbach, A.  
1954 *Die geographische Terminologie im Hebräischen des Alten Testaments*. Leiden.
- Seetzen, U. J.  
1854-59 *Reisen durch Syrien, Palestina, Phönicien, die transjordanischen Länder, Arabia, Petraea und Unter-Aegypten*. Ed. by F. Kruse et al. 4 vols. Berlin.
- Siegfried, C.  
1884 *Die Aussprache des Hebräischen bei Hieronymus*. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 4: 34-83.
- Simons, J.  
1937 *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists Relating to Western Asia*. Leiden.
- Smith, E.  
1841a *Essay on the Pronunciation of the Arabic*. Pp. 89-111 in vol. 3 of *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea. A Journal of Travels in 1838*, by E. Robinson and E. Smith. Boston.  
1841b *Lists of Arabic Names of Places in Palestine and the Adjacent Regions*. Pp. 112-96 in vol. 3 of *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea. A Journal of Travels in 1838*, by E. Robinson and E. Smith. Boston.
- Socin, A.  
1879 *Alphabetisches Verzeichniss von Ortschaften des Paschalik Jerusalem*. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 2: 135-62.  
1881 *Liste arabischer Ortsappellativa*. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 4: 1-6.
- Steuernagel, D. C.  
1927 *Namenliste des nördlichen Ostjordanlandes*. Leipzig. (= Lieferung 4 of Steuernagel, D. C., *Der 'Adschlūn*, Leipzig, 1927).
- Thompson, W. M.  
1885 *The Land and the Book*. 3 vols. New York.
- Thomsen, P.  
1907 *Loca Sancta*. Leipzig. Repr., Hildesheim, 1966.
- Velde, C. W. M. van de  
1854 *Narrative of a Journey Through Syria and Palestine in 1851 and 1852*. 2 vols. Edinburgh.  
1858 *Memoir to Accompany the Map of the Holy Land*. Gotha.
- Wainwright, F. T.  
1962 *Archaeology and Place Names and History*. London.
- Wolf, C. U.  
1964 *Eusebius of Caesarea and the Onomasticon*. *Biblical Archaeologist* 27: 66-96.



## היסטוריוגרפיה



# The Evolution of the Pentateuchal Narratives in the Light of the Evolution of the *Gilgamesh Epic*

JEFFREY H. TIGAY

## *Editor's Note*

The present chapter is based on the Babylonian *Gilgamesh Epic*. Because several stages in the development of this epic are documented, we can trace this development as it unfolds over a period of about 1,500 years. Many of the phenomena presumed to have taken place in the development of biblical literature demonstrably occurred in the development of *Gilgamesh*, such as the origin of the epic in unconnected tales about the hero, their collection and transformation into an integrated series of episodes illustrating themes that an author sought to highlight, and the enhancement of the series by the addition of further material originally unrelated to the hero. In the course of this development, one can see the early malleability of the materials, permitting easy integration, reinterpretation, and revision of the elements, and the increasing reluctance of later editors to tamper with their sources when adding their own contributions, so that the latest additions to the epic are less well integrated. This process, too, has been presumed by biblical critics. These and other aspects of the transmission process common to *Gilgamesh* and sources of the Torah are discussed. Although we can see now that the epic was so extensively revised that no amount of critical acumen could have led critics to reconstruct its sources and early stages as they really were, we can also see that the general outline of development presumed by M. Jastrow on the basis of nineteenth-century

critical suppositions was not very wide of the mark. The larger number of inconsistencies in the Torah indicates that it was not extensively revised; that is why it is more amenable to source criticism than is *Gilgamesh*. This study thus suggests the kind of circumstances under which source criticism is most or least likely to succeed.

• • • •

## The Evolution of the Pentateuchal Narratives

In testing out the realism of the results achieved by the hypothetical approach to biblical criticism, it is appropriate to begin with the evolution of the Pentateuchal narratives, since it is with these that biblical criticism began.

A typical current view would summarize the evolution of the Pentateuch more or less as follows.<sup>1</sup> The original literary units underlying the Pentateuch were single narratives about the early Hebrew tribes and their leaders. Such narratives were for the most part created, and at first transmitted, orally,<sup>2</sup> some think in poetic form.<sup>3</sup> In the course of time, some of them were gathered together into cycles dealing with various individuals (e.g., Abraham, Jacob) or other common subjects (e.g., the Egyptian bondage, the exodus, the conquest); the cycles were later linked together

See p. 1 unnumbered footnote.

1. The following is based largely on Bright, *History*, pp. 67–74; Speiser, *Genesis*, pp. xx–xlili; Mowinkel, *Prophecy*, pp. 31–32; Sanders, *Torah and Canon*, pp. 1–53; Gunkel, *Legends*, pp. 37–46 (cf. Wellhausen, *Prolegomena*, pp. 296, 335); D. N. Freedman, "Pentateuch," pp. 711–17; Fohrer, *Introduction*, pp. 113–95; Eissfeldt, *OTI*, pp. 208–9, 239–41; Habel, *Literary Criticism*; and Rast, *Tradition History*.

2. See Gandz, "Oral Tradition," pp. 249–51. On oral and written tradition in Israel, see pp. 5–7, 13, including nn. 22 and 47.

3. Albright, *APB*, pp. 140–41, 145; Cassuto, *Biblical*, 2:69–109; Eissfeldt, *OTI*, pp. 132–34. I know of no reason why there should not have been epic poetry about early Israelite history, but there is no clear evidence that there was. The arguments for Israelite epic poetry about primordial times (see Cassuto, *Biblical*, loc. cit.) are much stronger than those for epic poetry about early Israelite history (ibid., 1:7–16). Arguments for the latter are based partly on the fact that the Canaanites had such epics (e.g., *Keret*), but mainly on the presence of seemingly poetic passages in the midst of the prose of Genesis and Exodus, which could be the remnants of lost epic poems on which the prose narratives were based. However, the "poetic" features in these texts may be typical of biblical Hebrew "prose" in its own right as an elevated, quasi-poetic style (see Kugel, *Idea*, chap. 2, esp. pp. 76–77). The few surviving ancient poems with historical content which are long enough to classify as lyric, not epic poems (Exod. 15:1–18; Num. 21:27–30; Judg. 5; 2 Sam. 1:19–27). Num. 21:14–15 and Josh. 10:12–13 could be excerpts from epics, but they are too brief for us to judge. For recent discussions of the question see Cross, "Epic Traditions"; Conroy, "Hebrew Epic"; Talmon, "Did There Exist."

into lengthier narrative series (e.g., the patriarchal period), and, later still, these series were linked into comprehensive historical epics (e.g., the history of Israel from the patriarchs through the death of Moses or the conquest, or later). Apparently from one such epic (Noth's "G," for "*gemeinsame Grundlage*," "the common basis" of the attested sources)<sup>4</sup> there branched off separate versions which in the subsequent course of transmission developed their own unique characteristics (at least J and E and, in some views, P). By this stage the narrative was in prose. Whether G was already written is debated, but at some point the oral material was put into written form (although this did not necessarily bring the oral transmission to a halt); in the view of most critics J and E were written. By this time, certain older written documents had also been incorporated into the narratives, such as the Book of the Covenant (Exod. 21–23) and quotations from "the Book of the Wars of YHWH" (Num. 21:14). Other traditions about early Israelite history were omitted from these written sources. Some disappeared forever, while others survived, either orally or in other written forms, for centuries and in some cases were picked up in postbiblical literature.<sup>5</sup>

When the old narratives about early Israelite history were gathered together into a larger complex, they were organized by the itineraries and genealogical links of the patriarchs and the exodus generation and held together by the theme of the divine promise to the patriarchs of land, progeny, and protection. This promise was probably an original part of at least some of the old traditions.<sup>6</sup> In any case, many of the original narratives had nothing to do with this theme; each had a meaning and a function of its own. Once drawn together, however, these narratives were transformed into episodes on the way to, or threatening, the fulfillment of the promises. Literary *topoi* were pressed into service to this end: The promise was threatened by the repeated barrenness of the patriarchs' wives, and the future deliverer, Moses, was endangered and hidden in infancy and saved in a basket in a river.<sup>7</sup>

The smaller cycles within the larger complex also have their own sub-themes. The biography of Abraham, for example, appears as a story of

4. Noth, *Pentateuchal Traditions*, pp. 38–41.

5. Spiegel, "Introduction," pp. xxxi–xxxviii (repr., pp. 154–61); idem, *Last Trial*, pp. 57–59; Loewenstamm, *Tradition*, pp. 4–5; Cassuto, *Biblical*, pp. 81–82.

6. See Alt, *Essays*, pp. 83–84; von Rad, *Genesis*, pp. 20–22; Noth, *Pentateuchal Traditions*, pp. 54–58; Bright, *History*, p. 101 esp. n. 74; contrast the negative views cited by Clark, "Patriarchal Traditions," pp. 136–37, and by Noth, "Noah," pp. 430–33.

7. For the motif of childlessness, cf. the Akkadian *Etana* (Speiser and Grayson, in *ANET*, p. 117), the Egyptian *Tale of the Doomed Prince* (Simpson, ed., *Literature*, pp. 85–86), the Hittite *Appu* (Friedrich, "Churritische," pp. 214–15), the Ugaritic *Aqhat* (Ginsberg, in *ANET*, p. 150), and other stories cited by Rank, *Myth*, pp. 19–21, 25, 43, 48 n. 2, 56, 57, 65. On parallels to the story of Moses see Greenberg, *Understanding Exodus*, pp. 198–99.

personal growth from loyalty to God based on an expected reward to loyalty even when that reward is threatened. This theme, too, is not present in all the individual narratives but is imparted by the literary frame (compare Gen. 12:1–4 with 22:1–3)<sup>8</sup> and the recurrent promises appearing in the narratives.

After developing independently for a time, the two main offshoots of G (J and E) were ultimately joined into a single running narrative, one serving as the basis of the composite, with selections from the other supplementing it. By the time they were to be joined, the texts of these versions had become largely fixed, and the redactor did not have, or at least did not take, much freedom to revise them. Rather than rewrite the sources in his own words, he strove to incorporate them essentially as he found them, using their own wording,<sup>9</sup> making only such modifications as were necessary for fitting the various extracts together, or for other purposes he hoped to achieve with the new version. Where the two versions still essentially duplicated each other, one version would be dropped, except for significant variants which were maintained alongside of the main version.<sup>10</sup> Separate versions of the same episode might be interwoven to present what was taken as a more complete account of it (e.g., the account of the flood), or left apart and treated as separate events (e.g., the wife-sister stories).<sup>11</sup> The editor who joined the passages added his own connective and transitional phrases and often achieved fine artistic effects simply by skillful arrangement of the material.<sup>12</sup> Somewhere in this lengthy process, material deemed not suitable for the traditionists' purposes was omitted. Later yet, two other elements were added to this complex. One was a body of priestly material (P), which most scholars think had already coalesced into another

8. See Sarna, *Understanding Genesis*, pp. 160–61. The opening of Genesis 22, in which Abraham is prepared to do away with his progeny, calls to mind by phraseological and stylistic echoes Gen. 12:1–3, where Abraham was motivated to abandon his home and kin by the promise of progeny. The importance of this promise in motivating Abraham is underscored by 11:30, where the only thing we are told about him, apart from the bare genealogical and geographic facts, is that his marriage was childless (and this after unbroken generations of fertile ancestors). What Abraham proves in Genesis 22 is his spiritual growth to the point of willingness to serve the Lord even without hope of reward.

9. It is this practice that left documents within the Torah which are considerably more ancient than the dates of its redactors, and left largely intact those differences in style and content by which critics have identified and disentangled the documents. Cf. Robertson Smith, *OTJC*, pp. 328–29, who notes that "it is this way of writing that makes the Bible history so vivid and interesting" and that no book written by the modern technique of digesting and rewriting the sources "could have preserved so much of the genuine life of antique times."

10. Albright, *FSAC*, p. 80, and the paraphrases of Albright by Greenberg, "Thematic," p. 154 (quoted below, Chapter 2, p. 77); idem, "Redaction," p. 243.

11. Moore, "Tatian's Diatessaron," p. 201; Driver, *ILOT*, pp. 13, 20–21; Pfeiffer, *Introduction*, pp. 282–89. (On the meaning of the wife-sister stories, see Eichler, "Please Say.")

12. Cf. Greenberg, "Thematic"; idem, "Redaction"; R. E. Friedman, "Sacred History."



version of the early history, combined with cultic and legal rules; according to this view, P was spliced into the combined JE much as the latter were joined. Others think that the priestly material was not a fully developed source document, but rather a redactional strand produced by a priestly writer or school which edited JE and supplemented it with extensive priestly lore.<sup>13</sup> The fourth element, D, was placed near the end of the account of the desert period. The relative order in which P and D were composed and added to JE is debated. Most scholars have considered P the latest element on both counts, while a minority view regards P as roughly contemporary with D or earlier and thinks that P and D were joined to JE simultaneously.<sup>14</sup>

The bearing of such a process on the historicity of the Pentateuch is beyond the bounds set for the present study. It is clear that this process provides ample opportunity for distortion. Modern historians, too, however, base their studies on a multiplicity of sources, select among them, correct them, and arrange undated events in an order based on conjecture. The results of the process are not *ipso facto* distorted, but must be tested by considerations that lie beyond the methods involved in the present study.<sup>15</sup> In a composition dealing with events some centuries earlier than the composition itself, the greatest allowance for distortion must be made for the creative period between the events and the earliest written record of them that source criticism can recover.<sup>16</sup> It is precisely this interval that the

13. Cross, *Canaanite Myth*, chap. 11.

14. See Levine, "Priestly Writers," and bibliography cited by him, and Polzin, *Late Biblical Hebrew*. For the view that P is preexilic, see Kaufmann, *Religion*, pp. 153–211; Weinfeld, "Literary Creativity," pp. 28–33; idem, "Torah," cols. 497–502; Haran, *Temples*, pp. 1–12, 140–48, and Levine's review, *JBL* 99:448–51; Haran, "Behind the Scenes"; Hurvitz, *Linguistic Study*. On the sequence of redactions, see Eissfeldt, *OTI*, pp. 239–41.

15. One point which does emerge from the present study is the fact that old elements sometimes first enter a composition in one of its later versions. Skepticism about elements that appear only in later versions of biblical traditions (e.g., in P or D but not J or E; in Chronicles but not Samuel or Kings) has been countered by the plausible observation that late writers could have had access to old material. This observation is substantiated by cases such as the late appearance in *Gilgamesh* of the flood story, probably of the twelfth tablet, and possibly of the story of Gilgamesh and the Bull of Heaven; all these elements go back to much older written texts, as we shall see below. There were many channels for ancient material to reach late writers, such as oral tradition, the continuous preservation and recopying of written texts, or even "archaeological" discoveries of old texts (for the latter see, e.g., Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, p. 150; Ellis, *Foundation*, pp. 13–14, 154–57; Wilson, in *ANET*, p. 495; for chance discoveries in Palestine in biblical and postbiblical times, see 2 Kings 22; Yadin, *Message*, pp. 73–78; Driver, *Judaean Scrolls*, pp. 7–15). See also below, "Miscellaneous Aspects of the Transmission Process," no. 7.

16. Gunkel, *Legends*, pp. 94–122. For the question whether early Israelite historical traditions could have been written down close to the time of the events, see Introduction, n. 22.

present study, based on the comparison of written versions of a composition, cannot deal with.<sup>17</sup> But it is of interest to note that many historians agree that, despite the complex process through which the Pentateuchal narratives passed, the present form of the narratives has preserved some historical memories. Even a relatively minimalist position such as B. Mazar's grants the correctness of the rough outlines of patriarchal history: origins in Mesopotamia, migration to Canaan, and descent to Egypt.<sup>18</sup> Others grant as well the accuracy of patriarchal names, customs, and the worship of "gods of the fathers" and *ʿēls*.<sup>19</sup>

The above summary of views concerning the evolution of the Pentateuch is far from encompassing the complete range of opinion on the question. It is highly simplified and selective (in part focusing on phenomena for which we have parallels below) and would be modified by various scholars representing different approaches to the material. Nor is it my intention to insist on any particular detail of the summary. It serves simply to illustrate the kinds of phenomena presumed by biblical literary criticism, so as to set the stage for the discussion that follows. As O. Eissfeldt observed at the end of his lengthy survey of the variety of critical theories, "The important point is indeed, in the last analysis, not this or that individual dissection of the material, but the total outlook."<sup>20</sup> The question I wish to explore is whether this outlook is *realistic*, not whether the very processes just summarized are demonstrably those by which the Pentateuch was produced. My question, in other words, is: Is this really the way that literature grew in the ancient Near East?

An excellent example of the evolution of a cycle of narratives is the *Gilgamesh Epic*.<sup>21</sup> As a hero epic, it has certain similarities to the cycles about the individual patriarchs in Genesis and about Moses in Exodus,

17. This interval can be dealt with when we have independent evidence about the event itself, in which case we can see how a writer might have refracted the original event. See Cogan, below, chapter 7, and cf. Tadmor, "History and Ideology," pp. 13–25.

18. Mazar, "Historical Background," pp. 76–77. Compare Cross, "Epic Traditions," pp. 16–17, citing as an analogy to the early Israelite traditions Nilsson's view that the outline or plot of the Homeric epics was traditional, the cycle of events with certain chief personages constituting "a premise of the epics, not their ultimate result." Note also von Rad's view of the role of the ancient historical outline as the framework within which the Yahwist organized his material (von Rad, *Problem*, chap. 1). The most negative assessments of the patriarchal traditions—those of T. L. Thompson, *Historicity*; T. L. Thompson and Irvin, "Joseph and Moses," pp. 210–12; van Seters, *Abraham*; and Clark, "Patriarchal Traditions," pp. 145–48—do not concede the historicity of this outline.

19. Bright, *History*, pp. 77–103.

20. Eissfeldt, *OTI*, p. 241.

21. See *EGE*. The development of *Gilgamesh* has been mentioned before as a possible parallel to the development of biblical literature; see Rast, *Tradition History*, pp. 5–8, and esp. the comments of von Soden, Review of Kitchen, p. 41.

though it has little in common with the contents of the rest of the Torah, which deals with the history of a national group. Without wishing to blur differences in content (or form, since *Gilgamesh* is a poem) or to claim too much on the basis of a single example, it seems nonetheless clear that the stages and processes through which this epic *demonstrably* passed are similar to some of those through which the Pentateuchal narratives are *presumed* to have passed. What is known about the evolution of the *Gilgamesh Epic* shows that some of the results of biblical criticism are at least realistic.

### The *Gilgamesh Epic* and Its Historical Background

The *Gilgamesh Epic* first became known to modern scholars in the nineteenth century in copies from the library of Ashurbanipal of the seventh century B.C.E. The epic tells of a hero two-thirds divine and one-third human whose exploits included defeating a heavenly bull and visiting the survivor of the great flood. If ever there was a legendary hero whose very existence might be doubted, it was the Gilgamesh of this epic. Yet the intervening decades have brought to light considerable evidence which suggests that Gilgamesh did exist. Two historiographic texts of the twenty-first or twentieth centuries mention Gilgamesh as a king of the city Uruk (biblical Erech) during the Second Early Dynastic Period of Sumer (ca. 2700–2500) and as an approximate contemporary of two other Sumerian kings, Enmebaragesi of Kish and Mesannepadda of Ur.<sup>22</sup> Inscriptions of both these kings and two sons of the latter have now been discovered, confirming their existence and greatly enhancing the likelihood that Gilgamesh too was a historical person.<sup>23</sup> The tradition stressed in the late prologue to the epic that Gilgamesh had the wall of Uruk built is mentioned earlier in a royal inscription of ca. 1820;<sup>24</sup> it is made plausible, though not certain, by the fact that the wall of Uruk was built of plano-convex bricks, which are characteristic of Early Dynastic times.<sup>25</sup>

22. See the *Sumerian King List* (*SKLJ*, pp. 84–91) and the *Tummal Inscription* (Kramer, in *GSL*, pp. 59–63; Sollberger, *JCS* 16:40–47; Lambert, in *GSL*, p. 48).

23. For the inscriptions, see Edzard, in *GSL*, p. 57, and *ZA* 53:9; E. I. Gordon, *BASOR* 132:28; *SKLJ*, pp. 92–94 nn. 144–46; for discussion, see further Klein, in *Kramer AV*, pp. 273, 278–79; Kramer, in *GSL*, pp. 60–63; Lambert, in *GSL*, pp. 48–49; Hallo, *ANEH*, p. 45.

24. Inscription of An-àm, king of Uruk (ca. 1821–1817; see Falkenstein, "Inscriften-funden," pp. 18–22); *SAKI*, p. 222, no. 2b; Edzard, *Zweite Zwischenzeit*, p. 156 n. 831; Tournay, "Inscription."

25. See Nissen, "City Wall"; Edzard, "Early Dynastic Period," p. 65.

Nonliterary texts of the twenty-sixth or twenty-fifth century through the twenty-first century indicate that Gilgamesh came to be considered a god within perhaps a century of his own lifetime if not during his life. Offerings were made to him, and he was regarded as king and judge of the netherworld, the role by which he was best known in Mesopotamian magic and religion in the first millennium. Considerable attention to Gilgamesh is attested under the third dynasty of Ur (ca. twenty-first century), some of whose kings claimed Gilgamesh as their "brother," and this interest in Gilgamesh and other kings of Uruk's first dynasty has suggested that the Ur III dynasty saw itself as the legitimate successor to Uruk.<sup>26</sup> It is assumed that, under the impetus of this self-understanding of the dynasty, the Sumerian narratives about Gilgamesh and other kings of Uruk, which are mostly attested in Old Babylonian copies (ca. 2000–1600), were first composed or given their present form during the Ur III period, like most of the Sumerian literary texts first attested in Old Babylonian copies.<sup>27</sup>

Assuming that the Sumerian texts about Gilgamesh do stem from the twenty-first century, this still leaves a gap of half a millennium between Gilgamesh's lifetime and the earliest attested narratives about him. It is generally presumed that in this period the narratives were developed and transmitted orally.<sup>28</sup> However, recent discoveries suggest that the oral period may have been much shorter than previously thought. Forerunners of some texts previously known only in later copies have now been found among the Old Sumerian texts from Abu-Salabikh (ca. twenty-sixth or twenty-fifth century), at least one of which is virtually identical to its later counterpart.<sup>29</sup> Though none of the Abu-Salabikh texts is about Gilgamesh, there is one about Lugalbanda, who is identified as Gilgamesh's father in the Sumerian Gilgamesh tales and in the Akkadian *Gilgamesh Epic*.<sup>30</sup> Moreover, according to G. Pettinato, two of the Sumerian tablets from Ebla, from perhaps the twenty-fifth century, are copies of a text about Gilga-

26. Lambert, in *GSL*, pp. 47–48; Edzard, *ZA* 53:24; Thureau-Dangin, *RA* 10:101; Sollberger, *UET* 8:21; Falkenstein, *ZA* 50:73–77; Hallo, *JCS* 20:136–37; Klein, in *Kramer AV*, pp. 271–92; Kramer, *JCS* 21:112ff., ll. 94, 142–43; Jacobson, *Treasures*, pp. 211–12. On Gilgamesh's role in the first millennium, see *EGE*, pp. 80–81, 186–87.

27. Matouš, *Bi.Or.* 21:5; and idem, *GSL*, p. 93; Hallo, *JCS* 20:137; Wilcke, *Lugalbandaepos*, pp. 1–4; Landsberger, in *GSL*, p. 32; Klein, in *Kramer AV*, p. 271. For a list of the Sumerian texts, see *EGE*, p. 40, and for the generally accepted view on the date of composition, see Falkenstein, *CRRAI* 2:12ff.; contrast, however, Klein, *JAOS* 91:297, and see *EGE*, p. 12 n. 40.

28. Laessøe, "Literacy," pp. 210–11; Matouš, *Bi.Or.* 21:5.

29. See Biggs, *Inscriptions*, pp. 30–33.

30. Biggs, *JCS* 20:85; idem, *Inscriptions*, p. 91, no. 327; on the interpretation of the text, see Bing, *JANES* 9:1–4, and contrast Biggs, *BA* 43:79.

mesh and the Iranian city-state Aratta.<sup>31</sup> Thus one cannot exclude the possibility that some of the tales about Gilgamesh in the Akkadian *Gilgamesh Epic* go back to narratives that were written down close to his own lifetime.<sup>32</sup>

## The Original Episodes

Whatever may be the antiquity of the tales about Gilgamesh, the earliest preserved written tales about him are demonstrably separate individual tales. Given our interest in the methodology of biblical criticism, it is important to note that Morris Jastrow Jr. (1861–1922) anticipated this conclusion in studies of the *Gilgamesh Epic* published in 1898 and 1920, before the currently available evidence was discovered.<sup>33</sup> When the *Gilgamesh Epic* was first discovered in the nineteenth century, only the late version of the first millennium B.C.E. was found, and it was impossible to trace its development empirically by comparing this version to copies of its forerunners. The only method available at the time was the kind of critical analysis that had been developed in the study of classical and biblical literature. Apparently influenced by the results obtained in those fields, Jastrow argued that the *Gilgamesh Epic* was a composite production, combining originally unconnected tales about Gilgamesh and about Enkidu (the latter partly based on tales about the civilizing of primitive man), along with other tales originally unconnected with either of the heroes, such as the flood story in Tablet XI of the epic and the description of the netherworld in Tablet XII, which Jastrow considered a scholastic addition to the epic.<sup>34</sup>

31. See Pettinato, *Catalogo*, p. 198; in light of the description of the texts there, the description in Pettinato, *Archives*, p. 257, as “two copies of the Gilgamesh Epic” seems imprecise; cf. *EGE*, p. 16 n. 65.

32. This would tend to further undermine the view that the Sumerian texts about Gilgamesh from the Old Babylonian period are merely transcriptions of current oral poetry. See below, n. 65.

33. Jastrow, *Religion*, chap. 23; idem, *ZA* 13:288–301; idem, *YOR* 4(3):32–55; cf. also Jastrow, *AJSL* 15:193–214, and his study of *Enuma Elish*, “Composite Character.”

34. Nowhere does Jastrow seek to demonstrate the original independence of elements by the kind of rigorous, detailed textual analysis common in biblical criticism. He seems rather to have assumed such independence as a possibility from the outset and to have invoked it whenever he sensed discontinuity or discrepant literary types. Note his comments in *Religion*, pp. 476 (mythological character of Enkidu [“Eabani”] episode vs. historical character of Gilgamesh stories [p. 470]), 479, 487 (superfluosity [to Jastrow] of Enkidu’s death before the end of the epic), 495 (independent character of the Utnapishtim episode; cf. *ZA* 13:289: “one can remove the deluge episode from the Gilgamesh epic without disturbing the narrative of Gilgamesh’s career”), 513 (Tablet XII is partly a doublet of earlier episodes, and its

In the decades following Jastrow's studies, documentary evidence of the original separateness of the tales began to appear. Later in 1898 Jastrow was able to cite the Akkadian *Atrahasis Epic* and, by 1920, the Sumerian *Deluge*, in support of his contention that the flood story was originally unrelated to Gilgamesh.<sup>35</sup> By 1944 the Sumerian sources of the epic were understood well enough for S. N. Kramer to point out that they were separate compositions, not a single composition; Kramer's conclusion was subsequently confirmed by L. Matouš.<sup>36</sup>

As of today, there are eight known Sumerian poetic compositions that focus on Gilgamesh or correspond to parts of the Akkadian *Gilgamesh Epic*.<sup>37</sup> (1) *Gilgamesh and the Land of the Living*<sup>38</sup> and (2) *Gilgamesh and the Bull of Heaven*<sup>39</sup> are forerunners of those parts of the epic which describe Gilgamesh's journey to the Cedar Mountain and his battle with the Bull of Heaven (*GE* III–VI). (3) *The Death of Gilgamesh*<sup>40</sup> contains a statement to Gilgamesh that he has been granted kingship, heroism, and the like, but not eternal life, much as Gilgamesh is told in Tablets X and XI

---

scholastic character contrasts with popular character of earlier tablets). In a few episodes, Jastrow discerned signs of compositeness: p. 481 (the description of Humbaba's home reminded Jastrow of Garden of Eden and therefore belongs with story of Enkidu, who reflects the first man, while victory over Humbaba is definitely part of Gilgamesh story), 494, 501–2, 506 (the story begins with a plan to destroy one city, Shurippak, with which the gods all agree, but then it destroys all mankind, which at least some of the gods had not intended; therefore the story combines a tradition about the destruction of Shurippak with a nature myth symbolizing the annual spring floods that inundate the entire Euphrates Valley; similarly in *ZA* 13, where Jastrow adds evidence of two different names—Utnapishtim and Atrahasis—used for the hero). In a few places Jastrow states certain critical presuppositions, such as that "when a tale associates two figures in one deed, one of them has been added" and (referring to what he thought were Enkidu's dreams about the battle with Humbaba), "the person who dreams is always the one to whom the dream applies"; these presuppositions led Jastrow in 1920 to conclude that Enkidu, not Gilgamesh, was the original hero of certain episodes (*YOR* 4[3], pp. 36–37). Cf. also Jastrow's "Composite Character," where the analysis of *Enuma Elish* is based mainly on the argument that the battles of Ea vs. Apsu, and Marduk vs. Tiamat, are doublets of each other. Many of Jastrow's observations seem wide of the mark today, but not his general conception of the *Gilgamesh Epic* as a story which combined various once-independent traditions and myths and which grew by accretion over the course of time (*Religion*, pp. 494, 513, 514; *ZA* 13:289–90; cf. *EGE*, p. 37).

35. Jastrow, *ZA* 13:288–301; *YOR* 4(3):50–51.

36. Kramer, *JAOS* 64:7–23, 83; Matouš, in *GSL*, pp. 87–88; see *EGE*, pp. 27–28.

37. The Ebla text would be a ninth, though it is conceivably but not necessarily related to one of those listed, *Gilgamesh and the Bull of Heaven*; see *EGE*, p. 16 n. 65.

38. There are several versions of *GLL*. Version A was edited by Kramer, in *JCS* 1:3–46 (trans. in *ANET*, pp. 47–50); Version B is cited there in the footnotes (see *JCS* 1:7). For additional texts and versions, see *EGE*, p. 30 n. 34, and p. 305.

39. *GBH* is available only in the out-of-date edition of Witzel; see the summaries by Kramer, *History*, pp. 190–91; Falkenstein, *RLA* 3:361 and *KLL* 3:806; see also *EGE*, pp. 24–25.

40. *DG* fragments A and B in Kramer, *BASOR* 94:2–12 (trans. in *ANET*, pp. 47–50).

of the epic.<sup>41</sup> (4) *The Deluge*,<sup>42</sup> as noted, was not connected with Gilgamesh in any way, not even, as in the epic, by being addressed to Gilgamesh. At most the Old Babylonian version of the Akkadian epic may have drawn from *The Deluge* or a related account of the flood the idea that the survivor of the flood was a source of knowledge about immortality, since *The Deluge* states that the survivor was granted “eternal life, like a god.”<sup>43</sup> (5) The second half of *Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld*<sup>44</sup> is the source of *GE* XII, which is a literal translation of the Sumerian text in which the ghost of Enkidu describes the netherworld to Gilgamesh. In addition to contradictions between both halves of *Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld* and the first half of the Akkadian epic (see below, p. 42), the fact that the Akkadian is a literal translation of the Sumerian rather than a creative adaptation, like other parts of the epic, lends support to Jastrow’s view that Tablet XII was not placed in the epic by the same writer who composed Tablets I–XI.<sup>45</sup> However, other themes from this text—the harm done to some Urukites by Gilgamesh and his *pukku* game and the citizens’ resultant outcry against him, and the death of Enkidu—are echoed in earlier tablets of the epic, the *pukku* game in confused form<sup>46</sup> and Enkidu’s death under different circumstances. These were probably drawn on by the author of the Old Babylonian version. (6) *Gilgamesh and Agga*<sup>47</sup> deals with a conflict between Gilgamesh and the king of the city-state Kish; it has no counterpart to speak of in the epic. (7) Another narrative about Gilgamesh, UET 6, No. 60, has not yet been edited. It is described by Kramer as a “largely unintelligible fragment . . . of what is probably a story of Gilgamesh unknown hitherto.”<sup>48</sup> (8) Finally, a hymn of Shulgi, king of Ur (2094–2047), contains two short hymns addressed by Shulgi to Gilgamesh.<sup>49</sup> Generically they are similar to the hymn to Gilgamesh in *GE* I, i, 27ff., but in content they have nothing in common with the hymn in the epic.<sup>50</sup>

41. *DG* fragment A, ll. 33–45; cf. *Gilg. Me.* i, 8; iii, 2–5; *GE* X, vi; XI, 197–98; see *EGE*, pp. 25–26.

42. Text and translation by Civil in Lambert-Millard, pp. 138–45, with notes on pp. 167–72; older trans. by Kramer, in *ANET*, pp. 42–44.

43. *The Deluge*, ll. 256–57 (in *ANET*, p. 44, ll. 257–58).

44. Text and translation of *GEN* by Shaffer, “Sources”; summaries by Kramer, *Sumerians*, pp. 197–205; Falkenstein, *RLA* 3:361–63; idem, “Gilgamesh-Epos,” p. 806.

45. See *EGE*, pp. 27, 49.

46. See *ibid.*, pp. 26, 189–91.

47. *GA* is edited by Kramer and Jacobson in *AJA* 53:1–18; trans. by Kramer, in *ANET*, pp. 44–47.

48. Kramer, in Gadd and Kramer, UET 6/1, p. 7.

49. Klein, in *Kramer AV*, pp. 271–92.

50. *EGE*, pp. 27, 158–59.

That the Sumerian texts were not sections of a larger literary composition was shown definitively by Matouš. Matouš pointed out that most of the Sumerian texts meet one or more of three criteria which indicate their separateness: three are listed by their opening phrases (functioning as titles) as separate entries in Sumerian literary catalogs;<sup>51</sup> two begin with mythological introductions referring back to primordial times, a feature which typically appears at the beginning of a composition,<sup>52</sup> showing that neither of these was preceded by any other episode; and five end with a doxological formula which typically appears at the end of a composition,<sup>53</sup> showing that none of these was followed by any other episode. Since Shulgi's hymns to Gilgamesh are part of one of Shulgi's own hymns, they were clearly not part of a composition about Gilgamesh.<sup>54</sup> In sum, so far as is presently known, the earliest attested stage in the development of the *Gilgamesh Epic* is a number of separate (poetic) tales and hymns, a situation that is comparable to Gunkel's supposition that the narratives of Genesis began as separate tales.

As independent compositions, the Sumerian texts about Gilgamesh must have had their own meaning and function. The Akkadian epic, as we shall see, revolves around the themes of death and immortality. These themes appear in some of the Sumerian texts as well, but those texts seem to be more interested in Gilgamesh as an individual than in any message based on his life. One may guess that the function of the Sumerian compositions is indicated by their concluding hymnic doxologies. Perhaps they were sung or recited as part of the cult of Gilgamesh in the Ur III period.<sup>55</sup> In any case, the point to keep in mind is that they must have had a meaning and function of their own and that these were not necessarily identical to those of the Akkadian epic.

### Unifying Themes in the Akkadian *Gilgamesh Epic*

In the Akkadian *Gilgamesh Epic*, several of the Sumerian tales have—to oversimplify for a moment—been welded together by means of an overall theme. The theme of the epic, as is well known, is the hero's quest for

51. *Gilgamesh and the Land of the Living*, *Gilgamesh and Agga*, and *Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld*. See above, n. 36.

52. *Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld* and *The Deluge*.

53. *Gilgamesh and the Land of the Living*, *The Death of Gilgamesh*, *Gilgamesh and Agga*, *Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld*, and (not known at the time Matouš wrote) UET 6, no. 60.

54. Since neither the beginning nor the end of *Gilgamesh and the Bull of Heaven* is presently known, we cannot tell whether it met any of these criteria.

55. See *EGE*, pp. 35–37. Berlin, "Ethnopoetry," pp. 17–18, suggests that the Sumerian epic tales about Uruk express nationalistic aspirations.



immortality. The episodes of the epic are arranged in a sequence that develops this theme gradually. The prologue mentions the walls of Uruk and the temple Eanna, both built by Gilgamesh. Such royal building projects, with their accompanying inscriptions, served to perpetuate the builder's name and were a conventional royal means of securing a form of immortality. After meeting Enkidu, Gilgamesh adopted another conventional method of perpetuating his name, performing a great deed, namely, defeating the terrifying Humbaba, the divinely appointed guardian of the Cedar Forest. Later in the epic, after Gilgamesh and Enkidu had slain the Bull of Heaven, Enkidu was killed by the gods for this deed. The passing of his beloved friend gave Gilgamesh a firsthand experience of death and made his own mortality palpable. Shattered and grief-stricken, he could no longer be satisfied with the conventional forms of immortality-by-reputation, but instead sought literal immortality, that is, eternal life. At first he sought to learn the secret of immortality from Utnapishtim, the survivor of the flood, who with his wife was the only mortal ever to be granted eternal life. Finally, he pinned his hopes on a plant of rejuvenation. When all these attempts failed, Gilgamesh returned to Uruk and accepted once again the conventional means by which kings can, though only indirectly, overcome death—the building of enduring structures—an achievement to which Gilgamesh called attention at the end of the eleventh tablet. The passage in which Gilgamesh calls attention to the walls (*GE* XI, 303–7) repeats a passage from the prologue (I, i, 16–21), thus framing the epic and underscoring the futility of the intervening efforts toward immortality. This was presumably once the end of the epic, but it is now followed by the twelfth tablet, in which Enkidu's ghost describes the netherworld to Gilgamesh.<sup>56</sup>

A comparison of the Akkadian epic to its Sumerian forerunners reveals certain features that constitute the cement unifying the episodes of the Akkadian epic around the overall theme and are either unique to the Akkadian epic or play a unique role in it. All revolve around the role of Enkidu. It seems that converting Enkidu into Gilgamesh's friend was the seminal change whereby the author of the epic lent unity to the materials he used in the epic. In the Sumerian tales, Enkidu was repeatedly described as Gilgamesh's servant. Only once or twice was he affectionately termed Gilgamesh's friend.<sup>57</sup> To enable Enkidu's death to shock Gilgamesh enough to set him on an obsessive quest for immortality, the Akkadian author made Enkidu into Gilgamesh's "friend," "brother," and "equal" and spoke

56. See *EGE*, pp. 6–7.

57. "Servant": *GLL* A, ll. 3, 8–9, 95–96, etc.; "friend": *GBH*: Zimmern, *Sumerische Kultlieder*, no. 196, rev. "11," 11; *GEN*, l. 247; see *EGE*, p. 29.

regularly of their affection.<sup>58</sup> Enkidu's new status as Gilgamesh's friend and equal created a need to account for Enkidu's origins, which resulted in the story of Gilgamesh's oppression of Uruk and the creation of Enkidu to stop Gilgamesh.<sup>59</sup> As a model for Enkidu's origins the author adopted traditions about the creation of mankind and about the animal-like, uncivilized way of life of the earliest men. The contrast between Enkidu's early way of life and the boons of human civilization he later comes to enjoy enables the writer to highlight these boons, which he presents as the only meaning in life available to mortals. In short, the epic explores the meaning of life as well as of death, and it is chiefly through changes in the role of Enkidu that the Akkadian author accomplishes this.<sup>60</sup>

Although the use of the themes of mortality and immortality is what gives the Akkadian epic its distinctive character in comparison with its Sumerian forerunners, these themes are by no means alien to the Sumerian tales. In *Gilgamesh and the Land of the Living*, the sight of people dying upset Gilgamesh and prompted his journey to the Cedar Mountain to establish his and the gods' names (possibly by erecting inscriptions that might keep his name alive).<sup>61</sup> *Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld* describes Enkidu's death, Gilgamesh's grief, and the condition of the dead in the netherworld.<sup>62</sup> *The Death of Gilgamesh* narrates how Gilgamesh was told that he could not have immortality.<sup>63</sup> *The Deluge* expresses the idea of a human's being granted immortality.<sup>64</sup> It is true that these themes did not have the same significance and were not used the same way in the Sumerian tales as in the Akkadian epic. The author of the Akkadian epic was a creative adapter of his sources, not simply a compiler. But the themes of mortality and immortality which he allowed to dominate his epic were not invented by him, and in this respect he remained true to his sources even while he transformed them.

The way the Akkadian epic unified the tales of Gilgamesh and Enkidu around a common theme bears comparison with the ways in which the narratives about early Israelite history are thought to have been integrated into a unified whole. Just as the stories of the patriarchs, for example, are held together by the divine promises, with the episodes arranged to constitute stages or obstacles on the way toward their fulfillment, or the stories of Abraham constitute stages in his personal growth, so the episodes about Gilgamesh are held together by the quest for immortality and arranged as

58. *GEI*, iv, 41; v, 36, 47; vi, 1, 4, 14, 19, 21; VI, 156, etc.; see *EGE*, p. 30.

59. *GEI*, ii, 8–35.

60. See *EGE*, pp. 29–30, 45–47, 192–213.

61. *GLL A*, ll. 4–7, 23–33; Kraus, *JNES* 19:127–32; see *EGE*, p. 29 n. 28.

62. *GEN*, ed. Shaffer, ll. 177–203; Kramer, *Sumerians*, pp. 203–5.

63. *DG A*, l. 35.

64. *Deluge*, ll. 256–57 (*ANET*, p. 44, ll. 257–58).

stages or obstacles in Gilgamesh's quest and in his personal growth. Just as the integrating theme of the divine promises is thought to have been original in at least some of the patriarchal traditions, so the theme of Gilgamesh's obsession with death was present in some of the Sumerian tales.

### Stages in the Evolution of the *Gilgamesh Epic*

At least four different stages in the evolution of the *Gilgamesh Epic* are documented. A comparison of these stages with each other reveals a pattern of decreasing degrees of adaptation of earlier sources and versions.

1. The earliest attested written stage (apart from the reported text from Ebla) is that of the Sumerian tales presumed to date from the Ur III period (twenty-first century B.C.E.). Except for patently mythological elements, it is impossible to gauge the degree of fidelity with which these tales reflect earlier oral or written tales about Gilgamesh or the historical Gilgamesh himself, since we have no earlier texts about him (again, excluding the Ebla text) or hard facts about his life.<sup>65</sup>

2. The earliest known Akkadian version of the epic comes from the Old Babylonian period (ca. 2000–1600 B.C.E.).<sup>66</sup> Though preserved mostly in fragmentary texts, the fragments parallel or refer to the contents of most of the tablets of the late version. What is more, they all reflect the themes by which the epic was integrated: the role of Enkidu as Gilgamesh's friend, Gilgamesh's reaction to Enkidu's death, and the description of Enkidu's beginnings. We may confidently conclude, therefore, that the separate tales of Gilgamesh were first integrated into a unified epic in the Old Babylonian period and that the Old Babylonian fragments reflect the integrated version.

Precisely how the Old Babylonian version is related to the Sumerian tales is a matter of conjecture. We know that scribes in this period probably studied the Sumerian Gilgamesh texts as part of their training, since these

65. See *EGE*, pp. 13–16 and 34–35 for some conjectures that have been made in this regard. It has been suggested that the Sumerian texts about Gilgamesh (and other Sumerian texts from the Old Babylonian period), are merely transcriptions of oral poetry (see Limet, "Chants"; Alster, *Dumuzi's Dream*, pp. 15–27). These views are ultimately based on the oral composition theory of Parry and Lord, about which I have expressed reservations above (Introduction, n. 47). With regard to Sumerian poetry, C. Wilcke expressed similar reservations several years ago. Wilcke suggests that by the Fara Period, when works of Sumerian literature began to be written down, such stylistic features had long since become the common property of all Sumerian poets, including those who composed their works in writing. He illustrates the point with the analogy of introductory formulas in Sumerian and Akkadian letters, which were based on the oral delivery of messengers but remained in use in written letters for centuries (Wilcke, "Formale Gesichtspunkte," p. 242 n. 55).

66. On this stage, see *EGE*, pp. 39–54.

texts, including school tablets, were current in this period. But verbal similarities between the Sumerian and Akkadian versions are so few,<sup>67</sup> and differences in content so great, that one could conceivably argue that whoever wrote the Akkadian texts never saw the Sumerian ones, but had only heard of their themes or rough outlines. However, given the probable study of Sumerian Gilgamesh texts in scribal academies, it seems more likely that whoever first rendered the tales about Gilgamesh into Akkadian did know the Sumerian texts, but took the liberty of reworking them completely.

There is currently no way of knowing whether the Old Babylonian Akkadian rendition was the work of the author of the integrated epic, working from the Sumerian originals, or whether he worked from Akkadian paraphrases produced by one or more earlier scribes. If the latter was the case, then some of the differences in wording and content between the Sumerian and Akkadian texts—those differences which are not part of the integration process—could be the work of such earlier *paraphrasers*, rather than the *author* of the integrated epic. Other differences could be based on versions of the Sumerian tales which vary from those known to us.

Whatever may be the source of the differences, it is clear that the similarities between the Sumerian tales and their Akkadian counterparts are limited to the broad outlines of the plot, with details varying so widely that the basic relationship is sometimes difficult to recognize. For example, in the Sumerian *Gilgamesh and the Land of the Living*—the Sumerian tale most closely paralleled in the Akkadian epic—Gilgamesh decides to travel to the Cedar Mountain in order to establish his name, since he will eventually die. The proposal to battle Huwawa, the guardian of the cedars, has no place in the original plan, and Enkidu raises no objection to the plan itself. The proposal to battle Huwawa and Enkidu's objection to it appear only after the two heroes have reached the Cedar Mountain. But in the Akkadian epic the aim of killing Huwawa is an integral part of Gilgamesh's plans from the outset. It and Enkidu's warnings appear from the beginning, providing an opportunity to stress repeatedly Gilgamesh's motive of seeking to establish a reputation which will survive after his death and to magnify his achievement by having him resist several attempts at dissuasion.<sup>68</sup> In the Sumerian version, fifty Urukites set out with Gilgamesh and Enkidu for the Cedar Mountain; they are absent in the Akkadian version. On the other hand, the Akkadian version has Gilgamesh debate about the journey with a council of elders in Uruk, and possibly also with a group of young men; this debate is not mentioned in the Sumerian version of this tale,

67. Excluding *Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld* and its translation in *GE* XII, which was probably not part of the Old Babylonian version; see *EGE*, p. 49.

68. *EGE*, pp. 76–78, 33.

although it has a counterpart in another of the Sumerian tales, *Gilgamesh and Agga*.<sup>69</sup> Other Sumerian Gilgamesh tales contributed far less to the original Akkadian epic, the relationship being limited to very general themes: Enkidu's death and Gilgamesh's grief (*Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld*), the denial of immortality for Gilgamesh (*The Death of Gilgamesh*), and the survivor of the flood as the source of knowledge about immortality (*The Deluge*).

The limited use of the Sumerian Gilgamesh texts implies that the author of the Akkadian epic was selective in his use of available sources. One of the Sumerian texts, *Gilgamesh and Agga*, was omitted entirely, though copies of it too are known to have been available during the Old Babylonian period.<sup>70</sup> This indicates that the author of the epic did not seek to preserve everything tradition had reported about Gilgamesh. How he decided what to preserve is a matter of conjecture, though it is obvious that one of his criteria must have been his subjective sense of the suitability of a tale to his own theme. *Gilgamesh and Agga* could have been omitted because its characters were exclusively human or because it culminated in Gilgamesh's recognition of Agga's authority, or because that composition had no obvious bearing on the themes of death and immortality. On the other hand, the epic's omission of the actual death of Gilgamesh forced Gilgamesh to live with the knowledge of mortality, a result that was later underscored by the late prologue, which stresses the lessons that Gilgamesh learned from his experiences.<sup>71</sup> One or two other Sumerian Gilgamesh texts seem to have been passed over by the author of the Old Babylonian version only to be joined to the epic later on. The story about Gilgamesh and the Bull of Heaven is not currently known to have been part of the Old Babylonian version; it is first attested in the Akkadian and Hittite fragments of the Middle Babylonian period (the fragments date to the fourteenth century B.C.E.). They could have been added to the epic in this period, though their absence from the Old Babylonian fragments may be simply an accident of discovery. On the other hand, Tablet XII, which is based on the second half of *Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld*, was most likely not added to the epic before the late version, and some think it was added to that version some centuries after the rest of that version was created (see below).

The Old Babylonian version not only omitted material that was present in the Sumerian tales about Gilgamesh but also added material that was not present in them. The very reference to Utnapishtim, as noted above,

69. See *ibid.*, p. 24 n. 7.

70. Kramer, *JAOS* 64:12 and *AJA* 53:7 n. 10 (copies from Nippur); *BASOR* 88:15, l. 12, and *RA* 55:169–76, l. 12 (catalog entries from Nippur and Ur). It is not yet known whether *Gilgamesh and the Bull of Heaven* was taken up into the original, Old Babylonian, Akkadian version of the epic. On *GEN*, see above, n. 67.

71. See, further, *EGE*, p. 26 n. 16.

was based on some version of the flood story, a tale that originally had no connection with Gilgamesh.<sup>72</sup> The picture of Enkidu's animal-like way of life has thematic and phraseological parallels with Mesopotamian accounts of primordial man and must have been modeled on such traditions.<sup>73</sup> The account of Enkidu's creation, preserved fully in the late version and partially in a possibly older fragment and in the Hittite version of *Gilgamesh*, shows strong verbal and thematic similarities to stories about the creation of mankind, especially in the *Atrahasis Epic*, and must be based on some such tale, if not *Atrahasis* itself.<sup>74</sup> Other parts of the Old Babylonian version are indebted to various traditional speech forms and rituals. The famous *carpe diem* speech of the barmaid to Gilgamesh (Gilig. Me. iii, 6–14) has enough parallels in Egypt, Israel, and elsewhere for us to presume that it is based on popular wisdom.<sup>75</sup> The elders' farewell speech to Gilgamesh (Gilig. Y. vi, 31–33) seems to be based on a conventional travelers' blessing.<sup>76</sup> The description of the marriage scene at which Gilgamesh first encounters Enkidu (Gilig. P. v, 22–31) shares so many details with both sacred and secular marriage ceremonies that it could be based either on texts describing one or both types of ceremony or on personal observation of them.<sup>77</sup>

Yet another genre was drawn on to create an introduction for the Old Babylonian version. It is now known that this version began with a form of the hymn about Gilgamesh which appears in Tablet I, i, 27ff. of the late version, though apart from its opening phrase, the text of the Old Babylonian form of the hymn is missing. To the extent that we may infer its contents from the late version, the hymn appears to have been modeled on royal hymns. It was either created ad hoc for the epic or was composed independently and joined to the epic secondarily in the Old Babylonian period.<sup>78</sup>

3. In contrast to the freedom with which the Old Babylonian author formulated the text of the epic and modified its contents, subsequent revisions of the epic left enough similarities in outline and wording to show that the later versions are textually related to the Old Babylonian version. Though the editors of these versions made their own creative contributions to the epic both in the poetic rephrasing of older poetic passages and in the

72. See *ibid.*, pp. 216–17.

73. See *ibid.*, pp. 198–213.

74. See *ibid.*, pp. 192–97.

75. See *ibid.*, pp. 167–69.

76. See *ibid.*, pp. 169–70.

77. See *ibid.*, pp. 176, 182–84.

78. See *ibid.*, pp. 150–60.

composition of new lines and sections,<sup>79</sup> they were clearly transmitting in revised form a text that was essentially the work of an earlier author.

When revision of the epic first began is not known. It could have begun as early as the Old Babylonian period. The earliest documented revisions come from the Middle Babylonian period (ca. 1600–1000 B.C.E.), mostly from about the fourteenth century. Since most of the fragments of this period come from outside Mesopotamia and include Hittite and Hurrian translations of the epic, it is not certain to what extent they reflect inner-Mesopotamian developments in the epic rather than foreign modifications. However, a careful comparison of the Middle Babylonian material, including the Akkadian portions, does give a general impression of what was done to the epic in this period. Differences between the Akkadian fragments suggest that they do not represent a single Middle Babylonian version, but rather two or three intermediate stages between the Old Babylonian version known to us and the late version. Comparison of all the texts (including the Hittite) shows, not unexpectedly, that the Middle Babylonian texts occupy an intermediate position between the Old Babylonian and the late versions. Some, but not all, of the changes in the forms of the characters' names known from the late version are attested in the Middle Babylonian texts (Sursunabu has become Urshanabi, "the barmaid" has become Ziduri [= Siduri], but Huwawa is not yet Humbaba). The wording of the epic has developed considerably toward its ultimate late (Standard Babylonian) form, which implies that much of the wording of the late version was formulated prior to the work of the editor who produced that version. This, plus the likelihood that the Middle Babylonian fragments represent more than one stage, indicates that the emergence of the late, Standard Babylonian text was a gradual process that took centuries, rather than something achieved all at once by the final editor.<sup>80</sup>

4. The latest attested stage of the Akkadian epic is the Standard Babylonian version current in the first millennium B.C.E. known from the library of Ashurbanipal (668–627) in Nineveh and from other sites in Assyria and Babylonia in manuscripts dating from the ninth or eighth century to apparently the second or first century B.C.E. It is generally assumed that this version was produced some time in the last half or quarter of the second millennium (the date conventionally given is ca. 1250), with the qualification that Tablet XII may have been added at a later date.<sup>81</sup>

79. Compare the version of Jeremiah as reflected in Edition II of that book (Tov, below, chapter 8).

80. See *EGE*, pp. 110–29.

81. See *ibid.*, pp. 130–31. M. D. Arnaud reports the discovery at Emar, Syria, of "the oldest witness to the canonical version known to date," from about the thirteenth century. See Arnaud, "Bibliothèque."

Where the late version can be compared with those of the Middle Babylonian period, the general impression is that its editor did not reformulate the text extensively, though the degree of reformulation varies in different passages. A comparison of a sixty-line passage in a late Middle Babylonian manuscript from Ur with the same passage in the late version shows that the wording of many lines appearing in both versions is close, with lexical variants appearing approximately once every seven and a half lines. Furthermore, there are three or four additional words or phrases in the late version, and five full lines found only in the late version, two lines found only in the Middle Babylonian version, and an entire section of five lines in the Middle Babylonian version which is replaced by a sixteen-line section in the late version. In another passage, the order of lines varies between versions. The fact that the text of lines appearing in both versions is close, while at the same time other lines were added (or, in a few cases, subtracted) in the late version reminds us that the wording of verses and the addition or subtraction of verses are separate phenomena which did not necessarily develop together. It seems possible that the main body of the epic attained its final wording first, and later underwent a supplementary elaboration. Many of the additions do not give the impression of originality: They include lines synonymously parallel to those to which they are adjoined, traditional and conventional descriptions, and some material modeled on or related to other passages in the epic and contributing to the homogenized style of the late version (see below).<sup>82</sup>

Since the Middle Babylonian fragments are not extensively preserved, it is difficult to give a full picture of the kinds of changes made after the Middle Babylonian period. Since the Old Babylonian fragments, on the other hand, are so much more extensive, it is possible to categorize the kinds of changes that befell the epic in the long run between the earliest Akkadian version and the latest one. Only a small number of lines remained unchanged. The less extensive changes are of the following types: (1) different grammatical and lexical forms of the same word; (2) synonyms or words functioning similarly; (3) added words or phrases; (4) different formulas, such as those for introducing direct speech; (5) expansion by the addition of new lines which are synonymous or parallel to older ones; (6) contraction of parallel or synonymous lines into fewer lines; (7) reformulation of lines with negligible, partial, or complete change of meaning; and (8) textual corruption. A few of the changes in wording seem to be chronologically conditioned, with the late version adopting language which is especially prevalent in late sources. However, the number of late variants using demonstrably late language does not seem extensive, and many of

82. See *EGE*, pp. 119–29.



the late variants seem to employ language not less ancient than the language they replace. The changes may therefore be based largely on the subjective artistic judgment or taste of the later editors, not new linguistic developments.<sup>83</sup>

More extensive changes in the epic include: (1) the restructuring of sections; (2) the assimilation to each other of related passages; and (3) changes in the roles of characters. An example of the latter type is the change in the role of the sun-god, which is apparently connected to a geographic change in the epic. *In the Sumerian version* of the Cedar Mountain episode, the journey is undertaken on Gilgamesh's own initiative. He turns to the sun-god because of the latter's connection with the Cedar Mountain, which is implicitly located to the east of Sumer, as is typically the case with the Cedar Mountain connected with the sun in Sumerian texts. At first the sun-god seems to have reservations about Gilgamesh's plan, but he ultimately agrees (see *GLL A*, ll. 1–35). *In the Old Babylonian Akkadian version* the Cedar Mountain is explicitly located in the northwest, in or near Lebanon (Gilg. O. I., ll. 13–14),<sup>84</sup> a change presumably influenced by the western orientation of the West Semitic dynasties which came to dominate Mesopotamia in the Old Babylonian period. With the Cedar Mountain no longer located in the east, the original reason for turning to the sun-god was also eliminated, and a new rationale was called for. This rationale seems to be related to the sun-god's role as banisher of baneful (especially black-magical) forces, for in this version the vanquishing of Huwawa was part of Gilgamesh's original intention for the journey, and in so doing Gilgamesh explicitly intended to banish from the land "what is baneful." *The late version* seems to have drawn the logical inference from this rationale: it has Ninsun accuse the sun-god of inspiring Gilgamesh to undertake the journey (*GE III*, ii, 10ff.). Thus it seems that a historical stimulus followed by theological reflection combined to transform the role of the sun-god from at best endorsement of Gilgamesh's journey, if not opposition to it, to inspiration of the journey.<sup>85</sup>

In addition to these changes, three major additions appear in the epic after the Old Babylonian version known to us; these are first attested in manuscripts of the late version. (1) The prologue (*GE I*, i, 1–26) describes the subject of the epic and stresses, rather than Gilgamesh's heroic deeds, the wisdom that he obtained from his experiences. The Old Babylonian version had apparently opened with the hymn that begins in line 27, the opening phrase of which is cited (as a title) in the colophon of a tablet of the Old Babylonian version. The hymn cited Gilgamesh's heroic qualities.

83. See *ibid.*, pp. 55–72. [Cf. below, Chapter 4, n. 29.]

84. Grayson in *ANET*, p. 504.

85. See *EGE*, pp. 76–81.

The new prologue thus gives a different, more intellectual emphasis to the epic.<sup>86</sup> (2) The flood story in Tablet XI. Although Gilgamesh traveled to Utnapishtim already in the Old Babylonian version, and presumably reached him, this does not necessarily imply that in the Old Babylonian version Utnapishtim recounted the entire flood story. In the Old Babylonian period there is no textual evidence for the presence of the story in the epic and there is reason to believe that it was not added to the epic until the late version. In the account of Gilgamesh's meeting with Utnapishtim (*GE* X, iv-vi and XI), two different formulas are used for introducing speeches. Outside Utnapishtim's narration of the flood story, the formula is consistently "A said to him/her, to B," a formula used only in *Gilgamesh*, but in the Old Babylonian as well as the late version. However, within the flood story itself, a different formula is consistently used, one found only in late texts (including the late version of *Atrahasis*): "A opened his mouth to speak, saying to B." The different formulas clearly reflect the different sources of the material: on the one hand, the meeting with Utnapishtim, taken from earlier versions of *Gilgamesh*, and on the other hand, Utnapishtim's flood narrative, which is known to derive from *Atrahasis* (see below, Chapter 5, pp. 159-61). That the flood narrative uses a late formula implies that the flood story was joined to the rest of the Utnapishtim pericope only in the late version, for it shows that the flood story underwent a particular modernization which the rest of this pericope escaped. It is scarcely plausible that *after* the flood story was added to this pericope, only the flood portion of the pericope had its speech introductions modernized, while the rest of the pericope did not. We must therefore infer that prior to the late version of *Gilgamesh* the flood narrative was not part of the Utnapishtim pericope and that it was taken into the epic from a *late* version of *Atrahasis*, one dating from a time when the late formula was in vogue. The rest of the Utnapishtim pericope, on the other hand, must have reached its present form apart from the flood story.<sup>87</sup> (3) Tablet XII. The opinion that Tablet XII was not part of the Old Babylonian version cannot at present be proved. The only way it could be proved would be if we had a relatively complete text of the entire Old Babylonian version, which had a final colophon and lacked the contents of Tablet XII. Therefore, the opinion depends on arguments from content and style similar to arguments followed in biblical criticism: the tablet contradicts the rest of the epic by having Enkidu still alive at its beginning and in describing Enkidu as Gilgamesh's servant, and it is, unlike the rest of the Old Babylonian version, a literal translation from the Sumerian rather than a creative adaptation.<sup>88</sup>

86. *Ibid.*, pp. 104-5, 138, 140-60.

87. See *ibid.*, pp. 233-34. For other vocabulary and stylistic differences between the components of the Utnapishtim pericope, see below, chapter 5, pp. 162-67.

88. See *ibid.*, pp. 5, 26-27, 138.

With the formulation of the late version, the process of development we have been tracing came largely to an end, and the text approached stability, though even then its stability was not absolute. Although the late version is the most fully preserved and is attested in the largest number of manuscripts (8 to 12 manuscripts in the case of *GE XI*), only a few lines are not verbally identical in all of them.<sup>89</sup> A preliminary review of the manuscripts shows about 100 true variants among about 1,600 fully or partly preserved lines in the late version, or one per sixteen lines.<sup>90</sup> Most of these are of the least extensive types; more than a quarter, for example, involve simply the presence or absence of the copula or the use of different particles and prepositions (mostly synonymous). Some variants are synonyms or words of similar meaning. In one five-line section the variation is simply between third person and first person. There are, in addition, pluses and minuses of about five single words, four or five phrases, five lines, and possibly one section. In number and character these differences are so minimal that they indicate we are dealing with a single version and several slightly variant witnesses thereto. The late version was nearly a *textus receptus* or "authorized version" in wording and content, and different copies or editions differed from each other almost exclusively in matters of orthography, grammar, and format.<sup>91</sup>

89. This excludes grammatical and orthographic variants, which continued to abound.

90. Variants due to scribal error are omitted. In tablets from which a large number of exemplars is available, the number is naturally higher, but it does not reach a ratio of 1 to 10.

91. See *EGE*, pp. 127, 130–38. This conclusion is not affected by the comments of J. G. Westenholz in her review of *EGE* (*JAÖS* 104:370–72). The reviewer attributes to me a "hypothesis of one *textus receptus*" and a single recension of the epic in the first millennium, says that the book "ignores differences among the later [i.e., first millennium] manuscripts," and proceeds to dispute this picture. In fact, I state that there was a single *version* of the epic in the first millennium (I define the terms *version* and *recension* in *EGE*, p. 3 n. 1) and that it became *nearly* a *textus receptus*, and I devote an entire chapter (6) to differences among its manuscripts. None of the variants in previously known manuscripts cited in the review is substantial enough to indicate a different *version*. Nor does the new manuscript of *GE V* (published by von Weiher in *Baghdader Mitteilungen* 11 (1980):90–105) "prove beyond doubt the existence of a second recension" as the reviewer claims and von Weiher assumes, though this is possible. Tablet V is the most poorly preserved tablet of the epic, and because the new manuscript does not contain any of the previously known lines of that tablet, a textual comparison is impossible. We do not know whether its contents were *never* present in the previously known tablets (in which case it represents a second version) or whether its contents simply belong in the many large gaps in the previously known tablets. The fact that the new tablet begins differently than the previously known Tablet V is no impediment to the latter possibility. Different editions of the epic may have had different numbers of verses on the tablets, so that certain scenes may have appeared at different spots on the tablets, as Kinnier Wilson has argued for the Nineveh copies of Tablets IV and V (see *GSL*, pp. 103–11, esp. p. 105). In this case the new tablet would represent a different *edition* of the epic (for the term, again see *EGE*, p. 3 n. 1).

The textual stability of this version, though not absolute, was strong enough to withstand modification in response to later religious developments. Toward the end of the second millennium, Marduk and Ashur were "exalted" to national and cosmic status. These deities had played no role in Old Babylonian myths and epics, and no role was given them even in the post-Old Babylonian versions of those myths and epics. The late version of *Atrahasis* does not introduce them into its account of the creation of man, even though the late<sup>92</sup> myth *Enuma Elish* makes Marduk the creator,<sup>93</sup> and some (not all) manuscripts of *Enuma Elish* from Assur make Ashur its hero.<sup>94</sup> Similarly, the late manuscripts of *Anzû* have Ninurta, not Ashur or Marduk, as the hero.<sup>95</sup> It is not that late theologians failed to credit Marduk with the defeat of Anzû: A hymn of Ashurbanipal celebrates him as "the one who crushed the skull of Anzû," but contemporary copies of the *Anzû* myth were not altered in accordance with this declaration.<sup>96</sup>

Lambert has argued that Marduk did not rise to his later preeminence until toward the end of the second millennium.<sup>97</sup> Ashur apparently first began his rise to superlocal prominence around the thirteenth century.<sup>98</sup> These approximate dates are well in accord with a date in the last half or quarter of the second millennium for the late versions of *Gilgamesh* and other Akkadian literary texts of Old Babylonian origin. In other words, these texts reached their final form before Marduk and Ashur were considered important enough to be given a place in them. Once they had been given their classical late formulations, they were not subject to further theological revision.<sup>99</sup>

The gradual progression of the transmission process, as we can trace it in the evolution of the *Gilgamesh Epic*, from free adaptation of sources to

92. On the date of *Enuma Elish*, see Lambert, "Reign"; Hallo and van Dijk, *Exaltation*, pp. 66-67; Grayson, in *ANET*, p. 501; cf. Schott, *MVAG* 30(2):123; Jacobson, *Treasures*, p. 167; contrast van Dijk, *MIO* 12:57-74; cf. Yadin, *IEJ* 21:82-85; Grafman, *IEJ* 22:47-49.

93. See *En.El.* VI-VII (Speiser and Grayson, in *ANET*, pp. 67-72, 501-3).

94. Labat, *Le poème*, p. 22; see his notes on *En.El.* I, 81-82; III, 10; for further details, see *EGE*, p. 108 n. 95.

95. See Speiser and Grayson, in *ANET*, pp. 111 n. 12, 113, 514-17; Hallo and Moran, "First Tablet."

96. See Speiser and Grayson, in *ANET*, p. 113, end.

97. Lambert, "Reign."

98. Edzard, "Mythologie," p. 43.

99. *EGE*, pp. 108-9. An interesting theological development is reflected in the version of the flood story in *GE* XI. When this version is compared with that in the Old Babylonian *Atrahasis*, one can see that all references to divine hunger and thirst during the flood have been carefully excised from the text in *Gilgamesh*. Even the celebrated passage about the flies gathering around the sacrificer (*GE* XI, 161) is now seen to soften the "anthropomorphism" of its source, for in *Atrahasis* (III, v, 35) they had gathered around the sacrifice itself, in

minimal adaptation resembles a process that has been postulated in the evolution of the Pentateuchal narratives. As described by M. Greenberg, "plasticity and integrative capability are characteristic of early stages of transmission; rigidity and unassimilability, characteristic of the quasi-canonical status of the material in the time of the redaction."<sup>100</sup> The text of the *Gilgamesh Epic* never became quite as rigid as biblical criticism presumes the text of the Pentateuchal sources became just before they were combined. But this is a slight difference in degree, not in kind. The principle described by Greenberg is borne out by *Gilgamesh* when one considers the practical consequences Greenberg ascribes to this principle: "The less integrated the disturbance is into its context, the later it may be assumed to have been combined. . . . The grossest disturbances are thus to be ascribed to the last redactional stage of combination, while lesser disturbances belong to earlier development of the tradition complexes."<sup>101</sup> Within those parts of *Gilgamesh* known to have been part of the Old Babylonian version, no significant inconsistencies are discernible.<sup>102</sup> The flood story, on the other hand, which was added to the epic in its late version, contains a number of stylistic inconsistencies with the rest of the Utnapishtim pericope in which it is located: it uses a different formula for introducing speeches, as we have seen; it terms Utnapishtim's wife his "woman" (*sinništu*), whereas the rest of the pericope calls her his "spouse" (*marhītu*); and it has a much less homogenized, repetitious style (identical commands and executions, etc.) than does the rest of the pericope.<sup>103</sup> Since we know that the flood story

---

*Gilgamesh* only around the one who offered the sacrifice. See *EGE*, pp. 226–29. (For a more complicated theological development, in which the text of the epic seems to have lagged behind theological developments by several centuries [perhaps due to polemical motives], see *EGE*, pp. 76–81.)

Comparable religious/theological differences between different versions of biblical traditions are seen in comparing such passages as 2 Sam. 5:21 with 1 Chron. 14:12 and are frequently predicated of the Pentateuchal sources; see, e.g., Driver, *ILOT*, pp. 120–21, 128–29, 140–41; Weinfeld, *Deuteronomy*, part 2.

100. Greenberg, "Redaction," p. 245.

101. *Ibid.* This observation is important as an answer to one of the strongest arguments of Cassuto against source criticism (Cassuto, *Documentary Hypothesis*, pp. 66–67). Since source criticism assumes that a contradiction or an inconsistency points to divergent authorship, because a single writer is not likely to have contradicted himself or been inconsistent, Cassuto claimed that criticism had merely transferred the problem from the author to the redactor. In his view, a redactor was no more likely to have tolerated such disturbances than an author would have been. The principle discussed here indicates that a redactor *would* have tolerated such disturbances more than an author, because the redactor worked with materials that were no longer felt to be subject to extensive revision. Inconsistencies which are demonstrably the result of editorial activity will be observed frequently below.

102. For some minor differences, note the inconsistencies between the introductory hymn and other parts of the epic discussed in *EGE*, pp. 157–58, and the different speech introduction formulas in different Old Babylonian tablets of *Gilgamesh*, discussed in *EGE*, p. 44.

103. See below, Chapter 5.

was borrowed from another source—*Atrahasis*—we know that the differences reflect different sources; indeed, in the flood story itself Utnapishtim is once called *Atrahasis*. Here, however, our point is that these inconsistencies coincide with the lateness of the addition of this element to the epic. It is not that no attempt was made to integrate the flood narrative into the rest of the epic.<sup>104</sup> The name Utnapishtim was not invented by the editor of the late version; it appears already in the Old Babylonian version, but the editor's decision to use this name in place of *Atrahasis* may have been because the meaning of "Utnapishtim" ("He found(?) life") fit the theme of the epic and Utnapishtim's role in it. The replacement of *Atrahasis'* third-person narrative with the first-person form of *GE XI* was necessary so that Gilgamesh could hear about the flood from Utnapishtim, as the plot of the epic requires. The god Shamash is given a role in the narrative (*GE XI*, 86); he had played no real role in the *Atrahasis* flood story but was important in *Gilgamesh* (Gilg. Y. v, 37; *GE III*, ii, 8ff.; etc.). Two scenes in the flood story begin with one of the epic's frequently used formulas: "With the first glow of dawn" (*GE XI*, 48, 96); this phrase does not appear in *Atrahasis*, and it may be unique to *Gilgamesh* (see *GE VIII*, i, 1; ii, 23; etc.).<sup>105</sup> These features, which may have resulted from an attempt to integrate the flood story with the rest of the epic, are nonetheless superficial. The differences that remain are themselves not serious and may not even have been noticed by the editor or his readers. Still, their presence in the epic is due not simply to their unobtrusiveness but to the fact that at the time when the flood story was added to the epic its text was no longer being revised very much. That even blatant contradictions would also have been tolerated at this stage seems indicated by the presence in the epic of Tablet XII, which opens with Enkidu still alive, though in Tablet VII he had died. However, since we cannot presently document the lateness of this tablet in the epic, it remains theoretically possible that this contradiction was introduced into the epic much earlier. If so, the fact that it was introduced without being harmonized with the rest of the epic would make it an exception to the pattern being discussed.

### Miscellaneous Aspects of the Transmission Process

In the preceding summary of stages in the evolution of the epic, the reader will have noticed many phenomena presumed to have taken place in the development of biblical literature. Here I would like to call attention to

104. See *EGE*, pp. 229–31.

105. See *ibid.*, p. 9 n. 25; p. 231 n. 49.

a few of those, and add some others, which seem most important or suggestive.

1. Components of a text stemming from different sources often differ from each other in vocabulary and style (above, pp. 42, 45). This subject is discussed below, Chapter 5, where it is also noted that a text produced by conflation can still possess artistic unity.

2. Different accounts of a subject sometimes use different names for the same character. One may compare the double names of such biblical characters as Jacob/Israel and Gideon/Jerubaal. In the case of *GE XI*, there is no evidence (as Jastrow thought) that the names Utnapishtim and Atrahasis come directly from the editor's combining two versions of the flood story, each using one name. The process is a bit more complex. The Old Babylonian version of *Gilgamesh* had used the name Utnapishtim. It presumably owed this name somehow to an earlier account of the flood but did not itself tell that story, as we have noted. The late version of the epic appropriated the story itself from the *Atrahasis Epic* but replaced the name Atrahasis with Utnapishtim in all but one line (XI, 187). Why the editor's revision was incomplete—whether this was intentional or accidental—we can only guess, but in any case he left a trace of the two separate traditions underlying his text.<sup>106</sup>

3. Another case of incomplete revision appears in *GE XI*, 37. As we noted, the editor of the *Gilgamesh Epic* reformulated the third person narrative of *Atrahasis* to first person format of *GE XI*. However, a trace of the third-person formulation remains in XI, 37. "(Ea) said to his servant, me" (*izakkara ana ardišu jātu*). Apparently the line originally read "(Ea) said to his servant," as in the Old Babylonian version of *Atrahasis* (I, 373; III, i, 16). The editor of *GE XI* added "me" in line with his first-person style, but did not drop "his servant." Whether this was intentional or neglectful we cannot say. While "his servant" was now redundant, the resulting noun plus appositional pronoun was not ungrammatical or contrary to accepted style.<sup>107</sup> Still, in other passages that must originally have been formulated in the third person (XI, 190–92, whose counterparts in *Atrahasis* are now lost), the editor of *GE XI* did not leave traces of the original wording.<sup>108</sup>

106. Cf. *ibid.*, pp. 217 n. 11, 229–30.

107. See *GAG*, sec. 134b; Hecker, *Untersuchungen*, p. 128 n. 1; *LH* prologue, i, 27–31; *GE XI*, 194.

108. Another third-person reference to Utnapishtim is *GE XI*, 161, where he calls himself "the one who offered the sacrifice" (*bēl niqī*), replacing "the sacrifice" (*niqī*) in OB Atr. III, v, 35. For the reason behind this reformulation, see n. 99, above. It does not seem likely that the editor of *GE* would have created this third-person formulation; more likely, he found it in a now-lost intermediate version of *Atrahasis*. For another reading that escaped editing, see *EGE*, p. 89, on *GE I*, vi, 13.

4. Resumptive repetition (*Wiederaufnahme*) is a literary device whereby an editor, after an interpolation, returns to the point of interruption and before continuing repeats part of what immediately preceded the interpolation. It has been observed as a source-critical indicator in the Bible<sup>109</sup> and appears in Gilgamesh as well. In the Old Babylonian passage Gilg. Y. vi, 19–43, the elders of Uruk bless Gilgamesh and advise him to rely on Enkidu and be attentive to Shamash and Lugalbanda; following this, Enkidu addresses Gilgamesh (from col. vi, 44 into a break in the tablet). The late version of this passage begins similarly with a group (the elders?) advising Gilgamesh to rely on Enkidu and charging Enkidu to bring Gilgamesh back safely (*GE* III, i, 1–12). Following this, the late version inserts more than four columns of new material before Enkidu's address to Gilgamesh (*GE* III, vi, 12ff.). But before continuing with Enkidu's speech, the late version presents another passage in which a group (seemingly the elders<sup>110</sup>) repeats the elders' earlier advice to Gilgamesh that he rely on Enkidu, and then charges Enkidu to bring Gilgamesh back safely (*GE* III, vi, ?–8)—in other words, a resumptive repetition. Another case involves Enkidu's warnings to Gilgamesh about Huwawa/Humbaba. In the Old Babylonian version, one of those warnings ends with the declaration: "To safeguar[d the Cedar Forest], a sevenfold terror [Enlil gave him]" (Gilg. Y. iv, 1–2). The text then continues with Gilgamesh's reply (Gilg. Y. iv, 3ff.). An earlier warning had included this description of Huwawa:

At sixty leagues the forest is encompassed;  
[Who is there th]at would go down into its midst?  
[Huwa]wa—his roaring is the flood-storm,  
His mouth is fire,  
His breath is death!

(Gilg. Y. iii, 14–24)

In the late version there is a fragment of Enkidu's warning which incorporates (in textually corrupt form) parts of both these warnings. It opens with a counterpart of Gilg. Y. iv, 1–2, then presents a counterpart of Gilg. Y. iii, 16–20 (with differing line order), and then repeats the counterpart of iv, 1–2 before continuing with Gilgamesh's reply, as in iv, 3ff. The text reads as follows:

To safeguard the Cedar [Fores]t,  
As a terror to mortals has Enlil appointed him.

109. But also as an author's device; cf. below, Chapter 2, n. 46.

110. See *EGE*, p. 75 n. 6.



Humbaba—his roaring is the flood-storm, his mouth is fire, his breath is death!  
He can hear (at a distance of) sixty leagues rustling in the forest; who is there that  
would go down to his forest?

To safeguard the cedar(s), as a terror to mortals has Enlil appointed him.

Weakness seizes him who goes down to his forest.

Gilgamesh [said] to him, [to] Enkidu. . . .

(GE II, v, 1–7)<sup>111</sup>

5. The geographic background of episodes sometimes changes in the course of transmission. The shift of the location of the Cedar Mountain from the east to the northwest recalls Noth's view that the Jacob-Esau stories were originally located in northern Israel and Gilead, with Esau being transferred to Edom only later.<sup>112</sup> Similarly, in Gilgamesh (GE XI, 140–44) the landing place of the ark after the flood is Mount Nišir, east of the Tigris, but in Gen. 8:4 and later traditions it is farther north, in Urartu/Armenia.<sup>113</sup>

6. The transmission of material is selective, as indicated by the complete or partial omission in the Akkadian epic of tales known from the Sumerian texts (*Gilgamesh and Agga*, *The Death of Gilgamesh*). In the Bible the omission of certain tales is indicated by brief references which seem to presuppose knowledge of them, such as references to Enoch and the Canaanite Daniel (Gen. 5:22–24; Ezek. 14:14, 20; 28:3).<sup>114</sup>

7. Pertinent early tales not originally included in a text sometimes survive for centuries and are retrieved in a later stage of tradition. Assuming that the contents of *Gilgamesh*, *Enkidu*, and *the Netherworld* (GE XII) and possibly of *Gilgamesh and the Bull of Heaven* (GE VI) entered the epic only after the original Old Babylonian version, this in a way parallels the survival into Second Temple and rabbinic times of certain materials absent from the Torah but thought to be ancient (e.g., traditions about YHWH's defeat of the primordial sea, about the Akedah, and about the exodus).<sup>115</sup>

111. For the first example, see *EGE*, p. 75; for the second, see *ibid.*, p. 95. For further examples, see below, Chapters 2 and 8.

112. Noth, *Pentateuchal Traditions*, pp. 94–96. Gunkel, on the other hand, thought the identification with Edom original and the location in the north of certain episodes with Esau secondary (Gunkel, *Legends*, pp. 96–97).

113. Cf. Heide, *Gilgamesh Epic*, pp. 250–51. On differences between Mesopotamian and foreign versions of a story, see above, Introduction, n. 2.

114. Cf. Cassuto, "*h<sup>a</sup>nôk*"; Spiegel, "Noah, Daniel, and Job"; Noth, "Noah, Daniel und Hiob."

115. See above, n. 5.

## Conservative Elements in the Transmission

Considering the liberties the Old Babylonian author took with the Sumerian sources (or their Akkadian paraphrases) and the fact that few lines of the Old Babylonian version were left unchanged by the time of the late version, one may well wonder whether anything in the final version of the epic preserves recognizable features of the earliest forms of the traditions about Gilgamesh or about the historical Gilgamesh himself. There does seem to be an ancient residue preserved in the final form of the epic. Some of its elements may be identified as follows:

1. From the earliest known Akkadian version of the epic the late version has preserved the general drift of many verses in the epic, though often in revised wording; the basic plot and sequence of events in the epic; and its basic message.

2. From the Sumerian tales about Gilgamesh the late version has preserved the concern with death and desire for immortality reflected in several of them, although it has given these themes a new significance. The general plot of two tales has also been preserved (*Gilgamesh and the Land of the Living* and *Gilgamesh and the Bull of Heaven*), although in the best preserved of these (the first) it is clear that the sequence of individual scenes within the tale was not preserved in the late version and that the characters' motives were not preserved completely unchanged. Half of a third text (*Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld*) was preserved in literal translation.

3. Of the historical Gilgamesh it is possible that a few details have been preserved. The likelihood that Gilgamesh actually existed and the plausibility of the tradition that he built the wall of Uruk were discussed above (p. 27). Jacobsen has argued that Gilgamesh's name is of a type which was well attested in Early Dynastic times but disappeared later.<sup>116</sup> Hence his name—though perhaps in a slightly modified form—seems authentic. Certain social institutions reflected in the epic—the sacred marriage ceremony, the political authority of the assembly of elders—could reflect Early Dynastic times,<sup>117</sup> but since the sacred marriage was also practiced long after the Early Dynastic period, and the elders' political authority may have been known after this period,<sup>118</sup> we cannot rule out the possibility that these institutions were first associated with Gilgamesh by later traditionists.

116. *SKLJ*, pp. 187–90; see also Lambert, in *GSL*, p. 49. On changing onomastic fashions in Early Dynastic Sumer, see Hallo, "Date."

117. See Renger, "Heilige Hochzeit"; Cooper, "Heilige Hochzeit"; Jacobsen, "Primitive Democracy."

118. See Renger, "Heilige Hochzeit," p. 258; Cooper, "Heilige Hochzeit," p. 266; Jacobsen, "Primitive Democracy," p. 165.

In any case, the extensive and reflective modifications we have seen to characterize the transmission of the epic down to the first millennium B.C.E. indicate that the epic is less a record of Gilgamesh and his times than a record of the impact his life made on later writers and what they thought it might mean to their audiences—a point sometimes made about the narratives concerning early Israelite history too.<sup>119</sup>

We should not overestimate the conclusions one can draw for biblical studies from the evolution of the *Gilgamesh Epic*. The form and content of the epic and the social setting of its transmission differed widely from those of biblical literature. The chief value of such data for biblical studies lies in their heuristic value in helping test the appropriateness of a certain method of analysis that has characterized biblical criticism for the past couple of centuries. The present study partially vindicates the theoretical approach by which Jastrow recognized the diversity of the sources, some about Gilgamesh and some not, which underlay the *Gilgamesh Epic*, and succeeded in identifying some of them in a general way. Of course, Jastrow could hardly give a precise, detailed description of the sources, since they were not then available. Now that we have so many more texts of the epic and its sources, we can see how extensively the late version, and even the much earlier Old Babylonian version, differ from the Sumerian sources, and how much room there would be for error in trying to reconstruct those sources from texts of the Akkadian epic alone. For the source critic this is sobering, but it seems doubtful that this conclusion is applicable in the same degree to the Torah. Indeed, the extensive revision characterizing the evolution of the *Gilgamesh Epic* explains why it contains so few inconsistencies in comparison with the Torah, and this suggests what the Torah might have looked like had it undergone similarly extensive reformulation in the course of its compilation and transmission. The number of inconsistencies left in the Torah suggests that it was not extensively reformulated and encourages the belief that its sources can be unraveled to a much greater extent than those of *Gilgamesh* could have been.<sup>120</sup>

In the final analysis, the theoretical approach did not lead Jastrow very wide of the mark in his general conception of the elements the epic was composed from. As Eissfeldt, quoted above, remarked: "The important point is . . . not this or that individual dissection of the material, but the total outlook." The present study has shown that even some of the specific phenomena and processes postulated by biblical critics did indeed characterize literary development and transmission in the ancient Near East.<sup>121</sup>

119. E.g., Greenberg, *Understanding Exodus*, pp. 193–96.

120. See, further, Chapter 2, n. 71.

121. The development of the *Gilgamesh Epic* did not demonstrably involve the conflation of two versions of the same story. For this phenomenon, so prominent in Pentateuchal criticism, see below, Chapters 2 and 3.

Conceivably, other empirical models yet to be compared with biblical texts might show that competing theories about the evolution of biblical literature are equally realistic. In any case, one may hope that the knowledge gained about literary history in cases where the evolution of a composition can be studied empirically, coupled with a fuller knowledge of ancient history in general, will enable us to use the theoretical approach in a more sophisticated and realistic way, for we will never be able to do without the theoretical approach in biblical studies.

## זרמים תיאולוגיים בספרות התורה \*

מאת

מ. ויינפלד

בספרות התורה מוצאים אנו שתי אסכולות תיאולוגיות מגובשות: האסכולה המקופלת בשכבה הכוהנית שבתורה והאסכולה המקופלת בספר משנה תורה. לאסכולות אלה קדם המקור סי"א ( $JE =$ ) <sup>1</sup> אולם מקור זה הוא בגדר ילקוט של מסורות וסיפורים, ואיננו מוצאים בו עדיין השקפה אחידה ואידיאולוגיה מוצקה מעין זו שבס"כ וס"ד. ס"כ ( $P =$ ) וס"ד ( $D =$ ) מגלמים כל אחד תיאולוגיה מורכבת ועקבית שלשוא נחפשנה במקורות הקודמים.

שתי אסכולות אלה מובדלות זו מזו בתפיסתם הדתית וכן בהלכי מחשבה ודרכי ביטוי. החוקרים מבית גרף—ולהאוזן הסבירו הבדל זה בשינויים היסטוריים. המקור הכוהני נתגבש לדעתם בתקופה שלאחר החורבן, תקופה שבה העם היה מנותק מארצו ונתרחק מהטבע וכתוצאה מכך גיבש דת סכימאטית בעלת נימוסים סאקראליים נטולים רקע ארצי. לעומת זאת משקף ס"ד, שגובש בתקופת יאשיהו, דת חיה המושרשת בחיי עם היושב על אדמתו וחי חיים טבעיים, חקלאיים ופוליטיים כאחד. י. קויפמן <sup>2</sup> התמודד עם תפיסה זו והצליח לערער את ההנחה על איחורו של ס"כ ותלותו בס"ד, אולם עם זאת לא הסביר לנו את פשר השוני שבין שתי יצירות אלו. כך למשל אחת הטענות המרכזיות של ולהאוזן לגבי איחור ס"כ היתה שבלוחות החגים שבס"כ מופיעים ראש השנה ויום הכפורים (ויקרא כ"ג, כג—לב; במדבר כ"ט, א—יא) ואילו בלוחות החגים שבסי"א וס"ד אין לחגים אלה כל זכר (ראה שמות כ"ג, יב—יט; ל"ד, יח—כו). ולהאוזן הסביר הבדל זה בכך שחגים אלה לא היו קיימים בימי הבית הראשון ושהם נוצרו בתקופת הבית השני כתוצאה מהרגשת החטא והתעוררות לתשובה. לדעתו שימשו הם כעין תחליף — המתאים לנסיבות התקופה — לחגיגות העממיות של פסח, שבועות וסוכות שנהגו בארץ בימי הבית הראשון ושאי אפשר היה לקיימם בגולה <sup>3</sup>. במלים אחרות הופעתם של ימים אלה בלוח

\* הרצאה בישיבת האקדמיה האמריקאית למחקר היהדות בד' באייר תשכ"ט. התפרסמה באנגלית ב: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 1969. בנוסח העברי יש תוספות מספר.

1 אנו מדברים על סי"א כמקור אחד אעפ"י שהוא מורכב משני מקורות: סי"א וס"א. הואיל וקשה מאד לאתר את שני המקורות הללו בכל ארבעת ספרי התורה (Tetrateuch). רק בספר בראשית ניתן לעשות זאת במידה רבה של הצלחה (ראה למשל פירושו של E. A. Speiser לבראשית בסדרת Anchor Bible).

2 תולדות האמונה הישראלית ספר א', עמ' 113 ואילך.

3 J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel* (transl. Black-Menzies), 3 (pp. 108—112).

הכוהני היא פרי הגלות והניתוק מחיי הטבע. י. קויפמן<sup>4</sup> טוען נגדו בצדק שראש השנה ויום הכפורים היו קיימים בימי הבית הראשון אלא שמעיקרא לא היה להם קשר לטבע שכן נחוגו במקדשים (הגדולים) וקשורים הם בחיטוי המקדש<sup>5</sup>, כפי שמצאנו זאת אצל עמי המזרח הקדמון<sup>6</sup> שאף אצלם קוימו הטקסים בימים הראשונים של השנה. אין, איפוא, לומר שהחגים האלה נוצרו בתקופת גלות בבל כתחליף לחגים החקלאיים וכתוצאה מהרגשת החטא ותחושת התשובה שפעמה בלב הגולים, כפי שטוען ולהאזון. אדרבה, חגים אלה נעוצים בהוי מקדשי ועל כן משקפים הם את הימים שבהם קיים פולחן במקדשים בימי הבית הראשון, ולא את התקופה שהעבודה במקדש היתה בטלה. עלי להוסיף שעצם טענת ולהאזון על יצירת חגים חדשים ע"י גולי בבל היא משונה שכן אין עם ממציא חגים אלא אם כן מאורע חדש גרם לכך, ואף אז אין החג החדש עומד על מישור אחד עם החגים המסורתיים המקובלים (השווה הנוכה ופורים בימי הבית השני).

ברם שאלתו של ולהאזון במקומה עומדת והיינו — למה נעדר זכרם של חגים אלו בקובצי החוקים האחרים ואילו בחוקים הכוהניים הם מופיעים אף פעמיים. תשובה מניחה את הדעת לבעייה זו עשויה לשמש לנו מורה-דרך גם בפתרון בעיות עקרוניות אחרות מסוג זה. נראה לנו כי הפתרון הוא זה: בניגוד לשלוש רגלים שחגיגתם היתה מותנית בישיבת האכר על אדמתו (קציר, בכורים ואסיף) הרי טקסי ראש השנה ויום הכפורים צמודים היו למקדש ולכהונה והעם לא מילא בהם תפקיד אקטיבי כלל ועיקר. טבעי הוא, אפוא, שספרות שיצאה מחוגי הכוהנים תקדיש מקום נרחב לחגים אלה ולדרך חגיגתם בעוד שהספרות שאופייה עממי לא תתענין בהם כלל. בדרך דומה ניתן להסביר את בעיית העדרה של מצות עלייה לרגל במקור הכוהני. מצות העלייה לרגל מכוונת כלפי העם בלבד, שכן הכוהנים יושבים במקדשיהם כל השנה, ולפיכך המקורות, שזוית מבטם העם, מדיגשים חזור והדגש מצוה זו (שמות כ"ג, יז; ל"ד, כג; דברים ט"ז, טז) ואילו בעל ס"כ, שעיקר ענינו הטקסים המקדשים ודרכי בצועם, אינו מדבר על עלייה כשלעצמה שהיא מענינם של ההמונים כי אם על הטקסים ועל הקרבנות הכרוכים בחגיגות של החגים האלה (ראה ויקרא כ"ג, ט—כא, במדבר כח—כט)<sup>7</sup>.

4 תולדות האמונה הישראלית, ספר א', עמ' 120—121.

5 גם אצל הבבלים מופיע בהקשר זה הפעל *kuppuru*, הבניין הכבד של *kapāru*. טקס הכיפורים הבבלי בראש השנה שנמשך כשנים עשר יום כולל פרטים המזכירים לנו את ויקרא ט"ז, כה, למשל, קוראים אנו שם: "בתוך (החצר) לפני הקודש ישים מחתת בסף ויפור (הקריאה עם *i-sār-raq! CAD H p. 87* ולא *i-ḥi-qa*) עליה סמים (ונטף) ברושים, וקרא לטבח שיערוף ראש של כבש; הכוהן יכפר (*ukappar*) את הבית עם גוף הכבש... יטהר את הקודש על כל סביבותיו. את המחתה יסיר. ונשא הכוהן את הכבש והלך אל הנהר. פניו ישים אל מבוא השמש ואת פגר הכבש ההוא אל הנהר יזרוק ואל השדה יצא" (*F. Thureau Dangin, Rituels*). (Accadiens, pp. 140—141, 351—360).

6 תירדננין, כנ"ל עמ' 136 ואילך.

7 אין זה עניין של אינטרס חמרי או פרסטיז'ה, לו היה כן כי אז היינו מצפים שדווקא הכוהנים יהיו מעוניינים בעולי רגל הבאים בהמוניהם למקדש, אלא, כפי שאמרנו זה עניין של זווית ראייה שמקורה בהשקפת עולם. למעשה שימשו התגיות של עולי רגל את החוויה הדתית הציבורית ולא הוסיפו מאומה לעבודת אלהים שבמקדש שהיה לה קבע משלה ללא כל קשר להמוני החוגגים בחצרות המקדש ובסביבתו.

בעייה אחרת שאף היא מבליטה את ההבדל בגישותיהם השונות של המקורות הנידונים היא עניין ההתגלות בסיני. ספר י"א (JE) וס"ד (D) מרבים לדבר על מאורע זה בעוד שס"כ אינו מתיחס לו כלל. אף אם נגיד שהוא מניח התגלות זו כדבר מובן מאליה — ואמנם מזכיר הוא חוקים שניתנו בהר סיני — קשה להסביר שתיקה מוחלטת זו לגבי מעמד חשוב כזה. מאידך גיסא שומר לנו בעל ס"כ על התגלות מסוג אחר שאינה נזכרת בסי"א ובס"ד. ביום השמיני לחנוכה המשכן נראה כבוד ה' אל כל העם ואז העם מריע ונופל על פניו<sup>8</sup>. דבר זה מתרחש בשעה שהאש יוצאת מלפני ה' ואוכלת את הקרבנות, מה שנתפס כאישור אלהי למשכן ולסדרי העבודה שבו. במקום תיאור ההתגלות הקשורה במתן חוקים לעם מתאר בעל ס"כ התגלות הקשורה בחנוכה המשכן או — במלים אחרות — בירידת השכינה לישראל עם גמר בנינו של המשכן (השווה שמות כ"ה, ח; כ"ט, מה). ואמנם אין זה מקרה שהנוסחה המבטאת את קשר הברית בין האל לישראל "והייתי להם לאלהים"<sup>9</sup> מופיעה דוקא בהקשר של חנוכה המשכן והכהונה בשמות כ"ט, מה בפרק המקביל לויקרא ח'—ט'<sup>10</sup>.

את השוני בן המקורות: ס"ד וס"כ, יש, אפוא, לראות על רקע הבדל סוציולוגי ולא על רקע הבדל כרונולוגי. עניין לנו כאן עם שתי אידיאולוגיות שצמחו מתוך שני חוגים שונים ולא דוקא משתי תקופות שונות ויש מקום לראותם זה בצד זה, ולא דוקא זה לאחר זה.

שהמדובר כאן בשני זרמים תיאולוגיים ניתן ללמוד מתוך העובדה ששני נביאים שינקו מספרות התורה ירמיהו ויחזקאל, בנו את עולמם הרוחני על מקורות אלה כל אחד לפי אופיו: ירמיהו על ס"ד ויחזקאל על הספרות הכהנית. ושוב יחזקאל אבסורד לומר, כדרך שניסתה לעשות זאת שיטת ולהאזון, שיחזקאל שימש גקודת מוצא להתהוות הספרות הכהנית או, כפי שניסו אחרים לטעון, שירמיהו שימש מניע להתהוות ספר דברים. יודעים אנו כיום שהנביאים השתמשו בדפוסים ספרותיים מוכנים כמו: המשל והתפילה, המזמור והקינה כדי לבנות את תוכחתם ונאומיהם ועל כן אין זה אלא טבעי שישתמשו גם בספרות החוקה הישראלית. מהם, אפוא, החוגים העומדים מאחורי שתי אסכולות תיאולוגיות אלו? אחת התעודות הספרותיות הגדולות במקרא, שבקלות רבה ניתן לקבוע את זהות החוג שבקברו נתחברה, היא התעודה שאנו קוראים לה ס"כ. אין חילוקי דעות ביחס למוצא תעודה זו. הכל מודים כי היא יצאה מתחת ידי הכהנים והשם הניתן לה אף הוא מעיד על כך. מחברי המקור הנידון היו, אפוא, נושאי משרה חשובים במקדש ולפי הבגרות הספרותית של היצירה ניתן לקבוע כי היו אלה הכהנים שבמקדש המרכזי בירושלים<sup>11</sup>.

8 "וירא כל העם ויראו ויפלו על פניהם" (ויקרא ט', כד), השווה שמות כ', יח: "וירא העם וינעו ויעמדו מרחק". לשינויים בתפיסת ההתגלות בין כתובים אלה ראה מאמרי בתרביץ ל"ז תשכ"ח, עמ' 117—118.

9 ראה לעניין זה מאמרי על ברית אברהם ודוד; Journal of the American Oriental Society 90 (1970), p. 200.

10 בשמות כ"ט מופיעות המצוות וביקרא ח'—ט' מתואר הביצוע של מצוות אלה.

11 ראה מאמרי בתרביץ ל"ז תשכ"ח, עמ' 106—107.

קשה יותר לקבוע את החוג שממנו צמח ס"ד, ברם מתוך חקירותי בספר זה מסתבר כי הספר קיבל את גיבושו העיקרי בקרב חוג הסופרים מחוגי החצר שבתקופת חזקיה ויאשיהו<sup>12</sup>. אם נכונה הנחתנו זו הרי מצויות לפנינו שתי אסכולות ספרותיות המייצגות שני זרמים אידיאולוגיים שמקורו של האחד מהם הוא המקדש (ס"ב) ואילו מקורו של השני — החצר (ס"ד)<sup>13</sup>.

הכוהנים והסופרים פעלו שניהם בעולם הספרותי, אולם תוכן עיסוקם שונה זה מזה תכלית שינוי. היצירה הכהנית עומדת כולה על קרקע הדת והאמונה הסופר-נטוראלית, הכל משועבד לגורם האלוהי, ואילו היצירה של הסופרים עומדת על קרקע המציאות החילונית ריאלי. סוג ספרותי זהה עשוי להופיע בספרות כהנית כשנושא היצירה הוא המלך. כך, למשל, מוצאים אנו במצרים מצד אחד אנאלים של מלכים שנכתבו על ידי סופרי החצר ומצד שני אנאלים של אלים שנכתבו על ידי כוהני המקדש<sup>14</sup>.

על רקע הבחנה טיפולוגית זו יש להבין גם את טיבה של היצירה הכהנית והיצירה הדבטרונומיסטית בישראל. האסכולה הכהנית הישראלית המושרשת במקדש יונקת מהספירה האלוהית-הסאקראלית ואילו האסכולה הדבטרונומיסטית, הנעוצה במציאות החצר, יונקת מהספירה הלאומית-המדינית. שתי האסכולות כאחד עומדות אמנם על קרקע הדת והאמונה אולם עולמן הרוחני של כל אחת מאלו עוצב וגובש בדרכו המיוחדת לו. עולמו האידיאולוגי של ס"ב הוא בעל אוריינטאציה דתית תיאוצנטרית ואילו עולמו של ס"ד הוא בעל אוריינטאציה דתית אנתרופוצנטרית. האוירה הסקראלית והסופר-נטוראלית של ס"ב איננה על כן פרי הגלות והניתוק מהאדמה. מקורה בחוג סגור של כוהנים מלומדים שכל מעייניהם המקדש וכל הברוך בו. ואכן, מרבית החוקים במקור הכהני סובבים סביב משכן האל על כל הכרוך בבניינו ובשרות בו. שכנינו של האל בתוך בני ישראל (היינו — במקדש) היא הנותנת טעם לכל ההויה הישראלית על פי מקור זה (וראה לעיל) טול מכאן שכונה זו וכל החוקה הכהנית תפקע. לא זו בלבד שעבודת האלוהים תושבת כי אם גם החוקים הקשורים לספירה החברתית יהיו בטלים. כך, למשל, חוקי המקלט לא יתוארו כלל בלי כוהן גדול (במדבר ל"ה, כה), חוקי מלחמה לא ייתכנו בלי המעמדות הסאקראליים ליוצאים כשחצוצרות הקודש בידיהם (במדבר ל"א, ה והשווה י', ט), דין האשה הסוטה לא יוכל להתבצע ללא מקדש (במדבר ה', יא וא"ל), המנהיג לא יוכל לצאת ולבוא בלי הכוהן הגדול הנושא את האורים והתומים (במדבר כ"ז, כא), וכל היוצא בזה, אין חוקים אלו משקפים את המשטר התיאוקראטי של ימי הבית השני — כדעת ולהאזון — כי הלא במשטר של תקופה זו אין לדבר על יציאה לקרב ואף לא על מנהיג המתמנה מטעם עדת ישראל. כמו כן אין לדבר על שכירת ה' בתוך המקדש בשעה שהארון, שעליו יושב כבוד ה' בין

12 לאחרונה בספרי העומד לצאת לאור, Deuteronomy and the Deuteronomistic School, Clarendon Press, Oxford 1971.

13 על המקדש והחצר כמרכזי לימוד של העולם העתיק ועל טיפוס היצירה השונה של הכהן לעומת הסופר, ראה מאמרי בבית מקרא י"ז תשכ"ד, עמ' 58 ואילך.

14 ראה E. Otto, Handbuch der Orientalistik I, p. 220.



הכרובים ושכלפיו מכוונות כל הפעולות במקדש<sup>15</sup>, אינו קיים כלל במציאות. המציאות המשתקפת בחוקה הכוהנית הולמת יותר את המשטר הישראלי העתיק שהיה מושתת כולו על עקרונות סאקראליים<sup>16</sup>, עקרונות שעל פיהם המשיכו הישראליים לעצב את חייהם גם לאחר קום המלוכה<sup>17</sup>. בסיפורים העתיקים, המספרים את המאורעות לתומם, חשים אמנם מציאות מעין זו המשתקפת בס"כ. שאל ודוד יוצאים ובאים על פי משפט האורים, מלחמות קודש מלוות תקיעה בחצוצרות ושופרות (יהושע ו'; שופטים ז'), במלחמות משתתפים המעמדות הסאקראליים (יהושע ו'; שופטים כ', כו—כח; שמו"א ד') והשלל מובא בית ה' (יהושע ו'; כד; שמו"ב ח'; יא, השווה במדבר ל"א—נ"ד).

משטר הקדושה והטאבו המונח ביסוד ס"כ איננו פרי ספיקולאציה תיאולוגית של כוהני הבית השני כי אם נעוץ הוא במציאות הישראלית שמתקופת השופטים ותקופת המלוכה כאחד. המוסדות הסאקראליים העומדים במרכז התיאולוגיה הכוהנית ידועים לנו היטב מתוך הספרות המקראית הקדומה, אלא שכאן קיבלו הם את גיבושם הדוגמאטי המלא. כך למשל שבת, חודש ומועד "שבתון" ו"מקרא קודש" אינם המצאתו של מחבר ס"כ. כמו בס"כ כך גם במקורות הקדומים שומעים אנו על ימים אלה כימים שנמנעים בהם מלעשות מלאכה (עמוס ח'; ה) מתכנסים בהם לסעודת קודש (שמו"א כ', כד—לב), הולכים לאיש האלהים (מל"ב ד', בג), מקיימים עצרות ומקראי קודש (ישעיהו א', יג), מקריבים זבחים ונוסכים נסך (הושע ט', ד—ה).

ענייני טומאה וטהרה שעליהם מוצאים אנו דינים מפורטים בס"כ אף הם ידועים לנו מהספרות המקראית הקדומה. המשתתפים באירוע סאקראלי חייבים להיטהר ולכבש בגדיהם (בראשית ל"ה, ה; שמות י"ט, י; שמו"א ט"ז, ה), היוצאים למלחמה פורשים מאשה ומקדשים כליהם (שמות כ"א, ו), האשה מתקדשת מטמאת נדתה (שמו"ב י"א, ד), הצרוע מוצא אל מחוץ לעיר (מל"ב ז', ג ואילך) טמא מת לא יבא בית ה' (הושע ט', ד).

הוא הדין לגבי עניינים שבקודש ומקדש. הסכנה הכרוכה בגישה אל הקודש, שכה רבות מדובר עליה בס"כ, גם עליה מרומזו במקורות הקדומים (שמו"א ו', יט—כ; שמו"ב ו') ומאידך גיסא שומעים אנו במקורות אלה על מנהגי אכילת הקודש והגשתו לאל (שמות כ"ג, יח—לד, כה; שמו"א ב', יג—יז; שם כ"א, ז [=לחם הפנים]; עמוס ד', ה ועוד) שאף הם מגופי תורתו של בעל ס"כ. הקדשים קרבות ציבור וכן חטאות ואשמים, המופיעים במקורות קדומים, אף הם נרמזים במקורות היסטוריים מימי בית ראשון (מל"ב י"ב, ה, יז). מוסד הנזירות שהוא מן העתיקים ביותר

15 ראה מ. הרן, המערך הפולחני הפנימי ומשמעותו הסמלית. ס' היובל ל. קויפמן, ירושלים תשכ"א, עמ' לד—לה = Scripta Hierosolomitana VIII, 1961, pp. 291—292.

16 ראה דברי פון ראד G. Von Rad, Theologie I 1957, p. 262: "Wir müssen uns den geistigen Lebenskreis des alten vorköniglichen Israels noch als einen sakral geschlossen vorstellen. Alle Lebensgebiete ruhten in einer letztlich vom Kultus her normierten Ordnung und hatten sich noch nicht eigengesetzlich ver-selbständigt".

17 לעניין זה עיין M. Noth, Die Gesetze des Pentateuchs, 1940.

בישראל אף הוא תופס מקום בס"כ דוקא (במדבר ו') ולא במקורות אחרים. שחיטת חולין הנאסרת בספר הקדושה (ויקרא י"ז) והמכונה בקובץ זה "אכילה על הדם" (ויקרא י"ט, כו) נזכרת בשמ"א י"ד, לב—לה: העם חוטא לה' באכלו על הדם, כלומר מבלי לזרוק את הדם על מזבח<sup>18</sup>.

אולם כשם שיש ללמוד על אופיו של ס"כ ממה שיש בו, חשוב עוד יותר להבנת השקפתו של מקור זה מה שחסר בו. מה שמתמיה בחוקת ס"כ הוא העדר בולט של דינים אזרחיים-סוציאליים ודיני אישות, שתופסים מקום כה רב בס"ד. גם אם מוצאים אנו חוקים הדנים בעניינים מסוג זה הרי שהם מופיעים באור סאקראלי-ריטואלי. כך למשל גילוי עריות מתואר כחטא המטמא את הארץ ומחלל את קדושת שמו של האל השוכן בארץ זו (ויקרא י"ח, כ"ד—ל, כ'; כב—כו). איסור גילוי עריות מופיע לצדה של טומאת הנדה, שכיבה עם בהמה, מולך, אוב וידעוני (שם י"ח, כא—כג) וענייני בהמה טמאה ובהמה טהורה (שם כ', כה). הוא נתפס כעניין טאבו ולא כעניין השייך לתחום המשפט האישי. והוא הדין לגבי ענייני ירושה. בעוד שבס"ד מופיע דין זה במסגרת דיני אישות ומשפחה (כ"ב, טו—יז) הרי דין בנות צלפחד בספרות הכהנית מובא אגב ההוראות על חלוקת הנחלה לשבטי ישראל ולא בא לעיצומו של דין הירושה (במדבר כ"ז, א—יא; ל"ו).

השמיטה שלפי ס"ד מהווה מוסד בעל אופי סוציאלי מובהק מופיעה בס"כ כמוסד סאקראלי: "ושבתה הארץ שבת לה" (ויקרא כ"ה, ב); הארץ חייבת לשבות שבתותיה ואם אין היא שובתת במשך שנות ישיבת העם עליה חייבת היא להחזיר שבתה זו בשמונה בשעה שהעם יהיה בגולה: "או תרצה הארץ את שבתותיה... כל ימי השמה תשבת את אשר לא שבתה בשבתתיכם בשבתכם עליה" (ויקרא כ"ו, לד—לה). אין זכר כאן לשנת שמיטה המשמטת חובותיהם של העניים, וזאת בניגוד לס' דברים המביא אך ורק עניין שמיטת חובות (דברים ט"ו, א—יא) ואינו מזכיר כלל שמיטת קרקע. עלי להדגיש שבעניין הלכה למעשה אין האחד מוציא מכלל אפשרות את השני; כלומר, ייתכן ושמרה או חייבים לשמור, על שמיטת קרקעות ושמיטת כספים כאחד<sup>19</sup>, ואכן קיים קשר בין הדברים. אך לנו חשובה הצגת החוקים כפי שמופיעה

18 ראה י. קויפמן, תולדות, ספר א', עמ' 127 ואילך.

19 יש בדינו עתה עדויות ברורות לקיום שני המוסדות במיסופוטאמיה בתקופה הבבלית העתיקה. על שמיטת חובות ושחרור משועבדים ראה F. R. Kraus, Ein Edikt des Königs Ammi-Šaduqa von Babylon, *Studia et Documenta ad Iura Orientis Antiqui* Pertinentia, Vol. V 1958. המקורות לתעודות מסוג זה בעמ' 182 ואילך; ואילו על שמיטת קרקעות, או יותר נכון החזרת שדות לבעליהם הקדומים בדומה לתקנות היובל, ראה: J. J. Finkelstein, "Some New Misharum Material and its Implications", *Assyriol. Studies* No. 16 (Landsberger Festschrift) 1965, pp. 233—246 של קראוס באותו קובץ: "Ein Edikt des Königs Samsu-Iluna von Babylon", pp. 225—231. הרמין בין ה־mišarum וה־andurārum הבבלי למוסדות השמיטה והיובל במקרא אינו כללי בלבד כי אם מתמצה בפרטים מאלפים כגון: (1) הרמת (מילולית: נשיאת) הלפיד (dipāra našū) כסימן להכרות הדרור (ראה שורות 1—2 בטקסט BM 80318 שההדיר פינקלשטיין במאמרו הנ"ל) — בישראל מכריזים על דרור באמצעות תקיעה בשופר (ויקרא כ"ה, ט) ואילו בבבל באמצעות הדלקת משאות. תקיעת שופר ונשיאת משאות" הן אמנם האמצעים הקלאסיים בעולם העתיק להעברת ידיעה בציבור, ראה למשל ירמיהו ו', א: "ובתקוע תקעו שופר ועל בית הכרם שאו משאת".

בשני המקורות האלה, שכן היא המעידה על האידיאולוגיה של המחבר. בעל ס"כ מעוניין בטאבו של השנה השביעית ובאימפליקציות הסקראליות של טאבו זה ואילו בעל ס"ד מעוניין בצד הסוציאלי של החוק הזה ומתעלם לגמרי מהצד הסקראלי<sup>20</sup>. דבר זה מזכיר לנו כמובן את דין השבת והצגתו בשני מקורות אלה. בס"כ מצות השבת מנומקת בכך שהאל עסק במלאכת הבריאה במשך ששה ימים וביום השביעי נח (בראשית ב', א—ג; שם' ל"א, יז) כלומר האדם במנוחת השבת שלו. ממחיו כביכול את מנוחת האל ביום השביעי, השקפה המתאימה לחוג כוהני שבפולחנו במקדש ממחיו את המתרחש בתחום האלוהי<sup>21</sup>. לעומת זאת מביא ס'

(2) המונח "יצא ביבל" בהתייחסו לשדה ובית (ויקרא כ"ה, כה, ל, לא, לג) מקביל מילולית ל-*ina mišari wašûl* בתעודה הנ"ל (שורה 9). כמו כן יש לציין שהדרור *andurāru* באכדית שווה ל-*ama-ar-gi* בשומרית שפירושו "שוב לאם", ואמנם הגדרת הדרור בויקרא כ"ה היא שהעבד "שב אל משפחתו", דבר המבטא את הרעיון המקורי של המוסד כפי שבא לידי ביטוי במושג השומרי.

(3) כמו בישראל כך גם במסופוטאמיה הכרזות הדרור נעשו באופן מחזורי (פינקלשטיין במאמרו הנ"ל נוטה אף להניח שאלה נעשו כל שבע שנים בדומה לשמיטה במקרא, אך קראוס, במאמרו הנ"ל, אינו מקבל הנחה זו).

(4) דברים ט"ו, ב—ג מקביל להכרזת הדרור של אמצדוק (סעיפים 1—7). לפי הכרזה זו משמיטים את כל החובות מלבד ההלוואות שניתנו לצרכי מסחר ואכן גם בדברים ט"ו יש להבין את אי תחולת השמיטה על הנכרי בכך שהלוואותיו היו לצורכי מסחר שכן זה היה עיקר עיסוקו בישראל, עיין G. Boström, *Proverbia Studien*, 1935, pp. 91 ff. וכן ערך נכרי באנציקלופדיה מקראית, כך ה'. הביטוי האכדי באדיקט הנ"ל *mušaddinu ul išassi* בקשר לשמיטת החוב תרגומה לעברית יהא: "הנושה לא יגוש", ביטויים המופיעים בקשר לגביית החוב בדברים ט"ו; כמו "הנושה", התובע את המס בין בצורת מס עובד (השווה שמות ה') ובין בצורת תשלום כספי (מל"ב כ"ג, לה והשווה ישעיהו ג', ה, יב) כך גם *mušaddinu* (=גורם שיתנו) במיסופוטאמיה תובע תשלום חוב (אמצדוק, שם) וכן עבודת כפייה (עיין קראוס בספרו הנ"ל, עמ' 57). יש להוסיף שהחוק בויקרא כ"ה, כה על גאולת קרקע של אדם שמך ומכר אחוזתו מוצא לו מקבילה בחוקי אשנונה סעיף 39 (ראה A. Götze, *The laws of Eshnunna*, pp. 105 ff. והשווה לאחרונה R. Yaron, *The Laws of Eshnunna*, 1969, pp. 152 f. לפיו: "אדם אשר מך (*inišma*) ומכר את ביתו, ביום אשר הקונה ימכור (את הבית), בעל הבית יגאלנו) (*ipaṭṭar*). *enēšu* = מוך (כמו בעברית "ימך המקרה" קהלת י', יח) כך גם באכדית הפעל *enēšu* מבטא גם התמוטטות הגג או התקרה, ראה *CAD enēšu c* 1 *paṭāru* = גאל.

כל הדברים האלה עשויים ללמדנו כי לא זו בלבד שחוקי שמיטה ויובל וגאולת הארץ הם מלפני גלות בבל (מזור שאפילו חוקר מתון כדה"ח מחזיק בדעה הוולחאוויאנית כי חוקי היובל הם מתקופת הגלות, ראה de Vaux, *Ancient Israel*, pp. 175—177) כי אם מקורם עתיק יותר והיינו מתקופת הפאטריארכאלי. על סמך ההקבלות הרבות למוסד ה-*mišarum* ו-*andurārum* בתקופת הבבלית העתיקה, נראה כי אלו חזורים לתקופת האבות.

20 עם זאת יש להדגיש שהעובדה שבעל ס"ד אינו מתייחס אפילו לאספקט הסוציאלי של שמיטת קרקעות, שעליו דנו בהערה הקודמת, עשויה ללמדנו כי במציאות תקופתו לא היתה משמעות כלל לחוקים בעלי רקע פאטריארכאלי מסוג הנ"ל. לפיכך רואה הוא בשמיטת הכספים את עיקרו של דין השמיטה.

21 ראה מאמרי בתרביץ ל"ז תשכ"ה, עמ' 109—110. נראה כי בדומה לסיפור הבריאה המסופרי טאמי (אנומה אליש) שם מעשה הבריאה מסתיים בבניין המקדש למרוך (ראה *Enūma Eliš* VI:51—54 והתרגום אצל JNES 20 V:119—30; ANET<sup>2</sup>, p. 68) כך גם בישראל היה קשר בין השבת לבניין המשכן. המקדש בבבל נתפס

דברים טעם אחר לשבת. הישראלי חייב לנוח בשבת לא מפני שהאל נח ביום זה כי אם כדי לאפשר מנוחה לעבדו ואמתו: "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך" (דברים ה', יד).<sup>22</sup> לצד הטעם הסוציאלי מופיע הטעם הדתי: "זוכרת כי עבד היית במצרים ויוצאיך ה' אלהיך משם על כן צווק לעשות את יום השבת" (שם טו). האל תולה, אפוא, את השבת כאן לא בבריאת העולם (בס"כ) כי אם ביציאת מצרים. גם לעניין השבת ניתן לומר שהטעם הסוציאלי קיים היה לצדו של הטעם הסאקראלי ושניהם יכלו אפוא לדור בכפיפה אחת. עובדה היא למשל שבשמות כ"ג, יב השבת מנומקת אף היא בנימוק סוציאלי. אולם יש ללא ספק משמעות לעובדה שבעל ס"כ בחר דוקא בטעם הסאקראלי ופיתח אותו בדרך משלו ואילו ס"ד בחר בטעם הסוציאלי, וניסח אותו אף הוא בדרך משלו כלומר בדרך ההומאנית.<sup>23</sup>

דוגמה אחרת המלמדת אותנו על המגמות התיאולוגיות השונות של היצירות הנידונות היא דין היציאה למלחמה. לפי הספרות הכוהנית עם היציאה למלחמה על הכהנים לצאת עם כלי הקודש בידיהם (במדבר ל"א, ו) ולתקוע בחצוצרות (במדבר י"ט) ובסיום המלחמה צריכים הלוחמים לעבור טקסי טהרה (במדבר ל"א, יט-כ) ולהפריש משלל המלחמה לרשות הקדושה (במדבר ל"א, נ-נד). ס"ד לעומת זאת אינו מזכיר תרועות וטקסים כי אם מדבר על כוהן היוצא לפני המלחמה לדבר אל העם כדי לעודדו ולטעת בו רוח איתנה (דברים כ', א-ט). במידה ויש הוראות לגבי ההתנהגות במערכה הרי יש בהוראות אלה דברים הכרוכים בשמירה על הנקיון והבריאות לא פחות מאשר דברים הקשורים בקדושת המחנה (דברים כ"ג, י-טו).

עניין אחר שיש בו כדי ללמדנו על המגמות השונות של החיבורים הללו הוא דין מידה כנגד מידה. דין זה Lex Talionis העומד בפני עצמו כבר בסה"ב

כמקום מנוחתו של האל (En. El. VI:52) ובדומה לכך מדובר בישראל על המשכן/מקדש כ"מנוחתו" של האל (תהלים קל"ב, ה, יד) והשווה לעניין זה G. von Rad, *Ges. Studien zum* א. ת. 1961, pp. 101–108. יש משמעות לעובדה שמצוות השבת מופיעה בתחילת התיאור של הקמת המשכן (שמות ל"א, יב–יז) ובסופו ("ה–א, ג"). אעפ"י שהמצווה באה לכאורה לומר שאין לעסוק במלאכת המשכן בשבת (ראה במאמרי בתרביץ כנ"ל) הרי יש בסמיכות עניינים זו משום רמז לקשר שבין סיום הבריאה לסיום מלאכת המשכן. וכן כבר ראה מ. בובר *Die* והשווה גם מ. ד. קאסוטו בפירושו *Schrift und ihre* *Verdeutung*, 1936, pp. 39 ff.

שמות ל"ט—מ'

וַיִּירָא מֹשֶׁה אֶת כָּל הַמַּלְאָכָה      וַיִּירָא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה

והנהגה עשו אתה כאשר צוה ה', כן עשו (ל"ט, מג). והנהגה טוב מאד (א', לא).

ויתכל כל עבדת משכן אהל מועד (ל"ט, לב).  
ויכלו השמים והארץ וכל צבאם (ב', א).

ויכל משה את המלאכה (מ' לג).

ויברך אתם משה (ל"ט, מג).

ויברך ... אלהים (א', כב, כח; ב', ג).

ויקדשת אתו ואת כל כליו (מ' ט).  
ויקדש אתו (ב' ג).

לאמיתו של דבר, השבת הופכת להיות מחייבת לאחר בניין המשכן, הממלא בס"כ את מקומה של ההתגלות בסיני (ראה לעיל).

22. השווה איוב ל"א בקשר לעבד: "הלא בבטן עשהו ויכנונו ברחם אחר" (פס' טו). על הקשר בין ס' דברים לספרות החכמה ראה מאמרי בס' היובל לי. קויפמן תשכ"א, עמ' פט ואילך.

23 ראה מאמרי, "The Origin of the Humanism in Deuteronomy", JBL 80 (1961), pp. 241—247.

— כפי שאלט ראה זאת<sup>24</sup> — מופיע בהקשרים שונים בס"כ ובס"ד. בס"כ מופיע הוא אגב דין נוקב שם ה' (ויקרא כ"ד, טז—כב) דהיינו בקשר לדין סקראלי ואילו בס"ד הוא בא בקשר לדין עד זומם (י"ט, כא), כלומר בקונטקסט של דינים משפטיים-אזרחיים.

וכשם שס"כ מעוניין לרכז דינים סקראליים כך מוצא ס"ד עניין בדינים הקשורים לתחום האזרחי-חילוני. אנו מוצאים כאן חוקים על מלך (י"ז, יד—כ) השופט (ט"ז, יח—כ, י"ז, ח—יג) הצבא (פרק כ'), דיני משפחה וירושה (כ"א, כ—כג, כ"ב, יג—כט; כ"ד, א—ד; כ"ה, ה—ט), הלואה ומישכון (ט"ו, א—כא; כ"ד, י) סכסוכים ומריבות (כ"ה, א—ג; י—יד) הסגת גבול ועדות שקר (י"ט, יד—כא). יתרה מזו — אף מוסדות שהיו סקראליים בעיקרם עוברים כאן תהליך של סקולאריזציה. כך, למשל רציעת העבד שלפי סה"ב חייבת להעשות ליד האלהים (= בית האלהים) (שמות כ"א, יט)<sup>25</sup>, נעשית לפי ס"ד ליד דלת וללא כל קשר לבית אלהים (דב' ט"ו, יז). הוא הדין לגבי ערי מקלט. לפי סה"ב ערי מקלט הן ערי לויים כלומר ערים השייכות לתחום הקדושה והרוצח בשגגה צריך לשבת בעיר זו עד מות הכוהן הגדול (במדבר ל"ה); יש, אפוא, לישיבת ההורג בשגגה בעיר מקלט מעין ריצוי עוון. לא כך הדבר בס"ד. לפי חוקת ס"ד אין עיר המקלט עיר לויים וכוהן גדול אינו נזכר כלל, מטרת עיר המקלט היא אך ורק להגן על ההורג בשגגה מגואל הדם, ותו לא<sup>26</sup>.

וכשם שהפליאה אותנו העובדה של העדר מוסדות סוציאליים-משפטיים בס"כ כך מפליא אותנו העדר מוסדות סקראליים בס"ד. ס"ד, המדבר תכופות על המקום הנבחר לשכון שם ה', מתעלם לגמרי מהמוסדות הסקראליים הקשורים למקום זה ושבצעיהם לא תתואר כלל עבודת הקודש. השרות בקודש הכרוך בעריכת הלחם, העלאת הנרות, מעשה קטורת, הקטרת חלב, הקרבת תמידים ומוספי החג וכן הטיפול בקדשים המובאים אל המקדש, עניינים יסודיים ביותר בפולחן הישראלי, אין להם זכר כלל בס"ד. חרדת הכבוד בפני המקדש והסייגים בפני חילול הקודש ידועים לנו בישראל מקדמת דנא ועל אלה שומעים אנו בהרחבה בס"כ ואילו בס"ד לא נפקדו כלל.

אף אם הניח בעל ס"ד את החוקים האלה כמובנים מאליהם הרי צריך היה לרמוז עליהם בהקשר עם הציוויים שהוא מעלה ביחס למקום הנבחר, ואם אין הוא מזכיר את כל אלה סימן שאין הם מעניינו ואולי אף נוגדים את מגמתו.

בולט ביותר העדר המשפט הסקראלי (fas) בס"ד, שמקום כה רב מוקדש לו בס"כ. קללת שם האלוהים, שנחשבה כחטא חמור ביותר בישראל ושעליה שומעים אנו בסה"ב (שמות כ"ב, כז) ובס"כ (ויקרא כ"ד, טז—טז; מל"א כ"א, יג), לא מצאנו עליה אזהרה כלל בס"ד. הכישוף, עבודת המולך, האוב והידעוני שלפי סה"ב, סה"ק וכן העדויות בספרות ההיסטוריוגרפיה עונשם מוות (שמות כ"ב, יז; ויקרא י"ח, כא; כ', א—ג, כז; שמ"א כ"ה, ג—ט), נאסרים אמנם בס' דברים (י"ח, יג) אך ללא נקיבת עונש לצד האיסורים.

A. Alt, "Die Ursprünge des Israelitischen Rechts, KS I, pp. 303 f. 24  
S. Paul, Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform 25  
and Biblical Law, Suppl. V. T. 18 (in press)  
M. Greenberg, "The Biblical Conception of Asylum", JBL 78 (1959), pp. 26  
125 ff. וראה י. קויפמן, יהושע, נספח א. ערי מקלט, עמ' 266—267.

לעומת זאת מצאנו בס"ד עונשי מוות שלא שמענו עליהם בחוקות אחרות ואלו הם דיני מוות לזקן ממרא (י"ז, יב) ולמסית ומדיח (י"ג, ב—יג). על אופיו הפוליטי של חוק המסית והמדיח עמדתי במקום אחר<sup>27</sup> ואין צורך לומר שגם דין זקן ממרא יש לו אימפליקאציות פוליטיות (אי ציות לאוטוריטה משפטית עליונה).

אופייה הבלתי סקראלי של התפיסה המשפטית בס"ד בולטת גם בכך שחטאים דתיים ופולחניים חמורים שעליהם בא בס"כ עונש כרת כגון: אכילת חלב ודם (ויקרא ז', כה—כו), אכילת בשר קודש בטומאה (ויקרא ז', כ—כא), טימוא מקדש וקדשיו (במדבר י"ט, יג, כ; ויקרא כ"ב, ג) הפרת ברית מילה (בראשית י"ז, יד), אי עשיית הפסח (במדבר ט', יג) עינוי נפש ביום הכפורים (ויקרא כ"ג, כט) אינם מופיעים כלל בס"ד. כל אלה קשורים לתחום המשפט הסאקראלי (= fas) ואילו ס"ד עוסק בתחום ה-jus ועל כן מתעלם הוא מחטאים כאלה.

דברנו עד עתה על מגמות הסלקציה של שני מקורות אלה. רוצה אני להעלות גם מקצת מהאימפליקאציות התיאולוגיות של הסלקציה השונה ואתיחס לעניין תפיסת הקדושה<sup>28</sup>.

בתחום זה ניתן למצא נעימת פולמוס של ס"ד עם ס"כ. יש ללא ספק משמעות לעובדה שהנימוק של "עם קדוש" מופיע בחוקת ס"ד דווקא לצדם של התגודדות ואכילת נבלה (י"ד, א—ב, כא) שבס"כ נאסרים על הכוהנים בלבד (ויקרא כ"א, ה; כ"ב, ח). בעל ס"ד רוצה וודאי להשמיענו בכך שדברים שנאסרו קודם לכן על הכוהנים בשם קדושתם המיוחדת נאסרים מעתה ואילך על העם כולו<sup>29</sup> בהיותו "עם קדוש". אין זה מקרה שבמקורות הקדומים נעדר לגמרי המושג "עם קדוש" השולט במסכת התיאולוגית של משנה תורה. בסי"א ובס"כ מדובר על אנשי קודש (שמות כ"ב, ל) ועל קדושים (ויקרא י"א, מה; י"ט, ב; כ', כו) אך לא על עם קדוש. ההבדל איננו בניסוח בלבד כי אם יש לו משמעות אידיאולוגית. כאשר מדובר בס"כ על התקדשות וקדושה אין הכוונה לקדושה שמקורה בקביעה היסטורית אלהית חד פעמית כבס"ד כי אם לקדושה שמקורה בפרישות ריטואלית. לפיכך מוצאים אנו כאן את הלשון: "והתקדשתם והייתם קדשים" הסמוכה ל"אל תשקצו את נפשתיכם" וכן ל"אל תטמאו את נפשותיכם" (ויקרא י"א, מג—מד; כ', כה). הקדושה מותנית אפוא בפרישות. לא כן בס"ד. בס"ד אין הפרישות תנאי לקדושה כי אם התוצאה המתחייבת ממנה: לא תתגודדו... לא תאכלו נבלה כיוון שעם קדוש אלה (מאו בחירתך). הפרישות המתחייבת מכח הקדושה בס"ד מקבלת אמנם גון לאומי. בס"כ מתבטאת הפרישות בתחום הריטוס בלבד (טומאה וטהרה, ויקרא י"א, מג; כ', כו) ואילו בס"ד כוללת היא גם התרחקות מאלילות ועובדיה (ז', ו). בצוים על פולחן אלילי שמצאנו בספרות הכהנית (ויקרא א'; במדבר ל"ג, נ—נו) איננו מוצאים כלל את הנמקת הקדושה.

27 בספרי Deuteronomy and the Deuteronomistic School, Clarendon Press, Oxford (in press).

28 דיון עקרוני בעניין תמצא במאמרי בתרביץ ל"א (תשכ"ב), עמ' 7 ואילך. כאן יש השלמה בלבד.

29 וראה מ. עמישי, מחשבה ואמת, כך שני, תרצ"ט, עמ' 122—123.

הרעיון המובע בשמות י"ט, ו' ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש", הנראה קרוב לרעיון "כי עם קדוש אתה" שבס"ד, מבטא — לאמיתו של דבר — רעיון שונה. בדומה לישעיהו ס"א, ט': "ואתם כהני ה' תקראו משרתי אלהינו יאמר לכם, חיל גוים תאכלו ובכבודם תתימרו" אומר הכתוב בשמות י"ט שאם ישמרו את הברית הרי יהיו "סגלה" <sup>30</sup> מכל העמים... ממלכת כהנים וגוי קדוש" <sup>31</sup> כלומר יזכו ביחס מיוחד מצד האלהים והיינו — ייחשבו כמעמד עליון באנושות. הכתוב בשמות יט', ו' איננו מבסס את החובה לשמירת המצוות כמו בס"ד כי אם מבטא את הגמול ואת הזכות בעקבות שמירת הברית.

אמנם ס"ד מכיר קדושה במובן זכות כפי שזה עולה מתוך דברים כ"ו, יז — יט; שם שומעים אנו על התחייבות דו צדדית: העם נוטל על עצמו לשמוע בקול ה' ולשמור חוקיו ומצוותיו <sup>32</sup> ואילו האל מתחייב לתת לישראל מעמד של "עם סגולה... עליון על כל הגוים... ועם" <sup>33</sup> קדוש" ונראה כי בסיומת "כאשר דבר" קיימת התייחסות מפורשת לשמות י"ט. אולם כמו לגבי עניינים אחרים כך גם כאן פיתח ס"ד את המושג וראה בו בעיקר בסיס למלוי החובה. המעמד העליון, מעמד עם קדוש, המוענק לישראל, אינו רק זכות ושכר כי אם גם ובעיקר חיוב (noblesse oblige).

בדומה לכך מכיר גם ס"כ את הקדושה כזכות לאומית כפי שאנו למדים מויקרא כ', כו "והייתם לי קדושים כי קדוש אני ה' ואבדל אתכם מן העמים להיות לי". "היה למישהו" מבטא יחס מיוחד של קרבה ומקורו של הביטוי בתחום משפט המשפחה <sup>34</sup>. אולם בדרך כלל משמית הוא את למד השייכות וממריץ את ישראל להיות קדושים במובן של שמירה על כללי טהרה וקדושה (ויקרא י"א, מד; י"ט, ב).

הד לויכוח על תחולת הקדושה בישראל, שהצבענו עליו לעיל, ניתן למצא בפרשת קרח ועדתו שבס"כ. קרח ועדתו תובעים מעמד שוה־ערך לכהנים וללוויים, דבר שהוא מובן מאליה בס"ד (שים לב ל"הכהנים הלוויים" בס"ד וכן לדברים י"ח, ו—ח). טענתו של קרח, הדומה לזו של בעל ס"ד, היא כי כל בני העדה קדושים במידה שווה (במדבר ט"ז, ג). כנגדו טוען משה להיררכיה בקדושה ואומר כי הקטרת הקטרת לפני ה' היא שתקבע את אשר יבחר בו ה' ואת הקדוש (שם ז). ואמנם הפועל בחר אמור בס"כ לגבי כוהנים בלבד ואילו לגבי לויים וישראלים נוקט בעל ס"כ בלשון הבדל (במדבר ח', יד; ט"ז, ט; ויקרא כ', כו) ואין הדבר מחוסר משמעות <sup>35</sup>.

<sup>30</sup> על משמעותו של ביטוי זה ראה M. Greenberg, JAOS 71 (1951), pp. 172 ff. ביטוי זה נמצא לאחרונה בטקסט אוגריתי בהקשר דומה לזה שבמקרא. המלך הגדול קורא לוסאל שלו עבדו וסגלתו (PRU V No. 60:7—12, p. 84), וראה הערת ב', JAOS 90 (1970), p. 195, n. 102.

<sup>31</sup> ראה לפסוק זה W. L. Moran, "A Kingdom of Priests", The Bible in Current Catholic Thought (ed. J. McKenzie) 1962, pp. 7—20. <sup>32</sup> "ולשמר כל מצוותיו" בפס' יח נראה שלא במקום.

<sup>33</sup> גוי וממלכה הוא מושג פוליטי בעוד ש עם הוא מושג אתני המבטא קרבת דם, ראה E. A. Speiser, "'People and Nation' of Israel", JBL 79 (1960), pp. 157—163.

<sup>34</sup> ראה מאמרי ב', JAOS 90 (1970), p. 200.

<sup>35</sup> הפעל קדש בס"כ אף הוא אינו מתייחס אף פעם ללוויים, ראה J. Milgrom, Studies in Levitical Terminology, I, The Encroacher and the Levite, University of California

## הגר בס"כ

מקובלת הדעה<sup>30</sup>, שהגר בס"כ דינו כדין ישראלי לכל דבר והוא קרוב במובנו לפרוסליטוס של תקופת הבית השני, והנה שוב הוכחה כביכול שס"כ גובש בתקופת הבית השני אולם דעה זו אין לה יסוד<sup>31</sup>. ס"כ מטיל על הגרים אך ורק את החובות הקשורות בקדושת העדה וטהרתה כהקרבנות בדרך הלגיטימית (ויקרא י"ז, ח; כ"ב, יז ואילך, במדבר ט"ו, יד), איסור אכילת דם (ויקרא י"ז, יד), אכילת חמץ שהוא בבחינת בל יראה ובל ימצא בגבולות הארץ בחג המצות (שמות י"ב, יט), טומאת המת (במדבר י"ט, י) וטומאת הנבלה (ויקרא י"ז, טו—טז), טומאת העריות והמולך (ויקרא י"ח, כו; כ', ב), טומאת הדם הנשפך (במדבר ל"ה, טו, לד), גידוף האלהים (ויקרא כ"ד, טז; במדבר ט"ו, ל) וכן איסור עשיית מלאכה ביום הכפורים (ויקרא ט"ז, כט)<sup>32</sup>, יום שבו מטהרים מטומאה המקדש והעדה שבה שוכן ה' (ויקרא ט"ז, טז, יט והשווה שמות ל', י)<sup>33</sup>.

לעומת זאת אין ס"כ מחייב כלל את הגר בקיום מצוות וטקסים, כלומר מצוות עשה שהן נחלתו הדתית המיוחדת של עם ישראל, ושאינם כרוכים בטהרה ריטואלית דווקא. כך למשל שבת ומילה שהן מ"אותות הברית" בס"כ (שמות ל"א, טז—יז; בראשית י"ז, י—יא) ושהפרתם גוררת כריתת הנפש מעמיה (שמות ל"א, יד; בראשית י"ז, יד) אינן חובה על הגר. רק אם הגר רוצה לעשות פסח לה', כלומר להשתתף בטקס סקראלי ישראלי חייב הוא למול את עצמו (שמות י"ב, מה, השווה במדבר ט', יד) אך אם אין ברצונו להשתתף בטקס זה רשאי הוא להשאר ערל. מכאן למדים אנו שאין הגר חייב בהקרבנות קרבן פסח בעוד שהישראלי שאינו מקריב קרבן פסח עונשו כרת (במדבר ט', יג)<sup>34</sup>.

לגבי מצוות חגיגת חג הסוכות שומעים אנו במפורש: "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות" (ויקרא כ"ג, מב) להודיעך שאין הגר חייב במצוה זו. ברתולט<sup>35</sup> טוען שהגר הושמט כאן בטעות. אך אין כל יסוד להנחה זו. בצירופים של אזרח וגר, המקובלים בספרות הכהנית, מוצאים אנו בדרך כלל את הנוסחאות: האזרח והגר הגר בתוכם (ויקרא ט"ז, כט; י"ח, כו), הגר הגר אתכם (במדבר ט"ו, טז), הגר בישראל (ויקרא

Press 1970, p. 29, n. 103. אני מודה לפרופ' מילגרום על שאיפשר לי לקרא את ספרו בעזרו בהגנה.

36 ראה בעיקר A. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896.

37 וראה דברי שו"ל בפירושו לשמות י"ב, מח: "דעת רז"ל (פסחים צ"ג ע"א) כי בגר צדק מדבר, שמקבל עליו כל התורה כולה; אמנם מן המקרא הזה משמע בבירור כי גם קדם שימול נקרא גר, א"כ הגר לא קיבל עליו כל המצוות ולא מל ואיננו בכלל ישראל".

38 "האזרח והגר" מתייחסים לאיסור מלאכה בלבד ולא לעינוי נפש שבחלק הראשון של הפסוק וכך ראב"ע: "לא נעזבונו לעשות מלאכה ולא נכריחנו על הצום". אני מודה ליעקב מילגרום שהעמידני על הבחנה זו. ד.צ. הופמן בפירושו טוען שההשבתה והצום כאחד חלים על הגר אך פירוש זה מקורו במניע הרמניסטי כלומר כדי ליישב את הכתוב עם דעת חז"ל המפרשים את הגר כ"גר צדק".

39 ראה לעיל עמ' 11.

40 והוא הדין למצוות עינוי נפש ביום הכיפורים שאף על פי שענשה כרת (ויקרא כ"ג, כט) אין היא חלה על הגר, ראה הערה 38.

41 בספרו הנ"ל.



כ', (ב) ועוד, ואז עלינו להניח שהושמטה כאן גם הסיומת הרגילה, מה שאיננו מסתבר. אין אפוא לתפוס את המצוות המוטלות על הגר בס"כ כזכות השתתפות בפולחן הישראלי, וכסימן להשתלבותו המלאה בעדה הישראלית כי הלא ראינו שמצוות יסוד ישראליות כשבת, מילה ופסח אינן חלות עליו, אלא יש לראות מצוות אלו כתובות וכחומרות (ואולי אין הגר שש לקראתן) שבעל ס"ד פוטר אותן מהם (השוה ויקרא י"ז, טו—טז עם דברים יד, כא)<sup>42</sup>.

ההבדל בעמדותיהם של ס"כ וס"ד לגבי הגר אין לו איפוא שורש היסטורי כפי שמקובל להניח כי אם שורש מעמדי. בעל ס"כ שהעניינים הסקראליים-ריטואליים עומדים במרכז עולמו מעוניין בשמירת קדושתה וטהרתה של העדה היושבת בארץ הקדושה ועל כן דואג הוא שהקדושה לא תחולל גם מצד הגר. בעל ס"ד המשוחרר מהתפיסה הסקראלית העתיקה אינו מטיל על הגר חובת קדושה, המיוחדת לעם ישראל בלבד.

ההבחנה בין הגישות של שני החיבורים התורניים האלה צריכה לשמש נקודת מוצא לדיון בתפיסות תיאולוגיות שונות בישראל בימי הבית הראשון. כפי שרמזתי, מוצאות התפיסות התיאולוגיות של ס"כ וס"ד את המשכם או התגלמותם ביצירה הנבואית שמסוף הבית הראשון: ירמיהו מחד גיסא ויחזקאל מאידך גיסא, וראוי אף עניין זה כשלעצמו לניתוח רציני.

42 ראה מאמרי הנ"ל בתרביץ לא (תשכ"ב), עמ' 9.

## המקרא והמקורות ההיסטוריים שבו

מאת י. ליוור

### א. מהותם של המקורות ובעיות הערכתם

**ב**ספרי המקרא, מבראשית יא, ועד שמ"א י, ניתן לנו סיפור תולדות ישראל באותו זמן שאנו עוסקים בו בכרך זה, היינו למן ימיהם של אבות האומה עד ראשית התהוות המלוכה בישראל. ולא זו בלבד שתיאור היסטורי של תולדות ישראל בתקופה קדומה זו אינו מצוי לנו משום מקום אחר, אלא שמקורות אפיגרפיים-היסטוריים שיש בהם ידיעות של ממש על תולדות ישראל בימי המקרא אינם מרובים, ובייחוד מועטים הם בתקופה זו.

אבל סיפור תולדות ישראל שבמקרא אינו בגדר מקור היסטורי כי אם בגדר תיאור היסטורי. לפנינו הרצאה על תולדות ישראל מתוך תפיסה כוללת על מקומו של ישראל בהיסטוריה האנושית, מתוך השקפה דתית מוגדרת, ומתוך שיפוט מוסרי של אישים ומעשים. ודווקא תכונות אלה, שהן מסימניה המובהקים של כתיבה היסטורית ראוייה לשמה, מעלות שורה של בעיות לפני היסטוריון בן זמננו שבא לתאר את תולדות ישראל מתוך גישתו הוא ולפי בחנים שונים מאלה של הסופר הקדמון. לגבי התקופה הקדומה בתולדות ישראל, היינו התקופה הקודמת להתנחלות בכנען, ופרשת ההתנחלות עצמה, עולות בעיות הכרוכות בגילגולי המסירה ודרך החיבור של הסיפור המקראי. סיפור זה, כפי שהוא לפנינו, נתחבר לאחר שנשלמו התהליכים ההיסטוריים המדוברים, והסופר הקדום הסתמך גם הוא על מקורות, במידה שהיו מצויים לו ובמידה שהתאימו לתכליתו. נשאלת איפוא השאלה, מה הם המקורות שהיו בידי הסופר המקראי? האם היו בני זמנם של המאורעות המסופרים, האם יסודם ברישום שבכתב או במסורות שבע"פ, האם הם מהווים סיפור קורות, או אינם אלא דברי אגדה וסיפורי עם? עוד נשאלת השאלה, באיזו מידה משקף התיאור שבמקרא דרכי חיים ומשטר חברתי של הזמנים שהוא מוסב עליהם, ובאיזו מידה הסב הסופר את תמונת החברה שבימיו על תקופות וזמנים קדומים. ולאחרונה, באיזו מידה היתה בידו מסורת מהימנה על סדר המאורעות והשתלשלותם ובאיזו מידה מיוסדת תמונת העבר שהוא מעלה על תפיסה סכימאטית. שאלת היסוד בקביעת קווים עיקריים בתולדות התקופה היא, איפוא, מציאת שיטה שלפיה נוכל לעמוד על משמעותם ההיסטורית של המקורות המצויים בידינו, ואיך נוכל להסתייע בהם, בין בפני עצמם ובין בצירוף עם מקורות חיצוניים, בבירור שאלת ראשיתו של ישראל ובתיאור תולדות ישראל בעת הקדומה. יתר על כן, קביעת עמדה לגבי מהותן ההיסטורית של מסורות התורה וספר יהושע, המוסרות על התקופה הקדומה בתולדות ישראל, יש לה משמעות רבה ביותר לגבי תולדות ישראל בימי המקרא ככלל, ובייחוד לגבי תפיסת התפתחות הדת, הפולחן והמוסדות החברתיים בישראל.

בהערכת המקורות שבכתב על ראשית תולדות ישראל אין אנו יכולים, איפוא, להיעזר בשיטה הגורסת (והמקובלת לגבי תקופות שבהן מצויות תעודות די הצורך) שיש לקבל או לדחות לחלוטין מקור מסוים. כאן חשוב יותר מציין כל המקורות שבידינו, ובכלל זה מקורות עממיים וסיפורים שיש בהם מיסוד האגדה. שכן לגבי ראשית תולדות ישראל אין לנו מקורות מוסמכים קדומים, כגון כרוניקות, על פרשיות עיקריות וחשובות בתולדות ישראל. בהערכת המקורות שבמקרא נחלקו החוקרים מן הקצה אל הקצה. מהם ראו במסורות הקיימות ידיעות היסטוריות של ממש וכתבו את תולדות ישראל לפרטיהן ואפילו את קורותיהם

של האבות על יסוד סיפורי המקרא. וכנגדם שללו אחרים ממסורות אלה, מכולן או מרובן, כל ערך או משמעות היסטורית לגבי התקופה הנדונה וראו אותן, במידה שהן מגלמות מציאות היסטורית או חברתית, כהטלה אנאכרוניסטית של רגשות לאומיים ויחסי כוחות פנימיים שפעלו בתקופה, בה נתנסחו ונתגבשו אותן מסורות (כלומר, לאחר זמן), על פרקי זמן קדומים. לעומת שתי גישות קיצוניות אלה מסתמנת דרך ביניים, לפיה אין מסורות המקרא על ראשית ימיו של ישראל עדויות היסטוריות במלוא משמעותן של מושג זה, ועם זאת אלו הן מסורות שיש להן בדרך כלל אחיזה היסטורית, ונשתמרו בהן זכרונות על מאורעות ומצבים ריאליים. כיצד נשתלשלו אותן מסורות, ובאיזו מידה יש בהן תיאור היסטורי עובדתי, היא הבעייה העומדת לפני ההיסטוריון הבא לתאר את תולדות התקופה; ובירור משמעותן של אותן מסורות הוא מטפי התיאור ההיסטורי של זמנים קדומים אלה בתולדות ישראל. אכן, מתוך שיקול ובחינה של אותם נתונים עצמם, היינו הסיפור המקראי, העלו חוקרים שונים תמונות שונות, ולפעמים מנגודות לחלוטין, של ראשית ישראל, ואנו מוצאים הבדלי גישה בין חוקרים, כמעט בכל עניין ועניין, ואין צריך לומר בדרך שיחזור של המסכת כולה. אם נבוא לסקור את ספרי ההיסטוריה והמחקרים השונים שנכתבו על תולדות ישראל בראשית ימיו, ואת הדרך שבה מעריכים מחבריהם את המקורות המקראיים, לא נוכל לסווג את דרך המחקר של חוקרים אלה לכמה שיטות מוגדרות עיקריות (כפי שמינבלות ההקף של הדיון כאן מחייבות), מבלי לטשטש או להבליע מייחדו של מחקר זה או אחר; שהרי כל חלוקה לשיטות וגישות בהכרח שהיא מבליעה את המיוחד והאופייני שבמחקרים שונים. אשר להערכת המקורות ההיסטוריים שבמקרא ובחינתם לעפם יכול שתהיינה שונות מחוקר לחוקר, ומשום כך יתאר כל אחד מהם את תולדות ישראל בצורה שונה, אך השיטה יכול שתהא אחת, לפחות ביסודה.

## ב. השיטות השונות בהערכת המקורות ההיסטוריים שבמקרא

על הערכת המקרא כמקור לתולדות ישראל השפיעה מאוד שיטת המקורות, הקשורה בשמו של יוליוס ׀להאוזן. שיטה זו נתאחדו בה ניתוח ביקורתי ספרותי של המקורות המצויים ותפיסה יסודית כוללת, תפיסה המשתיתה את תמונת ההיסטוריה הישראלית בראשיתה על התהוות התורה מתוך חיבור ועריכה של מקורות ספרותיים במשך דורות רבים, ועל תפיסה אבולוציונית של תולדות ישראל כחטיבה אורגנית ששולטים בה חוקי־התפתחות מסויימים.<sup>1</sup>

הנחות היסוד של אסכולה זו בדבר שיטת חיבורה של התורה נתגבשו שלבים שלבים במחקר של המאה ה־ט, ו־אחזיתן בהבחנת חזרות או סיפורים מקבילים בתיאור פרשיות שונות בסיפורי התורה; במציאות כמה קבצי חוקים בתורה שיש בהם סתירות בפרטי חוקים וברוח החוקים; בשימושי לשון אופייניים לפרשיות או לחטיבות מסויימות בתורה, ועוד. עיקרי ההנחות של האסכולה הזאת הן: א. בספרי התורה מצויות חטיבות ספרותיות עצמאיות, שנערכו כמה וכמה פעמים בתהליך ממושך, ועם זאת קרובות הן במידת־מה לצורתן הראשונית. ב. חטיבות אלה הכילו בראשונה סיפור תולדות האומה מתחילתו ועד לכיבוש הארץ או אף לאחר מכן; היינו, מצויים בידיו שרידי כמה חיבורים מקבילים אודות אותן פרשיות עצמן. ג. יש קווי הכר מיוחדים לחטיבות השונות, ונבדלות הן זו מזו בתפיסה הדתית והחברתית, בדרך התיאור ובביטויים ומושגים המיוחדים לכל חטיבה וחטיבה. ד. החטיבות השונות מורכבות מחלק סיפורי־תיאור ומפרשיות חוקתיות, ואפשר לקבוע מהו הקשר בין החטיבות הסיפוריות לחוקים. ה. היחס בין החטיבות השונות הוא של התפתחות מודרנת, וניתן לראות בכל אחת מהן שלב בהתפתחות המחשבה הדתית והתפיסה ההיסטורית.

נקודת המוצא מבחינת התפיסה הזאת היא ההשקפה על תהליך גיבושו של המונותיאזם בישראל ודרך התפתחותה של עבודת האלוהים בישראל. ההנחה העיקרית היא שאחזות הפולחן ועבודת אלוהים במקום מרכזי לא נהגו בישראל עד לימי אישיהו; ורק משביצע מלך זה את הריפורמה הדתית והפולחנית, שעליה מסופר בספר מלכים (מל"ב כב–כג), באו לידי ביטוי, באחד מספרי התורה, הוא ספר דברים, ההשקפות שגרמו לה. כמו כן מושתתת תפיסה זו על ההנחה שגיבוש המונותיאזם בדת ישראל, הניכר בכל החטיבות

של ספרי התורה, אינו קדום, אלא הוא פרי פעולתם והשפעתם של נביאי ישראל. ואילו קודם לכן רווחת היתה בישראל אמונה עממית מונולאטרית, היינו שעבדו לאל אחד, אבל לא שללו קיומם של אלים אחרים. ולפי שגם בחטיבות הספרותיות הקדומות שבתורה חלה השפעה נבואית, מאוחרות הן הרבה מזמנם של המעשים המתוארים בהן; יתר על כן, יש בהן סיגל לתפיסה דתית מאוחרת ומתוך כך עיוותן צביון ומשמר-עותן של אותן פרשיות.

שיטת המקורות הוולגהאזנית, בגיבושה העיקרי, מבחינה בספרי התורה ארבעה מקורות ראשיים, המורכבים אף הם מחטיבות שונות. הקדום שבהם הוא מן המאה ה' לפסה"ג לערך והמאוחר מראשית ימי הבית השני. המקור הקדום ביותר הוא מקור ה' (J בלועזית), והשני הקרוב לו בזמן, מקור אלוהים (E). הם נתחברו, האחד ביהודה והשני בישראל, במאה התשיעית והשמינית לפסה"ג, וקרוב לאותו זמן צורפו לספר אחד הוא ספר JE, על ידי עורך שחיבר פרשיות מן המקור הראשון אל פרשיות מן המקור השני. מאוחר משני המקורות האלה הוא מקור דברים (D) המסתמך על סיפורי JE אלא שבו באה לידי ביטוי השקפה דתית מפותחת יותר והוא הראשון התובע איחוד הפולחן. זמנו, לפי השיטה הזאת, בימי יאשיהו או בסמוך לו. המקור המאוחר ביותר הוא הכהוני (P). זה נתחבר בחוגי הכהונה, בימי גלות בבל ובראשית ימי הבית השני, ומודגשים בו ענייני פולחן וטקס; והוא הוא שהטביע את חותמו על התורה כולה וצירפה לחטיבה אחת.

אסכולת המחקר הוולגהאזנית, המאחרת את כל המקורות המקראיים הקדומים במאות שנים לאחר זמנם של המאורעות, ועם זאת מגיחה כי הם מלבישים תקופה קדומה צורה שונה משהיתה לה באמת, משאירה להם ערך היסטורי מועט ביותר. אכן גישה זו הביאה לספקנות קיצונית בכתובת ההיסטוריה של ישראל בראשיתו. אמנם, להלכה הסכימו חוקרים רבים, מהנמנים עם האסכולה הזאת, שנשתייר חומר קדום גם במקורות המאוחרים, אבל למעשה לא נזקקו למסורות התורה לגבי התקופות הקדומות, כי אם ראו בהן אספקלריה של האמונות והדעות של אותם דורות שבהם קבעו החוקרים את זמן חיבורם של המקורות השונים. מה שמצוין אנשי אסכולה זו הוא שבגלל הנחותיהם הקדומות לא נזקקו, בדרך כלל, לחומר העשיר שמחוץ למקרא כדי לשקול באיזו מידה יש רקע קדום למסורות אלה. אמנם בזמנו של ולהאוזן מעטו עדויות חיצוניות. אבל החוקרים הנמנים עם אסכולה זו לא שינו שינוי ניכר מהשקפותיהם גם כאשר התברר, על סמך החומר העשיר מן המזרח הקדום, שהרבה ממסורות התורה, ובייחוד ממסורות ספר בראשית, יש להן אחיזה במורשת התרבותית וברקע החברתי של המזרח העתיק, ואפילו בתקופות שקדמו להתגבשות האומה הישראלית.

מידת קדמותה של מסורת בודדת זו או אחרת, והיסוד ההיסטורי שבה, אינן עיקר באסכולת המקורות. אמנם המחקר החדש יותר, המתבסס עדיין על שיטה זו, נוטה לדעה כי חלק מן החומר המשוקע במקורות התורה ובכלל זה במקור הכהוני, קדום הוא. עם זאת נשתיירה ברוב הספרים הכוללים של תולדות ישראל השקפת-היסוד הוולגהאזנית על התפתחות מודרנת, ובייחוד על התפתחות התפיסה המונותאיסטית בדת ישראל. יתר על כן, הנחתם היא כי הסכימה ההיסטורית שלהם יש בה כדי להכריע בשאלת מהימנותן של מסורות. אין זה מספיק לשקול מידת קדמותו של סיפור ומידת הסתברותו של מקור, כי אם יש לשקול באיזו מידה תואמת אותה מסורת לתמונה כללית מסוימת של תולדות ישראל.

גישה זו, הדבוקה בשיטת ההיסטוריצים בפילוסופיה של ההיסטוריה, סכנותיה מרובות. נכון, שאין להתוות סכימה היסטורית, בלי להניח שהיתה מידה של אבולוציה; ואין לוותר במחקר מדעי על בחינה פילולוגית-ספרותית של המקורות, ועל בחנים רציונאליים. אבל ההיסטוריצים הקיצוני הפריזו הן בהדגשת העיקרון האבולוציוני, הן בסכימות שלו. כל התופעות החברתיות והתפתחות המוסדות חייבים היו להתאים לסכימה מסוימת, בלי שים לב לכרונולוגיה של הנתונים או למשקלן היחסי של המסורות השונות. אם תופעה נראתה מתקדמת לגבי זמנה, לפי הסכימה הפוסקה, איחרה על סמך "עדויות פנימיות" לפרק זמן מאוחר יותר, ואם תופעה נראתה פרימיטיבית, הקדימה. בסופו של דבר הגיעה אסכולה זו לתפיסה היסטורית סובייקטיבית, פורה סכימות, הנבדלות זו מזו במידה מרובה, ומהן שרירותיות ומופלגות בדברי דמיון.

בנהגות היסוד של אסכולת המחקר הוולאהאנזית יש להבחין שני עיקרי עניינים שהם, אמנם, קשורים זה בזה: האחד הוא בעיית חיבורם ועריכתם של ספרי התורה והסבר מציאותן של מסורות סותרות בהם; והאחר, מסקנות לגבי ההיסטוריה של עם ישראל. אשר לעניין הראשון, הרי מציאות חטיבות שונות בספרי התורה, חטיבות שצמחו בזמנים שונים ומתוך תפיסות שונות, היא בגדר עובדה. דבר זה מוכח בראש ובראשונה לגבי פרשיות החוקים שבתורה, וגם, אם כי במידה פחותה, לגבי הפרשיות הסיפוריות. מסתבר גם כן שבספרי התורה חל תהליך של עריכה מתוך השקפות שנתגבשו בזמנים מאוחרים יותר, ותהליך זה השאיר את אותותיו בברירת המסורות ובדרך הצגתן. מאידך אין זה ברור כלל שיש מקור משותף לחטיבות חוקיות ולחטיבות סיפוריות, כפי שמניחה אסכולת ולהאחז; ואין זה ברור כלל שהפרשיות הסיפוריות השונות שייכות למספר מקורות עיקריים שהיו חיבורים כוללים, ושעורך מאוחר צירף את הפרשיות השונות מתוך אותם החיבורים. בייחוד ספק רב הוא אם הויקה בין החטיבות השונות (במידה שמצויות היו חטיבות כאלה) היא זיקה התפתחותית מודרנת. גם על ההנחות ההיסטוריות שעליהן מושתתת אסכולה זו – על ייחודה של תפיסת אחדות הפולחן לספר דברים, ועל זיקתו של ספר זה או חלקיו העיקריים אל הריפורמה הדתית של יאשיהו, יצאו עוררין מצדדים שונים;<sup>4</sup> ושוב אינן בגדר מושכל ראשון לגבי קביעת זמנן של החטיבות השונות גם אצל חוקרים האוחזים בשאר הנחות היסוד של אסכולת המקורות.

כל המינבולות האלה יש בהן כדי להטיל ספקות חמורים ביכולתה של השיטה הוולאהאנזית לשמש קנה-מידה היסטורי ופילולוגי למהימנותן וקדמותן של המסורות השונות; ובפרט שגם היא אינה שוללת את הכלל, שגרעין עובדתי קדום יכול שיבוא בלבוש ספרותי מאוחר, ולהיפך, יכול שסיפור קדום יהיה אגדתי ביסודו. עלינו לבקש, איפוא, בחנים אחרים לבירור משמעותם ההיסטורית של דברי המקרא.

גישה עצמאית בהערכת המקורות הנוגעים בראשית תולדות ישראל מצויה במחקריו של י. קרפמן, אף כי גם היא עומדת על ביקורת המקורות הספרותית. קרפמן מקבל להלכה, אמנם בצורה מתונה, את שיטת המקורות וכן את ההנחה על זיקת ספר דברים לריפורמה של יאשיהו. אבל הוא דוחה עקרונות אחדים של אסכולת ולהאחז.<sup>5</sup> הוא רואה את המקור הכהני כקודם הרבה לספר דברים<sup>6</sup> ולא כחיבור שנתחבר בימי הבית השני. בייחוד הוא דוחה את הדעה שספרות התורה נתגבשה מתוך זיקה לדברי הנביאים. כן דוחה הוא בהחלט את התפיסה האבולוציונית בהתפתחות דת ישראל שאותה הוא רואה כדת התגלות ייחודית שקדמה בניבושה המונותאיסטי המובהק לכיבוש כנען על ידי שבטי ישראל. בפרשיות המקרא העוסקות בראשית תולדות ישראל מבחין קרפמן, בצד החלוקה למקורות המהווים סיפורים מקבילים, רבדים המהווים חתך לרוחב, והם: רובד האבות שבספר בראשית ועד לתחילתו של ספר שמות, ורובד השבטים בהמשכו של ספר שמות ועד תחילת ספר שופטים. לשיטתו, יש לכל אחד משני הרבדים האלה שירותים מיוחדים, העושים אותו לחטיבה נפרדת. שירותים אלה השורים במגבשים הספרותיים, שבהם מסופרים קורות אותן תקופות, הם העושים את המגבשים האמורים לשתי שכבות, המעידות כל אחת על תקופתה. מתוך הנחות-יסוד אלה רואה קרפמן בעיקר הסיפורים על תולדות התקופה עדות היסטורית. אמנם בתיאורים שבתורה, ובפרקים הראשונים של ספר יהושע, הם באים במעטה אגדי, אבל אין לראות כאן עיבוד מלאכותי של מסורות לפי סכימה תיאולוגית מאוחרת כי אם מסורות שיש להן שורשים היסטוריים נאמנים. סיפורי האבות משקפים, לפי קרפמן, שלב של גרות האבות בכנען. יציאת מצרים הייתה יחידה ואחת. כיבוש כנען היה כיבוש אחד וכולל, בו השתתפו כל שבטי ישראל, בראשות מנהיג אחד. והכיבוש עמד בסימן של הגשמת ייעוד קדום של הנחלת הארץ. בני ישראל לא באו במגע הדוק עם הכנענים כי אם החרימו אותם. כתובים שאינם הולמים את המציאות ההיסטורית מימי הכיבוש וההתנחלות, כגון רשימות ההתנחלות שביהו'ג-ט, רואה הוא כמצורפים מיסוד ריאלי ומיסוד אידיאלי, ששורשו בייעוד קדום. קרפמן מאשר, איפוא, את מהימנותו ההיסטורית של הסיפור המקראי על ראשית ישראל, הן בפרטיו העיקריים והן במיבנהו הכללי, מתוך שילוב של גישה ביקורתית מובהקת בניתוח ספרותי של הכתובים, ומתוך דחייה מוחלטת של בחנים ביקורתיים בהתהוות התפתחותם של מוסדות החברה הישראלית הקדומה, ובתפיסת ניבוש האמונה הישראלית.

בגישה זו טמונים קשיים הרבה בהסבר מצבים היסטוריים ובמיוחד באשר לפרשת הכיבוש שעליה יש

לנו נתונים עובדתיים מן המימצא הארכיאולוגי. גם הבחנת הרבדים שבתורה ובנביאים ראשונים, שעליה מסתמך קויפמן כראיה לקדמות המסורות, ספק אם היא יכולה לשמש ראיה להיסטוריות התיאור. שכן קויפמן עצמו מקבל באופן עקרוני את ההנחה של מקורות ושל חיבור התורה ועריכתה מתוך המקורות. ואם כן, יכול שתהא הבחנה במעשי העורך שצירף אותם המקורות, וכי הוא שיחד את השרטוטים האופייניים לכל אחד מן הרבדים.

שיטת מחקר שיש בה סעד מרובה לבירור משמעותם ההיסטורית של הכתובים השונים, ובייחוד לגבי התקופה הקדומה בתולדות ישראל, שידיעותינו עליה שאובות ברובן מסיפורים שחותם המסורת העממית טבוע בהם, היא שיטת חקר הצורות והסוגים הספרותיים שבמקרא, דרך צמיחתם ומקומם בחיי העם ובמערך החברתי. ראשית שימושה של שיטה זו בחקר המקרא קשורה בשמו של הרמן גונקל,<sup>7</sup> והיא מיוסדת על סיווג הכתובים לחטיבות ספרותיות קטנות ביותר תוך מגמה לקבוע מהי המציאות החברתית שחטיבות אלה נתגבשו בה, מה היה תפקודן הראשוני של חטיבות אלה במערך החברתי וכיצד נתגלגלו למן הצורות הראשונות ועד שנקבעו בכתב. תכליתו של חקר זה לא היתה בראש ובראשונה היסטורית, כי אם העיסוק בספרות בתור ספרות תוך שימוש בבחינים ספרותיים. אבל דווקא על יסוד בחינים ספרותיים נמצאו למדים שהיסודות הסיפוריים שבתורה קדומים הם, וקרוב הוא שלא רק מסורות, המספרות על תולדות העם בראשית ימיו, נתגלגלו בשיר ובסיפור בדרך המסורה שבע"פ עד שנקבעו בכתב, אלא גם מחזורי הסיפורים נתגבשו כך. אבל כיון שגונקל, וחוקרים אחרים מבית מדרשו, הדגישו את תהליך התהוותן של מסורות המקרא על דרך הסיפור העממי ומתוך זיקה למוטיבים מיתולוגיים ואטיולוגיים, וכן מתוך זיקה לטקסי פולחן ולמקומות פולחן, המציטו בערכן של מסורות אלה כמקור היסטורי לתולדות ישראל בראשיתו. שכן, לפי תפיסת האסכולה זו, מטבעו של הסיפור העממי שהוא עוטה צעיף של אגדה על זכרונות היסטוריים ויש בו כדי לטשטש את נסיבות הזמן והמקום של המאורעות המסופרים, ועם שיש בו גרעין היסטורי, הוא נבלע באגדה.

אף על פי שהחוקרים, האוחזים בחקר הצורות והמסורות, מחזיקים בהנחות-היסוד של שיטת המקורות הוולאהאנית, סרו ממנה בזה שהם מחזיקים בעיקרון של זיקת סיפורי המקרא למסורות עממיות שנתגבשו בעל פה, בפרק קדום של תולדות ישראל, זמן רב לפני חיבור המקורות לפי השיטה הוולאהאנית. ואמנם עיקרון זה הוא הקובע בהערכת המסורות מבחינה היסטורית. נקודת תורפתה של האסכולה הזאת היא בהדגשה יתרה של הצדדים הפולחני, האטיולוגי והאגדי של המסורות, ומשום כך במיעוט ערכן כמקור לתולדות ישראל. על אף שאין בסימנים אלה טעם מספיק ל כך.

חקר הצורות והסוגים הספרותיים ואחיותם במשטר ובאורח החיים חשיבותו רבה גם לחקר החוק המקראי, הריטואל המקראי, והרשימות הרבות שבמקרא. בתחום זה גיבש א. אֶלְט גישות חדשות,<sup>8</sup> שיש בהן שילוב שיטות מחקר מן האסכולה של גונקל עם גישה סוציולוגית, שניכרת בה השפעת מכס וְבֶר, ועל כך נוספה תפיסת עולם המקרא על רקע המציאות הגיאוגרפית של ארץ-ישראל. בחקר החוק המקראי השתמש אלט בבחינים סגנוניים ופורמאליים, תוך השוואה עם החוק העתיק של מסופוטמיה; ומאידך ניסה להסביר את ייחודם של חלק מחוקי המקרא בזיקה לחברת הנוודים או הנוודים-למחצה של ישראל בראשיתו. חקירת הרשימות הגיאוגרפיות והטריטוריאליה, תוך נסיון לעקוב אחרי פרשיות ההתנחלות ואחרי תולדות ההתיישבות בחבלי הארץ השונים, מיוסדת אף היא על בחינים פורמאליים של מיבנה הרשימות תוך זיקה לנתונים ארכיאולוגיים והיסטוריים, ועם זאת מתוך תשומת לב מיוחדת לתנאים הגיאוגרפיים של הארץ. חקר מקורות אלה, ובמידה לא פחותה חקירת רשימות היחס, הגניאלוגיות המשפחתיות ונתונים אתנוגרפיים אחרים שבמקרא, יש בו סעד מרובה ללימוד תולדות ישראל, ואין אנו יכולים לתאר תמונה מקיפה של ישראל בימי המקרא, בלי לשייך מקורות מקראיים אלה לתקופה ולרקע הנאותים להם, ובלי להשתמש בהם שימוש רחב.

נסיונותיהם של כמה חוקרים לצרף את שיטת המקורות וחקר הצורות והמסורות לשיטה כוללת, לא הביאו לידי גיבוש הבחינים לבירור משמעותן ההיסטורית של מסורות המקרא על ראשית תולדות ישראל, והחוקרים חלוקים ביניהם בשאלת מחזורי המסורות וזיקתם להשקפות כוללות. גישה זו, כפי שהיא מצוייה

במחקריו של מ. נות,<sup>9</sup> תלמידו של אלט, העלתה בוחן ביקורתי כפול לגבי חומר המסורות: א. בחינת גילולי המסורות והסיפורים בע"פ תוך הדגשת הצד האטיולוגי והלוקאלי בהסברת צמיחתן של מסורות רבות, ומתוך כך שלילת ערכן ההיסטורי; ב. בחינתם של מחזורי הסיפורים תוך הנחה שנתגבשו מתוך תפיסה כוללנית, ולכן שינו את גוון העממי המקומי ואחר כך נערכו וחזרו ונערכו ונשתלבו אלו באלו בדורות מאוחרים, כפי המקובל בשיטת המקורות. נות בונה שיטה סבוכה של נושאים עיקריים בספרי התורה, והם לפי סדר גיבושם: יציאת מצרים; הכניסה לארץ היעודה; ההבטחות לאבות; הנדודים במדבר; מעמד הר סיני. סביב נושאים אלה נארגו, לפי נות, מחזורי סיפורים, כל אחד בפני עצמו, בלי זיקה למחזורים אחרים; ורק בשלב מאוחר יותר נתחברו אלו לאלו. את מערך המסורות של התורה וספר יהושע הוא מפקיע מכל משמעות היסטורית לגבי התקופה שעליה הם מוסבים, אף כי הוא נוטה לייחס ערך היסטורי למסורת זו או אחרת. את ראשיתן של תולדות ישראל אין להזיק, לשיטתו, אל ההווי המשתקף בסיפורי האבות ואל העדויות הארכיאולוגיות, ואילו למסורות המקרא אין הוא מייחס ערך מרובה; וכך אין בידו כל נתונים לגבי תולדות ישראל קודם לימי ההתנחלות, וגם מסורות ההתנחלות אינן מהימנות עליו. ואחרי שהוא רואה לפי שיטתו הביקורתית, אף את גרעין המסורות על ראשית ישראל כבלתי-היסטורי, נדחק הוא לתיאוריה שרירותית סבוכה, האחה בהנחות דוגמאטיות, ביצע להסביר את התהוות המסורות.

גישה שונה ביסודה, שאחזתה גם כן בחקר הצורות הספרותיות והמסורות שבע"פ, מייצגת אסכולת אופסלה הסקאנדינאבית, הקשורה בשמו של א. אַנגֶל.<sup>10</sup> לפי שיטה זו נמסרו דברי המקרא ברובם בע"פ במשך זמן ארוך וגם לאחר שנקבעו קצת מן הדברים בכתב נמשכו תהליכי המסורה שבע"פ. בדרך זו נתגבשו המסורות, ומחזורי המסורות, דורות רבים, כשכל דור מוסיף משלו ברוח השקפותיו. כנגד המקורות של אסכולת ולהאחזן מעמידה אסכולה זו חוגים או זרמים של בעלי מסורה. תהליך זה של גיבוש המסורות נמשך, לדעת אנגל, עד לאחר שיבת ציון. ורק אז נקבעו מסורות התורה ונביאים ראשונים בכתב, בשתי חטיבות רבות הקף, האחת ספרי בראשית עד במדבר והשני ספרי דברים עד סוף ספר מלכים, מתוך חומר שקיבל את צביונו המיוחד בזמנים שונים, ומתוך שילוב טקסטים כתובים ומסורות שבע"פ; וזמן לא רב לאחר מכן נצטרפו היבורים אלה לחטיבת תורה ונביאים ראשונים, בקירוב כפי שהיא מצוייה במקרא שבידינו. אסכולה זו שמה את הדגש על חשיבות יסודות פולחניים והשקפות כוללות בעיצוב המסורות וטוענת שתהליך ארוך ומסובך של מסירה בע"פ מפריד בין הטקסט הכתוב ובין המאורעות. המקראות המצויים לנו אינם, איפוא, תעודות המבטאות תפיסה אחידה, כי אם גיבוש שכבות של מסורת, שהורכבו זו על גבי זו עד ששוב אין להפריד ביניהן; וגם בסיוג המסורות ודרכי השתלשלותן אין להגיע לצורות היסוד של המסורות או לעמוד על המאורעות ההיסטוריים שבאו לידי ביטוי בסיפורי המקרא המדוברים. הנחות היסוד של אסכולת אופסלה הן שרירותיות, ולו רק משום שהעדויות המצויות לנו על כתיבה במזרח העתיק ובישראל אינן עולות בקנה אחד עם ההנחה שהמסורות ההיסטוריות והשירה הקדומה של ישראל היו נמסרות בע"פ מאות שנים. יתר על כן, שיטה זו אין בידה לתאר את ההשתלשלות ההיסטורית העובדתית אשר תשמש נקודת אחיזה לביור המסורות. שכן לפי אסכולה זו כל מה שיש בידינו אינו אלא מסורות ששינו צביון. ואם כן, אין בידינו לתאר את תולדות ישראל בתקופה הקדומה, ואין ביכולתנו לעמוד על תהליך גיבושן של המסורות, אלא על ידי השערות סובייקטיביות לגמרי. שיטה זו לא רק שאין בה כדי להסביר את התהוות המקרא, אין בה גם כדי לסייע בהבחנת משמעותם ההיסטורית של המקראות.

הנסיגות להעריך את המקורות המקראיים תוך שימוש בבחנים ביקורתיים, ותוך שאיפה למצוא את הגרעין ההיסטורי-העובדתי שבמסורות הללו נעשו על ידי כמה וכמה חוקרים, בהם קיטל ואולברייט.<sup>11</sup> הצד המשותף בגישתם של שני חוקרים אלה, שמי דור מפרדים ביניהם, היא דחיית ההיסטוריציות הקיצוני ושימוש רחב ביותר בנתונים חיצוניים, ובייחוד בתוצאות המחקר הארכיאולוגי וההיסטוריה והספרות של המזרח העתיק. גם קיטל וגם אולברייט מקבלים את עקרונות ביקורת המקורות הספרותית והולאוזנית, אבל דוחים את הגישה ההתפתחותית הקיצונית בגיבושה של דת ישראל ואת המסקנות ההיסטוריות המשתלשלות מגישה זו. שניהם מייחסים משמעות היסטורית ממשית לגרעין המסורות המקראיות על ראשית ישראל ורואים בהן מסורות קדומות, המיוסדות על אָפּוּס ישראלי קדמון, ששורשו בזמנם של המאורעות. במשה

וביהושע רואים הם דמויות היסטוריות מרכזיות, ובשהייתם של בני ישראל במצרים – מציאות היסטורית. עם זאת גישתם לחומר המסורות שבתורה ובספר יהושע היא ביקורתית, תוך סיוג והבחנה בין נופך שבסיפורים ובין הגרעין ההיסטורי, ותוך העמדת המסורות אלו כנגד אלו וכנגד נתונים אפיגראפיים וארכיאולוגיים. ואין תמונת ההיסטוריה שהם מציירים מתאימה בהכרח למערך הסיפור המקראי. כמובן, שיש הבדלים בין החוקרים האלה הן בתפיסה הכללית והן בפרטים; ומבחינה זו רחוק אולברייט יותר מאשר קיטל מן האסכולה הוולחאוזנית. כנגד דברי הביקורת הקיצונית, שהמסורות המקראיות על ראשית ישראל מנוגדות זו לזו, טוען אולברייט שגרעין המסורות זהה בסיפורים מקבילים, הנבדלים בעיקר בפרטים. ואף כאן אין ההבדלים כה גדולים; שכן רק לגבי עניינים שאודותם רווחו גירסות שונות הובאו בכתוב סיפורים מקבילים המשקפים, איפוא, מידת הבדלים מקסימאלית בין המסורות השונות, ולא את ממוצע ההבדלים. במקום שהמסורות והות הביאו הכתובים רק גרסה אחת. ואם כן, ההפרש בתוכן של המסורות הקדומות קטן הוא משהיגחו החוקרים, ששקדו להבליט את הניגודים שבין המקורות. אשר לכתובים, המיוחסים למקור הכותני, שאולברייט, בהסכמה עם אסכולת המקורות, רואה אותו כמאוחר מבחינת גיבוש הספרותי, אף הם, לשיתת, מקור רב ערך לראשית תולדות ישראל משום שמצויים בהם נתונים מתחום הפולחן, היוחסין, וכיו"ב, ששורשם במקורות קדומים אשר לאותם הסופרים המאוחרים היתה גישה אליהם; גם נשתקעו בהם כלשונן כמה וכמה תעודות קדומות. ניתן, איפוא, לומר שאחזתו של אולברייט באסכולת המקורות רופפת היא, ואין הוא נוקק הרבה לשיטותיה לא בתפיסה הכללית של ההתפתחות הספרותית ההיסטורית ולא בהערכת מהימנותם של המקראות. אשר לדרך הערכת מקורות המקרא מבחינת משמעותם ההיסטורית, משקפת גישתו של אולברייט סינתזה של בחנים ספרותיים והיסטוריים תוך סיוע בחומר השוואתי מן המזרח הקדום ובחומר ארכיאולוגי מארץ-ישראל ושכנותיה, וזאת לא מתוך שאיפה לגבש שיטה או להוכיח תיאוריה כי אם מתוך נסיון לעמוד על העובדות ולבנות עליהן את קווי ההתפתחות.

### ג. הבחנים להערכת דברי המקרא כמקור היסטורי לראשית תולדות ישראל

נשאלת, איפוא, השאלה, מה הם המקורות המקראיים, העומדים לרשותנו בכתובת תולדות ישראל קודם ימי המלוכה, ומהי שיטת בחינתם הנאותה. וכאן, מחוסר בחנים בטוחים, חחרים אנו לכמה הנחיות כלליות שכבר החכרו לעיל, היינו צירוף בחנים ביקורתיים וקבלת גרעין המסורות כהיסטורי. שכן אין בידינו כרוניקות כתובות בנות זמנם של המאורעות כי אם מסורות בלבד, ואין בידינו גם נתונים חיצוניים, הנוגעים במישרים באותן מסורות. ועם שחקר הצורות הספרותיות עשוי לשמש עזר בהבנת השתלשלותן של המסורות, אין בו כדי להכריע בעצם השאלה על היסטוריותה או אי-היסטוריותה של מסורת מסוימת.

יוצא, איפוא, שמידת אמונה במהימנות גרעין המסורות הוא כורח בכתובת תולדות ישראל קודם ימי המלוכה. והסתמכות על דברי הכתוב, תוך מידה של ביקורת, עדיפה לאין שיעור מתיאוריות כוללות חסרות אחיזה עובדתית, ומסיוג המקורות לפי התאמתם לתיאוריות כוללות. ההיסטוריון יכול וחייב להיעזר הרבה בחומר העקיף, הן זה שבמקרא, והן בחומר ארכיאולוגי ובמקורות המזרח הקדמון. אבל מעבר מזה אין להרחיק הרבה, אף כי אין להימנע מהכרעות, גם מהכרעות סובייקטיביות.

עם זאת עלינו לברר תחילה: (א) מהי מידת ההיסטוריות של המסורות שבמקרא המספרות על תקופה זו; (ב) באיזו מידה משקפות המסורות, עד כמה שאינן היסטוריות, את תפיסת עולמם של הדורות הקדומים, ועד כמה הן יצירת דורות מאוחרים; וכיוצא בזה לגבי החוקים, הכתובים הפולחניים, והרשימות הגניא-לוגיות והגיאוגרפיות, שהמקרא מייחס אותם לתקופה זו. וכאן עומדות לפנינו כמה שאלות בעלות אופי כללי: (א) מאימתי הם הטקסטים הכתובים שבידינו, ומאימתי יש בידינו עדות, ולו עקיפה, לנוסח המקרא בקירוב כמות שהוא מצוי לפנינו? (ב) אימתי נתחברו החיבורים הכוללים, היינו ספרי התורה, יהושע, שופטים ושמאל? (ג) מה הם המקורות הכתובים שנשתקעו בחיבורים אלה? (ד) מתי נתגבשו המסורות השונות שביסוד הסיפור המקראי על ראשית ישראל, באיזו מידה יש בהן עדות היסטורית, ומה הם תהליכי המסירה עד



שנקבעו אותן המסורות במקורות המצויים לנו? ואף שאין בידינו להשיב תשובות מבוררות לשאלות אלה, אין אנו יכולים להעריך את המקורות, בלי לקבוע עמדה לגביהן.

נוסח המקרא שבידינו, יסודו בכתב־יד שנכתבו זמן רב אחרי שנקבעה הנוסחה המקודשת של המקרא. חלקים מן המקרא נמצאו במגילות מדבר יהודה וזמנם הוא למן המאה ה' לפסה"נ ועד המאה ה' לסה"נ. אבל מן הספרים ההיסטוריים ומן התורה נתפרסמו עד עתה רק קטעים. כמו כן מצוי בידינו המקרא בתרגום יונו, הוא תרגום התורה והנביאים מימי התלמיים. כתב־יד שלמים אין לנו אלא מהמאה ה' לסה"נ ואילך. אמנם נמצאו גם שרידי פאפירוסים של תרגום המקרא ליוונית, קדומים הרבה מזה. ההבדלים בין הנוסח העברי לתרגומים היווניים הם מישניים, ולרוב אינם משנים לגבי המשמעות העניינית של הכתובים. עם זאת יש בהם כדי ללמד שהתרגום היווני מיוסד על נוסח עברי שאינו זהה בכל עם נוסח המסורה אף כי הוא קרוב אליו במידה רבה; וראיה מן המקראות שנמצאו עם מגילות מדבר יהודה. שינוי גרסה במגילות שנתפרסמו עד כה אינם נוגעים בדרך כלל לעיקרו של המקרא. רוב השינויים הם במלא וחסר. שינויים כאלה מצויים גם בין כתבי יד מאוחרים ובין השיטות השונות של בעלי המסורה. אבל יש קטעים המכונים לנוסח השבעים, או המשקפים נוסח קרוב לזה. והשוואת תרגום השבעים עם הנוסח העברי מעידה על נוסח שקדם לתרגומים ליוונית והוא הנוסח שנתגבש לאחר גמר תהליכי החיבור והעריכה.

אין בידינו לומר בוודאות, מתי נתחברו התורה וספרי יהושע, שופטים ושמואל. במחקר הביקורתי רווחת ההשקפה שלא נקבעה התורה בצורתה הסופית קודם ימי שיבת ציון, וכיוצא בזה לבש ספר יהושע את דמותו הסופית קרוב לאותו זמן. לגבי ספר שופטים וספר שמואל הדעה הרווחת במחקר היא שבעיקרם קדומים הם ואינם מרוחקים הרבה מזמן המאורעות המתוארים בהם. לעומת זה עומדת לפנינו בכל חריפותה השאלה, מה הם המקורות הכתובים שנשתקצו בתורה ובספר יהושע או שהיו לפני מחבריהם. ההשקפה הרווחת במחקר בדורות האחרונים היא שיטת המקורות הוולאהאנית, בשינויים רבים או מעטים. לפיה הספרים הנ"ל הם פרשיות מצורפות מכמה חיבורים כוללים, שנתחברו בכתב בזמנים שונים שבין התפלגות המלוכה בישראל ובין ימי שיבת ציון. כפי שראינו למעלה, אין בבחינם של אסכולת המקורות בסיס לכתיבת תולדות ישראל. בחנים אחרים לקביעת זמן חיבורן של הפרשיות השונות לא נשתכללו עדיין די הצורך. עם זאת יכולים אנו לקבוע שיש בספרי התורה ובספר יהושע פרשיות מאוחרות, אולי לא כל כך מאוחרות כמו שמשמע מן השיטה הוולאהאנית; מכל מקום רובן נכתבו אחרי ההתנחלות. אשר לפרשיות שאינן סיפוריות, היינו חוקים, הוראות פולחניות, רשימות שונות, נאומים, לא זו בלבד שקביעתם בכתב מאוחרת היא לימי ההתנחלות אלא שמיוסדים הם במערך חברתי של עם היושב על אדמתו. יוצא, איפוא, כי הפרשיות השונות שבתורה וביהושע – בין שנכתבו בימי המלכים הראשונים בין שנכתבו דורות רבים לאחר מכן – מאוחרות הן הרבה למאורעות המתוארים בהן. מבחינת הזכרון ההיסטורי אין הבדל עקרוני, אם המרחק בין המאורעות ובין קביעת הדברים בכתב הוא מאתיים או חמש מאות שנה. נדודי עמים וחילוף מקומות יישוב, שינוי מערך חברתי ושינוי תפיסת עולם, יש בהם כדי לערער את רציפות הזכרון ההיסטורי. ויכול שדורות מעטים של ועזועים ותמורות יהיה בהם כדי להשכיח את תמונת העבר האמיתית יותר מאשר דורות רבים של חברה שוקטת על שמריה. לכן, אחת השאלות הקובעות היא, לא מהו זמנם של המקורות המצויים בספרים האלה כי אם, מאימתי קיים מינהג כתיבת דברי הימים בישראל. שכן, משהחלו לרשום את קורות העבר, נשמרו הרשומות במידה שנשמרו והן שהיו לגד עיניהם של סופרים מאוחרים. ולא פחות חשובה השאלה, כיצד נתהוו המסורות שטבועים בהן סימני ההכר של סיפור עממי, ומה היו תהליכי המסורה עד שזו נקבעה בכתב כסיפור הקורות של ראשית ישראל.

## ד. צמיחת ההיסטוריוגרפיה בישראל

התהוותה של ספרות היסטורית בישראל, כמו בעמים אחרים, היא תוצאה של התפתחות ארוכה, שאחיהתה במסורת התרבות ובמערך החברתי של העם. סימניה של כתיבה היסטורית הם: צירוף האירועים הבודדים למסכת המשכית; הפרדת יסודות מיתולוגיים ואגדיים מן הסיפור הכרוך במציאות ממשית; ובשלבם

מאוחרים יותר – שימוש במקורות שונים וצירופם, וכן תפיסה היסטורית כוללת. התפתחות זו נעשית, בדרך כלל, שלבים שלבים, ובשלביה השונים לובש תיאור הקורות צורה ספרותית האופיינית לו; בשלבי התפתחות קדומים בטיוי הוא בשירי עלילה והימננות; לאחר מכן באפוס, המאחד מערכת אירועים לחטיבה אחת; ובשלבים מאוחרים יותר באה הבחנה ראצינאלית בין אגדה למציאות. כמו כן מוצאים אנו התחלות של כתיבת היסטוריה בסיפורים שבפרחה שתוכנם עלילות גיבורים וקורות אבות השבט או העם, ברשימות דורות יוחסין של אותם אבות קדומים, בכרוניקות קצרות, ועוד. קווי ההתפתחות של הכתיבה ההיסטורית שונים הם מחברה לחברה ומעם לעם, ואין הם עשויים בכל מקרה לפי דגמים קבועים מראש. מערך חברתי ודרגת ציביליזציה יש בהם כדי לעצב תפיסה היסטורית. התפיסה ההיסטוריוסופית שבמקרא עומדת בסימן אמות הייחוד הישראלי, ולפיה תולדות ישראל הן, מראשיתן, התגשמות דבר האלוהים. כמו כן אין להתעלם מהשפעות חיצוניות ובייחוד מהשפעת תרבויות עשירות ובעלות מסורת כתיבה ממושכת, על עמים צעירים, כגון זו שהיתה לתרבות כנען על שבטי ישראל המתנחלים. ואף כי אין בידנו לקבוע בדיוק את שלבי התפתחותה של הספרות ההיסטורית בישראל, יש מקורות במקרא, המעידים על קיום התפתחות בכתיבה ההיסטורית למן שירי עלילה קצרים ועד לחיבור כולל, הכתוב לפי תכנית ומתוך הערכה היסטורית של האירועים ונסיבותיהם.

ספרות היסטורית המעלה תמונה בהירה של ההתרחשויות על ידי תיאור ענייני של המאורעות וביאור גורמיהם והשתלשלותם, מצוייה לנו בסיפור קורות מלכותם של דוד ושלמה ובתיאור הזמנים שלאחר מכן בספרי שמואל ומלכים. כבר כותבי קורות ימי דוד ושלמה נעזרו במקורות שונים, כגון כרוניקות מלכותיות וכרוניקות של המקדש, סיפורי גביאים וסיפורים עממיים, רשימות פקידות וניהול, ושלבו כל אלה בחיבור אחד. אמנם גם בפרקים מאוחרים יותר מוצאים אנו מחזורי סיפורים היסטוריים-עממיים, שיש בהם יסוד אנדי בולט, כגון סיפורי אליהו ואלישע שבספר מלכים. אבל המשכת היצירה העממית בימי המלוכה אין בה כדי להכחיש את העובדה שמימי דוד ושלמה קיימת ספרות היסטורית בישראל ומסורת מובהקת של כתיבה היסטורית. מהעת ההיא קיים גם טיפוח מסורות היסטוריות בישראל בכלל, ובה, אפוא, יש לבקש את שלבי הגמר בגיבוש תמונת ראשיתו של ישראל כפי שהיא מצוייה בספרים הראשונים של המקרא. אכן במידה שיש באותם מסורות וסיפורים על האבות, על הנדודים במדבר ועל הכיבוש, עדות לרקע חברתי והיסטורי, משקפים הם על פי רוב תקופה הקדומה לראשית המלוכה בישראל.

תהליכי גיבוש המסורות והדפוסים של כתיבת תולדות ישראל התחילו למן ראשית קיומו של ישראל כעם. אין בידנו לעקוב אחרי גילגולי המסורות קודם שהתנחלו השבטים בכנען, אף כי כמה מן הפרשיות השיריות שבתורה הן, בלי ספק, מאותם הזמנים. תחילת הדברים ההיסטוריים, שבשירה הקדומה ובסיפור העממי, היא ללא ספק במסורת שבע"פ; ואף עיקר גיבושה היה בדרך המסורה שבע"פ. מלאכת הכתיבה ידועה היתה בישראל מעת שנאחו בני ישראל בכנען, ושמה קודם לכן. דבר זה למדים אנו לא רק מן העובדה שאותו זמן היו כותבים בכנען בכתב אלפביתי, אלא גם מידעות על כתיבה שבמקרא עצמו. אבל בתחילה לא היתה כנראה כתיבה ספרותית נוהגת בישראל אלא בצימצום, ועיקר שימושה היה לצרכים מעשיים; ואילו מסורות קדומות, דברי שיר וסיפור, נהגים פולחניים, ושמה אף המסורות המשפטיות של השבטים, נתגבשו בדרך המסירה שבע"פ עד שנקבעו בכתב.

מטיבן של מסורות שבע"פ<sup>12</sup> שנמסרות הן מאב לבן במשפחה או בשבט; ובהמשך הזמן עשוי דבר זה להביא להדגשת היסוד המקומי באותן המסורות. עם זאת פעלו בישראל גורמים שסייעו לשמירת מסורת האבות ולעיצובה וטיפוחה של מסורת לאומית כללית. את המסורות האלה היו מטפחים ומפיצים יודעי שיר ופולחן נודדים, שוננו על משפחות הלויים; וכמו כן כוהני במות ומקדשים מרכזיים, שלשם היו עולים לראות פני ה' בימי חגומעד. אלה ואלה היו מספרים מסורות-הקדומים של ישראל, עלילות הכיבוש והמלחמות עם אויבי ישראל, ועם זה היו מלמדים תורת ה'. בסיפור עלילות-הקדומים לא נתכונו לסיפור הקורות לשמו כי אם להורות וללמד. לא הדיוק ההיסטורי היה העיקר במסורת שבע"פ כי אם מוסר ההשכל הדתי; ואופי דיאקטי זה של המסורות שבע"פ הוא שהביא במקרים רבים לשימורן ולניסוחן בשירים כדי שייקבעו בזכרון. חשיבות יתרה נודעה למקומות הפולחן המרכזיים של ברית השבטים בכנען

בשמירת רציפות מסורתם המשותפת. תוך כך צמחו במרכזי פולחן, כגון חברון, בית-אל או שכם, סיפורים על קורות אבות האומה במקומות ההם, על שהייתם שם ועל התגלות האלוהים אליהם. עם זה טופחו נהגי פולחן, ונתגבשה המסורת המשפטית. ודאי נעשו שם גם התחלות הכתיבה ההיסטורית, כי זו עומדת מראשיתה בסימן התפיסה הדתית של קורות ישראל כהתגשמות דבר האלוהים.

דברים כלליים אלה אין בהם כדי להשיב על השאלה, כיצד ובאיזו מידה יכולים אנו להבחין בין מקור שאחזתו בכתב ובין מקור שאחזתו במסורת שבע"פ; וכן מהי מידת היסטוריותן של המסורות שבע"פ וכיצד ניתן להבדיל בין מסורת שיש בה גרעין היסטורי לבין סיפור עממי סתם. אכן אין קו תיחום ברור בדברי המקרא בין חטיבות שונות. אף כי נוכל להניח שדברי שיר, וכן סיפורים הטבועים בחותם הסיפור העממי, יסודם לרוב במסורת שבע"פ. אשר לנאמנות מסירתן של מסורות שאינן כתובות יש להבחין בין פרוחה סיפורית לבין שירה ונוסחות פולחניות. השירה וכן נוסחות פולחניות, שהיו נאמרות בטופסי לשון קבועים, ניתנים לשינון ולמסירה בקלות רבה יותר מאשר הפרוחה, והצורות הסגנוניות המגובשות יש בהן סייג בפני שינויים בתוכן הדברים. אבל גם כאן אין לקבוע מסמרות. שכן שלב ראשון בגיבושן של מסורות, קודם שהללו לבשו צורה קבועה, היה לרוב בפרוחה, ובשלב זה היו מספרים אותן בנוסחות שונות; ורק לאחר זמן היו נקבעים בשירה בנוסחים ובדפוסים קבועים, ששוב לא נשתנו הרבה. ויכול איפוא שמסורות, המצויות בידינו בפרוחה, נקבעו בכתב בשלב ראשוני זה; ואילו כנגד זאת, במקרים אחרים, נוסחות של מסורות קדומות שבפרוחה מהוות עיבוד מישני, מאוחר, מהדפוסים השיריים.

## ה. הסיפור העממי והמסורות ההיסטוריות

החלק הגדול מתוכנם של ספרי התורה, יהושע, שופטים ושמואל, הם סיפורים הבאים זה אחר זה בתיאור היסטורי רצוף, במסגרת פראגמאטית, ומשולבים בהם נאומים, המדמים בפי דמויות העבר, וכן דברי שיר, חוקים, רשימות, הוראות פולחניות, וכיו"ב. בעוד שיש בידינו להבחין בין הסיפורים ובין השירים, החוקים והרשימות, ואף בין הסיפורים ובין המסגרת הפראגמאטית, אין בידינו בהננים פורמאליים להבדלת הסיפורים שאחזתם היסטורית מן הסיפורים שיסודם אך ורק סיפור עממי ואגדת פלאים. שכן אף הסיפורים על התקופה הקדומה בתולדות ישראל, שהם היסטוריים ביסודם, יש בהם בדרך כלל יסוד מובהק של סיפור עממי ואגדה. גם במקום שברור כי למסופר רקע היסטורי, ניכר שנספחו אליו יסודות עממיים או אפילו מיתולוגיים. וספק אם היתה קיימת – בשעה שנתגבשו הסיפורים במסורת העם – מידת ההבחנה בין הנופך הסיפורי ובין הגרעין העובדת שבהם. אכן ההבחנה העיקרית בין היסטוריה לפיוט בסיפורים האלה, לאחר סיוג המוטיבים העממיים והאגדיים המובהקים, היא מידת הסתברות המסופר. אולם הסיפורים האלה, בין שהם היסטוריים ובין שאינם, קדומים הם. בהם מתואר ישראל כאיגוד שבטים ומשפחות, כעם שיש בו הכרת שיתוף גורל, שבטיו ומשפחותיו קשורים בקשרים גניאלוגיים, דתיים ופולחניים הדוקים. אין סיפורים אלה המצאה של דורות מאוחרים, כי אם שורשם בחברה ובמשטר שהיו קיימים בישראל בימי ההתנחלות ובתקופת השופטים, עד לראשית המלוכה. הם נתגבשו בתהליך התהוות המסורה שבע"פ מתוך אותה מציאות עצמה. ולפיכך יש בהם, נוסף על מסורות היסטוריות, גם מקור רב ערך להכרת המערך החברתי והתרבותי של התקופה.

הבעיה העיקרית, מבחינת ההערכה ההיסטורית של המקורות שיסודם במסורת שבע"פ, היא, כאמור, הבחנה בין מסורת קדומים שיסודה היסטורי לבין סיפור שיסודו במיתוס, באגדת פלאים או בדמיון עממי. אחד מסימני ההכר הבולטים בסיפור העממי שבמקרא הוא אופיים האטיולוגי של רבים מאותם הסיפורים, גי היינו קישורו של סיפור המעשה בהסבר סיבה של תופעה מן התופעות המעוררת את תשומת הלב. כך מוצאים אנו בספר בראשית סיפורים בעלי אופי אטיולוגי הקשורים בתולדות האבות, כגון: ההערה על שמה של העיר צוער (בר' יט, כ-כב) והפיכת אשת לוט לנציב מלה (שם, כו) שבסיפור על סדום ועמורה; כריית הבארות על ידי יצחק והסבר שמה של באר-שבע (בר' כו, לג); התגלות האלוהים ליעקב והשמות בית-אל (בר' כח, יט) ופנואל (בר' לב, לא); ועוד. רבים מסיפורי נדודי בני ישראל במדבר הם סיפורים

אטיולוגיים, כגון אלה הקשורים בשמות מרה (שמ' טו, כג), מסה (שמ' יז, ז), תבערה (במ' יא, ג), ועוד. יסודות אטיולוגיים מצויים גם בסיפורי הכיבוש. כך למשל הסיפור על כיבוש העיר עי, וגל האבנים שהראו באותו מקום (יהו' ח, כט); סיפור הגבעונים והדרך שבה נעשו חוטבי עצים ושואבי מים למזבח ה' (יהו' ט, כז), ועוד. סיפורים בעלי אופי אטיולוגי מוצאים אנו גם בפרשיות הקשורות בשופטים; כך סיפור לחי החמור שהיכה בה שמשון את הפלשתים הקשור במקום שנקרא רמת לחי (שופ' טו, יז), או הסיפור על קריאת שמו של נכד עלי אי-כבוד, לאחר מפלת ישראל ביד פלשתים במלחמת אבן העזר (שמ"א, ד, כא), ואף בסיפורים על דויד (שמ"ב ה, כ). בדרך כלל אין הטעם האטיולוגי שבסיפורים משקף את המציאות ההיסטורית. והלק לא מבטל מן הסיפורים האטיולוגיים, בייחוד הסיפורים שיש בהם גם יסודות מיתולוגיים או נסיונות הסבר אתנוגרפיים, כגון אלה שבפרקים הראשונים של ספר בראשית, בוודאי שאין יסודם במאורעות היסטוריים. מאידך יש חוקרים, הנוטים לשלול כל משמעות היסטורית אף מאותם סיפורי הכיבוש וההתנחלות שיש בהם יסוד אטיולוגי מובהק.<sup>14</sup> כאן הרחיקו לכת יותר מדי. מתן הסברים אטיולוגיים שימש כעזר מנימוטכני ודידאקטי. כאשר סיפרו את קורות העבר טבעי היה להצביע על המקום בו נתרשו – בייחוד אם היה שם ציון נוף או שריד קדום בולט או מפורסם בעם – ולקשר את שם המקום במאורעות שאירעו שם. ויש שבאמת ניתן השם על שום המאורע. סיפורים אטיולוגיים שאין להם אחיזה היסטורית, נתהו, ככל המסתבר, בעקבות הנוהג להשתמש באטיולוגיה כעזר לזכרון, שכן הרעיון ששם של מקום או ציון נוף יש לו הסבר אטיולוגי לא היה עולה על דעתם של הבריות אלא אם היו רגילים לשמוע הסברים דומים במקרים אחרים. מבחינה עקרונית אין בידינו לקבוע, אם סיפור אטיולוגי מסוים מיוסד על מסורת היסטורית נאמנה, או שהוא בבחינת המצאה לצורך הסיפור. אולם לגבי מסורות הכיבוש וההתנחלות – להבדיל מן הסיפורים האטיולוגיים על קורות אבות האומה – יש לזכור שאו כבר היתה נוהגת הכתיבה בישראל, ונעשו, כנראה, גם התחלות של כתיבת היסטוריה. מציאות תעודות כתובות, ובהן התחלות של כרוניקות, היה בה סייג הן לדמיונם של המספרים והן לשינוי מודרג של נתוני-היסוד ההיסטוריים במרוצת הדורות. המספרים, שנתכונו להורות לשומעיהם את דבר האלוהים, יכלו לכרוך בסיפוריהם מוטיבים אטיולוגיים, בייחוד אלה שהיו רווחים בעם, ולרקום רקמה פלאים מסביב לגיבוריהם; אך אין להניח שססו ביודעין מנתוני-היסוד ההיסטוריים. אין גם להניח שבתקופה, בה היתה קיימת רציפות של מסורת ונוהג של כתיבה, נשכחו האירועים ההיסטוריים המרכזיים עד שלתיאורם בפי המספרים לא היתה עוד אחיזה במציאות.

## ו. השירה ההיסטורית הקדומה בישראל

שירת העלילה הישראלית ההיסטורית אינה מצוייה לנו. אין בידינו אלא שרידים מן האפוס הבראשית, שסיפר על ראשית העולם ועל מאבקי בראשית, שנשתקעו בנבואה ובספרות החכמה המאוחרת.<sup>15</sup> אין בידינו עדות על שירת עלילה ישראלית שסיפרה על ראשית קורותיו של העם, ובייחוד על יציאת מצרים והכיבוש, שהם נושאים יפים במיוחד לאפוס היסטורי רב הקף, אף כי קרוב לוודאי שהיתה בישראל שירת עלילה לאומית-היסטורית.<sup>16</sup> במקרא נזכרים שני ספרים שנושאייהם הם מלחמות ישראל בימי הנדודים, הכיבוש וההתנחלות, ועד לראשית ימי המלוכה: ספר מלחמות ה' (במ' כא, יד) וספר הישר (יהו' י, יג; שמ"ב א, יח). מתוך ספר מלחמות ה' מובאים בספר במדבר שני פסוקים (במ' כא, יד-טו), הנאמרים בלשון שיר ועניינם מלחמות בני ישראל בעבר-הירדן המזרחי וכיבוש חבל הארנון. ואילו מתוך ספר הישר מצויות שתי הבאות.<sup>17</sup> ההבאה האחת מספרת את דברי יהושע במלחמתו בעמק אילון: "שמש בגבעון דום וכו'" (יהו' י, יב-יג) והשניה – בקינתו של דויד על שאול ויהונתן לאחר דברי הפתיחה במאמר המוסגר: "ויאמר ללמד בני יהודה קשת הנה כתובה על ספר הישר" (שמ"ב א, יח). הקינה מוסבת בעיקר על גבורתם של שאול ויהונתן במלחמה והיא מסתיימת במלים "איך נפלו גיבורים ויאבדו כלי מלחמה" (שם, כז). מתוך הפרשיות האלה אין בידינו להכריע, אם לפנינו שרידים משירי עלילה רבי הקף, או קבצים של שירי מלחמה ועלילה קצרים. בפרט מתעוררת שאלה זו לגבי ספר הישר שנכללה בו קינת דויד על שאול ויהונתן, שאינה

שיר עלילה, אף כי לא מן הנמנע הוא שקינה מעין זו תהיה נכללת בשיר עלילה רב הקף. ככל הנראה היה ספר הישר אוסף של שירים בודדים, שקינת דויד היא מן הפרשיות האחרונות בו, ושירים אלה שימשו לאמץ את לבם של היוצאים לקרב; ואילו ספר מלחמות ה', כפי שמעיד עליו שמו, הוא האפוס המלחמתי של ישראל למן ימות משה ואילך. בספר מלחמות ה' נכללו, כנראה, מלבד ב' כא, יד-טו, גם פרשיות שריות אחרות שבתורה, ובייחוד הפרשיות השריות שבב' כא, היינו שירת הבאר ומניין תחנות בני ישראל שלאחריה (שם, יז-כ); שירת הלעג לסיחון (שם, כז-לא), וכמו כן שירת הים (שם' טו) בחלקיה הקדומים. בשירת הים אף נאמר "ה' איש מלחמה ה' שמו" (שם, ג) שיש בו כדי לרמוז לשמה של שירת העלילה, ספר מלחמות ה'. ושמה אף נלקח מספר מלחמות ה' הכתוב שבשם' יז, טו, על מלחמת עמלק: "כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק מדר דר", וכן שירת הארון שהיו אומרים לפני ארון ה' במלחמה: "קומה ה' וְיִפְצֹצוּ אֵיבֶיךָ" וכו' (במ' י, לה-לו).

שירת הנצחון על סיחון בב' כא, שנכללה, כנראה, בספר מלחמות ה', היא משירת המושלים הקדומה (שם, כז). הנשוא המובהק של שירת המושלים בישראל הוא מדינת-היסטורית וקשור במלחמות או במאורעות חשובים אחרים בחיי העם או השבט. בשירים מעין אלה באה גם קינת לעג לאויב, דברי שבח לגיבורים, וכיו"ב. עם שירת המושלים נמנתה בוודאי גם השירה הנאמרת לפני היוצאים לקרב, והקינה על מות גיבורים בקרב, מעין השרים שנכללו בספר הישר. קרובה לסוג זה שירת דבורה (שופ' ה), שהיא שירת נצחון ויש בה תיאור אפי של הקרב וציון חלקם של השבטים השונים במלחמה, ברכה לגיבורים הנלחמים בשם ה', בוז ולעג לאויבים. עם שירת המושלים בישראל נמנים גם משלי בלעם שבב' כג-כד, שלפי מסורת קדומים נקרא לקלל את ישראל בזמן שניסו להיכנס לכנען מן המזרח. מסורת זו מיוסדת על האמונה בכוחה המאני של הברכה והקללה. אבל המשלים הם בעיקר שירה היסטורית-מדינית ויש בה משום תיאור גבורתו ועוצמתו של ישראל לשבטיו, ואף דברים על עמים שכני ישראל שהושמו בפי דמות-קדומים זו בצורה של ברכה וקללה. ספק אם משלי בלעם שבידינו קודמים, בגיבושם הסופי, לראשית המלוכה; אך אין ספק שסוג זה של שירה קדום הוא. כמו כן מוצאים אנו במקרא דברי ברכה ויעוד לישראל ולשבטיו, שהושמו בפי אבות האומה, בייחוד ברכת יעקב (בר' מט) וברכת משה (דב' לג), שיש בהם משום תיאור קצר של מעמדם ואופיים המיוחד של השבטים השונים בנחלותיהם בכנען. ברכות שריות אלה לבשו, כנראה, את צורתן המעובשת בימי חג ומועד, כאשר השבטים היו מתאספים במקדשים מרכזיים, ושם היו יודעי שיר נושאים את משלם ושמים בפי אבות האומה דברי נבואה וברכה לישראל ולשבטיו, שתוכנם מדינאי-אקטואלי ועיקרי נוסחותיהם קבועים, ועם זה היו עשויים להשתנות לפי נסיבות הזמנים. מסורת ברכות השבטים קשורה בדפוסי החיים בימי השופטים, והברכות שבבר' מט ובדב' לג עיקרן נאמרו בימי ההתנחלות; אך ייתכן שהברכות בנוסחן שלפנינו יש בהן גם יסודות מראשית ימי המלוכה.

לשירה הלאומית-היסטורית מימי השופטים או מראשית ימי המלוכה יש לשייך גם כמה ממזמורי תהלים; כזה הוא מזמור פג, שהוא שיר קינה לאומי הקורא לה' להושיע את ישראל מלחץ אויביו – אדום, ישמעאל – לים, מואב והַגְרִים; וכנראה גם מזמור סח הסתום, שעניינו נצחון השבטים על אויביהם, וכיוצא בזה ממזמרים אחרים.<sup>18</sup>

חוץ מהמזמורים ההיסטוריים האלה מצויים בספר תהלים מזמורים אחרים שענינם ראשית ימיו של ישראל. כאלה הם המזמורים עח, קה, קו, שיש בהם השקפה היסטורית ודתית על ראשית תולדות ישראל, חסד ה' לעמו וכפיות הטובה של העם. מזמורים אלה בצורתם שלפנינו לא נתחברו לפני ראשית המלוכה, ומזמור קו הוא כנראה מאוחר, בקירוב מזמן הגלות. אבל המסורות השריות שבאותם מזמורים קדומות הן בעיקרן, ואף הסכימה שבהם על ראשית תולדות ישראל קדומה היא. במזמורים קה, קו – הראשון הוא הימנן הודיה לאל על חסדו לישראל, והשני שירת תוכחה על חטאי העם שהימרו וחזרו והימרו את פי האלוהים ואף על פי כן המשיך את חסדו עמהם – נזכרים המאורעות העיקריים בתולדות ישראל עד לכיבוש כנען, ואין בהם דבר על המלוכה ובניין בית הבחירה. הסכימה ההיסטורית של המזמורים האלה קודמת, איפוא, לייסוד המלוכה בישראל, ומקורם, כנראה, במקדשים שבימי השופטים, ששם היו מספרים בימי חג ומועד את עלילות הקדם של העם; ושמה אף יסודם בהימנונות ובמזמורים של עבודת האלוהים

שבאותם המקדשים. מזמור זה, המיוסד על סכימה דומה וקרובה בקוויה הכלליים לזו שבמזמור קן, משקף תפיסה היסטורית מראשית ימי המלוכה, שכן גולת הכותרת של הסכימה ההיסטורית במזמור זה היא בחירת דוד למלוכה והקמת המקדש; מוטיב בולט אחר בו הוא שהאל מאס באפרים ובחר בשבט יהודה. מזמורים אלה חשובים לנו, איפוא, כעדות לתפיסה ההיסטורית הדתית בעת ההיא.<sup>19</sup>

## ז. הרשימות שבמקרא

בספרי המקרא, שענינם בתקופה שלפני המלוכה בישראל, מצויות רשימות מסוגים שונים: סכימות גניאלוגיות ויוחסי שבטים ומשפחות, תיאורי גבולות של נחלות השבטים ועריהם, רשימות ערי הלויים והכהנים, רשימות תחנות מסעי בני ישראל במדבר, ועוד. רשימות אלה שונות מעיקרן מן הרשימות שמיי המלוכה. הרשימות מימי המלוכה ואף הקדומות שבהן, כגון רשימות הגיבורים והפקידים של דוד (למשל, שמ"ב ה, טז-יח; דה"א כז, כה-לד) או רשימת הנציבויות של שלמה (מל"א ד, ז ואילך), נעשו בשעתן לצרכי האדמיניסטרציה ומקורן בארכיוני הממלכה. כנגד זאת הרשימות המוסבות על התקופה שלפני המלוכה, חלק מהן מיוסד על זכרונות ומסורות שבע"פ, ואחרות הן רשימות סכימאטיות. ורוב רשימות הערים של ספר יהושע יג-ט, דומה שאינן משקפות מציאות של ימי ההתנחלות או אפילו של תקופת השופטים, ואף אינן מבוססות על מסורות מאותה תקופה; עם זאת אין לראות בהן חיבור מאוחר מחוגי הכהונה, כפי שהיה מקובל במחקר המיוסד על שיטת המקורות הווללהאוזנית. וקרוב שהרשימות לסוגיהן, מקורן בדפוסי חיים ובמשטר חברתי בישראל בפרק זמן זה או אחר; וקצתן אף קדומות הן. כמו בהערכת מקורות היסטוריים אחרים שבמקרא מותנית קביעה מדויקת של אופי רשימה זו או אחרת וזמן חיבורה בעדויות מסייעות, ולא תמיד הן מצויות לנו. אבל במידה שיש בידינו לעמוד על תפקידה הראשוני של הרשימה ועל זמן חיבורה, הרי לפנינו מקור היסטורי ראשון במעלה.

את הרשימות הגניאלוגיות הרבות שבמקרא ניתן לחלק לגניאלוגיות סכימאטיות, שאינן אלא גיבוש מסורות היסטוריות ואתנוגרפיות, ואפילו מיתולוגיות, המצויות בעיקר בספר בראשית; ומאידך גניאלוגיות של שבטים ורשימות יוחסין לבתי אבות, המובאות בעיקר בספר במדבר ובפרקים הראשונים של ספר דברי הימים.<sup>20</sup>

הסכימות הגניאלוגיות שבספר בראשית משקפות בדרך כלל קשרים טריטוריאליים ואתניים בין שבטים ועמים בפרק זמן מסוים. הנתונים האתנוגרפיים והמדיניים שבאותן רשימות מרמזים לזמן חיבורן. הסכימה האתנוגרפית הרחבה והמפורטת של לוח העמים שמשוקעות בה מסורות קדומות ביחס, מימי שלטונה של מצרים ככנען, בנוסחה הסופי בוודאי אינה קדומה להתפלגות המלוכה ויש המאחרים אותה הרבה יותר. ומאוחרת היא גם רשימת השבטים, הנמנים עם בני ישמעאל (בר' כה, יג-טז); ואילו כמה מן הרשימות האחרות, כגון רשימת בני נחור (בר' כב, כ ואילך), משקפות מציאות היסטורית קדומה.

הסכימות השונות של שבטי ישראל, ורשימות המשפחות הנמנות עמהם, אינן מאוחרות לרוב, בגיבושן הסופי, מראשית ימי המלוכה, והן משקפות, מבחינת מעמד השבטים ויחסי המשפחות, את התקופה הקודמת, מימי ההתנחלות ועד ימי דוד. עיקרן מסורות שבע"פ, ויש שברשימה אחת נצטרפו מסורות מזמנים שונים. רשימת המשפחות לשבטיהן, שבמפקד השבטים בבמ' כו, היא מראשית ימי המלוכה וקשורה, כנראה, במפקדו של דוד. ויש לייחס, כנראה, לימי דוד גם את המערך העיקרי של הרשימות הגניאלוגיות שבדה"א א-ט, אף כי הללו אינן חטיבה אחת אלא הן צירוף רשימות שונות באופיין, ומהן מאוחרות מאוד. גם ברשימות הגניאלוגיות השבטיות יש מידה מרובה של סכימאטיזציה, ונשתקעו בהן, בצורה של יוחסין סכימאטיים, זכרונות על דרכי התנחלות השבטים וקשריהם ההדדיים. עיון מדוקדק ברשימות הללו והשוואת פרטי רשימות שונות, יש בהם כדי ללמד על גיבוש השבטים והמשפחות, על תהליכי התנחלותם ככנען, על קשריהם אלו עם אלו ועל קשריהם עם האוכלוסים המקומיים.

הרשימות הגיאוגרפיות שביה' יג-כא, כוללות רשימות של גבולות נחלות השבטים ורשימות ערים בנחלות השבטים, וכן רשימת ערי הכהנים והלויים. בעוד שהרשימות של גבולות הנחלות מיוסדות על

מסורות קדומות מימי ההתנחלות ותקופת השופטים והן משמשות מקור ראשון במעלה לתולדות התנחלות השבטים,<sup>21</sup> שונה הדבר לגבי רשימות הערים. אין הן משקפות את המציאות הריאלית של ימי ההתנחלות או תקופת השופטים, וקרוב לוודאי שאינן מבוססות על מסורות של אותה תקופה. לפי טיבן הן רשימות מפורטות שנתחברו מלכתחילה בכתב לצרכים אדמיניסטרטיביים של הממלכה בשעה שכבר היתה מצוייה בישראל אדמיניסטרציה מרכזית ורשימות של מחוזות וערים. אין זה מסתבר שהן רשימות מאוחרות מאוד ללא אחיזה במציאות, לפי הדעה שהיתה רווחת באסכולת המקורות. כמו כן משוללת יסוד הסברה, שהרשימות שבספר יהושע הן רשימות קדומות, בעלות אופי אוטופי, אי-ריאלי.<sup>22</sup> מידת הפירוט שבאותן רשימות, חוסר השלמות בהקפן, מניין ערים מישניות בחשיבות, וחסרון ערים בעלות עבר היסטורי חשוב, כל אלה יש בהם כדי להעיד על אופיין המציאותי. עם זה לא היתה תכליתן הראשונית זאת המתוארת בספר יהושע, כי אם מלכתחילה נתחברו לצרכי ניהול. רשימות אלה נתחברו, כנראה, בזמנים שונים בימי המלוכה והן מיוסדות במשטר ובחברה של ימי המלוכה.<sup>23</sup> כנראה רק באחד השלבים האחרונים של עריכת ספר יהושע נקבעו רשימות אלה במקום שנקבעו בתוך רשימות שמקורן בזמנים קדומים. חשיבותן רבה לתולדות ימי המלוכה, ואילו לתולדות התקופה שקדמה למלוכה חשיבותן מועטת.

בין הרשימות שבמקרא, חשובה במיוחד למסורות על תולדות ישראל בראשית רשימת התחנות של מסעי בני ישראל במדבר, שבבמ' לג.<sup>24</sup> נראה שמחברה ביקש לתת תמונה מקיפה של מסעי בני ישראל ממצרים ועד ערבות מואב ולתכלית זו השתמש, חוץ ממסורות הנדודים שנשתקעו בסיפור שבתורה (שם, נ-ז), גם במקורות אחרים (שם, יח-לה), והוא מביא רשימת התחנות של מסעי בני ישראל במדבר שרובן אינן ידועות לנו ממקום אחר. כנראה הסתמך, בין השאר, על מקורות שיריים עתיקים, בהם נמנו תחנות מסעי ישראל מעין אלה שבבמ' כא, יט-כ. אין בידינו לקבוע מתי נתגבשה ונערכה רשימה זו כמות שהיא לפנינו. אבל עצם הצורה של רשימת תחנות מסע ונדודים אחוזה במסורות שיריות עתיקות שהיו ביניהן, אל נכון, גם כאלו שעיקרן מניין מקומות ותחנות מסע. ואולי מלכתחילה נתגבשו המסורות השיריות מסוג זה כעזר מנימוטכני לסיפורים שהיו מספרים על מעשים הכרוכים בנדודים ובמסעות במקומות אלה. וכיון שאותן רשימות של תחנות מסע ונדודים הובאו בצורה שירית נשתמרו בזכרון גם כאשר הסיפורים הכרוכים בחלק מאותן תחנות מסע נשתכחו.

## ח. אוספי החוקים

עיקרו של המשפט הישראלי מימי המקרא, במידה שהוא מצוי לנו, משוקע בספרי שמות – דברים, והוא קשור בסיפור על יציאת מצרים, מעמד הר סיני והנדודים במדבר. החוקים הם מגפי מעשי ה' במדבר, ומצטרפים לסיפור היסטורי בעל אופי תיאולוגי מובהק. דינים אורחיים ופיליליים משמשים בערבוביה עם נאומים ואזהרות מוסריות ועם נימוסי פולחן. חלק מהחוקים האלה בא בחשיבות קטנות, בתוך הסיפור, וחלק בחשיבות גדולות יותר, הנראות כאוספי חוקים. אין אלה קובצי חוקים שיטתיים כי אם אוספים שדינים דתיים וענייני משפט מעורבים בהם. אוספי החוקים העיקריים שבתורה הם:

(1) שמ' כא-כג. אוסף זה, המכונה בפי החוקרים בשם ספר הברית, מכיל דינים אורחיים ודתיים שונים. (2) ספר ויקרא כולו. חלקו השני מכונה בפי החוקרים בשם ספר הקדושה והוא חטיבה לעצמו. שאר ספר וי', החוקים שבבמ', וכן חלק מן הנימוסים הפולחניים שבשמ', יש בהם צד של דמיון בשימושי לשון וברוח החוקים, וניתן לראותם כאוסף חוקים אחד, או כקובצי חוקים מצומצמים, שצמחו על רקע משותף. הם מכונים בפי החוקרים חוקי המקור הכהוני.

(3) החוקים שבדב' יד-כו. המידה, שבה יכולים אנו להיעזר בחוק המקראי בתיאור תולדות התקופה שקדמה למלוכה, מותנית בשאלה מתי נתגבשו חוקים אלה, האם נוהגים היו למעשה או לא, וכן מתי נאספו לקבצים. שאלה חשובה אחרת היא, מהו הקשר והיחס, מבחינת הזמן והמקום, בין קובצי החוקים השונים, שכולם באים בתורה כחוק מחייב, ויש ביניהם הן מידה של כפילות וחזרות והן מידה של שוני והבדל בהוראות המשפטיות והפולחניות.<sup>25</sup>

אף שאותם חוקים נאמר עליהם שניתנו מפי האלוהים למשה בסיני, אין הם בעיקרם חוקי חברת נודדים, כי אם של חברה חקלאית היושבת על אדמתה, חברה שיש בה ערי מושב ורכוש קרקעי. דברים אלה אמורים במשפט של יום יום. גם נימוסי הפולחן הולמים מקדש או מקדשים בעלי הירארכיה מסועפת. מכאן שאין החוק המקראי, כפי שנתגבש בתורה, קדום להתנחלות שבטי ישראל בכנען. כנגד זאת לא המשפט האזרחי והפיליילי ולא נימוסי הפולחן שבקובצי החוקים של התורה, אין להם עניין אצל המלוכה; והזכרת המלוכה באה רק בפרשיות מועטות ומבודדות בספר דברים (דב' יז, יד ואילך). רקע החוקים האלה בכללותם הוא חברה חקלאית שכלכלתה פרימיטיבית יחסית ושמצחיקה עדיין במשטר השבט והמשפחה. מכאן ברור שהחוקים האלה – לפחות לגבי המשפט של חיי יום יום – נתגבשו קודם ימי המלוכה. ואף שבוודאי חוק זה או אחר נתחדש בזמן מאוחר יותר, הרי בעיקרם אחזים חוקים אלה בחברה הקדומה של ישראל בארצו.

אשר לזמנם של נימוסי הפולחן וחוקי הדת בכלל אין בידינו קנה מידה כזה, הנוגע בחיי יום יום. אמנם נושאי נימוסי הפולחן ומקיימיהם אינם המלך, או כוהנים מטעם המלך, כי אם עדת ישראל. אין המלך נזכר בחוקי התורה כנוטל חלק בקיום הפולחן, ובכלל אין הוא קיים לגבי הפולחן, בניגוד למציאות של ימי המלוכה שבה היה המלך עומד בקשר אמיץ עם המקדש, קובע ומכוון את עבודת האלוהים בישראל. המסקנה שחוקי הדת והנימוסים הפולחניים קדומים למלוכה כרוכה בהשקפה כללית על התפתחותה של דת ישראל ומוסדותיו הפולחניים. עקב הסתירות הרבות בין קובצי החוקים, בייחוד בנימוסי הפולחן, במעמדם השונה של הכוהנים והלוויים, בהוראות שונות בדבר שמירת החגים, וכו', קשה להניח שכל אותם החוקים קודמים למלוכה. ייתכן שלפנינו נימוסי פולחן של כמה מקדשים קדומים; אך מאידך אין לדחות לחלוטין את ההשקפה המקובלת יותר, שבקבצים שונים של החוקים באה לידי ביטוי התפתחות ארוכה של נימוסי פולחן בישראל. קביעת זמנם של הנימוסים הפולחניים וההוראות הדתיות שבקובצי החוקים, וכן שאלת זמן גיבושם הסופי של הקבצים, כרוכה איפוא בהשקפה על התפתחות המוסדות הפולחניים ונימוסי הפולחן בישראל; ואין להפריד את הדיון בשאלת זמנם של החוקים והיחס שבין קובצי החוקים לבין עצמם מן הדיון לגופה של השאלה.

## ט. המסגרת הפראגמאטית

ספרי התורה והנביאים הראשונים, כפי שהם מצויים לנו, מספרים את תולדות ישראל למן ימי האבות ועד חורבן מלכות יהודה. עיקרם הם סיפורים בודדים, חוקים, רשימות ודברי שירה, שכל אחד מאלה דבר בפני עצמו. לחיבור מקיף מחברת אותם המסגרת הפראגמאטית, הכוללת דברי פתיחה, דברי קישור ודברי סיום בין הפרשיות הבודדות, וכמו כן הערות אגב, הבאות או בתוך הפרשיות הסיפוריות או כהנמקות לחוקים. למסגרת פראגמאטית זו שייכים גם דברים, המושמים בפי דמויות העבר הנערצות כגון האבות, משה, יהושע, וכן דברים, הנאמרים משמו של האלוהים. תוכנם של הנאומים האלה הוא דתי-מדיני, והוא מייצג השקפת המחבר. כך היה נוהג בספרות ההיסטורית של ימי קדם שהמחברים היו שמים בפי אנשי שם את הדברים שלדעתם היו הללו צריכים לומר בנסיבות המתוארות בסיפור. במסגרת הפראגמאטית של ספרי בראשית-שופטים, המקיפים את התקופה שלפני המלוכה בישראל, באה לידי ביטוי תפיסה דתית-היסטורית מגובשת, והיא זהה בקוויה הכלליים בספרים השונים. אלוהים יעד את ארץ כנען לאבות, לאברהם, יצחק ויעקב, בחר בישראל והוציאו ממצרים והנחילו את הארץ, וזאת על אף סוררות העם שחטא והימרה את פי האלוהים וחזר והימרה. האסונות והפגעים שבאו על העם עונש על חטאיו, והגייס שנותרו בכנען, שלא עלה בידי ישראל להורישם, נשאו כדי לנסות את ישראל אם ישמור את מצוות האלוהים או יטה אחרי אלוהים זרים.

השאלה העומדת לפנינו מבחינה היסטורית היא, מתי נתחברו אותם דברי מבוא ונאומים, ומתי נתגבשה התפיסה שבאה לידי ביטוי בהם. גם לתיאור ההשתלשלות ההיסטורית שאלה זו היא בעלת חשיבות, אבל חשיבותה רבה להכרת התפיסה הדתית-היסטורית של אותם דורות. המסגרת הפראגמאטית היא, לפי



טיבה, מעפי הספרים האלה או החטיבות הכוללות שבהם, ושאלת זמן החיבור היא איפוא שאלת זמן חיבורן של החטיבות המקיפות האלה. שאלה זו, כאמור, שנויה במחלוקת וכרוכה במכלול בעיות עריכתם וחיבורם של ספרי התורה והתפתחות האמונות והדעות בישראל. מאידך, ניתוח הסיפורים והמסורות מלמד שהיסודות העיקריים של התפיסה הפראגמטית, היינו ההבטחה לאבות שזרעם יירש את הארץ, בחירת העם, המריית פי אלוהים, עונש מיד אלוהים וסליחתו, והזיקה המיוחדת שבין העם ובין האל האחד, שלובים הם בתוכן הסיפורים הבודדים, ואין איפוא להפריד תפיסה זו מגוף הסיפורים והמסורות. וקרוב הוא שמחזורי הסיפורים, ואף חלק מגופי הסיפורים, לא נתגבשו כפי שנתגבשו אלא כדי להשיב על אותן השאלות, ולהסביר מדוע לא ירשו בני ישראל את כל הארץ, על אף חסד האלוהים לעמו, ואף ניתנו ללחץ הגויים שמסביב. שאלות אלה כרוכות בתנאים המדיניים של ימי השופטים<sup>26</sup> ואין להניח שנתעוררו בפרק זמן מאוחר יותר, בימי דויד ושלמה או אחריהם – במלכות ישראל או במלכות יהודה. להפך, דווקא ימי הגדודים במדבר שהם, בספרות התורה, תקופת החטא והמריית פי האלוהים, הינם, בספרות הנבואה המאוחרת, תקופה אידיאלית של אמונה תמימה בה' וחסד האלוהים לעמו.

יש איפוא מקום להנחה, שהתפיסה ההיסטורית-דתית, שבאה לידי ביטוי במסגרת הפראגמטית של ספרי בראשית-שופטים, נתגבשה בעיקרה כבר בפרק הזמן שקדם למלוכה, ותפיסה זו היא שהטביעה את חותמה על המחשבה ההיסטורית בישראל גם בדורות שלאחר מכן. עם זאת נמצאים בנאומים ובדברי הקישור והסיום שבאותם הספרים השקפות מאוחרות יותר. כך למשל בבר' ז, ו-ח, טז; לה, יא-יב, מוצאים אנו ליד ההבטחות האלוהיות לאבות שעי גדול יצא מהם, וארץ כנען תינתן לזרעם לנחלה, גם הבטחה שמלכים יצאו מהם. כאן משתקפת התפיסה של מלכות ושלטון שהיא בפירוש מן הזמן שאחר ראשית המלוכה. כיוצא בזה בשירה, כען בברכת יצחק ליעקב ועשו (בר' כז, כח-כט, לט-מא) שיעקב יהיה גביר לאחיו ועשו יעבוד אותו, הרקע הוא של תקופת המלוכה, ככל הנראה ימי דויד ושלמה. ואילו פרשיות התוכחה שבסוף ו' (כו), ובסוף דב' (כה), שיש בהן איום בחורבן והרס הארץ וגלות העם בין הגויים, הן, בצורתן שלפנינו, מאוחרות הרבה, אף כי יש גם בהן ללא ספק יסודות קדומים. ואף אם נאמר שקדמו לגלות עצמה, מכל מקום לא נתחברו אלא כשסכנה זו כבר היתה ממשית. ואם כי מוצאים אנו במסגרת הפראג-מטית של ספרי בראשית-שופטים יסודות מאוחרים מתקופת התהוותם של הסיפורים, ואפילו מאוחרים הרבה בזמן, מסתבר שעיכרי התפיסה הפראגמטית של הספרים האלה אחוזים בתקופה שבה נתגבשו הסיפורים והמסורות על ראשית תולדות ישראל, היא תקופת ההתנחלות ימי השופטים.

## הערות

9. M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I, Halle a/S 1943; idem, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948; idem, *Geschichte Israels*<sup>3</sup>, Göttingen 1956; idem, *Gesammelte Studien zum AT*, München 1960; idem, *Die Ursprünge des Alten Israel im Lichte neuer Quellen*, Köln und Opladen 1961. בין החוקרים מאסכולה זו יש למנות אף את פון ראד, שבכמה עניינים אף השפיע על מחקריו של נות וראה G. von Rad, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, Stuttgart 1938; idem, *Theologie des AT*, I: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1957. וראה H. F. Hahn, *op. cit.*, 130 ff., 153 ff. עוד
10. עיקרי המחקרים של אסכולה זו הם בשפות הסקאנדינאביות, וראה סקירות על שיטה זו אצל G. W. Anderson, "Some Aspects of the Uppsala School of OT Study", *HTR*, 43 (1950), 239–256; C. R. North, *op. cit.*, 59 ff.; A. Bentzen, *op. cit.*, 19 ff.; E. Nielsen, *Oral Tradition*, London 1954; I. Engnell, "Methodological Aspects of OT Study", *VTS*, 7 (1960), 21 ff. לביקורת על הצדדים השונים שבשיטת האסכולה הסקאנדינאבית השווה סקירתו של C. R. North וכן G. Widengren, "Oral Tradition and Written Literature etc.", *Acta Orientalia*, 23 (1958), 201 ff.
11. Kattel, *GVI*<sup>16</sup>; W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore 1940; idem, *The Biblical Period*, New York 1963; וכן J. Bright, *History of Israel*, London 1960. האסכולה של אולברייט.
12. על המסורת שבע"פ ראה W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, 33–43; E. Jacob, *La tradition historique en Israël*, Montpellier 1946, 16–43; R. C. Culley, "An Approach to the Problem of Oral Tradition", *VT*, 13 (1963), 113–125. ובייחוד במחקרים של חוקרים הנמנים על אסכולת אופסלה. וראה E. Nielsen, *op. cit.* ושם ביבליוגרפיה נוספת, אבל יש להסתייג הסתייגות מרובה מן ההפרוות של אסכולה זו בעניין חשיבותה של המסורת שבע"פ בניגוד הספרות המקראית. והשווה G. Widengren, *loc. cit.*; A. H. J. Gunneweg, *Mündliche und schriftliche Tradition*, Göttingen 1959.
13. H. Gunkel, *Genesis*, XV ff.; A. Bentzen, *op. cit.*, 235 ff.; O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT*<sup>2</sup>, Tübingen 1964, 50 ff. י. א. וליגמן, "סידורת אטור", *לוגים בהיסטוריוגרפיה המקראית*, ציון, כו (תשכ"א), 169–141.
1. את שיטתו הביקורתית גיבש ולהאוזן בספרו *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1883. את קווי ההתפתחות של תולדות ישראל לפי שיטתו התווה בספרו *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin 1894.
2. על תולדות המחקר ההיסטורי הביקורתי של המקרא ראה בפירוט: מ. סולוביטשיק – ז. רובשוב, *תולדות בקרת המקרא*, ברלין תרס"ה; H. F. Hahn, *The OT in Modern Research*, Philadelphia 1954; H. J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des AT*, Neukirchen 1956.
3. כינוי המקורות הללו נחלו בשמות האלוהיים, יהוה ואלהים, בספר בראשית, שלפי שיטת המקורות יש בהם משום סימן הכר ראשון במעלה להבחנת המקורות, וראה, C. R. North, apud H. H. Rowley (ed.), *The OT and Modern Study*, Oxford 1951, 79 f.; A. Bentzen, *Introduction to the OT*<sup>2</sup>, II, Copenhagen 1952, 27 f.
4. ובכלל זה חוקרים המחזיקים בשיטת המקורות. כך למשל הל"ש (G. Hölscher, "Komposition und Ursprung des Deuteronomiums", *ZAW*, 40 [1922], 161–255) קובע את זמן חיבורו של ספר דברים בימי שיבת ציון. ואילו אסטרייכר (O. Oestreicher, *Das Deuteronomische Grundgesetz*, Gütersloh 1923) ווילך (A. C. Welch, *The Code of Deuteronomy*, London 1924) ואחרים רואים בספר דברים חיבור הקדום הרבה לימי יאשיהו.
5. בספרו, *תולדות האמונה הישראלית א–ד*, תל-אביב תרצ"ז ואילך; ובפירושו ליהושע (ירושלים תשי"ט) ולשופטים (ירושלים תשכ"ב).
6. ההשקפה שהמקור הכותני קדום לספר דברים היתה מקובלת במחקר הביקורתי לפני ולהאוזן, והחזיקו בה כמה חוקרים גם אחרי שנתקבלה שיטתו והשווה Kraus, *op. cit.*, 262.
7. גונקל לא כתב מבוא מקיף למקרא או ספר שיש בו הרצאה ממצה על שיטתו. עיקרי השקפותיו הובעו במבוא לפירושו לבראשית, H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1910 ובכמה מאמרים, והשווה הנ"ל, "Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte", *Reden und Aufsätze*, Göttingen 1913, 29–38. וראה גם W. Baumgartner, *Zum Alten Testament*, Leiden 1959, 371 ff.; K. Koch, *Was ist Formgeschichte?*, *Neue Wege der Bibelexegese*, Neukirchen 1964, passim.
8. החשובים במאמריו בתחומים אלה כונסו באוסף המחקרים שלו A. Alt, *Kleine Schriften*, I–III, München 1953–1959.

תשכ"ה. על זמנו של מומור עז, עיין גם O. Eissfeldt, *Das Lied Moses... und das Lehrgedicht Asaphs*, Berlin 1958; ליונשטם, שם, 26–30. על סוג זה של מומור רים יש למנות ככל המסתבר גם את המומורים פא, צה (ראה ש. א. ליונשטם, "עדות ביהוסף", ארץ-ישראל, ה [תשי"ט], 80–82), שגם בהם נזכרות פרשיות ממשיות יציאת מצרים כעדות לחסד ה' בעמו וגם הם תולים את קלקלת העם בהמריית פי ה'. ויש איפוא לראות כל אותם מומורים כמקור עצמאי, בצד סיפורי התורה, למסורת העממית על פרשיות אלה.

20 על הרשימות הגניאלוגיות בכללן ראה להלן, בסרך "שבטי ישראל" בכרך זה, סעיף ה ואילך.

21 ראה A. Alt, "Das System der Stammesgrenzen in der Buche Josua", *Kleine Schriften*, I, 193–202 והלן, בסרך "ההיאחות וההתנחלות".

22 ראה י. קויפמן, הסיפור המקראי על כיבוש הארץ, 46 ואילך; הנ"ל, ספר יהושע, 270 ואילך.

23 עם זה חלוקים החוקרים בקביעת משמעותן וזמנן המדויקים של הרשימות האלה, וראה על הרשימות שביהושע יג–ט, A. Alt, "Judas Gaue unter Josia", *Kleine Schriften*, II, 276–288; F. M. Cross — G. E. Wright, "The Boundary and Province Lists of the Kingdom of Judah", *JBL*, 75 (1956), 202–226; Z. Kallai-Kleinman, "The Town Lists of Judah, Simeon, Benjamin and Dan", *VT*, 8 (1958), 134–160; Y. Aharoni, "The Province-List of Judah", *VT*, 9 (1959), 225–240. על רשימות ערי הכהנים והלוויים שביהו"כא, ראה ש. קליין, "ערי הכהנים והלוויים וערי המקלט", קובץ החברה העברית לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה, ירושלים תרצ"ה, 81–107; מ. הרן, "ערי הלוויים", תרביץ, כו (תשי"ח), 421–439; W. F. Albright, "List of Levitic Cities", *L. Ginzberg Jubilee Volume*, New York 1945, 49–73; B. Mazar, "The Cities of the Priests and the Levites", *VT*, 7 (1960), 193–205.

24 על רשימה זו ראה עוד ב. מור, "במדבר פרק לג", אנציקלופדיה מקראית, ב, 144–145.

25 ראה להלן, בסרך "המשפט" בכרך זה.

26 תפיסה פראגמטית זו מצוייה לנו גם בסכימה על ראשית תולדות ישראל במומורי תהלים (עז, קו), שאף היא אחיזתה בימי השופטים; וראה לעיל (סעיף ו). תפיסה האזינו שנתחברה, כפי שמשתקף בתוכנה, בעת לחץ ושיעבוד לישראל. ואף אותה יש לייחס לימי השופטים: לעיתות של לחץ הכנענים שלפני מלחמת דבורה, כפי דעתו של מ. ד. קאסוטו ("דברים פרק לב", אנציקלופדיה מקראית, ב, 615–617); או לעיתות של לחץ הפלשתים, כפי דעתו של איספלדט (במחקר הנזכר בהערה 19 לעיל).

כך למשל, A. Alt, "Josua", *BZAW*, 66 (1936), 13–29; M. Noth, *Das Buch Josua*, Tübingen 1958; מיתן לאחרונה במידת מה את גישתו העקרונית שווה M. Noth, "Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels", *VTS*, 7 (1960), 278; יקורת על גישה זו ראה W. F. Albright, *BASOR*, 12 (1939), 74; י. קויפמן, הסיפור המקראי על 'בוש הארץ, ירושלים תשט"ו, 73 ואילך, 80 ואילך; J. Bright, *Early Israel in Recent History Writing*, London 1956, 79; B. S. Childs, *JBL*, 142 (1963), 279–282.

השווה יש' כו, א; נא, ט–; הב' ג; תה' עד, יג–טו; ט, י–יא; איוב ו, יב; ועוד. וראה מ. ד. קאסוטו, שירת העלילה בישראל, כנסת, ח (תש"ד), 142–1.

קאסוטו ניסה להוכיח, על סמך שרידי יסודות 'תולוגיים ובחנים סגוניים שבסיפורי התורה, כי היתה ישראל גם שירת עלילה לאומית-היסטורית בחי' ורים מקיפים, ובייחוד הסתמך על הפרשיות הנוגעות יציאת מצרים; וראה מ. ד. קאסוטו, "ראשית ההיס' וריוגרפיה בישראל", ארץ-ישראל, א (תשי"א), וואילך.

בנוסף השבעים של מל"א ח, לאחר דברי שלמה חנוכת המקדש: "ה' אמר לשכן בערפל. כֹּה בִּנְיָ יִתְּן זֶכֶר לְךָ, מִכּוֹן שֶׁבַחְךָ עוֹלָמִים" (יב–ג), באות לים שאינן מצויות בנוסף המסורה: "הלא היא כתובה ספר השיר". היו שסברו שאין ספר השיר אלא ספר ישר (כך, למשל ב<sup>3</sup> *Biblia Hebraica* לכתוב הנ"ל), לפי זאת כלל ספר הישר אף את מומור חנוכת המקדש ימי שלמה. אבל נראה יותר שספר הישר וספר השיר אם אמנם מיוסדת התוספת שבשבעים על נוסח עברי והיה לפני המתרגם הם שני חיבורים שונים. ובעוד ועניינו של ספר הישר הן פרשיות מלחמה וגבורה, לל ספר השיר מומורים והימנונות.

על מומור פנ ראה ב. מייזלר (מור), "הרקע היסטורי של תהלים פרק פ"ג", ידיעות, ד (תרצ"ו), 4–51; על מומור סח ראה: מ. ד. קאסוטו, "תהלים ז"ח", תרביץ, יב (תשי"א), 1–27. לאחרונה ניסה וולברייט לבאר מומור זה כאוסף התחלות של כשלו-יז מומורים והימנונות קדומים, W. F. Albright, "A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poem [Psalm 68]", *HUCA*, 23 (1951), 1–4.

י מומורים אלה חשובים גם לבידור תהליכי מסירתם ע"פ של סיפורי המקרא, שכן הסכימות על יציאת נצרים ונדודי בני ישראל במדבר, שנשתקעו באותם זמורים, אינן תלויות בסיפור שבתורה, והשווה A. Jirku, *Die älteste Geschichte Israels im Rahmen lehrhafte Darstellungen*, Leipzig 1917, 104 ff; ש. א. ליונשטם, יסורת יציאת מצרים בהשתלשלותה, ירושלים

## יסודות איטילוגיים בהיסטוריוגרפיה המקראית

לכבוד הפרופיסור יהוקאל קויפמן

'שא ברכה המורה'

ההיסטוריוגרפיה המקראית מוצאה משני גורמים: מהדחיפה והכושר לספר סיפור מרתק מזה, ומהתודעה שיש יחס יחיד-במינו בין עם ישראל לאלהי ישראל מזה. רק משמתחילה תודעה זו לאחד סיפורים ישנים ומסורות עתיקות לחיבור כולל, רשאים אנו לדבר על היסטוריוגרפיה במשמעותה האמתית. נראה איפוא שהמסורות ההיסטוריות שבמקרא מתחלקות, כמעט אבטומטית, לשני שלבים: שלב היסטוריוגרפי ושלב טרום-היסטוריוגרפי; אף כי קשה ועתים מן-הנמנע להבחין היכן עובר השלב הטרומי-היסטוריוגרפי להיסטוריוגרפיה. היסטוריוגרפיה מקראית ראויה לשמה, הרי אומר, חיבור כולל ורצוף, מיוסד על אחת ממחשבות היסוד שבתודעה ההיסטורית המקראית או על כמה מהן, כגון: יציאת מצרים, כריתת ברית בין ה' ועמו או בינו והאבות, הקשר לארץ המיועדת וכיבושה, בחירת דוד וביתו. בחיבור כזה נשתלבו יסודות טרום-היסטוריוגרפיים, קטעי עלילות, שרידי מיתוסים, אגדות וכיוצא באלה, ורשימות גיניאלוגיות וגיאוגרפיות.

המוטיבים האיטילוגיים המשמשים נושא מחקרנו זה מופיעים לכאורה בכל אחד משלבי ההיסטוריוגרפיה המקראית גם באגדות המקוריות ובסיפורים הבודדים, שאינם עוד נטולי-מגמה, ולפי טבע הדברים אף במערכות כוללות שבהן אידיולוגיה מגובשת. לפיכך יש ענין מיוחד במחקרנו זה. ייתכן שבדיקת האיטילוגיה תעמיד אותנו ביתר דיוק על המעבר מצורות פרימיטיביות של המסורת, שכל שאיפתן לא היתה אלא סיפור-דברים, ליצירותיה של ההיסטוריוגרפיה שהיא רפלקטיבית יותר. כמו כן ייתכן שהמושג איטילוגיה שונה בשלביה השונים של ההיסטוריוגרפיה המקראית.

### א

איטילוגיה במחקר המקרא שבימינו, הרי אומר, סיפור המכיל לכאורה מסורת על העבר, ואף-על-פי-כן אין מטרתו אלא להסביר או להצדיק או לאשר משהו מהמציאות בהווה, כגון מצב מסוים או פתגם או מנהג<sup>1</sup>. סיפור איטילוגי בא, למשל, להסביר את מוצאו של הפתגם: הגם שאול בנביאים? או להצדיק את המנהג שאין צאצאי יעקב אוכלים את גיד הנשה, או ליתן תוקף למצוות מילה או שבת. בהגדרה זו של המושג איטילוגיה ובדוגמאות הנזכרות כרוכות תוצאות שמשקלן רב לעניינו.

ההגדרה מטעימה שנקודת-המוצא לאיטילוגיה היא המציאות בהווה, ומהותו של הסיפור האיטילוגי הוא רצונו של המספר להסבירה ולהצדיקה. ממהותה של כל היסטוריוגרפיה ראויה לשמה שהיא נובעת מתוך התעניינות בהווה. בין יסודות התודעה ההיסטורית כלולה תמיד השאלה —

(1) ראוי להביא כאן את ההגדרה שבדברי A. Alt: Josua, Werden und Wesen des Alten Testaments, 1936 (= Kl. Schr. I, 1933 ע' 182): "dazu bestimmt irgendwelche auffallende Tatbestände aus der Gegenwart ihrer Entstehungszeit aus Ereignissen der Vergangenheit kausal abzuleiten".

שאינה נשאלת תמיד בצורה מדעית ומוגדרת — מה היחס בין ההווה לעבר? או: מה ההשפעה שמשפיע העבר על ההווה? שאלות איטיולוגיות צצות ועולות אפוא כבר בשלביה הראשונים של תודעה היסטורית והן ממשיכות להיות מתכונותיה של כל היסטוריוגרפיה, מעין ההיסטוריוגרפיה במקרא. שאינה מיוסדת על בדיקת הסיבות ותוצאותיהן הנראות לעין. מתוך הדברים שנאמרו עד כאן נראים קצותיה של השאלה: שמא עלינו לייחס בחקר המקרא למושג איטיולוגיה, מלבד המשמעות המצומצמת שהוגדרה לעיל, גם משמעות כוללת יותר, ושמא רשאים אנו לכנות בתואר איטיולוגי כל סיפור היסטורי שנתחבר במציאות מסוימת תוך הסתכלות בעבר ותוך כוונה-ביודעים להבליט את השפעתו המכרעת של העבר על ההווה? ואם כך, הרי נוכל לכנות בשם איטיולוגיה לא רק מסורות בודדות על מילה ושבת אלא גם את עצם המגמה ליתן תוקף ועוז לדברים הקיימים בהווה על ידי הבלטת שרשם בימי-קדם, כגון על-ידי ייחוס מערכות-חוקים לימי משה. לא נחליט לפי שעה אם רשאים אנו להשתמש בכינוי 'איטיולוגיה' במשמעות כוללת זו. נסתפק עתה בכך שנציין, שעד עתה עסק מחקר המקרא בשלבי המכריעים במשמעותו המצומצמת של המושג איטיולוגיה ולא במשמעותו הכוללת, כפי שנראה להלן.

המונח איטיולוגיה נגזר מיוונית והשימוש בו לקוח מתוך המחקר בפילולוגיה הקלאסית.<sup>2</sup> איטיולוגיות במשמעותן המצומצמת דלעיל כלולות במיתולוגיה היוונית ובספרות היוונית לסוגיהן ואף בספרות הרומית. על היחס שבין האיטיולוגיות שבספרויות הללו והאיטיולוגיות שבמקרא ניידח את הדיבור להלן. כאן נסתפק בכמה דוגמאות מקריות ונבליט כמה קווים שיש בהם להעמידנו על בעיותיה הספרותיות של האיטיולוגיה בכלל.

(2) אין ידי משגת לעקוב אחרי התפתחות המושגים *aitia* ו-*aitiologia* ובמיוחד לא אחרי האבחנה ביניהם. *aitia* היא סיבה לתופעה שבטבע (Heliodorus Aethiopica V, 17) או למאורע היסטורי (הרודור סוס, III, 59) ומן הדין ש-*aitiologia* היא התורה העוסקת בחיפוש הסיבות. והוראה כזו מונחת, למשל, ביסודה של הטענה שהיה אריסטו *aitiologizōntos* (Diogenes Laert. V, 32) ועוד. עם זאת נראה שכבר בתקופה קדומה השתמשו ב-*aitiologia* במשמעות *aitia* ב- Eusebius, Praep. Ev. XIV, 27.4 אנו מוצאים שאמר דימקריטוס: *βούλεσθαι μάλλον μίαν εὑρεῖν αἰτιολογίαν ἢ τὴν* ; H. Diels: Vorsokratiker II<sup>o</sup> Περὶ οὗ οἱ βασιλείαν γενέσθαι, ע' 166; (הד"ר ג. שפיגל הראה לי שימוש דומה ב- Plutarchus, Symposiaca VII, 12, ע' 700). יוסף בן מתתיהו משתמש כנראה ב-*aitio-logia* ככמעין שם כולל בהשוואה ל-*aitia* הבודדת, ותפקיד שני המושגים הוא לפרש כתובים האומרים דרשני (קדמוניות היהודים 1.1.29). אבנוסטינוס מדבר על ארבע הדרכים שבהן ניתן לפרש את המקרא *secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam*. ומוסיף *Aetiologia cum dictorum factorumque causae redduntur* ו-3.5 De utilitate credendi (ב- Migne PL XLII ע' 66; De Genesi ad Literam I ; Migne, PL XXXIV ע' 222) ולפי ה-Oxford Dictionary כתבו תיאולוגים עוד באמצע המאה הקודמת ברוח דומה. ה-Oxford Dictionary מגדיר *aetiology* כ-*assignment of a cause* וכ-*science of causation* ובמיוחד כ-*that branch of medical science which investigates the causes and origin of diseases* קשה לקבוע מתי התחיל המחקר ההיסטורי להשתמש במונח במובן הטכני שהוגדר בהערה הקודמת. הדוגמה הקדומה ביותר שמצאתי היא במחקרו של E. Zeller משנת 1865 שיובא להלן בהערה 9). אין חוקרי המקרא כיום מבחינים כל צרכם בין *aitia* ו-*aetiologia* ואף אני לא הקפדתי בזה.

מימי הומרוס ואילך רווחת בעולם היווני הנטיה לעמוד על מוצאו (*ἀρχή*) של מצב קיים וכן להנציח את שמותיהם של ראשונים לבעלי אמנויות. היסאיידוס מספר איך הקים זיוס את האבן שאותה הקיא קרונוס בדלפי ליד מערת הפרנסוס *σῆμα' ἔμεν ἔξοπίσω θαῦμα θνητοῖσι βροτοῖσιν* אות וסימן לעתיד, שעליו יתמהו בני תמותה (לידת האלים 500). הלניקוס סיים כנראה תיאור המשברים התכופים בגורלה של עיר-הגבול האיאלית פיטנה בהסבר הביטוי: *Πιτανί εἰμι* בפיו של מי שצרות מתרגשות ובאות עליו (ק 93)<sup>3</sup>. כיוצא בזה מפרש הירודוטוס שהיוונים קוראים כל פשע אכזרי "מעשה למני", משום שפעם הרגו אנשי למנוס את כל ילדי נשי אתונה שהולידו משם כשביוות-חרב — ואת האמהות הרגו לאחר ילדיהן (VI 138). למה אין אילנות באי תרה? פעם לא צייתו אנשי תרה לפי האורקלום בדלפי, והאל הענישם בשבע שנות בצורת עד שיבשו כל העצים שבאי ולא נשאר מהם אלא אחד בלבד (IV 156). בין משוררי הטרגדיות מיוחד אוריפידס שמביא את העלילות המסובכות לידי פתרון על ידי התערבות אֵל או אֵלה המתקנים בסוף המחזה כל מה שקלקלו בני אדם באוילותם המתמדת והמיואשת. בין צווי האלים כלולה על פי רוב הוראה לייסד פולחן. להוראות אלו אופי איטילוגי מובהק, שכן הן באות להסביר פולחן קיים בזמנו של המשורר שטקסיו המיוחדים אומרים דרשני. על ידי כך נותנת הטרגדיה גושפנקה לקדושת הפולחן ההוא, ועוד נראה להלן דוגמה מאלפת ביותר מסוג זה. בתקופה ההלניסטית נתן קלימכוס בחרוזיו ביסוס מיתי לכל מיני תופעות פולחניות, אומנותיות, בלשניות ופולקלוריסטיות. בימי אוגוסטוס קיסר צירף אובידיוס מסורות הלנסטיות ורומיות כדי לפרש תופעות שבטבע (במטמורפוזי) או ימי הקודש שבלוח הרומי (בפסטי)<sup>4</sup>.

בין הבאים לדרוש את האל בדלפי תפסו מקום בראש, כידוע, שלוחי הערים היווניות שביקשו לייסד מושבה חדשה. על סוג זה של אורקולה מצוי בידינו חומר רב הכולל יסודות איטילוגיים מרובים, גזרות עממיות לשמות ערים וכדומה. בחומר זה כלולות דוגמאות לאיטילוגיה כפולה, שיש בהן כדי להעמידנו על מהותן של האיטילוגיות, התהוותן ותולדותן מסירתן: עתים אחת משתי המסורות באייהבנה יסודה עתים ניתן להוכיח את אופיה המשני והבלתי-אבתנטי של המסורת על תשובת הפיתיה. נסתפק כאן בשתי דוגמאות. ב־*Etymologicum Magnum* (225. 1) נגזר שמה של העיר *Γελα* באי סיציליה מהעובדה שאחד ממייסדיה פרץ בצחוק (*ἐγέλασε*) בשומעו את תשובת הפיתיה. ואילו בדברי דיאדורוס מסיציליה (VIII 23) נכלל אורקולום מדלפי שלפיו נצטוו המייסדים מרודוס לייסד עיר על גדות הנהר *Γελα* ואף וירגיליוס (איניאס 702 111) יודע ששם העיר נגזר משם הנהר. דוגמה שניה, פיקנטית ומאלפת יותר, אנו מוצאים בסיפורו של הירודוטוס (VII 144.1): כשביקר מגבזוס, הסטראפ הפרסי, בביזנטיון אמרו לו אנשי המקום שקלכידון, העיר שמעבר לבוספורוס, נוסדה שבע עשרה שנים לפני ביזנטיון. כשומעו את הדבר אמר מגבזוס שאכן עיוורים היו מיסדי קלכידון שלא ניצלו את מקומו הפנוי של ביזנטיון שהתאים יותר לייסוד

(3) ועיין F. Jacoby: *Fragmente der griech. Historiker I*, 1923, ע' 131.

(4) על היחס שבין היסודות האיטילוגיים באגדות מקומיות פרימיטיביות והצורה שלבשו בעיבודים ההלנטיים עמד בדברים קצרים והולמים E. Rohde: *Der Griechische Roman*, 1876, ע' 83—85.  
 '1914<sup>3</sup>, ע' 89—91.

מושבה. במסורת מאוחרת (סטרבון ב. VII 6, טקיטוס אנלס XII 63) מוצאים אנו אורקולום של הפיתיה המצווה את אנשי מגרה לייסד מושבה מול עיר העיוורים!<sup>5</sup>

היסודות האיטיולוגיים שבתשובות הפיתיה עשויים להעמידנו על העובדה שלעתים תכופות משמשת האיטיולוגיה ביוון מטרות חברתיות ומדיניות. דוגמה מפורסמת משמשות שתי השורות שהוכנסו לתוך קטלוג האניות שבאיליאס (558—557 II) הקובעות את מקומו של גדול הגבורים איאס מסלמיס ושתיים עשרה אניותיו ליד אניות אתונס, נסיון בולט להצדיק ולחזק את תביעותיה של אתונס לשלטון על סלמיס<sup>6</sup>. דוגמאות לשימוש במיתוסים ובאורקולה למטרות מדיניות, פזורות על פני כל תולדות יון עד התקופה ההלניסטית. על רקע זה יש לראות, למשל, את חליפת המכתבים בין יהונתן הכהן הגדול לבין אנשי ספרטה על הקירבה הגזעית כביכול בין אנשי ספרטה והיהודים<sup>7</sup>. יש והשימוש במיתוס העתיק והקדוש עובר את תחומה הצר של הפוליטיקה ובא לשמש הצדקה איטיולוגית לפאתוס ולאיתוס הנשגבים ביותר של הפוליס. באוימנידס של אייסקילוס נרדף אורסטס על ידי רוחות הנקמה, כי על פי צו אפולון רצה את אמו. הוא בא לאתונס ועומד לדין. משפט זה משמש אבטיפוס לכל משפט דמים שלאחריו: (682) *πρώτας δίκας κρίνοντες αἵματος χυτοῦ* (484) *θεσμὸν τὸν εἰς ἅπαντ' ἐγὼ θύσω χρόνον* (484) ובנאומים רבי־רושם מעניקה אתינה לאנשי האריאופגוס סמכות לשפוט משפט דמים לנצח: (707—708, 571—572) *θεσμὸν τὸν εἰς ἅπαντ' ἐγὼ θύσω χρόνον* (484) המשפט לעולם ועד. בשורות 705—696 מתבטאת במילואה הגאווה המוסרית של פוליס הרואה את עצמה שומרת על סדר־קדוש של צדק נצחי. המוטיב חוזר בסוף האפיגנה בטורים של אוריפידס (2—1471).

עוד נראה להלן שיש באיטיולוגיות היווניות (והרומיות) כדי ללמדנו הרבה על האיטיולוגיה במקרא. כאן נסתפק בקו אחד בולט בשורה הראשונה של הדוגמאות שהנבאו לעיל, שיש בו כדי לסייענו בהשלמת הגדרתו של המושג איטיולוגיה. קשה לייחס אופי היסטורי לרוב המסורות שבשירי אובידיוס ומן־הנמנע לייחס אופי כזה למיתוסים של קלימכוס. וכן קשה לקבל, כמסורת היסטורית את הסברו של הירודוטוס להעדר אילנות בתרה. לעומת זה יש הסברים איטיולוגיים שהם היסטוריים לחלוטין. אליבא דאמת מותר להניח שמוצא ביטויים כגון: *Πιτανή εἰμι* או *σχέτλια* אינו שונה בהרבה ממה שמספרים הקטיוס והירודוטוס. וכשמספר הירודוטוס (VI 111) שמהיום בו הצטיינו אנשי פלאטיאי בקרב מרתון מתפלל הכרוז באתונה לשלום בני אתונה ובני פלאטיאי ביחד בחג הפנגוריס החל אחת לחמש שנים, — הרי יש בסיפורו מכל סימניה של מסורת

5) החומר נאסף בצורה נאה ב־ H. W. Parke and D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*, I—II, 1956; עיי' שם I ע' 64—65, 60—61, ר"ר 111 מס. 3, 410 ועוד.

6) כבר פלוטרכוס, סולון 10, מספר (לפי אנשי סמכותו) שאנשי מגרה האשימו, בתובעם לעצמם זכות לשלטון על סלמיס, את סולון שהכניס (ἐμβαλόντα) את השורות הנ"ל; עיי' L. Weber: *Die attische*, Interpolation im Schiffskatalog, Wiener Studien 45, 1927, ע' 133 ואילך; ובדרך כלל M. P. Nilsson: *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, 1951, טענות הנגד של C. H. Whitman: *Homer and the heroic tradition*, 1959, ע' 66—68 אינן נראות לי כמשכנעות.

7) ביקרמן הטיב להפנות את תשומת הלב למסגרת הרעיונית של חליפת המכתבים הנ"ל Une inscription grecque de Sidon, *Mélanges Syriens offerts à M. René Dussaud*, I, 1939, ע' 95.

איטילוגית פולחנית, ועם זה אין טעם כל שהוא להטיל ספק באבתנטיות. עלינו איפוא להשלים את ההגדרה שבראש הפרק ולומר, שבשעה שאנו מגדירים מסורת או סיפור כאיטילוגיים, אין בכך משום פסק־דין על מידת ההיסטוריות של המסורת או הסיפור<sup>8</sup>; כמה חוקרים במאה התשע־עשרה בלי ספק הרחיקו לכת בשוללם מסיפורים איטילוגיים כל ערך היסטורי<sup>9</sup>.

נמצאנו למדים: כשאנו מכנים סיפור בתואר איטילוגי לא נגזר דינו מלכתחילה לבלתי־נאמן. אולם מי שמעיין בסיפורים איטילוגיים אין הוא עושה כך 'משום שהוא רוצה לדעת את העובדות ההיסטוריות הכלולות בהם, אלא משום שהוא רוצה לעמוד, ולהעמיד את זולתו על מגמות הסיפורים ההם ועל כוונת מחבריהם. הוא טוען איפוא מראש, שאמנם היתה למחבר כוונה מיוחדת, ועיקר שאיפתו לא היתה להודיע מה שנתרחש אלא להשאיר רושם מסוים, ללמד מוסר השכל ולנטוע בלבב אחרים את השקפותיו'. בדברים אלה ניסה קינן<sup>10</sup> לציין את אפיים של נציגי הבקורת המגמתית, ואמנם מותר לומר שניתוח סיפורים ומוטיבים איטילוגיים שייך למחקר המגמות. סקירה על שלבי ההתענינות באיטילוגיה בתולדות המחקר תשמש מעין השלמה להגדרה הארעית שהגדרנו את הסיפורים האיטילוגיים עד כאן.

לפרשנות המדרשית שני פנים לעניננו: קירבה פנימית לחשיבה מגמתית מזה — שאיפתה ליחס לחוקים ולמנהגים מוצא קדום<sup>11</sup> אינה אלא המשך לשאיפות איטילוגיות מסוימות במקרא — ומאידך הנחה יסודית מובנת מאליה שאין בסיפורי המקרא אלא מסורת מאורעות היסטוריים אבתנטיים.

הגדרותיו של קינן לגבי הבקורת המגמתית שהובאו לעיל הולמות איפוא, לאמתו של דבר, את אופיה של הפרשנות המדרשית, וכשאנו מוצאים לעתים בספרות התלמודית: 'בא הכתוב

(8) אף אלט במאמר המובא לעיל מכנה כ־nicht ausgemacht את אבתנטיותו של הסיפור האיטילוגי, ברם שאיפתו היא למעט את היסטוריותו של האיטילוגיות. מן הראוי להזכיר את דבריו הקלאסיים של J. Huizinga לגבי תפיסותיה של התודעה ההיסטורית: Der Grad der historischen Richtigkeit einer Vorstellung ist gleichgueltig, es kommt... darauf an, ob sie für ihre Träger das wahre Bild einer vergangenen Wirklichkeit darstellte. הדברים מתורגמים מתוך הרצאת הפתיחה שלו באוניברסיטת לידן ב־1915, עיין עהה J. Huizinga: Geschichte und Kultur, 1954, ע' 133.

(9) על W.M.L. de Wette: Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament II 1807 נדבר בסמוך. עיין שם במיוחד ע' 66—67, 120. דוגמה מופתית לסקפסיס ההיסטוריסטית לגבי סיפור איטילוגי במאמר E. Zeller: Eine Arbeitseinstellung in Rom, Zur Charakteristik römischer Volkssagen, הרצאה משנת 1865 שנתפרסמה ב־1877, Vorträge und Abhandlungen II ע' 136—153. (10) A. Kuenen: Kritische Methode, Gesammelte Abhandlungen, 1894, ע' 37.

(11) בשאיפה זו אף מתבטאת תפיסה שונה (אמנם דומה במגמתה): השלכה אחורנית של כל המצוות והמנהגים הנהוגים בהווה, שהרי אין לדמות שלא נהגו בעבר באותה צורה! 'אפשר ישראל, שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה (כלומר: הלל)?' (פסחים קי"ז ע"א). המענין כאן שניתן כנראה תוכן היסטוריוסופי למאמר־הלכה: 'אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו את לולביהן ואין אומרים הלל?' (שם צה ע"ב). לדעתם שכבר לאברהם 'גלו דברי תורה ודברי סופרים' (סוף תוספתא קידושין), והוא קיים את כל התורה כלה' (יומא כח ע"ב ובמקומות הרבה במדרשים), מצאו סמך במקרא בר' כ"ו 5: 'ישמר משמרת מצותי וחקותי ותורת', מלמד שהמחשבה התלמודית במגמות מעין אלה אינה אלא המשך למגמות דומות שבמקרא.



ללמד' או אף 'הכתוב מבשרך', הרי לפנינו רמז למגמות שבדברי המקרא<sup>12</sup>. עד היכן מגעת גישה מגמתית זו מתברר לנו, למשל, במדרש בראשית רבא (פ' ק' טז, לבר' נ' 16). בסוף ספר בראשית מסופר שאחרי מות יעקב הודיעו בניו ליוסף כי אביהם ציווה לפני מותו שיוסף יואיל לסלוח לאחיו מה שעשו לו. בשולי דברים אלה מצינו בב"ר: 'תני ר' שמעון בן גמליאל אמר, גדול השלום, שאף השבטים דיברו דברים בדויים בשביל להטיל שלום בין יוסף לשבטים הה"ד יוצאו אל יוסף לאמר אביך ציווה לפני מותו לאמר' והיכן ציווה? לא מצינו שציווה! כאן, כשנוסח המקרא עצמו אינו מניח כמעט מקום לספק, שהאחים בדו מלבם את הדברים ששמו בפי יעקב<sup>13</sup> אין פרשנות חז"ל מהססת להבליט את אופיים המגמתי של דברי האחים, שלא נתכוונו למסור את הענין כהוויתו אלא להשיג אפקט אקטואלי מסוים. ניתן איפוא כמעט לכנות את דרך פרשנותו של ר' שמעון בן גמליאל כאיטילוגית. יתירה מזו, יש וחז"ל אומרים בפירוש שענין מעניני התורה נזכר בקשר לנסיבות מסוימות רק כדי להבליט את טעמו וסיבתו! דוגמה לכך משמש גיד הנשה שלגביו גרסינו במסכת חולין (ק"א ע"ב)... 'וכי נאמר על כן לא יאכלו בני יעקב והלא לא נאמר אלא בני ישראל ולא נקראו בני ישראל עד סיני?'<sup>14</sup> אלא בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו לידע מאי זה טעם נאסר להם, לא נאמר אמנם בדברי חז"ל שהסיפור על האבקות יעקב עם המלאך לא בא אלא כדי להעמידנו על טעם איסור גיד הנשה, אבל יש בהם נימוק להזכרת האיסור בהקשר סיפורי יעקב (ולא במסגרת שאר המצוות שניתנו בסיני) ברצון התורה להבליט את הקשר שבין מאורע היסטורי לבין מנהג דתי<sup>15</sup> — ובכך מתקרבת גישתם מאד לגישת החקר האיטילוגי בימינו. אולם נראה שהדוגמאות דלעיל הן יוצאות מן הכלל, שכן עם כל התענינותם של חז"ל במגמת ספורי המקרא, הרי כל גישה פרשנית שאינה מיוסדת על אמיתות דברי הכתוב כמות שהוא היתה

(12) חומר לעיון נאסף עליידי W. Bacher: Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur I—II, 1899—1905 בערכים המתאימים. יש ומלת 'אם' כמשמעותו 'במקרה ש' מתפרש על ידי המדרש כצו, מכילתא דר"י לשם' כ"ב 25, (מסתבר שהדברים מתיחסים לשם' כ"ב 24: 'אם כסף הלוח את עמי, עיין דברי ח. ש. הורוביץ בפירושו שם). במגמה דומה אף שבגיוון שונה, למשל: 'מנין כשאתה קונה שלא תהא קונה אלא עבד עברי ת"ל כי תקנה... עבד עברי', (ספרי דברים ק"ח לט"ו 12). יש ודברי האזהרה עוברים להנדת עתידות — ספרי דברים לכ"א 14: 'והיה אם לא חפצת בה, הכתוב כמות שהוא היתה שאתה עתיד לשנאותה' ועוד.

(13) יש לציין ש-rad von בפירושו לספר בראשית (1953, ע' 377) מכנה את הפירוש שלפיו נחשבים דברי יעקב כהמצאת האחים כ"eine zwar alte, aber gewiss ganz irrige Annahme". (14) אליבא דאמת מצינו את הצירוף 'בני ישראל' בבר' מ"ב 5, מ"ה 21 ומ"ו 5, בסוגיא בחולין שם כובא האחרון שבכתובים הנ"ל ומתורץ שהוא נאמר 'אחרי מעשה', היינו לאחר ששינה המלאך את שמו של יעקב לישראל.

(15) נראה שגם בדוגמה אחרת הובאה בתורה מצוה לא בתוך הקומפלקס שאליו היא שייכת אלא בקשר למאורע שהעניק לה אקטואליות. הכתוב שבו נאסרה על הכהנים שתיית יין ושכר בבואם לשרת בקדש, לא נכלל במסגרת החוקים השייכים לשרותם של הכהנים בוי' כ"א וכ"ב, אלא כדבר ה' אל אהרן אחרי מות שני בניו נדב ואביהוא (וי' 8—11). על סמך משלי ל"א 6: 'תנו שכר לאובד ויין למרי נפש' וכי' מותר להניח שבשעת אבלם של אהרן ובניו הנותרים הגישו או עמדו להגיש להם יין ושכר. בתורה לא נזכרה בפירוש אקטואליות הצו ולא נודע לי רמז לכך בספרות התלמודית אולם כבר עמד על כך הרב ד. צ. הופמן בפירושו לס' ויקרא, מהדורה גרמנית (1905) I, ע' 296.

בהכרח רחוקה מדעתם, ואף מדעתם של המפרשים בימי־הבינים. גישה כזו יכולה להיולד בתקופה השכלתית־בקרתית בלבד. שימוש עקבי בעקרון האיטילוגי אנו מוצאים במחקריו של אחד מאבות בקורת המקרא החדשה ו.מ.ל. דה וטה. אף כי המונח 'איטילוגיה' גופו אינו נמצא אצלו. בחלק השני של ה'פרקים ממבוא למקרא' הוא כותב על מה שהוא רואה כחיבורו של האלהיסט הקדום (לבר' ב 2—3 קדושת השבת מימי מעשה בראשית): "מתכנית חיבורו האפי הוא להעמיד את הקוראים על מוצאם של חוקי הקודש התיאוקרטיים"<sup>16</sup>. ובהמשך דבריו (לבר' יז) הוא כותב: "כבר ציינו שמטרתו של משוררנו היא להבליט את מוצאם (zu deduciren) של החוקים התיאוקרטיים. במעשה בראשית הכליל את מחזור השבועות ואת חגיגת השבת. ובסיפור אכלוס האדמה על ידי נח הכליל איסור אכילת הדם ומשפט גאולת הדם"<sup>17</sup> ועתה עם ייסוד התיאוקרטיה העברית מופיע מוצאה של מצוות מילה המהווה באמת את אות־הציון הלאומי של העברים". בהתאם גמור לרוח הדברים הללו עוברת כחוט השני בחלק הנ"ל של ה'פרקים' שאיפתו המתמדת של דה וטה להבליט ולחזור ולהבליט מה שהיינו מכנים כיום המגמות האיטילוגיות שבסיפורי ספר בראשית והחומש. הוא נוטה להשתמש במונח Deduktion וכיוצא בו, ולהדגיש את אפים הבלתי־היסטוריים של הסיפורים הנזכרים. כבר ראינו שאין נטיח זו הולמת את חקר האיטילוגיה כתופעה היסטוריוגרפית, עם זאת חשובות מאד הערותיו לגבי הבעיות המעסיקות אותנו במחקרנו זה, ובכללן ההבחנה בין הסיבות הבודדות לבין הכוללות, שרמזנו לה לעיל ועליה עוד נחזור להלן. כבענינים רבים אחרים, כך גם בענין האיטילוגיה, הקדים דה וטה את בני זמנו ואת הבאים אחריו. בבקורת־המקרא בתקופתה הקלאסית — הקשורה בשמו של ולהאוזן — השיטה הסיבתית אינה תופסת מקום נרחב<sup>18</sup>. ולהאוזן עצמו אמנם נוגע בה בסעיף של ה'אקדמות' שהוא מקדיש לסיפורים הקדומים על האבות (8, 11, 1) שם נאמר: 'משמעותם של סיפורים אלה נעוצה לחלוטין ברקעם המקומי, יש להם ענין רק לאותם אנשים המוסיפים לזכות עד היום על אותו מזבח שעליו זבח אברהם בימי קדם ותחת אותו אלון... האבות הם החופרים את הקברים ואת הבורות, והם המגלים את המעינות ונוטעים את האילנות שקדושתם עומדת לצאצאיהם אלפי שנים. וכן יש תופעות בלתי שכיחות בעולם הצומח והדומם המתפרשות בצורה אגדתית מתוך מאורעות שארעו בתקופת האבות'<sup>19</sup>. נראה שרשאים אנו לראות בסעיף הזה של האקדמות מעין השראה וגרעין להרבה ממה שכתב גונקל על ספר בראשית.

המונח איטילוגיה מופיע בפעם הראשונה במחקריהם של בני האסכולה הדוגלת במחקר השוואתי בדתות ובספרויות עתיקות (Religionsgeschichtliche Schule). הם ששמו לבם במיוחד

R. Smend: W.M.L. de Wette: Beiträge II, 1807 בע' 51 ובמקומות רבים ועיין: 16  
W.M.L. de Wettes Arbeit am Alten und Neuen Testament 1958, ע' 53—57.  
17 דה וטה חוזר ומדבר בהקשר זה על Blutrache עיין שם, ע' 47—48, 51. פרופ' י. בער מעיר בצדק שבבר' ט' 5—6 לא נידונה גאולת דם ושלשון זו עשויה להטעות.  
18 בפירושיהם של שטורנגל לס' יהושע, מור לס' שופטים וש. ר. דרייבר לס' שמואל לא מצאתי  
אח המונח איטילוגיה ובהם נעדר אף עצם המושג. והוא הדין, למשל, לגבי A. von Gall: Altisraelitische Kultstätten 1898.  
19 ולהאוזן 1883 Prolegomena<sup>2</sup>, ע' 343—344.

לאיטילולוגיות, אמיתיות ומדומות. ביסודה של נטיה זו מונח צירוף טעמים שונים הכרוכים בעצם מהותו של זרם זה בתולדות המחקר. אפשר שהיתה כאן השפעת הפילולוגיה הקלאסית ששימשה, כפי שכבר ראינו, קרקע שעליה צמחו השם והמושג איטילולוגיה כאחד. דוקא אסכולה זו היתה, לפי עדותם המפורשת של כמה מראשי מדבריה<sup>20</sup>, נוחה להשפעות מצד זה. גורם מכריע יותר שימשה העובדה שבני אסכולה זו — חוקרי מקרא וחוקרי הברית החדשה כאחד — ריכזו את התענינותם ב'צורות פשוטות', יחידות עתיקות ועממיות בפרוזה ובשירה שקדמו לשלב הספרותי ולבשו צורה ופשטו צורה במסורת שבעל־פה. סימן־היכר לצורות פשוטות מעין אלו שימשו לחוקרים נוסחאות קבועות החוזרות ונשנות בצורות שונות והדינמיקה הפנימית הקובעת את כוונה וטיבה של יצירה עממית פשוטה. בעזרת שני קריטריונים אלה מבחין המחקר הספרותי ביחידות הקטנות המקוריות ומבודדן מתוך המסגרת שבה נשתלבו בעריכה מאוחרת. לא תמיד ניתן להבחין בצורות הפשוטות כשהן משולבות בתוך מסגרתם המאוחרת; במקרים שבהם קשה ההבחנה, נטו חוקרי האסכולה ההיא לשחזר אגדות וסאגות קדומות טרום־ספרותיות ולשער את קיומם. לאגדות משוחזרות מעין אלו היה לעתים קרובות אופי איטילולוגי כביכול.

ההתענינות באיטילולוגיה ובסיפור האיטילולוגי נמשכה בשני כווני מחקר שניהם התפתחו — כל אחד לפי טיבו — מתוך אסכולת המחקר ההשוואתי בדתות ובספרויות עתיקות: האסכולה הגיאוגרפית־היסטורית והאסכולה הפולחנית. שיטת ניתוח הצורות הועברה על ידי אלט ובני סיעתו מסוגי השירה, האגדה, הסאגה והנבואה לרשימות ולתעודות הכלולות בסיפור היסטורי דוקומנטרי. כך הותאמו דרכי תיאור היחידות הקטנות וקויהן הפורמאליים, בידודן ושחזורן, אף לספרות ההיסטוריוגרפית. בדרך זו מצא אלט — בעקבותיו של גרסמן — מאחורי מחזור הסיפורים על כיבוש כנען ביהו' א — יא שורה של סאגות שעמדו לכתחילה ברשות עצמן (eigenständig), אבל לא כסיפורי גבורים אלא כבעלות אופי מקומי איטילולוגי<sup>21</sup>. המקדש שבגלגל שימש נקודת־מפגש (Haftpunkt) ושם חוברו — לדעת חוקרים אלה — האיטילולוגיות הבודדות הללו מסביב לנושא כיבוש הארץ — נושא מרכזי, אבל משני.

כבר מתוך השערה אחרונה זו מתבררת מידת החשיבות שמיחסים החוקרים למרכז־פולחן בתהליך התהוותה והתפתחותה של איטילולוגיה מקומית; ואכן במקרים רבים אין האיטילולוגיה באה אלא להוכיח ייסוד של מקדש ופולחנו בימים קדמונים. דבר זה הביא את אנשי הסיעה הפולחנית במחקר לתיאוריות מרחיקות לכת. בכל מקום שהספרות ההיסטוריוגרפית במקרא כוללת תיאורים של פעולות וטקסים דתיים מבוצעים על ידי עם ישראל או נציגיו ושל פעולת האל ובמיוחד גלוי־שכינה, נוטים חוקרי אסכולה זו להניח שאין לפנינו אלא השתקפות מנהגי־פולחן קיימים שהושלכו אחורנית כביכול, או גם טכסטים סקרליים שהושמעו בשעת הטקסים הקדושים<sup>22</sup>.

(20) עיין למשל דברי ו. באומגרטר ב־Theologische Rundschau NF XXV 1959, ע' 107.  
 (21) אלט, במקום המובא בהערה 1, ע' 21 (184) מביא בעצמו את פירושו של גרסמן (ב־Schriften des Alten Testament I, 2 Die Anfänge Israels 1922, ע' 140 ואילך).  
 (22) הדוגמה הראשונה הידועה לי היא דעת מובינגל הרואה את סיפור העלאת הארון בש"ב ר, כ־Festlegende להג ראשית השנה והמלכת האל Psalmenstudien II, 1922, ע' 109 ואילך (ועיין דברי בנטצן: The story of the Ark, JBL, LXVII, 1948, ע' 37—53). וכן הוא רואה את הסיפור על מעמד

תפיסה זו גוררת אחריה, איפוא, מסקנה שטכסטים היסטוריוגרפיים מרובים במקרא אין להם אופי היסטורי חד פעמי כלל, אלא היו מעין 'אגנדה' בפעולות-פולחן, וניתן לכוונתם — וזה חשוב לעניננו — כ'פריפיגורציה' כביכול בימי קדם או במרומי שמים של מה שהתרחש כפעם בפעם בטקס-פולחן.

מן האמור מתברר שתשומת-לבם של בני האסכולה הדתית-ספרותית ושתי שלוחותיה נתרכזה בדרך-כלל באיטיולוגיות בודדות ולא במגמות כוללות. בשני הסעיפים הבאים נדון אף אנו לפי שעה בעיקר באיטיולוגיות שהיקפן מצומצם.

## ב

הפסקנו את סקירתנו על הטיפול במושג איטיולוגיה מתוך הרגשה — שעוד תתחוק בהמשך מחקרנו — שבשלבי האחרונים של מחקר המקרא לא זו בלבד שלא הודגש תמיד במקומו הנכון היסוד האיטיולוגי שבהיסטוריוגרפיה המקראית, אלא אף הוגזמה הערכת שכיחותו וחשיבותו של הגורם האיטיולוגי בכלל.

במקרה אחד הפליגה עוד יותר הספקנות בעצם קיומו של היסוד האיטיולוגי במקרא. לדעתו של קאסוטו יש מקום למושג 'סיבות' כגורם במחשבה ההיסטורית של יצירות הרוח היוונית, השואפת לידיעה עיונית, ידיעה לשם ידיעה, ולא ברוח השמית ומחשבת המקרא, המבקשת תמיד תכלית מעשית<sup>23</sup>, ולפיכך 'יש להתייחס אל פירושים איטיולוגיים בפרשנות המקרא בזהירות רבה'<sup>24</sup>. נראה לי שאין שיקולים אלה מכריעים. אמנם מוצאו של חקר האיטיולוגיה בפילולוגיה הקלאסית, וכבר ראינו שסיפורים ומוטיבים סיבתיים רווחים בספרות יון העתיקה. אולם אין לומר שהשאיפה לדעת את סיבות התופעות היא נחלתה של הרוח היוונית בלבד. שאיפה זו משותפת לעמים רבים ובאה לכלל ביטוי באגדות פרימיטיביות בעולם כולו<sup>25</sup>. ואשר לדמיונות ולהבדלים שבין האיטיולוגיות שבמקרא לאיטיולוגיות שבמחשבה היוונית, עוד ידובר בזה להלן. אולם יש להעיר, כבר מצתה,

הר סיני בשם 'יט-כ כ" Festlegende לטקס הכרות עשרת הדברות במסגרת הפולחן, Le Décalogue 1927, J. Pedersen: Passahfest und Passahlegende Zschr. f. atl. Wiss. 52, 1934, 120—115, וכך מפרש ע' 161 ואילך, את שם 'א-טו כלגנדה פולחנית. ועיין דבריו העקרוניים של אלט Die Ursprünge des isralitischen Rechts, 1934, ע' 63 (Kl. Schr. I 325) לגבי דב' כ"ו. בעקבותיהם הלך פון ראד, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs, 1938, ועיין דבריו לגבי שם 'לג 18 ואילך (התגלות ד' למשה), 'kein Zweifel... eine Kultaetiologie', ב-Studien 1958, ע' 239), ואפשר להוסיף דוגמאות לדוב, גם מתוך דברי אסכולת אופסלה. על התוצאות הכרוכות בגישה זו לגבי תפיסת ההיסטוריוגרפיה המקראית עיין להלן בע' 150.

(23) יפה העיר קאסוטו שהשאלות באגדה על הלל (שבת ל"א ע"א) 'מפני מה ראשיהם של בבליים סגלגלות? מפני מה עיניהם של תרמוריין תרוטות? מפני מה רגליהם של אפרקיים רחבות?' נשאלו מתוך נימה של לעג ויש בהן מעין 'פולמוס היתולי נגד איטיולוגיות הלניסטיות עממיות' (נסוחו של ד"ר ד. פלוסר). אולם איני רואה בכך הצדקה לגישת קאסוטו לבעיית האיטיולוגיה במקרא, ועיין בסמוך.

(24) מ. ד. קאסוטו: מאדם עד נח, תש"ד, ע' 77. כדאי לציין שאחרי שיקוליו שבעיני האיש השמי

הידיעה לשם ידיעה 'אינה אלא בטלנית' מפתיעה במקצת המסקנה המסויגת 'בזהירות רבה'.

(25) וכן עיין למשל F. von der Leyen-K. Schier: Das Märchen<sup>4</sup> 1958, ע' 56, 88 וכך Mythos und Märchen, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, XXXIII, 1959, ע' 348—349.

שאינן לקבל את ההנחה שהאיטילוגיות היווניות הן עיוניות דווקא; במקרים מרובים הן מכוונות למטרה מעשית כגון הצדקת מנהגי-פולחן ואישורם — ממש כבמקרא. ואשר למקרא הרי מבחינה מסוימת משמשת טענתו של קאסוטו הוכחה נגדו (מכל מקום נגד מגמתו). הרי עצם העובדה שאין ההיסטוריוגרפיה המקראית שואפת להיות עיונית, פירושה שאין היא מתעניינת בעבר לשם ידיעת העבר עצמו אלא במידה שבכוח העבר לשמש הסבר להווה. הסיפור הנאיבי על מעשים שהיו בזמנים עברו הופך להיסטוריוגרפיה של ממש מתוך התעניינות בהווה, והתעניינות זו בהווה — בכל צורה שהיא — מלווה את ההיסטוריוגרפיה שבמקרא בכל שלביה. עוד יתברר לנו בהמשך מחקרנו עד כמה עשוי קו זה בהיסטוריוגרפיה של המקרא לסייע לחשיבה איטילוגית.

נראה לי שמוטב להציג את הבעיה בצורה שונה במקצת: אין אנו רשאים להניח שההיסטוריוגרפיה שבמקרא מכוונת מעיקרה להווה בלבד או למגמה מסוימת. לשלביה הרפלקטיביים של ההיסטוריוגרפיה זו קודם — אם נכונות הנחותינו במבוא למחקר זה — רובד של סיפורים שלא נוצרו אלא מתוך רצון לספר סיפור, רצון שאינו כרוך במגמה כלשהי. אף בשלבים המאוחרים, הרפלקטיביים, של ההיסטוריוגרפיה המקראית לא נעדר יסוד זה של רצון פרימיטיבי לספר, ללא כל כיוון איטילוגי. ועוד תהא לנו שעת-כושר לבדוק אם אין היסוד האיטילוגי משני במקרים רבים. דומני שלא תמיד שמו החוקרים לבם כל-צרכם לרובד קדם-איטילוגי זה. שיקול מיוחד טעון הזרם המיוחד במחקר של ימינו הנוטה לראות בכל סיפור פריפיגורציה של מנהגי-פולחן או 'אגנדה' של טקס-פולחן. החוקרים מהזרם הזה מקשרים התהוותן של מסורות היסטוריות בתפיסות-פולחן ובמנהגי-פולחן מחזוריים — מעין פונקציית המיתוס מחוץ לישראל, ובייחוד בבבל. דעה זו ממעטת במידה מרובה את שכילותן של מסורות חד-פעמיות על העבר בישראל ושוללת כמעט את עצם קיומן. על ידי כך מיטשטש והולך הניגוד בין התפיסה המחזורית של העבר שהיא אופינית למחשבה המיתית של רוב התרבויות העתיקות לבין התודעה ההיסטורית הישראלית המיוחדת במינה.

עד כה ראינו בסעיף זה שני גורמים שביניהם מתיחות מסוימת: העלינו טענות על מציאות יסודות איטילוגיים בהיסטוריוגרפיה הישראלית, ולעומתן טענות אחרות המוליכות לצמצום היקפם וחשיבותם של יסודות אלה. נשאלת איפוא השאלה אם ניתן להגדיר בדיוק-יתר את היסוד האיטילוגי בהיסטוריוגרפיה המקראית. לשון אחרת: היש בידינו קנה-מידה שבעזרתו נוכל להוכיח למעלה מכל ספק את אפיים האיטילוגי של סיפורים ומסורות היסטוריים?

כבר ראינו בסעיף הקודם שלשימוש במושג איטילוגיה בחקר המקרא החדש אחריות אסכולת המחקר ההשוואתי בדתות ובספרויות עתיקות. אסכולה זו קבעה שני אמצעים, ספרותיים לפי מהותם, שבעזרתם ניתן להכיר את אפיו האיטילוגי של סיפור: נוסחאות פתיחה ונוסחאות סיום קבועות המעידות על השתייכותו של סיפור לסוג ספרותי מסוים, והמגמות והכוונות הקובעים את הדינמיקה הפנימית של כל סיפור. לכאורה יש בנוסחאות ברורות משום קנה-מידה אובייקטיבי לאפיו האיטילוגי של סיפור, ואילו ענין הדינמיקה הפנימית כרוך בסכנה של סובייקטיביות ושרירות.

נבדוק איפוא את השימוש בנוסחאות הנחשבות כאופיניות לסיפורים איטילוגיים והנמקות איטילוגיות. המפורסמות בהן הן: על כן קרא (ו), יאמר (ו) (למעלה משלושים פעם בתשעה

ספרים שונים מספרי המקרא), עתים בתוספת חזוק: הנה! (בר' טז 14, שפ' יח 12, ועיין דב' 11) או: עד היום הזה. נוסח אחרון זה מצוי גם כנוסח עצמאי של סיפור איטיולוגי, אולם אין הפונקציה האיטיולוגית של נוסח זה, שהירודוטוס משתמש בכיוצא בו פעמים רבות ובשמושים שונים<sup>26</sup>, נעלה מכל ספק. וכאן מתעורר פקפוק אם אמנם יש בניסוחים פורמאליים כדי לשמש קריטריון מהימן לסיפור איטיולוגי.

ראשית, יש להביא בחשבון, שאין בלשון המקרא לכל תחומיה מינוח שיטתי, ויש בה סימנטיקה גמישה. מכאן שיש להיזהר ביותר בבואנו לייחס פונקציה יציבה כביכול לציפורים כאלה, ואפילו הם נוסחאות טיפוסיות וקבועות לכאורה החוזרות ונישנות. השימוש ב'על כן' בהנמקות הרפלק-טיביות המאוחרות שבספר דברים יוכיח. כהנמקה לצווים הסוציאליים כלפר העבד, הגר והאלמנה משתמש ספר דברים לפעמים באזהרה: 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים על כן אנכי מצווך לעשות...' (דב' כ"ד 22 ועיי' ט"ו 15, כ"ד 18). כפי שיתברר להלן ניתן לכנות השימוש בעבר להצדקת חוק שבהווה כאיטיולוגי. אולם אותה נוסחה ממש ('על כן אנכי מצווך') מצויה אף כשקדם לה נימוק בעל אופי שונה לחלוטין, כגון דאגה לעתיד לגבי האביון שלא יחדל מקרב הארץ או לגבי רתיחתו של גואל הדם (טו 11, יט 6-7) במקראות שאין בהם נימה איטיולוגית כל-שהיא.

זאת ועוד אחרת. מסתבר שבספרות המקרא, כבספרות היוונית וההלניסטית, משמשת המגמה האיטיולוגית—כולל נוסחתה הספרותית—במקרים לא מעטים יסוד משני שנשתלב בחומר בלתי איטיולוגי מעיקרו<sup>27</sup>. תהליך-שילוב כזה ניתן להוכחה כשמצויים בידינו עיבודים מקבילים

26 (הירודוטוס משתמש בניסוחים מעין אלה חמשים ואחת פעם לפי הרשימה ב־ W. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur* II, 1934, ע' 591, כשבודקים את המקומות מתברר שאפיים שונה. יש והדברים באים להעיד על מהימנות המסופר (כגון 181, 11 (122), 130, 135, 154 והשווה למשל 99 על ערך האבטופסיה). יש והוא מבלט שרשי תופעה בהווה הטמונים בעבר, ובתוך מקרים כאלה שטיבם מגוון מאד כלולות איטיולוגיות במשמעותה הטכנית של המלה (כגון 11, 113, 111 (48), שאמנם ניתן להם לפעמים מיפנה של מגמה מיוחדת במינה (כגון 11, 141).

27 אף על פי שלדעתי לא הדגישו כל צרכם את אפיים המשני של הסיומים האיטיולוגיים במקרא לא נעדרה האבחנה בין סיפורים שמגמתם איטיולוגית מעיקרה לסיפורים שניתן להם מפנה איטיולוגי שאינו מגוף הספור. 1. באומגרטנר, נציג מובהק של האסכולה הספרותית, טען טענת האבחנה במאמרו על נדר יפתח: *Das Märchenmotiv dient*, Archiv für Religionswissenschaft XVIII, 1915, ע' 247: ואלו דבריו: *jetzt zur Erklärung eines Kultbrauches, mit dem es seinem Wesen nach nichts zu tun hat; zur Kultlegende ist es erst nachträglich gemacht worden. Das soll uns zur Vorsicht nehmen.* יעני גיבוש שיטתי ב: *Israelitisch-griechische Sagenbeziehungen*, Schweiz. Archiv für Volkskunde XLI, 1944, ע' 22 (Das Alte Testament und seine Umwelt 1959, ע' 168). על תופעה זו עמדו אף לגבי יסודות איטיולוגיים בסאגה היוונית. לא הספקתי לראות את הוכחותיו של R. Hampe: *Frühe griechische Sagenbilder aus Boeotien*, 1936, הקובע ש־'aetiologische Kultlegenden' זרות לסאגות הסדומות ולאמנות הקדומה וחדרו לתוכן רק בשלב מאוחר, ועיין L. Radermacher: *Mythos und Sage bei den Griechen*, 1938, ע' 67-68. דברים מעניינים לענין לגבי טיבן הכללי של האגדה והסאגה (תוך נימה פולמוסית נגד דעותיהם של פולקס וואן-דר-לייאן) מצויים ב־ M. Lüthi: *Die Gabe im Märchen*, und in der Sage 1943, ע' 114-115: *das aitiologische Bedürfnis... nicht Wesensgrund, sondern nur äusserer Anlass*.

של סיפור אחד. נקודת מוצא לניתוח מקרים כאלה עשויה לשמש לנו שורה שלמה של ספורים מקראיים שמעיקרם לא היתה בהם כל מגמה איטילוגית, כשהם מופיעים בלבוש איטילוגי משני לחלוטין. המהדורה המאוחרת מצויה במקרים אלה בספר לא מקראי. בספר היובלות, שרובו המכריע אינו אלא הרחבה מדרשית של ספר בראשית, כלומר דברי ספר בראשית מובאים כצורתם בצירוף תוספות וביאורים מדרשיים. והרי בספר היובלות ל"ד מסופר שאחי יוסף מכרו את אחיהם לסוחרים ישמעאליים בדותן, שחטו שעיר עזים וטבלו בדמו את כתונת־הפסים של יוסף ושלחו אותה לאביהם כשהיא טבולה בדם. יעקב התאבל על בנו יקירו ומיאן להתנחם. עד כאן הולמים הדברים מלה במלה את הדברים שבספר בראשית. אולם מחבר ספר היובלות ממשיך ומספר: '(12) ויהי בעשירי לחדש השביעי... (18—19) על כן הוקם על בני ישראל לענות נפשם בעשרה לחדש השביעי בבוא היום אשר בו עוררו בכי ביעקב אביהם על יוסף בנו, וכן שיכפרו בשעיר עזים בעשרה לחדש השביעי אחת בשנה על חטאתיהם כי העציבו את יעקב אביהם על יוסף בנו. והיום ההוא הושם להתעצב בו בעבור חטאתיהם ובעבור כל פשעם ובעבור כל שגגותיהם לטהר נפשם ביום ההוא אחת בשנה'. כאן שימש הסיפור המקראי על יוסף קרקע למוטיב איטילוגי זר לחלוטין לכוונתו הראשונה. כיצא בזה מתאר בעל ספר היובלות בעקבות ספר בראשית את קרבתו נח אחרי המבול ואת הבטחות אלהים ושבועותיו ומוסיף שכל זה התרחש בחודש השלישי (ו 1). לאחר שהוא מזכיר את אות הקשת בענן, הוא ממשיך: 'על כן הוקם ויכתב בלוחות השמים כי יעשו את חג השבועות <sup>28</sup> בחודש הזה <sup>29</sup> אחת בשנה. לחדש את הברית בכל שנה ושנה' (ו 17). כאן נשתלבה איפוא איטילוגיה לחג השבועות בסיפור המבול. בפרק ט"ז מסופר שאברהם אבינו בנה מזבח בבאר שבע ועשה חג ושמחה גדולה בחודש ההוא שבעת ימים אצל המזבח אשר בנה בבאר שבע. ויבן סכות לו ולעבדיו בחג ההוא והוא הראשון שעשה חג הסכות בארץ ובשבעת הימים האלה יקריב אברהם מדי יום ביומו על המזבח עולה לה' פרים שנים וכו' <sup>30</sup>. כאן ניתנו לחג הסכות הסבר ואישור איטילוגיים במסורת מקומית על אברהם בבאר שבע.

מבחינות רבות אפייני ספר היובלות להתפתחות הסיפורית שבספרי המקרא. במסורות מאוחרות טמונים יסודות עתיקי־יומין. עתים לובש חומר מסוים צורות שונות שהמאוחרת שבהן אינה אלא עיבוד חפשי של קודמתה <sup>31</sup>. ובכן, אם מוצאים אנו בספר היובלות מפנה איטילוגי בסיפורים שמעיקרם לא היתה להם כל מגמה איטילוגית (אף תוך שימוש מפורש בניסוח האיטילוגי המובהק כביכול: על כן), הרי רשאים אנו להניח שילוב משני של מוטיבים איטילוגיים ונוסחאות

(28) לאגדה זו נודעת חשיבות רבה לגבי תולדות תפיסת חג השבועות בישראל ועיין מה שכתבתי ב־Voraussetzungen der Midraschexegese, Supplements to Vetus Testamentum I 1953 ע' 162—163.

(29) אין להוציא מכלל אפשרות שלפי מסורת מסוימת חגנו את חג השבועות בראשון לחדש השלישי; השווה במיוחד עזר' ו' 8—9. דומני שהיתה קיימת מסורת שלפיה חלה יציאת מצרים בראשון לחדש הראשון. עיין שמ' י"ג 4, כ"ג 15, ל"ד 18, דב' ט"ז 1.

(30) חג הסכות נמשך כאן שבעת ימים ואין זכר לחג עצרת. מספר הקרבת הנזכרים ב־22—23 וטיבם שונה ממה שנאמר בבמ' כ"ט 13—33. גדמה שאין כאן לפנינו אגדה חפשית או פירוש לדברי המקרא אלא מסורת חיצונית עצמאית.

(31) עיין במאמרי Voraussetzungen etc. (שהובא בהערה 28), ע' 151.

איטיולוגיות אף בשלבים קדומים של מסורות שהיו מעיקרן בלתי איטיולוגיות ושלגביהן לא ניתנת לנו תמיד האפשרות להשוות צורות ראשוניות ומהדורות מאוחרות.

נשאלת השאלה שמא משתקפת התפתחות דומה במסגרת המקרא עצמו, אף כשלא ניתן הדבר להוכחה (או ניתן לעתים רחוקות בלבד) על ידי השוואת מקבילות.

עצם העובדה שלעיתים נמסרו במקרא, ואף בספרות היוונית, מוטיבים איטיולוגיים בשתי צורות שונות זו מזו — ולהלן עוד נדון בדוגמאות — עשויה להביאנו לידי הנחה שאין המוטיב האיטיולוגי בהכרח מיסודו הראשוני של סיפור. עתים ניתן לומר שנמסרה לנו האיטיולוגיה בצורה אחת בלבד, אלא שיש בה סתירה למה שנאמר במקום אחר. בבמ' יז 1—5 נאמר שציפוי הנחושת של מזבח העולה נעשה מהמחתות שבהן הקריבו אנשי עדת קרח את הקטרת. אין הדבר עולה בקנה אחד עם ההוראה שכבר ניתנה בעשיית המשכן (שמ' כו 2) וביצועה (שם לח 2). ובזמן האחרון קבע חוקר שאין האיטיולוגיה בבמ' י"ז קשורה קשר פנימי ואורגני לסיפור על קרח ועדתו ואינה אלא הרחבה משנית<sup>32</sup>. לגבי האיטיולוגיות של שמות כבר עמדו על הבדל הצורה בין סיפורים שבהם משתלב הניסוח 'ויקרא (ו) שם'... לסיפורים המסתיימים ב'על כן קרא'. נראה אמנם שבתקופה מאוחרת יותר נטשטשה משמעות ההבדל בתודעת המחברים שהשתמשו בנוסחאות שונות, שכן פעם אחת מצינו בשתי מסורות מקבילות על מקרה אחד את שתי הנוסחאות הללו: בש"ב ה' 9 'וישב דוד במצדה ויקרא לה עיר דוד' ובמקביל לו בדבה"א י"א 7: 'וישב דוד במצדה על כן קראו לה עיר דוד' דווקא מהניסוח המאוחר שבדה"א מתקבל הרושם שנתהדק היסוד האיטיולוגי הגלום בסיפור<sup>33</sup>. ואכן לכתחילה נשמע הניסוח השני: 'על כן קראו וכו' כרפלקציה משנית שנתוספה בגוף הסיפור, ובמיוחד באותם סיפורים שבהם מופיע כבר לפני סיום זה שם האיש או המקום שלשם הסברו בא לכאורה כל הסיפור<sup>34</sup>, או במקום שבהם חורג הסיום ממסגרת הסיפור (כגון בסיפור בריחת לוט, בר' יט 22: 'על כן קרא שם העיר צער'). באשר לצירוף 'עד היום הזה', אף לגביו מתעורר חשש, שאין לפנינו אלא תוספת של עורך, שהרי פעם אחת הנוסח הוא: 'עד עצם היום הזה' (יהוש' י 27), צירוף שבאפיו המשני 'עריכתי אין להטיל

גם את הניסיון ליישב את הסתירה בתרגום השבעים לשמ' ל"ח 22 (LXX) J. Liver: Korah, Datan, Abiram, Scripta Hierosolymitana VIII, 1961 ע' 191. המראה גם

את הניסיון ליישב את הסתירה בתרגום השבעים לשמ' ל"ח 22 (LXX)

(33) כאן נשאלת שאלה מעניינת ורבת-משמעות אם קיים אותו יחס ספרותי, גם לגבי בעיית מוקדם ומאוחר, בין ניסוחי האיטיולוגיות של השבת בבר' ב ובשמ' כ. בר' ב 1—3: ויכלו השמים והארץ... ויכל אלהים ביום השביעי (קרי: הששי עיין שומרגי ר LXX) מלאכתו אשר עשה וישבת ביום השביעי... ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו; שמ' כ 11: כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ... וינח ביום השביעי על כן ברך ה' את יום השבת ויקדש הו'. נראה שיש קרבה בין הטקסטים: כלום יש להסיק שבשמ' כ לפנינו גירסה מאוחרת. מזו שבבר' ב'?

J. Fichtner: Die etymologische Aetiology in den Namengebungen... des Alten (34

Testaments, Vetus Testamentum, VI 1956 ע' 372 ואילך, מבחין בין חצורות של האיטיולוגיות, ע' 378

ואילך. כדוגמאות שבהן קדמה לאיטיולוגיה אוכרת השם שהסיפור בא כביכול להסבירו: 'על כן קרא וכו'.

הוא מזכיר (ע' 379): בר' לג 17, שמ' ט"ו 23, במ' יג 23, ש"ב ה' 20.



ספק. מן המוסכמות הוא שהמוטיבים האיטילוגיים שבמגילות היחס בדבה"י (א' ד 9—10, 23) אינם מהרובד הקדום והראשוני של רשימות אלה.

משמעות מיוחדת לפרובלמטיקה זו ביחס לגוש המסורות שביה"א—י<sup>35</sup>. כפי שכבר הזכרנו בסעיף הקודם, הפך הגוש הנ"ל בעשרות השנים האחרונות לתחום שדוקא בו אהבו חוקרים רבים לחפש ולמצוא פירושים איטילוגיים. במקום שאנו מוצאים כיום סיפור רצוף כביכול על כיבוש הארץ גילו אלט וסיעתו שורה של סאגות מקומיות בעלות אופי איטילוגי מעיקרן. אליבא דאמת מתקבל על הדעת שחלק ממסורות אלה היה בעל אופי מקומי מלכתחילה ובמשך הזמן נשתלב בסיפור כיבוש הארץ. העברת מסורות בודדות, בכללן מקומיות, לנושא לאומי מרכזי בעל כוח־משיכה רב, אפני לרוחה של ההיסטוריוגרפיה המקראית<sup>36</sup>. אולם המגמה האיטילוגית הראשונית המשוערת נראית לי כמפוקפקת ביותר. על סיפור הריגת חמשת המלכים במערה שליד מקדה מעיר מ. נות בפירושו<sup>37</sup> שהוא סיפור איטילוגי מובהק שנקודת־מוצאו היו האבנים הגדולות שעל פי המערה "עד עצם היום הזה" (י 27). קשה להבין איך יכול היה נות לראות את נקודת־מוצאו של הסיפור בפסוק ההוא, שכן כתוב שם: "ויהי לעת בוא השמש צוה יהושע וירידום מעל העצים וישליכם אל המערה אשר נחבאו שם וישמו אבנים גדולות על פי המערה עד עצם היום הזה". והלא ברור הדבר שאין כאן אלא הוספה מאוחרת ברוחו של דב' כא 23, הוספה שאין בינה לבין הסיפור זיקה כל־שהיא. והרי מצינו אותו עיבוד משנה־תורתי פעם נוספת, באותה צורה ממש: "זאת מלך העי תלה על העץ עד עת הערב, וכבוא השמש צוה יהושע וירידו את גבלתו מן העץ וישליכו אותה אל פתח שער העיר ויקימו עליו גל אבנים גדול עד היום הזה" (ח 29). השוואת שני המקומות שיש בהם מעין סכימטיות כמעט, מבליטה את אפיה המשני של ההוספה האיטילוגית לסיפורים שלפי הדינמיקה הפנימית המקורית לא היו איטילוגיים כלל ועיקר<sup>38</sup>. כיוצא בדבר מצינו בה' 9; שם מהוות אמנם המלים "היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם" איטילוגיה לשם המקום לגלגל, ואולם קשרן עם סיפור מילת בני ישראל נראה כמלאכותי ורופף—וכן מסתבר שבמעשה החרם של עכן היה העונש מלכתחילה שרפה שעליה הוכרז בו' 15 ואילו הרגימה הנזכרת על ידה פעמיים ב' 25 אינה אלא מוטיב משני הבא להסביר את גל האבנים הגדול העומד שם "עד היום הזה" (26)<sup>39</sup>. אחרי הסיום "וישב ה' מחרון אפו" אין מקום

(35) על הבעיה לגבי פרקים אלה, עיין במיוחד J. Bright: Early Israel in Recent History Writing, 1956 ע' 91—100; וכן פירושו של י. קויפמן: ספר יהושע, תשי"ט; אמנם טענות שונות במידה רבובה מטענותיהם.

(36) לגבי נקודה זו קשה לי להסכים לדעותיו של קויפמן. לעתים תכופות ניתן להבחין איך הורכב סיפור ההיסטוריוגרפי ממחרוזות של סיפורים קצרים שפעם עמדו ברשות עצמם ושעדיין נשתמרו שרידי פתיחתם וסיומם.

(37) M. Noth: Das Buch Josua<sup>2</sup> 1953 ע' 60: "die (Ueberlieferung) ist... ausgesprochen aetiologisch".

(38) גם את הסיפור על אבדן עי מננה נות כאיטילוגי, אף שבמקרה זה מורגשת אולי מידת מה של הסתייגות בדבריו, (עיין שם ע' 47) שהם בכל זאת תמוהים.

(39) עיין דבריו של C.H.W. Brekelmans: De herem in het Oude Testament, 1959 ע' 93—94.

לפסוק הנ"ל, שהוא המשך לראשית פס' 25 'ויאמר יהושע מה עכרתנו יעכרך ה' ביום הזה, ולגבי דברי יהושע אלה הרושם הוא שאינם אלא הרחבה משנית שכן הם מפרידים בין הדבקים: 'ויעלו אתם עמק עכור... וישרפו אתם באש...'<sup>40</sup>.

בד' 20—24 משמש מעשה גבורת האל (שהוביש את מי הירדן מפני בני ישראל) בסיס להטפת לקח היסטורי לדורות יבואו. הטפת הלקח היא משנית לסיפור הגבורה, והמוטיב האיטיולוגי שבה קלוש לחלוטין. וכאן הגענו לשגיאה יסודית של אלט וסיעתו, שעליה עמדו כבר אחרים<sup>41</sup>. בשאלות כגון "אשר ישאלון בניכם מחר את אבותם לאמר" (ד 21) הם שומעים את שאלת הילדים הפרימיטיבית הנצחית המתעוררת לרגל תופעות בטבע, בשעה שאין כאן אלא ביטוי לתודעה ההיסטורית המקראית. מתוך המקראות המרובים נסתפק ונציין כאן אלה: כב 24 ואילך, דב' ו 20—23 בהשוואה לד' 9, שפ' ו 13, תה' מד 2, עז 3—4 ויואל א 3! לאמיתו של דבר עירבב כאן אלט (המדגיש וחוזר ומדגיש את חשיבותו של מחקר הסוגים הספרותיים בהיסטוריוגרפיה המקראית) בצורה מתמיהה שני סוגים ספרותיים שאין ביניהם כל קרבה פנימית: האגדה הפרימיטיבית והטפת הלקח המופיעה בשלביה המפותחים של ההיסטוריוגרפיה המקראית. וכן העלים עין מהתודעה ההיסטורית הישראלית המאוחרת יחסית, והיסודות האיטיולוגיים הכלולים בה, שעוד ידובר בהן בחלק האחרון של מחקרנו.

אין בדעתנו לומר שכל איטיולוגיה שבהיסטוריוגרפיה המקראית היא בהכרח בחזקת תופעה מאוחרת. הרי מצינו — ליד התופעות שצוינו עד כה — תופעה נוגדת, מציאות איטיולוגיה במקור קדום שנעלמה במקור מאוחר<sup>42</sup>. אולם מכל האמור לעיל נמצאנו למדים שבמקרים מרובים משמשים ניסוחי-סיום שעליהם הסתמכו החוקרים בקביעת אפיו האיטיולוגי של סיפור, כגון 'על כן קרא שם... או 'עד היום הזה', הוספה משנית. ובכך מתמעט ערכו של סימך-ההיכר החיצוני. אמור מעתה שנמנע ממנו לקבוע אם אכן סיפור המסתיים בניסוחים כגון אלה בעל מגמה איטיולוגית הוא מעיקרו. ואם כן, יש לשאול: האם קיים אמצעי שיש בו כדי להעמידנו על מגמה איטיולוגית ראשונית? לאמיתו של דבר אין בידינו אלא הדינמיקה הפנימית של הסיפור שאנו דנים בו. אמנם יש משום סובייקטיביות בהערכת הגורם הזה. ואף-על-פי-כן נגררים אנו על כרחנו אחרי הדינמיקה הפנימית, כשהיא מפתה אותנו, למשל, לשאול לעתים שמה חל עירבוב מסורות בסיפורי

שאינו מדייק במסירת דברי נות שם ע' 46 (שבהרחבתם מורגש ריכוך-מה לגבי עמדתו במהדורה הראשונה, 1938, ע' 23).

40 צורה אחרת של איטיולוגיה זו בדה"א, ב 7 'עכר עוכר ישראל! ובתרגום השבעים ליהושע 40. 'דעתו של קויפמן (שם ע' 122) 'שהסיפור הוא היסטורי, ששם האיש היה עכן ויהושע השתמש דווקא במלים "עכרתנו" "יעכרך" משום דמיון לשם האיש, ומאז נקבע השם לעמק, אינה משכנעת.

41 כשגיאה זו נוגע גם ברייט, בספרו (שהובא בהערה 35), ע' 92 אף שלא בצורה מכרעת. ועיין דברי J. A. Soggin: *Kultaetiologische Sagen und Katechese im Hexateuch*, *Vetus Testamentum* X, 1960, ע' 341—347. כדי לעמוד על הרקע הרעיוני והסוג הספרותי שאליהם שייכת 'שאלת הבנים' ראוי לעיין בחומר המובא ב- A. H. J. Gunneweg: *Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher*, 1959, ע' 77—78 ובציון שם, וראה בסמוך.

42 על התופעה עמד פיקטנר במאמר שהובא לעיל (הערה 34) ע' 376—377. על הדוגמאות שהוא מביא עיין להלן בפרק הבא.

מדרשי שמות? כך נוטים אנו לראות בבר' לב 8, 11 — יעקב מחלק את נשיו ואת ילדיו לשני מחנות ונותן הודיה על שהיה לשני מחנות — איטימולוגיה איטיולוגית לשם מחנים. כיוצא בדבר בקראנו שיצא בנם הראשון של יצחק ורבקה 'אדמוני' כלו' כאדרת 'שער' (בר' כה 25) אנו מצפים לגזירת השם 'אדום' או 'שעיר'<sup>43</sup>. ובדוגמה בולטת אחרת אנו מניחים מתוך הדינמיקה הפנימית שהועברה מסורת איטיולוגית מדמות אחת לחברתה: כשאנו קוראים בסיפור חנה בש"א א—ב: ואלהי ישראל יתן שאלתך אשר שאלת מעמו (17) כי מה' שאלתיו (20) ויתן ה' לי את שאלתי אשר שאלתי מעמו (27) השאלתיו לה'... הוא שאול לה' (28) תחת השאלה אשר שאל לה" (ב 20), אנו מרגישים בדינמיקה פנימית שהיא כולה מכוונת לפירוש השם 'שואל'. על סמך זה וגורמים נוספים — מוטיב הנזירות, טיבה של שירת חנה ועוד — טענו חוקרים כי הועבר לשמואל הנביא כאן סיפור שבו היה מדובר מעיקרו על לידתו של שאול המלך — וטענתם נראית לי כמוצדקת<sup>44</sup>.

לאמתו של דבר משכנעת הדינמיקה הפנימית לעתים יותר מכל מטבע חיצוני הנחשב כאיטיולוגי. כשאנו קוראים, למשל, שנח מברך את שם ואת יפת ואילו חטאו של כנען<sup>45</sup> גורר אחריו קללתו 'יאמר ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו' (בר' ט 25), קללה המתחזקת עוד יותר כשהיא חוזרת ונשנית במקראות שלאחריו: 'ויהי כנען עבד למו' 26, 27 — הרי ברור שלפנינו סיפור בעל מגמה אקטואלית-איטיולוגית שאין כוונתו אלא להצדיק את שעבודו של כנען בהווה וליתן לו גושפנקה<sup>46</sup>, אף אם אין המספר מוסיף: 'עד היום הזה' או איוזה 'על כן' שהוא. ובדרך כלל דוקא בסיפורים על ברכה וקללה (שבהם עדיין פועמת הדינמיקה של הדיבור הטעון כח מאגי<sup>47</sup> מצויות דוגמאות של איטיולוגיות שאינן מוטלות בספק והן הולמות במיוחד את רוח התודעה ההיסטורית-קיבוצית של עם ישראל<sup>48</sup> ואף-על-פי-כן אין בהן, לפי מהותן הספרותית, ניסוחים פורמאליים. סיפורים אלה משכנעים משום ש ת ו כ נ מ מכון לעתיד שהוא לגבי המספר

(43) במסקנות שיש להסיק מקביעה זו דן, V. Maag: Jakob, Esau, Edom, Theologische Zeitschrift, XII, 1957 ע' 418—429. אולם יש להביא בחשבון שברקע האיטימולוגיה שבבר' כה 25 נמצא השרש 'עשה' 11, שהוראתו 'כסה' עיין: J. Eitan, A Contribution to biblical Lexicography 192-4 ע' 57—58 ולדוגמאות שם יש להוסיף במ' ט"ו 24 (בהשוואה לוי' ד' 13 עיין heb- A. B. Ehrlich: Rändglossen zur rätschen Bibel, II, 1909 ע' 166—167) ואולי תה' ט' 16 אך עיין שם ז' 16.

(44) ועיין מה שכתבתי ב-Bibliotheca Orientalis IX, 1952 ע' 199—200.

(45) לפי המסורת שבפרשה זו כנען הוא אחד משלשת בני נח (24). המלים "חם אבי" נתוספו לטכסט 22 (וכן ב"חם הוא אבי כנען") כדי להתאים לכאורה מסורת זו למסורת השכיחה יותר שלפיה היה חם אחד מבני נוח (ה 32, ו 10, ז 13, ט 18, י 1) עיין J. Wellhausen: Die Composition des Hexateuchs<sup>3</sup> 1899 ע' 12—13.

(46) דה וטה מפרש את היחס שבין השמות חם וכנען באופן שונה מהביאור המקובל כיום כפי שמסרנו בהערה הקודמת. אולם מענינים דבריו "Darum musste... Canaan verflucht werden, weil er der Stammvater der verhassten Canaaniten war", Beiträge II L. Rost: Noah ע' 75, ועיין כעת J. Wellhausen: Die Composition des Hexateuchs<sup>3</sup> 1899 ע' 12—13.

(47) עיין במיוחד דבריו של י. המפל ב-Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft 1925, LXXIX ע' 26 ואילך על 'die unbeidungte, unwiderrufliche Auswirkung' של ברכה וקללה. (48) עיין בפרוטרוט 1958 J. Scharbert: Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament...

בחנית הוזה הזוכה עתה להסברו ולאישורו. ואכן נראה שנמצא מקרא מפורש שיש בו כדי להעמידנו על המגמה האיטילוגית הכרוכה בסוג ספרותי זה. בסיום דברי ברכת יעקב נאמר (בר' מט 25): 'כל אלה שבטי ישראל שנים עשר וזאת אשר דבר להם אביהם ויברך אותם איש אשר כברכתו ברך אותם'. בצדק אמרו<sup>49</sup> שאין פשוטו של סוף פסוק זה אלא: ברך כל אחד ואחד מבניו בהתאם למצב הברכה שלו וזכים כיום צאצאיהם (ועיין דב' ט"ז 17: איש כמתנת ידו כברכת ה' אלהיך אשר נתן לך). אמור מעתה: העורך שאסף את משלי השבטים הכלולים בתוך 'ברכת יעקב' שם אותם בפי אבי השבטים משום שרצה להסביר ולאשר את מצב השבטים בימיו. מן הראוי לציין שבסוג זה של דברי ברכה וקללה שבהם קשור היסוד האיטילוגי בתוכן יותר מאשר בצורה. אין האיטילוגיה מצמצמת להסבר שם או תופעה בלבד; אופקם רחב ובדברי הברכה והקללה כלולה מעין תמונה טילולוגית כוללת של מה שעתיד להתרחש.

## ג

בפרק זה ננסה למיין, לנתח ולפרש מבחר ספורים בודדים ומוטיבים איטילוגיים במקרא. אין כאן כל שאיפה להגיע לשלימות, עיקר כוונתנו היא להדגים בדוגמאות נוספות ולהמחיש את הבעיות הספרותיות שנידונו בפרק הקודם ולאפשר בדיקת משמעותם של המוטיבים הנזכרים לגבי ההיסטוריוגרפיה המקראית לשלביה.

כביון וברומא כך גם במקרא באות איטילוגיות מרובות לפרש שמות אישים ומקומות<sup>50</sup>, "איטילוגיות גזרוניות", *etymologische Mythen (Deduktionen)*, לפי הגדרתו של דה וטה<sup>51</sup>, המכונות בימינו בשם מדרשי שמות. כבר הטיבו להעיר שלסוג איטימולוגיות זה משמעות מיוחדת בעולם־מחשבה שבו לא הבחינו אבחנה קפדנית בין השם והתוכן אלא ראו את השם כקובע מהות נושאי<sup>52</sup>. מציאות סוג זה של איטילוגיות, במיוחד בספר בראשית, אינה שנויה במחלוקת ואין צורך להאריך בו. כבר מהגדרתו של דה וטה שהובאה לעיל מתברר שדוקא לגבי סוג זה של מסורות איטילוגיות הדגישו החוקרים — ובצדק — את אופיין הבלתי היסטורי. אופי זה בולט במיוחד במקרים שבהם ניתן להוכיח את אי־נכונותה הבלשנית של הגזרה בסיפור האיטילוגי. לפי האוריינטציה כלפי מזרח השמש ('קדם, קדימה') נקרא הדרום 'ימין, תימן' והשם 'בנימין' (שדגמתו ידועה לנו כיום מכתבי מארי) ניתן כנראה על ידי שבטים שישבו במרכז הארץ לאנשי הדרום (עיין למשל ש"א כ"ב 7 בני ימיני). משמע שלאטיולוגיה בבר' לה 19: 'ויהי כצאת נפשה... ותקרא שמו בן אוני ואביו קרא לו בנימין' יש ערך פיוטי אך אין לה ערך בלשני או היסטורי. כיוצא בזה מצאנו כתוב (בר' נ 10—11): 'ויעש לאביו אבל שבעת ימים. וירא יושב

(49) עיין הערתו של Ehrlich: Randglossen I, 1908, ע' 252 לבר' מט 28.

(50) ראוי לתשומת לב כי O. Gigon במאמר מעניין Zur Geschichtsschreibung der römischen Republik, Festschrift December, 1954, ע' 153, שלש דרכים שבהן הלכו ההיסטוריוגרפים הרומיים בתקופת הרפובליקה לשם שחזור ראשית תולדות רומי: הוא מבחין בין איטימולוגיות של שמות אישים ומקומות בדרך ראשונה ואיטילוגיות של מנהגים ומוסדות בדרך שנייה.

(51) Beiträge II ע' 130, 133, 134, 135 ועוד.

(52) עיין פתיחת מאמרו של פייכטנר (הנוכח בהערה 34) וכן פון ראד Theologie des Alten Testaments II, 1960, המדבר על ה־Hintergründigkeit של התופעה.

הארץ הכנעני את האבל בגרן האטר, ויאמרו אבל כבד זה למצרים, על כן קרא שמה אבל מצרים אשר בעבר הירדן. גם גזרה זו אינה עומדת בפני הבקורת הבלשנית, שכן היסוד 'אבל' בראש שמות-מקום מורכבים כגון אבל בית מעכה (מל"א טו 20) מתפרשים במובן של 'יובל מים' ופירוש זה מתאמת על ידי הווריאנטה בדה"ב טז 4: 'אבל מים' במקום 'אבל בית מעכה'. אין משמעותו של 'אבל מצרים' איפוא אלא 'יובל מצרים' והגזרה האיטיולוגית שבטעות עשויה לעורר ספקות באתנאטיות של המקרה ההיסטורי שאליו נספחה. מאידך לא יסתבר כלל שכל הסיפור על קבורת יעקב והאבל עליו בא רק כדי לפרש את השם 'אבל מצרים' הקיים, ויתכן מאד שנתווספה איטיולוגיה גזרונית למסורת משכבר. רושם זה על אופני המשני של האיטיולוגיות הגזרוניות מתחזק לאור מציאותם של מדרשי שמות שונים הבאים לפרש שם אחד זה בצד זה. יש שגזרה כפולה כזו מופיעה בהקשר אחד, למשל: 'ותאמר אסף אלהים את חרפתי. ותקרא את שמו יוסף לאמר יסף ה' לי בן אחרי' (בר' ל 23—24), ויש שאיטיולוגיות שונות מופיעות במקומות שונים. מבחינה מסוימת שייך לכאן היחס בין האיטיולוגיות של שמות בני יעקב בבר' כ"ט ול' לבין משחקי המלים הרומזים לשמות השבטים שב'ברכת יעקב' (בר' מט) במפורש ('דן ידיו עמו', ג'ד... יגוד עקב) או ברמיזה ('יששכר... ויהי למס עובד' כאיש שכיר; 'ובולון לחוף ימים ישכן' יובול(?)). וכן אולי בדב' לג 24 'ברוך מבנים אשר'. ייתכן שהרמיזות העקיפות משקפות כבר מסורת משנית, עם זאת משחקי-המלים שב'ברכת יעקב' עושים רושם כקדומים מן האיטומולוגיות שבבר' כ"ט ול'.<sup>53</sup> אולם מצויות דוגמאות בולטות יותר, כגון: 'ויאמר כי את שבע כבשת תקח מידי, בעבור תהיה לי לעדה כי חפרתי את הבאר הזאת. על כן קרא למקום ההוא באר שבע, כי שם נשבעו שניהם' (בר' כא 30—31). כאן לפנינו איטיולוגיה כפולה, ואילו בתולדות יצחק כתוב: 'ויבאו עבדי יצחק ויגדו לו על אדות הבאר אשר חפרו, ויאמרו לו מצאנו מים. ויקרא אתה שבעה, על כן שם העיר באר שבע עד היום הזה' (בר' כו 32—33). האיטיולוגיה האחרונה מתקבלת על הדעת יותר מהראשונות,<sup>54</sup> אך אין בכך משום קנה-מידה שעל-פיו נוכל לשפוט על מידת אבתנטיות הספורים שאליהם מצטרפות האיטיולוגיות, שכן במקרים כאלה הקשר בין הסיפור ובין האיטיולוגיה נראה רופף מאד. כיוצא בדבר אתה מוצא שהשם 'מסה' נקרא על שום שניסה העם את אלהיו במדבר (שמ' יז 7, ועיין דב' ו 16, ט 22) ואילו במסורת עתיקה ומעניינת בברכת לוי המושמה בפי משה אנו קוראים 'אשר נסיתו במסה תריבהו על מי מריבה' (שם לג 8). אף כאן איפוא, הצירוף מסה ומריבה, אלא שכאן משתקפת מסורת שלפיה אלהים הוא המנסה את שבט לוי ואין עם ישראל מנסים את ה'. ואילו מסורת קרובה לראשונה שלפיה משה ואהרן הם המנסים את ה' נשתמרה במקום שבו לא נמצא רמז לאיטיולוגיה גזרונית: "על אשר מעלתם בי בתוך בני ישראל במי מריבת קדש..." (דב' לב 51). נשאלת איפוא השאלה אם לפנינו החלשה של התודעה האיטיולוגית או מסורת בלתי תלויה שבתוכה לא נכלל היסוד האיטיולוגי.<sup>55</sup> אגב, נראה שאין הפירוש האמיתי

(53) על הבעיות והרקע של 'ברכת יעקב' עיין עתה H. J. Kittel: Die Stammessprüche Israels, 1959

(54) עיין J. Hehn: Zur Bedeutung der Siebenzahl, Vom Alten Testament, K. Marti

gewidmet, 1925, ע' 128 ואילך, במיוחד ע' 135—136.

(55) פיקטנר (במאמר שהובא בהערה 33), ע' 376—377. יש לציין שהקטע דב' לב 48—52 שייך ללא

סמך למקור כהני מובהק ואין לראותו, כמו שרואה פיקטנר, כאפייני לספר דברים.

של השם 'מי מריבה' אלא: הבאר שלידה מתבררים עניני ריב ומשפט, מעין השם 'עין משפט', שלפי בר' יד 7 'הוא קדש', ובהתאם למנהג קדום ורווח<sup>58</sup>. רוב האיטילוגיות הבודדות ששימשו דוגמא כאן, הן משניות לגבי הספורים שאליהם נצטרפו והן משמשות מעין קישוט לסיפורים אלה ולפעמים מכניסות לתוכם יסוד של משחק<sup>57</sup>.

אותה תופעה של הסבר כפול, וגלגולים ספרותיים דומים, ידועים לנו מאיטילוגיות של פתגמים. אף כאן מדובר בסוג של איטילוגיות שעצם קיומו אינו שנוי במחלוקת וכבר ראינו שהוא משותף לספרות היוונית והמקראית כאחד<sup>58</sup>. דוגמא מפורסמת מתוך המקרא היא הפתגם: 'הגם שאול בנביאים' שלגביו מצויים שני פירושים שונים, שאמנם יש דמיון מסוים ביניהם בשמ"א י וי"ט. שוב, העובדה עצמה של קיום שני פירושים מעוררת ספק באבתנטיות של שניהם. אף מבחינת הנוסח מסתבר שבשמ"א י מהווים הפסוקים 10—13 אחרי: 'ויבאו כל האתת האלה ביום ההוא. ויבא (?) שם הגבעתה' הוספה מאוחרת<sup>59</sup>. יתכן שהפתגם נבע מתוך מצבו הבלתי מרוסן של שאול, שכן מסופר עליו שהתנבא בתוך הבית, בפגוע בו רוח ה' רעה (שמ"א יא 10) ושוב לא יסתבר שהסיפורים הומצאו מעיקרם כדי לשמש הסבר לפתגם קיים<sup>60</sup>. בהמשך דיונינו בסעיף זה עוד נחזור לכתוב בשמ"ד 26 'אז אמרה חתן דמים למולת', שאף בו יש לראות, כנראה, הסבר להתהוות פתגם. רווין רוצה לפרש בצורה דומה גם בר' כא 7: 'ותאמר: מי מלל לאברהם היניקה בנים שרה' בטענו שיש לפרש 'ותאמר' כאילו היה כתוב 'אז אמרה' כלומר 'יצרה את הביטוי'<sup>61</sup>.

(56) עיין H. Gressmann: Mose und seine Zeit, 1913 ע' 451. על כמך דברי ולהאון וא. מאיר כותב גרסמן (שם ע' 123) שבסיפור על מרה שמ' טו 22—25 נשתלב קטע של סיפור על מסה 25b—26a 'שם נסה'. פרופסור א. שפירא מעמידני על כך כי ייתכן שאין כאן אלא איטילוגיה שניה לשם מרה, שהרי בצירוף 'מי המרים' (במ' ה' 18, 19, 23, 24, 27) אין תיבת 'המרים' משמשת — אחרי תיבת 'מי' הנשמכת — כתואר שם במשמעותו המקובלת אלא כשם מופשט. ובאמת מתרגם תרגום השבעים בעקביות  $\tau\acute{o}\ \acute{\upsilon}\delta\omega\varsigma\ \tau\acute{o}\upsilon\ \acute{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\mu\acute{o}\upsilon$ ; וכן התרגום השומרוני 'מי בורה'; תי' מתרגם 'מיא בדוקיא' בהתאם ללשון המשנה: (סוטה ה' א) שהמים בודקין אותה; אותו מונח במדרש (במ"ר ט) לגבי שמ' ל"ב 20. מסתבר איפוא שהיה קיים שם מופשט מרים שמשמעותו נסיון וניסוי.

(57) אין הקרבה בין שם ותוכן שהוזכרה לעיל מוציאה מכלל אפשרות קיומם של יסודות משחק ועיין

דברי פון ראד (במקום הנזכר לעיל בהערה 52), ע' 96. הע' 5.

(58) דוגמה ברורה בש"ב ה 8 לגבי הפתגם 'עור ופסח לא יבא אל הבית' אולם אין בידי לפרש את הפרשה.

(59) הפסוק 'ויהפך לו אלהים לב אחד ויבאו כל האותות האלה ביום ההוא' מעורר רושם של סיום

ואם יש אחריו עוד מקום לפירוט, הרי מצפים אנו לפירוט כל האותות ולא אחד מהם בלבד. בגרסת תרגום

השבעים שבס' שמואל מיוחסת חשיבות רבה לעדותו — והים ראשית פסוק 10 וסוף פסוק 13:  $\kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\rho\chi\epsilon\tau\alpha\iota$

$[\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\theta\epsilon\nu]\ \epsilon\lambda\varsigma\ \tau\acute{o}\nu\ \beta\omicron\iota\upsilon\gamma\acute{o}\nu$  'ויבא [משם] הגבעתה' ובאמת, מן הדין הוא שיעצ שאול 'לגבעה' ולא 'אל

הבמה'. ונראה שאין כאן אלא Wiederaufnahme אחרי תוספת טכסט חוזר למשפט האחרון שלפני ההוספה.

בתופעה הנזכרת דן — C. Kuhl: Die Wiederaufnahme ein literarkritisches Prinzip? ZAW LXIV, —

1952, ע' 11—1 בלא למצות את החומר.

(60) במקרה אחר, דומה במקצת, הוצא פתגם מידי פשוטו על ידי שילובו בסיפור: החידה הפתגמית

'מה מתוך מדבש ומה עז כארי?' (שם' יד 18, התשובה שיש להניח היתה — 'האהבה', אך עיין גם דבריו של

H. Bauer ב-1912 Zshr. der deutsch. morgenl. Gesellschaft LXVI, ע' 473—474), הופכת תחת

ידי המספר רמו למעשה שהיה (כשהיא משתמשת כתשובת מרעי שמשון לחידתו).

(61) עיין דבריו ב-1881 L. Zunz Beiträge zur Biblexegese, Jubelschrift... ע' 38—39.

נראה שלענין זה של הסברי פתגמים איטיולוגיים שייכים כתובים נוספים שאין אופיים האיטיולוגי בולט לעין, כגון הפסוקים בר' ד 23—24: 'עדה וצלה שמען קולי נשי למך האזנה אמרתי, כי איש הרגתי לפצעי וילד לחברתי. כי שבעתים יקם קין ולמך שבעים ושבעה'. כבר ראב"ע פירש את הפסוקים האלה כשיר התפארות. אם נקבל את פירושו — ונראה לי שהוא עדיף על פירושים אחרים לפרשה — הרי פירושו של הפסוק 'שבעתים יקם קין ולמך שבעים ושבעה': כל אדם שיפגע בי עתיד ליתן את הדין בצורה קשה. אולם מפירוש זה שונה לגמרי כוונת הכתוב בפרשה הקודמת: 'לכן כל הורג קין שבעתים יקם וישם ה' לקין אות לבלתי הכות אותו כל מוצאו' (ד 15) שלפיה יתבע האלהים את עלבוננו של קין אף לכשיהיה נע ונד בארצות תבל, ועל כרחך אתה שואל שמא אין הפסקה בר' 13—16 אלא פירוש איטיולוגי משני לבטוי 'כי שבעתים יקם קין' הלקוח מתוך שיר התפארות קדום. ואם נכונה השערה זו, הרי שוב אין המוטיב האיטיולוגי ראשוני אלא משני ונספח לחומר שירי עתיק בגלגוליו הספרותיים.

לתחום אחר אנו מגיעים באיטיולוגיות הפוליטיות שהן שכיחות ביוון ומצויות גם בישראל. בש"א כז 6: 'ויתן לו אכיש ביום ההוא את צקלג לכן (סביר: על כן) היתה צקלג למלכי יהודה עד היום הזה' ברורה למדי המגמה המכוונת נגד תביעות הפלשתים על צקלג. אך אין בידינו לקבוע זמנה של פיסקה זו; אף קשה לעמוד על יחסה הספרותי למהלך הסיפור. מתקבל הרושם שהפסוק האיטיולוגי אינו אלא הוספה משנית במסגרת הסיפורים על נדודי דוד והרפתקאותיו.

אולם יש שורה של מוטיבים איטיולוגיים שהם דבקים ושלובים בענינים שבהם נאמרו. הכוונה לדברי הברכה והקללה שהושמו בפי אבות האומה בספר בראשית. (כבר עמדו החוקרים על כך<sup>62</sup> שהסיפור על ברכת נח וקללתו, שבו דנו בסעיף הקודם (בר' ט 18 ואילך), שייך לפי מהותו לסיפורי האבות יותר מלספורי ראשית העולם). אף במקרים אלה נמנע ממנו לקבוע זמנם המדויק. הסיפור על ברכת יעקב לבני יוסף בא לאשר את ריבונותו של אפרים על מנשה, ובמקרה יש בידינו להראות תהליך היסטורי שבהמשכו השיג אפרים עדיפות על מנשה, שיהיה לכתחילה חזק יותר. שריד זעיר מתהליך זה נשתתיר לנו בספר במדבר בו נמסר פעמיים על מפקד השבטים: בפרק כז 28 ואילך קודם מנשה לאפרים ואף מספר בני מנשה רב יותר (שנים וחמשים אלף, ואילו מספר בני אפרים אינו מגיע אלא לשנים ושלשים אלף), ואילו בבמ' א 32 קודם אפרים למנשה ומספר בני אפרים ארבעים אלף פקודים ואילו מספר בני מנשה שנים ושלשים אלף בלבד. ברשימות הללו משתקפות תקופות שונות בתולדות ישראל בארצו ויש בהן רמז למאבק ממושך בין שני שבטי האחים, שבא איפוא לכלל ביטוי אף בברכת יעקב. אולם אין במקורות ההיסטוריים כדי לשחזר את תהליך המאבק או לקבוע את זמנו. שקוף יותר רקע דברי יצחק בברכת עשו. המלים 'ועל חרבך תחיה ואת אחיך תעבד' (בר' כד 40) מתאימות לתקופת דוד. ואילו במלים 'והיה כאשר תריד ופרקת עלו מעל צוארך' משתקפת תקופה מאוחרת במקצת, והן מתאימות לחלוטין לתקופת שלמה. מוצאה של ברכת יצחק היא איפוא, כנראה, מראשית תקופת המלוכה, והיא משמשת הד למחשבות פוליטיות, שרווחו אז. נדמה שברכת שם וקללת כנען בפי נח מעבירה אותנו לתקופה קדומה עוד יותר, אולי תקופת המלחמות בכנענים בימי דוד<sup>63</sup>. גם מוטיב הברכה

(62) עיין למשל K. Budde: Die biblische Urgeschichte 1883 במיוחד ע' 320—321, 506 ואילך.

(63) עיין מאמרו של ל. רוסט שהובא לעיל בהערה 46.

והקללה, מתוך מגמות פוליטיות, הגיע לידי הרחבה, בספר היובלות: אברהם מחזק את ידי רבקה שהעדיפה את יעקב על עשו (יט 16—30) ויצחק מקלל את הפלישתים (כד 28—33) ואף קללת עשו והחרפה בפיו כו 34, ועוד. ימי מלכות החשמונאים, ביתר דיוק ימי מלכות יוחנן הורקנוס, משתקפים בצורה גלויה לעין, אולם האקטואליזציה מעמידה אותנו על כך שהאיטילוגיה הפוליטית מהווה מוטיב ספרותי-אידיאולוגי שניתן לו שמוש בדורות שונים, עד שלגבי סוג זה של איטילוגיות, ניטלה ממנו האפשרות לקבוע בדיוק את רקען ואת זמנן.

על גבול של האיטילוגיה הפוליטית עומדת הנבואה על בית עלי הבאה לאשר את זכות קיומם ושלטונם של הכהנים מבית צדוק. מן הראוי להקדים להערכת הנבואה<sup>6</sup> הערה לגבי הנוסח. נראה שבפסוק המפורסם (ש"א ב 35) 'והקימותי לי כהן נאמן כאשר בלבבי ובנפשי יעשה ובנתי לי בית נאמן והתהלך לפני משיחי כל הימים' חל עיבוד-נוסח קל, אבל רב-תוצאות. מעין פתיחה לפסוק זה משמש (ש"א ב 30) 'אמור אמרתי ביתך ובית אביך יתהלכו לפני עד עולם'. לאור פתיחה זו (ולאור העובדה שבמקרא מכונה האדם המצליח מתהלך לפני האלהים ולא מתהלך לפני בני אדם) מותר להניח שנוסחו הראשון של הפסוק המרכזי היה 'והתהלך לפני כל הימים', והמלה "משיחי" אינה אלא הוספה. ברור שעל-ידי תוספת זו נוסף תוקף למשקלה הפוליטי של נבואה זו, וכן, ברור, שהיא מתיחסת לשלמה, ואף-על-פי-כן קשה להקדים את חיבור הנבואה אף בניסוחה הראשון לגירוש אביתר על ידי שלמה. רושם זה מתחזק לאור העובדה שאנו שומעים הן לפסוק זה—אם בצורתו הראשונה ואם בצורה מעובדת—במ"א ב 27 'ויגרש שלמה את אביתר מהיות כהן לה' למלא את דבר ה' אשר דבר על בית עלי בשילה. בין שני הכתובים הללו קיים היחס הקבוע שבין דבר ה' והתגשמותו במרוצת ההיסטוריה, המציין את ההיסטוריוגרפיה הדבטרונומיסטית ובו נדון עוד להלן בסעיף הסיום.

בדתות רבות אנו מוצאים את הנטיה לתלות את ייסודם של בתי מקדש באישים גדולים ולהקדים הקדשתם לעדנים רחוקים ואף עד בריאת העולם. במקרא באה נטיה זו לידי ביטוי בתהליך סימנטי שבו מתמזגות קדושת המקדש וקדמותו ('והנשא פתחי עולם, תה' כ"ד 7, ... מרום מראשון מקום מקדשנו', יר' י"ז 12) וכן בשורה של *teqoi auçoi* על הקדשתם של מקומות קדושים<sup>7</sup>. מתוך שיקולים שונים מתברר שאיטילוגיות אלו שייכות לרובד קדום של ההיסטוריוגרפיה המקראית. בספר בראשית נשתיירו סיפורים מעין אלה ומטרתם הברורה לאשר ולפאר קדושתם של מקדשים מחוץ לירושלים שההיסטוריוגרפיה הדבטרונומיסטית לא הכירה עוד בקדושתם. הבולט שבהם הוא הסיפור על חלום יעקב בבית אל ששמה הראשון לו, מקום שנתקדש לאחר שראה יעקב בחלומו סולם בין השמים והארץ שבו עולים ויורדים מלאכי אלהים; לפי חלום זה הבין שהאלהים שכן במקום ההוא (בר' כ"ח 11—22). פחות בולטת בצורה אך ברורה במגמתה, המסורת האיטילוגית על המזבח שבנה אברהם בשכם לאחר ששם נראה אליו ה' (שם י"ב 7). מסתבר שנתחברו ונערכו סיפורים אלה וכאלה לפני תקופת ריכוז הפולחן. כיוצא בזה אתה מוצא בספרי התורה איטילוגיות שמגמתן להצדיק צורות פולחן שייראו בתקופה מאוחרת יותר בלתי רצויות או אף מגונות.

64 עיין לאחרונה מאמריו של C. A. Keller: Ueber einige alttestamentliche Heiligtums-legenden, ZAW LXVII, 1955 ע' 141—168, LXVIII, 1956 ע' 85—97 (שם הובאו בטקסט ובהערות מחקרים נוספים), במיוחד הדיונים העקרוניים בע' 151 ואילך, 491 ואילך.



בבמ' כא 8—9 מסופר שאלהים מצווה את משה לעשות שרף ולשים אותו על נס. משה מבצע את הצו האלהי ועושה נחושת 'והיה אם ישך הנחש את איש והביט אל נחש הנחשת וחי'. סיפור זה בא, כנראה, להצדיק פולחן נחש הנחשת כדרך תרופה במקרי מחלה<sup>65</sup>. והרי מצינו במ"ב (יח 4) שהסיר יחזקיהו את הבמות... וכתת נחש הנחשת אשר עשה משה כי עד הימים ההמה היו בני ישראל מקטרים לו ויקרא לו נחושתן'. מענין שהמספר בספר מלכים יודע את המסורת על מוצא הנחש ואף-על-פי-כן אינו מודה בקדושתו<sup>66</sup>. נראה שנשתייר עוד סיפור ששימש איטילוגיה למעמד דתי-פולחני, שבתקופות מאוחרות לא העריכוהו המנהיגים הרוחניים של האומה הערכה חיובית. בבמ' יא 16—17, 24—29 מסופר שה' נענה לתפילת משה וירד בענן וידבר אליו ויאצל מן הרוח אשר עליו ויתן על שבעים איש הזקנים ויהי כנות עליהם הרוח ויתנבאו ולא יספו' (25). סיפור זה בא, כנראה, להעניק סמכות ומוצא ישראלי מכובד לחבלי הנביאים<sup>67</sup> שגם עליהם נאמר (שמ"א — 5, 10; י"ט 20—23) שהם 'מתנבאים' בקבוצות — צורה זו של הפועל משמשת מעין מונח טכני לרמזו להתהוללות האכסטזה<sup>68</sup> — 'כנות עליהם הרוח'. ואילו בספרים המאוחרים מופיעות קבוצות נביאים כאלה כחוקי-ישראליות ואינן זוכות לאהדה. הנבואה הקלאסית אף אינה מכירה בהאצלת הרוח כמקור נאמן להשראה נבואית<sup>69</sup>, ואין היא משתמשת במונח 'התנבא' כלפי פעולתם של נביאי-אמת. ספק אם האפיזודה על אלדד ומידד שייכת לרביד הראשוני של הסיפור. מכל מקום ייתכן שבדר-שיח בין יהושע בן נון הרוצה בהשתקתם של אלדד ומידד, לבין משה המגן עליהם, כשהוא מתואר בעצמו כנביא הרוח (17, 25), עדיין נשמע הד של וויכוחים על לגיטימיות ההופעה של נבואת הרוח האכסטטית בישראל.

בדינונו על איטילוגיות למקומות ומוסדות קדושים כבר נתקרנו לסוג האחרון של איטיר-לוגיות שעליהן נייחד את הדבור בסעיפנו זה, איטילוגיות שמגמתן לייחס קדמות וליתן סמכות יתירה לחוקים ומנהגים. מעין מעבר מהקדשות פולחן לאישור חוקים על ידי איטילוגיות מהווים השבת והמועדים. כבר בסעיף הקודם ראינו שהאיטילוגיות לחגים — שבועות, סוכות, יום הכפורים — עברו לגלולים עד תקופת הבית השני ושבעיבדים מאוחרים נתווספו לטכסטים קדומים. ונוסיף כאן שסיפור הבריאה בו נפתח ספר בראשית מסתיים באיטילוגיה על השבת שבה שבת אלהים מכל מלאכתו. אולם, ברור שאין איטילוגיה זו ראשונית כאן מבחינת ההתפתחות הספרותית

(65) על במ' כא 8—9 כלגנדה איטילוגית ועל הנחש כאל רפואה עיין W. W. Baudissin: Adonis

1911 und Esmun, ע' 325 ואילך.

(66) במקביל לענין נחש הנחושת רוצה R. Dussaud: Les origines cananéennes du sacrifice israélite<sup>2</sup>, ע' 243 לראות בשם 'ל"ב עיבוד פולמוסי של מה ששימש פעם הצדקה איטילוגית לעבודת העגל בבית אל, כשם שנשתתירה בשפ' יז-יח, ראשית תולדותיו של פולחן העגל בן (דיסו מדגיש במיוחד את הכתוב בשפ' יח 30).

(67) הפירוש שניתן כאן לבמ' יא כבר בחלקו נאמר לפני כן על ידי M. Noth: Ueberlieferungsgeschichte

des Pentateuchs, ע' 141—143.

(68) נראה שלגבי הוראת 'התנבא' עומדים בפני הבקורת דברי A. Jespen: Nabi 1934, עמ' 7—10.

(69) עיין במיוחד הדיון ב-1910, P. Volz: Der Geist Gottes, ע' 62—67. S. Mowinckel: 'spirit' and the 'word' in the preexilic reforming prophets, Journ. Bibl. Lit. LII 1934, ע' 199 ואילך.

הפנימית: לא נכתבו מעשי בראשית מלכתחילה כדי להסביר את קדושת השבת. בישראל כבבבל היו רווחים סיפורים על בריאת העולם ולאחד מהם צורפה, בשלב מסוים, תהילת השבת המהווה כיום גלת כותרתו, ולכתחילה לא היתה קשורה קשר פנימי לסיפור הבריאה.

באיטילוגיות המיוחדות לשבת ולמועדים בישראל עוד נדון בסעיף הבא. וכן נדון שם במגמה הכללית להעניק לקומפלכסים שלמים של חוקים מוצא עתיק ומפואר. כאן כבפסקאות הקודמות, נסתפק בדוגמאות מעטות, במיוחד במקרים של איטילוגיה כפולה, המצויה אף בסוג זה. דוגמא לכפילות זו תוכל לשמש, כנראה גם מצות מילה. לפי בר' יז 9 נצטווה אברהם אבי האומה על המילה: 'זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם המלו לכם כל זכר'. ואילו בשמ' ד 24—26 מסופר בקטע עתיק בעל אופי מיתולוגי מובהק על הופעת אל דימוני המתנפל על משה להרגו במלון בדרך למצרים, וצפורה מצילה את בעלה. וממילא אנו שואלים: בזכות איוז פעולה? לפי נוסח המסורה היא לוקחת צור וכורתת את ערלת בנה. אולם אין הדבר מסתבר. לא נתברר כלל לשם מה נכלל כאן הבן כשרוצה אמו להציל את בעלה? ועוד תמה: מה לה לאם שתאמר לבנה: חתן דמים אתה לי? מן הדין, איפוא, לגרוס ב־25 'ותכרת את ערלתך'. בסיפור ארכאי זה מתוארת המילה כמנהג אפותרופיאי, והאשה פוגעת בבעלה כדי לחלצו ממות. כבר שיערו חוקרים על סמך קרבה לשונית בין 'חתן' לבין המונח הערבי למילה 'חתאן', שלכתחילה היתה זיקה בין המילה לבין הנישואין. בתולדות העמים לתקופותיהן ולמקומותיהם יש הבדלים ניכרים בגיל שבו נימולים הנערים. יש מיחסים למילה השפעה על כח הפרייון<sup>70</sup>. ייתכן, איפוא, שבזמן מן הזמנים נעשתה המילה גם בישראל לפני הכנסו של הנימול לנישואין ושמנהג זה משתקף בסיפור העתיק שבספר שמות בצורתו הראשונית שלפיו מלה צפורה את בעלה, ובכך נוצר — אם לא המנהג — הפתגם 'חתן דמים למלות'. ורק משהעבירו, מתוך שיקולים רפואיים, את זמן המילה לגיל רך יותר, נאלצו להתאים את הסיפור למצב החדש, וגרסו (ותכרת את ערלת) 'בנה'<sup>71</sup>.

בחוקים אחרים בעלי אופי שונה במקצת מצויות דוגמאות פשוטות יותר של איטילוגיה כפולה. ב־ש"א ל 25 מיוחס לדוד החוק שהיוצאים למלחמה והיושבים על הכלים מקבלים חלק

70) על מוצא המילה ומטרתה הראשונית חלוקות דעות האתנולוגים; עיין: L. H. Gray: Circum- cision: Encycl. of Religion and Ethics III, 1910 בקרב עמים פרימיטיביים משמשת המילה טקס התבגרות הנערים והיכנסם לשבט (Initiationsritus), עיין לאחרונה F. Sierksma: Quel- ques remarques sur la circoncision en Israel, Oud-Testam. Stud. IX, 1951. הנישואין צורה משנית (ואולי היא עדיין משתקפת במילת המבוגרים שבה מדובר ביהוש' ה) J. Henninger: Eine eigenartige Beschneidungsform in Südwestarabien, Anthropos XXXIII, 1938, XXXV-XXXVI, 1940-41. מביא בין השאר ידיעות בשם Musil שלפיהן שרים אנשי שבט הרואלה שירי אהבה ושירי חתונה שעה שהם מלים את בניהם הרכים (במאמר השני, ע' 375 ועיין כמה שמובא שם). באשר למקרא ראויים לחשומת לב דבריו של F. Stummer: Beschneidung, Reallexikon f. Antike und Christentum II, 1954, ע' 168, שבלשון המקרא משתקפות תפיסות שונות. צירופים כגון: ערל לב, ערל שפתים, און ערלה מעידים על תפיסה שיש במילה משום הסרת עיכוב, היינו של פעולת הפרייון, ואילו ההעברה ללשון החוקה האוסרת כ'ערלה' את פרות האילן בשלש השנים הראשונות אחרי נטיעתו מורה, כנראה, על תפיסת המילה כקרבן ביכורים.

71) עיין: ה. גרסמן (בספר שהובא לעיל בהערה 56), ע' 56—57, 461.

כחלק בשלל האויב. 'ותהי מהיום ההוא ומעלה וישימה לחוק ולמשפט לישראל עד היום הזה'. אותה חוק עצמו מיוחס בבמד' לא 27 למשה. אחרי המלחמה במדינים, ציוה האלהים את משה לאמר: '... וחצית את המלקוח בין תופשי המלחמה היוצאים לצבא ובין כל העדה'. כאן ניתן לנו איפוא להשוות שני טכסטים ולעמוד מתוך כך על סדרם הכרונולוגי ואף לקבוע את מידת מהימנותם. כל המעיין בראוי בשתי הפרשיות, ודאי שיקדים את פרשת דוד לפרשת משה, שכן בפרשה בשמ"א יש אקטואליות פולמוסית, 'ויען כל איש רע ובליעל מהאנשים אשל הלכו עם דוד ויאמרו יען אשר לא הלכו עמי לא נתן להם מן השלל אשר הצלנו', ונימת-פולמוס חריפה זו מעידה על אבתנטיות הפרשה. לעומת זאת אין הפרשה בבמד' כוללת ניסוחים היוצאים מגדר המקובל. בהתנגשות בין דמויות משה ודוד כמחוקקי חוקים דתיים נתקלים אנו גם במקומות אחרים. בדה"א טו 2 מיוחסת לדוד הענקת זכות בלעדית ללוויים להיות נושאי ארון ברית ה': 'אז — לאחר שפרץ ה' פרץ בעווא — אמר דוד לא לשאת את ארון האלהים כי אם הלוויים'; ואילו בדב' י 8—9 אנו קוראים: 'בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי לשאת את ארון ברית ה''. את זכות הלוויים תלו איפוא בשני אילנות גדולים, וספק אם ניתנה מפני משה או מפני דוד. בגוף הפרשה עצמה בדה"א נאמר בפסוק 15: 'וישאו בני הלוים את ארון האלהים כאשר צוה משה בדבר ה'', נסיון ברור ליישב את הסתירה ולהבטיח למשה את המקום הראוי לו. במקומות אחרים (כגון דבה"ב ח 13, כג 18) מופיעות דמויות משה ודוד זו ליד זו כמייסדי מוסדות-פולחן.

ראינו איפוא שורה של איטיולוגיות בודדות למיניהם. הבדיקה העמידה אותנו על גלגולים ספרותיים מענינים. עתים ניתן היה להוכיח קדמותה של מסורת מסוימת ואף אבתנטיותה ההיסטורית, אף במקום שלא הגענו לידי מסקנה ברורה על משמעות האיטיולוגיה לגבי התודעה ההיסטורית. מצאנו כמה סיפורים, עתיקים דוקא, שכיוונם העיקרי היה כנראה איטיולוגי מלכתחילה, כגון סיפורי ברכה וקללה בספר בראשית, ואולי סיפורים על ייסוד מקומות קדושים. אולם, ברוב המקרים שנבדקו נסתבר שהייסוד האיטיולוגי הוא משני ושברדרך כלל אין לייחס לו חשיבות מכרעת לגבי ההיסטוריוגרפיה הישראלית העתיקה.

## ד

איטיולוגיות מעין אלו שבדקנו עד עתה רווחת מאד, ואף מחוץ לישראל. נבדוק בסעיף אחרון זה, אם קיים נוסף להן וכאילו למעלה מהן גורם איטיולוגי מיוחד לתודעה ההיסטוריוגרפית הישראלית, שהוא בעל משמעות גדולה יותר לגבי כלל המחשבה הישראלית מהאיטיולוגיה המקובלת.

נקודת מוצא נאה לבדיקה זו תשמש אולי השוואה מחדשת של האיטיולוגיה המקראית לאספקטים מסוימים באיטיולוגיה היוונית. נראה לי שהאיטיולוגיות היוניות מגמתן להסביר מצב קיים, בעל אופי קוסמולוגי, פולחני או היסטורי. אפשר לומר שמגמת האיטיולוגיות במקרא דומה, אלא שהסיבות הקוסמולוגיות ואף הפולחניות אינן שכיחות, והן נדחות מפני הסיבות ההיסטוריות. דוגמת השבת תוכיח. בעשרת הדברות בנוסח ספר שמות באה ההנמקה 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ ואת הים ואת כל אשר בו וינח ביום השביעי על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו', הנמקה שאפיה קוסמי, אף שהיא היסטורית לפי התודעה המקראית. ואילו בנוסח המאוחר

של ספר דברים ההנמקה היא: 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' אלהיך משם ביד חזקה ובזרע נטויה על כן צוך ה' אלהיך לעשות את יום השבת'. להנמקה זו אמנם גוון חברתי-סוציאלי, אבל היא טבועה בחותם המוטיב של יציאת מצרים המופיע כחוט השני בתודעה ההיסטורית. רית. הוי אומר, שבתולדות המחשבה היתה התפתחות מההנמקה קוסמולוגית להנמקה היסטורית. התפתחות דומה אנו מוצאים לגבי התגים. בלי שנדון בבעיה אם צרוף פסח וחג המצות הוא באמת צרוף של חג רועים וחג איכרים, ברור מכל מקום שהקשר עם יציאת מצרים אינו אלא היסטוריוזציה עתיקה אבל משנית (כשם שכח הדברים יפה לגבי אכילת מצות כך הוא יפה לגבי איסור חמץ שאינו מלכתחילה קשור ביציאת מצרים. הלא מצינו שהחמץ קרב על המזבח כקרבן ראשית וכקרבן תודה אך חמץ ושאר אסורים במנחה, וי' ב' 11; ו' 10 ועיין עמ' ד' 5)<sup>72</sup>. חג הסוכות הוא חג האסיף ובהתאם לכך נאמר בוי' כג 'באספכם את תבואת הארץ תחגו את חג ה'/' אך אחר כך כמעין נספח: 'למען ידעו דרתיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים'. אף כאן נראה לעין המעבר מההנמקה החקלאית להנמקה ההיסטורית. ההיסטוריוזציה של חג השבועות אינה מופיעה אלא בטקסטים חיצוניים ותלמודיים, ובראשם, כפי שכבר ראינו, ספר היובלות (ו). מאלף ביותר ענין הבכורות. בכורות נחשבים כמקודשים לאל בעמים רבים אף מחוץ לישראל (כמעין נדר שיברך האל את הבית ואת העדר גם להבא או מטעמים אחרים), ואילו בספר במדבר נקבע כמה פעמים (ג 13, ח 17) שהקדיש לו ה' את בכורי ישראל ביום הכותו כל בכור בארץ מצרים בצאת משם בני ישראל<sup>73</sup>. היסטוריוזציה זו של נתונים קוסמיים ופולחניים בישראל היא מן המפורסמות והיא יכולה לשמש נר לרגלנו בבואנו לקבוע את טיבה של האיטירי לוגיה במקרא.

לא המפנה, שהוא משני ברוב המקרים, ההופך אגדה או מיתוס להסבר של שם, תופעת טבע או מבנה גיאולוגי מציין את אפיה של האיטירי לוגיה במקרא, אלא ההשפעה שהשפיעה תפיסת העבר והמאורעות המכריעים שבו על חיי ההווה ודרכי מחשבתו. ואם נכונים דברים אלה, הרי תהא משמעות האיטירי לוגיה מקיפה הרבה מהמקובל. ייתכן מאד שעובדה זו תשמש יסוד לפקפוקים כלפי המסקנות שאליהן נגיע בהמשך דברינו, אבל לאמתו של דבר עשויה היא להביא דוקא לידי הבנת אפיה המיוחד של האיטירי לוגיה במקרא. לגבי הנחה זו מאלפת שוב ההשוואה עם יוון. מגמתו של סיפור איטירי לוגי ביוון בדרך כלל היא להסביר מוסד מסוים, עובדה מסוימת או מצב קיים, ורק לעתים רחוקות מאד לנמק קומפלכס שלם בתודעה ההיסטורית<sup>74</sup>. דוגמה לאיטירי לוגיה בעלת

(72) עיין במיוחד J. Pedersen: Israel III—IV, 1940, ע' 384—415. ש. ליונשטם בחיבורו: 'יציאת מצרים לאור חילופי המסורות, וכו', המשמש עבודת מחקר באוניברסיטה העברית בשנת תשכ"ב, דן בצורה כוללת ומשכנעת באופיו המקורי של קרבן הפסח ובעית ההיסטוריוזציה. לגבי חמץ עיין C.F. Kent: Leaven, Encycl. of Religion and Ethics VII, 1914, ע' 888—890, המזכיר של — Flamen Dialis הרומי אסור היה לנגוע בחמץ 'farinam fermento imbutam' (Aul. Gellius X, 15, 19).

(73) אותה היסטוריוזציה לגבי הקדשת בכורות במקרא מתבטאת אף בהנמקת חוק הביכורים בדב' כו. וידי הביכורים אינו בא לפאר את אלהי השמים והארץ הנותן גשמים בעתם והמגדל דשאים ופירות, אלא מסכם את תולדות העם, את זמן נדודיו, את שעבודו במצרים, ואת בואו לארץ המיועדת, ומסתיים בהודיה: ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה'.

(74) מבחינה חיצונית היתה אולי ההתפתחות דומה לזו שבמקרא בהתענינותו של הרודוטוס, שמלכתחילה

משמעות עמוקה לגבי מיתוס היסטורי נשגב הובאה בסעיף הראשון של מחקרנו, קביעת ייעודו של האריופגוס באוימנידס של איסכילוס. ואף-על-פי-כן קשה לומר, אף במקרה זה, שהאיטולוגיה מקיפה את מלוא התודעה ההיסטורית. ואילו במקרה הדוק יותר הקשר בין המחשבה האיטולוגית לבין התודעה ההיסטורית בהרבה, וניתן לנו לעקוב אחרי התפתחות היחס הנזכר משלב של תודעה היסטורית פרימיטיבית ועד להיסטוריוסופיה רחבת אפקים. שמא רשאים אנו לנסח כך: בסיפורי האבות כלולים מוטיבים איטולוגיים רבים שהם בעלי אופי משני, ואילו סיפורי האבות כחטיבה אחת מכוונים להצדקת כיבוש ארץ כנען על ידי בני ישראל משום שהארץ הובטחה לאבות האומה.<sup>75</sup> הוי אומר שבשכבות העריכה תופס המבט לאחור את מאורעות העבר כיריעה אחת ורואה אותם מיועדים מלכתחילה להתגשמות בהוה.

נראה לי שלגבי מהלך-מחשבתנו זה משמעות מיוחדת לבטוי 'כיום הזה' המופיע תכופות בשלבים המאוחרים של ההיסטוריוגרפיה המקראית והאפני במיוחד לספר דברים ולהיסטוריר גרפיה הדבטרינומיסטית. הרי כמה דוגמאות. קרוב לסוף ספר בראשית מצינו את יוסף מבקש לסכם את כל פרשת סבלו והרפתקאותיו ולהעניק להן משמעות אחידה: 'ואתם חשבתם עלי רעה אלהים חשבה לטובה למען עשות כיום הזה להחיות עם רב' (נ 20). מאחורי כל המחשבות הרעות והקטנות של בני האדם נסתתרה תמיד עצתו הטובה והמקיפה של האלהים כפי שהיא מתגלה עתה, 'כיום הזה', לעין.<sup>76</sup> בספר דברים ההבטחות לאבות (ד 37—38; י 15) והברית-הכרותה אתם (ח 18), יציאת מצרים (ד 20) ותשועת ה' נגד סיחון (ב 30) מכוונות ומשועבדות כולן למטרה גדולה אחת: כיבוש הארץ ויישובה 'כיום הזה' כפי שהיו למציאות עתה בימי הכותב. בפתחת התפילה שבה מקדיש שלמה את בית המקדש בירושלים הושמה בפיו עדות: 'שמרת לעבדך דוד אבי את אשר דברת לו ותדבר בפך ובידך מלאת כיום הזה' (מ"א ח 24), כלומר, הקימות כל מה שהבטחת לדוד אבי והרי ההוד והאזשר של היום מוכיחים זאת. על העם אשר עזב את ברית ה' אלהי אבותיו בא עונש האל 'כיום הזה', כלומר: היא מציאות קשה בדורו של הכותב (דב' כט 27). אנו רואים איפוא, שההיסטוריוגרפיה המקראית מביטה לאחור בשלבים העיקריים של תולדות עם ישראל (האבות, יציאת מצרים, כריתת ברית האל עם העם, חטאי העם וענשו) ובמסגרת מגמתה

היתה מכוונת לכל מיני איטולוגיות בודדות, ובהתקרבו לסיום עבודתו נתן לחיבורו מסגרת פרגמטית מיתולוגית שבה השתדל לעקוב אחרי ראשית העול שעתיד היה להביא למלחמה הגדולה בין היוונים והפרסים; אולם דווקא מסגרת מאוחרת זו לא זכתה להערכה, עיין ו. שמיד (בספר שהובא בהע' 26) ע' 601—602.

75) אפשר למצוא רמז להשקפה זו במימרתו המפורסמת של ר' יהושע דיסנין שהתורה פותחת במעשה בראשית להראות שכל העולם כלו הקב"ה בראו והוא ברבונותו יכול ליתן לעם ישראל את הארץ המיועדת (בר"ר א' ב). ועיין י. לוי: מריבה על קרקעה של ארץ ישראל, עולמות נפגשים, תש"ך ע' 60—78. (בר"ר א' ב). ועיין י. לוי: מריבה על קרקעה של ארץ ישראל, עולמות נפגשים, תש"ך ע' 60—78. J. Hoftijzer: Die Verheissungen an die Erväter, 1956 רואה בהבטחות לאבות מסורת מאוחרת. G. von Rad: Josephsgeschichte und ältere Chokma, Supplem. Vetus Testamentum I, (76 1953 ע' 120—127 הוכיח שמעיקרו היה סיפור יוסף סיפור על הצלחתו של החכם בחצר המלך המצרי (מן הראוי היה, לדעתי, לציין שחלה התפתחות בדמותו של יוסף: מוציא דבה שהוא כסיל (משלי י 18) נצטרף על ידי ייסוריו והיה לטיפוס של חכם). אף אם נקבל את טענתו שדברי יוסף בבר' נ 20 שייכים לעצם הרבד החכמתי של הסיפור, הרי העברו מתחום החכמה לתחום ההיסטוריוסופיה.

הדתית הכללית היא מגיעה לידי תפיסת השפעתם המכרעת על ההוה. בתהליך היסטוריוסופי זה יש למצוא את הקו המציין, לדעתי, את אפיה המיוחד של האיטילוגיה במקרא. וכאן ברצוני לחזור ולהדגיש דבר שכבר עמדתי עליו בסעיף הראשון. כותבי דברי-הימים במקרא ודאי שלא הטילו ספק באבתנטיות ההיסטורית של השלבים הקדומים בתולדות עםם שבהשפעתם על החיים והמחשבה הבחינו ואותה תיארו. החוקר בימינו אינו חש וודאות לגבי האבתנטיות של שלבים אלה ואין ביכולתו של מחקר על האיטילוגיה להעמידנו על מידת אבתנטיותם: קביעת שימוש מגמתי על ידי כותבי ההיסטוריה והעורכים במסורת על האבות, כריתת ברית, יציאת מצרים או החוקים והמצוות שניתנו למשה, אין בה כשלעצמה כדי להסיק מסקנות לגבי ערכן ההיסטורי של מסורות אלה, או חוסר ערכן, שכן המסורות היו קיימות בטרם שימשו בסיס להיסטוריוגרפיה איטילוגית. באפיה המיוחד של האיטילוגיה במקרא כרוכות מסקנות חשובות לגבי תפיסת ההיסטוריה במקרא ולגבי המחשבה במקרא בכלל. לשון אחרת: התודעה הדתית-איטילוגית המתוארת לעיל, ממלאת לגבי ההיסטוריוגרפיה המקראית את התפקיד, שממלא בכל היסטוריוגרפיה רציונליסטית — החל מתוקידידס — מכלול סיבות פסיכולוגיות ומדיניות, אקלימיות וכלכליות. הגורם האנושי פסיכולוגי, שאינו נעדר בשלבים הקדומים של ההיסטוריוגרפיה המקראית, כגון סיפורי דוד, והמופיע במידת-מה גם בסיפורי האבות, מפנה את מקומו להכרה בדיעבד של עצת האלהים בכל המאורעות<sup>77</sup>.

שיקול נוסף מעמידנו על היחס שבין מגמה איטילוגית זו המטביעה, לדעתי, את חותמה על השלבים המאוחרים שבהיסטוריוגרפיה המקראית לבין הנבואה, ובמיוחד על התפקיד שההיסטוריוגרפיה הדבטרונומיסטית מייחסת לנבואה. בנבואה הקלאסית עדיין אנו מוצאים שרידי התפיסה שלפיה דבר האל לא רק מגיד מראשית אחרית אלא יש בו גם כח פועל יוצר עתידות (יר' א 9–10 ועוד). בהיסטוריוגרפיה הדבטרונומיסטית מתבטאת תפיסה זו בהנחה שכל המתרחש בהיסטוריה, אינו אלא התגשמותו של דבר האל שקדם למאורעות. לפיכך עוברת היסטוריוגרפיה זו כחוט השני בשורה של נבואות שהתגשמותן במוקדם או במאוחר מודגשת תמיד בהמשך הדברים. שתי דוגמאות לתופעה זו כבר נזכרו לעיל, אחת בין האיטילוגיות הבודדות שבסעיף הקודם, ואחת במסגרת המגמה האיטילוגית שאנו דנים בה כאן. הזכרנו את הנבואה על אבדן בית עלי (ש"א ב). נבואה זו יש בה יסוד איטילוגי או עיבוד איטילוגי בעימות השפלת בני עלי וכבוד שושלת כהני העתיד, היינו בני צדוק. במקום שבו סופר על גירוש אביתר (מ"א ב 27) מתואר הדבר במפורש

(77) בכך כרוכה עובדה רבת-משמעות לדינונינו במחקר זה, ובמיוחד בפרק זה: הסבתיות שבהיסטוריוגרפיה של המקרא אינה מידית. כשאתה קורא במ"ב י"ט 37 שסנחריב נרצח אחרי שובו מארץ יהודה לנינוה, הרי מתקבל הרושם כאילו מעשה הרצח בא כתוצאה ישירה ממסע סנחריב על ירושלים. לאמתו של דבר נרצח סנחריב עשרים שנה לאחר המסע (וספק אם בנינוה). ואין לפנינו מקרה בודד. חברי ד"ר תדמור הפנה את תשומת לבי לכך שמוטיב ה'תגמול המאוחר' מצוי בהיסטוריוגרפיה של בבל. מתוך כמה דוגמאות הוא מביא את כתובתו של נבוניד שלפיה תובע האל מרדוק את עלבונה של עירו בבל שנלכדה ונשדדה על ידי סנחריב בשנת 689 לא רק בהקימו את בן סנחריב הרוצח את אביו (681), אלא אף בשלחו את מלך בבל עם הסקיתים ללכד ולשוד את נינוה בשנת 612. שמונים שנה לאחר המעשה, 'avenging' J. Pritchard: *Babylon in retaliation* (עיינן, J. Pritchard: *Ancient Near Eastern Texts relating to the O. T.*<sup>2</sup>, 1955, ע' 309).

כהתגשמות דבר האלהים מלפנים. כששלמה רואה את עצמו בשיא הצלחתו, הריהו רואה בכך הגשמתה ואישורה של בחירת דוד אביו, וכאילו בעל כרחו הוא מזכיר את הבטחת האלהים לדוד (מ"א ח 24). שתי הדוגמאות הללו אינן אלא חוליות מתוך שורה ארוכה שהרבו לדון עליהן.<sup>78</sup> במקרים אלה יכולים אנו לקבוע שהמחשבה האיטילוגית של ההיסטוריוגרפיה המאוחרת רואה את כל המציאות כהתגשמותו של דבר ה' שקדם לה, וכמעט כתוצאה ממנו, ואילו את דבר ה' כמעין פריפיגורציה יוצרת של המציאות.<sup>79</sup> בכך ניכרת השפעתה של הנבואה — הקדם-קלאסית על כל פנים — על ההיסטוריוגרפיה הדברטורנומיסטית, ומותר להניח שהנבואה השפיעה גם על צורה זו של מחשבה איטילוגית. אף כאן אין להחליט בדרך-כלל אם ההיסטוריוגרפיה משמשת מפנה ובאור לנבואות עתיקות שבאמת היו קיימות מקדמת דנה, או שהיא שחזרה מתוך המציאות ההווה — כ־*vaticinia ex eventu* — דבר האלהים שהכריז כאילו מקודם על מציאות זו והביא לידי התהוותה. עם זאת מסתבר שהצורה השנייה, הופעת הנבואה בהיסטוריוגרפיה המאוחרת כפיקציה ספרותית בעלמא, המשמשת למחבר-העורך אמצעי להביא לכלל ביטוי את השקפתו ההיסטוריוסופית, לא היתה בלתי-שכיחה.<sup>80</sup> הוכחה לכך משמשת גם הפסודאאפיגרפיה המאוחרת, הידועה לנו מתוך הספרים החיצוניים. היא רוויה אוריה אפוקליפטית, כלומר יסודה בוודאות שהגיע קצם של מעשי בראשית. מתוך הלך-רוח זה היא מסכמת את דברי ימי העולם שקדמו לקץ, מה שהיה בעבר ומה שמתרחש בהווה.<sup>81</sup> סקירה זו של תולדות העולם לובשת צורה של נבואה והושמה בפי האבות העולם או בפי נביאי העם ומנהיגיו שהיו שותפים לגורלו ולצרותיו. צורה ספרותית זו נובעת מתוך רצון להעניק לתיאור העתידות סמכות של נבואות עתיקות יומין, אך יחד עם זה מתוך שאיפה ליתן למאורעות המועזים והמכריעים המתרחשים כיום אישור של דבר אלהים שקדם להם. לבסוף ייזכר שיקול נוסף אחרון. תארנו את הצורה המקראית של האיטילוגיה כמעין

פריפיגורציה של המאורעות המתבטאת ברצון האל ובדברו. אם תפיסה זו עומדת במבחן הבקורת, הרי נשאלת השאלה מהו היחס בין האיטילוגיה לבין רעיון התגמול הלאומי. הלא הנבואה הקלאסית כולה מיוסדת על צירוף תפיסת דבר ה' לרעיון התגמול המוסרי שמביא ה' על עמו. בשלבים המפותחים של ההיסטוריוגרפיה וההיסטוריוסופיה המקראית זוכה ה'על כן' שבאיטילוגיה הבודדת והפרימיטיבית לגושפנקה של ייעוד האלהים, והוא עשוי לעורר שאלת 'על מה' של ההרהור, שאלה המוליכה את שואלה לידי פשפוש במעשיו ולידי תשובה, אבל יש בה גם לא מעט מן התלונה על הנהגת הבורא. על מה גור ה' כמה על עמו?<sup>82</sup> ההקבלה בין התפיסות ההיס-

78) את המקראות השייכים לפרשה זו כבר אסף K. H. Graf: Der Bericht von der Verbannung und Bekehrung Menasseh's, Theol. Stud. Krit. XXXII, 1859 ע' 475—476. ולאחרונה טיפל בה בפרוטרוט G. von Rad: Studies in Deuteronomy ע' 78 ואילך.

79) אף בנבואה הקלאסית המאוחרת מתואר דבר ה' ככוח יוצר, עיין ירמ' א 9, יש' נה 10—11 (וכן כנראה שם נא 16).

80) סברה זו מתחזקת לאור העובדה שמהלך המאורעות נחשב במקרא כהגשמת דבר ה', אף במקרים שלא קדמו לו שום נבואה או צו, עיין בר' כד 51, שמ"א כד 4, שמ"ב טו 26 וכן — ואולי במיוחד — מ"ב יח 25 (= יש' לו 10).

81) עיין במיוחד ערך ב־ J. Kaufmann: Encyclopaedia Judaica II, Apokalyptik.

82) על נטיית הקינה — בפרט קינת העם — ללבוש צורה של התלונות והטחת דברים כלפי מעלה, עיין:

טוריוסופיות מתבטאת אף במינוח, ובלטת בצורותיו השונות של פסוק המופיע בהיסטוריוגרפיה הדבטרונומיסטית שלש פעמים בשינויים קלים. הכוונה לדב' כט 21—27, מ"א ט 7—9 וירמ' כב 8—9. בהוספה דבטרונומיסטית<sup>83</sup> לנבואה על בית מלך יהודה שביר' כב שואלים 'גוים רבים': 'על מה עשה ה' ככה לעיר הגדולה הזאת? ואמרו על אשר עזבו את ברית ה' וכו'. ואילו במקרא במ"א נאמר: 'על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת ולבית הזה? ואמרו על אשר עזבו את ה' אלהיהם... על כן הביא ה' עליהם את כל הרעה הזאת'. וביתר פירוט מוצאים אותו רעיון בשכבה מאוחרת של ספר דברים: 'ואמרו כל הגוים על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת ולבית הזה? ואמרו על אשר עזבו את ברית ה' אלהי אבותם... ויתשם ה' מעל אדמתם וישליכם אל ארץ אחרת כיום הזה'<sup>84</sup>, וכבר פירשנו לעיל: כפי שהדבר מתגלה לעין עתה. משהפכה הנבואה הפרימיטיבית, שהיתה בחינת הגדת עתידות, לתוכחה מוסרית והנמקת עונש האל, הפך על-כרחו ה'על כן' של האיטילוגיה הפרימיטיבית, שהיה בחינת הסבר תופעות, לצידוק דין אלהי ישראל כלפי עם סגולתו.

C. Westermann: Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament, Zschr. f. atl. Wiss., LXVI, 1954 ע' 44 ואילך, במיוחד ע' 49.

(83) אין כאן המקום להאריך על בעיית העריכה הדבטרונומיסטית של ספר ירמיהו. אני מסכים להרבה מטענותיו של J. Bright: The date of the prose sermons of Jeremiah, JBL LXX, 1951 ע' 15—35, שאמנם יש רבד דבטרונומיסטי בספר אלא שהפרפרזה הניתנת ברבד זה לדברי ירמיהו אינה מאוחרת מאמצע המאה הששית והיא נאמנת בדרך כלל לרוח הנביא. (ועיין כבר S. Mowinckel: Prophecy and Tradition 1946 ע' 62—63 המרכיח את דעתו הקודמת). אולם נראה לי שמטרתו העיקרית של העורך-המעבד לא היתה — כדעת ברייט (ע' 28) ואחרים — לעשות ירמיהו לאחד מחסידי ספר דברים ותיקוני יאשיהו, אלא להצדיק את דין החרבן והגלות לפי התפיסה ההיסטוריוסופית הדבטרונומיסטית, וזה כמובן חשוב לעניננו.

(84) פרופסור קויפמן מפנה את תשומת לבי למקבילה מענינת לשאלה: 'על מה עשה ה' ככה' בכתבותיו של אשורבניפל Rassam cylinder IX (מאמצע המאה השביעית!): 'כל פעם ששאלו תושבי ערב: על מה באו האסונות האלה על ערב? (היו מוכרחים להשיב): על אשר לא שמרנו את שבועות האל אשור והפרנו את חסדו של המלך אשורבניפל אהוב האל אנליל' J. Pritchard: (בספר שהובא לעיל בהערה 77) ע' 300. ד"ר תדמור מוסר לי שדוגמאות נוספות לרעיון זה בהיסטוריוגרפיה האשורית-בבלית אינן ידועות לו.



## אלכסנדר רופא

### ההיסטוריוגרפיה הנבואית

1. היסטוריוגרפיה והיסטוריוגרפיה נבואית בשם היסטוריוגרפיה אנו מכנים סיפור תולדות המתאר רצף מאורעות שיש בהם עניין לכלל<sup>1</sup>. לפיכך עוסקת ההיסטוריוגרפיה בעמים, במדינות ובמנהיגי-הן. העיסוק בקבוצות קטנות יותר – כתיבת תולדותיהן של ערים, קהילות, מוסדות, מפלגות או איגודים – הוא חידושה של ההיסטוריוגרפיה המודרנית. ההיסטוריוגרפיה העתיקה, לעומת זאת, עמדה בסימן הרחבת האופקים. ביוון היא פרצה מעבר לגבולות המדיניים והאתניים מתוך שאיפה להקיף בתיאורה את כל ארצות התרבות הידועות. בישראל היא עברה את גבולות ההווה הלאומית, אחרנית אל תהילת האנושות ויצירת העולם<sup>2</sup>.

עיסוקה של ההיסטוריוגרפיה בענייני הכלל, היינו במדיניות, קובע גם את גישתה הבסיסית לתיאור המאורעות. שהרי הכותבים על עניינים אלה וציבור קוראיהם הם מדרך הטבע אותם האנשים אשר תחום עיסוקם הוא בחיים הפוליטיים. הופעת ההיסטוריוגרפיה קשורה אפוא לקיומו של מעמד אנשי מדינה<sup>3</sup>. מעמד זה אָמון על תפיסה והערכה מציאותית של המאורעות. לכן ההיסטוריוגרפיה משקפת תפיסה והערכה כעין אלה; הנס והעל־טבעי יתפסו בה מקום

1 אני משתמש כאן במונח 'היסטוריוגרפיה' במשמעות של סיפור־תולדות. משמעות זו היתה בתחילה ל'היסטוריה'. אולם במשך הזמן השתמשו ב'היסטוריה' כדי לציין את התולדות עצמן, והמונח 'היסטוריוגרפיה' נכנס במקומו. הדברים שלהלן מושפעים הרבה מקרוצ'ה: B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bari: 1948.

2 ראה: G. de Sanctis, *Studi di storia della storiografia greca*, Firenze 1951, pp. 3-19, 21-45; Ch. G. Starr, *The Awakening of Greek Historical Spirit*, New York 1968, pp. 37-56; A. Momigliano, "Time in Ancient Historiography", *History and Theory*, Beiheft 6 (1966), pp. 1-23 (= *Quarto contributo alla storia degli studi classici etc.*, Roma 1969, pp. 13-41).

3 Ed. Schwartz, "Ueber das Verhältnis der Hellenen zur Geschichte", *Gesammelte Schriften*, I. Band, Berlin 1938, pp. 47-66, ad p. 56.

מצער. מבחינה זו ההיסטוריוגרפיה היא היפוכה הגמור של הלגנדה, אשר כולה מביעה השתאות לנוכח הנס. עם זאת, אין ההיסטוריוגרפיה מנועה לחלוטין מלהסביר את המאורעות בדרך מיטאפיזית, אלא שהיא ממעטת בהסברים מסוג זה.<sup>4</sup>

ההיסטוריוגרפיה מצרפת את המאורעות שבהרצאתה בתפיסה אידיאלית המסבירה אותם ואת השתלשלותם זה מזה.<sup>5</sup> מכאן גם שמה: היסטוריה פירושה ביוונית חקירה — בתחילה חקירה להכיר את העבר "כפי שבאמת קרה", ואחר כך חקירת הגורמים למאורעות. נמצא שההיסטוריוגרפיה היא יצירתה של מחשבה אנושית, אשר עושה את העבר למושא עיסוקה.<sup>6</sup> ובכך היא נבדלת מן הכרוניקה. שהרי הכרוניקה אך רושמת את המאורעות כפי סדרם, בלי לנסות ולהסביר אותם ואת יחסם זה לזה. אמנם גם תהליך הברירה, אילו מן המאורעות ראויים להירשם, ועצם צורת רישומם הם פעולה של השיבה היסטורית. לפיכך צריך לתאר את ההבדל בין היסטוריוגרפיה לכרוניקה לא כמהותי אלא כאיכותי. בהיסטוריוגרפיה מודעת מחשבת המספר לתפקידה ומנסה למלא תפקיד זה על-ידי הסבריה למאורעות, מה שאינו כן בכרוניקה.

דרגה גבוהה של חשיבה היסטורית מתבטאת בביקורת המקורות, היינו בחקירה אילו מן המקורות שלפני ההיסטוריון הם מהימנים, עד כמה הם מהימנים, ומה גרם להם לעוות בתיאורם את המאורעות. ביקורת המקורות היא דרישה יסודית בהיסטוריוגרפיה המודרנית. את תחילתה בהיסטוריוגרפיה העתיקה מייחסים להיסטוריונים היווניים תוקידידס ופוליביוס,<sup>7</sup> אלא שאצלם היא הצטמצמה לביקורת דבריהם של עדי ראיה שנמסרו על פה.<sup>8</sup> בישראל בתקופת המקרא אין לנו עדויות לביקורת המקורות על ידי היסטוריונים. להפך: צירופם

4 ראה: H. Gunkel, "Geschichtsschreibung: I — im AT", *RGZ*, II (1928), pp. 1112-1115; A. Momigliano, "Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A.D.", in: (idem ed.) *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, pp. 78-99.

5 השווה: F. Jacoby, *Abhandlungen zur griechische Geschichtsschreibung*, Leiden 1956, pp. 73-99, באיפיוניו את הרודוטוס ותוקידידס, עמ' 80-95.

6 ראה קרוצ'ה (לעיל, הערה 1) וכן ע' קופלביץ, "אבן ח'לדון ומשנתו", בתוך: אבן ח'לדון, אקדמות למדע ההיסטוריה, ירושלים תשכ"ו, עמ' כח-כט.

7 ה' ברטפילד, "היסטוריוגרפיה", בתוך: אנציקלופדיה עברית י"ד, ירושלים תשכ"ו, עמ' 267.

8 השווה: R. G. Collingwood, *The Idea of History* (Repr.), Oxford 1963, pp. 25-36. אולם יש לזכור שמחברים אלה, וכן הרודוטוס לפניו, כתבו בין כה וכה רק על סמך מקורות שבעל-פה; וראה: A. D. Momigliano, *Studies in Historiography*, London 1966, pp. 127-142; 211-220. ואולי הנעוץ ביוֹתר כהיסטוריון המבקר את מקורותיו היה גם ההיסטוריון הראשון, היקאטיוס ממילטוס, שהרי העז לבקר את מסורות הבראשית של היוונים; וראה יעקובי (לעיל, הערה 5), בעמ' 73-80.

של מקורות מקבילים וסותרים זה על יד זה מעיד על כתיבה היסטורית בלתי ביקורתית. אולם כבר העירו שחוסר ביקורתיות זה איננו גובע מפיגור במחשבה ההיסטורית, אלא נגרם בשל הערכת ההיסטוריון את מקורותיו כספרות קודש שאין לערער עליה.<sup>9</sup> לפיכך, אם ביקרו ההיסטוריוגרפים בישראל את מקורו-תיהם, מתקבל על הדעת שהביקורת נעשתה בדרך של השתקת המקורות שלא נראו מהימנים.<sup>10</sup>

בישראל מופיעה ההיסטוריוגרפיה לראשונה כשני דורות לאחר הקמת המלוכה, בתקופת השגשוג של מלכות שלמה. זוהי ככל הנראה שעת יצירתו של החיבור המקיף על תולדות מלכות דוד, הכולל את רוב החומר שבין שמ"א כ"ז למל"א ב' 11. החיבור המצומצם יותר, שכונה במחקר בשם "סיפור ירושת כסא דוד", שווהה על ידי החוקרים בשמ"ב ז'—כ'; מל"א א'—ב' 12, איננו לדעת תי חיבור עצמאי, אלא חלק מן היצירה ההיסטורית הנוכרת. בכל אופן מופיעות בחיבור זה, בהיקפו המצומצם או הרחב, רוב התכונות שמקובל למנות בהיסטוריוגרפיה: סיפור ענייני המדינה, תיאור מציאותי לא-מיטאפיזי של המעשים, סקירה רצופה הקושרת את העניינים בקשר סיבתי — ההסברים נתלים במניעים אישיים, של מנהיג זה או אחר, או ברצון האלהים (כגון במל"א ב', טו), לא באינטרסים קיבוציים (מדיניים, שבטיים, מעמדיים או כלכליים) כמו בהיסטוריוגרפיה המודרנית; גם התחלה כלשהי של ביקורת היסטורית אפסר

9 מומילאנו (לעיל, הערה 2), עמ' 35—37.

10 נציג מובהק לדרך כתיבה היסטורית כזאת יכול להיחשב היסטוריון שמבחינת זמנו ויחסו למסורת העתיקה ניתן היה לצפות ממנו שיהיה שמרני ובלתי ביקרתי ביותר: בעל דברי הימים. ואף-על-פי כן אתה מוצא, שהוא חופשי ביותר בהשמטת כתובים שאינם מתאימים למסכתו ההיסטורית. דילוגיו על מלכות אשבעל בן שאול, שערוריות החצר של דוד, הלבטים בהמלכת שלמה וחטא שלמה לעת זקנתו מפורסמים עוד מימי ולהאוזן. וראה באחרונה: י"א זליגמן, "ניצני מדרש בספר דברי הימים", תרביץ מ"ט (תש"ם), עמ' 14—32, בייחוד עמ' 17—19, והערה 10. ויש להטעים כי בדה"א י"ז, א מ ח ק המחבר מן המקור שלפניו את המלים "וה' הניח לו מסביב מכל איביו" (שמ"ב ז', א). על ספר דברי הימים כהיסטוריוגרפיה ראה: ש' יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים, ירושלים תשל"ז, עמ' 423—432.

11 בשמ"א כ"ז, עם נפילת דוד אל אכיש מלך גת, עוברים אנו מעולם האגדה והאנקדוטה (דוד המשתגע בגת, שאול הנופל בידי דוד) אל הרצאה ריאליסטית, שקולה ורצופה. אמנם אפשר שגם קטעים אחדים לפני כן, כגון אלה על דוד ואביתר ועל דוד בקעילה (כ"ב, ו—כ"ג, יד), שייכים ליצירה זו. לקיומו של חיבור רצוף שתיאר את תולדות דוד מימי בריחתו מפני שאול ואילך כבר טענו בעבר; ראה: מ"צ סגל, ספרי שמואל, ירושלים 1956, עמ' 20—28; S. Mowinkel, "Historiography", *ASTI* 2 (1963), pp. 4-26.

12 ראה: L. Rost, *Die Ueberlieferung von der Thronnachfolge Davids*, BWANT III 6, Stuttgart 1926; באחרונה פיקפקו אם נכון להגדיר סיפור זה כהיסטוריה; ראה: R. N. Whybray, *The Succession Narrative* (SBT 2nd Ser. 9), London 1968.

שקיימת כאן, משום שבחיבור זה אין למצוא את התופעה, המוכרת כל כך בסיפורת המקראית, של מסירת מעשה אחד על-ידי שתיים-שלוש גרסאות המוצגות זו על ידי זו כאילו הן מתארות מאורעות שונים. המחבר הזה בחר בכל מקרה בגרסה אחת והציג אותה בצורה משכנעת. במחקר החדש צוינה הופעתו של החיבור על מלכות דוד כתחילתה של ההיסטוריוגרפיה העתיקה, התחלה הקודמת בכ-500 שנה ליצירתו של הרודוטוס<sup>13</sup>. לפי דעה זו גם פתח החיבור את עידן הכתיבה ההיסטורית בישראל, וממנו נולד אחר כך הדחף לכתוב את תולדות העבר, מימי ההבטחה לאברהם ועד להתגשמותה בידי יהושע בן נון<sup>14</sup>. אם החלה הכתיבה ההיסטורית בישראל כבר במאה העשירית, אין להתפלא שברבות הימים, משכבשו להם גביאים מקום בענייני המדינה, הושפעו חלק מיוצרי ההיסטוריוגרפיה על ידי הנביאים, ונוצר סוג ספרותי חדש, שעד להופעת הנצרות היה מיוחד לישראל — ההיסטוריוגרפיה הנבואית. סימני ההיכר של כתיבה מסוג זה ניכרים היטב. לעומת הלגנדה המדינית מתייחדת ההיסטוריוגרפיה הנבואית בכל תכונותיה של כתיבה היסטורית: תיאור רצף מאורעות מדיניים ולא אפיוזות בודדות, תפיסה מציאותית ומיעוט של התערבות על-אנושית וסיפורי נסים, דיוק בפרטים היסטוריים ומתן הסבר סיבתי המאגד יחדיו את המאורעות. ולעומת ההיסטוריוגרפיה בכללה מצטיינת ההיסטוריוגרפיה הנבואית בכך שההסבר הסיבתי ניתן על-ידי "דבר" הנביא, בין שה"דבר" הוא בשורת עתיד, או שהוא דוקטרינה ותוכחה. בשורת העתיד מספקת את ההסבר למאורעות, בכך שהם כולם נתפסים כהגשמתה, ואילו הדוקטרינה והתוכחה משמשות הסבר למאורעות, כאשר ניתן להראות שהם נתרשו על-פי החוקיות המתוארת בדוקטרינה מסוימת, או שהם אירעו בגלל אי-ציות לתוכחה<sup>15</sup>. להלן, בפרק זה, נתאר יצירות אחדות שניתן למנותן עם ההיסטוריוגרפיה הנבואית.

13 השווה: Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*<sup>2</sup>, 2er Band, 2te Abtei, Stuttgart and Berlin 1931, pp. 284-286; G. von Rad, "The Beginnings of Historical Writing in Ancient Israel" (1944), (Engl. Transl.) in: *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, Edinburgh 1966, pp. 166-204, ad pp. 176ff.

14 מהלך דברים זה, ככל שהוא מתקבל על הדעת, בכל זאת איננו הכרחי. ביוון החלה הכתיבה ההיסטורית בהיקאטיוס, בזמן שיעבודה של מילטוס לפרסים, והיא החלה בעיבוד מחודש של אגדות מיתיות ישנות; ראה דה-סנקטיס (לעיל, הערה 2), עמ' 3-19. בהתאם גמור לכך תיאר מ"ד קאסוטו את "ראשית ההיסטוריוגרפיה בישראל" כעיבוד במגמה לימודית של שירת העלילה העתיקה, שרק לאחריו הופיע סיפור דוד, שבא לקבוע עובדות כמו שהן ולבאר אותן לפי חוק הסיבתיות; ראה מאמרו ב-"ארץ ישראל א" (ספר מ' שובה), "ירושלים תשי"א, עמ' 85-88. (= ספר רות מקראית וספרות כנענית, ירושלים תשל"ב, עמ' 12-19).

15 השווה: P. R. Ackroyd, "Historians and Prophets", *SEA* 33 (1968), pp. 18-54.

## 2. מרד יהוא והשמדת הבעל

במלכים ב' ט', א — י', כה נמצא סיפור ארוך (ששים וחמישה פסוקים) המתאר את משיחת יהוא, מרידתו ביורם מלך ישראל, רצח כל משפחת המלוכה ונאמניה והשמדת הבעל מִישראל. בסיפור ניכרים סימני אותנטיות. הם מורגשים במיוחד בתיאור מעשיו של יהוא. יהוא פועל בהחלטיות, במהירות, באכזריות ובערמה, וזהו כנראה סוד הצלחתו. במקום שתכונות אלה ניכרות, בייחוד במקום שניכרת ערמתו — המתבטאת לעתים קרובות בהפעלת אחרים והטלת חלק מן האחריות עליהם<sup>16</sup> — מותר לראות את רישומיה האותנטיים של אישיותו, כפי שהכירוה ונתרשמו ממנה בני דורו ועדי הראייה למעלליו. יהוא גורם לכך ששרי הצבא ברמות גלעד ימליכו אותו מרצונם, בהענותם לדבר הנביא שיהוא עצמו ביטלו למראית עין; הוא מצליח להוציא את יורם הפצוע מן העיר יורעאל אל דרך בית שאן ולפגוע בו שם; בדקר שלישי מנוול את גוויית המלך, כשהוא משליך אותה מן המרכבה אל שדה נבות; הסריסים משליכים לפקודתו את איובל בעד החלון וזקני שומרון שוחטים עבורו — לפי פקודה דו־משמעית: "קהו את רא־שי... בני אדניכם ובאו אלי" (י', ו) — את שבעים בני המלך. בכל המקרים האלה כאילו עומד לרשותו של יהוא גם דבר ה', ויהוא יכול להצביע עליו ולהציג את עצמו כשליח ההשגחה העליונה המבצע את תכניתה. חזרה זו על שיטת פעולה אחת נושאת את חותמה של אישיות; אין לפקפק שזהו חותמה של אישיות היסטורית: שר הצבא יהוא בן נמשי.

ואולם, אם יש כאן מרישומה האחיד של אישיות הפועל, עדיין קשה למצוא בסיפור את רישומה האחיד של אישיות המספר. להפך, ניכרים כאן סימנים שהסיפור נכתב בקולמוסים שונים ומורכב ממסורות מגוונות.

ראשית, ניכר השוני הספרותי בין החלק הראשון של הסיפור (פרק ט') לבין רובו של החלק השני (י', א—כח). בחלק הראשון התיאור עובדתי, מפורט, שור־אף לדיוק במסירת הפרטים ועושה רושם מהימן. לא כן הדבר בהמשך. הסיפור על בני אחאב (י', א—י) נראה יותר כאנקדוטה. השרים, הזקנים והאומנים של אחאב בשומרון — כולם בני בלי שם. שבעים בני אחאב מתוארים כילדים אשר "גדלי העיר מגדלים אותם" (י', ו) — והרי ידוע שכבר היו לאחאב בנים בוג־רים כאחזיה, יורם ועתליה! מספרם הוא מספר השלימות, שבעים, כמספר בני האשרה במיתוס האוגריתי<sup>17</sup>, מניין בני יעקב (בר' מ"ו, כז; שמ' א', ה) ובני עבדון בן הלל הפרעתוני (שופ' י"ב, יד). גורלם — להישחט כולם יחדיו, במקום

16 זאת היטיב לראות ב' אופנהיימר, "משמעותו של סיפור יהוא", ע"ז לדוד (ספר יובל לדוד בן גוריון), ירושלים תשכ"ד, עמ' 291—311; וכן בספרו: הנבואה הקדומה בישראל, ירושלים תשל"ג, עמ' 248—264. אולם מסתייג אני ממסקנותיו לגבי משמעות הסיפור; וראה להלן עמ' 77, והערה 28.

17 "צח שבועם בנ את־רת"; ראה: C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (AnOr 38), Roma 1965, Text 51: VI: 45-46 ש. דים — מאמרים בחקר התנ"ך, ירושלים תשי"ח, עמ' 120—125, בעמ' 121.

אחד ובשעה אחת בידי עריץ חדש — הריהו מוטיב פולקלוריסטי טיפוסי והוא חוזר גם בסיפור אבימלך (שופ' ח', ל; ט' א—ה, יח) ובכתובת בררכב מלך יאדי<sup>18</sup>. מלבד זאת גם ניכר שהסיפור במל"ב י', א—י איננו תפור היטב ביריעת הסיפור הכללי. ב"י, יא חוזר הסיפור ומדבר על הטיהור ביזרעאל: "וידך יהוא את כל הנשואים לבית אחאב ביזרעאל וכל גדליו ומידעיו וכהניו עד בלתי הש- איר לו שריד"; נראה שזהו המשך לסיפור ההשתלטות על הארמון והעיר ביז- רעאל בט', ל—לו. משם עובר יהוא לשומרון; בדרך, בבית עקד הרועים, הוא פוגש את אחי אחזיהו מלך יהודה, שלא שמעו דבר על המרד, והורגם. אם נסי- כים אלה, הנמצאים בדרך בין שומרון ויזרעאל, לא שמעו על רצח בני אחאב שאירע בשומרון, ניכר הדבר שסיפור הרצח בפרק י', א—י נכתב ביד אחרת. אובי אנקדוטי כלשהו ניכר גם בסיפור על השמדת פולחן הבעל (י', יח—כח). עצם התפיסה המבחינה באופן קטגורי בין עובדי הבעל לעבדי ה' (פס' כג) יש בה תמימות בלתי היסטורית. בפועל עבדו אנשים לה', ולבעל גם יחד, או שציר- פו אותם בפולחן סינקרטיסטי, כלומר העבירו לה' מתכונותיו של הבעל<sup>19</sup>. ר"י- שם בלתי היסטורי עושה גם "התחפשותו" של יהוא לנאמן של פולחן הבעל. הרי מוצאו ושייכותו האידיאולוגית של יהוא לא יכלו להיות בחזקת נעלם! בכל אופן קשה לשער שהסופר אשר תיאר את יהוא כנסמך פעמיים ושלוש (ט', כה—כו, לו—לו; י', י) על דבר ה' לאליהו גם יתאר אותו כמנסה להתחפש לעובד הבעל! ועם זאת אין מקום לפקפק באמת ההיסטורית הכלולה באנקדוטה זו, כמו גם באנקדוטה הקודמת על הריגת בני אחאב: יהוא השמיד את מקדש הבעל (י', כז) ואת הבעל מישראל (י', כח).

אי-אלה עיבדים ניכרים גם בתפקידי הנביאים ודבריהם. ראשית, יש מקום לפקפק בתפקידו של אלישע בסיפור מרד יהוא, כנזכר במל"ב ט', א. כבר אמרנו שאם נפטר אלישע בימי מלכות יואש, לאחר שנת 800 לפסה"נ, קשה לחשוב שהוא פעל כנביא כבר בשנת 841 לפסה"נ, הוא התאריך המאוחר ביותר האפשרי למרד יהוא<sup>20</sup>. קושי נוסף הוא במהותו הנבואית הלא ברורה של שלו-

18 "והרג אבה ברצר והרג שבעי...: איחי אבה"; ראה: H. Donner & W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Wiesbaden 1962-64, Nu. 215, 3. I. וכן השווא: J. Gray, *I & II Kings — A Commentary*<sup>2</sup> (OTL), London 1970, p. 533; F. C. Fensham, "The Numeral Seventy etc.", *PEQ* 102 (1977), pp. 113-115.

19 באופן חד-משמעי מבטאים זאת הכתובים האלה: שמ"ב ה', יט—כ: "ויאמר ה' אל דוד, עלה... ויבא דוד בבעל פריצים, ויכם שם דוד, ויאמר פריץ ה' את איבי לפני כפרץ מים, על כן קרא שם המקום ההוא בעל פריצים"; הושע ב', יח, כא—כב: "והיה ביום ההוא נאם ה' תקראי איש, ולא תקראי לי עוד בעלי. וארשתיה לי לעולם, וארשתיה לי בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים וארשתיה לי באמונה וידעת את ה'". ואין לי ספק כי פס' יט—כ, השוכרים את הרצף, נתחבו בידי סופר מאוחר.

20 לעיל, פרק ד', סעיף 5.

הו של אלישע. האם הוא "אחד מבני הנביאים" (ט', א), כלומר מעריך של נביא המוכן לשרת אותו<sup>21</sup>, או "הנער הנביא" (ט', ד), היינו נביא צעיר בזכות עצמו? לשון אחר: האם הוא מוסר שליחות של אלישע, או אומר את דבר ה' שהוא עצמו קיבל? מדברי השרים — "מדוע בא המשגע הזה אליך" (ט', יא) — מסתבר שהנער היה בעצמו נביא ודיבר את מה שקיבל. ואילו הפיכתו לשליח-נבואה של אלישע, דבר שאין לו אח ורע בתולדות הנבואה, עשוי להיות עיבוד משני. ולבסוף, מפליא הדבר שאלישע נזכר בפתח הסיפור (ט', א) ולא עוד. יהוא מסתמך שוב ושוב על דבר ה', אולם אפילו פעם אחת אין הוא מזכיר את משיחתו מכוח סמכותו של אלישע<sup>22</sup>. נראה לי אפוא להסיק, שמלכתחילה נתלתה משיחת יהוא בנביא עלום-שם, נביא ממש ולא שליח מבני הנביאים; רק בשלב מאוחר יותר, אולי מתוך צורכי הלגיטימציה של בית יהוא, נתלתה משיחת האזורפאטור באלישע, שנחשב בין כה וכה לפטרון של מלכים מבני השושלת הזאת. ואולם מסורת זו לא נתבססה במהירות, ומאוחר יותר נתלתה משיחת יהוא באילן גבוה יותר: אליהו הנביא (מל"א י"ט, טז).

כן ניכרים עיבודים בדברי הנבואה. דברו של הנער הנביא נמסר פעמיים בנוסח: "כה אמר ה': משחתוך למלך אל ישראל" (ט', ג, יב). אבל בסיפור המשיחה עצמה בא אחר כך עוד נאום ארוך: "הכית את בית אחאב אדניך, ונקמתי דמי עבדי הנביאים ודמי כל עבדי ה' מיד איזבל, ואבד כל בית אחאב, והכרתי לאחאב משתין בקיר, ועצור ועזוב בישראל, ונתתי את בית אחאב כבית ירבעם בן נבט, וכבית בעשא בן אחיה, ואת איזבל יאכלו הכלבים בחלק יורעאל ואין קבר" (ט', ז—י). הנאום כולל פרטים על רצח נביאי ה' ועבדי ה' בידי איזבל שנראים כאנאכרוניזמים מסוף תקופת המלוכה ביהודה<sup>23</sup>. הוא כולל יותר הגות היסטורית על גורלן של שושלות המלוכה בישראל (ירבעם, בעשא) מאשר צו-מינוי של נביא למלך (העומד בעצמו לייסד שושלת), והוא כולו טבוע במטבעות הנבואיים הקבועים של בעל ספר מלכים שפיזור מהם מלוא חופניו כל אימת שנוקק לדברי נבואה מדיניים<sup>24</sup>. מותר אפוא לשער שהכתובים האלה (פס' ז—י) אינם מעיקרו של הסיפור, אלא נוספו בידיו של

21 לעיל, עמ' 26—27 ועמ' 46.

22 הדבר לא נעלם מעיני החוקרים; ראה: I. Benzinger, *Die Bücher der Könige* (KHAT), Freiburg etc. 1899, p. 149; H. Ch. Schmitt, *Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie*, Gütersloh 1972, pp. 27-28. אולם מוזר בעיניי שלא

הסיקו ממנו כל מסקנות היסטוריות.

23 ראה להלן, פרקים ט' ו—י'.

24 השווה את הכתובים האלה במל"א:

י"ד, י : "... והכרתי לירבעם משתין בקיר, עצור ועזוב בישראל";

י"ד, יא : "... המת לירבעם בעיר יאכלו הכלבים ...";

ט"ז, ג : "הגני מבעיר אחרי בעשא ואחרי ביתו ונתתי את ביתך כבית

ירבעם בן נבט";

עורך שהכין מהדורה עתיקה של ספר מלכים, שכללה את רוב החומר על מלכות הצפון.<sup>25</sup>

שאלה מסובכת יותר מציגות שתי נבואות נוספות שמצטט יהוא : ט', כו, לו—לו. בפס' ל"ג חוזר המאמר הידוע "בחלק יזרעאל יאכלו הכלבים את בשר איזבל", הנמצא גם במל"א כ"א, כג ובמל"ב ט', י. חזרה משולשת זו השונה כמעשה עורך.<sup>26</sup> לא כן באשר לפס' לו : "והיה נבלת איזבל כדמן על פני השדה בחלק יזרעאל אשר לא יאמרו זאת איזבל" — הכתוב הזה איננו דומה למאמרי הנבואה שניתן לכנות כ"נבואות עורך" של ספר מלכים<sup>27</sup>. יתר על כן, הכתוב מתאים למה שמתואר לפני כן שאיזבל נרמסה בפרסות הסוסים. הבהמות המטות תוללות רמסו אותה, מסתבר, עד שהיתה "כדמן על פני השדה" — התאמה גמורה בין חזון למציאות. משער אני אפוא שהנבואה שיהוא ציטט היתה רק בט', לו והעורך השלים את פס' ל"ג, כדי להתאים את נוסח הציטוט לדברי אלי-הו במל"א כ"א, כג.

מקורי הוא כפי הנראה גם ציטוט הנבואה בט', כו. גם נוסח הדברים וגם תוכנם שונה מסיפור נבות זמן הנבואה לאחאב במל"א כ"א :<sup>28</sup> נושא המדתו של אחאב לא היה כרם, אלא חלקה, היינו שדה ; זה לא עמד סמוך לארמונו של המלך, אלא במרחק מה מן העיר, כדי נסיעה במרכבה. נבות הומת יחד עם בניו ולא בגפו, וכנראה לא הומת במשפט, הנערך ביום, ואפילו בבוקר השכם<sup>29</sup>,

ט"ז, ד : "המת לבעשא בעיר יאכלו הכלבים ...".  
כ"א, כא : "... והכרתי לאחאב משתין בקיר ועצור ועוזב בישראל";  
כ"א, כב : "ונתתי את ביתך כבית ירבעם בן נבט וכבית בעשא בן אחיה ...";  
כ"א, כג : "הכלבים יאכלו את איזבל בחל יזרעאל".

25 לא כן דעת אקרויד, החושב כי אין כאן פעולת עריכה אלא אינטרפרטאציה חוזרת של דבר ה', מתוך אמונה שהדבר הוא בעל חיות החורגת מומנו. אולם ייחודה של התופעה לספר מלכים מראה, שאין כאן תפיסה כללית ששררה בנבואה המקראית. והבאת הקלישאות שלא במקומן, כמו בפרקנו, מעידה שאכן יש כאן מעשה עורך. לדברי אקרויד ראה : P. R. Ackroyd, "The Vitality of the Word of God in the OT", *ASTI* 1 (1962), pp. 7-23.

26 ראה להלן, בפרק זה, סעיף 5.  
27 לכל היותר יש כדוגמתו בספר ירמיה. בפרשיות משנה-תורתיות חוזרת הקללה "לא יאספו ולא יקברו לדמן על פני האדמה יהיו" וכדומה (יר' ח', ב ; ט"ז, ד ; כ"ה, לג). לעומת זאת, בנבואה מקורית של ירמיהו, ט', כא : "ונפלה נבלת האדם כדמן על פני השדה וכעמיר מאחרי הקוצר ואין מאסף".

28 לדברים שלהלן ראה : O. H. Steck, *Ueberlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen* (WMANT 26), Neukirchen-Vluyn 1968, pp. 32-53 ; I. L. Seeligmann, "Die Auffassung der Prophetie in der deuteronomistischen und chronistischen Geschichtsschreibung", *SVT* 29, *Congress Volume — Göttingen 1977*, Leiden 1978, pp. 254-284, ad pp. 260-262.

29 מכאן ביטויים כגון "דינו לבקר משפט" (יר' כ"א, יב), "בבקר בבקר משפטו יתן, לאור לא נעדר" (צפ' ג', ה), והריאליה המתוארת בשמ"ב ט"ו, א—ו.



אלא בלילה על-ידי מרצחים שבאו עליו בסתר. זוהי הנקודה שמביע מאמר ה' "אם לא את דמי נבות ואת דמי בניו ראיתי אמש נאם ה'" — למרות שהרצח היה בסתר, בלילה, בכל זאת ה' ראה אותו. השינויים הרבים שבין מעשה נבות, כפי שנוצר בפרקנו, לבין המעשה, כפי שתואר במקומו, במל"א כ"א, מעידים שאין הזכרת מעשה נבות עיבוד של עורך. מחבר מאוחר או עורך היה מעתיק את ידיעותיו ממל"א כ"א. ההבדלים שבתיאור הם סימן למקוריות ולעתיקות יחסית<sup>30</sup>.

הבחנה זו, בין דברי נבואה מקוריים לדברי נבואה שהם פרי עיבוד, נותנת בידינו כלי להוסיף ולהבחין בדברי עיבוד שבסיפור. מגמת העיבוד היא, כפי שראינו, להשוות את הנבואות המצוטטות לדברי אליהו במל"א כ"א. לעומת זאת, בדברי יהוא מצוטט פעמיים דבר ה' בלי להזכיר כלל שנושאו היה אליהו התשבי. מכאן מסתבר שהערות הכתובות בשולי דברי יהוא או מעשיו והמזהות במפורש את הנעשה כהגשמת נבואה של אליהו חשודות כמעשה עיבוד. זה יהיה דינן של ההערות ב', י<sup>2</sup>: "וה' עשה את אשר דבר ביד עבדו אליהו"; וי<sup>3</sup>: "כדבר ה' אשר דבר אל אליהו". כמסקנה חוזרת חשוד גם חלק מן הכ' טוב בט', לו: "דבר ה' הוא אשר דבר ביד עבדו אליהו". כתובים אלה כפי שנראה להלן, בדיוגנו על עריכת ספר מלכים, גם תואמים לגמרי הן לרעיונוֹת תיה והן לנוסחאותיה של אחת מעריכות ספר מלכים.

נמצא שסיפור מרד יהוא הורכב מתעודה היסטורית שכללה לכתחילה את רובו של פרק ט' (להוציא כמובן ידיעות שמקורן בספרי האנאלים של מלכי יהודה: פס' כח—כט) והפיסקה ב', יא—יז. התעודה הורחבה בשני סיפורי אנקדוטות, השומרים על זיכרונות היסטוריים אך בעיבוד פולקלוריסטי אגדתי כלשהו — הרג בית אחאב (י', א—י) וביעור הבעל (י', יח—כח). מתוך שלושת המקורות האלה יצר המחבר סיפור רצוף על הפיכת יהוא, הפיכה פוליטית ודתית כאחד. על הסיפור השלם הזה נוספו אחר-כך תוספות עריכה שונות: ייחוס היוזמה של המלכת יהוא לאלישע הנביא (ט', א<sup>8</sup>) נוסף בשלב מאוחר יותר, אך עדיין כנראה בתקופת מלכות בית יהוא; תוספות מאוחרות יותר התאימו הלך מדברי הנבואה שבסיפור לנבואות אחרות, האופייניות לעריכת ספר מלכים, ובמיוחד לנבואה לאחאב במל"א כ"א, וזיהו במפורש את הנביא באליהו התשבי — כך נוספו ט', ז—י<sup>8</sup>, לו (ברובו); י', י<sup>3</sup>, י<sup>2</sup>. לעריכת הספר שייכות בלי ספק גם ההערות בדבר דבקתו של יהוא בחטאות ירבעם בן נבט, הם העגלים שבבית אל ובדן (י', כט, לא).

30 לעומת זאת הובאו ראיות לכך שסיפור נבות במל"א כ"א נתחבר מאוחר מאוד, בתחילת ימי בית שני. ראה לעיל, הערה 28, וכן בפרק ב', הערה 23. על כל פנים יש להקדים ולברר את זמן חיבורו של הסיפור, לפני שמתקנים אותו על פי אנלוגיות משוערות מתקופת הברונזה! זאת — כנגד אנדרסן: F. I. Andersen, "The Socio-Juridical Background of the Naboth Incident", *JBL*, 85 (1966), pp. 46-57.

אם מבקשים אנו לעמוד על עיקר המסר של סיפור יהוא, בטרם הורחב על-ידי מעשי העיבוד והעריכה, נמצא אותו בהכרת כוחו ותוקפו של דבר ה'. על-ידי הדבר, מפיו של "הנער הנביא", משח ה' את יהוא למלך על ישראל; הדבר הניע את הקצינים להמליך אותו עליהם; מכוח הדבר מרד יהוא באדוניו, הרג אותו, את משפחתו ואת נאמניו, ומלך תחתיו ביורעאל ובשומרון. את דבר ה' לאחאב מזכיר יהוא בכל אחת משלוש תחנות המרד: ברצח יורם, ב"שמי-טת" איובל, בשחיטת שבעים בני אחאב (ט', כה—כו, לו; י', י<sup>א</sup>). בכל פעם הוא מצביע על התגשמותו המופלאה של הדבר. בפעם האחרונה הוא מלמד לכול את המסקנה המופלאה הזאת. אמנם יהוא בערמנו מסתמך על דבר ה' כדי לנקות עצמו מן האחריות למרחץ הדמים שהוא מבצע ולהציג עצמו כמכשיר ביד ההשגחה העליונה; הוא הופך את דבר ה' לקרדום, כדי להכריע בו את מתנגדיו ולקדם את מטרותיו האישיות; התנהגותו היא דוגמה מובהקת למקיא-בליוס — שימוש ציני בדת כמכשיר פוליטי כדי לרכוש את דעת הקהל ולהכיר שיר את השימוש באלימות ברוטאלית<sup>31</sup>. אולם הערכות מפוכחות אלה הן רק תגובתו הביקורתית של היסטוריון מודרני למקרא הסיפור. ההיסטוריון העתיק, שפתח את הסיפור במשיחת יהוא על-ידי נביא ה' וסיים אותו בביעור פולחן הבעל מישראל, אפילו הבין כיצד יהוא משתמש בדבר ה' לצרכיו, בכל זאת השב גם הוא את הקצין המורד לשליח ה', שעל-ידיו מבצע ה' את מעשיו. ביש-ראל ומביא את דברו לידי הגשמה. העובדה שהתגשמות הדבר צוינה בסיפור המקורי רק מפני יהוא, ולא בידי המחבר, אין פירושה שהמחבר הסתייג מן התפיסה שמה שעשה יהוא לבית אחאב הוא הגשמה של דבר ה'. גם בסיפורים מקראיים קודמים, בסיפור ירושת המלוכה ובסיפור יוסף ואחיו, בוטא מוסר ההשכל של המחבר בפי אחד הגיבורים; כך אדוניה (מל"א ב', טו) וכך יוסף (בר' נ', כ)<sup>32</sup>.

התפיסה שדבר ה' מתגשם בהיסטוריה לא היתה חדשה בישראל. היא היתה מושרשת בתפיסת הנבואה כמאנטיקה, כיכולת להגיד עתידות. כך נאמר על שמואל באגדה העתיקה על המלכת שאול: "והאיש נכבד, כל אשר ידבר בוא יבוא" (ש"מ"א ט', ו). אולם במהפכת יהוא קרה דבר מופלא: נבואות פורענות שונות על בית אחאב התגשמו באחת. הדבר לא עבר בלי לעשות רושם. התפיסה העממית העתיקה של הנבואה נתאשרה עתה בתולדות המדינה. היא נהפכה לקנה מידה להערכה היסטורית. במלים אחרות — לקריטריון היסטוריוגרפי. כך נולדה היסטוריוגרפיה חדשה, היסטוריוגרפיה נבואית. על בסיס התפיסה שדבר ה' מתגשם תמיד, ביקשה היסטוריוגרפיה זו לתאר את תולדות ישראל

31 השווה: H. Gunkel, *Geschichten von Elisa*, Berlin [1922], p. 75.  
 32 ראה: G. von Rad, "The Joseph Narrative and Ancient Wisdom" (Eng. Transl.), *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, Edinburgh 1966, pp. 292-300.

כרצף של התגשמות נבואות. את הופעתה של אסכולה זו בסוף מלכות בית יהוא, או יותר מאוחר, עם נפילת ממלכת ישראל, עתידים אנו לראות בסעיף האחרון של פרק זה. נראה שהיא האחראית למאמרים המפורשים "מטעם המ־חבר" המסבירים שה' עשה על־ידי יהוא "את אשר דבר ביד עבדו אליהו" (י' י<sup>ב</sup>; השווה ט', לו; י', יז<sup>2</sup>). אם צדקנו בהערכתנו את גורמי התמורה, הרי שמהפכת יהוא מסמנת לא רק מפנה מדיני (הפרת הברית עם צור והתמוטטות המערך הצבאי נגד ארם), ולא רק מפנה דתי (ביעור פולחן הבעל מישראל), אלא גם מפנה בחשיבה ובכתיבה ההיסטורית: צמיחתה של היסטוריוגרפיה נבואית.

### 3. מסע סנחריב

משעה שנולדה, תחת רישומם של המאורעות, ההיסטוריוגרפיה הנבואית, היא שאפה להקיף תקופות והתרחשויות נוספות, כדי להוכיח שוב ושוב את התיזה שלה. מובן שלא תמיד נמצא לה חומר מתאים להוכיח על פיו את השקפתה, מעין החומר המופתי של הנבואות על אחאב ומהפיכת יהוא. לפיכך היא נזקקה לא פעם ל"עריכה" מסוימת של החומר ההיסטורי שהיה ברשותה. עריכה כזאת אף נעשתה בלי קושי, אם היו הידיעות ההיסטוריות שלפני המחבר מקוטעות ולא ברורות די הצורך; כי במקרה כזה הצטרך ההיסטוריון ממילא להשלים את התיאור, וניתן לו להשלימו על־פי השקפותיו הוא. מצב זה קיים, כפי הנראה, בסיפור מסע סנחריב, במל"ב י"ח, יג—י"ט, לו<sup>33</sup>.

נראים הדברים שסיפור זה איננו יצירה אחידה<sup>34</sup>. ראשית, קיימת אי התאמה מסוימת בין המסופר ב"י"ח, יד—טז, על כניעת חזקיהו והעלאת המס שלו לסנ־חריב, לבין המשך הסיפור, ממנו יוצא שחזקיהו עמד במרדו, ירושלים לא נכ־נעה, וסנחריב חזר בבושת פנים לנינוה. אמנם, אפשר לתרץ את הסתירה הזאת בכך שמדובר בשני שלבים שונים של המסע: סנחריב השים עצמו כמתרצה וקיבל את המנחה ואחר כך ניסה בכל זאת לכבוש את העיר ולהגלות את יושביה<sup>35</sup>. אולם בהמשך הסיפור (י"ח, יז ואילך) אין רמז למרמה אשורית מעין

33 נוסח מקביל, מעובד בחלקו, נמצא ביש' לו—ל"ט. לא נטפל בהשוואת הנוסחים ונסתמך רק על הנוסח שבספר מלכים. למרות הסתייגותו של אורלינסקי (ראה: H. Orlinsky, "The Kings-Isaiah Recensions of the Hezekiah Story", *JQR* 30 [1939/40], pp. 33-49) הנוסח שבספר מלכים קרוב יותר למקור; וראה גם להלן, פרק ז', סעיף 5.

34 אני חוזר כאן בקיצור־מה על מה שכתבתי בספרי: האמונה במלאכים במקרא, ירושלים תשל"ט, עמ' 203—218, ושם גם הרבה ספרות קודמת. בהערות כאן תצוטט בעיקר ספרות נוספת.

35 כך באחרונה עוד ח"מ גבריהו, "מלחמת סנחריב בחזקיהו וישיבת ירושלים", ע"ז לדוד... מוגש לדוד בן גוריון, ירושלים תשכ"ד, עמ' 351—375. מדבריי להלן יתברר מדוע לא אוכל לקבל גם את ההצעה האחרת של גבריהו, שיש כאן סיפור אחד על שתי משלחות.

זו. מאידך גיסא, מתייחדים פס' יד—טו משאר הסיכור כשהם נוקטים בשם חזקיה (ולא חזקיהו); אופיים הוא אנאליסטי (פס' טז נראה כלקוח מכרוניקה של המקדש) ולא מסוג סיפורי הנביאים. הם שייכים כנראה למקור נפרד.<sup>36</sup> יתרת הסיפור, י"ח, יז — י"ט, לז, אף הוא, כנראה, יצירה מורכבת. ניתן לסמן בו את הכפילויות הבאות: פעמיים באה משלחת של סנחריב לדרוש את כניעת חזקיהו (י"ח, יז; י"ט, ט"ז); פעמיים הגיב חזקיהו בפנייה אל ה' במקדש (י"ט, א; יד—טו); ופעמיים נענה לו ה' באמצעות ישעיהו (י"ט, ו—ז; כ—לד). כפילויות כאלה ידועות היטב בספרות המקראית והן מעידות על-פי רוב לא על הישנות המאורעות, אלא על גרסאות שונות של מעשה אהד, אשר שורשרו יחדיו לרצף סיפורי יחיד.<sup>37</sup> על יד הכפילויות קיימות גם סתירות. או אי-התאמות. ב"ח, כב, כה, טוען רבשקה כי חזקיהו חטא לה', וה' שלה את סנחריב להעניש את הארץ. לעומת זאת טוענים האשורים ב"ח, לב—לה; י"ט, יב, כי ה' הוא אין אונים כמו אלהי הגויים ולא יוכל להציל את ירושלים מיד אשור, ועל כך משיב חזקיהו בתפילתו (י"ט, ד; טו—יט). אי-התאמה קיימת גם בתוכן נבואת ישעיהו: ב"ט, ז מבטיח ישעיהו כי מלך אשור ישמע שמועה וישוב לארצו, ואולם ב"ט, לד הוא ניבא על הגנת ה' על ירושלים (השווה י"ט ל"א, ה), ומזה משתמע כי אכן יעלה סנחריב מלכיש אל בירת יהודה. יש כאן אפוא די חומר כדי להטיל ספק באחידות הסיפור.

שאלה בפני עצמה היא עניין התגשמות נבואותיו של ישעיהו. אמנם ידוע הדבר, שאין דברי הנביאים מתגשמים תמיד, ודוגמאות רבות לכך יש בספרות הנבואה.<sup>38</sup> אולם שונה המצב בסיפור הנוכחי. כאן יחד מקום רב-חשיבות לדברי ישעיהו, משום שהמחבר שאף להדגיש את התאמת נבואותיו. והנה מפליא הדבר שדווקא נבואתו הראשונה — "הנני נותן בו רוח, ושמע שמועה, ושב לארצו, והפלתיו בחרב בארצו" (י"ט, ז) — אינה מתגשמת. ליתר דיוק, לרגע נראה שהיא מתחילה להתגשם במה שמסופר "וישמע אל תרהקה מלך כוש לאמר: הנה יצא להלחם אתך וישב..." (י"ט, ט)<sup>39</sup>; ואולם אם תחילתו זו של הפסוק נראית כהתגשמות הנבואה בפס' ז, הרי המשכו — "וישלח

36 ראה דברי מיינהולד, שגם דחה בדברי טעם את האפשרות שמל"ב י"ח, יג—טז מתאר מעשה קודם כלשהו, מימי סרגון, של מרידת חזקיהו וכניעתו: J. Meinhold, *Die Jesajaerzählungen — Jesaja 36-39*, Göttingen 1898.

37 דוגמאות מפורסמות הן שלושת הסיפורים על האם שנשבתה אצל מלך זר (בר' י"ב, יב—כ; כ'; כ"ו, ו—יא), שלושת הסיפורים על המלכת שאול (שמ"א ט', א—י, טז; י', יז—כו; י"א), שני הסיפורים על נפילת שאול בידי דוד (שמ"א כ"ד; כ"ו), ובספרות הנבואה — שני הסיפורים על המשלחת של צדקיהו אל ירמיהו (יר' כ"א, א—ז; ל"ז, ג—י).

38 נקודה זו הוטעמה הרבה על ידי י' קויפמן, כגון בתולדות האמונה הישראלית, כרך ג', תל-אביב תש"ח, עמ' 27—32.

39 ראה: H. Haag, "La campagne de Sennachérib contre Jérusalem en 701", *RB* 58 (1951), pp. 348-359, ad p. 356.

מלאכים אל חזקיהו לאמר" (י"ט, ט') — פתח את סדרת הכפילויות שהזכרנו: שוב משלחת אשורית אל חזקיהו! מכאן למדו חוקרים<sup>40</sup> כי ב"ט, ט' מצויה נקודת החיבור בין שתי נוסחאות של מעשה סנחריב, וכי הסיפור הראשון שנקטע ב"ט, ט', במלים "וישמע אל תרהקה מלך כוש לאמר הנה יצא להלחם אתך וישב...". נמשך והולך ב"ט, לו—לז: "ויסע וילך וישב סנחריב מלך אשור וישב בננוה. ויהי הוא משתחוה בית נסרך אלהיו, ואדרמלך ושראצר בניו הכהו בחרב וגו'". בכך מקבלת נבואתו המפורטת של ישעיהו ב"ט, ז את התגשמוֹת תה המדויקת ושני סיפורים על מסע סנחריב מובדלים בביורור זה מזה: הראשון כולל את י"ח, יז — י"ט, ט', לו—לז, ואילו השני כולל את י"ט, ט'—לה. כך פתרה תורת התעודות את שאלת חיבורה של פרשת סנחריב, תוך הסתמכות על כפלי המעשה הבולטים שבפרשה. מבחינת הסגנון לא ניתן למצוא הבדלים בין שני הסיפורים, אולם ניתן לאפיין אותם מבחינת העובדתיות שבתוֹאֹר. הסיפור הראשון עשיר בפרטים היסטוריים. הוא יודע את שמות שרי סנחריב, את שמות שרי חזקיהו שנפגשו עמם, ואת מקום המפגש (י"ה, יז—יח). הטענות שבפי השרים האשוריים הן טענות פוליטיות ממשיות בנוסח הימים ההם<sup>41</sup>. הם מלגלים על פזיונותו של חזקיהו במעשה המרידה שלו (י"ח, כ) ועל עזרת מצרים (י"ח, כא, כד); הם מזכירים את חולשת צבא יהודה (שם, כג), ואת הרעב והצמא שהעיר ירושלים צפויה להם במצור (שם, כז); הם מפתים את העם לזנוח את המלך ולהיכנע, בהבטחה של חיי שפע ושלווה בגלות (שם, כט, לא, לב). בנאום נכנסים שרי מלך אשור אף לפרטי תיקונוֹ הדתיים של חזקיהו, ריכוז הפולחן בירושלים, ומתארים אותו כמעשה של כפירה וחילול הקודש (שם, כב) אשר בגללו שלח ה' את סנחריב להעניש את יהודה (שם, כה). לעומתו, בסיפור השני אין כמעט דבר מכל זה. שליחי סנחריב הם "מלאכים" בלתי ידועים; הם מביאים "ספרים", היינו מכתבים, ובתוכם דברי חרפה וגידוף נגד ה'. חזקיהו פורש את הספרים לפני ה', מתפלל אליו ומבקש להגיב על נאצותיו של סנחריב למען שמו בכל ממלכות הארץ. מותר לומר שהסיפור הראשון הוא תיאור היסטורי של מאורעות מדיניים, ואילו הסיפור השני תיאר את כל הפרשייה כמסכת תיאולוגית: התנגשות בין מלך אלילי כופר ובין ה' אלוהי כל הארץ.

אולם האיפיון הזה גופו מעורר ספק בתורת התעודות בניסוחה הנוכחי. שהרי החירוף והגידוף נגד ה' אמנם אופייניים לסיפור השני, אך מצויים גם בסיפור הראשון. הם מופיעים ב"ח, ל, לב—לה; י"ט, ד, ו ומשמשים כנראה גורם לסימני האבלות שנוהגים חזקיהו ושריו לפי י"ח, לז; י"ט, א—ב. אולם החירוף,

40 ראשון היה, כפי הנראה, שטאדה; ראה: B. Stade, "Miscellen", ZAW 6 : 122-189 (1886).

41 חומר חשוב הביא צ'ילדס. ראה: B. S. Childs, *Isaiah and the Assyrian Crisis* (SBT 2nd ser. 3), London 1967, pp. 80-85.

כשהוא מופיע בכתובים שבסיפור הראשון, הריהו סותר לאחת מן הטענות של רבשקה, לפיה ה' הוא השולח את סנחריב בארץ יהודה (י"ח, כב, כה). הווי אומר שיסוד החירוף והגידוף בסיפור הראשון שייך לשכבה משנית, שכבת עריכה שבו. נמצא אפוא שהרצף הנוכחי לא נוצר מאיחוי של שתי תעודות נפרדות בידי עורך, אלא בדרך אחרת: מחבר הסיפור השני גם ערך את הסיפור הראשון ותוך-כדי כך שכתב אותו במידה רבה.<sup>42</sup>

במסגרת הדיון הנוכחי חשוב בעיקר הסיפור הראשון. עושר הפרטים הכלולים בו והעושים רושם מהימן מלמד שהוא לא נכתב זמן רב מדי אחרי מסע סנחריב. אך הזכרת תרהקה מלך כוש מעידה שהסיפור נתחבר לפחות חמישים שנה אחרי המסע הזה. תרהקה עלה לשלטון בשנת 690/89, בהיותו בן 21, ומלך עד שנת 664. הוא היה איש ריבם של יורשי סנחריב, אסרחדון ואשורבניפל מלכי אשור, במסעותיהם לתוך מצרים, החל משנת 675. הזכרתו בסיפור זה היא אנאכרוניזם; ואנאכרוניזם כזה אפשרי כאשר רישומו של תרהקה היה עדיין עז, ומאידך גיסא כבר לא היו אודותיו ידיעות בדוקות. חיבור הסיפור בשנת 650 בערך, זמן קצר אחרי סוף מלכות תרהקה, נראה כמתקבל על הדעת.

איחורו של הסיפור מסביר במידת-מה את עיוות הפרספקטיבה ההיסטורית שבו. מסעו של סנחריב ליהודה היה בשנת מלכותו הרביעית, היא שנת 701 לפסה"נ. חזקיהו נפטר זמן קצר אחרי כן, בשנת 698.<sup>43</sup> ואילו סנחריב הוסיף למלוך בלי פגע עד שנת 681. התיאור בסיפור הנוכחי, שסנחריב שב לארצו ונפל שם בחרב, מצרף יחדיו מעשים שאירעו בהפרש של עשרים שנה! המחבר היה מדייק יותר בתיאורו ההיסטורי לו תיאר את פטירתו של חזקיהו כתוצאה משברון הלב שגרמה לו השואה שבאה על ארצו בגלל ההרפתקאה הפוליטית

42 ידו של העורך ניכרת גם במקומות נוספים. הפסוק י"ח, ל הוא ניסוח מחודש של י"ח, כט. בסיפור המקורי דיבר רבשקה על אייכולתו של חזקיהו להציל, בשכבת העריכה — על אייכולתו של ה'. באותו אופן חל חילוף נושא משונה בין י"ח, לד ובין י"ט, יג. מלכי חמת, ארפד וספרוים, שעליהם כנראה דיבר רבשקה, הוחלפו באלהי חמת, ארפד וספרוים. הטענה המדינית היתה לנאצה דתית. במבט ראשון נראה הדבר משונה שמספר הסיפור השני יהיה גם עורך; הרי היה ביכולתו לערוך את הסיפור הראשון לפי תפיסותיו, בלי לכפול אותו! ואולם דרך זו היתה קיימת בשבילו רק באופן תיאורטי: בידי היתה מסורת — שירת הלעג (י"ט, כא-לא) וסיפור על פה על מסע סנחריב וכל הכרוך בו. הוא לא ראה עצמו חופשי לעשות במסורת שבידו ככל העולה על רוחו.

43 ההשקפה המאחרת את סוף מלכות חזקיהו עד שנת 686, ומאפשרת בכך את קיומו של מסע נוסף של סנחריב אחרי שנת 689, מסתמכת על מל"ב י"ח, יג הקובע את מסע סנחריב (משנתו הרביעית, כלומר 701) "בארבע עשרה שנה למלך חזקיהו". כיוון שחזקיהו מלך 29 שנים, תהיה שנתו האחרונה ב-686. השקפה זו יוצגה היטב על-ידי הורן: S. H. Horn, "The Chronology of King Hezekiah's Reign", *AUSS* 2 (1964), pp. 40-52; "Did Sennacherib Campaign Once or Twice against Hezekiah?", *AUSS* 4 (1966), pp. 1-28. על כך כבר השבתי בספרי האמונה במלאכים (לעיל, הערה 34), עמ' 204 והערה 37.

שלו! 44 מסתבר אפוא שהסיפור אמנם נבנה על מקורות היסטוריים מהימנים שעמדו לרשות מחברו, אבל המגמה שבו, להצביע על התגשמות דברי הנביא לכל פרטיהם, גורמת לשיבוש זמנים וסדריהם. ביסודו של דבר אין לפקפק בכך כי במשבר של שנת 701 עמד ישעיהו לימין חזקיהו וניבא להצלת ירושלים. הוא אף ניבא על מפלה על-טבעית של אשור (יש' ל"א, ד—ט). מסתבר גם שעיקר נבואתו, הנסיגה האשורית הפתאומית, התאמת. לפיכך היתה הצדקה להיטוריו-נים מחצר המלך — טיב ידיעותיהם מעיד על מוצאם — לתאר את המאורעות כהתגשמות דבר הנביא. אולם מסתבר שהם ביקשו יותר מזה: הם שאפו להתאמתות בפרטי פרטים, ועל כן כיוונו מול הנבואה "והפלתיו בחרב בארצו" את ההגשמה "ואדרמלך ושראצר בניו הכהו בחרב". זהו אותו אימפולס של דיוק בפרטי הנבואה, שנתן אותותיו גם בתיאור התגשמות דברי אליהו עם מה-פיכת יהוא.

פרשייה זו של היסטוריוגרפיה נבואית היתה סיפור שלם בפני עצמו. מה ראה העורך המעבד להוסיף עליה את גרסתו, זו הנתונה מי"ט, ט"ז ואילך? מסתבר שהוא רצה להשלים את המקור שלפניו בחומר שהיה בידו ועל-ידי הטעמת רעיונותיו. החומר שבידו כלל קודם כול את שירת הלעג נגד מלך אשור (י"ט, כא—לא). בשירה זו מצויים מטבעות לשון וסגנון טיפוסיים לישעיהו בן אמוץ. בייחוד טיפוסיים לו הפולמוס נגד התפארות המלך האיללי (השווה יש' י', ה—טו). הרעיון שה' הוא הגורם הראשון לכל המתרחש ושהוא קבע את מהלך הדברים עוד לפני זמן רב (השווה יש' כ"ב, יא) וההבטחה כי הנה ה' עומד להעניש את מלך אשור (יש' י', יב; י"ד, כד—כו; ל', כז—לג; ל"א, ח—ט). ועם זאת קיים הבדל: בפרקי הנבואה מדבר ישעיהו על נפילת אשור בארץ-ישראל, ואילו בשירת הלעג הוא מדבר על כפייתו לשוב לארצו. עוד פחות מתאים לבן אמוץ הרמוז שיש בשירה לכיבוש מצרים בידי אשור (י"ט, כד). מבצע צבאי זה החל רק בשנת 675, בימי שלטונו של אסרחדון (681—669), והושלם בידי אשורבניפל (669—629), עם כיבוש נא-אמון בשנת 663. נמצא ששירת הלעג על אשור לא נוסחה בידי ישעיהו עצמו, אלא בידי אחד מתלמידיו, דור אחד או שניים אחריו, על סמך דברים ורעיונות שקיבל מן הנביא.<sup>45</sup>

בין שירת הלעג לדברי הפרווה של הסיפור השני קיים קשר דיאלקטי. שירת הלעג ענתה על מה שכונה כחירופיו וגידופיו של השליט האשורי. ואולם את הגידופים הללו היא תופסת בצורה מיוחדת ומקורית: אלה הם דברי התפארותו

44 שחזור מעניין של המסע, המצמצם את החורבן לשפלת יהודה וארץ בנימין הוצע באחרונה על-ידי נדב נאמן; ראה: N. Na'aman, "Sennacherib's Campaign to Judah and the Date of the *Imk* Stamps", VT 29 (1979), pp. 68-86.

45 ראה על כך: א' בירם, "המאורעות ביהודה ובירושלים בשנת 701 וכו'", ספר ש' דים — מאמרים בחקר התנ"ך, ירושלים תשי"ח, עמ' 228—250, בעמ' 248—250.

של מלך אשור על אודות מסעותיו וניצחונותיו. בהתפארות זו היה גידוף, משום שהוכחשה בה מכללא פעולתו של ה'. בפרוזה של הסיפור השני, לעומת זאת, נתפס הגידוף בצורה פשטנית יותר: כהכחשה מפורשת של יכולתו של ה' וכהשוואתו לשאר אלהי העמים הנכבשים (י"ט, יב, טו—יט). תפיסה זו נראית כתולדה של התפיסה הראשונה. התפיסה הראשונה היתה פרי הגות נועזת ועמוקה, טבועה בחותם בית מדרשו של ישעיהו בן אמוץ. לעומת זאת, התפיסה השנייה אינה יודעת כל גיוון משמעות שהוא של מושג הגידוף ותופסת אותו בצורה הכללית ביותר כסתם התרסת דברים כלפי מעלה. נמצא שהמסורת ששמה בפי סנחריב ורבשקה את הגידוף של ביטול כוחו של ה' נולדה בזמן מאוחר ביחס, מתוך הבנה פשטנית של שירת הלעג של תלמידי בן אמוץ. קביעת זמן חיבורו של הסיפור השני קשה עוד יותר מזו של הסיפור הראשון. אולם ניתן לשער שאם נוצרו הסיפור הראשון ושירת הלעג במחצית המאה השביעית, הרי הסיפור השני נוצר שוב זמן רב אחריהם, בידי מחבר שלא הסתפק מבחינה תיאולוגית בחומר שהיה לפניו. ובאמת נראה הפולמוס בדבר יכולתו או אייכולתו של ה' להושיע כמשקף את לבטיהם של בני הגלות: הם עמדו בפני הטענה השגורה שחורבן ירושלים וגלות יהודה מוכיחים את אייכולתו של אלוהיהם (השווה יחז' ל"ו, כ; יש' מ"ח, יא). בתשובה על כך הם יכלו להצביע על התשועה בעבר, שבה נענשו מגדפי ה', ועל התשועות שעוד תבואנה. מסתבר אפוא שמחבר הסיפור השני, שגם ערך את כלל סיפור סנחריב, כתב את חיבורו לאחר חורבן ירושלים, לקראת אמצע המאה השישית לפסה"נ. מבחינת תולדות הסיפורת הנבואית מציג עיבודו של סיפור סנחריב תופעה מעניינת. הסיפור הראשון כולל רק נבואה קצרה של ישעיהו, נבואה שעובדה כנראה במקצת כדי להתאימה אל המאורעות. ועם זאת עומד ישעיהו במרכזו של הסיפור. בשעה של משבר קשה פנה אליו המלך המיואש וביקשו להתפלל "בעד השארית הנמצאה" (י"ט, ד); ישעיהו עודד אותו בנבואתו להמשיך במלחמה; נבואתו התגשמה וירושלים ניצלה בזכותו מכניעה וגלות. הסיפור השני, לעומתו, נתייחד על חומר ישעיאני עשיר הרבה יותר. לפיכך תופסת בו נבואת ישעיהו מקום רחב. בכל זאת אין ישעיהו עומד עוד במרכזו של הסיפור. המלך אינו פונה אל ישעיהו, אלא מתפלל במישרין אל ה'. נבואת ישעיהו היא תשובת ה' לתפילה זו. אולם הנבואה איננה מתואמת לחלוטין עם המאורעות שלאחר מכן. בעיקרו של דבר, בשלושת הנאומים — נאום סנחריב על ידי שליחיו, נאום חזקיהו במקדש ונאום ה' מפי ישעיהו — ישנו נושא מרכזי אחד: ההתמודדות בין סנחריב לבין ה' על מלכות העולם, התמודדות שבה מנצח ה'; לו המלה האחרונה ולו גם הגבורה להבריח את מלך אשור. הסיפור הנבואי פרץ תוך כדי גידולו את מסגרתו הוא: זה איננו עוד סיפור על אמיתות הנביא, אלא סיפור על אמיתות ה' כפי שהיא מוכחת במלחמותיו ותשועותיו בתולדות ישראל. ההיסטוריוגרפיה הנבואית פינתה במשך הזמן את מקומה לסיפור סוטריולוגי: תשועת ה' לישראל.



## 4. משלחת מראדך בלאדן

הדיון האחרון הראה שההיסטוריוגרפיה נבואית נכתבת לעתים גם במרחק זמן ניכר מן המאורעות, בדרך של מאניפולציה של הידיעות שהגיעו לידי ההיסטוריון. הידיעות עצמן, הנוגעות לפרטי מהלכים מדיניים וצבאיים, נמצאו לו להיסטוריון בצורת כרוניקות מלכותיות, שנשמרו במשך דורות בארכיוני הממלכה.

כזה הוא המצב במל"ב כ', יב—יט, הסיפור על משלחת מראדך בלאדן אל חזקיהו ותגובת ישעיהו בן אמוץ עליה.<sup>46</sup> מעשה המשלחת נושא חותם היסטורי מהימן. המעשה התרחש, כנראה, לקראת סוף מלכותו הראשונה של מראדך בלאדן בבבל (720—711), כאשר חש בסכנה המתקרבת מצד אשור וחישב בעלי ברית. באותו זמן נכרתה ברית אנטי-אשורית גם במערב, ברית שבאה לקצה עם המסע האשורי בשנת 712 וכיבושה של אשדוד. משלחתו של מראדך בלאדן מתקשרת היטב למאורעות אלה. תיאור זה מקבל את אישורו מסמיכות הזמן שבין בוא המשלחת למחלת חזקיהו (כ', יב: "כי שמע כי חלה חזקיהו"): המחלה היתה, לפי המסופר, חמש-עשרה שנה לפני מותו של המלך (כ', ו), כלומר: בשנת 713 לפסה"נ. פחות מתקבל על הדעת, לעומת זאת, הניסיון לאתר את מעשה המשלחת בתקופת מלכותו השנייה של מראדך בלאדן, בשנת 703.<sup>47</sup> בפעם הזאת מלך מראדך בלאדן בבבל עשרה חודשים בלבד. אין להניח שהיה סיפק בידו לארגן משלחת דיפלומטית אל המערב.

באשר לתגובתו של ישעיהו, הרי היא מתאימה למה שנמסר בספרו על השקפותיו בענייני מדינה. ישעיהו התנגד לבריתות עם אשור (יש' ז', ט) עם מצרים (יש' ל') ועם פלשתים (יש' י"ד, כח—לב; כ'). לפיכך ניתן לשער אל נכון כי התנגד גם לברית של יהודה עם בבל נגד אשור. ואולם בסיפור אין מדובר כלל בהתנגדותו של בן אמוץ לברית, אלא בנבואת פורענות על גלות לבבל. נבואה זו התגשמה בגלות יהויכין, בשנת 598 לפסה"נ, מאה וחמש-עשרה שנים מאוחר יותר (השווה מל"ב כ"ד, יב—טז). ההיסטוריות של נבואה כזו פחות מתקבלת על הדעת. היא חורגת לחלוטין מן האופק ההיסטורי של ישעיהו בן אמוץ ואינה כוללת את נימוקיו המקובלים על ציון החוסה בה. לדעתי ניתן כאן לחוש כיצד עיבדה ההיסטוריוגרפיה הנבואית את מקורותיה. היא השמיטה מהם את עיקר התוכן, את עמדתו המנומקת של הנביא, והכניסה במקום זאת את מה שיכול להיחשב כמסקנה היוצאת מעמדה זו: חזון פורענות על גלות בית המלך ואוצ-

46 הדיון של אקרויד בפרשייה זו כולל כמה דיוקים נאים בלשון הכתוב. אך גיסונו לקשר את הפרשייה עם קודמותיה בפירוש טיפולוגי מקיף הכולל את הנושא של גלות ושיבת ציון אינו משכנע, לדעתי; ראה: P. R. Ackroyd, "An Interpretation of the Babylonian Exile: A Study of 2 Kings 20 Isaiah 38-39", *SJT* 27 (1974), pp. 329-352.

47 כך פ' ארצי, "מרדך בלאדן", בתוך: אנציקלופדיה מקראית, כרך ה', ירושלים תשכ"ח, עמ' 445—449.

רותיו בבלה. אם תוך־כדי כך נתרדד מסר דבריו של הנביא, אין לנו אלא להצטער על כך. אך האין זה גורלם הקבוע של מאורעות יוצאי דופן, מסורות ורעיונות מקוריים, בשעה שהם מוכנסים בעל כורחם אל תוך מיטת סדום של תפיסות היסטוריות כוללניות?

#### 5. עריכת ספר מלכים

בפרשייה שראינו לאהרונה, על ישעיהו ומשלחת מראדך בלאדן, השתמש הבה־בר בידיעה אחת בודדת מן האנאלים של מלכי יהודה, עיבד אותה בעזרת כזו־רות שהיו בידיו מדברי ישעיהו הנביא וטבע את הכול בהותם השקפתו. ברם, מה שייתכן לעשות בידיעה אחת בלבד אפשרי גם לגבי מקורות היסטוריים מקיפים יותר. זה דינו של ספר מלכים; כאן היה בידי המחברים הומר רב ביותר — ספרי השנים של מלכי יהודה וישראל, כרוניקות ממקדש ירושלים, סיפורי נביאים לסוגיהם השונים — ואת הכול הם צירפו יחדיו ליצירה שבה הש־ליטו את עקרונות היסוד שלהם.

עקרונות היסוד של עריכת ספר מלכים מגוונים באופיים וכנראה גם בכוצאם. יש בהם שאופיים המשפטי־פולחני מעיד על רישומה של ספרות התורה. כאלה הם העיקרון של הערכת המלכים לפי נאמנותם לעבודת ה' והימנעותם מעבודה זרה ועקרון שלילת חוקיותם של כל מקומות הפולחן שמחוץ לירושלים. עקרונות אחרים, והם המעניינים אותנו במסגרת עיוננו, נושאים את הותמה של ספרות הנבואה. זהו, כפי הנראה, דינו של הפולמוס ההרפי נגד העגלים בבית אל ובדן וגינויים בכינוי "חטאות ירבעם", כאילו היו עבודה זרה. העגלים, כמוהם ככרובים בירושלים, נתפסו לכתחילה כמושבו של ה' הבלתי נראה והיו מקובלים במקדשי ישראל<sup>48</sup>. לראשונה מתפלמס נגדם הנביא הושע, המכנה אותם "חטאת ישראל" (י, ה) ומייחס עליהם את האיסור העתיק לעשות "פסל ומסכה מעשה ידי הרש" (הושע י"ג, ב המצטט ככל הנראה את דב' כ"ז, יב מתוך סדרת קללות עתיקה). אם אפוא מגנה ספר מלכים את העגלים לאורך כל תיאורו את מלכות הצפון ומשווה אותם לעבודה זרה (ראה בייחוד מל"א י"ב, כה; י"ד, ט; מל"ב י"ז, טז), הרי שסיגל לעצמו העורך את הדוקטרינה של הושע בענייני פולחן ועשה אותה קנה מידה להעריך על־פיה את כל תולדות ישראל — מִק־רה מובהק של היסטוריוגרפיה נבואית לפי הגדרתו<sup>49</sup>. מסתבר, שעורך זה איננו העורך האחרון של הספר. העורך האחרון, שחי לאחר מהפכת ייחוד הפולחן של יאשיהו, היה מסתפק בגינוי מלכי ישראל בגלל עבודה זרה ובגלל עבודתם ב"במות", היינו במקדשים ובמזבחות שמחוץ לירושלים. העורך שלנו,

48 השווה: H. Th. Obbink, "Jahwebilder", ZAW 47 (1929), pp. 264-274; W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*,<sup>2</sup> Garden City, N.Y. 1957, pp. 299-301; י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך ב', תל־אביב

הש"ן, עמ' 258—261.

49 לעיל, עמ' 71.

לעומת זאת, מגדיר את החטא בצורה ספציפית יותר; זיקתו להושע בן בארי מקרבת אל הדעת ששעתו ההיסטורית מוקדמת יותר: סמוך לאחר חורבן מלכות ישראל, במאה השמינית לפסה"נ. בכיוון זה מצביעה גם העובדה שהוא זיכה את המלך האחרון בישראל, הושע בן אלה, מחטא העגלים; אין הוא כותב עליו כרגיל "לא סר מחטאות ירבעם בן נבט אשר החטיא את ישראל", אלא "ויעש הרע בעיני ה', רק לא כמלכי ישראל אשר היו לפניו" (מל"ב י"ז, ב). בוודאי היו בידי ידיעות טריות ומהימנות על תיקונים פולחניים כלשהם של הושע בן אלה.<sup>50</sup>

אפשר שהעורך הזה עצמו הוא אשר כתב לגבי מלכי יהודה כי מלכותם התמידה למרות חטאיהם, משום שה' הבטיח לדוד "לתת לו ניר ולבניו כל הימים" (מל"ב ח', יט; השווה מל"א י"א, לו; ט"ו, ד). יש כאן ציטוט מנבואת ישועה לבית דוד, כעין זו שבתה' קל"ב, יז: "שם אצמיח קרן לדוד, ערכתי נר למשיחי". העובדה שבנבואה זו אין שמץ של סגנון משנה-תורתית, וכן העובדה שהיא מצוטטת בפעם האחרונה לגבי יהורם בן יהושפט, שמלך באמצע המאה התשיעית — אפשר שהן מלמדות שהעורך אשר כלל אותה בסי-כומיו קדם בהרבה לעורך האחרון של ספר מלכים. יתר על כן, בנבואה זו מובע ניגוד מפורש בין מלכי ישראל לבין מלכי בית דוד: אלה אבדו בעוונם, כי דבקו בחטאו של מייסד הממלכה, ואלה נושעו למרות עוונם, בזכות חסידותו של אביהם, ראש השושלת בירושלים.<sup>51</sup> אם כך, אפשר לדייק במוצאו של עורך זה ולזהות אותו כסופר שגלה ממלכות ישראל למלכות יהודה, וחי בה בימי המלך חזקיהו, בסוף המאה השמינית לפסה"נ.

עיקרון נבואי אחר בעריכת ספר מלכים הוא הניסיון להוכיח כי דברי הנביאים מתגשמים לעולם.<sup>52</sup> עיקרון זה קיים, כפי שנראה מיד, בשתי מהדורות שונות של הספר.

50 לפי חז"ל ביטל הושע בן אלה את הפרסידאות (praesidia = חילות מצב, משמ"רות) שמנעו את ישראל מלעלות לרגל ירושלימה (גיטין פ"ח, ע"א; תענית כ"ח, ע"א; בבא בתרא כ"א, ע"ב), אולם ספק אם היתה להם מסורת כלשהי בדבר זה. לפי דיוק הכתוב, שאינו אומר על המלך הושע "לא סר מחטאות ירבעם בן נבט", נראה שהמלך הזה היה נקי מעוון העגלים. שמא נלקחו העגלים, בימי פקח, שלל לאשור? השווה הושע י', ו: "גם אותו לאשור יובל, מנחה למלך ירב". אך על כל פנים הושע בן אלה לא העמיד במקומם חדשים.

51 בדברים אלה קיבלתי את השקפת קרוס, אלא שלפי שיקוליי, אני מקדים ממנו את העריכה הראשונה של ספר מלכים; וראה: F. M. Cross, "The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History", *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, MA 1973, pp. 274-289.

52 בדברים שלהלן אני מקבל, ועם זאת מנסה לשכלל, את מסקנותיו של פון-ראד; ראה: G. von Rad, "The Deuteronomistic Theology of History in the Books of Kings", *Studies in Deuteronomy* (Engl. Transl. SBT 9), London 1953, pp. 74-91.

בחומר הנוגע למלכות ישראל מופיעה סדרה הכוללת נבואות מפי נביאים הידועים בשם וכן פירוט הנסיבות כיצד התגשמו דבריהם. ההתגשמות מתוארת בנוסחה "כדבר ה' אשר דבר ביד פלוני הנביא", או בדומה לה. והרי פירוט הסדרה <sup>53</sup>:

מל"א י"א, לא—לט:	דבר אחיה השילוני לירבעם	מל"א י"ב, טו.
מל"א י"ד, יב—יג:	דבר אחיה הנביא לאשת ירבעם על מות בנה	מל"א י"ד, יז—יח.
מל"א י"ד, ז—יא:	דבר אחיה הנביא לירבעם על השמדת ביתו	מל"א ט"ו, כט.
מל"א ט"ז, א—ד:	דבר יהוא בן חנני לבעשא על השמדת ביתו	מל"א ט"ז, יב.
מל"א י"ז, יד:	דבר אליהו לאלמנה מצרפת על המזון	מל"א י"ז, טו.
מל"א כ"א, כא—כב:	דבר אליהו לאחאב על השמדת ביתו	מל"א י"ז, יא, יז.
מל"ב ב', כא:	דבר אלישע על רפואת מעיין יריחו	מל"ב ב', כב.
מל"ב ד', מג:	דבר אלישע על "אכול והותר"	מל"ב ד', מד.
מל"ב ז', א—ב:	דבר אלישע על השפע בשומרון ומות השליש	מל"ב ז', טז—יז.
— — —	דבר יונה בן אמיטי על הרחבת גבול ישראל	מל"ב י"ד, כה.

מותר לפקפק אם הסדרה הגיעה אלינו בשלימותה ואם כל מרכיביה הנוי כחיים הם מקוריים. במל"א כ"ב, לח מסופר על מות אחאב "וישטף את הרכב על ברכת ש מ ר ו ן וילקו הכלבים את דמו והזנות רחצו כדבר ה' אשר דבר", ואין הדברים מתאימים לנבואות הקודמות על אחאב. מסתבר, שהמסורות על אחאב היו רבות ומגוונות ורק חלקן הגיע לידינו. הנבואה שהתגשמה במל"א

53 ברשימה דלקמן לא נכללו שני פריטים: התגשמות דבר ה' ליהושע (מל"א ט"ו, לד) ונבואת אליה לאחזיה והתגשמותה (מל"ב א', טז—יז). זו האחרונה היא, כפי שראינו לעיל (פרק ב', סעיף 2), תוספת מאוחרת מעריכת ספר מלכים. באשר למל"א ט"ו, לד אף הוא איננו מעיקר הספר; הוא מפסיק את רצף הסיפור על אליהו ומלחמת ה' בבעל (מל"א ט"ו, כט—י"ט, יח) כמוסבר להלן (פרק ט'). הוא חורג מן המסכת שכן הוא מספר על התגשמות דברו של "נביא" עתיק, שלא מת-קופת המלוכה; וה"דבר" לא היה מלכתחילה נבואה, אלא שבועת-אלה. בצדק אפוא נעדר הפסוק מן המהדורה הלוקיאנית של תרגום השבעים.

כ"ב, לֹא אָבְדָה כְּפִי הַנְּרָאָה, או הוֹחֵלְפָה בַּפְּרִשִּׁיָּה אַחֲרֵת עַל מֶלֶךְ זֶה. מֵאִידֶךְ גִּיסָא, סִפֵּק אִם הַפְּרִשִּׁיָּת הַקְּשׁוּרֹת בַּחִיּוּהֶם הַפְּרִטִּים שֶׁל אֱלֹהֵי וְאִישׁ עֲשֵׂה שִׁיכּוֹת לַסְּדֵרָה מַלְכָּתְחִילָה. בַּפְּרִשִּׁיָּת אֵלֶּה מוֹפִיעוֹת נוֹסַחָאוֹת שׁוֹנוֹת מִן הַמִּקּוּבֵּל, כְּגוֹן "כְּדִבֵּר אֱלִישַׁע אֲשֶׁר דִּבֶּר" (מל"ב ב', כב), "וַיֹּאכְלוּ וַיִּתִּירוּ כְּדִבֵּר ה' " (ד', מד). הַרוֹשֵׁם הוּא, שֶׁהַסְּדֵרָה הִיטָה מַלְכָּתְחִילָה מוֹשְׁרֶשֶׁת בַּעֲנִינֵי הַמְּדִינָה. עַל כָּל פָּנִים מַפְתִּיעָה הָעוֹבְדָה, שֶׁהַסְּדֵרָה מוֹפִיעָה רַק בְּסִיפּוּרִים עַל מַלְכוּת יִשְׂרָאֵל לֵאחֹר הַפִּילּוֹג וְרַק עַד מַלְכוּת בֵּית יְהוּא. הַדִּבֵּר נִרְאָה כְּמֹאשֶׁר אֵת מָה שֶׁאֻמְרָנוּ כִּי בַּמִּהֲפֶכֶת יְהוּא נִוצְרוּ הַנְּסִיבּוֹת לַהֲתַהוּוֹתָהּ שֶׁל הִיסְטוֹרִיוֹגְרַאפִּיָּה הַמֵּתֶאֱרָת אֵת הַמֵּאוּרָעוֹת כִּהֲתַגְשְׁמוֹת דִּבֵּר ה'. הָעוֹבְדָה, שֶׁבְּמִקּוּמוֹת אַחֲדִים (מל"א ט"ו, כט; ט"ז, יב; מל"ב י', יז; י"ד, כה) מַעֲוֶרָה הַסְּדֵרָה בְּרִישׁוּמִים שֶׁל הָאֲנָלִים הַמִּמָּה לְכַתִּיִּם אוֹ נִסְמַכְתָּ לְהַעֲרִיכָה הַמְּלָכִים עַל-פִּי חֲטָאוֹת יִרְבַּעַם (הַעֲגִלִים!) מַלְמֶדֶת בְּבִירוֹר כִּי אֵף הִיא יֵצֵא מִתַּחַת יָדוֹ שֶׁל הָעוֹרֵךְ הָרֵאשׁוֹן שֶׁל סֵפֶר מְלָכִים, מִסּוֹף הַמָּאָה הַשְּׁמִינִית לַפֶּסֶח"נ<sup>54</sup>.

שׁוֹנָה מִן הַסְּדֵרָה עַל יִשְׂרָאֵל הִיא הַסְּדֵרָה הַנוֹגַעַת בְּרוּבָה לִיהוּדָה וּלְבֵית דָּוִד. כֹּאֵן נִיתֵן לְמִנּוֹת:  
א. שִׁמְ"א ב', כו—לה: דִּבֵּר אִישׁ אֱלֹהִים אֶל עָלִי — מִתְּגַשֵּׁם בַּמִּלָּא ב', כ"ז.

ב. נְבוּאָה שֶׁלֹּא נִודַע מִי אֻמְרָהּ וּמִתִּי, בְּנוֹסָה הַמְּדוּיֵק: "לֹא יִכְרַת לְךָ אִישׁ מֵעַל (נוֹסַח אַחֵר: מִלְּפָנֵי יֵשֵׁב עַל) כִּסֵּא יִשְׂרָאֵל" נִזְכָּרָת בַּמִּלָּא ב', ד; ח', כה; ט', ה; וְשׁוֹב גַּם בִּיר' ל"ג, יז.

ג. נְבוּאָת נָתַן לְדוֹד מִצְוֹטָט בִּידֵי שְׁלֹמֹה, בְּלִי לְפָרֶשׁ בִּשֵׁם אֻמְרָהּ, אֵךְ תּוֹךְ צִיּוֹן עוֹבֶדֶת הַתְּגַשְׁמוֹתָהּ (מל"א ח', יח—כ).

ד. מִלָּא י"א, יא: ה' אֹמֵר לְשְׁלֹמֹה (לֹא צוּיֵן שֵׁם שֶׁל נְבִיא) כִּי יִקְרַע אֵת הַמִּמְלָכָה מֵעָלָיו וַיִּתְּנָה לְעַבְדּוֹ.

ה. מִלָּא י"ג, א—י: אִישׁ אֱלֹהִים נִבֵּא עַל חוֹרְבָן מִזְבֵּחַ בֵּית אֵל — מִתְּגַשֵּׁם בַּמִּלָּא כ"ג, טו—טז (הַשְּׁוֹוָה שֵׁם, בְּתִרְגוּם הַשִּׁבְעִים)<sup>55</sup>.

ו. מִלָּא כ"א, י—טו: ה' מוֹדִיעַ עַל-יָדֵי עַבְדּוֹ הַנְּבִיאִים כִּי יַחֲרִיב אֵת יְרוּשָׁה שְׁלֵמָה בַּחֲטָאוֹת מִנְּשָׁה. מִלָּא כ"ג, כו: ה' אֹמֵר ( = מַחֲלִיט) לְהַחֲרִיב אֵת יְרוּשָׁה לִים לְמִרּוֹת תְּשׁוּבָתָהּ שֶׁל יִאֲשִׁיּוּהוּ.

54 רֹאֵה לְעִיל, עַמ' 86. וְעִדְיִין אֻמְרָת דְּרִשְׁנֵי הָעוֹבְדָה שֶׁהַסְּדֵרָה אֵינָה כּוֹלֶלֶת אֵת חֲמֶשֶׁת מְלָכֵי יִשְׂרָאֵל הָאֲחֵרוֹנִים: שְׁלוֹם בֶּן יִבְשׁ, מִנְחֵם בֶּן גְּדִי, פִּקְחִיָּה, פִּקְח בֶּן רַמְלִיָּהוּ וְהוֹשַׁע בֶּן אֵלֶּה. וְשִׁמְאָה עָלִינוּ לֹאמֵר כִּי לִגְבֵי הַתְּקוּפָה הַזֹּאת לֹא הִכִּיר הָעוֹרֵךְ נְבִיא אַחֵר, אֵלֶּה אֵת הוֹשַׁע בֶּן בָּאֲרִי לְבָדוּ?

55 עַל פִּי נִיתֵן לְשִׁחְזוֹר: "וְגַם אֵת הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר בְּבֵית אֵל, הַבְּמָה אֲשֶׁר עָשָׂה יִרְבַּעַם בֶּן נְבַט, אֲשֶׁר הִחֲטִיא אֵת יִשְׂרָאֵל, גַּם אֵת הַמִּזְבֵּחַ הַהוּא וְאֵת הַבְּמָה נִתְּץ וַיִּשָּׁר אֵת אֲבִיּוֹ, הִדָּק לְעַפֵּר וּשְׂרָף הָאֲשֵׁרָה. וַיִּפֹּן יִאֲשִׁיּוּהוּ וִירָא אֵת הַקְּבָרִים אֲשֶׁר שָׁם בְּהָר וַיִּשְׁלַח וַיִּקַּח אֵת הָעֲצָמוֹת מִן הַקְּבָרִים וַיִּשְׂרָף עַל הַמִּזְבֵּחַ וַיִּטְמְאֵהוּ כְּדִבֵּר ה' אֲשֶׁר קִרָּא אִישׁ אֱלֹהִים / בַּעֲמֵד יִרְבַּעַם בַּחֲגַל הַמִּזְבֵּחַ. וַיִּפֹּן וַיִּשָּׂא אֵת עֵינָיו אֶל קְבֵר אִישׁ אֱלֹהִים / אֲשֶׁר קִרָּא אֵת הַקְּבָרִים הָאֵלֶּה".

על שישה אלה צריך להוסיף גם את —

ז. מל"ב י', ל: ה' אומר ליהוא "בני רבעים ישבו לך על כסא ישראל" — משום הדמיון הברור לסדרה בשיטת דיבור ישיר של ה' אל המלך (ב, ג, ד לעיל). והרי גם הניסוח הלשוני דומה מאוד לנבואה האנונימית אל דוד (ב לעיל).

בסדרה הזאת הנבואות הן אנונימיות, על-ידי "איש אלהים", או על-ידי נביאים שאינם מכוונים בשמם, או שהן נאמרות במישרין מפי ה'. קו של סתמיות שורה על הסדרה, בייחוד לגבי שעת הנבואה. בדרך כלל לא ברור מתי ובאילו נסיבות נאמרו הדברים. מכאן אתה למד, שהסדרה הזאת יותר משהיא מסתמכת על נבואות שנמסרו בכתובים הריהי מסיקה את הנבואות מן המאורעות. מן ההורבן של ירושלים, למשל, הסיק העורך בעל הסדרה כי זהו רצונו של ה', ומצא את השעה הנכונה להבעת רצון זה בשעה שטימא מנשה את בית ה' בעבודה זרה. הווי אומר, זוהי הגותו של ההיסטוריוגרף, לעתים צידוק הדין שלו, שלבשה צורה של נבואות. על זמנו של היסטוריוגרף זה מעיד תוכן הנבואות במל"ב כ"א וכ"ג: הוא כתב לאחר חורבן ירושלים. העריכה הקודמת, הצפון-ישראלית, של ספר מלכים היתה לפניו והוא מחקה את הדגם של נבואות והתגשמותן, אם גם בצורה פחות עובדתית. אפילו כשהיו לפניו מקורות שיכלו לשמש אותו, כגון דברי ישעיהו בן אמוץ, לא טרח לעבד אותם לצרכיו. מן העריכה הקודמת הסתייג; לפיכך הוסיף לנבואת אחיהו השילוני אל ירבעם עוד מאמר של ה' לשלמה (מל"א י"א, יא) — נבואה למורד במלכות לא ישרה בעיניו! מאידך גיסא, מה הניע אותו להוסיף מאמר ליהוא? קיומה של שושלת של חמישה מלכים בישראל, שאחד מהם הגיע לגבולות מלכות דוד — עובדות אלה הניעו אותו להסביר כיצד זה נתקיים בישראל בית מלוכה, שמבחינת יציבותו ועוצמתו כמעט התחרה בבית דוד. את ההסבר הוא מצא בביעור בית אהאב השנוא עליו (השווה מל"ב כ"א, ג, יג, המעידים על השקפותיו).

כל אחת משתי המהדורות של ספר מלכים הביאה סדרה של דוגמאות כיצד התגשם דבר ה' בתולדות ישראל<sup>56</sup>. וזהו, אולי, מקרה מעניין כיצד "הכמות נעשית איכות". כאשר נקבע, בסיפורים שראינו, שמעשה כלשהו אירע בהתאם לדבר ה' שקדם לו, לא היה בכך אלא ראייה שההיסטוריה היא התגשמות של דבר ה' — הכלל נקבע לגבי ההיסטוריה לא לגבי הנבואה; אבל עכשיו, כש-מצטרפות תריסר והצי-תריסר של דוגמאות מזמנים שונים ומנביאים שונים, כיצד התגשמו הנבואות, נלמד כלל שכנגד: כל נבואת אמת מוצאת את התגשמותה בהיסטוריה.

56 מן הראוי להטעים שיש בספר מלכים מאמרי נבואה נוספים, מלבד אלה שמינינו על שתי העריכות הללו. למשל מל"א ו', יא-יג, דבר ה' לשלמה בזמן בניין המקדש, הוא כולו בסגנון ספר הקדושה (H) ואינו מיוצג בתרגום השבעים, כתב-יד ואטיקאנוס. כנראה נוסף בתקופה מאוחרת למדיי.

להשקפה זו אף ניתן ביטוי מופתי במל"א כ"א, כח—כט. בשולי סיפור נבות ונבואת אליהו על אחאב נאמר: "ויהי דבר ה' אל אליהו התשבי לאמר: הראית כי נכנע אחאב מלפני? יען כי נכנע מפני, לא אבי (קרי: אביא) הרעה בימיו, בימי בנו אביא הרעה על ביתו". תשובתו של אחאב — קריעת בגדיו, לבוש השק, התענית — אינה יכולה לבטל את הנבואה שכבר הוכרזה. לכל היותר יכולה התשובה לדחות את התגשמותו של דבר ה'.

מן החוגים האלה, של תלמידי נביאים והיסטוריוגרפים, הועברה ההשקפה בדבר התגשמותן של הנבואות לדורות מאוחרים יותר. ישעיהו השני מחזיק בהשקפה הזאת בעקיבות ובתקיפות. התגשמות הדבר היא בשבילו קנה מידה להעריך בו גם את ההבדל היסודי שבין אלהים ואדם<sup>57</sup>, וגם את ההבדל בין ה' אלהי האמת לבין אלהי הגויים שהם שוא ושקר<sup>58</sup>. מאוחר יותר בא פרישן עתיק של ספר דברים ורשם את הכלל בתוספת שרשם לחוק הנביא (דב' י"ח, כא—כב): "וכי תאמר בלבבך: איכה נדע את הדבר אשר לא דברו ה'? — אשר ידבר הנביא בשם ה', ולא יהיה הדבר ולא יבא, הוא הדבר אשר לא דברו ה', בודון דברו הנביא, לא תגור ממנו". נבואה שאינה מתגשמת היא נבואת שקר. העובדה, שתוספת המנוסחת ניסוח דומה, והמבקשת גם היא לברר כיצד ניתן לבצע חוק כלשהו, נמצאת בשולי חוק השמיטה בוי' כ"ה, כ—כב<sup>59</sup>, מוכיחה שזמנן של תוספות פרשניות כאלה הוא בתקופה של איסוף וחייתום התורה, כאשר אספו יחדיו את מגילות החוקים השונות — קרוב לוודאי במאה החמישית לפסה"נ.

ואולם בד בבד עלתה ונתגבשה השקפה נגדית — כי עיקר תפקידה של הנבואה הוא להתריע ולהזהיר, והעתיד שהיא מבשרת ובייחוד דבר הפורענות, איננו החלטי, אלא מותנה בתגובתם של השומעים. כיצד ועל-ידי מי בוטאה השקפה זו — עתידיים אנו לראות בהמשך. כאן נציין רק את סעיפיה הנוגעים לענייננו: במל"ב י"ז, ז—כג, לאחר סיפור גלות שומרון, נמצאת סקירה היסטורית מסכמת המצדיקה את דין החורבן בגלל חטאות ישראל. הסקירה מסיימת (פס' כג) במשפט: "עד אשר הסיר ה' את ישראל מעל פניו כאשר דבר ביד כל עבדיו הנביאים, ויגל ישראל מעל אדמתו אשרה עד היום הזה". כאן הנביאים הם מודיעי העתיד על-ידי דבר ה', כפי התפיסה המקובלת בספר מלכים. ואולם בפס' יג נועד לנביאים תפקיד אחר: "ויעד ה' בישראל וביהודה ביד כל נביאו

57 יש' מ', ו—ח: "קול אומר: 'קרא'! ואמר (= ואמר): 'מה אקרא'? — 'כל הבשר חציר וכל חסדו כציר השדה'. יבש חציר, נבל ציץ, כי רוח ה' נשבה בו, אכן חציר העם; יבש חציר נבל ציץ ודבר אלהינו יקום לעולם".

58 יש' מ"א, כא—כט: "... יגישו ויגידו לנו את אשר תקרינה ... הגידו האתיות לאחר (= הבאות לאחר מכן, לעתיד) ונדעה כי אלהים אתם ... הן אתם מאין, ופעלכם מאפע תועבה יבחר בכם ...".

59 "וכי תאמרו: 'מה נאכל בשנה השביעית? הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתנו?' — 'וצוית את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים ...'".

(קרי: נביאי) כל חזה לאמר שבו מדרכיכם הרעים ושמרו מצותי חקותי ככל התורה אשר צויתי את אבותיכם ואשר שלחתי אליכם ביד עבדי הנביאים". כאן נתפסו הנביאים כמוסרי התורה וכמוזהירים עליה וקוראים לתשובה. תפקידם כמוכיחים חשוב הרבה יותר מתפקידם כמודיעי העתיד. כתוב זה מעמיד אותנו על כל הבעייתיות שבזיהוי יצירות מקיפות בתוך המקרא וסיווגן. דווקא במקום שההיסטוריוגראפיה הנבואית שזיהינו באה אל סיומה הטבעי, נסתרת התפיסה ההיסטורית היסודית שלה על-ידי תפיסה אחרת מנוגדת לה. אסכולות שונות, בעלות תפיסות מנוגדות, צירפו את קולמוסיהן בכתובת ההיסטוריה הישראלית.<sup>60</sup>

60 לפי הנראה לי הקיפה הסקירה המסכמת מלכתחילה את י"ז, ז—יב, טז—יה", כא—כג בלבד. שתי התחיבות, פס' יג—טו, יה<sup>2</sup>—כ, נתחמות על-ידי התופעה הידועה של חזרה מקשרת:

יב : "... אשר אמר ה' להם לא תעשו את הדבר הזה".

טו : "... אשר צוה ה' אתם לבלתי עשות כהם".

יה<sup>2</sup> : "ויתאנף ה' מאד בישראל ויסירם מעל פניו".

כ : "וימאס ה' בכל זרע ישראל ... עד אשר השליכם כפגיו".

בתחיבות הורחב גורל ישראל גם על יהודה, הוטעמה שמירת התורה, המצוות והחוקים וניתן לנביאים התפקיד של מסירתה ושל אזהרה מפני החטא. בשתייהן ניכר דמיון ללשונו של ספר ירמיה.



## שימוש כרונולוגי מכוון בספר דברי־הימים\*

### מאת מרדכי כוגן

שאלת מהימנותו של ספר דברי־הימים לגבי קורות ימי הבית הראשון, במיוחד בקטעים המקבילים לנמסר בספר מלכים, תופסת מקום נכבד במחקר ההיסטוריה של תקופת המקרא. באופן כללי ביותר — התפלגו דעות החוקרים בשאלה זו לשתי עמדות ברורות ואף מנוגדות: לפי העמדה האחת, הרי מידע המופיע בספר דברי־הימים, השונה מן הנמסר בספר מלכים או המוסיף עליו, הוא יצירת ההיסטוריוגרפיה המיוחדת של בעל ספר דברי־הימים (=הכרוניסט). לפי העמדה האחרת, הרי החומר הנוסף שבדברי־הימים, מקורו בתעודות שלא מוצו על־ידי עורכי ספר מלכים. נמצא שחומר זה לכשעצמו, חייב להיבדק לפרטיו על־מנת לקבוע את מידת ערכו כעדות היסטורית<sup>1</sup>.

בעלי העמדה הראשונה פוסלים, איפוא, את הכרוניסט כְּעַד בן־הדור בו התרחשו האירועים מימי הבית הראשון. לעומתם, בעלי העמדה השנייה משתמשים, אמנם בסלקטיביות, במסורות כרוניסטיות המצויות בספר בשחזור ההיסטורי שהם עורכים. בדיוננו זה נגביל את עצמנו לבחינה אחת של המחקר, והיא — הבחינה הכרונולוגית.

כנקודת־מוצא לדיוננו ישמש התאריך שבדברי־הימים ב כט ג, בנאמר על המלך חזקיהו: "הוא בשנה הראשונה למלכו בחדש הראשון פתח את דלתות בית ה' ויחזקם". תאריך זה לתחילת הפעולות של חזקיהו, אשר מטרותן היתה תיקון הסטיות הפולחניות מימי אחז אביו, אינו מופיע בסיפור המקביל במלכים ב יח ד. לא רק התאריך חסר שם; גם לא נאמר דבר בספר מלכים על ריפורמה דתית בהיקף רחב, כזו המתוארת בדברי־הימים. בהערכת מהימנות התאריך הזה, יש ענין מיוחד בנקודת המחלוקת בין החוקרים דלעיל. לשיטתו של א' תילי (Thiele), נתון זה שבדברי־הימים הוא אבן־פינה בשחזור הכרונולוגיה של סוף המאה הח' ותחילת הז' לפני־הספירה, ובעזרתו קבע תילי שחזקיהו עלה לשלטון ביהודה בשנת 715 לפני־הספירה<sup>2</sup>. מ' נות, לעומתו, ראה בתאריך זה תוספת חפשית של הכרוניסט, אחת מני

\* עיקרי הדברים הושמעו בהרצאה לפני הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות בירושלים, אוגוסט 1977.

1 לסיכום שימושי בשאלה זו וביכליוגרפיה, ראה: P. Welten, *Geschichte und Geschichts-* *darstellung in den Chronikbüchern*, WMANT, 42, Neukirchen 1973, pp. 1–6. "ליזור, היסטוריה והיסטוריוגרפיה בספר דברי הימים, חקרי מקרא ומגילות מדבר יהודה, תשל"ב, עמ' 221–233.

2 ראה: E.R. Thiele, *Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, Grand Rapids 1965<sup>2</sup> pp. 150–152. והשווה גם J.M. Myers, *II Chronicles* (Anchor Bible) Garden City 1965, p. 170. "חזקיהו", אנציקלופדיה מקראית, ג, טור 97.

רבות, לטכסט שמקורו היחיד היה ספר מלכים הקאנוני שלפנינו. מטרת התוספת היא להדגיש את דתיותו של חזקיהו בשלב מוקדם במלכותו.<sup>3</sup>

ישוב מחלוקת זו אינו נראה בהישגיד של מחקר פנים-מקראי נוסף. לכן, על-מנת להיחלץ מן המבוך נפנה את מבטנו לספרות ההיסטורית המיסופוטאמית, אשר באופן כתיבתה דומה היא לזו שבמקרא. בשעתו הצביע ח' תדמור על שימוש מכוון בנתונים כרונולוגיים למטרות היסטוריוגרפיות המופיע בכתובות נבונאיד מלך בבל;<sup>4</sup> אך לנו נראה שכתובת אשורית מימי אסרחדון היא משמעותית במיוחד לדיון בשיטה הכרונולוגית שבספר דברי-הימים. אין אנו טוענים שיש יחס תולדי בין הספרות באשור וב ישראל; אך מבחינה טיפולוגית, הרי הדוגמה שנביא כאן מאלפת ומעוררת ענין כאחת.<sup>5</sup>

בין הכתובות המלכותיות מימי האימפריה האשורית החדשה ידועה אולי "כתובת בבל" של המלך אסרחדון יותר מאחרות, בגלל מוטיבים אחדים בה המזכירים במקצת את הנבואה הספרותית במקרא: האל מרודך, אלה הראשי של בבל, כעס על עירו והחליט להחריבה. החורבן נועד להימשך שבעים שנה; אך בטרם עת שככה חמתו והוא נסוג מהחלטתו. כך שבכל נחונה אחר אחת-עשרה שנות ענישה בלבד.<sup>6</sup> אפיזודה זו היא תמונה אחת קטנה בחיבור נרחב יותר הדין באירועים בבבל מימי סנחריב, ערב חורבן העיר, עד ימי אסרחדון ושיקומה המפואר. יחס סיבתי בין ההתנהגות החברתית המושחתת של אנשי בבל ובין תגובת האלים אופף את היצירה כולה.<sup>8</sup>

"כתובת בבל" הגיעה אלינו בשמונה מהדורות, ובמקום אחר<sup>9</sup> הראינו שהמהדורות האלה לא נתחברו כולן בשנה אחת; כשהשווינו את נוסחאות הסיפור המתאר את שלבי הבנייה בעיר

3 ראה: 157—158 pp. M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen 1967, יפסן הביא את שתי הגישות במחקרו הכרונולוגי, אך נמנע מהכרעה בשאלה. ראה: A. Jespen, *Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie*, BZAW 88 (1964), p. 31, n. 33.

4 ראה: "The Inscriptions of Nabunaid: Historical Arrangement", H. Tadmor, *Studies in Honor of Benno Landsberger (Assyriological Studies, 16)* Chicago 1965, pp. 351—358.

5 לענין זה ראה מ' כוגן וח' תדמור, ארץ-ישראל (ספר גינוזברג), יד, תשל"ח, עמ' 55, הערה 6.

6 הטכסט האשורי, על כל מהדורותיו ושינויי הגירסה שבהן, מובא אצל R. Borger, *Die Inschriften Assurhaddons Königs von Assyrien*, Beiheft A/O 9 (1967), pp. 10-29 (להלן: בורגר, אסרחדון). תרגום לאנגלית, מיושן בחלקו, נמצא אצל D.D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, II, Chicago 1927, pp. 242-264 (להלן: לוקנביל, מסמכים).

7 וזו לשון הטכסט: "שבעים שנה, מגין [שנות] שממחה [של בבל] אשר קבע לה, האל מרודך, כרגע שנוגע, הפך עליון לתחתון והורה להושיבה מחדש

תוך אחת-עשרה שנה" (בורגר, אסרחדון, עמ' 15, אפיזודה 10, נוסח א). פירוש זה לשינוי בגורל העיר בבל נחשף על-ידי משחק מדרשי של המספרים בכתב היתדות. המספר 70 שנכתב **70** זאת אומרת, 60+10 נהפך ל-11 שהוא **11** זאת אימרת, 10+1. לענין זה ראה הערתו של בורגר, אסרחדון, למקום.

8 לדיון אחרון במשמעות התיאולוגית של יצירה זו ויחסה האפשרי לעולם המקרא, ראה: J.J.M. Roberts, *Myth versus History*, CBQ 38 (1976), pp. 1-13.

9 ראה מאמרנו: M. Cogan, "Omens and Ideology in the 'Babylon Inscription' of Esarhaddon" המאמר עומד להתפרסם בכרך המאמרים של קבוצת הדיון למקרא ולתולדות המזרח הקדום (תשל"ט), המכון ללימודים מתקדמים, האוניברסיטה העברית.

בכל לפי המהדורות השונות של הכתובת, מצאנו שאפשר להציע סדר כרונולוגי יחסי לחיבור המהדורות. מסתבר שנוסח מפורט המוסר מידע על שלבי הגמר הוא נוסח שנערך מאוחר מהנוסח המוסר רק על התחלת העבודות. המפתיע ביותר הוא שבכל המהדורות, ראשונות כאחרונות, נמצא רשום אותו תאריך: "שנת מלכו (*šānat rēš šarrūti*) של אסרחדון מלך אשור"<sup>10</sup>.

"שנת מלכו" של אסרחדון היתה שנה מלאת תהפוכות. אסרחדון עלה לשלטון אחרי רצח סנחריב אביו ומיד נאלץ לצאת להגנת כסאו נגד התקוממות אֶחֱיו, שתבעו לעצמם את השלטון<sup>11</sup>. אין להעלות על הדעת שהיה למלך החדש פנאי לטפל בענייני בבל כמתואר בכתובת, אפילו בהיקף המצומצם הרשום במהדורה הקדומה, מהדורת G<sup>12</sup>. נוסף לזה, ייזכר שמשך "שנת מלכו" של אסרחדון היה שנים-עשר ימים בלבד! וזה לפי חשבון הכרוניקה הבבלית<sup>13</sup>. המסקנה הבלתי-נמנעת היא שהתאריך ב"כתובת בבל" הוא פסבדו-תאריך. מצד אחר, ברור הוא כי השימוש בתאריך זה בטכסט שהופיע במספר מהדורות מתוקנות ומעודכנות (במשך חמש עד שש שנים, לפי השערותנו) אינו מקרי כל עיקר. דומה שלא קשה להציע הסבר לרישום תאריך-מוקדם זה בכל המהדורות. כתובת בבל מתרכזת בסיפורה על תולדות בבל, ומטרתה הגלויה, אם לא המוצהרת, היא פיוס בין הקבוצות היריבות באשור ובבבל<sup>14</sup>. תאריך "שנת מלכו" מעיד, איפוא, על דאגת אסרחדון לטובת בבל; דאגה זו החלה, לכאורה, מיד עם כניסתו לתפקיד כמלך אשור. בכך כאילו הצהיר אסרחדון קבל עם ואֵלים: מימי הראשונים על כס המלוכה פניתי, בתמיכת מרודך ובעידודו, לענייני עיר האלים, "העיר אשר משם מפקחים האלים על [גורל] העולם"<sup>15</sup>.

נחזור עתה לנקודת-המוצא של דיונונו, ונבדוק שלשה מקרים בספר דברי-הימים שאפשר לזהות בהם שימוש בשיטת פסבדו-תאריך.

10 ראה בורגר, אסרחדון, עמ' 29. *šānat rēš šarrūti* הוא המונח הכרונולוגי המקובל באכדית לציין את השנה הקטועה מעליית המלך ועד ראש-השנה הסמוך לה. תרגמנו אותו "שנת קלכו" כהצעת תרומר, שלדעתו זהו שווה-הערך המקראי ההולם את המונח הכרונולוגי האכדי (וכך במלכים ב כה כז) ולא הלשון "ראשית מלכות", "ראשית ממלכות". הבא בכמה מקראות, כגון ירמיהו כו א, שם כז א. וראה בפירוט ח' תרומר "כרונולוגיה", אנציקלופדיה מקראית, ד, עמ' 267-268, "ראשית מלכות", שם, ז, עמ' 312-314, ושם ביבליוגרפיה.

11 ראה בורגר, אסרחדון, כתובת נינוה, אפיזודה 2, עמ' 40-45; וכן לוקנביל, מסמכים, עמ' 200-203.  
12 ראה הערת בורגר, אסרחדון, עמ' 19 לאפיזודה 18; וכן מאמרנו (למעלה, הערה 9).  
13 בכרוניקה הבבלית לשנת 681/80 לפני הספירה (בורגר, אסרחדון, עמ' 121) כתוב: "כ־20 לטבת, סנחריב מלך אשור, בנו כמרד הרגו. 23 שנה מלך באשור. מ־20 לטבת עד 2 לאדר נטוש מרד באשור, וכ־8 (?) לאדר עלה אסרחדון לכס אשור".

הסימנים ליום הספיציפי בחודש אדר אינם קריאים. גרייסון גורס עתה — 18. ראה: A.K.Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles* (TCS 5, Locust Valley 1975) Chronicle I, iii 38  
14 דנונו בנושא זה ב־ M. Cogan, *Imperialism and Religion*, SBLMS No. 19, Missoula 1974, pp. 12-13.

15 באכדית: *ālum masnaqti ilāni*. הקטע מופיע בטכסט שפרסם A.R.Millard, *Afo* 24 (1973), p.118, Episode 35b, ביטוי מיוחד זה, המופיע אך ורק במהדורה E של כתובת בבל, מצביע על מרכזיותה של העיר בעולמם של האלים. רעיון זה הוא אחד הסימנים ל"בבליותה" של הכתובת. ראה דברינו במאמר "אותות ואידאולוגיה" (למעלה, הערה 9).

## א

הוא [חזקיהו] בשנה הראשונה למלכו  
בחדש הראשון פתח את דלתות בית ה'  
ויחזקם<sup>16</sup> (דברי-הימים ב כט ג).

פעולה זו של חזקיהו היתה צעד ראשון בריפורמה רבת-ממדים שכללה טיהור בית-המקדש (שם כט ד-יט) ועשיית הפסח (שם ל) על-ידי כל עם-ישראל<sup>17</sup>. ולא היתה כשמחת-חגיגה זו "מימי שלמה בן דוד מלך ישראל" (שם ל כו). הקטע המקביל בספר מלכים ב יח ד קצר בהרבה מזה שבספר דברי-הימים, ואף נמצא בו פרט שלא הועתק על-ידי הכרוניסט לספרו: "הוא הסיר את הבמות ושבר את המצבות וכת את האשרה וכתת נחש הנחשת אשר עשה משה...". ענין סמל הנחושת, הקשור במסורת משה ותקופת הנדודים של בני-ישראל, הועלם לגמרי מן הטכסט בדברי-הימים<sup>18</sup>, בעוד שתיאור היקף הפעולות שביצע המלך בטיהור המקדש הורחב לאין שיעור והוסמך להן תאריך התחלה.

נעשו נסיונות מספר לשכך תאריך זה בתולדות חזקיהו, אך כולם נתקלו בקשיים ואף גרמו לסיבוכים נוספים. למשל, אם נקבעת שנת המלכותו של חזקיהו לשנת 726 — 727 לפני הספירה (על-פי מלכים ב יח א), קשה לדמות מצב בו תצא הזמנה בשנה זו לתושבי ממלכת ישראל לחגיגות בירושלים, והיא תתקבל באופן חיובי, ולוא חלקי, על-ידם (ראה: דברי-הימים ב ל א — יא). לכן העדיף י' מאירס לאחר את המלכת חזקיהו עד לשנת 715 לפני הספירה<sup>19</sup>. אבל מאירס נאלץ להניח שההזמנה לישראלים, שמשנת 720 היו תושבי פחוה אשורית, הגיעה כשהמלך האשורי סרגון היה עסוק בקרבות מחוץ לאזור ארץ-ישראל והמערב<sup>20</sup>. פתרון מקורי לבעיית התאריך הוצע על-ידי מ' פוגלשטיין, אשר ביקש לקיים את הסיפור, שנושאו הפעילות היהודאית בצפון, ככתבו. למרות הקשיים ההיסטוריים, הוא פירש

16 השהו גם דברי-הימים ב כט ז. ענין הדלתות הנעולות הוא דוגמה מאלפת לשיטת ההרחבה המדרשית של בעל ספר דברי-הימים. הידיעה מבוססת על מלכים ב טז יח, שלכל הדעות הוא פסוק סחום במקצת. נמסר שם על שינויים ארכיטקטוניים שיום המלך אחז בבית-המקדש, בנוסף להקמת המזבח החדש. שינויים אחדים נגרמו בגלל הצורך הדחוף להעביר תשלום כבד לתגלתי-פלאסר, כנראה בעקבות התערבות חמלך האשורי לטובת יהודה באירועי שנות 732-734. אין כל סיבה לפרש את הדבר כאילו היו שינויים אלה קשורים להכנסת פולחן זר למקדש. ראה גם מ' כוגן, "מזבח אחז", דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, א (תשל"ז), עמ' 119-124. ועל מטרת המדרש הזה בדברי-הימים ראה ש' יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים, ירושלים תשל"ז, עמ' 184.

17 השתתפות אנשים מצפון הארץ, מאזור ממלכת ישראל לשעבר וכעת מסופח לאשור, היא פרט שאין באפשרותנו לוודאו מבחינה היסטורית. אבל יחד עם זאת, מלמד פרט זה על גישתו המיוחדת של הכרוניסט לשאלת אחדות עם ישראל. ראה את הדיונים אצל ש' יפת, עמ' 228-277 (למעלה, הערה 16): H.G.M. Williamson, *Israel in the Book of Chronicles*, Cambridge 1977, pp. 87-140.

18 השמטת איזכור הנחושתן באה להגן על כבודו של משה, לבל יוצמד לשמו קשר כל שהוא עם אביוז פולחן שהיה בו אבק עבודה זרה. השהו הערתו של W. Rudolph, *Chronikbücher*, HAT, Tübingen 1955, p. 305.

19 מאירס (למעלה, הערה 2). עמ' 170.

20 מאירס (למעלה, הערה 2). דברי-הימים א, עמ' XX.

את התאריך "בשנה הראשונה למלכו" כתאריך תחילת "מנין שנים חדש" (המכונה על־ידו "עידן הריפורמה"), ולא כראשית שלטונו של חזקיהו<sup>21</sup>.  
אך אין בנסיגות אלה ובדומיהם להסיר את הספק שלפנינו פסכדו־תאריך. נדמה שאין ליחס כל חשיבות כרונולוגית־היסטורית לתאריך "בשנה הראשונה בחדש הראשון". זוהי דרכו של בעל דברי־הימים לאמר: חזקיהו, המלך הצדיק, דאג לעניני המקדש כבר מימיו הראשון כמלך<sup>22</sup>.

## ב

ובשמונה שנים למלכו והוא עודנו נער החל  
לדרוש לאלהי דויד אביו ובשנים עשרה שנה  
החל לטהר את יהודה וירושלם מן הבמות  
והאשרים והפסילים והמסכות (דברי־הימים ב לד ג).

בפרק זה נמסר מידע אודות הריפורמה הידועה של המלך יאשיהו. לוח האירועים בפרק זה שונה בפרטים רבים מזה שבסיפור המקביל במלכים ב כב־כג. לפי ספר מלכים עלה יאשיהו למלוכה בהיותו בן שמונה שנים (מלכים ב כב א); כעבור שמונה־עשרה שנים<sup>23</sup>, החל יאשיהו בריפורמה שלו (שם שם ג). בתחילה התכוון לערוך בדק־בית במקדש; אבל כשנתגלה ספר התורה, ביצע המלך תיקון דת מקיף בכל ממלכתו ואף העבירו לארץ שומרון<sup>24</sup>.  
לספר דברי־הימים לוח זמנים אחר. יאשיהו עלה לשלטון והוא בן שמונה שנים (דברי־הימים ב לד א). כשהיה בן שש־עשרה (שם שם ג) "והוא עודנו נער החל לדרוש לאלהי דויד אביו". וככן עשרים "החל לטהר את יהודה וירושלם" (שם, שם). כעבור שש שנים נוספות, עם גילוי ספר התורה, החליט על בדק הבית (שם ח).

אופיו הסכמאטי של הלוח הכרוניסטי ויסודותיו ההיסטוריוגרפיים מחוורים: יאשיהו ירש את כיסא בית־דוד בעודנו קטין, ובודאי צורפו לו עוצר או מועצה לשלטון (אפשר להציע שסידור זה נהנה מתמיכת "עם־הארץ", אותו גוף אשר המליך את יאשיהו לאחר רצח

21 2<sup>d</sup>4 M. Vogelstein, *Biblical Chronology*, I, Cincinnati 1944, pp. לפי שיטה מיוחדת זו הסביר פוגלשטיין גם את התאריך הקשה "ובארבע עשרה שנה למלך חזקיהו" (מלכים ב יח יד), שלדעתו חושב לפי שנות "עידן הריפורמה".

22 ולכן הכוונה בכתוב "בחדש הראשון" היא לחודש ניסן, שהוא חודש חג־הפסח, עונה מתאימה ביותר לחידוש הפולחן. שיקולים פרשניים נוספים אינם רלבנטיים. וראה את דבריו הנכוחים של F. Michaeli, *Les livres des Chroniques d'Esdras et de Néhémie*, Neuchâtel 1967, *ad loc.*

23 במספר כתבי־יד של התרגום היווני מופיע גם ציון החודש בו פתח יאשיהו בפעולותיו — "בחדש השביעי" או "בחדש השמיני". ראה: J.A. Montgomery, *Kings*, ICC, Edinburgh 1951, p. 527, *ad loc.* אין זו כי אם הרחבה מדרשית מאוחרת שביקשה להדגיש את ארכה הקצר יחסית של תקופת הריפורמה — מראש־השנה עד חג־הפסח (השנה מלכים ב כב ג, ושם כג כג).

24 סדר הפעולות בספר מלכים מאורגן לפי סדר קרשה יורד. הזירה הראשונה היתה בית־המקדש, ומשם עברו המתקנים לירושלים העיר וסביבתה. בשלב האחרון עלו לשומרון. בדברי־הימים ב לד ג, ה, בסיכום הקצר שנרשם בו דבר הריפורמה, מופיע רק הביטוי הספרותי "יהודה וירושלם".

אביו<sup>25</sup>. בהגיעו לבגרות, בגיל עשרים, הגיל המקובל לגיוס צבאי<sup>26</sup>, נטל יאשיהו לידי ארסן השלטון. פעולתו הראשונה כבוגר עצמאי היה טיהור "כל ארץ ישראל" מכל שמץ של עבודה-זרה (שם שם ו-ז). ראוי לתשומת-לב מיוחדת הוא שלא נמסר כאן על זרוז מחוג מסוים או מציאת ספר כל שהוא; מלך צדיק אינו זקוק לאילוצים חיצוניים. יאשיהו ידע מנסיונו הקודם מהו הטוב בעיני האלהים; הרי כבר בהיותו בן שש-עשרה דרש לאלהי אבותיו! (לד ג). לוח זה והגיונו הפנימי משכו את לבם של מספר חוקרים, והם העדיפו את הרצאת הדברים הזו ממקבילתה בספר מלכים<sup>27</sup>. לדעת קרוס ופרידמן, אפשר למצוא התאמה בין התאריכים בדברי-הימים לבין ההתפתחויות המדיניות באימפריה האשורית<sup>28</sup>: עם מות המלך אשורבניפל, החל יאשיהו בשורת פעולות (בשנת 632, 628, ו-622) שהובילו לשחרור יהודה מעול אשור מבחינה פוליטית ודתית. אף-על-פי שההתאמה המוצעת התערערה בינתיים (נראה שאשורבניפל מת רק בשנת 627)<sup>29</sup>, יש עדיין הטוענים שהסיפור כפי שהוא מובא בדברי-הימים, "מתקבל יותר על הדעת"<sup>30</sup>.

אין ברצוננו להיכנס כאן לניתוח מלא של שתי המסורות, זו שבספר מלכים וזו שבספר דברי-הימים. אף אם נסכים שמבחינה היסטורית עדיפה המסורת בדבר ריפורמה שהתבצעה בשלבים (ככתוב בדברי-הימים), ולא בשנה אחת (ככתוב במלכים ב), אין די בכך כדי לחייב את קבלת הלוח הכרונולוגי שבדברי-הימים. דוקא הלוח המסודר וסבירותו הגבוהה הם המעלים את ספקנותנו. נראה שבאופן מכוון קבע בעל ספר דברי-הימים את סדר האירועים כדי להתאימם להשקפתו בנושא פעלו של מלך אידיאלי.

## ג

בתולדות המלך דוד כפי שהן נסקרות בספר דברי-הימים נמצאת דוגמה שלישית לתופעה הכרונולוגית בה אנו עוסקים. טיפול מלא בסדר האירועים בתקופת דוד היה חורג ממסגרת עבודתנו; אך השוואה בין ספר שמואל ב לספר דברי-הימים באשר למיקום מספר יחידות סיפור, אכן נוגעת ישירות לעניננו. שמואל ב היו הם יחידה עריכתית מורכבת<sup>31</sup> המתחלקת לאפיזודות הבאות:

- 25 לדיון אחרון בנושא "עם הארץ" והופעותיו בעתות משבר בממלכת יהודה, ראה: T. Ishida, *Annual of the Japanese Biblical Institute*, 1 (1975), pp. 23-38
- 26 השוה במדבר א ג; שם כו ב; דברי-הימים א כו כג; שם כה ה.
- 27 ראה, למשל: ש' זמירין, יאשיהו ותקופתו, ירושלים תש"ב, עמ' 62 ואילך; י' ליוור, "יאשיהו", אנציקלופדיה מקראית, ג, עמ' 418—420; מאירס (לעיל, הערה 2), דברי-הימים ב, עמ' 205.
- 28 ראה: F.M. Cross & D.N. Freedman, "Josiah's Revolt against Assyria", *JNES* 12 (1953) pp. 56—58
- 29 ראה: J. Oates, "Assyrian Chronology, 631-612 B.C.", *Iraq* 27 (1965), pp. 135-159
- 30 כך, למשל, ברייט בספרו: J. Bright, *A History of Israel*, Philadelphia 1972<sup>2</sup>, p. 317, n. 23
- 31 לא הנמיקה ש' יפת את טענתה ש"סדר האירועים בשמואל ב ב"ה מוטבע בהגיון פוליטי, ולכן על דעת הכל הוא מקובל כהיסטורי". כך ב-12, n. 208, p. 98 (1979), *JBL*. כבר הציע מור שסמיכות הסיפורים "אינה מוכיחה כלל על הסמיכות הכרונולוגית של המאורעות". ראה ב' מור, כנען וישראל, ירושלים תשל"ד, עמ' 204, הערה 65; והדיון המלא בספר היובל לא"ה סילבר, המוזכר שם.

1. משיחת דוד למלך על כל ישראל (שמואל ב ה א־ה);
2. כיבוש ירושלים מידי היבוסי ויישובה (שם ה ו־י);
3. בית דוד: בניית ארמון המלך (שם יא־יב);
3. רשימת משפחת דוד (שם יג־טז);
4. מלחמות דוד עם הפלשתים (שם יז־כה);
5. העלאת ארון האלהים לירושלים (שם ו) <sup>32</sup>.

המקבילה בספר דברי־הימים משתרעת על פרקים יא־יד וסידור האפיודות שם הוא דלקמן:

1. משיחת דוד למלך (דברי־הימים א יא א־ג);
2. כיבוש ירושלים (שם, ד־ט).
- [רשימת גיבורי דוד (שם י־מז) והבאים אליו לצלג ולחברון (שם יב)] <sup>33</sup>
5. העלאת ארון האלהים לירושלים — שלב א (שם יג);
3. בית דוד: בניית ארמון המלך (שם יד א־ב);
3. רשימת משפחת דוד (שם ג־ז);
4. מלחמות דוד עם הפלשתים (שם ח־טז);
5. העלאת ארון האלהים מבית עובד אדום לירושלים — שלב ב (שם טו טז).

אפיודה אחת מתוך חמש הוזה — סיפור העלאת הארון — והיא הוקדמה ומוקמה מיד אחרי הסיפור על כיבוש ירושלים. הארון, מוקד הפולחן הישראלי בתקופת הטרומ־מלכותית, שחשיבותו התמעטה בימי מלכות שאול, הועלה לבירת ישראל החדשה כאקט ממלכתי ראשון. במקרה זה לא הוסיף בעל ספר דברי־הימים תאריך לאירוע. הוא הסתפק בסידור מחודש של מקורותיו ועליידי כך השיג את אשר רצה לאמר: התנהגותו המופתית של דוד באה לידי ביטוי בדאגתו לירושלים ולפולחנה, דאגה הקודמת לכל עיסוק במאוויי הפרטיים <sup>34</sup>. בכך הופך דוד לסמל לכל ביתו — מלכי יהודה הבאים אחריו — והופך לקנה־מידה לפיו יימדו כל יורשיו.

32 סיפור העלאת הארון, כעומד בפני עצמו לעומת הסיפורים האחרים אודות הארון בארץ פלשת (שמואל א ב, שם ד־ז א), נדון בהרחבה ובצורה משכנעת על־ידי P.D.Miller and J.J.M.Roberts, *The Hand of the Lord*, Baltimore 1977, pp.22-26

33 על רשימת גיבורי דוד והתוספת המיוחדת שבדברי־הימים, ראה: ב' מזר, כנען וישראל, ירושלים תשל"ד, עמ' 183-207.

34 ובדרך דומה מצא גודינג שבתוספת לטכסט היווני למלכים א ב לה, סודרו המאורעות בימי המלך שלמה באופן שיהיה ברור לקורא ש"הוא השלים את בית ה' לפני שבנה את ביתו הוא, בית לאשתו, או כל עיר מן הערים שבנה". ראה: D.W.Gooding, *Relics of Ancient Exegesis*, Cambridge 1969, pp.7-12.

כדוגמה זו נחתום את דיונונו. נוכחנו שבכתיבה ההיסטורית האשורית יש מקרים בהם נתון כרונולוגי משמש ככלי לבטא רעיון היסטוריוגרפי, ואילו הכרונולוגיה האובייקטיבית איננה מהווה, באותם המקרים, מטרה בפני עצמה. הצענו גם כן שבעל ספר דבריי-הימים השתמש בנתונים כרונולוגיים כשיטה מכוונת, ואין להתייחס אליהם כעובדות, ללא בדיקה היסטוריוגרפית מקדימה<sup>35</sup>.

35 ודאי לא יהיה קשה להיסטוריונים — בעלי שתי העמדות המנוגדות, שתיארנו לעיל, כאחת — "לותר" על תאריכים מוספים אחרים בספר דבריי-הימים. כתוב: "בשנת שלש למלכו" שיגר יהושפט את שריו ללמד תורה בערי יהודה (דבריי-הימים ב יז ז); "שלש שנים" נהנה רחבעם מחמיכת הכהנים שבאו ליהודה מצפון הארץ (דבריי-הימים ב יא יז). אין תאריכים אלה אלא מספרים טיפולוגיים. הכרוניסט עצמו הכיר בכך: לכן מוכן היה להשמיט מחיבורו את התאריך "שלש שנים" שבמלכים א כב א; השוה דבריי-הימים ב יח ב. והשוה גם את דבריו של תדמור על השימוש בנוסחת "שלוש שנים" כנוסחה ספרותית בכתיבה ההיסטורית הבבלית ובכמה מובאות במקרא: ספר היובל ללנדסברגר (למעלה, הערה 4), עמ' 354, הערות 19 — 20; וכן השווה ש"א ליושטס, תרביץ, לא (תשכ"ב), עמ' 235.



## הכרונולוגיה של תקופת המלוכה

מאת ח. תדמור

### א. המקורות והערכתם

#### 1. כרונולוגיה וכרונוגרפיה

ישום זמנים מדויק לפי שנות מלכותם של מלכים היה עיקרון מקובל וקבוע בממלכות ישראל ויהודה, כפי שהיה מקובל בממלכות הגדולות של המזרח הקדום – מצרים, בבל ואשור.<sup>1</sup> שיטת מנייה אחידה, שתהא משותפת לכל עיר ופולך במדינה, חיונית היא לכל מינהל ריכוזי. יש להניח שמראשית הממלכה המאוחדת, כשנוצרו כלי השלטון האחידים, דאגו מלכי ישראל – ובעיקר דויד ושלמה – להניח יסוד לשיטת מניין אחידה ומשותפת לצורכי האדמיניסטרציה האזרחית והצבאית. מטבע הדברים נעשתה המנייה לפי שנות מלכותו של המלך, שכן שיטת מנייה לפי "ספירה" (*era*), כגון זו שביוון (לפי מניין האולימפיאדות) או ברומי (למן ייסוד העיר),<sup>2</sup> זרה היתה לעמי המזרח הקדמון עד התקופה ההלניסטית. באוסטרקאות ששרדו מתקופת המלוכה, כגון חרסי שומרון וחרסי לכיש, צוינה בקיצור שנת המלך – למשל: "בתשיעית",<sup>3</sup> מבלי שיצוין שמו (נוהג דומה עולה מאוסטרקאות במצרים מימי הממלכה החדשה).

יש להניח שבתעודות רשמיות שנכתבו על קלף או על פפירוס – שלא נשתמרו – רשמו רישום מלא: שם המלך, שנת מלכותו, החודש, והיום בחודש. כותבי הקורות נהגו לסכם את הנתונים הכרונולוגיים בחיבורים כרונוגרפיים מקיפים, כגון ספר דברי הימים למלכי יהודה וספר דברי הימים למלכי ישראל, הנזכרים בס' מלכים. טיבם המדויק של חיבורים אלה לא נתברר, אך אפשר להניח שנרשמו בהם לא רק משך זמן מלכותם של המלכים אלא גם גיל המלך בעלייתו למלוכה, שם אביו, ובממלכת יהודה אף שם אמו, הגבירה. למן התפלגות הממלכה החלו כותבי הקורות מוסיפים בחיבוריהם המקיפים נתון כרונולוגי נוסף – הם הסינכרוניסמים. אלה ציינו את שנת עלייתו של מלך בישראל לפי שנת מלכותו של מלך ביהודה בזמנו (להלן: "סינכרוניסמים יהודאים") ואלה ציינו את שנת עלייתו של מלך ביהודה לפי שנת המלוכה של מלך בישראל בזמנו (להלן: "סינכרוניסמים ישראלים"). בעיני כותבי הקורות לא היו ממלכות ישראל ויהודה אלא שני חלקיו של עם אחד, שקורותיהם משולבים אלה באלה; לפיכך, נרשמו הנתונים הכרונולוגיים בספרים ההיסטוריים בדרך סינכרונית. מצב דברים דומה שרר במסופוטמיה בתקופת האימפריה האשורית, כאשר קורות אשור ובבל היו משולבות אלו באלו. יחסים הדוקים שבין אשור ובבל הביאו ליצירת ספרות סינכרוניסטית, ובראשה ה"כרוניקון הבבלי".<sup>4</sup> בחיבור זה, הכתוב בצורת כרוניקה סינכרוניסטית, נרשמו האירועים החשובים בבבל מאמצע המאה ח' לפסה"נ ואילך (כשהם מתוארכים לפי השנים למלכי בבל), כאשר

משולכות בהם קורות מלכי אשור ועילם בני־הזמן שהיתה להם נגיעה ישירה או עקיפה לאירועים בבבל.

בסוף ימי הבית הראשון, ובעיקר בתקופת גלות בבל, חיברו כותבי הקורות חיבורים כרונוגרפיים מקיפים והשתדלו להעמיד מסגרת כרונולוגית שלמה ורצופה לתקופת המלוכה. חיבור מעין זה הוא ספר מלכים. כשבא עורך ס' מלכים לערוך את חיבורו בגלות בבל, מצא לפניו לא רק את החיבורים הכרונוגרפיים המקיפים אלא, כפי שמסתבר, גם תעודות כרונולוגיות קדומות אחרות, כגון כרוניקות ואולי אף רשימות מלכים.<sup>5</sup>

כיוון שמלכות שומרון עברה מן העולם כ־150 שנה לפני עריכת ס' מלכים, ספק רב אם אמנם נשתמרו המקורות הכרונולוגיים הישראליים בשלמותם במשך תקופה ארוכה זו. ואמנם ניכר הדבר, שבכמה מקרים לא מצא העורך נתונים במקורות שלפניו ועל־כן הוסיף, לפי חישוב שערך, את הנתונים שחסרו לו (כך, למשל, הוא חישב כמה וכמה סינכרוניסמים ישראליים). נתונים מחושבים אלה לעיתים אף לא התאימו לנתונים ההיסטורגיים שבמקורות, ובדרך זו נפתח פתח לסתירות, שהן מרובות יותר בנתוני הסינכרוניסמים הישראליים, ומועטות לפי הערך בנתוני שנות־המלוכה הישראליים: כנגד זה, נראה שהנתונים היהודאיים שבידי העורך היו מהימנים יותר ומספר הטעויות במסירת הנתונים הכרונולוגיים היה מועט.

אין זה ברור אם היה החומר הכרונולוגי הקדום, שהשתמש בו בעל ס' מלכים, כתוב ברשימה "קאנונית", שפרטיה כבר סדורים ותואמים זה לזה. הסתירות שבנתוני ס' מלכים יש בהן כדי לרמוז שהחומר הכרונולוגי היה שאוב ממקורות שונים שסתרו זה את זה בפרטים. חשיבות מיוחדת נודעת לאותם הקטעים מן הכרוניקות הקדומות ששיקע בעל ס' מלכים בחיבורו, שכן בדרך כלל נשתמרו בהן ידיעות כרונולוגיות מהימנות שיד העורך, או העורכים, לא תיקנה אותן יתר על המידה. לבסוף, יש ידים להשערה, שבמספר לא־מבוטל של מקרים נפלו שיבושים בהעתקה. שיטת כתיבת המספרים באותם הימים, כפי שנודעה מתעודות אפיגרפיות מארץ־ישראל, נותנת מקום במרוצת הזמן לשיבושים.

## 2. תולדות המחקר

אכן, העיסוק בכרונולוגיה מקראית אינו רק נחלת חקר המקרא החדש. כבר בימי קדם עסקו בבעיית התאריכים הסותרים בספר מלכים. כך, למשל, בנוסחאות השבעים לספר מלכים – הנוסח של קֹדֶקְס נְאֻטִיקֶנוֹס (= נוסח ב' של השבעים) והנוסח הלוקיאני – אפשר להבחין בשרידה של שיטה כרונולוגית השונה מזו שבנוסח המסורה. יש המציעים ששרידים אלה (בעיקר, הסינכרוניסמים שבין יהושפט ויהורם בנו לבין המלכים לבית עמרי) משקפים גירסת הנוסח הקדום של תרגום השבעים, שהוא לדעתם מהימן יותר, בכל הנוגע לכרונולוגיה, מן הנוסח של המסורה.<sup>6</sup> אך עדיין לא הוכרע בשאלה זו. הבעיות המתעוררות לאור הגירסה שבשבעים חמורות ואפשר מאוד שדווקא נוסח המסורה הוא המקורי והעדיף ואילו חילופי הגירסה שבנוסחאות תרגום השבעים אינם אלא נסיונות מאוחרים יותר ליישב את התאריכים הסותרים, כפי שכבר נמצאו לפני בעלי התרגום.<sup>7</sup> אף יוסף בן מתתיהו, שהתקשה בתאריכים הסותרים, תיקן את הנוסח והציע ב"קדמוניות היהודים" שיטה משלו, השונה בכמה פרטים מזו של המסורה.<sup>8</sup> אף בעלי "סדר עולם", בבואם לערוך שלשלת דורות כרונולוגית המבוססת על נתוני המקרא והמסורה, מצאו לפניהם קשיים,<sup>9</sup> וכך גם פרשני ימי הביניים כרש"י, ראב"ע ורלב"ג – כל אלה נקטו בדרכים הארמוניסטיות כדי ליישב את הסתירות וליישר הדורים. המחקר המדעי, מן המחצית השניה של המאה י"ט, עסק הרבה בשאלות הכרונולוגיה של

מלכי יהודה וישראל.<sup>10</sup> החוקרים הראשונים העדיפו להסתמך על נתוני שנות המלוכה ולא על הסינכרוניסטים ואילו חוקרי המאה כ' נוהגים להעדיף את הסינכרוניסטים. אף כאן התבלטו כמה גישות ועל-פי הרוב מעדיפים החוקרים להסתמך יותר על הסינכרוניסטים היהודאים, מאשר על הישראלים.

האמת היא, שלמעשה באף אחת מן השיטות הכרונולוגיות המקיימות את הכתובים כלשונם לא ניתן לקיים בעת ובעונה אחת הן את הסינכרוניסטים והן את נתוני שנות המלוכה. לפיכך, אלה מן החוקרים המשתדלים לקיים כלשונם את מירב הנתונים הכרונולוגיים שבמקרא נאלצים בדרך כלל להניח הנחות מרחיקות-לכת בדבר מציאות תקופות ארוכות של קִרְגָּנָצָה (עוֹצְרוֹת) או השערות אחרות שלא תמיד יש להן סעד בכתובים.

אף ביחס לשיטת מניין שנות המלוכה (להלן, 4) הובעו דעות שונות במחקר. הקיצונית שבהן, השואפת לקיים בכל מחיר את הנתונים הכרונולוגיים שבמקרא הסותרים ביניהם, היא ההשערה שהיו חילופים נשנים וחוזרים בשיטות המניין בתחומיה של ממלכה אחת.<sup>11</sup>

### 3. הבעיות המתודיות

בהבדל מן השיטות שהוצעו עד כה במחקר, נקודת המוצא לדיוננו בכרונולוגיה של תקופת המלוכה היא ההנחה שהנתונים הכרונולוגיים בספר מלכים – בעיקר נתוני שנות המלוכה – אינם עוד, ברובם המכריע, נתונים מקוריים המשקפים במדויק את חשבון השנים הרשמי שנהג בחיי המלכים עצמם, אלא נתונים שכבר נערכו – לעיתים בהקפדה – בידי בעלי המסגרת הכרונולוגית של הספר. משום כך, הערכת נתונים אלה לצרכים כרונולוגיים מותנית במידה מכרעת בהערכת שיטותיו של הכרונולוג הקדמון שהתקין מסגרת זו.

ברם, בטרם נדון בשאלת שיטות עבודותיו של אותו עורך קדום (להלן, 6), עלינו לברר תחילה כמה בעיות בתחום המתודי, העולות בהכרח שעה שבאים להציע מערכת תאריכים כל-שהיא, והראשונה בהן היא בעיית טיבו של לוח השנה בתקופת המקרא: האם מנו לפי שנת שמש – כמו במצרים, או שמה היה זה לוח לוגיסטולארי, כמקובל במסופוטמיה, בו הותאמה שנת השמש (בת 365 ימים) לשנת הירח בת י"ב החדשים, על-ידי הוספת חודש 13 אחת לכמה שנים. מצד אחד, עצם המינוח "ירח" או "חודש" מורה על-יכך שהיחידה הבסיסית בלוח המקראי היתה לונארית. אך מצד שני, אין כל ספק בדבר שהחגים המרכזיים בשנה – חג המצות בחודש האביב, חג השבועות בעת קציר החיטים וחג האסיף ב"תקופת השנה" (שם' לד, יח-כב) – קבועים היו בעונות השנה ובעבודת השדה. אין איפוא מנוס מן המסקנה שלוח השנה בישראל בתקופת המקרא היה לוח לוגיסטולארי. אלא, שעדיין אין אנו יודעים כיצד הושג התיאום בין שני היסודות שבו: אם על-ידי הוספת חודש, כבשיטה הבבלית, אם על-ידי הוספת עשרה ימים בתום מחזור י"ב החדשים, או אם בדרך אחרת כל-שהיא.<sup>12</sup>

### 4. השיטות במניין שנות המלוכה

כיצד נמנו שנות המלוכה, ובמיוחד, כיצד נמנתה השנה בה עלה המלך לכס המלוכה? נגדיר תחילה את המונח "שנת מלוכה", האם המכוון הוא לשנה ממש, מיום שעלה המלך לכס המלוכה (או מיום הכתרתו) עד אותו יום בשנה הקאלנדרית שלאחריה, או אם המכוון הוא לשנה החופפת את השנה הקאלנדרית, כלומר, שנמנתה מראש-השנה ועד ראש-השנה. במסופוטמיה ובמצרים מקובל היה ששנת מלוכה – החל משנה ב' לכל מלך – חפפה את השנה הקאלנדרית. לעומת זאת, בתקופת הממלכה החדשה – ימי השושלות י"ח-כ' – מנו המצרים את שנות המלוכה מיום הכתרתם של הפרעונים.<sup>13</sup> אף שאין עדויות ישירות, אילו משתי הדרכים

נקטו מלכי ישראל ויהודה, קיימת עדות עקיפה, אך ברורה, שבשיטתם של בעלי המסגרת הכרונולוגית של ספר מלכים, חפפה שנת המלוכה של כל מלך ומלך את השנה הקאלנדרית. יתרונה של שיטה זו היה, שלא רק הכרונוגרפים בני התקופה, אלא גם פקידי המלך במינהל הממלכתי לסוגיו השונים, לא התקשו לדעת מאימתי נכנסה שנה חדשה למלך, במניינו הרשמי, שכן ראש-השנה – אם בלוח החקלאי או הפולחני – נחשב ממילא גם ראש-השנה למלכים במניין הרשמי.

השאלה עתה: כיצד מנו למלך את השנה בה עלה לכס המלוכה?

שתי שיטות במניין שנה א' למלך נהגו במזרח הקדום: ניתן לקרוא להן בשם "השיטה המאחרת" ו"השיטה הכוללת".<sup>14</sup> בשיטה הראשונה אין שנת א' למלך מתחלת משעה שעלה לכס המלוכה אלא מראש-השנה הקרוב. ברור הוא, שלצורך החישוב הכרונולוגי, שעניינו סכום שנות המלוכה השלמות בלבד, אינו נחשב אותו קטע-שנה שמיום עליית המלך למלוכה ועד ראש-השנה הקרוב, שכן נכלל הוא בשנת מלכותו האחרונה (והקטועה) של המלך שקדם לו.

בשיטה הכוללת נמנתה שנה א' למלך מן היום שקלף (ולעיתים: מן היום שהוכתר רשמית). בשיטה זו אפשר שימלך מלך חודש אחד – מחציתו לפני ראש-השנה ומחציתו לאחריו – הרי קלף להלכה "שנתיים", שכן השבריים הראשונים ייחשבו לו כ"שנה א'" ואילו מראש-השנה ואילך מתחילה כבר "שנה ב'" למלכותו. לפיכך, כשבאים לסדר מערכת כרונולוגית רצופה יש להקטין בשנה אחת את סכום שנות המלוכה של כל מלך שמנה לפי השיטה הכוללת, הואיל והשנה האחרונה למלכותו – השנה הקטועה – מנויה בשנות מלכותו של יורשו.<sup>15</sup> לעומת זאת, בשיטה המאחרת, זהה מספר שנות מלכותו של מלך, לפי המניין הרשמי, למספר השנים שמלך למעשה.

השיטה הכוללת נהגה במצרים בימי הממלכה העתיקה והתיכונה, ושוב מימי השושלת כ"ו ואילך. השיטה המאחרת נהגה אך ורק בבבל ובטלה עם הופעת האימפריות ההלניסטיות. היא התפתחה מתוך הנהוג לתת שם לכל שנה משנות המלך, כששנת עלייתו למלוכה נקראת באכדית *šānat rēš šarrūti* = "שנת ראשית המלכות", ושנת מלכותו הראשונה לא התחילה אלא ביום א' בניסן.<sup>16</sup> באשור מנו את השנים לפי שמות פקידים מיוחדים לכך – הם האַפְּוֹנִימִים (*limmu* באשורית);<sup>17</sup> כך נמנעה הבעיה של שיטת המנייה של שנת עלייתו של המלך למלוכה. בכתובות מלכי אשור, למן אמצע המאה ט', נמנו שנות המלוכה לפי *palū*, שפירושו "תקופת מלוכה", אלא שלא תמיד חפף המניין לפי *palū* את המניין לפי שנות המלוכה.<sup>18</sup>

השיטה המאחרת התפשטה בסוריה ובארץ-ישראל, בעיקר בעקבות תפוצתם של סידרי המינהל הבבלי בתקופת הממלכה הבבלית-החדשה והממלכה הפרסית. במקרא בא זכרה המפורש בנאמר במל"ב כה, כז, על אויל-מרודך מלך בבל, ששיחרר את יהויכין, מכלאו "בשנת מלכו",<sup>19</sup> היינו, באותו חלק שנה שבין עלייתו למלוכה לבין ראש-השנה הקרוב, שהוא ה־*šānat rēš šarrūti* במניין הבבלי.

יש איפוא להניח שבִּישְׂרָאֵל וביהודה מנו לפי השיטה הכוללת – שהיתה פשוטה וטבעית יותר, ולא בשיטה המאחרת שהיא, כאמור, חריגה. ברם, הנתונים הכרונולוגיים במקרא החל בימי מלכותם של מנשה או אמון מלכי יהודה מתפרשים יפה רק לפי השיטה המאחרת. תופעה זו ניתן לפרשה בשתי דרכים: האחת – שהנהיג אמון, או מנשה אביו, מטעמים שלא נודעו, את השיטה המאחרת הבבלית ביהודה, והשנייה – שהמשיכו למנות ביהודה לפי השיטה הכוללת, אלא שבעל המסגרת הכרונולוגית של ס' מלכים שערך את הנתונים (ראה להלן, 6) התאים את התאריכים – מימי מנשה או אמון ועד צדקיהו – לפי השיטה המאחרת (להלן ב, 4).

## 5. ראש־השנה למלכים בתקופת המקרא

אמנם, מסורת מימי בית שני המשקעת במשנה ר"ה א, א, מבדילה בין ראש־השנה למלכים לבין ראש־השנה לשנים. לשיטתה, חל הראשון בניסן והשני בתשרי. אך מסתבר, שמסורת זו משקפת בעיקרה את הנוהג שהיה רווח בסוף ימי בית שני: החשמונאים מנו את שנותם מניסן – כפי שהיה מקובל בממלכת יהודה (ראה להלן) – וכן נהגו בימי המרד הגדול נגד רומי; ואילו "ראש השנה לשנים" מתייחס אל־נכון למלכי בית סלווקוס, שמנו לפי מניין השטרות, שהחל בלוח המוקדוני בחודש אוקטובר, המתאים לתשרי/מרחשוון.<sup>20</sup> ברוח זו ממש מפורש הדבר בתלמוד (ראש השנה ב, א–ד, א): מלכי יהודה מנו מניסן ומלכי הגויים (להוציא את כורש ודריוש) מנו מתשרי.

אף במחקר החדש, למן סוף המאה י"ט, חלוקות הדעות בעניין ראשית השנה ביהודה ובישראל, ובשאלת זמנו של ראש־השנה למלכים. יש סבורים ששיטה אחת בלבד נהגה בישראל וביהודה, מניסן לאדר. לעומתם סבורים אחרים, שהשנה הקדומה ביהודה ובישראל החלה מתשרי, ואילו המנייה מן האביב, מניסן, הנה תולדה של השפעה אשורית או בבלית. רבים סבורים, שהיה הפרש של שישה חדשים בין ראש־השנה למלכים ביהודה לבין ראש־השנה למלכים בישראל. וגם כאן חלוקות ההשקפות: לדעת אחדים, מנו מלכי יהודה מתשרי ומלכי ישראל מניסן; ולדעת אחרים, מנו ביהודה מניסן ובישראל מתשרי.

ואכן, מסתבר מן המקורות, שנהגו בארץ־ישראל הלכה למעשה שני ראש־שנה. האחד באביב – מן החודש הראשון, והשני בסתיו – מן החודש השביעי (בממלכת ישראל אף מן החודש השמיני; והשווה מל"א יב, לג). "לוח גזר", למשל, בו רשומות פעולותיו החקלאיות של האיכר במשך השנה, פותח ב"ירחו אסף", דהיינו, עונת עבודת האסיף – סוף אלול, תשרי, או ראשית מרחשוון. אף מן המסורת בשמ' כג, טז, שחג האסיף הוא בצאת השנה (בשמ' לד, כב: תקופת השנה), ניתן ללמוד שהכוונה היא לשנה חקלאית, המתחילה בסתיו. לעומת זאת, מדברות מסורות אחרות בתורה (שמ' יב, ב; וי' כג–כד; במ' כח, טז; לג, לה; דב' א, ז) על חודש האביב כעל החודש הראשון. ואמנם, החודשים בתקופת המקרא נמנים תמיד מן האביב, וראיה מאלפת לכך משמש המסופר ביר' לו, כב, שבחודש התשיעי ישב המלך בבית החורף והאח היתה מבוערת.

עם זאת, יש לשער שעוד בימי הממלכה המאוחדת ואף בתקופה שלאחר־מכן נהגו כמה דרכי מנייה בתחומי החיים השונים: במשק ובחקלאות רווחה השיטה להתחיל את השנה בסתיו, ואילו בחיי הפולחן – ובעיקר במסורות של כוהני ירושלים – מקובל היה שהשנה מתחילה באביב. הנוהג לחוג את ראש־השנה באביב – כנהוג במיסופוטמיה – נתקבל אצל בני ישראל, ככל הנראה בזמן קדום, אולי עוד מלפני כיבוש הארץ; ואילו השנה החקלאית, המתחילה בסתיו, בראשית עונת הגשמים, מקורה במסורת בת־המקום שרווחה בארץ־ישראל ובסוריה, מלפני כיבוש הארץ.

מאימתי, אם־כן, מנו מלכי יהודה ומלכי ישראל את שנות מלכותם? אף שעדויות מפורשות לעניין זה במקרא הינן דלות מאד, יש כמה רמזים לכך שביהודה מנו את השנים מן האביב. הרמז העיקרי הוא בכותרת שביר' מו, ב, הקובעת בשנת ארבע ליהויקים את קרב כרכמיש, בו ניגף צבא מצרים לפני צבא בבל (605 לפסה"נ, וראה להלן בטבלת התאריכים הקבועים). מכאן ניתן ללמוד, שבאותם הימים אכן מנו את שנות המלך מן החודש הראשון באביב.<sup>21</sup> וכיוון שנהגי מניין שנים נוטים מטבעם לשמרנות יתרה, יש להניח שאף לפני ימיו של יהויקים מנו מלכי

יהודה מן האביב. הנחה זו עולה בקנה אחד עם שיטתם של כוהני ירושלים, שהוזכרה לעיל, להתחיל את השנה בחודש האביב.

לעומת זאת, אין כל נתונים בידינו בדבר ראש־השנה למלכים בממלכת ישראל, וחלוקות הדעות אם החל באביב או בסתיו. ברם, עדות עקיפה לכך שלא היה זמן אחד לראש־השנה ביהודה ובישראל ניתן להביא ממל"ב טו, ח, י: זכריה, שמלך שישה חדשים, עלה למלוכה בשנת 38 לעזריהו מלך יהודה ומת בשנת 39 לעזריהו. נמצא, שבתוך ששת החודשים האלה התחילה ביהודה שנת־מלוכה חדשה. כנגד זאת, לא נתחדשה השנה בישראל באותו פרק־זמן<sup>22</sup>; שאם לא כן, ששת החודשים של מלכות זכריה היו נחשבים כשתי שנים, ממש כפי שנחשבה תקופת מלכותם הקצרה של נדב, בנו של ירבעם בן־נבט, ושל אלה בן־בעשא (ראה להלן). ואפשר מכאן ראייה שהפרש זה בין חצ־שנה בכל הנוגע לראש־השנה למלכים קיים היה לא בימי עזריהו וזכריה בלבד אלא בכל ימיהן של ממלכות יהודה וישראל. ולפי שראינו שמלכי יהודה מנו את שנות מלכותם מן החודש הראשון, באביב, הרי בהכרח נאמר שמלכי ישראל מנו את שנות מלכותם מן הסתיו (מן החודש השביעי, או מן החודש השמיני)<sup>23</sup>.

#### 6. שיטתו של העורך הקדום

לאחר שביררנו את הבעיות המתודיות בדבר שיטת מניין שנות המלוכה וזמנו של ראש־השנה, עוברים אנו לדון בשאלה המרכזית שהצבנו בראשית דיוננו (לעיל, 3): מה היתה השיטה בה נקט בעל המסגרת הכרונולוגית של ס' מלכים בבואו לערוך את החומר הכרונולוגי במקורות שעמדו לרשותו? יש מקום להנחה שעורך זה נהג בשיטה שהיתה מקובלת בחיבורים כרונוגרפיים מסכמים, והיא שיטת עיגול השנים. כיוון שעיקר עניינו של עורך זה היה לתאם את הסינכרוניסמים בין מלכי יהודה לבין מלכי ישראל, ביקש לדעת, מטבע העניין, אך ורק את מספר שנות המלוכה השלמות. והיה, אם מצא במקורותיו מתקופת שתי הממלכות גם את מספר החודשים שמלך פלוני מלך יהודה (כפי שעשה סופר קודם במקרה של דויד: 7 שנים 6 חודשים מלך בחברון), חייב היה להשמיט את מספר החודשים העודפים של השנה הקטועה האחרונה ולהותיר רק את מספר השנים השלמות (ממש באותה דרך היה נוהג אף כרונולוג בן־זמננו לוא היה בא לסדר מערכת סינכרוניסטית לפי נתוני שנות המלוכה שנמנו בשיטה הכוללת)<sup>24</sup>.

היוצא מזה, שכל אותם מלכי יהודה וישראל, שעיגל העורך את שנות מלכותם, מנו לעצמם (במניין הכולל) שנה אחת יותר ממה שכתוב עליהם בספר מלכים. לפיכך, מלך רחבעם 17 שנים + x חודשים, ונפטר בשנת 18 למלכותו; וכיוון שעלו רחבעם וירבעם למלוכה באותה שנה, מת רחבעם בשנת 18 לירבעם, ולא בשנת 17 לו. ואמנם ממש כך נרשם בסינכרוניסם שבמל"א טו, א: בשנת 18 לירבעם מלך אבים בן רחבעם. ההנחה, שהעורך השמיט את החודשים העודפים והותיר רק את מספר השנים השלמות, היא למעשה הדרך היחידה שיש בכוחה לפתור שני קשיים חמורים בכרונולוגיה של תקופת המלוכה. האחד הוא: בעיית 10 שנות מלכותו של מנחם בן גדִי. לפי הסינכרוניסמים מלך מנחם בשנת 39 לעזריהו מלך יהודה ומת בשנת 50 לו (מל"ב טו, יז, כג). נמצא שמלך בשיטה הכוללת 11 או אפילו 12 שנה. והנה, לפי שיטת עיגול השנים בה נקט העורך, לפי הנחתנו, אמנם מלך מנחם 10 שנים ועוד x חודשים ( $x =$  למעלה משישה חודשים), אלא שהעורך השמיט את שנתו האחרונה, הקטועה, של מנחם (היא השנה ה־11 במניינו הרשמי) והעמיד את מלכותו על 10 שנים שלמות בלבד.

הקושי השני הוא בעיית שנת מלכותו האחת והיחידה של אחזיה בן יהורם מלך יהודה. לפי שיטת המניין הכולל, אם לא עבר עליו ראש־השנה - מֶלֶךְ אחזיה פחות משנה; ואם עבר עליו ראש־השנה - מֶלֶךְ שתי שנים. אף כאן מסתבר, שמצא העורך כתוב במקורותיו שמלך אחזיה שנה אחת וכמה חודשים עודפים, אלא שהוא, לשיטתו, השמיט את החודשים, והעמיד את מלכותו על שנה אחת בלבד (מל"ב ח, כו).

מה היו מקורותיו של בעל המסגרת הכרונולוגית? יש להניח שעיקרו של החומר הכרונולוגי מיהודה היו כרוניקות רשמיות - או חומר השאוב מכרוניקות - ושם נמנו שנות המלוכה השלמות והחודשים העודפים. לעומת זאת, החומר הישראלי שבידי היה מקצתו מקורי ומקצתו מעובד. נראה, שמן התקופה שבין התפלגות הממלכה ועד סוף מלכות בית עמרי הגיעו לידי נתונים של שנות־מלוכה שלמות בלבד. כלומר, במקור שהוא קיבל כבר עוגלו שנות־מלכותם של מלכי ישראל והועמדו על שנים שלמות בלבד. היו אלה מספרים שיש דמיון ביניהם: ירבעם 22 שנים, נבד 2 שנים, בעשא 24 שנים, אלה 2 שנים, עמרי 12 שנה, אחאב 22 שנים, אחזיה 2 שנים, יורם 12 שנים. עיגול המספרים בשיטה זו, על־פי מחזורים של  $22+2$  שנים 12 שנים, שהתאימו במידה רבה למספר שנות־המלוכה הנכון, נעשה כנראה כדי שיהיו קלים לזכור. מסתבר שבמספרים אלה, שכבר עוגלו, לא נגע העורך, אף־על־פי שכל אחד מהם היה גדול בשנה אחת ממספר שנות מלכותו הממשי של כל מלך ומלך (שאמנם כך היה הדבר ניתן ללמוד מן הסינכרוניסמים היהודאיים שבין התפלגות הממלכה ועד מרד יהוא). לעומת זאת, לתקופה שמעליית יהוא ואילך היו בידי, כפי שמסתבר, נתונים מדויקים יותר בדבר מלכי ישראל. נתונים אלה נערכו לפי שיטתו על־ידי השמטת החודשים העודפים. לפיכך, 28 שנות יהוא 161 שנות יהואש ב־יהואחז הן למעשה 28 שנים  $x$  חודשים 161 שנים  $y$  חודשים, שהן 29 שנים 171 שנים לפי חשבון השנים הרשמי שהיה נקוט בחייהם (ושנמנו בשיטה הכוללת).

דיוק רב דייק העורך בעל המסגרת אצל מלכים שמלכו פחות משנה. אף כאן נהג בדרך המקובלת אצל מחבריהן של רשימות המלכים הבבליות:<sup>25</sup> הוא רשם את מספר החודשים או הימים שמלכו, ממש כפי שמצא כתוב בכרוניקות שעמדו לפניו. כך עשה אצל זמרי, זכריה ושלום בישראל ואצל יהואחז ויהויכין ביהודה.

## 7. קורגנטיות

ולבסוף: עיקרון אחר שהנחה את בעל המסגרת הכרונולוגית בעבודתו היה שהניח - בניגוד לנרמזו במקורות - שבמשך כל קיומן של מלכויות יהודה וישראל לא היו כלל תקופות של קורגנטיות, כשבן־מלך משמש עוצר בחיי אביו, ולאחר־מכן מונה לעצמו את תקופת עוצרותו. תקופות עוצרות מעין אלה היו, למשל, זו של יותם, אשר "שפט את עם הארץ" בחיי עוזיהו אביו (מל"ב טו, ה),<sup>26</sup> או זו של עוזיהו שהיה, כפי שמסתבר, עוצר בחיי אמציה אביו במשך 15 שנים (מל"ב יד, יז).<sup>27</sup> בין שידע העורך על מציאותן של תקופות עוצרות אלו ואחרות אך החליט שלא להתחשב בהן, ובין שלא ידע (והוא כנראה קרוב יותר לאמת) - ברור הוא שהשאיר פתח לסתירות חמורות במערכת הכרונולוגית שבספר מלכים. ההנחה, שאכן קיימות היו תקופות של קורגנטיות ביהודה ובישראל - הסבירה מצד עצמה והמסתייעת מן הרמזים שבמקורות - אכן יש בה כדי ליישב כמה סתירות חמורות.<sup>28</sup>

## ב. קביעת המסגרת הכרונולוגית

### 1. התאריכים הקבועים

המסגרת הכרונולוגית של תקופת המלוכה מתחלקת טבעית לשלושה פרקי-זמן: (א) מן ההתפלגות עד מרד יהוא (שאותה שעה נהרגו מלך יהודה ומלך ישראל ומלכו תחתיהם עתליה ביהודה ויהוא בישראל); (ב) ממרד יהוא עד לחורבן ממלכת ישראל; (ג) מחורבן ממלכת ישראל עד לחורבן בית ראשון. הואיל ופרק-הזמן השלישי נתוניו הכרונולוגיים הם הוודאיים בכולם, תיעשה הקביעה הכרונולוגית מן המאוחר אל המוקדם.<sup>29</sup>

מטבע העניין, נקודות האחיזה לתאריך קבוע תשמשנה כל אותן הידיעות במקורות שמחוץ למקרא, שכל אחד מהם הינו בעל תאריך קבוע שאין עליו עוררים. כל אחד מתאריכים אלה הוא בבחינת "נקודת ארכימדיס" בכרונולוגיה של תקופת המלוכה ועל צירם סובבת כל מערכת תאריכים שהוצעה במחקר.

להלן מובאת טבלה ובה כעשרים סינכרוניסמים חיצוניים לתקופת המלוכה.<sup>30</sup> ברובם המכריע שאובים הם ממקורות אשוריים ובבליים וזמנם קבוע (כלוח היוליאני), שכן הכרונולוגיה האשורית והבבלית באלף הראשון לפסה"נ קבועה ועומדת מכוח רישום-שנים רצוף (עד לתקופות ההלניסטית והרומית), אשר מצידו אומת ואושר על-ידי קביעות אסטרונומיות.<sup>31</sup>

טבלת התאריכים הקבועים

המאורע	הסינכרוניסם*	השנה**	המקור במקרא
1. אחאב מלך ישראל משתתף בקרב כאחד מ-12 מלכי סוריה הנלחמים באשור, ליד קרקר.	שנת 6 לשלמנאסר ג'	853	—
2. יהוא "בן-עמרי" מעלה מס לאשור.	שנת 18 לשלמנאסר ג'	841	—
3. יהואש מלך ישראל מעלה מס לאדד-ניררי ג'.		796	—
4. מנחם מלך ישראל מעלה מס לפול (תגלת-פלאסר ג') מלך אשור.	*שנת 8 לתגלת-פלאסר ג'	738	מל"ב טו, יט-כ
5. מסע תגלת-פלאסר לפלשת. אחז (יהואחז) מעלה מס לאשור.	שנת 12 לתגלת-פלאסר ג'	734	—
6. הגליית בני הגליל ועבר-הירדן בידי תגלת-פלאסר ג' בימי פקח.	*שנים 13 ו-14 לתגלת-פלאסר ג'	732-733	מל"ב טו, כט
7. מות פקח. הושע עולה לכס המלוכה.	*שנת 14 לתגלת-פלאסר	732	—
8. תגלת-פלאסר מקבל מס מהושע ומאשר אותו כמלך ישראל.	*שנת 15 לתגלת-פלאסר	731	—



טבלת התאריכים הקבועים (המשך)

המאורע	הסינכרוניסם*	השנה**	המקור במקרא
9. שנת 9 להושע - הושע נעצר בידי שלמנאסר ה'. ראשית המצור על שומרון.	*שנת 3 לשלמנאסר ה'	[724]	מל"ב יז, ד-ה
10. כיבוש שומרון בידי שלמנאסר ה'.	*שנת 5 לשלמנאסר ה'	722	מל"ב יז, יח, י
11. הגליית בני שומרון בידי סרגון ב'.	שנה 2 לסרגון	720	
12. מסעות סרגון לאשדוד	שנים 9-10 לסרגון	712-713	יש' כ, א-ב
13. מסע סנחריב ליהודה	שנת 4 לסנחריב	701	מל"ב יח, יג-יט, לז; יש' לו, אי-לז, לח
14. שנת 31 ליאשיהו - מסע פרעה נכה; מות יאשיהו במגידו; עליית יהואחז.	*שנת 1 לנכה; שנת 18 לנבופלאסר	609	מל"ב כג, כט; דה"ב לה, כ
15. שנת 4 ליהויקים - מפלת המצרים בכרכמיש בידי נבוכדראצר.	*שנת 21 לנבופלאסר	605	יר' מו, ב (בין ניסן לבין אב)
16. כיבוש ירושלים בידי נבוכדראצר והגליית המלך יהויכין.	שנת 7 לנבוכדראצר	598/7 (אחרי ניסן 598)	
17. הגליית 10,000 איש.	שנת 8 לנבוכדראצר	597	מל"ב כד, יב-יד
18. שנת 9 לצדקיהו. ראשית המצור על ירושלים.	*שנת 17 לנבוכדראצר	588	מל"ב כה, א-ב
19. שנת 10 לצדקיהו	שנת 18 לנבוכדראצר	587	יר' לב, א
20. שנת 11 לצדקיהו - חורבן הבית	שנת 19 לנבוכדראצר	ז' באב 586	מל"ב כה, ח
21. שחרור יהויכין מכלאו בשנת 37 לגלותו	שנת-מלכו של אויל-מרודך	562/1 (בין אלול 562 לבין ניסן 561)*	מל"ב כה, כז; יר' נב, לא

\* הסינכרוניסמים המסומנים ככוכב, אף-על-פי שלא נאמרו במפורש במקרא או במקורות שבכתב היתדות, מחושבים במידה רבה של ודאות.

\*\* כל התאריכים המובאים להלן אינם מכוונים לשנה המתחילה בינואר והמסתיימת בדצמבר אלא לשנה הבעלית-אשורית המתחילה בניסן (אפריל/מאי) והמסתיימת באדר (מארס/אפריל).

2. מחורבן ממלכת ישראל עד לחורבן בית ראשון  
פרקזמן זה כולל 134.5 שנים לפי נתוני שנות-המלוכה של מלכי יהודה, משנת 6 לחזקיהו (כולל שנה זו) עד שנת 11 לצדקיהו. מחצית השנה - שלושת חודשי מלכותו של יהואחז ושלושת חודשי מלכותו של יהויכין - נכללת (בשיטה המאחרת) בחשבון השנים השלמות; על-כן, נשארו 134 שנים שלמות בלבד. פרקזמן זה מתחלק לשניים: הראשון, בן 112 שנות מלוכה, מכיבוש שומרון (שנת 6 לחזקיהו) עד מות יאשיהו; השני, בן 22 שנים, ממות יאשיהו עד חורבן הבית בשנת 11 לצדקיהו.

זמנם של ארבעת מלכי יהודה האחרונים – יהואחז, יהויקים, יהויכין וצדקיהו – נקבע על-פי הסינכרוניסמים שבין יהויקים וצדקיהו לבין נבוכדראצר מלך בבל שבטבלה לעיל, כדלקמן:

609 לפסה"ג	מות יאשיהו
609	מלכות יהואחז ועליית יהויקים למלוכה
598/7–608/7	מלכות יהויקים
597	מלכות יהויכין ועליית צדקיהו למלוכה

קשה יותר לקבוע את זמנו המדויק של חורבן בית ראשון. בעניין זה קיימות שתי השקפות: לפי האחת, נפלה העיר בשנת 587; ולפי השנייה, בשנת 586.<sup>32</sup> עניין זה כרוך בבעיה נוספת, קשה יותר: מתי בדיוק נערכה הגליית יהויכין וממתי החל צדקיהו מונה רשמית את שנות מלכותו – מאביב 597, מסתיו 597 או שמא רק מאביב 596. לפי שלא שרד הקטע בכרוניקון הבבלי המדבר בכיבוש ירושלים וחורבן הבית<sup>33</sup> – אין עדיין פתרון מוסכם על כל החוקרים. לשיטתנו, לפיה היו השנים נמנות ביהודה מן האביב, נראה לקבוע את חורבן ירושלים באב 586, לפי הסינכרוניסם שבמל"ב כה, ח': שנת 11 לצדקיהו (היא השנה האחרונה למלכותו) היא שנת 19 לנבוכדראצר (שהתחילה בא' בניסן 586). בהתאם לכך, שנת 1 לצדקיהו התחילה בניסן 596 (ולא בניסן 597). איחור זה בשיעור של שנה יוסבר בהנחה, שכל עוד היתה ההגליה בעיצומה (אין ספק שיהויכין ורובת הגולים שהלכו עמו – השווה מל"ב כד, כד – יצאו אחרי ניסן 597<sup>33</sup>) נמנע צדקיהו מלציין את התמלכותו ולפיכך לא התחיל למנות את שנות מלכותו אלא מניסן 596. חסרונה של סברה זו בכך, שמתחייבת ממנה שנת מלוכה חריגה באורכה, של  $x + 12$  חודשים. אולם פגם זה ייעלם אם נניח כי (א) הזיהוי של שנת 11 לצדקיהו עם שנת 19 לנבוכדראצר מחוסר בסיס במציאות (ברם, אין סיבה מספקת להנחה כזאת), או (ב) המנייה של שנות מלכותו של צדקיהו מניסן 597 היא פרי עבודתו של הכרונוגרף הקדום. בין כה וכה, כל עוד לא יתגלו נתונים נוספים, נראה לנו שיש להעדיף את ההשקפה לפיה נקבע חורבן בית ראשון בשנת 586.

כיוון ששנת מות יאשיהו (בשנת מלכותו ה-31) נקבעת לשנת 609, נמצא ששנת מלכותו הראשונה היא 639/8. משנת 722 לפסה"ג, היא שנת כיבוש שומרון בידי שלמנאסר ה', ועד לשנת 639/8 לפסה"ג, שבה התחיל יאשיהו למלוך, עברו 83 שנים, אבל סכום שנות מלכי יהודה למן שנת 6 לחזקיהו (היא שנת כיבוש שומרון לפי מל"ב יח, ט-י) ועד השנה הראשונה ליאשיהו אינו עולה אלא 81 שנה בלבד, שהן: 24 שנות חזקיהו (משנתו השישית עד לשנתו ה-29), 55 שנות מנשה, 2 שנות אמון (הכל ב"שיטה המאחרת"). נמצא שיש הפרש של שתי שנים בין החשבון המיוסד על התאריכים הקבועים (ועל הסינכרוניסם: כיבוש שומרון = שנת 6 לחזקיהו) לבין סכום שנות המלוכה של מלכי יהודה בפרק-זמן זה. כמה דרכים הוצעו בעבר כדי ליישב סתירה זו, והעיקריות שבהן:

דרך אחת, שמספר שנות מנשה או מספר שנות אמון נשתבש במסורת, ויש להעמיד את שנות מלכותו של מנשה על 57 שנים, או שנות מלכותו של אמון על 4 שנים. אבל, מצד אחר, כל הנוסחאות והתרגומים הקדומים מקיימים את נתוני שנות המלוכה של אמון ומנשה כפי שהם באים בנוסח המסורה.

ודרך שנייה: שחזקיהו היה שותף במלוכה בשתי שנות מלכותו האחרונות של אחז אביו, אלא ששתי שנים אלו לא עלו בכלל 29 שנות מלכותו, והסינכרוניסמים הקובעים את ראשית המצור

על שומרון לשנת 4 לחזקיהו ואת חורבן שומרון בשנתו ה-6 נמנו לפי שנות שלטונו משעה שהיה עוצר.<sup>34</sup> אלא שהצעה זו מעלה יותר קשיים משהיא מיישבת, ובמיוחד אין היא עולה בקנה אחד עם קביעת מותו של אחז בשנת 727, היא השנה האחרונה לתגלת-פלאסר ג' (ראה להלן, 3). סבורים אנו שניתן להציע דרך שלישית, העולה בקנה אחד עם הנחתנו בדבר עיגול השנים בידי העורך הקדום (לעיל, א, 6): לפיכך 29 שנות חזקיהו, 55 שנות מנשה ו-21 שנות אמון אינן אלא מספר השנים השלמות שמלכו מלכים אלה. נוסף על כך, כל אחד מהם מלך מספר חדשים שנחשבו לו במנייה הרשמית בימיו כשנת מלוכה לכל דבר. העורך, בעל המסגרת הכרונולוגית, השמיט, בשיטתו, חודשים עודפים אלה ורשם שנים שלמות בלבד. נמצא שלפי החשבון הרשמי בדורם מלכו חזקיהו 30 שנה, מנשה 56 שנה ואמון 3 שנים.

עניין אחר שיש לתת עליו את הדעת הוא ששנות מלכותם של מלכי יהודה האחרונים, מימי מנשה ואילך, נמנות כבר בשיטה המאחרת. האמנם הונהגה שיטה זו, בימי מנשה, בהשפעת השלטון האשורי ביהודה? או שמא העורך, בעל המסגרת הכרונולוגית, הוא שהחל למנות בשיטה המאחרת את שנות המלכים, ממנשה או מאמון ואילך (במקרה זה, נראה שהיתה בידי הכרונוגרף תמונה כרונולוגית – ערוכה לפי השיטה המאחרת – לתקופה שקדמה למנשה). בעיה זו חייבת, לפי שעה, להישאר פתוחה.

### 3. ממרד יהוא ועד לחורבן שומרון

אם עלה חזקיהו למלוכה בשנת 727/6 לפסה"ג, הרי שמתאריך זה ועד למרד יהוא, שהיה בשנת 842 לפסה"ג, עברו 115 שנים. אבל סכום שנות מלכותם של מלכי יהודה וישראל (לפי נתוני ס' מלכים) בתקופה זו גדול מ-115 שנים אלה. בישראל סכום השנים מגיע ל-140 וההפרש הוא: 25 שנה, וביהודה סכום השנים מגיע ל-159 וההפרש הוא: 44 שנה. כדי לבאר הפרשים אלה יש להניח שנשתבשו המספרים בנוסח המסורה, או שמקצת מן המלכים היו עוצרים ושותפים במלוכה בחיי אבותיהם, או שני הדברים כאחת, כפי שנאמר לעיל.

שיטת המנייה שנהגה אותו זמן גם בישראל וגם ביהודה היתה השיטה הכוללת (לעיל א, 4): ולשיטתנו, מספרי שנות המלוכה המובאים במקרא, לתקופה זו, הם מספרי השנים השלמות בלבד, בלי מספר החודשים העודפים (לעיל א, 6). מכאן, שלפי מניין השנים השוטף, קלך כל מלך שנה אחת יותר מן המספר הנקוב בס' מלכים (וכך, למשל, לפי הנחה זו, יהוא קלך למעשה 29 שנים, יהואחז 18 שנים, יהואש 17 שנים, מנחם 11 שנים ופקחיה 3 שנים).

התאריך הקבוע, מצד הסינכרוניסמים החיצוניים, החותם תקופה זו הוא תאריך כיבושה של שומרון. אלא שאף כאן חלוקות הדעות במחקר. בעבר נהגו לקבל כפשוטם את דברי סרגון באנאלים שלו מחורסאבאד, שם טען שכבש את שומרון והגלה את תושביה בראשית מלכותו ואף ב"שנת מלכו" (*šānat rēš šarrūti* שלו), היינו בין דצמבר 722 (או ינואר 721) לבין אפריל (ניסן 721). אלא שידעיה זו באנאלים נסתרת על-ידי מה שידוע לנו מכתובות אחרות שלו, שהן מהימנות יותר, לפיהן מסתבר שלא יצא סרגון לאף מלחמה לפני שנתו השנייה (כלומר לא לפני ניסן [אפריל] 720). מסתבר שמחברם של האנאלים העביר מאורע משנת 720 וקבעו לשנת 721 וזאת כדי לפתוח את תאור מלכותו של סרגון בניצחון צבאי גדול. מכאן, שהנאמר במקרא על מלך אשור – הוא שלמנאסר – שצר על שומרון וכבשה (מל"ב יז, ה-ו), היא מסורת מהימנת. מסורת זו מסתייעת במה שנאמר בכרוניקון הבבלי על שלמנאסר ה', שכבש את העיר *Šamara'in* (היינו שְמַרִין, הוא שמה של שומרון בהגייה ארמית-בבלית).<sup>35</sup>

בעיה כרונולוגית אחרת, המרכזית לתקופה זו, היא שנת עלייתו של חזקיהו מלך יהודה. לפי מל"ב י, נכבשה שומרון בשנת 6 לחזקיהו. אישור לנתון זה אפשר להביא מן הכתוב ביש' יד, כח: "בשנת מות המלך אחז היה המשא הזה. אל תשמחי פלשת כלך כי נשבר שבט מפרץ". שבירתו של השבט המכה את פלשת מכוונת, בוודאי, למותו של תגלת-פלאסר ג', שהוא היחיד מקרב מלכי אשור בימי אחז שהיה ראוי לתואר זה. נמצא, שמיתת אחז ועליית חזקיהו למלוכה חלו בשנת מותו של מלך אשור זה.<sup>36</sup> על תגלת-פלאסר ידוע ממקורות בבליים שמת ב"ב בסבת 727/6 לפסה"נ (27 בדצמבר 727, או 15 בינואר 726).

כנגד זאת, עומדת הידיעה שבמל"ב יח, יג (= יש' לו, א): "ובארבע עשרה שנה למלך חזקיהו עלה סנחריב מלך אשור על כל ערי יהודה הבצורות ויתפשם". ולפי שאירוע זה, המתואר בהרחבה באנאלים של סנחריב, התרחש בשנת 701 (היא שנת האפונים [limmu] של ח'נן), עולה שחזקיהו עלה למלוכה בשנת 716/5. תאריך זה עומד בסתירה ליש' יד, כח (ראה לעיל) ולמערכת הסינכרוניסמים המשותפים לחזקיהו ולהושע שבמל"ב יח, א, ט-י. המקבל את הנתון שבמל"ב יח, יג<sup>37</sup> אינו יכול לקיים את מהימנותם של הסינכרוניסמים האחרים שבמל"ב יח. על-כן הועלתה הסברה, כי הכותרת שבמל"ב יח, יג\* (= יש' לו, א\*) היתה שייכת מלכתחילה לסיפור אודות מחלת חזקיהו והחלמתו המופלאה (מל"ב כ, א-יא; יש' לח, א-ח) ונקבעה במקומה הנוכחי על-ידי עורך מאוחר, שייחס את כל הסיפורים הנבואיים אודות ישעיהו וחזקיהו לשנה הגורלית שבה נערך מסע סנחריב ובה ניצלה ירושלים בדרך נס.<sup>38</sup> לפי הצעה זו היתה הכותרת המקורית של סיפור מסע סנחריב: "בעת ההיא", ככותרת שבמל"ב כ, א (יש' לח, א).

#### 4. מהתפלגות הממלכה ועד למרד יהוא

סכום שנותיהם של מלכי ישראל (מירבעם בן-נבט עד יורם בן-אחאב) עולה 98 שנים, וסכום שנותיהם של מלכי יהודה (מרחבעם בן-שלמה עד לאחזיהו בן-יהורם) עולה 95 שנים. כיוון שעלו ירבעם ורחבעם למלוכה בזמן אחד ויורם ואחזיה נהרגו בידי יהוא בזמן מרד יהוא, צריך שסכום שנותיהם של מלכי יהודה וסכום שנותיהם של מלכי ישראל באותו פרק-זמן יהיו מכוונים בתכלית זה לזה.

כפי שהנחנו (לעיל א, 6), נתוני שנות המלוכה של מלכי יהודה, גם בפרק זמן זה, כוללים את השנים השלמות בלבד, בלא השנה הקטועה האחרונה, שלא כנתוני שנות המלוכה של מלכי ישראל לתקופה זאת, הכוללים גם את השנה הקטועה האחרונה. נמצא, שבשביל לקבוע את המערכת הכרונולוגית, יש לחסר שנה אחת משנות המלכות של כל מלך ממלכי ישראל. לפרק-זמן זה מצויים שני סינכרוניסמים חיצוניים. מערכת קרקר; שבה נלחם אחאב, נערכה בשנת 853 לפסה"נ, היא שנת 6 לשלמנאסר ג' מלך אשור; ויהוא העלה מס לאשור בשנת 18 לשלמנאסר ג', היא שנת 841 לפסה"נ.

בעיה קשה ומיוחדת בתקופה זו היא הכרונולוגיה של השנים 853-841. אם אמנם נהרג אחאב במלחמה נגד מלך ארם (מל"א כב),<sup>39</sup> לאחר ששיתפו יחד פעולה במערכת קרקר – הרי בתקופה זו של 13 שנים בין 853-841 צריך לקבוע את הנתונים הבאים בממלכת ישראל:

- x פרק-הזמן שמלך אחאב ממערכת קרקר עד מותו
- 2 שנות מלכות אחזיהו (שהן שנה אחת למעשה)
- 12 שנות מלכות יורם (שהן 11 שנה למעשה)
- y פרק-הזמן שמעליית יהוא למלוכה עד תשלום המס לאשור

הא' יש בו לפחות חודשים אחדים, שכן במערכת קרקר היה אחאב בעל בריתו של בן-הדד, ואין להניח שאחאב יתקוף את מי שהיה בעל בריתו, ברמות גלעד, מיד לאחר גמר מערכת קרקר; ה' אף הוא יש בו לפחות חודשים אחדים. המס שולם אל-נכון לאחר ניסן 841 לפסה"נ ואילו המרד אירע כנראה בחודשי החורף שקודם לכן, כשהמלך התרפא מפצעיו ביזרעאל, מושב החורף של מלכי בית עמרי.

נוסף על הקושי שבהכללת  $12+x+y$  שנים בפרקיזמן קצר זה שבין שנת 841 לשנת 853, יש סתירות בין הסינכרוניסמים לבין נתוני שנות המלוכה ובין הסינכרוניסמים לבין עצמם.<sup>40</sup> מניתוח מפורט של החומר הכרונולוגי של פרקיזמן זה ניתן להעלות השערה העשויה לפתור קושי זה, והיא, שיוֹרם בן-אחאב מלך 10 שנים (שהן למעשה 9 שנים שלמות ועוד כמה חודשים). על-ידי כך יישארו כשנתיים לתקופה האחרונה במלכות אחאב, שבין מערכת קרקר ובין מלחמת רמות גלעד, וכשנה לתקופה שבין עליית יהוא למלוכה ותשלום המס לאשור. אם נחבר זמן זה 9 או 10 שנות מלכותו של יורם יהיו בידינו כדי 13 השנים (לכל היותר) שבין 853-841 לפסה"נ.

הנה כי כן, השיטות הכרונולוגיות שהוצעו עד כה אינן פותרות בצורה מניחה את הדעת את הנתונים הסותרים שבמקרא על התקופה הנדונה, במיוחד אלה הנוגעים למלכות יהושפט. בגירסאות היווניות על תקופה זו (ראה לעיל א, 2), באים מספרים שונים במקצת, אשר, לדעת כמה חוקרים, ראוי להעדיפם על פני אלה שבנוסח המסורה.<sup>41</sup>

## 5. הממלכה המאוחדת

מספר שנות מלכותו של שאול אינו ידוע לנו, והכתוב שבשמ"א יג, א: "בן שנה שאול במלכו ושתי שנים מלך על ישראל", ככל הנראה אינו אלא נוסח קטוע של הגירסה המקורית: [בן שנה שאול במלכו ו...] ושתיים שנים מלך על ישראל. השלמת מספר העשרות שקדמו לתיבת שתיים נתון לשיקול הדעת בלבד.

הידיעות על זמן מלכותם של דוד ושלמה באות בשמ"ב ה, ד: מל"א יא, מב:

דוד:	בן 30 במלכו	7 שנים מלך על יהודה
		33 שנים מלך על ישראל
		סה"כ 40 שנה
שלמה:	40 שנה מלך על ישראל	סה"כ 40 שנה

אשר לדוד ולשלמה, 40 שנות המלוכה המיוחסות לכל אחד מהם נראות כמספרים עגולים וטיפולוגיים. לפי הכתוב היה דוד בן 30 במלכו, ו10 שנה 61 חודשים קלד (שמ"ב ה, ד), כלומר, בן 70 היה במותו; והוא לכל הדעות מספר מעוגל או טיפולוגי, המכוון למשך חייו של אדם (השווה תה' צ, י).<sup>42</sup> מצד אחר, כל המסופר על קורות דוד בספר שמואל להניח שקלך תקופה ארוכה, לכל הפחות כמה עשרות שנים. אף שלמה קלך תקופה ארוכה, ויורשו עלה למלוכה כשהוא בן 41 (מל"ב יד, כא). לכן, כדרך שעשתה המסורת בשנות יהואש מלך יהודה, שמלך 38/39 שנים, והיא עיגלה את שנותיו לארבעים,<sup>43</sup> כך אולי עיגלה גם המסורת הקדומה את מספר שנות מלכותם של דוד ושל שלמה 40 שנה לכל אחד, שהוא מספר מקובל במקרא למשך דור אחד.<sup>44</sup> כיוצא בזה, פרקיזמן של 80, 40 ו20 שנה, המכוונים לציון שני דורות, דור וחצי-דור, באים בחיבורו של הכרונוגרף המספר על התקופה שקדמה לכינון המלוכה (שופ' ג, יא, ל; ח, כח; טו, כ; שמ"א ז, ב).<sup>45</sup> מספרים אלה, שהופעתם נעוצה במסורת שבעל-פה, עשויים לעיתים לסייע בחישובי דורות, אך לא ניתן לעשות בהם שימוש במחקר הכרונולוגי המדויק.

## הערות

- 506

23. S. Talmon, *VT*, 8 (1958), 48–74. ראה  
 24. ראה אנצ' מקראית, ד, 271–274, ושם גם  
 דוגמאות לדרך עבודתם של עורכי חיבורים  
 כרונולוגיים במצרים ובמסופוטמיה.  
 25. J. A. Brinkman, *A Political History of Post-Kassite Babylonia*,  
 Rome 1968, 63–67.  
 26. ראה אנצ' מקראית, ד, 286; ו, 126.  
 27. ראה אנצ' מקראית, א, 439.  
 28. E. R. Thiele, "The Question of Coregencies among the Hebrew Kings," *A Stubborn Faith* (W. A. Irwin Festschrift), Dallas 1956, 39–52.  
 29. השיטה שאנו מציעים כאן מובאת בפירוט  
 ובהנמקה בערך "כרונולוגיה", אנצ' מקראית, ד,  
 274–302; וראה בביבליוגרפיה שם (טורים  
 309–310), ובהערה 10 לעיל.  
 30. ראה בפירוט אנצ' מקראית, ד, 255–259,  
 טבלאות ז–ט, והערות שם. מאז נוספו  
 הסינכרוניסמים הבאים: מס' 3, ראה ח. תדמור,  
 קדמוניות, ב (תשל"ל), 135–136, וכן A. R. Millard – H. Tadmor, *Iraq*, 35 (1973), 64.  
 מס' 8: עומד להתפרסם ב"כתובות תגלת-פלאסר  
 הג' מלך אשור", האקדמיה הישראלית הלאומית  
 למדעים. כמרכז נתפרסמו מחקרים אחדים  
 הנוגעים במישור לסינכרוניסם מס' 7: L. D. Levine, *BASOR*, 206 (1972), 40–42; M. Cogan, *JCS*, 25 (1973), 96–99.  
 סינכרוניסמים מס' 16–19: ראה להלן, הערה 33.  
 על סינכרוניסם מס' 20: ראה לעיל, הערה 19.  
 לבעיית הסינכרוניסמים המצריים לחקופת  
 המקרא, ולאפשרות להשתמש בהם ככתאריכים  
 מסייעים בכרונולוגיה המקראית, ראה K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt*, Warminster 1973; *idem*, "Late Egyptian Chronology and the Hebrew Monarchy," *JANES*, 5 (1973) (= Th. Gaster Festschrift), 225–233.  
 31. על הכרונולוגיה האשורית והבבלית באלף  
 הראשון לפסה"נ ראה G. Smith, *The Assyrian Eponym Canon*, London 1878; F. X. Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, II/II, Münster in Westfalen 1912, 342–361; R. A. Parker – W. H. Dubberstein, *Babylonian Chronology*, 626 B.C. – A.D. 75, Providence, R. I. 1956.  
 32. ראה א. מלמט, יהודה וירושלים (קובץ),  
 ירושלים תשי"ז, 73–78; ירושלים לדורותיה  
 (קובץ), ירושלים תשכ"ט, 27–47; וכן בדרך זה,  
 פרק ט: D. J. A. Clines, *AJBA*, 2 (1972), 34.  
 33. ראה D. J. Wiseman, *Chronicles of*

- כת, א; מט, לד), אינם בהכרח מונחים כרונולוגיים  
 במשמעות *sanat rēš šarrūti*, אלא כינויים  
 כלליים, ספרותיים, בפשוטם, הבאים לציין את  
 פרק הזמן הראשון במלכותם של מלכים אלה.  
 פרק זמן זה אפשר שיהיה פחות משנה, שנה, או  
 אף יותר משנה. ואף המונח פחות משנה, שנה, או  
 "ראשית מלכות" באכדית, בא בטקסטים ספרותיים  
 במשמעות זו ממש, שאינה נושאת עמה מטען  
 כרונולוגי מדויק ומוגדר. וראה H. Tadmor, *JNES*, 15 (1956), 227 n. 11; *idem*, *Studies in Honor of B. Landsberger*, Chicago 1965, 353;  
 אנצ' מקראית, ז, 312–314. דעה אחרת  
 לעניין זה ראה נ. סרנה, הגות עברית באמריקה  
 (קובץ), תל-אביב תשל"ב, 121–130.  
 17. A. Ungnad, "Eponymen," *RLA*, II, 442–459.  
 18. H. Tadmor, *JCS*, 12 (1958), 22–33.  
 19. ראה H. Tadmor, *JNES*, 15 (1956), 227.  
 ח. תדמור, אנצ' מקראית, ד, 267–268. המונח  
 "שנת מלכו" (מל"ב כה, כז) מופיע גם בכתובת  
 פיניקית מן התקופה הפרסית: נ. סלושץ, אוצר  
 הכתובות הפיניקיות, תל-אביב תש"ב, מס' 13;  
 ואילו בתחום שליטתה של הלשון הארמית,  
 באותה התקופה, השתמשו במונח "ראש מלכות"  
 – שהוא תרגומו של *sanat rēš šarrūti* – וראה  
 F. M. Cross, "Papyri from the Fourth Century B.C. from Daliyah," *New Directions in Biblical Archeology* (D. N. Freedman – J. C. Greenfield, eds.), Garden City, N. Y. 1969, 44.  
 20. M. Stern, in *Compendium rerum Judaicarum ad Novum Testamentum*, I/1, Assen 1974, 62–68; M. D. Herr, *ibid.*, II, 843–845, 1976.  
 21. ראה אנצ' מקראית, ד, 265–266. אפשר מאוד  
 שאף יחזקאל מנה את השנים לגלות יהויכין מן  
 האביב, אולם התאריכים שבספר יחזקאל אין  
 בהם משום הכרע, שכן כמה מהם עשויים  
 להתפרש דווקא לפי השנה הנמנית מן הסתיו.  
 לבעיית ראש השנה למלכים באותו פרק-זמן ראה  
 א. מלמט, ירושלים לדורותיה (קובץ), ירושלים  
 תשכ"ט, 41–37 (ושם ספרות מפורטת); K. S. Freedy – D. B. Redford, *JAOS*, 90 (1970), 262–274;  
 באשר ל"ח"מ, א, השווה ש. אברמסקי,  
 בארשבע, א (תשל"ג), 56–61. לראיות נוספות  
 לטובת ההשקפה שהשנה בממלכת יהודה החלה  
 באביב ולא בסתיו ראה D. J. A. Clines, *AJBA*, 2 (1972), 9–34; *idem*, *JBL*, 93 (1974), 22–40.  
 22. ראה ח. תדמור, בימי בית ראשון (קובץ),  
 ירושלים תשכ"ב, 181–182.

מילר, הסבור שהמלך שנפל בקרב ברמות גלעד היה יהואחז בִּרְיָהוּא; J. M. Miller, *JBL* (1966), 337–342. 441–454; *idem*, *ZA W*, 80 (1968), 337–342. אולם קשה מאוד לקבל השערה זו, שהרי יותר משהיא פותרת קשיים היא יוצרת קשיים חמורים מהם בתחום ההיסטוריה וההיסטוריוגרפיה.

<sup>40</sup> אנצ' מקראית, ד, 289–294.

<sup>41</sup> שנקל, שם (לעיל, הערה 6), 61–108. אך ראה את הביקורת של תילה, שם (לעיל, הערה 7), 182–190.

<sup>42</sup> A. Orr, *VT*, 6 (1956), 304, 306; השווה: R. Borger, *JNES*, 18 (1958), 74. ח. מ. י. גבריהו, בית מקרא, יג (תשכ"ב), 87–93; יד (תשכ"ב), 78–83.

<sup>43</sup> ראה אנצ' מקראית, ג, 481; ד, 281–282.

<sup>44</sup> אנצ' מקראית, ד, 247–251.

<sup>45</sup> אולי גם במסורת השומרית מלכו שני מלכי אור הקדומים – מְסִי־אֶנְפֶּן ובנו, אֶא־נֶפֶן – 40 שנה כל אחד: T. Jacobsen, *The Sumerian King List*, Chicago 1939, 93, n. 145. חשבון של 40 שנה לדור – לצד חשבונות אחרים – ידוע גם מן המסורת הכרונולוגית היוונית: ראה אצל A. E. Samuel, *Greek and Roman Chronology*, München 1972, 241–246. והשווה גם D. W. Pranken, *Studies in Greek Genealogical Chronology*, Lancaster, Penn. 1943, 20.

*Chaldaeian Kings (626–556 B.C.) in the British Museum*, London 1956, 72.

<sup>33</sup> ראה על כך Thiele, *BASOR*, 143 (1956), 26. ולאחרונה, בפירוט, A. Malamat, *VT*, 28 (1975), 133–134.

<sup>34</sup> אנצ' מקראית, ד, 284.

<sup>35</sup> ראה בפירוט ח. תדמור, שם (לעיל, הערה 18), 33–40.

<sup>36</sup> ראה: J. Begrich, *ZDMG*, 83 (1929), 213; (1932), 61. השקפה שונה מעיקרה, לפיה עלה חזקיהו למלוכה בשנת 716/5, ראה Thiele, *MNHK*?, 155–172; *idem*, *VT*, 16 (1966), 83–107.

<sup>37</sup> כך, למשל, תילה, שם (לעיל, הערה 36); W. F. Albright, *BASOR*, 100 (1945), 22.

ולאחרונה J. Gray, *I & II Kings*, Phila-delphia 1970?, 68, 74.

<sup>38</sup> L. L. Honor, *Sennacherib's Invasion of Palestine*, New York 1926, 70; J. Lewy, *OLZ*, 31 (1928), 158–159. ח. תדמור, אנצ' מקראית, ד, 278–279.

<sup>39</sup> בשעתו העלה יפֶסֶן השערה שהפרק המתאר את מות אחאב, מל"א כב, יש ליחסו לימי בית יהוא וכי המלך שנפל בקרב ברמות גלעד (במלחמה נגד בִּרְיָהוּד ג' בן חזאל) היה אחד מיורשיו של יהוא (A. Jepsen, *AfO*, 14 [1942], 154–158). ולאחרונה, חזר ופיתח השקפה זו





# Studies in Biblical History

collected by  
Mordechai Cogan



The Zalman Shazar Center for Jewish History  
Jerusalem

ISBN 965-227-113-6  
Catalogue No. 185-380

Copyright © 1997  
by The Zalman Shazar Center for Jewish History  
Printed in Israel

## Studies in Biblical History