

הנסים במקרא ובספרויות המזרח הקדום

חלק א

שלומית ירון

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

אוניברסיטת חיפה

הפקולטה למדעי הרוח

החוג לתולדות ישראל

OCR: אוניברסיטת חיפה - תזות



0 000018 712148

ארגז: 72

אוניברסיטת חיפה

תזות

מספר ארגז: 72

דצמבר 1997

הנסים במקרא ובספרות המזרח הקדום

חלק א

שלומית ירון

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

אוניברסיטת חיפה
עבודת הדוקטור אושרה
30-7-96 תאריך
דיקו ללימודים מתקדמים

אוניברסיטת חיפה

הפקולטה למדעי הרוח

החוג לתולדות ישראל

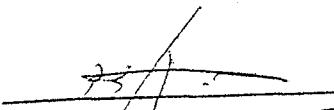
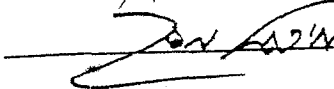
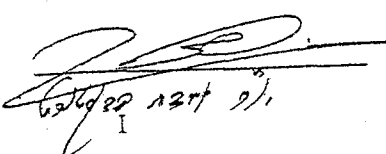
דצמבר 1997

הנסים במקרא ובספרות המזרח הקדום

מאת: שלומית ירון

העבודה נכתבה בהדרכת פרופ' בוסתנאי עודד וד"ר מיכאל מאך

דצמבר 1997 - טבת תשנ"ח

28.12.1997	תאריך		מומלץ לשיפור ע"י
24.12.1997	תאריך		מומלץ לשיפור ע"י
4.1.98	תאריך		מאושר לשיפור ע"י

זכות נציגה נפלה בחלקי - גהודות לפני
פרקליטיו של השטן, ברוכ' הוסתנאי עודד,
מהחול גתולדות ישראל באוניברסיטת חיפה,
וד"ר מיכאל מאק, ראש החול לפילוסופיה
יהודית באוניברסיטת תל-אביב, על שמיילאו
תפקיד זה בהבנה, ביציאות ובמסירות. הם
היו נפלאים. תודה רבה!

כן יבואו על הברכה גב' שרה שור, מלשכת
הדיקן גלימאודים מתקדמים באוניברסיטת
חיפה, על נכונותה להקשיב ולצלור, ותמיד
בחיוק ובנוצם; גב' בת-חן פירסט מהאוניברסיטה
הפתוחה, שנחלצה לעזרתי בכל פעם שהמחשה
התנכל לעבודתי, ושרא ירון, שקרא והגיה,
ונהנה.

תוכן העניינים

VII	תקציר
XV	רשימת קיצורים
1	מבוא
14	פרק 1: הגדרות ואיפיונים של הנס ושל המאגיה
14	1.1 הגדרות ואיפיונים של הנס
17	1.2 הגדרות ואיפיונים של מאגיה
20	1.3 ניתוח ההגדרות והשוואה בין נס ובין מאגיה לאור המובאות
26	1.4 המינוח המקראי לפעולות העל-טבעיות
26	1.4.1 נס
27	1.4.2 אות
29	1.4.3 מופת
30	1.4.4 מסות
31	1.4.5 נוראות ומוראים
32	1.4.6 גדולות
32	1.4.7 פלא ונפלאות
33	1.4.8 השוואה בין המונחים השונים לעניין נס
34	1.4.9 סיכום
35	פרק 2: נסי הושעה לאומית
35	הקדמה
39	2.1 סיפורי הושעה לאומית
40	2.1.1 הושעה לאומית ללא פירוט הנס
42	2.2 נסי הושעה לאומית
43	2.2.1 נסי הושעה לאומית בתקופת המדבר
43	2.2.1.1 הושעת בני ישראל משעבוד מצרים
51	2.2.1.1.1 אלמנטים פלאיים דומים בספרויות המזרח הקדום
55	2.2.1.1.2 סיכום ומסקנות לנושא חציית הים
57	2.2.1.2 שמות יז - המלחמה בעמלק ברפידים
60	2.2.2 נסי הושעה לאומית בתקופת השופטים
61	2.2.2.1 שופי ד-ה - מלחמת דבורה וברק בכנענים
65	2.2.2.1.1 גרמי השמים כאלמנטים במלחמות בספרויות המזרח הקדום
69	2.2.2.1.2 מסקנות
70	2.2.2.2 מלחמת גדעון במדיינים
	2.2.2.2.1 אלמנטים דומים הנמצאים בתיאורי מלחמות בספרות המזרח הקדום ויוון
75	2.2.2.2.2 מסקנות
76	2.2.2.3 מכלול סיפורי מלחמות שמשון בפלשתים
77	2.2.2.3.1 אלמנטים דומים בספרות יוון העתיקה
83	2.2.2.3.2 מסקנות
85	2.2.2.4 מלחמת שמואל בפלשתים
86	2.2.2.4.1 תופעות אקלימיות שלא בעונתן בספרות החוץ-מקראית
91	2.2.2.4.2 מסקנות
93	2.2.3 נסי הושעה בתקופת המלוכה
94	2.2.3.1 שמי"א יד 1-23 - מלחמת יונתן ושאול בפלשתים
94	2.2.3.2 אירועי הושעה נסיים שהמידע עליהם נמצא בסי' דברי הימים בלבד
95	2.2.3.3 דה"ב יג - מלחמת אביה מלך יהודה בירבעם מלך ישראל
96	2.2.3.4 דה"ב יד - מלחמת אסא מלך יהודה בזרח הכנשי
98	2.2.3.5 התופעה של "סיפורים כפולים"
100	2.2.3.6 מלחמות יהושפט מלך יהודה במדינות עבר הירדן
100	2.2.3.6.1 המלחמה במדינות עבר הירדן לפי מל"ב ג

105	2.2.3.6.2	מלחמות ומים אדומים בספרות יוון העתיקה
106	2.2.3.6.3	מלחמת יהושפט במדינות עבר הירדן לפי דה"ב כ
	2.2.3.6.4	שימוש באלמנטים נסיים ובתכסיסי מלחמה דומים
109		בספרות היוונית
	2.2.3.6.5	השוואה בין האלמנטים שבסיפורי הנס בימי
110		יהושפט במל"ב ובדה"ב
113	2.2.3.6.6	עדויות היסטוריות לתקופה הזאת ממקורות חוץ-מקראיים
113	2.2.3.6.7	דבריו של יוספוס פלוניוס על שתי המלחמות הללו
	2.2.3.6.8	סיכום ומסקנות לנושא נסי ההושעה במלחמות שבימי
116		יהושפט
118	2.2.3.7	אירועי הושעה לאומית לישראל בימי יהואחז בן יהוא
118	2.2.3.7.1	מצור ארמי על שומרון לפי מל"ב ו-ז
	2.2.3.7.2	מקרים של בריחה פתאומית של האויב בעת מלחמה
120		במקורות חוץ-מקראיים
121	2.2.3.7.3	מל"ב יג - הושעה לאומית נוספת בימי יהואחז מלך ישראל
122	2.2.3.7.4	השוואה בין האלמנטים בשני סיפורי ההושעה והמסקנות
	2.2.3.7.5	אפיזודות נוספות המצביעות על היכולת העל-טבעית של
125		אלישע ועל קשריו עם מלכי ישראל
	2.2.3.7.6	אלמנטים על-טבעיים דומים בספרות חוץ-מקראיות
130		בעת העתיקה
131	2.2.3.7.7	המסקנות העולות מהאירועים הנסיים המיוחדים לאלישע
132	2.2.3.8	הצלת ירושלים בימי חזקיהו
132	2.2.3.8.1	הגירסאות המקראיות אודות מסע סנחריב ליהודה
132		א. מסע סנחריב לפי גירסת ס' מלכים
133		ב. מסע סנחריב לפי גירסת ס' ישעיהו
134		ג. מסע סנחריב לפי גירסת ס' דה"י
135	2.2.3.8.2	השוואה בין הגירסאות השונות והמסקנות
138	2.2.3.8.3	הגירסה האשורית על מסע סנחריב ליהודה
139	2.2.3.8.4	השוואת הגירסאות המקראיות והתעודות האשוריות
	2.2.3.8.5	עדויות ממקורות משניים על מסע סנחריב ליהודה
140		ולמצרים בזיקה לסיפור הנס
145	2.2.3.8.6	תופעות של מצור על עיר ואי-כיבושה
147	2.2.3.8.7	על הקשר בין מלחמות ובין מגפות
150	2.2.3.8.8	סיכום לנושא מסע סנחריב והצלחתה הנסית של ירושלים
	2.3	השוואה בין נסי ההושעה בספרי נביאים ראשונים לבין נסי
152		ההושעה בספר דברי הימים
154	2.3.1	המוטיבים והאלמנטים הנסיים בספרי נביאים ראשונים
154	2.3.2	המוטיבים והאלמנטים הנסיים בספר דברי הימים
	2.3.3	ההבדלים בין תיאורי הנסים שבספרי נביאים ראשונים
155		לבין אלו שבס' דברי הימים
	2.3.4	השוואה בין סיפורי נס למלכי יהודה בס' דברי הימים לבין
158		המידע על המלכים הללו בס' מלכים
162	2.3.5	סיכום
165		פרק 3: נסים בזיקה למזון ולמים
165	3.1	נסים בזיקה למזון
165	3.1.1	שמות טז - נס השלו במדבר (גירסה ראשונה)
166	3.1.2	במדבר יא - נס השלו במדבר (גירסה שניה)
168	3.1.3	שמות טז ויהושע ה - נס המן
169	3.1.4	נסי הספקת מזון בימי אליהו ואלישע
171	3.2	נסים בזיקה למים
171	3.2.1	שמות טו - המתקת מי מרה
172	3.2.2	שמות יז - מסה ומריבה
173	3.2.3	במדבר כ - מי מריבה
174	3.2.4	שופטים טו - ה' בוקע את המכתש בלחי עבור שמשון

174	3.2.5 בקיעת מים מהסלע במקורות ספרותיים חוץ-מקראיים
175	3.2.6 מל"ב ב - אלישע מרפא את המים הרעים
177	3.3 סיכום ומסקנות
179	פרק 4: נסים לאומיים בעת מלחמה, אך לא למטרות הושעה מלחץ אויב
179	4.1 יהושע ו - כיבוש יריחו
183	4.2 יהושע ח - כיבוש העי
184	4.3 יהושע י - מלחמת יהושע בברית מלכי האמורי
190	4.4 תופעות של עצירת השמש והירח בספרות יוון הקדומה
190	4.5 אבנים משמים בספרות חוץ-מקראית
192	4.6 מסקנות
193	4.7 שופטים כ - מלחמת שבטי ישראל בבנימין
195	4.8 סיכום ומסקנות
198	פרק 5: נסים בזיקה לחציית נהרות ומעברי מים
198	5.1 נסים אישיים בזיקה לחציית נהרות ומעברי מים
198	5.1.1 בראשית לב - יעקב חוצה את היבוק
206	5.1.2 מל"ב ב: 8-14 - אליהו ואלישע עוברים את הירדן בחרבה
211	5.2 נסים לאומיים בזיקה לחציית נהרות ומעברי מים
211	5.2.1 שמות יד - חציית הים בחרבה
211	5.2.2 יהושע א - המעבר מעבר הירדן לכנען
216	5.2.2.1 חציית הירדן לפי תיאורו של יוספוס פלוניוס
216	5.2.2.2 על חציית נהרות בספרות יוון העתיקה ובספרות
217	המזרח הקדום
217	5.3 על הזיקה שבין סיפורי נסים הכרוכים במעברי מים ובין 'טקסי
220	מעבר לימינליים'
222	5.4 על האספקטים המיתולוגיים הכרוכים בחציית מעברי מים
223	5.5 סיכום ודיון
227	פרק 6: נסי-עונשים קולקטיביים
228	6.1 מחלות ומגפות
228	6.1.1 מחלות ומגפות כעונש קבוצתי
228	6.1.1.1 שמות לב - מגפה בעם על דבר העגל
231	6.1.1.2 במדבר יא - מוות בקברות התאווה
232	6.1.1.2.1 אירוע דומה בספרות ההיסטוריוגרפית היוונית
233	6.1.1.3 במדבר יד - מגפה התוקפת את מוציאי דיבת הארץ רעה
234	6.1.1.4 במדבר יז - מגפה בזיקה לתלונת העדה על משה ואהרן
237	6.1.1.5 במדבר כה - מגפה על דבר בעל-פעור
237	6.1.1.6 שמ"א ה-ו - ה' מכה את הפלשתים בעפולים ואת בני ישראל במכה גדולה
239	6.1.1.6.1 אירועים דומים בספרות היוונית הקדומה
244	6.1.1.7 מגפה בישראל בעקבות מפקד דוד לפי שמ"ב כד ודח"א כא
245	6.1.1.8 מידע על מגפות הפורצות בעת מלחמה ונמשכות גם אחריה
251	בספרות החוץ-מקראית
251	6.1.2 מחלה כנס-עונשין ליחיד
251	6.1.2.1 במ"י יב: 9-13 - צרעת מרים
252	6.1.2.2 מל"ב ה: 27 - צרעת גחזי
253	6.1.2.3 דה"ב כו: 19-20 - צרעת עוזיהו
254	6.1.2.3.1 התייחסותו של יוספוס פלוניוס לעונשו הנסי של עוזיהו
255	6.1.2.3.2 רעש אדמה כעונש מהאלים בספרות יוון העתיקה
255	6.2 אש ה'
255	6.2.1 ויקרא י - אש זרה
258	6.2.2 במדבר יא - תבערה
258	6.2.3 מל"ב א - אש מן השמים אוכלת את השליחים ששלח אחזיה
259	אל הנביא אליהו

261	6.2.3.1	מוות באש אלוהית בספרות החוץ-מקראית
262	6.2.4	סיכום לנושא האש האלוהית
263	6.3	במדבר כא - מכת הנחשים-השרפים
	6.4	במדבר טז-יז - מכלול נסים: האדמה בולעת קבוצת מורדים אחת, אש ה' מאכלת קבוצת מורדים שניה, ומטה אהרן פורח בין-לילה: סיפור מרד קורח ועדתו ודתן ואבירם
265	6.4.1	מקרים של העלמות במדבר בספרות החוץ-מקראית
270	6.4.2	נס-פריחה פתאומית המשולב במכלול הספרותי-הנסי של מרד קורח ועדתו
270	6.4.3	מקרים של פריחה נסית בספרות החוץ-מקראית
271	6.5	בצורת
272	6.5.1	שמ"ב כא - בצורת בימי דוד
273	6.5.1.1	אלמנטים דומים המצויים בספרות החוץ-מקראית
276	6.5.1.2	מסקנות
277	6.5.2	מל"א יז-יח - בצורת בישראל לפי נבואת אליהו בימי אחאב בן עמרי
278	6.5.3	בצורת - סיכום
281	6.6	שמ"ב ו - מותו הפתאומי של עזא'ה
283	6.7	מל"א יג: 1-28 - מכלול נסים בבית אל
284	6.8	סיכום
286		
289		סיכום ומסקנות
305		נספח א - מטה (שבט, משענת, מקל)
318		נספח ב - ארון ברית ה' (ארון האלוהים) בזיקה לנסים
326		נספח ג - השופר והחצוצרה
329		נספח ד - המספרים שלוש ושבע בזיקה לסיפורי נסים
337		רשימה ביבליוגרפית

הנסים במקרא ובספרויות המזרח הקדום

שלומית ירון

ת ק צ י ר

הכוונה בעבודה הזאת הייתה לעמוד על מספר בעיות:

1. להבחין בין נס ובין כישוף (מאגיה).
2. לאתר את הנסים המסופרים במקרא.
3. לבחון האם יש גרעין היסטורי בסיפורי הנסים.
4. לראות האם הנסים מובאים במקרים מסוימים ומוגדרים (כלומר האם ישנה חוקיות בהבאת סיפורי נסים).
5. להשוות בין סיפורים על אירועים יוצאי דופן במקרא ובין סיפורים דומים בספרות העמים במזרח הקדום, ולראות האם הנסים מיוחדים לתפיסה של עם ישראל בלבד, או שגם לפי תפיסתם של עמים אחרים התחוללו נסים.
6. לאתר את המוטיבים המצויים בסיפורי הנס במקרא, ולבדוק האם מוטיבים כאלה מופיעים גם בספרות העמים, ומהי הזיקה ביניהם.
7. לבחון את הטקסט של סיפור הנס בתוך הקונטקסט הכללי של התפיסה ההיסטוריוגרפית-התיאולוגית של המקרא, דהיינו להבין מדוע בחרו סופרי המקרא להשתמש, לעתים, באלמנט הספרותי-תיאולוגי של סיפור נסי. כאן עולה השאלה מה היחס בין הנס לבין הסיפור ההיסטורי שהנס קשור בו: האם הנס הוא אלמנט משני לאירוע ההיסטורי, או שהאירוע ההיסטורי משמש כרקע לסיפור הנס שלעורך היה חשוב לספר עליו.

נושא הנסים במקרא נבחן במחקר בדרך כלל משלוש נקודות מבט עיקריות:

1. התפיסה הפונדמנטליסטית, שאינה מפקפקת באמיתותם של הנסים.

2. התפיסה השוללת את האפשרות שנסים אכן אירעו, ומתייחסת אליהם כאל אירועים דמיוניים או כאל סיפורים פולקלוריסטיים גרידא.

3. תפיסה המצביעה על קיומו של גרעין היסטורי כרקע לסיפורי נסים.

בנוסף לחקר הנסים במקרא בחנו חוקרים שונים את המאגיה שהייתה מקובלת במזרח הקדום בעת העתיקה, את הנסים שחולל ישו (לפי תפיסת הברית החדשה) ואת הפעולות שהובנו כמאגיה וככשפים בתקופות מסוימות בהיסטוריה או באזורים ספציפיים ברחבי העולם. חוקרי ספרות מחד גיסא ומחקרים סוציו-אנתרופולוגיים מאידך גיסא טענו שהאירועים העל-טבעיים שבמקרא הם סיפורי פולקלור גרידא, והשוו אותם להתנהגויות הריטואליות ולסיפורי הפולקלור של חברות פרימיטיביות רבות ברחבי העולם.

ייחודה של הספרות המקראית הוא בתפיסה התיאוצנטרית-מונותאיסטית. אך יחד עם זאת היא הושפעה מהמאגר הלשוני, הספרותי והרעיוני-דימויי של ספרות המזרח הקדום, כן צריך לזכור שאיסוף המסורות הטמונות בספרי המקרא, העלאתן על הכתב ועריכתן נעשו במשך מאות שנים, ולכן משתקפות מהספרים תפיסות עולם שונות ומגוונות.

כשיטת העבודה בחרתי במחקר השוואתי. את חמש הקטגוריות של הנסים במקרא שבחנתי השוויתי עם המסופר בספרות המזרח הקדום ויוון העתיקה, ולעתים גם עם הספרות הרומית. כן הבאתי במספר מקרים את גרסאותיו של יוספוס פלוויס לאירועים, וכדי להבין את המשמעויות המוסתרות תחת מעטה נסי נעזרתי גם במחקרים אנתרופולוגיים.

בפרק הראשון סקרתי בעזרת מילונים, אנציקלופדיות, לקסיקונים וספרות מדעית הגדרות רבות ושונות לנושא הנס והמאגיה (כישוף). על פי כלל ההגדרות מתקבל שנסים הם אירועים חד-פעמיים, או פעולות שאינן חוזרות על עצמן בדיוק באותה צורה בפעם נוספת, ואילו הפעולות המאגיות חוזרות על עצמן בכל פעם באותו אופן כדי להשיג את המטרה הרצויה. גם זה וגם זה מיוחסים להתערבות של כוחות כבירים ונפלאים שמחוץ לגדר הטבע, ואינם מתנהלים על פי המהלך הטבעי, ההיסטורי וההגיוני של התפתחות האירועים.

105
ההבדל בגישתו של הסופר המקראי אל האירועים ותפיסתם כנס או ככישוף (בניגוד לנס) נובעת, לרוב, מתפיסת עולמו: כאשר מדובר באירועים הקשורים בעמו ובדתו שלו הוא רואה אותם כנסים שחולל האל, ואילו אירועים דומים המתרחשים במסגרת דתות אחרות, או המתחוללים לאחר פנייה אל כוחות שאינם מוכרים לו, נתפסים על ידו ככישוף. כלומר עבור הסופר יש הבדל תכני בין הקורה לעמו ובין הקורה לעמים אחרים. עורכי המקרא לא כינו את האירועים המפליאים במונח "נסים", אלא התייחסו אליהם, בדרך כלל, כאל "אותות", "גדולות", "מוראים" ו"נפלאות". רוב הדתות במזרח הקדום לא אסרו על הקסם והכישוף, ואלה היוו חלק מהדת הממוסדת.

בפרק השני בחנתי את כל מקרי **ההושעה הלאומית הנסית** לעם ישראל מאז היותו לעם, כלומר מחציית ים סוף, ועד סוף תקופת בית ראשון. השוואה בין נסי ההושעה הלאומית שבספרי התורה ובנביאים ראשונים ובין אלה שבדברי הימים מראה על הבדלים רבים ביניהם במגוון האלמנטים והמוטיבים הנסיים, בתקופות ההיסטוריות שבהן התחוללו הנסים, וכן גם בתפיסה למי מתרחשת הושעה נסית ומי הוא המחולל את הנס. לפי ספרי התורה ובנביאים ראשונים התחילה המעורבות האלוהית בהיסטוריה של עם ישראל באמצעות נסי הושעה לאומית כבר עם יציאת מצרים, נמשכה בזמן הנדודים ובתקופת ההתנחלות והשופטים ולאחר מכן זכו בהושעה כזאת גם מלכי יהודה, גם מלכי ישראל וגם מלך זר, מישע מלך מואב, אם כי העורך מתייחס בשפה סתמית להושעה הנסית שבה זכה מישע. רוב האירועים הנסיים צרכו שימוש באמצעי עזר, כמו מטהו של משה, כידונו של יהושע, ארון האלוהים, גרמי השמים ותופעות אקלימיות לעתים חולל האל את הנסים, במקרים אחרים זהו אדם בעל כוחות יוצאי דופן, ולפעמים שיתפו פעולה ביניהם באירוע הנסי האל והאדם בעל הכוח המיוחד. ואילו לפי תפיסת הכרוניסט אין כלל נסי הושעה לאומית לפני עליית מלכי בית דוד לשלטון, שכן הוא פותח את ההיסטוריה של עם ישראל בהערה על מפלת שאול בגלבוע. הנסים שהתחוללו אליבא הכרוניסט נראים כאילו נוצקו כולם בתבנית אחת: האל חולל אותם לבדו לאחר שבני יהודה והכוהנים העבירו לידיו את ניהול המלחמה באמצעות ריטואלים שעיקרם צום, תפילות ותחינות. הנסים הללו מציגים את יהודה כעם פסיבי, שעל אף כוחו וצבאו אינו מסוגל להלחם, אלא רק לצפות בהצגה הדרמטית שבה נלחם האל באויבי העם. הסקתי שנסי ההושעה עליהם מספר הכרוניסט אינם מבוססים כלל על אירועים ריאליים, או שהם מעטרים אירוע שולי, ורק ההושעה הנסית של ירושלים מיד שנחריב בימי חזקיהו, שאותה מבסס הכרוניסט על הכתוב בספר מלכים, מעוגנת באירוע היסטורי שקיבל אצטלה נסית.

לעומת זאת, נסי ההושעה הלאומית בספרי התורה ונביאים ראשונים מצטיירים כאירועים בעלי גרעין היסטורי, שעוצבו על ידי עורכים מאוחרים כנסי הושעה לאומית. תפיסה דומה לגבי הצורך במעורבות אלוהית על-טבעית במהלכים ההיסטוריים ההגיוניים נמצאת בעיקר בספרות של עמים קטנים וחלשים, ונדירה בהיסטוריוגרפיה של האימפריות במזרח הקדום, שם ניתן למצוא אלמנטים של עזרה אלוהית באמצעות אש או אבנים משמים. כן דנתי בכמה סיפורים חלקיים וסתומים בספרי נביאים ראשונים, ומצאתי שחיבורם של מספר קטעים לסיפור אחד מביא מידע על הושעה לאומית לממלכת ישראל, ועל פעילותו של הנביא אלישע, שהיה מקורב למלכים יהואחז ויהואש מבית יהוא.

בפרק השלישי בדקתי את נסי המים והמזון. ב'נסי מזון' הכוונה היא לנס השלו ולנס המן, שבהם זכו בני ישראל בתקופת הנדודים במדבר. מהרובד הסיפורי הראשון עולה שגם עורכי המקרא ידעו שהנסים האלה, שנמשכו תקופה ארוכה, אינם אלא תופעות טבעיות האופייניות לסיני. אולם הם היו מעוניינים להראות שהאל מעורב בכל הקורה לעם ישראל, ולכן גם המזון במדבר אינו מגיע באופן טבעי, אלא הוא תוצאה של התערבות אלוהית נסית. נסי הספקת המים בתקופת הנדודים מצביעים על הצורך בסיפוק הצרכים הריאליים באזור הגיאוגרפי-אקלימי הקשה של המדבר ועל חברה נוודית הסובלת ממחסור במים. המצאת המים באורח נסי במדבר, דהיינו הפיכת תופעות הטבע לאירועים נסיים, מטרותיה גם להעיד על מעורבות האל בכל האספקטים של חיי היומיום של העם, וגם להוכיח את יכולתו העל-טבעית של משה ואת היותו המנהיג בחיר האל. לא מצאתי סיפורים נסיים מסוג זה ובעלי מטרה דומה בספרויות האחרות במזרח הקדום. ייתכן שהסיבה העיקרית לכך היא שרק לפי התפיסה התיאולוגית הבאה לידי ביטוי במקרא קיימת ברית בין ה' ובין העם, ברית שמכוחה מעורב האל בכל הקורה לעם ישראל במהלך ההיסטוריה שלו כעם.

בפרק הרביעי בחנתי את הנסים הלאומיים שהתחוללו לשבטי ישראל בעיתות מלחמה שאינן מלחמות הושעה אלא מלחמות-התקפה לכיבוש הארץ. ניתן לכנות את הנסים האלה 'נסי מימוש ההבטחה'. תיאור הקרבות נושא אופי ריאליסטי. במהלך כל אחת מהמלחמות השתמש המנהיג, יהושע, בתכסיסי מלחמה מקובלים. אולם כדי לשלב את האל במהלכים ולהראות שרק בעזרתו יכלו בני ישראל לכבוש את הארץ המובטחת, ובו בזמן לחזק בתודעת הלאומית את מקומו של ארון האלוהים ואת מעמדם המיוחד של הכהנים, הוסיפו העורכים אלמנטים נסיים שונים ומגוונים, כגון נצחון בעזרת ריטואלים דתיים במקום במלחמה, עצירת השמש והירח במסלוליהם,

וכדומה. בתיאור מלחמת העי שינו העורכים את משמעותו הצבאית של אחד התכסיסים ושיוו לו פן נסי: הטיית כידונו של יהושע קיבלה משמעות של התערבות האל בקרב ולא של נתינת הוראת תקיפה לאורב. גם ספרויות מסופוטמיה ויוון העתיקה מספרות על מקרים של התערבות אלוהית במלחמות באמצעות זריקת אבנים משמים או ברקים, רעמים וגרמי השמים. אלמנטים אלה מצויים רק בספרות של אזורים שבהם התנאים האקלימיים גורמים לתופעות-טבע מסוג זה.

בפרק החמישי עמדתי על נסים בזיקה לחציית מעברי מים. לצורך הבחנה טכנית בלבד חלקתי את הנושא לשני תת-פרקים - נסים אישיים ונסים לאומיים. על אף העובדה שחציית הירדן או מעבר היבוק היו מעשים של יומיום, תיארו סופרי המקרא את מעברי המים של יעקב, אליהו ואלישע או של כל בני ישראל כחציות שכרוך בהן אלמנט נסי. הסקתי שאין הבדלים במשמעויות החבויות בחציות הנסיות בין הנסים האישיים ובין הנסים הלאומיים. אמנם יש בסיפורים הללו אלמנטים המעלים על הדעת מאבקים מיתולוגיים, אם אלה מאבקים באל הדמוני של הנחל או שרידים של מיתוס התיאומכיה, אולם הסיבה העיקרית לשילוב אלמנטים על-טבעיים בחציות נעוצה בהיותן חלק חשוב מטקסי המעבר הלימינליים של הדמויות שלקחו בהן חלק ושל עם ישראל, ושהמעבר הנסי סימל את שינוי הסטטוס. במאבקו הלילי של יעקב ב'איש' ליד היבוק, שהסתיים בנצחונו של יעקב, טמונים מספר אלמנטים תמוהים, כגון מדוע התחולל המאבק ליד היבוק דווקא, ועוד. הראיתי שבמקרא מפוזרים שרידי מידע על אירוע מסוכן שקרה ליעקב ליד הירדן ושמןו יצא יעקב בשלום, והודה על כך לאל בבית-אל. לאחר המאבק שונה שמו של יעקב לישראל, והוא הפך מאדם פרטי לאב האפונימי של עם ישראל. גם הסטטוס של הנביאים אליהו ואלישע, שחצו את הירדן באורח נסי כשהם נעזרים באדרתו של אליהו, השתנה לאחר המעברים הללו. אליהו מת בארץ מולדתו, ואלישע שב וחזר כשהוא נביא בזכות עצמו ובעל כוחות על-טבעיים שאותם קיבל באמצעות אדרתו של אליהו. מהצגת הדברים נראה שהעורכים נתנו משמעות תיאולוגית לפעולות שהן פעולות מאגיות במהותן. חציית ים סוף בחרבה פתחה את מכלול סיפורי הנדודים במדבר ושימשה כחלק מטקסי המעבר הלימינליים שבמהלכם הפכו בני ישראל מערב רב של עבדים לעמו של ה'. חציית הירדן הנסית בימי יהושע היוותה חלק מטקסי המעבר הלימינליים שאותם עברו בני ישראל בדרכם לכבוש את ארץ כנען, סגרה את מעגל הנדודים, ופתחה את השלב החדש בחיי העם כעם היושב בארצו. לא מצאתי התייחסות בעלת משמעות דומה לחציית מעברי מים כלשהם בספרויות המזרח הקדום. אמנם גם מלכי חת, אשור ובבל התפארו בחציית נהרות בגבורה בזמן הגאות, אך מטרתם הייתה להוכיח את גבורתם ואומץ ליבם לפני היציאה לקרב נגד אויביהם.

בפרק הששי בחנתי את מכלול נסי העונשין, שאינם עשויים מקשה אחת. אחד המוטיבים הנסיים במכלול זה הוא של מחלות ומגפות, שאם כי היו תופעות ידועות בעת העתיקה, יוחסו במקרים מיוחדים לעונש נסי מהאל. הרובד הראשון של סיפורי המגפות שבהן לקו בני ישראל במדבר מצייר תמונה של אירועים בעלי סבירות היסטורית, כגון מגפה מחמת זלילת-יתר, או מקרים של הרג רב שערכו הלויים בבני ישראל במהלך דיכוי המרידות שפרצו מפעם לפעם נגד ההנהגה הפוליטית ונגד הנורמות התיאולוגיות אותן כפתה ההנהגה על העם. בשלב העריכה המאוחר יוחסו האירועים לעונש אלוהי שבא על העם כמגפה, ועל ידי כך עומעם חלקם של הלויים ושל הכוהנים במקרי ההרג. לעתים פרצו מגפות לאחר מלחמות, כגון מכת העפולים שבה הוכו הפלשתים לאחר נצחונם על בני ישראל, ומקרי המוות המרובים באותה תקופה בערים הישראליות הקרובות לפלשת; או המגפה שפרצה בימי שלטונו של דוד. גם המגפות האלה יוחסו לסיבות תיאולוגיות: ארון האלוהים נפל מרצונו בשבי הפלשתים כדי להעניש אותם ואת דגון בתוך תחום שלטונו של האל דגון עצמו, ואותו ארון היכה לאחר מכן - מסיבות תיאולוגיות סתומות - גם את בני ישראל. המגפה בימי דוד יוחסה על ידי העורכים לעונש מאלוהים על המיפקד שערך דוד. לדעתי יוחסה המגפה לעונש על המיפקד כדי שלא לייחס מגפה למלחמה על ירושלים, העיר שהפכה לבירתה המקודשת של ממלכת יהודה. מחלות אחרות שיוחסו לעונש אלוהי הן בדרך כלל מחלות-עור המכונות במקרא "צרעת". בצרעת כזאת העניש ה' את מרים על שדיברה סרה במשה, והיא נרפאה מצרעתה באורח נסי תוך שבעה ימים. עוזיהו מלך יהודה חלה בצרעת כשעמד להקטיר במקדש ובכך לפגוע בזכויות הכהונה, אולם הוא לא נרפא ממחלתו. ההקטרה היוותה סכנה גם לחייהם של מקטירים אחרים, ואם כי מהרובד הסיפורי הראשון של המקרים הללו ניכרות מסורות על הרג להשגת מטרות פוליטיות, יוחס לאחר מכן המוות לעונש מהאל. כך הדבר, למשל, בסיפור מותם של קורח ועדתו ושל דתן ואבירם, שמרדו במשה כמנהיג ובאהרן ובניו ככוהנים בלעדיים; מותם, הכרוך בקטורת, מתואר כנס-עונשין, שבו חלקם נשרפו וחלק אחר נבלע באדמה בצורה דרמטית לעיני כל העם. העלמותם של אנשים במדבר מסיבות שונות הייתה תופעה ידועה בעת העתיקה. גם מותם התמוה של נדב ואביהוא כרוך בקטורת ובאש האלוהית. אש אלוהית הורגת כנס גם במקרים אחרים, כגון במקרה של אליהו ושרי החמישים, שהוא כנראה סיפור נסי מאוחר ששולב במכלול סיפורי אליהו כדי להאדיר את שמו של הנביא כאישיות בעלת כוחות על טבעיים. אש פתאומית מעידה על נוכחות האל במקום. אלמנט נסי חד-פעמי אחר הוא הכשות הנחשים-השרפים. האל בעצמו לימד את משה להכין נחש נחושת כדי לרפא באמצעותו את הנשוכים. שני מקרים של בצורת יוחסו על ידי העורכים לעונש אלוהי, אף על פי שהבצורת הייתה בוודאי תופעה מצויה באזור, וברור אפוא

שמקרים אלה עוצבו כסיפור נסי מסיבות מיוחדות. הבצורת שבימי דוד יוחסה לחטאיו של שאול, אך מהתיאור מסתבר שהתירוץ אינו נכון, והסיבה המרומזת לבצורת היא חטאיו של דוד עצמו. מטרותיה של הבצורת שבימי אחאב הן גם להאדיר את שמו של אליהו, וגם להנגיד את דמותו של אחאב עם דוד ולהציג דווקא את אחאב כמלך רגיש וכ"רועה העם".

לסיכום, הגעתי למסקנה שקיימים הבדלים רבים בתפיסת הנס ובדרך הצגתו בספרי המקרא השונים. נראה שברוב סיפורי הנסים - חוץ מאלה שבדברי הימים - הולבש הרובד הנסי על גבי גרעין של אירוע היסטורי כדי לשלב בתוכו את האחריות האלוהית ואת מחויבותו של האל לעם ישראל. נסים הם אמנם אירועים חריגים, אך הם מתרחשים בזמן ובמקום שבהם קיימים נתונים טבעיים המאפשרים את התרחשותם. הם גם אינם קורים בדרך כלל כמטמורפוזה מוחלטת, אלא משנים את פני ההיסטוריה לזמן נתון בלבד. הנסים מוצגים לעיני קהל רב כהצגה דרמטית, שבה משחק האל בתפקיד הראשי, שהרי נס המוסתר מעיני הצופה כאילו לא היה, והמסר התיאולוגי שעליו להעביר, כגון להביא ליראת האל, לא הועבר. עמים חלשים זקוקים להתערבות אלוהית במהלך ההיסטוריה, וההתערבות הזאת משמשת כנשק נגד החזקים, ובו בזמן יוצרת מצב של תלות מוחלטת באלוהות ושל פסיביות. מצב כזה אינו בא לידי ביטוי בהיסטוריוגרפיות של האימפריות, שבה חשוב להציג את כוחו, גבורתו ועוז רוחו של המלך.

כפי שציינתי, הראיתי בעבודה הזאת שרוב הנסים במקרא מושתתים על גרעינים היסטוריים. אך אפילו אם נתייחס לסיפורי הנסים כאל מעשיות בלבד, הנקודה החשובה היא שהסיפורים הללו השפיעו על האמונה הישראלית והפכו לנכסי צאן ברזל של התודעה ההיסטורית של העם, שתלה בהם גם את התקוות לעתיד.

לארבעת הנספחים שהבאתי בסוף העבודה יש קשר מיוחד לנושא הנסים והנפלאות בעת העתיקה.

נספח א בוחן את המטה ואת המונחים בעלי הקונוטציות המקבילות לו, שהם מקל, שבט ומשענת, על כל משמעויותיהם. מספרות המזרח הקדום וממצאים אומנותיים שונים מסתבר שלאליים היה מטה שבו היכו את אויביהם, ואת המטה הזה העבירו, לעתים, לאדם שנבחר על ידם. כנראה שזהו הבסיס לסיפורים על המטה שבעזרתו חולל משה נסים ונפלאות במצרים ובמדבר.

נספח ב עוסק בארון האלוהים, המכונה גם 'ארון הברית'. לפי המסורת המקראית בנה משה את הארון במדבר לפי ההנחיות המדויקות של האל, וצורתו מזכירה מקדשים מיטלטלים שהיו מקובלים בקרב החברות הבדואיות. לארון הברית ולכוהנים שנשאו אותו מייחסים סופרי המקרא מספר נסים שקרו לאחר מותו של משה. נסים אלה קשורים בחציית הירדן, בכיבוש הארץ, ובגרימת מחלות ומוות לפלשתים ולבני ישראל גם יחד.

נספח ג מנתח את קדמותם של השופר ושל החצוצרה ואת תפקידיהם. מסתבר שהשופר היה כלי נגינה קדום עשוי מקרן אייל, והוא בעל חשיבות רבה בתיאופניה ובסיפורי מלחמה קדומים ואינו קשור רק לפולחן. החצוצרה, לעומת זאת, הייתה כלי נשיפה עשוי מתכת, ולפי מסורת המקרא משה עשה לראשונה חצוצרות בסיני לפי הוראות האל. אולם לחצוצרה, הנזכרת כמעט אך ורק בדברי הימים ובסי' במדבר, הייתה פונקציה פולחנית בלבד, והשימוש בה הוגבל, כנראה, רק לכוהנים וללויים.

נספח ד עוסק במספרים שלוש ושבע בזיקה לנסים. למספרים האלה ייחסו בתרבויות המזרח הקדום בעת העתיקה גם קדושה וגם קונוטציות מאגיות, ומכאן מסתברת חשיבותם במכלולים נסיים רבים, כגון בסיפורי שמשון, אליהו ואלישע, בנסי רפואה, במלחמות, וכן גם בסיפורי הבצורת בתקופה הקדומה. גם בברית החדשה יש למספרים הללו קונוטציות מאגיות.

את העבודה חותמת רשימה ביבליוגרפית.

AJA - American Journal of Archaeology

ANET - J.B. Pritchard (ed.), *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1969

ANRW - Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt/Rise and Decline of the Roman World, Berlin-New York 1972 ff.

BARev - Biblical Archaeology Review

BN - Biblische Notizen

BR - Biblical Research

BZ - Biblische Zeitschrift

CAD - The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago

CBQ - Catholic Biblical Quarterly

CTA - Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques

DDD - K. van der Toorn, B. Becking and P.W. van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden 1995

EvQ - Evangelical Quarterly

HAR - Hebrew Annual Review

HTR - Harvard Theological Review

HUCA - Hebrew Union College Annual

IEJ - Israel Exploration Journal

JANES - Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University

JBL - Journal of Biblical Literature

JBQ - Jewish Biblical Quarterly

JCS - Journal of Cuneiform Studies

JIH - The Journal of Interdisciplinary History

JNES - Journal of Near Eastern Studies

JNSL - Journal of Northwest Semitic Languages

JPOS - Journal of the Palestine Oriental Society

JSJ - Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods

JSOT - Journal for the Study of the Old Testament

JSP - Journal for the Study of the Pseudoepigrapha

JSS - Journal of Semitic Studies

Kbo - Keilschrifttexte aus Boghazköi

KTU - M. Dietrich, O. Loretz & J. Sanmartín, *Die Keil-alphabetische Texte aus Ugarit* (AOAT 24)

PEJ - Palestine Exploration Journal

PEQ - Palestine Exploration Quarterly

PRE - Pauly's Realencyclopädie der Altertumswissenschaft, Stuttgart 1893-1973

RB - Revue Biblique

SAAB - State Archives of Assyria Bulletin

SJOT - Scandinavian Journal of the Old Testament

TA - Tel Aviv

ThZ - Theologische Zeitschrift

VT - Vetus Testamentum

ZAW - Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

מחברי הספרות הקדומה היו בעלי תפיסה תיאוצנטרית, ואנו מוצאים בספרות זאת מיתוסים בצד סיפורי נסים. העולם תואר מנקודת מבט שבה תופסת האלוהות את המקום המרכזי: האל (או האלים) ברא את העולם ואת הסדר הקוסמי וההיסטורי, נתן את החוקים, קבע את הנוהגים והגיב על מעשי בני האדם לטוב ולרע גם יחד. ברצוני להבהיר שבעבודה הזאת אין בכוונתי לעסוק במיתולוגיות, בתיאוגוניות, בקוסמוגוניות או בהתגלויות אלוהיות (אפיפניה או תיאופניה), אלא בנסים בלבד. לכן נבחין תחילה בין נס ובין מיתוס. מיתוס הוא סיפור על אירועים שבהם האל או האלים הם הפעילים העיקריים, והפעילות מתרחשת מחוץ לזמן היסטורי מוגדר.¹ ואילו נסים אינם מתרחשים, בדרך כלל, בזמן א-היסטורי, אלא הם אירועים חריגים המהווים חלק מתוך מהלך האירועים ההיסטורי. הנסים מתוארים בספרות הקדומה כאירועים יוצאי דופן שמטרתם, בדרך כלל, היא להאדיר את כוחו של האל (או האלים) ולתת ביטוי למעורבותו של האל בהיסטוריה. לאמיתו של דבר אין אנו מוצאים בספרות הקדומה הבחנה בין פעולות טבעיות ובין פעולות על-טבעיות, היות ולפי התפיסה התיאולוגית כל הפעילות המתרחשת בעולם מקורה באל (או באלים), וכל אירוע יכול להתפרש כרצונו של האל ולהצביע על פעילותו. ספרות בעלת תפיסה תיאוצנטרית אינה יכולה לסלק את האל מהעולם אותו הוא יצר, או לצמצם את מעמדו לסטטוס של צופה במשחקי הכוחות שהוא בעצמו הפעיל. הנס משמש בדרך כלל להמחשת הפעילות האלוהית בתוך העולם ההיסטורי, והאמונה באפשרות התרחשותו של הנס מעוגנת באמונה באל. דחינו אין הנס יכול להתפס ככזה ללא אמונה באלוהות.

השאלה העולה היא מה משמעותם של הנסים בעת העתיקה, מהם סוגי ההתרחשויות אותן הציגו המחברים הקדומים כפעולות על-טבעיות ויוצאות דופן, אם כנסים ואם כמעשי כישוף, ומדוע, לעתים, גם המציאו סיפורי נסים. תבחנה בין נסים ובין פעולות של כישוף או מאגיה לא התחילה מהמחקר בן זמננו, אלא היא מצויה כבר כהבחנה פנים-מקראית דוגמטית, הרואה בפעולות שנעשו

¹ אינני נכנסת כאן לנושא המיתוס והריטואל, אלא מביאה את ההגדרה המתמצתת את הדברים ממאמרו J. van Seters, "Myth and History: The Problem of Origins", in: *Histoire et Conscience* של *Historique dans les Civilisations du Proche-Orient Ancien* (Les Cahiers du CEPOA 5) Genève 1989, pp. 49-61.

על ידי ה', או בידי אנשים שיכולתם נבעה מקשריהם המיוחדים עם האל,² נסים לגיטימיים, ואילו פעולות דומות שיוחסו לדמויות שכוחן אינו נובע מאלוהי ישראל הוצגו כמעשי כישוף.

כעת נשאלת השאלה כיצד תופס מחקר המקרא, בדרך כלל, את ההתרחשויות יוצאות הדופן: שלוש תפיסות עיקריות ושונות רווחות בספרות המחקרית על נושא הנסים שבמקרא:

1. התפיסה התיאולוגית-פונדמנטליסטית, הרואה בנסים ובנפלאות המקראיים אמת היסטורית, כפי שראו אותם עורכי המקרא, ואינה מנסה לבחון מה מסתתר מאחוריהם.³

2. התפיסה השוללת את האפשרות שהנסים אכן התחוללו במציאות ורואה בהם רק פיקציה, פרי

עטו ודמיונו של העורך המקראי, שנועדה למלא פונקציות תיאולוגיות או פוליטיות שונות.⁴

אחד הקווים האופייניים לגישה זאת הוא תפיסת כל ההתרחשויות העל-טבעיות כסיפורים

מגמתיים מאוחרים, שלרוב מוגדרים כמיתוסים או כסיפורים פולקלוריסטיים גרידא.⁵ גישה

זאת באה לידי ביטוי בעיקר בבחינת האירועים הזקקים לאישים ספציפיים, כגון משה, אליהו

ואלישע, שלפי המקרא יש להם זיקה למספר רב של התרחשויות יוצאות דופן, ומסוגים שונים.⁶

² כאן עלינו להבחיר שאין אנו בוחנים את הכינויים השונים שבהם מכונים עושי הנסים למיניהם בעת העתיקה. לנושא זה ראה אצל: ר. כשר, *התפישה התיאולוגית של הנס במקרא*, חיבור לתואר דוקטור, רמת גן 1981, וכן גם אצל: J.K. Kuemmerlin-McLean, *Divination and Magic in the Religion of Ancient Israel: A Study in Perspectives and Methodology*, Ann Arbor 1986.

³ הדובר העיקרי של התפיסה הזאת הוא: י. קויפמן, *תולדות האמונה הישראלית*, כרכים א-ח, ירושלים תשל"ו. גישה שונה במקצת, הבוחנת את הפנומנולוגיה של הנסים לפי תפיסת עורכי המקרא, נמצאת אצל: כשר, *התפישה התיאולוגית של הנס במקרא*; י. זקוביץ, *על תפיסת הנס במקרא*, תל-אביב 1987, בחן גם הוא את תפיסת הנס הבאה לידי ביטוי במקרא עצמו, אם כי מנקודת מבט שונה מזו של כשר, תוך התייחסות לרציונליזציה המקראית ולדעותיהם של חז"ל לנושא.

⁴ הלך מחשבה כזה מציג: R.E. Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*, Sheffield 1980. התפיסה המחקרית, השוללת לא רק את הנסים, אלא את התפיסות ההיסטוריוגרפיות האופייניות לכל ספרי המקרא בכלל, מיוצגת בעיקר על ידי: N.M. Lemche, *Ancient Israel, A New History of*; P. Davies, *In Search of Ancient Israel*, Sheffield 1992. ואחרים.

⁵ S. Thompson, s.v. *Folktale*, in: M. Leach (ed.), *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, New York 1949, vol. I, pp. 408-409, סובר שהתייחסות לאותם סיפורים כאל מיתוסים מחד גיסא וכאל סיפורים עממיים מאידך גיסא יסודה בהנחה שהבחנה בין הסיפור העממי והסיפור המיתולוגי היא עניין מלאכותי, ולכן הסיפור המיתולוגי מהווה סוג של סיפור עממי.

⁶ הרבה מאוד נכתב על הדמויות הללו, ומהיבטים שונים. נזכיר כאן רק ספרים מעטים: L. Bronner, *The Stories of Elijah and Elisha as Polemics Against Baal*, Leiden 1968; G.W. Coats, *Moses: Heroic Man, Man of God*, Sheffield 1988; R.D. Moore, *God Saves*, Sheffield 1990; T. Collins, *The Mantle of Elijah*, Sheffield 1993; J. Van Seters, *The Life of Moses: The Jahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Kampen 1994; P.J. Kissling, *Reliable Characters in the Primary History: Profiles of Moses, Joshua, Elijah and Elisha*, Sheffield 1996. לספרים נוספים ולמאמרים רבים הדנים בדמויות האלה נתייחס בפרקים ובהקשרים המתאימים. פעולות המזכירות את אלו של אליהו ואלישע יוחסו בתקופת המשנה והתלמוד למספר חכמים, וגם על כך נכתבה ספרות ענפה.

3. הגישה הספרותית-היסטורית, הבוחנת את הטקסטים הנסיים ומחפשת את הגרעין ההיסטורי הטמון בהם ואת הסיבה לשילובם בטקסטים. זוהי הגישה בה אנו נוקטים בעבודה הזאת.

כפי שצויין לעיל, יש חוקרים הרואים בסיפורי הנסים סיפורי עם שהועברו בעל פה במשך דורות רבים, ועד אשר הועלו על הכתב נוספו להם קישוטים ועיטורים שונים. לכן מושמעת הטענה שקשה לחוקר בן זמננו לראות בהם אירועים היסטוריים ממשיים. אמנם בסיפורי הנסים (וגם בסיפורים אחרים) מצויים אלמנטים פולקלוריסטיים, כגון הנחש המדבר (בר' ג: 1-5), אתונו המדברת של בלעם (במ' כב: 22-35), ועוד. אולם אנו סוברים שבנוסף לכך ישנם מקרים שבהם המוטיבים הפולקלוריסטיים מעטרים אירוע היסטורי כדי לשלב אל תוכו את התערבות האל בהיסטוריה הלאומית (כגון במלחמות שבימי השופטים - שופ' ה: 20, ז: 22). נוכחות אלוהים עוברת כחוט השני בכל ההיסטוריה של עם ישראל. אנו מניחים שלסופר המקראי היה חשוב להציג את האירועים הנסיים כמשקפים את כוחו של האל ואת מעורבותו בהיסטוריה, ולחזק על ידי הנסים את אמונתו של עם ישראל באלוהיו מחד גיסא, ולגבש ולעצב את הזהות הישראלית מאידך גיסא.

עלינו לזכור שמחקר המקרא יצא בתחילתו מתפיסת עולם יהודית-נוצרית, ולכן זיהו החוקרים, בדומה לעורכי המקרא הקדומים, את האירועים יוצאי הדופן שהתחוללו לעם ישראל כנסים, ואילו אירועים דומים שקרו לעמים אחרים הוגדרו כפעולות מאגיות. אולם זוהי תפיסה שגויה, כפי שנציג בהמשך, היות ומבחינה טיפולוגית קשה בדרך כלל להבחין בהבדלים בין האירועים. סיפורי נסים הנמצאים בספרות הדתית הפכו לבעיה בעיני החוקרים ובעיני המאמינים במיוחד בעת החדשה, כאשר בעקבות השתנות דפוסי החשיבה עם תקופת הרנסנס וההשכלה הועלתה הטענה שנסים אינם הולמים את המחשבה הרציונלית. הויכוח שהתעורר בנושא זה התנהל בחלקו בספרות המדעית ובחלקו בספרות מדעית-למחצה. כאן טמונים, בעצם, השורשים לעיסוק הביקורתי-מודרני בנס ובמאגיה, המשתמש בכלים המתודיים המקובלים כיום לחקר הנושא.

ריכוז גדול של האגדות התלמודיות ראה אצל: L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1909. כאן עלי להזכיר שמחקרים רבים נעשו וספרים רבים נכתבו על דמותו של ישו, שמעשיו מזכירים את פעולותיהם של אליהו ושל אלישע. ואכן חלק מהחוקרים עומד על הדמיון וההמשכיות בין האישים הללו, וכן על האווירה הדתית-מאגית בתקופתו של ישו, לא רק בארץ ישראל אלא גם בספרה התרבותית של האזור, כגון: M. Smith, *Jesus the Magician*, San Francisco 1978.

בעבודה זאת לא נעסוק בבעיה התיאולוגית-פנימית של הדת היות ואנו עוסקים בפנומנולוגיה של הנס בלבד. אנו נבחן את החומר כביטוי להשקפת העולם הדתית של תקופה מסוימת, ובקורפוס ספרותי מוגדר. מכיוון שנדון בנסים כתופעה טיפולוגית לא נכנס לבעיות תיארוך האירוע, הכתיבה ומספר העריכות השונות, אלא נתייחס לשלבים של התפתחות התפיסה התיאולוגית ונעמוד על ה-Zeitgeist שלה, כפי שהדבר משתקף מאופי העריכה של ספרי המקרא השונים.

לאחר שהדיון האקדמי בנושאים דתיים, דיון שנשב תחילה על הנצרות בלבד, נפתח והחל לבחון גם דתות שמחוץ לנצרות, נכללו סיפורי הנס המקראיים במכלול רחב יותר של מסורות דתיות הדנות באירועים על טבעיים. החוקרים ניסו במשך תקופה ארוכה לעמוד על הבדלים עקרוניים בין תופעות על טבעיות בדתות אחרות ובין סיפורי הנסים הן במקרא והן בברית החדשה, כשהם יוצאים מנקודת מבט אירופו-צנטרית, שהיא במידה רבה נקודת מבט נוצרית מובהקת. תופעות המדווחות בדתות האחרות (ובמיוחד בדתות המזרח הקדום, בחברות קדומות ובדתות שנתפסו כ"פרימיטיביות") הוגדרו, לכן, כמאגיה. דווקא האיסור המקראי על פעולות אנושיות יזומות שיש בהן שמץ של כישוף לצד סיפורי נסים גורם לבעיה התיאולוגית-הגדרתית.

ברור שלאחר כמאה שנות מחקר שבהן ניסו חוקרים מדיסציפלינות שונות להבדיל בין "דת" ובין "מאגיה" בחברות ובתקופות שונות לא נוכל להציע כאן הגדרות רחבות המתאימות לכל החברות, אלא נסתפק בבחינת האירועים המקובלים על עורכי המקרא כ"נסים" לעומת הפעילויות המאגיות האסורות. לכן נדון בפרק הראשון בשאלת ההבדלים בין נס ובין מאגיה ובבעיות הכרוכות בנסינות החוקרים לקיים את ההבחנה הבולטת שבין השניים. הצעותינו להבחנה בין שני האלמנטים הללו טובה בעיקר למכלול הפנים-מקראי, ומכך נובעת הגבלתן לצורך השימוש הרחב יותר בנושאים הנוגעים למדע הדתות. כן נבחן את הטרמינולוגיה שבה השתמשו עורכי המקרא כשהעלו על הכתב אירועים יוצאי דופן שונים ומגוונים.

ישנם חוקרים הבוחנים את הידיעות על אירועים על-טבעיים המתרחשים לאו דווקא במקום מסוים, אלא במכלול ספרותי, כגון בספרות התלמודית,⁷ או בתקופה ספציפית, כמו בתחילת

⁷ ראה, למשל, בין השאר, אצל: G. Brecher, *Das Transcendentale, Magie und Magische Heilarten im Talmud*, Wien 1850; L. Blau, *Das Altjüdische Zaubwesen*, Budapest 1898; S.

הנצרות,⁸ באירופה של ימי הביניים,⁹ וכדומה. אחת השיטות המקובלות ביותר במחקר לבחינת הנסים ולהבחנה ביניהם ובין פעולות מאגיות מסתמכת על מחקרים סוציולוגיים-אנתרופולוגיים שנעשו החל מהמאה ה-19. בתקופה הזאת החל החיפוש אחר המוצא המשותף של המאפיינים הדומים בתרבויותיהן של החברות השונות ברחבי העולם. החוקרים בדקו תחילה את התופעות האופייניות לחברות שנחשבו לפרימיטיביות במאה ה-19, ועמדו על הדומה שביניהן. לאחר מכן החלו להשוות את התופעות הללו לתופעות דומות העולות מהכתובים הקדומים.¹⁰ מההשוואות עמדו החוקרים על הדמיון שבין הנוהגים הריטואליים והדתיים ומנהגי החברות הפרימיטיביות במאה הזאת ובין התנהגויותיהם של אנשי המזרח הקדום, כפי שהיא מצויה בכתובים.¹¹ כדי

Daiches, *Babylonian Oil Magic in the Talmud and in Later Jewish Literature*, London 1913. לנושא זה התייחס גם: ש. ליברמן, *יוונית ויוונית בארץ-ישראל*, ירושלים 1984, עמ' 76 ואילך. כן ראה לאחרונה אצל: א. גרינולד, "המאגיה והמיתוס - המחקר והמציאות ההיסטורית", בתוך: ח. פדיה (עורכת), *המיתוס ביהדות*, אשל באר שבע ד, ירושלים 1996, עמ' 75-98, וכן גם אצל: G. Veltri, *Magie und Halakha, Ansätze zu einem empirischen Wissenschaftsbegriff im spätantiken und frühmittelalterlichen Judentum*, Tübingen 1997.

⁸ לנושא זה ראה, בין השאר, את: G. Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition* (trans. F. McDonagh), Edinburgh 1983; W. Kahl, *New Testament Miracle Stories in their Religious-Historical Setting*, Göttingen 1994; B. Kollmann, *Jesus und die Christen als Wundertäter*, Göttingen 1996.

⁹ ראה לדוגמה: C. Ginzburg, *Les Batailles Nocturnes Sorcellerie et Rituel Agraires en Frioul, xvi-xvii Siècle*, Paris 1980; R. Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge 1989; C. Ginzburg, *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*, New York 1991; V.I.J. Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford 1991; E.D. Dukes, *Magic and Witchcraft in the Dark Ages*, Lanham 1996; C. Burnett, *Magic and Divination in the Middle Ages*, Aldershot 1996, ועוד.

¹⁰ תפיסת חלק מהסיפורים המקראיים כפולקלור קיבלה תאוצה לאחר שפורסמה עבודתו המונומנטלית של: J.G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, London 1890. פרייזר היה הראשון שאסף סיפורים ומנהגים פולקלוריסטיים מארצות רבות, בודד מספר אמונות ומנהגים והשווה אותם לסיפורי המקרא בספרו: G. Frazer, *Folk-lore in the Old Testament*, New York 1918. בעקבותיו הלך ואת דבריו הרחיב: T.H. Gaster, *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament*, New York-Evanston 1969. בעקבות הספרים האלה נערכו מחקרים דומים רבים, ולא כאן המקום לעמוד על כולם. E. and M.L. Keller, *Miracles in Dispute: A Continuing Debate*, London 1969. מודעים אף הם לבעיית הנס והפולקלור, וסוברים שגם אם יש בסיפורי הנסים מוטיבים של סיפורי עם, אין זה אומר עדיין שאין בסיפורים הללו אלמנטים היסטוריים. החוקר הבולט שבחן את הפולקלור במקרא היה: H. Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament*, Tübingen 1921. סיכום לנושא חקר הפולקלור במקרא ערכה: P.G. Kirkpatrick, *The Old Testament and Folklore Study*, Sheffield 1988. לעניין הפולקלור במקרא ראה גם אצל: ע. יסיף, *סיפור העם העברי: תולדותיו, סוגיו ומשמעותו*, ירושלים 1994. יסיף עומד על האספקט הפולקלוריסטי של סיפורי הנסים; לדעתו הפכו סיפורי העם של תקופת המקרא להיסטוריה קדושה. בגישה האנתרופולוגית דנתי בפרק א, על האפיונים של נס ושל מאגיה.

¹¹ על בחינת הפולקלור של עמים שונים מנקודת מבט דתית-אנתרופולוגית ועל הגישה האנתרופולוגית למחקר הדתות ראה, בין השאר, אצל: J. Pentikäinen, "Religio-Anthropological Depth Research", in: L. Dégh, H. Glassie and F.J. Oinas (eds.), *Folklore Today*, Indiana 1976, pp. 403-414. כמו כן ראה דיון בנושא זה וויכוח בין שני אנתרופולוגים: K. Thomas, "An Anthropology of Religion", *JIH* 6 (1975), pp. 91-109. H. Geertz, "An Anthropology of Magic, II", *JIH* 6 (1975), pp. 91-109.

להבין את הלך המחשבה ואת המטרות הגלומות באירועים העל-טבעיים בעת העתיקה נעזר אפוא לעתים גם במחקרים אנתרופולוגיים.¹²

עבודה זו בוחנת את הנס מנקודת מוצא היסטורית-ספרותית תוך מחקר השוואתי עם ספרויות המזרח הקדום. הנחת היסוד של העבודה היא שלצד המסר הרעיוני יש במקרא גם דיווחים על אירועים היסטוריים,¹³ ועליהם 'מלביש' העורך פרשנות תיאולוגית. כוונתנו "לקלף" את הקליפה התיאולוגית כדי להבין מה רצה המחבר להשיג על ידי שכתוב האירוע כסיפור נסי. בכוונתנו לבחון את הנסים לפי סוגיהם ולפי מטרותיהם, ולבדוק את הקשריהם אל הקונטקסט שבו הם מתרחשים. כל סיפור צריך להבחן לגופו, היות ואין אפשרות להבין מהו נס ומה מקומו בתוך הקונטקסט הספרותי-היסטורי של היווצרותו מבלי לערוך ניתוח מלא של הטקסטים המקראיים. כך אנו מקווים ללמוד אם אירוע המתואר על ידי הסופר כנס משמש כקליפה אידיאולוגית לגרעין היסטורי. לעתים סיפורי המקרא הם רפרזנטציות דרמטיות של עובדות פשוטות, ופעמים אחרות הם סיפורי נפלאות או לגדות שנארגו סביב דמותו של גיבור, או סיפורים הנושאים מסר מסוים.

Religion and Magic, I", *JHJ* 6 (1975), pp. 71-89. על הקשר בין לגדות ובין אמונות עממיות ופולקלור עמד, בין השאר: P.B. Mullen, "The Relationship of Legend and Folk Belief", *Journal of American Folklore* 84 (1971) pp. 406-413.

¹² כגון: V. Turner, *From Ritual to Theatre*, New York 1982; S.J. Tambiah, *Culture, Thought, and Social Action - An Anthropological Perspective*, Cambridge 1985; D. Riches (ed.), *The Anthropology of Violence*, Oxford 1986; A.D.H. Mayes, *The Old Testament in Sociological Perspective*, London 1989. נסיון ראשון לשלב את תוצאות המחקר האנתרופולוגי במחקר ההיסטורי של עם ישראל נעשה כבר על ידי מספר חוקרים, שהבולט מביניהם הוא וולהויון, שעסקו בכך במסגרת ה-*religionsgeschichtliche Schule*.

¹³ G.W.F. Hegel, *Introduction to the History of Philosophy* (trans. Q. Lauer), New-York 1974, pp. 67-68, "History's form is the presentation of a succession of events and deeds. But what are the deeds proper to the history of philosophy? They are the activities of free thought. What we are to consider, then, is the history of thought...What is presented in history is mutable, has taken place, was once, and is now past, has sunk into the night of the past, is no longer. Thought, however, is not subject to change" שהועלו על הכתב נשמרו. אנו רואים את סיפורי הנס כתוצר פעילותה של מחשבת האדם, שחשיבתו מושפעת מתפיסת העולם התיאוצנטרית שהייתה מקובלת בזמנו של הכותב, ולכן אנו בוחנים דרך הנסים במקרא את התפתחות המחשבה האנושית המשתקפת מהקונצפציות המשתנות של עורכי המקרא לתקופותיהם. נראה לנו שמרבית החוקרים רואים את המקרא כיצירה קולקטיביסטית שבה מבטאות קבוצות מסוימות את תפיסותיהן; ויפה הגדיר זאת: י. דן, "משהו על תפישות המיתוס במחקר בימינו", **אלפיים** 8 (1993), עמ' 145-164, שסיכם את הדברים באמרו: "הנסיון מלמדנו שכל הכללה בעניין מהותו של המיתוס חייבה התרחקות מן הטקסטים המסוימים, בחירה שרירותית של דוגמאות מתוך המרחב האין-סופי של אגדות...מרחב שניתן למצוא בתוכו בלא קושי דוגמאות "משכנעות" לכל השקפה... והתרחקות מן המושכל הראשון של עבודה מדעית: ניתוח מלא של טקסטים מתוך מיצוי הבנת מקומם של אלה בתוך הקונטקסט ההיסטורי, החד-פעמי של היווצרותם". בצורה זאת התעלמו חוקרים רבים מפרי דמיונו של היוצר האינדיבידואלי.

המסר יכול להיות בעל משמעות פוליטית, תיאולוגית או חברתית. לעתים נושא הסיפור מספר מסרים בעת ובעונה אחת.

מחקרים שונים עוסקים במאגיה שהייתה מקובלת בעת העתיקה במרחב המסופוטמי, במצרים, ביוון וברומא. לדעת החוקרים שררה בעת העתיקה "אווירה מאגית" באזור כולו, ורוב האוכלוסייה נהגה לפנות לאלים, הנחשבים, כמובן, לכוחות על-טבעיים, כדי להעזר בהם בכל שטחי החיים.¹⁴ במצרים הדת והמאגיה חד הם. המונח "מאגיה" מקביל למונח המצרי *Heka*, המשמש במקורות המצריים הקדומים ככינוי לאלוהות שנוצרה או נבראה לפני כל שאר האלים.¹⁵ *Heka* היא הפרסוניפיקציה של המאגיה, והיא נוצרה כאמצעי הגנה, מניעה, ואפילו כרפואה מונעת.¹⁶ המצרים האמינו שבכל האלמנטים ובכל היצורים החיים עלי אדמות טמון כוח מאגי,¹⁷ ומכך משתמע שהמאגיה הייתה מצויה במצרים בכל תחומי החיים.¹⁸ האלים המצריים השתמשו אף הם בכח מאגי שכונה *akhu*, ושהיווה עבורם "אנרגיה יוצרת". אולם המצרים הקדמונים אהבו סדר והמשכיות, ולכן מתיאורי פעולותיהם של האלים נעדרת הדרמה.¹⁹

גם במרחב המסופוטמי לא ניתן להבחין בין דת ובין מאגיה. באשור ובבבל היוותה המאגיה (או הכישוף) אלמנט אחד מתוך פילוסופית החיים רבת הפנים של האזור, וקשה להבחין שם בין מאגיה

¹⁴ לנושאים אלה ראה, בין היתר: R.C. Thompson, *Semitic Magic*, London 1908; I.T. Abusch, *Babylonian Witchcraft Literature*, Atlanta 1987; U. Jeyes, *Old Babylonian Extipacy*, Leiden 1989; M. Meyer and P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995. בהמשך העבודה אתייחס לספרים ולמאמרים נוספים, בהתאם לנושא הספציפי.

¹⁵ דיון בנושא זה ראה אצל: R.K. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago 1993, pp. 14-28.

¹⁶ J.F. Borghouts, "Witchcraft, Magic and Divination in Ancient Egypt", in: J.M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, New York 1995, vol. III, pp. 1775-1785.

¹⁷ נזכיר כאן רק מעט מהספרים העוסקים בכך: H. Kees, *Der Götterglaube im alten Aegypten*, Leipzig 1941; C. Jacq, *Egyptian Magic*, Wiltshire 1985; G. Finch, *Magic in Ancient Egypt*, Austin 1995.

¹⁸ W.M. Brashear, "The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)", *ANRW II* 1995, 18.5, pp. 3391-3392. יישומיה יוחסה לאלים, שנוקקו להחייאה מחודשת בכל יום ונשענו בכך על פעולותיהם היומיומיות של בני האדם. לכן יכולו הקוסמים המצריים אפילו לאיים על האלים באם אלה לא ייענו למבוקשם. המאגיה היוונית-רומית מבוססת, לדעת בראשר, על המאגיה המצרית הקדומה.

¹⁹ H.C. Kee, "Myth and Miracle: Isis, Wisdom and the Logos of John", in: A.M. Olson (ed.), *Myth, Symbol, and Reality*, Notre Dame-London 1980, pp. 147-148.

המסר יכול להיות בעל משמעות פוליטית, תיאולוגית או חברתית. לעתים נושא הסיפור מספר מסרים בעת ובעונה אחת.

ובין דת. ה"מאגיה" הקיפה את כל תחומי ההתנהגות הדתית שמטרתה להשפיע על הצלחתו של האדם, שלומו ועושרו. הפעולות המאגיות הקשורות בחברה נעשו על ידי ה-*ašipu*, ונהוג היה לפנות אל הכוהנים והנביאים המיוחדים שנמצאו במקדשים השונים כדי לשאול באלים.²⁰ הביטוי "בעזרת האל" הוא ביטוי שגור בכתובות האכדיות, האשוריות, הבבליות והחיתיות.²¹ גם לפי התפיסה שהיתה מקובלת אצל החיתים אין גבול בין המאגיה ובין הדת: הריטואלים החיתיים על מיגוון מרכיביהם נשענו על בסיס דתי-מאגי משותף שאינו ניתן להפרדה.²² ביוון העתיקה תפסה המאגיה מקום חשוב, כפי שמשמע בעיקר מהדרמה ומהרטוריקה של אותה תקופה.²³ גם ברומא היו מקובלות פעילויות מאגיות שונות בהתאם לצורך. אין ביוון הקדומה וברומא הטרומ-נוצרית חוקים נגד פעילות מאגית *per se* ואין שם הבחנה בין פעולות מאגיות ובין ריטואלים דתיים.²⁴

כל מחקר על הנסים מחייב בחירה שרירותית של אירועים ושל תקופה. העבודה הזאת מתמקדת בתקופה המתחילה בזמן שבו החלו בני ישראל את חייהם כעם לפי תפיסת המקרא, כלומר בחציית הים לאחר יציאת מצרים, והמסתיימת עם חורבן בית ראשון. הנסים שאותם נבחן הם נסים שיש להם השלכות על החברה כולה. הדיון בנסים כפי שהם באים לידי ביטוי במקרא יעשה לפי הסדר

²⁰ ראה על כך אצל: J.M. W. Farber, "Magic and Divination in Ancient Mesopotamia", in: J.M. W. Farber (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, New York 1995, vol. III pp. 1895-1909.

²¹ על החומר הרלבנטי נעמוד בפרקים השונים.

²² לנושא זה ראה: J.M. G. Frantz-Szabó, "Hittite Witchcraft, Magic and Divination", in: J.M. G. Frantz-Szabó (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, New York 1995, vol. III pp. 2007-2019.

²³ על כך עמדה, בין היתר: J. de Romilly, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge 1975.

²⁴ על חוסר הידע בנושא ההתפתחות ההיסטורית של המאגיה ביוון וברומא ועל ההשפעות הפרסיות והמצריות על המאגיה היוונית כפי שהיא באה לידי ביטוי בפפירוסים המאגיים עמד: M. Smith, "On the Lack of a History of Greco-Roman Magic", in: H. Heinen, K. Stroheker and G. Walser (eds.), *Althistorische Studien - Hermann Bengtson zum 70. Geburtstag dargebracht von Kollegen*, Wiesbaden 1983, pp. 251-257; G. Luck, *Arcana Mundi, Magic and Occult in the Greek and Roman Worlds*, Baltimore-London 1985; C.R. Phillips III, "Nullum Crimen sine Lege: Socioreligious Sanctions on Magic", in: C.A. Faraone and D. Obbink (eds.), *Magika Hiera*, Oxford 1991, pp. 260-276. פיליפס מביא לתשומת לבנו שמסיבות פוליטיות הואשמו מספר פילוסופים בחוסר אמונה דתית ביוון וברומא, ונענשו על כך. על הבעיה שבהבחנה בין מאגיה ובין דת בתקופה זאת ראה גם אצל: H.D. Betz, "Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri", in: F.A. Faraone and D. Obbink (eds.), *Magika Hiera*, Oxford 1991, pp. 244-257. על אמצעים מאגיים שונים שבהם נהגו להשתמש ביוון, ברומא ובאזורי השליטה של תרבויות אלה ראה: J.G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York-Oxford 1992; F. Graf, *La Magie*, Paris 1994.

הכרונולוגי המקראי. זוהי בעצם מסגרת על-זמנית, כמו שגם הרעיונות הבאים לידי ביטוי בסיפורי הנסים הם רעיונות על-זמניים ועל-מקומיים, והנסים לא אירעו אך ורק בקונטקסט אחד.

ברור שספרות המקרא לא התפתחה יש מאין, ואין היא עשויה מקשה אחת, כמו שגם האמונה בכוח על-טבעי, היכול להתערב בעולם הטבעי-ההיסטורי ולעזור לבני האדם או לפגוע בהם, אינה נחלתו של עם ישראל בלבד. יחד עם זאת יש להדגיש שדת המקרא אוסרת על כישוף ועל פעילויות מאגיות אחרות ומחברת את האיסור הזה לאיסור על "עבודה זרה", כלומר איסור על השתתפות בפולחן כלשהו מחוץ לפולחנו של אלוהי ישראל.²⁵ לספרות המקראית יש אפוא ייחוד משלה, אך היא מושפעת הן מבחינה לשונית והן מבחינת המוטיבים הספרותיים מה-Kulturkreis, מה-Gattung ומהמאגר הספרותי של המזרח הקדום.²⁶ המקרא כולו לא נכתב בזמן אחד ולא על ידי סופר אחד, ואין לראות בו ביטוי להשקפת עולם תיאולוגית חד-תקופתית. תפיסת העולם הדו־טרונומיסטית²⁷ אינה דומה לזו של הכרוניסט,²⁸ והתפיסות הללו הושפעו מהלך המחשבה של התקופה ושל המקומות שבהם חיו העורכים לדורותיהם. בנוסף לכך עברו רוב ספרי המקרא מספר עריכות לאחר העלאתם על הכתב,²⁹ וכל עריכה הטביעה את חותמה על תפיסת האירוע הנסי שבו היא דנה. לכן מתודת המחקר המוצעת בזה מתבססת על איסוף שיטתי של סיפורי המקרא בהם מדובר על התערבות אלוהית או על תופעה על-טבעית, והשוואתם לאירועים דומים המתוארים

²⁵ לכן מעניין להזכיר את הקשר בין הפונקציות של הכוח, הנביא, הקוסם, הזקן וכד' כפי שהדברים באים לידי ביטוי ביש' ג: 2-3, יר' כז: 9, שם, כט: 8, ועוד. אך אין אנו בוחנים בעבודה זו את הכינויים לעושי הפלא.

²⁶ J.H. Walton, *Ancient Israelite Literature in its Cultural Context*, Grand Rapids 1989, p. 118. F.L. Moriarty, "Word as Power in the Ancient Near East", in: H.N. Bream, R.D. Heim and C.A. Moore (eds.), *A Light Unto My Path*, Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers, Philadelphia 1974, pp. 345-362, מצביע על כך שכבר בתקופה קדומה ביותר שיוו במזרח הקדום משמעות מאגית למלה המדוברת, אותה מלה שבאמצעותה הפגינו האלים את כוחם העל-טבעי בטבע ובהיסטוריה. לעניין הזיכר הספרותי-תרבותי המשותף לתרבויות המזרח הקדום בעת העתיקה ראה: M. Fishbane, *Studies in Biblical Magic: Origins, Uses and Transformation of Terminology and Literary Form*, Ann Arbor 1971.

²⁷ על כך אצל: M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1972.

²⁸ ראה אצל: ש. יפת, *אמונות ודעות בספר דברי-הימים ומקומן בעולם המחשבה המקראית*, ירושלים 1977; S. Japhet, *I and II Chronicles*, Louisville 1993; וכן ראה גם במאמרים שונים הכלולים בתוך: H. Tadmor and M. Weinfeld (eds.), *History, Historiography and Interpretation*, Jerusalem-Leiden 1986. אנו נתייחס לכל מאמר לגופו בפרק המתאים.

²⁹ על העריכות הדו־טרונומיסטיות השונות עמד: R.D. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomic History*, Sheffield 1981, ושם ספרות נוספת.

בספרויות המזרח הקדום ויוון העתיקה באלף השני ובאלף הראשון לפנה"ס.³⁰ במקרה הצורך נשווה עם מקורות נוספים, כגון כתביהם של יוסף בן מתתיהו (יוספוס פלוויס) ושל היסטוריונים רומיים.³¹ בתוך כך ניתן יהיה לעמוד על הקרקע שעליה צמחו סיפורי נסים, ומה הם הקוים המשותפים ו/או הנבדלים כשמדובר בסיפורים מסוג זה בין הספרויות השונות. כן נלמד מהשוואה זו על כוונת הכותבים/העורכים - במקרא ובספרויות הקדומות האחרות - כאשר כתבו מה שכתבו, האם כוונתם של הסופרים היא זהה או שונה; האם תפסו עורכי המקרא את האירועים יוצאי הדופן באותו האופן שבו הבינו אותם שאר עמי האזור, דהיינו האם התיאולוגיה המשתקפת מסיפורי המקרא הייתה חלק מה- *Kulturkreis* של המזרח הקדום, או שיש הבדלים בין התפיסות, והמקרא מציג אידיאולוגיה מקורית; האם קיימות נקודות מגע בין התרבויות האזוריות, המתבטאות ב"מאגר אלמנטים נסיים" משותף, או שכל חברה "מייצרת" נסים משלה. התשובות תאפשרנה להבין את מקומם של הנסים בתוך הקונטקסט ההיסטורי החד-פעמי של היווצרותם, ולראות האם האירועים הנסיים הם פרי תגובתו התיאולוגית של המספר לתנאים הסובבים אותו בטבע, בחברה ובתרבות.

לצורך הדיון מתמקדת העבודה בחמש קטגוריות נסיות בלבד מתוך מכלול הנסים, קטגוריות שיש בהן השלכות על החברה כולה, והן:

1. נסי הושעה לאומית בעיתות מלחמה;

2. נסי מים ומזון לעם כולו;

3. נסים בעת מלחמה ללא אלמנט של הושעה;

4. נסים בעת מעברי מים;

5. נסי עונשין.

³⁰ לשם כך נעזר בספרות שונה, כגון: A.L. Oppenheim, *The Interpretations of Dreams in the Ancient Near East*, Philadelphia 1956; C.H. Gordon, *The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations*, New York 1965; H. Goedicke and J.J.M. Roberts (eds.), *Unity and Diversity*, Baltimore and London 1975; H.W.F. Saggs, *Assyriology and the Study of the Old Testament*, Cardiff 1969. האומר (שם, עמ' 15): "...since the world of the Old Testament was itself a peripheral part of the Mesopotamian cultural area, examination of Mesopotamian culture, without theological presuppositions, is likely frequently to illuminate the Old Testament background and - as a by-product - to elucidate certain specific problems".

³¹ כגון: ק. טאקיטוס, *דברי הימים* (תרגמה ש. דבורצקי), ירושלים 1965; תוקידידס, *תולדות מלחמת פילופוניס* (תרגום א.א. הלוי), ירושלים 1959; *כתבי הירודוטוס* (תרגום א. שור), ירושלים תרצ"ה.

העבודה תדון בנסיים שבכל קטגוריה בנפרד, ותנסה למצוא מהו המאחז בחיים (Sitz im Leben) של כל נס, מה הן המטרות המשותרות שלו ואלו מסרים הוא נועד להעביר. כמו כן נבדוק אם ניתן לסווג כל נס ליותר מקטגוריה אחת; אם יש הבדלים בין האלמנטים הנסיים שבסיפורי המקרא השונים, ואם יש - מהן הסיבות להבדלים אלה. מכיוון שהטקסט הוא לרוב בעל משמעות מורכבת ביותר, נחפש בכל סיפור את הרובד הסיפורי הראשוני, כדי לראות אם האלמנטים הסיפוריים שונו בשלב עריכה מאוחר יותר, ואם אכן שונו - מאיזו סיבה? עלינו לזכור שכל טקסט כשלעצמו מבטא את הלך המחשבה של היוצר החד-פעמי, המכניס את ערכיו ואת דרך הבעתו המיוחדת לתוך הכתוב. חשוב להבין את המשמעות המורכבת של הטקסטים המקראיים ואת הקשרם של הטקסטים הללו אל ה-Zeitgeist או תפיסת העולם של המספר. ההבחנה בין הרבדים הסיפוריים השונים, היכולים לנבוע משילוב של מספר מסורות, אך יחד עם זאת ייתכן שמקורם בשלבי עריכה שונים, מלמדת כיצד השתנו הדיווחים על העבר בהתאם לשינויים שחלו באורח המחשבה ובדפוסי החשיבה של החברה, ובו בזמן מאפשרת לעמוד על ההתמדה והרציפות של עקרונות ושל אמונות קדומות³² ועל המטרות שעמדו לפני הכותבים. מאופן הצגת הנסיים בספרי המקרא השונים אפשר ללמוד על ההבדלים שבין הקונצפציות של העורכים, כגון בין אלה של הדויטרונמיסטים ובין זאת של בעל דברי הימים, ובין התפיסות הללו לבין הלך המחשבה של המקור הכוהני. לעומת הנסיים הנ"ל שבהם נדון, אין ענייננו בנסיים הקשורים למקרים פרטיים, או שהתחוללו במסגרת פרטית, אלא כאשר יש להם השלכות על החברה כולה.

יש לזכור שהמקרא לא בא לספר דברים כהווייתם, שכן העורכים המקראיים לא ייחסו חשיבות לאמת ההיסטורית. האירועים ההיסטוריים שימשו עבורם כלי למסור באמצעותו את רעיונותיהם ואת השקפותיהם על מהות היחסים בין עם ישראל ובין אלוהיו.³³ לסיפורים על הושעה לאומית נסית יש אמנם אספקט תיאולוגי מובהק, אך בנוסף לכך הם בעלי אספקט סוציולוגי-פונקציונלי,

J. Huizinga, "A Definition of the Concept of History", in: R. Klibansky and H.J. Paton ³² (eds.), *Philosophy and History: Essays Presented to Ernst Cassirer*, Oxford 1936, p. 9. במאמר הזה: "History is the intellectual form in which a civilization renders account to itself of its past". אנו מרחיבים את היריעה וסוברים שאפשר לעמוד גם על השינויים שחלו במשך מאות שנים בצורת החשיבה של הכותבים.

³³ על תעמולה תיאולוגית ראה, למשל: E. Schüssler Fiorenza (ed.), *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, Notre Dame 1976. על תפיסת ההיסטוריה בתרבויות המזרח הקדום ועל ראיית האירועים ההיסטוריים כפעולות אלוהיות ראה: B. Albrektson, *History and the Gods*, Lund 1967.

ודרכם יצרו סופרי המקרא זהות לאומית קולקטיבית. המספרים הציגו את העולם כולו כמגרש המשחקים של האל, העומד מאחורי כל ההתרחשויות העל-טבעיות. במערכת היחסים שבין האל ובין בני האדם קיים אלמנט של תלות הדדית, שמטרתה להביא תועלת לשני הצדדים. אל ללא מאמינים וללא פולחן כאילו אינו קיים; ואילו עם ללא אל הוא עם חסר הגנה. הנסים הם אחד האמצעים שבהם מגן האל על העם.³⁴

למחקר על הנסים יש שלושה אספקטים חשובים: (1) היסטורי (2) ספרותי³⁵ (3) תיאולוגי. מבחינה היסטורית צריך לבדוק באיזו מידה משקפים הסיפורים את המצב בזמן שבו הם נכתבו ולא את הזמן שאליו הם מיוחסים מבחינה תיאולוגית וספרותית. בעבודה זו נבדוק באיזו מידה הובאו סיפורי הנסים למטרות דתיות בלבד, כמו להגביר את האמונה באל ובכוחו העל-טבעי, ובאיזו מידה היו להם מטרות נוספות, אותן ניתן להגדיר כמטרות תיאולוגיות-פוליטיות.³⁶ זאת מכיוון שבחברה התיאוקרטית הקדומה לא הייתה הבחנה בין פוליטיקה ובין דת, וההנהגה שלטה באמצעות הרעיונות התיאולוגיים.³⁷ מכיוון שנבחן נסים בעלי משמעות חברתית, נבדוק גם האם הנס מתחולל בסתר, או שהוא מבוצע לעיני קהל רב.³⁸ שהרי סביר להניח שכדי שהנס יגיע לתודעת ההמון, עליו להרשים ולהתבצע כהצגה רבת רושם לעיני קהל צופים רחב ככל האפשר, וזאת בתרבות המאמינה באל, אך אינה אמונה על קריאה של כתבי קודש. כן נבדוק האם קיימת

³⁴ תפיסה זאת באה לביטוי, בין השאר, ביהו' ז: 9 "וישמעו הכנעני [...] ונסבו עלינו והכריתו את שמנו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול". את הקשר בין האל ובין העם אפשר לראות מסיפור שחרור עם ישראל מעבדות מצרים. T.B. Dozeman, "Moses: Divine Servant and Israelite Hero", *HAR* 8 (1984), pp. 45-61, טוען שמשמ' ב: 23 עולה שעם ישראל לא הכיר את ה', וגם משה (לפי שמ' ג: 13) ופרעה (ראה שמ' ה: 2) לא הכירו את האלוהות הזאת. בני ישראל אינם מפנים את תלויותיהם על העבודה הקשה במצרים אל אובייקט אלוהי מסוים, אך התלויות מגיעות בדרך כלשהי לאוזני ה', ואז מתחיל תהליך ההתוודעות בין האיש (משה) האל (ה') והעם (ישראל). מהתיאור עולה אפוא תמונה של אל בלי עם ועם חסר הזדהות עם אל מסוים, המוצאים זה את זה.

³⁵ אנו לא בוחנים בעבודה הזאת את האספקטים הספרותיים של הנסים *per se*, אם כי יש להם חשיבות משלהם, אלא את הסיבות לשימוש באלמנטים של נס בספרות המקרא בכל מקרה לגופו.

³⁶ על התיאופוליטיקה במקרא ראה את אסופת המאמרים אצל: H. Graf Reventlow, Y. Hoffman and B. Uffenheimer (eds.), *Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature*, Sheffield 1994.

³⁷ בנושא הזה דן: M. Weber, *The Sociology of Religion*, London 1965. לדברי וובר, האל בעת העתיקה היה "אל פוליטי", והוא היה קיים כדי להגן על האינטרסים של הקבוצה שהאמינה בו. ואכן, נראה במהלך הדברים שתפיסה זאת נכונה בעיקר לגבי הנסים שקרו בזמן הנדודים במדבר.

³⁸ J. Huizinga, *Homo Ludens*, Boston 1955, מדבר על "המופעים המקודשים" ועל הריטואלים המשוחקים לעיני קהל רב. השפעת משחק כזה נמשכת לאורך זמן. גם הנס צריך להיות בעל השפעה ממושכת, ולכן עליו להראות לעיני רוב העם. על אורקלים נבואיים המבוצעים לעיני קהל ברחוב ועל

התאמה בין תנאים גיאוגרפיים, טופוגרפיים ואקלימיים ובין סיפורי נסים, ובאיזו מידה קובעים התנאים הללו את טיב הנס; נשאל האם כל חברה יצרה נסים החולמים את אופייה, את צרכיה (הספציפיים ואת נתונייה הגיאוגרפיים, או שאין לנס קשר עם תנאי המציאות. מכאן עולה שאלה חשובה אחרת, והיא - האם הנס מחולל מטמורפוזה מוחלטת, או שהוא יוצר מצב חדש זמני בלבד, ולאחר מכן שבים החיים לקדמותם.

מכיוון שבחרתי לבחון רק מספר קטגוריות ספציפיות של נסים, ייתכן שלא אצליח למצות את כל האספקטים הטמונים באירועים יוצאי הדופן שבאסופת כתבי הקודש של עם ישראל, המקרא. אולם אני תקווה שלפחות אפתח צוהר חדש להבנת תפיסת העולם והלך המחשבה המיוחדים את התיאולוגיה הקדומה של עם ישראל.

1.1 הגדרות ואיפיונים של הנס

על מנת לבחון כיצד תופסים עורכי המקרא את הפנומנולוגיה של הנס והאם הם מבחינים בינה ובין הפנומנולוגיה של המאגיה עלינו לברר תחילה מהי ההגדרה של הנס, וזאת תוך עמידה על השונה או על המשותף בין נס (במובן של Miracle, Wunder) ובין מאגיה (במובן של Magic, Magie, Zauberei), שבה נכללים קסמים וכשפים. לאחר מכן נבדוק את המונחים שבהם משתמשים סופרי המקרא כדי לבטא אירועים נסיים, ונבדוק האם ישנה משמעות מכוונת ומיוחדת לשימוש במונחים השונים.

מכלל העיון בספרות המדעית בת זמננו, הכוללת אנציקלופדיות, לכסיקונים, מילונים ומחקרים, מתברר שההגדרות ל'נס' הן מצד אחד ארוכות ומורכבות ואינן חד-משמעיות, ומצד שני אין בהן בדרך כלל התייחסות לזיקה או להעדר הזיקה בין נס ובין מאגיה. אך לגבי נקודה אחת יש הסכמה כללית בין החוקרים: הנס מתבצע על ידי כוח הנמצא מחוץ לעולם הטבעי-ההיסטורי, אך הפועל בו זמנית גם בעולם הזה, וזהו האל. הנס מוסבר כאירוע שמעבר לתחום התופעה הטבעית, המעיד על התערבות האל מרצונו בעולם הטבעי.¹ מדובר בתופעה מפתיעה, היוצאת מגדר הרגיל מבחינת משמעותה, סיבותיה ותכליתה,² והמקפלת בתוכה לפחות שתי משמעויות: 1. שינוי בחוקי הטבע או התערבות על-טבעית בעולם הטבעי, ו-2. אירוע בלתי מובן,³ טבעי או על-טבעי, שהאדם מייחס אותו לפעולה אלוהית או התגלות אלוהית,⁴ המתרחשת בתוך קונטקסט בעל משמעות היסטורית-

¹ D. Cohn-Sherbok (ed.), *Divine Intervention and Miracles in Jewish Theology*, Lewiston 1996, p. I.

² ר' יצחק ורבלובסקי, "נס, נסים", *האנציקלופדיה העברית*, ירושלים-תל אביב תשל"ד, כה, טורים 230-231, אומר: "...הנס הינו תופעה יוצאת מגדר הרגיל מבחינת סיבתה, משמעותה ותכליתה... והנחשבת להתערבות אלוהית".

³ V. Ferm, s.v. *miracle*, in: V. Ferm (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, New York 1945, p. 493.

⁴ S.V. McCasland, s.v. *miracle*, in: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, New York -Nashville 1962, vol. III, pp. 392-402: "An event, whether natural or supernatural, in which one sees an act or revelation of God".

דתית ובניגוד למהלך הקבוע של הטבע.⁵ זוהי תופעה מדהימה מבחינתו של מי שחווה את התופעה, והיא מעוררת אצלו פליאה, השתוממות ויראה, מכיוון שלתפיסתו זוהי חוויה שלא מתרחשת אילו היו מניחים לטבע לפעול כרצונו; החווה את החוויה המופלאה מצפה מכל השותפים לחוויה או השומעים אודותיה להגיב כמוהו.⁶ מכיוון שהנס הוא אירוע נפלא ופלאי, מפתיע ויוצא דופן, שלא יכול היה להתחולל על ידי גורם אנושי, ברור שמקורו בישות על-טבעית, שהיא האל או בא-כוחו, כגון מלאך, נביא או איש האלוהים, והעובדה שהוא התחולל מעלה מספר שאלות, כגון מהו המסר האלוהי המועבר דרך האירוע.⁷ זאת מכיוון שלעיתים הנסים הם מעשים סמליים, 'אותות ומופתים', שמתרחשים למטרות מסוימות: יש אותות ומופתים שעיקר תכליתם היא הראיה, ואילו אחרים מטרתם להשפיע ישירות ובאופן מכריע על מהלך חייהם של בני אדם.⁸

⁵ כך מוגדר הנס לצורך דיון בפילוסופיה של הנס אצל: F.J. Beckwith, "Hume's Evidential/ Testimonial Epistemology, Probability, and Miracles", in: E.S. Radcliffe and C.J. White (eds.), *Faith in Theory and Practice*, Chicago-La Salle 1993, pp. 117-140. בקווית דן בתפיסתו הפילוסופית של יום ואומר שיום ראה את הנסים כאירועים שמאד לא סביר שהתרחשו, אולם כל אחד רשאי להאמין - מבחינה אפיסטמולוגית - שאכן קרו. לדעתו של בקווית צריך לבחון את העדויות לכל אירוע לגופו, ולא להסתמך על השוואה לאירוע מסוג כזה שקרה בעבר.

A. Flew, s.v. *miracle*, in: P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York-⁶ London 1972, vol. V, pp. 346-353: "A miracle is merely some event which astounds the speaker...A miracle is something which would never have happened had nature, as it were, been left to its own devices...To seize the point that a miracle is an event which violates the ordinary course of nature is to appreciate that the notion of a miracle is logically parasitical .on the idea of an order to which such an event must constitute some sort of exception."

7 הגדרות רבות לנס כוללות מונחים דומים, ולכן שילבתי בין הגדרות ממספר מילונים ומאנציקלופדיות שונות, כגון: *The Oxford Dictionary*, s.v. *miracle*, Oxford 1964, pp. 486-487: "A marvelous event...which cannot have been brought about by human power or by the operation of any natural agency, and must therefore be ascribed to the special intervention of the Deity or of some supernatural being...exhibiting control over the laws of nature..." להגדרה דומה ראה: *The New Encyclopaedia Britannica*, Chicago 1974-1993 (15th ed.), s.v. *miracle*, vol. 17 p. 431: "Miracles are extraordinary and astonishing happenings that are attributed to the presence and action of an ultimate or divine power...which causes wonder and astonishment, being extraordinary in itself and amazing or inexplicable by normal standards...miracles have occasionally been defined as supernatural events, but this definition presupposes a very specific conception of nature and natural laws...The significance of a miraculous event is frequently held to reside not in the event as such but in the reality to which it points (e.g., the presence or activity of a divine power)". H.C. Kee, s.v. *miracles*, in: B.M. Metzger and M.D. Coogan (eds.), *The Oxford Companion to the Bible*, Oxford 1993, pp. 519-520: "A miracle is an extraordinary event, perceived to be the result of the direct, purposeful action of a god or the agent of a god". *the agent of a god*" הויוניים והסבר מדוע ביהדות ובנצרות תפסו הנסים מקום חשוב, בניגוד לדת יוון, נמצאת אצל: G. Ashe, *Miracles*, London-Henley 1978, pp. 13-31. לדעתו של אש, ההגדרה הקצרה הטובה ביותר לנס היא: "A miracle is a divinely ordained exception"

⁸ י"ש ליכט, "נס, נסים", **אנציקלופדיה מקראית**, ירושלים 1968, ה, טורים 874-879, אומר: "הנס הוא מאורע מפתיע, שאין המאמין יכול להסבירו אלא כהתערבותו של האל במישורו בהשתלשלותם המצופה

נס הוא פנומנון תיאולוגי, המתרחש רק כאשר קיימת אמונה שבהתאם לשיטתה ולתפיסתה מסביר התיאולוג את האירועים המשנים את המהלך המצופה של הטבע/ההיסטוריה, ומוכיח את אמיתותה של האידיאולוגיה התיאולוגית שלו. עצם שינוי חוקי הטבע אינו נס; המאמין, הרואה בשינוי את התערבות האל, תופס זאת כנס.⁹ נס יכול להתחולל רק לאחר שהאל יצר סדר עולמי קבוע. כל שינוי בסדר הזה, הפרתו או סטייה מהמוכר והמצופה הם בבחינת חריגה, שלפי דפוסי המחשבה של המאמין זוקקת לאל, שהוא "משוהו אחר", השולט על חוקי הטבע ויכול לפרוץ אותם ולארוג אירועים יוצאי דופן אל תוך הדגם הקבוע.¹⁰ כל מה שקרה בעולם לפני שנוצר הסדר הקבוע אינו נס. במלים אחרות, הנס קשור תמיד לממד של אמונה דתית, ומשמעותו קיימת בתוך מסגרת של מושגים דתיים. הוא מצביע על חדירה של ממד אלוהי על-טבעי אל תוך הממד הארצי-הטבעי, שהוא העולם ההיסטורי, וחשיבותו איננה טמונה באירוע הנסי עצמו, אלא בפרשנות שנותנים בני האדם לאירוע. לפעמים יש לסיפורי נסים אופי של מיסיונריות ושל תעמולה: הנסים המתחוללים לעיני קהל רב נועדו לחזק את המאמינים בצדקת דרכם הדתית-ייחודית ובאמונתם באל המיוחד שלהם המגן עליהם, הבא לעזרתם ומציל אותם מכל צרה. לעתים נועדו סיפורי הנס גם לגייס מאמינים חדשים, ולכן שיאם של הסיפורים האלו בא בדרך כלל לידי ביטוי בקריאה של אמונה באל, בהכרזה ובהצהרה.¹¹ ההתערבות האלוהית מתרחשת בתנאים מיוחדים, שאינם ניתנים

והרגילה של מאורעות טבעיים ואנושיים...יש להבחין בין אותות ומופתים, שעיקר תכליתם היא הראיה, ובין נסים המשפיעים השפעה ישירה ומכרעת על מהלך חייהם של בני אדם". J. Licht, s.v. *miracle*, in: *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1973-1989, vol. 12, pp. 73-74: "The Bible mentions wonders meaning 'miracles', but the meaning of wonder is much broader than miracle. A particular class of miracles...are the "signs" (otot, mofetim), i.e. extraordinary and surprising events which God brought about in order to demonstrate His power..." כלומר ליכט אינו מגדיר כאן מהם נסים, אלא מדבר על אותות ומופתים בלבד.

A. Lefèvre, s.v. *miracle*, in: L. Pirot, A. Robert and H. Cazelles (eds.), *Dictionnaire de la Bible*, Paris 1957, pp. 1299-1308: "...miracle serait mofet...Il designe, dans tout les cas ou il est employe seul, une acte symbolique accompli par un prophete ou sur son ordre..."

J.H. Bernard, s.v. *miracle*, in: J. Hastings (ed.), *Dictionary of the Bible*, New York 1947, ¹⁰ vol. III, pp. 379-396. R.K. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1933, p. 214: "Im Begriff des Wunders ist zweierlei gesagt: (1) das Wunder ist ein *Tun Gottes*... (2) Das Wunder ist ein *wunderbares Ereignis contra naturam*, wobei als Natur das in regelmäßiger Ordnung verlaufende Naturgeschehen gedacht ist". R. Swinburne, *The Concept of Miracle*, London 1970, pp. 1-11

G. Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition* (trans. F. McDonagh), ¹¹ Edinburgh 1983, pp. 260-261. ביטויי האמון הם מאפיין חשוב בנסים בברית החדשה, אך התפיסה הזאת מצויה כבר במקרא, כפי שעולה, למשל, ממל"א יח: 39 "וירא כל העם [...] ויאמרו ה' הוא האלהים".

לשחזור מדויק בפעם נוספת.¹² תפיסת כל נס כשונה לחלוטין ממשנהו מבחינה פנומנולוגית וכאירוע שלא ניתן לחזור עליו בפעם נוספת היות ואותם התנאים אינם יכולים להתקיים שוב, שוללת, תיאורטית, את האפשרות לחלק את הנסים לקטגוריות. ואילו אנו נראה בהמשך העבודה שאין הדבר כך.

1.2 הגדרות ואפיונים של מאגיה

המאגיה מוגדרת כאומנותם של אלה המעמידים פנים שביכולתם להשפיע על מהלך האירועים ולשנותם, והמסוגלים להפיק תופעות פיזיקליות מפליאות על ידי שימוש בפעילות טכנית גרידא.¹³ המבצע הוא בעצם "טכנאי",¹⁴ העורך הצגה ריטואלית שבמהלכה הוא משתמש באמצעים מגוונים, כגון חפצים מיוחדים או השבעות ומלות קסם, שלמיטב ידיעתו יש בכוחם לגרום לכוח על-טבעי או אל-אנושי ליצור תופעות מסוימות או למנוע אותן,¹⁵ ולהשיג מטרות אמפיריות שאין ברות-השגה באמצעים טבעיים.¹⁶ אם התוצאה המופקת מיוחסת ישירות לפעולת האדם עצמו וביוזמתו הוא היא נחשבת למאגיה. אם התוצאה מיוחסת ישירות לעצם או גורם רוחני שאותו מעריך האדם אך אין הוא שולט עליו, היא מתפרשת במשמעות דתית, ואז אין זו מאגיה.¹⁷ במאגיה קיים אלמנט קסום ומעורר יראה, השייך לעולם אחר (otherworldliness enchantment). אולם היא מוגדרת כאמנות (art) וכפעולה טכנית שאיננה אישית (impersonal and technical act), המתבצעת על ידי תהליכים מדויקים "על פי הספר" תוך שימוש במגוון אמצעים, ומטרתה להשפיע על כוחות על-טבעיים (extraordinary power from supernatural source) כדי להשיג מטרות אמפיריות

¹² J.S. Mill, *Three Essayes on Religion*, New York 1970, p. 224: "To constitute a miracle, a phenomenon must take place without having been preceded by any antecedent phenomenal conditions sufficient again to reproduce it. There are spiritual forces other than physical to be reckoned with... agents must be counted; and of these the highest is God.."

¹³ *Oxford English Dictionary*, Oxford 1970-1975, s.v. *Magic*, pp. 24-25.

¹⁴ כך הוא מוגדר אצל: Theissen, *Miracle Stories*, p. 233.

¹⁵ *The New Encyclopedia Britannica*, Chicago 1974-1993 (15th ed.), vol. 25, p. 89. S.J. Tambiah, *Culture, Thought, and Social Action*, Cambridge-London 1985, pp. 17-18 שרוב הריטואלים כוללים גם מלים וגם פעולות, והיחס בין האלמנטים משתנה בהתאם לריטואל הספציפי.

¹⁶ H.C. Kee, s.v. *Magic and Divination*, in: Metzger and Coogan (eds.), *The Oxford Companion to the Bible*, pp. 483-484.

¹⁷ ד. בידני, "כשפים או מגיה", *אנציקלופדיה עברית*, ירושלים תשל"א, כ, טור' 1079-1084.

מיידיות (wish-fulfilment). הכוחות המאגיים העל-טבעיים הם כוחות אופרטיביים חסרי פניות (supernatural, impartial power) או רצון משלהם, המופעלים על ידי אנשים בעלי ידע וכוחות מיוחדים. אלה פונים אל כוח על-טבעי המיוחד להם (personal divine being) ופועלים בהתאם לרצון המזמין: אם לטוב (מאגיה לבנה) או לרע (מאגיה שחורה).¹⁸ המאגיה היא אפוא פעולה של בעל-מקצוע הפועל עבור לקוחותיו בלבד. המשתתפים בטקסים מאמינים שלחומרים, לריטואלים ולהשבעות יש אפקטיביות אוטומטית. המאגיה, כמו המדע, מבוססת על היקשים לוגיים. אבל זוהי לוגיקה מוטעית,¹⁹ המנצלת כוחות המוחזקים כעל-טבעיים כדי להשיג באמצעותם מטרה ארצית מסוימת, אותה מחקה המבצע כשהוא מפעיל את הכוחות הנסתרים והמופלאים (מאגיה סימפתטית).²⁰ בנוסף לכך ישנם ריטואלים שמטרתם לשמור על הקביעות והסדר בעולם המאגי הסודי העל-טבעי דווקא.²¹ את המאגיה מאפיין "אופטימיזם טכני", מכיוון שהקוסמים מאמינים שיש במלותיהם ובמעשיהם כוח לשנות את המצב בהתאם לרצון המזמין וגם לשמור על העולם כמות שהוא.²² יש הרואים במאגיה צורה של סטייה דתית, שבה מנסים בני האדם לתמרן את הכוחות העל-טבעיים כדי להבטיח מראש את השגת מטרותיהם הפרטיות או החברתיות.²³ לדעתם של החוקרים הבוחנים את הנס והמאגיה מנקודת המבט היהודית-נוצרית²⁴ אין במאגיה הערצה של אלוהות. לפי אותה תפיסה מושכת אליה המאגיה קבוצות לימינליות המצויות בשולי החברה, שבעזרתה הן נלחמות בקבוצות המרכז החזקות.

¹⁸ C.G. Loomis, *White Magic*, Cambridge 1948, pp. 3-4.

¹⁹ A.E. Haydon and T.P. Cross, s.v. *magic*, in: Ferm, *An Encyclopedia of Religion*, pp. 461-462.

²⁰ פ. ארצי, "כשפים", *אנציקלופדיה מקראית*, ד, טור' 365-348.

²¹ W.A. Irwin, "The Hebrews", in: H. Frankfort et al. (eds.), *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago-London 1977, p. 297.

²² Theissen, *Miracle Stories*, pp. 239-240.

²³ D.E. Aune, "Magic in Early Christianity", *ANRW* 2.23.2 (1980), pp. 1507-1557.

²⁴ Theissen, *Miracle Stories*, p. 240. אולם בנוסף לכך טוען תייסן שהמאגיה מוצאת את דרכה גם אל קבוצות העלית החברתיות כאשר קבוצות אלה אינן מוצאות את מקומן הנכון בחברה. בהמשך העבודה נראה שלפי תפיסת התיאולוג המקראי נלחמים החלשים בחזקים לאו דווקא בתחום המאגי, אלא בתחום הנס. כלומר החברה הישראלית הקדומה הנמצאת במצב גבולי (לימינלי) נעזרת באירועים נסיים. פרק ב בעבודתנו, העוסק בנסי ההושעה הלאומית, מעלה שלפי התפיסה התיאולוגית האופיינית למזרח הקדום בכלל, נלחמים האלים (אלוהי ישראל, אלוהי חמת ולעש וכד') את מלחמותיהם של העמים המאמינים בהם כאשר אלה מותקפים על ידי אויבים חזקים. אין אנו דנים, אפוא, בהלך המחשבה של קבוצות שוליות בלבד, אלא בתפיסת העולם שהייתה מקובלת בעת העתיקה.

ההגדרות הללו, המביעות חלק מהגוונים של התפיסה המודרנית לגבי הנס והמאגיה, מקורן בדרך כלל בחוקרים בעלי דעות קדומות לגבי הנושא, ולכן קשה להסתמך רק עליהן כדי לבחון באופן אובייקטיבי את נקודת המבט של הספרות הקדומה.²⁵ נקודת המבט של חקר המאגיה והדת השתנתה בשנים האחרונות. המחקר העכשווי, הנעזר בדיסציפלינה האנתרופולוגית, רואה את שתי הפונקציות הללו בצורה אחרת. לפי תפיסה זאת המאגיה אינה מהווה ניגוד לפעילות דתית, אלא זוהי פעילות הקיימת בכל חברה, אך צורתה שונה בכל אחת מהחברות האנושיות. המאגיה היא ואריאציה מסוימת במסגרת הדת, והפעילות המאגית משתלבת בתוך הספקטרום הרחב מאד של התופעות הדתיות.²⁶ ההבחנה בין דת ובין מאגיה היא הבחנה מלאכותית.²⁷ המאגיה קשורה וארוגה בתוך האמונה הדתית, והיא פועלת בעולם היומיומי. המאגיה מצויה בחברה המאמינה בנסים ובאירועים פלאיים, ואנו עדים לקיומה במקרים שבהם מנסים מייצגי האידיאולוגיה

²⁵ על הבעיה שבאופן התייחסותם של האנתרופולוגים למאגיה עמדה: H. Geertz, "An Anthropology of Religion and Magic, I", *JIH* 6 (1975-6), pp. 71-89. גארץ מתנגדת לדעות החד-צדדיות שהביע תומס, המבחין בין מאגיה ובין דת ורואה בהן בדרך כלל שתי פונקציות שונות. את דעותיו של תומס ראה: K. Thomas, "An Anthropology of Religion and Magic, II", *JIH* 6 (1975-6), pp. 91-110. על תפיסת המאגיה אצל החוקרים המערביים כתב כבר D.F. Pocock בהקדמה לתרגום האנגלי של הספר: M. Mauss, *A General Theory of Magic* (trans. R. Brain), London 1972: "If categorical distinctions of the Western mind are found upon examination to impose distinctions upon (and to falsify) the intellectual universes of other cultures then they must be discarded or, as I have put it, dissolved. I believe 'magic' to be one such category..."

²⁶ ראה לדוגמה גם את דבריו של: Theissen, *Miracle Stories*, pp. 232, 238, המייצג מגמה זאת ואומר: "Most rituals and religion contain magic features". על מעורבות המאגיה בתוך הדת במצרים העתיקה עומד: W.M. Brashear, "The Greek Magical Papyri; an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)", *ANRW* II 18.5, (1995) pp. 3380-3684 (שם, עמ' 3391) שהמאגיה המצרית הייתה מעורבת בכל תחומי החיים, והמצאת המאגיה על כל תחומיה יוחסה לאלים. הלחשים המאגיים נשמרו בספריות המקדשים במצרים. המאגיה היוונית-רומית מבוססת ברובה, לדברי בראשר, על המאגיה המצרית, ודומה לה. כן מוסיף בראשר (שם, עמ' 3446-3447) שמה שאנו רואים היום כפעולות מאגיות נתפס בעולם העתיק כנוהלים רגילים שנעשו במסגרתה של הדת הממוסדת.

²⁷ לנושא זה ראה את דבריו של: O. Pettersson, "Magic - Religion, Some Marginal Notes to an Old Problem", *Ethnos* 3-4 (1957), pp. 109-119. "The scientific debate over the relation between 'magic' and 'religion' is a discussion of an artificial problem created by defining religion on the ideal pattern of Christianity. The elements of man's beliefs and ceremonies ...which did not coincide with the ideal type of religion was - and is - called 'magic'". מנקודת מוצא זאת יצא גם: J.G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York-Oxford 1992, p. 25. המביא ספרות נרחבת לנושא ומרחיב את הגדרתו של פטריסון כשהוא מציין שגם חברות טרום-נוצריות וכאלה שאינן נוצריות ראו באמונותיהן ומנהגיהן דת נורמטיבית, ואילו בפעולות דומות שהיו מקובלות על עמים אחרים ראו פעילות מאגית. אפשר להביא גם דוגמאות מהמקרא מהתייחסותם של הנביאים לכוחותיהם ולקשריהם עם האל, התייחסויות שאינן נחשבות אצל החוקרים לפעולות מאגיות: מהכתוב ביש' ז: 11 עולה שהנביא ישעיהו ראה את עצמו כמסוגל לבצע כל אות וסימן נסי שהמלך יבקש ממנו: "שאל לך אות מעם ה' אלהיך העמק שאלה או הגבה למעלה"; תפיסה דומה משתמעת מדברי הנביא במל"ב כ: 7-11. יכולת המרפא המאגית של הנביא אלישע באה לידי ביטוי במל"ב ח: 8-15, כשריפא את נעמן. פעולותיו הסמליות של הנביא ירמיהו, שנעשו בהוראת ה' (יר' יג: 1-11, יר' יט) מעלות על הדת מאגיה סימפטטית.

הדתית להפעיל את האלוהות לצרכיהם.²⁸ אפשר לראות במאגיה שילוב של אספקטים של אמונה דתית ושל מנהגים, שכוחם מעוגן בכוח אלוהי או בכוח על-טבעי. החשיבות שמיוחסת לשימושים המעשיים בכוחות הללו שונה מחברה לחברה.²⁹ כן חלים שינויים בלחשים, בכינויי הכוח העל-טבעי או באמצעים שבהם משתמשים המאגים או הקוסמים, מאחר והמבצעים מושפעים מטקסטים ומריטואלים המבוצעים בחברות אחרות ובתקופות היסטוריות שונות.³⁰

1.3 ניתוח ההגדרות והשוואה בין נס לבין מאגיה לאור המובאות

המונח 'כוח על-טבעי' (supernatural power) חוזר ועולה כמונח המשותף הן לנס והן למאגיה. מקור שניהם בכוח על-טבעי ואל-אנושי שביכולתו לשנות את הצפוי, כוח שאינו קיים בידי בן תמותה רגיל. ההבדל העיקרי והבולט בין הנס לבין המאגיה, לדעת החוקרים מהאסכולה היהודית-נוצרית, הוא שאין נס ללא אמונה דתית, ומקור הנס הוא האל או האלוהויות של החברה, ואילו המאגיה זוקקת אמנם גם היא לכוח על-טבעי, אך הוא אינו האל של החברה. האמונה הדתית גורסת שהאדם אינו יכול להשתלט על האל ולכוונו לעשות את רצונו, אולם הוא יכול לנסות ולהשפיע עליו על ידי עריכת ריטואלים הכוללים אלמנטים שונים, כמו הקרבת קרבנות ותפילות, ולצפות שהנס יתחולל לאחר מכן מרצונו החופשי של האל. הספרות הקדומה משמרת ראיות

²⁸ J.M. de Tarragon, "Witchcraft, Magic and Divination in Canaan and Ancient Israel", in: J.M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, New York 1995, vol. III, pp. 2071-2081. סובר: "In antiquity, the recourse to magic is charted within the continuum of religious practice; there is no rigid boundary between the two. We tend to speak of magic when a religious ideology attempts to control, if not force, the divinity, or at least the world of nature. In magic, it is that domination which fascinates and causes fear"

²⁹ N. Yalman, s.v. *magic*, in: D.L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, London 1972, pp. 521-527. פרייזר, בעקבות התפיסה הפילוסופית של הגל, ראה במאגיה את הצורה הפרימיטיבית הראשונה של דת ושל מדע גם יחד, וסבר שהמאגיה מבוססת על תצפיות בתופעות הטבע והיא כוללת תיאוריות של סיבתיות ושל הקבלות. דורקהיים טען שהמכשף עובד לבדו ויש לו לקוחות, ואילו לדת יש כנסיה או קהל מאמינים. מלינובסקי הציע לראות את המאגיה כקשורה לחרדות אנושיות ולסכנות, והשימוש בה מכוון להשגת מטרות ספציפיות; בכך היא שונה מהדת, הממוקדת בהערצת יצורים רוחניים. לעומתם טען מוס שהמאגיה היא יישום מיוחד של כוחות קדושים, שההכרה בקיומם קיימת בכל חברה. הכוחות האלה מקשרים בין מאגיה ובין דת, לדעת מוס. גם לוי שטראוס רואה בכוח המיוחד, המכונה "מאנה", כוח קדוש הקיים במאגיה ובדת גם יחד, וכדי להבין את המאגיה עלינו להבין, לדעתו, את משמעותה של "הקדושה" בכל תרבות.

³⁰ M. Smith, "On the Lack of a History of Greco-Roman Magic", in: H. Heinen, K. Stroheker and G. Walser (eds.), *Althistorische Studien*, Hermann Bengtson zum 70. Geburtstag dargebracht von Kollegen und Schülern, Wiesbaden 1983, p. 255. סובר שהמאגיה היוונית הושפעה רבות מהמאגיה הפרסית, ומאוחר יותר גם מהמאגיה הסינקרטסטית שהייתה נהוגה במצרים.

לשימוש בריטואלים מגוונים שנערכו רק על ידי כוהנים שהיו בעלי ידע מיוחד, ושבעזרתם ניסו בני האדם להשפיע על האלוהות, בדומה לריטואלים המאגיים. ואילו לריטואלים המאגיים שנערכו בצורה מדויקת על ידי האדם בעל הידע המיוחד יש תוצאה אפקטיבית אוטומטית. לנס יש מטרה דתית-חברתית מעיקרה: הוא מתחולל בגלל רצונו של האל להעיד על קיומו ועל יכולתו העל-טבעית; להוכיח את אמיתותו שלו או את אמינותו של בא-כוחו; לשכנע את המאמין ולחזק את אמונתו, ולאחד את החברה כולה סביב האמונה באל ובאנשים אשר דרכם או באמצעותם מביע האל את רצונו; לעורר בלב הסוגד התפעלות, פליאה, פתיעה, תחושה של התעלות ושל הערצה ויראה. לאל יש מאמינים, ואמונתם ביכולתו של האל לחולל נסים מביאה אותם למידה מסוימת של פסיביות. ההשענות על התערבות אלוהית מחזקת את תפיסת הגמול והעונש ואת האמונה שהמעריצים משוחררים מפעילות קונקרטיים וזכותם לצפות לתגובה שתוכיח את רצון האל לעזור למאמינים בו ולסוגדים לו על ידי התערבותו בעת הצורך³¹ (בסגנון התיאור בשמי יד: 13-14: "ויאמר משה אל העם אל תיראו התיצבו וראו את ישועת ה' אשר יעשה לכם היום [...] ה' ילחם לכם ואתם תחרשון"). הנס מתחולל כדי לחזק את ההערצה והסגידה לאל של החברה ולטובת החברה כולה. כלומר לנס יש מטרה היסטורית-חברתית.

גם הפעילות המאגית, בדומה להתרחשות הנסית, מעוררת רגשות של השתוממות, היפעלות ויראה, אולם היא אינה מתחוללת כדי להעיד על עצמה ועל כוחותיה, מכיוון שהיא חסרה כוח עצמי או רצון משלה. למאגיה יש לקוחות, ואם כי היא כוח על-טבעי אקטיבי היא מופעלת לטובת לקוחותיו של המפעיל, בעל הכישורים והידע הדרוש כדי להכריח את הכוח העל-טבעי לפעול במישור הארצי-אישי לטובת היחיד ולהשגת מטרות מיידיות שאינן ברות-השגה באמצעים טבעיים בלבד.

אנו רואים שבכל המקרים שבהם מסופר על התערבות על-טבעית מיוחס האירוע לכוח על-אנושי הגדול מכוחו של האדם. אין הבחנה בין נס ובין מאגיה מבחינת הפנומנון של תופעה על-טבעית והתערבותם של כוחות אל-אנושיים בתוך העולם היומיומי. מקור ההבחנה ביניהם הוא בתפיסה של האדם החווה את התופעה, ובתפיסת המחקר שהושפע מההנחה שהמונותאיזם היווה נקודת

³¹ D. Shatz, "Divine Intervention and Religious Sensibilities", in: Cohn-Sherbok (ed.), *Divine Intervention*, p. 156-157. "Intervention stresses that religion confers benefits" אומר:

שיא בהתפתחות האבולוציונית של הדתות. לכן ייחסו החוקרים לתופעות שבעת העתיקה היו מקובלות כתופעות דתיות מובהקות גוון של אי-רציונליות ושל מאגיה, והגדירו אותן כ'מדע גרוע' או כ'דת רעה'.³² על הדעה הקדומה המפרידה מלכתחילה את המאגיה משאר התופעות הדתיות ורואה אותה כגורם השולט בחברות פרימיטיביות וארכאיות בלבד, וכחסרת משמעות תרבותית או תיאולוגית, אמר כבר במאה ה-2 קלסוס:³³ "Is it not a silly sort of argument to reckon by the same works that one man is a god whilst his rivals are mere "sorcerers"?"

אנו רואים שההבחנה התרבותית המערבית היא סובייקטיבית, ונעשית בדרך כלל על פי בחינת אמונתו הדתית של המתפלל או של מבצע הטקס:³⁴ "מחד גיסא מוגדרות פעולותיו של ה' כנסים, ומאידך גיסא מקבלות פעולות דומות המבוצעות ע"י בני עמים אחרים סטיגמה של קסם וכישוף. בגלל דעות קדומות בסיסיות אלה התעלם המחקר במשך שנים רבות מהדמיון המהותי שבין ריטואלים מאגיים ובין ריטואלים דתיים שמטרתם להשפיע על האל לבוא לעזרת המאמינים. כבר סופרי המקרא ועורכיו התעלמו מהדמיון הזה והשליטו את תפיסתם התיאולוגית על המאגיה הישראלית.³⁵ הם ראו ככישוף חסר לגיטימציה את פעולותיהם של "האחרים" (החרטומים למשל),

³² ראה על כך אצל C.R. Phillips III, "Nullum Crimen sine Lege: Socioreligious Sanctions on Magic", in: C.A. Faraone and D. Obbink (eds.), *Magika Hiera*, Oxford 1991, pp. 260-276.

³³ Celsus, *On the True Doctrine*, (trans. R.J. Hoffmann), New-York 1987, p. 66. קלסוס (Κέλσος) היה פילוסוף יווני שחי במאה השנייה והתנגד גם לנצרות וגם ליהדות, ושרידי הוויכוח האנטי-נוצרי שלו נשתמרו בספרו של אוריגנס "נגד קלסוס" (Contra Celsum). התרגום המדעי המקובל לאנגלית הוא: Origen, *Contra Celsum* (trans. H. Chadwick), Cambridge 1965. קלסוס התכוון בדבריו בעיקר לנסים שהתחוללו בתחילת הנצרות, עליהם לא עמדו בעבודה זאת, ואשר עליהם עמדו רבים, למשל: Theissen, *The Miracle Stories*. תייסן סובר שבטקסים הדתיים יש מאפיינים מאגיים. לדעתו: "Most rituals and religion contain magic features. The difference is that, as part of a religion they constitute social acts in which the community participates. It is precisely this link with the community and its rules which is missing from ancient magic" (שם, עמ' 238) מתאימה לסוף ימי בית שני ולתפיסה הנוצרית, אך לא לתפיסת העולם הקדום בכלל ולאירועים אותם מציג העורך המקראי כנסי הושעה לאומית בפרט.

³⁴ על נושא זה ראה את דבריה של: E. Schüssler Fiorenza (ed.), *Aspects of Religious Propaganda*: "Exegetical inquiry in Judaism and Early Christianity", Notre Dame 1976, p. 1. "often depends upon the theological and cultural presuppositions with which it approaches its texts. Historical scholarship therefore judges the past from the perspective of its own concepts and values". כדי להבין את הלך המחשבה הטמון בסיפורי הנסים צריך להימנע מגישה כזאת, המשליכה את השקפות עולמה על העבר. אולם ההשקפה הסובייקטיבית מהווה בעצם את המשך נקודת ההשקפה של התיאולוגיה המקראית, המצטיירת, למשל, משמ' ז: 8-12 וממל"ב ג: 27.

³⁵ ראה: R.R. Hutton, "Magic or Street Theater? The Power of the Prophetic Word", ZAW 107 (1995), pp. 247-260: "At a very popular but superficial level "magic" is defined as what

אך פעולות דומות שנעשו במסגרת הספרות התיאולוגית הישראלית הוצגו כלגיטימיות וכזקוקות לאל (מטותיהם של משה ואהרן). גם אצל הירודוטוס באה לידי ביטוי תפיסה הדומה לזו של עורכי המקרא: ³⁶ כאשר היוונים פונים לאליהם ונעזרים בהם זוהי פעולה לגיטימית, ואילו ה"מאגוס", הכוהנים הזרים, מוצגים אצלו כ"אחרים" העוסקים בכישוף כדי להשיג מטרות דומות.

מחקר הנסים צריך לבחון את הנושא ללא שיפוט ערכי של האמונה (אם היא 'פרימיטיבית' או 'מתקדמת', כלומר 'מונותאיסטית'). גישה רציונלית לנושא הנסים חוטאת מלכתחילה בהגדרה הפנימית העצמית שלה, היות והמסמך אותו היא בוחנת מבוסס על תפיסה תיאוצנטרית ולא על רציונליות אנושית. אנו בוחנים היום, בסוף המאה העשרים, ספרות שנוצרה והועלתה על הכתב לפני אלפי שנים, בסביבה שהייתה רוויה באמונות שאנו היינו קרובים לכנות "מאגיות". ³⁷ דפוסי המחשבה של ספרויות המזרח הקדום בכלל מצביעים על תפיסת עולם תיאוצנטרית, שבה תפס האל (או אסופת האלים) את המקום המרכזי: הוא/הם בראו את העולם ויסדו את הסדר העולמי הקבוע. לפי התפיסה המקראית בחר אלוהים בעם ישראל כעמו שלו. מכיוון שיש זיקה הדדית בין האל ובין העם, פועל האל במישור ההיסטורי ובכוחו המיוחד עבור עם ישראל בלבד. הנס משמש כאחד האמצעים הספרותיים של הסופר המקראי להעברת המסר התיאולוגי ולהפגנת התערבותו של האל במהלכים ההיסטוריים. ³⁸ ללא האמונה שהאל ברא את העולם וקבע את חוקיות מהלכיו לא יכול היה כלל נס להתחולל. סופרי המקרא לא ערכו הבחנה ערכית-היסטוריוגרפית בין סיפורי

everyone but Israel did. In Israel magic was overpowered by theology... Magic is little more than a label to de-legitimize what it is that "they" do - whoever "they" are."

³⁶ **הירודוטוס**, ז', 189-191: היוונים קראו לעזרתם את בוראס, הרוח הצפונית, והסערה שהתחוללה לאחר מכן השמידה את אניות הברברים (הפרסים). הסערה נפסקה ביום הרביעי לאחר שהמגים זבחו זבחי מתים והשביעו בשבעות את הרוח, "או אולי נח מרצונו".

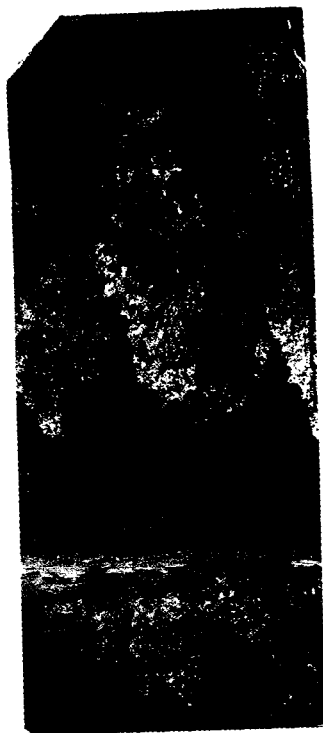
³⁷ נקודת מבט שונה נמצאת אצל: E.M. Yamauchi, "Magic in the Biblical World", *Tyndale Bulletin* 34 (1983), pp. 169-200. ימאוצ'י מביא ספרות רחבה לענין המאגיה, כפי שזו הייתה נפוצה ומקובלת ברחבי המזרח הקדום בעת העתיקה, ומסכם את דבריו באמרו שמהמקרא עולה שאלוהים השתמש בעובדי האלילים למטרותיו הוא, כשהכוונה, למשל, לבלעם ולאתונו, לבעלת האוב מעין דור, וכו'.

³⁸ J. Huizinga, "Historical Conceptualization", in: F. Stern (ed.), *The Varieties of History*, New York 1956, pp. 289-303, סובר שההיסטוריה תופסת את החומר שבו היא מטפלת כאירועים ולא כאורגניזמים, ומכיוון שאין היסטוריה ללא תיאוריה, מארגן ההיסטוריון את התופעות לפי קטגוריות מסוימות. H. White, *Metahistory*, Baltimore-London 1974, p. 3-7, רואה את כתיבת ההיסטוריה כטרנספורמציה של כרוניקות, המועברות בעזרת מבנים וורבליים והופכות למוטיבים היסטוריים. המבנה הוורבלי או הסוגה הספרותית שבה בוחר ההיסטוריון היא הנותנת לסיפור את משמעותו עבור הקורא.

מעשה על בסיס היסטורי לבין סיפור אגדה ללא כל גרעין היסטורי.³⁹ לגביהם הכל היה אמת לאמיתה. הם הביאו לתומם ובאמונתם אגדות עממיות בעלות נופך דמיוני (כמעשה אתונו של בלעם) לצד אגדות תיאולוגיות-נסיות אשר נארגו אל תוך אירועים היסטוריים (כגון הצלת ירושלים מיד סנחריב). המכנה המשותף של הסיפורים הוא אמונה בקיומו של כוח עליון על-טבעי, שהוא ה'. המספר אינו מבחין בין נסים ובין פעולות מאגיות כאשר מדובר באל שלו; אולם כאשר האלים האחרים מתערבים לטובת מאמיניהם ונוקטים באותם אמצעים - הרי לגביו אלו הן פעולות מאגיות.⁴⁰ הבעייתיות של הנושא באה לידי ביטוי בעיקר כאשר ברצף האירועים משולבים אלמנטים דומים, שחלקם מתוארים כנובעים מרצון האל, וחלק אחר מתואר כפעולה מאגית. כך, למשל, מצינו בשמ' ז: 8-12: "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן לאמר: כי ידבר אלכם פרעה לאמר תנו לכם מופת ואמרת אל אהרן קח את מטך והשלך לפני פרעה ויהי לתנין; ויבא משה ואהרן אל פרעה ויעשו כן כאשר צוה ה' וישלך אהרן את מטהו לפני פרעה ולפני עבדיו ויהי לתנין; ויקרא גם פרעה לחכמים ולמכשפים ויעשו גם הם חרטומי מצרים בלהטיהם כן; וישליכו איש מטהו ויהיו לתנינים ויבלע מטה אהרן את מטתם". בשני המקרים הפך המטה לתנין. לפי תפיסת הסופר המקראי הפך מטהו של אהרן לתנין בהנחיית האל, כלומר זהו נס, ואילו מטותיהם של חרטומי מצרים הפכו לתנינים היות והחרטומים עשו בלהטיהם, כלומר נקטו באמצעים מאגיים. אנו רואים אפוא שגם בעת העתיקה, כבימינו, הבחין התיאולוג באופן סובייקטיבי בין נס ובין פעולה מאגית, כשהוא מתייחס אל האל שלו כאל כוח כל-יכול, הפועל ומכוון את המאורעות מכוח רצונו בלבד, ואילו פעולותיהם של האלים האחרים הן מעשי כשפים. כל תיאולוג וכל מספר, בכל החברות הקדומות,

³⁹ ע. יסיף, **סיפור העם העברי**, ירושלים 1994, עמ' 25, אומר: "לכל אגדה היסטורית או ביוגרפית יש ביסוס גיאוגרפי ולכל אגדה לוקאלית יש קשר הדוק לאירוע היסטורי או לגיבור ידוע שפעל באותו מקום". יחד עם זאת סובר יסיף (שם, עמ' 43) שהסיפורים על אליהו ואלישע הם "אגדות קדושים", אך בו בזמן הוא טוען שסופרי המקרא לא נטלו מתוך החומר הרב שעמד לרשותם מעשיות מאגיות.

⁴⁰ C.J. Mullo Weir, "Some Thoughts on Old Testament Miracles", *Leeds University Oriental Society* 1 (1958), pp. 25-42, סובר שרק כאשר קיימת אמונה באלוהים אפשר להכיר את פעילותו של האל בעולם ולראות בה' את הכוח הכל-יכול האחראי לכל הקורה בעולם בכלל ולעם ישראל בפרט. האמונה שהאל אחראי לכל, כמו למשל למוג האויר, לנצחונות, למפלות וכיו"ב, הייתה אופיינית לכל התרבויות במזרח הקדום. ראה: J.J.M. Roberts, "Divine Freedom and Cultic Manipulation in Israel and Mesopotamia", in: H. Goedicke and J.J.M. Roberts (eds.), *Unity and Diversity*, Baltimore 1975, pp. 181-190. רוברטס מסכם את הדמיון הרב שבין התפיסות התיאולוגיות הישראליות והמסופוטמיות, וסובר שבעקרון אין הבדל בין התפיסות, בין אופן הפנייה לאלוהות, בשימוש במתווך וכד'. לדעת רוברטס היו כל התיאולוגים מודעים לחוסר היכולת האנושית לכוון את האל או לשלוט על פעולותיו. דברים דומים אומר: W.G. Lambert, "Destiny and Divine Intervention in Babylon and Israel", in: Beek et al. (eds.), *The Witness of Tradition*, Leiden 1972, pp. 65-72. לדעת למברט גרסה התיאולוגיה המסופוטמית שכשבני האדם עבדו את אליהם כמצופה מהם, הם ציפו לשכר הולם; אם המחויבויות לאלים לא מולאו הזניחו אלה את בני חסותם ונתנו אותם בידי כוחות טבע עוינים. התערבות אלוהית בחיי היומיום כגמול הייתה קיימת, אפוא, גם לפי התפיסה המסופוטמית.



צויר בפּה ע"י
קובי רבנו

אחד העם 5
ת.ד. 340
פתח-תקוה
טל. 03-9317077

יחס לאל (או לאלים) שלו את הכוחות המיוחדים ואת היכולת לחולל פעולות על-טבעיות. הגבול בין הנס לבין המאגיה הוא דק ביותר; קשה להבחין בין נס המתבצע מרצונו החופשי של האל לאחר תפילה ובקשה של הסוגד, לבין ריטואלים מאגיים שנערכים כאשר האדם נזקק לעזרה מכוח על-טבעי. כל סיפור אודות אירוע נסי צריך להבחין לגופו כדי לראות מתי זוהי פעולה אלוהית נסית, ומתי יש לפנינו סיפור בעל אלמנטים מאגיים: אולי ראשיתו של הסיפור בתחום המאגיה, וסופו - בעקבות שינוי התפיסה הדתית - בנס; באלו מקרים קיימת סבירות שבתוך הסיפור התיאולוגי-נסי קיים גרעין היסטורי העטוף בערפילי אגדות ולגגדות, ומתי הסיפור הוא אגדה בלבד.

לסיכום, כמעט בלתי אפשרי להפריד בין מאגיה ובין אירוע נסי.⁴¹ ההבדל הוא בתודעת המגדיר ולא בריאליה. משמעותה של המאגיה משתנה בהתאם לתרבות שבה מדובר, ומההתייחסות הערכית לדרכי השימוש באמצעים השונים המרכיבים את הריטואלים.⁴² הגבול בין ריטואלים מאגיים ובין ריטואלים דתיים הוא מעורפל, ולרוב קשה להבחין ביניהם. הכוהן, הנביא או המאגוס (הקוסם, המכשף) אינו מבצע פעולה על-טבעית. הוא מכיר את הדרכים הנכונות כדי להביא לתוצאה שאחרים אינם יכולים לגרום לה. ואילו הנסים אינם תלויים במעשה אנושי, אלא הם פעולות יזומות של האל הפועל בצורה חופשית, ללא לחץ אנושי עליו; אם אירוע יוצא דופן מתחולל כתגובה על פעולה אנושית כלשהי, ואפילו אם זו תפילה, האירוע עשוי להתפרש כמאגיה.⁴³

⁴¹ J.E. Lowe, *Magic in Greek and Latin Literature*, Oxford 1929, p. 1

⁴² אני הולכת כאן בעקבות דבריו של: A.F. Segal, "Hellenistic Magic: Some Questions of Definition", in: R. van den Broek and M.J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, Leiden 1981, pp. 349-375. סגל סובר שאין הגדרה מוחלטת אחת למאגיה, היות וכל הגדרה מתייחסת לתרבות ספציפית. S.J. Tambiah, "The Magical Power of Words", *MAN*, (1968), pp. 175-176, 3, עומד על הקשר ההדוק בין המלים, כלומר הלחש, ובין שאר הפעולות המרכיבות את הריטואל, ואומר שאם כי הלחש נחשב בזמנו לפעולה מאגית-מכנית, בניגוד לתפילה המקובלת בדת, בהשפעת התיאוריה של פרייזר, התפיסה הזאת אינה מקובלת יותר, ואין אפשרות להבדיל מבחינה לשונית בין תפילות ובין לחשים. גם בריטואלים המאגיים וגם בריטואלים המקובלים כטקסים דתיים משולבות הפעולות והמלים אלו באלו בצורה שאינה ניתנת להפרדה.

⁴³ L. Trepp, "Divine Intervention and Miracles in Jewish Thought", in: Cohn-Sherbok (ed.), *Divine Intervention*, Great Britain 1970, p. 28. ואילו אצל: M. Douglas, *Natural Symbols*, Great Britain 1970, p. 28. יש הבחנה בין הדוקטרינה הרשמית לגבי הריטואלים ובין הצורה הפופולרית שהריטואלים מקבלים, צורה המזכירה יותר מאגיה מאשר דת רשמית.

1.4 המינוח המקראי לפעולות העל-טבעיות

1.4.1 נס

המונח **נס**, המציין בעברית הבתר-מקראית 'מעשה פלא, מאורע שהוא מחוץ לגדר הטבע', נגזר

מהשורש נסס,⁴⁴ ונמצא במקרא 21 פעמים, ובמספר משמעויות:

1. נס הוא דגל, או סמל שהוא שם נרדף לדגל (כגון יש' יא: 12: "ונשא נס לגויים ואסף נדחי ישראל").

2. מוט המשמש לתליית הדגל או הסמל (ככתוב בבמ' כא: 5-9: "עשה לך שרף ושים אתו על נס [...] ויעש משה נחש נחשת וישמהו על הנס").

3. מפרש ספינה (ראה למשל ישעי' לג: 23: "נטשו חבליך בל יחזקו כן תרנם בל פרשו נס").

4. 'נס' הכרוך במעשה-פלא אלוהי בא בשני מקרים בלבד: במ' כו: 10: "ותפתח הארץ את פיה ותבלע אתם ואת קרח במות העדה באכל האש את חמשים ומאתים איש ויהיו לנס"; שמי' יז: 15: "ויבן משה מזבח ויקרא שמו ה' נסי".

נס במובן (4) הוא אפוא הקרוב ביותר למשמעות הבתר-מקראית של 'נס' - דהיינו מאורע מפתיע, מעשה פלאי שהוא מחוץ לגדר הטבע.⁴⁵ ההתפתחות הלשונית קרתה כנראה בהשפעת השפה הסורית (שבה 'נס' הוא 'נסא'). כך אנו מוצאים בלשון חכמים, כגון במשנה, מסכת פסחים י ה: 'למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים הללו'; וכן גם שם, מסכת ברכות ט א: 'ברוך שעשה נסים לאבותינו, ועוד.

⁴⁴ את הפירושים השונים ל'נס', 'אות', 'מופת', 'מסות', 'נוראות', 'מוראים', 'פלא' ו'נפלאות' ראה בערכים המתאימים אצל: L. Koehler and W. Baumgartner (eds.), *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1958; F. Brown, S.R. Driver and C.A. Briggs (eds.), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1962; E. Jenni and C. Westermann (eds.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, München 1971, s.v. 'ot, pp. 91-95, s.v. 'pl', pp. 413-420; א. בן-יהודה (עורך), *מלון הלשון העברית הישנה והחדשה*, ירושלים 1980; י. כנעני, *אוצר הלשון העברית לתקופותיה השונות*, ירושלים-רמת גן תשכ"ז.

⁴⁵ מהקונקורדנציה החלקית של א.מ. הברמן, *מגילות מדבר יהודה*, תל-אביב 1959, עולה שבסוף ימי בית שני אין עדיין לנס קונוטציה של פלא. אולם לפי ח.י. קאסאווסקי, *אוצר לשון המשנה*, תל-אביב 1967, 'נס' משמש בלשון המשנה גם כ"מוט ארוך להניף עליו דגל", וגם "מה שעניינו הפתעה שבאה לו לאדם בשעה שצריך לה, בהשגחת רחמי וחסדיו של השיי"ת". ואילו לפי ב. קוסובסקי, *אוצר לשון התנאים*, ירושלים תשכ"ו, 'נס' בא כבר גם במובן של "הפתעה שבאה לו לאדם בשעה שצריך לה, בהשגחה העליונה". א.

אות (ביחיד או בלשון רבים) מופיע במקרא במשמעויות שונות 79 פעמים. לעתים קרובות מצויים אות ואותות בצמוד למופת ולמופתים.⁴⁶ האטימולוגיה של **אות** אינה ברורה. יתכן שהמקור הוא בשורש **א.ו.ה.**⁴⁷ הנסיון לקשר את **אות** עם *ittu* באכדית - מונח שמשמעויותיו הן 'סימן פיס', מאפיין, הוכחה כתובה וכן גם סימן האורקל⁴⁸ - אינו תורם רבות להבנת האטימולוגיה, אעפ"י שיש דמיון-מה בין המשמעויות הגלומות בשני המונחים. תרגום השבעים מתרגם 'אות' כ- *σημείον* - מונח בשפה היוונית הכולל את כל המשמעויות המצויות ב**אות**, שהן:

1. סימן שאינו קשור למעשים פלאיים, שהאל שולח או נותן מסיבות שונות, למשל כסימן לשם הגנה;⁴⁹ או סימן המשמש כזכרון לאירוע מסוים הכרוך ביחסים בין ה' לבין בני ישראל.⁵⁰

בנדויד, **לשון מקרא ולשון חכמים**, תל-אביב 1967, עמ' 124, מסביר שבהשפעת הסורית תפסה התיבה 'נס' את מקום ה'מופת', ואת רוב נגזריו של השורש המקראי 'פלא'.

⁴⁶ כגון תה' קלח 9: "שלח אותת ומפתים [...] בפרעה"; דב' יג 3: "ובא האות והמופת אשר דבר אליך", ועוד. על אותות ומופתים ראה ר. כשר, "נותן אליך אות או מופת (דברים י"ג, ב) - בין פרשנות לתיאולוגיה", **בית מקרא** פה (תשמ"א), עמ' 159-165.

⁴⁷ לפי **אות**, בתוך: **מילון בן יהודה**, כרך א, עמ' 119-120, ייתכן שיש קירבה בין **אות** ובין "איה" בערבית שפירושו סימן, מופת. בן יהודה מוצא שבע משמעויות שונות ל"אות" במקרא, ולענייננו חשבות המשמעויות: "סימן מוחשי לדבר שאי אפשר לראותו בעין; ראייה והוכחה לאמת דבר; סימן למקרה טוב או רע; מעשה פלא יוצא מגדר הטבע והרגיל". גם כנעני, **אוצר הלשון העברית לתקופותיה השונות**, כרך א עמ' 55, מביא מספר משמעויות ל"אות", והן: סימן, תו; הוכחה, ראייה; נס, פלא; מזכרת. לפי המצוי אצל הברמן, **מגילות מדבר יהודה**, "אות" בסוף ימי הבית השני בא בהקשר לנסי השבטים, ורק במגילת ההודיות טו 20: הוא נמצא במשמעות של סימן להכרת כוחו של האל. על השדה הסמנטי של "אות" ועל האטימולוגיה של המונח תוך השוואה לספרות מסופוטמיה ראה אצל: B. Landsberger, "Einige unerkant gebliebene oder verkannte Nomina des Akkadischen", *Welt des Orients* 3 (1964), pp. 69-76. השוואה בין הסגנון שבו כתובים רבים מה"אותות והמופתים" במקרא לבין סגנון האותות האופייניים למסופוטמיה, ובייחוד לאותות בהם מודגשים הפקטורים המוראליים והפסיכולוגיים המכונים R.C. Bailey, "Prophetic Use of Omen Motives: A Study in Sittenkanon (Canon of Ethics) Preliminary Study", in: K.L. Younger, W.W. Hallo and B.F. Batto (eds.), *The Biblical Canon in Comparative Perspective*, Lewiston 1991, pp. 195-215. על האספקטים הנוסחתיים והמבניים של תופעות האותות השונים במקרא ראה: מ. פישבין, "לעניין אותות במקרא", **שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום** א (תשל"ו), עמ' 213-234. לבעיית האות, האטימולוגיה והשאלה הפולחנית ראה: B.O. Long, *The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament*, Berlin 1968, pp. 78-86. אותות כנסים אלוהיים נמצאים גם בספרות יוון העתיקה ורומא, ראה למשל אצל: **הירודוטוס**, ז, 17-19, ח, 84, 104, 135, ועוד; טאקיתוס, **דברי הימים**, ב, 78, ג, 56, ועוד.

⁴⁸ A.L. Oppenheim, E. Reiner, W.L. Moran and E. Bowman (eds.), *The Assyrian Dictionary*, Chicago, vol. 7, pp. 304-309, s.v. *ittu*. רשימה ארוכה של אותות ושל אומינות מתוך "הכרוניקה הדתית", ובייחוד בכרוניקה מס. 17, מביא: A.K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, New York 1975, pp. 133-138.

⁴⁹ כגון בר' ד 15: "וישם ה' לקין אות לבלתי הכות אתו כל מצאו". אותות מבשרים טוב או המבשרים על אסון נמצאים גם בספרויות אחרות במזרח הקדום, ואנו נדון בנושא במקומות המתאימים. לענין הסימנים הרעים עליהם מסופר בספרות אוגרית, למשל, ראה אצל: י. אבישור, "הופעת עוף השמים וקריעת הבגד", **בית מקרא** א (ס) תשל"ח, עמ' 72-75.

2. סימן שמשמעותו 'נס נסתר' או 'מעשי פלא' לאישור שליחות אלוהית.⁵¹

3. משמעות הקרובה למעשי קסמים, כגון בישעי מד: 25 "מפר אתות בדים וקסמים יהולל".

4. אות במשמעות המתקשרת לדגל או לסמל.⁵²

אות במובנים 2, 3, ו-4 קרוב למשמעויות הגלומות בנס.

לפי התפיסה המקראית משמשים "אותות" בדרך כלל כסימנים הנעשים על ידי האל או על ידי מלאך ה' או בידי נביא, והמצביעים על מעשי פלא או על תופעות יוצאות מגדר הרגיל, המפתיעות את הרואה, מעוררות בו פליאה, ומהוות עבורו סימן להתערבות אלוהית בהיסטוריה.⁵³ התרחשותן או התגשמותן של התופעות משמשת עבור הדובר ו/או הרואה כהוכחה לאמיתות הדברים שנאמרו או שנעשו בעבר או שיתרחשו בעתיד,⁵⁴ וכאימות לאופיים ולמקורם האלוהי. האות אינו בא תמיד מיוזמת האל. לפעמים זהו "אות מוזמן", שהתגשמותו מרמזת על המעורבות האלוהית.⁵⁵ אפשר לראות באות "נס נסתר",⁵⁶ שהוא שלב אחד לפני ההתערבות האלוהית הגלויה באירועים. לעתים קיים קשר בין האות ובין החלום. בעולם האמונות והדעות של המזרח הקדום ושל יוון העתיקה היה לחלום מעמד של אות אלוהי, היות והוא שימש כאחת הדרכים שבהן נהג האל להודיע לאדם מראש את שהוא עתיד לעשות או את העתיד לקרות.⁵⁷

⁵⁰ כפי שאפשר, למשל, לראות משמ' י: 9: "והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך".

⁵¹ לדוגמה: שופ' ו: 17-21 "ועשית לי אות שאתה מדבר עמי [...] וישלח מלאך ה' את קצה המשענת אשר בידו ויגע בבשר ובמצות ותעל האש מן הצור ותאכל את הבשר ואת המצות ומלאך ה' הלך מעיני".

⁵² במ' ב: 2: "איש על דגלו באתת לבית אבתם יחנו בני ישראל מנגד סביב לאהל מועד יחנו".

⁵³ ראה על כך את דבריו של נ"ה טור סיני, "אות", **אנציקלופדיה מקראית**, ירושלים 1972, כרך א טור' 183-185. אות יכול לשמש גם כשריד מקודש (reliquia), כפי שקרה עם מטהו של אהרן, עליו נאמר (במ' יז: 25): "[...] השב את מטה אהרן לפני העדות למשמרת לאות לבני מרי [...]".

⁵⁴ כפי שעולה, למשל, מישי' ח: 18.

⁵⁵ כפי שעולה, למשל, מבר' כד: 14, שופ' ו: 19, מל"ב כ: 8, ועוד.

⁵⁶ "נס נסתר" הוא מונח שטבע הרמב"ן בפירושו לשמ' ג, שם הוא מכנה "נס נסתר" את תחושתם של בני האדם שיד אלוהים פעלה במקרה מסוים. פ. פולק, **הרובד העיקרי בפרקים א'-ט"ו של ספר שמואל א'**, חיבור לתואר דוקטור, ירושלים 1984, עמ' 233, משתמש בביטוי 'נס נסתר' כאשר התערבות האל ניכרת בעצם נתינת האות, אך ההושעה אינה מתבצעת באמצעות נס.

⁵⁷ א. שנאן, "החלום במדרש ומדרש החלום", בתוך: **מגוון דעות והשקפות בתרבות ישראל**, רחובות 1995, עמ' 43-61, אומר שרק פתרונו של החלום קובע את משמעותו; דברי החלום אין בהם משמעות כשלעצמם, אלא רק משעה שהם מתפרשים בדרך זו או אחרת. על היחס הדו-משמעי של התיאולוג המקראי לחלום עמדה: ג. חזן-רוקס, "חלום הוא אחד משישים של נבואה", בתוך: ב"ז קדר (עורך), **התרבות העממית**,

מופת (וברבים מופתים) מציין פעולה יוצאת דופן. מדב' יג: 2 "ונתן אליך אות או מופת" אנו למדים שמופת היא מלה נרדפת לאות בקונטקסט שבו האל (בעצמו או באמצעות שליחו) מבצע פעולה בלתי רגילה כראיה לאמיתות דבריו. כלומר מדובר במעשה פלא שאיננו רגיל, המשמש כראיה וכחוכחה. האטימולוגיה של מופת, הבא במקרא בהקשר תיאולוגי בלבד (שלא כאות) אינה ברורה.

המופתים באים בדרך כלל כשהם צמודים לאותות, ובעיקר כאשר הסופר מתייחס לאירועים הפלאיים שחולל ה' לבני ישראל בצאתם ממצרים (ראה למשל דב' ז: 19: "המסת הגדלת אשר ראו עיניך והאתת והמפתים והיד החזקה והזרע הנטויה אשר הוצאך ה' אלהיך כן יעשה ה' אלהיך לכל העמים אשר אתה ירא מפניהם"). ואילו אצל הנביאים בא המופת כאישור לשליחות האלוהית של הנביא, או כביטוי לתוכנה של הנבואה.

המשמעויות של מופת הן:

1. נס, מעשה פלא שלא כדרך הטבע.⁵⁸

2. הראיה והשוואה לאירוע שאמנם איננו פלאי, אך זהו אירוע שהאל מתכוון לבצעו.⁵⁹

3. מופת בא גם במשמעות של משל ודוגמה.⁶⁰

ירושלים תשנ"ו, עמ' 45-54. על יחלום המסר' המקראי כהודעה אלוהית עמד: פ. פולק, **הסיפור במקרא**, ירושלים 1994, עמ' 188-191. R. Gnuse, "Dreams in the Night - Scholarly Mirage or Theophanic Formula? The Dream Report as a Motif of the So Called Elohist Tradition", *BZ* 39 (1995), pp. 28-53, מסביר את דגם דיווחי החלומות המקראיים ואומר שסיפורי החלומות שייכים בדרך כלל למקור האלוהיסטי, ולעתים ניכר בהם עיבוד נוסף, שהוא בדרך כלל דוֹיטרונמיסטי. על חלומות ההתגלות במקרא עמדה: ר. פידלר, **חלום ההתגלות במקרא - מקומו בתולדות הספרות המקראית ובתולדות אמונת ישראל**, חיבור לתואר דוקטור, ירושלים 1996, המשווה את החלומות במקרא לחלומות במזרח הקדום וביוון העתיקה, ומביאה ספרות מחקרית והשוואתית רחבה לנושא. אותות כנסים אלוהיים נמצאים גם בספרות יוון העתיקה ורומא, ראה למשל אצל: **הירודוטוס**, ז, 17-19, ח, 84, 104, 135, ועוד; טאקיטוס, **דברי הימים**, ב, 78, ג, 56, ועוד.

⁵⁸ כגון שם' ז: 9: "כי ידבר אלכם פרעה לאמר תנו לכם מופת ואמרת אל אהרן קח את מטך והשלך לפני פרעה יהי לתנין".

⁵⁹ לדוגמה: יש' כ: 3: "ויאמר ה' כאשר הלך עבדי ישעיהו ערום ויחף שלש שנים אות ומופת על מצרים ועל כוש".

⁶⁰ כגון תה' עא: 7: "כמופת הייתי לרבים ואתה מחסי עז".

מכלל הכתובים מסתבר שהמונח מופת אינו שונה במשמעותו הבסיסית מן המונח אות, והשימוש במופת בצירוף אות או אותות עניינו סגנוני ולא תכני או כרונולוגי. השימוש בצמד "אות ומופת" או "אותות ומופתים" בא, כנראה, כדי להדגיש את האלמנט הפלאי של המעשה.

1.4.4 מסות

המונח **מסות**, שמשמעותו 'העמדה בנסיון, הוכחה', נגזר מהשורש 'נסס' (כמו 'נס') או 'מסס', ומצוי במקרא בצורת הרבים שלוש פעמים בלבד, בסי' דברים.⁶¹ צורת היחיד היא **מסה**, הבאה בשם המקום 'מסה ומריבה' במדבר.⁶²

הספרות המקראית משתמשת פעמים רבות בזיווגי הגאים (אליטרציה), כלומר משחקי מלים בעלות קשר פונטי/אסוציאטיבי ושורשים בעלי אותיות דומות ואפילו זהות, אך בעלי משמעות שונה. בלשון המקרא בולט השימוש בריבוי הצלילים החוזרים במלים המזווגות, כאשר חשוב מאד שהאותיות המשותפות בשורשי המלים אינן בעלות מובן אחד, אלא הן בבחינת 'לשון נופל על לשון'. דוגמה למשחקי המלים הנובעות מ**ירא** ומ**ראה**; **מנסס** ומ**נסה** יש בבר' כב, בסיפור עקדת יצחק, שם בא נס בעקבות העמדת אברהם בנסיון. בתחילה משתמש המספר פעם אחת במלה נסה, ולאחר מכן הוא משתמש מספר פעמים בהטיות של ירא וראה, ומסיים את סיפורו באירוע נסי בלי להגדיר את האירוע במלים אלה. בכך מדגיש התיאולוג הן את **יראת האלוהים** של אברהם והן את אשר **רואות עיניו**: "[...] והאלהים נסה את אברהם ויאמר אליו [...] ולך לך אל ארץ המריה [...] וישא אברהם את עיניו וירא [...] ויאמר אברהם אלהים יראה לו [...] כי ירא אלהים אתה [...] וישא אברהם עיניו וירא והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו [...] ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום בהר ה' יראה".

⁶¹ דב' ד: 34 "או הנסה אלהים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסת באתת ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרע נטויה ובמוראים גדלים ככל אשר עשה לכם ה' אלהיכם במצרים לעיניך"; דב' ז: 19 "המסת הגדלת [...] והאתת והמפתים [...]"; דב' כט: 2 "המסות הגדלת אשר ראו עיניך האתת והמפתים הגדלים ההם".

⁶² הקשר בין 'מסה' לבין 'נסיון' מתבהר מדב' ו: 16 "לא תנסו את ה' אלהיכם כאשר נסיתם במסה", וכן מדב' לג: 8, תה' צה: 8 ועוד.

מהכתובים המקראיים ניתן להסיק מספר מסקנות:

1. מהפסוקים בס' דברים עולה שהמשמעות של מסות זהה או קרובה למשמעות של אותות ושל מופתים (ולכן ההקבלה), ועניינם מעשי פלא של האל.

2. בשלושת הפסוקים שבס' דברים מודגשת ראיית המעשה: "אשר ראו עיניך". כלומר אפשר לראות בשימוש במונח 'מסות' הדגשה של מעשה פלא המופגן לעיני הנוכחים שבהם מדובר. נס ומעשה פלאי מתקשר במקרא עם הוכחה וראייה (ראה לעיל את המשמעויות הגלומות ב'אות').

3. הקשר בין נסה לבין מסות עולה כאשר בוחנים את דב' ד: 34 ואת סיפור עקדת יצחק, שבשניהם משתמש התיאולוג ב'נסה' במשמעות של העמדה בנסיון. יתכן וקיים קשר אטימולוגי או סמנטי או פונטי/אסוציאטיבי בין נסה-נסיון לבין 'מסה' במשמעות נס, ושניהם מתקשרים אל ראייה בעין.

4. השורש ראה קשור לנסים המופגנים לעיני הנוכחים אליהם מכוון המעשה; הדמיון בצליל בין ראה/ירא שימש אמצעי ספרותי-סגנוני למחבר סיפור העקדה, המדגיש את יראת האל; ואילו מחבר ס' דברים מדגיש את הראייה בעיניים.

1.4.5 נוראות ומוראים

העורך מקשר את **נוראות** לפלאים שעושה האל. מקור המלה הוא בשורש **ירא**, בתוספת תחילית הנפעל, ומשמעותו היא דבר מפחיד, המטיל מורא מפני עוצמת האל ומביא ליראת האלוהים. לעתים בא **מורא**, **מוראים** - במ' תחילית במקום בנ' תחילית - במקום נוראות, ובאותה משמעות. נוראות ומוראים באים גם בלשון יחיד - נורא ומורא.

המשמעויות של נורא/מורא, נוראים/מוראים הן, אפוא:

1. נפלאות, מעשי פלאים.⁶³

2. גדולות האל, מעשים יוצאי דופן.⁶⁴

⁶³ לדוגמה ראה שמי' לד: 10: "ויאמר הנה אנכי כרת ברית נגד כל עמך אעשה נפלאות אשר לא נבראו בכל הארץ [...] וראה כל העם [...] את מעשה ה' כי נורא הוא אשר אני עשה עמך". וכן גם תהי' קו: 22: "נפלאות בארץ חם נוראות על ים סוף".

⁶⁴ למשל דב' י: 21: "הוא תהלתך והוא אלהיך אשר עשה אתך את הגדלת ואת הנוראות האלה אשר ראו עיניך".

3. מורא או מוראים הם מונחים שמשמעותם מעשי פלאים שעושה האל.⁶⁵

מהשוואה בין השימוש בנס ומסות לבין השימוש במורא ובנוראות נראה שהעורך המקראי אינו מדקדק בשמירה על תחילית קבועה אחת, אלא מחליף נ' במ'; אולם המשמעות נותרת בעינה. כך גם לגבי צורת הרבים: לעתים באה סיומת נקבה רבות 'נוראות', ולעתים סיומת זכר רבים 'מוראים', בלי שינוי במשמעות.

1.4.6 גדולות

למונח **גדולות** (בלשון רבות בלבד) יש במקרא שתי משמעויות. המשמעות האחת, שהיא שם-עצם, מציינת מעשי פלא שנעשו ע"י ה'. לרוב בא המונח הזה יחד עם נוראות, מסות, מוראים, אותות, מופתים ושפטים.⁶⁶ כן נמצא גדולות כשם תואר.⁶⁷

1.4.7 פלא ונפלאות

פלא (בלשון יחיד) או **נפלאות** (בלשון רבים ובתוספת תחילית נ') נגזר משורש פלא, ומצוי אף הוא פעמים רבות במקרא במשמעות של נס, דבר פלאי, נפלא, המתקשר תמיד לה' כ'עושה פלא'.⁶⁸ אין הבדל במשמעותה של הפעולה האלוהית בין אם התיאולוג משתמש בפלא או בנפלאות. אין ל'פלא' משמעויות אחרות. פלא במשמעות נס⁶⁹ בא כאשר הסופר רוצה להראות שמהלך העניינים אינו מובן באופן גשמי, היות ומדובר במטרות אשר נבצר מבני אנוש רגילים להשיגן, או באירועים בעלי

⁶⁵ ראה למשל דב' לד: 12: "ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל"; וכן גם דב' ד: 34.

⁶⁶ לדוגמה ראה תה' קו: 21: "עשה גדלות במצרים"; דב' י: 21: "את הגדלת ואת הנוראת"; מל"ב ח: 4: "כל הגדלות אשר עשה אלישע".

⁶⁷ למשל דב' ז: 19: "המסות הגדלות"; יהו' כד: 17: "את האתות הגדלות האלה".

⁶⁸ pl' נמצא במשמעות של 'to be miraculous, to be magnificent, wonder' גם בכתובות שמיות פניקיות ופוניות, כפי שמראים: J. Hoftijzer and K. Jongeling (eds.), *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Leiden 1995, s.v. pl', s.v. pl'w, p. 911.

⁶⁹ לדוגמה: שמ' טו: 11: "נורא תהלות עשה פלא"; יש' כה: 1: "אודה שמך כי עשית פלא"; תה' עז: 15: "אתה האל עשה פלא"; תה' עח: 12: נגד אבתם עשה פלא"; תה' עז: 12: "כי אזכרה מקדם פלאך".

גרעין מסתורי וסודי אשר נבצר מבני האדם לבצעם או אף להבינם, והם קשורים בה' ונובעים ממנו. נפלאות נמצא רק במשמעות של מעשי נסים.⁷⁰

1.4.8 השוואה בין המונחים השונים לעניין 'נס'

מבדיקת המונחים השונים אשר בהם השתמשו עורכי המקרא כדי לספר על הנסים ועל מעשי הפלא אשר עשה ה' לעם ישראל במשך הדורות, או על אלה אשר עשו שליחו ונביאו בשמו או בעזרתו, עולה שבכל אחד מהם גלומות המשמעויות של -

1. היסוד הפלאי.

2. הראיה בעין.

3. יראת האל (מורא ופחד).

4. החוזק (העצמה) של האל.

אפשר להבחין בהדגשת משמעות מסויימת ושונה בכל מונח, כדלהלן:

אות - משמש כסימן וכ"נס נסתר" ומצביע על המעורבות האלוהית בעבר ובעתיד.

מופת - מדגיש את היסוד הפלאי.

מסות - קיים יסוד פלאי ומודגשת הראיה בעין (הפגנת מעשי האל).

נוראות - קיימים הן יסוד פלאי והן הראיה בעין, אך מודגשת היראה (מלשון מורא, פחד).

גדולות - כולל בתוכו יסוד פלאי, ראייה בעין ויראה, ומדגיש את החוזק (ביד חזקה ובזרוע נטויה).⁷¹

⁷⁰ למשל יהו' ג: 5: "ויאמר יהושע [...] התקדשו כי מחר יעשה ה' בקרבכם נפלאות"; תהי' פו: 10: "כי גדול אתה ועשה נפלאות". ד. בן-עמוס, "פואטיקה היסטורית וחילוף סוגתי: נפלאות וניסים", בתוך: ת. אלכסנדר וג. חזן-רוקס (עורכות), מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יג-יד (לכבוד דב נוי), ירושלים תשנ"ב, עמ' 29-59, עומד על כך ש"המקרא מלא ניסים, אך אין בו מלה שתתאר אותם". לדעתו "נפלאות" הוא מונח סוגתי, אך הוא "אינו שם נרדף לנס או לסיפור ניסים. אין הוא...אחד המונחים המרכיבים את קשת המשמעויות של נס...הוא משקף את גישתם (של בני ישראל) לפעולות קוסמיות והיסטוריות שמעבר לפיקוחם ולהשגתם ואת גישתם לעקרונות מוסריים אידיאליים שהיו מעבר ליכולת הגשמתם". אולם זהו הנס - פעולה של כח על-טבעי, של האלוהות, בתוך הרצף הקוסמי וההיסטורי, שאין האדם יכול לעשותה. בהמשך דבריו מתייחס בן-עמוס שוב לנפלאות ולנס, ומציין שאצל חז"ל קיבל המונח "נפלאות" תחליף לקסיקאלי, והוא "נס".

⁷¹ ל"גדולות" יש במקרא מספר משמעויות. במל"ב ח: 4 מבקש המלך מגחזי נער אלישע "ספרה נא לי את כל הגדלות אשר עשה אלישע". במקרה זה אין הכוונה ל"ידו החזקה" של אלישע, אלא למעשיו הפלאיים של הנביא, מעשים החורגים מגדר הטבע ושאינם מעשים של יומיום.

בדיקת המונחים הבאים במקרא כדי לתאר אירועים נסיים העלתה שאין מונח אחד וקבוע לתיאור מעשי הפלא האלוהיים. עורכי המקרא השתדלו לתאר את הפעולות הנשגבות של האל, המעוררות יראה, השונות, יוצאות הדופן, החורגות מן הרגיל ומהטבע ומשנות את מהלך האירועים הקבוע והמצופה של הטבע וההיסטוריה, והשתמשו לשם כך במספר מונחים. לעתים ניתן להבחין בניואנסים השונים הגלומים במונחים הללו, בהתאם למשמעות אותה רצה התיאולוג להדגיש; לפעמים באים כמה מונחים בזה אחר זה באותו פסוק, כנראה כדי להעצים את הפעולה העל-טבעית המיוחדת המיוחדת לאל או לשליחיו. אלוהים הוא כל יכול, ולא נבצר ממנו דבר. הוא נורא ומעשיו נוראים; הוא גדול ופעולותיו גדולות; הוא פלאי ונסתר, ומשמעות פעולותיו בעולם ההיסטורי ברורה אך ורק לו. האות והמופת, הגדולות והנפלאות, המסות והנוראות - כולם קשורים באל ונובעים ממנו בלבד. הוא האחראי לחוק ולסדר הקבוע, והוא היחיד היכול לשנות את חוקי הטבע ואת מהלך ההיסטוריה כאשר עולה הרצון מלפניו.

לסיכום, נראה לנו נכון לומר שהתחום הסמנטי של המונח **נס**, ששימש במחצית הראשונה של האלף הראשון לפנה"ס לציון המוט שעליו נישאו סמלי האל, הורחב לקראת סוף האלף הזה, או בתחילת האלף הראשון לספירה, וכלל גם את התופעה הפלאית או ההושעה האלוהית עצמה. ייתכן שהסיבה לכך היא שלנס הנישא לפני הצבא יוחסה כבר בתקופה קדומה ההתערבות האלוהית שבעזרתה הושג הנצחון.⁷²

⁷² כפי שאפשר להבין מכינויו של המזבח "ה' נסי" (שמי' יז: 15), מהתפיסה של עורך ס' במדבר לגבי מותם של קורח ועדתו (במד' כו: 10): "[...] ויהיו לנס", וכן גם מדה"ב יד: 12, שם מתאר הכרוניסט את מפלת הכושים בזמן אסא מלך יהודה ואומר: "[...] כי נשברו לפני ה' ולפני מתנהו [...]".

הקדמה

הסיפורים ההיסטוריים בספרי המקרא משופעים בתיאורי המלחמות שנערכו בין עם ישראל לבין שכניו. לעורכים ברור כי מקורן של המלחמות הוא ברצון ה', וכי פעמים רבות האל אף מעורב במלחמות אלה באופן ישיר כאל מלחמה,¹ כפי שעולה, דרך משל, משמי' טו: 3: "ה' איש מלחמה ה' שמו", מהזכרת "ספר מלחמות ה'" (במ' כא: 14) ו"ספר הישר" (יהו' י: 13).² בחלק מהמלחמות הללו בא לידי ביטוי מוטיב ההושעה הלאומית, כלומר התערבות האל במלחמה כדי להושיע את עם ישראל מאויביו, וזאת לרוב בדרך נסית. מסיפורי ההושעה הלאומית הנסית עולה פעמים רבות כפילות: לעתים המלך או השופט, דהיינו גיבור אנושי, הוא הדמות האחראית לנצחון, ופעמים אחרות נובע אותו נצחון עצמו מהתערבותו הישירה של האל. אמנם המושיע-הגיבור נבחר מלכתחילה לתפקידו ע"י ה',³ אך מעורבות האל השזורה אל תוך הסיפור מפקיעה את ההושעה מהגיבור הנבחר,⁴ ותפקידו הופך למשני: לאחר שה' כבר פעל בשדה הקרב, המס את האויב ונגף אותו, כל שנותר לו לגיבור האנושי לעשות הוא לרדוף אחר האויב הנסוג ולאסוף את השלל.

¹ על הקונצפציה של ה' כאל-מלחמה ועל מלחמות ה' ראה, בין השאר: S. Niditch, *War in the Hebrew Bible*, New York 1993, ושם ביבליוגרפיה, וכן: G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel*, Göttingen 1965; Sa-Moon Kang, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, Berlin-New York 1989; P.D. Miller, "El, The Warrior", *HTR* 60 (1967), pp. 411-431. P.D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel*, Cambridge 1973.

² "ספר הישר" נזכר גם בשמ"ב א: 18: "ויאמר ללמד בני יהודה קשת הנה היא כתובה על ספר הישר". מלחמת ישראל בעמלק (שמ' יז: 16) אינה נתפסת כמלחמה בין שני העמים בגלל צרכים חברתיים או כלכליים, אלא היא "..." מלחמה לה' בעמלק מדר דר". תפיסה דומה עולה גם משמ"א יז: 47: "וידעו כל הקהל הזה [...] כי לה' המלחמה [...]".

³ כפי שעולה, למשל, משופ' ו: 11-23, שם מבשר מלאך ה' (או האל עצמו) לגדעון על היבחרו כמושיע ישראל מיד מדין "..." ויפן אליו ה' ויאמר לך בכחך זה והושעת את ישראל מכף מדין הלא שלחתך [...]". שמואל הנביא התבשר על דבר המלך/המושיע שנבחר ע"י ה' להושיע את ישראל מיד הפלשתים (שמ"א ט: 15-17) "וה' גלה את און שמואל [...] כעת מחר אשלח אליך איש [...] והושיע את עמי [...] זה יעצר בעמי".

⁴ לנושא זה ראה: "א זליגמן, "גבורת האדם וישועת האל - הסיבתיות הכפולה בחשיבה ההיסטורית של המקרא", בתוך: א. הורביץ, ע. טוב וש. יפת (עורכים), **מחקרים בספרות המקרא**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 62-81; המאמר פורסם לראשונה תחת הכותרת - "Menschliches Heldentum und Göttliche Hilfe - Die doppelte Kausalität im alttestamentlichen Geschichtsdanken", *ThZ* 19 (1963), pp. 385-411; וראה לנושא זה גם אצל: Y. Amit, "The Dual Causality Principle and its Effects on Biblical Literature", *VT* 37/4 (1987), pp. 385-400. ז. ויסמן, **האישיות החריסמטית במקרא**, חיבור לתואר דוקטור, ירושלים 1972, עמ' 95, רואה בסיפורי ההושעה מספר רבדים: הרובד האחד, המקורי, ממקד את תשומת הלב בגיבור ובמעשה התשועה. הרובד השני מכניס לאירועים את זווית הראייה התיאוצנטרית, וכל גילוי על-טבעי משמש אצלו אות והוכחה לפועלו של אלוהים. ברובד השלישי נעלמת לחלוטין פעולתו הבלתי-אמצעית של האדם ונותרת התערבות האל בלבד, כפי שעולה מיש' מג: 11: "אנכי ה' אלהים ואין מבלעדי מושיע". פסוק זה אינו קשור להושעה לאומית, דהיינו בשלב זה השתנתה משמעות ההושעה.

הטקסטים המקראיים מדווחים אמנם על אירועים היסטוריים, אך האירועים הללו עטופים באינטרפרטציה תיאולוגית, על פי העקרון של התגשמות דבר האל ורצונו במהלך ההיסטוריה. זוהי הקונצפציה התיאולוגית שהייתה מקובלת ברחבי העולם העתיק, ואחד האמצעים הספרותיים שבהם היא באה לביטוי הוא התערבות האל במלחמות בדרך נסית. תפקידו של ההיסטוריון המודרני הוא לקלף את שכבת האינטרפרטציה התיאולוגית ולהגיע אל הגרעין ההיסטורי. ואילו תפקידנו לבחון דווקא את הרובד הנסי, שהוא אחד ממאפייניה החשובים ביותר של העריכה התיאוצנטרית.

תפיסה תיאולוגית זו, כפי שכבר ציינו, אינה אופיינית אך ורק למקרא. רוב ספרות המזרח הקדום, והמקרא אינו שונה מהן מבחינה זו, הועלו על הכתב כאשר במרכזן עומדת התפיסה התיאוצנטרית, הרואה את המלחמות כמלחמות האל. האל (או האלים בחברות הפוליתאיסטיות) מתואר פעמים רבות כיוזם וכדוחף למלחמה;⁵ התפיסה התיאולוגית הקדומה היא כי האל (או האלים) הוא השולח את השליט האנושי והמצווה עליו להלחם. לפי תפיסת עורכי המקרא משמשות אשור ובבל - כל אחת בתקופת גדולתה - כעושות דברו של ה', והן מהוות את המטה או השבט אשר בעזרתו מעניש האל את ישראל ואת יהודה (כפי שעולה למשל מיש' י: 5 "הו אשור שבט אפי ומטה הוא בידם זעמיו").⁶

תפיסה תיאוצנטרית זאת באה לידי ביטוי גם אצל מלכי אשור ובבל, הרואים עצמם כמבצעי רצונם של האלים אשור ומרדוך, אשר מכוחם ומרצונם, וכמובן גם בעזרתם, נובעים הנצחונות המלכותיים.⁷ לדוגמה, תגלת פלאסר א'⁸ אומר "בעזרת אדוני, האל אשור, גייסתי והובלתי מרכבותי וגיבורי למדבר", וכן "בצו אדוני, האל אשור, ידי כבשה למן עבר נהר זב התחתון עד לים העליון אשר במבוא השמש". דהיינו הקונצפציה התיאולוגית האשורית והבבלית רואה את המלחמה והשלום כנובעים מרצונם של האל (או האלים). אישתר נחשבה לאלת המלחמה

⁵ אם כי מבחינת הנסיבות ההיסטוריות נובעות הסיבות למלחמות מצרכים חברתיים או כלכליים, ולעתים מרצונו של המנהיג, שמקור כוחו, על פי התפיסה התיאוצנטרית, נובע מהיותו בחיר האל.

⁶ המטה משמש במקרא פעמים רבות במעשי נסים, ובעיקר בסיפורי יציאת מצרים; ועל כך בנספח א, על המטה.

⁷ על הסיבות שהמלכים האשוריים נהגו לתת כדי להצדיק את יציאתם למלחמות ראה: B. Oded, *War, Peace and Empire * Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions*, Wiesbaden 1992.

⁸ תגלת פלאסר א' מלך על אשור בין השנים 1076-1114 לפנה"ס לערך. את כתובותיו ראה אצל: A.K. Grayson, Luckenbill, *ARA*, vol. I, pp. 72-104. תרגום חדש של הכתובות האשוריות ראה אצל: *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC I (1114-859 BC)*, Toronto 1991, pp. 5-84.

והשלום.⁹ במיתולוגיה הכנענית-האוגריתית מתוארת האלה ענת כאלת מלחמה.¹⁰ אותו הלך מחשבה תיאוצנטרי עולה גם מכתובת מישע מלך מואב, שם כתוב "ויענו את מואב ימים רבים כי יאנף כמוש בארצו... ויאמר לי כמוש לך אחז את נבו על ישראל..."¹¹ שילוב התיאור ההיסטורי¹² עם האינטרפרטציה התיאולוגית לפיה האל הוא העומד מאחורי הכוח האנושי הלוחם באה לביטוי באופן ברור וחד-משמעי בתעודה חיתית, המספרת על מעשיו של התברנה חתושילי א'¹³: "[...] המלך הגדול תברנה, אהוב אלת השמש, היא הושיבה אותו בחיקה, תפסה בידו ורצה (?) לפניו במסע הקרב. בכדי להעניש את ננשה הוא הלך..."

גם מלכי מצרים טוענים שנצחונותיהם במלחמות נובעים מרצונם של האלים. בכתובת שנחרתה על קירות המקדש בכרנק מודה תחותמס ג'¹⁴ לאל אמון על נצחונו ואומר: Then the entire army rejoiced and gave praise to Amon [because of the victory] which he had given to his son [this day]. באסטלת הבזלת של סתי א'¹⁵ שנמצאה בבית שאן, מייחס סתי את הנצחון בקרב לאל אמון, ואומר: It is the strength of his father Amon that decreed to him valor and victory.



אף על פי שכנראה שלא היו יחסים ספרותיים-דתיים בין הספרות היוונית הקדומה ובין ספרות המקרא בימי בית ראשון, הרי כאשר בוחנים את הכתוב בספרויות המזרח הקדום אי אפשר להתעלם מהספרות הזאת, ולו גם כדי לערוך השוואה פנומנולוגית בין השתיים. זאת מכיוון שגם

⁹ על התפתחותה של אישתר/איננה עד להיותה אלת מלחמה ראה דיון אצל: Kang, *Divine War*, pp. 31-33, ושם מראי מקום נוספים.

¹⁰ G. Leick, *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*, London-New York 1991, pp. 6-7, 16, ושם ספרות נוספת. דמותה של ענת מתחלפת לעתים עם דמותה של האלה עשתורת שם=בעל.

¹¹ כתובת מישע מתוארכת למחצית השנייה של המאה ה-9 לפנה"ס. תרגום לאנגלית ראה אצל: Pritchard, *ANET*, pp. 320-321, ושם ספרות קודמת לנושא. את תרגום הכתובת לעברית ראה אצל: ש. אחיטוב, *אסופת כתובות עבריות*, ירושלים 1992, עמ' 249-261, ושם ספרות מעודכנת. כאשר קיים תרגום מדעי לעברית אנו מביאים אותו. במקרים אחרים אנו נעזרים בדרך כלל בתרגום האנגלי.

¹² במונח "אמת היסטורית" אנו מתכוונים לכך שהמלחמות נערכו בגלל שיקולים כלכליים וחברתיים, וגם בגלל בעיות פוליטיות פנימיות ו/או חיצוניות.

¹³ חתושילי א' מלך בחת בין השנים 1620-1650 לפנה"ס לערך. את הכתובת ראה: CTH 4.

¹⁴ תחותמס ג' מלך על מצרים בין השנים 1436-1490 לפנה"ס לערך. על הכתובת ראה: *ANET*, p. 237, Pritchard, ושם התייחסות לספרות נוספת.

¹⁵ סתי א' מלך על מצרים בין השנים 1301-1318 לפנה"ס לערך. על הכתובת ראה: *ANET*, p. 253, Pritchard, ושם הפנייה לפרסומים קודמים.

בספרות יוון באה לידי ביטוי הקונצפציה השמה דגש על מעורבות האלים במלחמות.¹⁶ אמנם האיליאדה¹⁷ תולה את העילה למלחמת טרויה בחטיפת הלנה, אשתו של מנלאוס בן אטרס מלך ספרטה, ואינה טוענת שהאלים ציוו על אגממנון והאכאים לכבוש את טרויה כדי להאדיר את שמם של האלים.¹⁸ אך מהכתוב באפוס עולה באופן חד-משמעי שהאלים הם האחראים להתמשכות המלחמה ולתוצאותיה. כך, למשל, מספר הומרוס על שיחתן של האלות הרה ואתנה, המתכננות כיצד להניע את היוונים להמשיך במלחמה.¹⁹ יתרה מכך, אנו רואים שבמקביל למלחמה הארצית מתנהל בפנתיאון האולימפי מאבק בין האלים עצמם, שחלקם תומך בטרואים ואחרים באכאים. תמיכת האלים באחד מהצדדים הלוחמים באה לידי ביטוי בויכוחים המתנהלים ביניהם על האולימפוס.²⁰ הומרוס אף מתאר כיצד לוקחים האלים בכבודם ובעצמם חלק במערכה הארצית, ולעתים הם נפצעים במהלך הקרב. כך קורה, למשל, לאלה אפרודיטה.²¹ דהיינו, אם כי התפיסה התיאולוגית היוונית המשתמעת מהאפוס הזה אינה קובעת באופן חד משמעי שהסיבה למלחמה נעוצה מלכתחילה ברצונם של האלים במלחמות, הרי מתיאורי האלים הניצים ביניהם בגלל העדפת אחד מהצדדים מחד גיסא, ומירידתם לארץ כדי להשתתף אישית במלחמה מאידך גיסא,²²

¹⁶ על הקשר ההדוק בין הספרות היוונית הקדומה לבין ספרות המזרח הקדום בכלל וספרות המקרא בעיקר ראה, למשל: C.H. Gordon, "Homer and the Bible, The Origin and Character of East Mediterranean Literature", *HUCA* 26 (1955), pp. 43-108; C.H. Gordon, *Before the Bible*, J.P. Brown, *Israel*, New York 1962. על הקשר הלשוני והתרבותי בין יוון ובין ישראל הקדומה עמד: J.P. Brown, *Israel and Hellas*, Berlin-New York 1995. על היחסים ההדוקים בין התפיסה הפרסית ובין היוונית, ובמיוחד במאות ה-5 וה-4 לפנה"ס, ראה אצל: G. Walser, *Hellas und Iran: Studien zu den Griechisch-Persischen Beziehungen vor Alexander*, Darmstadt 1984.

¹⁷ הומרוס חי, כנראה, במאה השמינית לפנה"ס, ובאותה תקופה הועלו על הכתב גם האיליאדה וגם האודיסאה. על הרקע ההיסטורי למלחמת טרויה, ועל הגרעין ההיסטורי של המלחמה הטמון באיליאדה, ראה: נ. שפיגל, *הומרוס*, ירושלים תשמ"ט, ובעיקר הפרק הראשון, הרקע ההיסטורי, עמ' 5-14. ואילו על זמנו של הומרוס ראה שם, עמ' 36.

¹⁸ גם אצל: הומירוס, *איליאדה* (תרגום ש. טשרניחובסקי), ירושלים-תל אביב 1954, ב, 205-206, באה לביטוי התפיסה שהמלוכה ניתנת למלך מידי האלים: "ימלוד האחד, לו נתן בן קרונוס יודע הנכלים שרביט מלכים ודין למען ימלוד עלינו". ניתן לראות שהתפיסה היוונית תואמת את התפיסה שהייתה מקובלת במזרח הקדום, לפיה האלים נותנים ביד המלך הן את שרביט המלוכה והן את החוקים. ראה לעניין זה אצל: שפיגל, *הומרוס*, עמ' 268.

¹⁹ הומירוס, *איליאדה*, ב, 155-165: "והיו ארגיים אז שבים הביתה...לולא הרה, שנשאה את קולה ותאמר לאתנה... האמנם עתה הביתה ינוסו ארגיים...מהרי אל האכיים...עצרי...מהסיע בים האניות...".

²⁰ דוגמה מקרית אחת מני רבות לויכוחים אלה בזיקה למלחמת טרויה עולה מהמלים ששם הומרוס בפיו של זאוס, שם, ד, 16-1: "והאלהים התאספו נקהלו סביב לזאוס...והרה הגבירה ביניהם...זאוס...ענה ויאמר...שתיים בנות אלהים עומדות לימין מנלאוס - הרה מלכת הארגוס ואתנה האללקומנית...עתה הבה נועץ ונראה...אולי מלחמה אימה עם קול ענות קרבות הדמים נעיר או נעשה שלום ואחוה בין שני העמים".

²¹ הומירוס, *איליאדה*, ה, 311-340: "אפרודיטה...סככה עליו בקמטי לבושה המזהיר, כמגן בפני כל החצים...הניף עליה בן טידס הגבור חניתו החדה, פצע ידה הרכה בקצה; ויעבר הרמת, קרע את עורה לבשרה...ויו מדם האלמות". אפרודיטה נחשבה אמנם לאלת האהבה, אך היא התערבה במהלך המלחמה היות ובנה איניאס (שהיה בן תמותה היות ונולד לאפרודיטה מאנחיסס, שהיה אדם ולא אל) היה בין הלוחמים.

מצטייר שגם היוונים ראו את המלחמות כקשורות באלים ונובעות מהם, והנצחונות או המפלות במלחמות יוחסו לרצון האלים ולהתערבותם במהלך האירועים.

2.1 סיפורי הושעה לאומית

נסי הושעה מהווים חלק מהמכלול הגדול של סיפורי הושעה. המשותף לכל סיפורי הושעה הוא התערבות האל במערכות המלחמה, בהתאם לתפיסה התיאולוגית המקובלת בישראל ובעמים בעת העתיקה. במסגרת עבודתנו נבחין בין סיפורי הושעה ללא תיאור האירוע הנסי לבין סיפורי הושעה ששם בא פירוט כיצד נושעו בני ישראל בדרך נס. ניתן לחלק את סיפורי הושעה הלאומית לשתי קבוצות: הקבוצה האחת כוללת אירועי הושעה לאומית ללא פירוט הנס, והקבוצה השנייה מתמקדת בנסי הושעה לאומית.

סיפורי הושעה האופייניים למקרא ולספרות המזרח הקדום הם בעלי דפוס ספרותי קבוע, והוא: צרה - טקס פולחני²³ - הושעה. העם נלחץ ע"י אויב; המנהיג (המלך או השופט, הכהן או הנביא) פונה אל האל ועורך טקס פולחני; מרכיבי הטקס עשויים להשתנות משופט לשופט וממלך למלך, בהתאם להתפתחות שחלה בתפיסת הפולחן. הפנייה לאלוהות מהווה את הגורם החשוב, היות והיא מעידה על אמונתם של העם ושל המנהיג באל ועל תלותם המוחלטת בו ובישועתו.²⁴ רק לאחר הפנייה נענה האל לבקשת הפונים אליו ומושיע את העם.

²² ראה דיון בהתנהגות האלים ובעזרתם לאחר משני הצדדים הלוחמים אצל: ז'. דה-רומי, **הומרוס** (תרגום מ. שניאורסון), ירושלים 1993, בעיקר עמ' 62-64.

²³ טקס פולחני יכול לכלול אלמנטים שונים, כגון קרבן, תפילה לאל, זעקה, צעקה, תקיעה בשופר וכד', ולא כל האלמנטים באים לידי ביטוי במהלך כל טקס. שמואל ערך טקס שבמהלכו הקריב "טלה חלב אחד ויעלה עולה כליל לה' ויזעק שמואל אל ה' בעד ישראל" (שמ"א ז: 9). ואילו שאול אמר (שמ"א יג: 9) "הגשו אלי העלה והשלמים ויעל העלה". כאשר יצא אסא למלחמה (דה"ב יד: 8-10) לא הקריב קרבנות אלא קרא "אל ה' אלהיו ויאמר [...] עזרנו ה' אלהינו". כשיצא יהושפט למלחמה (דה"ב כ) קרא צום על יהודה, ולאחר מכן פנה אל ה'; לפני תחילת המערכה העמיד "משררים לה' ומהללים להדרת קדש", ואז ה' נלחם ליהודה.

²⁴ על התפיסות התיאולוגיות אצל העמים השונים במזרח התיכון הקדום, לפיהן נבעו המלחמות מהאלים, עמדו מספר חוקרים. על האידיאולוגיה האשורית והסיבות שנתנו האשורים לפעולותיהם ראה, למשל: K. L. Younger, *Ancient Conquest Accounts*, Sheffield 1990; Oded, *War, Peace and Empire* W.G. Lambert, pp. 65-79. השוואה בין התפיסות הנוגעות להתערבות האלים בבבל ובישראל עורך: W.G. Lambert, pp. 65-79. "Destiny and Divine Intervention in Babylon and Israel", in: M.A. Beek et al. (eds.), *The Witness of Tradition*, Leiden 1972, pp. 65-72. על התפיסה ההיסטוריוגרפית החיתית ראה: H.G. Güterbock, "Hittite Historiography: A Survey", in: H. Tadmor and M. Weinfeld (eds.), *History, Historiography and Interpretation*, Jerusalem-Leiden 1986, pp. 21-35. H.A. Hoffner, "Propaganda and Political Justification in Hittite Historiography", in: H. Goedicke and J.J.M. Roberts (eds.), *Unity and Diversity*, Baltimore-London 1975, pp. 49-62. על התפיסה הדטרמיניסטית האופיינית להיסטוריוגרפיה המקראית, בשונה מההיסטוריוגרפיה

2.1.1 הושעה לאומית ללא פירוט הנס

סיפורי ההושעה הללו באים לעתים בצורה מקוצרת, כלומר ללא שם המושיע, או ללא תיאור מעשה ההושעה, או כאשר חסרים גם שם המושיע וגם סיפור ההושעה; לסופר ברור שהאל היה מעורב בנעשה, היות וההושעה קרתה בתגובה לפנייה לה'. כך עולה, למשל, מסיפור ההושעה המצוי במל"ב יג: 3-5: "ויחר אף ה' בישראל ויתנם ביד חזאל מלך ארם [...] ויחל יהואחז את פני ה' וישמע אליו ה' [...] ויתן ה' לישראל מושיע [...]". די לו למתבר בכך שהוא מספר שעם ישראל נושע בעזרת האל. סוף הסיפור נותר סתמי.

הלך המחשבה הזה נמצא גם אצל זכור מלך חמת ולעיש, המשתמש באותו דפוס ספרותי קצר (ביחס לטיבה של ההתערבות האלוהית) בכתובתו, בה נדון בהמשך הפרק: "והוחד עלי ברהדד בר חזאל מלך ארם ש[שת] עשר מלכך" (צרה); "ואשא ידי אל בעלש[מין]" (תפילה המהווה טקס פולחני); המלך והעיר ניצלים (ישועה). זכור אינו מספר באיזו דרך הושיע האל את ארצו ומדוע נסוגו ארם דמשק ובנות בריתה מבלי להשלים את כיבוש חדרך. כלומר זהו סיפור הושעה נסי מקוצר או בלתי מפותח.²⁵

סיפורי הושעה אחרים מרחיבים את הדפוס הנזכר, ומוסיפים את שם המושיע, או את פרטי ההושעה, או את שני הדברים גם יחד. דוגמה מובהקת לדפוס הספרותי המורחב, אשר אמנם לא מתואר בו כיצד נושע העם, אולם אנו למדים ממנו מי היה המושיע, נמצאת בשופ' ג: 8-10 "ויחר אף ה' בישראל וימכרם ביד כושן רשעתים מלך ארם נהרים [...] ויזעקו בני ישראל אל ה' ויקם ה' מושיע לבני ישראל ויושיעם, את עתניאל בן קנז אחי כלב הקטן ממנו; ותהי עליו רוח ה' [...] ויצא למלחמה ויתן ה' בידו את כושן רשעתים מלך ארם נהרים [...]". לא ברור לנו מסיפור קצר זה כיצד בדיוק פעל עתניאל, וכן אין כאן פרטים ביחס לדרך ההושעה. אולם זהו סיפור הושעה מובהק, היות ועולה ממנו שה' הוא אשר נתן ביד השופט את הנצחון על כושן רשעתים, ובכך שחרר את ישראל מהאויב הזה. סיפור הושעה אחר המרחיב ומציין את שם הגיבור-המושיע ומתאר כיצד הושיע אותו גיבור את ישראל משתמע משופ' ג: 14-15: "ויעבדו בני ישראל את עגלון מלך מואב

J. Licht, "Biblical Historicism", in: Tadmor : ראה, and Weinfeld (eds.), *History, Historiography*, pp. 107-120.

²⁵ על כתובתו של זכור וכתובות מקבילות ראה: J.F. Ross, "Prophecy in Hamath, Israel and Mari", *HTR* 63 (1970), pp. 5-7.

[...] ויזעקו בני ישראל אל ה' ויקם ה' להם מושיע את אהוד בן גרא בן הימיני איש אטר יד ימינו". המחבר מוסיף כיצד הושיע אהוד את העם (שם 16-29). כלומר גם בהושעה הזאת מתערב ה', אבל אין כאן סיפור על הושעה בדרך נס ואין פירוט של הנס. ההושעה האלוהית באה ליד ביטוי בכך שה' בחר במושיע, אהוד, ולכן ברור שההושעה מקורה באל.

תופעה של הושעה לאומית ע"י התערבות האל מוצאת את ביטוייה במקרא גם כאשר הנושע הוא עם אחר: לפי מל"ב ג: 27 מושיע האל את מואב כאשר ישראל ויהודה נלחמים בה: "[...] ויהי קצף גדול על ישראל ויסעו מעליו [...]". העורך סתם ולא סיפר מי הוא האל אשר הושיע את מואב, וכיצד השתקפה ההושעה בשדה הקרב. אולם מהסיפור משתמע שהתערבות אלוהית גרמה למפלת ישראל. האל קצף על ישראל, ולכן המואבים הם שניצחו במלחמה.

מהמקרא עולה אפוא שכאשר מצבם של בני ישראל קשה והם משועבדים על ידי גורם זר הם פונים אל ה' ומבקשים את עזרתו; בתגובה, בוחר האל במושיע ומועיד אותו לתפקידו. המושיע הנבחר ממלא את ייעודו ואת התקוות התלויות בו רק כאשר הוא משתף פעולה עם ה', והאל מכוון את צעדיו. לרוב מתבטאת הבחירה האלוהית במושיע במלים "ותהי עליו רוח ה'".²⁶ כך משתמע, למשל, משופ' ג: 10 "ותהי עליו רוח ה' וישפט את ישראל ויצא למלחמה, ויתן ה' בידו את [...]". כאשר נבחר שאול למלך על ישראל והיה עליו להושיע את יבש גלעד מיד מלך עמון מתאר המקרא את יכולתו החדשה של שאול במלים (שמ"א יא: 6) "ותצלח רוח אלהים על שאול [...]". לאחר שהסתתרים הקרב נגד עמון בנצחון ישראל אמר שאול (שם 13) "[...] כי היום עשה ה' תשועה בישראל". מדברי שאול ניתן להבין שרק התערבות האל באותו יום היא שהביאה את ההושעה. כאשר רוצה העורך להראות שהאל מאס בשאול ולכן בחר באדם אחר למלך, מציג זאת המחבר במילים "רוח ה' סרה מעם שאול ובעתתו רוח רעה מאת ה'" (שם, טז: 14).

המכנה המשותף לכל הסיפורים האלה הוא תיאור של שחרור משעבוד לשלטון זר. אנחנו לא נעסוק בקבוצה זאת, שכן הנס כשלעצמו הוא שעומד במוקד העבודה הזאת.

²⁶ את 'רוח ה' אפשר לראות כמכלול התכונות המבדילות את המנהיג-הנבחר משאר העם, בדומה ל'חאריסמה' (שפירושה ביוונית חן וחסד שהם מתת האל - charis), מונח המצוי לראשונה בברית החדשה. במקרא באה 'רוח ה' כניגוד לרוח הרעה, המאפיינת את המנהיג שחינו סר בעיני האל, לתפיסת התיאולוג, ואין הוא מתאים יותר להנהיג את העם. רוח ה' אינה קשורה בנסים, אבל היא קשורה בידיעת רצון האל.

2.2 נסי הושעה לאומית

אירוע נסי בכלל, ואירוע נסי הקשור בהושעה לאומית בפרט, איננו אירוע העומד בפני עצמו. הוא משולב בתוך הסיפור, ומשמש כחלק אינטגרלי ממסכת אירועים אשר הועלתה על הכתב בהתאם לקונצפציה התיאולוגית בדבר מעורבות האל או האלים בכל הקורה בחיי בני האדם. סיפור הכולל נס-הושעה מהווה פיתוח של דגם דפוס ההושעה המקובל.

נס הושעה לאומית שונה במהותו משאר הנסים. במעשי נסים רגילים די, בדרך כלל, בשני צדדים: הצד המבצע (ה', נביא, איש אלוהים וכד') והצד הנהנה או הנפגע; ואילו בנסי הושעה לאומית מעורבים תמיד שלושה גורמים:

- א. **הצד החלש**, הפונה לעזרה בעת צרה אל -
- ב. **האל**, היוצא בעצמו כדי להושיע, או השולח מושיע מטעמו נגד -
- ג. **הצד החזק**.

במקרים אלה ההושעה הנסית אותה מחולל הגורם השני עבור הגורם הראשון (הצד החלש) משנה לרעה את מצבו של הגורם השלישי (הצד החזק). כך מצינו, למשל, במל"ב יט: 35 "ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור מאה שמונים וחמשה אלף וישכימו בבקר והנה כלם פגרים מתים"; וכך גם בשופ' ז: 22 "ויתקעו שלש מאות השופרות וישם ה' את חרב איש ברעהו ובכל המחנה וינס המחנה [...]"; אמנם התקיעה בשופר בעת מלחמה הייתה כנראה תכסיס שנועד לזרוע בהלה בקרב האויב,²⁷ אולם מהכתובים שלפנינו משתמע שהתקיעה הזאת היוותה חלק מטקס פולחני שנערך מלכתחילה במטרה להעביר את ניהול המלחמה לידי ה' שמעורבותו בעת צרה ומלחמה מתגלה בפעולה נסית אשר כתוצאה ממנה בני ישראל נושעים, ואילו אויביהם ניגפים.

בהמשך ננתח את סיפורי ההושעה הלאומיים שבהם שזורים אירועים נסיים, לפי הסדר הכרונולוגי המקראי.

²⁷ על תכסיסי המלחמה שנועדו לזרוע בהלה בקרב האויב ראה: י. ידין, **תורת המלחמה בארצות המקרא**, רמת גן 1963, עמ' 230-232.

2.2.1.1 הושעת בני ישראל משעבוד מצרים

מתוזר סיפורי יציאת מצרים מורכב ממכלול סיפורים הכוללים נסים שונים, שנידונו כבר רבות במחקר, ומאספקטים שונים. חלקם של הנסים, ובעיקר אלה המכונים "מכות מצרים", התחוללו במצרים, לפני נס חציית ים סוף בחרבה,¹ ובמהותם הם נסי עונשין למצרים ולא לבני ישראל. נסים אחרים התחוללו לבני ישראל בשנות נדודיהם במדבר, דהיינו לאחר שכבר נושעו מידי המצרים.²

מהו, אם כן, נס-ההושעה-הלאומית הראשון אשר נעשה לבני ישראל כעם, אליבא העורך המקראי? לפי הקונצפציה התיאולוגית המקראית, ההושעה הלאומית הנסית הקדומה ביותר שאירעה לישראל כעם היא יציאת מצרים ונס מעבר הים בחרבה. מהרקע לסיפור הזה, שהוא מצבם הקשה של בני ישראל במצרים, מצטייר הדגם הספרותי האופייני לסיפורי ההושעה:

- א. צרה - שם' א: 13-14 "ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך; וימררו את חייהם בעבדה קשה בחמר ובלבנים ובכל עבדה בשדה את כל עבדתם אשר עבדו בהם בפרך".
- ב. תפילה - שם' ב: 23 "[...] ויאנחו בני ישראל מן העבדה ויזעקו³ ותעל שועתם אל האלהים מן העבדה".

¹ על הנסיונות השונים לגלות את מיקומו המדויק של ים סוף ראה: N.M. Sarna, *Exploring Exodus*, New York 1986, pp. 106-110, ושם ספרות נוספת. דעות נוספות למיקומו של הים ולמקורותיו של הסיפור ראה: ש"א ליונשטם, *מסורת יציאת מצרים בהשתלשלותה*, ירושלים תשמ"ז, עמ' 102.

² במכות מצרים לא נדון בעבודה הזאת, היות והן קרו כנסי עונשין והתראה למצרים לפני יציאת בני ישראל ממצרים, ואינן בגדר נסי הושעה לאומית לישראל או למצרים. ואילו בנסים השונים שהתחוללו לבני ישראל במדבר - נסי מזון, מים ועונשים - נדון בפרקים הרלבנטיים. לגישתנו רק מיציאת מצרים בני ישראל הם עם, וחציית הים היא ההושעה הלאומית הראשונה. ליונשטם, *מסורת יציאת מצרים*, עמ' 8, סובר שרק מיציאת מצרים והלאה הופכים בני ישראל לעם, והחל מאותו זמן הופך ה' להיות האל של עם ישראל בפועל. על הצורך להעמיק בחקר המסורות על מכות מצרים ראה לאחרונה: B. Lemmelijn, "Transformations in Biblical Studies: The Story of the History of Research into the 'Plague Narrative' in Exod. 7:14-11-10", *JNSL* 22/2 (1996), pp. 117-127.

³ הפנייה אל ה' בעת צרה מתבטאת במונחים כגון 'תפלה', 'זעקה', 'שועה' ו'קריאה'. למשל שם"א ז: 9-8: "ויאמרו בני ישראל [...] אל תחרש ממנו מזעק אל ה' אלהינו וישענו מיד פלשתים; [...] ויזעק שמואל אל ה' [...] ויענהו ה'"; תה' קב: 2: "ה' שמעה תפילתי ושועתי אליך תבוא"; תה' קמב: 1-6: "משכיל לדוד [...] תפלה; קולי אל ה' אזעק [...] זעקתי אליך ה' [...] ועוד. ואילו המונחים 'הצלה', 'שועה' ו'פדות' משמשים לציון ההושעה האלוהית (יר' טו: 20-21: "[...] ונלחמו אליך ולא יוכלו לך כי אתך אני להושיעך ולהצילך נא-ה' והצלתך מיד רעים ופדתך מכף עריצים"; ישי' יט: 20: "כי יצעקו אל ה' מפני לחצים וישלח להם מושיע ורב והצילים", ועוד. T.B. Dozeman, "Moses: Divine Servant and Israelite Hero", *HAR* 8 (1984), pp. 45-61, מציין שגם בני ישראל וגם המצרים אינם מכירים עדיין את ה', ובני ישראל אינם זועקים אל אלוהות ספציפית. אישוש לרעיון הזה נמצא בתיאופניה שבשם' ג: 13-15, ובצורה ברורה עוד יותר בשם' ו: 3, שם נאמר: "ווארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי יהוה לא נודעתי להם".

ג. הושעה - שמי' ג: 7-8 "ויאמר ה' ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעתי מפני נגישו כי ידעתי את מכאביו; וארד להצילו מיד מצרים".

אנו רואים אפוא כי לפי דגם סיפור ההושעה המקובל במקרא שמע ה' את זעקות בני ישראל ואת תפילותיהם, התערב בנעשה ובא להושיעם מיד לוחציהם, עוד לפני יציאת מצרים ובטרם היו לעם. לאחר מחזור סיפורי ההושעה, שבו משולבות אפיזודות נסיות מסוגים שונים, הופכים בני ישראל לעם. מהמשך סיפורי הנסים מסתבר שהאירועים המופלאים התחוללו לא רק לשם הושעת העם, אלא להשגת מספר מטרות שונות, עליהן נעמוד בהמשך הדברים.

לאחר שמשה, אהרן וחרטומי מצרים עשו כולם בלחטיהם והדגימו לפני פרעה את יכולתם יוצאת הדופן כשהם הופכים מטות לתנינים, ולאחר עשר המכות אשר ניתנו על המצרים, נושעו בני ישראל. מטרתו המוצהרת של נס ההושעה, שהתחולל לאחר שבני ישראל עזבו את גבולות מצרים ונמצאו במדבר, היא (שמי' יד: 18): "וידעו מצרים כי אני ה'". כלומר הקונצפציה הבאה כאן לידי ביטוי רואה את הנס כנועד להראות למצרים מי הוא האל האמיתי.⁴ משה, אשר נבחר על ידי ה' להיות המושיע הלאומי של ישראל, נוטל חלק בביצוע הנס כשליחו של האל וכשותפו. בהוראתו של ה' הרים משה את המטה שבידו⁵ והתהליך הנסי החל (שם 16-21): "ואתה הרים את מטך ונטה את ידך על הים ובקעו [...] ויט משה את ידו על הים ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישם את הים לחרבה ויבקעו המים". בני ישראל חצו את הים בחרבה, ואילו המצרים שרדפו

⁴ י. הופמן, **יציאת מצרים באמונת המקרא**, תל-אביב 1983, עמ' 16, סובר שסיפור יציאת מצרים וטביעת המצרים בים סוף הוא בעל שני ממדים: האחד הוא ממד לאומי-ריאלי שעניינו נצחון ישראל על האויב, והשני הוא ממד תיאולוגי מובהק - הכרת המצרים בעליונותו של אלוהי ישראל. הלך מהסיפור, לדעתו, הוא לקח תיאולוגי, שעניינו בתחום היחסים המיוחדים שבין ה' לעמו. J.D. Currid, "The Egyptian Setting of the 'Serpent'", *BZ* 39 (1995), pp. 203-224, המסתמך על פרסומים קודמים בעניין המסורות הספרותיות המצריות הקדומות, טוען שתיאורי המקרא על יציאת מצרים ובקיעת הים הם פולמוסיים. לפי דעתו של קאריד הייתה לעורך המקראי כוונה אירונית בבואו לתאר את נצחון ה' אלוהי ישראל על אלי מצרים ועל פרעה, ולצורך זה השתמש בביטויים שהיו מקובלים בלשון המצרית ובספרותה לתיאור כוחו של פרעה וידו החזקה. על הביטויים 'ביד חזקה' ו'בורע נטויה' כביטויים שבהם נהגו הסופרים המצריים להשתמש כדי לתאר את כוחו של פרעה בהתגלמותו כאל הורוס, ראה גם אצל: J.K. Hoffmeier, "The Arm of God versus the Arm of Pharaoh in the Exodus Narratives", *Biblica* S.B. Noegel, "Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus", *JANES* 24 (1997), pp. 45-59, נגל סובר שסיפורי מכות מצרים וחציית הים, הכרוכים גם במקלו של משה ההופך לנחש וגם בביטויים לשוניים ספציפיים, מוכיחים שהכותבים הכירו את הלך המחשבה ואת המאגיה המצרית של האלף השני לפנה"ס, והאירועים מעוגנים בתקופה קדומה זאת.

⁵ המטה המשמש לפעולות על-טבעיות ויוצאות-דופן הינו מוטיב מאגי ומיתולוגי ידוע הנמצא בכל תרבויות המזרח הקדום. העורך, שמגמתו הייתה כנראה אנטי-מיתולוגית במידת-מה, המעיט מאופיו המקורי של המטה והעדיף להציגו כמקל רועים פשוט. על המטה ומקבילותיו ראה בנספח א, מטה.

אחריהם נידונו למפלה ולטביעה גם יחד. תחילה המס אותם ה' (שם 24): "וישקף ה' אל מחנה מצרים [...] ויהם את מחנה מצרים". אולם אין בכך די. כעת בא נס נוסף שבו לקח חלק גם משה (שם 26-28): "ויט משה את ידו על הים וישב הים לפנות בקר לאיתנו [...] וינער ה' את מצרים בתוך הים; וישבו המים ויכסו את הרכב ואת הפרשים [...] לא נשאר בהם עד אחד".⁶ משה הורה לבני ישראל להשאר פסיביים במשך כל מסכת האירועים הזאת, ולצפות במחזה הדרמטי הנפרש לעיניהם ושב משחק האל בתפקיד הראשי (שם 14) "ה' ילחם לכם ואתם תחרשון".⁷

מסיפור זה ניתן להיווכח שלנס אחד יכולות להיות מספר מטרות:

1. נס הבא להוכיח את בחירת ה' במנהיג (שמי' יד: 31: "ויאמינו בה' ובמשה עבדו").
 2. נס למטרת הושעת העם (שמי' יד: 13: "התיצבו וראו את ישועת ה' אשר יעשה לכם היום").
 3. נס-עונשין למצרים, שגם ניגפים במערכה עוד לפני שהחלו בה, וגם טובעים בים.
 4. נס למטרות תיאולוגיות נוספות, שהן הפחדה ויראה מפני ה' (כאשר הכוונה כאן כפולה: מחד, להראות למצרים את כוחו של ה', כפי שעולה משמי' יד: 18: "וידעו מצרים כי אני ה'"; ומאידך, לגרום לבני ישראל לירוא את ה' ולהאמין בו, כפי שנאמר בשמי' יד: 31: "וייראו העם את ה'").
- מהנס הזה ניתן אפוא לראות כיצד נס אלוהי מושיע את הצד החלש ומכלה את הצד החזק. בני ישראל (הצד החלש) עברו דרך הים החצוי משעבוד לגאולה, ואילו המצרים (הצד החזק) שטבעו בים עברו ממצב של צבא חזק למצב של חוסר-אונים ומוות.⁹

⁶ J. Derby, "The Miracle at the Red Sea", *JBQ* 4/20 (80) 1991, pp. 250-255. משער שכבר העורך המקראי ניסה להמעט מערכו הנסי של תיאור חציית המים ביבשה, וייחס את המעבר ביבשה לסיבה טבעית: הרוח המזרחית החזקה נשפה וגלתה את האדמה היבשה. אולם גם מתיאור זה ניכרת התפיסה שהרוח לא נשבה מעצמה אלא האל הוא שגרם לתזמון המדויק שבו נשבה, כפי שנאמר (שמי' יד: 21) "ויולך ה' את הים ברוח קדים". גם מתיאור בקיעת הים בשמי' טו (שירת הים), שמשוקעים בו שרידי מיתוסים קדומים, עולה שלא ברוח אקראית מדובר, אלא ברוח ה': "וברוח אפיך נערמו מים [...] קפאו תהמת בלב ים [...] נשפת ברוחך כסמו ים [...]". הנס, לדעת דרבי, הוא טביעת המצרים, ואילו קריעת המים הייתה הדרך בה ביצע ה' את הנס הזה. אולם לדעתנו זוהי חלוקה מלאכותית ושרירותית.

⁷ יוסף בן מתתיהו (יוספוס פלוויוס), **קדמוניות היהודים** (תרגום א. שליט), ירושלים-תל-אביב 1978, ב, 343-344, מוסיף אלמנט נסי נוסף לטביעה ומספר שבו בזמן שהים חזר ועטף את המצרים התחוללה סערת ברקים ורעמים, גשמים ירדו מהשמים, וחושך כיסה את המצרים.

⁸ ידעית אלוהים באה בעיקר ע"י הראייה, ועמד על כך י"א זליגמן, "דעת ה' ותודעה היסטורית בימי קדם", בתוך: הורביץ, טוב ויפת (עורכים), **מחקרים בספרות המקרא**, עמ' 141-168; המאמר הופיע לראשונה תחת הכותרת "Erkenntnis Gottes und historisches Bewusstsein im alten Israel", *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*, Festschrift für W. Zimmerli zum 70. Geburtstag, Göttingen 1977, pp. 414-445. הקשר בין הראייה ובין היראה, אשר שתיהן מביאות לידי אמונה, עולה משמי' יד: 31: "ויירא ישראל את ה' הגדלה אשר עשה ה' במצרים וייראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו"; מיש' מא: 5: "ראו אים וייראו [...]"; מתה' מ: 4: "[...] יראו רבים וייראו ויבטחו בה'", ועוד. מתה' קו: 8 עולה

1. על ידי הדגשת ההנגדה בין הצד החלש המנצח ויוצא לחפשי, לבין הצד החזק הניגף וטובע בים.
2. ציון עזרת האל, שהיא האלמנט הנסי, הבלתי יאומן: מצרים החזקה והמשעבדת אינה מצליחה להמשיך ולשעבד את העם אשר האל נלחם עבורו ולמענו.

אולם חציית הים אינה מהווה אך ורק נס הושעה. עצם הצורך בנס כדי לחצות את הים שאותו נהוג היה לחצות כמעשה של יומיום מראה שחצייה זאת שונה מהרגיל,¹⁰ ושלפנינו טקס מעבר לימינלי, המסמל את הטראנספורמציה שחלה באותה עת בעם ישראל ואת שינוי הסטטוס שלו: כשבני ישראל חוצים את הים הם עוזבים את השלב של היותם 'ערב רב' של עבדים במצרים, והופכים

שה' הושיע את ישראל "למען שמו להודיע את גבורתו", ללא קשר להאדרת שמו של משה או לצורך להושיע את בני ישראל מעול המצרים.

M. Weinfeld, "Divine Intervention in War in Ancient Israel and in the Ancient Near East",⁹ in: H. Tadmor and M. Weinfeld (eds.), *History, Historiography and Interpretation*, Jerusalem-Leiden 1986, pp. 121-147, רואה הקבלה בין המוטיבים המבטאים את מפלת המצרים וטביעתם בים סוף לבין המוטיבים המעידים על התערבות כוחות הטבע במערכה וטביעת צבאו של סיסרא בשופי' ה. לדעתו, גם סיפורי חציית הים בסי' שמות, גם השטפון בנחל קישון שהתרחש בזמן מלחמת דבורה וברק בסיסרא וגם סיפור חציית הירדן ביהושע ג-ד מקורם בתיאורי המלחמה המיתולוגית של ה' ביים' וביה'ר'. גם: H.G. May, "Some Cosmic Connotations of MAYIM RABBIM, 'Many Waters'", *JBL* 74 (1955), pp. 9-21, עומד על המוטיבים הקוסמיים-מיתולוגיים שבסיפור חציית ים סוף. עוד על הנושא הזה בצורה רחבה ומקיפה ראה אצל: ט.ל. פנטון, "גישות שונות של סופרי המקרא למיתוס התיאומכיה", בתוך: י. אבישור וי. בלאו (עורכים), *מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון* (ספר שי"א ליונשטם), ירושלים תשל"ח, עמ' 337-381. מספר חוקרים מחפשים את "המאחז בחיים" של טביעת המצרים, וטוענים שהמצרים רדפו אחרי בני ישראל בסירות, וטבעו משום שבים סוף התחוללה סערה. על כך ראה אצל: L.L. Grabbe, "Comparative Philology and Exodus 15:8: Did the Egyptians Die in a Storm?", *SJOT* 7/2 (1993), pp. 263-269, F.M. Cross and D.N. Freedman, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, Missoula 1975, pp. 45-65, ושם ספרות נוספת. נסיון מסוג שונה למקם את "המאחז בחיים" ההיסטורי של חציית ים סוף נעשה ע"י: D. Nof and N. Paldor, "Are There Oceanographic Explanations for the Israelites' Crossing of the Red Sea?", *Bulletin of the American Meteorological Society* 3/73 (1992), pp. 305-314, לדעת נוף ופלדור חצו בני ישראל את הים בציוד הצפוני כשהם מנצלים את קיומו של רכס יבשתי מוגבה (מעברה) הנמצא בחלק זה של ים סוף. רוח צפונית-מערבית חוקה שנשבה באזור במשך שעות אחדות יכלה להוריד את מפלס המים במקום ולאפשר את החצייה ברגל. לאחר שנפסקה הרוח שבו מי הים לרמתם הרגילה. אמנם המקרא מדבר על 'רוח קדים', דהיינו רוח מזרחית, אך הם מניחים שמשמעותו של המונח הזה יכולה להיות גם רוח צפונית-מזרחית או דרומית-מזרחית. N.M. Sarna, *Exodus* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia-New York, 1991, p. 50, מציין גם הוא ש"רוח קדים" יכולה להיות רוח דרומית המנשבת מהסהרה. אישור לנכונות ההערכה שהרוח הדרומית גורמת לסתימת מוצא הנהר אפשר לראות בנבואות נפרתי, המדגיש שהרוח הדרומית הנושבת כנגד הרוח הצפונית חוסמת את מוצא הנהרות, והם מתייבשים. נפרתי, המכונה גם נפר-רהו, היה חכם-כוהן לאלה בסתת בימי המלך סנפרו (מהשושלת ה-ד' המצרית, שנת 2600 לפנה"ס לערך), וכנראה שנחשב גם לנביא; אולם היצירה שבה מדובר נתחברה ככל הנראה בתחילת שלטונו של אמנמחאט א', מייסד השושלת הי"ב במצרים (1785-1990 לפנה"ס), שאיחד מחדש את מצרים, וכדי לקבל משנה תוקף יוחסה לתקופה קדומה, לנפרתי. הזכרת "רוח הקדים" מעידה שכבר הסופר המקראי היה מודע לאפשרות שכוחות הטבע יכולים לסתום את מוצא המים ולאפשר לבני האדם לחצות את הנהר או את הים במים רדודים מאד.

¹⁰ המעבר בין מצרים לסיני היה דבר של יומיום. מתעודות מצריות מסתבר שהמצרים נהגו לאפשר לקבוצות של נוודים לחצות את הגבול מסיני למצרים וחזרה; החיילים המצריים שיצאו למלחמה בארצות הצפון, שמרו על מצודות הגבול וליוו שיירות למכרות בסיני חצו אף הם את מעברות המים ללא צורך

לשבטים חופשיים הנוודים במדבר ומתגבשים לעם.¹¹ ראיות נוספות המאששות את ההבחנה הזאת הן שהאירוע קרה בלילה (שמי' יד: 20-27),¹² ושלא ידוע היכן חצו בני ישראל את הים¹³ (בניגוד לתיאורים מדויקים של מקומות החנייה במדבר, למשל).

את חציית ים סוף בחרבה אפשר להבין גם כהשתקפות של המלחמה הקוסמית-המיתית בין ה' לבין אלוהויות אחרות, מלחמה שרק לאחריה נוצר הסדר הקוסמי-החברתי-התניאולוגי הקיים, לפיו יש לכל אל עם משלו וארץ בה הוא נערץ.¹⁴ כל עוד מתנהלים מאבקים ומלחמות בין האלים אין סדר בעולם. שרידים של מיתוס המלחמה הזה גנוזים בשמי' יד: 14-25 "ה' ילחם לכם ואתם תחרשון [...] ויהם את מחנה מצרים ויסר את אפן מרכבתיו [...]". בני ישראל במצרים הם 'ערב רב', שאינו מכיר את ה', וזהו מצב המקביל ליתוהו ובוהו. רק לאחר שהאל, שנעזר במשה, מתגבר על אויביו, שהם האלים המצריים המתגלמים בדמותו של פרעה הנעזר בחרטומים, ומנצח אותם, משתחררים בני ישראל מהשעבוד (למצרים ולאֱלוהיהם), ויוצאים 'משטח שיפוט' של האלים האלה; אז מנצח ה' גם את ים, ובני ישראל חוצים את הים המנוצח והופכים לעם השייך לאל אחד. כעת הם מאמינים בה' ויראים אותו, ויוצאים להתנחל בארץ המובטחת. הסדר החברתי

בנסיים. ראה את תרגום התעודות אצל: Pritchard, *ANET*, pp. 228-231. לאחרונה ריכו את המקבילות המצריות א. מלמט, "יציאת מצרים - מקבילות מצריות", *ארץ ישראל* כה (תשנ"ו), עמ' 231-235.

¹¹ על המשמעות של חציית מכשול מים באורח נסי ועל טקסי מעבר הקשורים בשינוי סטטוס, מצב ומקום ראה דיון בפרק ה, על חציית מעברי מים. מכלול הסיפורים על הנדידה במדבר כולל מספר מקרים של מרד נגד מנהיגותם של משה ואהרן. התנהגות כזאת יכולה לבוא לידי ביטוי רק לאחר שעם העבדים הופך לעם של אנשים חופשיים.

¹² M. Eliade, *Myths, Dreams, and Mysteries* (trans. P. Mairet), New York 1960, pp. 190-228 מסביר שטקסי מעבר כוללים שיבה למצב עוברי וללידה מחודשת. החשכה הטרם-לידתית מקבילה ללילה או לחושך הטרם-בריאתי; העולם החשוך הוא עולם התוהו ובוהו, הנמצא במצב של קוסמוס עוברי. השינוי מתחום אחד או ממצב אחד למצב אחר מתחולל לאחר מעבר דרך החשכה. זהו המצב המתואר בחציית ים סוף. גם יעקב חצה את היבוק ונאבק בדמות העל-טבעית דווקא בלילה (בר' לב: 23-25). יציאת מצרים הייתה יציאה מעבדות לחירות, מחושך לאור, וככזאת היא מבטאת את היותה מעבר לימינלי של העם.

¹³ בעיה שרבים ממפרשי המקרא ניסו ומנסים למצוא לה תשובה.

¹⁴ וזאת בדומה לתיאורי מלחמת בעל בים' ובימות' במיתוס האוגריתי, מלחמות אנליל (או מרדוך) בתיהמת ובאלים הקדומים במיתוסים המסופוטמיים, וכד'. על המשמעות המיתית של המאבק בין האלים עם הים במצרים, באוגרית ובִּישראל ראה: O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten*; W.F. Albright, *Ugarit und Israel*, Berlin 1962. על המאבק בין יעל' ובין ים' ראה, למשל: "Zabûl", Yam and Thâpit Nahar in the Combat between Baal and the Sea", *JPOS* 16 (1936), pp. 17-19; מ"ד קאסוטו, "בעל ומת בכתבי אוגרית", *ידעיות החברה העברית לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה* ט (1941-42), עמ' 45-51; F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge 1973, pp. 112-144; J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, Cambridge 1985. השוואה בין המיתוס המסופוטמי ובין המקרא ערך: R. Luyster, "Myth and History in the Book of Exodus", *Religion* 8 (1978), pp. 155-170. שהשווה בין סיפור המאבקים שבין תיהמת והאלים הקדומים במרדוך ועוזריו ובין יציאת מצרים: פרעה ואנשיו הם עוזריו של רהב ומצרים היא הדרקון הטרם-בריאתי, והם המייצגים ההיסטוריים של הכוחות המיתיים הקדומים.

שנוצר מבטא את מעמדו החדש של ה', כפי שעולה משמי' טו: 11: "מי כמכה באלים ה' מי כמכה נאדר בקדש נורא תהלת עשה פלא".¹⁵ ה' הוא כעת האל החזק ביותר מבין האלים,¹⁶ והוא חולש על עם העומד להתנחל בארץ משלו, בדומה לאלים האחרים החולשים כל אחד על עמו ועל הטריטוריה שלו. התפיסה לפיה יש לכל אל ארץ אותה הוא מנחיל לעם המעריך אותו באה לידי ביטוי בדבריו של יפתח (שופ' יא: 24), האומר: "הלא את אשר יורישך כמוש אלהיך אותו תירש ואת כל אשר הוריש ה' אלהינו מפנינו אותו נירש".¹⁷ כעת קיים הסדר הקוסמי-תיאולוגי-חברתי בעולם.

בחציית הים ניכר מתח בין ההושעה האלוהית (דהיינו נס) לבין פעולותיו של משה, (דהיינו הושעה בידי אדם). מעשיו של משה משווים לנס ממד של פעולה על-טבעית, המזכירה פעולות מאגיות.¹⁸ משה אינו מתפלל לה' כדי שהאל יחלץ את בני ישראל מיד המצרים, אלא נוטה את המטה שבידו, או את היד עצמה, על הים, והים נבקע (בפעם הראשונה) ושב ומתמלא במים (בפעם השנייה). הסופר מנסה לגשר על המתח שבין מעשה נסי שרק האל מבצע, לבין הפעולה המאגית שהיא מעשה

¹⁵ מלים אלה נאמרו בוודאי במהלך טקסים פולחניים שנערכו לשם הודיה לאל. על משמעותם של ריטואלים פולחניים אומר: F.H. Gorman, *The Ideology of Ritual*, Sheffield 1990, p. 29, שהם מבוצעים ע"י אנשי הקבוצה כדי לחזור ולהשכיך את הסדר המשמעותי בחיי בני האדם. באמצעות הריטואלים מונעים אנשי הקבוצה מהתנהגותם ובוהו להשתלט מחדש על החיים. הבנת משמעותו של הריטואל מחזקת את ההנחה שחציית הים משמעותה סדר עולמי חדש, בדומה למיתוס לפיו נוצר הסדר העולמי לאחר הבריאה וההפרדה בין מים למים. זוהי גם התפיסה הנמצאת בבסיס האפוקליפטיקה המאוחרת, הרואה במצב העולמי מצב של תהו ובוהו, שרק לאחר השתנותו המוחלטת תבוא הגאולה. מכיוון שאין אנו עוסקים כאן באפוקליפטיקה או באסכולוגיה לא נרחיב בנושא זה.

¹⁶ תפיסה זו ניכרת משמי' יד: 31: "וירא ישראל את היד הגדלה [...] וייראו העם את ה' ויאמינו בה' [...]". מתה' קו: 8: "ויושיעם למען שמו להודיע את גבורתו" מצטייר שהאל הושיע את ישראל לא בגלל הדיכוי המצרי, אלא בגלל הצורך שהיה לו להוכיח את גבורתו ואת עליונותו על שאר האלים. הנצחון המיתי של ה' על המפלצות מתבטא בתה' עד: 13-14: "אתה פוררת בעוז ים שברת ראשי תנינים על המים אתה רצצת ראשי לוייתן תתנהו מאכל לעם לציים", והכוונה איננה לנס בקיעת הים.

¹⁷ התפיסה המצביעה על הקשר הקיים בין אל ספציפי לבין עם מסוים נמצאת, למשל, גם בבמ' כא: 29, ככתוב "אוי לך מואב אבדת עם כמוש [...]"; שמי"א ה: 7: [...] כי קשתה ידו עלינו ועל דגון אלהינו", ועוד. מדב' לב: 8-9 עולה שה' הוא שחילק את הארץ לכל היושבים עליה, בחר את ישראל כעמו, והשאיר את שאר העמים לאלים אחרים: "בהנחל עליון גוים [...] יצב גבלת עמים [...] כי חלק ה' עמו [...]". לפי המיתוס היווני המובא אצל פינדאר בתרגומו של J. Sandys, *The Odes of Pindar including Principal Fragments, with an introduction and English translation*, London-New York 1915, אולימפיים ז, 55 ואילך, בחר לעצמו הליוס, אל השמש, את האי רודוס כאי המיוחד לו, לאחר שהאלים האולימפיים חילקו ביניהם את העולם בגורל ולהליוס שכחו לייחד את חלקו.

¹⁸ מחקרים שנערכו בשנים האחרונות בנושא המאגיה אינם רואים בה יותר תופעה פרימיטיבית השונה מהפולחן הדתי והפונה אל כוחות שאינם האלוהות של החברה, אלא היא מקובלת כאחת מצורות הריטואל הדתי. ראה דיון נרחב יותר בסוגיה זו אצל: א. גרינולד, "הכתב, המכתב והשם המפורש - מאגיה, רוחניות ומיסטיקה", בתוך: מ. אורון וע. גולדרייך (עורכים), **משואות**, מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים-תל אביב 1994, עמ' 75-98. מכיוון שלא מסופר בפרקנו שמש פנה אל ה' כדי לבצע את המעשה, הרי בהתאם להגדרותינו אנו רואים בכך פעולה מאגית ולא נס. א. גרינולד, "המאגיה והמיתוס - המחקר והמציאות ההיסטורית", בתוך: ת. פדיה (עורכת), **המיתוס ביהדות**, אשל באר שבע ד, ירושלים 1996, עמ' 15-28, נכנס לעומק בעית מחקר המיתוס והמאגיה, ובעיקר במקרא, ואומר: "אנו רואים במאגיה לא משום קוריוז בתחום הדת, אלא מודוס קוגניטיבי המארגן את צורת תפישתו של האדם הדתי את המציאות".

ידי אדם, ואולי אף לבטל את המתח כליל, על ידי אלמנטים המבטאים פעולה משולבת ומשותפת בין ה' ובין משה: משה אינו מסוגל לחולל נסים בעצמו; רק האל, המשנה את סדרי הטבע, מחולל את ההושעה הנסית.¹⁹ ה' הורה למשה את שעליו לעשות כדי שהאל יחולל נס. נראה אפוא שלאחר שהאל גילה למשה את שמו (שם' ג: 13-14 "ויאמר משה [...] הנה אנכי בא אל בני ישראל [...]") ואמר לי מה שמו מה אמר אלהים. ויאמר אלהים אל משה אהיה אשר אהיה [...]"(הוא מוסיף ומלמד אותו את סודות המאגיה.²⁰ האל אינו פועל לבדו - הוא משתף פעולה עם משה, המפעיל את הכוח האלוהי העל-טבעי.²¹

העורך שילב במהלכו העיקרי השוטף של הסיפור²² את הקטע בשם' יד: 23-28, המספר על קורות המצרים שנכנסו אחרי בני ישראל אל תוך המעבר היבש שבים. נשאלת השאלה מה הייתה המטרה שעמדה לעיני העורך כאשר עשה זאת. יש לכך מספר אפשרויות. ייתכן שהעורך רצה להראות את כל ההתרחשויות שהתחוללו בו-זמנית באופן מקביל וסינכרוני, ולכן ניתק את הרצף הסיפורי ושילב בו את האירועים שקרו במקביל למצרים. לאחר מכן חזר למקומו הראשון והמשיך את

¹⁹ ר. כשר, "דפוסי הפעילות של עושי הנפלאות במקרא", בתוך: א. סימון (עורך), **עיוני מקרא ופרשנות**, כרך ב, רמת גן 1986, עמ' 161-174, טוען שבבסיס התיאורים לפיהם מבצע משה בעצמו את הנסים עומדת הפרספקטיבה האנתרופוצנטרית. משה הוא בגדר שליח ה' בלבד, לדעת כשר, וכשהוא מנסה לפעול בעצמו הוא נכשל. Sarna, *Exploring Exodus*, p. 59, אומר שבכל משבר שחל בקריירה של משה כמנהיגם של בני ישראל הוא פונה לעשיית נסים: "Then it should be noted that whenever in the course of his career as the leader of Israel he resorts to wonder-working, it follows a crisis that he himself cannot handle, and he must receive specific instructions from God...Moses knows no techniques, recites no spells, utters no incantations or magical formulae that are supposed to be automatically efficacious. He cannot perform wonders at his own discretion" רואים שלעתים פועל משה מבלי לפנות אל ה', ופעם אפילו בניגוד להוראות האל, ובכל זאת מעשיו מצליחים בידו. זאת אפשר לראות, למשל, מבמ' כ: 11, שם היכה משה את הסלע בניגוד להוראת האל לדבר אל הסלע, ומשם' יח: 13-8 - כאשר משה אינו מתייעץ בה' כיצד לפעול בזמן המלחמה בעמלק.

²⁰ ראה אצל: E. and M.L. Keller, *Miracles in Dispute: A Continuing Debate*, London 1969, p. 116-117, המביאים מדבריו של גונקל בנושא זה. גונקל הסיק, לדבריהם, שסיפור זה, כמו גם סיפורי נס מקראיים אחרים, כגון סיפורי אליהו ואלישע, הם סיפורים בעלי מוטיבים פולקלוריסטיים הלקוחים מאגדות עם. המכתבים טוענים שאפילו אם יש כאן מוטיבים של סיפורי עם אין זה אומר שבסיפור לא קיים גרעין של אמת היסטורית. לטענתם, בסאגה משולבים פעמים רבות זכרונות היסטוריים, או שהיא מתקשרת לאירועים היסטוריים.

²¹ ויסמן, **האישיות החריסמטית**, עמ' 88, רואה במושע את המדיום של האל בביצוע התשועה.

²² אחד האמצעים בהם השתמש העורך המקראי בבואו לספר על אירועים המתחוללים בו-זמנית, או כדי להביא מספר מסורות שונות לגבי אותו אירוע, הוא קטיעת הסיפור, שילוב סיפור אחר בתוכו, וחזרה אל הסיפור שנקטע. על שיטת העריכה המקראית, המשלבת סיפור אחד בתוך סיפור אחר על מנת להעביר לקורא מסר מסוים או מספר מסרים בעלי משמעות רחבה יותר בתוך הקונטקסט ההיסטוריוגרפי/התיאולוגי של הכתובים, ראה אצל: Y. Zakovitch, "And You Shall Tell Your Son...", Jerusalem 1991, p. 26. הביטוי המקובל בחקר המקרא לתופעה הספרותית הזאת הוא *wiederaufnahme*. כאן אנו רואים שבפס' 22 נאמר: "ויבאו בני ישראל בתוך הים ביבשה והמים להם חומה מימינם ומשמאלם", לאחר מכן מסופר על קורות המצרים, ובפס' 29 אנו חוזרים אל המשך הסיפור שנקטע כשהמספר חוזר על אותן המלים "ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים והמים להם חמה מימינם ומשמאלם".

הרצף. ייתכן שלפנינו מספר מסורות או גרסאות שונות שהיו נפוצות בקרב העם ושכל אחת מהן תיארה בצורה שונה במידת-מה את מהלך יציאת מצרים וחציית הים. לפי מסורת אחת, שראתה את האל כמבצע את הנס בעצמו ולבדו, השקיף ה' על המצרים מעמוד האש והענן, המם אותם, גרם לאופני המרכבות להתפרק ולצבא המצרי להתנהל בכבדות, ולכן לא יכלו המצרים להשיג את בני ישראל. ואילו לפי מסורת אחרת או גרסה שונה שיתף ה' פעולה עם משה, ושניהם יחד גרמו לטביעת המצרים: ה' הורה למשה לפעול, משה היטה את ידו על הים, המים שבו והציפו את המצרים, והאל עוד הוסיף "וינער" את הטובעים בתוך הים.

אם בוחנים את בעיית המסורות השונות תוך הסתמכות על כתובים מקראיים אחרים המזכירים את בקיעת הים, כגון שם' טו, מספר פרקים בתהלים²³ וכיו"ב, נראה שאין תשובה חד-משמעית לשאלה איזו היא המסורת הקדומה.²⁴ החוקרים סבורים ש"שירת הים" היא שירה קדומה ביותר.²⁵ והנה דווקא בשירה זו, הקודמת, כנראה, לסיפור הנרטיבי, משה אינו נזכר כלל בנס מעבר ים סוף, המיוחס לה' בלבד. מכך אפשר להסיק שהמסורת על משה המחולל נסים היא מסורת מאוחרת, או שזוהי מסורת ממקור אחר ששולבה בסיפורי יציאת מצרים בשלב עריכה שני, כרובד

²³ כגון תה' סו: 6 "הפך ים ליבשה [...]"; תה' עח: 13 "בקע ים ויעבירו ויצב מים כמו נד"; יש' נא: 10 "הלוא את היא המחרבת ים מי תהום רבה השמה מעמקי ים דרך לעבר גאולים", וכד'.

²⁴ נשאלת השאלה האם המסורת הרואה את משה כאחראי למעשי הנס קודמת למסורת הרואה את הנסים כפעולות האל בלבד, או להפך. וכאן עולה שאלה נוספת: באיזה שלב של איסוף החומר והעלאתו על הכתב שולבו המסורות השונות לסיפור אחד. י. זקוביץ, **על תפיסת הנס במקרא**, תל-אביב 1987, עמ' 72-73, רואה את שיתוף הפעולה שבין ה' ומשה במעשי הנסים, ובייחוד במעשה חציית ים סוף, כקיים בעיקר "במסורת המקראית המרכזית". ואילו בעיצובים אחרים של חציית הים נעלם שיתוף הפעולה, והמעשה מיוחס לה' בלבד (כגון בשמ' טו: 1, שם אומרת מרים "אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורכבו רמה בים" וגו'). תמונת האל המחולל את נסי חציית המים עולה ממזמורים רבים, כגון תה' סו: 6: "הפך ים ליבשה בנהר יעברו ברגל שם נשמחה בו", וכן שם, קיד: 3: "הים ראה וינס הירדן יסב לאחור". השירות והמזמורים משבחים את האל בלבד. לדעת זקוביץ, סילוק חלקו של משה מהסיפור הוא ביטוי לחשש מפולחן האישיות, והדים לחשש זה נמצאים בספרות חז"ל, ראה לדוגמה **מכילתא דרשב"י** בשלח, י"ד כ"א.

²⁵ אנו מודעים להבדל הספרותי-היסטורי שבין האפוס לבין התיאור התיאולוגי-ההיסטוריוגרפי, אבל אנו מצרפים את המקורות המקראיים השונים לנושא חציית הים כדי לבחון את האלמנטים המופיעים בהם, היות וכך גם עשה העורך/המחבר של ס' שמות. על בעיית זמנה של "שירת הים" עמד בהרחבה: Cross, *Canaanite Myth*, pp. 112-144, שניתן את השירה הזאת מבחינה לשונית תוך השוואה למיתוסים האוגריתיים. לדעת קרוס, שירת הים היא השירה הקדומה ביותר הנמצאת במקרא, והיא שימרה את המיתוס על נצחונו של ה' במאבקו עם ים', הדומה למיתוסים הכנעניים-אוגריתיים על מלחמת יבול' בים' ובימות'. לאחר חורבן בית ראשון חוזרים האלמנטים המיתיים הללו ותופסים מקום חשוב בספרות המקראית המאוחרת, כגון אצל הנביאים יחזקאל וזכריה. לעומת זאת סובר: ליונשטט, **מסורת יציאת מצרים**, עמ' 112-115, שיהמאחו בתיים' של השירה הזאת הוא בסוף תקופת הממלכה המאוחדת, אך גם הוא טוען שהשירה מבוססת על מסורת מיתית קדומה. גם: הופמן, **יציאת מצרים**, עמ' 90-96, רואה את החלק הארי של שירת הים כשירה קדומה ביותר, וסובר שבימי שלמה הוסיפו לשירה קטע בעל מגמה כפולה, המקשר את בקיעת ים סוף עם מסורת הכיבוש ועם מקום הפולחן הראשי בירושלים. W. Johnstone, "The Deuteronomic Cycles of 'Signs' and 'Wonders' in Exodus 1-13", in: A.G. Auld (ed.), *Understanding Poets and Prophets*, Sheffield 1993, pp. 166-185, טוען שחוסר ההבחנה בין פעולות ה' לבין פעולותיו של משה, והשילוב בין דברי ה' ודבריו של משה, אופייניים לעריכה הדויטרונומיסטית, הרואה את משה כ"אבי הנביאים".

נוסף על גבי המסורת שראתה את ה' לבדו כמחולל הנס וכלחם בעצמו בפרעה ובצבאו. ואולי אין אלה שתי מסורות אלא שתי תפיסות שונות לחציית הים ביבשה. לפי תפיסה אחת בקע ה' בעצמו את הים, ואילו לפי התפיסה השנייה היה משה, בעל הכוח העל-טבעי, האחראי לנסים. בשלב העריכה האחרון קטע העורך המקראי את הרצף הסיפורי ושילב את המסורות או את התפיסות השונות האחת אל תוך השנייה,²⁶ תוך המעטת חלקו של משה במעשי הנסים.

2.2.1.1.1 אלמנטים פלאיים דומים בספרויות המזרח הקדום

האם ישנן עדויות מצריות היכולות להשליך אור על האלמנטים אותם הזכרנו לעיל? אין מקורות חוץ-מקראיים המאשרים באופן חד-משמעי את המסורת הטמונה בסיפור המקראי על יציאת מצרים, אולם מספר תעודות מצריות מכילות אלמנטים המזכירים אלמנטים נסיים מסיפורי הנדודים במדבר. בתעודה אחת כזאת מספרת המלכה חתשפסות על מיגור הזרים "שהם תועבה לאלי מצרים" (כשהכוונה, כנראה, לקבוצה או קבוצות ממוצא אסייתי, שנשארו במצרים לאחר גירוש ההיקסוס) ולסילוקם ממצרים.²⁷ המלכה מציינת שלאחר שעלתה לכס המלוכה I am come as the uraeus-serpent of Horus, flaming against my enemies. I have made distant those whom the gods abominate, and earth has carried off their foot(prints).

נציין שגם בסיפור המצרי ניתן להיווכח שבפעולת המלכה נגד אויבי מצרים מצויים אלמנטים המזכירים פעולה נסית: המלכה מייצגת את האל הורוס והיא התגלמות האל עלי אדמות, ולכן היא בעלת כוח על-טבעי. מכיוון שכך אין לה צורך לבקש את התערבות האלים, והיא מסוגלת לפעול כמותם ולחסל את אויביה באורח פלאי. וכך אכן עשתה: המלכה בעלת הכוח האלוהי גרמה לחיסולו של האויב, שנוא האלים, שנעלם באורח פלאי.²⁸

²⁶ הנוסחה המקשרת בין שני הקטעים שנחתכו כדי לשלב ביניהם קטע נוסף עולה מפס' 22, שם כתוב: "ויבאו בני ישראל בתוך הים ביבשה והמים להם חומה מימינם ומשמאלם", ומפס' 29, שם נאמר: "ויבני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים והמים להם חמה מימינם ומשמאלם".

²⁷ חתשפסות שלטה על מצרים בין השנים 1469-1486 לפנה"ס לערך. הכתובת נחקקה על קירות מקדשה של המלכה ב-Speos Artemidos (Istabl Antar) שבמצרים התיכונה. תרגום הכתובת לאנגלית נמצא אצל: Pritchard, ANET, p. 231, ושם הפנייה לפרסומים קודמים. תעודות מצריות המספרות על רדיפה אחרי עבדים אשר ברחו לכיוון סיני נמצאות אצל: Pritchard, ANET, p. 259, ושם ספרות נוספת לנושא.

²⁸ מוטיב העלמות האויבים מעל פני האדמה מזכיר את במ' טז: 31-33: "[...] ותבקע האדמה אשר תחתיהם ותפתח הארץ את פיה ותבלע אתם [...] וירדו הם וכל אשר להם חיים שאלה ותכס עליהם הארץ [...]".

אפשר לומר שלפנינו הנגדה בין תיאור הנס מנקודת ראות ישראלית לתיאור הנס מנקודת ראות מצרית. אם כי מן הכתובים המקראיים אי אפשר להסיק באופן חד-משמעי האם לפנינו סיפור בעל גרעין היסטורי או שמא זהו סיפור נסי-אגדתי בלבד, מתזקת כתובת חתשפסות את האפשרות שלסיפור יציאת מצרים יש בסיס היסטורי, שהעורך המקראי ציפה אותו בציפוי תיאולוגי של נס. ייתכן שהסופר המצרי נמנע מלספר על הקרב שהתחולל בין המצרים לבין הזרים, היות והמצרים לא ניצחו בקרב הזה.²⁹ נקודה מעניינת המקשרת בין שני הסיפורים היא שבשניהם נעלם האויב: מהתעודה המצרית עולה שהמלכה, המייצגת את האלים, גרמה לאדמה להעלים באופן פלאי את הזרים, ואילו מהמקרא עולה שה' גרם לים לבלוע את המצרים כדי להציל את בני ישראל מחד, וכדי להוכיח למצרים ולבני ישראל גם יחד את קיומו של ה' מאידך.³⁰ אולם ההבדל המהותי בין שני הסיפורים הוא שבסיפור המצרי האירוע אינו מקבל ממד של נס, היות ולפי התפיסה המצרית כוחה של המלכה הוא ככוח האלים, היות והמלכים המצריים נחשבו לאלים. בנוסף לכך, במצרים מותר היה רק למלכים, לכוהנים-הקוסמים ולסופרים לחבר לחשים או לערוך ריטואלים הכרוכים במאגיה.³¹ לעומת זאת עם ישראל, שאין בקרבו קוסמים, זקוק לעזרת ה', האל הגדול והיחיד, שרק הוא יכול לחולל נס ולנצח את האויב המצרי החזק.

במקורות מצריים קדומים ישנה תעודה ספרותית המספרת על חציית מי אגם לשניים ע"י קוסם. בפפירוס וסטכאר³² מצוי סיפור על המלך סנפרו, אשר הפליג על האגם יחד עם הקוסם

²⁹ הגישה ההיסטוריוגרפית שהייתה נקוטה בידי כותבי הכרוניקות המלכותיות במצרים, באשור, בבבל, בחת וכד', עליה עמדנו מספר פעמים בהערות הרלבנטיות לכל מקרה, נהגה להתעלם מהמפלוג הצבאיות שנחלו המלכים ולהציג את תוצאות המלחמות כנצחונות מפוארים.

³⁰ Sarna, *Exploring Exodus*, p. 26, עומד על האירוניה הטמונה בסיפורי פרעה ומשה. פרעה מצווה לזרוק אל היאור את כל הבנים הנולדים לבני ישראל כדי לצמצם את הילודה (שמי א: 22), אולם בסופו של דבר לא בני ישראל הם הטובעים במים, אלא דווקא חייליו המצריים של פרעה.

³¹ R.K. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago 1993, pp. 202-205, בוחן למי מותר היה להפעיל את הכוחות המאגיים במצרים, ומוצא שרק לקטגוריות של מלכים, כוהנים-קוסמים וסופרים מותר היה לעשות זאת, ומהטקסטים המאגיים המצרים השונים ניכר שגם נשות בית המלוכה המצרי היו מעורבות בפעילות מאגית.

³² 'פפירוס וסטכאר' מכונה על שם גב' וסטכאר, אשר הביאה אותו ממצרים לגרמניה. הוא תורגם ופורסם לראשונה בשנת 1890 ע"י האגיפטולוג ארמן. תרגום לאנגלית נמצא אצל: W.K. Simpson (ed.), *The Literature of Ancient Egypt*, New Haven 1973, pp. 15-30. מספרות מצרים העתיקה, ירושלים 1975, עמ' 80-81. זהו אחד מסדרת סיפורים על קוסמים מצריים. חציית מי האגם ע"י הקוסם מיוחסת על ידי המספר לימי פרעה סנפרו, אחד ממלכי השושלת הרביעית במצרים (2650 או 2600 לפנה"ס). על תיארוך הפפירוס ועל משמעות הסיפור והשוואתו לסיפור חציית הים ראה אצל: Currid, *The Egyptian Setting*, pp. 204-205. סיפורים מצריים מתקופות שונות העוסקים במאגיה ראה גם אצל: S. Tower Hollis, "Tales of Magic and Wonder from Ancient Egypt", in: J.M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. III, New York 1995, pp. 2255-2264.

Djadjaemonkh בסירה בה חתרו נשים יפות. תכשיט דמוי דג השייך לאחת הנשים נפל אל תוך האגם. הקוסם בקע את האגם בקסמיו, ולאחר שהמים ניצבו משני צדי הסירה גלתה האדמה, ועליה התכשיט. הקוסם הרים את התכשיט והחזירו לאשה, ולאחר מכן השיב בקסמיו את מי האגם למקומם הקודם.

לפנינו, אפוא, סיפור על קוסם שאינו פונה לאלוהיו כדי שזה יעזור לו למצוא את התכשיט שנפל למים, או כדי שיבקע את מי האגם לשניים; אלא הוא לבדו, בכוחותיו העל-טבעיים ובידע המאגי האצור בידי, בוקע את האגם ומוצא את התכשיט. אם כי גם סיפור זה וגם בקיעת הים מתארים כיצד מקורות מים (אגם או ים) נבקעו באורח על-טבעי, הרי מהתפיסה המצרית עולה אמונה ביכולתו המאגית העצמית של הקוסם,³³ הבוקע את מי האגם ומחזירם לאחר מכן למצבם הרגיל.

בתעודה מצרית נוספת המכונה "נבואות נפרתי",³⁴ מתאר נפרתי, האיש החכם מהמזרח, משרת האלה בסתת, את מצבה הגרוע של מצרים, שהאסייתים עושים בה כבשלהם. בין יתר הדברים אומר נפרתי: The rivers of Egypt are empty, (so that) the water is crossed on foot... The sandbank is against the flood; the place of water is against the [flood]... The south wind will oppose the north wind.³⁵

נפרתי מקשר בין משב הרוחות המנוגדות זו לזו לבין התייבשות הנהרות במצרים. דבריו מזכירים את "רוח קדים" (שמ' י: 13) שייבשה את הים, ומעידים על כך שתופעת הרוח המייבשת את המים

³³ המאגיה הייתה מפותחת מאד במצרים, ובינה ובין הדת היו יחסים סימביוטיים. על המאגיה המצרית לסוגיה, הקשרה לאלים, הטכניקה המאגית וכדי עמדה לאחרונה: G. Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, Austin 1994, ושם ספרות מקיפה. נסיון לפרש את הכינוי המצרי 'חרטומים', שנחשבו לקוסמים ושאוחד מתפקידיהם היה לפרש חלומות, עשה: H. Goedicke, "hartummim", *Orientalia* 65/1 (1996), pp. 24-30. על הדמיון בין המאגיה של הקוסמים המצריים ובין מעשיהם של משה ואהרן ראה גם אצל: Noegel, *Moses and Magic*, pp. 45-59.

³⁴ "נבואות נפרתי" נשתמרו ב'פפירוס לניגוד', המתוארך לימי השושלת השמונה-עשרה במצרים. ספרות על כך אצל: M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature - A Book of Reading*, Berkeley 1973, vol. I, pp. 139-140. החכם נפרתי נקרא אל ארמונו של המלך סנפרו (ראה הערה 14), על מנת שינבא את העתיד. הוא חווה אירועים קטסטרופליים אשר יבואו על מצרים, ומנבא על הושעה אשר תבוא בימי המלך אמני - הוא אמנמחת א', אשר חי במחצית הראשונה של המאה העשרים לפנה"ס. לכן סביר ביותר להניח הנבואה בעלת האופי התעמולתי-פוליטי היא בעצם מזמנו של אמנמחת, אולם היא כתובה בסגנון פסאודו-נבואי ומיוחסת לימיו של סנפרו.

³⁵ Pritchard, *ANET*, p. 445, ושם הפנייה לספרות נוספת.

ומאפשרת מעבר יבש בנהר, לפחות לזמן מה, הייתה תופעה אקלימית מוכרת באזור. כעת עלינו לבדוק באם ישנן תעודות נוספות היכולות להאיר את המצב המתואר במקרא ובנבואות נפרתי.

יוספוס³⁶ מזכיר אירוע נסי, הדומה לחציית הים ביבשה, שקרה לאלכסנדר הגדול. לדבריו, "נסוג הים הפמפילי גם מפני אנשים, שהיו אך תמול ושלשום והלכו עם אלכסנדר מלך מוקדון, ונתן להם, באין להם מעבר אחר, דרך לעבור בו ולהרוס את מלכות הפרסים ברצון אלוהים... אולם דברים אלה יתפוס כל אחד כטוב בעיניו". יוספוס מביא את התיאור הזה כבדרך אגב, בהמשך לתיאור הנסי של מעבר ים סוף. כן הוא מוסיף שלאחר טביעת המצרים הביאו זרם המים והרוח, שנשבו בכיוון העברים, את כלי זינם של המצרים אל בני ישראל, וגם דבר זה היה בהשגחת אלוהים, כדי שלבני ישראל יהיו כלי נשק.³⁷

על אירוע המזכיר את טביעת המצרים מספר גם הירודוטוס.³⁸ לדבריו, לאחר שלושה חודשי מצור פרסי על פוטידיה "נעשה שפל גדול בים שנמשך הרבה זמן. כאשר ראו הברברים את הבוץ שנתהוה עברו על ידה לפליגי. אחרי עברם שני חלקי הדרך... קמה גאות ים גדולה, כזו שלא באה אף פעם... והנה אלה מהם שלא ידעו לשחות, אבדו". את הניצולים הרגו הפוטידיים, שייחסו את שפל הים וגאותו ואת טביעת האויבים בים לפגיעת הפרסים במקדש פוסידון ובפסלו של האל.

³⁶ יוספוס, *קדמוניות*, ב, 348. יוספוס כנראה מסתמך בדבריו על T.H. Gaster, *Myth, Arrian, Anabasis*, Legend and Custom in the Old Testament, New York-Evanston 1969, pp. 237-240, מזכיר גם הוא את חציית הים בזמנו של אלכסנדר, ואומר שאריאן, ההיסטוריון של אלכסנדר, הסביר שהרוח הצפונית שנשבה באופן פתאומי ייבשה את הים; אבל מכיוון ששינוי הרוח מדרומית לצפונית לא היה מקרי אלא נבע ממקור אלוהי, מתפרש האירוע כנס אלוהי לאלכסנדר. גאסטר מביא שם תופעות נוספות של חציית הים ביבשה הדומות לאירוע המתואר במקרא.

³⁷ יוספוס, *קדמוניות*, ב, 349. כלומר יוספוס הוסיף עוד נס וכך הסביר מאין נמצאו לבני ישראל כלי נשק בהיותם במדבר. S.J.D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome*, Leiden 1979, p. 38, סובר שכאשר נראה היה ליוספוס שקיימים חסרים מסוימים במקור המקראי הוא הוסיף מידע ממקורות שונים, בדומה לטכניקה בה נהגו להשתמש מקורות רבניים שחלקם בני תקופתו של יוספוס, ומקורות אגדתיים שאינם רבניים. M. Smith, "The Occult in Josephus", in: L.H. Feldman and G. Hata (eds.), *Josephus, Judaism, and Christianity*, Detroit 1987, pp. 236-256, מצביע על אמונתו של יוספוס בעל-טבעי ובכוחן של תפילות, השבעות וקללות, וטוען שכאשר מצא יוספוס לנחוץ להוסיף אירוע על-טבעי ממקור חוץ-מקראי לא היסס לעשות זאת, ובייחוד אם המקור שממנו שאב היה מקור אגדי-מסורתי או רבני. סמית מוסיף ספרות נרחבת, בה הוא נעזר בניתוח תפיסתו של יוספוס את העל-טבעי. עוד על הקשר בין יוספוס ובין המקורות האגדיים באותה תקופה אצל: S. Rappaport, *Agada und Exeges bei Flavius Josephus*, Wien 1930.

³⁸ הירודוטוס, ח, 129.

ההיסטוריון היווני פוליביוס³⁹ מספר שזמן קצר לאחר שנסתיימה המלחמה הפונית הראשונה, חצה צבא קרתגו בראשות חמילקרת ברקא את הנהר מקרה (Makara) כדי להלחם בשכירי חרב שצרו על אוטיקה.⁴⁰ לדברי פוליביוס, הבחין חמילקרת שכאשר הרוח נושבת מכיוון מסוים היא מסיעה אבק, הסותם את פתחו של הנהר ויוצר הגבהה יבשתית, המונעת ממי הים לחדור לתוך הנהר, ואז ניתן לחצות את הנהר בקלות במקום שבו הוא נשפך לים. ואכן חמילקרת חצה בלילה את הנהר והפתיע את הצרים. פוליביוס אינו רואה בחציית הנהר נס, אלא מסביר זאת כניצול אירוע טבעי. השוואה בין מעשהו של חמילקרת לבין חציית הים בחרבה מעלה שקיים דמיון בהתייחסויות הן לרוח והן לעצם תיאור חציית מכשול המים. ההבדל בין שני התיאורים נובע מהקונצפציה התיאולוגית השונה של הכותבים: הסופר המקראי רואה את חציית הים כנס, ואילו פוליביוס מתייחס לכך כאל אירוע טבעי; לענייננו חשוב לציין ששני המקרים קרו באותו אזור גיאוגרפי - צפון אפריקה.⁴¹

2.2.1.1.2 סיכום ומסקנות לנושא חציית הים

ניתן אפוא לראות שנס חציית הים בחרבה, הפותח את מחזור סיפורי הנדידה במדבר, מעוגן במוטיבים מיתולוגיים, תיאולוגיים, היסטוריים, ספרותיים ונבואיים, אשר דומים להם ניתן למצוא בהקשר לאירועים בצפון-אפריקה בכלל ובמצרים הקדומה בפרט. הנדודים מסתיימים בנס של חציית מכשול מים נוסף, והוא מעבר הירדן בחרבה בימי יהושע (יהו' ג). דהיינו, תקופת הנדודים במדבר מתוחמת ע"י העורך המקראי על ידי שני נסי מעבר מכשולי מים.⁴² אמנם אי אפשר לומר בצורה חד-משמעית שבמסורת יציאת מצרים טמון גרעין של זכרון היסטורי-טבעי, אולם סביר להניח שאכן כך הדבר.⁴³ העריכות התיאולוגיות הן שנתנו לאירועים ממד על-טבעי:⁴⁴

³⁹ פוליביוס, שחי בין השנים 200-118 לערך, ושספרו 'היסטוריות' מקובל כספר אובייקטיבי ומדויק, נחשב לאחד ההיסטוריונים היווניים החשובים ביותר של התקופה ההלניסטית. בין השנים 150-167 חי פוליביוס ברומא, שם היה ידידו ויועצו של המצביא הנודע סקיפיו (Scipio) והתלווה אליו כאשר סקיפיו יצא בראש הצבא הרומאי למלחמה הפונית השלישית (149-146 לפנה"ס). לכן מהווים כתביו מקור ראשוני ואמין. בדרך כלל מסביר פוליביוס את המאורעות ההיסטוריים באופן רציונאלי. פרטים נוספים על פוליביוס אצל: נ. שפיגל, *מלחמה ושלום בספרות היוונית בתקופה ההלניסטית*, ירושלים תשמ"ז, עמ' 264-272.

⁴⁰ אוטיקה הייתה אחת המושבות הראשונות שהקימו הפניקים בצפון אפריקה. חורבותיה נמצאות בטוניסיה. האירוע הזה קרה בשנת 239 לפנה"ס.

⁴¹ S. Segert, "Crossing the Waters: Moses and Hamilcar", *JNES* 53 (1994), pp. 195-203.

⁴² על כך ראה בהרחבה בפרק ה, על מעברי מים. על התופעה הזאת ועל המבנה של הסיפור המקראי עמד: Zakovitch, *And You Shall Tell Your Son*, pp. 9-10.

⁴³ W.H. Stiebling, "Did the Weather Make Israel's Emergence Possible?", *BR* 10/4 (1994), pp. 19-27, p. 54.

משה ביקש עזרה מהאל, ואז הורה לו ה' כיצד להפעיל את הכוחות העל-טבעיים.⁴⁵ לאחר מכן פעלו ה' ומשה יחדיו: משה השתמש במטה ובידו, האל הגיב וחולל נס, ובני ישראל חצו את הים בחרבה. טענתנו היא שאם חציית הים הייתה נתפסת כבר במסורות הקדומות כנס ולא כאירוע טבעי, לא היו עורכי המקרא, המונחים על ידי תפיסה תיאוצנטרית מובהקת, משנים את המסורות וממעיטים מערך הנס ע"י ייחוס האירוע ל"רוח קדים". התשובה הסבירה לשאלה מדוע ייחסו סופרי המקרא את נס חציית הים בחרבה לה' ולמשה גם יחד היא שהעורכים עיבדו מספר מסורות ממקורות שונים או מתקופות שונות לסיפור משולב אחד. מסורת אחת ייחסה את החצייה בחרבה לקסמיו של משה, שהרי משה כבר ביצע מעשי-פלא לעיני זקני ישראל ולעיני פרעה ועבדיו; מסורת אחרת סיפרה על התערבות אלוהית; מקור שלישי, דציונלי, סיפק אינפורמציה על ירוח הקדים. העריכה המאוחרת⁴⁶ העדיפה כנראה להקטין את הרושם המאגי של האירועים, ולשוות לחציית הים אופי של נס שאירע בזכות התערבות אלוהית, היות וחשוב היה לה להבליט את מעורבות האל ולעמעם את חלקו של משה. אולם מכיוון שהמסורות על משה היו ידועות ועברו בקרב העם מדור לדור, או שהיו מקובלות על אסכולה תיאולוגית אחרת, לא יכלו העורכים המאוחרים להעלים אותן לחלוטין.

ממושכת. האקלים התחמם, ורמת המים בנהרות השונים ירדה פלאים. בסביבות שנת 1100 לפנה"ס גרם התהליך המתמשך הזה לסתימת מוצא הנילוס ליד העיר פ-רעמסס, ולכן נעזבה העיר. אם כן, מדוע הציף הים את המצרים? ראה במאמר ספרות נרחבת בנושא השינויים האקלימיים שחלו בתקופת הברונזה המאוחרת. על התיאוריה הכורכת את יציאת מצרים וחציית ים סוף עם התפרצות הר הגעש שהרס את האי היווני Thera לפני כ-3500 שנה, דהיינו סביב 1500 לפנה"ס, ואשר לפי המחקרים הדנדרוכרונולוגיים האחרונים ולפי מדידת תכולת פחמן 14 בשרידי העץ המפוחמים שנמצאו בחפירות שנערכו במקום סבורים החוקרים שארעה בין 1600-1650 לפנה"ס, ראה אצל: C.G. Doumas, "High Art from the Time of Abraham", *BAR* 17/1 (1991), pp. 41-51, ושם הפניות נוספות לנושא זה.

⁴⁴ החוקרים סוברים שהסיפורים הללו נמצאים במקורות השונים, כגון E, J, P, ולא רק באחד מהם. אם הסיפור מורכב ממספר רב של מקורות, לא ברור כיצד זה "המציאו" כל המקורות סיפור אגדתי דומה. דיון במורכבות ספרי התורה ובהאחדתם ע"י הדוטרונמיסט ראה, למשל, אצל: M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1972, pp. 179-189. שינוי בתפיסתו של העורך המקראי לגבי נסים מסוג אחר, נסי עונשין, המתוארים תחילה כענישה בידי אדם ולאחר מכן כעונש נסי מיד האל, ניכרת גם מהשוואה בין הכתוב בבמ' כה לבין התפיסה המצטיירת מדב' ד: 3, וכן מאירועים נוספים; ועל כך בפרק ו, על נסי העונשין.

⁴⁵ ההוראה כיצד לבצע את פעולה מאגית, או פעולות שהעורך המקראי רואה אותן כנס, מקובלת מאד בהלך המחשבה הבא לידי ביטוי בפפירוסים המאגיים המצריים בכלל, ובפפירוס השני בפרט, כפי שמראה: H.D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago 1986.

⁴⁶ ייתכן שהעריכה הכוהנית, שגם שילבה אל תוך מסורות משה סיפורים מהם מצטייר גם אהרן הכהן כבעל יכולת לחולל מעשי פלא בעזרת מטהו, כמו משה, היא ששילבה את המסורות לסיפור אחד והקטינה את חלקו של משה באירוע. לעורכים האלה חשוב היה להבליט את השתתפות הכהונה, המיוצגת בתקופה זאת ע"י אהרן, ביציאת מצרים ובנסי המעבר וההתנחלות בארץ ישראל, כפי שניכר מייחוס חציית הירדן בחרבה לאהרן הכהן, מהקשר בין נפילת חומות יריחו להקפת העיר ולתקיעת הכוהנים בשופר, ועוד.

אנו מחפשים את ההיגד המחשבתי של העורכים, ולא את המקורות השונים מהם לוקטו הסיפורים, וזאת כדי לעמוד על ההיבט הלאומי של האירועים. אולם אי אפשר שלא להבחין שבתיאור שלובים אלמנטים שונים, המוכיחים על תפיסות תיאולוגיות קדומות שונות: אלמנט הנס האלוהי מחד ופעולותיו של משה מאידך. בשילוב האלמנטים הללו לסיפור אחד גרמו אמנם העורכים למתח בין ההושעה האנושית לבין ההושעה הנסית האלוהית, והמעטו מיחידותו של משה; אך בד בבד קיבל האירוע כולו משמעות לאומית, ותואר כהצגה נסית דרמטית ומרשימה אותה בייס ה', ובה שיחקו גם משה וגם האל בתפקידים הראשיים: לאחר שעמוד הענן שהסתיר את מחנה ישראל התרומם, עלה המסך על המערכה הראשונה: המצרים עמדו וצפו כיצד נבקע הים ובני ישראל עברו בחרבה בין שתי חומות של מים; במערכה השניה נכנסו המצרים אל המעבר היבשתי, ובני ישראל הפכו להיות הצופים הפסיביים, וחזו בשיא נסי נוסף: משה היטה את ידו על הים, האל ניער את המצרים והם טבעו בים ששב וכיסה אותם. *

2.2.1.2 שמות יז - המלחמה בעמלק ברפידיים

בשמי' יז: 21-8 מסופר על הקרב שהתחולל ברפידיים שבסיני בין בני ישראל לבין עמלק. מהכתובים עולה שמשה ויהושע נושאים יחדיו באחריות לנצחון הישראלי בקרב: "ויאמר משה אל יהושע בחר לנו אנשים וצא הלחם בעמלק מחר אנכי נצב על ראש הגבעה ומטה האלהים בידי [...] והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וכאשר יניח ידו וגבר עמלק [...] ואהרן וחור תמכו בידי מזה אחד ומזה אחד; ויהי ידיו אמונה עד בא השמש". עם רדת היום נסתיימה המלחמה נגד עמלק בנצחון ישראל.

הנס נעשה באמצעות משה, המשתמש לשם כך בשני אמצעים גם יחד: במטה האלוהים, ובהרמת הידיים כלפי מעלה (תנוחה המקובלת כפנייה אל האל בתפילה). המטה שבידי משה הוא המטה שניתן לו מידי האל בסיני, וכך מתקשר הנצחון הזה עם כוחו העל-טבעי של האל. ואילו דרך הידיים המורמות עובר הכוח האלוהי העל-טבעי הקובע את מהלך המלחמה.⁴⁷

למעשה בא הסיפור לציין שבני ישראל ניצחו את עמלק תחת מנהיגותו של משה ועל ידי גבורתו של שר הצבא יהושע, כפי שנאמר "ויחלש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב" (שם 13). אולם, אעפ"י שיהושע הוא גיבור המלחמה, מלמדנו האלמנט הנסי שהנצחון הוא לה', וכי משה ויהושע גברו על

⁴⁷ כלומר גם בסיפור זה קיימת 'הסיבתיות הכפולה', עליה עמדנו במלחמות הושעה אחרות. תוקידידיס, **תולדות מלחמת פילופוניס** (תרגום א.א. הלוי), ירושלים תשי"ט, א, 53, מציין שכאשר נשא השליח בידי בעת מלחמה את שרביט הכרוז, היה בכך משום הכרה בקיום מצב-מלחמה בין שני עמים.

עמלק הודות ל"מטה האלהים" שבידיו המורמות של משה.⁴⁸ אולם מכיוון שהרמת הידיים אינה מלווה בתפילה או בטקס פולחני אחר, ניתן לראות אותה כפעולה שבעזרתה עובר כוח על-טבעי מהאל אל משה דרך המטה האלוהי, והכוח הזה מביא לבני ישראל את הנצחון על עמלק.⁴⁹

מהסיפור מצטייר מתח, שנוצר בעקבות האינטרפרטציה התיאולוגית של האירועים ההיסטוריים: הנצחון נזקף לזכות פעולותיהם של שני אישים שונים, שכל אחד מהם פעל בדרך אחרת: יהושע וצבאו נלחמו בשדה הקרב וניצחו; ואילו משה הרים את ידיו ואת מטהו כלפי מעלה וכך הביא בעזרת האל לנצחון על-טבעי. כלומר מחד - גבורת האדם היא המכניעה את האויב, ומאידך - גבורת האדם היא ביטוי לרצונו של האל, הממומש באמצעות האדם. התפיסה התיאולוגית לפיה גם המלחמה וגם הנצחון מקורם באל, והנצחון הושג בעזרת נציגיו עלי אדמות, מצטיירת מהמלים "מלחמה לה' בעמלק מדר דר", ומהזכרת "מטה האלהים" שבידי משה. המלחמה בעמלק אינה מקרית ואינה באה מיוזמת עמלק או ישראל, אלא היא מהלך מכוון ויזום ע"י האל.⁵⁰

מתח שונה נוצר כתוצאה מכך שהתפיסה התיאולוגית-העריכתית רואה במלחמה הזאת את מלחמת ה', אך בד בבד היא מנסה לעמעם את היסוד המיתולוגי של מלחמת האל עצמו באויביו ואת האופי המיתי הקדום של המטה ככלי נשק אלוהי. המלים (שם, 11) "[...] כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וכאשר יניח ידו וגבר עמלק" מלמדות על שיתוף הפעולה הנדרש בין ה' ובין משה, והאלמנט המשמש להשגת הנצחון על אויבי ה' הוא מטה האלוהים שביד משה. אולם לפי תפיסת העורך תנוחתו של משה, שמשמעותה פנייה אל ה' בתפילה, היא שהביאה להתערבות האל במלחמה לטובת עמו. הנצחון הנסי בא לידי ביטוי בשמו של המזבח שהקים משה במקום לזכר

⁴⁸ Sarna, *Exploring Exodus*, p. 122.

⁴⁹ על המאגיה הבאה לידי ביטוי בפעולותיהם של משה ושל יהושע ובדבריהם ראה: א. רופא, **מבוא לספרות הנבואה**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 55-57. העורך המקראי, שהשתדל בדרך כלל לסלק את הסימנים המעידים על שימוש באמצעים מאגיים, עידן את התיאור והתעלם מהקונוטציות המאגיות הקדומות הטמונות בו.

⁵⁰ Milgrom, *Numbers* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia-New York 1990, pp. 490-491. J. מביא טענות של חוקרים שלדעתם תיאור המלחמה הזאת נראה א-היסטורי, היות ואילו היה הסיפור היסטורי: (1) היו המדיינים נעלמים מעל במת ההיסטוריה; (2) הישראלים אינם מאבדים אף אדם בקרב; (3) כמות השלל אדירה; (4) האירוע המתואר בבמ' כה, שם הורג פנחס את הישראלי ואת המדיינית, לא היה קורה כלל. לעומתם טוענים חוקרים אחרים, ובראשם אייספלדט, אולברייט וגרינץ, שבאותה עת היו המדיינים שבט חזק, וסביר להניח שהמלחמה הזאת אכן התקיימה. לדעת מילגרום, בתיאור הקרב טמון גרעין היסטורי אמיתי, ואילו המספרים מוגזמים, כמקובל בעיטורים אגדתיים. אנו בוחנים רק את האלמנטים הנסיים הכרוכים במלחמה זאת, כפי שמציג אותם העורך המקראי.

הקרב - "ה' נס"י" (שם 15).⁵¹ אמנם אין אנו מוצאים שהסופר המקראי משתמש בדרך כלל במונח 'נס' כדי להגדיר אירוע פלאי ויוצא דופן, אך כינויו של המזבח מעלה את האפשרות שהנצחון במלחמה יוחס לנסו של האל שהלך בראש הלוחמים.⁵²

בתיאור דמותו של משה ומעשיו קשורים אירועים נסיים רבים (וכן גם פעולות שמתקרבות למה שניתן להגדיר כמעשים מאגיים), ואילו בדמותו של יהושע ובמעשיו קשורים בדרך כלל תיאורי מלחמה, שבחלקם שזורים נסים.⁵³ דמותו של יהושע אמנם עוצבה בדפוס דומה לדמותו של משה, אך הסופר/העורך המעיט בתיאורים אשר מהם עולה שגם יהושע יכול היה לבצע פעולות נסיות, ועל אף גבורת יהושע ונצחונותיו בקרבות רבים השתדל שלא לייחס לו קשר ישיר ומתמשך עם האל בדומה לקשר שהיה בין משה ובין ה'.⁵⁴

ההמעטה העקבית מדמותו של יהושע ביחס למשה וייחוס הנצחון על עמלק לקשר העל-טבעי של משה עם האל הוא רק דוגמה המשתלבת בקו זה. יהושע הוא רק 'משרת', הפועל במצוות משה אדונו. יכולתו כמצביא הועלמה מתיאור הקרב. בספרות המקראית הוכתר משה בתואר "איש האלהים" (דה"ב ל: 16) "ויעמדו על עמדם כמשפטם כתורת משה איש האלהים [...]", וס' שמות

⁵¹ הכינוי שניתן למזבח, "ה' נס"י", הביא כבר את הרשב"ם לשער שמה החזיק בידיו המורמות "נס", שהוא אות או סמל בעל משמעות אלוהית אשר נישא בעת מלחמה ועודד את רוח הלוחמים, שראו זאת כאילו האל עצמו נמצא עמם. נראה שהעורך הדגיש כאן שאלוהים הוא ה'נס' ההולך לפני המחנה ומגן על בני ישראל, ובזכותו מנצחים הישראלים במלחמה. על 'נסים' אשר נהוג היה לשאת בזמן מלחמה ראה: Sarna, *Exploring Exodus*, pp. 122-123.

⁵² U. Jeyes, *Old Babylonian Extipacty*, Leiden 1989, pp. 22-23, המתייחסת לאומינה הבבלית שבה נאמר: "negligence of the diviner, the pole will break", מציינת שאת הפונקציות של "הנביא" הבבלי, ה-diviner, מגיד-העתידות, ששימש כמדיום דרכו העביר האל את ברכתו ואת היכולת לנצח בקרב, היה ללכת לפני הצבא יחד עם "נושאי הנס" של האל, וייתכן שהנביא עצמו נשא את הנס האלוהי.

⁵³ ג. גליל, "התנהויות של ספר יהושע", בתוך: **דברי הקונגרס העולמי האחד-עשר למדעי היהדות**, חטיבה א, ירושלים תשנ"ד, עמ' 47-53, תולה את חוסר אחדותו של ספר יהושע בשני גורמים עיקריים: ראשית - כפילות מקורות, מכיוון שבספר הזה ניכרות גם חטיבות שסגנון דוטרונומיסטי, וגם חטיבות 'כוהניות'; ושנית - לדעת גליל היו לספר זה ארבע מהדורות, שחברו ע"י מחברים שונים. המחברים לא שינו את השקפות היסוד של קודמיהם אלא הוסיפו עליהן, וכך נוצרו סתירות שונות. עקרון הסיבתיות הכפולה בא, לדעת גליל, כבר במהדורה הראשונה של הספר, בה עיצב המחבר את דמותו של יהושע על פי קווי דמותו של משה, וייחס את מעשי הישועה הן לה' והן ליהושע.

⁵⁴ על אף נסיונות עורכי המקרא לעמעם את המידע על יכולתו העל-טבעית של יהושע, נותרו הדים ליכולת זאת בסיפורי כיבוש באמצעות נס, כגון המלחמות על יריחו, על העי ובעיקר המלחמה במלכי האמורי. ביטוי נוסף לכוחו המיוחד של יהושע מצטייר מהקללה שבה קילל את יריחו (יהו' ו: 26): "וישבע יהושע [...] לאמר ארור האיש לפני ה' אשר יקום ובנה את העיר הזאת את יריחו בבכרו ייסדנה ובצעירו יציב דלתיה". הקללה התגשמה בימי אחאב (מל"א טז: 34) "בימיו בנה חיאל בית האלי את יריחו באבירים בכרו יסדה ובשגב צעירו הציב דלתיה כדבר ה' אשר דבר ביד יהושע בן-נון". על עיצוב דמותו של יהושע כבבואה לדמותו של משה עומד: ש. אחיטוב, **יהושע** (מקרא לישראל), ירושלים-תל-אביב 1995, עמ' 37-39.

מגדיל ואומר (שם, ז: 1): " [...] ראה נתתיך אלהים לפרעה [...]".⁵⁵ בדב' לד: 10 מכונה משה 'נביא' "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה [...]". עורכי המקרא אף עיצבו מספר דמויות בקווים הדומים לדמותו של משה (כגון יהושע ואליהו). בסיפור שלפנינו ביקש המחבר להדגיש את הקשר שבין משה המנהיג ויהושע תלמידו ועושה דברו ואת שיתוף הפעולה שביניהם, וכך ליצור תמונה של רצף היסטורי-תיאולוגי ושל המשכיות ההנהגה, ולהצביע על שבטי ישראל כעל עם אחד ומאוחד כבר מימי יציאת מצרים והנדודים במדבר. ברור אפוא שלפי תפיסת העורך עברה המנהיגות לאחר מות משה אל יהושע בזכות הקשר שהיה ביניהם במדבר (יהו' א: 1): "ויהי אחרי מות משה עבד ה' ויאמר ה' אל יהושע בן נון משרת משה לאמר".⁵⁶

לסיכום, ניתן לומר שאף על פי שהקרב בין ישראל ובין עמלק הסתיים בנצחון בזכותו של יהושע, שהיה מצביא מוכשר (תכונה הניכרת ממלחמות כיבוש הארץ), העדיפו העורכים להדגיש את תפיסתם התיאולוגית ולומר שהנצחון הושג על ידי העברת כוחו של ה' דרך מטהו וידיו של משה. בכך הפכו העורכים את כל המלחמה למלחמת האל, ונמנעו מלתת לה נימוק פוליטי או כלכלי.

2.2.2 נסי הושעה לאומית בתקופת השופטים

מיציאת מצרים ועד ההאחזות בכנען התחוללו בדרך כלל נסים שאינם קשורים בהושעה מלחץ אויב, אלא הם נסים הכרוכים ב"שלבי המעבר" בחיי עם ישראל⁵⁷ ובסגירת מעגל בחיי האומה (כגון נס מעבר הירדן בחרבה, הסוגר את מחזור הנדודים במדבר, שנפתח בנס חציית הים בחרבה, ועל כך ראה דיון בפרק ה'), וכן נסי כיבוש הארץ בהתאם להבטחה האלוהית (המבוססת לראשונה בבר' יב: 7 "וירא ה' אל אברם ויאמר: לזרעך אתן את הארץ הזאת"). ואילו בספר שופטים מסופר על אירועי הושעה אלוהית מידי שכניו-אויביו של העם, היושב כבר בארץ המובטחת. הנסים הללו מתחלקים לשלושה סוגים:

א. סיפורי הושעה אשר אין בהם פירוט הנס.

⁵⁵ "איש אלהים" הוא אדם בעל כוח על-טבעי שהוא מעין אנרגיה מיוחדת הטמונה בו. על כך אצל: א. רופא, **סיפורי הנביאים**, ירושלים תשמ"ו, עמ' 27. המקרא אמנם אינו מכנה את יהושע בתואר "איש האלהים", אך מעשיו של יהושע ודבריו מעידים שגם בו, כמו במשה, אליהו ואלישע, היה טמון כוח על-טבעי.

⁵⁶ הקשר ההדוק בין השניים עולה גם משמ' כד: 13, לג: 11; דב' לא: 14, לד: 9; ועוד. יתרה מכך: מבמ' יג: 16, משתמע שמשה החליף את שמו של הושע בן נון ליהושע. בפרק ה, על מעברי מים, עמדנו על המשמעות של החלפת השם, המעידה על שינוי הסטטוס של האדם ששמו הוחלף.

⁵⁷ על כך בפרק ד - נסי הושעה לאומית ללא לחץ אויב.

ב. נסים שהם בגדר אותות, הבאים להוכיח למושיע שאכן הוא זה שנבחר ע"י האל כדי להושיע את עם ישראל.

ג. נסי הושעה לאומית מלחץ אויב.

בפרק זה נעסוק רק בנסי הושעה הלאומית (סעיף ג) ובאותות הנסיים, כאשר אלה מהווים חלק מסיפור הושעה השלם.

2.2.2.1 שופ' ד-ה - מלחמת דבורה וברק בכנענים

בסיפור מלחמת דבורה וברק בסיסרא, שר צבא יבין מלך חצור (שופ' ד), מצוי תיאור של הושעה לאומית בה משולב נס.⁵⁸ כבר בנוסחת הפתיחה ניכר המבנה הטיפוסי של סיפור הושעה לאומית, שהוא צרה - טקס פולחני (תפילה) - ישועה (שם, ד: 2-3, 7-6): "וימכרם ה' ביד יבין [...] ויצעקו בני ישראל אל ה' [...] הלא צוה ה' [...] לך ומשכת בהר תבור [...]". צבאו הגדול של סיסרא ("עם רב"), הכולל תשע מאות רכב ברזל, חונה ליד נחל קישון. ברק יורד מהר תבור ועמו עשרת אלפים איש, דהיינו צבא קטן באופן יחסי לזה של הכנענים. בהבאת סדר גודל הכוחות התכוון המחבר להעלות את האלמנט של מלחמת המעטים נגד הרבים, להגדיל את רושמו של הנס, ולהראות כי למאזן הכוחות אין משמעות: ינצח זה אשר האל מתערב לטובתו.⁵⁹ וכך מתוארת המערכה (שם 14-16): "ותאמר דברה אל ברק קום כי זה היום אשר נתן ה' את סיסרא בידך הלא ה' יצא לפניך"⁶⁰ [...] ויהם ה' את סיסרא ואת כל הרכב ואת כל המחנה לפי חרב [...]". מעורבות ה' במלחמה אינה באה אפוא במפתיע; דבורה בישרה על כך מראש לברק,⁶¹ שלא פנה אל ה' ולא ביקש ממנו עזרה, אלא

⁵⁸ על העיצוב הספרותי של סיפור מלחמת דבורה וברק ראה: Y. Amit, "Judges 4: Its Contents and Form", JSOT 39 (1987), pp. 89-111, וכן גם: י. אמית, **ספר שופטים - אמנות העריכה**, ירושלים 1992, עמ' 185-206, ושם ספרות נוספת. אמית טוענת שמגמתו של הסופר/העורך הייתה להראות שה' לבדו הוא שהושיע את ישראל, ואילו המשתתפים האנושיים באו לעזרת האל, ולא להפך. אולם גישה זו דווקא מחזירה אותנו לתפיסה מיתית קדומה, לפיה האדם נועד מעצם בריאתו לעזור לאלוהות.

⁵⁹ כאן בא לידי ביטוי הקושי האובייקטיבי, לכאורה, להצליח במלחמה, שהרי המעטים נלחמים נגד הרבים. אבל אם זו מלחמת ה', אין כל משמעות לקשיים הללו. יתרה מכך, התיאולוג מעוניין להדגיש את גודל הנס האלוהי, ולכן הוא חייב להנגיד ולהבליט את היחס המספרי שבין הכוחות הלוחמים.

⁶⁰ התפיסה שהאל הלוחם הולך לפני הצבא באה לביטוי פעמים רבות בכתובות מלכי אשור. אשורבניפל, למשל, מספר שהאלה אישור הופיעה גם בחלומו שלו וגם בחזון לילה של אחד מחוזיו, והבטיחה שתלך לפניו במלחמתו בטאומן מלך עילם, ועל כך אצל: Luckenbill, ARA, vol. II, pp. 332-333, §860-§861.

⁶¹ לעורך אין ספק שאם כי דבורה הייתה אשה, היא שפטה את ישראל, בדיוק כפי ששופטים-גברים שפטו את העם והושיעו אותו מאויביו. ברק נכנס לתמונה מאוחר יותר. כנראה שבאחד משלבי העריכה הומעט חלקה של דבורה במלחמה, והמחבר ייחס את הנצחון לברק. דיון בנושא ראה אצל: D.I. Block, "Deborah among the Judges: The Perspective of the Hebrew Historian", in: A.R. Millard, J.K. Hoffmeier and D.W. Baker (eds.), *Faith, Tradition, and History*, Winona Lake 1994, pp.

גייס צבא מבני שבטי הצפון כדי להלחם. אולם לפי הקונצפציה המקראית התערב האל והכריע את גורל המערכה עוד לפני שברק יצא למלחמה: "ויהם" את הכנענים, והם נפלו "לפי חרב" ביד בני ישראל עד כי "לא נשאר עד אחד".

בסיפור זה משתקפת ההושעה האלוהית מהאלמנטים האלה:

א. מלחמת המעטים נגד הרבים ונצחון המעטים.

ב. ה' המם את הכנענים.

ג. סיסרא נהרג בכלי נשק אשר אינם משמשים למלחמה בדרך כלל - במקבת וביתד.⁶²

לא ברור בדיוק מה עשה ה' לסיסרא ולצבאו. הפועל **המם** משמש אמנם במקרא מספר פעמים לציון אופן ההושעה האלוהי,⁶³ אולם מהתיאור שלפנינו נעדרים פרטי האירוע ואין הסבר לתכסיסים שבהם נקט האל. המחבר הסתפק בכך שסיפר על התערבות ה' במלחמה, ובכך ביטל את הכוח החומרי העדיף ויצר מתח בין גבורת האדם לבין ישועת ה'. ברק גייס אמנם צבא, אולם כל שנתר לברק ולצבאו לעשות הוא לרדוף אחר האויב ולהכותו לפי חרב, כדי לסיים את המלחמה בנצחון ישראלי מוחץ, מאחר שהאל כבר היכה את הצבא הכנעני באמצעות נס (שם 16): "וברק רדף אחרי הרכב ואחרי המחנה עד חרשת הגוים ויפל כל מחנה סיסרא לפי חרב לא נשאר עד

229-253. יתכן שבסיפור המקורי תוארה דבורה כנביאה, כשופטת וכמושיעה. בהושעה הזאת פעילות שתי נשים: האחת היא דבורה, הנביאה-השופטת, והשנייה היא יעל, אשר לה מיוחסת הריגת סיסרא. בשאר סיפורי ההושעה המקראיים אין אפילו אשה-מושיעה אחת (אלא אם נראה את שופ' ט: 53-54 כתייעוד היסטורי של מרד שבראשו עמדה האשה שגרמה בעצמה למותו של אבימלך בן גדעון). הושעה לאומית נוספת שבמרכזה עומדת אשה נמצא ב**ספר יהודית**, תחזורת הנוסח המקורי בצירוף מבוא, פירושים ומפתחות מאת יהושע מ. גרינץ, ירושלים תשי"ז. לתרגום מעודכן של הספר הזה ראה: C.A. Moore, *Judith, A new translation with introduction and commentary* (The Anchor Bible), Garden City 1985. הרקע של ספר יהודית, שהרגה את הולופרנס בחרב וכך הצילה את העם מיד האויב, הוא ימי שלטונו של ארתחשסתא השני מלך פרס, שמלך בין השנים 404-359/8 לפנה"ס. גם במרכזה של **מגילת אסתר**, שנכתבה אף היא, לדעת החוקרים, בתקופה הפרסית, נמצאת אשה-מושיעה. ההבדל בין השתיים הוא שאסתר לא הרגה את האויב במו ידיה, אלא הביאה לכליונו ע"י אחרים, וכך הצילה את עם ישראל.

⁶² במספר מלחמות הושעה השתמש הגיבור-המושיע בכלי נשק יוצאי דופן, שאינם נהוגים בדרך כלל בקרב. לפי שופ' ג: 31 הרג שמגר בן ענת את הפלשתים במלמד הבקר; משופ' טו: 15-16 עולה ששמשון הרג אלף איש בלחי החמור.

⁶³ למשל שמי' יד: 24 "ויהם את מחנה מצרים", יהו' י: 10 "ויהםם ה' לפני ישראל", שמי"ב כב: 15 "וישלח חצים ויפיצם ברק ויהםם". הברק נחשב בעיני הקדמונים לחיצו של האל. יוספוס, **קדמוניות**, ה, ה, 205-206, טוען שבזמן מלחמת ברק בסיסרא "התחוללה סערה גדולה עם גשמי-עוז וברד, ורוח השיבה להם לכנענים את הגשם בפניהם והאפילה על עיניהם, עד שקשתותיהם ומקלעותיהם לא היו להם לתועלת; וכן לא יכלו החיילים להשתמש בחרבות מחמת הקור. ואילו לישראל הזיקה הסערה פחות, שכן היתה מאחריהם". דהיינו יוספוס אינו רואה התערבות אלוהית גלויה במלחמה הזאת. הוא מתאר את מהלכו ההגיוני של הקרב ומסביר ש"חלק מהכנענים נפל בידי ישראל וחלק במבוכה שהטילו עליהם פרשיהם הם, באופן שרבים מהם מצאו את מותם תחת המרכבות". כלומר יוספוס מנסה להסביר את מפלתם של הכנענים באופן רציונלי. ק. טאקטוס, **דברי הימים** (תרגום ש. דבורצקי), ירושלים 1965, א, 18, מציין שהרומאים ראו בברק וברעם אותות, שבהם גילה האל יופיטר את רצונו.

אחד.⁶⁴ בנוסף, המעיט המתבר גם מחשיבותה של התערבות האל וגם מחלקו של ברק בנצחון בכך שסיפר שהנצחון הסופי לא הושג לאחר שה' המס את הכנענים (הכוח האלוהי), או על ידי צבא השבטים (הכוח החומרי), אלא בעזרת המקבת ויתד האוהל, וע"י אשה: (שם 21) "ותקח יעל אשת חבר את יתד האהל ותשם את המקבת בידה ותבוא אליו בלאט ותתקע את היתד ברקתו ותצנח בארץ".⁶⁵ אנו רואים אפוא שהילת הנצחון נלקחה מברק פעמיים: בפעם הראשונה ע"י האל שהמם את האויב ונגף אותו, ובפעם השנייה ע"י יעל, אשר הרגה את סיסרא.

לעומת שופטים ד, המספר על מלחמת דבורה וברק בכנענים בפרוזה,⁶⁶ ואשר אינו מפרט מהן הפעולות אשר בהן נקט ה' במהלך המלחמה וכיצד המס את הצבא הכנעני, הרי בפרק ה ("שירת דבורה") ישנם אלמנטים שמהם ניתן להשלים את החסר בתיאור וללמוד כיצד התערב ה' במלחמה לעזרת עמו:

א. "מן שמים נלחמו הכוכבים ממסלותם [...] " (שם 20).

ב. "נחל קישון גרפם [...] " (שם 21).

פרק זה ממעיט עוד יותר מגבורתו של ברק, המצביא-הלוחם. לא רק שמותו של סיסרא בא מידי יעל אשת חבר הקיני (ה: 26: "ידה ליתד תשלחנה וימינה להלמות עמלים; והלמה סיסרא מחקה ראשו ומחצה וחלפה רקתו"), אלא שבנוסף לכך האלמנטים שהשמידו את האויב הם כוכבי השמים ושטפון. מהכתוב נראה שהסופר השתמש במוטיב המיתולוגי של מלחמת הכוכבים. השאלה היא אם התכוון התיאולוג לומר שהכוכבים עצמם השתתפו במלחמה כצבאו של ה', או

⁶⁴ מוטיב הרדיפה אחר האויב עד לחיסולו המוחלט אופייני למלחמות האל, כפי שעולה ממלחמת יהושע במלכי האמורי, מלחמת גדעון במדיינים, ובייחוד מסיפורי ההושעה הנסית עליהם מספר הכרונסטר.

⁶⁵ על האפשרות שיעל הייתה כוהנת, ועל הקשר בינה ובין שמגר בן ענת, ראה: י. אהרונ, "יעל אשת חבר הקיני ושמגר בן ענת", בתוך: ח.ז. הירשברג (עורך), **כל ארץ נפתלי**, ירושלים תשכ"ח, עמ' 55-61.

⁶⁶ K.L. Younger, "Heads! Tails! Or The Whole Coin?! Contextual Method & Intertextual Analysis: Judges 4 and 5", in: K.L. Younger, W.W. Hallo and B.F. Batto (eds.), *The Biblical Canon in Comparative Perspective*, Lewiston 1991, pp. 109-146, רואה את שופ' ד ו-ה כסיפורים מקבילים על אותו אירוע ומשווה אותם לכתובות מקבילות על אותו אירוע כפי שנכתבו על ידי מלכי אשור ומצרים. יונגר מגיע למסקנה שאם כי שופ' ד ו-ה לא נכתבו בו זמנית, שניהם יונקים ממקור משותף, והם משלימים זה את זה. על הדעות השונות בקרב החוקרים לגבי אחדותה הספרותית של שירת דבורה ועל התקופה שבה נכתבה השירה ראה: ש. שניצר, "מוקדם ומאוחר בספר שופטים", בתוך: ב"צ לוריא (עורך), **מחקרים במקרא ובמחשבת ישראל** (ספר חמ"י גבריהו), ירושלים תשמ"ט, עמ' 105-115.

⁶⁷ לפי התפיסה המקראית "צבא השמים" הוא במהותו ארגון צבאי, שבראשו עומד "שר צבא ה'", כפי שעולה מיהו' ה: 14: "[...] אני שר-צבא-ה' עתה באתי [...]". אחד מכינויו של האל הוא "ה' צבאות", דהיינו הוא עצמו עומד בראש צבא, ככתוב ביש' יג: 4: "[...] ה' צבאות מפקד צבא מלחמה", שמ"א ד: 4: "[...] וישאו משם את ארון ברית-ה' צבאות [...]"]", וכן עמוס ג: 13: "שמעו והעידו בבית יעקב נאם-ה' אלהי הצבאות". הכוכבים הם צבא השמים, דהיינו צבאו של האל. על כך ראה אצל: מ. מאך, **מחקרים בתורת**

שהזכרת הכוכבים מרמזת על תופעות מטאורולוגיות שקרו באותה עת, כגון הופעת מטאורים או כוכבי-שביט בשמים. השטפון מעיד על מים רבים שזרמו בנחל קישון וגרפו את רכב האויב,⁶⁸ ומשמש נקודת אחיזה לחוקרים להסביר את פשר הכשלון של צבא סיסרא.⁶⁹ אפשר שפירוש זה אכן משקף את הנסיבות האמיתיות שתרמו לנצחון בני ישראל בקרב הזה,⁷⁰ אולם בעיני הסופר לא היו כאן תופעות טבע גרידא אלא הושעה נסית. גם שמו של הגיבור, ברק, מלמד על מעורבות הכוחות השמימיים האל-אנושיים בקרב הזה. העורך רואה את הברק כאילו נשלח משמים על ידי האל כדי לעזור לעמו, כפי שעולה, למשל, משמ"ב כב: 14-15, שם נקשרת תופעת הברק עם הפועל "המם": "ירעם מן שמים ה' ועליון יתן קולו וישלח חצים ופיצם ברק ויהמם".⁷¹ ייתכן שגם

המלאכים (אנגלולוגיה) היהודית בתקופה ההלניסטית-רומית, חיבור לתואר דוקטור, תל אביב 1986, עמ' 26. H.W.F. Saggs, *Assyriology and the Study of the Old Testament*, Cardiff 1969, p. 24. מסתמך על ספרו של F. Thureau-Dangin (ed.), *Une Relation de la huitième Campagne de Sargon*, Paris 1912, lines 10, 27, 110, 127, ומביא את דבריו של סרגון מלך אשור, המתאר את הצבא האשורי כ"צבא האלים שמש, מרדוך ואשור". כאשר סרגון מנצח בקרב, הוא מבטא זאת במלים "I set the victory of Ašur my lord over [the enemy]".

⁶⁸ אלמנט זה מזכיר את טביעת צבא מצרים ומרכבותיו בים סוף. על הדמיון בין האלמנטים המצויים בשיני הסיפורים עמד: Weinfeld, *Divine Intervention*, pp. 121-147. על גרמי השמים המתערבים במלחמות ראה בייחוד אצל: מ. ויינפלד, "מן השמים נלחמו - התערבות גופים שמימיים בקרב עם האויב בישראל ובמזרח הקדמון", *ארץ-ישראל יד (תשל"ח)*, עמ' 23-30. אולם נראה לנו להעיר שבכל מלחמה בה מתואר כיצד הציפו המים את צבא האויב וגרמו לחיסולו אפשר לראות חזרה על המיתוס של מלחמת ה' בים' ובעוזריו, וכן גם חזרה על מוטיב בקיעת ים סוף. על הדמיון בין האפוסים האשוריים, היווניים ומלחמת דבורה וברק, ובעיקר כאשר "המלחמה ליד הנחר" עומד: W. Burkert, *The Orientalizing Revolution*, London 1992, pp. 117-119.

⁶⁹ את ניתוח מהלך הקרב מבחינה צבאית ועל פשיית הפתע שערך ברק לאחר שהגשם השוטף גרם לנחל קישון לעלות על גדותיו ולהפוך את אדמת העמק לבוץ ראה אצל: י. אהרוני, "מלחמת מי מרום ומלחמת דבורה", בתוך: י. ליוור (עורך), *היסטוריה צבאית של ארץ ישראל בימי המקרא*, תל-אביב 1965, עמ' 91-109, וכן אצל: ידן, *תורת המלחמה*, עמ' 230. גם: פ. מלצר, "שירת דבורה - תכנה וצורתה", בתוך: *עיונים בספר שופטים*, ירושלים תשל"א, עמ' 131-151, עומד על תופעות הטבע המצטיירות משירת דבורה. א. שפי, בפירושו לשופ' ה: 20, בתוך: י. אמית (עורכת), *שופטים*, (עולם התנ"ך) תל-אביב 1994, עמ' 58, אומר שיש המבקשים להסביר שעל אף שהמלחמה פרצה בתקופת הקיץ, נתכסו השמים עננים והעמק התמלא ערפילים; לכן לא יכול היה סיסרא לנווט את המרכבות, ואלה שקעו בביצות הקישון ונסחפו במימיו. אולם מהמקרא לא ברור באיזה חודש מחודשי השנה נערך הקרב הזה.

⁷⁰ Kang, *Divine War*, pp. 177-186, מרכז את דעות החוקרים בדבר הסבירות ההיסטורית של מלחמת דבורה וברק בסיסרא, ומביא את האפשרויות השונות המועלות לגבי הזמן ההיסטורי בו התרחשה מלחמה זו. קאנג מגיע למסקנה שהמוטיבים שבשופ' ה: 20-21, "מן שמים נלחמו הכוכבים ממסלותם [...] נחל קישון גרפם [...] הם מוטיבים מאוחרים אשר הוכנסו לסיפור בהשפעת מלחמות ה' בתקופת מלכות דוד, ואינם שייכים לרובד הראשוני של הסיפור. בכך הוא מתעלם מהקשר הברור בין שופ' ד: 13-15, לפיו התנהלה המלחמה ליד נחל קישון, לבין הסיבה לכשלון צבאו של סיסרא (שופ' ה) "נחל קדומים גרפם". אין חילוקי דעות בקרב החוקרים לגבי קדמות השירה הזאת.

⁷¹ אותה תפיסה באה לידי ביטוי גם בתהי' יח: 14-15: "ירעם בשמים ה' ועליון יתן קלו ברד וגחלי אש וישלח חציו ופיצם וברקים רב ויהמם"; באיוב לח: 35: "התשלח ברקים וילכו ויאמרו לך הננו". משמ' יט: 16: מסתבר שהופעת האל קשורה גם היא בברקים: "[...] ויהי קלת וברקים וענן כבד על ההר [...]". היוונים נהגו לתאר את נשקם של הגיבורים, ובייחוד של אלה העומדים לנצח, כנשק זוהר ונוצץ. הומירוס, *איליאדה*, יג, 240-245, מדמה את אידומנאוס, שכלי נשקו העשויים נחושת מבריקים על חזהו, לברק הנשלח על ידי זאוס. ואילו שם, כב, 32-25, מדמה פריאמוס את אכילס לכוכב נהה, היות והנחושת מבריקה על חזהו ברוצו. יותר על נושא זה עמד לאחרונה: ד. גרא, "קרב בית זכריה בראי ספרות יווני", בתוך: א. אופנהיימר, י. גפני וד. שוורץ (עורכים), *היהודים בעולם ההלניסטי והרומי*, ירושלים 1996, עמ' 25-51.

הכינוי שהוצמד לדבורה, "אשת לפידות", רומז בעקיפין על המעורבות האלוהית בקרב הזה: הלפידים משמשים במקרא כאמצעי לחימה במלחמות בהן מתערב ה' באמצעות נס (כגון במלחמת גדעון במדיינים, ועל כך להלן), וגם בתיאורי הופעת האל.⁷² כלומר שמותיהם של הגיבורים הלוחמים חלק בסיפור זה, דבורה אשת לפידות וברק, רומזים על מהות הכוחות האלוהיים המעורבים בפרשה ובהושעה הנסית. הדמיון שבין תיאור נצחון ה' על המצרים והטבעתם בים (שמי' יד: 24-28) לבין תיאור מפלת צבא סיסרא וטביעת מרכבותיו (שופ' ד: 15, ה: 21) הביא את החוקרים לשער שבשני המקרים חזר העורך בואריאציות שונות על המיתוס של מלחמת ה' ב'ים' ובעוזריו, ולא תיעד התרחשויות היסטוריות. אולם לדעתנו שונה התיאור שלפנינו מחציית ים סוף, שבו לא מתוארת כלל מלחמה בין ישראל ומצרים; ה' הושיע את בני ישראל בכך שגרם לצבא המצרי ולמרכבותיו לטבוע לפני שהתנהל קרב כלשהו. הסיפור שלפנינו מתאר כיצד שני צבאות נלחמו האחד בשני, ולבסוף ניגף צבא סיסרא ומרכבותיו טבעו בבוץ היות וה' (או הכוכבים) התערבו במלחמה. בני ישראל ניצחו בקרב, ולא המתניו באורח פסיבי לישועת האל. כאן קיימת ללא ספק מלחמה, ולא שרידים למיתוס על מאבקו של אל ב'ים' ובינה'.

מכיוון שקיימים קווי דמיון רבים בין המיתוס הישראלי לבין המיתולוגיה של המזרח הקדום בכלל והמיתוסים הכנעניים-אוגריתיים בפרט, עלינו לבחון באם מתועדים אלמנטים של התערבות האל במלחמה והושעה אלוהית בעזרת גרמי השמים ובעזרת ברקים בתעודות חוץ-מקראיות.

2.2.2.1.1 גרמי השמים כאלמנטים במלחמות בספרויות המזרח הקדום

שתי כתובות של תחותמס ג' מלך מצרים מתארות את מעורבותם של גרמי השמים במלחמותיו של מלך זה. קטע מתוך כתובת אחת, החרוטה על האסטלה מגרניט אשר הקים המלך בגבל ברקל לסיכום נצחונותיו על אויבי מצרים,⁷³ מתאר כיצד הופיע לפתע כוכב יוצא דופן בשמים ושינה את פני המערכה: [The guards]: [It was evening, when the enemy troops came near]. (34)

⁷² כגון שמי' כ: 15: "ויכל העם ראים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השפר ואת ההר עשן וירא העם וינעו ויעמדו מרחק"; איוב מא: 11: "מפיו לפידים יהלכו כידודי אש יתמלטו", ועוד. בנחום ב: 5 מצוי קשר ברור בין הלפידים והברקים לבין האפיפניה: "בחוצות יתחוללו הרכב [...] מראהו כלפידים כברקים ירוצצו". גם דניאל, המתאר את הדמות האלוהית הנגלית אליו, אומר (שם, י: 6): "וגויתו כתרשיש ופניו כמראה ברק ועיניו כלפיד אש וזרעתיו ומרגלתיו כעין נחשת קלל וקול דבריו כקול המון". בביטויים דומים משתמש גם יחזקאל בתארו את הופעת החיות המלוות את ה' (שם, א: 13): "ודמות החיות מראהם כגחלי אש בערות כמראה הלפידים היא מתהלכת בין החיות ונגה לאש ומן האש יוצא ברק". על אלמנט האור בתיאופניה ראה דיון אצל: מאך, **מחקרים בתורת המלאכים**, עמ' 146-157.

⁷³ תחותמס ג' מלך על מצרים בין השנים 1436-1490 לפנה"ס. תרגום הכתובת נמצא אצל: W. Helck, *Urkunden der 18. Dynastie*, Berlin 1961, No. 365, pp. 5-12.

were about to come to meet in the night to make the regular (change of) watch. There were two hour-watchers; then a star came from the south of them. The like had never happened. It beamed towards them from its position. Not one remained standing there.

מלחמתו של ⁷⁴ (Then) I slaughtered them (the enemy) like they had never existed.

תחותמס ג' במיתני, שהיא המלחמה המתוארת בקטע זה, מתועדת גם באנאלים המלכותיים שלו וגם באסטלת ארמנט.⁷⁵ מהשוואה בין הטקסטים מסתבר שהסופרים הקדומים נהגו לתאר את אותם האירועים בצורות שונות ובנוסחים שונים, הכל בהתאם למטרת הכותב ולאופייה, וכן למקום הצבתה המיועד של הכתובת. תיאורי המעורבות האלוהית במלחמות וההודייה לאלים נמצאים, בדרך כלל, בנוסחים הפיוטיים, ולא בנוסחים הפרוזאיים. הבדלים כאלה ניכרים גם מהשוואה בין תיאור המלחמה בפרוזה בשופ' ד, לבין המלחמה המתוארת בצורה פיוטית בשופ' ה. שני התיאורים אינם סותרים האחד את השני, אלא משלימים זה את זה.

בכתובת שניה של תחותמס ג', המכונה "המנון הנצחון", מדמה המלך את עצמו - בין שאר

הדימויים אותם מביא הסופר - לכוכב הנופל משמים ושורף את האויבים הנמצאים בדרכו: ⁷⁶ I

⁷⁷.cause them to see thy majesty as a shooting star, Sowing its fire in a flame...

⁷⁴ Younger, *Ancient Conquest Accounts*, pp. 217-219, הדן בכתובת הזאת, מייחס את התופעה יוצאת הדופן המתועדת בה להופעה פתאומית של מטאור בשמים, ומשווה זאת ליהו' י: 11: "[...] וה' השליך עליהם אבנים גדולות מן השמים [...]". אולם התופעה המתוארת בכתובת המצרית דומה יותר לתיאור מלחמת דבורה וברק בכנענים, ועל כך עמד כבר: Weinfeld, *Divine Intervention*, pp. 125-128.

⁷⁵ ראה ספרות לנושא ודיון אצל: Younger, *Heads! Tails!*, pp. 109-146. לעתים מצויים בכתבים חוץ-מקראיים שני טקסטים שונים המספרים על אותו אירוע מנקודת מבט שונה. J.J.M. Roberts, "Myth versus History", *CBQ* 38 (1976), pp. 3-13, מתייחס לאחד המקרים הללו ומביא שני טקסטים שונים מימיו של אשורבניפל מלך אשור הנוגעים למסעו של המלך נגד הערבים: לפי אחד מהטקסטים "אישתר הורידה גשם של אש משמים על ערב", ואילו לפי הטקסט השני - צבאו של אשורבניפל שלח בהם אש. בטקסטים של הודייה לאלים שיתף אותם המלך בנצחון, ואילו באנאלים הרגילים שלו תארו הסופרים, בדרך כלל, את נצחונותיו של המלך בלבד. גם רעמסס ב' מלך מצרים טוען בכתובותיו שהוא עצמו ניצח את החתים, ואילו בכתובת הודיה לאל הוא מייחס את הנצחון לעזרתו של האל אמון. דיון בכתובותיו של רעמסס ראה אצל: A.R. Millard, "Story, History and Theology", in: A.R. Millard, J.K. Hoffmeier and D.W. Baker (eds.), *Faith, Tradition, and History*, Winona Lake 1994, pp. 64-65.

⁷⁶ ראה את התרגום לאנגלית אצל: Pritchard, *ANET*, p. 374, ושם הפנייה לספרות מקיפה.

⁷⁷ Weinfeld, *Divine Intervention*, p. 124-125, טוען שדבריו של תחותמס ג' בכתובת זאת מעלים בדמיון דימוי של כוכב שביט, ולא של מטאור. על הקשר בין המלאכים לבין כוכבי השמים ראה: M. Mach, *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit*, Tübingen 1992, pp. 173-184. בהקשר לכך צריך לשים לב לכתוב ביש' יד: 12: "איך נפלת משמים הילל בן שחר". על

מוטיב האלוהות המופיעה ככוכב משמים ההורג באש נמצא גם בספרות המצרית. בסיפור על האנייה הטרופה⁷⁸ מתאר המלח כיצד ניצל מהאנייה והגיע לאי הנחשים, שם פגש את הנחש, מלך האי, ששוחח עמו וניבא לו את העתיד לקרות. בין יתר הדברים סיפר המלך-הנחש למלח: "... אז ירד כוכב ואלה יצאו באש מידו. קרה כי לא הייתי עם הנשרפים (!) ולא הייתי בתוכם..."⁷⁹.

במיתולוגיה היוונית משתקף קשר ברור בין הופעת הברק בעת מלחמה לבין תיאור התערבותו של האל זאוס בקרב.⁸⁰ אחד מכינויו של זאוס, ראש הפנתיאון, המתואר באמנות היוונית פעמים רבות כמחזיק ברקים בידו, היה *Keraunos*, שמשמעו "המשחית" או "המשמיד", והכוונה לאל המתגלם בברק המשמיד; כינוי נוסף לזאוס הוא *Kataibates*, שמשמעו "הברק היורד משמים". כך מתואר באיליאדה⁸¹ זאוס המתערב במלחמת טרויה: "הרעים עליהם בכח מתועפות אידה ויטל ברק לווהט בעם האכיים". מאחר והאכיים המשיכו להלחם בטרואנים הטיל זאוס ברק נוסף, הפעם "אל רגלי הסוסים לרכבו של דיאומדס". בנוסף לברק עולה כעת גם ריח גופרית באף הלוחמים; שילוב שני האלמנטים הללו גורם לאכיים להפסיק את הקרב. לא רק זאוס שולח

'שחר' כאל קדום בתרבויות שונות במזרח הקדום ראה: S.B. Parker, "Shahar", *DDD*, pp. 1424-1428, ושם ספרות מקיפה.

⁷⁸ התרגום העברי לסיפור זה נמצא אצל: גרינץ, *מספרות מצרים*, עמ' 71-74. התרגום לאנגלית נמצא אצל: Simpson, *The Literature of Ancient Egypt*, p. 54.

⁷⁹ אלמנטים רבים הדומים לאלמנטים בסיפור המצרי הזה נמצאים גם במעשי השליחים כז-כח. האנייה שבה נשלח פאולוס לרומא נפגעת מרוחות ומסערה, ומתנפצת ליד חופי האי מליטי. פאולוס מנבא לאנשים שבספינה שהם לא ייפגעו מהסערה, (שם כז: 23) "כי בלילה הזה נצב עלי מלאך האלהים אשר לו אנכי ואשר אני עבד אתו" והבטיח לו שכולם יעברו את המסע הזה בשלום. במליטי יצא מהאש נחש יוצא דופן (שם כח: 3-5) "ופולוס אסף לו ערמת קצים וישם על המוקד ומן החם יצא אפעה ויאהז בידו [...] והוא נער את החיה מעל ידו אל תוך האש ולא הרעה לו מאומה". התגלות ישו בדרך לדמשק מתוארת על ידי פאולוס כתופעה של אור אלוהי הדומה להתגלות האל כברק עליה דברנו (מעשי השליחים כז: 13) "אור צח מזהר השמש אשר משמים נגה עלי". נראה שסיפורו של פאולוס הושפע גם מקורותיו של הנביא יונה. על תופעת האש משמים עומד: R. Doran, *Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees*, Washington 1981, p. 8, המספר על אודות הנפטא: "that fiery liquid known to Hellenistic scientists and geographers as pertaining to Babylonia". לדברי דורן, המצטט את Dioscorides ואת Plutarch, כאשר קרני השמש פוגעות במשטח עליו נשפך הנפטא החומר נדלק, היות ומטבעו מושך אליו הנפטא את האש. דורן סובר שבאש שנשתמרה מימי בית ראשון - לפי המסופר במכבים ב' - הכוונה לנפטא, שלאחר ששפך אותו נחמיה על המזבח החדש בירושלים עלו הקרבנות באש משמים.

⁸⁰ תיאוריו השונים של זאוס שייכים בוודאי לתקופות שונות בתיאולוגיה היוונית, כמו שגם הנסים במקרא שייכים לתקופות שונות ולרובדי עריכה שונים. על זאוס כמחזיק הברקים ראה אצל: A.B. Cook, *Zeus*, New York 1965, vol. II, pp. 1-15. על הקשר בין ה', זאוס ויופיטר הן מבחינה פילולוגית והן מבחינה פונקציונלית עומד: J.P. Brown, "Yahweh, Zeus, Jupiter: The High God and the Elements", *ZAW* 106 (1994), pp. 175-197, ושם גם התייחסות להתגלויות האלים האלה הן במקרא והן בספרות היוונית והרומית. גם: Weinfeld, *Divine Intervention*, pp. 121-147, עומד על הדמיון שבין תיאור התגלויותיהם של האלים היווניים זאוס, אתנה, אפולו ואחרים לבין אופן ביטוי התגלויות האלים במזרח הקדום.

⁸¹ הומירוס, *איליאדה*, ח, 75-76, 133-134.

ברקים. ב"המנון לאפולון"⁸² מתואר כיצד "מן הספינה אז קפץ השר הקולע אפולון, זיו תארו ככוכב בעצם היום, וממנו רב ניצוצות עופפו, ונהו עד שמים הגיע". זוהר האל הפחיד את כל הנוכחים. האלה אתנה נהגה גם היא להתגלות בקרב הלוחמים ליד טרויה ככוכב מזהיר,⁸³ "כאותו הכוכב ששלח בן-קרונוס הערום למופת ליורדי הים באניות ולאות לצבא גויים אדירים, מזהיר ומבריק ומפיץ ניצוצות ורשפים לאין-מספר, - ככה האירה גם פלס אתנה ברדתה לארץ".

מורשילי מלך חת מתאר אף הוא את הברק ששלח אל הרעם לעזרתו בעת מלחמה:⁸⁴ As I marched [...] my lord showed his 'divine power' and shot a 'thunderbolt'. My army saw the 'thunderbolt' and the land of Arzawa saw it and the 'thunderbolt' went and struck the land of Arzawa [...]. לאחר מכן נכנעה ארזוה בפני מורשילי.

מהאמור לעיל ניתן לסכם ולומר שגם הכוכבים היורדים משמים לעזרת בני האדם וגם הברקים אותם שולחים האלים לעזרת המאמינים בהם היו מוטיבים מקובלים בספרויות המזרח הקדום ובספרות יוון העתיקה. גם הספרות המצרית מספרת על הופעת הברקים והכוכבים במלחמות שנערכו צפונית למצרים, באזור סוריה וארץ-ישראל, ורואה בהופעתם גורם חשוב ומכריע בקרב. נראה שהקדמונים ייחסו חשיבות רבה לתופעות אקלימיות יוצאות דופן ולהופעת מטאורים או כוכבי שביט, ובעיקר כאשר התופעות קרו בזמן מלחמה, וייחסו אותן לאפיפניה. מכאן ועד להסברת התופעה כעזרה אלוהית למנצחים קצרה הדרך. בכך אין התפיסה המקראית שונה מהקונצפציה התיאולוגית הבאה לביטוי בספרויות המזרח הקדום באופן כללי. עלינו לשים לב לכך שההתייחסות לאל כמתגלה בעת הצורך כברק אופיינית אך ורק לאזורים הגיאוגרפיים שבהם קיימות תופעות אקלימיות של סופות וגשמים, רעמים וברקים. כלומר הנסים מותאמים לתנאים האקלימיים בהם הם מתחוללים. ההתייחסות אל הכוכבים עצמם כאל גורמים אלוהיים נמצאת גם באזורים גיאוגרפיים ואקלימיים אחרים, כגון במצרים.

⁸² "ההמנון לאפולון", בתוך **שירים הומריים** (תרגום ש. שפאן), ירושלים 1956, עמ' 56, 440-442.

⁸³ הומירוס, **איליאדה**, ד, 75-78.

⁸⁴ מורשילי בן שופילוליומה מלך על חת ברבע השלישי של המאה ה-14 לפנה"ס. הפרסום הופיע אצל: A. KBo IV : 46:15ff, Götze, *Die Annalen des Mursilis* (MVÄG, 38), Darmstadt 1967, וראה גם: 4 rev iii 33ff ראה דיון בנושא אצל: Weinfeld, *Divine Intervention*, p. 139, המביא דוגמאות נוספות מהמיתולוגיה האוגריתית-כנענית ומהמיתולוגיה היוונית.

מהשוואת תיאורי מלחמת דבורה וברק בכנענים בפרוזה ובשירה (שופ' ד ו-ה) לתיאורי מלחמות אחרות מהמזרח הקדום שבהן משולב תיאור הופעת האל ניתן להיווכח שפעמים רבות באה לידי ביטוי בשירה (המקראית והחוץ-מקראית) הקונצפציה המייחסת את הנצחון במלחמה למעורבות האל בדרך על-טבעית בשדה הקרב. לפעמים קיבלה ההתערבות הזאת צביון של השתתפות גרמי השמים במערכה, אם בעצמם ואם כצבאו של האל, ופעמים אחרות היא באה לידי ביטוי בהופעת האל בברקים וברעמים. לעומת זאת, תיאור המלחמה בפרוזה, המקביל לשירה, מביא לרוב תיאור היסטורי בו הוא מאדיר את גבורתו של המלך או של המפקד-הגיבור שהאל אמנם היה לצידו, אך הגיבור האנושי הוא זה שלחם וניצח את האויב בכוחו ובתושייתו (תיאורים שגרמו למתח שבין הגבורה האנושית וההושעה האלוהית). סביר להניח שגם במרכזו של סיפור מלחמת דבורה וברק בפרוזה (שופ' ד) טמון גרעין היסטורי על מלחמת צבא השבטים, שבראשו עמדו ברק ודבורה, בצבא הכנעני, שבראשו עמד סיסרא. סערה פתאומית שהתחוללה במהלך הקרב תרמה את חלקה למפלת צבאו של סיסרא ולנצחון הישראלים. סביב הגרעין הזה טווה התיאולוג מסכת דרמטית, המעלה על נס את ההתערבות האלוהית העל-טבעית באמצעות איתני הטבע (פרק ה), וכך גם הוסיף על המתח הראשון (הניכר כבר מהשאלה מי אחראי למות סיסרא ולנצחון הישראלי - ברק, דבורה או יעל) ויצר מתח נוסף, הפעם בין הגיבור השבטי ובין ההושעה האלוהית.

סביר להניח שהשימוש בדימויים לשוניים משותפים בתיאור מלחמת דבורה וברק ובסיפור טביעת הצבא המצרי בים סוף מקורו, מחד גיסא, בשימוש במטבעות-לשון שהיו אופייניות לסופרי המזרח הקדום בכלל ובהן השתמשו גם עורכי המקרא כאשר רצו להביע הלך מחשבה דומה, ומאידך גיסא מכך שבשני המקרים נצחונם של בני ישראל על אויביהם הוא נצחון ה', הקשור גם במים. קשה היה לסופרי המקרא להסביר את התערבות האל במלחמות בעזרת דימויים ארציים; שהרי צריכים היו להסביר בשפה יומיומית, ארצית, תופעות שהם ראו אותן כתופעות על-טבעיות. הם תלו את מקור הנצחון המפתיע של החלשים על החזקים, את הסיבה לאירוע האקלימי יוצא הדופן או את התופעה האסטרונומית הנדירה, באל הטרנסצנדנטי היושב בשמים - אותו מקום שהוא גם המקור לתופעות האקלימיות והאסטרונומיות.⁸⁵

⁸⁵ כוונתנו כאן היא לביטוי כגון "ויהם ה'", בו השתמש העורך גם בשופ' ד: 15 וגם בשופ' יד: 24, וכן גם בשופ' כב: 15, שם אומר דוד "וישלח חצים ופיצם ברק ויהם", ומקומות אחרים, בהם משתמשים סופרי המקרא מספר פעמים בפועל "יהם" כשכוונתם לתאר התערבות אלוהית נסית. על "הם" כמלה מנחה ראה: א. טלית-רייזנברגר, "ויהם כמלה מנחה", **בית מקרא** קמו (תשנ"ו), עמ' 235-240.

בשופ' ו מתחיל סיפור בעל מבנה⁸⁶ האופייני לסיפורי הושעה אלוהית: בני ישראל נלחצים ע"י המדיינים, שהעורך מדגיש את מספרם העצום והרב (שם ו: 5) "כי הם ומקניהם יעלו ואהליהם יבאו כדי ארבה לרב ולהם ולגמליהם אין מספר ויבאו בארץ לשחתה". מצבם של בני ישראל קשה. הם זועקים אל ה' (לפי הדגם הסיפורי האופייני לסיפורי הושעה: צרה - טקס פולחני ו/או תפילה - ישועה). ה' נענה להם, ושולח בתחילה נביא, המטיף לבני ישראל מוסר על כי סטו מדבר האל. לאחר מכן בא מלאך ה' ומבשר לגדעון שהוא נבחר על ידי האל כדי להושיע את העם מיד המדיינים.⁸⁷ במהלך השיחה המתנהלת בין גדעון לבין המלאך מבקש גדעון (שם 17) "אם נא מצאתי חן בעיניך ועשית לי אות שאתה מדבר עמי". נשאלת השאלה למי פונה גדעון בדבריו, וממי הוא מבקש את האות?⁸⁸ האם הוא פונה למלאך, או לה'! לפי המסופר בפרקנו בא תחילה מלאך ה' לעפרה, ולאחר מכן הוא נראה אל גדעון הנמצא בגת (שם 11-12): "ויבא מלאך ה' וישב תחת האלה אשר בעפרה [...] וירא אליו מלאך ה' ויאמר ה' עמך גבור החיל".⁸⁹ מהמשך הסיפור ניכר שהמספר אינו מבחין בין מלאך ה' לבין האל עצמו,⁹⁰ ומחליף ביניהם. כך משתקף, למשל, מפס' 14-16: "ויפן אליו ה' ויאמר [...] הלא שלחתך [...] כי אהיה עמך [...]". והשאלה הנוספת היא מהו האות אותו מבקש גדעון, שכן לפי הכתוב מבקש גדעון מהשליח האלוהי (שם 18): "אל נא תמש מזה עד באי אליך והצאתי את מנחתי", אך אינו מבקש אות מסוים. גדעון הניח את המנחה על הסלע, כפי

⁸⁶ על העיצוב הספרותי של מכלול סיפורי גדעון ראה: אמית, **ספר שופטים - אמנות העריכה**, עמ' 208-248.

⁸⁷ כלומר לפנינו אפיפניה/אנגלופניה. על הדמיון בין התגלות המלאך לגדעון והתגלות "איש אלהים" למנוח ולאשתו ועל אלמנט הקרבן לה' בשני סיפורים אלה עמד: י. זקוביץ, "קרבנו של גדעון (שופ' ו: יא-כד) וקרבנו של מנוח (שופ' ג)", **שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום א** (תשל"ו), עמ' 151-154. לדעת זקוביץ, סיפור קרבנו של גדעון הוא הסיפור המקורי, ומחבר ס' שופטים "שאל" את המוטיבים והכניס אותם גם לסיפור מנוח. עוד לנושא זה ראה גם אצל: Mach, *Entwicklungsstadien*, pp. 57-63.

⁸⁸ על המונח "אות" במקרא ראה בפרק א, על המינוח במקרא, ושם גם השוואות עם "אות" בספרות החוץ-מקראית. במקרה שלפנינו אפשר להגדיר את האות כ"נס מוזמן". השוואה לאותות אחרים במקרא ראה אצל: אמית, **ספר שופטים - אמנות העריכה**, עמ' 238.

⁸⁹ כאן אפשר לשאול בכמה מלאכים מדובר: האם שני מלאכים הגיעו לעפרה, ואחד מהם הלך לבשר את הבשורה לגדעון, או שרק מלאך אחד הגיע למקום. שאלה נוספת היא האם יש קשר בין סיפור בשורת המלאך לגדעון לבין פס' 8-10, שם מסופר שה' שלח איש נביא שהוכיח את בני ישראל על כי לא שמעו לקול ה'. דיון בשלבים השונים של העריכה המקראית הניכרים בקטעים אלה ראה אצל: א. רופא, **האמונה במלאכים במקרא**, חיבור לתואר דוקטור, ירושלים תשל"ט, עמ' 310, ושם הפנייה למקורות נוספים.

⁹⁰ קשה להבחין בתיאורים אלה בין אפיפניה לבין תיאופניה או אנגלופניה. חוסר ההבחנה בין האל עצמו לבין המלאך בא במקרא לעתים קרובות. ראה למשל בר' יח: 1-16: "וירא אליו ה' באלני ממרא [...] וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים [...] ויאמר ה' אל אברהם [...] ויקמו משם האנשים וישקפו על פני סדם [...]". ויאמרו אליו איה שרה אשתך [...] ויאמר ה' אל אברהם [...] ויקמו משם האנשים וישקפו על פני סדם [...]". על שליח האל ועל כינויו השונים, המשתנים בהתאם לקונצפציות של העורכים ולשכבות השונות המצויות בעריכה המקראית ראה: מאך, **מחקרים בתורת המלאכים**, עמ' 17-19, וכן שם, עמ' 33. בסיפור גדעון משמש המונח 'מלאך' גם ככינוי לשליחו העל-טבעי של האל, וגם לשליחים ששולח גדעון כדי להזעיק את השבטים למלחמה, ככתוב בשופ' ו: 35: "ומלאכים שלח בכל מנשה [...] וגו'".

שהורה לו המלאך;⁹¹ ואז (שם 21): "וישלח מלאך ה' את קצה המשענת"⁹² אשר בידו ויגע בבשר ובמצות ותעל האש מן הצור ותאכל את הבשר ואת המצות ומלאך ה' הלך מעיניו. כעת הבין גדעון שבכך ניתנה לו הוכחה לתיאופניה, והוא בונה מזבח לה' בעפרה.⁹³ אולם נראה שלא די היה לגדעון בפגישה אחת עם המלאך כדי לנטוע בו בטחון בכוחו,⁹⁴ וכדי להיות בטוח באמינות הבשורה מבקש גדעון מה' אותות נוספים (שם 37-40): "ויאמר גדעון אל האלהים אם ישך מושיע בידי את ישראל כאשר דברת הנה אנכי מציג את גזת הצמר בגרן אם טל יהיה על הגזה לבדה ועל כל הארץ חרב וידעתי כי תושיע בידי את ישראל [...] ויהי כן [...] ויאמר גדעון אל האלהים [...] אנסה נא רק הפעם בגזה יהי נא חרב אל הגזה לבדה ועל כל הארץ יהיה טל ויעש אלהים כן בלילה ההוא [...]".⁹⁵ כנראה שהסיפור אשר תיאר את האותות שביקש גדעון נחתך ע"י העורך אחרי פס' 17, ובמקום זה הוחדרו שני סיפורים, או שתי מסורות שונות. מסורת אחת סיפרה על גיבור מקומי בשם ירובעל, שקינא לה' והרס את מזבחות הבעל והאשרה שהיו בעפרה.⁹⁶ מסורת שניה תיארה את הקמת המזבח לה' במקום בו התגלה המלאך לגדעון ומשם גם נעלם מעיניו. בפס' 36 חזר העורך והמשיך בסיפור שנקטע קודם לכן, ותיאר את האותות/הנסיים שביקש גדעון: (שם 37-40) "הנה אנכי מציג

⁹¹ מהתיאור עולה שגדעון ערך טקס פולחני שכלל נסד (המרק) וקרבן (גדי העזים). הופעת המלאך התרחשה מתחת לאלה, הידועה כעץ מקודש. גם האלון נחשב לעץ מקודש, ובאוגריתית יאלון, פירושו יאל, ועל כך ראה: C.H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, Roma 1947. ההתגלות ליד עץ מקודש והקמת מזבח במקום הם מוטיבים האופייניים לסיפורים איטילוגיים על מקור קדושתם של מקומות פולחניים, כפי שמסתמן, למשל, מבר' יח: 8-1: "וירא אליו ה' באלני ממרא [...] והשענו תחת העץ [...] ויתן לפניו תחת העץ ויאכלו", מיהו' כד: 26: [...] ויקימה שם תחת האלה אשר במקדש ה'". שמואל מנבא לשאול שבהגיעו לאלון תבור יפגוש בשלושה אנשים מיוחדים (שמ"א י: 4-3). וכן בהושע ד: 13, יח' ו: 13 ועוד.

⁹² המשענת שביד המלאך מקבילה, כנראה, במשמעותה ובאופייה למטה משה. על כך בנספח א, על המטה.

⁹³ סיפור בניית המזבח במקום מדגיש את האופי הפולחני שנשאה פגישת גדעון עם מלאך ה', ובאותה עת מרמז שזהו סיפור איטילוגי שבא להסביר את שמו של המזבח המקומי - "ה' שלום". בסיפורנו יש קשר בין האות לבין המנחה - קשר שאינו קיים בדרך כלל בסיפורי התגלות, כגון אצל אברהם, שמשון ואחרים, ועל כך ראה אצל: אמית, **ספר שופטים - אמנות העריכה**, עמ' 238.

⁹⁴ אמית, **ספר שופטים - אמנות העריכה**, עמ' 222, טוענת כי דמותו של גדעון מעוצבת כאיש ירא ופחדן, ולכן הוא נזקק לאותות רבים ולמופתים מה'. לאחר הנצחון על מדיין חל מהפך פסיכולוגי באופיו של גדעון. על פחדנותו של גדעון אפשר לעמוד גם מהכתוב בשופ' ז: 9-10: "ויהי בלילה ההוא ויאמר אליו ה' קום רד במחנה כי נתתיו בידך: ואם ירא אתה לרדת רד אתה ופרה נערך אל המחנה". בכך מקבלת אמית את דבריו של: יוספוס, **קדמוניות**, ה, 213-217, הטוען שגדעון היה פחדן, ואומר "וגדעון [...] היה נושא בצנעה אלומות שבלים וחובטן ביקב, כי היה מפחד מפני האויבים".

⁹⁵ Gaster, *Myth, Legend*, pp. 419-420, מביא דוגמאות למקרים נוספים בהם "מורדי גשם" עומדים בתוך מעגל ונותרים יבשים, בשעה שסביבם יורד גשם. כך, למשל, מזכיר גאסטר את חוני בן דוסא, ומוסיף אגדות ולגנדות על קדושים נוצריים שונים. וראה שם ביבליוגרפיה מקיפה לנושא.

⁹⁶ לפנינו מספר מסורות שונות אשר חוברו יחד ושולבו בשלב העריכה המאוחר ביותר לסיפור אחד. מסורת הריסת המזבח לבעל לפני היציאה למלחמה מזכירה באופייה את סיפור החזרה בתשובה של בני ישראל לפני התכנסם במצפה ומלחמתם בפלשתים בימי שמואל (שמ"א ז: 4-3). מסורת אחרת סיפרה על פגישת גדעון עם המלאך בגת, פגישה שנסייתמה לאחר שהמלאך העלה באש את הקרבן שהביא לו גדעון ונעלם. ממסורת נוספת ניתן להבין שגדעון קיבל את האותות מה' עצמו. ייתכן שגם נגיעת המלאך במשענת אשר בידו במנחה, גם עליית המנחה באש וגם העלמות המלאך נתפסו על ידי התיאולוג כאותות. סיטואציית

את גזת הצמר בגרן אם טל יהיה על-הגזה לבדה ועל כל הארץ חרב וידעתי כי תושיע בידי [...] ויהי כן [...] ויאמר גדעון [...] יהי נא חרב אל הגזה לבדה [...] ויעש אלהים כן [...]".⁹⁷ לאחר שקיבל גדעון את האותות גבר בטחונו ביכולתו לנצח את המדיינים. העורך מוסיף ומספר שהשיחות ההדדיות בין גדעון לבין ה' נמשכו, והאל היה מעורב הן בתהליך בחירת הלוחמים והן במלחמה עצמה באמצעות נס, עליו נעמוד בהמשך הדברים.

גם מלחמה זו, כרוב מלחמות ההושעה הנסית עליהן מסופר בס' שופטים, מתוארת כמלחמת המעטים נגד הרבים (שופ' ז: 7): "[...] בשלש מאות האיש המלקקים אושיע אתכם [...]".⁹⁸ שהרי התערבות ה' במלחמה מבטלת את משמעותו של הכוח החומרי העדיף. מנוסח המקרא, לפיו (שם, ז: 3): "ויאמר ה' אל גדעון רב העם אשר אתך מתתי את מדין בידם פן יתפאר עלי ישראל לאמר ידי הושיעה לי", ברור שהדגשת מספרם הקטן של חיילי גדעון באה כדי להבליט ולהעצים את גודל הנס אשר עשה ה'.

המלחמה בין שני המחנות נערכה בשטח שבין עין חרוד לגבעת המורה (שופ' ז: 1) [...] גדעון וכל העם אשר אתו [...] על עין חרד, ומחנה מדין היה לו מצפון מגבעת המורה בעמק". כאשר ירדו גדעון ונערו לרגל את מחנה מדין, שמע גדעון במקרה את סיפור חלומו של איש מדייני⁹⁹ ואת

התגלות דומה נמצאת בשופ' יג, בהתגלות שחו הוריו של המושיע-המיועד שמשון. על התנהגות המלאכים בסיטואציות אלה ראה: רופא, **האמונה במלאכים**, עמ' 320-323.

⁹⁷ אם המספר היה משלב את האפיזודות השונות בסיפורנו לפי הסדר ההיסטורי הסביר, היו האותות קורים לפני תיאור הגיוס הצבאי, עליו מסופר בפס' 34-35. חמ"י גבריהו, "גדעון - השליח-המושיע, מחקר משווה על האותות שניתנו לשליחים-המושיעים: משה, גדעון ושאוול", בתוך: ז. פלק (עורך), **גבורות הרמה**, ירושלים תשמ"ז, עמ' 37-76, מכנה את האותות שניתנו לגדעון 'אותות זיהוי', וכן גם 'אותות פלא'. בכך הולך גבריהו בעקבות י. קויפמן, **ספר שופטים**, ירושלים תשכ"ב, עמ' 162-163, אשר ראה בהתגלות המלאך לגדעון ובאותות שניתנו לו אגדות נבואיות ומנטיות בעלות גרעין היסטורי. קויפמן אינו רואה במנחה שהגיש גדעון קרבן לה', אלא טוען שלפנינו סיפור שתכליתו לספר על שליחות גדעון ולתאר את המקום בו הייתה לגדעון חוויה נבואית, בדומה לסיפור הסנה הבוער (שם' ג-ד), להתגלות שר צבא ה' ליהושע (שם ה') ולחזון הכסא של ישעיהו (שם ו). אולם קויפמן מתעלם מהקונוטציה של המנחה ומכך שאלמנט זה אינו קיים בדוגמאות אותן הביא לחיזוק דעתו.

⁹⁸ אמית, **ספר שופטים** (עולם התנ"ך), עמ' 70-71, טוענת שבחירת ה' בשלוש מאות המלקקים אינה בחירה ביחידה צבאית מעולה, אלא דווקא בחירה בפחדנים ביותר, אשר אפילו פחדו להודות בפחדנותם. בחירה זאת נעשתה במיוחד היות ובכך הודגש גודל הושיעה אשר עשה ה' לישראל. כבר יוספוס הבחין שגם שלוש מאות האיש שבחר גדעון נבחרו בשל היותם פחדנים, ואומר שה' הסביר לגדעון "בני אדם נמנעים מלייחס את הנצחון לאלהים כדי שיוכלו לדמות בנפשם, שמידם בא להם... כדי שבינו אפוא שעזרתו היא פועלת זאת, יעץ להוליך את הצבא אל הנהר... את אלה שישתו בבהלה וברעש יראה כמוגי לב ואחוזי פחד האויב... נמצאו שלוש מאות איש, שהגישו את המים (אל פיהם) בידיהם מתוך פחד ורטט; ואלהים אמר לו שאת אלה יקח אתו ויתקוף את האויב. וגדעון היה שרוי בפחד... ומשום שרצה אלהים להרחיק ממנו את הפחד, צווהו לקחת אחד החיילים..." וגו'. אולם פרשנים אחרים רואים בשלוש מאות המלקקים יחידה צבאית מובחרת, ועל כך אצל: אמית, **ספר שופטים - אמנות העריכה**, עמ' 241, ושם ספרות לנושא.

⁹⁹ בעולם האמונות והדעות של המזרח הקדום ושל יוון העתיקה יש לחלום מעמד של אות אלוהי, היות והחלום הוא אחת הדרכים שבהן מודיע האל לאדם מראש את שהוא עתיד לעשות. כך עולה, למשל, גם

פתרונו (ז: 13-14): " [...] והנה צליל לחם שערים מתהפך במחנה מדין ויבא עד האהל ויכהו ויפל ויהפכו למעלה ונפל האהל: ויען רעהו ויאמר אין זאת בלתי אם חרב גדעון [...] נתן האלהים בידו את מדין ואת כל המחנה".¹⁰⁰ גדעון ראה בחלום ובפתרונו אות אלוהי נוסף (או "נס נסתר") המבשר את נצחונו, והוא יצא לקרב כאשר אנשיו אינם מצוידים בכלי נשק מקובלים (שם 17-20): "ויחץ את שלש מאות האיש ויתן שופרות ביד כלם וכדים ריקים ולפדים בתוך הכדים [...] ויתקעו בשופרות ונפוץ הכדים אשר בידם. ויתקעו שלשת הראשים בשופרות וישברו הכדים ויחזיקו ביד שמאולם בלפדים וביד ימינם השופרות לתקוע ויקראו חרב לה' ולגדעון". לאחר שבירת הכדים והתקיעה בשופרות נותרו לוחמי ישראל בשטח מחנה מדין כשהם בגדר צופים פסיביים בלבד (שם 21): "ויעמדו איש תחתיו סביב למחנה" - כדי לחזות במחזה בו ה' הוא הבמאי, הגורם לשחקניו (המדיינים) להרוג איש את רעהו (שם 22): " [...] וישם ה' את חרב ברעהו ובכל המחנה". לאחר מכן רדפו גדעון ואנשיו אחרי המדיינים הנסים והרגו אותם.¹⁰¹

האלמנטים הנסיים הבאים לידי ביטוי במלחמה זו הם:

א. מלחמת המעטים כנגד הרבים, כאשר המעטים מנצחים.

ב. גדעון מקבל מספר אותות מה', גם כדי לאשר את היותו המושיע שנבחר ע"י האל וגם כדי לאשר את הנצחון המובטח.

ג. המלחמה נעשית בעזרת שופרות, כדים ולפידים (רעש ואש).

ד. המדיינים הורגים איש את רעהו - אלמנט החוזר מידי פעם בהושעה נסית לאומית.

מהדברים שמספר הומירוס, **אודיסאה** (תרגם ש. טשרניחובסקי), תל אביב 1954, טו, 7-44, יט, 535-555. המעניין בתיאור החלום הזה הוא שלא גדעון הוא החולם, אלא דווקא איש מדייני, מאויביו של גדעון. הדבר בא, כנראה, כדי להדגיש גם את גודל הנצחון שהושג בהתערבות ה' וגם את חשיבותו. סיפור מלחמת גדעון גדוש בפרטים בעלי משמעות טאקטית ואסטרטגית, אולם לתפיסת התיאולוג המקראי רק התערבות האל היא שהביאה את הישועה. יוספוס, **קדמוניות**, ה, ג, 215-217, אף מוסיף ומספר על חלום נוסף בו נגלה ה' אל גדעון. אבל יוספוס אינו מספר על נסי הטל על הגיזה ועל האדמה. על החלום כאות אלוהי או כ"נס נסתר" ראה בפרק א, על המינוח המקראי לנסים.

¹⁰⁰ הגיבור האמיתי של הדרמה בסיפורי ההושעה האלוהית הנסית הוא תמיד ה'; שחקני המשנה, שהם הגיבור האנושי ואויבי ישראל, מתחלפים. גם יונתן בן שאול שיצא להלחם בפלשתים הסתמך על אות מה' לגבי נצחונו המיועד, וגם שם בא האות ממקורות האויב דווקא (שמ"א יד: 8-12). אותות אלה, שהם נסים כשלעצמם, מכונים ע"י פ. פולק, **הרובד העיקרי בפרקים א'-ט"ו של ספר שמואל א'**, חיבור לתואר דוקטור, ירושלים 1984, עמ' 233, בכינוי 'נס נסתר', היות והתערבות האל ניכרת בעצם נתינת האות, אך ההושעה אינה מתבצעת באמצעות נס. "נס נסתר" הוא מטבע לשון שטבע הרמב"ן בפירושו לשמ"ג, וראה דיון בנושא בפרק א, על האות במשמעות של "נס נסתר". י. קולר, "השופר והחצוצרה", **בית מקרא** פה (תשמ"א), עמ' 175-182, משווה בין כיבוש יריחו לבין מלחמת גדעון במדיין ומוצא נקודות דמיון בין שתי המלחמות. קולר סובר שהשופר משמש כסמל אלוהי במלחמה הזאת ומעיד על דבר ה'.

¹⁰¹ מוטיב המושיע אשר כל תפקידו לרדוף עם חייליו אחרי האויב הנסוג לאחר שה' כבר "המם" או "נגף" אותו עולה מסיפורי הושעה נסית רבים עליהם עמדנו לעיל, וראה שופ' ד: 15-16, דה"ב יד: 12-13 ועוד.

כל האלמנטים הללו מעידים על הקונצפציה האופיינית לסופר המקראי, שלא ראה את נצחון בני ישראל כנובע מתכסיסי מלחמה המתאימים לזמן, למקום ולפני השטח, אלא תלה אותו במעורבות ה' במלחמה באורח נסי. בכך יצר הסופר מתח בין גבורת האדם וישועת האל: אף על פי שגדעון אסף צבא, יצא לקרב, תקף את המדיינים ונקט בתכסיסי מלחמה שהתאימו לזמן ולמקום,¹⁰² הרי מבחינת מאזן הכוחות לא ייתכן שבני ישראל נצחו לבדם את האויב העצום והרב; כדי לנצח נזקקו גדעון ואנשיו להתערבות האל במערכה באמצעות נס: אנשי ישראל היו חמושים אך ורק באלמנטים היוצרים אפקטים של רעש ושל אש,¹⁰³ ולא נשאו כלי נשק. כלומר, המספר סיפר כיצד נבחרו גדעון וחייליו ע"י ה' במיוחד כדי להושיע את בני ישראל מיד מדיין, אולם כבר מלכתחילה הוא הציג אותם כפחדנים וכפסיביים לחלוטין מבחינה צבאית. כל תפקידם הקרבי הסתכם בצפייה בפעולת האל, שהתערב במהלך המלחמה בדרך נסית וגרם למדיינים להרוג איש את רעהו. האל השאיר לחייליו הנבחרים של גדעון לרדוף אחר שרידי מחנה מדיין הנסוגים ולחסלם.¹⁰⁴ הנצחון בקרב מיוחס לה'. החוקרים המנסים לתת רקע היסטורי מציאותי לסיפור נאחזים באלמנטים ספציפיים, כגון גורם ההפתעה, לוחמת לילה ותכסיסי מלחמה,¹⁰⁵ כדי לשחזר כיצד התנהל הקרב במציאות של אותה תקופה. אולם העורך העדיף לעטוף את כל האירוע בעטיפה נסית, להתעלם מהמציאות הריאלית, ולייחס את הנצחון על מדיין לה'.

¹⁰² על תכסיסי המלחמה במלחמת גדעון במדיינים ראה: א. מלמט, "מלחמת גדעון במדיין" בתוך: ליוור (עורך), **היסטוריה צבאית של ארץ ישראל בימי המקרא**, תל אביב 1965, עמ' 110-123. מלמט רואה את התקפת הלילה כפתרון טקטי מוצלח בעזרתו ניצח גדעון את המדיינים, אצלם הייתה מקובלת לוחמת הגמלים. לדעתו שימשו השופרות והלפידים כאמצעי קשר והזדהות בין לוחמיו של גדעון. ואילו: י. ידן, **תורת המלחמה**, עמ' 230-232, טוען שכלי הנשק של גדעון התאימו היטב לנסיבות: התקעה בשופרות גרמה לבהלה בקרב המדיינים, והלפידים שימשו לשרפת האוהלים. התקפת הלילה אופיינית לסיפורי המלחמה של בני ישראל, וגם דוד השתמש בתכסיס זה כאשר נלחם בפלשתים. על כך אצל: ש. ייבין, "מלחמות דוד", בתוך: (עורך), **היסטוריה צבאית**, עמ' 149-165. גרא, קרב בית זכריה, עמ' 38-39, מציין שמספר היסטוריונים יווניים, וביניהם תוקידידס, עמדו על הקשר שבין שירת הפאניאן (שיר מלחמה יווני קדום) ובין הקמת רעש וצעקות בשעת הקרב, וציינו שמקובל לחשוב שאלמנטים אלה נטעו פחד בלב היריב; תוקידידס הסתייג מהלך המחשבה הזה, לדעת גרא. על מלחמת לילה שבמהלכה קשה היה ללוחמים לראות האחד את השני מספר תוקידידס, **תולדות מלחמת פילופוניס**, ז', 43-44. לדבריו, האתונאים תקפו את אנשי סיראקוס בלילה, ואעפ"י ש"הלבנה היתה בבהירותה, אך הם ראו זה את זה רק במידה שהדבר ניתן לאור הלבנה, כלומר הם ראו לפנייהם דמות אדם בלא להבחין בין אוהב לאויב... ולסוף, מאחר שבאו לידי מהומה, התנגשו בחלקי צבא רבים ידידים בידידים ואזרחים באזרחים..." ורבים מהם נהרגו בידי חבריהם ועוד אחרים קפצו מעל המורדות ונהרגו. יש כאן תיאור קרב המזכיר את מלחמת גדעון ומסביר בכך מה היו התנאים הריאליים בעזרתם ניצחו גדעון ולוחמיו את המדיינים. מוטיב האל המסכסך את האויבים איש באחי נמצא גם בנבואת הפורענות של יש' יט: 2, האומר "וסכסכתי מצרים במצרים ונלחמו איש באחי ואיש ברעהו עיר בעיר ממלכה בממלכה".

¹⁰³ אלה אלמנטים ההולמים אמנם טקס פולחני, אך היכולים גם לגרום למהומה ולשרפה באוהלי האויב.

¹⁰⁴ זהו אחד האלמנטים האופייניים לסיפורי הושעה לאומית נסית, והוא בא לידי ביטוי גם במלחמת דבורה וברק בסיסרא, מלחמת יהושפט בעמי עבר הירדן, ועוד.

¹⁰⁵ לנושא זה ראה גם: A. Malamat, "The War of Gideon and Midian - A Military Approach", *PEQ* 85 (1953), pp. 61-65. על הריאליה ההיסטורית בסיפור מלחמת גדעון במדיין לעומת המאפיינים של מלחמת האל עומד גם Kang, *Divine War*, pp. 174-177, ושם ספרות נוספת.

2.2.2.2.1 אלמנטים דומים הנמצאים בתיאורי מלחמות בספרות המזרח הקדום ויוון

אלמנטים המזכירים את מלחמת גדעון במדיין נמצאים גם אצל הירודוטוס. תופעות של התערבות על-טבעית במלחמות קורות בעיקר כאשר האלים מגינים על מקדשיהם או על אביזרים מקודשים. הירודוטוס מתאר כיצד התערבו האלים במערכת היחסים בין אתונה לבין איגינה באמצעות רעם ואש, התערבות שגרמה לאנשים להשתגע ולהרוג איש את רעהו.¹⁰⁶ לדבריו, שלחו האתונאים אניית משוט לאיגינה כדי לקחת משם את המצבות לדמיה ולאויקסיסיה,¹⁰⁷ מצבות אותן לקחו אנשי איגינה מאתונה וסרבו להשיבן. אנשי אתונה "נסו להוריד מכניהן את המצבות האלה, בהיותן מעץ שלהם, בכדי לקחתן אתם. ויען לא יכלו באופן זה להביאן בידיהם, שמו סביבן חבלים ומשכו את המצבות. אבל בעת משכם הרעים רעם ויחד עם הרעם היה רעש. האנשים מאנית המשוט אשר משכו נטרפה דעתם בגלל זה ובמצבם זה הרגו איש את רעהו כאויבים". מהסיפור משתמע שהאלות עצמן הענישו את האתונאים, שניסו לעשות מעשה שלא ייעשה ולקחת בכוח את המצבות מאיגינה.

אירוע אחר בו הגנו האלים על מקום מקודש קרה בדלפי, כאשר חלק מהצבא הפרסי הגיע למקום כדי לשדוד את אוצרות המקדש,¹⁰⁸ אותם אסר האל על הדלפיים להזיז ממקומם. כאשר התקרבו הפרסים למקדש אתני שבמקום הופיעו כלי הנשק הקדושים מעצמם לפני המקדש, ולאחר מכן נפלו על הפרסים "משמים ברקים ומהפרנסוס נקרעו שני צוקים ונשאו ברעש גדול עליהם ופגעו ברבים מהם ומתוך המקדש של הפרוניאה נשמעו שאון ותרועת מלחמה". הדלפים ראו במעשים אלה נסים, ורדפו אחרי הפרסים שנותרו בחיים. הפרסים שנותרו בחיים סיפרו ש"שני אנשים כבדי נשק גבוהים מטבע האנושי היו מאחוריהם והרגו בהם ורדפו אותם".

הירודוטוס מספר גם על שני אותות נסיים שזומונו לכסרכסס מלך הפרסים, אך המלך לא שת ליבו אליהם.¹⁰⁹ האותות היו: סוסה שהמליטה ארנבת, ופרדה שהמליטה פרדה עם אברי לידה כפולים, של זכר ושל נקבה. משמעותם של האותות האלו הייתה "כי עומד כסרכסס להוליד נגד יון צבא

¹⁰⁶ הירודוטוס, ה, 85. האירוע הזה התרחש בשנת 540 לפנה"ס.

¹⁰⁷ אלה הם כינויים לאלות היבול היווניות הכתוניות דמטר ופרספונה.

¹⁰⁸ הירודוטוס, ח, 36-39.

¹⁰⁹ הירודוטוס, ז, 57. הירודוטוס אינו אומר מי פירש כך את האותות. באותות שבמכבים ב, המזכירים במידה רבה את סיפורי הירודוטוס, ובמשמעויותיהם דן: Mach, *Entwicklungsstadien*, pp. 241-255.

מלא גאון ותפארת עד מאד, אך בשובו ירוץ בנפשו עד הגיעו למקום הזה". ההבדל בין התיאור המקראי לבין סיפורו של הירודוטוס בא לביטוי גם בסוג האותות, וגם בכך שהאותות האלה נעשו בלא שמישהו ביקש אותם מהאלים. כן מוסיף הירודוטוס ומספר על אות נסי נוסף שפירושו היה שחיל הים של כסרכסס עומד להישמד:¹¹⁰ "והנה ספר דיקיוס...: בעת שצבא היבשה של כסרכסס שם את ארץ אטיקה לשמה...קרה המקרה שהיה הוא יחד עם דימרטוס...ויראו עמוד אבק מתרומם מעבר אלאבסיס כאילו משלשים אלף איש...ומיד שמעו קול ונדמה היה להם הקול כאילו של איאקחוס המיסטי...דימרטוס...שאלהו איזה קול זה, ועל כך השיב 'אין זה אלא שבר גדול יקרה את צבא המלך. הלא הדבר ברור, בהיות אטיקה עזובה, שזה קול אלהי, הבא מאלאבסיס לעזרת האתונאים...אם הוא יתן לעבר הפלופוניסוס, נשקפת סכנה למלך עצמו ולצבאו אשר ביבשה. ואם הוא יפנה לעבר האניות אשר בסלמיס, יסתכן המלך להפסיד את צבאו אשר בים...". לאחר חילופי הדברים "ומאבק והקול נעשה ענן שהתרומם ונשא לעבר סלמיס אל מחנה היוונים. באופן כזה הוברר להם שצבא הים של כסרכסס עומד להשמד". הירודוטוס סבר שאם כסרכסס היה נותן את דעתו על האותות ועל משמעותם, היה נמנע מלצאת למלחמה אבודה מראש.

גם אצל האשורים ישנה התייחסות לפחד מפני האלים, המביא את הלוחמים לידי שגעון. אסרחדון מספר:¹¹¹ "The terror of the great gods, my lords, overwhelmed them. They saw the fierce onset of my battle (-array) and became as insane (men)..." השגעון הזה גרם לאויביו של אסרחדון להלחם האחד בשני במקום באשורים.

2.2.2.2.2 מסקנות

השאלה היא כיצד להסביר את תיאורי התופעות הנסיות הדומות, הקורות בעיתות מלחמה במקומות שונים ולצבאות שונים, כפי שמצטייר מהמקרא, מהירודוטוס ומהכתובות האשוריות: האם הדמיון בין סיפורי הנסים הוא מקרי בלבד, או אולי יש לפנינו עניין של פנומן ספרותי או תיאולוגי שהיה מקובל בעת העתיקה.

אנו מניחים שיש כאן יותר מאשר פנומן ספרותי בלבד. בעת העתיקה נחשבו המלחמות למלחמות האלים, ואורח המחשבה הקדום ראה את האלים כמעורבים במלחמות בדרכים רבות ושונות.

¹¹⁰ הירודוטוס, ח, 65.

מכיוון שבדרך כלל ניצח במלחמה הצבא החזק את הצבא החלש, לא נהגו החזקים לתלות את נצחונותיהם בסיפורי התערבות אלוהית נסית; די היה להם בכך שלטענתם שלח אותם האל להלחם, ולעתים אף 'הלך לפניהם' במלחמה.¹¹² סביר להניח שאם היו מייחסים את נצחונותיהם להתערבות אלוהית נסית היה הדבר פוגע בהערכת גבורתם ובתדמיתם של המלכים הללו בעיני בני עמם. אולם כאשר קרה להפך, והצד החלש ניצח את הצד החזק, היה המצב שונה. הצד החזק צריך היה ללמד סגוריה על עצמו, ולהסביר כיצד זה שעל אף השליחות האלוהית ועל אף הצבא החזק נחל המלך מפלה. לכן הסופרים לא נהגו בדרך כלל לספר על מפלות בקרב כשהמדובר במלכים חזקים, אלא להשתמש בביטויים מהם הצטייר נצחון חסר הישגים מיוחדים. ואילו הצד החלש, שראה בנצחונו על הצבא החזק אירוע יוצא דופן, תלה את נצחונו בהתערבות אלוהית לטובתו באמצעים-על-טבעיים. אם קרה שבמהלך הקרב, או סמוך לו, אכן קרתה תופעת טבע יוצאת דופן, או שחל שינוי פתאומי במזג האוויר - מה נוח יותר מאשר לתלות את התופעה בהתערבות אלוהית, ולייחס לאלים את הנצחון או להאשים אותם במפלה? לכן נראה לנו שאין כאן פנומן ספרותי, אלא עיבוד הנתונים שהיו קיימים בשטח בהתאם לתפיסת העולם הקדומה.

2.2.2.3 מכלול סיפורי מלחמות שמשון בפלשתים

מכלול סיפורי שמשון,¹¹³ המספר על חייו של האיש החל מהבשורה על לידתו המיועדת והמשך בעלילות גבורתו נגד הפלשתים, כולל מספר נסים. כבר סיפור לידתו של שמשון מכניס את הקורא לאווירה של סיפור נסי יוצא דופן: מלאך ה' נגלה אל אשתו העקרה¹¹⁴ של מנוח ומבשר לה על הולדת בנה, המיועד להושיע את ישראל מיד הפלשתים, ככתוב בשופ' יג: 5: "[...] והוא יחל להושיע את ישראל מיד פלשתים"; דהיינו הולדתו של שמשון הוא בגדר נס, ותכלית היוולדו מלכתחילה

¹¹¹ את תרגום הכתובת ראה אצל: Luckenbill, ARA, vol. II, pp. 201-202 § 504.

¹¹² ראה, למשל, בין השאר, אצל: Kang, *Divine War; Oded, War, Peace and Empire; Weinfeld, Divine Intervention*, p. 143.

¹¹³ על העיצוב הספרותי של סיפורי שמשון ראה: אמית, *ספר שופטים - אמנות העריכה*, עמ' 248-285.

¹¹⁴ סיפור לידת שמשון אופייני לסיפורי גיבורים בכלל. על לידת שמשון והשוואתה לסיפורים על פקידת עקרות ועל לידתו של בן הנמנה עם גיבורי האומה ראה: י. זקוביץ, *חיי שמשון*, ירושלים תשמ"ב, עמ' 83-19. לידת שמשון אינה תוצאה של בקשה מאלוהים. כלומר אין זה נס שקרה בעקבות בקשה או תפילה, כלידת שמואל. הופעת מלאך ה' המבשר למנוח ולאשתו על הלידה הצפויה מזכירה את הופעת המלאכים המבשרים לאברהם ולשרה על הולדת יצחק, כמסופר בבר' יח: 1-14. המקרא מכנה את הדמות שנגלתה אל מנוח ואל אשתו גם בכינוי "איש האלהים", גם "מלאך אלהים", "מלאך ה'", ולבסוף אומר מנוח "מות נמות כי אלהים ראינו". על התחלפות הכינויים השונים לישויות אלוהיות ראה: מאך, *מחקרים בתורת המלאכים*, עמ' 31-46.

היא להושיע את העם. המלאך נראה אל אשת מנוח פעמיים, וכאשר היא לבדה.¹¹⁵ לאחר שגם מנוח ראה את המלאך ושמע מפיו את הבשורה על הולדת הבן (שם 19-20): "ויקח מנוח את גדי העזים ואת המנחה ויעל על הצור לה' ומפלא לעשות ומנוח ואשתו ראים: ויהי בעלות הלהב מעל המזבח השמימה ויעל מלאך ה' בלהב המזבח ומנוח ואשתו ראים ויפלו על פניהם ארצה". דהיינו מנוח ערך טקס (אולי טקס הודייה) שבמהלכו הקריב קרבן (גדי עזים) והעלה מנחה לה' על הצור, ששימש כנראה גם כמזבח.¹¹⁶ מעשי ההושעה שמשון יבצע יתבססו, לפי תפיסת העורך, על רוח-האלוהים המפעמת בו, ככתוב (שם, 25): "ותחל רוח ה' לפעמו [...]". אם כי ממחזור סיפורי שמשון עולה שגם הנסים אשר חולל עבורו ה' וגם מעשי גבורתו שלו אינם שזורים בסיפורי מלחמות לאומיות, אלא הם נושאים אופי של מאבק אישי באנשים ובחיות ושל נקמה של איש אחד בפלשתים,¹¹⁷ מציג המספר המקראי את עלילותיו של שמשון כאילו נעשו כל הפעולות האלו כאשר רוח ה' מפעמת בו. ומכיוון שלפי תפיסה זו נלחם שמשון כדי להושיע את העם, הרי הנסים שחולל עבורו ה' הם בבחינת נסי הושעה לאומית.

רוח ה' צולחת לראשונה על שמשון כאשר הוא נלחם לבדו נגד הארי.¹¹⁸ שמשון יורד עם הוריו תמנתה, ובדרך הוא נתקל בכפיר אריות (שופ' יד: 6): "ותצלח עליו רוח ה' וישסעהו כשסע הגדי ומאומה אין בידו [...]". בהמשך הסיפורים השתמש התיאולוג באותו נוסח בפעם נוספת, כאשר

¹¹⁵ סיפורים על לידת גיבורים לאחר ביקור מלאך או אל היו נפוצים בעולם הקדמון. השאלה היא אם אין בסיפורנו דה-מיתולוגיזציה, והאם לא נותר כאן רמז סמוי למקור הראשוני שסיפר על שמשון, בנו של אל. הקשר המיני בין אלים ובין בנות האדם נזכר בבר' ו: 4, שם נאמר "הנפלים היו בארץ בימים ההם וגם אחרי כן אשר יבאו בני האלהים אל בנות האדם וילדו להם המה הגברים [...]". יוספוס, *קדמוניות*, ה, 277-281, רומז על האלמנט המיתולוגי של קיום יחסים בין המלאך והאשה בכך שהוא מתאר את יופיו וקומתו של המלאך ואת קנאת מנוח לאשתו בראותו את המלאך. יוספוס, *קדמוניות*, ב, 211-218, רואה גם בלידתו של משה התערבות אלוהית נסית, ומספר שאלוהים נגלה לעמרם בחלום ובישר לו על התפקיד המיוחד המיועד לבן העומד להיוולד לו. כלומר גם בישראל הייתה מקובלת התפיסה שהגיבור שונה משאר בני האדם עוד מלפני היוולדו, בדומה לתפיסה שהייתה מקובלת בעולם היווני והרומי, כפי שעולה מהמיתוסים היווניים, מכתביו של פלוטארכוס, וכדומה.

¹¹⁶ מנוח עורך טקס הדומה לטקס שערך גדעון כאשר נגלה אליו מלאך ה'. ייתכן שמסתתר כאן סיפור איטיולוגי הקשור במזבח שהיה במקום (בצרעה, או אולי במחנה דן). זקוביץ, קרבנו של גדעון, עמ' 151-154, סובר שמוטיב הקרבן זר לאופי הסיפור הזה "כי קרבנו של מנוח שאול על ידי המחבר מקרבנו של גדעון", וכי יש מוטיבים דומים בין סיפור שמשון לבין בר' יח וכן לבר' לב: 30-31. על הקשר הסמנטי בין 'צור' במשמעות 'סלע' לבין 'צור' ככינוי לאלוהי ישראל ראה אצל: I. Gruenwald, "God the 'Stone/Rock': Myth, Idolatry, and Cultic Fetishism in Ancient Israel", *The Journal of Religion* 76/3 (1996), pp. 428-449, שם עומד גרינוולד על הקשר בין אלוהויות שונות לבין אבנים מיוחדות שנחשבו לאבנים מקודשות. לדעת גרינוולד, נובע הקשר הסמנטי הזה מהתפתחות לשונית, שהחלה כנראה כמטפורה ספרותית. הצור נזכר כמקום התגלות האל גם בשמ' יז: 6 ובשמ' לג: 21-22.

¹¹⁷ על ייחודו של שמשון משאר השופטים הישראלים ראה: זקוביץ, *חיי שמשון*, עמ' 16.

¹¹⁸ J.L. Crenshaw, *Samson*, Atlanta 1978, רואה את מחזור סיפורי שמשון כסאגה הכוללת בתוכה גם אלמנטים של מיתוסים הקשורים בפולחן השמש, גם מוטיבים פולקלוריסטיים וגם אלמנטים מדתות

סיפר ששמשון ירד לאשקלון והיכה שם את הפלשתים (שם 19): "ותצלח עליו רוח ה' וירד אשקלון ויך מהם שלשים איש ויקח את חליצותם [...]". אין באירועים אלה כל מבצע-הושעה מיד הפלשתים, אולם מכיוון שלפי תפיסת המספר רק בעזרת רוח ה' מבצע שמשון את מעשי הגבורה הללו, אין אלו מעשי גבורה רגילים, והכאת הפלשתים הופכת למלחמת הושעה. רוח ה' צלחה על שמשון בפעם נוספת כשאנשי יהודה אסרוהו כדי למסרו בידי פלשתים (שם, טו: 13): "[...] ויאסרוהו בשנים עבתיים חדשים ויעלוהו מן הסלע", ורוח אלוהית זאת מחוללת שתי פעולות נסיות בזו אחר זו (שם 14-15): "[...] ותהיינה העבתיים אשר על זרועותיו כפשתיים אשר בערו באש וימסו אסוריו מעל ידיו".¹¹⁹ וימצא לחי-חמור טריה וישלח ידו ויקחה ויך בה אלף איש". מהכתוב ברור שכדי להכות את הפלשתים צריך היה שמשון קודם כל להשתחרר מכבליו. לפי המסורת הזאת לא קרע שמשון את העבותים במו ידיו בכוחו הרב, אלא אירע כאן אירוע פלאי: החבלים החדשים נמסו מידי. בפעולות מאגיות חשוב היה להשתמש בחומרים חדשים, והזכרה החוזרת ונשנית של עבותים חדשים מחזקת אפוא את האופי המאגי של הסיפורים.¹²⁰

שונות שהיו מקובלות במזרח הקדום. כדוגמה הוא מביא לוח עליו חרות מוטיב מיתראי המתאר אריה ובפיו דבורה. לדעתו, משקפים סיפורי שמשון מסורת דנית, והם מעמידים את אנשי יהודה באור שלילי.

¹¹⁹ בהמנון "אל דיוניסוס", בתוך: **שירים הומריים** (תרגם ש. שפאן), ירושלים תשט"ז, ובייחוד 12-14, מופיע מוטיב דומה. האל דיוניסוס נתפס ע"י "לסטים מטירסניה, אצים עלי ים". הם "תפשוהו ובספינה הושיבוהו עמם... הם בחבלי איתנים אבו לעקדו ולקשרהו, אך הקשרים לא תפשו בו, חבלי הנצרים חיש נתקו וישמטו מידי ורגליו". לאחר מכן חולל דיוניסוס תופעות מוזרות על הספינה, ובעצמו הפך לאריה (שורה 44). האירועים קרו כאשר דיוניסוס לבש דמות אדם, אך מכיוון שדיוניסוס הוא בעצמו אל הוא בעל כוחות על טבעיים, ואין להתפלא על יכולתו לחולל מעשים פלאיים יוצאי דופן. ההבדל בין הנסים שחולל דיוניסוס לבין הנסים בהם דנו כאן הוא שהאל חולל את הנסים בעצמו ולעצמו, ואילו בדרך כלל המקרא מציג את אלוהים כמחולל נסים לבני תמותה.

¹²⁰ המעניין בסיפורנו הוא ש"עבתיים חדשים" נזכרים מספר פעמים בקשר לנסיונותיהם של אנשי יהודה ושל הפלשתים להתגבר על שמשון בעל הכוח העל-טבעי ולאסור אותו. J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, New York 1939, pp. 121-122, עומד על חשיבות השימוש בחומרים חדשים בפעולה מאגית, ומביא כדוגמה את דברי אלישע (מל"ב ב: 20): "[...] קחו לי צלחית חדשה ושימו שם מלח [...]". כדי שיוכל לרפא את המים הרעים. לדעת טרכטנברג, חפצים וחומרים חדשים הם 'בתוליים' ואינם נגועים ע"י שימוש קודם, ולכן קיים בהם פוטנציאל מאגי חזק והם המתאימים ביותר לצורכי קסמים. השימוש בחומרים חדשים או בקרבנות צעירים ובתוליים בא לביטוי גם בפולחן, כגון שמ"א ו: 7, "ועתה קחו ועשו עגלה חדשה אחת ושתי פרות עלות אשר לא עלה עליהם על [...]". לפי דב' כו: 5-6 את מזבח ה' צריך לבנות מאבנים שלמות "ובנית שם [...] מזבח אבנים לא תניף עליהם ברזל אבנים שלמות תבנה [...]". גם החוק בשמ" כ: 24-25 קובע "ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עליה ותחללה", ולפי מל"א ו: 7 לא רק המזבח נבנה מאבנים שלמות, אלא בית המקדש כולו "והבית בהבנתו אבן שלמה מסע נבנה ומקבות והגרזן כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנתו". הראשונות, הבראשיות והטוהר חשובים מאד לנושא הזה. השימוש בחפץ כלשהו מביא לטומאה ולחילול החפץ. על מזבח האבנים הבראשיות ראה: י. זקוביץ, **דוד מרועה למשיח**, ירושלים 1995, עמ' 105. על חשיבות השימוש בחפצים חדשים בריטואלים מאגיים במצרים עמד: W.M. Brashear, "The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)", *ANRW II* 18.5, (1995), p. 3393.

לאחר שנמסו העבדות קרה אירוע פלאי נוסף: שמשון לא הרג את הפלשתים בכלי נשק המקובל בקרב, אלא השתמש בכלי נשק יוצא דופן: בלחי החמור.¹²¹ מכיוון שלא מסופר שמשון פנה אל האל וביקש את התערבותו הנסית, הרי אילו היה הסיפור מסתיים כאן לא היינו מגדירים כלל את נצחונו של שמשון על הפלשתים כהושעה נסית. אולם על ידי השמת המלים (שם 18): "[...] אתה נתת ביד עבדך את התשועה הגדלה הזאת [...]" בפיו של שמשון הצמא הפקיע התיאולוג משמשון את הנצחון האנושי על הפלשתים, וייחס אותו לה'. בכך נהפך רצף הסיפורים האחרון לאירוע משולב של הושעה לאומית נסית; ומכיוון שבקיעת המכתש ונביעת המים עבור שמשון הצמא (שם 19) מהווים חלק בלתי נפרד מהקרב, והמעין אשר בלחי לא נעלם לאחר שמשון שתה ממימיו אלא המשיך לנבוע במקום גם לאחר מכן, מקבל כל האירוע משמעות של נס לאומי: "ויבקע אלהים את המכתש"¹²² אשר בלחי ויצאו ממנו מים וישת ותשב רוחו ויחי [...]" ; מתפילת שמשון עולה שאלמלא המציא לו ה' מים, הוא היה נופל בידי הפלשתים (שם 18): "[...] ועתה אמות בצמא ונפילתי ביד הערלים", וכך לא הייתה ההושעה הלאומית יוצאת לפועל. כאן יכולה להישאל השאלה אם הכאת הפלשתים קודמת לנס בקיעת המכתש, או שהספקת המים הנסית קודמת להכאת הפלשתים. שהרי אם שמשון פנה אל ה' לאחר שכבר היכה את הפלשתים, מדוע חשש ליפול בידיהם מחמת הצמא? הרי לפי העורך הקרב כבר הסתיים, ובנצחונו של שמשון. לכן לדעתנו מקומו של נס בקיעת המים הוא לפני הנצחון על הפלשתים, והאירוע קיבל צביון נסי מכיוון שנס המים קדם להכאת הפלשתים. שהרי הכאת הפלשתים ב'לחי החמור' יכולה להיות, לכל היותר, סיפור על מעשה גבורה של גיבור מקומי, ואין כאן מעשה נס.¹²³

האלמנטים המבטאים סיפור הושעה נסית העולים מתיאור זה הם:

1. מלחמת המעטים (היחיד) נגד הרבים.
2. הושעה בעזרת חפץ או כלי אשר אינו מקובל ככלי נשק, ובניגוד לכלי הנשק הסטנדרטיים שבסיפורי המלחמות - לחי החמור.

¹²¹ לפי שופ' ג: 31 השתמש גם שמגר בן ענת, המושיע בעל השם הזר, בכלי נשק יוצא דופן - מלמד הבקר, הנזכר ככלי נשק גם אצל: סופוקלס, **אוידיפוס המלך** (תרגום ש. דיקמן), ירושלים 1969, 807-809, שם מספר אוידיפוס ליוקסטטה: "ראני הזקן עובר אז על פניו - ויד על קדקדי במוט כפול (מלמד-בקר אחז ביד)".

¹²² תיאורי הספקת מים מהסלע באורח נס בתקופת הנדודים במדבר ע"י ה' או ע"י משה, המבצע את הנס בהוראת האל, מצויים מספר פעמים במקרא, וראה דיון בפרק ג, על הספקת מזון ומים באורח נסי.

¹²³ לפי שופ' ג: 19-32 הרג אהוד בן גרא את עגלון מלך מואב והושיע את ישראל ללא נס. לפי שופ' ג: 31 הרג שמגר בן ענת שש מאות איש במלמד הבקר. שני המקרים הללו שבהם פועל הגיבור לבדו אינם מתוארים כאירועי הושעה לאומית נסית. כלומר לא כל נצחון על האויב הוא הושעה נסית. נס מתחולל בדרך כלל לעיני קהל רב, כפי שהראינו מספר פעמים במהלך העבודה, ואילו במקרים הללו אין כלל קהל צופים.

3. מעורבות ה' בהושעה (על פי הודאתו של שמשון).

4. האל מספק לשמשון מים באורח נסי.

מהסיפור כולו עולה אפוא שלפנינו שלושה אירועים נפרדים, ואולי שלוש מסורות מקומיות שונות. שני נסים אישיים: בנס הראשון נמסים העבולים מעל ידיו של שמשון; בנס השני בוקעים מים מהסלע במיוחד עבור שמשון הצמא; ואילו האירוע הנסי השלישי הוא נצחון שמשון, המכה אלף איש¹²⁴ בלחי החמור. אמנם אין אנו מוצאים שאנשי יהודה או בני שבט ישראלי אחר פנו אל ה' בבקשה להושעה מידי הפלשתים, ושמבצעו של שמשון בא כתגובה לבקשה כזאת; אך דבריו של שמשון "אתה נתת ביד עבדך את התשועה הגדלה הזאת" הופכים את האירוע הזה לחלק מהמכלול של נסי-הושעה לאומית. על ידי חיבור המסורות לסיפור משולב אחד שונה אופיים של האירועים, והמסורות המקומיות "הולאמו" ע"י העורכים וקיבלו משמעות של הושעה לאומית נסית. שינוי המשמעות יצר מתח בין גבורת האדם לבין ישועת האל, בדומה לקורה בהושעות נסיות אחרות עליהן עמדנו לעיל. הסיום "עד היום הזה" מרמז, ככל הנראה, על סיפורים איטיולוגיים מקומיים שהסבירו את מקור השמות "רמת לחי"¹²⁵ ו"עין הקורא אשר בלחי", וחיברו בין סיפור הנס שקרה לשמשון לבין המעיין המקומי. עם ההסברים האיטיולוגיים הללו נראה שעלילות שמשון הסתיימו, שהרי העורך מסיים כאן במלים (שם 20): "וישפט את ישראל בימי פלשתים עשרים שנה".¹²⁶

אולם אין הדבר כך. כעת מוסיף העורך סדרת מסורות נוספת על מעלליו של שמשון, ומהן מצטייר אדם בעל כוח פיזי גדול מאד, שלא נזקק לעזרת האל. לאחר שמשון גילה לדלילה (שם טז: 17): "ויגד לה את כל לבו ויאמר לה מורה לא עלה על ראשי כי נזיר אלהים אני מבטן אמי אם גלחתי וסר ממני כחי וחליתי והייתי ככל האדם", ולאחר שדלילה גילחה (שם 19) [...] את שבע מחלפות ראשו [...] ויסר כחו מעליו", ושמשון שב להיות כאחד האדם. כוחו העל-טבעי של הגיבור, שנבע

¹²⁴ הסופר אינו אומר שמשון היכה "אלף פלשתים", אלא שהיכה "אלף איש". אפשר כאן לשאול בתמיהה האם היכה את הפלשתים, ואולי היכה את אנשי יהודה, אשר אסרו אותו כדי להסגירו לידי הפלשתים.

¹²⁵ כאן מעניין לציין שהבאר אליה הגיעה הגר במדבר נקראה "באר לחי ראיי" (בר' טז: 14), ואין קשר בין שם הבאר לבין לחי חמור או כל לחי של בעל חיים אחר. אפשר להבין שמשון נתמלא גאווה וסבר שהיכה בעצמו את האויבים; אבל רק כאשר היה בסכנת מוות מצמא הכיר שתחילה הושיע ה' את העם דרכו, וכעת מושיע האל אותו. כלומר נס המים משמש כהוכחה שבכל המאורע האל הוא המושיע, ולא כוחו של שמשון. על כך אצל: י. זקוביץ, "על דמות המנהיג במקרא", בתוך: י. זקוביץ ואחרים (עורכים), **דמות המנהיג הריאלי והאידיאלי**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 14.

¹²⁶ זוהי נוסחת הסיום הסטנדרטית האופיינית לעורך ס' שופטים לגבי חייו ופעולותיו של שופט, כפי שעולה, למשל, משופ' י: 2, י: 3, יב: 7, יב: 9, יב: 11, יב: 14. המעניין הוא שהנוסח הזה אופייני דווקא לסיפורי השופטים-הזעירים, ולא לאלה של השופטים-המושיעים.

מרוח ה' שנחה עליו, נעלם יחד עם השער.¹²⁷ אך שמשון אינו מודע להעלמות כוחו ואינו יודע שהאל עזב אותו, כפי שמוסיף העורך (שם 20) "[...] והוא לא ידע כי ה' סר מעליו".¹²⁸ מהסיפורים מצטיירת דמות של גיבור שהרג במו ידיו חיות ובני אדם בעזרת הכוח המאגי שהיה אצור בשער הארוך.¹²⁹ בשלב עריכת המסורות ו"הלאמתן" שולב רעיון כוח האל הנח על שמשון בעל השער הארוך עם מוטיב הכוח הטמון מלכתחילה בשער, וכך שונתה המשמעות התיאולוגית של הסיפורים. כל עוד שערו של שמשון היה ארוך היה כוחו עצום ורוח האל פיעמה בו. כעת אין לו שער, אין לו כוח, ורוח ה' אינה מפעמת בו יותר. לקראת סוף מחזור הסיפורים מספר המחבר (שם 22) "ויחל שער ראשו לצמח כאשר גלח", ובמקביל הוא אומר שמשון שב וביקש (שם 28): "[...] אדני ה' זכרני נא וחזקני נא אך הפעם הזה האלהים [...]". באירוע האחרון, שהוא שיא פעולותיו של שמשון, אנו חוזים בפעם נוספת ואחרונה בכוחו העצום של הגיבור: הוא נשען בידי על עמודי המקדש ומפיל את הבניין על כל הנמצאים בו.¹³⁰ מכיוון שהמקדש הוא פלשתי וההרואים הם פלשתים,¹³¹ ומאחר ושמשון פנה אל ה' לעזרה, הרי זוהי פעולת הושעה לאומית נסית.

האם ייתכן שהמסורות השונות על עלילותיו של שמשון מקורן בתפיסת עולם השונה מזו הנמצאת בסיפורים על השופטים-המושיעים האחרים? מכלול הסיפורים הזה אינו נתון בתוך המסגרת הסיפורית האופיינית לסיפורי הושעה נסית לאומית. אמנם שופ' יב: 1 מתחיל במלים "ויספו בני

¹²⁷ דיון בכוח המאגי הטמון בשער של הגיבור ראה אצל: E.R. Leach, "Magical Hair", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 88 (1958), pp. 147-153.

¹²⁸ זקוביץ, חיי שמשון, עמ' 191, אומר שהמספר הוא היודע והמבשר לקוראיו כי ה' סר מעם נזיר האלוהים, היות ושמשון הפר את נדר הנזירות. אולם אפשר לראות בסיפור דלילה, שלקחה את שערו של שמשון ואת כוחו העל-טבעי בעת ובעונה אחת, גם סיפור בעל משמעויות מיניות וגם סיפור בעל קונוטציות מאגיות מובהקות, בדומה לכוח המאגי שהיה בשערם של גיבורים מסוימים ביוון, כפי שנראה בהמשך הדברים.

¹²⁹ C.H. Gordon, *The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations*, New York 1965, p. 62, דן במוטיב השער הארוך המסמל את הגיבור, וטוען שמוטיב זה נמצא גם בספרות המסופוטמית הקדומה, שם מתואר אנכידו הגיבור בעל השער הארוך; הומרוס מכנה את הגיבורים האכאים "ארוכי השער"; הגיבור המקראי האחרון עליו מסופר שהיה בעל שער ארוך הוא אבשלום בן דוד. ואכן אבשלום אינו יכול להתגונן מפני רוצחיו מאחר ששער הארוך והיפה נתפס בענפי העץ. האם לא סביר להניח שאבשלום חבש לראשו קובע-מלחמה כאשר יצא לקרב? השוואות נוספות לגבי הקשר בין גיבורים בעת העתיקה לבין שער ארוך מביא: Gordon, *Homer and the Bible*, pp. 84-85. לא רק לגיבורים היה שער ארוך. D. Marcus, *From Balaam to Jonah*, Atlanta 1995, p. 60, סובר שגם אליהו היה בעל רעמת שער, היות והוא מתואר במל"ב א: 8 כ"איש בעל שער ואזור עור אזור במתניו [...]", וזאת בניגוד לאלישע, שאחריו רצים הנערים הקטנים ואומרים (מל"ב ב: 23) "[...] עלה קרח [...]". לדוגמאות נוספות של גיבורים בעלי שער ארוך ראה אצל: Gaster, *Myth, Legend*, p. 418.

¹³⁰ ב. אופנהיימר, *הנבואה הקדומה בישראל*, ירושלים תשלי"ג, עמ' 290, רואה בסיפורי שמשון מתח בין התפיסה הנבואית ובין התפיסה העממית-מאגית. לדעתו, נחשב שער הראש לכלי קיבול תדיר של רוח ה'.

¹³¹ הסופר מציין שהאירוע קרה בעזה, שהיא אחת מערי הפלשתים, ובמקדש נמצאו באותה עת, בין שאר הנוכחים, גם סרני פלשתים, סביר להניח שהמתים הם פלשתים.

ישראל לעשות הרע בעיני ה' ויתנם ה' ביד פלשתים ארבעים שנה", ומסתיים במשפט (שם, טז: 31) " [...] ויקברו אותו בין צרעה ובין אשתאול [...] והוא שפט את ישראל עשרים שנה"¹³². אולם לחץ הפלשתים בתקופה זאת לא גרם לבני ישראל לפנות אל ה' לעזרה, ובסיום מחזור סיפורי לא מציין העורך שמשון הושיע את בני ישראל מיד פלשתים.

דמותו של שמשון מזכירה דמויות של גיבורים אחרים בתרבויות הסמוכות לישראל. נשווה כעת המסופר בספרויות הללו תוך חיפוש אחרי אלמנטים המקבילים לאלו של מחזור סיפורי שמשון.

2.2.2.3.1 אלמנטים דומים בספרות יוון העתיקה

המקור העיקרי למוטיבים המזכירים את עלילות שמשון הוא הספרות היוונית המיתית, האפית וההיסטורית הקדומה.¹³³ דמותו של שמשון מזכירה במידה מסוימת את דמותו של הרקלס.¹³⁴ שניהם, שמשון והרקלס, נחוו בכוחות כבירים, ופעולותיהם נובעות בעיקר מקשריהם עם הנשים שבחייהם. את מסכת פעולותיו נגד הפלשתים החל שמשון לאחר שאשתו מסרה את פתרון חידתו

¹³² הפסוק "וישפט את ישראל בימי פלשתים עשרים שנה" המסיים את מסורות חיי שמשון נמצא גם בשופ' טו: 20, כלומר באמצע מחזור הסיפורים. על הסיבות לכך עמדו מפרשים רבים, וראה סיכום דעותיהם אצל: זקוביץ, **חיי שמשון**, עמ' 225-228. ייתכן שהעורך רצה להראות שכל פעולותיו של שמשון בוצעו בתקופה אחת, ולכן הוא מביא את הסיפורים באופן סינכרוניסטי. באירועי הושעה המיוחסים לשופטים-מושעים אחרים מתואר תמיד אירוע הושעה אחד בו מעורב כל שופט. כאן מדובר במכלול של מעשי גבורה ופעולות הושעה המיוחסים לשופט אחד ויחיד.

¹³³ על כך ראה אצל: ע. מרגלית, "ההקבלה בין סיפורי שמשון לסיפורי גויי הים האגאיים", **בית מקרא** יא (תשכ"ח), עמ' 122-130. ספרות נוספת ראה אצל: זקוביץ, **חיי שמשון**, עמ' 237. וריאציה על מוטיב הדבש שנמצא בגוויית האריה שהרג שמשון נמצאת אצל **הירודוטוס**, ה, 102-116, המספר על אוניסילוס, אחיו של מלך סלמיס שבקפריסין, שמרד בפרסים וצר על העיר אמתוס, אשר תושביה לא רצו להצטרף לברית נגד פרס. במלחמה שנערכה בין הצבא הפרסי לבין ברית ערי קפריסין ויוון נהרג אוניסילוס. על המשך המאורעות מספר הירודוטוס: "האמתוסים כרתו את ראש אוניסילוס... ויביאוהו לאמתוס ויתלוהו מעל לשער. עדת דבורים חדרה לתוך הראש התלוי כשהיה כבר נבוב ומלאה אותו נופת". האורקל הורה לאנשי אמתוס לקבור את ראשו של אוניסילוס, ליבוח לו זבחים ולהתייחס אליו כאילו היה אל-זוטר, או יחצי אל. אוניסילוס הפך מגיבור (Heros) לקדוש (Hiëros). על הערצת הגיבורים ביוון ראה: W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, pp. 312-319.

¹³⁴ על הרקלס, אשר אביו מולידו היה האל זאוס ואמו הייתה בת התמותה אלקמני, אשת אמפיטריון, ועל גבורותיו של הרקלס, ראה, למשל: R. Graves, *The Greek Myths*, Harmondsworth 1977, vol. II, pp. 84-206. הרקלס לא הסתפק בחריגת אריות, אלא הרג חיות בר ומפלצות מיתיות רבות. השוואה בין שמשון לבין הרקלס ערך: G.G. Cohen, "Samson and Hercules: A Comparison between the Feats of Samson and the Labours of Hercules", *EvQ*, 42 (1970), pp. 131-141. O.R. Mayer, "Simson der sechslockige Held?", *Ugarit-Forschungen* 14 (1983), pp. 149-151. וכן ראה גם: O. Margalith, "Samson's Riddle and Samson's Magic Locks", *VT* 36 (1986), pp. 225-234. המיתוסים היווניים מזכירים מספר גיבורים אשר נולדו לבנות האדם מיחסים מיניים עם אלים, או לאלות מיחסייהן עם בני האדם, כגון הרקלס, אכילס ואחרים. גם סיפורי הולדתם של מלכי שומר ואכד, אשור ובבל מייחסים, לעתים, את המלכים למוצא אלוהי, וראה על כך אצל: W.W. Hallo, "The Birth of Kings", in: J.H. Marks and R.M. Good (eds.), *Love and Death in the Ancient Near East*, Guilford 1987, pp. 45-52. וכשפים עמד כבר: L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, Budapest 1898, p. 5.

לבני עמה, והוא המשיך בנקמותיו האישיות בפלשתים עד אשר איבד את כוחו בגלל בוגדנותה של אשה אחרת, דלילה. הרקלס, שהרג את אשתו הראשונה ברגע של טירוף, הרג במו ידיו (בזמנים שונים) שני אריות, ומותו בא לו באורח מאגי מידי אשתו השניה.¹³⁵ כוחו של הרקלס אינו טמון בשערו; הכוח נובע מהיותו חצי-אל, שהרי הוא בנה של אלקמנה מהאל זאוס. על ניסוס מלך מגארה סיפרו היוונים שכוחו (או חייו) היו טמונים בתלתל שער שצבעו היה סגול (או זהוב, לפי מסורת אחרת). סקילה, בתו של ניסוס, שהתאהבה במינוס מלך כרתים אשר צר על מגארה, גזרה את תלתל השער המיוחד של אביה ובכך הביאה לנצחונם של מינוס ולכיבוש מגארה.¹³⁶ בסיפור יווני נוסף מופיע מוטיב דומה: פטרלאוס היה בנו של האל פוסידון ובת תמותה. כל עוד לא גולח תלתל זהבו היה פטרלאוס בן אלמוות. אולם בתו קומאתו גזרה את שערו, ובכך הביאה למותו.¹³⁷

על קליאומדס (Cleomedes), מנצח אולימפי שמוצאו מהעיר אסטיפלאה (Astypalaea), מספרים היוונים סיפור המזכיר את הריסת מקדש דגון בעזה. מאחר והשופטים באולימפיאדה ה-72 לא אישרו את נצחונו על יריבו איקוס מאפידאורוס, שנהרג במהלך המשחקים האולימפיים, שב קליאומדס לעירו, נכנס לגימנסיון העירוני, נשען על עמודיו, ומוטט את הבניין על עצמו ועל התלמידים אשר נמצאו בו.¹³⁸ לאחר המעשה ברח קליאומדס וביקש מקלט במקדש אתנה. אולם כאשר נכנסו הרודפים אחריו אל המקדש לא מצאוהו שם - לא חי ולא מת.¹³⁹ אנשי אסטיפלאה, שראו בהעלמותו של קליאומדס אירוע על-טבעי, ייסדו פולחן לזכרו, כפי שהורה להם האורקל,¹⁴⁰ והוא הפך ל-*hiëros* מקומי. הנס במקרה זה הוא העלמותו של הגיבור, ולא כוחו הפלאי.

¹³⁵ במקרא מסופר על גיבורים נוספים אשר הרגו אריות במו ידיהם. דוד מתפאר לפני שאול ואומר (שמ"א יז: 36): "גם את הארי גם הדוב הכה עבדך [...]". על בניהו בן יהוידע נאמר (שמ"ב כג: 20): "[...] והוא ירד והכה את האריה בתוך הבאר ביום השלג". אולם מכיוון שהעורך המקראי אינו מספר שרות ה' צלחה על דוד ועל בניהו, אין אנו מייחסים את מעשי גבורתם לנס, אלא לגבורה אישית בלבד.

¹³⁶ על האירוע הזה מספר: Aeschylus, *The Libation Bearers* (trans. H.W. Smyth), Cambridge 1926, 612-622. E. Tripp, *The Handbook of Classical Mythology*, סיכום הדברים נמצא אצל: London 1970, pp. 397-398. W. G. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, vol. I, p. 309. למשל: Graves, *Greek Myths*, מיתוסים נוספים בנושא הכוח המאגי שבשער אצל עמים שונים ראה: J.G. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, New York 1923, pp. 272-276. השוואות בין סיפורי שמשון לבין סיפורי פולקלור אחרים ערך: Gaster, *Myth, Legend*, pp. 433-443. על האלמנט הפולקלוריסטי-סיפורי של מלחמה באריות ובחיות טרף ראה אצל: S. Thompson, *Motif-Index of Folk Literature*, Copenhagen 1955-1958, §F.628.1.1.

¹³⁷ M. Grant and J. Hazel, *Who's Who in Classical Mythology*, London 1973, p. 352.

¹³⁸ P. Grimal, *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*, Paris 1976, p. 95.

¹³⁹ בתיאור זה משולב מוטיב המזכיר את המסופר במל"ב ב: 17 על בני הנביאים, המחפשים את אליהו הנביא שנעלם: "[...] ויבקשו שלשה ימים ולא מצאוהו".

¹⁴⁰ לפנינו סיפור איטיולוגי, המסביר את מקור הפולחן לגיבור או 'חצי-אלי' שהיה כנראה נהוג במקום.

כאשר מספר אודיסאוס¹⁴¹ לרועים את הרפתקאותיו, הוא מציין בין היתר שהתספרוטים רצו למכרו לעבד ולכן קשרו אותו "בחבל יפה מקלעת וחזק". אך הוא ניצל באורח נסי על ידי "האלים פתחו מסרותי, המה בעצמם, בנקל עשו". כלומר, התערבות האלים הצילה את אודיסאוס.

2.2.2.3.2 מסקנות

מההשוואה עולה אפוא שמוטיבים דומים נמצאים בספרות יוון, אולם כל תרבות מתייחסת באופן שונה לגיבוריה. העורך המקראי, שלתפיסתו רק אל אחד שולט בעולם, מתעלם מהקשר שבין הופעת המלאך אל אמו של שמשון לפני הולדתו ובין סיפורים אחרים על הולדת גיבורים הנחשבים גם כבני אלים, ומהאספקטים המאגיים הכלולים בסיפורי שמשון. הוא מייחס את הישגיו של שמשון ואת כוחו אך ורק להתערבות האל בזמן המתאים. העורך אינו מעלה את שמשון לדרגת אל (אפילו לא אל-זוטר). לעומת זאת מעלה התפיסה היוונית הפוליתאיסטית את הגיבור, המתואר, בדרך כלל, כבנו של אל ומכך הוא שואב את כוחו, לדרגת אל-זוטר.

אנו רואים אפוא שמכלול סיפורי שמשון שונה משאר סיפורי ההושעה הלאומית האופייניים לימי השופטים-המושיעים. סיפורי שמשון מתארים סדרה של מעשי גבורה הכרוכים בהריגת חיות או בנקמה אישית, ולא בהושעה מיד הפלשתים. האלמנטים האלה מזכירים את מעלליהם של גיבורי יוון הקדומה, שנחשבו לבני אלים ושהפכו לאחר מותם לדמויות הנערצות כיחצי אלי.¹⁴² עיצוב סיפורי זה יוצר מתח בין דמותו של שמשון כאדם בעל יצרים עזים, המגיב על כל פגיעה אישית בו בכוח הנראה כעל-טבעי, לבין דמותו של שמשון כשופט, אשר לפי הקונצפציה המקראית נועד עוד מלפני היוולדו להושיע את העם מיד הפלשתים. העורך ניסה להתגבר על המתח הזה בכך שסיפר שרוח אלוהים החלה לפעם בשמשון עוד לפני שהחל לבצע את מעשיו, ולכן, בעצם, כל פעולותיו מקורן בתכנון אלוהי ובכוחו של ה'. אולם אין בכך כדי ללמדנו שהפעולות הללו הן אכן מלחמות הושעה. סביר יותר שהמסורות הקדומות, שכרכו את כוחו של שמשון בשערן בעל הכוח המאגי, וסיפרו על מעשי גבורה אישיים יוצאי דופן, 'שופצו' בשלב מאוחר יותר ו'הולאמו' כדי להתאים את שמשון למסגרת התיאולוגית של ספר שופטים. כך הפכו מסורות מקומיות על גיבור הרואי בעל כוח על-טבעי וסיפורים איטיולוגיים מקומיים מנסים אישיים לאירועי הושעה לאומית נסית.

¹⁴¹ הומירוס, אודיסיה, יד, 345-349.

¹⁴² על הדמיון בין סיפורי שמשון ובין המוטיבים המיתולוגיים היווניים עמד: י. ידן, "ידן למה יגור אניות", בתוך: מערבו של גליל וחוף הגליל, ירושלים תשכ"ה, עמ' 42-55.

בתהליך השיפוץ לא סילק המספר את הרובד הקדום על הכוח המאגי הטמון בשערו של שמשון, אלא הוסיף עליו רובד נוסף: רוח האל נחה על שמשון רק כל עוד הוא נזיר בעל שער ארוך. כאשר הפר שמשון את נדר הנזירות ושערו גולח גרם הדבר להעלמות הכוח העל-טבעי, שהיה, לאמיתו של דבר (לפי תפיסת העורך) רוח האל. אנו יכולים אפוא לראות כיצד לקחו עורכי המקרא סיפורים מקומיים (שייתכן ובתקופה קדומה תיארו את הגיבורים כבני אלים, ורמז לכך נמצא בבר' ו: 4: "הנפלים היו בארץ בימים ההם [...] אשר יבאו בני האלהים אל בנות האדם וילדו להם המה הגברים [...]") ועיבדו אותם לקונטקסט מורחב יותר, כדי לשאת בתוכם מסר תיאולוגי: כוחו העל-טבעי של שמשון נובע מרוח האל ולא מהשער; אולם ללא השער הארוך רוח האל אינה נחה עליו ואין הושעה לאומית נסית. ניכר כאן הבדל בין התפיסה המיתית הקדומה ובין התפיסה של עורכי המקרא, המתייחסים כעת לאירוע - בין אם הוא שייך למסגרת המיתולוגית ובין אם אינו שייך למסגרת הזאת - כאל נס. תפיסת המקרא מנוגדת לתפיסה היוונית, שגם בתקופה מאוחרת לא הוציאה את הסיפורים הללו מהקשרם המיתולוגי, ראתה את הגיבורים בעלי השער הארוך והכוח הפיזי כבני אלים, או אפילו כאלים-זוטרים.



2.2.2.4 מלחמת שמואל בפלשתים

שמואל, המכונה במקרא רואה, נביא ושופט, שימש כמנהיגו של עם ישראל, ובתוקף תפקידו זה נלחם בפלשתים, כמסופר בשמ"א ז. סיפור הולדתו, כסיפור הולדת שמשון, אף הוא יוצא דופן, והוא אופייני לסיפורי לידה של גיבורים.¹⁴³ עלי הכוהן ניבא לחנה העקרה שהאל ייענה לתפילתה, והיא נדרה (שמ"א א: 16-17): "אם ראה תראה בעני אמתך [...] ונתתה לאמתך זרע אנשים ונתתיו לה' כל ימי חייו ומורה לא יעלה על ראשו"¹⁴⁴ [...]". אנו רואים אפוא שאם כי הסופר אינו מספר ששמואל נועד עוד מלפני היוולדו להושיע את ישראל, חי שמואל מילדותו במקדש, שערו

¹⁴³ על מאפייניהם של גיבורים ועל סיפורי הלידה המיוחדים להם ראה: F.R.S. Lord Raglan, *The Hero*, New York 1956. השוואה בין סיפור לידת שמשון לסיפור לידת שמואל ראה אצל: זקוביץ, **חיי שמשון**, עמ' 81. אחד ההבדלים הבולטים בין שני הסיפורים הוא שבעוד חנה מתפללת לאלוהים ומבקשת ילד, בא מלאך ה' אל אשתו של מנוח בלא שהאשה התפללה לכך. הסופר המקראי סילק מסיפור הבשורה על הולדת שמואל את הקונטציות המיניות שבמפגש בין המלאך ובין האשה, בעוד שבסיפור הבשורה על הולדת שמשון הקונטציה הזאת גלויה למדי, כפי שמראה זאת במיוחד יוספוס, **קדמוניות**, ה, 277-278. אנו לא דנים בעבודה הזאת בנפרד בנסיים הקשורים בלידת גיבורים או בלידה מיוחדת שעליה בישרו מלאכים או כוהנים לנשים עקרות.

¹⁴⁴ מכאן עולה שחנה היא שנודרת ששמואל יגדל כנזיר - בשונה משמשון, שם מבשר המלאך להורים (שופ' יג) שהנער יועד מלכתחילה ע"י ה' לנזירות. ואכן בסיפורי שמואל אין קשר כלשהו בין שערו לבין נזירותו, והוא אינו מתואר כבעל כוח פיזי יוצא דופן. את שמואל מייחדת האדרת, אך גם לה לא מיוחס כוח על-טבעי. כלומר אף על פי ששניהם, שמשון ושמואל, נחשבים לנזירים, אין דמיון בין דמויותיהם ובין פעולותיהם.

וודאי היה ארוך (ראה את שבועת חנה) ובינו ובין ה' קיים קשר מיוחד,¹⁴⁵ כפי שנאמר (שם 19): "ויגדל שמואל וה' היה עמו ולא הפיל מכל דבריו ארצה".¹⁴⁶ כנראה שהקשר המיוחד והתמידי בין ה' ובין שמואל הוא שגרם למלחמות נגד הפלשתים בתקופת מנהיגותו של שמואל להיות מלחמות הושעה לאומית נסית, שה' הוא הכוח הפועל והמנצח בהן, ולא שמואל (שם ז: 13): "[...] ותהי יד ה' בפלשתים כל ימי שמואל".¹⁴⁷ שהרי לפי הקונצפציה המקראית לא ייתכן שעם ישראל יינגף לפני הפלשתים כאשר קיים קשר כה הדוק והדדי בין המנהיג ובין האל.

בשמ"א ז: 3-6 מצינו: "ויאמר שמואל [...] אם בכל לבבכם אתם שבים אל ה' הסירו את אלהי הנכר [...] והכינו לבבכם אל ה' [...] ויצל אתכם מיד פלשתים [...] ויסירו בני ישראל את הבעלים ואת העשתרת [...] ויאמר שמואל קבצו את כל ישראל המצפתה ואתפלל בעדכם [...] ויקבצו המצפתה וישאבו מים וישפכו לפני ה' ויצומו ביום ההוא [...]". מהכתובים משתמע אפוא שבני ישראל כבר חזרו בתשובה, וההתכנסות במצפה נועדה לעריכת ריטואלים שכללו שפיכת מים לפני האל, צום ותפילה; מחד גיסא אפשר שההתכנסות והטקסים נועדו למלחמה בפלשתים, אולם מאידך גיסא

¹⁴⁵ בני ישראל, כמו שאר עמי המזרח הקדום, הבינו את החלומות ואת חזיונות הלילה כתופעות שמקורן בעולם האחר, עולם האלים, ולרוב נחלמו החלומות הללו במקום מקודש. כך מצטייר, למשל, מהחלום הנבואי שחלם יעקב כאשר ישן בבית-אל (בר' כח). נהוג היה לפרש את החלומות ואת החזיונות כדי להבין מהם את רצון האל. פעמים רבות שימש החלום כאמצעי להשגת מטרות פוליטיות ודתיות. כך הדבר גם בסיפור זה: החלום (או חזיון הלילה) מסביר מדוע פסקה הכהונה והשפיטה מבית עלי מחד, ומאשר את בחירת ה' בשמואל כמנהיג העם ושופטו מאידך (שם, ג: 15-3): "[...] ושמואל שכב בהיכל ה' אשר שם ארון האלהים [...] ויקרא ה' אל שמואל [...] ויבא ה' וייתצב ויקרא בפעם בפעם שמואל שמואל ויאמר שמואל דבר כי שמע עבדך [...]". משמ"א ג: 1 עולה שחלום התגלות היווה תופעה יוצאת דופן "[...] ודבר ה' היה יקר בימים ההם אין חזון נפרץ". חלומות-התגלות אינם נסים, אך הם אירועים יוצאי-דופן, ומהווים לעתים יס נסתרי. על חלום ההתגלות של שמואל ראה: R.K. Gnuse, *The Dream Theophany of Samuel*, Lanham-London 1984. על מעמדו של החלום ראה גם בהערה 99 לעיל. על התגלות האל במקומות מקודשים, גם כאשר ההתגלות היא בחלומות, ראה: J. Lindblom, "Theophanies in Holy Places in Hebrew Religion", *HUCA* 32 (1961), pp. 91-106. **חלום ההתגלות במקרא, מקומו בתולדות הספרות המקראית ובתולדות אמונת ישראל**, עבודה לתואר דוקטור, ירושלים 1996. על ראיית פני האל כמוטיב המושפע מתרבות מסופוטמיה ראה: E.J. Wilson, "The Biblical Term *lir'ot 'et penei yhwh* in the Light of Akkadic Cultic Material", *Akkadica* 93 (1995), pp. 21-25. גישה שונה לנושא אימץ K.R. Veenhof, "Seeing the Face of God". *The Use of Akkadian Parallels*, *Akkadica* 94-95 (1995), pp. 33-37. לדעת וינהוף, התפיסה האנתרופומורפית של האלוהות בישראל והבטחון בכך שהאל נמצא רק בדביר בירושלים, בין הכרובים, ללא כל פסל, הופך את החיפוש הפיזי של "פני האל" לבלתי אפשרי, והכוהן גם הוא לא ייצג באופן פיזי את האל. זוהי תפיסה שונה מזו שהייתה קיימת במסופוטמיה, שם ראו המאמינים את פסלי האלים.

¹⁴⁶ אפשר לפרש את הפסוק הזה בשתי צורות: או ששמואל לא הפיל דבר מדברי ה', ותמיד עשה אך ורק את הנכון והישר בהתאם לצו האל; או שה' עזר לשמואל ופעל בכל המקרים בהם שמואל ביקש זאת ממנו. H.P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*, Edinburgh 1969, p. 30, מפרש שה' היה עם שמואל בכל מעשיו ואישר את דבריו.

¹⁴⁷ J. Boehmer, "Zu 1 Sam. 14,3", *ZAW* 29 (1909), pp. 142-145. סובר שהכהונה בשילה הייתה קשורה עם "מלחמה קדושה", ותפסה בה את אותו התפקיד שהיה לכוהן ה-bârû הבבלי במלחמה.

מצטייר שהטקסים נערכו לבקשת גשמים מהאל.¹⁴⁸ ברם, הפלשתים פרשו את ההתקבצות כהכנה למלחמה, ולכן הם נאספו כדי להקדים ולהלחם בישראל. מהמשך הכתוב מסתבר שלאחר הצום וטקס שפיכת המים ערך שמואל טקס פולחני נוסף, שבמהלכו לקח (שם ז: 9) "[...] טלה חלב אחד ויעלה עולה כליל לה' ויזעק שמואל אל ה' בעד ישראל ויענהו ה'". האלמנטים המשתקפים מהטקס הזה שונים מהאלמנטים שתוארו קודם לכן. כיצד הגיב האל על הטקסים הללו, שהרי נאמר "ויענהו ה'!" כאן סתם העורך ולא פירש, אולם סביר להניח שהתשובה טמונה בהושעה הלאומית הנסית שעשה ה' (שם 10): "ויהי שמואל מעלה העולה ופלשתים נגשו למלחמה בישראל: וירעם¹⁴⁹ ה' בקול גדול ביום ההוא על פלשתים ויהמם וינגפו לפני ישראל". המחבר אינו מספר ששמואל גייס צבא כדי להלחם בפלשתים. הוא נשען מלכתחילה על ישועת האל,¹⁵⁰ שבאה לביטוי במלחמה זאת בהתערבות גורמי הטבע. העורך אינו מפרט מה בדיוק קרה במחנה האויב לאחר ההתערבות האלוהית, אך המלים "וירעם" [...] ויהמם [...] "אופייניות למלחמת האל. בני ישראל רודפים אחרי הפלשתים ומסיימים את המלחמה בנצחון אנושי¹⁵¹ (שם 11): "ויצאו אנשי ישראל מן המצפה וירדפו את פלשתים ויכום עד מתחת לבית כר".

האלמנטים המבטאים הושעה אלוהית נסית במלחמה זו הם:

א. העם מסתמך על האל בלבד ואינו עורך הכנות צבאיות למלחמה.

ב. שמואל ערך במצפה טקס פולחני, ששלו הראשון כלל אלמנטים של צום, ניסוך מים ותפילה,

והשלב השני כלל העלאת קרבן וזעקה לה' כדי שיושיעם מיד האויב.

ג. רעם בקול גדול כאלמנט המבטא את הדרך בה התערב האל במלחמה.

ד. השימוש בפועל המם.

¹⁴⁸ אנשי הצבא נהגו להתאסף לפני היציאה למלחמה במצפה, שנמצאה במקום גבוה הצופה על סביבותיו. לפי שופ' י: 17 התאספו בני ישראל במצפה לפני המלחמה בעמון. במצפה נבחר יפתח לעמוד בראש הצבא הישראלי, (שם, יא: 11). אולם הטקס שערכו בני ישראל במצפה מזכיר טקסי הורדת גשמים. מ. אילת, "השופט שמואל לאור שמואל א ז", **שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום** ז-ח (1984), עמ' 10-19, רואה בשפיכת המים חלק ממרכיבי הטקס הפולחני שערך שמואל לשם חזרה בתשובה. לדעתו קיים דמיון בין הטקס הזה לבין טקסים של חזרה בתשובה במסופוטמיה ובחתי.

¹⁴⁹ מעניין לציין שאף על פי שה' נענה לריטואלים ושלח רעמים וכנראה גם גשם, עומד כאן העורך רק על הקשר שבין הטקסים ובין מלחמת האל.

¹⁵⁰ מכיוון שבני ישראל הסירו מקרבם את אלוהי הנכר והם טהורים מעבודה זרה, ברור שהאל נלחם את מלחמותיהם, כפי שעולה גם ממלחמות הושעה לאומית נסית אחרות, ובעיקר מאלה המתוארות בדה"ב, כגון שם, כ: 3. יהושפט מבקש עזרה מה' נגד ברית מדינות עבר הירדן, ועורך טקס פולחני הכולל צום, אך אינו כולל שפיכת מים.

¹⁵¹ מוטיב אופייני לסיפורי ההושעה הלאומית הנסית, וראה בסיפורי גדעון, ברק ועוד.

אנו רואים אפוא שלפי הקונצפציה המקראית מלחמה זאת היא מלכתחילה מלחמת ה' ולא מלחמת העם, כלומר נמצא כאן אלמנט הפנייה להושעה נסית (שמ"א ז: 3) "[...] והכינו לבבכם אל ה' ועבדו לבדו ויצל אתכם מיד פלשתים". המנהיג והעם פסיביים; ה' פועל ומושיע את ישראל. וכיצד נלחם האל? "וירעם" [...] ויהמם [...] וינגפו". 'רעם' חזק מתקשר גם לתיאורי הופעת האל, גם להושעה לאומית נסית וגם למים רבים.¹⁵² במלחמת שמואל בפלשתים לא קיים מתח בין גבורת האדם ובין ישועת האל, היות ושמואל אינו מתואר כמצביא היוצא בראש הצבא למלחמה. זוהי מלחמת הושעה לאומית נסית: מכיוון שבני ישראל עובדים את ה' בלבד נלחם האל את מלחמותיהם. במשך כל התקופה בה שפט שמואל את ישראל נלחם ה' בפלשתים, ככתוב (שם 13): "ויכנעו הפלשתים [...] ותהי יד ה' בפלשתים כל ימי שמואל".

השאלות העולות כאן אפוא הן: מהי הסיבה להתכנסות במצפה, ומה משמעותם של הטקסים שנערך שמואל במקום.

התשובה טמונה בניתוח משמעות הטקסים עליהם מסופר בפרקנו. מהמלים (שם ז: 2-4) "וינהו כל בית ישראל אחרי ה' [...] ויעבדו את ה' לבדו" עולה שבני ישראל נאספו אל מצפה לאחר שכבר עבדו לה' בלבד, ובמצפה נערך שמואל להם שני טקסים נפרדים, או טקס כפול: חלקו הראשון של הטקס כלל צום, תפילה וניסוך מים, ואילו החלק השני כלל העלאת קרבן-עולה וזעקה לאל בבקשת ישועה. את הכפילות הזאת אפשר להסביר בשתי צורות:

א. זהו טקס אחד בעל שני שלבים שונים, שנערך כהכנה למערכה נגד הפלשתים; השלב הראשון הוא טקס של חזרה בתשובה, הטהרות והבעת אמונה בה' כבאל היחיד, והשלב השני נערך מיד לאחר מכן כדי לבקש את התערבות ה' ואת עזרתו במלחמה.

ב. אלה שני טקסים שונים במהותם, שנערכו במצפה בזמנים קרובים. הטקס הראשון נערך בתקופת הסתיו לצורך הורדת גשמים, ולכן נכללה בו שפיכת מים.¹⁵³ הטקס השני נערך זמן

¹⁵² הביטויים 'וירעם' ו'יהמם' אופייניים להתערבות ה' במלחמות באורח נסי. אולם 'רעם' הוא מונח הכרוך גם בסערות וגשמים, כפי שמצינו, למשל, ביש' כט: 6: "מעם ה' צבאות תפקד ברעם וברעש וקול גדול סופה וסערה [...]"; בתה' עז: 18-19: "זרמו מים עבות קול נתנו שחקים [...] קול רעמך בגלגל האירו ברקים [...]". ועוד. קשר בין 'רעם' לבין נס נמצא, למשל, באיוב לו: 5: "רעם אל בקולו נפלאות עשה".

¹⁵³ על ניסוך מים לפני ה' בטקס של מאגיה סימפתטית עמד: ר. פטאי, המים, תל-אביב תרצ"ו, עמ' 47-58, המביא מקבילות גם ממנהגי עמים רבים אחרים וגם מדברי חז"ל, וראה שם ספרות נוספת. בחגיגות חג הסוכות נערכו טקסים שנועדו להבטיח את ירידת הגשמים. עד היום נערכים טקסים מיוחדים בבתי הכנסת בהושענה-רבא, שהוא יום הדין על המים, לפי חז"ל. F. Woods, *Water and Storm Polemics Against Baalism in the Deuteronomistic History*, New York 1994, pp. 81-82, רואה כאן ריטואל של שפיכת מים על האדמה, שאין לו מקבילה במקרא. לדעת וודס זהו טקס סמלי של חרטה, והצום הבא לאחר

קצר לאחר מכן, ובמהלכו ביקשו בני ישראל עזרה מה' נגד הפלשתים. העורך חיבר את שני הטקסים ותיאר כאילו נערכו מייד ובאותו מקום בזה אחר זה, כאשר הרמז הסמוי המחובר ביניהם, אליבא העורך, הוא "וירעם ה' [...]". מכאן עולה שמלחמת שמואל ובני ישראל בפלשתים נערכה בעונת הסתיו, לפני ירידת הגשמים, ולכן באה עזרת האל לביטוי "וירעם", דהיינו ברעם ואולי גם בגשם פתאומי, שירד לפני התקופה בה צפויים גשמים.

ריטואל שכלל אלמנטים הדומים לאלה שבטקס שערך שמואל ערך גם אליהו על הר הכרמל (מל"א יח).¹⁵⁴ האלמנטים הם צום (פס' 41), יציקת מים (פס' 34-35) וחזרה בתשובה (פס' 39). לענייננו חשוב ששלושת האלמנטים הללו נמצאים בתוך ריטואל אחד, שגם הוא נערך לשתי מטרות: המטרה הראשונה היא החזרת העם בתשובה תוך הבעת אמונה בה' כבאל האחד והיחיד, והשנייה - סיום הבצורת הארוכה. ההבדל הוא שאצל אליהו הדגיש העורך שמטרתו של הטקס מלכתחילה הייתה הורדת גשמים, ואילו אצל שמואל עמדם העורך את האלמנט הזה.

המלחמה בין ישראל והפלשתים נערכה בין המצפה ובין השן. לאחר סיום המלחמה בנצחון ישראל קודש המקום ע"י שמואל, שהניח שם אבן מיוחדת לזכר האירוע (שם 12): "ויקח שמואל אבן אחת וישם בין המצפה ובין השן ויקרא את שמה אבן העזר ויאמר עד הנה עזרנו ה'". הסיפור הסתיים בהסבר איטולוגי לשם המקום "אבן העזר", ולסיבה שהאבן הזאת נקבעה כאתר פולחני.

כאן מעניין להביא את דבריו של יוספוס על האירוע הזה.¹⁵⁵ הוא מספר שבני ישראל התכנסו במצפה רק כדי "להיות צדיקים" ולא כדי להלחם בפלשתים, שכן לאחר שיסירו את הרע מקרבם

מכן משמעותו הבעת צער; הטקס, לדעתו, הוא טקס של "הפרדה מהחטא". ממסכת תענית, העוסקת בצומות, עולה שהצום מיועד לגרום לתשובה.

¹⁵⁴ במל"א יז-יח מסופר שלאחר שלוש שנות בצורת בא אליהו הנביא אל אחאב, והבטיח להפסיק את הבצורת ולהביא גשם. ניתוח מלא של האירוע על כל משמעויותיו ראה בפרק ו, נסי עונשין קולקטיביים, סעיף 6.5.2. על הנביא והרואה כמורדי גשם ראה: J.P. Brown, "The Mediterranean Seer and Shamanism", ZAW 93 (1981), pp. 374-400.

¹⁵⁵ יוספוס, קדמוניות, ו, 26-27, מציין שהיהודים שנתקבצו עם שמואל במצפה היו ללא כלי נשק, היות "ולא לשם קרב התכנסו שם", והפלשתים ידעו שכך היו פני הדברים, והתכוונו להפתיעם. Cohen, *Josephus in Galilee*, p. 31, מסביר שיוספוס כתב בסגנון התואם את המסורת היוונית, בה ציפו הקוראים מההיסטוריונים להשתמש במקורות אשר לפנייהם באופן חפשי, ולעתים אפילו להמציא פרטים כדי להגדיל ולהעצים את הדרמטיזציה של האירוע. השאלה היא מדוע הרחיב יוספוס את היריעה הנסית דווקא בתיאור המלחמה הזאת. התשובה לכך נמצאת, כנראה, בגישתו של יוספוס למורדים. הוא נמצא אתם בפולמוס מתמיד, וסובר שאילו היו חוזרים בתשובה האל היה עוזר להם. אך מכיוון שהם שודדים - אין הם יכולים לצפות לעזרת האל. על הלך מחשבתו של יוספוס בקשר לקנאים עמד כבר: M. Hengel, *Die Zeloten*, Leiden 1961, והרחיב על כך Mach, *Entwicklungsstadien*, pp. 300-332.

"תבואנה עליכם טובות ותזכו לשחרור מעבדות ולנצחון על אויביכם..." כשעלו הפלשתים להתקיף את בני ישראל התפלל שמואל והאל "הבטיח להם נצחון ועוז". אז החלה שרשרת של אירועים פלאיים: "הפלשתים נתקלו בדברים, שלא על נקלה היו מאמינים בהם, אילו הגידם להם איש מראש. שכן בראשונה זעזע אלהים את רוחם על ידי רעש והניע (לעיניהם) את הארץ, בהחילו ובהמעידו אותה, עד שרקדה ונשמטה מתחת כפות רגליהם, ובהבקעה נפלו לתוך בקיעים רבים: אחר כך הממם ברעמים והאיר בברקים של אש מסביב, כאילו אמר לשרוף עיניהם, והפיל את כלי זינם מידיהם והדפם לתוך מנוסה באפס מגן". כתוצאה מכך איבדו הפלשתים את בטחונם, ושמואל נלחם והרג רבים מהם ואף השיב לישראל שטחים שנלקחו על ידי הפלשתים. יוספוס מרחיב, אפוא, את היריעה הנסית ומוסיף אלמנטים של רעידת אדמה וסערת ברקים, שתוצאתם היא מנוסת הפלשתים.

מסורת נוספת הכורכת את שמואל בנס הורדת גשם נמצאת בשמ"א יב: 17-18: "הלוא קציר חטים היום אקרא אל ה' ויתן קלות ומטר [...] ויקרא שמואל אל ה' ויתן קלת ומטר [...] ויירא כל העם מאד את ה' ואת שמואל". במקרה זה גרס שמואל להורדת גשמים שלא בעיתם, בימי הקציר, באורח נסי, לא לשם הושעה אלא רק כדי להוכיח את כוחו ואת אמיתות דבריו, ולהדגים לבני ישראל את העונש שיוטל עליהם מידי האל אם יחטאו לו.¹⁵⁶ מנס זה משתמע אפוא ששמואל היה ידוע ביכולתו להוריד גשמים. אלמנט הורדת הגשם מקשר אותנו אל טקס שפיכת המים שערך שמואל במצפה, בו דנו לעיל, ומחזק את טיעונו שמטרתו של החלק הראשון של הטקס במצפה הייתה בקשה לגשם.

2.2.2.4.1 תופעות אקלימיות שלא בעונתן בספרות החוץ-מקראית

האם רק בני ישראל ייחסו גשם או סופה שלא בעונתם למקור אלוהי? הבה נראה האם ישנן תופעות כאלה גם בספרויות אחרות. הירודוטוס מזכיר מספר פעמים גשם פתאומי¹⁵⁷ בזיקה לנס

¹⁵⁶ יוספוס, קדמוניות, ו, 91-92, מספר ששמואל הביא סערה בעצם ימות הקיץ - דבר שאיש מבני ישראל לא ראה מעולם מתרחש כאן. כלומר הוא רואה כאן תופעה נסית ששמואל גרס לה לאחר שהתפלל לה. מהכתוב עולה שהטקס נערך בפומבי, כהצגה דרמטית שנועדה להפגין את כוחו של שמואל מחד, ולהפיל יראה על בני ישראל מאידך. ממהלך האירוע נראה שאי-אפשר להבחין בין טקס מאגי לבין טקס של בקשה מהאל לנס, שהרי שני הטקסים מתבצעים בצורה דומה ולשם השגת מטרה שאין בכוחו של האדם להשיגה בכוחות עצמו. Woods, Water and Storm Polemics, p. 85, ההולך בעקבות חוקרים אחרים, סובר שגשם בזמן קציר הוא נדיר, ואילו סערה אין אף פעם בעונה הזאת; לכן ברור לוודס שהסיפור הזה כולל אירוע נסי.

¹⁵⁷ לא תמיד מקשר הירודוטוס בין האירוע ובין נס שהתחולל מסיבה מיוחדת. בספר ג, 10, מספר הירודוטוס שכאשר מלך פסמיניטוס על מצרים "נעשה אות גדול מאד למצרים": גשם ירד בנוא-אמון, עיר אשר מעולם לא ירד בה גשם לפני כן, וגם מאז ועד זמנו של הירודוטוס לא ירד בה גשם בפעם נוספת.

או לאות אלוהי. מקרה אחד כזה קרה כאשר ציווה כורש מלך פרס להעלות את קרויסוס מלך סרדיס, שהיה ירא אלוהים, על המוקד.¹⁵⁸ קרויסוס צעק אל אפולון וביקש שיצילהו, והנה "בעוד אשר השמים היו טהורים ואין רוח נושבת, התעננו פתאם עננים וסערה קמה וגשם שוטף ניתך וכיבה את המוקד". במקרה אחר ירד גשם באמצע הקיץ והפחיד את הפרסים:¹⁵⁹ "כאשר בא הלילה - היה אמנם הזמן באמצע הקיץ - ירד גשם חזק במשך כל הלילה ורעמים נוראים מהפליון... כששמעו החילים הנמצאים שמה את המקרים האלה נפל פחד עליהם, כי דמו שיאבדו בצרה הגדולה שבאה עליהם." הירודוטוס ראה בסערת הקיץ הפתאומית את התערבות האלים לטובת האתונאים, ש"הקריבו קרבנות וקראו לבוראס ולאורייתיה לעזור להם."¹⁶⁰ המאגים הפרסיים הצליחו להפסיק את הסערה ארבעה ימים לאחר שהחלה מאחר "שזבחו זבחי מתים והשביעו בשבועות את הרוח... או אולי נח מרצונו."¹⁶¹ כלומר לאחר הטקס התערבו האלים ועזרו ליוונים ע"י גרימת סערה, אותה הצליחו הכוהנים הפרסיים להפסיק על ידי טקסים נגדיים.¹⁶²

תוקידידס מספר שבאחת המלחמות צרו הפלופונסים על פלאטיאה, הקימו סוללה,¹⁶³ זרקו חבילות עצים בריווח שבין החומה ובין הסוללה והציתו את העצים. האש הייתה גדולה, "ואילו היתה באה רוח ונושאת אותה אל העיר... לא היו הפלאטיאים ניצולים. אלא שנתרחש כפי שאומרים, גם דבר זה: מים רבים ורעמים ירדו מן השמים וכיבו את האש". אם כי תוקידידס אינו אומר זאת במלים, הרי מנוסח הדברים עולה שגם הוא ייחס את האירוע להתערבות אלוהית.

¹⁵⁸ הירודוטוס, א, 87.

¹⁵⁹ הירודוטוס, ח, 12.

¹⁶⁰ אצל הירודוטוס, ז, 10, משתקפת אמונתו בכוחם של האלים ובהתערבותם בקורה בעולם, ובעיקר במהלך המלחמות. הירודוטוס שם בפי ארטבנוס הפרסי את המלים "וראית איך הוא (הכוונה לאל) משליך תמיד על הבתים הגבוהים ועל עצים כמוהם את הברקים?... כמו כן יכול צבא גדול להשמד על ידי נופלים ממנו, באופן כזה: הוא שולח מורא או רעם והם נשמדים באופן לא נאה להם."

¹⁶¹ הדברים מזכירים את דברי אליהו לנביאי הבעל על הר הכרמל במל"א יח: 27: "[...] ויהתל בהם אליהו ויאמר קראו בקול גדול כי אלהים הוא כי שיח וכי שיג לו וכי דרך לו אולי ישן הוא ויקץ".

¹⁶² הירודוטוס, ז, 189-191. האירועים מוגדרים כנסים מכיוון שהטקסים הללו נערכו כדי להשפיע על האלים. אולם אין הבדל משמעותי בין הטקסים הללו לבין טקסים המוגדרים כפעולות מאגיות. כבר ציינו שהירודוטוס מביא אלה ליד אלה גם אמונות קדומות וגם תפיסה רציונלית, ואומר שייתכן שהסערה פסקה מעצמה.

¹⁶³ תוקידידס, תולדות מלחמת פילופוניס, ב, 77. גישתו של תוקידידס היא בדרך כלל רציונלית וביקורתית, אך מהתיאור הזה ניתן להבין שלדעתו ניצלה העיר בנס. על האירוע הזה עמדנו גם בפרק ו, על נסי עונשין.

גם אסרחדון מלך אשור מספר¹⁶⁴ שבאחד ממסעותיו נגד מצרים סבל צבאו ממחסור במים בעת שחצה את המדבר. הצבא נושע מאחר והאל מרדוך שלח באותה עת סערת גשמים פתאומית. כלומר אפשר לראות בכך אירוע נסי.

2.2.2.4.2 מסקנות

אנו רואים אפוא ששינויים יוצאי דופן במזג האוויר פורשו בעת העתיקה כהתערבות של גורמים על-טבעיים בעולם הריאלי. כשינויים כאלה קרו במהלך מלחמה, ראו בהם המספרים, שהיו בעלי תפיסה תיאוצנטרית, את יד האל, המתערבת במלחמה לטובת המנצח ולרעת המפסיד. אנו נוכחים לדעת בפעם נוספת שהושעה אלוהית לצד האחד פירושה מכה לצד השני. אם כי מחד גיסא רואים עורכי המקרא והירודוטוס את האל (או האלים) כמתערבים במהלך ההיסטורי התקין והצפוי, הרי מאידך גיסא הם מביאים, לעתים, גם את ההסבר הרציונלי לאירועים. ההבדל ביניהם הוא שהירודוטוס נותן לקורא להחליט מה נראה לו סביר יותר. ואילו העורך המקראי משווה לאירועים הרציונליים אופי נסי, ואינו מתייחס, בדרך כלל, לאפשרות שתיתכן תופעת טבע נדירה שלה הסבר רציונלי, אם כי בעקיפין הוא רומז, לעתים, גם על התופעה הטבעית.¹⁶⁵ הסופר המקראי משלב את התערבות ה' בכל מהלך ההיסטוריה של עם ישראל כדי לשוב ולהדגיש את הקשר ההדוק הקיים בין העם ובין אלוהיו, קשר שאינו ניתן להתרה. על אחת כמה וכמה נכון הדבר במקרה שלפנינו, היות ולפי התפיסה המקראית מתקשר הגשם היורד בזמן הנכון לפעולת האל למען העם (ויקי' כו: 3-4): "אם בחקתי תלכו [...] ונתתי גשמיכם בעתם [...]".¹⁶⁶ כל שינוי יוצא דופן כמו בצורת או גשם שלא בעונתו מיוחס אפוא לה'.

¹⁶⁴ B. Nevling Porter, *Images, Power, and Politics*, Philadelphia 1993, pp. 141 מטקסט מימיו של אסרחדון, שעדיין לא פורסם. לדעתה של פורטר, טקסט זה הוא אחד ממספר טקסטים שבהם מייחס אסרחדון התערבות נסית בצורות שונות לאל מרדוך, היות ואסרחדון השתמש באלמנטים נסיים כבתעמולה לחיזוק מעמדו של מרדוך באשור.

¹⁶⁵ השווה, לדוגמה, את חציית ים סוף בחרבה המתוארת גם כנס וגם כתופעת טבע שמקורה ב"רוח קדים", כפי שמציג זאת העורך בשמ' יד: 21.

¹⁶⁶ אותה תפיסה מצויה גם אצל הנביאים. ירמיהו אומר (שם ה: 24) "[...] נירא נא את ה' אלהינו הנתן גשם וירה ומלקוש בעתו [...]"; יחזקאל מתבטא בצורה דומה (שם לד: 26) "[...] והורדתי הגשם בעתו [...]"; תפיסה זאת נמצאת גם בדבריו של עמוס (שם ד: 7) "וגם אנכי מנעתי מכם את הגשם [...] וכיו"ב.

2.2.3.1 שמ"א יד: 1-23 - מלחמת יונתן ושאל בפלשתים

בימי שאל המשיכו הפלשתים להיות אויב קשה ביותר לעם ישראל, ומלחמות רבות נערכו בין שני העמים הללו. המלחמה עליה מסופר בשמ"א יד כוללת מספר אלמנטים, ששלושה מהם חשובים לענייננו: אות, נס אישי ונס הושעה לאומי.

תחילה מסופר שיונתן בן שאל הלך עם נערו אל מוצב הפלשתים, וקיווה לקבל את שיסמל עבורו את הנצחון המיועד על צבא פלשת.¹ אמנם יונתן לא פנה אל ה' ולא ביקש ממנו את האות המקווה, אולם דבריו לנערו "[...] ועלינו כי נתנם ה' בידנו וזה לנו האות", מוכיחים כי האות הזה הוא בבחינת "נס נסתר"² מה'. ואכן, התנהגותם של הפלשתים ודבריהם היוו את האות לו ציפה יונתן: "ויענו אנשי המצבה [...] ויאמרו עלו אלינו ונודיעה אתכם דבר ויאמר יונתן אל נשא כליו עלה אחרי כי נתנם ה' ביד ישראל". לאחר שיונתן ונושא כליו עלו אל הפלשתים והרגו אותם, פרצה "[...] חרדה במחנה בשדה ובכל העם המצב והמשחית חרדו גם המה, ותרגז הארץ ותהי לחרדת אלהים".³ ההמשך מרמז על התערבות ה' באורח נסי במערכה "ויזעק שאל וכל העם אשר אתו ויבאו עד המלחמה והנה היתה חרב איש ברעהו מהומה גדולה מאד". ההסבר לאירוע נמצא בפס' 23: "ויושע ה' ביום ההוא את ישראל". לאחר ההושעה האלוהית הנסית כל שנותר לשאל ולאנשיו הוא "וכל איש ישראל [...] שמעו כי נסו פלשתים וידבקו גם המה אחריהם במלחמה".

¹ האותות הם מעשי פלא או נסים, המעידים על אמיתות הדברים ועל אופיים האלוהי. התגשמות האות מוכיחה כי מקורו באל. האות אותו מבקש יונתן הוא 'אות מוזמן', המזכיר את האות שביקש אליעזר עבד אברהם (בר' כד: 14): "והיה הנער אשר אמר אליה הטי נא כדך ואשתה ואמרה שתה וגם גמליך אשקה אתה הכחת לעבדך ליצחק ובה אדע כי עשית חסד עם אדני". יונתן מקבל את האות בשעה שהוא שומע את דברי האויבים, אלמנט המזכיר את האות/החלום ששמע גדעון במחנה מדיין (שופ' י: 11-15). Smith, *The Books of Samuel*, pp. 106-107, מניח שיהונתן הציע לבקש את האות כאשר היה תחת השראת ה'. לדעת סמית לפנינו הוספה ששולבה לתוך סיפור המערכה ע"י סופר שרצה להאדיר את אמונתו של יונתן בה' ואת מידת השענותו על האל. על האות במקרא ראה פרק א, על המונחים המקראיים לנס. גם: P.K. McCarter, *I Samuel (The Anchor Bible)*, New York 1980, p. 242, רואה ביהונתן דמות של מושע, בדומה לשופטים-המושיעים, והמלחמה באותה עת היא מלחמת האל.

² פולק, **הרובד העיקרי בפרקים א'-ט"ו**, עמ' 233, עומד על האספקלריה הדתית המקופלת בדבריו של יהונתן אל נערו, לאמר (שמ"א יד: 6) "ואולי יעשה ה' לנו", ולכן הוא רואה את האות שקיבל יהונתן כ"נס נסתר" מה'. "נס נסתר" הוא מונח בו משתמש הרמב"ן בפירושו לשמ"ג, וכך הוא מסביר תחושה של בני האדם שיד אלוהים פעלה במקרה מסוים. "נס נסתר" הוא שלב אחד לפני ההתערבות האלוהית הגלויה באירועים, אם כי הלך המחשבה הבא בו לידי ביטוי הוא עדיין הלך מחשבה מיתני.

³ לדעת: Smith, *The Books of Samuel*, pp. 108-109, יש לבהלת הפלשתים והפתעתם למראה יהונתן ונושא כליו הסבר טבעי: כשיהונתן ונערו טפסו על ההר הם נעלמו מעיני הפלשתים, ולכן אלה הופתעו כאשר השניים הופיעו לפתע והחלו להרוג בהם. הבהלה הפכה לפאניקה, ואז ראו אנשי שאל את הפלשתים כשהם מתרוצצים הלוך ושוב, ללא מטרה מוגדרת.

את המעורבות האלוהית באירוע זה ניתן לראות מאלמנטים אלו:

1. יונתן מקבל אות ("נס נסתר") מה' לגבי הנצחון המיועד.
2. "ותרגז הארץ ותהי לחרדת אלהים", דהיינו חל בטבע שינוי המזכיר רעידת אדמה.
3. הפלשתים הורגים איש את רעהו - התנהגות שאינה מקובלת בעת קרב אלא במקרה המיוחד להתערבות אלוהית.
4. מהומה גדולה מתחוללת במחנה פלשתים.

במהלך הקרב הכריז שאול צום (שם 24) "ויאל שאול את העם לאמר ארור האיש אשר יאכל לחם עד הערב ונקמתי מאיבי [...]". סביר להניח שהצום היווה חלק מהטקס הפולחני שנערך לפני הקרב, ושמטרתו הייתה לשתף את האל במלחמה ולהביא לנצחון נסי. ואכן, בסיפור קיים מתח בין ההושעה האלוהית הנסית, המתבטאת במלים (שם 23): "ויושע ה' ביום ההוא את ישראל [...]". לבין פעולת הגיבור האנושי, יונתן, אשר עלה אל המוצב והרג את הפלשתים במו ידיו. ידה של העריכה ניכרת בשילוב שני האלמנטים הללו למשפט אחד כדי להחליק את המתח (שם 45): "ויאמר העם אל שאול: ה' יונתן ימות, אשר עשה הישועה הגדולה הזאת בישראל; חלילה, חי ה' אם יפל משערת ראשו ארצה כי עם אלהים עשה היום הזה". כלומר, רק מעורבות האל במערכה אפשרה ליונתן להרוג את חיילי הפלשתים ולהושיע את העם.⁴ ללא השתתפות ה' באורח נסי לא יכול היה יונתן להצליח, ובני ישראל לא היו מנצחים את הפלשתים.

2.2.3.2 אירועי הושעה נסיים שהמידע עליהם נמצא בס' דברי הימים בלבד

בין ההושעה הנסית שזכו בה יונתן ושאול במלחמתם בפלשתים שבה דנו לעיל ובין ההושעה הנסית הבאה עליה מסופר בספרי נביאים ראשונים, הושעה שקרתה בימי אחאב מלך ישראל ויהושפט מלך יהודה, קיים פער זמנים גדול. ואילו בעל דה"י מביא מידע על אירועי הושעה לאומית נסיים

⁴ השערה זאת מעלה: Smith, *The Books of Samuel*, p. 114. לפי שמ"א ז: 6 צמו בני ישראל לפני המלחמה בפלשתים; לפי דה"י כ: 3 קרא יהושפט [...] צום על כל יהודה לפני המלחמה במלכי עבר הירדן. McCarter, *I Samuel*, p. 241, משער שמלחמת שאול ויונתן בפלשתים היא אירוע קדום ואמיתי, ללא עיבוד עריכתי מאוחר, והקונצפציה ההיסטוריוגרפית-התיאולוגית המשתקפת ממנו והמקשרת בין הושעה אלוהית לבין מושיע אנושי היא התפיסה האופיינית לתקופה. P.M. Arnold, *Gibeath*, Sheffield, 1990, pp. 102-104, סובר שעורכים יהודאיים שינו את הסיפור, הדגישו את גבורתו של יונתן ובו-זמנית המעיטו מערך יכולתו הצבאית של שאול; אולם עדיין עולה מהכתובים שזוהי מלחמת האל, והוא השחקן הראשי בה. על האלמנטים של מלחמת האל בסיפורנו ראה גם: J. Blenkinsopp, "Jonathan's Sacrilege: 1 Sam. 14.1-46. A Study in Literary History", *CBQ* 26 (1964), pp. 423-449.

אשר קרו בימיהם של מספר מלכים מיהודה, אירועים אשר אינם נזכרים בס' מלכים ואין לגביהם מידע או אישוש ממקורות נוספים.⁵ כאן נעמוד על אירועים אלה, לפי הסדר הכרונולוגי המקראי.

2.2.3.3 דה"ב יג - מלחמת אביה מלך יהודה בירבעם מלך ישראל

בדה"ב יג: 20-2 מתוארת מלחמת אביה מלך יהודה בירבעם מלך ישראל. צבאו החזק של ירבעם, הכולל "שמונה מאות אלף איש בחור גבור חיל" עומד לנצח את צבא אביה, שלו רק "ארבע מאות אלף איש בחור".⁶ אנשי יהודה נמצאים במצוקה גדולה "וירבעם הסב את המארב לבוא מאחריהם ויהיו לפני יהודה והמארב מאחריהם: ויפנו יהודה והנה להם המלחמה פנים ואחור [...]". בצר להם עורכים אנשי יהודה טקס שבמהלכו "והכהנים מחצצרים בחצצרות: וירע איש יהודה [...]". כעת מתערב ה' ומשנה את מהלך המלחמה: "[...] והאלהים נגף את ירבעם וכל ישראל לפני אביה ויהודה; וינסו בני ישראל מפני יהודה ויתנם אלהים בידם". הכרוניסט תולה את נצחון יהודה באמונתם בה': "ויאמרו בני יהודה כי נשענו על ה' אלהי אבותיהם".⁷ כמסופר, השתמש ירבעם במלחמה זו בתכסיס המארב,⁸ שהוא תכסיס המאפיין פעמים רבות את מלחמות ההושעה שבהן

⁵ על התפיסה ההיסטוריוגרפית-התיאולוגית של הכרוניסט ראה אצל: S. Japhet, *I and II Chronicles*, Louisville 1993, pp. 43-49. אנו נדון בכל אירוע נסי לגופו.

⁶ Japhet, *Chronicles*, p. 689, עומדת על הסיבות האפשריות למלחמת אביה וירבעם, ומסבירה את המספרים שמביא בעל דה"ב כמספרים טיפולוגיים. מספר החיילים הישראליים הכפול מזה של חיילי יהודה מעיד על הגישה של "הצודקים המעטים" כנגד "הרעים הרבים"; אולם, לדעת יפת, סביר להניח שהמספרים, גם אם אינם מדויקים, אכן משקפים את היתרון הצבאי שהיה לישראל על יהודה, ואת הסיפור כולו צריך לראות כמבוסס על גרעין היסטורי של פעולה צבאית שהייתה מוגבלת לגבול בנימין, ושאותה פיתח הכרוניסט לעימות צבאי מקיף בין יהודה ובין ישראל.

⁷ J.J. Niehaus, "The Warrior and His God: The Covenant Foundation of History and Historiography", in: A.R. Millard, J.K. Hoffmeier and D.W. Baker (eds.), *Faith, Tradition, and History*, Winona Lake 1994, pp. 299-312, מביא עדויות מתעודות אשוריות על התפיסה ההיסטוריוגרפית-תיאולוגית של האשורים, שראו את נצחונותיהם בקרב כמבוססים על יחסים של אמון בינם ובין האל ושל הישמעות לדבר האלים, כפי שעולה, למשל, מכתובותיו של תגלת-פלאסר א', האומר: "The god Ashur (and) the great gods...commanded me to extend the border of their land...(the enemy) they trusted in their own strength...(while the Assyrian king went to fight) with trust in the god Ashur, my Lord". ראה את תרגום התעודות אצל: L.W. King, *Annals of the Kings of Assyria*, London 1902, § 35-36, lines 68-70; Grayson, *Assyrian Rulers*, p. 13, lines 46-61. תפיסה זאת עולה גם מתעודות אשוריות מימיהם של מלכים אחרים, כגון תגלת-פלאסר ג', אסרחדון ועוד.

⁸ תיאור מהלך המלחמה הזאת מזכיר בפרטים רבים את תיאור המלחמה בין שבטי ישראל לבין שבט בנימין (שופ' כ), ואשר גם בה צמו בני ישראל, בכו והעלו עולות ושלמים לה' כדי לבקש את התערבותו ולנצח בקרב. שני הבדלים עיקריים קיימים בין תיאורי המלחמות הללו: האחד הוא שלפי שופ' כ: 27-28 לא תקעו בני ישראל בחצוצרות, אלא פנו אל פנחס הכהן העומד לפני ארון האל ובקשוהו לפנות אל ה' כדי שהאל יעזור להם. וההבדל השני הוא שנצחון בני ישראל על בנימין לא הושג באמצעות נס, ואילו כעת מושיע האל את יהודה על ידי נצחון נסי על ישראל. לפי תפיסת הכרוניסט, ישראל אינו חלק מעם ה', ולכן יכול להתחולל כאן נס הושעה עבור יהודה.

מתערב ה' באמצעות נס.⁹ אולם התכסיס אינו מביא הפעם לנצחונו של ירבעם, שהרי ה' אינו עומד לצידו. להפך: ירבעם ואנשיו ניגפים ע"י ה', והכתוב אינו מבהיר כיצד ניגפו. בעל דברי הימים רוצה להדגיש שלא דווקא בעזרת תכסיסי מלחמה מנצחים את האויב: אנשי יהודה "הריעו",¹⁰ והתרועה הביאה להתערבות ה' במהלך המלחמה, ולנצחון אנשי יהודה. שהרי לא בעל הכוח הצבאי העדיף מנצח, אלא מנצח זה אשר האל נמצא לצידו, תומך בו ונלחם את מלחמותיו. לא ברור אם די היה בתרועה עצמה כדי להפעיל את ה' ולגרום לו להתערב במלחמה ולהביא לנצחונו של בני ישראל, ואולי כללו הטקסים אלמנטים נוספים. סביר יותר שהתרועה היוותה חלק ממערך הטקסים שהיו מקובלים בעת העתיקה, ולא רק בטקסים שנערכו לפני מלחמה.¹¹

האלמנטים המצביעים על נצחון בעזרת נס-הושעה לאומית הם אלה:

1. מלחמת המעטים כנגד הרבים, והמעטים מנצחים.
2. הנס קשור בכוהנים, האחראים על ביצוע הטקסים (שם, יג: 10-12) שעיקרם תקיעה בחצוצרות (אלמנט הרעש).¹²
3. אנשי יהודה מריעים (אלמנט נוסף של רעש).

אמנם מהכתובים ניתן להבין שלא מדובר במלחמת הושעה, אלא בהתקפה יהודאית על ישראל; אולם הכרוניסט מציג לפנינו סיפור הושעה לאומית הבנוי על פי הדפוס המקובל של צרה - פנייה אל ה' בטקס הכולל תרועה ורעש¹³ - הושעה. מתיאור מהלך המלחמה משתמע שנצחון המעטים נגד הרבים קרה לאחר קיום הטקס, ובעזרת ה' בלבד. דהיינו לא ע"י מלאך ולא ע"י שליח-מושיע, אלא ה' עצמו התערב במהלך הקרב באמצעות נס ונגף את ישראל, ולכן נחלו אנשי יהודה נצחון.¹⁴

⁹ תכסיס זה אופייני למלחמות ישראל בתקופת הכיבוש וההתנחלות; ראה למשל את כיבוש העי ביהו' ח; את מלחמת שבטי ישראל בבנימין בשופ' כ, ועוד.

¹⁰ הקמת רעש בשעת הקרב בכלל, והתרועה כאלמנט מרעיש בפרט, הוא אלמנט האופייני למלחמות ישראל, והבולט, למשל, בכיבוש יריחו (יהו' ד: 20-4); במלחמת גדעון (שופ' ז: 18-21); מלחמת אביה (דה"ב יג: 14-15), וכיו"ב. גם הנביא עמוס מקשר את שאון המלחמה עם התרועה ואומר (שם א: 14) "י[...] ואכלה ארמנותיה בתרועה ביום מלחמה [...] וכן שם, ב: 2 [...] ומת בשאון מואב בתרועה בקול שופר".

¹¹ כפי שעולה, למשל, מבמ' י: 5-6; תה' כז: 6; תה' קנ: 5; יר' כ: 16, ועוד.

¹² החצוצרות נזכרות בבמ' י: 9 כאלמנט חשוב בטקסי פנייה אל ה' לשם שיתופו במלחמה.

¹³ לא תמיד ברור מה כלל טקס כזה, היות והסופר לא נכנס לפרוט-יתר. כבר הערנו שאין הבדל בין טקסים מאגיים להשגת עזרה לבין טקסים פולחניים לגיטימיים, וההבדל מתבטא רק בתפיסת עולמו של החוקר.

¹⁴ השוואה עם מל"א טו: 7 מעלה שבתקופת מלכותו של אביה אכן היו מלחמות בין יהודה ובין ישראל, כפי שנאמר "י[...] ומלחמה היתה בין אבים ובין ירבעם". אולם ס' מלכים אינו מתאר מלחמה ספציפית ואינו מספר על הושעה נסית לאומית. הוא רואה את אבים כמלאך אשר הלך (שם 2) "י[...] בכל חטאות אביו אשר

בדה"ב יד: 7-1 מסופר שאסא מלך יהודה היה ירא אלוהים שטיהר את הפולחן וחיזק את הצבא ואת ערי המדינה: "ויעש אסא הטוב והישר בעיני ה' אלהיו: ויסר את מזבחות הנכר והבמות [...] ויאמר ליהודה לדרוש את ה' אלהי אבותיהם [...] ויבן ערי מצורה ביהודה [...] ונסב חומה ומגדלים דלתים ובריחים [...] כי דרשנו את ה' אלהינו [...] ויבנו ויצליחו: ויהי לאסא חיל נשא צנה ורמח מיהודה שלש מאות אלף ומבנימין [...] מאתים ושמונים אלף [...] כל אלה גבורי חיל". אולם אף על פי שערי יהודה מבוצרות ומוגנות וצבאו של אסא גדול וחזק, הרי כאשר עולה זרח הכושי להלחם ביהודה "ויצא אליהם זרח הכושי בחיל אלף אלפים ומרכבות שלש מאות [...] אסא אינו משיב מלחמה שעה. הוא אמנם יוצא עם צבאו מתוך כוונה להלחם בכושים "ויצא אסא לפניו [...]"; אולם במקום לתאר את הקרב מספר הכרוניסט שאסא ערך במקום טקס שבמהלכו התפלל ("קרא") אל ה' ואמר " [...] ה' אין עמך לעזר בין רב לאין כח עזרנו ה' אלהינו כי עליך נשענו ובשמך באנו על ההמון הזה [...]".¹⁵ לאחר הטקס התערב ה' בעצמו ובאורח נסי במלחמה: "ויגף ה' את הכושים [...] וינסו הכושים". רק לאחר מכן נכנס צבאו של אסא לפעולה ורדף אחר הנסים, היכה אותם ובזז את כל הרכוש, הצאן והגמלים. ההצלחה הצבאית הזאת לא הושגה בכוחו של הצבא, אלא " [...] כי היה פחד ה' עליהם [...]".

בסיפור זה באה ההושעה האלוהית לידי ביטוי באלמנטים אלה:

1. מלחמת המעטים כנגד הרבים, והמעטים מנצחים.
2. אסא עורך טקס אשר במהלכו הוא מתפלל (קורא) לה'.
3. ה' התערב ונגף את הכושים והם "נשברו לפני ה' ולפני מחנהו [...] כי היה פחד ה' עליהם".

עשה לפניו ולא היה לבבו שלם עם ה' אלהיו [...]". ברור שמלך כזה אינו ראוי להתערבות ה' במלחמותיו. אולם הכרוניסט, שנוהג, לעיתים, להפוך את היוצרות (כפי שגם ניתן לראות בסיפור הערים אשר נתן שלמה לחירם לפי מל"א ט: 21-11, ואשר לפי הכרוניסט קיבל אותן שלמה מחירם, כבדה"ב ח: 2), הופך את הדברים ומאדיר את אביה ואת הישגיו הצבאיים. י. זקוביץ, **מבוא לפרשנות פנים מקראית**, אבן-יהודה 1992, עמ' 125, אומר: "בעל דברי הימים אינו נרתע מיצירת סתירה למקורותיו ובלבד שהמסופר יתאים לאמונותיו ולדעותיו". אין זה המקרה היחיד בו משנה הכרוניסט את הנתונים ההיסטוריים כדי להתאים את הסיפור לתפיסת עולמו.

¹⁵ מהכתוב לא ברור היכן ערך אסא את הטקס הפולחני - האם היה זה בירושלים לפני היציאה למרשה, או בשדה הקרב, לפני המערכה. מכיוון שהכרוניסט מתאר שאסא רק התפלל במהלך הטקס ולא הקריב קרבנות, יכול היה הטקס להערך בכל מקום. ראה גם את תפילת יהושפט בדה"ב כ.

במלים "ויגף ה' את הכושים לפני אסא ולפני יהודה" רומז הכרוניסט על התערבות אלוהית נסית,¹⁶ אך הוא סותם ואינו מפרט כיצד בא הנס לידי ביטוי במלחמה עצמה. כדי להראות עד כמה חזקה אמונתו של אסא בה' וכדי לעמוד על מידת חשיבותו של הנס שעשה האל מדגיש הכרוניסט שעל אף הכוח החומרי (הביצורים והצבא החזק), הרי לאחר שהאויב עולה על יהודה רק התערבות האל במערכה באמצעות נס יכולה לעזור, וההתערבות הזאת היא שנתנה את הנצחון בידי יהודה. שוב מודגשת כאן התפיסה שלא הכוח הפיזי הוא החשוב: האמונה בה' אלוהי ישראל היא הגורמת לנצחון. אולם הכרוניסט אינו מצליח להעלים לחלוטין את גרעינו המקורי של הסיפור. נראה שכאשר עלה אסא לשלטון הוא ביצר את ערי יהודה וחזק את הצבא, וכאשר עלו הכושים על יהודה יצאו המלך והצבא לאזור מרשה ונלחמו בהם,¹⁷ כפי שמצטייר מהפסוק ששימר את זכרון האירוע ההיסטורי הזה (שם 9) "[...] ויערכו מלחמה בגיא צפתה למרשה". מהמלים "ויקרא אסא אל ה' אלהיו [...]" עולה שאסא ערך לפני הקרב טקס בו פנה אל האל, כנהוג באותה תקופה. מפס' 12, שם נאמר "[...] ויפל מכושים לאין להם מחיה כי נשברו לפני ה' ולפני מחנהו [...]" עולה כי צבא יהודה ("מחנהו") אכן נלחם בכושים. אמנם אפשר גם לפרש את הפסוק אחרת, ולהבין את הנאמר כאילו ה' יצא למלחמה בכושים בראש צבא המלאכים או צבא השמים.¹⁸ אולם לא נראה לנו שזאת הייתה כוונת העורך. סביר יותר שהכרוניסט עטף בעטיפה נסית סיפור על קרב שולי היסטורי שבו

¹⁶ הפועל "נגף" משמש פעמים רבות לתיאור התערבות האל במהלך האירועים, אם כי לאו דווקא במערכה צבאית, כפי שעולה, למשל, משמ' לב: 35, שמ"ב יב: 15, דה"ב כ: 22 וכד'.

¹⁷ נשאלת השאלה אם לאירוע זה יש בסיס היסטורי, ואם כן - מיהו זרח הכושי. לפי דעתה של: Japhet, *Chronicles*, pp. 709-713, זרח אינו מלך מצרים (אוסרכון למשל) אלא ראש שבט נוודים שנדדו בדרום יהודה ופשטו מידי פעם על היישובים למטרות שוד. אף על פי שבעל דה"ב מנסה להציג את המלחמה הזאת כמלחמת הושעה, אין הדבר כך. דיון, ספרות והערות החוקרים על זרח הכושי ראה אצל יפת לעיל. גם את המקום בו נערכה המלחמה "בגיא צפתה למרשה" לא ניתן לזהות באופן חד-משמעי, לדעת יפת. ייתכן והכוונה לגיא שליד העיר הדרומית צפת, ואפשר שיש כאן טעות סופרים וצריך לקרוא "בגיא צפונה למרשה".

¹⁸ כך אפשר לפרש את המונח "מחנהו" אם משווים זאת לכתובים אחרים במקרא. לפי בר' לב: 2-3, אומר יעקב לאחר שפגעו בו מלאכי אלוהים "מחנה אלהים זה". הקשר בין מחנה ה' לבין צבא השמים כגורם הלוחם לצד ה' עולה משופ' ה: 20. ייתכן גם ש"צבא השמים" מקביל למלאכים, כפי שאפשר להבין מדה"ב יח: 18: "[...] ראיתי את ה' יושב על כסאו וכל צבא השמים עמדים על ימינו ושמאלו". הנביא יואל אומר (שם ב: 11): "וה' נתן קולו לפני חילו כי רב מאד מחנה כי עצום עשה דברו [...]". על תפקידיהם השונים של המלאכים במקרא ראה: מאך, **מחקרים בתורת המלאכים**, עמ' 47-48. לא רק המלאכים והכוכבים הם צבאו של האל, אלא גם עם ישראל, ככתוב בשמ' ז: 4: "[...] והוצאתי את צבאתי את עמי בני ישראל [...]", וכן שם, יב: 41: "[...] יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים". סביר להניח שהתפיסה התיאולוגית התפתחה והשתנתה במרוצת השנים, ולכן במקרא ניכרות תפיסות שונות. עוד בהרחבה על צבא השמים וצבא הקדושים במקרא ובספרות בית שני ראה: Mach, *Entwicklungsstadien*, pp. 25-33, 51-54, 84-86, 173, 214-216, 259-261. בעת העתיקה היה מקובל שלפני הצבא צעדו נושאי הדגלים והסמלים של האלים אשר עמיהם משתתפים בקרב. "נס" הוא המוט שבקצהו היה סמלו של האל. ההתפתחות הסמנטית בלשון העברית הביאה לכך שהאירוע המכונה במקרא "פלא", "גדולות" וכד' קיבל את הכינוי "נס". ראה דיון בנושא בפרק א.

נגפו הכושים לפני צבא יהודה, שבראשו צעדו נושאי הנס שעליו היה סמלו של האל. לכן נאמר שהכושים "נשברו לפני ה' ולפני מחנהו" - לפני נסו של ה' שהלך בראש צבאו ("מחנהו") של אסא.

2.2.3.5 תופעה של "סיפורים כפולים"

במקרא ישנה תופעה של "סיפורים כפולים", דהיינו שני סיפורים על אירועים היסטוריים הנראים בתחילה כאירועים שונים זה מזה, אולם ייתכן שהם מתארים את אותו אירוע, אם כי בצורה שונה במקצת ומשתי נקודות מבט תיאולוגיות אחרות. "סיפורים כפולים" כאלה נמצאים לעתים בשני ספרים שונים, כגון בס' מלכים ובס' דברי הימים,¹⁹ ולעתים באותו ספר עצמו. אנו נבחן כאן כמה סיפורים כאלה, היות והם כוללים אירועי הושעה לאומית נסיים.

2.2.3.6 מלחמות יהושפט מלך יהודה במדינות עבר הירדן

גם במל"ב וגם בספר דה"ב מסופר על מלחמות שנערכו בימיו של יהושפט מלך יהודה בזיקה למדינות בעבר הירדן.

2.2.3.6.1 המלחמה במדינות עבר הירדן לפי מל"ב ג

הגורמים המשתתפים במלחמה לפי מל"ב ג הם: יהורם מלך ישראל, יהושפט מלך יהודה ומלך אדום, שיוצאים בראש צבאותיהם כדי להלחם במישע מלך מואב, שמרד בישראל. המלחמה נערכת בעבר הירדן. בעלי הברית עולים על מואב מדרום, דרך אזור מדברי וחסר מקורות מים, ככתוב (שם 9): "וילך מלך ישראל ומלך יהודה ומלך אדום ויסבו דרך שבעת ימים ולא היה מים למחנה ולבהמה אשר ברגליהם". המחסור במים גורם למלכים להזדקק לעזרת ה' עוד בהיותם

¹⁹ על ההבדלים בין התפיסות השונות של עורכי ספרי מלכים לבין הכרוניסט, על מקורותיהם של הספרים, על זמני העריכה וכד' עמדנו כבר מספר פעמים. ראה דיון מסכם בנושאים אלה אצל: Japhet, *Kings II*, New York 1988, ושם הפנייה למקורות נוספים. זקוביץ, **מבוא לפרשנות**, עמ' 49, עומד על עניין כפל הסיפורים הניכר בספרים שונים במקרא ואינו רואה בכך תקלה דווקא. לדעתו העורכים המקראיים לא היו חופשיים להשמיט סיפורים שלא נראו להם מסיבה כלשהי, ולכן הם הוסיפו סיפור המעמעם את הקושי שבסיפור הראשון. ואילו לדעתו של: נ. נאמן, "ביקורת על השתעבדות מרצון לשליטים זרים: עיון היסטוריוגרפי בספר מלכים", **דברי הקונגרס העולמי האחד-עשר למדעי היהדות**, ירושלים תשנ"ד, חטיבה א, המקרא ועולמו, עמ' 63-69, בולט באופן כתיבתו של הדויטרונומיסט שילוב מיוחד של ביקורת גלויה וסמויה לגבי המלכים: ההערכה הפולחנית לכל מלך היא גלויה, ואילו המסר הפוליטי מוסווה בדרך כלל, וניתן לקרוא אותו רק בין השורות. בדרך זו בחר המחבר 'לעבות' את הסיפור ולהקנות לו ממד עומק נוסף.

בדרך, והם פונים אל הנביא אלישע,²⁰ הנמצא "במקרה" במקום (שם 11): "[...] האין פה נביא לה' ונדרשה את ה' מאותו ויען אחד מעבדי מלך ישראל ויאמר פה אלישע בן שפט [...]". אלישע נעתר לפניית המלכים בזכות צדיקותו של יהושפט בלבד. לאחר שהוא מבקש (שם 15) "ועתה קחו לי מנגן [...]".²¹ שורה על אלישע "רוח ה'" והוא מנבא²² על שני אירועים בעלי אלמנטים נסיים העתידיים לקרות בקרוב:

א. שם 17 - "לא תראו רוח ולא תראו גשם והנחל ההוא ימלא מים ושתיים..."

ב. שם 18 - "ונקל זאת בעיני ה' ונתן את מואב בידכם".

לאחר מכן ממשיך אלישע²³ ומנבא את המהלך המצופה של המלחמה כולה ואת הפעולות אותם יבצעו צבאות ישראל ויהודה לאחר הנצחון (שם 19): "והכיתם כל עיר מבצר וכל עיר מבחור וכל עץ טוב תפילו וכל מעיני מים תסתמו וכל החלקה הטובה תכאבו באבנים".

²⁰ לדעת: J. Gray, *I and II Kings*, Philadelphia 1963, pp. 435-437, מורכב הסיפור הזה ממקורות ישראלים ונבואיים קדומים, מקורות יהודאיים מאוחרים יותר ומקורות מואביים, שהם השבויים המואביים שנפלו ביד ישראל.

²¹ על הקשר בין מוסיקה לבין התנבאות ראה אצל: G. Rouget, *Music and Trance*, Chicago-London 1985, pp. 133-139. מהכתוב לא עולה שאלישע ניגן בעצמו, אלא הוא זקוק היה להאזין לנגינתם של מנגנים שמקצועם בכך כדי לקבל את המסר האלוהי. בשמ"א י: 5 מתואר 'אות' שניתן לשאול, לפיו יפגוש בדרכו "[...] חבל נבאים ירדים מהבמה ולפניהם נבל ותף וחליל וכנור והמה מתנבאים". בעקבות סיפור זה ולאחר דיון בנגינתו של דוד לפני שאול, נגינה שבעקבותיה סרה הרוח הרעה משאול, מסיק רוזיה, שם, עמ' 154-158, ששאול היה נביא שתחילה נחה עליו "רוח אלהים" טובה בעזרת הנגינה; ואילו בתקופה מאוחרת תפסה "רוח רעה" את מקום הרוח האלוהית הטובה, ורק בעזרת הנגינה סולקה הרוח הרעה ממנו. לדעת רוזיה, גם דוד וגם המנגן שניגן לפני אלישע פרטו על כלי פריטה, כנראה נבל או לירה. על כוחה העל-טבעי של המוסיקה ועל הקשר בין נבואה לבין מוסיקה דן: A. Sendrey, *Music in Ancient Israel*, New York 1969, pp. 495-515. לדעת סנדרי נראה כאילו נוצרה הנבואה הישראלית מרוח המוסיקה, ומבחינה זאת אין הבדל גדול בין הנביאים הלאומיים, כגון ישעיהו ועמוס, לבין הנביאים-המשוררים. האקסטזה של הנביא בשעה שהוא מנבא גורמת להתעלותו גם מבחינה לשונית, לדעת סנדרי, ודבריו נשמעים כמלוויה הרמונית. J. Quasten, *Music and Worship in Pagan and Christian Antiquity*, Washington 1983, pp. 39-40, טוען שהאקסטזה הדתית, המושפעת מהמוסיקה, מבטאת את עצמה בשני אופנים: בהתפרצות אמוציונלית הגורמת לקתרזיס דתי, או בהעברה למצב של נבואה. בדרך זו נעשתה המוסיקה לגורם חשוב בניבוי, והקשר בין מוסיקה לבין נבואה ניכר היטב במיסטריות של 'האם הגדולה' (Magna Mater) ברומא, ובפולחן האפיס המצרי. לדעת קוואסטן סברו הקדמונים שהכוח המטהר של המוסיקה עזר לתהליך סילוק ההפרעות החיצוניות, ואיפשר את ההתגלות האלוהית לנביא.

²² ייתכן שלפנינו תיאור מקוצר של טקס ארוך, המזכיר את הטקס שערך יהושפט (דה"ב כ: 21-22) שבו נטלו חלק הכהנים והלוויים, ושבמהלכו התנבא יחזיאל הלוי. F.W. Galpin, *The Music of the Sumerians*, New York 1970, pp. 53-56, מסביר את מבנה ההירארכיה הכהנית במקדש השומרי ואת חשיבות הנגינה במהלך הטקסים השונים שנערכו בו; נראה שחלק מהכהנים היו גם משוררים ומנגנים, ובטקסים, שכללו גם ריטואלים מאגיים, הם נהגו להשתמש בכל פעם בכלי נגינה המתאימים לאותו טקס במיוחד. כוונת נבחרת הייתה חווה בלילה התגלות אלוהית, ולאחר מכן היה הכוהן מעביר את המסר האלוהי שקיבלה הכוהנת כשהוא נעזר בכלי נגינה. גם בפולחן הישראלי נהוג היה להשתמש בכלי נגינה, כמשתמע, למשל, מות' קנ: 3: "יהללוהו בתקע שופר הללוהו בנבל וכנור".

²³ T. Collins, *The Mantle of Elijah*, Sheffield 1993, pp. 130-139, טוען שסיפורי אליהו ואלישע אינם יכולים לשמש כעדות היסטורית לאירועים אשר התרחשו במאה ה-9 לפנה"ס היות והם שייכים לעריכה הדוֹיטרונומיסטית, ומשקפים את הלך המחשבה של המאה ה-6 לפנה"ס. בעת ובעונה אחת טוען קולינס שאלישע הוא דמות יוצאת דופן בין דמויות הנביאים. קולינס מתעלם מהאירוע הזה, שאינו מתאים

תחילה מתגשמות הנבואה הראשונה וקורה הנס הראשון (שם 20): "ויהי בבקר כעלות המנחה והנה מים באים מדרך אדום ותמלא הארץ את המים"; אולם מסתבר שהמים לא הגיעו כדי להרוות את צמאונם של הלוחמים, כפי שניתן היה לצפות מתיאור מצוקת המים; והרי כבר הראינו לעיל שלפי תפיסת העורך המחסור במים הוא שגרם למלכים לפנות אל אלישע. המים באו כדי להראות את התגשמות נבואתו של אלישע ואת הנצחון הנסי על מואב (שם 22-23): "וישכימו בבקר והשמש זרחה על המים ויראו מואב מנגד את המים אדמים כדם;²⁴ ויאמרו דם זה החרב נחרבו המלכים ויכו איש את רעהו ועתה לשלל מואב". כלומר לפי תפיסת הסופר המקראי חשבו המואבים שצבאות בעלי הברית נלחמו זה בזה, והמים האדימו מדמם.²⁵ אולם מהמשך הדברים מסתבר שצבאות הברית הערימו על המואבים: כשצבא מואב בא לבזוז את המחנה הישראלי²⁶ התנפלו עליו הישראלים והיכוהו, וכך התגשמה נבואתו השניה של אלישע. לאחר מכן נמשכו מעשי ההרס והשוד, ובכך הוגשם המשך נבואתו של אלישע. אין בתיאור זה התערבות נסית של האל, כפי שהיינו מצפים לראות לאחר הנבואה, אלא שימוש בתכסיס צבאי ריאלי. לאחר המפלה הזאת, ולאחר המצור שהטילו צבאות הברית על עירו, נמצא מישע מלך מואב במצוקה קשה. הוא עורך ריטואל, אשר בשיאו הוא מקריב את בנו הבכור לאל, כמסופר (שם 27): "ויקח את בנו הבכור אשר ימלוך תחתיו ויעלה על החמה [...]".²⁷ לאחר הטקס הזה נענה האל למישע, והמקרא מוסיף

לתפיסתו. לדעת: Gray, *Kings*, pp. 436-438, מקורם של המים הוא בגשם שירד בהרי אדום, דהיינו באירוע טבעי לחלוטין, האופייני לתקופה זו של השנה. המים נאגרו בבורות שהחיללים חפרו. בכך מקבל גריי את דבריו של יוספוס, ועל כך בהמשך הדברים. המואבים ראו במים האדומים אות לנצחונם, לדעת גריי, המתעלם מהמוטיבים הנסיים הכלולים בסיפור. אנו רואים ששני הפרשנים אינם מתייחסים לנקודות שאינן מתאימות לדעותיהם.

²⁴ תיאור של מים ההופכים לדם בלי קשר למלחמה נמצא בשמ' ז: 19-24, שם היטו משה ואהרן את המטות ואת ידיהם במצוות ה' על התיאור והמים הפכו לדם. י. זקוביץ, "רציונליזציה של מוטיבים נסיים בסיפורת המקראית", *דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות*, ירושלים תשמ"ו, חטיבה א עמ' 296-306, רואה כאן יסוד נסי שלא סולק כליל מהסיפור, אך הוחלף במקביל רציונלי: אשליה אופטית ממירה את הנס הכרוך בדם.

²⁵ במוטיב זה משתמש הסופר לעתים כדי לתאר את הקורה לאויב לאחר התערבות האל במלחמה, כפי שעולה, למשל, מדה"ב כ: 23. נהוג היה להשתמש באלמנט המים שהאדימו מדם ההרגים כדי להאדיר את המלכים ואת גודל נצחונותיהם. אצל: Luckenbill, *ARA*, vol. II, p. 300 §787, מתואר שאשורבניפל שחט במו ידיו לוחמים רבים של עילם ודמם זרם אל נהר אולי; צבע המים היה כצבע צמר (אדום) מהדם.

²⁶ גם זהו מוטיב הבא לעתים מזומנות בתיאורי מלחמות ההושעה שבהן מעורב האל באמצעות נס.

²⁷ על משמעותו הספציפית של קרבן אדם המוקרב במהלך טקס פולחני שנערך באותה תקופה בעת מלחמה או לפנייה לא נדון כאן, היות והנושא חורג ממסגרת העבודה. נעלה כאן רק את ההשערה שיתכן והקרבן שימש כשליח, שעליו היה למסור לאל את הלחץ והמצוקה של ארצו ולבקש ממנו הושעה. על תפקידיו של השליח, שלעתים היה בנו של המלך, ראה אצל: S.A. Meier, *The Messenger in the Ancient Semitic World*, Atlanta 1988, pp. 19-20. זוהי ההושעה הלאומית הנסית היחידה הידועה לנו מהמקרא הכרוכה בקרבן אדם. אמנם בשופ' יא מסופר שיפתח העלה את בתו לקרבן, אך מהתיאור ניתן להבין שהיא הוקרבה כשלמי תודה. גם בספרות היוונית ישנם תיאורים של הקרבת ילדים או נערים ונערות, אך אלה אינם מקרים של הושעה לאומית נסית. צ. ורבלובסקי, "קרבן אדם", בתוך: *אנציקלופדיה מקראית*, כרך ז, ירושלים 1980, טור' 58-59, מביא מדבריו של דיודורוס סיקולוס, המספר שבמאה ה-4 לפנה"ס, כאשר

ומספר [...] ויהי קצף גדול על ישראל ויסעו מעליו וישבו לארץ".²⁸ כלומר מי שזכה בהתערבות האל לטובתו ובהושעה נסית לאומית היה דווקא מישע מלך מואב: האל התערב במהלך המלחמה וקצף על ישראל, ולכן עזבו צבאות יהודה וישראל את מואב וישבו לארצם.

גם בפרק זה משתקפים אלמנטים המתארים מעורבות אלוהית במלחמה, והם:

1. הנצחון בקרב מובטח לברית ישראל ויהודה מראש (נבואת אלישע).
2. המים מופיעים באופן פתאומי כבדרך נס (הגשמת חלק מנבואת אלישע).
3. המים אדומים, ולכן חושבים אותם המואבים לדם.
4. ישראל ויהודה מנצחים את מואב בקרב (הגשמה חלקית של נבואת אלישע, אך אין כאן הושעה נסית היות ולא מתואר שהאל התערב במערכה בדרך כלשהי).
5. מישע מבצע טקס פולחני אשר במהלכו הוא מקריב את בנו לעולה.
6. המואבים מנצחים את ישראל ויהודה, היות ו"יהיה קצף גדול על ישראל".

סכנה גדולה ארבה לקרתגו, ערכו אנשי העיר טקסים ובהם הקריבו לאלים 200 ילדים מבני משפחות האצולה. מטרתו של המעשה הפולחני, לדעת ורבלובסקי, הייתה לחזק ולכוון את הקשר בין הפרט או העדה ובין האל. יש כאן שוב עדות לכך שהקשר בין האל ובין העם (כל עם) הוא יחס של "תן וקח", וכן ברור כאן הקשר בין קרבן הילדים לבין בקשה לנצחון במלחמה. קרבנות אדם היו נהוגים במקומות רבים בעולם, ומסיבות שונות. על הקרבת ילדים בעת מלחמה במזרח הקדום ראה: י. אפעל, **כעיר נצורה, המצור וגילוייו במזרח הקדום**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 135-140, המביא עדויות מתבליטי קיר מצריים למנהג זה במרחב הארץ-ישראלי והפניק-פוני. A.R.W. Green, *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, Missoula 1975, מראה שבתקופות הקדומות נהגו כל עמי המזרח הקדום להקריב קרבנות אדם, וגם המצרים נהגו כך; גרין מביא עדויות לכך מקבורות ילדים בנוזי הפרה-היסטורית, בטפה-גאורה, בתרבות אורוק ובאתרים נוספים, וכן מחריתות על חותמות ממסופוטמיה וקפדוקיה ומקבורות בתקופות פרה-היסטוריות והיסטוריות במצרים. על ההתייחסות לקרבנות ילדים אצל הפניקים, היהודים והנוצרים בעת העתיקה ראה: A. Henrichs, *Die Phoinikika des Lollianios*, Bonn 1972, pp. 31-37. סיכום קצר לנושא זה עשה: K.A. Read, "Human Sacrifice", in: L.E. Sullivan (ed.) *Death, Afterlife, and the Soul*, New York-London 1989, pp. 16-20. ובעיקר לפני מלחמות, ראה: Burkert, *Griechische Religion*, וכן גם בספרו המאוחר יותר: W. Burkert, *Homo Necans*, Berlin 1972. לא הבאנו מראי-מקום מספריו של בורקרט היות והוא מתייחס לנושא לאורך כל הספרים. D.D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece - the Literary and Archaeological Evidence*, The Ohio State University 1986, ריכוז את כל הידוע על קרבנות אדם ביוון הקדומה מעדויות היסטוריות שונות, החל מכתבי של הומרוס ועד כתביהם של פלוטרכ, קלמנט ופורפיריוס, וכן נעזר בנייתו הממצאים הארכיאולוגיים מיוון ומכרתים. הרומאים הקריבו קרבנות-אדם מבני יוון וגאליה לשם כפרה, לאחר שבתולה וסטלית הוכתה בברק ומתה, כפי שמביאים: F.M. Heichelheim, C.A. Yeo and A.M. Ward, *A History of the Roman People*, New Jersey 1984, p. 170, המסתמכים על מקורות קדומים.

P.D. Stern, "Of Kings and Moabites: History and Theology in 2 Kings 3 and the Mesha"²⁸ *Inscription*, *HUCA* 64 (1993), pp. 1-14, טוען שהתיאור המקראי אינו ריאלי כלל, אלא זהו סיפור שבא לספר על נפלאותיו של הנביא אלישע כמקביל לנפלאות שעשה אליהו. לדעת סטרן, גם העובדה ששבט גד, אותו מזכיר מישע בכתובתו, אינו נזכר כלל בסיפור המקראי, וגם העובדה ההיסטורית שבאדום אין באותה תקופה מלך (בניגוד לסיפור המקראי, המזכיר את "מלך אדום" אך אינו מכנה אותו בשם) תורמים לדעתו להוכחה שהאירוע הזה אינו ריאלי. אליבא דסטרן, מצבת מישע מתעדת את האירועים ההיסטוריים כפי שאכן קרו. כן טוען סטרן - בעקבות קויפמן - שהמקרא אינו מכיר ביכולתם של אלים זרים להביע רגש כלשהו ("קצף" המיוחס לכמוש). סטרן מביא דעות חוקרים של נוספים לעניין זה.

מהכתובים לא עולה כיצד ובעזרת מי נושע מואב. המספר מביא לתומו את הידוע לו אודות הטקס הפולחני אשר ערך מישע ובו הקריב את בנו לאל, ואינו מוסיף אינטרפרטציה תיאולוגית ברורה לסיפור. הוא סתם ולא פירש היות וכפי הנראה לא רצה לייחס כוח אל-אנושי לאלילות (לכמוש אלוהי מואב);²⁹ את התיאור הסתמי של מפלת צבא ישראל ויהודה ונסיגתו ממואב "ויהי קצף גדול על ישראל ויסעו מעליו" אפשר לפרש בשני היבטים:³⁰ ההיבט האחד הוא שאלוהי ישראל קצף על בעלי הברית והביא לנסיגתם, וההיבט השני הוא שזאת הייתה העזרה הנסית של האל כמוש למאמיניו.³¹ אותה התייחסות סתמית לאל כגורם במפלה צבאית אשר נוחל צבא יהודה עולה גם מדה"ב לה, שם מתאר הכרוניסט שכאשר עלה יאשיהו למגידו כדי להלחם בנכו מלך מצרים, פנה נכו ליאשיהו ואמר לו (שם, לה: 21-22) "[...] מה לי ולך מלך יהודה לא עליך אתה היום כי אל בית מלחמתי ואלהים אמר לבהלני חדל לך מאלהים אשר עמי ואל ישחיתך; ולא הסב יאשיהו פניו ממנו [...] ולא שמע אל דברי נכו מפי אלהים". גם כאן סתם המחבר ולא פירש מי הוא האל אשר במצוותו עלה נכו למלחמה, ואשר את הוראותיו ניסה יאשיהו להפר, וכתוצאה מכך נפצע במלחמה ומת.³² סביר שלכרוניסט קשה היה להסביר כיצד זה יאשיהו, המלך הצדיק, לא רק

²⁹ י. קויפמן, "קרבן מישע מלך מואב", בתוך: **מכבשונה של היצירה המקראית**, תל-אביב תשכ"ו, עמ' 205-207, מעלה את ההשערה שקרבנו של מישע היה קרבן מאגי, שלא בא כדי לרצות אל מסוים, אלא כדי לגרום לפעולה מזיקה לישראל. אולם בפעולה מאגית הפנייה היא אל כוח על-טבעי ספציפי, ואין זו פעולה בעלמא, המחפשת כוח בלתי-ידוע להתלות בו. ובייחוד כך הוא כאשר הפעולה כרוכה בהעלאת קרבן אדם. נראה שקויפמן, אשר אינו מוכן להניח שבני ישראל ראו באותה תקופה בכמוש אל בעל מעמד חשוב המקביל לה', מנסה להתחמק מהבעיה העיקרית, והיא: מי הוא האל אשר קצף על ישראל - האם היה זה כמוש, או שאלוהי ישראל הוא שקצף על עמו.

³⁰ היבט נוסף להבנת מהותו של הכוח שהתערב והכריע את המערכה לטובת מואב נמצא אצל: W.A. Irwin, "The Hebrews", in: H. Frankfort et al. (eds.), *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago-London 1977, pp. 300-302. לדעת אירווין, כמוש כבר הוכיח שאין ביכולתו לעזור למואב. ואילו בני ישראל יצאו למלחמה בברכת ה' ובעזרתו. לכן לא סביר, לדעתו, שה' קצף על ישראל. אירווין טוענת שהמסקנה היחידה אליה ניתן להגיע היא שלא כמוש התערב בנעשה ולא ה' אלוהי ישראל, אלא כוח שנמצא מעל שני אלים אלה, ואשר גם ה' היה כפוף לו. תפיסה זו אינה נראית לנו סבירה, ואין לה אישוש מטקסטים מהמזרח הקדום מאותה תקופה. לפנינו סיפור של מלחמה בין שני עמים שכנים המאמינים כל אחד באל אחר, ואת הנצחון במלחמה מייחס כל עם לאל שלו.

³¹ י. ליוור, "מלחמותיו של מישע מלך מואב", בתוך: **חקרי מקרא ומגילות מדבר יהודה**, ירושלים תשל"ב, עמ' 219, סובר שב"קצף הגדול" הכוונה למגפה, האופיינית לתנאי מצור צבאי ממושך ללא תנאים סניטאריים נאותים. מכיוון שמגפות מביאות מוות נורא ופתאומי ולא ביד אדם, ראו אותן הקדמונים כביטוי מובהק לזעמו של האל. אולם המקרא משתמש ב"נגף" גם כאשר הוא מתכוון למגפות מה', וגם כשהוא מספר על נצחון אלוהי נסי על אויבי יהודה. לכן ייתכן שלא מדובר כאן במגפה דווקא. משמעותו של המונח "קצף" במקרא הוא כעס האל (ראה קהלת ה: 16, דב' כט: 27 ועוד), אך לא ברור מהו העונש שבא בעקבות הקצף הזה. מאמר זה ראה אור גם באנגלית, תחת הכותרת: J. Liver, "The Wars of Mesha, King of Moab", *PEQ* 99 (1967), pp. 24-31.

³² Japhet, *Chronicles*, p. 1042, מסבירה שהכרוניסט ראה את מותו של יאשיהו כעונש הנובע מחטא כלשהו, וכנראה החטא הזה הוא עצם היציאה למלחמה אעפ"י שהזהר שלא לעשות כן. יאשיהו פעל, אפוא, בניגוד לצו אלוהי ישראל, ולכן נהרג. יפת עומדת על הדמיון שבין המוטיבים המשמשים בסיפור מותו של אחאב לבין המוטיבים שבסיפור מות יאשיהו. שניהם הוטעו ע"י נביאי שקר, יצאו לקרב בניגוד לצו האל, ונהרגו. אין אנו נכנסים לפירוט רב יותר בנושא זה, היות ומלחמתו של יאשיהו אינה מתוארת כנס, אם חיובי ואם שלילי.

שלא קיבל את עזרת ה' נגד פרעה נכו מלך מצרים, אלא אף נהרג במלחמה הזאת. לכן תלה את מות יאשיהו בקרב בהפרת צו האל. איזהו האל? ברור שכוונתו של התיאולוג המקראי היא לאלוהי ישראל.

2.2.3.6.2 מלחמות ומים אדומים בספרות יוון העתיקה

האם רק המקרא מקשר בין מלחמות עקובות מדם לבין מים עכורים מדם? מסתבר שגם הסופרים היוונים קשרו בין מים אדומים לבין מלחמה. הסיודוס³³ מספר על גשם בצבע דם שירד משמים בעת המאבק בין הרקלס לבין קיקנוס, ואומר: "וזוס הרעים רעם בחזק אף טפות דם אז המטיר מני השמים לארץ, אות מלחמה כי תהיינה לבנו רב-העז והאמץ". באיליאדה³⁴ מספר הומרוס שכאשר הבין זאוס שבנו סרפדון עומד להחרג במלחמה, הוא "המטיר על פני האדמה רסיסי טל-דמים, באלה כבד את בנו אשר אהב". תוקידידס מספר על אירוע היסטורי בו משולבים מלחמה ומים עכורים בדם.³⁵ לדבריו, לאחר מפלות רבות נסוגו חיילי אתונה מסיציליה. ביום השמיני לנסיגה הגיעו עייפים וצמאים לחוף הנהר אסינארוס, ונכנסו אל הנהר "בחפזון וללא סדרים, וכל אחד רצה שהוא יהיה הראשון לעברו...ומאחר שנאלצו ללכת כשהם צפופים, נכשלו זה בזה ורמסו זה את זה. מקצתם נספו מיד בדקירות חניתותיהם הם ומקצתם נסתבכו בכליהם ונסחפו בזרם...המים נעכרו מיד, אך הם המשיכו לשתותם, אף על פי שהיו דלוחים ומאודמים מדם". הדמיון בין תיאורו של תוקידידס לבין תיאור מלחמת ישראל ויהודה במואב מצטייר מהאלמנטים המופיעים בשני הסיפורים: מוטיב המים שצבעם כצבע דם, ומוטיב "מלחמת איש ברעהו". ההבדל בין התיאורים הוא שבעוד המקרא מייחס את האירוע לנס מה', מתאר תוקידידס מצב ריאליסטי נתון בצורה רציונלית, ואינו מייחס את התופעה להתערבות אלוהית. אולם תיאורו מחזק את הסברה שהעורכים המקראיים שאבו ממקורותיהם אירוע ריאלי ושילבו בו אלמנטים נסיים כדי להאדיר את האל ולהדגיש את מעורבותו בהיסטוריה של עם ישראל, מעורבות שאינה תמיד לטובת ישראל דווקא (כפי שעולה מסיום המלחמה נגד מואב ומתיאור מותו של יאשיהו

³³ הסיודוס, מגן הרקלס, תרגם ש. שפאן, ירושלים 1956, 385-383, מסביר זאת כאות להתערבותו של זאוס, אביו האלוהי של הרקלס, במלחמה שבין שני בני התמותה.

³⁴ הומרוס, איליאדה, טז, 461-459. המיתוסים היווניים מייחסים לזאוס בנים רבים, אשר חלק מהם נולדו לו מנשים בנות תמותה, ואחרים נולדו לו מיחסיו עם אלות שונות. גם באגדות הכנעניות מצוי מוטיב הנהר האדום מדמו של האל: S. Ribichini, "Adonis", *DDD*, pp. 13-14, מביא מתוך De Syria Dea את האגדה המספרת על אפרודיטה/עשתורת שהתאהבה באדוניס הצעיר והיפה, שנהרג על ידי חזיר בר. מאז היו מי האורונטס הופכים לאדומים מדמו של אדוניס בתקופה מסוימת של השנה. על הנושא הזה ראה בהרחבה אצל: J.G. Frazer, *Adonis*, London 1932, p. 21.

³⁵ תוקידידס, תולדות מלחמת פילופוניס, ז, 84.

בקרב). לפי התפיסה התיאולוגית היוונית לא יכול זאוס לשנות את גורל בני האדם, היות והגורל חזק אפילו מהאלים.³⁶ אולם לפי התפיסה התיאולוגית המקראית האל קובע את הגורל, והוא שפוגע במלכי ישראל ויהודה כאשר הם אינם פועלים בהתאם לדרישות התיאולוגיות; גם אם אין זו האמת ההיסטורית, זוהי התפיסה של העורכים.

2.2.3.6.3 מלחמת יהושפט במדינות עבר הירדן לפי דה"ב כ

הגורמים הפועלים במלחמה עליה מסופר בדה"ב כ: 29-1 הם בני מואב, בני עמון והמעונים, העולים למלחמה על יהודה בימי יהושפט.³⁷ המלחמה נערכה בדרום יהודה, כאשר "ההמון הרב הזה", עמי עבר הירדן, חונים "בחצצון תמר היא עין גדי". הכרוניסט מספר שיהושפט בנה ביהודה ערי מבצר וצייד את הצבא (דה"ב יז: 12-19): "[...] ויבן ביהודה בירניות וערי מסכנות: ואנשי מלחמה גבורי חיל בירושלים [...] וליהודה [...] גבורי חיל שלש מאות אלף [...] מאתים ושמונים אלף [...] מאתים אלף גבור חיל [...] מלבד אשר נתן המלך בערי המבצר בכל יהודה"; אולם על אף ההגנה, הביצורים והצבא החזק והמצויד, לא יצא יהושפט לקרב, אלא אסף את כל העם וערך³⁸ טקס שבמהלכו קרא צום ופנה לה' (שם, כ: 3-12): "וירא ויתן יהושפט את פניו לדרוש לה' ויקרא

³⁶ F. Graf, "Zeus (Ζεύς)", *DDD*, pp. 1758-1771, מסכם את מהותו של זאוס, ראש הפנתיאון היווני, ובין הדברים הוא אומר: "In order to preserve the order he had set, he is himself subject to it; he has no right to change it out of personal whim - therefore, he feels himself liable to Fate". P.W. van der Horst, "Ananké (Ἀνάγκη)", *DDD*, pp. 60-62, ש-Ananké נזכרת אצל אפלטון ואצל הטרגיקנים היוונים כשליטת הקוסמוס וכאימן של ה-Moirai, שהן אלות הגורל, והיא חזקה יותר מהאלים. אותה תפיסה מצוייה גם אצל: Ovid, *Metamorphoses* (trans. F.J. Miller), London-Cambridge 1916, XV, 780-785 בשמו של יופיטר "The gods...were not able to break the iron decrees of the ancient sisters".

³⁷ יהושפט מלך בין השנים 846-870 לפנה"ס לערך. Japhet, *Chronicles*, pp. 743-744, טוענת שהכרוניסט השתמש במקור הדוטרונמיסטי כבסיס לקורות יהושפט, והרחיב את היריעה על ידי מידע ממקורות נוספים. נראה שלדעת הכרוניסט תקופת יהושפט היא תקופה חשובה מאד בחיי ממלכת יהודה. ס' מלכים ממקד את האירועים בימי יהושפט ובית אחאב סביב דמותו של הנביא אלישע, ואילו דה"ב ממקד את האירועים סביב דמותם של שני המלכים מבית דוד, אסא ויהושפט.

³⁸ ר. כשר, "ישועת יהושפט", בית מקרא קו (תשמ"ו), עמ' 242-251, רואה במלחמת יהושפט דגם בסיסי של "מלחמות ה'", ובייחוד אלה המתוארות בסי' דה"ב. צורתו של הדגם הזה משתנה בהתאם לצרכיו ולמגמותיו של הכרוניסט, שהושפע, לדעת כשר, מנס יציאת מצרים, ועיצב את נצחונו של יהושפט בדימויים הלקוחים מנס-הושעה זה. אולם כשר אינו מזכיר שהכרוניסט מתעלם מיציאת מצרים. כן מתעלם כשר מהדמיון הבסיסי הקיים בין כל נסי הושעה שבדה"ב. לדעת כשר, באה הפלישה כעונש ליהושפט על קשריו עם ישראל, וההצלה הנסית ארעה בזכות תגובתו של המלך. תיאור המלחמה בדה"ב כ מהווה את הפיתוח הספרותי המושלם של הז'אנר העוסק ב"מלחמת הקודש של ה'" על כל מרכיביו, ואשר מאפייניו הבולטים נמצאים בצורה מפוזרת בתיאורי מלחמת ה' בימי אביה ובימי אסא. דיון בנושא אצל: Japhet, *Chronicles*, pp. 782-785. לדעת יפת ניכר בתיאור הכרוניסטי הגיון מדיני וגיאוגרפי, שמקורו, כנראה, בכרוניקות קצרות ולקוניות בנות התקופה אותן הרחיב הכרוניסט כדי ליצור את ההיבט אותו רצה להדגיש. R.W. Klein, "Reflections on Historiography in the Account of Jehoshaphat", in: D.P. Wright, D.N. Freedman and A. Hurvitz (eds.), *Pomegranates and Golden Bells*, Winona Lake 1995, pp. 643-657, רואה במכלול סיפורי יהושפט את העיבוד התיאולוגי האופייני לכרוניסט, הניכר, בין היתר, בהוספת תפילה לה' בזמן המלחמה. לדעתו צריך לנפות את הנתונים שמביא בעל דה"ב.

צום על כל יהודה ויקבצו יהודה לבקש מה' [...] אלהינו הלא תשפט בם כי אין בנו כח לפני ההמון הרב הזה הבא עלינו ואנחנו לא נדע מה נעשה כי עליך עינינו".³⁹ במהלך הטקס נחה "רוח ה'" על יחזיאל הלוי,⁴⁰ שהתנבא ואמר (שם 15-17): "אתם אל תיראו ואל תחתו [...] כי לא לכם המלחמה כי לאלהים [...] התיצבו עמדו וראו את ישועת ה' [...] צאו לפניכם וה' עמכם".

לאחר סיום הטקסים הללו ירדו יהושפט והעם למדבר תקוע, ושם ביצעו ריטואל נוסף, המתואר כטקס הלל והודייה: "ויעמד משררים לה' ומהללים להדרת קדש בצאת לפני החלוץ ואמרים הודו לה' כי לעולם חסדו". האם אין לפנינו טקס שמטרתו לעודד את הלוחמים? ואולי רצה הכרוניסט להראות שהעם עודד את האל, שהרי לפי תפיסתו המלחמה היא מלחמת האל,⁴¹ שנלחם בעמי עבר הירדן ונגף אותם "ובעת החלו ברנה ותהלה נתן ה' מארבים על בני עמון מואב וחר שער הבאים ליהודה וינגפו";⁴² ויעמדו בני עמון ומואב על ישבי הר שער להחרים ולהשמיד; וככלותם ביושבי שער עזרו איש ברעהו למשחית; ויהודה בא על המצפה למדבר ויפנו אל ההמון והנם פגרים נפלים ארצה ואין פליטה". לאחר שחזו אנשי יהודה בהצגת המפלה המוחצת של אויביהם יצאו לשטח ואספו את ערמות השלל. בעקבות הנצחון הזה "ויהי פחד אלהים על כל ממלכות הארצות בשמעם כי נלחם ה' עם אויבי ישראל".⁴³

האלמנטים המאפיינים הושעה לאומית נסית זו הנמצאים בסיפור הם:

1. מלחמת המעטים כנגד הרבים, והמעטים מנצחים.

³⁹ אחת מצורות הדרישה בה' הייתה פנייה אל הכוהנים או אל הנביאים כדי שהם ישאלו את האל כיצד לנהוג, כפי שעולה, למשל, משמ' יח: 15 [...] כי יבא אלי העם לדרש אלהים"; מל"ב א: 16 [...] המבלי אין אלהים בישראל לדרוש בדברו [...]", ועוד. כל פנייה לאלוהות כאל אורקל הוגדרה כדרישה או כשאלה, גם כשהכוונה הייתה לאלים אחרים, כגון בעל זבוב (מל"ב א: 14), או פנייה לאוב (דה"א י: 13).

⁴⁰ הכרוניסט רואה את הלויים כיורשיהם הלגיטימיים של הנביאים. ראה דיון בנושא זה אצל: רופא, **מבוא לספרות הנבואה**, עמ' 64.

⁴¹ על הזיגור הספרותי האופייני לתיאורי המלחמה של הכרוניסט ראה אצל: Japhet, *Chronicles*, pp. 782-785. בנושא מלחמת האל ראה דיון מקיף אצל: G. von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Göttingen 1965. תיאור מלחמת יהושפט, לדעת יפת, אופייני לגישתו של הכרוניסט, שאסף כרוניקות היסטוריות קצרות ובנה מהן סיפור המדגיש את תפיסתו התיאולוגית-ההיסטוריוגרפית.

⁴² מכאן עולה בבירור שהכרוניסט אינו משתמש ב"נגף" אך ורק כאשר הוא מתכוון למגפה מה' התוקפת את הצבא. שהרי בפרקנו השתמש האל בתכסיס המארב, וכך נגף את האויב והביא ליהודה נצחון נסי.

⁴³ ידן, **תורת המלחמה**, עמ' 305, עומד על חכמתו ותושייתו של יהושפט בניהול הקרב הזה, ומדגיש את חשיבות אזור המדבר וערו במערך ההגנה של יהודה. ידן רואה במעורבות האלוהית, הבאה לביטוי במארבים ובחסימת האויב, את שיטות המלחמה בהן נקט יהושפט עצמו. אם אכן כך היו פני הדברים, הרי גם בסיפור הושעה נסי זה קיים מתח בין הושעת האל לבין פעולות המלך יהושפט. אולם זהו "מתח נסתר", שנעלם מאחר והכרוניסט ביטל לחלוטין את השתתפות יהושפט במלחמה ותלה את הנצחון בה' בלבד.

2. הנצחון בקרב מובטח מראש ליהודה.
3. הושעת ה' באה לאחר עריכת מספר טקסים שכללו צום ודרישה בה', ולו בגנינה בחצוצרות ובכלי נגינה אחרים.⁴⁴
4. ה' נוגף את האויב ע"י מארבים.⁴⁵
5. צבאות עמי עבר הירדן הורגים איש את רעהו.⁴⁶
6. צבא יהודה משמש כצופה פסיבי במחזה המלחמה בו ממלא ה' את התפקיד הראשי.

לפי תפיסת בעל דה"י, היו לנצחון הנסי על עמי עבר הירדן שתי מטרות:

1. הושעת יהודה מהתקפת מדינות עבר הירדן.
2. הפחדה ויראה מפני ה'.⁴⁷

כדי להוסיף ולהדגיש שצדיקותו של יהושפט ודבקותו באלוהי ישראל גרמו לאל להלחם את מלחמתו באורח נסי, מוסיף הכרוניסט ומספר שה' חולל עבור יהושפט נס הושעה נוסף, נס-אישי, והצילו מנפול בקרב. לפי דה"י יח יצא יהושפט יחד עם אחאב מלך ישראל למלחמה נגד ארם ברמות-גלעד. במהלך הקרב עמדו הארמים לתקוף את יהושפט, והוא זעק לה'. האל הסית את הארמים ממנו באורח נסי, ככתוב (שם 31): "ויהי כראות שרי הרכב את יהושפט והמה אמרו מלך-ישראל הוא ויסבו עליו להלחם ויזעק יהושפט וה' עזרו ויסיתם אלהים ממנו."⁴⁸ במלחמה

⁴⁴ האלמנט הפולחני הכולל נגינה אופייני למלחמות הושעה, כפי שכבר הראינו מספר פעמים. על ירידת מעמדם של הנביאים בתקופת המלוכה ועליית מעמדם של הלויים החל מימי דוד ושלמה, ועל תפקידיהם של הלויים בליטורגיה המקדשית בירושלים עומד: Sendrey, *Music in Ancient Israel*, pp. 489-492.

⁴⁵ גם המארב, גם הנגף וגם הפסיביות של עם ישראל הם מוטיבים האופייניים למלחמות הושעה לאומית נסית, ובייחוד אצל הכרוניסט.

⁴⁶ M. Liverani, *Prestige and Interest*, Padova 1990, pp. 135-138, מסביר שגם החיתים תיארו את אויביהם, או את המורדים בהם, כנלחמים זה בזה, וזאת מכיוון שהפרת ברית אמונים גררה עונש אלוהי, שגרם לטירוף הדעת. את אותה התפיסה מזהה ליברני גם אצל המצרים, ומביא עדויות מהן עולה שלאחר מרידות, כאשר את השלטון תופסים זרים שאינם מיועדים לכך, חוזר המצב לתווה ובוהו המקביל לחוסר הסדר הקוסמי, והזרים, או המורדים, הורגים האחד את השני.

⁴⁷ מדברי הסופר המקראי מצטייר פעמים רבות שהנס נעשה לשם הפחדה ולהגברת היראה מאלוהים. כך מצינו למשל בשמ' יד 31: "וירא ישראל את היד הגדלה אשר עשה ה' במצרים וייראו העם את ה' [...]".

⁴⁸ גם הדויטרונומיסט מספר על הקרב שנערך בין אחאב ויהושפט ובין ארם ברמות הגלעד, שם נהרג אחאב, וגם הוא מזכיר שיהושפט ניצל מפגיעת האויב בעת המערכה. אולם הדויטרונומיסט אינו תולה את ההצלה בנס מה'. הוא אומר (מל"א כב: 32-33): "ויהי כראות שרי הרכב את יהושפט והמה אמרו מלך ישראל הוא ויסרו עליו להלחם ויזעק יהושפט: ויהי כראות שרי הרכב כי לא מלך ישראל הוא וישבו מאחוריו". מתיאור זה עולה אמנם שיהושפט התפלל ("ויזעק"), אך אין כאן תיאור של הצלה נסית. הקורא מניח שלאחר זעקת יהושפט, המלך הצדיק, התערב ה' לטובתו. Feldman, *Josephus' Portrait*, p. 165, השמיט מתיאורו את צעקתו של יהושפט

הזאת נהרג אחאב, ואילו יהושפט שב בשלום לירושלים. עם שובו של יהושפט לעירו יצא יהוא בן-חנני החוזה לקבל את פניו, ואמר לו (דה"ב יט: 2): "[...] הֲלָרָשָׁע לַעֲזֹר וּלְשֹׁנָי ה' תֵּאָהֵב וּבִזְאת עֲלִיד קֶצֶף מִלִּפְנֵי ה'". למה התכוון יהוא החוזה בדבריו? הרי ליהושפט לא אונה כל רע במלחמה; להפך, הוא ניצל באורח נסי וחזר בשלום. סביר להניח שהכרוניסט, שהביא את הדברים בשם יהוא, השתמש במונח "קצף" כדי לרמוז דווקא לאירועים של מלחמת ישראל ויהודה במואב, שגם לגביהם אומר העורך במל"ב ג: 27 "[...] וַיְהִי קֶצֶף גָּדוֹל עַל יִשְׂרָאֵל [...]", ולא דווקא לנס שקרה ליהושפט במלחמה נגד ארם. בדבריו קשר אפוא הכרוניסט את יהושפט גם למלחמת ישראל ויהודה במואב, ועמד במרמוז על נס ההושעה מה' בו זכה מישע.

2.2.3.6.4 שימוש באלמנטים נסיים ובתכסיסי מלחמה דומים בספרות היוונית

כאן עלינו לשאול האם תיאורי המלחמה אצל הכרוניסט אופייניים לו בלבד, או שתיאורים כאלה נמצאים גם אצל סופרים אחרים בעת העתיקה. מבדיקת הספרות היוונית מסתבר שלא רק יהושפט זכה בעזרה אלוהית ובהושעה נסית בזמן מלחמה. הומרוס מספר שהקטור, נסיך טרויה, זכה להושעה דומה מיד האלים במהלך המלחמה בין האכיים ובין הטרויאנים:⁴⁹ "וטבקרוס שוב ירה חץ אחר ממיתר הקשת ויכונונו ישר אל לבו של הקטור, כי אותה מאד נפשו להכריעו, והחטיא שוב המטרה, כי הטה אפולון את חצו". בפעם אחרת מייחס הומרוס את הטיית החצים מהקטור להתערבותו של זאוס במערכה.⁵⁰ כלומר העורך המקראי והומרוס מחזיקים בתפיסה תיאולוגית דומה: המלך-הגיבור ניצל מפגיעת האויב במהלך המלחמה מכיוון שהאל התערב ועזר לו. ההבדל הוא שלפי תפיסתו הפוליתאיסטית של הומרוס יכול היה כל אל להתערב במערכה ולעזור לגיבור המועדף עליו, ולעתים גם לחולל עבורו נס-הושעה. ואילו העורך המקראי מייחס את כל הנסים שקרו במהלך ההיסטוריה של עם ישראל להתערבות ה' לבדו כאשר העם או המלך ראויים לכך, ולכן הוא מטשטש, או מעמעם, אירועים שמהם ניתן להבין שגם אלים אחרים (כגון כמוש) התערבו באורח נסי לטובת המאמינים בהם.

ופנייתו אל ה'. כך אמנם מבטל יוספוס את סיפור נס ההושעה שנעשה ליהושפט, אך בכך הוא גם מבטל את ההוכחה לפחדנותו של המלך.

⁴⁹ הומירוס, איליאדה, ח, 309-311.

⁵⁰ הומירוס, איליאדה, טו, 458-465.

נוסף לכך מתאר הומירוס כיצד הטילו החתנים, שניסו להשתדך לפנלופה, את רומחיהם באודיסאוס, ששב מנדודיו. האלה אתנה הסיתה את הרמחים וסיכלה את יריות החתנים.⁵¹

תוקידידס⁵² מתאר קרב בין האתונאים והלאקדימונים שתכסיסיו ותוצאותיו דומים לאירועים המתוארים בפרקנו: האתונאים תפסו בסתר הלילה "את המקומות הגבוהים ביותר שבאי, כדי שתגדל מבוכת האויבים, כשיראו עצמם מוקפים מכל צד ולא ידעו לקראת מי יתערכו...אם יעלו על אותם שלפניהם, יירו על-ידי הללו שמאחוריהם...והאדמה היתה קשה וטרושה...ובשטח כזה לא יכלו הלאקדימונים, שנשקם היה כבד, לרדוף אחריהם...והואיל ואבידותיהם (של האתונאים) לא היו מרובות התרגלו לאט לאט לראות את אויביהם כאיומים פחות מכפי שהעלו בדעתם...ומאחר שזלזלו בהם, הסתערו עליהם כאחד בקולי-קולות והטילו בהם אבנים וחיצים וכידונים, כל אחד מכל הבא בידו. ההתקפה המלווה צווחות הכתה בתימהון את הלאקדימונים, שלא היו רגילים לצורת מלחמה מעין זו. ועמוד כבד של אפר היער, שנשרף זה לא מכבר, תימר מעלה מעלה, ואיש לא ראה מה שלפניו בשל מטר החיצים והאבנים, שהוטלו בהם בידי אנשים מרובים ונישאו עם עמוד האפר...הם לא מצאו את ידיהם ואת רגליהם, כי נמנע מהם לראות מה שלפניהם ואף לא שמעו את הפקודות, שניתנו להם, בשל קול צווחת האויב. הסכנה אפפה אותם מכל צד, והם לא ידעו מה יעשו להציל נפשם". הקרב הוכרע אפוא ע"י שימוש בתכסיסים של מארב, עשן ורעש, ובסופה של המערכה נצחו האתונאים את הלאקדימונים.

מההשוואה בין התיאורים משתמע שייתכן מאד שהתיאורים המקראיים אכן מבוססים על אירועים ריאליים-היסטוריים. אולם הכרוניסט הלביש את הריאליה בלבוש תיאולוגי-נסי, ואילו תוקידידס הביא דיווח היסטורי, ולא ייחס את נצחון האתונאים במלחמה להתערבות אלוהית שהביאה להושעה נסית.

2.2.3.6.5 השוואה בין האלמנטים שבסיפורי הנס בימי יהושפט במל"ב ובדה"ב

מכיוון שקיימים אלמנטים דומים בשני סיפורי המלחמה בהם מעורב יהושפט, עלינו לבדוק אם אכן לפנינו שתי מלחמות שונות, או שלפנינו סיפור על אותה מלחמה אשר כל אחד מהעורכים עטף

⁵¹ הומירוס, אודיסיה, כב, 255-259.

⁵² תוקידידס, תולדות מלחמת פילופוניס, ד, 30-37.

אותו בעטיפה נסית שונה, וערך אותו בהתאם לתפיסתו ולתקופתו. לשם כך נשווה בין האלמנטים הדומים ובין האלמנטים השונים בשני הסיפורים.

האלמנטים הדומים הם:

- במל"ב - ברית של שלוש מדינות (ישראל, יהודה ואדום) נגד מואב.
- בדה"ב - ברית שלוש מדינות (עמון, מואב והמעונים) נגד יהודה.
- בשני הסיפורים הולכים הצבאות באותה דרך: לפי מל"ב עוברים צבאות ישראל, יהודה ואדום מארץ ישראל לעבר הירדן בדרך אשר מדרום לים המלח, דרך אדום.
- לפי דה"ב מגיעים צבאות מדינות עבר הירדן ליהודה בדרך העוברת מדרום לים המלח, דרך אדום.
- בשני הסיפורים כלולות נבואות על העתיד לקרות במלחמה: במל"ב מנבא הנביא אלישע;
- בדה"ב באה הנבואה מפי יחזיאל הלוי.
- בשתי המלחמות מתגשמות הנבואות.
- שני העורכים רואים ביהושפט מלך ירא ה', שבזכות אמונתו מתנבאים הן הנביא אלישע והן יחזיאל הלוי, והאל מתערב במהלך המלחמה באמצעות נס.
- בשני הספרים מסופר שהמלכים ערכו ריטואלים: במל"ב מסופר שמלך מואב ערך טקס פולחני שהביא למעורבות האל, ולא ברור בדיוק מי האל.
- בדה"ב מסופר שיהושפט ערך טקס שהביא למעורבות ה'.
- בשתי המלחמות מתערב האל במהלך הקרבות באמצעות נס, ומהשוואה בין התיאורים⁵³ עולה אותו מוטיב נסי: **בעלי הברית הורגים איש את רעהו**.⁵⁴ לפי מל"ב חושבים המואבים שבני הברית חיכו איש את רעהו. ואילו לפי דה"ב הורגים עמי עבר הירדן האחד את השני.

⁵³ ממל"ב ג: 23 עולה שבני ישראל הכינו מארב למואבים, וכאשר אלה הגיעו למחנה הישראלי תקפו אותם צבאות הברית. תכסיס המארב אופייני להתערבות ה' במלחמה באמצעות נס, ועל כך עמדנו פעמים רבות.

⁵⁴ מריבה פנימית בתוך שורות האויב, או 'מלחמת גוי בגוי', באה לידי ביטוי גם בנבואות אחרות הימים, כגון אצל חגי, האומר (שם, ב: 22) "[...] והפכתי מרכבה ורכביה וירדו סוסים ורכביהם איש בחרב אחיו"; ישי' ט: 2: "וסכסכתי מצרים במצרים ונלחמו איש באחיו ואיש ברעהו [...]"; זכ' יד: 13: "והיה ביום ההוא תהיה מהומת ה' רבה בהם והחזיקו איש יד רעהו ועלתה ידו על יד רעהו". התפיסה הזאת אינה באה רק כדי לתאר כיצד יילחמו אויבי ישראל אלה באלה. מלחמות אחים תהיינה גם בקרב בני ישראל, הן בחווה (ישי' ט: 18-20) "[...] איש אל אחיו לא יחמלו ויגזר על ימין ורעב ויאכל על שמאל ולא שבעו איש בשר זרעו יאכלו מנשה את אפרים ואפרים את מנשה יחדו המה על יהודה [...]"; והן בעתיד, כדברי הנביא זכריה (שם יד: 14) "וגם יהודה תלחם בירושלם [...]". התיאורים הללו מעלים על הדעת שהאל גרם לאויבי ישראל או יהודה להשתגע ולהלחם איש ברעהו. Niehaus, *The Warrior and His God*, p. 303, אומר שגם לפי התפיסה האשורית בלב האל את האויבים וגרם להם להשתגע, וכך הביא לנצחון האשורים.

• לפי מל"ב ג: 27 - התערבות האל הושיעה את מואב.

• לפי דה"ב כ - התערבות ה' הושיעה את יהודה.

ההבדלים בין שני הסיפורים הם:

- במל"ב ישראל היא הגורם הדומיננטי (יהורם), ויהושפט הוא הנלווה.
- בדה"ב יהושפט הוא הגורם הדומיננטי, וישראל אינה מופיעה כלל בסיפור.
- במל"ב מסופר על ברית מלכי ארץ ישראל נגד מואב שבעבר הירדן המזרחי; המלחמה נערכת בעבר הירדן, נגד מואב.
- בדה"ב מסופר על ברית עמי עבר הירדן המזרחי נגד יהודה, והמלחמה נערכת בארץ ישראל המערבית.
- במל"ב נזכרת אדום כצלע השלישית בברית ישראל ויהודה, והמעונים אינם נזכרים כלל.
- בדה"ב נזכרים המעונים כצלע השלישית בברית של עמון ומואב, וישראל אינה נזכרת כלל.
- לפי מל"ב הנס אינו נעשה לצורך הושעה לאומית, שכן היוזמים למלחמה הם ישראל ויהודה, ומלחמה זו לא נבעה מסכנה או מלחץ שנשקף לממלכת יהודה, ולא נערכה על אדמת יהודה.
- בדה"ב נעשה הנס לצורך הושעה לאומית, שהרי יהושפט הותקף בגבולות ממלכתו, והמלחמה נערכה בדרום יהודה.
- במל"ב מתוארים למעשה שני נסים: הנס הראשון התבטא בהופעה פתאומית של מים שצבעם אדום כדם; הנס השני הוא נס-עונשין - האל קצף על יהודה וישראל וגרם למפלתם.
- לפי דה"ב נגף ה' את עמי עבר הירדן, ואין זכר למים, לצבע האדום ולדם.
- במל"ב מנצחים לבסוף המואבים, ולא ברור באופן חד-משמעי מי הוא האל שהתערב במערכה לטובת מואב ו"קצף" על יהודה וישראל.
- בדה"ב מנצחים אנשי יהודה, וההתערבות הנסית היא של ה'.

נשאלת השאלה האם ישנם מקורות חוץ-מקראיים היכולים לשפוך אור על קורות ישראל ויהודה בתקופה זו, ולהבהיר האם הסופר 'המציא' אירוע נסי, או שהוא השתמש בנתונים היסטוריים כדי לאשש את גישתו התיאולוגית. שהרי אחת הבעיות העומדות בפני חוקרי תקופת המקרא היא חוסר מקורות חיצוניים המאירים את תקופת בית ראשון. במקורות אלה ניתן להעזר כדי לאשש

את המסקנות המתקבלות מההשוואה הזאת לגבי השאלה האם לפנינו מספר אלמנטים של מאורע אחד שנוצלו ע"י העורכים לפיתוח שתי גרסאות שונות, או שמלכתחילה יש כאן שני מאורעות נפרדים שבשניהם התרחשו אפיזודות נסיות שונות, ושמיתכנס בחרו העורכים המקראיים את האירועים שהתאימו לגישתו של כל אחד מהם.

2.2.3.6.6 עדויות היסטוריות לתקופה הזאת ממקורות חוץ-מקראיים

מ'מצבת מישע'⁵⁵ אנו למדים שלאחר ששחרר מישע את ארצו מעול ישראל, יצא "במצוות האל כמוש" למלחמה בבני ישראל תושבי עבר הירדן, וכבש את עריהם. מישע אינו מתאר קרבות ספציפיים שהתנהלו בינו לבין מלכי ישראל ויהודה (כעולה ממל"ב ג), ואינו מזכיר שהעלה את בנו לעולה. אולם לאור הנסיבות ההיסטוריות המתוארות בכתובתו סביר להניח שקרב כזה אכן התקיים. השתלטות מישע על שטחים ישראלים בעבר הירדן מעידה שישראל ויהודה אכן נגפו במלחמה נגד מואב, ואת הכשלון הצבאי הזה עיגן העורך, בהתאם לתפיסתו התיאולוגית, בנס שחולל האל למואב.

2.2.3.6.7 דבריו של יוספוס פלוניוס על שתי המלחמות הללו

נשאלת השאלה האם אפשר להעזר בעדותו של יוספוס,⁵⁶ שייתכן ונעזר במקורות נוספים לנושא הזה שנעלמו מאז, ולראות אם מדבריו עולה שבימי יהושפט הייתה מלחמה אחת עם מספר מוטיבים נסיים, או שלפנינו שתי מלחמות נפרדות, ששתיהן נסתייעו באלמנטים נסיים שונים.

בחינת דבריו של יוספוס מראה שלדעתו יש לפנינו שני מאורעות נפרדים, ולא בכל אחד מהם כלול גם אירוע נסי. האפיזודות המתוארות במלחמה במואב (בדומה לנוסח של ס' מל"ב) מוסברות על

⁵⁵ את המצבה הקים מישע מלך מואב לזכר נצחונו על בני ישראל אשר ישבו בעבר הירדן המזרחי. את תעתיק הכתובת, פירושה ופרטים על הימצאה, וכן ספרות מקיפה נוספת לנושא, ראה אצל: אחיטוב, **אסופת כתובות עבריות**, עמ' 249-261.

⁵⁶ ייתכן שמדבריו של יוספוס, שחי קרוב יותר לתקופה שבה נכתבו הספרים, ובעיקר ס' דברי הימים, ניתן לעמוד על השינויים שחלו בחשיבה התיאולוגית הישראלית בין הדויתרונמיסטים ובין תפיסת העולם של ימי הכרניסט, ומהו הפן שקבלו תפיסות אלה בסוף ימי בית שני. על ההבדל בין גישתו של הדויתרונמיסט ליהושפט לבין הגישה של בעל דה"ב, ועל תיאור האירועים אצל יוספוס, ראה: C. Begg, "Jehoshaphat at Mid-Career According to AJ 9,1-17", *RB* 102 (1995), pp. 379-402. מתחשב בכתבתו בפוליטיקה הרומית וברושם שהוא יוצר אצל קוראיו. C. Begg, "Josephus' Portrait of Jehoshaphat Compared with the Biblical and Rabbinic Portrayals", *BN* 78 (1995), pp. 39-48, סובר שיוספוס נעזר גם בסי' מלכים וגם בדברי הימים, והתמקד בעיקר בדמותו של יהושפט ופחות בדמותו של אחאב. על הבעייתיות בכתבתו של יוספוס ראה גם אצל: Mach, *Entwicklungsstadien*, pp. 300-332, ושם הפנייה לספרות קודמת.

ידי יוספוס בצורה הגיונית:⁵⁷ מלכי ישראל ויהודה החליטו לעלות על מואב דרך מדבר אדום, היות והיה להם ברור שהמואבים אינם מצפים להתקפה מכיוון זה. אולם המנהיגים תעו בדרך וסבבו במדבר משך שבעה ימים, ולכן הם "נתונים בחוסר מים לבהמותיהם ולצבאם". כאשר ניגן המנגן צלחה רוח אלוהים על אלישע הנביא, והוא ציווה על המלכים לחפור בארות רבות בתוך הנחל ואמר "כי אף על פי שלא יהיו עננים ולא יהיה רוח ולא יתך גשם, תראו את הנחל מלא מים והצבא ובהמות המשא שלכם ישתו וינצלו. ולא לדבר זה בלבד תזכו..." ואכן למחרת, לפני עלות החמה, "העלה הנחל מים רבים". מקורם של המים שהגיעו לפתע, אליבא דיוספוס, הוא בגשם שוטף אשר האל הוריד בארץ אדום, מהלך שלושה ימים משם. הצבע האדום, שנבע מהשתקפות צבעי הזריחה במים ("כי בעצם שעה זו מסמיקים המים בברק החמה", כדבריו של יוספוס) גרם למואבים לחשוב שצבאות ישראל ויהודה "המיתו את עצמם מצמא והנהר שוטף דם", והם באו לשדוד את המחנה, אך ניגפו לפני צבאות הברית. מישע ניסה להימלט מהעיר ולא הצליח, ולכן "עשה מעשה של יאוש ומצוקה נוראה: כי העלה את בנו בכורו, את מי שעתיד היה למלוך אחריו, על החומה, עד שנראה היה לעיני כל האויבים, והקריבו עולה לאלוהיו". משראו זאת המלכים ריחמו עליו, ומתוך רחמים הסירו את המצור וחזרו איש לארצו. כלומר, לתפיסת יוספוס ה' אכן סיפק לצבא יהודה וישראל את המים שכה היו זקוקים להם, אך הוא נותן לתופעת המים הסבר הגיוני. רק התזמון מקורו בה'. הוא גם אינו מספר על "קצף" או על עונש שמקורו באל, ואשר בעטיו עזבו צבאות הברית את מואב. כלומר יוספוס אינו מצביע על התערבות אלוהית נסית במלחמה הזאת, לא למואב ולא לישראל וליהודה.

אולם את מלחמת יהושפט בעמי עבר הירדן, המתנהלת על אדמת יהודה, מביא יוספוס בנוסח הדומה לזה של הכרוניסט: לדבריו⁵⁸ יצא יהושפט עם העם אל המדבר שלרגלי העיר תקוע, ושם נערכו "כשבראשם הכהנים החצוצרות בידיהם והלויים עם המשוררים ולהודות לאלוהים, כאילו כבר הציל את ארצנו מיד אויבינו". האל התערב במלחמה לטובת יהודה, "הטיל פחד ומבוכה בתוך העמונים והרגו (איש את רעהו) בחשבם זה את זה לאויב, עד שלא נשאר איש מכל הצבא הגדול הזה". יהושפט השקיף על העמק "וראהו מלא פגרים, ושמח על ישועת אלוהים הנפלאה שנתן להם

⁵⁷ יוספוס, **קדמוניות**, ט, 31-40. כאן יכולה להישאל שאלה מסוג אחר: אם המים אמורים להגיע באופן פתאומי, מדוע צריך היה לחפור בורות בנחל? ייתכן אפוא שליוספוס היו שני מקורות לסיפור: לפי האחד חפרו הישראלים בורות בנחל כדי להגיע למי תהום ולהעלותם, כפי שאפשר להבין מדברי יוספוס על המים הרבים שהעלה הנחל, ואילו לפי המקור השני הגיעו המים מאדום.

⁵⁸ יוספוס, **קדמוניות**, ט, 12-14.

בכבודו ובעצמו את הנצחון ללא כל עמל מצדס". דהיינו כאן רואה יוספוס הושעה אלוהית לאומית נסית, שהתרחשה בעקבות תפילות העם והמלך ונבואת יחזיאל הנביא.⁵⁹

עלינו לזכור שיוספוס כתב את ספריו עבור קהל קוראים רומאי,⁶⁰ וניסה לקרב את המקרא לאופן תפיסתו של קהל זה, שהיה אמון על הפילוסופיה היוונית ועל דרך כתיבתם של ההיסטוריונים היווניים והרומאים.⁶¹ ייתכן שכדי לסבר את דעת קוראיו ניסה יוספוס להפוך חלק מהאגדות הטמונות במקרא להיסטוריה, ובמקום להשאיר את האירוע הנסי המעורפל שיווה למאורעות מסוימים פן רצינולי. בכך הלך בעקבות סופרים והיסטוריונים יוונים שאת כתיבתם הכיר ומכתיבתם הושפע, ובעיקר מתוקידידס⁶² ומדיוניסיוס מהליקרנסוס⁶³. כנראה שאצל יוספוס היה הבדל בין אמונתו לבין הצרכים הספרותיים של תקופתו ושל הקהל עבורו כתב, ולכן נמצאת בכתביו גישה אמביוולנטית לנס.⁶⁴ אלמנט נוסף אותו מחשיב יוספוס מאד ומדגיש בספרו הוא

⁵⁹ יוספוס מציין שלאחר הקרב הזה פחדו כל העמים מיהושפט, מכיוון שאלוהיו עוזר לו, ולא מאלוהי ישראל עצמו. לתפיסת יוספוס, האלמנט החשוב באירוע היא התפילה, המביאה להתערבות האלוהית. כן מכנה יוספוס את יחזיאל 'נביא' ולא 'לוי', בשונה מדה"ב כ: 14. יוספוס התגאה במוצאו הכוהני, והדגיש פעמים רבות את חשיבותם ומעמדם של הכוהנים. מכיוון שבתקופת בית שני התחרו הלויים בכוהנים על התפקידים במקדש, השתדל יוספוס, עד כמה שיכול היה, להתעלם ממעמדם של הלויים גם כשמדובר בימי בית ראשון. ראה על כך אצל: L.H. Feldman, "Josephus' Portrait of Jehoshaphat", *Scripta Classica Israelica* 12 (1993), pp. 159-175.

⁶⁰ לדעתו של: L.H. Feldman, "Josephus as an Apologist to the Greco-Roman World: His Portrait of Solomon", in: E. Schüssler Fiorenza (ed.), *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, London 1976, pp. 69-114. כתב יוספוס את ספרו מתוך מגמה להוכיח לבני דורו שגם לבני ישראל היו מנהיגים, יוצרים והוגי-דעות גדולים. לכן הדגיש מחד גיסא אספקטים שונים הקשורים במלכים, גיבורים ונביאים, ומאידך גיסא השתדל לרכז אספקטים אחרים, או אפילו להעלים אותם לחלוטין. מכיוון שקהל היעד של יוספוס נטה לסטואיציזם, הוא השתמש בביטויים ובהלכי מחשבה שהיו אופייניים לסטואיקנים ושילב אותם בדבריו, ובעיקר בנאומים ששם בפי גיבוריו.

⁶¹ הסבר מפורט יותר הביא א. שליט בקדמוניות, מבוא, עמ' 82-11.

⁶² כך לגבי ספרו "מלחמות היהודים".

⁶³ המדובר בעיקר לגבי כתיבת "קדמוניות היהודים". על ההשפעות ההדדיות של הסופרים וההיסטוריונים בתקופה הקרובה לימיו של יוספוס ועל הסיבות שבגללן כתב יוספוס חלק מספריו עומד: W.C. van Unnik, "Flavius Josephus and the Mysteries". in: M.J. Vermaseren (ed.), *Studies in Hellenistic Religions*, Leiden 1979, pp. 244-279. שלדעתו כתב יוספוס את ספריו כדי להראות לעולם הלא-יהודי בן-זמנו שלא ניתן לראות את האל כמות שהוא, אלא רק להכירו דרך פעולותיו. ברור שחלק מפעולותיו של האל בא לידי ביטוי בנסים.

⁶⁴ לעתים מתאר יוספוס את הנסים כפי שהם באים במקרא, ואז הוא מוסיף הערה כגון זו שבקדמוניות, ג, 81, "על הדברים האלה יכול כל אחד מקוראי בעתיד לחשוב כאוות נפשו, אולם אני מוכרח לספר את הדברים כמו שכתוב בכתבי הקודש"; ופעמים אחרות הוא מוותר על הנסים, או מפרש אותם כאירועים טבעיים. כאשר מוצא יוספוס אצל היסטוריונים יוונים אירועים הדומים לאירועים הנסיים עליהם הוא מספר הוא מביא את הדברים כחיזוק לדבריו וכך הוא מנסה לשכנע את קוראיו באמיתות הדברים. כגון ההשוואה שעורך יוספוס בקדמוניות, ב, 347-348, בין נס חציית ים סוף לבין נסיגת הים הפמפילי בפני אנשיו של אלכסנדר מוקדון. דיון בתפיסתו של יוספוס לגבי הנסים ראה אצל: O. Betz, "Miracles in the Writings of Flavius Josephus", in: L.H. Feldman and G. Hata (eds.), *Josephus, Judaism, and Christianity*, Detroit 1987, pp. 212-235.

התפילה. לתפיסתו, ה' שומע את תפילותיהם של המאמינים, ומחולל נסים כתשובה לתפילות אלה. לכן מוסיף לפעמים יוספוס ומשלב בסיפוריו תפילות הודיה אשר אינן נזכרות כלל במקרא.⁶⁵ בכך לא שונה יוספוס מהכרוניסט, שגם הוא הוסיף, למשל, את נאום אביה על הר צמרים (דה"ב יג: 4-12) כדי להביע את תפיסתו לגבי פילוג הממלכה, וכן גם הוסיף את תפילתו של אסא (דה"ב יד: 10) כדי להדגיש את חשיבות התפילה לשם הפיכת המלחמה למלחמת האל.⁶⁶ ברור אפוא שהאירוע הנסי שחולל ה' ליהושפט, לפי תפיסתו של בעל דה"י, מתאים גם לתפיסתו של יוספוס, ולכן הוא מביא אותו כנס. אולם ההצלה הנסית שבה זכה מישע מלך מואב אינה מתאימה לתפיסתו של יוספוס, ונס כזה אינו עולה בקנה אחד עם מהלך האירועים אותו רוצה יוספוס להציג לקוראיו. לכן הוא מעדיף להתעלם ממנו.⁶⁷ מכתביו של יוספוס משתמע אפוא שאכן היו שתי מלחמות שונות, ורק באחת מהן, שהיא מלחמתו של יהושפט בלבד, חולל האל נס-הושעה.

2.2.3.6.8 סיכום ומסקנות לנושא נסי הושעה במלחמות שבימי יהושפט

השונות בין הגירסאות מעלה אפשרות של שתי מלחמות שונות. מדה"ב יז, שם עומד הכרוניסט על האמצעים הריאליים בהם נקט יהושפט כדי לבלום את פלישות עמי עבר הירדן והשבטים הנודדים אל תוך שטחה של יהודה, ניתן להבין שפלישות כאלה אכן אירעו. לכן ייתכן שהמלחמה עליה מסופר בפרקנו מבוסס על גרעין היסטורי אמיתי, וצבא יהודה אכן ניצח את הפולשים. אולם בעל דברי הימים אינו מעוניין לבחון את האירוע מנקודת מבט היסטורית, אלא להראותו מנקודת המבט התיאולוגית המיוחדת לו. הוא מודע לכך שערי יהודה מבוצרות ומוגנות וליהושפט יש צבא גדול וחזק, שהרי יהושפט הוא מלך צדיק וירא ה' וברור שארצו חזקה. אך על אף זאת נובע הנצחון במלחמה אך ורק ממעורבות האל באמצעות נס. לעומת זאת מלחמת ישראל במואב נערכה על אדמת עבר הירדן, ועל אף המעורבות האלוהית, ואף על פי שבשלב הראשון של המלחמה ניצחו ישראל ויהודה, ניגפו בסופו של דבר צבאות הברית; אולם לא מידי אדם ניגפו, אלא מיד האל,

⁶⁵ יוספוס, **קדמוניות**, ג, 7, מספר שמושה התפלל לה' כשהוא מונה את מעשי האל וגדולתו עד לאותו יום, ואף מוסיף שם נס עליו לא מסופר בתורה: הוא אומר שכאשר הפך היאור לזרם של דם ומימיו היו בלתי ראויים לשתיה למצרים, הם נותרו יפים לשתיה ומתוקים עבור בני ישראל. בתפילה אחרת, שם, ד, 40-50, מבקש משה עזרה נסית נוספת מה' בזיקה לדתן ואבירם ואומר "העבירם מארץ החיים שלא בדרך הטבע". י. בן מתתיהו (יוספוס פלוויס), **תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים** (תרגום נ. שמחוני), רמת גן 1968, טז, 4, שם בפי אגריפס נאום ארוך בו הוא מדגיש שאי-אפשר להלחם בלי לעבור על חוקי התורה, ובעיקר על מצוות השבת, ולכן ה' לא יעזור לבני ישראל במלחמה כזאת והם ייגפו. על חשיבות התפילה אצל יוספוס ועל הנאומים שהוא שם בפי גיבוריו, הקשורים בתפיסתו הפוליטית, עמדנו בהערות הקודמות.

⁶⁶ על הנאומים והתפילות כדרך להביע את ההשקפה הפרוגרמטית של הכרוניסט, כפי שאנו מוצאים גם בספרים החיצוניים ובדומה לשיטותיהם של ההיסטוריוגרפים היווניים, ראה: מ. ויינפלד, **מיהושע ועד יאשיהו**, ירושלים 1992, עמ' 190-195.

שהתערב במלחמה לטובת המואבים. זאת מכיוון שאחאב, שאינו מקבל אצל התיאולוג ציון של מלך הנאמן לה', השתתף במערכה.

כפי שצינו, בחינת שני הסיפורים מעלה שאמנם קיימים ביניהם הבדלים, אך קיים גם דמיון רב, המתבטא בטקסים הפולחניים (ובעיקר בהעלאת הקרבנות - אם כי יש הבדל חד-משמעי בין הקרבנות שהעלה יהושפט לבין קרבנו של מישע), בנבואה המתגשמת, ובאלמנט של האויב הנלחם בינו לבין עצמו. דמיון ברור זה מחזק את הסבירות שלפנינו תיאור בסיסי של מלחמה אחת, אשר במהלכה התחולל נס, ואשר עורך כל אחד מהספרים הציג הן את המלחמה והן את הנס בהתאם לתפיסתו ולגישתו התיאולוגית.⁶⁷ ייתכן שבעל דה"י הכניס במכוון שני שינויים החשובים במיוחד לתפיסתו התיאולוגית-הפרגמטית:

1. הוא הוציא בכוונה תחילה את ישראל מהסיפור, שכן אין דעתו נוחה משיתוף הפעולה של יהושפט הצדיק עם מלך ישראל, היות וממלכת ישראל נוצרה בחטא (ראה דה"ב יג). לכן הסתמך הכרוניסט על גרעין של אירוע היסטורי אחר, והוא חדירה מקומית של שבטי המדבר אל דרום יהודה, ובנה סביבו תיאור של מלחמת הושעה נסית.
2. הוא ייחס נצחון ליהושפט לאור העקרון של תורת הגמול המקובלת עליו - יהושפט עשה את הטוב והישר בעיני האל, ולכן הוא זכאי להתערבות אלוהית נסית במלחמותיו.

הכרוניסט הפך אפוא את "מלחמת הקודש" למלחמה שנערכת ע"י תפילות, זמירות ותהלוכות, מלחמה בה מעורבות האל על ידי אלמנט נסי היא משמעותית יותר מכל אלמנט צבאי. הכוח

⁶⁷ הרחבנו כאן את היריעה בעניין גישתו של יוספוס לעניין הנסים בתקופה זאת והיא מאירה גם את גישתם של עורכי המקרא, המשתנה בהתאם לתקופה בה חיו העורכים, ולסוג הקהל שאליו פנו.

⁶⁸ G.H. Jones, "The Concept of Holy War", in: R.E. Clements (ed.), *The World of Ancient Israel*, Cambridge 1989, pp. 299-321, מבחין במספר שלבים בגישה התיאולוגית-ההיסטוריוגרפית המקראית ל"מלחמת קודש", או למלחמות אשר בהן באה לידי ביטוי התערבות האל. הדוידסונומיסט שם דגש על כיבוש כנען כמתנה מהאל לשם קיום ההבטחה האלוהית לעם ישראל, ואילו לפי תפיסת הכרוניסט, הנצחון בקרב מקורו בה' בלבד, ללא קשר להבטחה האלוהית. G.H. Jones, "Holy War or Yahweh War", VT 25 (1975), pp. 642-658, אומר שאין דגם מסוים למלחמת ה', וכן אי אפשר לומר שכאשר בני ישראל יצאו למלחמה הם ערכו טקסים על פי פרמולה נתונה וקבועה מראש. T.R. Hobbs, *A Time for War*, Wilmington 1989, p. 205, טוען שמלחמת ה' היא צורה קדומה של מלחמה שנערכה בשם האל, ולא מוסד פולחני. היו מספר טקסים פולחניים שנערכו בהקשר למלחמה כזאת, ולרוב ליוותה אישיות דתית חשובה את הצבא, לעתים גם לשם התייעצות. אם נכון הדבר, הרי התפיסה הזאת אינה דומה למלחמות הנסיות כפי שמציג אותן הכרוניסט, מכיוון שמתאוריו עולה שהמלחמה היא מלחמה דתית בלבד: אין מפקד צבאי, אין יועץ דתי, ואת המלחמה נלחם האל בלבד.

הצבאי חשוב רק כדי להוכיח שהמלך הוא ירא אלוהים, ולכן הוא גם חזק. אולם הנצחון במלחמה אינו נובע מהכוח הצבאי, אלא מרצון האל.

לסיכום ניתן לומר שבתיאור מלחמת יהושפט ואחאב במואב קיים, אפוא, סיפור הושעה נסית בעל גרעין היסטורי, כאשר מושא ההושעה הנסית משתנה במהלך הסיפור: בחלקה הראשון של המלחמה נועד הנס לצבאות ישראל ויהודה, ולכן הוא בגדר נס הושעה לאומית. ואילו בחלקה האחרון והחשוב של המלחמה מושא ההושעה הנסית הוא מואב, ולא ברור מי אחראי לנס ההושעה: כמוש אלוהי מואב או ה' אלוהי ישראל. לכן העדיף הסופר המקראי לערפל את הנושא, ולעטוף את הגרעין ההיסטורי בהילה נסית, שאיננה מבהירה מי הוא האל האחראי לנס הזה.

המלחמות שנערכו בין ישראל לבין ארם שימשו מצע לסיפורים רבים ושונים במקרא. בחלק מהסיפורים הללו נכללים אירועים של הושעה לאומית נסית, שרובם מיוחסים לנביא אלישע. להלן נעמוד על סיפורי ההושעה הללו, המכילים גרעינים של אירועים היסטוריים העטופים בנסי הושעה לאומית. גם שניים מהסיפורים האלה, בדומה למלחמות יהושפט ואחאב, מהווים "סיפור כפול".

2.2.3.7 אירועי הושעה לאומית לישראל בימי יהואחז בן יהוא

2.2.3.7.1 מצור ארמי על שומרון לפי מל"ב ו-ז

במל"ב ו: 24-33 ובפרק ז כולו⁶⁹ מסופר על מצור ממושך שהטילו בן הדד מלך ארם וצבאו על שומרון. התושבים הרעבים פנו אל מלך ישראל עלום השם כדי שיצילם. המלך אינו יוצא להלחם בארם, כפי שהיינו מצפים שיעשה, אלא מתבטא בכעס רב על הנביא אלישע ואומר (שם 31): "[...] כה יעשה לי אלהים וכה יוסף אם יעמד ראש אלישע בן שפט עליו היום". מדוע כועס המלך על אלישע? האם אשם הנביא ברעב שבשומרון,⁷⁰ או שמא הביא אלישע את הארמים לצור על העיר? על כך אין למספר תשובה. השליח אותו שולח המלך אל אלישע שומע מפי הנביא נבואה, לפיה

⁶⁹ ראה את ניתוח האירועים בפרקים אלה מפרספקטיבה ספרותית-אסתטית אצל: R.D. Moore, *God*: 95-104. *Saves*, Sheffield 1990.

⁷⁰ Gray, *Kings*, pp. 472. סובר שהרעב הגדול שהיה באותה עת בשומרון לא נבע מהמצור הארמי על העיר, אלא מבצורת מתמשכת. וראה שם דעות חוקרים שונים בנושא זה. ייתכן שיש לפנינו שתי אפיונות שחוברו ע"י העורך-התיאולוג לסיפור אחד. על האפשרות שבאותה תקופה הייתה בצורת אפשר ללמוד מדבריו של שלישו של המלך, המשתמש במלים "הנה ה' עשה ארבות בשמים היהיה הדבר הזה", כלומר הוא שואל האם יגרום האל מייד לגשם, כדוגמה לחוסר אמונתו באפשרות להביא לידי ביטול מצב הרעב בעיר באופן מיידי.

יסתיים הרעב בעיר באופן פתאומי (שם ז: 1): "[...] כה אמר ה' כעת מחר סאה סלת בשקל וסאתים שערים בשקל בשער שמרון". שלישו של המלך מפקפק בהתגשמות הנבואה ואומר (שם 2) "[...] הנה ה' עשה ארבות בשמים היהיה הדבר הזה [...]"; על כך עונה לו הנביא "[...] הנכה ראה בעיניך ומשם לא תאכל". זמן בלתי מוגדר לאחר מכן הולכים ארבעה אנשים מצורעים רעבים, החיים מחוץ לשער העיר, אל מחנה ארם (שם 3-5): "[...] ויקמו בנשף לבוא אל מחנה ארם ויבאו עד קצה מחנה ארם והנה אין שם איש". מדוע ננטש המחנה? על כך משיב התיאולוג בתיאור של הושעה לאומית נסית (שם 5-7): "וה' השמיע את מחנה ארם קול רכב קול סוס קול חיל גדול ויאמרו איש אל אחיו הנה שכר עלינו מלך ישראל את מלכי החתים ואת מלכי מצרים⁷¹ לבוא עלינו; ויקומו וינוסו בנשף ויעזבו את אהליהם ואת סוסייהם ואת חמריהם המחנה כאשר היא וינוסו אל נפשם". לאחר ששבו המצורעים לעיר וסיפרו על נסיגת הארמים יצאו אנשי שומרון לאסוף את כל השלל (שם 15) "אשר השליכו ארם בהחפזם". מהתיאור משתקפת הבהילות בה עזבו הארמים את המקום, כשהם מותירים אחריהם מזון וציוד. מהתיאור ברור אפוא שהרעב בשומרון נבע מהמצור הממושך על העיר. המצב הקשה בעיר גרם משום-מה למתח רב בין המלך עלום השם ובין הנביא אלישע, שבסופו של דבר ניבא על הושעה אלוהית נסית קרובה.

האלמנטים המצביעים על הושעה לאומית נסית שקרתה לאחר הנבואה הם:

1. ה' השמיע באזני הארמים רעש הדומה לרעש של צבא ומרכבות, ולכן הפסיק צבא ארם לפתע את המצור ושב בחפזה לארצו כשהוא משאיר אחריו את כל ציודו, אותו אוספים אנשי ישראל כשלל מלחמה.
2. רק הצבא הארמי שמע את הרעש הזה.

כלומר, לפנינו סיפור הושעה לאומית נסית שהעורך לא מיקם אותו בקונטקסט היסטורי ברור, לא טען שהנביא או המלך פנו לאלוהים לשם הושעה ועזרה נסית, לא נקב בשמותיהם של מלכי ישראל

⁷¹ כנראה שהכוונה כאן אינה למצרים, אלא לארץ מוצרי, הנזכרת יחד עם ארץ החיתים בכתובותיהם של מלכי אשור, ובעיקר אצל שלמנאסר ג'. ארץ מוצרי נמצאת באנטוליה, צפונית להרי הטאורוס. על כך ראה דיון אצל: Gray, *Kings*, p. 473. לדעת גריי הפסיקו הארמים את המצור על שומרון היות והגיעה לאוזניהם השמועה על פעילותם של מלכי החיתים ומוצרי, שמועה שאותה העביר אליהם אחד הנביאים מבני ישראל, ויוזם השמועה היה הנביא אלישע בעצמו, לדעת גריי. Miller, *The Divine Warrior*, p. 134, משער שבני ישראל הבינו שהרעש המזכיר קולות של צבא הוא הרעש של צבא ה' שבא לעזרתם. זהו כנראה אותו הצבא האלוהי שהקיף את אלישע (מל"ב ו), ושאליו התכוון יואש מלך ישראל כשכינה את אלישע "רכב ישראל ופרשיו" (מל"ב יג: 15).

וארם שבימיהם פרצה המלחמה, ולא התייחס למידת דבקותו הדתית של מלך ישראל.⁷² מהכתוב ברור רק שהאירוע התרחש בימיו של אלישע, שגם חזה את העתיד לקרות.

הסופר נתן ביטוי נוסף ליכולתו הנבואית ולגדולתו של אלישע כשתאר את התגשמות נבואתו על שליש המלך, שפקפק באמיתותה של נבואת ההושעה. בהחפזם לבזוז את מחנה ארם הנטוש רמסו האנשים למוות את השליש, שהופקד על ידי המלך בשער העיר (שם, 17-20).

סיפור זה מעלה אפוא מספר תמיהות:

1. האם זהו סיפור נסי בעל גרעין היסטורי, או שמא זהו ז'אנר ספרותי בלבד, שמטרתו להאדיר את שמו של אלישע על ידי לגנדה המתארת הושעה נסית המתגשמת סמוך לנבואתו.
2. מדוע בחר הסופר לשלב סיפור של נס-הושעה לאומית בתקופה בלתי-מוגדרת.
3. מי הוא מלך ישראל אשר בימיו התרחשה ההושעה הנסית הזאת.
4. מי הוא מלך ארם שצר על שומרון ושהפסיק את המצור ועזב לפתע את העיר בלא שכבש אותה.

כדי לענות על השאלות הללו עלינו לבחון שני נושאים שונים. תחילה נבדוק אם אלמנטים דומים נמצאים בספרויות אחרות במזרח הקדום. לאחר מכן נבחן האם יש כתובים מקראיים נוספים המתקשרים בעקיפין לסיפורנו, והיכולים להבהיר את המסתתר מאחורי האירועים המתוארים בו.

2.2.3.7.2 מקרים של בריחה פתאומית של האויב בעת מלחמה במקורות חוץ-מקראיים

הירודוטוס⁷³ מספר על שני מקרים בהם ברח הצבא הפרסי משדה המערכה מפני ששמע 'רעשים', ואולי ברח מאחר שהגיעו לאוזני החיילים ומפקדיהם שמועות שונות. פעם אחת קרה הדבר בעת שהצבא נלחם ליד קיריני, שם "נפל פחד על הפרסים, אף כי איש לא נלחם בהם, וברחו". פעם נוספת אירע כך ליד פרגמון, לאחר שהמלך ערך טקס פולחני ובמהלכו "זבח לאתיני מאיליון אלף בקר, והמאגים נסכו נסכים להירואים. אחרי עשותם את המעשים האלה נפל בלילה פחד על

⁷² הרמז היחידי לזהותו של המלך הישראלי הוא הכינוי שבו מכנה אותו אלישע (שם ו: 32) "בן המרצח", ואין בכינוי זה כדי לידענו באיזה מלך מדובר; גם הזכרת בן הדד מלך ארם אין בה כדי לזהות מי הוא אותו בן הדד שבו מדובר בפרקנו ומתי מלך על ארם, היות ובן הדד היה שם אופייני למלכי ארם. הדד, אל-הסערה, היה האל הראשי של הארמים, ושמות ארמיים רבים כוללים את היסוד התיאופורי "הדד". על הדד ועל אלי סערה נוספים במזרח הקדום ראה: J.C. Greenfield, "Hadad", *DDD*, pp. 716-726, ושם ספרות נוספת.

⁷³ הירודוטוס, ד, 203; ז, 43.

המחנה. בבוקר השכם נסע משם". הירודוטוס אינו קושר את המקרים הללו לקונטקסט נסי, אלא מביא אותם בלי אינטרפרטציה. פחד פתאומי כזה נהגו היוונים לקשר בדרך כלל עם מעשיו של האל פן.⁷⁴ הרודוטוס אמנם אינו מייחס את בריחת הפרסים להתערבות של אל כלשהו, אך מכיוון שמדבריו עולה שהפרסים ברחו לאחר שהיוונים נסכו נסכים והעלו זבחים לאלים, קשור האירוע בצורה כלשהי להתערבות האלים.

כלומר, גם היוונים ידעו שרעשים גרמו לפחד פתאומי בקרב החיילים, ובריחת הצבא משדה הקרב בעת מלחמה הייתה תופעה מוכרת בעת העתיקה. לעתים ראו בהתרחשויות התערבות אלוהית, ופעמים אחרות ייחסו אותן לשמועות ריאליות. הסופר המקראי העדיף לפרש את האירועים כנס מהאל, ולא לייחס את הבריחה למצב ריאלי, כפי שעשה הירודוטוס: המגינים פרשו את הסרת המצור ללא קרב כנס-הושעה, ואילו התוקפים נימקו את בריחתם בהתערבות האל במערכה.

2.2.3.7.3 מל"ב יג - הושעה לאומית נוספת בימי יהואחז מלך ישראל

במל"ב יג: 1-5 מסופר שבימי יהואחז בן יהוא חרה אף ה' בישראל "ויתנם ביד חזאל מלך ארם וביד בן הדד בן חזאל כל הימים: ויחל יהואחז את פני ה'". כלומר יהואחז ביקש את עזרת האל. הסופר המקראי מציין (שם 12-13) "וישמע אליו ה' כי ראה את לחץ ישראל כי לחץ אתם מלך ארם: ויתן ה' לישראל מושיע ויצאו מתחת יד ארם [...]".

קטע קצר זה, הכולל את המאפיינים של אירוע הושעה לאומית נסית (אם כי אין לנס אסמכתא בטקסט), שהם: צרה ("כי לחץ אתם מלך ארם"), פנייה לאל ("ויחל יהואחז את פני ה'") והושעה ("ויתן ה' לישראל מושיע"), מהווה סיפור הושעה לאומית בלתי מפותח, והוא אופייני בעיקר לתיאורי ההתערבות האלוהית בתקופת השופטים. אמנם לא מתועדת כאן הושעה נסית מסוימת, ולא ידוע באלו צעדים נקט ה' ואיזה נס חולל כדי להושיע את ישראל; אולם מהכתובים אפשר להבין שבאחת מהמלחמות שהתנהלו בין ארם ובין ישראל בתקופת מלכותו של יהואחז התחוללה התערבות אלוהית שבגינה נפסק הלחץ הארמי. אף על פי שהעורך אינו מציין מי היה המושיע וכיצד נושע ישראל, ברור מהנוסח שהוא ראה את ההושעה כנובעת מהתערבות האל. לאחר שהמלך

⁷⁴ נ. שפיגל, "פן", בתוך: האנציקלופדיה העברית, ירושלים 1978, כרך כז, טורים 901-902, אומר שפן, אל היערות, המקנה, הצאן והרועים, נהג להבהיל בקולו, שנשמע לפתע, גם נימפות וגם בני אדם וצאן. מכאן בא הביטוי פאניקה.

חילה את פני ה' - פעולה ריטואלית-דתית שמשמעותה לפחות תפילה לאל - נתן ה' לישראל מושיע, ולאחר מכן (שם 5) "וישבו בני ישראל באהליהם כתמול שלשום".

האלמנטים המזכירים נסי הושעה לאומית הנמצאים בסיפור זה הם:

1. יהואחז התפלל ("ויחל") לה' לעזרה.

2. בעקבות פניית יהואחז נתן ה' לישראל מושיע.

סיפורי הושעה נסיים דומים, הכורכים את ההושעה בשמועה מעורפלת ממקור אלוהי הגורמת לנסיגת האויב, או במושיע אנושי שלעתים הוא עלום שם, מצויים במקרא מספר פעמים.⁷⁵ אותו נוסח של הושעה אלוהית מצוי גם בכתובת זכור מלך חמת ולע"ש.⁷⁶

2.2.3.7.4 השוואה בין האלמנטים בשני סיפורי ההושעה והמסקנות

נשאלת השאלה האם יש קשר בין ההושעה הנסית עליה מסופר במל"ב ז, ובין ההושעה המרומזת במל"ב יג, והאם ייתכן שקיימת אפילו זהות בין שני הסיפורים.

מפרשים רבים חושבים שבכינוי "בן המרצח" (מל"ב ו: 32) התכוון אלישע ליהורם בן אחאב,⁷⁷ ולכן הם מניחים שמלחמה זו קרתה בימי יהורם. כבר יוספוס מייחס את האירוע לימיו של המלך הזה, ומספר ש"יורם, בנו של רוצח", רצה להרוג את אלישע על "שאינו מבקש מאת אלהים שיסיר מעליהם את פורענויות השעה, אלא יושב ומתבונן בשקט איך הן עושות בהם כלה". קשה ליוספוס לייחס אירוע הושעה נסי לימי יהורם, ולכן, אף על פי שהוא מתאר את המאורע בצורה רציונאלית, בסופו של דבר הוא תולה באל את הסיבה לרעש הבלתי מוסבר.⁷⁸

⁷⁵ מל"ב יט: 7: "הנני נתן בו רוח ושמע שמועה ושב לארצו [...]"; מל"ב טז: 7: "עלה והושעני מכף מלך ארם [...]".

⁷⁶ על כתובת זכור מלך חמת ולע"ש ראה דיון אצל: J.C. Greenfield, "The Zakir Inscription and the Danklied", בתוך: **דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות**, ירושלים תש"ד, עמ' 174-191 (החלק הלועזי), ושם ספרות קודמת.

⁷⁷ על פירושים שונים לאירועים הכרוכים בסיפורי אלישע ומלחמות ארם בישראל ראה: Gray, *Kings*, pp. 466-479, המביא את דעותיהם של פרשנים אחרים.

⁷⁸ יוספוס, **קדמוניות**, ט, 68-87, אף מרחיב ומוסיף על הכתוב במקרא כשהוא שם בפיו של שליחו של יורם, שאינו מאמין לדברי הנביא, מלים נוספות: "דברים שלא יאמנו תדבר, הנביא. כי כשם שאי אפשר שאלהים יוריד גשמי שעורים או סולת, כך אי אפשר שיתקיימו הדברים שאמרת זה עתה". הפירוש הרציונאלי הוא שהרעש ששמעו הארמים דומה היה לרעש צבאות מצריים ומלך האיים, אשר שכר מלך ישראל כדי שיבואו לעזרתו, ולכן הם ברחו באישון לילה. רק כאשר שב הדד לדמשק נודע לו, לדברי יוספוס, "שאלהים הוא שהטיל אותו ואת כל צבאו לתוך הפחד והמבוכה ההיא והדבר לא קרה מחמת בוא אויב".

אולם נראה לנו סביר יותר שהמרצח הוא יהוא, והכינוי "בן המרצח" מוסב על יהואחז בן יהוא. יהוא עלה לשלטון בהפיכה המלווה במרחץ דמים; הוא רצח והרג את כל בית המלוכה הקודם של ישראל, בית עמרי, את כל מקורביו, את רוב בני משפחת המלוכה של יהודה ואת כל עובדי הבעל, נביאיו וכוהניו.⁷⁹ הסופר מתאר את יהוא כמשוגע (מל"ב ט: 20): "והמנהג כמנהג יהוא בן נמשי כי בשגעון ינהג" (את המלים הוא שם בפיה של איזבל במל"ב ט: 31 "זמרי הרג אדניו"). הנביא הושע אומר (שם א: 4) "[...] ופקדתי את דמי יזרעאל על בית יהוא". ואילו אחאב איננו נחשב בעיני הדויטרונומיסט למרצח המוני, שמגמתו לחסל שושלת מלוכה או חוג שלם. מקרה הרצח היחיד אשר בו מעורב אחאב, ככל הידוע (וגם זה רק בעקיפין), הוא ההוצאה להורג של נבות היזרעאלי. בגלל מקרה זה פנה הנביא אליהו לאחאב ואמר לו "הרצחת וגם ירשת" (מל"א כא: 19), אך לא כינה אותו "מרצח". העורך הוסיף וסיפר שלאחר דברי אליהו נכנע אחאב לפני ה', ולכן החליט האל לדחות את הרעה אשר תבוא על בית עמרי לימי בנו של אחאב.⁸⁰

אלישע משח את יהוא למלך על ישראל, אך הנביא אינו נזכר לאחר מכן במחזור סיפורי יהוא. ייתכן שאלישע ניתק את קשריו עם יהוא בגלל הרציחות ההמוניות שביצע מלך זה. לאחר מות יהוא קיים אלישע קשרים הדוקים עם יהואחז בן יהוא,⁸¹ ולאחר מות יהואחז המשיך לעמוד בקשר עם יהואש בנו, ואף ניסה לעזור לו במלחמותיו בארם (כפי שעולה ממל"ב יג: 14-20). סביר אפוא להניח שכאשר צבא ארם נלחם בישראל וצר על שומרון, פנה יהואחז אל אלישע וביקש את התערבותו כדי לקבל את עזרת האל וישועתו. בדברי אלישע "הראיתם כי שלח בן המרצח הזה"⁸² להסיר את ראשי" (מל"ב ו: 32) התכוון הנביא ליהואחז בן יהוא, ולא ליהורם בן אחאב.⁸³

⁷⁹ מל"ב ט-י.

⁸⁰ על כך במל"א כא: 27-29.

⁸¹ א. רופא, **סיפורי הנביאים**, ירושלים תשמ"ו, עמ' 65-66, סבור שאלישע לא פעל כלל לפני עליית בית יהוא לשלטון, ולכן לא סביר, לדעתו, שהאירוע הזה קרה בימי יהורם בן אחאב. Gray, *Kings*, p. 462.

⁸² Gray, *Kings*, p. 472, אינו חושב שבכינוי "בן המרצח" התכוון הנביא לבנו או לנכדו של יהוא, שהרי אלישע יזם את המלכת יהוא, אלא ל"מרצח" המנסה להיכנס באותו זמן בדלת. אולם אין זה פתרון מניח את הדעת, היות ואלישע אינו אומר: "אל תניחו למרצח להכנס לבית". הוא אומר במפורש ש"בן המרצח" שלח מלאך כדי להסיר את ראשו.

⁸³ למסקנה זו מגיע גם: אופנהיימר, **הנבואה הקדומה בישראל**, עמ' 264-268, הרואה את מחזור סיפורי אלישע כחוליות בתוך מסכת אפית רחבה, שחלקה האחד הוא משנותיו האחרונות של אחאב, וחלקה האחר מימי מלכי בית יהוא. J.M. Miller, "The Elisha Cycle and the Accounts of the Omride Wars", *JBL* 85 (1966), pp. 441-454, סובר שארם לחצה את ישראל רק מסוף מלכות יהורם ולא בימי אחאב, ושאלישע לא פעל כלל לפני סוף ימי יהורם, ורוב הלגנדות אודותיו משקפות את תקופת יהוא ויהואחז. Hoover Renteria, "The Elijah/Elisha Stories: A Socio-cultural Analysis of Prophets and

מניתוח שתי האפיזודות לעיל ניתן להסיק מסקנות אלו:

- כל אחת מהאפיזודות האלו כשלעצמה (מל"ב ז ומל"ב יג) מהווה הושעה חלקית וסתומה. אך בחברנו אותן לסיפור אחד אנו רואים שההושעה הנסית בימי המלך עלום-השם (מל"ב ז) מהווה חלק בלתי נפרד מסיפור ההושעה הקצר והבלתי-מפותח שקרה בימי יהואחז, עליו מרומז במל"ב יג.
- כך מתקבלת תמונה רצופה וברורה של מאורע, שבגרעינו המקורי תבוי אירוע היסטורי שקיבל פן של הושעה לאומית נסית. האפיזודה התרחשה בימי יהואחז בן יהוא מלך ישראל, והמלך הארמי הוא בן-הדד ג' בן חזאל, שהפסיק את המצור על שומרון ושב בבהלה לארם, מכיוון שהגיעה לאוזניו השמועה שאדד-נירארי ג' מלך אשור נמצא בדרכו לשם.
- ה"מושיע" הנזכר במל"ב יג הוא, אם כן, אדד נירארי ג' מלך אשור, שיצא נגד ארם בשנה החמישית למלכותו.⁸⁴

לפנינו אפוא סיפור הושעה נסי אחד אשר העורך המקראי חילק אותו, מסיבות שאינן ידועות לנו, לשני סיפורים נפרדים. ניתן לשער שההפרדה נעשתה בגלל סיבות אלה:

1. יחסו העוין של העורך-התיאולוג לאחאב בפרט ולבית עמרי בכלל: את הכינוי "בן המרצח" תפס העורך כנובע מדברי אליהו לאחאב "הרצחת וגם ירשת", ולכן ראה באחאב את המרצח, ואת יהורם כ"בן המרצח".
2. השם בן-הדד הופיע כשמו של מלך ארם בשני הסיפורים. ידוע שבן הדד היה שמו של מלך ארם בימי אחאב.

People in Ninth-Century B.C.E. Israel", in: R.B. Coote (ed.), *Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective*, Atlanta 1992, pp. 75-126. בוחנת כיצד יכלו אליהו ואלישע, אותם היא מגדירה כ-"heroes of the hillcountry" להפוך לכוח פוליטי אלטרנטיבי שאיים על יציבות השלטון. לדעת רנטריה, הסיפורים האנטי-מונארכיים שסופרו על אליהו ואלישע מצביעים על היותם פרופגנדה פוליטית, שבהם נעזרה מפלגתו של יהוא כדי להשתלט על הממלכה. אליהו ואלישע נחשבו, אפוא, לפי דעתה של הובר-רנטריה, לנביאים-הפטרוניים של בית יהוא, אם כי ייתכן שלא היו קיימים כלל, אלא בית יהוא נעזר בהם כדי להצדיק את תפיסת השלטון, בדומה למסורות קדומות אחרות. לתפיסתנו, אם הם לא היו קיימים, כיצד ייתכן שבית יהוא נעזר בהם למטרה כלשהי? לדעתי סביר שאלישע היה נביא-החצר של כמה ממלכי בית יהוא, ואילו אליהו, שהסתייג מחלק ממעשיו של אחאב, קיים עמו קשרים הדוקים, אותם השתדל העורך לעמעם. N. Na'aman, "Prophetic Stories as Sources for the Histories of Jehoshaphat and the Omrides", *Biblica* 78 (1997), pp. 153-173. סובר שהדוֹיטרונומיסט נעזר בכל המקורות שעמדו לרשותו, וביניהם גם מקורות נבואיים, ושילב אותם אל תוך הקומפוזיציה שערך. לדעתו של נאמן בולט השימוש שעשה העורך במקורות האלה לגבי תקופת יהושפט ובית עמרי.

⁸⁴ אדד-נירארי ג' מלך על אשור בין השנים 782-805. על מסעו לארם בשנת מלכותו החמישית ראה אצל: Luckenbill, *ARA*, vol. II, p. 261 §735, p. 263 §740, ושם הפניות לפרסומים קודמים.

3. העורך ראה בשושלת עמרי שושלת חטאה, ולכן ייחס את סיפורי הלחץ הארמי לשושלת זו, ובייחוד לימי יהורם בן אחאב, על דרך התפיסה של החטא ועונשו. אולם סביר להניח שדווקא בימי יהוא היה לחץ ארמי גדול על ישראל, ולחץ זה נמשך גם בימי יהואחז בנו של יהוא.

מבדיקת שני הסיפורים אנו רואים שהעורך לא היה מעוניין להעלים את המידע על האירוע ההיסטורי בו ניצלה ישראל ממצור ארמי ולא נכבשה, היות ולפי תפיסתו היה כאן נס-הושעה מה', והצגת הנס תרמה להאדרת דמותו של אלישע. אולם מכיוון שהוא ראה את מלכי ישראל כמלכים חוטאים שלא חזרו בתשובה ואינם ראויים לנס הושעה, השתדל העורך לערפל את מסכת האירועים ולייחס אותם לתקופה של מלך עלום שם, מחוץ למסגרת של זמן נתון, וזאת כדי שלא לייחס הושעה אלוהית נסית לישראל בימיו של מלך שעליו לא יכול היה לומר שעשה את הטוב והישר בעיני ה'. שהרי נס הושעה, לפי התפיסה התיאולוגית המקראית, הוא מעין פרס המגיע על אמונה שלמה בה'.

2.2.3.7.5 אפיזודות נוספות המצביעות על היכולת העל-טבעית של אלישע ועל קשריו עם מלכי

ישראל

1. אותה גישה ספרותית שראינו בנס-ההושעה הלאומית שהתרחש בימיו של יהואחז, גישה המשתדלת בעת ובעונה אחת להבליט את עצם האירוע הנסי ואת מעורבותו של הנביא אלישע ולהעלים את שמו של המלך שבזמנו מתרחשת ההושעה הנסית הזאת, באה לידי ביטוי בפעם נוספת, שגם בה מדובר בהושעה לאומית נסית שהתחוללה בימיו של מלך אנונימי ובתקופת פעילותו של אלישע.⁸⁵ במל"ב ו: 14-15 מסופר שמלך ארם שלח "..." סוסים ורכב וחיל כבד ויבאו

⁸⁵ אנו מביאים אפיזודות המתארות את הנסים של אלישע לאו דווקא לפי הסדר בו מביא אותן הדויטרונומיסט, היות ונראה לנו שצדק רופא, **סיפורי הנביאים**, עמ' 49-67, המציין שסידור מכלול הסיפורים הללו הוא אסוציאטיבי, ורואה באותו חלק של מחזור סיפורי אלישע המספר על מעורבותו במלחמות מלכי ישראל בארם "לגנדות מדיניות" אשר יש בהן הרבה מן האמת ההיסטורית. לדעתו של רופא אין לפקפק באמיתותן של הלגנדות המתארות את אלישע כמקורב למלך ישראל וכמעורב בחיי המדינה. בסיפורים רבים במקרא ניכרת מעורבותם של הנביאים והחוזים בחיים הפוליטיים בישראל וביהודה. הדבר בולט מאד אצל נתן, ישעיהו, ירמיהו ונביאים נוספים. הפעולות המאגיות שמבצע אלישע לטובת מלך ישראל הן רק שינוי נוסח של הפעילות הפוליטית שהייתה מקובלת אצל הנביאים, לדעת רופא. אולם בדקנו ולא מצאנו שום פעילות מאגית בסגנון דומה אצל ישעיהו, ירמיהו ושאר הנביאים שפעלו בתצורות מלכי יהודה וישראל, אלא אם נתייחס לפעולות סמליות - בייחוד לאלו של ירמיהו - כאל מאגיה, ואל הוראת ישעיהו (יש' לח: 21) למרוח דבלת תאנים על השחין שממנו סבל חזקיהו כדי לרפאו כאל פעולה מאגית. גם הומירוס, **איליאדה**, ג, 903-904, מזכיר את מיץ התאנים בויקה לריפוי פצעים. W. Jacob, "Medicinal Plants of the Bible - Another View", in: I. and W. Jacob (eds.), *The Healing Past*, Leiden 1993, pp. 34-35, עומד על חשיבות התאנה כמרכיב בתרופות נגד מחלות ונגעים שונים, בייחוד במצרים. M.A. Beek, "The Meaning of the Expression 'The Chariots and the Horsemen of Israel'" (II Kings ii 12)", in: M.A. Beek et al. (eds.), *The Witness of Tradition*, Leiden 1972,

לילה ויקפו על העיר: וישכם משרת איש האלהים לקום ויצא והנה חיל סובב את העיר וסוס ורכב [...]”⁸⁶. כל המהלך הזה נועד כדי לקחת בשבי את אלישע, מכיוון שדווח למלך ארם שאלישע חזה את כל מהלכיו של הצבא הארמי והביאם לידיעת מלך ישראל. נערו של אלישע חשש לגורל הנביא, אך זה הרגיע אותו והתפלל אל ה'. אז קרו שני נסים אישיים שונים, האחד לאחר השני, כאשר לשניהם מוטיב מרכזי אחד: תחילה נענה ה' לתפילת אלישע (שם 17) והנער "ראה [...]” והנה ההר מלא סוסים ורכב אש סביבת אלישע”⁸⁷. לאחר תפילה נוספת התחולל הנס השני (שם 18): [...]” ויאמר ה' נא את הגוי הזה בסנורים ויכם בסנורים וכדבר אלישע”⁸⁸. הנביא הוביל את הארמים לשומרון, ושם ביקש מהאל (שם 20) [...]” פקח את עיני אלה ויראו ויפקח ה' את עיניהם [...]”.

מהכתובים מצטייר אפוא שמחד גיסא 'פקח' ה' את עיני הנער, ומאידך גיסא 'עיוור' תחילה את הארמים, ולאחר מכן 'פקח' שוב את עיניהם.⁸⁹ בשומרון ערך המלך לארמים משתה גדול, ואחריו

1-10 pp, רואה בסיפורי אלישע בדותן ופגישתו עם המלך יואש אלמנט ספרותי בלבד. ביק מתעלם בכך מהמידע המקראי על מעורבות הנביאים בחיים הפוליטיים בישראל וביהודה.

⁸⁶ ניתוח האירוע הזה מפרספקטיבה ספרותית-אסתטית עורך: Moore, *God Saves*, pp. 84-94. לדעת מור, סיפור זה מקורו בקונטקסט הגיוגרפי, אם כי תפקידיו של אלישע הם להתפלל אל ה' כדי לגרום לאחרים "לראות" - תחילה נפקחות עיניו של נער של הנביא; לאחר מכן מוכים הארמים בסנורים לזמן מה, אך לאחר מכן נפקחות עיניהם שוב. Gray, *Kings*, pp. 460-461, טוען שהפשיטות לא נערכו ע"י מלך ארם, אלא ע"י שבטים ארמים חצי-נוודים. הארמים נפלו בשבי בעקבות מארב בהרים, והובאו לשומרון. מאוחר יותר ייחסה המסורת את האירוע לאלישע, וסיפרה שהוא היה זה אשר הוביל את הארמים והסגיר אותם בידי המארב הצבאי הישראלי. אלמנטים נסיים ואלמנטים היסטוריים שולבו כאן ע"י העורך לסיפור אחד, לדעת גריי. "רכב אש וסוסי אש" מזכיר את מוטיב הרוכבים העל-טבעיים הבאים לעזרת עם ישראל במלחמתו, מוטיב העובר כחוט-השני לאורך כל ס' מכבים ב'. מחבר מכבים ב' רואה את האספקטים הדתיים של המאבק בין היהודים וההלניזם כחשובים יותר מהאספקטים הפוליטיים. גרעין של סיפור נסי דומה, שלא התפתח לכדי סיפור שלם, נמצא ביר' לו: 26, שם נאמר: "ויצוה המלך את ירחמאל [...] לקחת את ברוך הספר ואת ירמיהו הנביא ויסתרים ה'".

⁸⁷ א. רופא, "אלישע בדותן (מל"ב ו', ח-כג): ביקורת ספרותית-היסטורית בסיוע מן המדרש", **בית מקרא** קמ (תשנ"ה), עמ' 3-21, רואה בפסוק 17 יסוד שאין לו המשך בסיפור; מכך עולה, לדעת רופא, שזוהי 'תחיבה של יד שניה': לפנינו פן מדרשי המסביר את פסוק 16, בו נאמר "כי רבים אשר אתנו מאשר אותם". הרבים - זהו חיל הרכב האלוהי.

⁸⁸ אירוע נסי נוסף בו קיים אלמנט דומה נמצא בבר' יט: 11, שם נאמר שהמלאכים/האנשים שבאו אל סדום כדי להציל את לוט "ואת האנשים אשר פתח הבית הכו בסנורים מקטן ועד גדול וילאו למצא הפתח". Sarna, *Genesis*, p. 136, מפרש את המלה "סנורים" לפי התרגום הארמי למקרא וסובר שהכוונה לאור פתאומי ומבהיק הגורם לחוסר יכולת לראות באותו זמן, ולא לעוורון. אם בבר' יט נשתמרו זכרונות עמומים על רעידת אדמה שהתרחשה אי פעם במקום, אפשר לראות בסיפור התייחסות עקיפה להתפרצות של אש געשית; על נושא זה ראה אצל: Sarna, *Understanding Genesis*, pp. 138-142. מ. ויינפלד (עורך), **בראשית** (עולם התנ"ך), תל-אביב 1993, עמ' 128, מפרש את ה'סנורים' כעוורון זמני בו הוכו אנשי סדום "מפני האור החזק, שהמלאכים כבני אלוהים עשויים ממנו", ומשווה זאת לנוסח הבבלי של עלילת גילגמש, לפיה שמר חיומבבה, היצור הדמוני, על יער הארזים באמצעות שילוח קרני אור שהעניקו לו האלים. אם יש 'אמת היסטורית' בסיפור אלישע, ייתכן שהיא טמונה בסערת ברקים שהתחוללה באותה עת במקום. ואילו: Gray, *Kings*, p. 465, רואה ב'סנורים' מוטיב טיפוסי לסאגה, בדומה לבר' כא: 19, שם 'פקח' האל את עיניה של הגר והיא ראתה באר מים במדבר. הגר לא הוכתה בסנורים, אך כדי להדגיש את מעורבות האל באירועים ואת האלמנט הנסי בסיפור נפקחו עיניה לראות את הבאר בדרך נס. מקרים שבהם מעלמים האלים לוחמים בשעת הקרב או מסיבות אחרות מצויים גם אצל הומירוס, **איליאדה**, ג, 380-382, כ, 444-438, וכן גם הומירוס, **אודיסיה**, ז, 42-14, כג, 371-372.

⁸⁹ 'פקיחת עיניים' בסיפורי אלישע, כמו גם בבר' ג: 5-7 ובבר' כא: 19, אינה באה במשמעות של ריפוי מעוורון; כוונת העורך היא לראיית הדברים שמעבר לגלוי ולנראה לעינו של האדם הרגיל. לדעת: Marcus, *From Balaam to Jonah*, p. 46, גם קללת אלישע (מל"ב ב: 24) נעשית אפקטיבית רק בשעה שהוא

שלח אותם חזרה אל אדוניהם. האירוע הנסי הפסיק את המלחמות בין ארם ובין ישראל. מהסיפור מצטיירת אפוא גדולתו של הנביא: ע"י הקשר העל-טבעי המיוחד שבינו ובין ה' הצליח אלישע גם 'לעוור' את הרואים, גם 'לפקוח' את עיני הנער לקיומו של ממד נוסף או של עולם אחר, וגם להפסיק את נסיונותיהם של מלכי ארם להשתלט על ממלכת ישראל, דבר שאותו לא הצליחו מלכי ישראל לעשות בכוח צבאם.

כפי שצינו לעיל, לא ניתן למקם את האירוע הזה מבחינה היסטורית, היות ושני המלכים הנזכרים בו הינם אנונימיים לחלוטין. סביר להניח שזהו אחד ממכלול הסיפורים אשר נהוג היה לספר בקרב חוגי בני הנביאים, ואשר מטרתו הייתה להאדיר את שמו של אלישע כנביא, כעושה נפלאות וכמצילו של עם ישראל מיד ארם. לעניינו חשוב שהתיאור מבטא את הקשרים ההדוקים שבין מלכי ישראל ובין אלישע: לא רק שהנביא אינו נרדף ע"י המלך, אלא יתרה מכך: אלישע, בעל הכוח העל-טבעי המופלא, משתמש בכוחו כדי לעזור למלך ישראל במלחמותיו בארם, ולהציל את שומרון, את ישראל ואת המלך ע"י הושעה נסית. על ידי תחיבת תיאורי הושעה נסית לאומית שקורים בעזרת כוחו העל-טבעי של אלישע מציג העורך את הקשר האמיץ בין הנביא לבין מלכי ישראל, ומראה שנסי הושעה לאומית קרו גם בממלכת ישראל ולא רק בממלכת יהודה.

2. אפיזודה נוספת המדגישה את היכולת העל-טבעית של אלישע ואת הקשר ההדוק בינו ובין יהואש בן יהואחז נמצאת במל"ב יג: 14-19: כשבא יהואש לבקר את אלישע, הנוטה למות, מורה לו הנביא " [...] קח קשת וחצים [...] הרכב ידך על הקשת וירכב ידו וישם אלישע ידיו על ידי המלך: ויאמר פתח החלון קדמה ויפתח ויאמר אלישע ירה ויור ויאמר חץ תשועה לה' וחץ תשועה בארם והכית את ארם באפק עד כלה: ויאמר קח החצים ויקח ויאמר למלך ישראל הך ארצה ויך שלש פעמים ויעמד: ויקצף עליו איש האלהים ויאמר להכות חמש או שש פעמים אז הכית את ארם עד כלה ועתה שלש פעמים תכה את ארם".

נשאלת השאלה מהו סוג האירוע המתואר כאן. כשאלישע שם את ידיו על ידי יהואש הוא מעביר בצורה סמלית את כוחו העל-טבעי המיוחד אל ידי המלך ומחזק בכך את כוחו, והם בעצם יורים

מסתכל על הנערים. לדעתו מקורה של הראייה הזאת במוטיבים פולקלוריסטיים של "עין רעה". על מוטיבים כאלה ראה: M. Meslin, "Eye" in: M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, New York 1987, 5:236-239. מבחינה פנומנולוגית אלישע פועל באמצעים מאגיים.

את החץ יחדיו.⁹⁰ מהכתוב מצטייר אפוא טקס המזכיר ריטואל מאגי המורכב משתי פעולות: ירייה סמלית של חצים והשמעת לחש, אשר רק המלים "חץ תשועה לה" מוציאות אותו מגדר לחש מאגי והופכות את הריטואל לפנייה אל אלוהי ישראל, כלומר לפעולה לגיטימית מבחינה תיאולוגית.⁹¹ סביר להניח שכוונתו של העורך הייתה להדגיש באמצעות האפיזודה הזאת שה' הוא המקור ממנו שאבו הנביא והמלך את הכוח והיכולת להתגבר על ארם. אולם מהמשך האפיזודה, שם מסופר שאלישע מצווה על יואש להכות בחצים ארצה, מסתמנת בבירור הקונוטציה המאגית של האירוע: הנביא אינו פונה כלל אל האל, אלא מורה ליואש להכות בחצים ארצה; אך מכיוון שהמלך היכה בחצים ארצה רק שלוש פעמים ולא יותר, מנבא אלישע שיהואש לא יצליח לשבור את כוחה של ארם לחלוטין, אלא רק לנצח אותה שלוש פעמים.⁹²

3. גם האפיזודה המצויה במל"ב ה: 9-15, שם מסופר כיצד ריפא אלישע את נעמן מצרעתו, מדגישה את יכולתו העל-טבעית של אלישע ואת קשריו עם מלך ישראל. מלך ארם עלום השם שלח את שר צבאו נעמן אל מלך ישראל האנונימי, כדי שהמלך ירפאו ממחלתו.⁹³ המלך ראה בפנייה הזאת

⁹⁰ רופא, **סיפורי הנביאים**, עמ' 53-55, אומר "הטקס הוא פעולה מאגית טיפוסית לגנדה". מכיוון שהבטחת אלישע ליואש "והכית את ארם באפק עד כלה" לא התגשמה, מניח רופא כי פס' 18-19 הם תוספת המסבירה מדוע לא התגשמה נבואה זו במלואה. רופא לא שם ליבו לכך שהמספר שלוש הוא מספר מאגי (על השימוש במספר שלוש ראה בנספח ד על המספרים שלוש ושבע בזיקה לנסים), ושלפנינו עוד סיפור בעל מאפיינים מאגיים. ייתכן שפסוקים אלה הם חלק מאחת הלגנות המדיניות האחרות של אלישע, שגם אותה נהוג היה לספר בקרב חוגי בני הנביאים. רופא, **מבוא לספרות הנבואה**, עמ' 47, מציין שאלישע עורך טקס מאגי שבו מלווים המעשים בהכרזות חגיגיות קצרות.

⁹¹ J.A. Montgomery, *The Book of Kings* (ICC), Edinburgh 1967, pp. 434-435, מגדיר את פעולותיו של אלישע במלים: "Elisha's magical omens of victory for Jehoash", ורואה את יריית החצים לכיוון ארם כמעשה של מאגיה סימפטטית, בדומה להרמת ידיו של משה (שם' יז: 11-12), להטיית כידונו של יהושע על העי (יהו' ח: 18, 26), וכן בדומה למעשהו של ירמיהו, השובר בקבוק חרס כאות סמלי לחורבן ירושלים ויהודה הממשמש ובא (יר' יט). את המלים שאומר אלישע (מל"ב יג: 17) מכנה מונטגומרי "מלים קדושות", ומשווה אותן ל"מלים הקדושות" בבמ' כא: 17-18 "[...] עלי באר ענו לה [...]". על "אמרת קסם" הגלומה במקרה הזה עמד גם: מ. סיסטר, **מבעיות הספרות המקראית**, תל אביב 1957, עמ' 92-95, הרואה בפעולותיו של אלישע "מאגיה אנאלוגית": הנביא מראה לאלוהות מה עליה לעשות וכאילו מכריח אותה לפעול. סיסטר מזכיר שתנוחה דומה נמצאת בתבליט מצרי המתאר את האל סת מניח את ידו על כתפו של תחותמס ג' כדי להעניק נצחון לחיצו, ושם ביבליוגרפיה לנושא. על כוחן המאגי של המלים עמד: S.J. Tambiah, "The Magical Power of Words", in: *Culture, Thought and Social Action*, Cambridge 1985, pp. 17-59. ויסמן, **האישיות החריסמטית**, עמ' 67, רואה את "חץ התשועה" כאקט מאגי, הבא לקבוע את מספר הנצחונות בהם יזכה יהואש בקרבות נגד ארם. W.B. Barrick, "Elisha and the Magic Bow: A Note on 2 Kings XIII 15-17", *VT* 35/3 (1985), pp. 355-363, רואה ביריית החצים ובאמירתו של אלישע, אמירה בעלת משמעות של לחש-קסמים, מאגיה סימפטטית, ויש באלמנטים הללו, לדעתו, לכל הפחות משום "the echo of magical elements". באריק משווה את פעולתו של אלישע ליריית החצים הסמלית של פרעה, שהייתה נהוגה במצרים בחג מיוחד.

⁹² זקוביץ, **מבוא לפרשנות**, עמ' 128, סובר ש"שלוש המכות" מהוות את התאמת הנבואה למציאות, מאחר ויהואש היכה את ארם שלוש פעמים. זקוביץ לא שם לב לחשיבותו המאגית של המספר שלוש. אנו רואים בשלוש המכות התייחסות למספר מאגי.

⁹³ Montgomery, *The Book of Kings*, pp. 373-377, מציין שיש מספר עדויות לרפואה בינלאומית בעת העתיקה, ומביא דוגמאות לכך מההכתבות שהייתה בין חתושילי מלך חת ובין קדשמןטורגו מלך בבל, הנוגעת לרופא בבלי (asu) ולמכשף, ה-ašipu; וכן בעניין רופא/מגרש שדים מצרי שנשלח ממצרים לחת כדי

תואנה ארמית להתנכל לישראל. אז התערב אלישע בנעשה, וביקש מהמלך להפנות את נעמן אליו. אלישע שלח את נעמן לרחוץ שבע פעמים בירדן,⁹⁴ כדי להיטהר ממחלתו. נעמן אמנם קצף תחילה על שיטת הריפוי הזאת, שלא שלכמותה ציפה, אך לאחר שטבל בירדן ונרפא עבר 'מטמורפוזה דתית' והאמין גם ביכולת הריפוי העל-טבעית של אלישע, וגם באלוהותו הבלעדית של ה'.

סביר להניח שלפנינו אחת מהלגנדות על כוחו העל-טבעי של אלישע, שהעורך הביא משלוש סיבות:

1. כדי לפאר את שמו ואת יכולתו העל-טבעית של אלישע ואת גדולתו של ה', האל של אלישע.
2. על מנת להוסיף נדבך ללגנדות הפוליטיות שבהן מתואר שוב ושוב כיצד עזר אלישע למלך ישראל עלום השם. בסופו של דבר יותר משבא הריפוי הפלאי לרפא את נעמן מצרעתו, הוא בא כדי להציל את מלך ישראל מיד מלך ארם.
3. להצביע על יכולת הריפוי של מי הירדן הזורמים.⁹⁵

ההתייחסות ליכולת המרפא הסמויה של מי הירדן אינה באה לידי ביטוי במקרים אחרים במקרא, ויחידותיו של האירוע מחזקת את הסבירות שלפנינו סיפור מאוחר, או שהאלמנט של טבילה בירדן כדי להירפא הוא תוספת מאוחרת ללגנדה קדומה.⁹⁶

לרפא את בתו של המלך החתי, ושם הפנייה לפרסומים בנושא הזה. מונטגומרי מציין שלא סביר שמחלתו של נעמן הייתה צרעת, היות וחולי צרעת היו מוצאים מהחברה ונתונים בהסגר, ואין עדות לבידוד כזה אצל נעמן. גם הצרעת שבה חלה גחזי הייתה מחלת עור כלשהי, ולא צרעת, לדעתם.

⁹⁴ על המספר שבע כמספר בעל קונוטציה של קדושה ושל מאגיה ראה בנספח ד, על המספרים.

⁹⁵ אופנהיימר, **הנבואה הקדומה בישראל**, עמ' 271-272, סובר שהסיפור הוא הרחבה של מוטיב ההחייאה המצוי לרוב באגדות הפלאים על אליהו ואלישע, אולם לאגדה הזאת יש גרעין היסטורי שנובע, לדעת אופנהיימר, "מסגולה נפשית פארא-פסיכולוגית שהוא ניחן בה". Gray, *Kings*, p. 453-454, סובר שמוטיב של טבילה בירדן שבע פעמים מצביע על כך שזוהי מסורת שצורתה הספרותית היא סאגה. לדעת גריי מצביע הסיפור הזה על יכולתו הרפואית של אלישע, היות ורק כאן משתמש העורך המקראי בפועל 'אסף' כשכוונתו לרפא. גריי משווה זאת למונח האכדי *ašapu*, שמשמעותו לרפא ולגרש שדים ורוחות ולמכשף האכדי, המכונה *ašipu*. רופא, **סיפורי הנביאים**, עמ' 108-111, מסווג את הסיפור כילגנדה מוסרית וסובר שהנס הזה בא כדי להראות את גדולתו ואת יחידותו של אלוהי ישראל, ולכן אלישע לא השתמש באמצעים או בלחשים מאגיים, אלא ריפא ע"י מגע עם מי הירדן, שיוחסו להם תכונות מרפא מופלאות ומקודשות. אולם תכונות המרפא של הירדן אינן באות לידי ביטוי במקרא, והן אופייניות לאמונות של סוף ימי בית שני ובאות לידי ביטוי בספרות הנוצרית. F. Rosner, *Medicine in the Bible*, and the Talmud, New York 1977, p. 9, W.J. Bergen, "The Prophetic Alternative: Elisha and the Israelite Monarchy", in: R.B. Coote (ed.), *Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective*, Atlanta 1992, pp. 127-137, עומד על כוחו של הנביא יחסית לכוחו של המלך, ומראה שהסיפורים על אלישע מציגים אותו כחזק יותר מהמלך, והוא, ולא המלך, מושיע את העם מאויביו.

⁹⁶ אפשר להניח שיש קשר בין טבילת נעמן במי הירדן ובין ההוראות בויק' יד: 8 לגבי המטהר ממחלת הצרעת: "וכבס המטהר [...] ורחץ במים וטהר [...]". נראה שרחצת נעמן בירדן מקבילה להטהרות הטקסיות הזאת.

2.2.3.7.6 אלמנטים על-טבעיים דומים בספרויות חוץ-מקראיות בעת העתיקה

בכתובותיו של מורשילי מלך חת מצוי תיאור המזכיר את 'עיוור' עיני הארמים. מורשילי מספר שכאשר יצא בלילה להתקפה לא נתגלה צבאו לעיני האויב היות ואל הסערה החתי זימן אליו את האל Hašameli, וזה 'החביא' את הצבא ועשה אותו בלתי-נראה.⁹⁷ סביר להניח שנוסף לעובדה שההתקפה הייתה בשעת לילה (בדומה למלחמת גדעון, שופ' ז: 19-22), תרמו הנתונים הגיאוגרפיים של מקום הקרב להסתרת התוקפים מעיני ארם (בדומה לפני השטח שאיפשרו ליונתן להפתיע את הפלשתים, לפי שמ"א יד: 11-13). אם מורשילי מספר על עזרתו אל הסערה ייתכן שמזג האוויר באותה עת היה סגרירי ואולי אפילו סוער,⁹⁸ ושילוב כל התנאים הללו תרם לנצחון. אולם כאן באה לידי ביטוי התפיסה התיאולוגית החתית, לפיה לא תנאי השטח, לא שעת הלילה ולא מזג האוויר הסוער הם שהביאו לנצחונו, אלא התערבות האל היא שגרמה לכך.

הירודוטוס מתייחס לאירוע המזכיר את טקס יריית החצים שערכו אלישע ויואש.⁹⁹ לדבריו, דרך דריוש מלך פרס את קשתו וירה חץ "למעלה אל השמים, ובעת שירה לאויר קרא: 'זוס',¹⁰⁰ תן לי להנקם באתונאים', ואחרי אמרו את הדברים האלה צוה לאחד מעבדיו שבשעה שישים לפניו את ארוחתו יאמר שלש פעמים 'אדוני, זכור את האתונאים'". אמנם דריוש לא המשיך והיכה בחצים ארצה, כפי שמצינו שאלישע הורה ליואש; אולם מהמשך הסיפור, בו חוזר המספר **שלוש**, מצטייר הדמיון בין שני התיאורים: יואש היכה בחצים **שלוש** פעמים, ודריוש הורה לעבדו לומר **שלוש** פעמים "אדוני, זכור את האתונאים".¹⁰¹

⁹⁷ את התעודה פרסם: A. Götze, *Die Annalen des Mursilis*, Darmstadt 1967, p. 127. פירוש תיאולוגי חתי לתיאור הזה מביא: Güterbock, *Hittite Historiography*, pp. 21-35, הרואה כאן ביטוי של הודאה בעזרת האל במלחמה והבעת תודה לאל. Hoffner, *Hittite Histories and Historians*, p. 314, מזכיר כתובת נוספת, המתארת גם היא אירוע יוצא-דופן: בזמן מלחמת מורשילי נגד הארצות Yahrešša and Piggainarešša קרא אל הסערה החתי לאל Hašammili וזה הפך גם הפעם את מורשילי לבלתי נראה, או החביא אותו. מסתבר שמורשילי התקיף את הארצות הללו כאשר האויב ישן, כלומר בשעת לילה. גם הומרוס מתאר מספר פעמים כיצד האלים הופכים את הלוחמים בני-חסותם לבלתי נראים, או מעלימים אותם בתוך ענן. כך, למשל, קורה אצל: הומירוס, **איליאדה**, ג, 380-382, כ, 443-446, ועוד.

⁹⁸ ייתכן שמורשילי התייחס בדבריו לאל הסערה היות וזה היה האל הראשי של החתים, ולא בהקשר למזג האוויר באותה מלחמה.

⁹⁹ הירודוטוס, ה, 105.

¹⁰⁰ ברור שדריוש לא פנה אל זאוס, ראש הפנתיאון היווני; הוא ודאי פנה אל אהורה מזדה, אל האור הפרסי. אולם הירודוטוס מטמיע את שמות האלים הראשיים של הפנתיאונים השונים זה בזה.

¹⁰¹ למספר שלוש ולכפולותיו העשרוניות יש פעמים רבות קונוטציות מאגיות, וראה בנספח ד, על המספר בזיקה לנסיים.

2.2.3.7.7 המסקנות העולות מהאירועים הנסיים המיוחדים לאלישע

לענייננו ניתן להסיק מהאפיזודות שלעיל מספר מסקנות עיקריות:

- הנביא אלישע מילא תפקידים שונים בחברה בישראל בכלל ובחצר המלוכה בפרט. בין יתר הדברים נהג המלך לדרוש בו בעניין המלחמות נגד ארם,¹⁰² ואלישע ניסה לעזור לו וביצע לשם כך טקסים שונים, שכללו גם אלמנטים מאגיים.
- בין אלישע ובין המלכים מבית יהוא (יהואחז בן יהוא, יהואש בן יהואחז) היה קשר רב שנים. אלישע עמד לימין המלכים האלו והשתדל לעזור להם במלחמותיהם נגד ארם בכוחותיו העל-טבעיים ובפניה לעזרה לה'.
- לדעת העורך לא היה די בכוח הצבאי שעמד לרשותם של מלכי ישראל, שלא עשו את הנכון בעיני האל, כדי לעמוד בפני הארמים. לכן רק כוחו העל-טבעי של אלישע וקשריו עם ה' הם שהביאו לנצחונות ישראל על ארם. כלומר הכוח הארצי בטל בפני הכוח העל-טבעי של הנביא.
- אלישע עזר בכוחו העל-טבעי למלכי ישראל, וגם הגן על עצמו ברגע שהתעורר הצורך בכך. אין אויב, ויהא זה ישראלי או ארמי, היכול לעמוד בפני הכוח העל-טבעי של הנביא.
- כוחו העל-טבעי של אלישע יכול היה לעבור לעתים באמצעות ידיו (כבמקרה יריית החץ), פעמים אחרות על ידי תפילת הנביא אל ה' (כבמקרי ההכאה בסנוורים ופקיחת העיניים), וכן ידע הנביא כיצד לרפא ולהשפיע על ידי אמירה בלבד, ובלא לפנות אל ה'¹⁰³ (הצו להכות בחצים, ריפוי נעמן).

אנו רואים אפוא שהדוֹיטרונמיסט שילב במחזור סיפורי אלישע גם אפיזודות היסטוריות, גם נסי-הושעה לאומיים, גם אירועים שהכינוי 'נס נסתר' או 'פנייה אילמת' יפים להם, גם נסי-רפואה שונים וגם מעשים שהכינוי 'מאגיה' הולם אותם יותר מכל כינוי אחר.

¹⁰² על התפקיד החברתי של הנביאים בתקופת בית ראשון בכלל, ועל תפיסת תפקידיו של אלישע באופן ספציפי, ראה: רופא, **מבוא לספרות הנבואה**, עמ' 57-65. רופא מציין שהשימוש במאגיה אפיין את הנביאים שפעלו בישראל בימי שחרותו, ומעשיהם פורשו בידי הדורות האחרונים לפי טעמים של דורות אלה. אופנהיימר, **הנבואה הקדומה בישראל**, עמ' 271-272, מדגיש שאלישע, בניגוד לאליהו, "מתעלה לדרגת קוסם ועושה נפלאות, הפועל בכוח סגולתו האישית, מבלי להיזקק לתפילה או לדבר ה'". לדעתו של אופנהיימר מצטיירת אישיותו של אלישע "כאישיות ראציונלית, שקטה ומחושבת, בעלת יכולת מאגית ומאנטית". מחברי האגדות "הם שהעניקו לאלישע את סגולת הראייה הזכה ואת הסגולה לעשות מעשי פלא". אופנהיימר מכנה את אלישע "נביא מלחמה מאנטית".

¹⁰³ בסיפורי אלישע מצויים 'נסים נסתרים', שכן הנביא אינו פונה אל ה' בבקשה לחולל אירועים על-טבעיים. גם הכינוי 'פנייה אילמת' יאה לאירועים הללו, היות ואם פנה אלישע אל ה' לא באה הפנייה לידי ביטוי בכתובים. לאירועים מסוג זה שכבר הזכרנו לעיל אפשר להוסיף גם את הכתוב במל"ב ד: 3-7, 17-14, 41-44; שם, ה: 26-27; שם, ו: 6-7. במקרים אחרים מקלל אלישע בשם ה', וגם אז מתחוללים אירועים על-טבעיים, כגון זה שבמל"ב ג: 23-24.

2.2.3.8.1 הגירסאות המקראיות אודות מסע סנחריב ליהודה

מכלול סיפורי חזקיהו וישעיהו נמצא במל"ב יח-כ, בישיעיהו לו-לט ובדה"ב כט-לב. הוא מורכב ממספר פרשיות, וכולל אירועים היסטוריים, נס-הושעה לאומי, אותות ומחלת המלך. אנו נעמוד על פרשת מסע סנחריב ליהודה והצלתה הנסית של ירושלים.¹

א. מסע סנחריב לפי גירסת ס' מלכים

הסיפור המקראי על מסע סנחריב לירושלים בימי המלך חזקיהו ועל נסיגת אשור בלא שירושלים נכבשה עטוף בהילה נסית: במל"ב יח: 13-37 ו-יט מתוארת עליית סנחריב על יהודה וכיבוש עריה הבצורות. לאחר כניעת חזקיהו השית סנחריב עליו ועל נתיניו מס כבד. במקביל לכך, בעודנו צר על לכיש שלח סנחריב משלחת לירושלים כדי לדבר על לב העם והמנהיגים שיכנעו לאשור. במקביל לשיחות הטילו האשורים מצור על ירושלים. מצבו של חזקיהו קשה. שליחיו ביקשו מהנביא ישעיהו לפנות אל ה' על מנת שהאל - אשר לפי דברי רבשקה שלח את אשור "המבלעדי ה' עליתי על המקום הזה להשחתו ה' אמר אלי עלה על הארץ הזאת והשחיתה"² - יפר את רוע הגזירה וישיע את יהודה. ישעיהו בישר לחזקיהו מפי ה': "הנני נתן בו רוח ושמע שמועה ושב לארצו, והפלתיו בחרב בארצו."³ אך אין די בכך. לאזני סנחריב הגיעה אמנם השמועה "[...] אל תרהקה מלך כוש לאמר הנה יצא להלחם אתך [...]"⁴, אך השמועה לא שינתה את תמונת המצב בירושלים.⁵ נבואת הישועה של ישעיהו היא סתמית. לכן פנה חזקיהו בעצמו והתפלל להושעת ה', לא רק כדי להציל

¹ מקובל על החוקרים שמחזור הסיפורים הזה מורכב ממקורות שונים, חלקם היסטוריים, כגון אנאלים, וחלקם לגנדות המאדירות את הושעת ירושלים ומקומה המרכזי של עיר זו במסורת עם ישראל, ואת סגולותיו של ישעיהו כנביא וכמרפא.

² הדברים המושמים בפיו של רבשקה מבטאים את ההשקפה התיאולוגית הדיוטרונמיסטית לפיה ה' הוא אל עולמי-אוניברסלי, ולכן משמש הצבא האשורי כמכשיר ביד ה'.

³ R.E. Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*, Sheffield 1980, pp. 59-71, טוען שנבואת ישעיהו על שחרור ירושלים מידי סנחריב היא נבואה מאוחרת, ומקורה בתקופת יאשיהו. לדעת קלמנטס, עמ' 20-21, ההושעה הנסית בידי המלך, שהרג אשורים רבים, היא תירוץ תיאולוגי בלבד, ואילו במציאות של אותו זמן לא היתה כל מגפה; סנחריב נענה לכניעת חזקיהו, וגבה מס גבוה מאד תמורת הפסקת המלחמה. ואילו: ח. תדמור, "מלחמת סנחריב ביהודה, בחינות היסטוריוגרפיות והיסטוריות", ציון נ, ספר היובל תרצ"ו-תשמ"ה, עמ' 65-80, טוען שהמסורות השונות לגבי מסע סנחריב ונבואות ישעיהו הן קדומות, והן נארגו יחד למסכת אחת בימי יאשיהו.

⁴ לא נכנס כאן לדיון האם ערך סנחריב מסע אחד בלבד ליהודה, או שערך שני מסעות שונים, אשר השני מביניהם נערך קרוב יותר לסוף תקופת חזקיהו, ושעליו לא מסופר כלל באנאלים המלכותיים של סנחריב עצמו. גם אם היו שני מסעות, הרי המחבר/העורך המקראי מספר על מסע אחד בלבד, ובמהלך המסע הזה, לתפיסתו, התחולל הנס שבגללו לא נכבשה ירושלים. סיכום דעותיהם של החוקרים בנושא מסעותיו של סנחריב ראה אצל: Gray, *Kings*, pp. 602-607.

את יהודה וירושלים, אלא כדי ש"ידעו כל ממלכות הארץ כי אתה ה' אלהים לבדך". תשובת האל, הכוללת שני אלמנטים, באה גם הפעם מפי ישעיהו :

1. אות לאימות הנבואה (שם 29): "וזה לך האות אכול השנה ספיח ובשנה השנית סחיש ובשנה השלישית זרעו וקצרו ונטעו כרמים ואכלו פרים";

2. הבטחה להושעה נסית מאלוהים (שם 33): "בדרך אשר יבא בה ישוב ואל העיר הזאת לא יבא".

כעת התחולל הנס: "ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור מאה שמונים וחמשה אלף וישכימו בבקר והנה כלם פגרים מתים". סנחריב שב לנינוה,⁵ ושם נהרג בחרב בידי שני בניו.⁶

ב. מסע סנחריב לפי גירסת ס' ישעיהו

גירסה נוספת, הדומה מאד לגירסת מל"ב, נמצאת בישעיהו לו-לז. ההבדל בין שתי הגירסאות הוא שלגירסת ס' ישעיהו לא נכנע כלל חזקיהו לסנחריב ולא העלה לו מס. השמועה, האות והנס עליהם ניבא ישעיהו נמצאים בשתי הגירסאות.

המוטיבים האופייניים לסיפורי הושעה נסיים העולים משתי גירסאות אלו הם :

1. חזקיהו מתפלל אל ה' ומבקש את התערבותו והושעתו.
2. ישעיהו מנבא שסנחריב ישמע שמועה, ולכן ישוב לארצו בלי לכבוש את ירושלים.
3. ה' שולח לחזקיהו אות לאימות נבואת הישועה.
4. מלאך ה' מכה בלילה במחנה אשור והורג מאה שמונים וחמשה אלף איש.

ואילו מטרות הנס הן :

1. הושעת ירושלים למען ה' ולמען דוד.
2. הכרת כל העמים בה' כאל האחד והיחיד (מל"ב יט: 20).

⁵ עלינו לזכור שאין זו הפעם היחידה שבה נסוג סנחריב מבלי לנצח במלחמה. ב'מנסרת סנחריב' מספר המלך שבמסעו השביעי, שנערך בחודשי החורף ומטרתו היתה לכבוש את עילם, ציווה סנחריב על צבאותיו לסגת היות וחש מהגשם, מהבוץ ומהשטפונות. ראה על כך אצל: G. van Driel, "Weather: Between the Natural and the Unnatural in First Millennium Cuneiform Inscriptions", in: D.J.W. Meijer (ed.), *Natural Phenomena, Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*, Amsterdam 1992, pp. 39-52.

⁶ על המסורות היווניות לגבי מותו של סנחריב ראה: S. Zawadzki, "Oriental and Greek Traditions About the Death of Sennacherib", *SAAB* vol. 4 (1990), pp. 69-72.

גירסה שלישית, השונה במקצת משתי הגירסאות הקודמות, מצויה בדה"ב לב: 1-26: סנחריב הגיע ליהודה והתכוון לכבוש את הערים הבצורות. הסיבה לבואו של סנחריב היא תיאולוגית, והיא חטא הגאווה שבו חטא חזקיהו: "ובימים ההם חלה יחזקיהו עד למות ויתפלל אל ה' ויאמר לו ומופת נתן לו; ולא כגמול עליו השיב יחזקיהו כי גבה לבו ויהי עליו קצף ועל יהודה וירושלים". מאחר שחזקיהו נכנע לאל נדחה הקצף האלוהי למועד אחר.⁷ חזקיהו חיזק את הביצורים והצבא רק כאשר האשורים כבר נמצאו ביהודה, ובמקביל שם את מבטחו בה': "ועמנו ה' אלהינו לעזרנו ולהלחם מלחמתינו". כלומר חזקיהו העביר את ניהול המלחמה לידי ה'; העם יישאר פסיבי. לאחר ששליחי סנחריב הגיעו לירושלים ונאמו נאום שמגמתו לשכנע את העם להכנע, ערכו ישעיהו וחזקיהו טקס "ויזעקו השמים". תגובת האל המיידית הייתה "וישלח ה' מלאך ויכחד כל גבור חיל ונגיד ושר במחנה מלך אשור וישב בבשת פנים לארצו [...]". הכרוניסט מדגיש את מוטיב ההושעה האלוהית הנסית השלמה והמלאה ואת גדולת חזקיהו: "ויושע ה' את יחזקיהו ואת יושבי ירושלם מיד סנחריב מלך אשור ומיד כל [...] ורבים מביאים מנחה לה' לירושלם ומגדנות ליחזקיהו [...] וינשא לעיני כל הגוים מאחרי-כך".

שני מוטיבים נסיים עולים מהסיפור הזה:

1. עליית צבא אשור על יהודה וירושלים היא עונש נסי, המתואר כ'קצף' האל על חזקיהו.
2. ה' שלח מלאך שהכחיד באופן סלקטיבי את כל גיבורי החיל, השרים והנגידים אשר במחנה אשור, וכך נדחה 'קצף ה'.

ואילו מטרות הנס לפי דה"ב הן:

1. הושעת ירושלים ויהודה.
2. האדרת ה' והמלך חזקיהו בעיני כל הגוים.

⁷ Japhet, *Chronicles*, pp. 992-994, רואה את חטא הגאווה של חזקיהו כעילה תיאולוגית למחלתו, ולא כסיבה לבואם של האשורים, וזאת בעיקר בהסתמך על מיקומו של הסיפור הזה, המקביל למיקומו של סיפור מחלת חזקיהו במל"ב כ. אולם לדעתנו אם היה מדובר במחלת המלך לא היה הכרוניסט מדבר על 'הקצף' שיצא על יהודה וירושלים, ושנדחה למועד מאוחר יותר, אלא היה מקשר בצורה חד-משמעית יותר בין הגאווה ובין מחלת המלך.

⁸ אנו רואים שלפי תפיסת מל"ב מלאך ה' הוא אוטונומי, והוא יוצא בעצמו כדי להרוג במחנה האשורים; ואילו לפי דה"ב שולח האל את המלאך. מהבדל זה ניכרות התפיסות התיאולוגיות השונות שבמקרא. את הפירושים השונים לנושא זה ועל ההבדל בתפיסת האנגלולוגיה בין המסורות הקדם-דויטרונומיסטיות ובין המסורות של ימי בית שני ועל ההבדלים הניכרים בין התפיסות הללו לאור הסיפור הזה כפי שהוא מובא במל"ב יט: לה ודה"ב לב: 21 עמד: רופא, *האמונה במלאכים*, עמ' 203-218.

2.2.3.8.2 השוואה בין הגירסאות השונות והמסקנות

השוואה בין הגירסאות המקראיות השונות מעלה שהסיפור על מסע סנחריב לארץ ישראל הועלה על הכתב בידי כותבי המקרא ועורכיו כפסיפס המורכב מסיפורים, מסורות ומקורות שונים,⁹ חלקם בני התקופה וחלקם מאוחרים יותר, אשר שולבו ועובדו לשלוש גירסאות, השונות זו מזו בפרטים מסוימים, בהתאם לגישתו של כל אחד מהעורכים ומגמותיו. המסורות והמקורות יצרו כפילות סיפורית, אשר כבר עמדו עליה רבים.¹⁰ אולם יחד עם זאת ניתן להבחין שהדפוס המקובל לגבי סיפורי הושעה אלוהית, שהוא צרה - פניה אל ה' - ישועה, נמצא בכל הגרסאות. הדפוס הזה מושתת על ההשקפה התיאולוגית הבסיסית של מעורבות האל בכל מהלך ההיסטוריה, ובעיקר באירוע של הושעה נסית לאומית, המתחולל לאחר ביצוע טקס פולחני הכולל תפילה.

השוואה בין הגירסאות המקראיות מעלה מספר נקודות המשותפות לשלוש הגירסאות, ומהן ניתן להבחין בין הגרעין ההיסטורי החבוי בתיאורים השונים לבין הציפוי הנסי-תיאולוגי, הרואה בהושעה הנסית את עיקרו של האירוע:

1. חזקיהו מלך יהודה מרד באשור.
2. סנחריב הגיע ליהודה וצבאו היווה איום על ירושלים.
3. חזקיהו וישעיהו מתפללים לה' ומבקשים את עזרתו.
4. מלאך ה' מכה במחנה אשור והורג רבים מהחיילים ושרי הצבא.
5. סנחריב נסוג מירושלים בלי שכבש אותה.
6. סנחריב נרצח בארצו בידי בניו, כנבואת ישעיהו.

ניתן אפוא לראות שבגרעין המקורי של הסיפור גנוז אירוע היסטורי: חזקיהו מרד בסנחריב ונקט באמצעים רבים ושונים¹¹ על מנת להציל את ירושלים מידי אשור. אולם לגישת עורכי המקרא לא

⁹ לעניין המסורות הרבות והשונות ראה אצל: A. Laati, "Hezekiah and the Assyrian Crisis in 701 B.C.", *SJOT* 2 (1987), pp. 49-68.

¹⁰ ראה לעניין זה את סיכום דעות החוקרים אצל: Gray, *Kings*, pp. 599-641, וכן אצל: Japhet, *Chronicles*, pp. 910-998.

¹¹ גם במל"ב וגם בדה"ב מסופר על ההכנות שערך חזקיהו למרד. ממל"ב יח: 4-8 מסתבר שחזקיהו עשה רפורמה פולחנית והשתלט על חלקים מפלשת. ואילו מל"ב כ: 12-15 מספר על המשלחת אשר שלח "בראדך בלאדן בן בלאדן מלך בבל [...] אל חזקיהו כי שמע כי חלה חזקיהו [...]"; לדעת רוב החוקרים באה המשלחת הבבלית לירושלים במסגרת ההכנות המשותפות למרד באשור. ח. תדמור ומ. כוגן, "מאירועי שנת ארבע-עשרה לחזקיהו: מחלת המלך וביקור המשלחת הבבלית", *ארץ-ישראל* ט"ז (תשמ"ב), עמ'

הפעולות האלה הן שהצילו את העיר. פניית חזקיהו אל ה', שנעשתה מתוך אמונה מוחלטת בה' וביכולתו לבוא לעזרת העם, חשובה הייתה יותר מכל ההכנות הריאליות והביאה להתערבותו של האל, כדברי הכרוניסט (שם, לב: 7-8) "חזקו ואמצו אל תיראו ואל תחתו מפני מלך אשור ומלפני כל ההמון אשר עמו כי עמנו רב מעמו: עמו זרוע בשר ועמנו ה' אלהינו לעזרנו ולהלחם מלחמתנו ויסמכו העם על דברי חזקיהו מלך יהודה". כך שזרו העורכים את נס ההושעה אל תוך הסיפור, הפקיעו את הישועה מגורמים ארציים וייחסו אותה לאל ולשליחו בלבד: מלאך ה', אשר הכה והרג את חיילי אשור, הוא ששינה את המהלך המצופה של המלחמה והפך את התבוסה הבלתי-נמנעת להצלה נסית.¹² שילוב כל האלמנטים השונים לסיפור אחד גרם למתח שבין המציאות ההיסטורית בהשתלשלותה לבין המגמה התיאולוגית-ההיסטוריוגרפית, העולה מתיאור המאורע: מחד גיסא אנו מודעים ממקורות חיצוניים לבריתות שכרת חזקיהו עם המדינות סביב ועם בבל, ולהכנות הצבאיות ביהודה; ומאידך גיסא - על אף ההכנות הללו לא יצא חזקיהו להלחם בסנחריב, אלא פנה בתפילה אל ה' (דה"ב לב: 20, מל"ב יט: 15-19). הכרוניסט אף מתעלם מהמס שהעלה חזקיהו לסנחריב, מס אותו מפרט סנחריב בכתובותיו, והמוכיח את כניעת חזקיהו לאשור.

ההבדלים בין גירסאות מל"ב וס' ישעיהו לבין גירסת דה"ב הם:

1. לפי גירסת דה"ב, הסיבה התיאולוגית לפלישת סנחריב היא 'עושה לבו' של חזקיהו.

ס' מלכים אינו מחפש סיבה תיאולוגית לפלישה.

2. מל"ב וס' ישעיהו מספרים על שמועה שמקורה בה', ואשר בגינה יעזוב סנחריב את יהודה מבלי לכבוש את ירושלים.

השמועה אינה חשובה לתפיסת הכרוניסט, משתי סיבות אפשריות:

198-201, טוענים שביקור המשלחת חל בשנים הראשונות לעליית חזקיהו למלוכה, כאשר באשור מלך עדיין סרגון, ולא בימי סנחריב. על המשלחת הבבלית הזאת ראה: ב. עודד, "סיפור המשלחת הבבלית לחזקיהו (ישעיהו לט; מל"ב כ יב-יח) מעשה שהיה ונבואה שלא היתה?", **שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום ט** (תשמ"ה), עמ' 115-126. על נושא זה עמד גם: ש. פייגין, **מסותרי העבר**, ניו יורק תש"ג, עמ' 114-116. בדה"ב כט-לב מפרט הכרוניסט את הרפורמה הפולחנית של חזקיהו ואת פעולותיו לחיזוק ירושלים וביצוריה, ובעיקר באים הדברים לביטוי בדה"ב לב: 3-6 "[...] ויבן את כל החומה הפרוצה [...] ויחזק את המלוא [...] ויתן שרי מלחמות על העם [...]"]", אך הסיבה התיאולוגית לפלישה האשורית היא קצף האל.

¹² ב. עודד, "הצלת ירושלים מידי סנחריב - הרקע לסיפור הנס", בתוך: ב"צ לוריא (עורך), **מחקרים במקרא ובמחשבת ישראל** (ספר חמ"י גבריהו), ירושלים תשנ"א, עמ' 128-136, טוען שכבר אנשי דורו של חזקיהו לא החשיבו את הנסיבות הריאליות שהביאו לנסיגתו של הצבא האשורי, והן לא נמצאו ראיות להישמר למזכרת לדורות הבאים. האירוע הבלתי-יאומן הזה נתפרש כסיפור מופלא וכנס הראוי להנצחה, ותרם לעליית מעמדה של ירושלים בקרב העם. לדעת עודד ייתכן שתחילה תיארה המסורת שהנסיגה באה בעקבות סיבה היסטורית, ומאוחר יותר נוסף התיאור הנסי.

א. היא מחלישה את הדגש המושם על הפעולה החשובה באמת, שהיא נס ההושעה.
 ב. השמועה באה מפי הנביא ישעיהו, ואילו הכרוניסט משתדל להמעיט מחשיבותם של הנביאים.
 בתקופה שבה נתחבר ספר דברי הימים לא פעלו בישראל נביאים, ואת תפקידיהם, כפי שהם
 באים לידי ביטוי אצל הדויטרונמיסט, מילאו הכוהנים ו/או הלויים.¹³ אולם סביר להניח
 שנבואותיו של ישעיהו היו נפוצות וידועות בקרב העם, ולכן לא יכול היה הכרוניסט לשנות את
 הדברים ולייחס את הנבואה לכוהן או ללוי;¹⁴ לכן הזכיר אמנם את ישעיהו, אך העדיף להתעלם
 מחלק מהנבואה שבאה מפיו של נביא זה.

3. מל"ב אינו מספר על אמצעי ההגנה בהם נקט חזקיהו כשתיכנן את המרד באשור; העורך ניתק
 את כיבושי חזקיהו בפלשת ואת ביקור שליחי מלך בבל בירושלים מכל קשר למסע סנחריב.
 בעל דה"ב שם דגש על ההכנות שעשה חזקיהו כדי לקדם את פני סנחריב, ופירט את התייעצויותיו,
 את השתתפות העם בהכנות, וכמובן את חיזוק החומות וציוד הצבא. בנוסף לכל זה שם העורך בפי
 המלך נאום עידוד ואמונה בעזרת ה'. תיאורים אלה אופייניים לתפיסתו של הכרוניסט, המתאר
 באותו סגנון גם את פעולותיהם של אסא (דה"ב יד), ושל יהושפט (דה"ב יז), שבהם הוא רואה
 מלכים חזקים ותרתי משמע: הם חזקים מבחינה צבאית מחד גיסא, והם חזקים באמונתם בה'
 מאידך גיסא. על אף חוזקם הצבאי פנו גם אסא וגם יהושפט בעת מצוקה אל האל, ובזכות
 אמונתם זכו שניהם, כחזקיהו, בהושעה נסית. מלך שאמונתו בה' חזקה ושלמה כוחו הצבאי גדול
 אף הוא; הכוח הפיזי מקורו באמונה באלוהים. לכן אמנם אין למלך החזק צורך בהתערבות האל
 בדרך נס במלחמותיו, אך גדולתו של הנס מודגשת דווקא מפני שאף על פי שאין בו צורך עוזר האל
 בצורה על-טבעית לאלה הנשענים על אמונתם בו.

4. לפי המסופר במל"ב יוצא מלאך ה' ומכה במחנה אשור מאה שמונים וחמשה אלף איש, ולכן שב
 סנחריב לארצו.

¹³ על יחסו של הכרוניסט לנביאים ולנבואה ראה: רופא, **מבוא לספרות הנבואה**, עמ' 64. הלך המחשבה האופייני לכרוניסט עולה, למשל, מדה"ב כד: 20 "יורח אלהים לבשה את זכריה בן יהוידע הכהן [...]".

¹⁴ דה"ב יד-טו מספר שבימי אסא, שזכה להתערבות אלוהית נסית במלחמתו נגד זרח הכושי, נחה "רוח אלהים" על עזריהו בן עודד, שפנה אל אסא ואל יהודה ובנימין ואמר (דה"ב טו: 3): "יומים רבים לישראל ללא אלהי אמת וללא כהן מורה וללא תורה". הוא אינו מזכיר כלל את חלקם של הנביאים בהנחלת הצו האלוהי. מדה"ב יט: 11 עולה שיהושפט הטיל על הכוהן לחזק את הקשר בין העם לבין ה': "והנה אמריהו כהן הראש עליכם לכל דבר ה' [...]". אמנם הכרוניסט אינו מתעלם לחלוטין מן הנביאים, ומזכיר את הקשר בין חזקיהו ובין ישעיהו; אך כל שאר פעולותיו של חזקיהו נעשות, אליבא הכרוניסט, בשיתוף פעולה עם הכוהנים והלויים, או עם שריו וגיבוריו, ולא עם הנביא.

בעל דה"ב מדגיש שה' שולח את המלאך, המכחיד באופן סלקטיבי רק את גיבורי החיל, הנגידים והשרים שבמחנה אשור; מלך אשור נאלץ לחזור בבושת פנים לארצו.

ההבדל בין המלאך האוטונומי, היוצא ומכה באשורים בלא הבחנה בין מפקד ובין חייל (לפי מל"ב), לבין המלאך שהוא שליח האל ואין לו מעמד עצמאי משלו, מעידה על השינויים שחלו בתפיסה האנגלולוגית של עורכי המקרא. לפי מל"ב, המלאך אינו בא והורג את האשורים כתשובה לתפילת הנביא או המלך. נבואת ישעיהו אינה מצביעה על נס מידי ומהיר, והוא אינו מנבא את המגפה. הוא מדבר על 'שמועה', על נסיגתו של מלך אשור, ועל אותות שיבואו במהלך שלוש שנים. נראה אפוא שהופעתו המיידית של המלאך העצמאי היא תוספת שעובדה ברוח האמונה במלאכים, שהייתה מקובלת באותה תקופה, ואינה כרוכה בנבואת ישעיהו.¹⁵ ואילו בדה"ב לב מהווה ישעיהו דמות משנית בחשיבותה, ולכן אין שמועה ואין אותות; המלאך נשלח מה' כתשובה לתפילת חזקיהו ואין לו מאפיינים עצמאיים ודמוניים. הוא שליח ה' לצורך המגפה בלבד.¹⁶ חשוב להבין שלפי שתי הגירסאות משמש המלאך כשליח-מושיע שנשלח על ידי האל. שליחותו ותפקידו מקבילים לאלו של המושיעים-האנושיים בסיפורי הושעה קודמים, כגון גדעון או שמשון. אמנם ה' לא יצא בעצמו או בראש צבאותיו למלחמה, כפי שעולה, למשל, משירת דבורה, אך השליח מטעמו פעל והביא את ההושעה המקווה. התיאולוגיה הדוֹיטרונומיסטית מציגה לפנינו בכל מקרי ההושעה גם את המושיע האנושי וגם את האל הבוחר בו ומתערב בהושעה, ולכן גם באירוע הזה צריך היה לשלב מושיע. אולם בגלל אופייה העל-טבעי של ההושעה, שבאה לידי ביטוי במקרי מוות רבים ופתאומיים, אי אפשר היה להעזר במושיע אנושי. הפתרון שמציג הסופר המקראי הוא מושיע על-טבעי: מלאך ה' שיצא והרג במחנה אשור מאה שמונים וחמישה אלף איש בלילה אחד.

2.2.3.8.3 הגירסה האשורית על מסע סנחריב ליהודה

עלינו לבחון את העדויות האשוריות הכתובות באנאלים המלכותיים והחרותות על תבליטי הקיר בנינוה, כדי לראות האם ישנו גרעין היסטורי לתיאור מסע סנחריב ליהודה ואם אכן קיימת סיבה לתפיסה התיאולוגית המקראית, המתארת את הצלת ירושלים מיד סנחריב כנס.

¹⁵ על נושא זה ראה: רופא, **האמונה במלאכים**, עמ' 218. רופא מגיע למסקנה שבספרות המקרא ובספרות בית שני היו מספר שלבים בתפיסה האנגלולוגית. תחילה היתה קיימת תפיסה מיתית-אנגלולוגית, ואותה אנו מוצאים במל"ב יט. ואילו לאחר מכן חל שלב אנ-אנגלולוגי. בימי בית שני התפתחה שוב האמונה במלאכים, אך העיבוד האנגלולוגי של ימי בית שני שונה מהאופי האנגלולוגי שהיה מקובל בתקופה הקדם-דוֹיטרונומיסטית. המלאך כבר אינו עצמאי.

¹⁶ הנושא נדון אצל: Japhet, *Chronicles*, pp. 990-991. יפת סוברת שדי היה בתפילתו של חזקיהו, שאמונתו העמוקה ופעולותיו לטיהור הפולחן הובלטו אצל הכרוניםט, כדי לגרום לאל לשלוח את מלאכו לעזרה. על התפתחות תפיסת המלאך כשליח האל ראה אצל: מאך, **מחקרים בתורת המלאכים**, עמ' 31-41.

מהאנאלים של סנחריב,¹⁷ המתעדים את מסעו לסוריה, פניקיה וארץ ישראל בשנה השלישית למלכותו, עולה שסנחריב עלה על יהודה, כבש רבות מעריה, הביס את מלכי מצרים וכוש בקרב ליד אלתקה, וחזר לארצו לאחר שחזקוהו נכנע ושלח לו תשלומים בכסף ובזהב, באבנים טובות, במוצרי צריכה יקרי ערך ובנשים כדי להשאר ווסאל לאשור ("30 ככר זהב ו-800 ככר כסף [...] לשם תשלום המס ולעריכת [טקס] ההשתעבדות [לי]"). תבליטי הקיר בארמון סנחריב בנינוה מנציחים את מלחמת אשור על עיר מבוצרת ביהודה, כנראה לכיש (באכדית Lakisa), ואת תוצאות הנצחון האשורי. כן נראה בתבליט סנחריב היושב על כס מלכות מפואר וסוקר את המנחה ("שלל לכיש") אשר שלח לו חזקוהו. לפי תיאור זה, מושג הנצחון בגלל העדיפות הצבאית של אשור.

2.2.3.8.4 השוואת הגירסאות המקראיות והתעודות האשוריות

השוואת המקורות האשוריים עם גירסאות המקרא מאמתת את האלמנט ההיסטורי שבסיפור מסע סנחריב: צבא אשור עלה על יהודה, צר על עריה הבצורות, כבשן והגלה את התושבים; סנחריב קיצץ שטחים מיהודה והעבירם לרשות ערי פלשת, שבראשן עמדו כעת מלכים שהיו נאמנים לו. סנחריב חזר לאשור לאחר שקבל את כניעת חזקוהו ותשלומיו, אך מבלי לכבוש את ירושלים. על פי המקור האשורי שב סנחריב לארצו כמנצח, ולא ברור מדוע חזר בלא לסיים את הכיבוש.¹⁸ כעשרים שנה לאחר המאורעות הללו נרצח סנחריב.

אנו למדים אפוא שסיפור הושעה העטוף בהילה נסית יכול להיות מושתת על גרעין היסטורי: הגרעין ההיסטורי הוא שסנחריב נסוג מיהודה מבלי לכבוש את ירושלים. העטיפה הנסית תולה את הסיבה לנסיגה במותם של חיילי אשור על ידי מכה שבאה מיד ה' (או מיד מלאכו של האל). העורך הדוֹיטרונמיסטי הוסיף אלמנט נסי, והוא השמועה אשר הגיעה לאזני סנחריב, ואשר בעקבותיה חזר המלך לאשור מבלי להשלים את כיבושיו. בעל דה"י, המתעלם מנסים הכרוכים בנביאים,

¹⁷ את תרגומי האנאלים של סנחריב ראה אצל: Luckenbill, ARA, vol. II, pp.118-120 §119-120; תרגום מעודכן הוציא: A.K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, New York 1975, pp. 238-240; וכן ראה: Pritchard, ANET, pp. 287-288, ושם ספרות נוספת.

¹⁸ I. Eph'al, "On Warfare and Military Control in the Ancient Near Eastern Empires: A Research Outline", in: Tadmor and Weinfeld (eds.), *History, Historiography*, pp. 88-106, רואה בהופעתו המפתיעה של הצבא המצרי באלתקה את ההסבר לנסיגתו של הצבא האשורי. לדעתו של אפעל, ההישג האמיתי של צבא סנחריב במלחמה הזאת היה עצם יכולתו להתגונן מפני המצרים.

מתעלם מנבואת ישעיהו, וע"י כך מדגיש ביתר שאת את חשיבותה של תפילת חזקיהו כאמצעי להשגת התערבות ה' ונס-הושעה אלוהי, שהביא להצלת ירושלים.¹⁹

נשאלת השאלה האם ניתן לייחס סיבה היסטורית להפסקת מסע סנחריב ולנסיגה, סיבה שממנה נבין מדוע העדיף העורך המקראי לאייר את האירוע הספציפי בנס המסוים בו בחר? לשם כך עלינו לאתר עדויות ממקורות נוספים על מסע סנחריב ליהודה (ואולי למצרים) בזיקה להפסקת המצור על ירושלים ולנסיגת אשור מיהודה ללא השלמת כיבוש עיר הבירה. ייתכן שמעדויות אלה נוכל להבין מהי התפיסה שהייתה מקובלת בעת העתיקה לגבי אירועים אותם מתאר העורך המקראי כנסים, והאם ישנם שינויים התפתחותיים בתפיסה זאת. כן נשתדל להבחין בין הגרעין ההיסטורי של הסיפור לבין העטיפה הנסית בה הוא מוסתר, ולהבין מדוע העדיפו העורכים להדגיש את הפן הנסי של האירוע, ומהו הנס המסתתר בתיאור המעורפל הזה.

2.2.3.8.5 עדויות ממקורות משניים על מסע סנחריב ליהודה ולמצרים בזיקה לסיפור הנס

תחילה נבחן את מסע סנחריב על פי כתביו של יוספוס פלוויס, שאמנם חי בתקופה מאוחרת בהרבה ותפיסת עולמו שונה מזו של עורכי המקרא, אך ייתכן שלרשותו עמדו מקורות נוספים לגבי התקופה הנדונה. מכל מקום פירושו מלמד על תפיסת הסיפור והבנתו לפני כ-1900 שנה. יוספוס עושה פראפרזה מן הסיפור המקראי, ומוסיף לו מספר אלמנטים:²⁰

1. בזמן שרבשקה חנה ליד ירושלים ושידל את אנשי העיר להכנע ערך סנחריב עצמו מסע נגד המצרים ונגד הכושים, וצר על פלוסיון.
2. ישעיהו ניבא את מפלת סנחריב "בלא מלחמה" במצרים ואת מותו בחרב באשור.
3. סנחריב, שהתכוון להתקיף את פלוסיון, שמע שתרקהק 'מלך הכושים' חצה את המדבר בראש צבא כדי לעזור למצרים ולפלוש אל אשור; הוא הפסיק את המצור ועזב מבלי לכבוש את העיר.
4. בדרכו ממצרים בחזרה לאשור עבר סנחריב ליד ירושלים.

¹⁹ נס ההושעה הזה מהווה מחד גיסא הנגדה לדברי רבשקה, הסובר לתומו שאלי אשור וסנחריב הם בעלי הכוח הפיזי ולכן הם ינצחו, ומאידך גיסא בא הנצחון הנסי לאמת את נבואת ישעיהו ולהוכיח את עליונותו של אלוהי ישראל. אולם לא די בהגנה על ירושלים. מכיוון שסנחריב חרף וגידף את אלוהי ישראל - עונשו כפול ומכופל: צבאו ניגף על ידי ה', הוא נסוג לאשור - ושם נרצח.

²⁰ יוספוס, **קדמוניות**, י, 17-22. על התפיסה הבאה לביטוי בספריו של יוספוס בפרט ובספרות ימי בית שני בכלל לעניין הצלת ירושלים מיד סנחריב בימי חזקיהו ראה אצל: רופא, **האמונה במלאכים**, עמ' 210-216. מאך, **מחקרים בתורת המלאכים**, עמ' 296-298, סובר שיוספוס תקף את גישתם של הקנאים, שקיוו לזכות בעזרת האל במלחמתם ברומאים; יוספוס לא ראה בקנאים את שומרי מצוות ה', ולכן אין להם סיבה, לדעתו, לצפות לעזרת האל. סיפור הצלת ירושלים מיד סנחריב היה כנראה סיפור נסי ידוע, היות וגם בספרי מכבים א ו-ב נזכרת העזרה הנסית הזאת מספר פעמים כדוגמה לעזרה אלוהית.

5. ליד ירושלים מצא סנחריב את צבאו "שרוי בסכנת מגפה, כי אלהים שילח בצבאו מחלה, שדמתה למגפה, ובלילה הראשון של המצור מתו מאה ושמונים וחמשה אלף איש על שרי הצבא ושרי הגדוד שלהם". המגפה הפילה פחד גדול על סנחריב, שנסוג מירושלים וחזר לאשור. כלומר אלוהים חולל את המגפה בעצמו לאחר שחזקיהו "נפל על פניו והתחנן לאלהים וביקש ישועה". בהזדמנות אחרת מזכיר יוספוס שימלאך אלוהים היכה את הצבא האשורי.²¹

כעת עולה אפוא השאלה על אלו מקורות נוספים הסתמך יוספוס בהביאו את האלמנטים שאינם מצויים במקרא. נראה שהסתמך בעיקר על הירודוטוס, שכונה את מלך אשור "מלך הערבים",²² ועל ספרו של ברוסוס על דברי ימי הכשדים, אך הטקסט של ברוסוס נשמט כנראה מהספר.²³

יוצא מכך שעלינו לבחון גם את דבריו של הירודוטוס.²⁴ הוא אינו מזכיר כלל את יהודה, אלא מספר שבהיותו במצרים שמע על מסע "סנחריב מלך הערבים והאשורים" נגד המצרים בימיו של סתוס, המלך-הכוהן של מצרים. סתוס בכה לפני האל גם על הסכנה הצפויה לארצו, וגם על צבא מצרים אשר אינו רוצה להלחם באויבים. האל עודד אותו בחלומו והבטיח "כי הוא בעצמו ישלח לו עוזרים".²⁵ סתוס הלך עם ערב רב של אנשים לתחפנחס, "כי שם מבואות הארץ". בלילה "התנפלו על האויבים המון עכברי שדה וכירסמו את אשפותיהם, את קשתותיהם ואת אחיזת מגיניהם, עד אשר למחרת נסו, ובהיותם בלי נשק נפלו רבים מהם". הירודוטוס מוסיף ומספר שלזכר האירוע העמידו המצרים במקדש הפיסטוס מצבה של סתוס האוחז בידו עכבר.²⁶

²¹ יוספוס, **מלחמת היהודים**, ה, ט, ד, מתייחס בצורה שונה למלחמת סנחריב ביהודה. הוא אומר "השליכו [אבותינו] את הנשק מידיהם ופרשו אותן בתפלה [לאלהים] ומלאך האלהים השמיד את כל החיל הזה, אשר לא ימנה, בלילה אחד". בהמשך הדברים הוא מציין שמלך אשור מצא מאה שמונים וחמשה אלף פגרים כאשר השכים בבוקר, ולכן ברח עם הנשארים אל ארצו. כאן לא נזכרת תפילת המלך והנביא. העם כולו התפלל, ולכן חולל האל הושעה נסית.

²² יוספוס, **קדמוניות**, י, 19, מתקן את טעותו של הירודוטוס.

²³ מיוספוס, **קדמוניות**, י, 18-20, עולה שהוא נעזר בכתביו בעיקר בהירודוטוס ובברוסוס. כן ראה את הערתו של א. שליט **לקדמוניות**, י, עמ' קנ"א הערה 27. ברור שיוספוס השתמש במקורות היסטוריים רבים, ושילב את הכתוב בהם אל תוך ספריו כאשר הדבר הלם את הקו ההיסטוריוגרפי אותו רצה להדגיש.

²⁴ פרטים על הירודוטוס, שחי כ-500 שנה לפני יוסף בן-מתתיהו, ראה ב**כתבי הירודוטוס**, תרגם א. שור, ירושלים תרצ"ה, עמ' XV-VII.

²⁵ **הירודוטוס** ב, 141. אנו רואים אפוא שאלמנט החלום כ"נס נסתר" מצוי גם בספרויות אחרות, ולא רק במקרא.

²⁶ א. שור, מתרגם **כתבי הירודוטוס**, מוסיף בעמ' 140 הערה 2, שבכתב החרטומים מסמל העכבר את הכליון והאבדון, והעכבר אשר בידי המלך רק ציין את המגפה שפרצה בצבא. ואולם בתקופה מאוחרת יותר, כאשר לא ידעו לקרוא את כתב החרטומים, נולדה האגדה בדבר העכברים שכרסמו את כלי הנשק של חיילי אשור. פייגין, **מסתרי העבר**, עמ' 99, טוען שהפסל שראה הירודוטוס לא היה פסלו של המלך או של

ההבדלים העיקריים בין הירודוטוס לבין המסופר אצל יוספוס הם:

1. המסע האשורי נערך רק נגד מצרים.
2. האשורים והמצרים נערכו למלחמה בתחפנחס.
3. המצרים לא נכנעו לאשורים ונצחו על ידי נס - מכת העכברים.

אולם לענייננו חשובות יותר הנקודות הזוהות, המקשרות את הגרסאות השונות אודות מסע סנחריב לירושלים ומלחמתו במצרים:

1. סנחריב הוא המלך האשורי אשר ערך את המסעות הללו.
2. בשני התיאורים נזכרת - בצורה זו או אחרת - מצרים.
3. בשני המקורות נזכרת ה'שמועה' ששמע המלך ואשר בגינה הפסיק את המצור.
4. בכל סיפור חוזר המוטיב של הצלה נסית.
5. שניהם מציגים שסנחריב חזר לאשור בלי שהצליח להשיג את מטרתו - כיבוש סופי של היעד.

אצל הירודוטוס חסרים האלמנטים המקראיים, שכן הוא מתייחס למצרים בלבד. הנס שהציל את מצרים מיד האשורים, אליבא דהירודוטוס, שונה מהנס אשר הציל את יהודה מידי אשור על פי יוספוס, שארג מקורות רבים למסכת אחת, כשיטתו של העורך המקראי. ההשוואה בין יוספוס לבין הירודוטוס מעלה את הסברה, ההגיונית לכשעצמה, שיוספוס הבין שהמגפה קשורה לעכברים, ולכן שילב בדבריו את מכת העכברים המכרסמים. ייתכן ויוספוס הסתמך על מקור אחר (אותו אין הוא מזכיר, וייתכן שהיה זה ספרו הנעלם של ברוסוס) ששם דובר במפורש על מגפה.

סביר אפוא להניח שהסיפור אודות מלאך ה' אשר היכה במחנה אשור 185 אלף איש משמר את זכר המגפה שפרצה במחנה אשור מבלי להזכיר את המגפה עצמה. אפשרות זו מתחזקת לאור העובדה שמגפות בקרב הצבא התוקף לא היו תופעה יוצאת דופן בהתחשב בתנאים הסניטריים ששררו

הכוון הגדול, אלא פסל שהוקדש לאל המצרי חור, שהעכבר היה מקודש לו. מ. נאדל, **התנך ותרבויות העולם העתיק**, מרחביה 1962, עמ' 273-274, המסתמך על מקורות עתיקים, מביא את האגדה המספרת שכאשר נדדו הטויקרים וירדו מהאניות כשחנו ליד טרויה, נוכחו לדעת שמגיניהם ומיתרי הקשתות שלהם כורסמו ע"י עכברים. הקשר בין אפולו ובין העכברים מסתבר, לדברי נאדל, מכך שבמקדש לאפולו-סמינתאוס בעיר Chryse ניצב פסלו של אפולו הדורך על עכבר.

במחנות הצבא²⁷ ובתנאי המזון הקשים.²⁸ בעטיה של המגפה ודאי נחלש כוחו של צבא אשור, וסנחריב העדיף לקבל את כניעת חזקיהו ולחזור כמנצח לאשור.

לענייננו חשובה העובדה שהמשותף לכל התיאורים הוא סיפור ההצלה בדרך נסית, ההופך אירוע בעל גרעין היסטורי לסיפור נסי, ובהקשר למצרים דווקא: האידיאולוגיה התיאולוגית גורסת שרק התערבות אלוהית בעקבות תפילותיהם של המלכים הצילה גם את ירושלים וגם את מצרים מיד סנחריב מלך אשור. בנוסף לכך, מסתבר שסיפור הושעה נסי יכול לכלול יותר מאשר אלמנט אחד המצביע על התערבות אלוהית: בשני האירועים הנדונים לעיל קיים האלמנט של שמועת שוא שמקורה באל, והיא בבחינת "נס מרומז". אולם לא די בשמועה כדי להביא להושעה הנסית. הנס הגלוי שמתחולל לאחר מכן מלמד על התערבות האל בכבודו ובעצמו במלחמה ועל אחריותו הבלעדית להושעה. בהצלת ירושלים באה ההתערבות האלוהית לידי ביטוי במלאך שהיכה את צבא אשור, ובמצרים - במכת העכברים המכרסמים.

ראינו אפוא שלא רק המסורת המקראית מספרת על הושעה לאומית נסית מידי סנחריב מלך אשור, אלא גם במסורות המצריות נמצא סיפור על אירוע הושעה נסי באותה תקופה.

התפיסה התיאולוגית הבסיסית של העולם הקדום הניחה שכשם שמלחמה ושלוש הם מאת האל, כך גם נצחונות וכשלונות זקקים לאל, והכשלונות באים בצורות שונות, ומסוגים שונים של אסונות. גם מחלות ומגפות אשר תקפו, לעתים, את הצבא התוקף, נתפסו כעונש מהאל לצד האחד, שבדרך כלל זהו הצד החזק, התוקף, וכחושעה אלוהית לצד השני, הצד החלש והמותקף.²⁹ מכיוון

²⁷ פייגין, **מסתרי העבר**, עמ' 88-110, תולה את הסיבה למקרי המוות במחלת ה-*Sibu*, שלדעתו אינה דבר אלא קדחת, בה סובל החולה מאש פנימית ומחוס גבוה, והנוכרת פעמים רבות באומינות הבבליות-אשוריות. לדעת פייגין לא מתו מאה שמונים וחמשה אלף איש במגפה בלילה אחד, אלא רק מאה שמונים וחמשה איש. כשנוכח סנחריב שבליילה אחד חלו ומתו רבים מאנשי צבאו, ראה במחלה אות להתחזקות האויב, ולכן עזב את יהודה בלא לכבוש את ירושלים.

²⁸ **הירודוטוס**, ח, 115, מסביר באופן רציונאלי כיצד הצבא ניגף היה במחלות, ומספר שכאשר עבר כסרכס עם חלק מצבאו מתסליה אל ההלספונטוס לא היה לצבא מה לאכול, ואז "בכל המקומות שעברו בלעו את העשב הצומח מהאדמה ואת הקלפה שקלפו מהעצים ואת העלים הנקטפים, במדה אחת מעצי פרי ואילני ספר, ולא השאירו מאומה; את זאת עשו עקב הרעב. ודבר בא על הצבא ושלשול ועשו בהם שמות בדרך". על מגפות בעיתות הסגר ומלחמה ראה: אפלטון, **בעיר נצורה**, עמ' 64-65.

²⁹ הקשר בין מלחמה לבין מגפה במקרא עולה בעיקר אצל הנביאים אשר חיו ופעלו בתקופות שבהן התנהלו מלחמות בין יהודה לבין בבל. ירמיהו מספר (יר' לב: 24): "הנה הסללות באו העיר ללכדה, והעיר נתנה ביד הכשדים הנלחמים עליה מפני החרב והרעב והדבר ואשר דברת היה והנך ראה"; ואילו יחזקאל מתאר את המצב בעיר הנצורה במלים (יחי' ז: 14-15): "תקעו בתקוע והכין הכל ואין הלך למלחמה [...] החרב בחוץ

שקונצפציה זו באה לידי ביטוי אצל רוב העמים, סביר להניח שחיפוש אחר תיאורי מלחמות בעת העתיקה יעלה סיפורים נוספים אשר מרכיביהם כוללים מסרים של מעורבות אלוהית ורמזים על הצלה נסית. אמנם לא בכל אירוע-הושעה מתוארת צורת ההושעה, ולא תמיד מסופר על נס; אך לרוב נמצא רמזים אידיאולוגיים לפיהם רק התערבות אלוהית יכולה הייתה להושיע כאשר הצד התוקף היה חזק יותר מהצד המותקף.

עלינו לבחון האם יש באנאלים האשוריים הזכרות של כשלון צבאי כלשהו שחייב את נסיגת צבא אשור בלא לכבוש את היעד, ושהעורך ראה בו בסיס הולם לתיאור התערבות אלוהית נסית. ברור שהמקור האשורי עצמו לא יזכיר מפלה, שכן כוונתן של הכתובות המלכותיות האשוריות הייתה לפאר ולהאדיר את כוחו של המלך ואת פעולותיו. המלך יצא למלחמה בשליחות האל ונצחונותיו נבעו מרצון האל, שפעמים רבות גם נלווה אל המלך בשדה הקרב.³⁰ שליחות כזאת אינה יכולה להסתיים בכשלון. כלומר אחת המטרות העיקריות של הכתובות האלה הייתה תעמולה מלכותית שבאה לשרת את המלך, וברור שתעמולה כזאת אינה יכולה לתאר כשלונות צבאיים, אפילו כאשר אלה כשלונות חלקיים בלבד. אבל יחד עם זאת, אי-הזכרה מפורשת של כיבוש ירושלים בכתובים האשוריים למרות התיאור המפורט של המצור מחד, והתייחסותו של סנחריב למסים שקיבל מחזקיהו מאידך, מחייבים אותנו לבחון שתי תופעות שמן אפשר אולי ללמוד שלא רק ההשקפה התיאולוגית המקראית ראתה בנסיגתה של מעצמה ללא כיבוש היעד אירוע בעל קונוטציה נסית, אלא שגם עמים אחרים בספרה התרבותית של המזרח התיכון הקדום היו בעלי השקפת-עולם דומה, וכן אם יש מסורות מהן משתמע שעמים נוספים זכו לנסי הושעה ולהתערבות אלוהית במלחמותיהם, ושהמעורבות האלוהית באה לידי ביטוי בנסיגה פתאומית של התוקפים ללא מתן הסבר, או שהנסיגה כרוכה במגפה. התופעות האלו הן:

א. מצור על עיר המסתיים ללא כיבוש;

ב. קשר בין מלחמות ובין מגפות.

והדבר והרעב מבית אשר בשדה בחרב ימות ואשר בעיר רעב ודבר יאכלנו". הקונצפציה הבאה לידי ביטוי במקרא רואה גם את החרב, שפירושה מלחמה, וגם את הדבר, כלומר המגפה, כנובעים מה'. כך עולה בצורה ברורה וחד משמעית מהכתוב בשמ' ה: 3: "ויאמרו אלהי העברים נקרא עלינו נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לה' אלהינו פן יפגענו בדבר או בחרב".

³⁰ על התפיסה האשורית המקובלת בהקשר למלחמות ולמעורבות האלים במלחמות אלה ראה, בין השאר, אצל: Kang, *Divine War*; Younger, *Ancient Conquest Accounts*; Oded, *War, Peace and Empire*, ושם הפניות למקורות נוספים. על הפולחן האשורי ועל מקומם של האלים ושל המלך בפולחן הזה ראה אצל: G. van Driel, *The Cult of Aššur*, Assen 1969.

בדיקה באנאלים ובכתובות של מלכי אשור מעלה שהאשורים תיעדו מספר מקרים בהם יצאו מלכיהם למלחמה נגד מלך מורד, הטילו מצור על עירו, הפסיקו את המצור לאחר קבלת מסים ובני ערובה, ועזבו את הארץ בלי להכניע את המורדים ולהשלים את הכיבוש.³¹ שלמנאסר ג' ³² מספר שבמסע שערך בשנתו החמישית נגד אנחית משופריה צר על עירו, ולאחר שקיבל מסים מהמלך המשיך במסעו מבלי שכבש את העיר;³³ בשנה השמונה-עשרה למלכותו יצא נגד חזאל מלך ארם, ולאחר שהרג רבים מחיילי ארם צר על דמשק, אך הפסיק משום מה את המצור והמשיך בדרכו;³⁴ בשנה העשרים-ושש למלכותו ערך שלמנאסר ג' מסע לקיליקיה וצר על Tanakun, בירתה של Tulka; גם כאן הסתפק המלך בקבלת מסים, ועזב את הארץ מבלי שכבש אותה.³⁵ אדדניררי ג' מספר שבשנה החמישית למלכותו יצא 'בצו האלים' נגד ארם, וצר על דמשק. מרא מלך דמשק העלה לו מס, ואדדניררי הפסיק את המצור ועזב את דמשק מבלי לכבשה, ומבלי להסביר מדוע לא החרב את העיר.³⁶ כך קרה גם לצור בימי תגלת פלאסר ג'.³⁷

בכל הכתובות הללו מתארים מלכי אשור את מסעותיהם כמסעות נצחון, ולא היה מלך שהצליח לעמוד נגדם. אולם עיון בכתובים מעלה שהמלחמות הללו נפסקו בלי שמלכי אשור השיגו את מטרותיהם ובלא שהשלימו את כיבוש הערים הנצורות.³⁸ כתובותיהם של המלכים שניצלו מיד האשורים (כגון כתובת זכור מלך חמת ולעיש, ועל כך בהמשך) מעידות על אותה תפיסה תיאולוגית

³¹ לכתובות מלכותיות אשוריות נוספות המתעדות אירועים מסוג זה ראה: עודד, סיפור המשלחת, עמ' 126-115, ושם מראי מקום נוספים.

³² שלמנאסר ג' מלך על אשור בין השנים 825-859 לפנה"ס.

³³ Luckenbill, ARA, vol. II, p. 237 §645. בתעודה אחרת, שפורסמה אצל: Luckenbill, ARA, vol. II, p. 202 §562 מספר שלמנאסר ג' שכאשר יצא נגד הר Kašīari לכד 11 מבצרים, סגר את המלך Aššur-itti-šerurīai בעירו וקיבל מתנות רבות מהמלך הזה.

³⁴ Luckenbill, ARA, vol. II, p. 243, §672.

³⁵ Luckenbill, ARA, vol. II, p. 207, §583.

³⁶ Luckenbill, ARA, vol. II, p. 26, §735. אדדניררי ג' מלך על אשור בין השנים 784-810 לפנה"ס.

³⁷ Luckenbill, ARA, vol. II, pp. 278-279, §776. תגלת פלאסר ג' מלך על אשור בין השנים 727-745 לפנה"ס.

³⁸ עד כמה שידענו מגעת הפסקת המלחמה בשלב זה לא נבעה משינוי במדיניות הכיבוש האשורית, אלא שנסיבות שהזמן גרמן מנעו בעד האשורים לסיים את המלחמות הללו בנצחון מוחלט ולכבוש את הערים עליהן צרו. התפיסה התיאולוגית האשורית לגבי המלחמה באותה תקופה נשארה בעינה, והיא באה לידי ביטוי בכתובות האשוריות בנימוק שהציאה למלחמה מקורה בצו האל, היות ובמרידותיהם הפרו המלכים את התחייבותיהם לאלי אשור. דיון מקיף בנושא ההצדקות שנתנו מלכי אשור ליציאה למלחמות והסיבות שבגללן יצאו למלחמות אלה נמצא אצל: Oded, War, Peace and Empire.

המשתמעת מהמקרא: הן מייחסות את הנסיגה האשורית להתערבות האל הלאומי-המקומי, בו הן רואות את המושיע. כלומר חוסר היכולת של צבא חזק לכבוש מדינות קטנות וחלשות ממנו נתפס ע"י האידיאולוגיה התיאולוגית שהייתה מקובלת במזרח הקדום בעת העתיקה כאות וכסימן להתערבות האל המקומי ועזרתו למלך ולמדינה בצורה של אירוע הושעה נסי.

בתעודה חיתית מימיו של חתושילי א' מסופר: "...לשנחיתתה הוא הלך אך אותה לא הרס, אלא הרס את ארצה".³⁹ מכיוון שלפי תפיסת העולם החיתית נערכו המלחמות בעזרת האלים, ומטרת התעודות המלכותיות הייתה לפאר ולרומם את המלך ואת הישגיו,⁴⁰ מצא הסופר לנכון לדלג על מתן ההסבר לכשלון בכך שנקט בלשון הכללה מוגזמת "הרס את ארצה". לו היו לנו תעודות משנחיתתה אין זה מן הנמנע שהיינו נתקלים בסיפור על התערבות אלוהית שהצילה את העיר.

ממצבתו של זכור מלך חמת ולע"ש,⁴¹ שחי בראשית המאה הח' לפנה"ס, אפשר לעמוד על התפיסה התיאולוגית של הצד הנושע. זכור, שהותקף ע"י ברית מדינות שבראשן עמד בר-הדד בר חזאל מלך ארם-דמשק, התבצר בעיר חדרך. ביאושו ערך זכור טקס "ואשא ידי אל בעלש[מי]ן". האל השיב לו "[ב]יד חזיני וביד עררני" (חוזים ונביאים), והבטיח לחלץ את העיר מיד הצרים. זכור הסתפק בהודיה לאל ובהצבת מצבת זכרון, שבה אמנם לא הסביר מה היו נסיבות ההושעה, אך נתן לדורות הבאים להבין שהושעת העיר באה מידי האל בדרך נסית בתשובה לתפילתו. כלומר גם כאן אנו

³⁹ Kbo X 2. חתושילי א' מלך על חתי בין 1650 ל-1620 לפנה"ס לערך. התעודה אינה מספרת מדוע לא כבש חתושילי את שנחיתתה. אמנם התעודות החיתיות הן מהאלף השני לפנה"ס, מתקופת האימפריה החיתית, אך התפיסה התיאולוגית וההיסטוריוגרפית הניכרת בהן היא התפיסה האופיינית לאשורים, לישראלים ולכל שאר העמים אשר חיו ברחבי המזרח הקדום באלף השני ובאלף הראשון לפנה"ס. חתושילי א' השאיר תעודה נוספת, ממנה עולה שגם סרגון א' מאכד לא הצליח תמיד להשלים את כיבושיו: לדברי חתושילי היה סרגון המלך הראשון שחצה את הפרת והביס את צבאה של חחום, אך לא כבש את העיר; חתושילי הוא הראשון שהרס את חחום ואת חשווה, שרף אותן ו"הראה את העשן לאל השמים". מכיוון שסרגון לא השאיר תעודה אודות אירוע זה, לא ברור מדוע לא המשיך וכבש את העיר לאחר שכבר ניצח את צבאה. סרגון הראשון מאכד היה מייסד השושלת האכדית הראשונה, ומלך במאה ה-24 לפנה"ס. לענייננו מעניין לדעת האם סרגון תיאר את חציית הפרת כאירוע נסי נשגב, שמטרתו הייתה כיבוש ערים בעבר השני של הנהר. חצייה לשם כיבוש מזכירה את חציית הירדן בחרבה בימי יהושע וכיבוש יריחו. רשימה ביבליוגרפית כוללת על הפרסומים הנוגעים לתעודה זו וכן את תרגום התעודה עצמה ראה אצל: H.G. Güterbock, "Sargon of Akkad Mentioned by Hattušili I of Hatti", *JCS* 18 (1964), pp. 1-6.

⁴⁰ על התפיסה התיאולוגית-ההיסטוריוגרפית החיתית ראה אצל: Güterbock, *Hittite Historiography*, pp. 21-35. השוואה בין התפיסה החיתית ובין התפיסה התיאולוגית-ההיסטוריוגרפית המקראית ערך: A. Malamat, "Doctrines of Causality in Hittite and Biblical Historiography: A Parallel", *VT* 5 (1955), pp. 1-12. על התעמולה החיתית ראה: Hoffner, *Propaganda and Political Justification*, pp. 49-62. כמובן שלא תמיד ניצחו מלכי החיתים בקרבות; לכן ניתן למצוא בתעודות מספר מקרים אשר בהם לא האירה ההצלחה את פניה למלך במידה שבה היה מעוניין, והנצחון על האויב לא היה שלם.

⁴¹ על הכתובת הזאת ראה: Greenfield, *The Zakir Inscription*, עמ' 174-191 (החלק הלועזי).

עדים לאירוע היסטורי העטוף באצטלה של התערבות אלוהית. זכור מלך חמת לא ראה צורך להסביר ולפרט. די היה לו במסר - האל הוא שהושיע.

הדוגמה הזו דומה למקרה של חזקיהו בארבעה אלמנטים:

1. האויב החזק צר על העיר ומאיים לכבשה.
2. המלך מתפלל לאל ומבקש את התערבותו לשם הושעה.
3. האל משיב למלך ביד החוזים וביד הנביאים.
4. ההצלה באה בדרך שאותה פירש זכור כנס.

ייתכן שנסיונתם של בעלי הברית מחדד קשורה ביציאת האשורים (אולי אדדנירארי ג') למלחמה על ארם. העובדה שזכור אינו מציין את הנסיבות ההיסטוריות שבהן ניצלה העיר מראה שהאידיאולוגיה התיאולוגית היא שהיוותה עבורו את הריאליה.⁴² הדפוס התיאולוגי-ספרותי של כתובת זכור הוא אותו הדפוס התיאולוגי-ספרותי האופייני לספורי ההושעה האלוהית לפי תפיסת המקרא: צרה - פנייה אל האל - הושעה.

2.2.3.8.7 על הקשר בין מלחמות ובין מגפות

כפי שצינו לעיל, מכיוון שמטרת הכתובות המלכותיות של מלכי אשור ובבל הייתה להאדיר את המלך ולספר על נצחונותיו במלחמות ועל כיבושיו, אין למצוא בהן התייחסות למפלות צבאיות או למגפות בעת מלחמה. אולם ספרות האומינות (הגדת עתידות) האכדית מהווה מקור אפיגרפי נוסף, שמטרת העלאתו על הכתב שונות מאלה של הכתובות המלכותיות.⁴³ מקור זה שופך אור על העובדה שמחלות ומגפות פשטו לעתים בצבאות אשור ובבל. מכיוון שבטקסטים האלה נזכרות

⁴² אותה תפיסה אנו מוצאים גם בכתובת מישע מלך מואב, עליה עמדנו בפרק על מלחמות יהושפט בעמי עבר הירדן.

⁴³ על ספרות האומינות באשור ובבל ראה, בין השאר, למשל: I.T. Jeyes, *Old Babylonian Extipacy*; J.A. Knudtzon, *Assyrische Gebete*; Abusch, *Babylonian Witchcraft Literature*, Atlanta 1987; *an den Sonnengott für Staat und königliches Haus der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals*, Leipzig 1983. "שאלות לאלים" על מחלות, מגפות, נצחונות או כשלונות במלחמה וכיו"ב מעידות שכבר היו דברים מעולם, ושלא תמיד ניצחו האשורים את יריביהם. שאלות כאלה ראה אצל: I. Starr, *Queries to the Sungod, Divination and Politics in Sargonid Assyria*, Helsinki 1990; A. Archi, "Hethitische Mantik und Ihre Beziehungen zur Mesopotamischen Mantik", in: H.J. Nissen and J. Renger (eds.), *Mesopotamien und seine Nachbarn*, Berlin 1982, pp. 279-293; R.H. Beal, "Hittite Military Rituals", in: M. Meyer and P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995, pp. 63-76.

לעתים מגפות שתקפו את הצבא, ברור שכך היו פני הדברים. מלכי אשור היו מודעים למגפות האלה, אף אם לא התייחסו אליהן ולא הזכירו אותן בכתובות המלכותיות.⁴⁴

מתפילות המלך החיתי מורשילי משתמעת התפיסה שמגפה הפורצת בעת מלחמה או הבאה בעקבותיה היא עונש אלוהי.⁴⁵ מורשילי התפלל לאל הסערה החיתי וביקש ממנו שיפסיק את המגפה המשתוללת בארצו כבר עשרים שנים, מאז ששבו החיילים החיתיים ממצרים והביאו אותה עמם. לפי תפיסתו של מורשילי מקורה של המגפה בסיבה תיאולוגית: שופילוליומה, אביו של מורשילי, הפר את שבועת הברית שנכרתה בין חת ובין מצרים, ברית שפטרונה הוא האל, ויצא למלחמה במצרים. כעונש על כך הביא האל על ארץ חת מגפה, ורק האל יכול להפסיקה. מורשילי אף מוסיף ומבקש מהאל שיעביר את המגפה אל אחת הארצות השכנות, מיתני או ארזווה, היות והן מרדו בו, ואנשיהן הורסים את מקדשי האלים ושודדים אותם.

גם מהמקרא עולה התפיסה התיאולוגית הזאת. בשמ"א ד-ו⁴⁶ מסופר על המלחמה בין בני ישראל ובין הפלשתים (מלחמת אפק-אבן העזר), ובה קשורים ושלובים זה בזה אלמנטים של מלחמה, מגפה, עכברים ומעורבות האל. בני ישראל ניגפו לפני הפלשתים, וארון ה' נפל בשבי. הארון השבוי, שהוצב במקדש דגון, הביא על הפלשתים מגפה ו"מהומת מות" (שמ"א ה: 9-10).⁴⁷ אמנם התיאולוג המקראי אינו מקשר בידועין בין המגפה לבין המלחמה, אך מהתיאור משתמע הקשר ההדוק בין האלמנטים הללו.⁴⁸ ייתכן שהפלשתים עמדו על הקשר בין המגפה שפרצה בקרבם לבין עכברים, ולכן שלחו כמנחה לה' עפולי זהב ועכברי זהב.

⁴⁴ על כך ראה את הערך *šibu B* בתוך CAD, vol. Š part II, p. 399a. המגפה מכונה *šibu, šibtu* וכן גם *libu*. וראה למשל: *šibtu namtaru saru; ummanam ši-bu-um isabbat*: השיבו יתפוס את צבאי, ועוד.

⁴⁵ מורשילי עלה לשלטון בחת בשליש השלישי של האלף השני לפנה"ס, לאחר מות אביו שופילוליומה ואחיו ארנונדה ב', שמתו שניהם במגפה עליה מספר מורשילי. ראה את תרגום "כתובות המגפה" של מורשילי אצל: Pritchard, ANET, pp. 394-396, ושם הפניות לפרסומים קודמים.

⁴⁶ Smith, *The Books of Samuel*, pp. 37-42, דן בנוסחים השונים של תרגומי המקרא ועומד על הדעות השונות של החוקרים לגבי זהותו של האל הפלשתי דגון.

⁴⁷ על נסים שהם מכות מה' ראה בפרק על נסי העונשין. מכיוון שהאירועים המתוארים במכלול סיפורים במקרא אחוזים ושלובים זה בזה, קשה מאד להפריד ולחלק אותם לפי נושאים בלבד.

⁴⁸ ניכר שבסיפור זה מראה העורך שאעפ"י שבני ישראל ניגפו במערכה, הרי בסופו של דבר ה' הוא המנצח האמיתי. דווקא הפלשתים, שניצחו בכוח צבא את צבא ישראל, מוכים במחלות ובמגפות.

גם בספרות יוון העתיקה ורומא מתועדות מגפות הזקקות לאלים ולמלחמות גם יחד, ומהמשל היווני הקדום: "חרב הדורים תבוא ועמה גם הלומוס" עולה שהיוונים עמדו על הקשר שבין מלחמות לבין מגפות.⁴⁹ הומרוס מספר⁵⁰ שכאשר יצאו היוונים למלחמה נגד טרויה כבשו תחילה את תבי, ואז הוכו במגפה, אותה שלח עליהם אפולו לאחר שהכוהן חריסס התפלל אליו וביקש "נקם בחציך את נקמת דמעי מבני הדנאים... ויעתר לו פבוס אפולון... ישב מנגד לספינות ואת חצו ירה במחנה... נגף גם אותם בחצו... מלחמה ודבר אוכלים בצבא האכיים". הומרוס מוסיף שהאכיים היו מודעים למקור האלוהי של המגפה, ורק חיפשו מי מבין האלים הוא האחראי לה: "מי מבני האלהים, מי שלח מדנים ביניהם? בנם של לטו ושל זבס, בשגם אפו חרה במלך שלח מגפה רעה בצבא". ייתכן שהם גם הבחינו שקיים קשר בין עכברים ובין המגפות, ולכן ראו באפולו גם את אל המגפות וגם את אל העכברים; במקדשיו של אפולו הוחזקו עכברים לבנים שנחשבו לקדושים, והם שימשו כאמצעי למניעת מחלות ומגפות.⁵¹

באחת המלחמות שהתנהלו במחצית הראשונה של המאה הרביעית לפנה"ס בין צבא קרתגו לבין דיוניסיוס, שליט סירקוז שבסיציליה, צרו הפונים על סירקוז, וחנו באזור הביצות שעל גדות הנהר אנאפוס. המצביא הפוני חמילקרת נטה את אהלו בפוליכנה, שנמצאה במתחם המקודש של זאוס האולימפי, ושדד את אוצרות המקדש של האלות דמטר וקורה. היוונים, שנפגעו מהתנהגותו, ראו במגפה שהפילה חללים רבים בקרב הפונים ביטוי לזעמן של האלות ולנקמתן על הפגיעה במקדשן. הפונים נסוגו בלא שכבשו את סירקוז.⁵² הקשר בין הסיפור הזה לבין מצור סנחריב על ירושלים עולה מהדמיון בין כשלון הצבאות התוקפים לכבוש את העיר עליה צרו, מאחר והאלות הביאו מגפה על התוקפים.

⁴⁹ לומוס פירשו מגפה. את הפתגם ופירושו מביא תוקידידס, **תולדות מלחמת פילופוניס**, ב, 54.

⁵⁰ הומירוס, **איליאדה**, א, 61-42. אפולו הוא האל השולח צרות ומגפות, והוא גם זה המביא תרופה למגפה. על האספקטים השונים של אפולו ראה, למשל, אצל R. van den Broek, "Apollo", *DDD*, pp. 138-143.

⁵¹ כינויו כאל העכברים או אל-עכבר הוא אפולו סמינתאוס, והפונקציה של העכבר אינה ברורה - אם הוא מתקשר למגפות, או שנהוג היה לנבא עתידות על ידי עכברים, כמו בעזרת מעוף הציפורים, למשל. על כך עומד: R. Graves, *The Greek Myths*, Harmondsworth 1960, vol. II, pp. 265-6, §158.2. גרייבס מסתמך בדבריו על כתביו של Aelian, *History of the Animals*, xii 5, 41, וכן על Aristotle, *History of Animals*, vi. 370. על אפולו וכינויו והקשרו אל העכברים ראה גם אצל: H. Ihlberg, c.s. 'Σμινθευζ', *PRE*, pp. 723-726.

⁵² את התיאור מביא: J.B. Bury, *A History of Greece*, New York 1913, p. 638, המסתמך על מקורות עתיקים.

ההיסטוריה הרומית מספרת שכאשר פלשו הגאלים לאיטליה⁵³ יצא לקראתם הצבא הרומי כדי לנסות ולמנוע בעדם מלכבוש את רומא. הצבא הגאלי תקף את הרומאים, שנבהלו וברחו כשהם משאירים את הדרך לעיר פתוחה לפני הפולשים. הגאלים כבשו את העיר התחתונה, העלו אותה באש, והטילו מצור על גבעת הקפיטול המבוצרת. באחד הלילות טיפסו הגאלים וחדרו אל המצודה מבלי להעיר את השומרים; אולם אז החלו האוויזים הקדושים של האלה יונו לגעגע ולנפנף בכנפיהם. הרעש העיר את הנצורים, שהדפו את ההתקפה, ורומא ניצלה. המצור המתמשך גרם לרעב בעיר הנצורה מחד גיסא, ולמגפות בקרב הגאלים מאידך גיסא. הרומאים חששו מפני הרעב, ולכן החליטו לשלם מס גבוה בזהב לגאלים כדי שהם יפסיקו את המצור ויעזבו את העיר; ומכיוון שבאותו זמן הגיעה לאוויזי הגאלים השמועה שהוויציאנים פלשו אל אדמותיהם באזור הנהר פו, הם הסכימו לקבל את הזהב, הפסיקו את המצור וחזרו לארצם.

הנקודות שיש להדגישן בזיקה לדיוננו הן:

1. הצבא התוקף הצר על העיר ניגף במגפה.
2. רמז למעורבות אלוהית - הרעש אשר הקימו האוויזים הקדושים של האלה יונו.
3. נסיגה של הצבא התוקף לא רק בגלל המגפה, אלא גם בגלל השמועה, ולאחר תשלום גבוה.

2.2.3.8.8 סיכום לנושא מסע סנחריב והצלחה הנסית של ירושלים

מהשוואה בין סיפור מסע סנחריב ליהודה ובין הסיפורים שהובאו לעיל עולה שסביר להניח שהסיפור המקראי על המלאך שהיכה את חיילי אשור ובכך הציל באורח נסי את ירושלים מבוסס על מגפה שפרצה במחנה אשור ושגרמה למותם של רבים מהחיילים, ולנסיגת סנחריב מבלי שכבש את העיר. מגפות בעת מלחמה היו תופעה ידועה, כפי שציינו, היות ותנאי התברואה היו גרועים ביותר. גם העורך המקראי היה מודע לתנאי התברואה הללו, ומודעות זו באה לביטוי בחוק בסי' דברים הנוגע לסניטציה בתנאי מחנה צבאי (דב' כג: 10-14): "כי תצא מחנה על איביך ונשמרת מכל דבר רע [...] ויד תהיה לך מחוץ למחנה ויצאת שמה חוץ; ויתד תהיה לך על אזנך והיה בשבתך חוץ וחפרתה בה ושבת וכסית את צאתך". תנאי התברואה הגרועים הם ההסבר הרציונלי למגפות. אולם התיאולוג המקראי אינו מעוניין בנימוקים רציונליים. הוא מעדיף לתת לאירוע ביטוי תיאולוגי-ספרותי. אין זו סתם מגפה הפוקדת את הצבא האשורי הצר על ירושלים, אלא ניכרת

⁵³ על האירוע ראה אצל: Heichelheim, Yeo and Ward, *A History of the Roman*, p. 70, המביאים מדבריהם של היסטוריונים רומיים שונים, כגון ליוויס, פוליביוס, דיודורוס סיקולוס וכד'. הפלישה הגאלית התרחשה בין השנים 385-390 לפנה"ס, כשכל אחד מההיסטוריונים מתארך אותה לשנה אחרת.

כאן ידו של האל, שהתערב כדי להציל את העיר. אלמנט ההושעה הנסית נמצא מתאים לקונטקסט היסטורי זה שכן האימפריה האשורית הייתה בשיא גדולתה במאה השמינית, וכאשר יצא הצבא האשורי להכניע מלכים מורדים הצליח בדרך כלל במשימתו.⁵⁴ כלי הנשק ושיטות הלחימה האשוריות עלו בהרבה על אלה של המדינות האחרות. אנשי יהודה חזו כעשרים שנה קודם לכן בכיבוש ממלכת ישראל על ידי אשור ובהגליית תושביה. הם חשו את ידו הקשה של הצבא האשורי, שכבש והחריב ערים מבוצרות יהודאיות רבות והגלה את תושביהן. נראה היה לאנשי יהודה שרק עוצמה אלוהית יכולה להתמודד נגד העוצמה האשורית. מכיוון שערי יהודה נכבשו ותושביהן הוגלו, ואילו ירושלים ניצלה מהכיבוש לאחר שכבר באה במצור, ברור היה שההצלה, שקרתה לאחר שחזקיהו וישעיהו פנו אל ה' וביקשו את עזרתו ואת התערבותו במערכה, היתה בגדר נס. כלומר חוסר האונים הצבאי של חזקיהו מחד גיסא ואמונתו ביכולתה של פנייה אל ה' להביא ישועה מאידך גיסא, הביאו אותו לפנות אל ה' בטקס פולחני, ואז התערב האל ושינה את מהלך האירועים המצופה. השקפת העולם התיאוצנטרית היא שנתנה לאירועים ההיסטוריים ממד נסי.

הסופר המקראי לא הסתפק בנס אחד, דהיינו במלאך ה' שהכה במחנה אשור. הוא תלה את הנסיגה האשורית מירושלים גם בנבואת ישעיהו על השמועה שתגיע אל סנחריב, ושבעקבותיה ייסוגו האשורים וסנחריב יירצח בארצו. אשר לשמועה זו, האלמנט ההיסטורי הוא שסנחריב אכן שמע שמועה שהניעה אותו להפסיק את מסעו ולחזור לנינוה, והשאלה היא מה הייתה השמועה הזאת.⁵⁵ סביר להניח שהשמועה שבגינה העדיף סנחריב למהר ולשוב לאשור הייתה אודות מרד שפרץ בחלק אחר של ממלכתו.⁵⁶ לכן מיהר סנחריב לחזור לאשור, ויצא בפעם נוספת נגד המורדים, כבש את בית יכין, והושיב על כס השלטון בבבל את בנו הבכור, אשור-נדין-שום. ברם, הגישה

⁵⁴ אמנם בדרך כלל ניצחו האשורים את המדינות נגדן יצאו, אולם סנחריב מודה לעתים גם בנסיגה ללא ניצחון. van Driel, *Weather: Between the Natural and the Unnatural*, pp. 39-52, מביא קטע מהפריזמה של סנחריב, המכונה Nebi Yunus Slab, שם מתאר המלך שלקראת סוף המסע השביעי הורה לצבאותיו לשוב לאשור אף על פי שכיבושה של עילם לא הסתיים, מכיוון שמזג האוויר הקר גרם לשלג ולגשם רב, והמלך חש מהבוץ ומהשטפונות.

⁵⁵ קשה להניח כי השמועה אודות תרהקה מלך כוש אשר יצא על מנת להלחם בו (מל"ב יט: 9 וכן יוספוס) היא זו אשר אליה רמזו דברי הנביא. שהרי סנחריב כבר נלחם בצבא מצרי וכושי ליד אלתקה וגבר עליו. ייתכן שלאוזני המלך הגיעו שמועות אודות תככים בחצר המלוכה, וסנחריב חשש לגורל כס מלכותו. רצח סנחריב, שאירע אמנם כעשרים שנה לאחר שהתרחשו האירועים האלה, (אם כי ישעיהו חיבר בין הדברים, הרי נרצח סנחריב ללא קשר עם הנסיגה מירושלים), מעיד על התככים בחצר המלוכה האשורית.

⁵⁶ מהאנאלים של סנחריב מסתבר שמסעו הרביעי, שנערך בשנה שלאחר שובו מהמסע נגד פניקיה, פלשת ויהודה, היה מכוון נגד בית יכין, מרכז שבטו ומשפחתו של מרודך בלאדן. זהו אותו מרודך בלאדן הכשדי מלך בבל אשר כרת ברית עם חזקיהו, ואשר סנחריב הדיחו מכס המלוכה והמליך במקומו את בל-איבני כבר במסע הצבאי הראשון שערך לאחר עלייתו לשלטון. סביר להניח שמרודך בלאדן הוא שעמד מאחורי המרד שפרץ בבית יכין.

התיאולוגית, הרואה את הצלתה הנסית של ירושלים כאספקט המרכזי בסיפור, היא שגרמה לעורך לעבד את כל הנתונים שעמדו לרשותו (מגפה, שמועה ורצח) ולשזור אותם לסיפור אחד אשר ממנו עולה שרק מעורבות ה' באמצעות נס היא אשר הכריעה את הכף והצילה את ירושלים.

מכיוון שהנוהג המקובל בעולם העתיק היה לפנות אל האל ולבקש את עזרתו לפני הקרב, נשאלת השאלה מדוע לא מתוארת התערבות האל בכל המלחמות, אלא רק בקרבות ספציפיים. כנראה שבקרבות שבהם היו יחסי הכוחות בין הצדדים פחות או יותר שווים, לא זכה הנצחון להאדרה מצד התיאולוגים. אולם כאשר הבדלי הכוחות בין שני הצדדים היו גדולים, קיבלה מפלתו של הצד החזק, מפלה שלא הייתה מצופה מלכתחילה, אופי של התערבות אלוהית נסית. בנוסף לכך, סביר להניח שהעורך הדוֹיטְרוֹנוֹמיסטי היה סלקטיבי,⁵⁷ ומתוך מגוון האירועים שעמד לרשותו בחר באלה שתאמו לקו התיאוצנטרי אותו הציג, ולמלכים שאותם ראה כנאמנים לה', ולכן היו ראויים לזכות בנס הושעה.

2.3 השוואה בין נסי ההושעה בספרי נביאים ראשונים לבין נסי ההושעה בספר דברי הימים

לאחר שבחנו ובדקנו את כל נסי ההושעה הלאומית עלינו להשוות בין הסיפורים הנסיים ולראות האם יש הבדלים בין האלמנטים הנסיים בספרים השונים; האם התחוללו הנסים באותן נסיבות בכל הספרים, או שמא הנסיבות אחרות; ואם אכן קיימים אלמנטים שונים והבדלים בתפיסת הנס ובהבנת מהותו, בדרך תיאור התרחשות האירוע הנסי או בדמויות שעבורן התחוללו הנסים, נבודד את האלמנטים השונים ונעמוד על הסיבות להבדלים הללו. עלינו לקחת בחשבון שספרי נביאים ראשונים וספר דברי הימים הועלו על הכתב בתקופות שונות, וסביר להניח שבמשך הזמן חלה התפתחות והשתנות גם בתפיסה התיאולוגית-אידיאולוגית של העורכים, והדבר בא לידי ביטוי בהיבטים רבים.

⁵⁷ Younger, *Ancient Conquest Accounts*, p. 144. אומר דברים אלה על הסופר האשורי שכתב את האנאלים המלכותיים: "Obviously, the writer of the 'Annals' has been selective in his narration. But this is the natural job of every historian". כלומר ברור שלא רק הסופר המקראי היה סלקטיבי בבחירת האירועים שבהם הוא דן. בהקשר לכך כדאי גם להזכיר את דבריו של: Güterbock, Sargon of Akkad, p. 6: "even a legend must be based on some historical fact". כלומר האירועים אותם בחרו הסופרים לתעד, אם היה זה באשור, בישראל או בספרות אחרות, היו אמנם סלקטיביים, אך נשענו על אירועים היסטוריים. M. Liverani, "Model and Aktualization. The Kings of Akkad in the Historical Tradition", in: M. Liverani (ed.), *Akkad - The first World Empire*, Padova 1993, p. 48, סובר, לעומת זאת: "an ancient author could have completely forged an event". נראה לנו שאם רק אחד מהסופרים, ויהיה זה הדוֹיטְרוֹנוֹמיסטי או הסופר האשורי, היה מעלה על הכתב את פרשת מצור סנחריב על ירושלים שנסיים בלא כיבוש, אפשר היה להתייחס לכך כאל פיקציה ספרותית. האם עלינו

רוב החוקרים סוברים שספרי נביאים ראשונים עברו יותר מעריכה תיאולוגית-דוֹיטרונומיסטית אחת.⁵⁸ האסכולה הזאת שאבה מידע ממקורות קדומים, שחלקם בא ממקור ישראלי-צפוני⁵⁹ וחלקם ממקור יהודאי-דרומי. מקורות אלה איבדו אמנם את ייחודם הראשוני לאחר שהעריכה הדוֹיטרונומיסטית עיבדה והתאימה אותם לקונצפציה התיאולוגית שהייתה מקובלת עליה, אולם עדיין ניתן לעתים להבחין בתוך סיפור אחד גם ברבדים לשוניים שונים וגם בתיאור כפול ושונה של מהלך האירועים. הרבדים הסיפוריים הללו בולטים במיוחד במאורעות שבהם באה לידי ביטוי 'הסיבתיות הכפולה', שהיא שילוב של הושעה אנושית יחד עם הושעה אלוהית נסית במהלך אותו אירוע. כנראה ש'הסיבתיות הכפולה' הזאת נובעת מעיבודם של מספר מקורות והאחדתם לסיפור אחד. שני הגורמים השונים להושעה מסבירים משתי זוויות ראייה שונות כיצד התרחשה ההושעה.⁶⁰

נקודה שיש לשים לב אליה היא שאם כי הכרוניסט, שערך את ספר דברי הימים מספר דורות לאחר עריכת ספרי נביאים ראשונים, שאב גם הוא את ידיעותיו ממקורות רבים,⁶¹ הרי שבשונה מהדוֹיטרונומיסט אין בדברי הימים עקבות לעריכה כפולה,⁶² וגם תופעת 'הסיבתיות הכפולה' אינה מצויה בספר זה.

להבין שהסופרים תיאמו ביניהם את הכתוב? סביר יותר להניח שכל אחד מהם התייחס לאירוע ההיסטורי הנתון והציג אותו בהתאם לתפיסתו התיאולוגית או ההיסטוריוגרפית.

⁵⁸ על העריכה הדוֹיטרונומיסטית באופן כללי ראה בעיקר: Gray, *Kings* pp. 11-43, המביא את דעותיהם של חוקרים שונים; וכן גם: Weinfeld, *Deuteronomy*. על העריכה הכפולה של הדוֹיטרונומיסט ראה: R.D. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, Sheffield 1981. לאחרונה עמד על נושא ההיסטוריוגרפיה הדוֹיטרונומיסטית, תקופתה ומטרותיה T.C. Römer, "Transformations in Deuteronomic and Biblical Historiography", *ZAW* 109 (1997), pp. 1-11, המאחר את עריכת הספרים ורואה בהם גם השפעה אשורית רבה, כפי שכבר עמדו על כך חוקרים שונים לפניו, וגם מטרה של "ייצור היסטוריה" לאחר הגלות, מסיבות שונות.

⁵⁹ על השורשים הצפוניים (דהיינו הישראליים) של ספרי דברים ויהושע ראה, למשל: ויינפלד (עורך), **ספר דברים**, עמ' 27-25; 199-195, M. Silver, *Prophets and Markets*, Boston 1983.

⁶⁰ זליגמן, גבורת האדם וישועת האל, עמ' 62-81. 'הסיבתיות הכפולה' עולה גם מכתובות אימפריאליות שונות, בהן נהגו הסופרים לתאר את אותם האירועים בניסוחים שונים, הכל בהתאם למטרת הכותב ולאופייה של הכתובת. על כך עמד: Younger, *Heads, Tails*, pp. 109-146.

⁶¹ על כך ראה, למשל, אצל: J.M. Myers, *I Chronicles*, New York 1965; O. Eissfeldt, *The Old Testament, An Introduction* (trans. P.R. Ackroyd), New York-Evanston 1965, pp. 529-540; Japhet, *Chronicles*, pp. 3-7, ואחרים.

⁶² על העריכה של ס' דה"י ועל התבניות הסטראוטיפיות האופייניות לספר זה ראה: י. אמית, "עיונים בפואטיקה של ספר דבה"י", בתוך: ב"צ לוריא (עורך), **מחקרים במקרא ובמחשבת ישראל** (ספר חמ"י גבריהו), ירושלים תשמ"ט, עמ' 280-289. ניתוח כולל של הלך המחשבה הבא לביטוי בדה"י ראה אצל: ש. יפת, **אמונות ודעות בספר דברי הימים**, ירושלים 1977.

2.3.1 המוטיבים והאלמנטים הנסיים בספרי נביאים ראשונים

רשימת האלמנטים האופייניים לסיפורי ההושעה הלאומית הנסית העולים מספרי נביאים ראשונים כוללת אלמנטים שחלקם חוזרים ומופיעים במספר תיאורים של נסי הושעה לאומית, ואלמנטים שכל אחד מהם מאפיין תיאור נסי אחר. כלומר מחד גיסא ישנם מספר נסים בעלי מכנים משותפים המופיעים בצירופים שונים בנסי הושעה לאומית אחרים, ומאידך גיסא יש לכל סיפור נסי הרכבי מוטיבים נסיים המיוחדים לו בלבד. האלמנטים הם:

1. השימוש בפועל המם.⁶³
2. ההושעה מתבצעת באמצעות איתני הטבע (כוכבי השמים, מים ושטפון, אבנים נופלות מהשמים, רעם בקול גדול, השמש והירח נעצרים במסלולם, הארץ רוגזת).⁶⁴
3. צבא האויב בורח מאחר שהוא שומע רעש דמיוני המזכיר קולות של צבא רגלי וחיל מרכבות.
4. שימוש בכלי נשק יוצאי דופן (מטה האלוהים, ידיים, לחי החמור, יתד ומקבת, שופרות, לפידים וכדים).
5. המושיעים מקבלים מראש אותות מה' על נצחונם המיועד.
6. חיילי האויב הורגים איש את רעהו.
7. ביצוע טקס פולחני הכולל העלאת קרבן לאל או תפילה, או מספר אלמנטים פולחניים גם יחד.
8. מלאך ה' נוגף את האויב.
9. האויב נסוג מבלי לסיים את המלחמה מאחר וישמע שמועה'.

2.3.2 המוטיבים והאלמנטים הנסיים בספר דברי הימים

1. המלכים עורכים ריטואלים שבמהלכם הם נושאים תפילות לה', או שהם נושאים נאומים הממלאים את הפונקציה של תפילה.⁶⁵

⁶³ טלית-רייזנברגר, "ויהם" כמלה מנחה", עמ' 235-240, מסתמכת על כתיבתם של מ. וייס ומ.מ. בובר ומסבירה שבכל יצירה ספרותית "הרעיון והמלה קשורים ותלויים זה בזה...ומלים ללא רעיון הטמון בהן הן בגדר מלים סתם, מלים בעלמא"; אולם לדעתנו יש בשימוש בפועל 'המם' יותר מאשר קשר רעיוני גרידא: כל תקופה משתמשת במלים ובביטויים האופייניים לה כדי להבהיר את רעיונותיה, ואם אנו מוצאים שהכרוניסט אינו משתמש במלה או בביטוי לשוני מסוים אלא בביטוי אחר, סביר להניח שבתקופתו לא היה ביטוי לשוני זה מקובל.

⁶⁴ חלק מהאלמנטים הללו מאפיינים גם את הופעת האל, אך אנו מתייחסים כאן לאלמנטים הללו רק כמאפיינים של תופעות נסיות.

⁶⁵ הטקסים הפולחניים אותם מתאר הכרוניסט אינם כוללים הקרבת קרבנות, בניגוד לחוקי הקרבנות בספרי התורה ולמנהגי הפולחן העולים מספרי שופטים, שמואל ומלכים. ייתכן שהסיבה לכך היא שמכיוון שהכרוניסט העלה את הדברים על הכתב מאות שנים לאחר התרחשותם, ולאחר חורבן ירושלים, הוא ראה את הטקסים הפולחניים מנקודת המבט של זמנו, ותיאוריו הם אנכרוניסטיים.

2. בטקסים שהמלך עורך לוקחים חלק חשוב הכהנים והלויים, ובדרך כלל משתתף בהם "כל העם".

3. במהלך הריטואלים משתמשים הכהנים והלויים בכלי נגינה, ובעיקר בחצוצרות.

4. צבא יהודה נותר פסיבי מכיוון שלאחר הטקסים נגף ה' את האויב והושיע את יהודה בדרך נס.

5. ה' שולח מלאך המכחיד את צבא אשור בצורה סלקטיבית.

מההשוואה עולה אפוא שלעומת ריבוי האלמנטים והמוטיבים הנסיים בספרי נביאים ראשונים, מצויים בס' דברי הימים רק חמישה אלמנטים נסיים. ארבעת האלמנטים הראשונים משותפים לכל נסי הוושעה הלאומית שבס' דברי הימים, והם אינם מצויים בצורה כזאת בספרי נביאים ראשונים. ואילו האלמנט החמישי, השונה לחלוטין משאר האלמנטים הנסיים, נמצא בסיפור הוושעה נסי אחד בלבד, הדומה מאד לסיפור הנמצא במקביל גם בס' מלכים.

2.3.3 ההבדלים בין תיאורי הנסים שבספרי נביאים ראשונים לבין אלו שבס' דברי הימים

- ספרי נביאים ראשונים מתארים נסי הוושעה לאומית שהאל חולל עבור בני ישראל החל מיציאת מצרים והמשך במהלך הנדודים במדבר, בכיבוש הארץ המובטחת ובמלחמות השופטים וכלה בתקופת המלוכה. לפי התפיסה הדויטרונמיסטית התחוללו לאחר פילוג הממלכה נסי הוושעה גם לממלכת יהודה וגם לממלכת ישראל. כמו כן קיימת אצל הדויטרונמיסט זיקה ברורה בין הנסים לבין נאמנות לה': רק כאשר העם והמנהיג ראויים לכך מתערב האל ומחולל נס-הוושעה. לפי התפיסה התיאולוגית הזאת, התערב ה' במלחמותיהם של בני ישראל והושיע אותם מכוח הברית שכרת עם אבות האומה ועם עם ישראל. האל אינו מתערב באורח נסי במלחמות הפנים-ישראליות, או באלה שבין יהודה ובין ישראל לאחר הפילוג.
- לפי תפיסת הכרוניסט הקשר בין העם ובין האל הוא אבסולוטי ותמידי, ולכן לא היה כלל צורך בברית ביניהם.⁶⁶ הכרוניסט מתעלם מיציאת מצרים, מהנדודים במדבר וממלחמות הכיבוש וההתנחלות, כמו שהוא מתעלם גם מקיומה של ממלכת ישראל אלא כאשר יש הצלבה בין שתי הממלכות, ואז הוא מצייר את הקשר בין ממלכת יהודה ובין ממלכת ישראל באור שלילי.⁶⁷ מכיוון שכך, הוא מתאר שה' חולל נסי הוושעה לאומית רק ליהודה, ורק בתקופה בה מולך

⁶⁶ Japhet, *Chronicles*, p. 44

⁶⁷ Japhet, *Chronicles*, p. 17

ביהודה מלך מבית דוד, מכיוון שזוהי ממלכת ה' הלגיטימית היחידה.⁶⁸ אמנם גם בדברי הימים קיימת בדרך כלל זיקה ישירה בין ביטויי האמונה השלמה בה', ההסתמכות על האל והתלות בו לבין הישועה הנסית, אולם הכרוניסט אינו עורך הבחנות בין מלך אשר עשה את הטוב והישר בעיני ה' (כשיטתו של הדויטרונמיסט) לבין מלך אשר עשה את הרע בעיני האל: הנקודה החשובה, לתפיסתו, היא שהמלך בו מדובר הוא מבית דוד; ומכיוון שהכרוניסט תופס את ההושעה הנסית כגמול מיידי, הוא יוצר עבור המלך הנושע את הרקע התיאולוגי המתאים.⁶⁹ לפי תפיסתו של בעל דה"י לא היו מלחמות לפני ימי שאול, וכמובן שלא היו מקרים של הושעה לאומית נסית בתקופה שקדמה למלכות בית דוד.⁷⁰ בנוסף לכך, נסי הושעה לא התחוללו כלל לממלכת ישראל. יתרה מזאת, ה' מתערב באורח נסי במלחמות שבין יהודה ובין ישראל, ולכן יהודה, שצבאה אמנם קטן אך האל נלחם את מלחמותיה, היא המנצחת.

- מחבר/עורך נביאים ראשונים השתמש בפועל המם כדי לתאר את התערבות ה' באמצעות נס במלחמות ישראל, ואילו הכרוניסט השתמש לאותה מטרה בפועל נגף. חשוב לציין שהפועל 'המם' בא בדברי הימים רק פעם אחת, ולא במשמעות של פגיעה באויב באורח נסי, אלא כחלק

⁶⁸ B. Oded, "The Command of the God" as a Reason for Going to War in the Assyrian Royal Inscriptions, in: M. Cogan and I. Eph'al (eds.), *Ah, Assyria...*, Jerusalem 1991, p. 229. מצין שאצל האשורים נתפסה המלחמה כפעולה דתית, שתוצאתה הסופית באה לידי ביטוי במפלת האויב. מטרתו של הסופר האשורי הייתה להציג את המלך הלוחם כבעל מוטיבציה דתית, ולקשור את הישגיו במלחמות להצדקות דתיות ולאישור האלוהי לפעולותיו. רק מלחמה שקיבלה את אישור האל היא מלחמה לגיטימית, והאימפריה האשורית היא לגיטימית מכיוון שגדולתה מקורה בסדרה ארוכה של מלחמות לגיטימיות. אנו רואים, אפוא, שהכרוניסט תופס את מלחמות יהודה באותה צורה בה תופס ההיסטוריון האשורי את מלחמות אשור. גם אצל הדויטרונמיסט אנו רואים את הלגיטימציה האלוהית למלחמות, אך לגיטימציה זאת איננה כה בוטה ואינה תמיד חד משמעית - במלחמה עם מואב זכה דווקא מישע בהושעה.

⁶⁹ ר. כשר, "ההתניה הדתית והמוסרית לישועה הניסית - פרק בתיאולוגיה מקראית יהודית", בתוך: מ. בר-אשר, מ. גרסיאל, ד. דימנט וי. מאורי (עורכים), **עיוני מקרא ופרשנות**, כרך ג, ספר זיכרון למשה גושן-גוטשטיין, רמת גן 1993, עמ' 229-217, רואה בעריכה המקראית תפיסה אחידה ביחס לסיפורי הישועה הנסית של כלל ישראל, תפיסה המדגישה, לדבריו: "את הזיקה הישירה בין התנהגותו הדתית של העם לבין זכותו לישועה הניסית". לנו נראה שהכרוניסט כפף את האירועים לגישתו.

⁷⁰ בדה"א ה: 19-22 נאמר "ויעשו מלחמה עם ההגריאים ויטור ונפיש ונודב. ויעזרו עליהם וינתנו בידם ההגריאים וכל שעמהם כי לאלהים זעקו במלחמה ונעתור להם כי בטחו בו [...] כי מהאלהים המלחמה [...]". הכרוניסט מודע אפוא לכך שעוד לפני שעלה דוד לשלוטון נלחמו בני ישראל בעמים שסביבם והאל עזר להם לנצח בקרבות, אך הוא סותם ואינו מפרט מתי אירעה המלחמה הזאת, שלפי התיאור קיבלה לגיטימציה אלוהית, מי היה המנהיג הצבאי, ובאיזו דרך התערב אלוהים בקרב. Japhet, *Chronicles*, pp. 129-132, סוברת שלפנינו קטע מתוך כרוניקה מקומית ששולב אל תוך נרטיבה היסטורית והפך לתיאור של מלחמה גדולה שנערכה בין מספר שבטים ישראלים לבין ברית שבטים ערביים, ושקיים קשר בין התיאור בפסוקים אלה לבין פס' 10, שם נאמר "ויבימי שאול עשו מלחמה עם ההגריאים ויפלו בידם [...]". לדעת יפת, התיאור אופייני לפרספקטיבה התיאולוגית של הכרוניסט. אולם לאמיתו של דבר גם פס' 10 אינו אומר במפורש מי ניצח במלחמה בין ישראל ובין ההגריאים. סביר להניח שהכרוניסט לא רצה לומר במפורש שבתקופת מלכותו של שאול ניצחו בני ישראל את עמי הסביבה, וכך לייחס לשאול נצחונות צבאיים ולגיטימציה אלוהית.

מתוך נבואה לעתיד לבא.⁷¹ ואילו הפועל 'נגף' נמצא פעמים רבות ובכל ספרי המקרא, ולא רק במשמעות של מפלות ושל מגפות מיד האל, אלא גם במשמעות כללית של מפלות ומחלות.

• הסכמה הדו־טרונומיסטית האופיינית לתיאורי מלחמת הושעה לאומית נסית מורכבת בדרך כלל משלושה אלמנטים:

א. העם זועק לה' ;

ב. האל בוחר את המושיע ומלמד אותו תכסיסי מלחמה ;

ג. ה' משתתף בדרך נסית יחד עם המושיע האנושי במהלך המלחמה.

• מהתיאולוגיה הדו־טרונומיסטית מצטייר שעזרת האל באה לידי ביטוי במלחמות ההושעה הנסיות על ידי מושיעים אנושיים שנעזרו בכלים שונים שאינם דווקא כלי נשק מקובלים, כגון מטה האלוהים, ידיו המורמות של משה, לחי החמור וכד'; לעתים השתתפו גם איתני הטבע במערכה יחד עם ה'. לפי תפיסת הדו־טרונומיסט האל אינו מושיע לבדו, אלא בדרך כלל משתתפים במלחמה גם המושיע, גם צבא העם וגם האל. לכן הצבא אקטיבי. גם בנס הושעת ירושלים בימי חזקיהו, שם לא התחולל קרב בין שני הצדדים ולכן לא נושעה העיר על ידי מושיע בשר ודם, לא פעל ה' לבדו. אולם בגלל אופייה של ההושעה לא יכול היה המושיע להיות אדם, אלא מלאך ה'. גם כאשר המלחמה מסתיימת בתשועה נסית, שזוהי האינטרפרטציה התיאולוגית לנצחון, מתוארת ההתמודדות מלכתחילה כמלחמה בין כוחות ארציים בעלי אינטרסים כלכליים ופוליטיים.

• הסכמה האופיינית לנסי ההושעה הלאומית בסי' דברי הימים היא:

א. המלכים מבצרים את ערי יהודה ומחזקים את הצבא.

ב. כשמגיע האויב עורכים הכוהנים והלויים טקסים הכוללים תפילות, נגינה ושירה, שבהם

משתתפים לא רק המלך ואנשי הצבא, אלא כל "איש יהודה" או "כל יהודה וישבי ירושלם".⁷²

ג. אנשי יהודה צופים במחזה המלחמה בו נוגף ה' לבדו את האויב.

ד. צבא יהודה מזנב באויב המובס.

⁷¹ דה"ב טו: 6 "וכתתו גוי בגוי ועיר בעיר כי אלהים הממם בכל צרה". Japhet, *Chronicles*, pp. 716-721, מסבירה שפסוק זה הוא קטע מתוך נבואה האופיינית לסגנונו של הכרוניסט, והיא חוברה כנראה על ידו.

⁷² Japhet, *Chronicles*, p. 47, טוענת שאצל הכרוניסט ישנו חוט של דמוקרטיזציה, ולכן בלעדיותו של המלך מבית דוד מוגבלת ע"י המעורבות האקטיבית של העם במפעלים המדיניים של יהודה. כנראה שזוהי הסיבה שהזכרת 'כל העם' בטקסי המלחמה לא רק שאינה מקרית, אלא היא מבטאת את רעיון הדמוקרטיה-התיאולוגית של הכרוניסט.

- בדברי הימים המלחמות הן מלחמות ה' בלבד, והאל לבדו נוגף את האויב מבלי להלחם, בלי להשתמש בכלי נשק כלשהם, בלי לשתף מושיע אנושי בקרב וללא תכסיסי-מלחמה; מכיוון שאין מושיעים אנושיים, העם והצבא פסיביים. תוצאות המלחמה מתוארות תמיד כנצחון מוחלט וחד-משמעי של ה'.⁷³ רק במקרה של הצלת ירושלים מיד סנחריב בימי חזקיהו לא פעל האל לבדו, אלא דרך מושיע שאיננו בן-אנוש, והוא מלאך ה'. אולם גם כאן מיוחסת ההושעה לאל (דה"ב לב: 22 "ויושע ה' את חזקיהו ואת יושבי ירושלים מיד סנחריב [...]")
- בספרי נביאים ראשונים בא לידי ביטוי השימוש בשופר בזיקה למלחמות ישראל ולנסי ההושעה הלאומית, ובהקשרים אלה לא נזכרת כלל החצוצרה.⁷⁴
- הכרוניסט אינו מזכיר את השופר. לדבריו, משתמשים הכוהנים והלויים במהלך הריטואלים שנערכו לפני המלחמה בחצוצרות, הקשורות אך ורק לטקסי הפולחן, לכוהנים ולמקדש.

2.3.4 השוואה בין סיפורי נס למלכי יהודה בס' דברי הימים לבין המידע על המלכים הללו בס'

מלכים

כדי לראות האם ההבדלים שבין המוטיבים של נסי הושעה לאומית שבס' מלכים ובין המוטיבים הנסיים שבס' דברי הימים הם מקריים, או שאין בהבדלים האלו מקריות אלא הם פועל יוצא מהתפיסה התיאולוגית הכללית של העורכים השונים, נשווה בין המידע על המלכים להם נעשו נסי הושעה אליבא הכרוניסט לבין המידע שמספק הדוטרונמיסט על אותם מלכים:

א. מדה"ב יג עולה שלאחר נאומו של אביה,⁷⁵ בו הדגיש המלך את חשיבותם של הכוהנים והלויים בפולחן ותאר את המלחמה כמלחמת ה', ולאחר שבני יהודה צעקו אל ה' וערכו טקס שבמהלכו חצצרו הכוהנים בחצוצרות והעם הריע,⁷⁶ שעה ה' לפנייה, התערב במערכה שבין יהודה ובין ישראל, שינה את מהלך המלחמה הצפוי ונגף את ישראל. כדי להאדיר ולהעצים את גודל הנס

⁷³ Japhet, *Chronicles*, p. 40, מכנה את המלחמות בס' דברי הימים בכינוי "טקסי מלחמה", בהם נבלעת הפעילות המלחמתית עצמה ברקע.

⁷⁴ על השופר והחצוצרה והשימושים האופייניים לכל אחד מהכלים האלה ראה נספח ג, השופר והחצוצרה.

⁷⁵ D. Deboys, "History and Theology in the Chronicler's Portrayal of Abijah", *Biblica* 71 (1990), pp. 48-62, מראה שגישתו של הכרוניסט לגבי אביה היא אמביוולנטית. הכרוניסט אינו מדבר בגנות אביה, אך גם אינו מהלל אותו. אביה אינו מתפלל לה' אלא נושא נאום פרוגרמטי-תיאולוגי, והעם הוא שמתפלל. הכרוניסט, המספר שאסא הסיר את מזבחות הנכר ושבר את המצבות ואת האשרים, מודע אפוא לכך שאביה לא היה ירא אלוהים.

⁷⁶ התרועעה במקרה שלפנינו מזכירה אמנם את תרועת העם בזמן מלחמת יהושע ביריחו, אך הקונוטציה העולה מדה"ב שונה: העם צועק לה' לעזרה ואינו מריע בהתאם להוראות האל, כפי שמתואר ביהו' ו.

מוסיף הכרוניסט ומספר (שם יג: 20) "ולא עצר כח ירבעם עוד בימי אביהו ויגפהו ה' וימת". כלומר לא די בכך שהצבא ניגף ע"י ה'; גם ירבעם עצמו נפגע על ידי האל ומת עוד בימיו של אביה. בסיפור המקביל במל"א טו הסתפק העורך בהערה קצרה (שם ז: 7) "[...] ומלחמה היתה בין אבים ובין ירבעם", ואין הושעה נסית. לפי המסורת הדויטרונומיסטית אין קשר בין מותו של ירבעם לבין מלחמתו ביהודה, והוא המשיך למלוך על ישראל ומת שנתיים לאחר מות אביה.⁷⁷

ב. לפי דה"ב יד: 8-14 נערכה מלחמת אסא מלך יהודה בזרח הכושי לאחר שאסא התפלל לה', והאל נענה לתפילתו ונלחם בכושים. רק לאחר נצחון ה' זינבו אנשי יהודה בכושים והיכום. ספר מלכים אינו מספר כלל על פלישת זרח הכושי ליהודה בימי אסא.

ג. עמדנו לעיל על התערבות ה' במהלך מלחמת יהושפט מלך יהודה בברית עמי עבר הירדן (דה"ב כ). ההשוואה שערכנו בין סיפור זה לבין מלחמת יהושפט ואחאב מלך מואב (מל"ב ג) העלתה שסביר להניח שמדובר באותה מלחמה, אלא שתיאור מהלך המלחמה בין ברית יהודה וישראל ובין מואב והנס אשר קרה במהלכה שונים בס' מלכים מהאירועים המצטיירים מס' דברי הימים. השוני המהותי בין המלחמה בה השתתף יהושפט לפי ס' מלכים לבין מלחמת יהושפט לפי ס' דברי הימים הוא בכך שהכרוניסט מבליט את האלמנטים האלה:

1. תפילת המלך והעם.
 2. מעורבות הכהנים והלויים בריטואלים תוך שימוש בחצוצרות.
- ואלמנטים אלה אינם נמצאים בספר מלכים.

ד. בדה"ב לב מסופר על ההושעה הנסית של ירושלים מיד סנחריב. הכרוניסט אינו מספר שחזקיהו כינס את העם וערך ריטואלים בהשתתפות הכהנים והלויים; אולם הוא נועץ "עם שריו וגבריו" בקשר לאמצעי ההתגוננות, וחזק את ידי "שרי מלחמות" והעם באמרו להם "חזקו ואמצו אל תיראו ואל תחתו מפני מלך אשור [...] עמו זרוע בשר ועמנו ה' אלהינו לעזרנו ולהלחם מלחמתינו".

⁷⁷ במל"א טו: 9 כתוב: "ובשנת עשרים לירבעם מלך ישראל מלך אסא על יהודה". ובהמשך נאמר (שם 25) "ונבד בן ירבעם מלך על ישראל בשנת שתים לאסא מלך יהודה". הכרוניסט כרך אפוא את נצחון יהודה על ישראל ואת מותו של ירבעם לסיפור נסי אחד, בו נגף ה' הן את הצבא והן את המלך, תיאור ההולם את הפרספקטיבה האידיאלית שלו, ואילו הדויטרונומיסט תיעד לתומו את האירועים כפי שהיו ידועים לו. "שינוי" דומה בנתונים ההיסטוריים ערך הכרוניסט בדה"ב לב: 21, כאשר תיאר את נסיגת סנחריב ומותו באשור: "וישלח ה' מלאך ויכחד כל גבור חיל ונגיד ושר במחנה מלך אשור וישב בבשת פנים לארצו ויבא בית אלהיו ומציאו מעיו שם הפילהו בחרב". מהכתוב משתמע שסנחריב נרצח מיד לאחר ששב לארצו; אולם ממקורות אשוריים מסתבר שהוא נרצח כעשרים שנה לאחר מכן.

רק חזקיהו וישעיהו התפללו אל ה' "ויזעקו השמים". האל לא נגף בעצמו את האויב, בדומה לנוסח האופייני לסיפורי ההושעה הלאומית בסי' דברי הימים, אלא המלאך-המושיע שנשלח ע"י ה' הכחיד את צבא אשור והושיע את יהודה.

במל"ב יט מסופר שהושעת ירושלים בימי חזקיהו באה מידי מלאך ה' שיצא בעצמו והיכה את צבא אשור.

נראה שבעל דה"י הסתמך רק על סי' מלכים בתיאור נס ההושעה הזה. מכיוון שהסיפור ודאי היה ידוע ומקובל בקרב העם לא יכול היה הכרוניסט לשנות בהרבה מהכתוב ולהתעלם ממלאך ה' כגורם המרכזי בהושעה הנסית הלאומית הזאת, והוא גם לא הוסיף תיאור של ריטואל כוהני. אולם הכרוניסט הקפיד להדגיש שאלוהים שלח את המלאך, ולא הסתפק בנוסח הדוֹיטרונומיסטי "ויצא מלאך ה'". הבדל זה אינו מקרי, והוא נובע מתפיסת העולם התיאולוגית של הכרוניסט.⁷⁸ אנו רואים אפוא שאת גירסת ההצלה הנסית של ירושלים בימי חזקיהו הביא הכרוניסט בדומה לגירסת הדוֹיטרונומיסט, בשינויים קלים בלבד המצביעים על שינוי בתפיסה התיאולוגית.

נראה לנו אפוא נכון לומר שהצלת ירושלים מיד סנחריב בימי חזקיהו היא אירוע היסטורי, שנתפס כבר בשלב קדום על ידי עורכי המקרא כאירוע של הושעה לאומית נסית. לעומת זאת, שאר סיפורי ההושעה הנסית המצויים בסי' דברי הימים חוברו על ידי הכרוניסט או 'שוכתבו' על ידו על מנת להתאים את מהלך האירועים ההיסטוריים לתפיסתו התיאולוגית ולהנחות היסוד שלו. עבור הכרוניסט, ההיסטוריה של עם ישראל היא:

1. תוצאה של אינטראקציה בין ה' לבין המלך מבית דוד. הוא משתמש בתיאורים של מלחמה כדי להראות את חסדו של ה' ליהודה או את כעסו על העם. יהודה יוצאת כמנצחת באורח נסי עם צבא הקטן מצבא האויב, היות ולא מספר החיילים קובע את תוצאות המלחמה.⁷⁹

⁷⁸ Japhet, *Chronicles*, pp. 990-991, מציינת שהכרוניסט צמצם את התיאורים שהביא מסי' מלכים, וסילק את כל האלמנטים שהצביעו על פעולתו האוטונומית של המלאך ועל אספקטים דמוניים נוספים בסיפור הושעה זה. בנוסף לכך הוסיף את נקודת מבטו המיוחדת וציין שסנחריב שב "בבשת פנים לארצו". הבדלי תפיסה דומים ניכרים בהשוואה בין תיאור מותו של יאשיהו בידי נכו בסי' מלכים ובין הכתוב בדברי הימים. הדוֹיטרונומיסט מקצר בדבריו, אינו נכנס לפרטי הפגישה בין שני המלכים ומציין (מל"ב כג: 29): "וימיתו במגדו כראתו אותו"; ואילו הכרוניסט אומר (דה"ב לה: 21-23) "[...] ואלהים אמר לבהלני חדל לך מאלהים אשר עמי ואל ישחיתך. ולא הסב יאשיהו פניו ממנו [...] ולא שמע אל דברי נכו מפי אלהים [...]". כמובן שגם עורך סי' מלכים ראה במותו של יאשיהו את יד ה', אלא שהוא לא הדגיש זאת חזר והדגש, כפי שעשה הכרוניסט. יפת, *אמונות ודעות*, עמ' 123, מציינת שבתיאור שבדברי הימים ניכרת מגמה המבקשת לצמצם את עצמאותו וכוחו של מלאך ה'.

⁷⁹ D.L. Gard, *Warfare in Chronicles*, Ann Arbor 1992, pp. 73-75, מציין שלגודל הצבא אין משמעות עבור תוצאות המלחמה, אליבא הכרוניסט. לפי דה"ב כד: 24 תקפה ארם את יהודה "במצער אנשים" בימי יהואש, ואעפ"י שליהודה היה צבא גדול, ניצחו הארמים. אולם לכרוניסט ישנה בעיה עם כשלונותיו הצבאיים של אמציהו, למשל, אותם הוא מתרץ בפסוק (דה"ב כה: 2): "ויעש הישר בעיני ה' רק לא בלבב שלם". כלומר לא תמיד די ביראת ה' כדי לנצח בקרב. את נצחונו של אביה במלחמה נגד ירבעם

2. ההשגחה האלוהית משתקפת בהתערבות הישירה והמתמדת של האל במהלך האירועים, ולפי תפיסת הכרוניסט די בטקסים דתיים כדי להביא את האל להלחם עבור עמו.

3. הכרוניסט הוסיף תפילות, נאומים, אזהרות, אירועים ונסי הושעה לאומית בעת מלחמה ועיצב אותם בדפוס ספרותי אחיד, תוך העלאת ערך התפילה והורדת ערך הקרבת הקרבנות במקביל לשיפוץ המאורעות והתאמתם לדפוס הרעיוני ולסגנון הלשוני המיוחדים לו: המלך מתפלל (או נושא נאום אזהרה ארוך הבא במקום תפילה, והעם מתפלל), הכהנים והלויים עורכים טקסים המלווים בכלי נגינה, ובעיקר בחצוצרות, ואז מתרחשת האינטראקציה בין האל ובין המלך: המלחמה הופכת להיות מלחמת ה', והוא הנוגף את האויב, גם כשהאויב הוא עם ישראל.

השאלה היא מדוע ראה הכרוניסט צורך לספר על נסי הושעה לאומית שקרו ליהודה כאשר מלכו המלכים הללו. לגבי אסא, יהושפט וחזקיהו התשובה ברורה: אליבא המקורות שעמדו לרשות הכרוניסט אלה היו מלכים יראי אלוהים שערכו רפורמות פולחניות; כלומר הייתה להם 'זכות' לנסי הושעה. אך מדוע זכה אביה לנס כזה? ייתכן שלפני הכרוניסט היה מקור,⁸⁰ שדיווח על קרב מקומי שהתנהל בין אביה ובין ירבעם, ובו נצחו אנשי יהודה. בגלל העובדה שירבעם נסוג ואביה ניצח עיבד הכרוניסט את הנצחון הזה לאירוע של נס-הושעה לאומי, וכך עשה שלושה דברים:

1. מצא את ההזדמנות המתאימה לשלב בתיאור את תפיסתו השלילית לגבי פילוג הממלכה. הוא הביא חיזוק לתפיסתו בכך שהראה שנצחונו הנסי של אביה על ישראל מהווה הוכחה שיהודה היא ממלכתו של ה', וממלכת ישראל נוסדה בחטא.

2. את דמותו של אביה ואת דבריו עיבד הכרוניסט כפי שלדעתו ולתפיסתו צריכה הייתה דמותו של המלך הזה להיות, ועל המעשה הטוב - הנאום - נתן לו שכר: התערבות האל במלחמה.

3. על ידי הנאום וההושעה הנסית מחק הכרוניסט את דברי השלילה שנאמרו על אביה בס' מלכים, וכדי לחזק ולהדגיש את גודל הנס ולהבליט את שכרו של אביה גרם לשינוי כרונולוגי: לירבעם הגיע למות במלחמה, ולכן 'הרג' אותו הכרוניסט עוד בימי אביה, שלא כבס' מלכים.

מציג הכרוניסט כהתערבות אלוהית לא בזכות אמונתו של אביה עצמו, אלא מכיוון ש"ויאמצו בני יהודה כי נשענו על ה' אלהי אבותיהם" (דה"ב יג: 18).

⁸⁰ בכך אנו הולכים בעקבות: M. Noth, *The Chronicler's History* (trans. H.G.M. Williamson), Sheffield 1987, p. 60. את דעות החוקרים על הנושא הזה מסכם Gard, *Warfare*, pp. 204-206 ואומר: "The manner in which C presents that battle unmistakably reveals his own hand. Its major value, however, is not historical but theological". לדעתנו אכן כך הדבר. כשר, ההתניה הדתית והמוסרית, עמ' 220, מציין שהרקע הדתי חשוב לכרוניסט, והוא מבטא זאת בכך שהוא מציג את בני הצפון כמורדים בה', ואילו בני הדרום הם נאמני ה', ולכן המלחמה היא מלחמת קודש.

לעומת זאת, את הושעת ירושלים מיד סנחריב בימי חזקיהו לא עיבד הכרוניסט ולא שכתב אל ערך בשינויים קלים בלבד, כיוון שהתיאור ההיסטורי שמצא לפניו כבר כלל התערבות אלוהית נסית במלחמה, והתיאור שרת אפוא גם את מגמותיו ואת השקפותיו התיאולוגיות של הכרוניסט.

2.3.5 סיכום

לאחר שבחנו את נסי ההושעה הלאומית והשווינו בין המוטיבים האופייניים לנסי אלה בספרי התורה ונביאים ראשונים ובין המוטיבים האופייניים לספר דברי הימים, ראינו את השונות שבין התפיסות האידיאולוגיות והתיאולוגיות של עורכי הספרים הללו. בספרי התורה ונביאים ראשונים ניכרים מספר רבדים, מקורות ושילבי עריכה, ובכל עריכה שולבו תפיסות תיאולוגיות שונות אל תוך הכתוב, והרצף הספרותי נערך בהתאם לכך. נסי ההושעה הלאומית התחוללו בימיהם של מנהיגים, שופטים ומלכים אשר נאמנותם לאל אינה מוטלת בספק. תיאורי המלחמות הם בדרך כלל ריאליים, כאשר אל תוך הריאליה משתלבת, לרוב, 'הסיבתיות הכפולה', המתארת גם כיצד נלחם הגיבור האנושי וניצח את האויב, וגם כיצד חולל ה' נס הושעה לאומי.⁸¹

בדברי הימים אין סימנים לרובדי עריכה שונים. הכרוניסט הציג קונצפציה מסוימת, ולשם כך הכפיף את סיפורי הנסים לתפיסתו.⁸² המלכים מבית דוד, שרק הם זכו לנסי הושעה לאומית, היו, לתפיסתו, מלכים חזקים וצדיקים שבו ערי מבצר וחימשו את הצבא. אך לא ההתחמשות והצבא

⁸¹ R.E. Friedman, *The Exile and Biblical Narrative*, Chico 1981, pp. 39-40, סובר שלפי תפיסת העריכה הדו־טרונומיסטית הראשונה האל הוא הכוח שמאחורי הנס, אך האימננטיות האלוהית ונוכחותו של ה', שבאה לידי ביטוי דרך נסים שנעשו בפרהסיה, מומעטת על ידי העריכה הזאת גם מבחינת ערכה וגם מבחינת כמותה, והשליטה על מעשי הנסים עוברת יותר ויותר לידיהם של בני האדם שנבחרו ע"י ה'. התופעה הזאת באה לידי ביטוי בכך שליהושע יש תפקיד חשוב יותר בנס עצירת השמש והירח מאשר בכל הנסים אשר עשו משה ואהרן; כוחו של שמשון הובטח לו עוד מלפני לידתו, והוא פועל לאחר מכן בהתאם לרצונו; ושיאה של התופעה הזאת ניכר בסיפורי הנסים של אליהו ואלישע, השולטים בעצמם על הכוח לחולל נסים ומשתמשים בו כרצונם. א. רופא, **מבוא לחיבור התורה**, ירושלים 1994, עמ' 43-44, רואה את האסכולה המשנה-תורתית כבעלת אידיאולוגיה אקטיוויסטית, לפיה קיים שיתוף פעולה בין ה' ובין העם במלחמות: ה' נלחם, ובני ישראל נלחמים לצדו. כאשר משה או יהושע נקטו במהלכים מיזמתם העצמית הם נכשלו, ורק הפעולות שנעשו על דעת ה' הצליחו. דבריו של רופא **שם**, עמ' 110, "ולכתחילה נתקיימו גם אגדות שכל-כולן ביטאו התפארות במעללי גבורה שבוצעו בכח הזרוע, **זרוע-אדם**, בלי להזכיר, אפילו ברמז את חלקו של ה' במאורעות", מראים שיתכן שפעולותיהם של משה, יהושע, שמשון, אליהו ואלישע תוארו תחילה כפעולות מאגיות שבוצעו על ידי אנשים בעלי יכולת על-טבעית, ואילו המחברים המאוחרים, דהיינו העורכים המשנה-תורתיים, שילבו אל תוכם את התפיסה שכוחם נובע מיחסו של ה' אליהם.

⁸² הכרוניסט הביא 'מכות' נוספות שבהן הוכו מלכים שהתנהגותם לא עלתה בקנה אחד עם תפיסת עולמו, אך הוא לא פיתח את המכות הללו לכלל אירוע נסי, חוץ מנס צרעת עוזיהו. כך למשל הוא אומר (דה"ב כא: 8-19, כב: 1): "בימי פשע אדום מתחת יד יהודה [...] ויעבר יהורם עם שריו [...] ויך את אדום [...] אז תפשע לבנה בעת ההיא [...] ויבא אליו מכתב מאליהו הנביא [...] הנה ה' נגף מגפה גדולה בעמך ובבניך ובנשיך ובכל רכושך ואתה בחליים רבים במחלה [...] ויער ה' על יהורם את רוח הפלשתים והעריבים [...] ואחרי כל זאת נגפו ה' במעויו לחלי לאין מרפא". לאחר מותו של יהורם "וימליכו יושבי ירושלים את אחזיהו בנו הקטן תחתיו כי כל הראשנים הרג הגדוד הבא בערבים [...]". הכרוניסט הביא את המאורע כיוזמת ענישה אלוהית, אך לא פיתח את האירוע לכלל נס אלא הדגיש שבכך התגשמו דבריו של אליהו.

החזק גרמו לנצחונותיהם. מכח צדיקותם קיימת זיקה חזקה בינם לבין האל, ולכן אין להם כלל צורך להשתמש בכח פיסי; האל עוזר להם ונלחם את מלחמותיהם. תיאורי המלחמות אינם ריאליים, אלא הם תיאורים של פעולות פולחניות המסתיימות בנס.⁸³ כי אם האל נלחם לעמו,⁸⁴ הצבא עצמו מיותר, וכל מה שיותר לעם לעשות הוא לפנות אל ה' בטקסים, שעיקרם תפילות ומזמורים עליהם מנצחים הכוהנים והלויים.⁸⁵ לאחר הריטואלים עומדים כל אנשי יהודה, ולא רק הצבא, וצופים בהצגת-היחיד הדרמטית הנפרשת לעיניהם, בה מופיע ה' בעצמו בתפקיד המושיע ונוגף את האויבים. כלומר, הנקודה המרכזית העיקרית המבדילה בין המלחמות ונסי ההושעה בכתובים השונים היא שאליבא דברי הימים תיאורים צבאיים הופכים למיותרים, או אף לא היו קיימים מלכתחילה, כי האל נלחם לעמו, ועמו של אלוהים הוא יהודה בלבד. לכן לא רק שהפעולה הפולחנית מחליפה את הפעולה הצבאית, אלא זוהי גם הפעולה היחידה החשובה, וערכה עולה על ערך הפעולה הצבאית. הפעולה הפולחנית באה לידי ביטוי בטקסים, ואילו הנס הוא דרך התגובה הצבאית של האל, שרק היא הביאה את הנצחון.

מנסי ההושעה הלאומית בסי' דברי הימים עולה שבניגוד לטקסים המקדימים את המלחמות לפי עורכי נביאים ראשונים, ערך התפילה עלה והקרבת נעלמו מהפולחן. שמואל הקריב קרבן ולאחר מכן התפלל אל ה' לישועה;⁸⁶ שאול העלה עולה לה' לפני היציאה למלחמה.⁸⁷ אולם אליבא

⁸³ על כך ראה, למשל, את הדיון אצל: יפת, **אמונות ודעות**, עמ' 411-412, שם טוענת יפת שיש הבדל בין סי' מלכים לבין סי' דה"י ביחס להערכת המלכים, ודווקא אצל הכרוניסט קיימת רב צדדיות רבה יותר בתיאור המלכים ובהערכתם. היא רואה אצלו "ראייה ריאליסטית ומפוכחת, המתמודדת בהצלחה עם הנטייה הטבעית לאידיאליזציה של העבר". ייתכן שבדרך כלל הצדק עם ש. יפת, אולם מההקבלה בין הנסים המתוארים בסי' מלכים לבין אלו המתוארים בדה"י עולה שדווקא אצל הכרוניסט קיימת סכמאטיזציה של הנסים ואידיאליזציה של המלכים להם חולל ה' את הנסים. מלחמות ההושעה הנסיות מתוארות על ידי הכרוניסט באופן בלתי ריאלי. גישתו של הדוויטרונמיסט לנסי-ההושעה ולהתערבות האל במלחמות היא מגוונת וריאלית יותר מזו של הכרוניסט.

⁸⁴ תפיסה זאת עולה, למשל, מדה"ב יד: 10, וכן גם שם, כ: 15-17.

⁸⁵ רופא, **מבוא לספרות הנבואה**, עמ' 62-64, סובר שאחד מתפקידי הנביאים במקדש בירושלים היה לערוך את תפילות העם. תפקיד זה עבר בימי בית שני אל הלויים, והם היו לבעלי השירה המזמורית במקדש. מדה"ב לד: 30, שם נאמר "הכהנים והלויים" עולה שהלויים תופסים כבר את מקום הנביאים, שהם הנוכרים בסיפור המקביל הקדום שבמל"ב כד: 2 "והכהנים והנביאים".

⁸⁶ שמי"א ז: 9. הדוויטרונמיסט אינו מתאר את שמואל כמנהיג צבאי, אלא כנביא וכוהן, ולכן הוא נזקק לעזרת ה' כבר מתחילת המערכה. אולם בדרך כלל השופט או המלך נבחרו בזכות התאמתם למנהיגות הצבאית שנדרשה מהם. יפתח הגלעדי נדר להעלות קרבן לה' לאחר שישב כמנצח מהמלחמה בבני עמון, וקיים את נדרו (שופ' יא: 30-39). in: C.A. F. Graf, "Prayer in Magic and Religious Ritual", in: C.A. Faraone and D. Obbink (eds.), *Magika Hiera*, Oxford 1991, pp. 188-213, עומד על מעמדה של התפילה אצל היוונים, ומביא מדבריו של אפלטון הכותב שהיוונים לא ראו הבדל בין הלחשים ובין התפילות וראו בשניהם אמצעי לשכנע את האלים. התפילה ביוון הייתה מלווה בסוגים שונים של קרבנות שנשרפו לפני האל, בהתאם לנושא התפילה.

⁸⁷ שמי"א יג: 8-12: "[...] ואמר עתה ירדו פלשתים אלי הגלגל ופני ה' לא חליתי ואתאפק ואעלה העלה".

הכרוניסט הריטואלים הקודמים למלחמה לא כללו קרבנות. אסא פנה אל ה' בתפילה.⁸⁸ יהושפט לא יצא כלל למלחמה, אלא קיבץ את כל העם, קרא צום והתפלל ארוכות לתשועת האל.⁸⁹

את ראשית הגישה הרואה בפנייה לאל ע"י תפילה את הדפוס העדיף מבחינה דתית או את הטקס הפולחני המקובל אפשר לתלות בתקופת הגלות, היות ועד כמה שידוע לנו לא הקימו גולי יהודה מקדש בבבל ולא הקריבו קרבנות. מכיוון שכך, עלה כנראה בגלות ערכה של התפילה,⁹⁰ ולכן אנו מוצאים בס' דברי הימים הדגשה חוזרת ונשנית על חשיבותה של התפילה הטקסית לפני היציאה לקרב.⁹¹ סביר להניח שהתפתחות תיאולוגית-ריטואלית זאת נמצאת ביסוד הקונצפציה השונה המשתמעת מהספרים הללו באופן כללי, ובנוסף לתפיסת העולם ותורת הגמול של הכרוניסט זוהי אחת הסיבות העיקריות להבדלים בין סיפורי ההושעה הנסיים שבס' דברי הימים לבין נסי ההושעה הלאומיים המתוארים בספרי נביאים ראשונים.

⁸⁸ כפי שעולה מדה"ב יד: 10.

⁸⁹ דה"ב כ: 12.

⁹⁰ עמד על כך: K. Grünwaldt, *Exil und Identität*, Frankfurt am Main 1992. ויינפלד, מיהושע ועד יאשיהו, עמ' 173-176, סובר שעוד לפני חורבן בית ראשון הושמעו תפילות במקדש ובבמות, וכבר באותה תקופה "נותקה התפילה מזיקתה לפולחן המוחשי והפכה למוסד עצמאי, הקשור לבית הכנסת שאין לו דבר עם מקדש וקרבנות". ברור אפוא שלאחר החורבן הייתה התפילה למוסד עצמאי, ללא כל זיקה למקדש, ובימי בית שני תפסה הקריאה בספר התורה מקום חשוב ביותר בטקס התפילה.

⁹¹ Japhet, *Chronicles*, pp. 23-28, שבחנה את תפיסותיו של הכרוניסט ואת לשונו, הגיעה למסקנה שהדברים הועלו על הכתב בסוף המאה הרביעית לפנה"ס, לקראת סוף התקופה הפרסית או תחילת התקופה ההלניסטית. אנו רואים לנכון להוסיף על כך שמתיאורי המלחמות הנסיות עולה שהכרוניסט לא ראה מימיו כיצד מתנהלת מלחמה.

3.1 נסים בזיקה למזון

3.1.1 שמות טז - נס השלו במדבר (גירסה ראשונה)

בתקופת הנדודים במדבר התלוננו בני ישראל לפני משה ואהרן על מחסור כללי במזון (שם' טז: 4) "כי הוצאתם אתנו אל המדבר הזה להמית את כל הקהל הזה ברעב". משה הבטיח לעם בשם האל הספקת מזון מתמדת ויומיומית (שם 12) "בין הערבים תאכלו בשר ובבקר תשבועו לחם וידעתם כי אני ה' אלהיכם". ואכן, ההבטחה לבשר מתגשמת (שם 13) "ויהי בערב ותעל השלו ותכס את המחנה [...]". האלמנט הנסי העולה מסיפור זה הוא התזמון הנכון: השלו מגיע למקום בפתאומיות, בזמן הנכון ובמקום הנכון, כפי שהבטיח משה בשם האל.¹

השאלה הנשאלת היא מדוע מתואר האירוע כנס. הרי מלכתחילה צריך היה להיות ברור לבני ישראל שהמזון במדבר שונה מהמזון הנמצא בארץ הנושבת. בנוסף לכך, מהכתובים עולה שהשלו מגיע רק לאחר התמרמרות עממית הגובלת במרד במשה.² נראה שלתיאולוג היו שתי מגמות כשתיאר את הנס הזה: מגמתו הראשונה הייתה לטעון שאפילו המזון במדבר משמש הוכחה לגדולת ה' ולכוחו, והמגמה השנייה - להדגיש את הזיקה המיוחדת שבין האל ובין בני ישראל ("וידעתם כי אני ה' אלהיכם"). ההבטחה לנס הבשר, הבאה בפרקנו במקביל להבטחת נס המן (שם 12), מוכיחה לעם שללא מעורבות האל אין לעם ישראל אפשרות להתקיים.

¹ 88 p., N.M. Sarna, *Exodus* (JPS Torah Commentary), Philadelphia-New York 1991, מציין שכבר בעת העתיקה היה ידוע שהשלו מגיע לאזור פעמיים בשנה, באביב ובסתו, ואספו אותו בקלות בצפון סיני ובמצרים. לדעת סרנה זוהי כנראה הסיבה שבגללה התעלמו גם ס' דברים וגם ס' נחמיה מנס השלו. על השלו המופיע בסיני מידי שנה עומד סרנה גם בספרו: Sarna, *Exploring Exodus*, New York 1986, pp. 119-120, ושם הפנייה לספרות נוספת.

² 114-115 pp., G.W. Coats, *Rebellion in the Wilderness*, Nashville 1968, הגיע למסקנה שאין קשר בין מסורות המן ומסורות השלו. מסורת השלו, לדעתו, לא הייתה קשורה במקורה למרד במשה, אך התפתחות המסורת הזאת הותאמה באחת העריכות התיאולוגיות (העריכה הכהנית, לדעתו, שם עמ' 99) למוטיב התלונות הרבות במדבר והמרד במנהיגותו של משה, ועובדה לסיפור אחד.

3.1.2 במדבר יא - נס השלו במדבר (גירסה שניה)

בבמי' יא: 31-32 נמצאת מקבילה לנס השלו שבשמי' טז. אולם יש שני הבדלים בין שתי הגירסאות. ההבדל הראשון הוא שבפרקנו "האספסוף אשר בקרבו התאוות תאוה" וגררו עמם את בני ישראל, שהתלוננו (שם, 4-6) [...] מי יאכלנו בשר; זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם את הקשאים ואת האבטחים [...] ועתה נפשנו יבשה אין כל בלתי אל המן עינינו³; דהיינו לא שאין לבני ישראל מזון, אלא שהמזון אינו מגוון ואין בו כדי להשביע את הרעב ולהשכיח את השפע שהיה במצרים. ואילו ההבדל השני הוא שלפי הכתוב כאן בני ישראל כבר אוכלים מהמן, שהחל להופיע עוד קודם לכן, וכעת הבטיח ה' לעם גם בשר. משה ציווה (שם 18-20) "התקדשו למחר [...] ואכלתם בשר כי בכיתם באזני ה' [...] ונתן ה' לכם בשר ואכלתם [...] עד חדש ימים עד אשר יצא מאפכם והיה לכם לזרא יען כי מאסתם את ה' [...]"; כלומר משה, שעדיין תוהה על מקורו של הבשר המובטח (שם 22) "הצאן ובקר ישחט להם ומצא להם אם את כל דגי הים יאסף להם", כבר יודע שזה אינו נס לזמן קצר, אלא נס שיימשך חודש תמים. השלו אינו מגיע מעצמו, כגירסת ס' שמות, אלא מאחר שמהאל לא נבצר דבר הוא דואג להביא את השלו למקום (שם 31) "ורוח נסע מאת ה' ויגז שלום מן הים ויטש על המחנה כדרך יום כה וכדרך יום כה סביבות המחנה וכאמתים על פני הארץ".

הדרישה להתקדש לפני שהנס יתחולל מצביעה אמנם על היחס המיוחד בין ה' לעמו, שהוא עם קודש הנבדל מן הגויים (ראה ויק' יא: 43-47), אך מטרתה העיקרית היא להדגיש שהבשר בא ממקור אלוהי, ולכן אכילתו כרוכה בהתקדשות פולחנית.⁴

האלמנטים הנסיים העולים מסיפור זה הם:

1. רוח מה' (רוח שהיא בעלת שני מובנים).

³ תמוה למדי מדוע עם של רועי-צאן נוודים, שיצא ממצרים עם עדריו, מתלונן על מחסור בבשר דווקא. סביר שהזכרונות הנעימים על המזון במצרים סובבים סביב דגים וירקות שונים, שאינם נמצאים במדבר.

⁴ J. Milgrom, *Numbers* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia-New York 1989, p. 91. מציע שהפירוש לדרישה להתקדש העם, דהיינו לעריכת טקס היטהרות פולחני לפני שיתחולל הנס, יכול להביע שהקרבת עלול היה להיות העם המתלונן עצמו. מילגרום מציין שהופעת השלו עצמה אינה בבחינת נס; אולם מכיוון שהשלו הגיע לאחר תפילת משה ולאחר ההבטחה האלוהית לבשר, ומכיוון שרוח ה' היא שהביאה אותו - זהו בכל זאת נס. כאן יכולה להישאל השאלה האם הוראת ההתקדשות מטרתה להביא את העם למצב שבו יהיו ראויים ונכונים לקבלת הבשר, או שמטרתה להכין את העם, ובעיקר את הזקנים, להתגלות האל ולהאצלת רוח ה' עליהם. שני הסיפורים הללו משולבים ושזורים זה בזה בפרקנו.

2. הופעה פתאומית של השלו ובכמות גדולה מאד.

ההשוואה בין שני התיאורים מעלה שתיאור נס השלו בבמ' יא ארוך ומפותח יותר מאשר בתיאור המקביל בשמ' טז. מחד, הסופר מודע לכך שהשלו מגיע מעבר לים למדבר סיני בעונה מסוימת; ומאידך, מכיוון שהרוח לא הייתה צפויה באותה עת במקום אשר בו נמצאו בני ישראל, זוהי רוח מהאל, והגעת השלו היא בגדר נס. דהיינו אף על פי שיש הסבר טבעי להופעת השלו בזמן ובמקום הספציפיים, רואה הסופר את האירוע מנקודת מבט תיאולוגית בלבד. התופעה הטבעית, החוזרת על עצמה פעמיים בשנה, אינה חשובה לו כלל ואין לה ערך בעיניו. ההשקפה התיאולוגית אותה הוא שב ומדגיש היא שה' בלבד הוא הדואג לעם למזון, ולכן הופעת השלו חייבת להיות בגדר נס חד-פעמי. לנס יש רק סיבות תיאולוגיות, כפי שעולה משמ' טז: 12 "וידעתם כי אני ה' אלהיכם", ומבמ' יא: 20 "כי מאסתם את ה'". כלומר, בנוסף למגמה המרכזית של הוכחת גדולתו וכוחו הכל-יכול של ה', האל היחיד, קיימת אצל העורך גם המגמה להפגין את היחס המיוחד בין ה' לבין העם ואת הזיקה שבניהם, זיקה שהופכת אף את האירוע הטבעי של הגעת השלו לאירוע מקודש. הגבלת הזמן לחודש ימים מוכיחה שהעורך ידע שהשלו מגיע לאזור לזמן קצוב, ואין זה נס המתמשך לאורך כל תקופת הנדודים, בדומה לאספקת המן.

הבדל משמעותי בין תיאור נס השלו בס' שמות לבין התיאור בס' במדבר מצטייר מתגובת האל על תלונות בני ישראל. לפי ס' שמות קיבל האל את התלונות בהבנה, וסיפק את השלו כדי לשוב ולחזק את העם שהוא האל האמיתי (שמ' טז: 12): "[...] וידעתם כי אני ה' אלהיכם". ואילו מס' במדבר עולה שהאל אמנם סיפק את השלו, אך מיד לאחר מכן כעס והגיב ביד קשה (במ' יא: 33): "הבשר עודנו בין שניהם טרם יכרת ואף ה' חרה בעם ויך ה' בעם מכה רבה מאד".⁵ מכיוון שהופעת השלו בסיני הייתה תופעה ידועה, כנראה שאי אפשר היה שלא להתייחס אליה. אך לכך נוסף העונש האלוהי על התנהגות העם, הנוטה לטעון פעם אחר פעם נגד משה ולהתקומם נגדו.

⁵ פעמים רבות אנו מוצאים במקרא שהתגובה האלוהית על תלונות העם בקשר למחסור במזון ובמים במדבר באה בשני שלבים: בשלב הראשון מתחולל נס, והאל מספק לעם את מחסורו; בשלב השני מתחולל נס ענישה, והעם נענש גם על חוסר אמונו בה' וגם על עצם הדרישה למזון ולמים. אנו נדון בכך בהרחבה בפרק על נסי הענישה.

3.1.3 שמות טז ויהושע ה - נס המן

המזון היומיומי של בני ישראל בזמן נדודיהם במדבר היה המן, שהספקתו החלה לאחר שבני ישראל התלוננו לפני משה ואהרן על רעב ועל מחסור במזון (שמי' טז: 1) "[...] בחמשה עשר יום לחדש השני לצאתם מארץ מצרים", ונפסקה מיד לאחר המעבר לארץ כנען, בזמן חגיגת הפסח בגלגל (יהו' ה: 12): "וישבת המן ממחרת באכלם מעבור הארץ ולא היה עוד לבני ישראל מן [...]". כלומר זוהי אספקת מזון אלוהית סדירה לאורך תקופה ארוכה, ובעת הנדודים בלבד. אין זה נס חד-פעמי, אלא נס מתמשך לזמן קצוב ולתנאי חיים מיוחדים, שלא התחולל בתגובה על פנייה של משה או של אהרן אל ה', אלא מרצונו של האל, ששמע את תלונותיהם של בני ישראל.⁶ מהכתובים מצטייר שבני ישראל הופתעו מהמן, היות ולא הכירו את המזון הזה לפני כן (שמי' טז: 14-15): "ותעל שכבת הטל והנה על פני המדבר דק מחספס דק ככפר על הארץ; ויראו בני ישראל ויאמרו [...] מן הוא כי לא ידעו מה הוא ויאמר משה אלהם הוא הלחם אשר נתן ה' לכם לאכלה". נסים נוספים, כלומר 'נס בתוך נס', באים לידי ביטוי בכך שהמן נמצא לבני ישראל ששה ימים בשבוע בלבד, ואילו לגבי השבת (שם 22-27): "ויהי ביום הששי לקטו לחם משנה [...] ויאמר אלהם הוא אשר דבר ה' [...] ואת כל העדף הניחו לכם למשמרת עד הבקר; ויניחו אתו עד הבקר [...] ולא הבאיש ורמה לא היתה בו [...] ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקט ולא מצאו". בני ישראל אכלו את המן במשך "ארבעים שנה עד באם אל ארץ נושבת; את המן אכלו עד באם אל קצה ארץ כנען" (שם 35).

האלמנטים הנסיים הבאים לביטוי בסיפור זה הם:

1. המן מופיע באופן פתאומי במדבר (בבחינת "יש מאין").

⁶ Sarna, *Exploring Exodus*, pp.116-118, בוחן את מה הן האפשרויות הטבעיות לתופעת המן. לדעתו, זוהי הפרשה של חרקים מסוימים החיים בסיני וניזונים מעץ התמריסק. הפרשתם המתוקה והדביקה נותרת על ענפי העץ, ולאחר מכן נושרת על הקרקע ומתאדה. התופעה מתחילה בדרך כלל בתחילת חודש יוני, ונמשכת במשך כששה שבועות בלבד. אם אכן זהו הפירוש ל"מן" המקראי, הרי אין לפנינו נס שנמשך על פני ארבעים שנה, אלא אפיזודה קצרה אשר החלה קרוב לתחילת הנדודים בסיני (בחודש האביב) ואף כי נמשכה זמן קצר בלבד השאירה את רישומה העז על המספרים ועל התיאולוגים המקראיים. מחמת הרושם הזה קיבל האירוע הטבעי הקצר ממד של נס מתמשך. חוסר הידע לגבי מהותו של המן, המכונה גם 'לחם שמים', גרם לגיבוש דעות שונות אודותיו, ולריבוי האגדות עליו. המן נזכר בתה' עח: 24-25 "וימטר עליהם מן לאכל ודגן שמים נתן למו לחם אבירים אכל איש צידה שלח להם לשבע", אך אין בכך כדי להסביר מה היה המן. על מהותו של הלחם האלוהי בתקופת המשנה והתלמוד ובתפיסה הנוצרית הקדומה ראה אצל:

P. Borgen, *Bread from Heaven*, Leiden 1965

2. המן מופיע רק בששת ימי החול, ואינו מופיע ביום השביעי (שבת).
3. בדיוק ביום השישי נמצאה כמות כפולה, שהספיקה ליומיים - ליום השישי וליום השבת.
4. רק המן שנשמר מהיום השישי ליום השביעי לא התקלקל (בניגוד לאשר קרה בימים אחרים).⁷
5. המן נעלם מיד לאחר המעבר לארץ כנען.

מסיפורי המן והשלו עולה שכל מזון הנמצא לעם במדבר מקורו ברצון ה'. הסופר אינו רואה את התביעה למזון כנובעת מבעיות קיומיות. לתפיסתו, הופעת המזון במדבר באורח נסי משמשת הוכחה מתמדת לגדולת ה' ולקשר ההדוק בינו ובין עם ישראל, העם הנבחר. הקשר בין העם ובין האל עומד בבסיס מעורבותו של האל בחיי היומיום של העם. המן מקודש לה', כפי שמשמע מהדברים שהורה משה לאהרן (שמ' טז: 33) "[...] קח צנצנת אחת ותן שמה מלא העמר מן והנח אתו לפני ה' למשמרת לדרתיכם".⁸ כאן ראוי לחזור ולהדגיש שתשומת הלב האלוהית לבעיית המזון של בני ישראל במדבר התעוררה בדרך כלל בעקבות תלונות העם. הקשר בין העם ובין האל הוא קשר ישיר, היות והנסיים אינם מתחוללים לאחר שמשה עורך טקס פולחני או פונה ישירות אל ה' ללא טקס. האל אינו ממתין לפניית משה אליו, אלא מגיב בצורה ישירה על תלונות בני ישראל. התגובה האלוהית הזאת שונה בדרך כלל מתגובות האל לגבי הצורך באספקת מים במדבר, כפי שנראה מהמשך הפרק.

3.1.4 נסי הספקת מזון בימי אליהו ואלישע

אנו לא רואים בסיפורים על נסי המזון והמים שבמל"א יט, מל"ב ב: 19-22,⁹ מל"ב ד: 1-8, שם: 39-41, וכן שם: 42-44 אירועים נסיים שהתרחשו לעם ישראל. הסיפורים הם חלק ממכלול הלגנדות הרבות שסופרו בקרב חבורות בני הנביאים, ושמטרתן הייתה לפאר ולהאדיר את שמו

⁷ אפשר לראות שאחת ממטרות נס המן במדבר היא להוכיח את קדושת השבת בעזרת אותות ומופתים. השבת היא קודש לה', וביום זה האל נח. לכן בכל יום חול אסור לאגור מן, ואילו ביום ששי צריך לאסוף כמות כפולה, ואז גם הנס הוא כפול: כמות המן גדולה מזו של יומיום, והמן אינו מתקלקל. ראה על כך אצל מ. גרינברג, "פרשת השבת בירמיהו", בתוך: ב"צ לוריא (עורך), **עיונים בספר ירמיהו**, ירושלים 1972, כרך ב, עמ' 50-51.

⁸ כאן יש לנו, בעצם, נס נוסף: המן הנותר מיום אחד למשנהו מתקלקל, ואילו המן שהונח בצנצנת למשמרת אמור להשמר לתקופה ארוכה, לדורות רבים, מבלי שיתקלקל.

⁹ על הלגנדה הזאת, שבה מצויים אלמנטים מיוחדים, נעמוד בצורה מפורטת יותר בהמשך הפרק.

ואת יכולתו של איש האלוהים, עושה הנפלאות.¹⁰ מחזור סיפורי אליהו מהווה "קומפילאציה של סיפורים, מסורות ואנקדוטות (בדרגות שונות של גיבוש), שכונסו ברוב כשרון לתוכי סיפור המשכי אחד".¹¹ יש דמיון רב בין מעשיו של אליהו ובין פעולותיו הנסיות של אלישע, שהדוטרונמיסט מציג אותו כתלמידו וממשיך דרכו של אליהו. הנסים שעשה אליהו, הנסים שנעשו לו והתגלות ה' אליו נראים יותר כאירועים פרטיים מאשר כאירועים לאומיים, והם מעוצבים בקווים הדומים לקורותיו של משה במדבר. אולם אליהו אינו מושיע את העם. הוא מתואר כנביא הקנאי לאמונה בה' אלוהי ישראל כאל האמיתי והיחיד, וכאדם הנלחם כל ימיו בעבודת הבעל. בכך שונה דמותו מדמויותיהם של מרבית הנביאים האחרים. אלישע מעורה יותר מאליהו בחיי היומיום ובנעשה בחצר המלוכה, ואף עוזר למלך ישראל במלחמותיו נגד ארם.¹² לפנינו אפוא סיפורים שהם בגדר לגנדות תיאולוגיות, שנאספו ונערכו בתקופה המאוחרת לזמן שבו חיו ופעלו אליהו ואלישע,¹³ ומטרתיהן הן, מחד, להאדיר את שמו ואת יכולתו של ה' אלוהי ישראל, ומאידך - להבליט את כוחו ואת מעמדו החשוב של הנביא, המספק מזון לקבוצה נבחרת של בני הנביאים, מרפא חולים ותורם בדרכים רבות ושונות לנצחונותיו של מלך ישראל על מלך ארם.

¹⁰ ביבליוגרפיה חלקית לנושא: פירושם לתקופתם ולמעשיהם של אליהו ושל אלישע ראה אצל: J. Gray, *I Kings*, Philadelphia 1963, pp. 337-368, 385-394, 409-483, 540-543. על הרקע ההיסטורי למכלול סיפורי אליהו ואלישע ראה: ב. אופנהיימר, **הנבואה הקדומה בישראל**, ירושלים 1984, עמ' 277-173. על הלגנדות של אליהו ואלישע ראה בעיקר אצל: א. רופא, **סיפורי הנביאים**, ירושלים 1986, עמ' 114-107, 67-19. על המבנה הספרותי של סיפורי אליהו, על מקומו של הנביא בהיסטוריה ועל הדמיון המכוון שבין אליהו ובין משה ראה אצל: A.J. Hauser and R. Gregory, *From Carmel to Horeb*, Sheffield 1990. על הדמיון בין משה ובין אליהו ועל תפקידיהם של הנביאים, כמו גם על דמותו יוצאת הדופן של אלישע, עמד: T. Collins, *The Mantle of Elijah*, Sheffield 1993, pp. 125-155. ניתוח ספרותי של סיפורי אליהו ואלישע עשה: R.D. Moore, *God Saves*, Sheffield 1990. את דמותו של אליהו בוחן גם: D. Shatz, "Divine Intervention and Religious Sensibilities" in: D. Cohn-Sherbok (ed.), *Divine Intervention and Miracles in Jewish Theology*, New York 1996, pp. 156-157, המציין שדמותו של אליהו ממשיכה להיות דמות אקטיבית גם במדרשי חז"ל, והיא מייצגת את המפגש בין הספרות ההיסטורית לבין ספרות האגדה.

¹¹ כך מגדיר את מחזור סיפורי אליהו: א. סימון, "מלחמת אליהו בעבודת הבעל (מל"א י"ז-י"ח) אחדות הסיפור ומבנהו", בתוך: א. סימון ומ. גושן-גוטשטיין (עורכים), **עיוני מקרא ופרשנות - מנחות זכרון לאריה טוויג**, רמת גן תש"ס, עמ' 51-118. סימון מביא ביבליוגרפיה ענפה לנושא.

¹² על כך עמדנו בפרק ב, נסי הושעה לאומית. בכך דומה אלישע לנביאי חצר אחרים, כמו ישעיהו.

¹³ B.P. Robinson, "Elijah at Horeb, 1 Kings 19:1-18: A Coherent Narrative?", *RB* 98-4 (1991), pp. 513-536, מנתח את המבנה הספרותי של מחזור סיפורי אליהו, ובעיקר את המכלול הכרוך בהגעת אליהו למדבר ובסיפור התגלות ה' אליו בחורב. לדעתו נלקחו כנראה הסיפורים ממקור אחד. A. Rofé, "The Classification of the Prophetic Stories", *JBL* 89 (1970), pp. 427-440, לבחון כל סיפור מסיפורי אליהו ואלישע לגופו, וכך למצוא את המשמעויות הטמונות בסיפור ואת התקופה לה הוא שייך. נסי המזון שחולל אלישע מעידים על מצבם הכלכלי הקשה של 'בני הנביאים' באותה תקופה.

3.2 נסים בזיקה למים

בעיית אספקת המים, ובעיקר במדבר, הייתה חמורה יותר מאשר אספקת המזון. לכן הנסים הכרוכים במים,¹⁴ הבוקעים באופן פתאומי ובאורח פלא במקומות שונים ובזמנים שונים, רבים מהנסים הזוקקים למזון.

3.2.1 שמות טו - המתקת מי מרה

הבעיה הראשונה שעמדה לפני בני ישראל בזמן נדודיהם במדבר הייתה בעיית מי השתיה. לפי שמי' טו הגיעו בני ישראל למרה ומצאו שם מים שלא היו ראויים לשתיה (שם: 23-25): "ולא יכלו לשתת מים ממרה כי מרים הם [...] וילנו העם על משה [...] ויצעק אל ה' ויורהו ה' עץ וישלך אל המים וימתקו המים [...]".

שני אלמנטים נסיים באים לידי ביטוי בסיפור הזה:

1. לאחר שמשה פנה בצעקה אל ה', משמע התפלל אליו, הורה לו האל כיצד לרפא את המים המרים, כלומר ה' לימד את משה לחולל נס.

2. כשמשה השליך את העץ למים גרם למטמורפוזה: המים המרים שלא ניתנו לשתיה הפכו למי שתיה מתוקים.¹⁵

את הסיבה לנס, המשתמעת מהמלים (שם 25) "[...] ושם נסהו", ניתן להבין בשתי דרכים:

1. העם מנסה את ה', בוחן את מהות הזיקה שבינו ובינם ובודק אם יש ביכולתו של האל לספק את צרכיו של העם, שבמקרה זה הם מים טובים לשתיה במדבר.

¹⁴ במזרח הקדום האמינו שהאלים הם יוצרי מקורות המים והם מטים אותם כרצונם, כפי שעולה, למשל, מ"הקינה על חורבן אור ושומר" בתרגומו של: P. Michalowski, *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur*, Winona Lake 1989, p. 37. אותה תפיסה באה פעמים רבות לידי ביטוי במקרא, למשל יש' יא: 15: "[...] והניף ידו על הנהר בעים רוחו והכהו לשבעה נחלים [...]", יש' מא: 18, מב: 15, מג: 19 ועוד.

¹⁵ 9 p. F. Rosner, *Medicine in the Bible and the Talmud*, New York 1977, מציין שלפנינו המקרה הראשון בהיסטוריה המתאר התפלת מים.

2. ה' מנסה את העם כדי לראות באם בני ישראל מאמינים בו וביכולתו.

ייתכן שלנס הזה יש רקע ריאלי: נוודי המדבר ממתיקים לעתים מים מרים בעזרת שיח מסוים, המשקיע את המלחים ומשפר את איכות המים; אפשר לשער שזה בדיוק מה שעשה משה.¹⁶ אולם גם אם זאת היא האמת הטבעית, היא אינה מעניינת את הסופר, שמטרתו להצביע על מעורבות האל באירועים. אפשרות אחרת היא שהמעשה כרוך בטקסים פולחניים בזיקה למים שערכו בני ישראל עם הגיעם למקום. מים משמשים פעמים רבות בטקסי טהרה, ועמים שונים נהגו להזות מים בעזרת ענפי עצים לפני טקסים פולחניים.¹⁷

3.2.2 שמות יז - משה ומריבה

כאשר הגיעו בני ישראל לרפידיים צצה ועלתה שוב בעיית המחסור במים (שמי' יז: 2). העם הצמא הלך על משה, וזה צעק אל ה' לעזרה. ההוראה שקיבל משה מהאל הייתה (שם 5-6) "עבר לפני העם וקח אתך מזקני ישראל ומטך אשר הכית בו את היאר קח בידך [...] הנני עמד לפניך שם על הצור בחרב והכית בצור ויצאו ממנו מים ושתה העם; ויעש משה כן [...]".

שני אלמנטים נסיים עולים מהסיפור הזה:

1. משה צעק (כלומר מתפלל) אל ה', והאל לימד אותו כיצד לחולל את הנס.

2. משה הכה במטוהו על הצור ובכך גרם ליציאת מים מהסלע.

גם מסיפור זה מסתבר שהנס התחולל לצורך העמדה בנסיון (שם 7): "[...] ועל נסתם את ה' לאמר היש ה' בקרבנו אם אין?". אך כאן ברור שלא ה' העמיד בנסיון את בני ישראל, אלא בני ישראל הם שהעמידו בנסיון את האל ובחנו את כוחו ואת יכולתו.

¹⁶ Sarna, *Exodus*, p. 84, משער שלאחר שהמים עברו דרך העץ הנקבובי ששימש כעין מסננת היו ראויים לשתיה.

¹⁷ על המים המטהרים ועל טקסים הכרוכים במים ראה אצל: ר. פטאי, המים, תל אביב תרצ"ו, עמ' 12-31.

3.2.3 במדבר כ - מי מריבה

המקבילה לסיפור מסה ומריבה נמצאת בבמ' כ: 2-11. בני ישראל נמצאים בקדש "ולא היה מים לעדה". הפעם מורה ה' למשה "קח את המטה [...] אתה ואהרן אחיך ודברתם אל הסלע [...] ונתן מימיו [...]". משה ואהרן מקהילים את העם, אך במקום לדבר אל הסלע "וירם משה את ידו ויך את הסלע במטהו פעמים ויצאו מים רבים [...]".

האלמנטים הנסיים העולים מסיפור זה הם:

1. האל מורה למשה **לדבר** אל הסלע, והשאלה היא האם לימד האל את משה לחש מיוחד.
 2. משה **מכה** את הסלע במטהו פעמיים ואז יוצאים ממנו מים.
- המספר מדגיש את כעסו של ה' על משה ועל אהרן, אשר אין בלבם אמונה ביכולתו של האל להוציא מים מהסלע בדיבור בלבד, ועל חוסר האמון הזה נענש משה. הנס התחולל כדי להוכיח בפעם נוספת את יכולתו של ה' וגדולתו גם למשה ולאהרן וגם לעם, ולהעמיק את אמונתם באל.

השוואה בין שני התיאורים מעלה גם אלמנטים זהים וגם אלמנטים שונים. האלמנטים הזהים שבסיפורים בשמ' יז: 2-6 ובבמ' כ: 2-11 הם:

1. משניהם עולה בעיית המחסור במים.
 2. בשתי הפעמים הורה האל למשה כיצד לחולל את האירוע הנסי.
 3. בשני המקרים הכה משה במטהו את הצור או את הסלע.
 4. בשני המקרים השתמש המתבר בפועל **נסה**, וטען שהעם מנסה את ה'.
- ואילו האלמנטים השונים בשני הסיפורים הם:

1. לפי שמ' יז נוטלים משה והזקנים חלק באירוע; ואילו לפי במ' כ זוקקים רק משה ואהרן לנס.
2. לפי שמ' יז מצווה ה' על משה **להכות את הצור**; ואילו לפי במדבר כ מורה ה' למשה **לדבר אל הסלע**. משה פועל על דעת עצמו ואינו מדבר אל הסלע אלא מכה אותו במטה.

האלמנטים הזהים יכולים ללמד על כך שמדובר במסורת בסיסית אחת; ואילו האלמנטים השונים מצביעים על אפשרות שזוהי מסורת קדומה שסופרה בשתי גרסאות שונות, או שלפנינו שתי תפיסות תיאולוגיות שונות, המעידות על תקופות-עריכה שונות.¹⁸ תפיסה אחת גרסה שרק בעזרת מטה ה' יכול היה משה לבצע נסים ולהוציא מים מן הצור. ואילו לפי התפיסה השניה אין צורך באלמנט המטה והמכה, שהם אלמנטים מיתיים קדומים,¹⁹ אלא די באמירה כדי לחולל את הנס.²⁰

3.2.4 שופטים טו - ה' בוקע את המכתש בלחי עבור שמשון

נס זה משולב בתוך מכלול נסים שחולל ה' עבור שמשון, בהם דנו בפרק על נסי הושעה לאומית.²¹

3.2.5 בקיעת מים מהסלע במקורות ספרותיים חוץ-מקראיים

בטקסט מימיו של אילו-שומה (Ilu-šumma) מלך אשור²² מסופר שבזמן שהמלך בנה מקדש לאלה אישתר פתח עבורו האל אשור שני מעיינות בהר Abih, כדי להקל על הכנת הלבנים לבניית המקדש. המלך אומר "Ilu-šumma, vice-regent of Aššur, built the temple for the goddess

¹⁸ א. רופא, **סיפורי הנביאים**, ירושלים 1986, עמ' 115, רואה בסיפור מי מריבה גרסה מאוחרת לסיפור שבסי' שמות. לדעתו של רופא זהו עיבוד של 'לגנדה פשוטה' לילגנדה מוסרית, והיא שולבה כאן ע"י המקור הכוהני שבתורה. העיבוד הזה יוצא כנגד המאגיה הבאה לביטוי בסי' שמות על ידי נתינת פירוש חדש למעשה: מכיוון שמשה לא עשה כפי שצווה, הוא נענש. הראיה לכך שהסיפור בסי' במדבר הוא משני ותלוי בסי' שמות, באה ממקומו של המטה בסיפור. בסי' שמות מכה משה במטה על הסלע. ואילו לפי סי' במדבר מצווה אמנם האל על משה לקחת עמו את המטה, אך למטה אין שום תפקיד ברור. על הכפילות הנובעת מהמקורות השונים שבספרי המקרא עמד J. Van Seters, "A Contest of Magicians? The Plague Stories in P", in: D.P. Wright, D.N. Freedman and A. Hurvitz (eds.), *Pomegranates and Golden Bells*, Winona Lake 1995, pp. 569-580. י. מילגרום, "כשוף, מונותיאיזם וטעויותיו של משה", **בית מקרא** קכד (תשנ"א), עמ' 42-55, מביא מדבריהם של פרשנים יהודים מימי הביניים, ובעיקר מהרמב"ן ומבכור שור, שעמדו כבר על 'הסיפורים הכפולים' בנס השלו ובהוצאת המים מהסלע.

¹⁹ על כך עמדנו בהרחבה בנספח א, על המטה.

²⁰ המסורות השונות משתמעות גם מהשימוש בשמות עצם שונים בעלי אותה משמעות: צור = סלע. סביר להניח שהסופר המקראי ניסה לבטל את האלמנטים המאגיים העולים מהכאת הסלע במטה בסיפור הקדום. אולם אין בכך התעלמות מוחלטת מהאלמנטים המאגיים, היות וגם הלחש אותו הורה האל למשה הוא בעל קונוטציות מאגיות. לכך צריך להשוות את המסופר בשופ' טו: 19, על "עין הקורא אשר בלחיי": שמשון ביקש מהאל מים ולא הכה את הסלע. גם בריאת העולם התחוללה על ידי הדיבור האלוהי.

²¹ שמשון, הצמא למים לאחר נצחונו על הפלשתים, אינו מוצא מים לשתיה במקום. הוא פונה אל ה' לעזרה, והאל בוקע עבורו את "המכתש אשר בלחי ויצאו ממנו מים וישת [...]. על כן קרא שמה עין הקורא אשר בלחי [...]" סביר להניח שזהו הסבר איטיולוגי לשמו של המעיין שהיה במקום.

²² A.K. Grayson, *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC)*, Toronto 1987, pp. 16-18, ושם ספרות נוספת.

Ištar...The god Aššur opened for me two springs in Mount Abih and I made bricks for the wall by these two springs” מהכתובת לא עולה באם האל בקע עבור המלך את המעיינות הללו בדרך נסית ובאותו זמן, או שהמעיינות היו שם מימים ימימה היות ונבראו בשלב קדום ע”י האל אשור, והמלך רק השתמש במימיהם. הנוסח שבו כתובה הכתובת מעלה על הדעת אירוע נסי כלשהו, שכתוצאה ממנו בקעו המעיינות ומימיהם שימשו להקמת האתר המקודש.²³

מהספרות המיתולוגית היוונית ידועים סיפורים רבים לפיהם מכים האלים את הסלע או את האדמה, וכתוצאה מכך פורצים במקום מעיינות מים. אולם מכיוון שהמים אינם פורצים עבור בני האדם, לא נתייחס למקרים אלה.

3.2.6 מל”ב ב - אלישע מרפא את המים הרעים

לפי מל”ב ב: 19-22 פנו אנשי יריחו אל אלישע באמרו: “[...] מושב העיר טוב [...] והמים רעים והארץ משכלת”. הוא מורה להם “קחו לי צלחית חדשה ושימו שם מלח [...] ויצא אל מוצא המים וישלך שם מלח ויאמר כה אמר ה’ רפאתי למים האלה [...] וירפו המים עד היום הזה [...]”.

האלמנטים הנסיים העולים מסיפור זה הם:

1. אלישע השליך מלח אל מוצא המים הרעים.
2. הנביא השמיע לחש או פורמולה ליטורגית בה נקב בשם ה’, וכך ריפא את המים.

הסופר מזכיר שאלישע השתמש בשני אלמנטים השלובים זה בזה (מלח ולחש), ואין זה מקרה. שתי הפעולות במקורן נראות כפעולות מאגיות יותר מאשר כהתרחשות נסית: אלישע ערך טקס שבמהלכו השליך מלח למים והשמיע לחש. אם היה נזכר האלמנט הראשון בלבד (השלכת המלח), היה מצטייר מהדברים שמדובר בפעולה מאגית לכל דבר. אם האלמנט השני בלבד היה נזכר

²³ ואולי הקים המלך את המקדש במקום הזה כזכר לאותו אירוע נסי? בטקסט ניכרת האמונה שהמעיינות הללו בקעו באופן מיוחד במקום הספציפי הזה.

(הלחש), הרי גם הוא יכול היה להחשב כאלמנט שמקורו בכוח העל-טבעי שהיה לאלישע. אפשרות זו מסתייעת במלים "כדבר אלישע אשר דיבר". הוספת המלים "כה אמר ה'" באה כדי להוציא את האלמנטים המאגיים מהאירוע ולתת לו אופי נסי. מהמלים המסיימות "וירפו המים עד היום הזה כדבר אלישע אשר דבר" ניתן להסיק שלפנינו סיפור איטיולוגי הקשור למקור המים המקומי, שנלקח ממכלול סיפורי-ההערצה שהיו נפוצים בקרב בני הנביאים ותיארו את מעשיהם הפלאיים של אליהו ושל אלישע, כפי שעולה ממל"ב ח: 4 "והמלך מדבר אל גחזי נער איש-האלהים לאמר ספרה נא לי את כל הגדלות אשר עשה אלישע".

יש המקשרים²⁴ בין שפיכת המלח למים ובין הסרת הקללה שהטיל יהושע על יריחו,²⁵ ורואים בשפיכת המלח פעולה מאגית שנועדה, כנראה, להסיר את הקללה ולאפשר את בניית העיר מחדש. ואכן יריחו נבנתה מחדש בימי אחאב (מל"א טז: 34): "בימיו בנה חיאל בית האלי את יריחה באבירים בכרו יסדה ובשגיב צעירו הציב דלתיה כדבר ה' אשר דבר ביד יהושע בן נון". למים ולמלח נהגו לייחס תכונות של טיהור ושל קדושה, ובתקופה מאוחרת יותר ראו בהם אלמנטים שנועדו

²⁴ Gray, *Kings*, pp. 427-428, סובר שמדובר במעין שנקרא "עין אל-סולטן" אשר מימיו משקים את יריחו. לדעת גריי, השימוש במלח ובצלוחית חדשה מצביע שאלישע לא טיהר את מי המעיין בטקס זה, אלא ערך טקס-הפרדה (rite of separation) שנועד לבטל את הקללה אשר רבצה על יריחו מימי יהושע בן נון, ולאפשר את יישובה המחודש. כשעיר נכבשה היא "נזרעה מלח", כפי שעולה משופ' ט: 45 "ויתן את העיר ויזרעה מלח". A.M. Honeyman, "The Salting of Shechem", VT 3 (1953), pp. 192-195, סובר שאבימלך פחד מנקמה על-טבעית על רצח קרוביו בשכם, וכדי שרוחות המתים לא תפקודנה את העיר הרס אבימלך את החומות, וערך טקס טיהור שבו השתמש במלח. גם מתעודות ממסופוטמיה עולה הקשר בין הריסת עיר ובין מלח. תגלת-פלאסר מלך אשור (1076-1114) מתאר כיצד, לאחר כבש את העיר *Hunusa*, זרה עליה *sipa/lu*, ורוב המפרשים סוברים שהכוונה למלח. גם אשורבניפל מלך אשור (668-633) מתפאר שלאחר שכבש את עילם והרס את עריה הוא זרה עליהן מלח ועשב. ראה על כך דיון מפורט יותר ומראי מקום אצל: J.E. Latham, *The Religious Symbolism of Salt*, Paris 1982, pp. 78-80. את תרגום התעודה של תגלת פלאסר ראה אצל: Grayson, *Assyrian Rulers*, p. 24, אך גרייסון אינו מסביר מה פירוש *sipu stones*. הטקס נערך אפוא כדי לנתק את יריחו מהקללה שהוטלה עליה בעבר. השימוש ב"צלוחית חדשה" הוא משמעותי בטקסים מאגיים, לדברי גריי, בהם חשוב להשתמש בחפצים חדשים וטהורים שלא באו במגע עם השפעות שליליות שיכולות לפעול כנגד הריטואלים המאגיים. לדעת גריי, משמעות הריפוי במקרה שלפנינו היא להחזיר את המקום למצב של פוריות, והוא מביא כדוגמה את בר' כ: 17, שם נאמר "[...] וירפא אלהים את אבימלך ואת אשתו ואמהתיו וילדו". F.C. Fensham, "Salt as Curse in the Old Testament and the Ancient Near East", *The Biblical Archaeologist* 25 (1962), pp. 48-50, טוען שמכתבים עתיקים, כגון מאלה שנמצאו בעיר Sfire, עולה שנהוג היה לקלל עיר כבושה ולאחל שהאל יזרע אותה במלח.

²⁵ יהו' ו: 26: "וישבע יהושע בעת ההיא לאמר ארור האיש לפני ה' אשר יקום ובנה את העיר הזאת את יריחו [...]".

לגרש את השטן.²⁶ המלח היה אלמנט חשוב בהקרבת קרבנות,²⁷ ואילו מוטיב המים כגורם מטהר אופייני לתרבויות רבות.²⁸

3.3 סיכום ומסקנות

במדבר ובספר המדבר קיימת בעיה מתמדת של מים ומזון. דהיינו, מאחורי הנסים שהתחוללו בזיקה למים ולמזון מסתתרת סיבה גיאוגרפית-אקלימית. הסיבות הריאליות לתלונותיהם של בני ישראל על מחסור במזון נובעות משני גורמים עיקריים: ראשית, הנדודים אינם מאפשרים לגדל גידולים חקלאיים, ולכן יש מחסור בירקות; ושנית - מכיוון שאין במדבר נהרות אין שם דגה, והמזון הוא חדגוני. לכן אנו מוצאים נסים הכרוכים באספקת מזון ומים בעיקר בתקופת הנדודים

²⁶ Khs-Burmester, "The Baptismal", Latham, *The Religious Symbolism*, p. 151. מספר "Rite of the Coptic Church", *Bulletin de la Societe d'archaeologie Copte* 9 (1945), p. 49. שהכמרים הקופטיים נהגו להתאסף ביום השביעי לאחר היוולדו של תינוק ולהביא כלי נחושת מלא במים, שלחם הוסיפו שמן ומלח. שלושת האלמנטים נועדו לגירוש השטן; כן הוא מביא ציטטות מכתבי הקודש הרומיים שבהן ישנן התייחסויות למנהג זה. לתים גם עומד על האמביוולנטיות של הסמלים הדתיים הבסיסיים, שהם בעלי משמעות שלילית וחיונית כאחד: המלח הוא סמל לברכה ולקללה גם יחד.

²⁷ חשיבות המלח בפולחן עולה מויק' ב: 13 "וכל קרבו מנחתך במלח תמלח ולא תשבית מלח ברית אלהיך מעל מנחתך על כל קרבנך תקריב מלח". כאן מקשר הסופר המקראי את המלח בקרבן לברית בין ה' ובין ישראל. Latham, *The Religious Symbolism*, p. 35. עומד על הקשר ההדוק שהיה קיים בפולחן הקדוש בין הקרבת קרבנות ומלח אצל עמים רבים ושונים, כגון אצל הבבלים, היוונים, הרומאים ועוד. בטקסים שנערכו במסופוטמיה לכבוד השנה החדשה נהג כהן ה-*urigallu* להקריב מלח וחומרים נוספים (כגון דבש, בשר ולחם) ולנסך יין לאל בל כדי לסלק את הרוחות הרעות. את תרגום הטקסט ומקורות ראה אצל: Pritchard, *ANET*, p. 334. על הפונקציות השונות של המלח אצל עמים שונים, ובעיקר על המלח כמגן מפני שדים ומוזיקים, עמד גם: T.H. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, New York-Evanston 1969, pp. 428-430, 516-517, 618-619.

²⁸ מכיוון שהסיפור המקראי הזה אינו מתייחס לטהרה לא נרחיב בנושא, אלא נביא רק מספר דוגמאות: שלמנאסר ג' מלך אשור (824-858) מספר שכאשר יצא למלחמה בשנת שלטונו הראשונה הגיע אל הים המערבי, ושם, הוא מספר: "my weapons I cleaned (ritually) in the sea". אחת הכתובות הללו חקוקה על האובליסק השחור מכלח. את תרגום האנאלים של שלמנאסר ג' ראה אצל: Pritchard, *ANET* p. 278. וכן אצל: Luckenbill, *ARA*, vol. I, p. 201, § 558. "מעלילת אקהת", השייכת למכלול המיתוס הכנעני-אוגריתי, עולה שפעית, אחותו של אקהת שנרצח, מיטהרת במי הים ועורכת טקסים פולחניים לפני צאתה לנקום את מות אחיה. תרגום העלילה לעברית נמצא אצל: צ. רין, *עלילות האלים*, מהד' חדשה, פילדלפיה 1992; תרגום אנגלי נמצא אצל: C.H. Gordon, *Ugaritic Literature*, Roma 1949, pp. 84-103. וכן גם אצל: Pritchard, *ANET*, p. 155. המלח שימש כאחד המרכיבים החשובים ב"קוקטייל" שהוכן במהלך טקס מאגי בקיזוונתה כדי לפתור בעיות משפחתיות, לפי טקסט חתי שתרגומו נמצא אצל: Pritchard, *ANET*, p. 350. ושם הפנייה לפרסומים קודמים. המלח הוא בעל משמעות אמביוולנטית, כפי שצינו לעיל: הוא משמש גם כסמל לעונש ולשממה וגם כאלמנט חשוב בחיי יומיום, אשר ניתן לבני האדם מיד ה' (כפי שעולה מספר בן-סירא). גם המים שימשו כאלמנט מרפא, כפי שעולה ממל"ב ה: 10-14, שם מתרפא נעמן מצרעתו ע"י טבילה "שבע פעמים" בירדן, בהתאם להוראת אלישע. תיאוקריטוס היווני (250-315 לפנה"ס) מספר שכאשר נערך טקס טיהור הבית נהגו היוונים להשתמש תחילה בגופרית, ולאחר מכן עטרו את הבית בענפים ירוקים עליהם התיזו מים טהורים מעורבים במלח. גם מכתובים נוצריים קדומים עולה שבטקסים שנערכו לצורכי טיהור נהגו להשתמש במים ובמלח.

במדבר, או כאשר משהו נמצא במדבר,²⁹ ואין אנו מוצאים סיפורים על אירועים נסיים מסוג זה אצל עמים אשר אינם נוודים ואינם חיים על ספר המדבר. נסי המים והמזון הם נסים בסיסיים יומיומיים, המתאימים למקום ולאקלים שבהם אירעו, אך אין הדבר כך לפי תפיסת העורך.

עורכי המקרא אינם רואים בתנאים האקלימיים את הרקע לנסים, ואין זה מקרה. הקונצפציה המקראית מספקת הסבר תיאולוגי לתופעת הנסים, הנעשים כדי להדגיש את גדולת ה' ואת המעורבות המתמדת של האל בחיי העם, בכל מקום ובכל זמן, וזאת תוך העמדה הדדית בנסיון - העם מנסה את ה' והאל מנסה את העם. העורך המקראי אינו רואה את האירועים מפרספקטיבה היסטורית-טבעית, אלא כמעשים מיוחדים ויוצאי דופן, שנועדו להמחיש לעם ישראל שוב ושוב את הזיקה ההדדית ואת התלות הקיימת בין האל ובין העם, להדגיש את אלמנט הקדושה שבקשר הזה ולחזק את האמונה בגדולת ה' וביכולתו.³⁰ הנסים הללו אמורים להיות חלק מהתהליך החינוכי שיביא את העם לאמונה בה' כבאל יחיד ולכניעה למרותו של משה כמנהיג מטעם האל. העורך מתעלם מהאספקטים הפולחניים והמאגיים הקשורים במים ובמלח, ואינו מתייחס אליהם כלל. המים מקורם בה', ולכן רק על ידי פנייה אל האל ומילוי הוראותיו יכול משה לרפא את המים המרים; ורק על ידי אמירת לחש הכולל את המלים "כה אמר ה'" יכול אלישע לטהר את מי יריחו ולרפאם.

²⁹ כך עולה גם מבר' כא: 18, שם נאמר על הגר "ויפקח אלהים את עיניה ותרא באר מים ותלך ותמלא את החמת [...]". בבר' טז: 7-15 מצוי סיפור אחר על הגר, הנמצאת במדבר ליד "באר לחי ראי", ושם נגלה אליה מלאך ה'. מכיוון שאין אנו מתייחסים לכל סיפורי התגלות האל או המלאך, אלא לאירועים הנסיים שהתחוללו לאחר שבני ישראל הפכו לעם ולנסים ליחידים הקשורים בעם, לא הבאנו את הסיפורים האלה.

³⁰ R.I. Pervo, "Panta Koina: The Feeding Stories in the Light of Economic Data and Social Practice", in: L. Bormann, K. del Tredici and A. Standhartinger (eds.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World*, Leiden 1994, pp. 163-194. בעקבות מסקנות מחקרו של: G. Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition* (trans. J. Riches), Philadelphia 1983, וטוען שנסים הקשורים בהספקת מזון משמשים אמצעי ללגיטימציה של דת חדשה וכמניעים במצבים של קונפליקטים. סיפורים נסיים בכלל, וסיפורים נסיים הכרוכים במזון בפרט, הם תופעות המלוות פרספקטיבה דתית חדשה.

אונברסיטת חיפה - הספרייה
מענה קולי להאזנה: 8249855
שימו לב! תאריך התחלוקה מוגבל במחשב הספרייה
אין צורך בחתומה ספר תור קטן, כולל ציממס-בהם הספרייה סגורה

תאריך השאלה

10/7

תאריך השאלה

0007 20 26
מ/מ

ספרייה
25 2007

ספרייה
2006
אונברסיטת חיפה

2006
25 2006

MIRACLES IN SCRIPTURE
AND IN THE ANCIENT NEAR EASTERN LITERATURE

Vol. I

Shlomith Yaron

A THESIS SUBMITTED FOR THE DEGREE

"DOCTOR OF PHILOSOPHY"

UNIVERSITY OF HAIFA

FACULTY OF HUMANITIES

DEPARTMENT OF JEWISH HISTORY

DECEMBER 1997

