



פרקי שכם

Author(s): מ' דרן

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. 46 (תשל"ג), pp. 1-31

Published by: [Historical Society of Israel/](http://www.jstor.org/stable/70051502)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70051502>

Accessed: 22/11/2011 06:59

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Historical Society of Israel/ is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

פרקי שכם

מאת מנחם הרן

א. המיתחמים הפולחניים הפתוחים ובית בעל-ברית בתקופת המקרא היו בקרבת שכם כמה מקומות קדושים שנתקיים בהם פולחן לאלוהי ישראל. לא היו במקומות הללו בתי-אלוהים, אלא גופי פולחן מן הסוג הבלתי-מקדשי בלבד: מזבח, מצבה, עץ קדוש ("אשרה" היה עץ כזה נקרא אם הוקדש לפולחן הבעל) — כולם מקובצים במקום אחד, או שנודמנו למקום אחד רק קצת מן המרכיבים הללו — והמסורות היו תולדות על המקום הילה של קדושה. אין צריך לומר, שמקומות-קודש מטיפוס זה לא היו מיוחדים לסביבת שכם בלבד.

1

כך נמסר לנו בסיפור ס"י (המקור I) שכשהגיע אברהם לארץ כנען, עבר ליד "מקום שכם", שנמצא בו אלון מורה, ושם נגלה לו ה' והבטיח לזרעו את הארץ, ואברהם בנה שם את המזבח (בר' יב, ו—ז). כה מפורסם היה אלון מורה בזמנו ובמקומו, שהכתוב בדב' יא, ל לא נמנע מלהסתייע בו כשביקש לציין את מקומם של הר גריזים והר עיבל¹. לעומת זאת, סיפורו של ס"א (המקור E) מדבר על "חלקת השדה" שנמצאה מול העיר שכם, ובחלקה זו חנה יעקב בהגיעו לארץ כנען, וקנה אותה מיד בני חמור אבי-שכם, ובנה בה מזבח והקנה למזבח את השם "אל אלהי ישראל" (בר' לג, יח—כ). לפי המסופר, בחלקה זו גם נטמנו עצמות יוסף שהועלו ממצרים (יה' כד, לב; השווה בר' ג, כה—כו; שמ' יג, יט). מסתבר שגם "האלה אשר עם שכם", שלפי המסופר בס"א טמן יעקב תחתיה את אלוהי הנכר והנזמים שהסירו בני ביתו (בר' לה, ב, ד), נמצאה בקרבת אותה החלקה וליד אותו המזבח.

קשה להכריע אם שני המקורות, והמסורות המובאות בהם, למקום אחד נתכוונו (ונתחלפו בהם לא בלבד אברהם ביעקב אלא גם אלון באלה), או שהם מתכוונים לשני מקומות הסמוכים לשכם. עם זאת נראה, שפרט למקום זה, או פרט לשני המקומות הללו, עוד נמצאו בקרבת שכם אלו עצים קדושים שנתבלטו בנוף הסמוך לעיר. כזה היה אלון מעוננים, שלפי שופ' ט, לז עמד ליד אחת הדרכים שהוליכו לשכם, ואין לזהותו באלון מורה של ס"י מפני שהשמות מורה ומעוננים נשתנו בהחלט במשמעותם. ועוד, מן הכתובים ניתן להסיק שאלון מורה היה קרוב למדי אל העיר ונכלל במיתחם פולחני מיוחד, שהיה בו לפחות גם מזבח (ובכך נשתווה לאלון זה עץ האלה הנזכר אצל יעקב), בעוד שאלון מעוננים היה מרוחק יותר ואין לנו ראיה שלא עמד בפני עצמו. אבל אלון מצב, שלידו המליכו בעלי

1 השבעים והשומרוני קראו גם כאן, בדומה לבר' יב, ו: "אלון מורה", ביחיד, ואפשר שקריאתם מבוססת על התאמת המקראות. על הזהות הספרותית והרקע ההיסטורי של פסוק זה ראה להלן, עמ' 11, 24. על משמעו הגיאוגרפי — להלן, הערה 29.

שכם את אבימלך (שופ' ט, ו), אפשר שהיה אותו אלון או אלה שהוזכרו בסיפורי האבות. הצירוף "אלון מִצֵּב" מוזר הוא, והשם בצורת הסומך אינו בא במקרא עוד אלא ביש' כט, ג ושם יש לו משמעות אחרת. גרסת רוב כתבי־היד של השבעים בשופ' ט, ו: *παρὸς τῇ βαλάνῳ τῆς στάσεως* מעידה על תוספת ה' הידיעה לפני השם, כלומר: [ה]מִצֵּב. ואפשר שצדקו הפרשנים הביקרתיים שלא היססו לקרוא כאן: "אלון (ה)מצב(ה)".

2

מיתחם פולחני מעין זה שהוזכרו משמש רקע גם לסיפור המובא ביה' פרק כד, שגם הוא שייך לס'א (פרט לכמה הרהבות דבטרונומיסטיות קלות שנעשו בו²) וגם המעמד המתואר בו מתרחש ליד שכם. לפי המסופר כאן, אסף יהושע את כל שבטי ישראל לשכם (כד, א), סקר לפנייהם את עברם מן האבות עד לאחר ההתנחלות בארץ (פס' ב—ג), ותבע מהם לעזוב את אלוהי הנכר ולעבוד את ה' לבדו (פס' יד—טו). העם נענה ליהושע (פס' טז—כד). לפיכך כרת יהושע ברית לישראל עם ה', שם לישראל "חק ומשפט בשכם", כתב את הדברים "בספר תורת אלהים", וכעדות לטקס הברית הקים אבן גדולה "תחת האלה אשר במקדש ה'" (פס' כה—כו). לאחר מכן התפזרו ישראל איש לביתו (פס' כח).

חוקרים מסוימים כבר שיערו, שסיפור זה הוא אחת העדויות לטקס שהיה חוזר ונערך כל שנה, או אחת לכמה שנים, ונשתמר בו זכר לכניסת שבטי ישראל בברית אמונת ה' על אדמת כנען. חוקרים אחרים הוסיפו וקבעו, שמקום הטקס בשכם היה המרכז הקדום ביותר של האמפיקטיוניה של שבטי ישראל — מרכז שקדם אף לשילה³. נגיח לפרובלמות הגדולות הללו ונצמצם את עצמנו בשאלה: היכן, לפי ההנחה, הוא מקום ההתרחשות של המסופר

2 אמנם חוקרים מבקשים לגקר בסיפור זה מתחת לעריכה הדבטרונומיסטית ולהבחין בו רבדים ותוספות. ואין מסקנותיהם נראות לנו. השבעים קראו ביה' כד, א "שילה" ת' "שכמה", ובפס' כה קראו "בשילה לפני משכן אלהי ישראל" ת' "בשכם". אבל קריאת המסורה עדיפה כאן, כפי שהודו רבים (והשווה א. גייגר, המקרא ותרגומיו, ירושלים תש"ט, עמ' 54).

3 E. Sellin, Seit welcher Zeit verehrten die nordisraelitischen Stämme Jahwe?, *Oriental Studies Dedicated to Paul Haupt*, Baltimore 1926, pp. 126–128; idem, *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes*, I, 2nd ed., Leipzig 1935, pp. 97–99, 101. השפעה מסוימת גודעה בעניין זה לדברי מ. י. בן־גריון (סיני וגריון, חלק ב, תל־אביב תשכ"ג), שטען לעדיפות ההיסטורית ולקדמותה היתירה של מסורת שכם לעומת מסורת סיני (המהדורה הגרמנית של ספרו הופיעה כבר בשנת 1926, ולאחר מות המחבר). נות החיל על הטקס המשוער את התפיסה שלו ביחס לארגון האמפיקטיוני של שבטי ישראל; ראה: M. Noth, *Das System der Zwölf Stämme Israels*, Stuttgart 1930, pp. 65–74; idem, *Geschichte Israels*, 3rd ed., Göttingen 1956, pp. 89–90. ואלט הסכים עמו למעשה: A. Alt, *Kleine Schriften*, Vol. I, München 1953, pp. 191–. (והשווה שם, עמ' 81–82). ראה גם: G. von Rad, *Gesammelte Studien zum AT*, München 1958, p. 44; W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*, Tübingen 1961, pp. 137–138. ולאחרונה ב. מור, כנען וישראל, ירושלים תשל"ד, עמ' 149–150. לפי דרכנו נעיר, שהואיל ובעצם עד לסוף תקופת השופטים היתה שכם עיר כנענית, הניחו נות ואלט שכבר בתקופה קדומה למדי נתחברה עיר זו לשבט מנשה, בלא לאבד את האוטונומיה שלה. ואילו רייט מדבר בפשטות על הצטרפותה לברית שבטי ישראל; ראה: G. E. Wright, *Shechem — The Bibliography of*, a Biblical City, Ney-York 1965, pp. 19–21, 78, 124, 134–135. ובעינינו אלו הן סברות דחוקות מאוד.

ביה' כד ? לכאורה אתה רשאי לומר, שזהו המקדש, כלומר בית-האלוהים, שבעיר שכם. שהרי בית-האלוהים על הצור, או חצרותיו, מקום הולם הוא לעריכת טקס של ברית, כפי שגם בימי יאשיהו נכרתה הברית עם ה' בחצר בית-האלוהים של ירושלים (מל"ב כז, א—ג). אמנם בימי עזרא נכרתה האמנה כנראה ברחוב, היינו ברחבה, שלפני שער המים, ולא בחצר בית-האלוהים (נחמ' ה, א—ג). אבל ביה' כד, א מצינו כתוב עוד, שלפני תחילת הנאום קרא יהושע לזקני ישראל "ויתיצבו לפני האלהים". לשון זה קרוב מאוד למטבע "לפני ה'", שהוא אחד המונחים הטכניים המיוחדים לבית-האלוהים.⁴

ובכל זאת, בבחינה נוספת אין הסברה הנזכרת מתיישבת כהלכה, ונראה ששימוש של מטבע-הלשון הטכני "לפני האלהים" ביה' כד, א הוא מושאל בלבד. הרושם הברור הוא שאותה אבן גדולה שיהושע מקים "תחת האלה אשר במקדש ה'" ומעיד עליה "כי היא שמעה את כל אמרי ה'" (פס' כז—כז), מונחת בנוף שמחוץ לעיר ואינה סמוכה כלל לבית-אלוהים. בלשון המקרא אין התיבה "מקדש" מציינת במיוחד את בית-האלוהים, אלא היא כינוי לכל חפץ או תחום שטבועה בהם סגולת הקדושה, וכאן היא מכוונת ל"מקום הקדוש", כלומר, למיתחם הפולחני.⁵ אף אפשר שהאלה הנזכרת בברית של יהושע היא היא "האלה אשר עם שכם" הנזכרת אצל יעקב, ובפי שניהם הושמו בהקשר זה אותם הדברים: "הסירו את אלהי הנכר אשר בתוכם [בקרבתכם]" (בר' לה, ב; יח' כד, כג).⁶ ואפשר שאותה האלה היא גם אלון (ה)מצב(ה) ששימש רקע להמלכת אבימלך (שופ' ט, ו). יתר

4 השווה למונח זה: נ. רבן, תרביץ כג (תשי"ב), עמ' 1—4; ומה שכתבתי בספר היובל לקויפמן, ירושלים, תשכ"א, עמ' כז—ל; ובאנציקלופדיה המקראית, כרך ה, טורים 324—326.

5 בבמ' יח, כט מציינת התיבה מקדש את המעשר-מן-המעשר, שהוא החלק המקודש הניתן מן המעשר על-ידי הלויים לכוהנים. במקומות אחרים במקור הכהני (במ' ג, לח; י, כא; יח, א) היא מציינת את כלי המשכן המיטלטלים, משא בני קהת (והשווה דה"א כח, י). באזהרה שבספר הקדושה: "את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו" (וי' יט, ל; כו, ו) ודאי משמשת תיבה זו ביטוי לקדושה ולקדשים בכללם (והשווה יש' ח, יג—יד). ומצינו שעל בית-האלוהים נאמרת התיבה מקדש לפעמים בצורת רבים, ויש בכך ביטוי לאגפיו ולאביריו השונים של הבית, שכולם טבועים במידת הקדושה (ראה וי' כא, כג; יר' נא, נא; יח' כא, ז; וכן תה' סח, לו; עג, יז). הצירוף "בית מקדש" בא במקרא פעם אחת בלבד (דה"ב לו, יז) והוא השגור בלשון חז"ל; השווה אנציקלופדיה מקראית, ה, טורים 322—323. בדברינו במאמר זה להלן אין אנו משתמשים במושג "מקדש" לפי משמעו המקראי דוקא, והקרא ודאי לא יטעה בכוונתנו.

6 וכן אומר שמואל אל כל ישראל: "הסירו את אלהי הנכר מתוכם והעשירות, והכינו לבבכם אל ה'" (שמ"א ז, ג); לחציו השני של משפט זה השווה יח' כד, כג: "והטו את לבבכם אל ה'". ובשופ' י, טז נאמר: "ויסירו את אלהי הנכר מקרבם ויעבדו את ה'", ולזה יש להשוות את שמ"א ז, ד וגם בר' לה, ד. מסתבר שגם לפני הכתוב בשופ' י, טז באו בתחילה מעין אותם הדברים: "הסירו את אלהי הנכר מתוכם", אלא שנשמטו בגלל הנוסף הדבטרו-נומיסטי המרובה שנתגבש שם (אבל הכתוב בדה"ב לג, טו אינו שייך לשרשרת זו). כל המקומות הנזכרים שייכים בעיקרם לאותו המקור, ס"א, כפי שסימנים של לשון ועניין עשויים להעיד, ודבר רגיל הוא שמצבים דומים עם קלישאות מילוליים דומים חוזרים ומופיעים באותו המקור. אם משערים אנו שהאלה של בר' לה, ד ושל יח' כד, כו הן אחת, אין זה אפוא בגלל קווי-דמיון מסוימים במעמד והשיתוף של קלישאות מילוליים בלבד. שיקול יותר ממשי הוא השיתוף הטיפולוגי-הפולחני של שני המקומות, כשעוד מצטרף לכך צמצום גיאוגרפי: לא יתכן שבעמק הקטן של שכם נמצאו מיתחמים פולחניים מאותו הטיפוס אלא במספר מוגבל בהחלט.

על כן, בתנאי המציאות הטופוגרפית, התקהלות של "כל שבטי ישראל", שלפי הסיפור שימשה מסגרת לטקס הברית של שכם, אין לה מקום אלא אם כן היא נערכת אי-שם בעמק שבין שני ההרים. קהל גדול אינו יכול להתאסף בין החומות של עיר קטנה.⁷ עם זאת אל נתמה שעל הברית של יהושע אומר הכתוב שנתקיימה "בשכם" (יה' כד, כה), ועל שבטי ישראל הוא אומר שנאספו "שכמה" (שם, פס' א), כשהשם שכם בא עם ב' היחס או ה' המגמה, ולא בצורת: "עם שכם", "מול שכם" וכדומה. גם על בני יעקב נאמר שהיו רועים "בשכם", ובעקבותיהם בא גם יוסף "שכמה" (בר' לז, יב—יד), והכוונה אינה אלא לשטח שמחוץ לעיר. וכן על יעקב אומר הכתוב שהגיע "עיר שכם", אבל חנה "את פני העיר" (בר' לג, יח). במקראות אלו נופל שמה של העיר על כל המחוז המקיף אותה, ואפשר שנשתמרו בזה רשמי התקופה הכנענית, כשהיתה שכם מדינת-עיר בעלת שטח ניכר.⁸ גם על אלון מצב נאמר שהיה "בשכם", ובכל זאת נראה שעמד מחוץ לעיר, שהרי כל בעלי שכם ובית מלוא "הלכו" לשם כדי להמליך את אבימלך (שופ' ט, ו). וודאי יש אמת בדברי המעירים, שלפי הנחת הסיפור הושמע נאומו של יותם מראש הר גריזים בעצם שעת ההמלכה של אבימלך, וכשהוא אומר "שמעו אלי בעלי שכם" (שם, פס' ז) הריהו פונה אל הנאספים למטה בעמק.

3

מצד שני יש לנו עדות ברורה למציאותו של בית-אלוהים בשכם, ובפרשת אבימלך הוא קרוי בית בעל-ברית (שופ' ט, ד), בית אל-ברית (שם, פס' מז) וגם "בית אלהיהם" (שם, פס' כו; וראה להלן). אלא שבית-אלוהים זה עמד בתוך העיר. מן הסיפור בשופ' ט, מו—מט משתמע שמקומו של בית אל-ברית היה בגזרה המבוצרת ביותר שבעיר, שנקראה "מגדל שכם" ושימשה מעין אקרופוליס.⁹ מבנה גדול וכבד ביותר של אקרופוליס זו נגלה בקיץ

7 אף נות ואלט מדברים בקשר ליה' כד, ובצדק, על מקום-הפולחן "ליד שכם" ולא בתוכה (וראה נות, Das System, עמ' 92—93, 140). אחרים לא עמדו כלל על דיוק זה (וראה להלן). ואפשר שלפי הנחת סיפור ס"א נמצא זמנ-מה באותו מקום שליד שכם ארון הברית, והוא העילה לשימוש הלשון "לפני האלהים" ביה' כד, א. וכך הניחו כמה פרשנים, אף שלעצם ההנחה אין ראיה מפורשת. על האפשרות שארבעת המקומות של "אלון מורה", "האלה אשר עם שכם", "האלה אשר במקדש ה'" ו"אלון מצב" שליד שכם אינם אלא כינויים בתחלפים למקום אחד, כבר עמדו חוקרים שונים. ראה, למשל, E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle 1906, pp. 542—543; ולאחרונה ב. מזר, כנען וישראל, ירושלים תשל"ד, עמ' 148—150 (מזר מוציא מתוך הכלל את אלון מצב, ומכניס את אלון מעוננים ואת המזבח בהר עיבל, שנדון בו להלן).

8 ראה להלן, עמ' 17 והערה 36.

9 ב'שופ' ט, לד—מה מסופר כיצד ניצח אבימלך את צבאו של געל בן-עבד ואחרי כן השמיד את עמה של שכם והחריב את העיר. בפס' מו—מט מסופר כיצד התבצרו אנשי האקרופוליס במגדל שכם עד שנבחר אבימלך גם עליהם ושרף חלק זה של העיר. הרי זה המשך טבעי לקודם והלשון: "וישמעו כל בעלי מגדל שכם ויבאו וכו'" (פס' מו) אינו אלא שגרה של סיפור ואינו צריך לשמש עילה לנקרנות ולא למחשבה כאילו היה "מגדל שכם" ישוב בפני עצמו. למציאותו של מגדל יש זכר גם בפנואל (שופ' ח, ט, יז), בתבץ (שם ט, נ—נב) וביוזעאל (מל"ב ט, יז), ואילו בערים גדולות כירושלים וצור היו כמה מגדלים (יש' ל, כה; לג, יח; יר' לא, לו; תה' מח, יג ועוד; יח' כו, ד, ט; כז, יא). ובבר' יא, ד—ה הוזכרו עיר ומגדל כעין hendiadys. על הצריח ראה בהערה 11.

1926 בחפירות בתל בלטה (הוא התל הקדום של שכם). אורכו של המבנה 26 מטרים, רחבו 21 מטרים ועובי קירותיו בחלקם התחתון מגיע ליותר מחמישה מטרים. אפשר שמבנה זה, לפחות במהדורות האחרונה, שנבנתה בשינוי-זוית קל, הוא בית אל-ברית עצמו, וכך הגדירוהו ראשי המשלחות הארכיאולוגיות שחפרו במקום¹⁰. על כל פנים, גם מבנה זה שנגלה בחפירות נמצא בין חומות העיר¹¹.

לפיכך, מי שמוזהה את בית אל-ברית במבנה שנגלה בתל בלטה עדיין יש לו על מה לסמוך, אבל מי שמוזהה את מקומות הפולחן הקשורים באבות, וגם את מקום הברית של

- 10 כך קבע בתחילה זלין, שניהל את החפירות בתל בלטה לפני מלחמת-העולם הראשונה ובעיקר לאחריה, במשך עונות רבות. ראה: E. Sellin, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins (= ZDPV) 49 (1926), pp. 304–320; ibid. 64 (1941), pp. 1–20 ואת רייט וחבריו, שניהלו את המשלחת האמריקאית שחפרה שם חמש עונות בין השנים 1956–1964. ראה: רייט, Shechem, עמ' 80–87; הנ"ל, המשלחת האמריקאית שחפרה שם חמש עונות בין השנים 1956–1964. (להלן = BASOR) 144 (1956), עמ' 9–10; L. E. Toombs– R. J. Bull, Biblical Archaeologist ; 28, 26–18, עמ' 169 (1963), עמ' 634–635; ארץ ישראל, ח (תשכ"ז), עמ' 228–229). גבריאלי ולטר, שעמד בראש המשלחת הגרמנית בתל בלטה בשנות 1928–1932, לא הסכים לזיהוי המבנה הכבד בבית בעל-ברית, ואף שכמה חוקרים קיבלו את דעתו נשארה זו דעת מיעוט. והשווה הסיכום אצל J. A. Soggin, ZDPV 83 (1967), pp. 186–188.
- 11 מן הבחינה המקראית תלויה שאלת מקומו של בית אל-ברית בבירור הוראת השם צריח. לפי הנאמר, התקבצו אנשי מגדל שכם, "כאלף איש ואשה", ב"צריח בית אל ברית", ואילו אבימלך ואנשיו "הציתו עליהם את הצריח באש" (שופ' ט, מו, מט). האטימולוגיה של השם סתומה. התרגומים העתיקים ביארוהו לפי העניין בהוראת מבצר (השווה בפירושיהם של מור וברני, על הכתוב), ור' יונה אבן-ג'נאח הישווה עם השם הערבי צרח, שמשמעו מגדל, בניין גבוה, ובעקבותיו הלכו כמה מפרשני ימי-הביניים. אף המקבילה שביקש אולברייט (כמונא בשמו ב-BASOR, 169 (1963), עמ' 30, הערה 35) להביא מן המילה צרחת, המופיעה בכתובות ערביות-דרומיות בהוראת קומה עליונה, חדר עלייה, אינה נראית מכרעת. שם זה בא במקרא עוד בשמ"א יג, ו וכאן הוא משמש בבירור כמושג נרדף ל"מערות, חוחים [רבים קוראים: חורים; השווה שמ"א יד, יא], סלעים ובורות". נוסף לעובדה זו הצביע מיליק על כך שהמילה צריחא באה בכתובות נבטיות מפטרה בהוראת חדר חצוב בסלע, וגם הקביל מילה זו ל-צריח בערבית ול-צ'ר בספאית, שהוראתן קבר. ולפיכך שיער שהצריח של בית אל-ברית היה מערה בשיפולי הר עיבל. ראה: J. T. Milik, Revue Biblique (= RB) 66 (1959), pp. 556–557, 560–562; והשווה עוד ד. אוסישקין, לשוננו, לג (תשכ"ט), עמ' 300–303; אוסישקין קורא את המילה צריח גם בכתובת "... יהו אשר על הבית". אבל אין לנו הצדקה לנתק את בית אל-ברית ואת מגדל שכם מן העיר שכם עצמה. לי נראה, שהוראת צריח בשופ' ט, מו, מט היא בדיוק כמו בשמ"א יג, ו ולפי הנחת הסיפור היה מתחת לבית אל-ברית כעין מרתף, או חדר תת-קרקעי, שאפשר היה להסתתר בו. ומשמעו של הכתוב בשופ' ט, מט שמא כך הוא: "וישימו על הצריח [כלומר, שמו את העצים על תקרת הצריח מלמעלה, והסמיכוהו למגדל] ויציתו עליהם את המגדל [כך צ"ל, במקום הצריח] באש וימותו גם כל אנשי מגדל שכם וגו'". ונתחלפה כאן המלה מגדל בצריח בגלל "דיטוגרפיה מאונכת", הנפולת בין השורות, היינו בין מלים שאינן סמוכות זו לזו. אמנם לפי עדות החופרים לא היה מתחת למבנה הגדול של תל בלטה שום חדר תת-קרקעי (רייט, Shechem, עמ' 127). אבל בפרט זה אפשר בהחלט שהיא הסיפור בלתי נאמן. שהרי אין זה מיסמך בלבד, אלא סיפור.

יה' פרק כד, באותו הבית ובאותו המבנה, אינו אלא שוגג¹². כאמור, אלה הם אתרי פולחן שונים בזהות ובאופי — מיתחמים מן הסוג "הפתוח" שמקומם מחוץ לעיר, לעומת בית של ממש שמקומו בתוך העיר עצמה. מוטיב הברית המופיע ביה' כד, כה—כז וגם בשמו של בית אל-ברית (ולאמיתו של דבר, גם באלון מורה, לפי סיפור ההתגלות וההבטחה בבר' יב, ז יש בו מיסוד הברית) והוא נראה כמקשר בין המקומות הללו, אינו צריך להטענתו, הואיל ומן האפשר הוא שמושג הברית נטפל באפנים שונים למקומות פולחן שונים של שכם וסביבתה. אפשר שהיה כאן מעין קו-ייחוד מקומי, ששיווה גוון מסוים לפולקלור הפולחני של סביבה זו, ואין בכך כדי להביאנו למסקנה שלא היה שם אלא אתר פולחן אחד.

ולא עוד אלא שהצירוף של מיתחמי הפולחן של האבות ושל מקום הברית של יהושע עם בית אל-ברית והמבנה שנגלה בהפירות תל בלטה, מתבטל לחלוטין מפני טעם נוסף — מפני שכמעט עד לסופה של תקופת השופטים היתה שכם עיר כנענית, כפי שנראה להלן, ובית אל-ברית ודאי שלא יכול להיחשב למקום פולחן כשר של אלוהי ישראל. מוטיב של ברית, שהוא פולקלורי במהותו, יכול להתגלגל בסביבה ואף לעבור מחיצות אתניות ודתיות (כך דרכו של פולקלור) ולהתגלם בצורות שונות בבית-האלוהים שבעיר ובאתרים הפתוחים שמחוץ לעיר. אבל לא יכול להיות שום קשר מוחשי בין בית-מקדש שלא פסק מלהיות כנעני לבין מקומות שלפי האגדה הישראלית נוסדה קדושתם על-ידי האבות. עם חורבנה של שכם מידי אבימלך חרב גם בית אל-ברית (שופ' ט, מו—מט), ואין לנו שום סימן לחידושו של בית-אלוהים זה, לא בגלגול כנעני ולא בגלגול ישראלי. גם החפירות בתל בלטה הראו, שלאחר חורבנו של המבנה הגדול והכבד, שכלל הנראה אירע בסוף המאה ה-12 לפסה"נ, לא חזר אותו המקום לשמש למטרות פולחניות¹³.

מכאן גם למדנו, שאם היתה שכם עיר-מקדש, במשמע של עיר שנמצא בה בית-אלוהים, בעצם היתה כזו בגלגולה הכנעני בלבד. אין לנו שום ידיעה אם לאחר שהפכה העיר לישראלית, כלומר, בתקופת המלוכה, נבנה בה אי-פעם בית לה' אלוהי ישראל. העובדה שהיא נמנית בין ערי המקלט וגם בין ערי הלויים (יה' כ, ז; כא, כא) אף היא אינה מוכחת בעניין זה כלום, שהרי כלל גדול הוא שערי מקלט וערי כוהנים ולויים הן קטגוריות מיוחדות ואין לערבבן עם ערי המקדשים.

ב. המזבח בהר עיבל

עוד מיתחם פולחני אחד מן הטיפוס "הפתוח" נמצא בהר עיבל ונשקף על שכם מבחוץ. עיקרו של זה היה מזבח בעל מראה בלתי-רגיל, לפי שהיה עשוי אבנים מסודות בסיד עם רישומי כתובות על גביהן. ייסודו לא יוחס לאחד מן האבות (וגם לא נקשר במיוחד בדמותו של יהושע), אלא תואר מתוך קשר לכניסת שבטי ישראל לארץ. סיפור ההקמה

12 בשגיאה זו נכשל רייט (Shechem, עמ' 132—138; BASOR 169 (1963), עמ' 30—32; והשווה גם קמפבל ורוס, BA 26 (1963), עמ' 14) וטענותיו רופפות בתכלית.

13 על חרבות המבנה הפולחני נבנה אחרי כן בית ישראלי (זלין, ZDPV 49 (1926), עמ' 309—310), שהחופרים האמריקאים הגדירוהו כבית-החסנה, *מספנת, לתבואות, יין ושמן שהועלו כתשלומי-מס לשלטון (רייט, Shechem, עמ' 145—149; BASOR 148 (1957), עמ' 23—24; שם 161 (1961), עמ' 13—15; ר. ג., בול, BA 23 (1960), עמ' 113—114).

של מזבח זה הובלע בדב' כז, א—ה, והפרובלימות המיוחדות של פיסקה זו, כמו גם של המזבח עצמו, מחייבות טיפול מיוחד. וזה לשון הפיסקה:

א ויצו משה וקני ישראל את העם לאמר שמר את כל המצוה אשר אנכי מצוה אתכם היום: ב והיה ביום אשר תעברו את הירדן אל הארץ אשר יהיה אלהיך נתן לך והקמת לך אבנים גדולות ושדת אתם בשיד: ג וכתבת עליהן את כל דברי התורה הזאת בעברך למען אשר תבא אל הארץ אשר יהיה אלהיך נתן לך ארץ זבת חלב ודבש כאשר דבר יהוה אלהי אבותיך לך: ד והיה בעברכם את הירדן תקימו את האבנים האלה אשר אנכי מצוה אתכם היום בהר עיבל ושדת אותם בשיד: ה ובנית שם מזבח ליהוה אלהיך מזבח אבנים לא תניף עליהם ברזל: ו אבנים שלמות תבנה את-מזבח יהוה אלהיך והעלית עליו עולת ליהוה אלהיך: ז וזבחת שלמים ואכלת שם ושמתת לפני יהוה אלהיך: ח וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב:

1

המצווה להקים מזבח בהר עיבל, כפי שהיא מפורשת בפיסקה המובאת, היא אחת הפליאות של ס"ד, היינו המקור D¹⁴. ס"ד בכללו אינו נלאה מלהודיע שאין לפולחן תוקף אלא אם כן הוא נעשה במקום אחד, אבל אין הדעת סובלת שהמזבח בהר עיבל הוא מקום הבחירה הנכסף של ס"ד. די אם נציין, שאין לפקפק שלפי הנחת ס"ד צריך במקום הבחירה להימצא בית-אלוהים, בעוד שכאן מתעסק הכתוב בביורר במזבח בלתי-מקדשי. אלא שכדי לפרוץ דרך במבוך הקשיים של פיסקה זו יהא עלינו לזכור, ככלל ראשון, שהדיון באותו המזבח אינו בא מן ההשראה של ס"ד עצמו. כדרכו במקומות אחרים נזקק ס"ד גם כאן למובאה מן המוכן, המשמשת לו כעין תשתית לצקת עליה דברי הרחבה ונופך מקולמוסו, והתשתית עדיין ניכרת כאן אף בלשונו שאינה הלשון המיוחדת של ס"ד. הנופך שנוסף מקולמוסו של ס"ד לא הספיק כאן אפוא כדי לכבוש את החומר הקדום לחלוטין ולהטמיעו באידיאלוגיה של ס"ד, וכך נשאר הדיבור על מזבח האבנים בהר עיבל כחריג יוצא-דופן בס"ד, ומחברו של זה לא נמנע מלהעיר על אותו המזבח, בלשונו שלו: "ואכלת שם ושמתת לפני ה' אלהיך" (פס' ז). מה שאירע לנאמני האסכולה של ס"ד, העורכים הדבטרונומיסטיים של ספרי נביאים ראשונים, שבין קטעי המקורות שהוכללו בחיבורם עלו כמה דברים הסותרים את רעיון ריכוז הפולחן (כגון מל"א יח, ל—לט; יט, כא; מל"ב ה, יז) יכול אפוא לקרות גם למחברי ס"ד עצמו.

רוב הפרשנים הביקרתיים כבר הודו שביסוד הפיסקה דב' כז, א—ה מונח חומר שקדם לס"ד, ורובם כבר שייכו את החומר לס"א, וגם על כך אין טעם לחלוק¹⁵. ואף שפרק כז, שהוא פרשה בפני עצמו, מפריד בין פרק כז, שבו מסתיים קובץ-החוקים של ס"ד, לבין פרק כח, שהוא החתימה הישירה והטבעית לקובץ החוקים — בכל זאת טבועים הסימנים הטיפוסיים של ס"ד גם בפרק כז ואין להטיל ספק גם בשייכותו של זה לס"ד. אף

¹⁴ השומרוני גורס בדב' כז, ד גרזים ת' עיבל, ומסתבר שגרסה זו מגמתית היא, כפי שהסכימו רבים. לבעלי המסורה לא היה טעם למעט את דמותו של הר גריזים, שבלאו הכי כבר נועד לשאת את הברכה. מה שאין כן בעלי הנוסח השומרוני, שהיה להם טעם להשגיא את הר גריזים.

¹⁵ לשיטתי, פרט זה מתיישב עם הכלל הפשוט, שמקור-האב שהיה מונח לפני מחבריו של ס"ד היה ס"א בלבד (בלא ס"י, אף שמבחינה כרונולוגית קדם גם זה לס"ד). השווה בספרי תקופות ומוסדות במקרא, תל-אביב תשל"ג, עמ' יא, 37—38. על דרכו של ס"ד להסתמך על מובאות מן המוכן ולהרחיבן על-ידי דברי הטעמה ונופך השווה שם, עמ' 123—128.

ס"ד, כל כמה שהוא אחיד למדי ומסוים מאוד בהיקפו ובתבניתו, הגיענו בכמה מגילות ואין טעם להבחין בו "רבדים" מקבילים או מאוחרים (כמות שמניח מי משתמש במושג ס"ד). מכל מקום, גם הטוענים למציאות רבדים מיוחדים בס"ד יסכימו עם מי שיאמר, שפרק כז הוא לקט קטן מן החוג של ס"ד, וכבר הבחינו החוקרים, שלא הפסקה הראשונה בלבד אלא גם רוב הפסקאות שבהמשך הלקט הזה מבוססות על חומר שקדם לס"ד.

2

השאלה היא, מהו היקף החומר הקדום ומה הם סימניו בפסקה הראשונה שבאותו הלקט, היינו כן, א—ה? בשאלה זו טוענים פרשנים ביקרתיים שניתן להבחין בין שני חלקים שהורכבו בפסקה: פס' א—ד, ה, המובעים בלשונו של ס"ד ומספרים על הקמת אבנים שתסודנה בסיס על מנת שיכתבו עליהן את דברי התורה; ופס' ה—ז, שכמעט שאין בהם ביטויים המאפיינים את ס"ד והם מספרים על בניית מזבח בהר עיבל. הטענה היא שההוראה הקדומה בעניין המזבח (שיצאה כנראה מחוגו של ס"א) הגיעה לידי מחבר ס"ד והלה שילבה בדבריו על האבנים המשמשות לכתיבת דברי התורה¹⁶. אבל טענה זו מניחה מקום לערעורים ומחטיאה את כוונת הכתוב.

קודם כל אין לשכוח, שמבחינת הקומפוזיציה הלשונית אין הבדל של ממש בין שני החלקים המדומים. כשם שלשונו של ס"ד ניכרת לא בלבד בפס' א—ד, ה, המתארים את הקמת האבנים, אלא גם בפס' ה—ז, העוסקים בבניין המזבח¹⁷ — כך גם סימני הבאה של חומר שקדם לס"ד ניכרים לא בלבד בפסוקי המזבח, אלא גם בפסוקים האחרים של פסקה זו. וכשם שההוראה לבנות מזבח בהר עיבל לא יכלה לבוא מתוך השראת ס"ד, כך גם עצם הדימוי של כתיבת "כל דברי התורה" על אבנים זר הוא למושגיו של ס"ד, שלפי הנחתו נתפסת התורה ככתובה על ספר (דב' יז, יח; כח, סא; כט, כ ועוד). אין ספק שגם הסיפור על הקמת "האבנים הגדולות" (שהן אבני המזבח) והכתיבה על גביהן בא לו לס"ד מן המוכן, והוא מצדו רק סיגל את הסיפור לצרכיו על-ידי ששיווה לו את הגוונים המתאימים ועשה את הכתוב על גבי האבנים לטופס המקיף את "כל דברי התורה הזאת". ואמנם הפיכת האבנים למונומנט המחזיק את "כל דברי התורה הזאת" מספקת לו לס"ד צורך מסוים, לפי שבכך ניתן ביטוי לאחת ממשאלותיו המרכזיות, שתהא התורה נלמדת וזכורה לכל אדם מישראל בכל שעה של היום¹⁸.

16 ראה בפירושים לספר דברים מאת דילמאן (לייפציג, 1886), ברתולט (פרייבורג, 1899), דרייבר (אדינבורג, 1902), סמית (קיימברג, 1918), שטורנגל (גטינגן, 1923) ואחרים, על הכתוב. ההפרדה בין שני החלקים אינה הבעיה היחידה, ממשיכה או מדומה, מן התלויות בפסקה זו, כפי שנראה להלן. לעצם ההפרדה (וקצת מן הבעיות האחרות המתקשרות בה) ראה גם הסקירה והביירוים אצל גילסן: E. Nielsen, Shechem — A Tradition-Historical Investigation, Copenhagen 1955, pp. 52–66. והמובא שם.

17 גיבויים טיפוסיים מלשונו של ס"ד המופיעים כאן הם: "לה' אלהיך", "ה' אלהיך", "ואכלת שם", "ושמחת לפני ה' אלהיך" (ולא נגער אפוא מעל קטע זה את מגעי לשונו של ס"ד אף אם נניח, כפי שיש אומרים, שהוא נפסק באמצע פס' ז).

18 ממש כך משתמש ס"ד, למשל, במנהג להניח "קמיעות" מסוימים על היד, בין העיניים ועל המזוזות (דב' ו, ו—ט; יא, יח—כ) וגם בחוק המלך (יז, טו—יט), והם הופכים אצלו אמצעים לשם השרשת "הדברים האלה", "דברי התורה הזאת", בהכרת העם ובתודעתו — בעוד שאין ספק שהיסודות כשלעצמם, במקרה זה: הן המנהג להניח קמיעות והן חוק המלך, מושרשים

לאמיתו של דבר, אין כאן קטע מיוחד על מזבח שכאילו שובץ לתוך דיבור על אבנים שנכתב עליהן טופס התורה—ולוא גם מפני שאין לגלות שום טעם והגיון במלאכת-שיבוץ כזו. מחבר ס"ד אף לא היה הופך את ה"אבנים" לאבני-מזבח אילמלא נתפסו ככאלו מלכתחילה (וודאי שלא יכול ליתן הכשר ל"אבנים" אלו, אילו נחשבו למצבות, על-ידי שרבוּב סיפור על מזבח, שלשיטתו גם הוא אינו לגיטימי). מה שניתן להבחין בפיסקה הוא שכולה נחלקת לשני חצאים מתואמים (פס' ב—ג, ד—ח) והסופר חוזר ומגיד כאן את דבריו פעמיים—אלא שבפעם השנייה הוא מוסיף אלו פרטים ומטעים כמה הטעמות (גם בסיוע הבאות מן-המוכן) על מנת ליתן לדבריו היבט חדש. בשני חצאי הפיסקה אף חוזר ומסתמן נוסח-הדברים הקצר, הקדום והמרוכז, שהגיע לידי מחבר ס"ד ושימש לו תשתית להגדת דבריו שלו. וזה לשון ה"מובאה" הקדומה כפי שהיא חוזרת כאן פעמיים בחילופים קלים:

פס' ב: (והיה) ביום (אשר) תעברו את הירדן... והקמות לך אבנים גדולות ושדת אותם בשיד, פס' ג: וכתבת עליהן...

פס' ד: (והיה) בעברכם את הירדן תקימו את האבנים... (פס' ו: אבנים שלמות)... פס' ד: ושדת אותם בשיד... פס' ח: וכתבת על האבנים...

במחציתה השנייה של הפיסקה ניכרים עוד כמה סימני-הבאות של חומר קדום. על ההוראה להקים את האבנים ולבנות את המזבח בהר עיבל דוקא (פס' ד—ה) כבר אמרנו שלא יכלה לעלות מתוך השגת ס"ד עצמו. וכן לא יכחיש איש את עתיקותו היתירה של דין בניית המזבח: "ובנית... מזבח אבנים, לא תניף עליהם ברזל" (פס' ה). גלגול קדום יותר של דין זה, ובניסוח המחזיק ניבים קרובים למדי לזה שהובא בפיסקה שלפנינו, מופיע בספר הברית: "ואם מזבח אבנים... לא תבנה... כי חרבך הנפת עליה" (שמ' כ, כה).¹⁹ אלא שההבאות הללו, שהוטמעו בחצייה השני של הפיסקה שלפנינו והן מתבקשות על-ידי התקשר, אין בהן כדי לערער את המבנה הדיכוטומי של הפיסקה בכללה. מבנה זה הוא המצריך הסבר—הוא, ולא השרבוּב המדומה של קטע המזבח לתוך פסקה זו. במבנה הדיכוטומי של הפיסקה, שיש עמו מראית-עין של כפל דברים, כבר חשו אילו חוקרים, ונחפזו לראות בזה סימן לשכבות ורבדים, שכאילו קיימים כאן בנוסף לשרבוּב המדומה של פסוקי המזבח.²⁰ ואין הדין עמם, לפי שבמבנה הפיסקה כשלעצמו אין כפל של קולמוסים, אלא הסופר עצמו חוזר על דברים, ובמקרה זה אף יש טעם לחזרה. ולא עוד אלא שזורתו של המזבח העתיד להיבנות בהר עיבל, והחומר הסיפורי והמשפטי הקדום שהונח ביסודה של פסקה זו, כמו גם המבנה הדיכוטומי שלה—כל אלה עדיין

בירושה המשפטית והספרותית שקדמה לס"ד. המנהג להניח קמיעות אף הוזכר במפורש בשמ' יג, ט, בתוך קטע של ס"א (ושם אין לו אותה צורה בדיוק שנשתוותה לו בס"ד).

19 שים לב שהתיבה חרב, הנזכרת בנוסחו של ספר-הברית, נתחלפה בס"ד בתיבה ברזל, שמשמעה מקיף יותר והיא מציינת גם כלי עבודה מיוחדים. בידי של העובד הקדמון יכלה החרב לשמש גם למטרות שאינן של מלחמה, מה שאין בידי המאוחר, שמבחר כליו נעשה מגוון יותר.

20 למציאות שכבות כאלו כבר טען כאן דילמאן בפירושו, וכמה מן הפרשנים נמשכו אחריו. וקיונו, בשעתו, ביקש להסביר זאת על-ידי תכונת הגיבוּב של לשון ס"ד; ראה: A. Kuenen, De godsdienstige vergadering bij Ebal en Gerizim, Theologisch Tijdschrift XII (1878), pp. 297–299

אינם ממצים את תמיהותיה. עוד אנו מוצאים כאן את ההודעה המופלאה, שהמעשה המסופר צריך להיעשות כאילו מיד לאחר שיעברו ישראל את הירדן²¹. וכן הכתוב אומר במפורש: "והיה ביום אשר תעברו את הירדן אל הארץ... והקמות לך אבנים גדולות וגו'" (פס' ב). בלשון המקרא אין ניסוח כזה מניח אומדנים ואינו מציין איזו תקופה בקירוב, אלא זה צימצום מכון כנגד היום המסוים (השווה שמ"ב יט, כ; מל' ג, יז, כא; אס' ט, א). ועובדה זו מתאשרת על-ידי הנאמר בפסוק שלאחר מכן: "למען אשר תבוא אל הארץ אשר ה' אלהיך נותן לך" וגו' (דב' כו, ג). גם במלים אלו מובע בבירור, שלפי הנחת הכותב, הפעולה שמדובר בה צריכה להיעשות כאילו מיד לאחר חציית הירדן והיא בעיניו אחד התנאים להצלחת ההתנחלות של ישראל בארץ (לצורת דיבור זו בסגנונו של ס"ד השווה דב' ד, א; ה, ל; ו, יח, כג—כד; ה, א ועוד). אבל לאיזו פעולה הוא מתכוון? אין להעלות על הדעת, שלפי טענתו, בו ביום שיעברו ישראל את הירדן יהא עליהם להקים את האבנים ואת המזבח בהר עיבל. המרחק הפיסי בלבד מספיק כדי לעשות את זאת לנמנע-המציאות, לא כל שכן כשדרכם של ישראל מן הירדן להר עיבל עוד צריכה להיות מלווה בפעולות מלחמה ובעיכובים אחרים. ודי להם בניסים המתלווים לכיבוש הארץ, שעוד יצטרף לכך גם של קפיצת הדרך, שכמובן אין לו שום זכר מכל וכל. מבחינה זו, אף אם ננתק את הקטע שכאילו מיוחד לעניין המזבח (פס' ה—ז) מעיקר הפיסקה, לא הועלנו כלום, שהרי גם על האבנים המסוידות והמשמשות לכתיבת התורה הוא אומר שתעמודנה בהר עיבל (פס' ד) וגם על המזבח הוא אומר שיוקם "שם", כלומר, באותו המקום (פס' ה). עד שאינך פותר גם סתומה זו לא עמדת על משמעה של הפיסקה כולה.

3

האמת היא שבשני החלקים של פיסקה זו מתכוון הסופר לתאר שני שלבים של הפעולה: לאחר פסוק המבוא (פס' א) הוא מתאר בחלק הראשון (פס' ב—ג) את הכנת האבנים, והדבר נעשה מיד לאחר חציית הירדן; בחלק השני (פס' ד—ח) הוא מטעים במיוחד את הצבת אותן האבנים כאבני מזבח בהר עיבל, ודבר זה נעשה תקופה מסוימת לאחר מכן, כשישראל כבר חצו את הירדן והאפשרות לבנות מזבח בהר עיבל נתונה להם. במזבח שעמד בהר עיבל היה משהו יוצא-דופן — שאבניו היו מסוידות ונשאו כתובות על גביהן. אמנם הטכניקה עצמה, של כיסוי פני האבן בשכבת גיר או סיד, כרקע לרישום כתובות בדיו שחורה או בצבע אחר, נהוגה היתה במצרים ואפשר שמצאה את דרכה גם לכנען (אף שתנאי האקלים בארץ זו לא הניחו לכתובות כאלו להשתמר). אבל כאן שימשו האבנים ה"גדולות" וה"שלמות" עם הכתובות שעל גביהן כנדבכים של מזבח, והדבר שיווה לו מראה בלתי-רגיל בהחלט. חזונו המוזרה של המזבח הפיתה את סיפור-האגדה האיטולוגי, שתלה את הכנת האבנים בשעה שעברו ישראל את הירדן אל הארץ. הריחוק הגיאוגרפי מן הירדן לא הכביד על הסיפור, שהרי בסיפור כשלעצמו אין שום דבר בלתי-ממשי כשהוא מגיד לך, שאבנים אלו המונחות בהר עיבל, המיוחדות והמשונות, בעצם לא ממקום זה הן באות אלא ממרחק ומלפני זמן רב — מן התקופה שנכנסו ישראל לארץ,

21 גם על כך כבר עמד דילמאן בפירושו, וכמה מן הבאים אחריו חזרו על כך, והניחו את הפליאה בלא פתרון. לאחרונה נרמזו בעניין זה דברים יפים על-ידי פון ראד, בפירושו (גטינגן, 1964) על הכתוב, ובכל זאת לא קלע גם הוא לעיקר הפתרון.

ובאותה התקופה מן-הסתם היתה להם לישראל שהות להסיע את האבנים עד לכאן וגם לכתוב עליהן. האגדה האיטילוגית עיטרה את המזבח בהיללה של חשיבות ויקר, אבל בזמנו של ס"ד, בתקופת יאשיהו, כמה דורות לאחר שמלכות הצפון כבר חרבה, ספק גדול הוא אם עדיין היה אותו מזבח בנמצא. לידי מחבר ס"ד ודאי כבר הגיע הסיפור כגיבוש של ספרות בלבד (כחלק מן המקור ס"א, שהיה מונח לפניו), ומחבר זה, בעל הדחף האידיאלי-לוגי, הרחיב את הסיפור והשתמש בו כעין חומר על מנת להבליט את אחד המושגים החביבים עליו – במקרה זה, לא את רעיון ריכוז הפולחן, אלא את השינון המתמיד של דברי התורה. כך הפכו הכתובות שעל נדבכי האבן לחיבור גדול הכולל בדיוק את "כל דברי התורה הזאת", כלומר, את ס"ד עצמו²².

כפי שאמרנו, נוסח הסיפור הקדום גם שימש למחבר ס"ד פעמיים כתשתית להצעת דבריו שלו, בשני חצאי הפיסקה כז, א–ה, אף שכל חלק מביע כאן צד אחר מן העלילה – את הכנת האבנים ואת העמדתן במקומן בהר עיבל. כדי לעמוד אפוא על העניינים השונים המובעים בשני חצאי הפיסקה (למרות הרקמה המילולית המשותפת שהונחה ביסוד שני החצאים), אין לנו אלא להיות קשובים לנאמר בכתוב.

וכך הוא שיעור הכתוב. [פס' א:] ויצו משה וקני ישראל... שמר את כל המצוה אשר אנכי מצוה אתכם היום [זו מצוות הקמת האבנים והמזבח המתוארות בהמשך; או שזו חובת ההגשמה של ס"ד בכלל, ועניין המזבח והרשום עליו ישמש כאחת התזכורות המתמידות של חובה זו]. [פס' ב:] והיה ביום אשר תעברו את הירדן [בו ביום עצמו] אל הארץ אשר ה' אלהיך נותן לך, והקמות לך אבנים גדולות [כלומר, תכין ותתקין אותן, תחצוב אותן מן הסלע ותעצב להן צורה] ושדת אותם בשיד [שתהיינה מתאימות לקלות כתובות על גביהן]. [פס' ג:] וכתבת עליהן את כל דברי התורה הזאת בעברך [לא מיד, אלא בעברך, כלומר, לאחר שכבר עברת ואתה נמצא בארץ; ואין זה אותו הדבר כמו "ביום אשר תעברו" שלמעלה²³], למען אשר תבוא אל הארץ [כל הנאמר למעלה, היינו התקנת האבנים וסידורן על-מנת שלאחר מכן ייכתבו עליהן כל דברי התורה, תנאי הוא לירושה מוצלחת של הארץ] אשר ה' אלהיך נותן לך, ארץ זבת חלב ודבש וגו'.

בפס' ד ואילך חוזר מחבר ס"ד וסומך את דבריו על נוסח הסיפור הקדום, אבל מגיד עניין חדש, שלא הגיע לידי ביטוי קודם לכן: והיה בעברכם [כשכבר תהיו בזמן שלאחר המעבר, כמו הביטוי "בעברך" שבפס' שלפני זה] את הירדן, תקימו [כאן כוונתו בלא ספק להעמדה ולהצבה] את האבנים האלה... בהר עיבל [סופו של המשפט מטעים את עיקרו,

²² ומשמע מכאן, שהרבה יותר פשוט הוא לומר שמחבר ס"ד הפך את הכתוב על נדבכי המזבח המיוחד לטופס של תורה, ולא שעשה מסתם אבנים המשמשות לתפקיד סקראלי (ואין צריך לומר, אבנים המנותקות ממזבח) מצע לכתובת כל דברי התורה. אבל ראה: M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1972, pp. 164–166. בשביל ס"ד אין התורה אלא ספר, ומלכתחילה מוזר הוא שידמה את כתיבתה על גבי אבנים – אלא אם כן הקדימה אותו המסורת וכבר סיפרה שאבני המזבח נשאו כתובות על גביהן (כשם שהקדימה אותו וכבר הניחה שכותבים על מזוזות).

²³ וכן הוא אומר בהמשך הפרשה: "אלה יעמדו לברך את העם על הר גריזים בעברכם את הירדן" (דב' כז, יב), וגם כאן אין כוונתו ליום המעבר אלא לזמן שלאחר זה. כתוב זה מקביל לדב' יא, כט: "והיה כי יביאך ה' אלהיך אל הארץ...". שמכוון בו לשעה הארץ כבר נתונה לך (וללשוננו של זה השווה דב' ו, י–יא: "והיה כי יביאך ה' אלהיך אל הארץ..."). ערים גדולות וטובות אשר לא בנית, ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת וגו' (").

כלומר, דעו שלאחר שכבר תעברו את הירדן יהא עליכם להקים את האבנים במיוחד בהר עיבל — שם מקומן²⁴], ושדת אותם בשיד [הבאת חוזרת של לשון הסיפור האיטילוגי, שגוררת עמה מראית-עין של סתירה; וכאן מוכרחים הדברים לחזור אל העבר ומשמעם בקירוב כך הוא: ראוי לך להקפיד שכבר שדת אותם בשיד]. [פס' ה:] ובגית שם [מאותן האבנים, שתשמשנה לך נדבכים] מזבח לה' אלהיך, מזבח אבנים [וכולן מסוידות בסיד], לא תניף עליהם ברזל. [פס' ו:] אבנים שלמות [שלא נפגמו במגע ברזל] תבנה את מזבח ה' אלהיך, והעלית עליו עולות לה' אלהיך, [פס' ז:] וזבחת שלמים ואכלת שם ושמתת וגו' [ואין לטעות ולחשוב כאילו בכך הוא מזהה את מקום הבחירה, לפי שכוונתו בפסיקה זו היא רק לציין את התכלית הדידקטית של אותו מזבח מיוחד; מסתבר שההערה "והעלית עליו עולות... וזבחת שלמים" ומה שנגרר לאחריה, הובאה כאן בעקבות מה שנאמר בחוק המזבח כפי שהיה כתוב לפני מחבר ס"ד, שהרי גם בשמ' כ, כד נאמר על מזבח האדמה, הנזכר בנשימה אחת עם מזבח האבנים: "וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך"]. [פס' ח:] וכתבת על האבנים [הכתיבה נעשית רק לאחר שהאבנים נקבעו במקומן; מה נכתב על האבנים לפי הסיפור האיטילוגי אין אנו יודעים, ובעל ס"ד התאים פרט זה של הסיפור למגמתו והוסיף בלשונו:] את כל דברי התורה הזאת [וכך עשה גם למעלה, פס' ג; לצורת הביטוי השווה דב' יז, יט; כו, כז; כח, נח; כט, כח ועוד] באר היטב [השווה דב' א, ה²⁵].

אם כך נתפס הסיפור על-ידי ס"ד, שאינו מבחין כלל בין אבנים שכותבים עליהן את התורה לבין מזבח, אלא המזבח מצטייר לו כמורכב מאותן האבנים ומקומו בהר עיבל — אל נתמה שכך ממש פירשו את הסיפור גם העורכים הדברטונומיסטיים של ס' יהושע. את סיפור ההגשמה של מצוות המזבח הזה קבעו עורכי ס' יהושע לא ביום מעבר הירדן ולא מיד לאחריו, אלא לאחר נפילת יריחו ולאחר כיבוש העי (יה' ח, ל—לה). ועל צורת המזבח הם אומרים שנעשה, כמובן, "ככתוב בספר תורת משה, מזבח אבנים שלמות אשר לא הניף עליהן ברזל" (שם, פס' לא). העובדה שאבני המזבח שימשו גם כלוחות לכתיבה לא הפריעה להם לעורכים הללו, ובדין. הם גם יודעים לציין שרק לאחר התקנת המזבח כתבו על אבניו את "משנה תורת משה אשר כתב לפני בני ישראל" (שם, פס' לב). אבל את סידור האבנים בסיד אין הם מזכירים, ואולי לא במקרה, כיון שלפי ההנחה צריך דבר זה להיעשות בעוד ישראל נמצאים ליד הירדן, ואילו בשעת התקנת המזבח בהר עיבל כבר צריכות האבנים להיות מוכנות ומסוידות. אף מסתבר שעורכיו של ס' יהושע כבר הכירו את פרק כז של ס' דברים, ואף את ס' דברים בכלל, כמות שהם מונחים לפנינו עכשיו. שהרי אותם העורכים מספרים שמיד לאחר השלמת המזבח בהר עיבל נעמדו כל ישראל משני צידי הארון, חציים מול הר גריזים וחציים מול הר עיבל, "כאשר

24 והכתוב אומר: "בהר עיבל" ולא "על הר עיבל", כלומר, בשיפולי ההר (השווה י. קויפמן, בפירושו ליה' ח, ל).

25 והשווה עוד: "כתב חזון ובאר על הלוחות" (חב' ב, ב). להוראתו של הפועל באר בהקשר זה, שלפי שימושו בארמית של ארץ-ישראל ובעברית השומרנית יש לפתור כנראה ככתיבה, ראה ז. בן-חיים, דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך ג, ירושלים תשכ"ח, עמ' 66—67. ואפשר שהפועל מרמז לא לכתיבה רגילה, אלא לשיווי איוו צורה מבוררת ומשוכללת לכתב. והשווה מלון בן-יהודה, ערך ב. באר; ג. ה. טור-סיני, ספר איוב, מהדורת ירושלים תש"א, עמ' 458, הערה 1.

צוה משה עבד ה' לברך את העם ישראל בראשונה" (שם, פס' לג), ואין זה אלא הפירוש שהם נותנים לנאמר בדב' כז, יא—יג, בסמיכות לפיסקת המזבח, שלאחר הכניסה לארץ יהא על שבטי ישראל להתפלג לשתי קבוצות ולחלוק ביניהם את הברכה ואת הקללה על הר גריזים ועל הר עיבל (והנאמר בדב' כז, יא—יג הוא המשך והסבר לנאמר בדב' יא, כט). ולא עוד אלא שעורכי ס' יהושע מוסיפים, שלאחר אותו הטקס קראו "את כל דברי התורה, הברכה והקללה, ככל הכתוב בספר התורה" (יה' ה, לד), ובכך הם מרמזים בבירור לפרשת התוכחה (דב' כח), הנחלקת לסדרות של ברכות וקללות, ואמנם בספר דברים שלפנינו היא באה מיד לאחר פרק כז (אף שמעיקרה היא משמשת חתימה לקובץ החוקים המסתיים בפרק כז)²⁶. משמע שהפיסקה יה' ה, ל—לה בכללה משנית היא ומחזיקה כמה אלמנטים ביאוריים, אבל לפחות לגבי המזבח של דב' כז, א—ח קלעו בעלי פיסקה זו לכוונתו של ס"ד עצמו.

4

הסיפור האיטיולוגי שהונח ביסוד הפיסקה דב' כז, א—ח, כולו (ולא הקטע של פס' ד—ז דוקא), היה כלול כנראה בס"א (וכבר קוים לנו שס"ד נשען על מקור זה). לעומת זה נשתמר סיפור דומה, המושקע ביה' ג, ט—ד, כד ונרבוו עליו הרחבות ודברי עריכה כוהניים ודברנומיסטיים. עיקרו של זה שייך כנראה לס"י (כשם שכל החומר הסיפורי של פרקי יה' ב—יב של ס"י הוא בעיקרו). גם בסיפור זה מופיעים כמה מן הסמנים האיטיו-לוגיים שכבר נודעו לנו מן המקביל, אף שצורתו של זה קיבלה עיצוב שונה במקצת עם הדגשות אחרות.

כשנכנסים הכוהנים נושאי הארון אל הירדן והמים נכרתים מפניהם, קורא יהושע לשנים-עשר אנשים שהוכנו קודם לכן מתוך שנים-עשר שבטי ישראל, ומצווה עליהם לעבור לפני הארון אל תוך הנהר ולשאת משם שתים-עשרה אבנים (יה' ד, ב—ה). ישראל מקימים את האבנים בצד המערבי של הנהר, במלון שהם לגים בו באותו הלילה, במקום שניתן לו השם גלגל (שם, פס' יט—כ). גלגל זו נחשבה למקום המחנה הראשון של ישראל בארץ (שם ה, י; ט, ו; י, ו—ז ועוד; הסבר איטיולוגי לשם המקום ניתן שם ה, ח—ט) ואין ספק שהיתה מקום פולחן ומסתבר ששתים-עשרה האבנים שהוקמו שם היו כעין נדבכים של מזבח²⁷. משמע שאגדת המזבח של הגלגל קבעה את ייסודו ליום שעברו בו ישראל את הירדן, ממש כשם שהסיפור של דב' כז, א—ח קבע את ההכנה וההתקנה של אבני המזבח של הר עיבל לאותו היום. לא יתא זה רחוק מן הסברה אם נאמר שגם על אבני המזבח של הר עיבל, שישראל נצטוו להכנין "ביום אשר יעברו את הירדן", ידע ס"א לספר שמוצאן היה מתוך קרקעית הנהר, כפי שסיפר ס"י על

26 איני יכול אפוא להסכים עם י. קויפמן (ספר יהושע, ירושלים תשכ"ג, עמ' 128—129, 132), המנסה לתפוס פרשה זו בספר יהושע, ואף את ס' יהושע כולו, כאילו הם "עצמאיים לגבי התורה".

27 וכן המזבח שעל הר הכרמל, שאליו תיקנו, היה בנוי "שתים עשרה אבנים, כמספר שבטי ישראל" (מל"א יח, לא—לב). אבל המזבח שליד הר סיני (חורב) היה מעוטר "שתים עשרה מצבה לשנים עשר שבטי ישראל" (שם' כד, ד). שים לב, שכשם שעל האבנים שבהר עיבל אומר הכתוב ש"הוקמו" שם (דב' כז, ב, ד) כך הוא משתמש בלשון הקמה על אבני הגלגל (יה' ד, כ). ומצינו שלפעמים נופל לשון הקמה אף על המזבח עצמו (שם' כד, כד; יה' מל"א טז, לב; מל"ב כא, ג ועוד), ואפשר שיש בכך רמז לגבהם המיוחד של אותם מזבחות — אבל הלשון הרגיל הוא לבנות מזבח (וכך הוא בדב' כז, ה—ו).

אבני הגלגל. אלא שבניגוד לגלגל, הר עיבל מרוחק מן הירדן, ולפיכך הוכרח סיפור ס"א לדמות את הקמת אותו המזבח בשני שלבים.

אין להכחיש שבכל אחד מן הסיפורים מוצאים אנו קווים מסוימים שאינם בסיפור האחר. כאמור, אבני המזבח בהר עיבל מסודות בסיד ומחזיקות עליהן כתובות, מה שאין כן אבני הגלגל. מצד שני, אבני המזבח בגלגל מספרן שתיים-עשרה, והסיפור מוסיף שכנגדן הוקמו עוד שתיים-עשרה אבנים "בתוך הירדן, תחת מצב רגלי הכהנים" וכנראה שימשו למעבר על-פני הנהר (יה' ד, ט), בעוד שמספרן של אבני המזבח בהר עיבל לא נתפרש. אבל אלה הם רק פרטים מוחשיים המקושרים לרקע המקומי, ואילו הסיפורים עצמם אינם אלא גירסאות משתנות של טופס-אגדה אחד. לכל אחד משני המזבחות היו "זריות" וסימנייחוד משלו — האחד מצבור של שתיים-עשרה אבנים המתבלט בנוף הערבה, האחר עשוי כעין נדבכים מסודים עם רישומי כתובות, וגם הוא ודאי מתבלט במקומו — והורכב עליהם סיפור-אגדה אחד שקשרם לחציית הירדן על-ידי ישראל, אף שרק אחד מהם נמצא סמוך לירדן. אפיו המיוחד של המזבח בגלגל שליד הירדן, שעורר את הצורך ב"הסבר" איטיולוגי, מהדהד גם בנעימה הדידקטית המופעת בלשון ס"י באותו ההקשר: "למען תהיה זאת אות בקרבכם, כי ישאלון בניכם מחר לאמר, מה האבנים האלה לכם? ואמרתם להם... והיו האבנים האלה לזכרון לישראל עד עולם" (יה' ד, ו—ז). צורת פנייה זו סוגלה לסגנונו של ס"ד וקיבלה בו ליטוש מסוים, אבל מלכתחילה לא היתה מוגבלת ללשונו של מקור זה²⁸. עם זאת אפשר שבסיפור על הקמת המזבח בגלגל לא נשארו פסוקים אלה נקיים ממגעי קולמוס קלים מצד העריכה הדבטרית-נומיסטית. ועל כל פנים, רשמיה של העריכה ניכר יותר בקטע החוזר על השיח הדידקטי הזה ומשמש חתימה לסיפור (שם, פס' כא—כד).

דע שכך הוא הדבר ושני הסיפורים הנזכרים אינם אלא גירסאות מתחלפות של סיפור אחד, שהרי גם על מקום המזבח שבהר עיבל נקרא כנראה אותו השם בדיוק כמו על מקום המזבח שליד הירדן — הגלגל! כשמחבר ס"ד מגביל את מקומם של ההרים גרזים ועיבל, המיועדים לשאת את הברכה ואת הקללה, הוא אומר: "הלא המה בעבר הירדן... מול הגלגל, אצל אלוגי מורה" (דב' יא, ל)²⁹. תיאור זה הוא בודאי משיירי המקור הספרותי

28 פניות דידיקטיות כאלו אנו מוצאים גם בקשר לקרבן הפסח בשם' יב, כד—כז (ס"י), בקשר להג המצות שם יג, ה—י (ס"א), ובקשר לקרבן הבכורות שם, פס' יד—טז (ס"א). וגם בכל המקומות הללו אין לתלות את הדברים בעריכה דבטרנומיסטית וגם אין שם סגנון ס"ד כדיוקו, אף שהוא קרוב לזה; והשווה תקופות ומוסדות במקרא, עמ' 115, 133—134.

29 וזה לשון הפסוק במלואו: "הלא המה בעבר הירדן, אחרי דרך מבוא השמש בארץ הכנעני היושב בערבה, מול הגלגל, אצל אלוגי מורה." "עבר הירדן" מכון כא, כמובן, למערב הירדן, לפי ראייתו של הנמצא במורה הירדן (וכן בדב' ג, כה; השווה יה' ה, א; ט, יא; יב, ז ועוד). "דרך מבוא השמש" משמעו הדרך הפונה והולכת מערבה. לפיכך אינו נראה לי שזו הדרך הנמשכת על גב ההר מצפון לדרום, כפי שיש אומרים, ולא הדרך הנמשכת בעמק הירדן מצפון לדרום, כפי שיש אומרים, אלא זו הדרך הקדומה שירדה מן הגלעד הירומי, חצתה את הירדן במעברות דמייה ("אדם העיר") ופנתה משם לצד ואדי פרעה מערבה, עד שהגיעה לסביבת שכם (על דרך זו השווה י. אהרונ, ארץ ישראל בתקופת המקרא, ירושלים תשכ"ב, עמ' 49; י. קרמון, ארץ שומרון [קובץ], ירושלים תשל"ד, עמ' 118). "הערה" הוא הכינוי המקראי לבקעת הירדן (השווה תקופות ומוסדות במקרא, עמ' 54—55). מקראות אחרים מאשרים, שהכנעני במשמעו האתני המצומצם באמת היה יושב "על הים" וגם "על הירדן" (במ' יג, כט; השווה דב' א, ז; יה' ה, א; יא, ג; יג, ג—ד

שהיה מונח לפני מחבר ס"ד והמצב הגיאוגרפי־היישובי המשתקף בו קדם בהרבה לזמנו של מחבר זה (וקדם אף לתחילת המלוכה בשבטי הצפון). וככל שנסתתם לנו מקומו המדויק של הגלגל שלמול גריזים ועיבל (ובעצם, גם מקום הגלגל שליד הירדן), אין לפקפק שזה שנמצא מול שני ההרים היה קרוב מאוד לעיר שכם³⁰, אבל ההקשר וסמיכות העניינים מצביעים בבירור אף על כך, שהוא הוא מקום המזבח המתואר בפיסקה של דב' כו, א—ה. פרט לשני גלגל אלה הוזכר במקרא לפחות עוד גלגל אחד, שנמצא בהר אפרים, בקרבת בית־אל, והיה שם בית־אלוהים מקומי (שמ"א ז, טז; יא, יד—טו; יג, ד ועוד; ה' ד, טו; ט, טו; עמ' ד, ד ועוד), ואפשר שבאותו הזמן נקראו בשם זה עוד אי־אלו מקומות³¹. אבל בשני המזבחות הנזכרים, שליד הירדן ובהר עיבל, היתה אחדות פולחנית־טיפולוגית וגם שיתוף של שם, והיה בכך בסיס מוצק כדי להאחזו בהם מהדורות מקבילות של סיפור אחד. הרי זה טבעי בתכלית, שסיפור־אגדה איטילוגי יתא נודד ונקלט באתרים שיש בהם שיתוף של נתונים ותכונות, כל שכן שיתוף של שם, ודוגמאות לכך אינן חסרות. ובדאי אין זה מקרה ששתי מהדורות הסיפור, כפי שנשתבצו בשני המקורות המקבילים, עולות בקנה אחד עם תכונתם הכללית של המקורות: בס"י, שבלא ספק דרומי הוא, נקשר הסיפור לגלגל שליד הירדן, ואילו בס"א, שכבר מזמן עמדו חוקרים על אפיו הצפוני³², נקשר הסיפור לגלגל שליד הר עיבל.

ועוד) וגם בעמקים של בית־שאן ויזרעאל (יה' יז, יב, טז, יח; שופ' א, כז; ה, יט), בעוד ש"ההר" היה מושבם של האמורים והעממים האחרים (במ' יג, כט; דב' א, ז, יט—כ, מד; יה' י, ה; יא, ג ועוד). לפיכך מתאים לה לבקעת הירדן שתיקרא "ארץ הכנעני היושב בערבה" והיא משמשת לאיתור דרך מבוא השמש (ולא לאיתורם של שני ההרים). אלא שהדרך נמשכת הלאה מבקעת הירדן, לתוך חבל ההר, והכתוב אומר שאותם שני הרים נמצאים "אחרי" הדרך הזאת, כלומר, שבאמצעותה אתה מגיע אליהם. המלים "אצל אלוני מורה" חוזרות אל הגלגל ומציינות איזה גלגל הוא זה (שלא טענה שזה הגלגל שליד הירדן), או שהן חוזרות אל ההרים ומצמצמות את מקומם.

בדבר זה, שהגלגל של דב' יא, ל מוכרח להיות בקרבת שכם, כבר חש דילמאן, בפירושו על הכתוב, וכמה מן הבאים אחריו הציעו את ח'רבת ג'ליג'יל, הנמצאת על גבעה בקצהו המזרחי של עמק מח'נה, כארבעה קילומטרים מדרום־מזרח לשכם. ראה: F. Buhl, *Geographie des alten Palästina*, Freiburg 1896, pp. 202–203; שטירנגל וסמית, בפירושו שיהם על הכתוב, ודרייבר, בפירושו לספר דברים (בהוספות ותיקונים, עמ' cxxi); G. Hölscher, *ZDPV* 33 (1910), pp. 102–103; י. פרס, ארץ ישראל, אנציקלופדיה טופוגרפית־היסטורית, א, ירושלים תשי"א, עמ' 161. אלא שדמיון השמות אינו מספיק כדי לשמש ראיה ודאית לזיהוי, שהרי שמות עלולים לנוע קמה מאתרים הראשונים.

זליו (בחיבור Gilgal, לייפציג 1917) מטעים הרבה, שגלגל זו שנוכרת בדב' יא, ל היתה סמוכה לשכם, אלא שאינו מבחין כלל בינה לבין גלגל עיר־המקדש שבקרבת בית־אל (ועוד יש בדבריו כמה משגים). ואילו אייפלדט, למשל, אינו מעלה על דעתו שהגלגל של דב' יא, ל; כו, א—ה יכול להיות לא זה שליד יריחו, והוא טורח הרבה כדי להסביר כיצד ולמה הועתק מקום החזיון של המקראות הללו לסביבת שכם (כפי שאירע, לשיטתו, גם לדב' כו, יא—יג ויה' ה, ל—לה). ראה: O. Eissfeldt, *Kleine Schriften*, Vol. V, Tübingen 1973, pp. 165–173. הרבה תמיהות נכונות למי שהשם גלגל מוכיר לו רק את זה שליד יריחו ואינו ער לעובדה שהיו בארץ עוד מקומות בשם זה (השווה דברי אבסכיוס והאחרים המובאים שם בסוף).

32 ראה, למשל, O. Proksch, *Das nordhebräische Sagenbuch — Die Elohimquelle*, Leipzig 1906, pp. 175–184.

ג. שכם הכנענית ושכם הישראלית

ההבדלה בין מיתחמי הפולחן ה"פתוחים" לבין בית בעל-ברית, שמקומו היה בתוך העיר שכם, נכרכת, כפי שראינו, בשאלת אפייה האתני של העיר בתקופה שמלפני המלוכה. זו שאלה שהיא כבדת-משקל מצד עצמה: אימתי הפכה שכם לישראלית? העדויות בעניין זה ניתנות לכאורה לפירושים שונים, וכך משתנות גם הכרעות חוקרים. ובכל זאת דומה שעוד הניחו מקום לדיוק מבורר בפרטי הנתונים, על מנת להאיר את כללה של התמונה כהלכה.

1

עובדה חשובה בעניין זה היא שאין לשכם שום זכר בסיפורי הכיבוש בספר יהושע. למרות הקיטועים והחיסורים שאירעו באותם הסיפורים, בא בהם, וכן ברשימה של יה' יב, ט—כד, זכרן של הרבה ערים, מהן מרכזיות ומהן ערי-שדה, ואין השתקה ביחס לשכם יכולה להיות דבר שבמקרה. מה גם שמעמדה הגיאוגרפי של שכם מקנה לה חשיבות ראשונה במעלה, ומקומה בלב הארץ, ליד הצטלבות צירי-הדרכים העיקריים המבתרים את הארץ, עושה אותה לבירה טבעית של כל מערב הירדן ("המלכה הבלתי-מוכתרת של ארץ-ישראל" קרא לה אלברכט אלט³³). היעדרה המוחלט מסיפורי הכיבוש יתבאר רק אם נאמר, שלפי הנחת המסורת המקראית עצמה היתה שכם חרבה באותו הזמן מלכתחילה, כתוצאה ממאורעות שקדמו לכיבוש הארץ על-ידי ישראל — או שלא נכבשה כלל על-ידי שבטי ישראל ונשארה כנענית למשך תקופה ארוכה.

האפשרות הראשונה עשויה כאילו להתחזק על-ידי הסיפור של בר' לד, שבפשטות של אגדת-עם מתאר כיצד כילו בני יעקב את אוכלוסי שכם, כנקמה על חילול כבוד דינה אחותם. אם מאורע זה, או מאורע היסטורי מסוים ששימש בסיס לסיפור-אגדה זה, הוא שגרם לחורבן העיר כבר בתקופת האבות, הרי שלכאורה נשארה שכם חרבה עד לאחר התנחלות ישראל בארץ³⁴. אלא שאפשרות זו מתנפצת לחלוטין אל המימצא הארכיאולוגי, המעיד על רציפות יישובית בשכם מתקופת הברונזה המאוחרת עד לאחר תחילת תקופת הברזל, היינו מאמצע האלף ה-2 לפסה"נ עד לסוף המאה ה-12 לפסה"נ³⁵. וכן מתבטלת

A. Alt, *Kleine Schriften*, Vol. III, München 1959, p. 246: "die ungekrönte Königin von Palästina" ומסתבר שהמושג "טבור הארץ" הנזכר בשופ' ט, לו ומתייחס לאחד ההרים שבקרבת שכם, יש לו קשר עם מיקומה של שכם במרכז ארץ כנען; השווה

B. W. Anderson, BA 20 (1957), pp. 10–11.

34 כך היא הנחתו של י. קויפמן (ספר שופטים, ירושלים תשכ"ב, עמ' 196).

35 רייט, Shechem, עמ' 44–45, 48, 76, 78; הנ"ל, BASOR 148 (1957), עמ' 22–23; שם 169 (1963), עמ' 25–26; הנ"ל, אנציקלופדיה לחפירות ארכיאולוגיות בא"י, ב, ירושלים תשל"א, עמ' 544; והשווה ו. ג. דיוור, ארץ שומרון (קובץ), עמ' 9 (על תוצאות חפירות ההצלה של ז. ד. סיגר בשנת 1968). בהל, בשעתו, חשב שהסיפור בבר' לד משקף כיבוש של שכם על-ידי גל קדום של שבטי לאה, שנושבו בעיר ונשארו בה עד לאחר ימי יהושע (F. M. Th. Böhl, *De Geschiedenis der Stad Sichem, Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterk.*, D 62, ser. B, 1, Amsterdam 1926, pp. 3–12). מעין זה סבורים אף רייט וחבריו, שיש כאן זכר לכיבוש העיר בתקופת האבות על-ידי משפחות מבני יעקב: Shechem, עמ' 19–20, 131–132; BASOR 169 (1963), עמ' 27; והשווה אנדרסון, BA 20 (1957), עמ' 12–13; קמפל ורוס, שם 26 (1963), עמ' 8–10; W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, London 1968; ויש מי שאומר, שהכיבוש נעשה על-ידי שבט שמעון בתחילת תולדות ישראל

אפשרות זו לחלוטין על-ידי עדויות אפיגרפיות, שמתוכן מתברר כי במחצית השנייה של האלף ה-2 לפסה"נ, בתקופת מכתבי אל-עמרנה, נתקיימה בשכם ממלכת-עיר שהטילה את מרותה על כל חבל ההר שבין עמק יזרעאל לירושלים, ומשלו בה לבאיא וצאצאיו³⁶. ואפילו בלא להזדקק לעדויות חוץ יהא עלינו לתמוה, שאם היתה שכם חרבה בזמן כיבוש הארץ על-ידי ישראל, כיצד זה תקופה קצרה לאחר מכן, בימי אבימלך, כבר היא מופיעה כעיר כנענית מבוססת. הסיפור בבר' לד, כשלעצמו, יכול להתבאר גם כרפלקס סיפורי על רקע המציאות ההיסטורית שלאחר כיבוש הארץ, כפי שנראה להלן. אגב, אין סיפור זה מדבר כלל על החרבת העיר, אלא רק על השמדת אוכלוסיה—שמעון ולוי הורגים בה כל זכר (פס' כה—כו) והאחים האחרים בוזזים את רכוש העיר ונוהגים בשבי את הנשים והטף (פס' כו—כט). בצאתם הם כאילו משאירים אחריהם עיר מרוקנת, אבל לא חרבה, ובהינטרלנד שלה עדיין נמצא אותו "יושב הארץ", הכנעני והפרוי (פס' ל) ³⁷.

(גילסון, Shechem, עמ' 259—264, 277—283; לנקודה זו השווה כבר אלט, *Kleine Schriften*, כרך ו, עמ' 53, הערה 7, המסתיימת בסימן שאלה). ואין סברות אלו מתקבלות על הדעת (וראה להלן).

³⁶ (גילסון, *Shechem*, עמ' 259—264, 277—283; לנקודה זו השווה כבר אלט, *Kleine Schriften*, כרך ו, עמ' 53, הערה 7, המסתיימת בסימן שאלה). ואין סברות אלו מתקבלות על הדעת (וראה להלן).
 254—252, 245—244, J. A. Knudtson, *Die El-Amarna Tafeln*, Vol. I, Leipzig 1915
 ועוד (אבל לשיטת בהל משתקפת במכתבי אל-עמרנה פלישה של שבטים עבריים). "הר שכם" נזכר בפפירוס אנטסטאי א': J. A. Wilson, *apud* J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3rd ed., 1970, p. 477.
 על היקפה של ארץ שכם בתקופה זו השווה ח. רביב, תרביץ לג (תשכ"ד), עמ' 1—7; ולאחרונה הערותיו של ב. מזר, כנען וישראל, עמ' 144—146; על משטרה וסדריה — ח. רביב, ידיעות בחקירת א"י ועתיקותיה כז (תשכ"ג), עמ' 270—275.

³⁷ סיפור אחר על הכרעת שכם בתקופת האבות מרומז בבר' מז, כא—כב. לפני מותו אומר יעקב ליוסף, שלעיתיד יחזיר ה' את בני ישראל לארץ, ומוסיף: "ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך, אשר לקחת מיד האמרי בחרבי ובקשת". שכם זו שמדובר בה כאן מתכוונת בבירור למקום הנמצא בארץ, ואינה כינוי ל"כתף", וגם אינה ציון לשיפוע-שלהר (אין שימוש כזה לתיבת שכם במקרא), וגם אינה באה בהוראת חלק דוקא (אבן-עזרא, רשב"ם, שד"ל ועוד), אלא "כמשמעו, עיר שכם שניתנה ליוסף ונקברו עצמותיו שם" (ארליך). הנאמר כאן סותר את המסופר בפרק לד, שלא יעקב אלא שמעון ולוי הכריעו את שכם, ועשו זאת על דעתם ובניגוד לרצון יעקב, שלא התפאר במה שעשו אלא גינה אותם. אבל כל הסתירות מתפוגגות על-ידי הניתוח הספרותי, המראה (מטעמים אחרים לחלוטין) שפרק לד של ס"א הוא בעיקרו, אף שנשתרגו עליו קצת הרחבות כוהניות, ואילו רובו של פרק מז (מפס' ח ואילך) נתברר לי כשל ס"י. לפי מסורת המקרא היתה לבני יוסף מעין חזקה מיוחדת על נחלתם מלפני כיבוש הארץ, ובכך הם דומים לשבט יהודה, שגם לו היתה מעין חזקה כזו על נחלתו. "חזקות" מוקדמות אלו באות לידי ביטוי בכך, שבשעת חלוקת הארץ שלמעלה בגורל, הוקדמו הגורלות של יהודה ושל שבטי יוסף לשל שאר השבטים, ונחלותיהם אף נקבעו למעשה קודם שהופל הגורל לפני ה' בשילה (ראה יה' פרקים טו—יז; יח, א—י ושם, פס' ה). זיקתו המיוחדת של שבט יהודה לנחלתו מנומקת בהבטחה שניתנה לכלב על הר חבורן. ראה במ' יד, כד; דב' א, לו; יה' יד, ו—יד; שופ' א, כ; והשווה תרביץ כז (תשי"ח), עמ' 425, הערה 7. והנה גם זיקת בני יוסף לנחלתם מיוסדת בהנמקה מעין זו. לפי ס"י היתה זו ההבטחה שנתן יעקב ליוסף, באשר לקח את שכם בחרב ובקשת. לפי ס"א קנה יעקב את חלקת השדה שליד העיר בכסף מלא (בר' לג, יח—יט), ושם נקברו עצמות יוסף והחלקה היתה "לבני יוסף לנחלה" (יה' כד, לב). לעצם משמעו של הכתוב בבר' מז, כב, שהפרשנים כבר נתייגו בו, מוכן אני לשרר שנשמט ממנו אי-אלו תיבות, ומה שנשתייר נעשה מסורג ללא תקנה: "נתתי לך... [אולי היה כתוב: את] שכם... [אולי היה: והיתה לך, ועוד כיו"ב] אחד על אחיך". וראה עוד להלן, הערה 52.

שיקולים אלה כופים עלינו להעדיף את האפשרות השנייה, זאת אומרת, שלפי הנחת המקרא וגם לפי המציאות ההיסטורית, שעה שכבשו ישראל את הארץ לא הקיף הכיבוש את שכם ואת התחום הסמוך לה. כך נתקיימה שכם כמובלעת כנענית עד סמוך לסופה של תקופת השופטים. מה שנראה כמכביד על פתרון זה הריהי העובדה, שכשם שאין זכר לשכם בסיפורי הכיבוש, כך לא הוזכרה ברשימות של המובלעות הכנעניות שלא הצליחו ישראל להוריש ושאוכלוסייה נשארו יושבים לצד ישראל, או בקרב ישראל, ועל כמה מהן נאמר שהיו למס (יה' יג, יג; טו, סג; טו, י; יז, יא—יג; שופ' א, פס' כא, כז—לג, לה). אלא שכדי ליישב קושי זה אין אנו מוכרחים כלל להניח שבזמן של הרשימות הללו היתה שכם עיר ישראלית³⁸. היעדרה מסיכומי המובלעות הכנעניות יתבאר בהחלט אם נאמר, שבאותו הזמן היתה שכם לא ישראלית ולא כנענית, אלא — עיר חרבה. זמנם של סיכומי המובלעות הכנעניות הוא בודאי בתקופת הממלכה המאוחדת, והביטוי "עד היום הזה" מכוון בהם אל התקופה ההיא³⁹. אף הפיכת אותן המובלעות למס משקפת את התמורות המדיניות והחברתיות שנתחוללו בתקופת הממלכה המאוחדת (השווה מל"א ט, כ—כא), והיא התקופה שהכתוב מתכוון אליה גם כשהוא אומר "ויהי כי חזקו בני ישראל" (יה' יז, יג; שופ' א, כח). והנה על-פני רובה של תקופת הממלכה המאוחדת באמת היתה שכם חרבה, לפי שעדיין לא קמה לתחיה מן ההרס הגמור שהביא עליה אבימלך בשעתו (שופ' ט, מה). מבחינה זו יש בסיפור אבימלך בשופ' פרק ט, וכיוצא בזה בפרשיות דבורה וברק (שופ' ד—ה) והתנחלות של בני דן בליש (שופ' יח), משהו מן ההמשך לתקופת מלחמות כנען. ואף בסיפור אבימלך כשלעצמו הוא רק השתלשלות ישרה מתוך פעולות הישועה והמנהיגות של גדעון, ותכנון של הסיפור רצוף קווים ריאליסטיים של הווי על רקע יחסי-עמים החיים בסמיכות זה לזה, כפי שהיו הדברים זכורים משלהי תקופת השופטים (שכבר נתרחה מלחמות התנחלות) — בכל זאת, תוצאותיו המוחשיות של סיפור המעשה, בדומה לתוצאותיהן של פרשיות דומות מתקופת השופטים, היו בגדר שלבים בגיבוש המפה היישובית והאתנוגרפית של ארץ ישראל כפי שנגלתה בתקופת המלוכה.

2

הסיפור בשופ' פרק ט גופו מניח שאין שכם עיר ישראלית ובדבר זה כבר הבחינו החוקרים מזמן⁴⁰. הראיות המכריעות לכך הן שתיים. אחת, שאלוהיהם של אנשי שכם קרוי כאן בעל ברית, ופעם אחת אל ברית (פס' מו), ואין הדעת סובלת שזה כינוי לאלוהי ישראל.

38 זו אחת מטענותיו של קויפמן (ספר שופטים, עמ' 10, 196).

39 בסיכומי המובלעות עדיין אנו מוצאים את ירושלים (יה' טו, סג; שופ' א, כא) וגזר (יה' טו, י; שופ' א, כט), אבל ירושלים נכבשה על-ידי דוד (שמו"ב ה, ו—ט; דה"א יא, ד—ח), שהשאייר בה אוכלוסין יבוסים (השווה שמו"ב כד, טז—כד), ואילו גזר נכבשה בימי שלמה על-ידי מלך מצרים, שהשמיד את כל יושביה הכנענים (מל"א ט, טז), ואחרי-כן בנה שלמה עיר זו וביצר אותה (שם, פס' טו, יז). ערי העמקים, בית-שאן, תענך, מגדו, דאר והאחרות, שגם הן עדיין כלולות בסיכומי המובלעות (יה' יז, יא—יג; שופ' א, כז—כח, לד—לה), כולן הוכנעו כנראה על-ידי דוד, ובימי שלמה הן כבר מופיעות כאבני-פינה בחלוקה האדמיניסטרטיבית החדשה שלו (מל"א ד, ט—יב), ומגדו, בדומה לגזר, הופכת לו לאחת מערי המבצר (שם, ט, טו).

40 מן הראשונים בחוקרים המודרניים הידועים לי, שכבר חש בכך, הוא אייולד: H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, Vol. II, Göttingen 1865, pp. 484–485. לאחר מכן נחשבת הכרה זו כמעט למובנת מאליה על רוב החוקרים והפרשנים הביקורתיים. עם זאת אמרו כמה

ואם תאמר שהשם בעל בא בצירוף זה בהוראת אדון וריבון בלבד, ושבעצם אין לו משמעות תיאופורית (אלא הצירוף כולו נתפס כתואר של אלוהי ישראל), נזכירך שאף העורך הדברונומיסטי כבר ראה וציין במפורש שבעל-ברית זה איננו כלל ה' אלוהי ישראל (שופ' ח, לג—לד), ואין ספק שכיוון אל האמת⁴¹. אלוה זה היה לו בית-מקדש מיוחד בשכם, הוא בית בעל ברית (ט, ד), בית אל ברית (פס' מז), והסיפור מניח שליד הבית היה אוצר מיוחד (פס' ד), בדומה לאוצרות בית ה' שהוזכרו תכופות בירושלים (מל"א ז, נא; יד, כו; טו, יח ועוד), ומשם השיג אבימלך שבעים שקלי כסף לשכור בהם אנשים ריקים ופוחזים. פעם אחת הוזכר בית בעל ברית בנטייה לגוף שלישי, כשהכתוב אומר על בעלי שכם: "ויבצרו את כרמיהם וידרכו ויעשו הלולים, ויבואו בית אל ה' הם וגו'" (שופ' ט, כז), ואפשר שבצורה זו הוא מבטא הסתייגות ואי-הודאה באותו אלוה, שהוא של עובדיו בלבד (אבל אילו היה לנו פרט זה לעצמו, לא היינו רשאים להסיק ממנו כלום). ראייה שנייה היא, שתושבי שכם מתייחסים בסיפור זה במפורש על "חמור אבי שכם" (שופ' ט, כח), הוא חמור החייו "נשיא הארץ" שזכרו בא גם בסיפור דינה (בר' לד, ב—כו). וכל כמה שקשה הוא פירושו של הפסוק המתאים בסיפור אבימלך, ונוסחו, או לפחות ניקודו, נראה משובש, הרי מכל מקום ברור שהזכרת שמו של חמור, האפונימוס החייו של תושבי שכם, היא מעיקר אותו הפסוק ואין שום טעם לעקירת השם הזה מן הטקסט⁴². כאן עדות חותכת לזהותם הבלתי-ישראלית של בעלי שכם כפי שהם מצטיירים בסיפור, והמתכחש לפרט זה ירחק מן הפשט⁴³.

מהם, שלפי הנחת הסיפור היה בין אוכלוסי שכם גם יסוד ישראלי. המונוגרפיה של זליין (E. Sellin, *Wie wurde Sichem eine israelitische Stadt?*, Leipzig [1922]) פורסמה לפני שהגיעו תפירותיו הארכיאולוגיות לשלבן העיקרי, ודיוניו נתלו בהנחות ספרותיות והיסטוריות קיצוניות. מן הבחינה ההיסטורית הודה אף הוא באפיייה הכנעני של שכם עד לימי אבימלך, אבל הניח, בין השאר, שחורבנה מידי אבימלך לא היה שלם, ושמיד לאחר מכן קיבל הפולחן הכנעני בשכם צביון ישראלי. תוצאות החפירות היו עתידות לרופף כמה מהנחותיו.

41 אמנם העריכה מגלגלת את חטא העבודה לבעל-ברית על בני ישראל (שופ' ח, לג: "וישובו בני ישראל ויזנו אחרי הבעלים, וישימו להם בעל ברית לאלהים וכו'"). ובעניין זה באמת אירע קצר בין הנחות העריכה והסיפור של פרק ט גופו. זהותם האתנית של תושבי שכם לא צוינה בסיפור במפורש, וכך ניתנה רשות לעורכים לתלות את חטא העבודה לבעל-ברית בבני ישראל. אבל קשה להכחיש שלפי הנחת הסיפור עצמו אין תושבי שכם ישראליים.

42 נוסח הכתוב בשופ' ט, כח כפי שהיה לעיני השבעים, שנשתנה קמעה מנה"מ, אינו מבורר כל צרכו. לכאורה, הקריאה המסתברת ביותר והכרוכה במנימום של שינויים כך היא: "מי אבימלך [רש"י: להיות שר על שכם] ומי שכם כי נעבדנו, הלא בן-ירבעל זובל פקידו עבדו [בקמץ ולא בחריק תחת האות ע'] את אנשי חמור אבי שכם, ומדוע נעבדנו אנחנו?". אלא שלפי קריאה זו מתבקש שבתחילה היה אבימלך (עם זובל פקידו) כפוף לתושבי שכם, ואין לכך סיוע מן הסיפור. להצעות אחרות ראה בפירושו של מור לספר שופטים (ICC, 1895), עמ' 255—258.

43 אפילו י. קויפמן, הטוען בכל תוקף לאפיייה הישראלי של שכם לפי שופ' ט, בהגיעו לפס' כח הוא מוצא את עצמו אנוס להודות במקצת: "אפשר שהיה עוד בשכם שריד מדולדל של חייו, שהוא [הכתוב] קורא להם אנשי חמור אבי שכם" (ספר שופטים, עמ' 207; והשווה עמ' 10—11). אבל בחציו הראשון של הפסוק הוזכר "שכם" בכללו, ובא כניגוד ל"אבימלך", ואין הצדקה לחשוב שבמחצית השנייה הוא עובר לדבר בשריד מדולדל. כאפשרות שנייה מציין קויפמן "שהוא ביטוי מקומי שנון במובן: יעבדו אותו הצללים בשואל, ומדוע נעבדנו אנחנו?" (שם). הסבר זה מבוסס על שינוי הקריאה, והוא דחוק מצד עצמו.

אבימלך מודיע לבעלי שכם שהוא "עצמם ובשרם", והם אומרים עליו "אחינו הוא" (שופ' ט, ב—ג), ואמנם הוא קרוב אליהם קרבת דם, שהרי אמו, פילגש גדעון, בת שכם היתה. ואף-על-פי כן אין הוא יושב בשכם, ואינו אחד מ"בעלי" העיר, ואין ספק שהסיפור תופס אותו כישראלי לכל דבר. אין זה נכון ביותר לתארו, כפי שנמשכים כמה חוקרים לעשות, כ"כנעני-למחצה" (אף אם לפי מוצאו המשפחתי באמת היה כזה) — וכל כך מפני שהזיקה האתנית, להבדיל מן המוצא המשפחתי, הוכרעה בתקופת המקרא, וכן בעולם העתיק כולו, לפי האב דוקא. אף בניו של משה ודאי נצטיירו כישראלים גמורים למרות אמם המדינית-הכושית, וכל מלכי יהודה נחשבו בנים ללא-פגם של עם יהודה למרות רות המואביה והגשים הנכריות שניתנו לכמה מהם. ואף אם בתחילה אפשר שישב אבימלך בשכם, ליד אמו שכנראה היתה דרה שם (ראה שופ' ח, לא: "ופילגשו אשר בשכם"), הרי בשעת הסיפור הוא כבר יושב בתרמה (ט, לא), או בארומה (פס' מא), ונציגו בשכם הוא זבול "שר העיר" (פס' ל). כשם שהוא נלחם בשכם כך הוא נלחם בתבץ (פס' נ), שהיא כנראה טובאס הנמצאת כ-15 ק"מ מצפון-מזרח לשכם⁴⁴, ושלטונו פרוס על עוד כמה מקומות ומסתבר שלפחות כל משפחות מנשה שבמערב הירדן סרות למרותו. הסיפור עצמו מייחס לו מרחב-שליטה אף רחב מזה, שהרי הוא מדמה את אבימלך כשליט "על ישראל" (פס' כב), ועוד הוא אומר שכשראו "איש ישראל כי מת אבימלך, וילכו איש למקומו" (פס' נה). "איש ישראל" זה שלפי ההנחה היה נתון לשליטת אבימלך הוא אותו "איש ישראל" שבשעתו פנה לגדעון והציע לו שלטון דינסטי (שופ' ח, כב). בתנאי המציאות ודאי היתה זו חטיבה יישובית של ישראל שהיתה מסוימת בהיקפה, אבל באספקלריה המקראית נתרחבו ממדיה עד להכללת מדומה של ישראל כולו. אבל מה שחשוב לנו בהקשר זה הריהי העובדה, שמכל מקום התפשט שלטונו של אבימלך הרבה מעבר לתחומה של שכם. מבחינה זו ראוי אבימלך בהחלט להיכלל בשרשרת המנהיגים של ישראל בתקופה שבין כיבוש הארץ להופעת המלוכה — אף שבניגוד לכל המנהיגים האחרים של אותה התקופה לא היה שופט ומושיע אלא "שר" בלבד (ט, כב), ושלטונו לא בא לו בהשראת הרוח הכריסמטית, אלא במקצת על-ידי חזקה ובמקצת על-ידי משחק-כוחות אכזרי⁴⁵. ולא עוד אלא שבהמשך הדברים חדלה שכם לשמש משענת לשלטונו: בתחילה אמנם סייעוהו בעלי שכם בכסף מבית בעל-ברית כדי שישכור אנשים ריקים ופוחזים (מן הסתם לא היו הללו מתושבי שכם דוקא), אבל עד מהרה פנתה שכם נגדו. אבימלך ניצב בראש צבא שלו (ראה פס' כט), שלפי מטבע-לשון רגיל קרוי הוא בסיפור לרוב "העם אשר אתו" (פס' לב ואילך) ושורותיו ודאי באות ממשפחות מנשה. קהל-לוחמים זה הוא הגובר על "העם" של שכם ומביא לחורבנה הגמור.

בנסיבות אלו מענינת היא העובדה, שבפונקציה של מלך מופיע אבימלך כלפי שכם בלבד. ביחסו לישראל אין הוא נחשב למלך כלל — שלטונו על ישראל קרוי לכל היותר שררה (ט, כב) ויסודו הוא בכשרון מנהיגות ופיקוד על לוחמים. אף כשבאו ישראל אל גדעון אביו של אבימלך והציעו לו שליטה דינסטית, לא אמרו לו לגדעון: "מלך עלינו", אלא אמרו: "משל בנו גם אתה גם בנך גם בן בנך", והוא ענה להם: "לא אמשל אני

44 זיהוי זה של תבץ הוא המקובל מאז אדוארד רובינסון. להצעה אחרת ראה א. מלמט, בתוך: ההיסטוריה של עם ישראל — האבות והשופטים, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 353, הערה 57.

45 על דמותו של אבימלך בבחינת "אנטי-מושיע", השווה הערות א. מלמט, בתוך: טיפוסים מנהיגות בתקופת המקרא (קובץ), ירושלים תשל"ג, עמ' 24—25.

בכם ולא ימשל בני בכם" וגו' (ח, כב—כג). מושג המלוכה לא הוזכר אף שם⁴⁶. אבל על שכם, ועליה בלבד, נעשה אבימלך למלך (ט, ו, טז, יח—יט), ובהקשר זה מופיע בנאום יותם, בין השאר צירוף הלשון: "למשוח למלך" (פס' ח, טז), המבוסס על המנהג שנשתרש בישראל, ומקורו כנראה כנעני ומצרי, שהמלך נמשח בשמן (ומכאן תארו של המלך בלשון המקרא: משיח ה', ובחוקה הכהונית הוחל המנהג על הכהנים המשרתים ועל בית-המקדש וכליו). היתה כאן אפוא אחדות פרסונלית של שני תפקידים: שליטה על חטיבה יישובית מסוימת מישראל, שבעצם התחילה באביו של אבימלך, השופט המושיע גדעון—ומלוכה על העיר שכם, לפי דגם-המשטר העתיק של ערי המלוכה הכנעניות. ואם תמצא לומר, ייחודה של שכם במעמדה, במשטרה ובארגונה החברתי מול משפחות מנשה, היתה מיגזר מיוחד בתוך תחום שלטונו של אבימלך—אף זה מושיט לנו סימן לייחודה האתני של העיר. הרי זו עדות נוספת לאפיית הכנעני.

3

המלחמה בין צבא אבימלך לבין העיר שכם נסתיימה בחורבן גמור של העיר—עמה של שכם נהרג והעיר ניתצה ונזרעה מלח (שופ' ט, מה). "זריעת" העיר במלח שימשה סמל וכעין ערובה לשממה שאין לה ביטול (השווה דב' כט, כב; יר' יז, ו; צפ' ב, ט ועוד)⁴⁷. חורבן זה נתאשר כל צרכו בחפירות הארכיאולוגיות של שכם: בתחום המקדש הגדול,

46 אילו אמרו: "מלך עלינו" לא היה להם להוסיף: "גם אתה גם בנך וכו'", לפי שמושג המלוכה כבר כולל במשמעו את הרציפות הדינסטית. הדיבור: "משל בנו גם אתה גם בנך וכו'" מתכוון לציין רק את הרציפות הדינסטית של השליטה, אבל לא את טיבה כמלוכה. אין צריך לומר ששליטה העוברת בירושה, כשלעצמה, עדיין אינה עושה מלוכה—מלוכה היא צורת שלטון שיש לה מטבע אידיאולוגי מסוים ואחת ממידותיה המכריעות היא הקדושה המיוחדת המיוחסת לתפקיד. מנהיגות העוברת בירושה יכולה להיות אפילו כריסמטית בטיבה (אף ששלטונו של אבימלך עצמו לא היה כריסמטי, כאמור) והחברה האנושית כבר הכירה גם מוסדות כאלה (וכך היא, למשל, המנהיגות של הרבנים החסידיים—ממוסדת בשישלות ובכל זאת כריסמטית ואינה "מלוכה" בממש). האמור בשופ' ח, יח: "כמוך כמוהם אחד כתאר בני המלך" הוא רק לשון כבוד והפלגה, וגם הוא אינו מספיק כדי להעיד שבאמת הגיע שלטונו של גדעון לגדר מלוכה. דברים אלו נשמעים כמימרה קבועה (רד"ק: "ואמר בני המלך, כי ברוב בני המלך יפים בתואר משאר בני אדם, לפי שהם מגודלים בתענוג"), ואילו נתפסנו למשמעם המילולי היה עלינו לכאורה לומר שהמלוכה התחילה לא בגדעון אלא ביואש אביו. גם ריבוי הנשים של גדעון (ח, ל) אינו ראיה למלוכה, שהרי נשים רבות היו גם לשופטים אחרים (השווה שופ' י, ד; יב, ט, יד) ואין זה אלא סימן למעמד חברתי ולאמידות. בנקודה זו הנני קרוב אפוא בעיקר לעמדתו של ש. א. ליונשטם, תרביץ מא (תשל"ב), עמ' 444—445. עם כל זאת, יכול אדם להודות שהשלטון המתנחל מתקרב למלוכה, אף שאינו זהה עמה.

47 טעמו ופרטיו של טקס "זריעת" מלח על עיר נעלמו מאתנו. היו שאמרו שיש בזה סמל של הקדשה ושהטקס קרוב בעניינו לחרם (W. Robertson-Smith, The Religion of the Semites, 2nd. ed., New-York 1956, p. 454), ואין הדבר מתקבל על הדעת. היה מי שחשב שכוונת אבי-מלך היתה לעכב את רוחות קרוביו, בני שכם הנרצחים, שלא יתבעו נקמה: A. M. Honeyman, Vetus Testamentum (= VT) 3 (1953), pp. 192—195. וזו סברה שהיא דחוקה בהחלט. בינתיים נתגלה רמז למנהג זה בכתובות הארמיות של ספירה, והוזכר שם כאיום למפירי ברית: "ויורע בהן הדר מלח ושהליו" (A. Dupont-Somer, Les Inscriptions araméennes), וגבירץ: S. Gevirtz, Jericho and Shechem, VT 13: 18, 52 (de Sfré, Paris 1958, p. 18, 52). הביא מקבילות מאלפות מכתבות חתיות ואשוריות, שהמלכים מדברים

המזוזה בבית בעל-ברית, וגם בתחומי מגורים של העיר, נגלו סימני הרס והפסקה של העיר הכנענית בשנת 1100 לפסה"נ לערך, לאחר שנתקיימה שם רציפות יישובית משנת 1450 לפסה"נ לערך⁴⁸.

מתי נבנתה שכם מחדש ונעשתה עיר ישראלית? הרמז הראשון לכך במקרא הוא המסופר במל"א יב, א על רחבעם, שהלך "שכם, כי שכם בא כל ישראל להמליך אותו". כך הופכת שכם למקום המעמד של חילופי-הדברים וההתנצחות בין המלך הצעיר לבין "כל קהל ישראל", כמתואר בהמשך אותו הפרק (שם, פס' ג—טז). התיאור עצמו הוא פשטני ביותר ועשוי כעין רישום נאיבי. כפי שקורה בסצינות כאלו, כל קהל ישראל מתמזג ומצטמצם לדמות אישית אחת, המשמיעה את טרוניותיה כאילו בקול אחד, והמלך אומר להם: "לכו עוד שלשה ימים ושובו אלי" וכך הם עושים, וחילופי-הדברים משובצים, כמובן, אמרות מחודדות. אבל אין בכל זה כדי לקפח את ההזכרה המפורשת של שכם כמקום המעמד, ועל רבים מוסכם שברקע הסיפור כבר קיימת שכם כעיר בנויה. ובכל זאת עלינו להעלות אף כאן את האפשרות הממשית, שהמשפטים "וילך רחבעם שכם", "כי שכם בא כל ישראל", אינם מכוונים כלל לשטח הבנוי שבין החומות, אלא לתחום הסמוך אל העיר מבחוץ. בקשר למשפטים אלו נחזור על מה שכבר אמרנו בקשר לכתוב ביה' כד, א, היינו שהמציאות הטופוגרפית מחייבת, שאם נערכת בסביבה זו התקהלות של ציבור גדול, כל שכן של "כל קהל ישראל", אין לה מקום אלא אי-שם בעמק שבין שני ההרים. ועל התיבה שכם הנזכרת במשפטים אלו נחזור על מה שכבר אמרנו באותו ההקשר, שלפעמים אין היא מציינת את העיר עצמה, אלא את כל התחום המקיף את שכם. לפיכך אפשר בהחלט שהמקום שהיה מיועד להמלכת רחבעם על שבטי הצפון והפך למקום ההתפלגות של ישראל מעל יהודה, הוא בעצם אחד מאותם המיתחמים הפולחניים שבסביבת שכם, שהילה של קדומים היתה שורה עליהם וכבר נפגשנו בהם למעלה: "מקום שכם" שליד אלון מורה, או "האלה אשר עם שכם" שליד חלקת השדה, או "האלה אשר במקדש ה'" שליד האבן הגדולה, או "אלון מצב אשר בשכם" שלידו המליכו את אבימלך (אם אין כמה מן המקומות הללו, או כל הארבעה, בגדר כינויים מתחלפים של מקום אחד).

אפשרות זו, שהמקום המיועד להמלכת רחבעם לא בתוך העיר שכם היה, באמת מסתברת מאוד מצד עצמה. אלא שאין בכך משום ראיה שבאותו הזמן עדיין היתה העיר חרבה. נראה שבינתיים נתהווה בה ישוב חדש ואף הספיקה להיבנות לחלוטין. מסקנה זו מתבקשת

בהן על זריית מלח ושחל, או שחל לבדו, על ערים נחרבות (השחל, שחליים, šahlû, הוא תחל בארמית, Lepidium sativum, ירק-בר ממשפחת המצליבים, השווה מלון בן-יהודה, בערכו; וגם בכתובת ספירה הוזכר ליד מלח). ודאי הצדק עם גבירץ כשהוא מניח שטקס הזרייה של מלח או תבל על עיר נחרבת נתקשר באיסור לבנות אותה עיר ובקללת האנשים שיישבו בה. אבל איני סבור שהוא מכוון לאמת כשהוא כורך טקס זה בהחרמה של עיר, ואגב כך הוא בא לומר שזריית המלח נועדה לטהר את המקום כהכנה להקדשתו. ההחרמה וה"זריעה" במלח הן שתי צורות שונות הגוררות עמן הנצחת מצב של חורבן, ובהקשר זה ודאי אין לשימוש המלח משמעות סקראלית. מבחינה זו עדיפה בעיני דוקא דעת מי שאמר, "זריעת" המלח נתכוונה להביא על העיר קללה של צחיחות ושממה: F. Ch. Fensham, Salt as Curse in the OT and the Ancient NE, BA 25 (1962), pp. 48–50. כאן יותר מזה.

48 רייט, Shechem, עמ' 101–102, 122 BASOR 169 (1963), עמ' 26; אנציקלופדיה לחפירות ארכיאולוגיות בא"י, ב, עמ' 543–544.

מן החפירות, המצביעות על קיום שלוש שכבות ישוב בין חורבן העיר הכנענית לבין תחילת המאה ה-9 לפסה"ג. לפיכך, הכתוב במל"א יב, כה: "ויבן ירבעם את שכם בהר אפרים וישב בה" בהכרח שאינו מתכוון לבנין העיר מן ההרבות הכנעניות, אלא הוא מתכוון לומר שירבעם הרחיב את העיר וביצר אותה כדי שתשמש לו למושב מלוכה, כפי שנעשתה שכם לזמן מה. שכם זו של ירבעם היא, ככל הנראה, השכבה השנייה מבין שלוש שכבות-הבניינים הנזכרות (שכבה xi). הריסתה של זו היתה כנראה אחת מתוצאות המסע של שישק, שלפי המקרא נערך בשנה החמישית לרחבעם (מל"א יד, כה). זמנו של המסע, שחל אי-אז בין השנים 924—918 לפסה"ג, מכוון יפה כנגד סופה של אותה השכבה. ובכך גם ניתן לנו טעם של ממש ליציאתו החפוזה של ירבעם משכם, שבנה את העיר וישב בה ומיד: "ויצא משם ויבן את פנואל" (מל"א יב, כה). מסתבר שלאחר שסבלה העיר מפגיעתו של מלך מצרים ראה ירבעם טעם שלא לשוב אליה ועקר לפנואל⁴⁹. אמנם אין שכם נפקדת בין השמות שנרשמו על קיר מקדש אמון בכרנך ומשמשים לתיאור המסע של שישק על-פני שטחי יהודה וישראל. אבל אין לנו שום ערובה שהרשימה מלאה ושיש בה מיצוי של כל הישובים שנקרו לצבאות מצרים בדרכם. אדרבא, טבעה של הרשימה והשמות המצטרפים בה הם כאלה, שיהא זה אך נכון להניח שיש בה כמה דילוגים גיאוגרפיים.

נראה לנו, ששכבה xii, המציינת את תקומת העיר לאחר חורבנה בתקופת השופטים, התחילה בשנות מלכותו של שלמה (לא של דוד), ומסתבר ששובה של שכם לתחייה בא בעקבות ההתעצמות הכלכלית ומפעלי הבנייה שהקיפו את הארץ בימי שלמה (השווה מל"א ט, טו—יט)⁵⁰. אין לנו שום ראיה שדוד הוא שהקים את שכם מחרבותיה. מאידך,

49 הקשר בין חורבן שכבה xi לבין מסע שישק כבר הוצע על-ידי רייט: Shechem, עמ' 145; אנציקלופדיה לחפירות ארכיאולוגיות בא"י, ב, עמ' 544; והשווה BASOR 180 (1965), עמ' 21, 26. אבל לפי תואי-המסע של שישק כפי שתואר על-ידי ב. מזר, עקף הצבא המצרי את תחום שכם: מגבעון ירד לאדמה, עבר לעמק סוכות, חזר ועלה לתרצה, ומשם פנה לעבר בית-שאן ושונם (ראה אנציקלופדיה מקראית, א, טור 716; כנען וישראל, ירושלים תשל"ד, עמ' 237—242). ואילו לפי הצעת י. אהרונ' (אטלס כרטא לתקופת המקרא, עמ' 77) פנה שישק מגבעון (וירושלים) לעבר תרצה (ומשמע שעבר על-פני שכם), ירד משם לאדמה, עבר לעמק סוכות, ומשם פנה לעבר בית-שאן ושונם. אלא שליד שמה של שכם הוא שם סימן שאלה. לאמיתו של דבר, היעדרה של שכם מרשימת השמות בכתובת של שישק, אינו מוכיח שלא נפגעה שכם במסע זה (ראה להלן). ועוד ראוי לשים לב, שליד שמה של תרצה ניטשטשו בכתובת חמישה שמות. גרסמן הניח, שיציאת ירבעם משכם לפנואל היתה קשורה בנסיגתו מפני צבא שישק (H. Gressmann, Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels, Schriften des AT, II, 1, Göttingen 1921, p. 250). לי נראה, שהחלפת עיר מושב המלך נעשתה רק לאחר תום מסע-השוד של שישק, גם הסיבה שנותן ח. תדמור ליציאת ירבעם משכם לפנואל, שהיא כאילו כיבוש בית-אל על-ידי אביה בן רחבעם לפי המסופר בדה"ב יג, ג—יט (אנציקלופדיה מקראית, ג, טור 774), אינה מסתברת בעיני.

50 רייט (שם, שם) מגדיר את השכבות xii ו-xi כשל דוד ושלמה, אבל אינו מציין את שיקוליו. שכבה x מתוארת על-ידי כשיוקם חפון של העיר שנהרסה על-ידי שישק, ועד מהרה באה על מקומה שכבה ixb. זו כבר בנויה היטב וזמנה הוא 900—860 לפסה"ג (זמנה של השכבה שלאחריה, ixa, הוא 860—810 לפסה"ג). ומצאתי שגם סוגין אומר ששלמה הוא שבנה את שכם מחדש (ZDPV 83 (1967), עמ' 183). אבל הוא מביע את הדבר כלאחר-יד ואינו מתעכב כלל על נקודה זו.

עדויות מקראיות מביאות אותנו אל ההכרה הברורה, שלאחר שחרבה שכם בימי אבימלך נשארה חרבה למשך תקופה ארוכה למדי – ושתקופה זו נתמשכה לתוך ימי הממלכה המאוחדת, עד לתחילת מלכותו של שלמה.

אחת הראיות המעניינות לכך היא הכתוב בדב' יא, ל, שכבר נגענו בו כמה פעמים ואמרנו עליו שהוא משיירי המקור הספרותי (ככל הנראה, ס"א) שהיה מונח לפני מחבר ס"ד, ומתואר בו מקומם של ההרים גריזים ועיבל באופן מופלא: "הלא המה בעבר הירדן, אחרי דרך מבוא השמש בארץ הכנעני היושב בערבה, מול הגלגל, אצל אלוני מורה". אין להעלות על הדעת, שבשעה שעומדת שכם על תילה היא מקומם של ההרים גריזים ועיבל מתואר בעזרת הגלגל ואלוני מורה ובלא שייכור שמה של שכם כלל. עם זאת נראה תיאור כזה זר בתכלית גם לזמנו של ס"ד עצמו, שהרי באותו הזמן היתה שכם עיר עמוסת זכרונות היסטוריים, וככל הנראה אף היתה מיושבת⁵¹, ושום סופר ודאי לא היה צריך להזדקק במקום זה לציונים ארכאיים כגלגל ואלוני מורה. ההבחנה הספרותית, שתיאור זה אינו פרי הדימוי של מחבר ס"ד עצמו, אלא נקלט אצלו מתוך מקור יתור קדום (ס"א), מתקשרת היטב אל ההבחנה ההיסטורית, לפי שהגיבושים הספרותיים הראשוניים של ס"י וס"א באמת עלו עם תחילת תקופת המלוכה, ובאותה התקופה עדיין היתה שכם חרבה (או שמצבה החרב עדיין היה זכור מקרוב). כך קפאו אפוא התנאים שנתקיימו בתקופה שבין חורבן שכם מידי אבימלך לבין תחילת מלכות שלמה, ונתקפלו כמזכרת אנכרוניסטית בפסוק המשולב ביצירה ספרותית שזמנה הוא בעצם בתקופת יאשיהו. מזכרות אנכרוניסטיות אחרות מן התקופה שנתמשכה לתוך תחילת ימי מלכות שלמה הן, כפי שאמרנו, ציוני המובלעות הכנעניות, שכמה מהן מתוארות כקיימות "עד היום הזה" (אף שהציונים נשתלבו בחיבורים יותר מאוחרים) – ושכם נעדרת מן הציונים הללו לא מפני שבאותו הזמן כבר היתה ישראלית, אלא מפני שעדיין היתה חרבה.

ד. הרקע ההיסטורי של בר' לד ושל שכם כעיר לויים ומקלט פרשת דינה (בר' פרק לד) היא סיפור ותו לא. אין אנו רואים שום אפשרות לחשוף בסיפור זה גרעין היסטורי כלשהו, או איזה זכרון של ממש למאורע שכאילו נתרחש אי-פעם בתקופת האבות. והטעם לכך הוא לא בלבד מפני שלא ניתן לנו להעלות מן הסיפור עדות מוחשית לכיבוש שכם על-ידי שבטים עבריים מדומים לפני יהושע, בלא שעל-ידי כך יתהפכו העדויות האפיגרפיות והנתונים ההיסטוריים כמעט על פיהם. הטעם הוא גם בעובדה, שעלילת הסיפור עצמו אינה מגלה שום אלמנטים היסטוריים ואינה אלא יצירת דמיון סיפורי (אף שצמתה, כמובן, על רקע מציאות מסוימת).

1

כל עקצו של סיפור דינה הוא המתח והאיבה השוררים בין שתי חברות – בני יעקב המקיימים את מנהג המילה, לעומת הכנענים הערלים – וכן אי-הנכונות של בני יעקב להתגבר על הרגשת הזרות כלפי בני שכם ולהתמזג עמם לגוף חברתי אחד (אף אם יסגלו

51 לפי מ"ב יז, כד – לד נושבו בערי שומרון החרבות אוכלוסין חדשים, ומסתבר שכך אירע גם לשכם. הדבר מתאשר בחפירות העיר, שהישוב של המאה ה-7 לפסה"נ מיוצג בהן על-ידי השכבות VIA ו-VIB, ורייט משער שהן הוחרבו על-ידי יאשיהו (Shechem, עמ' 162–166).

הללו לעצמם את מנהג המילה). יעקב וביתו חונים באהלים בחלקת השדה, "את פני העיר" (לג, יח—יט), ובדרך כלל אינם נכנסים אל בין החומות. לאחר מה שקרה בין שכם בן חמור לבין דינה, יוצא חמור אל יעקב "לדבר אתו" (לד, ו). הוא מבקש לתת את דינה לבנו לאשה ומציע למשפחת יעקב להתחתן בכנענים ולהיאחזו בארץ (פס' ח—י). לאחר ששכם מודיע שיעמוד בכל תנאי שיוטל עליו (פס' יא—יב), אומרים בני יעקב לו ולאביו שאם ימולו יוכלו בני יעקב להתחתן בהם ואז יהיו שתי הקבוצות "לעם אחד" (פס' יג—יז). חמור ושכם משפיעים על בני עירם למול את עצמם, על מנת שיוכלו להתחתן עם "האנשים האלה" ולהיות אתם "לעם אחד" (פס' יח—כג). בני העיר נענים ומלים את עצמם (פס' כד), אבל בני יעקב מנצלים את ההודמנות, הורגים את הזכרים בתושי העיר ולוקחים בשבי את הנשים והטף (פס' כה—כט). מלכתחילה הוצג התנאי רק "במרמה", ועכשיו משמיע יעקב טענות קשות לשמעון ולוי (פס' ל).

נקודת הכובד של הסיפור אינה מונחת אפוא בחורבן העיר — כבר אמרנו, שלפי הנחת הסיפור אין העיר נחרבת כלל, ואף אין זה אפשרי שבידי שני אנשים הנושאים "איש חרב" יעלה לנתוח חומות ולהרוס בתים. העיר רק מתרוקנת מיושביה, בין שהם נהרגים ובין שהם מגורשים⁵². וגם פעולה זו אינה עומדת במוקד הסיפור, אלא היא רק פועל-יוצא מן הניגוד בין שתי החברות, שכשהוא מתלקח שוב לא ניתן לכבותו. ובמלים אחרות: בעצם אין זה מכוונת הסיפור להסביר כיצד חרבה שכם, או למה נותרה אי-פעם בלא תושבים — עיקר מטרתו הוא לצייר ולהמחיש כמה גדול הפירוד בין בני יעקב לבני שכם, שבשום אופן לא יצליחו להיות "לעם אחד", ואפילו כשהיה מעשה ובני העיר נימולו בתום-לב, לא הועילו בכך כלום (ואגב אותו מעשה אף הוכחדו כולם). גיבורי הסיפור, לצד דינה ושכם בן חמור, הם לוי ושמעון, ודמותם אינה שלילית דוקא. הם התופסים בחרב ונוקמים את כבוד אחותם המחולל, וכשיעקב בא אליהם בטענות מתוך חרדה שמא ישמידו יושבי הארץ אותו ואת ביתו (פס' ל), הם נותנים לו תשובה גאה ומשאירים אותו בלא מענה (פס' לא). ואף שמלכתחילה הוצגה תביעתם משכם ומחמור "במרמה" (פס' יג), הרי בסופו של דבר מוכרע כאן הפגם המוסרי, במקצת על-ידי מעשה התועבה של שכם, שהוא קשה מן המרמה⁵³, ובמקצת על-ידי ההכרח, שאלמלא כן לא היה כוחם של בני יעקב מספיק כדי להיפרע מאנשי שכם⁵⁴. זה אחד הסיפורים בתורה, שאווירת הקדומים והתמימות של מעשיית-עם מבליעים בהם את

52 גם לפי הסיפור המקביל, שנשמט מן המקורות שלפנינו ונרמז בבר' מח, כב, אומר יעקב ש"לקח" את שכם, ובחרבו ובקשתו לקח, אבל אינו אומר שהרס אותה. והואיל והמרומז בבר' מח, כב היה סיפור מקביל לבר' לד, אין טעם לגלות בו עקבות של מסורת שכאילו לא ידעה את הירידה למצרים (כך מאייר, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, עמ' 110, 227, 415; ואחרים). וראה למעלה, הערה 37. אגב, לא ברור לי כלל כיצד אפשר לומר, שלפי סיפור דינה "שרפו" שמעון ולוי את שכם "עד היסוד", בשעה שאין לכך זכר בכתוב (M. Weippert, The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine, London, 1971, p. 19).

53 הכתוב עצמו מרמז לכך, כשהוא מוסיף בפס' יג: "אשר טמא את דינה אחותם" (רש"י: "הכתוב אומר שלא היתה רמייה, שהרי טימא את דינה אחותם"; והשווה בראשית רבה פ, ח). וכן בפס' כז. והשווה א. ארליך, מקרא כפשוטו, על הכתוב.

54 אבל בברכת יעקב הם נידונים על מעשה זה לגנאי (בר' מט, ה—ז). ואין להקיש מן השירה על הסיפור.

החיספוס המוסרי. ולא עוד אלא כפי שקורה במקרים מסוג זה, המספר אף נהנה מן החידוד והתחבולנות הבאים לידי ביטוי בסיפורו: שכם נהג באלומות כלפי אחותם של בני יעקב ("וישכב אותה ויענה") – אבל מיד נלכד ונכבל ברגשי אהבה, והם החזירו לו שבעתיים במטבע של אלימות, לאחר שבערמתם יצרו מצב שכוחם של אנשי שכם הוקפא לשעה, וחרבם של המעטים יכלה להלום בלא מעצור⁵⁵. כבר הוצע להגדיר סיפור זה כנובלה, ובאמת כזה הוא, וגיבוריו הם שמעון ולוי, האישיים הנדחפים על-ידי יצרים אנושיים של עצב, כבוד וערמה. אין אנו רשאים לתפוס מסגרת זו כהשתקפות סכימטית של פעולות השבטים שנקראו באותם השמות, שכאילו כבשו אי-פעם את שכם, גם מפני שהנובלה היא מסגרת סיפורית-פסיכולוגית המקיימת את עצמה ואינה נזקקת כלל להסביר מאורע היסטורי. ובאמת אין בסיפור שלפנינו שום יסוד איטיולוגי. אין הוא מניח כלל שהמאורע הטביע את חותמו על מפת הארץ וששכם נשארה ריקה מתושבים עד לזמנו של המספר. מבחינה זו אין הסיפור דומה, למשל, למקריהם של כלב בן יפונה שהוריש את בני הענק מחברון (יה' יד, יב–יד; טו, יד), ושל עתניאל בן קנו שלכד את קרית-ספר (יה' טו, טז–יז; שופ' א, יב–יג), שגם הם מספרים על פעולות של אישים, אבל עניינם באירועים שקבעו את צורת המפה היישובית של הארץ. אף אין למצוא בסיפור שלפנינו את הלשון "עד היום הזה", או לשונות כיוצא בזה שיעידו על מטבע איטיולוגי.

2

מהי אפוא המציאות ההיסטורית ששימשה רקע להתהוותה של נובלה זו? אין ספק שהיא לא קדמה להתנחלות ישראל בארץ, שהרי בגוף הסיפור מתמלט ביטוי אנכרוניסטי: "כי נבלה עשה בישראל... וכן לא יעשה" (לד, ז) והוא מסגיר את זמנו של הסופר, שבאותו הזמן הקיבוץ הלאומי של ישראל כבר קיים במציאות וחי את חיינו בארץ (לביטוי עצמו השווה דב' כב, כא; יה' ז, טו; שופ' כ, ו, י ועוד). הנסיבות ההיסטוריות אינן מרשות לנו לשער שקדמה לסיפור נובליסטי זה מסורת ארוכה בעל-פה, וודאי שאין להרחיק את תחילתה של מסורת כזו עד לזמנים שמלפני ההתיישבות בארץ. מצד שני, הואיל והסיפור מניח ששכם עיר כנענית היא, על כרחנו אנו אומרים שרקעו ההיסטורי קדם לחורבן שכם מידי אבימלך. שכם ש"נזרעה" מלח לא יכלה לשמש קרקע-צמיחה לסיפור כזה. הזיקה של סיפור זה לזמן שנסתיים באבימלך עשויה להתאשר על-ידי הפרט המעניין, שגם בפרשת אבימלך מתייחסים תושבי שכם על "חמור אבי שכם" (שופ' ט, כח). זו אחת החוליות המקשרות את שתי הפרשיות.

עם זאת אין אנו סבורים שניתן להסביר את סיפור דינה כבבואה מוקדמת של פרשת אבימלך, ואת השמדת תושבי שכם מידי שמעון ולוי כהשלכה-לאחור של חורבן העיר

55 דוגמאות אחרות לסיפורים שהתמימות העממית מחפה בהם על החיספוס המוסרי, כשעל מקומם של זה באה הסיטואציה המחודדת, שהמספר אף נהנה ממנה: יעקב קונה את הבכורה מעשו אחיו בנויד עדשים (בר' כה, כט–לד); לפי עצת אמו הוא משיג גם את הברכה מיצחק אביו (כו, א–מ); על-ידי תכסיס מיוחד של רועים הוא מגדיל את רכושו (ל, כה–מג); בני ישראל היוצאים ממצרים מבקשים מפרעה רשות ללכת "לעבוד" את ה', או "לחוג" במדבר, אבל לכשניתנה הרשות (שמ' יב, ל–לג) הם בורחים ואינם חוזרים (יד, ה); בצאתם לכאורה לחוג במדבר, הם שואלים משכניהם המצרים כלים ובגדים יקרים, ולאחר מעשה נשאים המצרים מנוצלים (שמ' ג, כא–כב; יא, ב–ג; יב, לה–לו).

מידי אבימלך⁵⁶. שהרי, קודם כול, אין להבין מה טעם בהפיכת מאורע מוחשי לבבואה דמיונית, שעה שאותו המאורע מגיע לתיאור ספרותי ריאליסטי ביותר, המעיד על הכרה ברורה של פרטי נסיבות המאורע, ושל אזורי העיר ומוסדותיה (בית מלוא, מגדל שכם, בית בעל-ברית, אלוץ מצב וכו') וגם של כל האישים המעורבים בעניין (אבימלך, געל בן עבד, זבול). ועוד, הרי כבר אמרנו שסיפור דינה אינו מדבר כלל על הריסת שכם, אלא רק על השמדת אוכלוסייה. זאת אומרת, שבעצם אין דמיון ממשי בין שני האירועים. וכבר הטעמנו שאפילו השמדת אוכלוסי שכם אינה הצד העיקרי בסיפור דינה, אלא עיקרו הוא בהמחשת עצם הניגוד בין בני יעקב הנימולים לבני שכם הערלים — ודוקא לניגוד זה אין שום הד וזכר בפרשת אבימלך⁵⁷.

אבל ניתן לנו בהחלט להסביר את סיפור דינה כיצירה נובליסטית על רקע הזמן שקדם לחורבן שכם הכנענית, כשהרגשה של זרות ונכר נמתחה בין שני הקיבוצים האתניים ולא הניחה להם להתמוג "לעם אחד". הייחוד הריטואלי של אחד הצדדים, שקיים על עצמו את מנהג המילה, הבלוט והעמיק את החיץ בין שני הקיבוצים ומנע מ"בני יעקב" להשיא מבנותיהם "לאיש אשר לו ערלה, כי חרפה הוא" (בר' לד, יד)⁵⁸. בנסיבות אלו ודאי היו יצרים של איבה רוחשים מתחת לפני השטח, והללו היו עשויים להפריח סיפור המדמה התנגשות קטלנית בין האבות האפונימיים של שני הצדדים: כבר היה מעשה ושכם-האב ניסה את מזלו בבת יעקב, אבל שילם בחייו ובחייו אביו ובחיי "כל יוצאי שער עירו". ההשלכה מן התקופה שמלפני אבימלך אל תקופת האבות מתבטאת כאן אפוא לא בטרנספורמציה של מאורעות, אלא בציור של מצב — לא שחורבן שכם מידי אבימלך נתהפך להתנפלות של שמעון ולוי על תושבי שכם, אלא שהיחסים ההיסטוריים שנתקיימו בתקופה שמלפני אבימלך שימשו בסיס לסיפור שזמנו נעתק לתקופת האבות. האיבה ההיסטורית-המוחשית בין העורף הישראלי לבין העיר הכנענית היא שהפכה לסיפור על התפרצות איבה בין בני יעקב לבין שכם וחמור. ושוב מסתבר, שתקיפת שכם על-ידי בני יעקב בעצם אינה מאוחזת בשום התרחשות מוחשית, לא באיזה מאורע שכאילו שימש לה בסיס בתקופת השופטים ועוד פחות מכך במאורע מעין-זה בתקופת האבות. בהיותה פועל-יוצא מתוך עלילה נובליסטית, אינה אלא ביטוי למאויים קולקטיביים של קיבוץ אתני-לאומי, שאינו מתייחס באהדה יתירה לעיר של ערלים הנמצאת בקרבו. זוהי דרך מחשבה-של-משאלות-לב, המעבירה יצרים רוחשים לתוך מסגרת מדומה ושם היא מספקת

56 כך היא, למשל, דעתו של מאיר, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, עמ' 416, 423, 548; לאחרונה ראה ב. מור, דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, א, ירושלים תשכ"ו, עמ' 21 = כנען וישראל, עמ' 142.

57 אגב, שני הסיפורים, גם בר' לד (בעיקרו) וגם שופ' ט, הם מאותו המקור והוא ס"א (אף שבפרטי הניתוח הספרותי לא נמנעו החוקרים מדקדוקים מיותרים ונשתנו הדעות). ואין בכך שום פליאה, לפי שאותו המקור יכול להכיל שני סיפורים הנבדלים בתכנם, בעניינם ובאפיים הספרותי, והם מדברים במאורעות שונים שאירעו באותה העיר. העובדה ששני הסיפורים תלויים בשכם אינה מספקת כדי לחשוב אותם לגרסאות אלטרנטיביות של עניין אחד.

58 אמנם אמו השכמית של אבימלך היתה פילגש בגדעון (שופ' ת, לא). אבל במצב זה מחמירים עם האשה היוצאת החוצה לתוך משפתה נכרייה, כל שכן של ערלים, יותר מאשר עם הגבר הלוקח לעצמו אשה נכרייה, כל שכן פילגש. ופרט לכך, אין מצב שאין בו חריגים, והמקרה של אם אבימלך ודאי היה בגדר חריג, וכך הוא נתפס גם בשופ' ח-ט.

להם פורקן ופיצוי. ובמלים אחרות: התנאים ההיסטוריים שקדמו לחורבן שכם הכנענית עשויים לשמש רקע מתאים להתהוות הסיפור הנובליסטי – אבל אין בהם כדי להמציא גרעין היסטורי לעצם המאורע של הכחדת עם-שכם על-ידי בני יעקב.

שיכותו של סיפור דינה לזמן שמלפני חורבן שכם הכנענית, עולה בקנה אחד עם אפיו הקדום וכן עם מקומו בספר בראשית, היינו באחד הרבדים הראשונים של הסיפורת המקראית. מבחינה זו קרוב הסיפור לפרשת פילגש בגבעה, שירושלים עדיין קרויה בה "יבוס", "עיר היבוס", ומתוארת כ"עיר נכרי אשר לא מבני ישראל הנה" (שופ' יט, י–יב), אלא שחורבן שכם הכנענית קדם בזמן ניכר לכיבוש ירושלים על-ידי דוד, ולפיכך הגבולות הכרונולוגיים של סיפור דינה ודאי קדמו לשל פרשת פילגש בגבעה. לאחר הסיפור הנובליסטי של דינה בא הסיפור ההיסטורי של שופ' ט והמציא לנו תיאור של נפילת שכם מידי אבימלך.

ואף שאנו קובעים את הזמן שמלפני חורבן שכם הכנענית כרקע היסטורי להתהוות סיפור דינה, אין משמע מכאן שהכרעת שכם על-ידי אבימלך היתה גם גבול כרונולוגי תחתון להעלאת סיפור דינה על הכתב. מסתבר שהכתיבה נעשתה בפרק זמן קצת יותר מאוחר, והנסיבות ההיסטוריות מקשות עלינו להקדימה לפני תחילת המלוכה. סיפור דינה הוא חלק מן המקור ס"א, וקביעת זמנו של זה כיצירה של ספרות היא בעיה כללית שאין לדון בה אלא במסגרת המקור בכללו. וכבר הוחלט לנו, שס"י וס"א הם שתי אסכולות של סופרים שהופיעו עם תחילת המלוכה בישראל והתמידו בפעולתן תקופות ארוכות לאחר מכן.⁵⁹ החומר והמסורות שנקלטו במקורות הללו, במיוחד ברבדיהם הראשונים, יכולים להיות נעוצים בתקופות יותר קדומות, אבל הגיבושים הספרותיים שיצאו מן האסכולות לא יכלו להקדים את עצם הופעת האסכולות. עם זאת היו בישראל כמה גיבושים של ספרות שקדמו למקורות הללו, וסופריהם של המקורות כבר מזכירים אותם (ספר מלחמות ה', ספר הישר; וראה שמ' יז, יד; כד, ד, ז; לד, כז). אם כן, הופעת האסכולות הנזכרות לא ציינה את תחילת הפעילות הספרותית בישראל, אבל הגבול הכרונולוגי העליון של שני המקורות הללו עצמם הוא בתחילת המלוכה, והירושה שהגיעה מן התקופה שלפני כן היתה לרוב בצורה קדם-ספרותית.

3

עוד נשאר לנו לומר כמה דברים על הרקע ההיסטורי של שכם כעיר לויים ומקלט ושל קדושת המיתחמים הפולחניים שבקרבת העיר. מציאותן של ערי מקלט נרמזה לראשונה בספר הברית – אבל לא בתשתיתו העיקרית, אלא בתוך דבריי-הרחבה שנטפלו לסדרה קדומה של חוקים: "ואשר לא צדה והאלהים אנה לידו ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה" (שמ' כא, יג).⁶⁰ מחוץ לרמיזה זו נדון

59 ראה תקופות ומוסדות במקרא, עמ' יא–יב, 187–188.

60 הפיסקה שמ' כא, יב–יז מחזיקה סדרת חוקים קוואיסיים היצוקים במטבע קצר ואחיד: הם פותחים בהזכרת המקרה בלשון הווה ועוברים ל"מות יומת" (אין זה מטבע אפודיקטי כפי שחשב אלט; השווה E. Gerstenberger, Wesen und Herkunft des "apodiktischen Rechts", Neukirchen 1965; מ. ויינפלד, תרביץ מא (תשל"ב), עמ' 349). לתוך הסדרה הוכנסו הפסוקים יג–יד, שעניינם הבחנה בין רוצח שוגג ומזיד והם מרכיבים את הדין הנוקשה של רוצח בפסוק שלפני כן, שהוא מוחלט ונעדר-הבחנה. כמעט כל החוקרים המודרניים (אולי בעקבות J. Wellhausen, Prolegomena, מהדורה שישית, עמ' 156; ושם מלפני כן)

עניינן של ערי המקלט במקורות הפרוגרמטיים בלבד, היינו ס"כ, הוא המקור הכהני (במ' לה, ט—לד), וס"ד (דב' ד, מא—מד; יט, א—יג; ביה' כ הורכבו דברי שני המקורות יחד), ובמקורות הללו גם נתפרשו הערים בשמותיהן, ושכם היא אחת מהן (יה' כ, ז; כא, כא). גיבושם הספרותי של המקורות הללו אירע בשלבים מאוחרים למדי של תקופת המלוכה ושניהם קשורים בריפורמות נחרצות של ריכוז הפולחן. אמת כמעט נושנה היא שמבחינה היסטורית קשור ס"ד בריפורמה של יאשיהו (מל"ב כב, ג—כג, כד). על ס"כ החליטו רבים, ועדיין חוזרים ואומרים, שהוא אף יצירת בית שני. מי שאין דעתו נוחה מן ההחלטה הזאת, יוכל להחזיק בפתרון שעלה לגו בבירורינו, שנקודת-החיבור ההיסטורית של ס"כ נמצאת בריפורמה של חזקיהו (מל"ב יח, ד, כב) והיא הריפורמה שנתנה ביטוי לשאיפות האסכולה הכהנית⁶¹. עם זאת, החומר והמסורות שנשתקעו בשני המקורות הללו ודאי נעוצים בזמנים שקדמו לשעת הגיבוש הספרותי. גם המושג המשפטי-ההיסטורי של ערי המקלט, שמצא את דרכו אל המקורות הללו, ודאי קדם לזמניהם של חזקיהו ויאשיהו. לאחר נפילת מלכות הצפון לא היה טעם לדבר על קדש נפתלי ועל שלוש הערים בעבר-הירדן, ואף לא על שכם, כעל ערי מקלט. אבל קשה להקדים את המושג הזה לפני ימי המלוכה. קיום מערכת מכוונת של ערי מקלט מתנה במציאות מסגרת כוללת של חיי קיבוץ לאומי, ברציפות יישובית-טריטוריאלית, בשיתוף מקיף של כללי-נוהג, בהכוונה והנחיה היוצאות מטעם סמכות מרכזית, ובעוד כמה תנאים—וכל אלה הופיעו בישראל רק עם יסוד המלוכה. אף ס"ד חש שלפחות בפיוורן של ערי המקלט על-פני נחלת ישראל יש צד של "תיכנון" ומחשבה-תחילה, כשהוא אומר: "תכין לך הדרך ושלשת את גבול ארצך" (דב' יט, ג), כלומר, תמדוד, תחשב, את מידת המרחק, וכך תחלק את שטח ארצך לשלושה חלקים (על מנת שכל חלק יחזיק באמצעו עיר מקלט אחת, ויהא מרחק מכסימלי שווה למנוסתם של כל ההורגים בשגגה)⁶². ועוד הוא אומר:

מניחים ששני פסוקי-ההרחבה מתכוונים למקלט אצל מזבח ושעדיין אין הם מכירים את עיר המקלט. ומפרשינו אמרו שפס' יג מתכוון לעיר מקלט, ומסתבר שקלעו אל האמת. זיקתו של פסוק זה לעניין עיר המקלט מומחשת בביטויים המופיעים בו והמתבלטים בניסוח דין ערי המקלט: "לא צדה" (השווה במ' לה, כ, כב), "אשר ינוס שמה" (השווה שם, פס' יא, טו, כה—כו; דב' יט, ג—ד; יה' כ, ג, ו, ט). ועוד, הלשון "ושמתי לך מקום" יש בו מידה של סתמיות שאינה הולמת את מזבח ה', וסופר מקראי המתכוון למזבח ודאי לא היה מתבטא כך. אבל פס' יד מדבר במפורש במזבח, אלא שהוא בא כניגוד לפסוק שלפניו. לאמיתו של דבר, שתי צורות הקליטה נתקיימו בעת ובעונה אחת — ליד המזבח (השווה מל"א א, ג; ב, כח) ובעיר המקלט — ומבחינה זו נחשב המזבח כבעל תוקף יותר גדול מעיר המקלט (גם אצל היוונים נתקיימו שתי צורות אלו של קליטה במקביל; ראה, למשל, Tacitus, Annal. III, 60–63). ושיעור שני הפסוקים כך הוא: מי שהרג בלא צדיקה יהיה לו מקום (= עיר מקלט) לנוס שמה; וכי יזיד איש (במשמע של ו"ו הניגוד, כלומר, א ב ל אם יזיד איש) על רעהו ויהרגנו בערמה, אפילו מעם מזבחי תקחנו למות, לפי שלזה אין זכות לשום מקלט (השווה פירושו הקולע של אבן-עזרא לפסוק זה). וראה גם M. Greenberg, Journal of Biblical Literature 78 (1959), p. 125, 132.

61 ראה תקופות ומוסדות במקרא, עמ' 175–189.
62 וכך תירגמו השבעים: תכין לך הדרך — *Στόχασαι σοι τὴν ὁδόν*; והשווה שטרורנגל וטור-סיני (פשוטו של מקרא), בהערותיהם על הכתוב. ואפילו נאמר שהכוונה היא להתקנת הדרך והכנתה למעבר (מפורש כן) עדיין תהא כאן פעולה יוזמה ומחושבת, הנמשכת מתוך סמכות מרכזית.

"ואם ירחיב ה' אלהיך את גבולך כאשר נשבע לאבותיך... ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה" (שם, פס' ח—ט)⁶³. פעולות יוזמות כאלו, שיש בהן אף כעין מדידה ותיכנון, ודאי לא היה להן מקום בחברה שבטית מפולגת, נעדרת מוקד של שלטון כולל, כאשר "איש הישר בעיניו יעשה" (שופ' יז, ו; כא, כה). והנה הכרה זו, שהגבול ההיסטורי העליון למסורת שש ערי המקלט שמשני עברי הירדן הוא בפרק-הזמן של הממלכה המאוחדת, מתיישבת יפה עם מסקנתנו ההיסטורית, שרק בימי מלכות שלמה שבה שכם לתחייה ונעשתה עיר ישראלית.

חוקת ערי הלויים (וי' כה, לב—לד; במ' לה, א—ח), עם הרשימה הגיאוגרפית הנלווית אליה (יה' כא, א—מ), היא מן העניינים המיוחדים למקור הכהני לבדו. השאלה מתי הועלו חוקה זו והרשימה הגיאוגרפית על הכתב, אינה ניתנת אפוא להפרדה מן הבעיה הכללית של זמן גיבוש המקור הכהני כיצירה של ספרות, והבעיה הכללית כבר הוכרעה לנו במקום אחר. אבל כל מסורת המקופלת באחד מן המקורות יש לה "מימד" היסטורי המיוחד לה, והגבול ההיסטורי העליון של פיזור הלויים לפי אותה הרשימה, גם הוא אינו יכול להקדים את תקופת הממלכה המאוחדת (המשמעות המשפטית של ישיבת הלויים באותן הערים, כפי שהמקור הכהני תופס אותה, יש לה כנראה מימד היסטורי עוד יותר מצומצם ואין להפרידה מן האידיאולוגיה המיוחדת המציינת את האסכולה הכהנית). חיווק לקביעת הגבול ההיסטורי העליון אתה מוצא בעובדה, שהרשימה כוללת ערים (כגון גזר, תענך, אילון, רחוב) שנמנו בסיכומי המובלעות הכנעניות, ומשמע מזה שהרשימה מבוססת על המציאות שלאחר תחילת מלכות שלמה⁶⁴. הופעת שכם בין ערי הלויים (יה' כא, כא) מתיישבת אפוא גם היא עם מסקנתנו ההיסטורית, שרק בימי שלמה נבנתה שכם מן החרבות—ומסתבר שלאחר בינויה במהדורה ישראלית נכללו בין אוכלוסיה תושבים משבט לוי.

ואף שנבנתה שכם מחדש רק בימי שלמה, אין זה אומר שהמיתחמים הפולחניים הפתור-חיים שבסביבתה הופיעו מאותו הזמן בלבד. אדרבא, מסתבר שלפחות כמה מהם היו מקודשים קדושה ישראלית כבר לפני כן, והתושבים הישראלים שבערפה של העיר היו "עולים" לעתים מזומנות לאותם המקומות כדי לקיים בהם פעולות פולחן. מצב זה יכול להתקיים גם בזמן שהעיר עצמה עמדה בחרבות, ואפילו קודם לכן—כשהיתה שכם עיר של כנענים. כך מצטיירים הדברים בפתיחת סיפור דינה: כשיעקב מגיע לכנען הוא קונה מיד בני חמור את חלקת השדה הנשקפת על העיר, ונוטה בה את אהלו, בעוד שהעיר עצמה

63 ההבטחה של הרחבת הגבול בפס' ח—ט מתכוונת להיקף האידיאלי של הארץ (תחום מלכות דוד ושלמה, או תחום הפרובינציה הקדומה של כנען). ללשונם של פסוקים אלו השווה דב' יא, כב—כד; ושם הוא אומר: "מן המדבר והלבנון, מן הנהר נהר פרת, ועד הים האחרון". הבטחה זו מקופלת גם בחתימת ספר הברית (שם' כג, לא), והשווה גם דב' א, ז. הוספת שלוש ערי מקלט צפונה לנחלת ישראל עשויה אפוא להעמיד את מספר כולן על תשע (השווה רש"י).

64 על הדעות הקובעות את רשימת ערי הלויים בתקופת הממלכה המאוחדת (קליין, אולברייט, מזר ועוד) ראה תרביץ כז (תשי"ח), עמ' 422; תקופות ומוסדות במקרא, עמ' 189 והמובא שם. הכללת הערים הכנעניות-לשעבר ברשימה זו משמשת לחוקרים הללו כאחת הראיות לקביעת זמנה. שים לב, שלשיטתנו תקופת הממלכה המאוחדת אינה "הזמן" של רשימה זו, אלא גבול היסטורי עליון למצב המשתקף בה.

מיושבת על-ידי בני חמור החייוס (בר' לג, יח—יט). הואיל וכבר הנחנו שהמציאות היישובית-ההיסטורית ששימשה רקע להתהוות סיפור דינה היא זו שקדמה לחורבן שכם מידי אבימלך, יהא זה נכון להוסיף ולומר, שבסיפור ההיאחזות של יעקב בחלקת השדה משתקפים יחסי-המצרנות של שני הקיבוצים האתניים בסביבה זו באותו הזמן. זאת אומרת: התושבים הישראלים שבסביבה ראו את עצמם כבעלי חזקה פולחנית על המקום שלפי המסורת נקנה על-ידי האב-האפונימוס שלהם — האלה שתחתיה טמן את אלוהי הנכר (לה, ד) והמזבח שהציב וקראו "אל אלהי ישראל" (לג, כ) שימשו להם למקום השתחויה והקרבת קרבנות — אבל העיר עצמה עדיין היתה של נכרים. לעומת זאת, בסיפור על אברהם ב"מקום שכם" ראה המספר לנכון להעיר: "והכנעני אז בארץ" (בר' יב, ו), ומשמע שרקעו ההיסטורי של זה הוא קצת יותר מאוחר ושבאותה שעה כבר היתה שכם הכנענית חרבה, ואולי כבר הספיקה להיבנות כעיר של ישראל⁶⁵. על המציאות היישובית-ההיסטורית ששימשה רקע לסיפור כריתת הברית של יהושע ב"מקדש ה" שליד שכם (יה' כד, כה—כז) אין אנו יכולים לומר מה היא ומה היה מצבה של שכם באותו הזמן — אם עדיין היתה חרבה, או שכבר חזרה ונבנתה.

65 אין זה אומר שגם מבחינת הגיבוש הספרותי בא בר' יב (שהוא מס"י) לאחר בר' לד. אדרבא, מבחינה זו אפשר שהסיפור של ס"י קדם לסיפור ס"א, ואילו תחילת ההופעה של ס"י כאסכולה-של-סופרים ודאי קדמה לשל ס"א (כשם שהמלוכה בדרום נתבססה לפני זו שבצפון), וגם המסורות של ס"י בדרך כלל ודאי קדומות הן משל ס"א. אבל כאן וכאן אפשר שיתחלף הסדר. עם זאת אפשר מאוד שההערה "והכנעני אז בארץ" (בר' יב, ו; וכן יג, ז) באה מקולמוסו של סופר ס"י, והיא מעידה על זמן כתיבתו ולא על זמנו של המספר-שב-על-פה, בעל המסורת.