

...פירמידות השאיר גאונה של מצרים.
ומה כאן? שריד-כירה ובדל-פתל עשן.
אך הנה... עלי אלה אבני-הכירים
סוף-כל-סוף התבשל משהו. הלא-כן?
(נ' אלטרמן, 'העיר החדשה', כתבים ב,
תל אביב תשכ"ב, עמ' 413).

ישראל רוזנסון

סיפור עבר

ספרות והיסטוריה בתנ"ך - סתירה או השלמה?

בדברים שיובאו להלן ננסה לומר דבר מה על אודות הדרך שבה שפת המקרא - ליתר דיוק, שפתם של ספרים מסוימים במקרא - נוגעת בעבר. נפתח בדיון עקרוני קצר המציב קווים לדרך שבה יש לדעתנו להתבונן בסיפור העבר במקרא, נבחן את משמעותה של הכרונולוגיה בעיצוב התייחסות שפת (או שפות!) המקרא לעבר, ונעסוק בשאלת יחסי נוודות-יישוב במקרא כמפתח לאופן שבו יש להבין כמה מתיאורי העבר המקראיים.

בדברנו בהקשר זה על 'שפה' מתכוונים אנו לאפשרות קיומם של קודים מסוימים שבאמצעותם מדבר הכתוב על העבר. ברי שיש לנסות להבינם ככל שניתן, אם כי השאיפה לכוון 'מילון' מסודר לשפת המקרא העוסקת בעבר נראית בלתי סבירה לחלוטין. מכל מקום, גם אם למילון לא נגיע, הבנה טובה יותר של יחסי ספרות והיסטוריה במקרא הנה מטרה אפשרית, ואין לנו אלא לקוות שהמאמץ המסתתר מאחורי השורות הבאות יניב פירותיו.

סיפור העבר - היסטוריה, ספרות ואמונה

אני מבקש לעסוק במאמר זה בתפיסת ההיסטוריה במקרא, מתוך מודעות עמוקה למתח הלא פשוט שבין אופיו הספרותי של המקרא לבין תפיסת ההיסטוריה הגלומה בו. מתח זה עלול להתפרש כמקור לבעיה, שכן לכאורה הוא חוסם את הנתיבים

* דברים של טעם שאולי יימצאו זעיר פה וזעיר שם בשורות הבאות, נזקפים לזכותם של חבריי - פרופ' איתמר גרינוולד, פרופ' יהושע שוורץ, ד"ר יצחק מייטליס וד"ר חגי משגב. תודתי שלוחה אליהם. השטחי והרדוד שלי ורק שלי הוא.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

להבנת ההיסטוריה והספרות גם יחד.¹ עם שאנו מכירים בבעיה, איננו סבורים כי במתח הנידון יש כדי לשתק. רואים אנו אותו כמתח מפרה שיש בו כדי לומר משהו על ההיסטוריה והספרות גם יחד. משהו על ה'משהו' הזה ייאמר להלן.

בקביעה אודות המתח הנידון אינני בא כמובן לחדש, שכן מתח זה זוהה על ידי רבים מהמעמיקים קרוא במקרא. ראוי להציג בפתח הדברים כמה דברים חשובים שנאמרו בנידון.

מחברי המקרא מודעים, כמובן, ללא הרף לעובדה שהם מספרים סיפור כדי לגלות את האמת המוחלטת הטמונה בפעולותיו של אלוהים בהיסטוריה, בתקוותיו של עם ישראל ובכשלונותיו.²

אם כן, יש במקרא תפיסה של היסטוריה, אך מכיוון שההיסטוריה הנה זירה לפעולות האל, היא חבויה תחת מעטה העיצוב הספרותי ונתונה למשמעת ההשקפה הדתית המונותאיסטית. התפיסה ההיסטורית - מבט אל העבר המבקש את ההיסטורי שבו - רוקמת תבנית היסטורית, דהיינו מבנים, סדר וארגון ב'רמת הזמן'. מנגד, הממד הספרותי על שפע תחבולותיו המעודנות מאפשר לעבור מרמת התבנית החובקת עולם,³ המאפיינת את המבט ההיסטורי, לחייהן של דמויות פרטיות. מעבר זה, שכה מיטיב לדבר אל לבנו, הוא המאפשר לעסוק בעולמן המוסרי של הדמויות ובלבטיהן.

1. ראה ניסוחו של פ' פולק: "מיזוג זה של היסטוריון ומספר-אמן אינו נוח. לעולם מתעוררת השאלה, אם ניתנה לנו הרשות לדון במספר כבאמן היוצר בדיה? ומצד שני, באיזו מידה ההיסטוריון נאמן לאירועים, כאשר הוא מציג אותם בצורת סיפור, ומחיל עליהם את המוסכמות הטבועות בתבניות העלילה והדמות?" (פ' פולק, **הסיפור במקרא - בחינות בעיצוב ובאמנות**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 302). ראוי בהקשר זה לעמוד על ההבחנה בין ההיסטורי לבין הספרותי המקובלת היום: "בימינו גברה המודעות לכך, שהגבולות בין שני סוגי הטקסטים האלה מעולם לא היו חדים וברורים... כיוון שפונקציה שונה של טקסטים, בניגוד ל'מהות' שונה של טקסטים, תלויה בעמדת הקוראים לגביהם... קורא יכול לקרוא טקסט מסוים בשני אופנים בזמנים שונים, וה'תודעה הקולקטיבית' יכולה לשנות בתקופה מסוימת את מיקומו של טקסט ולהעבירו ממדף התיעוד למדף הספרות היפה" (מ' ברינקר, **ספרות והיסטוריה: הערות קטנות לנושא גדול**, בתוך: ר' כהן ו' מאלי [עורכים], **ספרות והיסטוריה**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 34-35). דומה בעינינו שזו גישה חשובה ביותר, ולמרות חמקמקותם של גורמים כמו 'עמדת הקורא' ו'תודעה קולקטיבית' יש להם משקל רב. הן בסופו של דבר, השאלה איננה רק מה כתוב, אלא כיצד משפיע מה שכתוב על קוראים שונים בזמנים שונים! ההבחנה בין ההיסטורי לספרותי קשורה אפוא גם בגורמים אלו. בדברי על מתח בין הספרות להיסטוריה אני מתכוון בין השאר לקושי להגדיר את הגבול בין שתיהן.

2. א' אלטר, **אמנות הסיפור במקרא**, תל אביב תשמ"ח, עמ' 59.

3. עולם במשמעותו המקראית המתאחדת לזמן - זמן גדול מאוד, נצח. ראה: "ש ליכט, ערך 'עולם', **אנציקלופדיה מקראית** ו, ירושלים תשל"ב, עמ' 100-106.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

בדמויות עסקינות! אין אלו סטראוטיפים, כי אם בני אדם בעלי אישיות ואופי ייחודיים.⁴ לא רק בפינוח משמעות זרימת הזמן ב'מסגרות הגדולות' טמון המסר המקראי, הוא מתגלה במלוא עצמתו גם בהצצה אל נבכי נשמתם של גיבוריו האישיים החד-פעמיים. דומה, כי חלק חשוב ממסריו של המקרא הנוגעים באדם מובעים באמצעותם. בחיפוש אחר משמעות דתית יש חתירה אל הפסיכולוגי, אך יש גם היסטוריה. המבט ארוך הטווח המחפש פשר ליחידות הזמן הגדולות, אינו שוחק את ההתבוננות הבוחנת באישיות החד-פעמית. האדם והתהליך - הזמן הקטן והזמן הגדול - זוכים יחדיו להערכתו הדתית-מוסרית של המספר המקראי. דומה כי היום מיטיבים להכיר כי בין הדברים המיוחדים לתנ"ך, שלא נמצא דוגמתם בין יצירות עמי העבר, נגלה את הסיפור המקראי כז'נר מיוחד במינו ואת התפיסה המיוחדת של ההיסטוריה במקרא. גם מבלי להפליג בהשוואות, יסכימו רבים כי אין תפיסת היסטוריה אמתית באפוסים - שירות העלילה של עמי קדם, ולא נגלה בהם גם את העידון הספרותי ואת התחכום הספרותי המאפיינים את הסיפור המקראי.

ראוי להביא בנקודה זו מבחר מצומצם של דברי חוקרים והוגים על ייחודה של תפיסת ההיסטוריה במקרא.

אפילו הקורא השטחי ביותר של כתובות מלכי המזרח וכוהניהם מחד, וספרי נביאים ראשונים מאידך, אינו יכול אלא להתרשם עמוקות מן השוני הסגולי ביניהם. קודם כל אנו מוצאים בנביאים ראשונים (לרבות ספר יהושע) סיפור רציף של תולדות העם מאז יציאת מצרים... ועד לחורבן בית שני... הסיפור איננו מלא, נעדרים בו פרטים, ומהם חשובים, שהיינו רוצים לקרוא בו, ועוד נראה מדוע הם אינם, אבל ניתן ללמוד ממנו על קורות העם, על ריגעי ההתרוממות, על הצלחותיו והצלחות מנהיגיו ומלכיו - וכן גם על שעות השפל. על הכישלונות והמחדלים החמורים... תכונות אלה של הסיפור המקראי דיים כדי לקבוע את השוני היסודי, אבל אין אלה הכול. פרט לרצף הזמני שבו, והניסיון המוצלח למדי לשמור על כרונולוגיה, יש בסיפור גם רצף של היגיון אנושי, שבו יש מקום גם לניסים המעטים ביחס. חשובה עוד יותר העובדה, כי אין לפנינו סיפור גרידא, התפארות או התאבלות סתם, כי אם ניסיון רציני להבין את המתרחש ולהסבירו, ובדרך זו גם ללמד לקח את הקוראים.⁵

הניסיון המקראי להציג רצף זמן, להעמידו על פני ציר כרונולוגי, להתוות בו חלוקה הגיונית, להבחין בו בהבלטת מחדלים בצד התגדרות בהצלחות, כשהכול יונק מרצף של היגיון אנושי משוחרר מנטל הדמיון שבמיתוס - פעולות אלו מובילות לניסיון

4. שאלת הדמויות בסיפור המקראי סבוכה ומורכבת לאין ערוך ממה שיצוק במשפט האחד המוקדש לה במאמרנו. על הדמויות וסיווגן ראה למשל: פ' פולק (לעיל, הערה 1), עמ' 301-263.

5. ב' שימרון, 'ראשית ההיסטוריוגרפיה האירופית', פרוזה 60-63, 1983, עמ' 69.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

רציני להבין את המתרחש. אלו המאפיינים של היסטוריה כהלכתה שרואה ב' שימרון בסיפור המקראי.

אפיון מעניין של תפיסת ההיסטוריה במקרא יצא מקולמוסו של חוקר שההיסטוריות של המקרא לקתה לא אחת בשבט עטו.

יתר על כן, לתיאור שיטתי מפורט של העבר, דוגמת זה המופיע במקרא, אין תקדים במזרח הקדום, ולמחברי תולדות עם ישראל לא היה ממי ללמוד זאת. גם לז'אנר שבו נכתבה ההיסטוריוגרפיה המקראית אין אח ורע בעולם העתיק, וההיסטוריונים הישראליים היו חייבים ליצור אותו 'יש מאין'. פיתוח הז'אנר של הכתיבה ההיסטורית והיכולת לכתוב תיאור מקיף של תולדות ישראל צמחו בוודאי רק לאחר שנצבר ניסיון לא מבוטל בתחום זה. ניתן לקבוע, כי התיאורים השלמים והרצופים של תולדות עם ישראל הועלו על הכתב במועד מאוחר למדי, אל נכון במאה הז' לפני סה"נ או אף לאחר מכן.⁶

הנה כי כן, על אף האיחור שרואה נ' נאמן בכתבים עצמם, מיטיב הוא להבין כי לכתיבה הנושאת אופי היסטוריוגרפי דרושים תנאים מכינים. איש אינו קם בבוקר ומתחיל לפתע לכתוב היסטוריוגרפיה. החשיבה ההיסטורית מוצגת כאן כבעלת 'היסטוריה' משלה. דא עקא, ניסיונות 'פרה-היסטוריים' אלו לכתיבת היסטוריה עלומים הם מאתנו, ולפי דרכנו נפרש כי עצם טיבה של המחשבה הדתית במקרא כרוך בתפיסה היסטורית אמתית כצבת בצבת עשויה.

ההוגים שצוינו כאן לא הבליטו את הזיקה שבין תפיסת ההיסטוריה המיוחדת של המקרא לבין עולמו הדתי. את מלוא עצמת הקשר שבין ההיסטוריה ודרך הַעֲתָה - הנושאת לא אחת אופי ספרותי ('אגדה') - לבין הרעיון הדתי העומד מאחורי הקשר הזה, השכיל להביע מרטין בובר:

עם זאת אסור לנו להסיח את דעתנו מכך, שהכוחות, אשר עיצבו את האגדה, זהותיים הם בפנימיותם עם אלה ששלטו בהיסטוריה: הם הכוחות של אמונה. כי אמונה זו, שלפי מהותה אמונת-היסטוריה היא, אמונה המתיחסת בעצם לזמן ההיסטורי גופא, לא נגשה במאוחר לחומר הנמסר, אלא אין לצייר חומר זה בלעדיה;

6. נ' נאמן, 'היסטוריוגרפיה, עיצוב הזיכרון הקיבוצי ויצירת תודעה היסטורית בעם ישראל בסוף ימי הבית הראשון', ציון ס, תשנ"ה, עמ' 459-460. מבחינה זו ניתוחים הכורכים את היצירה ההיסטוריוגרפית במקרא במסורות פולחניות, או הרואים את בית היוצר להיווצרותה במוקדים עירוניים כמו שער העיר (ראה למשל: "א זליגמן, 'מסורת פולחנית ויצירה היסטוריוגרפית במקרא', בתוך: א' הורביץ, ע' טוב וש' יפת [עורכים], **מחקרים בספרות המקרא**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 82-101), אינם מספקים, שכן הם מבליטים את המשותף לחברות אנושיות מרובות, ולא את המיוחד להיסטוריוגרפיה המקראית.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

המאורעות הנמסרים הם עצמם ספוגים בה. האישים שנשאו את המאורעות האמינו אמונה זו, הם פעלו בה מה שהיה לפעול וחשו בה מה שהיה לחוש...⁷

'אמונת היסטוריה' זו מתייחסת לזמן ההיסטורי ולא לזמן המיתי. גיבורי האירועים, הם עצמם הנם נושאי תודעה היסטורית הקשורה בתודעתם הדתית. מתוך השיקולים הדתיים של חיפוש יד ה' בהיסטוריה צומחת התודעה ההיסטורית ומתעוררת באורח שוטף ומתמיד, ולא דווקא כשעולה הצורך לסכם תקופות ממושכות. אמרתו המפורסמת של הגל על 'נשופה של מינרבה היוצא לשוטט רק עם רדת החשכה'⁸ משמעה כי ההתבוננות פנימה אל תוככי התרבות כדי להבין את עצמה מתעוררת רק לעת ניוון ושקיעה, בערוב שמש של תרבות מסוימת. כאן מוצג מצב הפוך, שבו ההתבוננות הבלתי-פוסקת אל ההיסטורי היא חלק בלתי נפרד מההווה הדתית המתמדת. הנה כי כן, אין צורך לחפש 'בית ספר' מסתורי לכתיבת היסטוריה שהכשיר את כותבי התנ"ך. אמונתו הדתית של המקרא היא המקור שממנו נחצבו אבני הבניין של תפיסתו ההיסטורית!

לענייננו, נוצרת בכך האפשרות, הגם שאיננה קלה ופשוטה, לחבר בין האמונה כמצב תודעתי-דתי לבין ניתוח רציונלי של מה שקרה בפועל. כדוגמה לניסיון מהותי לומר דבר היסטורי בהקשר דתי מובהק מביא בובר את סדר המסעות של בני ישראל במדבר.

אבל הקישור השורר כאן אין בו גם מן החיבור הפיוטי של האפוס; הוא קישורו של סדר-המסעות, קישור הכבול בעניינו. יהא סדר-מסעות זה מעובד ממצב של מסורת בלתי-מדויקת או מסורסת ומעוצב לשלמות מפקפקת, תהא שרשרת-הזמן השייכת לו נהפכת על ידי דיסקטיקה ושיטת סימול מספרי - המוצא, היינו זכרון של דרך, שבה נתהוותה האומה, והרציה הקנאית לשמור על תחנותיה, נשאר ללא טשטוש. אין ספק שבספרות העולם אין למצוא את ההיסטורי המיוחד אלא באותם המקומות, בהם פוגשים אנו את עיקרון הקשר הראשוני; כאן הריהו ניכר בבהירות.⁹

אם כן, הלקח המוסרי-דתי המושג כאן מתוך הרצף - תחנה אחר תחנה - הוא מושג! שלא כדרכו של האפוס לפאר ולרומם את גיבוריו, כאן מוצגת מגמה הפוכה. המאורעות מצטמצמים לכדי מילה אחת - שמה של תחנה בדרך, ועיקר המסר טמון בקישור שבין התחנות-מאורעות וברצף ההיסטורי הנבנה על ידי קישור זה.

7. מ' בובר, משה, ירושלים-תל אביב תשכ"ג, עמ' 17.
8. מינרבה הייתה אלת החכמה הרומית. סמלה היה אוֹחַ המונח על כתפה. ככזו סמלה את המבט הבוחן החכם אל העבר.
9. מ' בובר (לעיל, הערה 7), עמ' 16.

ראוי להוסיף משפט באשר לעולה מדברים אלו של בובר. הטענה בדבר 'הקשר הראשוני' שבין המאורעות לבין זיכרונם שעיצב תפיסה (וכתיבה!) היסטורית - אין לראותה כהוכחה, והרוצה לטעון שהכול זיוף אדיר ממדים, הרשות נתונה בידו. בובר מטפל בדרך רבת-עצמה באותה חידה שרבים (ראה דברי נ' נאמן לעיל) תהו בה: מניין צמחה ההסתכלות המיוחדת הזו אל העבר. לדידו הדברים מתחילים מלמטה, מן המקור. מובן שמודעים אנו לאופי החמקמק של הדברים המשקפים לדעתנו אינטואיציה פילוסופית עמוקה. אשר על כן, אל להם להיוותר בצורתם הכללית, חשוב לעמוד על מימושם בהצעת קריאה מסוימת במקרא. להלן נבוא לבחון את המאפיינים ההיסטוריים והספרותיים של דרך ההסתכלות הזו.

תפיסה היסטורית במקרא - מהי?

היסטוריוגרפיה איננה רק ניסיון לתאר ב'אמת' את שקרה.¹⁰ כשאני מדבר על 'היסטוריוגרפיה', כוונתי לכתיבה מתוך מודעות מלאה לאופיים של תהליכים ומאורעות ולזיקה ביניהם שאיננה במישור העל-טבעי. מה טיבה של מודעות זו? הכתובים אינם מכריזים על המתודולוגיה שלהם,¹¹ אולם המקרא העוסק בתהליכים המתחוללים לאורך זמן, מבין ומביע את הצורך ב'הבשלה' ובהתפתחות¹² ואת הצורך

10. מיותר כמדומה לציין עד כמה חדורה השקפה זו בכל דיבור על העבר, ואין לי אלא להמליץ על תיאורו הנפלא של א"ה קאר לעלייתו ולנפילתו של המכתם של ראנקה שהעמיד את תפקיד ההיסטוריה על: "פשוט להראות מה באמת התרחש" (א"ה קאר, **היסטוריה מהי?**, תל אביב 1986, עמ' 25-21). באותה נשימה אוסיף את חששי מזרמי מחשבה פוסט-מודרניסטיים מסוימים שגירשו את העובדות משדה המחקר ההיסטורי והותירוהו ל'נרטיב' לבדו. אשר על כן, השתמשתי במשפט שאליו הוצמדה הערת שוליים זו במילה 'רק' ואת האמת הכנסתי למרכאות.

11. לא נמצא כמובן במקרא הכרזות דוגמת זו של הרודוטוס בפתיחת ספרו: "...מציג בספר זה את פרי מחקרו, כדי שלא יאבד זכרם של מעשי בני אדם עם הזמן, וכן שלא תאבד תהילתם של מפעלים גדולים ומופלאים, הן של יוונים והן של ברברים, ובמיוחד לא הסיבה שבגללה נלחמו אלה באלה" (ב' שימרון ור' צלניק-אברמוביץ, **הרודוטוס - היסטוריה**, תל אביב 1998, עמ' 39). הזיכרון במקרא הוא ערך דתי, וכפי שנאמר למעלה מתווה צורת דיון שונה. אחד ממאפייניה הוא המתח בין הספרות להיסטוריה הנידון כאן.

12. יש לכך דוגמות רבות ובמסגרת זו אין בכוונתי לפרטן אחת לאחרת. כדוגמות נזכיר את ההבנה, שכבר הרמב"ם היטיב ללבנה, כי אין 'קיצורי דרך' במעבר ממצרים אל ההתנחלות בארץ, והדברים אמורים גם לגבי משה שאינו יכול לשאת בתפקיד המוציא והמביא גם יחד (המדרשים על אלדד ומידד שניבאו: 'משה מת ויהושע מכניס' היטיבו לבטא זאת!). דוד איננו בונה את המקדש משום שלבנייתו צריך עוד 'משהו', שדוד, חרף כל הצלחותיו, לא יכול להשיגו. בין נבואת ירמיהו לנבואת חולדה קיים מתח עמוק. ירמיהו, שלא כחולדה, רואה את הדרך לחורבן כהדרגתית ורבת-שלב, כשבכל שלב ניתן לשנות משהו, אך לא לחזור אחורנית!

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ברקע ראלי,¹³ כשאלו מתחברים לשיקולים מוסריים ולאמירה הערכית הגלומה בדברים. ודוק, 'מתחבר' ולא מתכופפים! השיקול הראלי בניתוח המאורעות קיים תמיד ומשפיע תמיד. מצבים של "ורדפו מכם חמשה מאה ומאה מכם רבבה ירדפו" (ויקרא כ"ו, ח) אינם מתרחשים בצורה פשוטה וטכנית, כאילו על פי נוסחה! אין משוואות פשוטות של 'הטובים מנצחים', ובמקרים השכיחים למדי של ניצחון החלשים על החזקים מקפיד המקרא לעגן את אופן הניצחון ברקע ראלי כלשהו!¹⁴

לענייננו חשובה ההכרה ששינויים דורשים זמן - זמן הנמדד בשעון היסטורי. המקרא חדור ללא ספק בהכרה זו, אך בכך לא סגי. בצד ההכרה בצורך בזמן המבוססת על תובנה עמוקה של נפש האדם ושל טיבה של חברה, נמצא במקרא את ההכרה בקיומם של קווי אל-חזור - לא הכול ניתן לשינוי בכל מצב,¹⁵ אך מנגד ער המקרא לאפשרות המנוגדת של שינויים דרמטיים במהלך ההיסטוריה בכוחם של מעשים קטנים ופשוטים. ההכרה בכוחו של המעשה הקטן קנתה שביתה במחקר,¹⁶ אפשר שמתוך ההתוודעות לתופעות כאוטיות באקלים ובחברה, שבמסגרתן לשינויים קטנים - לעתים חריגות סטטיסטיות זעירות - ובלתי ניתנים לחיזוי מוקדם נודעת השפעה מכרעת על התהליך כולו!¹⁷

ניתן דעתנו, ההכרה "ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אתם ארבע מאות שנה. וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכש

13. כדוגמה (אחת מני רבות!) ניתן לראות את שהות משה בבית פרעה. מנהיג איננו קם בבית עבדים שבו העבדות היא טוטלית, אלא במקום שבו ספג גם מראות שונים ממראה השעבוד המנוון.

14. גדעון המנצח את המדיינים, ברק את סיסרא, שמשון את הפלשתים - בכולם יש בוודאי יסוד חזק של 'סייעתא דשמיא', אך הכתוב המאריך בתיאור שופרותיו ולפידיו של גדעון, בחלקו של נחל קישון בניצחון ברק ובמגבלות הכוח האנושי של שמשון, מסב את תשומת לבו של הקורא לצד הראלי של המאורעות. כעניינים רבים אחרים במאמר זה, הנושא הנידון ראוי לפיתוח רחב, אך יש חשיבות בציון המקום המשמעותי שמייחד המקרא לענייני גאוגרפיה. המאורעות קשורים גם לגאוגרפיה שלהם!

15. כדוגמה מובהקת נזכיר את הימנעותו של ה' להתיר לעם לעלות לארץ אחרי חטא המרגלים. פרק י"ד בספר במדבר מלמדנו כי לאחר שקרה מה שקרה לא הועיל הרצון לעלות לארץ. הגזרה נגזרה, והכניסה לארץ נדחתה לדור שיהיה ראוי לכך! הדברים מתקשרים כמובן להשקפה בדבר רקע מציאותי העומד ביסוד תהליכים (ראה לעיל, הערה 13).

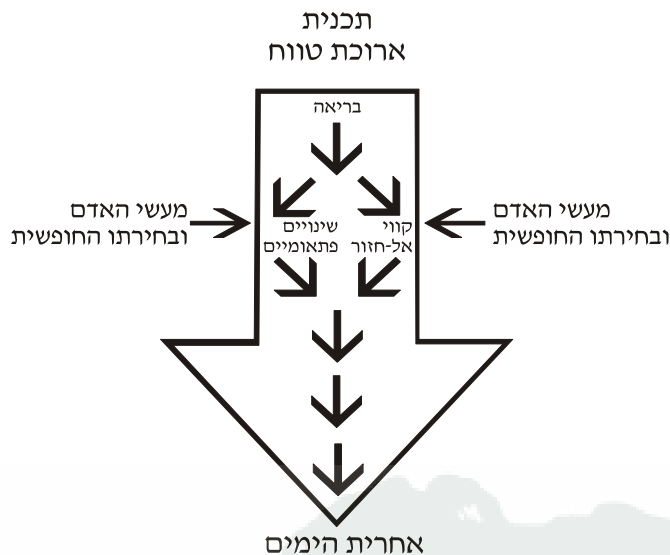
16. 'פורטוגל, מרחב, זמן וחברה בארץ ישראל הקדומה א - מורפולוגיה חברתית, תל אביב תשנ"ט, עמ' 97.

17. כדוגמות מובהקות לשינויים קטנים נזכיר את פרשות מותו של יאשיהו בקרב מגידו ואת רציחתו של גדליהו בן אחיקם. מותם של יאשיהו ושל גדליה, שלכאורה לא היה מחויב המציאות, חולל שינויים דרמטיים במהלך המאורעות. אי אפשר להשוות את מצבה של יהודה לפני מות יאשיהו ולפני רציחתו של גדליה למצבה לאחר מאורעות אלו!

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

גדול... ודור רביעי ישובו הנה כי לא שלם עון האמרי עד הנה" (בראשית ט"ו, יג-טז) מתמקדת בוודאי בהיבט הדתי של התהליך, אך גלומה בה ההכרה כי המעבר בין המצבים השונים המוזכרים כאן דורש זמן של מאות שנים. מתוך זווית הראייה ההיסטורית, זוהי קביעה של 'מלכתחילה'! דהיינו, לא החטא הביא לאריכות הזמן, ההתבוננות אל המקצב ההיסטורי של השינויים היא העומדת ביסוד קביעה זו, שדברי ה' מעניקים לה גושפנקא דתית ונופך מוסרי.¹⁸

את יחסי הגומלין שבין הגורמים המוזכרים כאן הבענו בתרשים המוצג להלן. כללית, ניתן לזהות במקרא תכנית היסטורית הקיימת ברקע ההתרחשויות. ציירנוה באמצעות חץ עבה מאוד, משום שכמוה כחץ - יש בה מעין נקודת מוצא, כיוון כללי ונקודת סיום, אך בשום אופן אין בה ערוץ היסטורי חד וממוקד. הרוחב מאפשר - ואולי נגרם מכוחן של - סטיות בגין קווי אל-חזור, דהיינו, שינויים שאינם הפיכים, לפחות לא בטווח הראייה של הפרט, ומנגד, שינויים פתאומיים גדולים בגלל אפקטים כאוטיים למיניהם. אלו גם אלו נגרמים בגין מעשי האדם ופעולותיו הקשורים קשר אמיץ בדרכו המוסרית של הפרט.



מהבחינה הנידונה כאן, בכל הקשור לתפיסה כוללת של תמונה היסטוריוגרפית, דווקא השקפת העולם המונותאיסטית הרואה באל את מכוון ההיסטוריה, היא

18. במובן מסוים מעודדת הגישה של ההיסטוריון הצרפתי, פ' ברודל, שבהתבוננו בעבר מחפש את השינויים ארוכי הטווח המקופלים במה שמכונה 'משך זמן ארוך', ומעדיף אותם על בחינת האירוע הקצר. ראה: F. Braudel, 'History and Social Sciences', *On History*, Chicago 1980, pp. 78-90.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

המתירה בעצם לחקור את ההיסטוריה! ביטוי רווח לכך במחשבתם של פרשנים והוגים גלום בביטוי 'סיבתיות כפולה' ודומיו,¹⁹ המניחים אפשרות להפרדה בין האירועים בצורתם החיצונית לבין כוונה עליונה המובילה אותם, אם כי המשתמש במונח זה ראוי לו לאפיין את ביטוי המיוחד במקרא ואת ההבדל שבינו לבין הסברים רבי-רבדים אחרים למאורעות שבמקרא.²⁰

אם כן, לפנינו מצב חד-כיווני - רחב ככל שיהיה - של חץ הזמן. אין זו התפיסה האלילית המחזורית הרואה את העולם כזירה אין-סופית של מאבקים בין כוחות עצמאיים במידה כזו או אחרת. תפיסה זו לא הצליחה כמדומה להבין היסטוריה מהי.²¹ מבחינה זו המצב בחקר ההיסטוריה מנקודת מוצא דתית עשוי להיות דומה למדי לחקר הטבע. הנה, השקפת העולם המקראית מניחה קיומו של חוק טבע:

האותי לא תיראו נאם ה' אם מפני לא תחילו אשר שמתי חול גבול לים חק עולם ולא יעברנה ויתגעשו ולא יוכלו והמו גליו ולא יעברנה (ירמיהו ה', כב).
...כי הוא צוה ונבראו. ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור (תהילים קמ"ח, ה-ו).

19. הדבר נפוץ בפרשנות הדתית המודרנית למקרא. ראה למשל את דבריו של י' אליצור: "...המקרא כותב היסטוריה כדי להוכיח ולהדגים שמה שמתרחש עלי אדמות, והוא מסתבר במתכונת של השתלשלות סובב ומסובב, יש לו משמעות נוספת; הוא מתרחש בשתי ספירות מקבילות: בספירה אנושית ובספירה אלוהית-נבואית" (י' אליצור, 'תפיסת ההיסטוריה במקרא', בתוך: י' אליצור וע' פריש [עורכים], ישראל והמקרא - מחקרים גיאוגרפיים היסטוריים והגותיים, רמת גן תש"ס, עמ' 253; ההדגשה במקור).

20. ראה הדברים החשובים שכתב זליגמן בנידון בהתייחסו לדוגמות לסיבתיות כפולה בכתבי עמי הקדם: "אולי ניתן לסכם את הממצא ולומר, כי באופן תיאוריטי יודעים המלכים, שהם תלויים באלים בכל דבר, אלא שדומה, שאמונתם איננה חזקה ועמוקה דייה כדי למנוע היווצרות תודעה אנושית הירואית, הבאה לידי ביטוי בהתפארות ובהתרברבות. קשה להעלות על הדעת מידה כה גדולה של התפארות בחשיבה העברית המקראית" (י"א זליגמן, 'גבורת האדם וישועת האל' [לעיל, הערה 6], עמ' 70). אם כן חשובה בעיקר המודעות ל'סיבתיות הכפולה' ולחלקו של גורם אנושי ואלוהי במערכת הזו!

21. אנו מודעים כמובן לצד של הכללה הטמון בדברינו. ברור, שגם במיתוסים קדומים מצאנו מצבים של שלבים והתפתחות, ועדיין אין זו לדעתנו הצגה המתקרבת לתמונה הכוללת של אירועי העבר במקרא.

מן הראוי להעיר דבר מה בקשר למונח 'מחזוריות'. התופעה המחזורית החשובה הבולטת בעולם האלילי היא האקלים. למותר לציין כמה מיתוסים מתארים את חילופי העונות באמצעות סיפורי מאבק בין אלים. לעומתם ספר בראשית מדגיש צו אלוהי: "עַד כָּל יְמֵי הָאָרֶץ זֶרַע וְקָצִיר וְקֹר וְחֹם וְקִיץ וְחֹרֶף וַיּוֹם וַלַּיְלָה לֹא יִשְׁבְּתוּ" (בראשית ח', כב). בהקשר זה יש לציין את ביטויי הבצורת בספר בראשית. הספר מרבה להזכיר 'רעב', אך מצניע את אפיוני האקלימיים. לעומת זאת, ברור מאוד כיצד מנוצל רעב זה לשינוי פני ההיסטוריה! הספר מכווננו אם כן להבלטת השגחת ה' בהיסטוריה.

ה' פועל באמצעותו של חוק טבע זה - 'חוק עולם' - ולא כנגדו, למעט מקרים נסיים קיצוניים. אמנם, אין להעלות על הדעת חוק היסטורי המקביל לחוק הטבע, משום שכל אירוע שאירע בעבר ייחודי הוא וקשה להכפיף אותו לחוק מוגדר.²² אכן, בניסיון להבין את ההיסטוריה אין לקשור את ההתפתחויות 'בחוק' במשמעות החמורה של המושג, וודאי שאין לנבא לפי 'חוק היסטורי' את העתיד. ועדיין, בדומה לניסיונות להבין את הטבע, ניתן לדבר על סיבתיות ועל היגיון הקושרים גורמים לתוצאות. ועוד, בדומה להשגחת ה' בטבע, ניכרת גם בתפיסת ההיסטוריה המקראית מגמה למזעור הנסים. בכך נפתרות לעניות דעתי שאלות, שבאופן מסורתי מסווגות כ'קשות', ביחס שבין דת למדע וגם בין הדת להיסטוריה, ולא כאן המקום להאריך.²³

עיצוב מסגרת הזמן והמקום - ההשלכות להבנת ההיסטוריה המקראית

בנקודה זו, שעה שתמו ההרהורים על תפיסת ההיסטוריה במקרא, נתווה את מסגרת המשך הדיון. ההיסטוריה עוקבת אחר שינויים החלים בדברים לאורך ציר הזמן, אך לשינויים אלו יש בוודאי ביטויים במרחב. להלן נבחן איך מעוצבת במקרא מסגרת הזמן של פרקי זמן ארוכים ואיך מביע המקרא את הזיקה שבין האדם ותופעות הקשורות במרחב.

שאלת עיצוב מסגרת הזמן היא שאלה רבת-חשיבות בחקר המקרא, במיוחד בכל הקשור לפרשנות הסיפור המקראי,²⁴ וברי שלדרך שבה מעוצב גורם הזמן חשיבות עקרונית להבנת המסר העולה מן האירוע המקראי. במובן מסוים נעסוק להלן בשאלה דומה, אלא שחקירתנו תתמקד באופן שבו מעוצב הזמן הארוך הקובע את אדני המסגרת ההיסטורית. אם נבוא לחדד את שאלתנו, עניין לנו בדרך שהמקרא מעצב לוחות זמנים ארוכים, ובזיקתם של אלו לאופיים של התהליכים החלים

22. מנקודת ראות מקראית בולטת ייחודיות זו על רקע הדמיון הרב בין סיפורים מקראיים שונים - עניין העומד במרכז חקר הסיפור המקראי בהווה. ראה דיונו של א' אלטר על סצנות דפוס במקרא (א' אלטר [לעיל, הערה 2], עמ' 61-77). למרות התשתית הדומה בין סיפורים רבים - יסוד מהותי בדרך שהמקרא מספר את סיפוריו - מורגש היטב ייחודו של כל אירוע. גם בכך מתבטא המתח בין הספרותי להיסטורי בתנ"ך העומד במרכז חקירה זו. ראה למשל את סיפורי הוצאת המים מן הסלע. התשתית הדומה מאפשרת השוואה, אך השוני שבין האירועים מהותי! השוני מאפשר עקרונית לראות אירועים אלו כאירועים שונים, והעיצוב הספרותי המבליט את הדומה מאפשר להבחין בשינויים המהותיים שחלו בין אירוע לאירוע! 23. אם כי אין אנו פטורים מלהצביע על הדרך המעניינת שפסוקי 'חוק' אלו משולבים בעניינם. הנביא והמשורר רואים את קיום החוק כחזק לטעונם - הנביא במחאתו נגד עבודה זרה והמשורר בשבחיו לה'. כלומר, החוק שלכאורה מגביל את מעורבות האל במציאות הפך להיות טיעון דתי. הלא דבר הוא!

24. ראה למשל: ש' בר-אפרת, **העיצוב האמנותי של הסיפור במקרא**, תל אביב תשמ"ב, עמ' 188-154.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

במקרא והמצוירים בו ולמסרים הרעיוניים העולים מהם. אשר למרחב, פעילות האדם במרחב משתנה כאמור עם הזמן. הדוגמה שנבחרה לצורך עיונו כאן היא הנוודות. עולם הנוודות מרתק את ההיסטוריונים, וברור שהיו לו השלכות עצומות על קורות העולם. בנקודה זו ראוי לחזור ולדבוק בנוסח השאלה המנחה אותנו: אנו מחפשים שפה שבה מביע המקרא את רעיונותיו הנוגעים בעבר באמצעות גורמי הזמן והמרחב שהוצגו כאן.

היסטוריוגרפיה ללא כרונולוגיה

נפתח בשאלת תפיסת הכרונולוגיה במקרא. והנה דווקא מתוך עמידה על ערכה של תפיסת ההיסטוריה המקראית, חובתנו להצביע על ההבדל שבין זווית הראייה של ההיסטוריוגרפיה לבין זו של הכרונולוגיה. אמנם, אין לשער היסטוריוגרפיה מנותקת לחלוטין ממסגרת כרונולוגית כלשהי, ובדברים שהובאו לעיל בדבר 'שבחי' התפיסה ההיסטוריוגרפית במקרא כבר הוצבע על זיקתה לאיזושהי כרונולוגיה. ודאי שספרי המקרא מסודרים על פי מפתח של זמן וגם חז"ל בעסקם במקרא כמכלול עמדו על כך.²⁵ יש אפוא מוקדם ומאוחר במקרא, אך דומני שהמקרא בכללותו מוותר על כרונולוגיה מדויקת ואחידה ומסתפק בפחות מכך - במסגרת היסטוריוגרפית כללית.²⁶

חשוב להדגיש שכרונולוגיה היא מסגרת התייחסות לזמן - עניינה העיקרי כימותו וארגונו לתקופות - אך ככזו היא איננה רק כלי המשרת את ההבעה ההיסטורית. בהקשרה המקראי היא מעצבת השקפת עולם!²⁷ דומה כי המקרא העדיף לוותר על חישובו של לוח קבוע של משכי הזמן הארוכים. במובן מסוים ניתן לומר כי הרגישות המאפיינת את יחסו של המקרא ללוחות הזמנים הפנימיים של סיפוריו, קיימת גם ביחסו ללוחות הארוכים יותר של הזמן ההיסטורי. רואים זאת היטב במה שנכון לדעתנו לכנות 'לוחות זמנים ספריים' המצויים לרוב במקרא והקשורים כל אחד לעניינו של ספר מקראי. לשון אחר, לכל ספר מערכת ייחוס

25. ראה הדיון הארוך בסוגיה: "תנו רבנן: סדרן של נביאים: ... סדרן של כתובים..." (בבלי, בבא בתרא יד ע"א). לסדר על פי זמן נודע שם משקל מכריע, אך לסדר ספרי המקרא היו על פי סוגיה זו גם שיקולים אחרים. הדיון שם מתחיל בנביאים, וברקע עומדת העובדה המקובלת על הכול כי התורה מסודרת לפי סדר זמנים.

26. על בעיות שונות בכרונולוגיה המקראית, שבחלקן נעסוק בהמשך, ראה ח' תדמור, ערך 'כרונולוגיה', **אנציקלופדיה מקראית** ד, ירושלים תש"ל, עמ' 245-310.

27. המשמעות הפשוטה ביותר של קביעה זו גלומה לדעתנו בציווי לספור שנים: "וספרת לך שבע שבתת שנים שבע פעמים והיו לך ימי שבע שבתת השנים תשע וארבעים שנה" (ויקרא כ"ה, ח). ספירת השנים נועדה לא כדי לסדר מאורעות, אלא כדי לקיים מצוות שמיטה!

כרונולוגית משלו - אין זו מערכת מוחלטת וקבועה - והיא מתבססת על הנחות יסוד שונות לגמרי.

הנה, בספר בראשית מסורטטת הכרונולוגיה באמצעות משך חיי הגיבורים,²⁸ כשבקע עומדים הגילים של אלף שנים ומאה ועשרים שנה כתחנות הקשורות בשינויים במשך חיי האדם.²⁹ דומה, שהבלטת הגילים של הולדה ומוות רומזת לדבר-מה עקרוני ביחס לחיי האדם הגלום בספר המצווה על ההולדה ודן במוות. ושמה ההבלטה המדוקדקת של מספרי השנים מאפשרת הבנה שערך חיי האדם, שנברא (בצלם!) בספר הזה, נעלה על הכול. כביכול, משרתת כאן הספירה (של השנים) את המשמעות - לכל שנה יש ערך!

בספר שמות אין לוח זמנים של תקופת השעבוד ושל האירועים שלאחריה,³⁰ מן הסתם משום שלעבדים אין לוח זמנים, אין ערך שנמדד בזמן אלא לאדם בן-חורין.³¹ מצב הפוך לגמרי קיים בספר במדבר. בחלקו הראשון, העוסק בדור הנגאלים בני החורין, נמנות השנים (וגם חודשים וימים), אך לא לבריאת העולם אלא ליציאת מצרים - האירוע המשחרר.³² בספר יהושע אין כלל לוח זמנים וגורם הזמן הכרונולוגי שבו עשוי להיקבע רק על פי דברי כלב בפרק י"ד.³³ אמנם חשבון זה

28. כך לגבי אדם הראשון, שבו פותח הספר: "ויחי אדם שלשים ומאת שנה ויולד... ויקרא את שמו שת. ויהיו ימי אדם אחרי הולידו את שת שמנה מאת שנה ויולד בנים ובנות. ויהיו כל ימי אדם אשר חי תשע מאות שנה ושלשים שנה וימת" (בראשית ה', ג-ה), וגם לגבי יוסף החותם את חומש בראשית: "וימת יוסף בן מאה ועשר שנים" (בראשית נ', כו). משכי זמן של אירועים נדירים למדי בחומש בראשית. בחלום פרעה, למשל, נמדדים בשנים משכי הזמן של הרעב והשובע, וראה שם עוד: "ויהי מקץ שנתים ימים" (בראשית מ"א, א).

29. ראה ניתוחו של מ"ד קאסוטו, **פירוש על ספר בראשית**, ירושלים תשמ"ג, עמ' 168-190.
30. עובדה זו בולטת בקביעות שונות בתחילת הספר וממשיכה למעשה לאורכו. אין למשל לוח זמנים לעשר המכות. החריג הוא מספרי השנים של אבותיו של משה (שמות ו', יד-כו), שנועדו מן הסתם לייחס את משה לאבותיו בצורה המוכרת מספר בראשית.

31. בספר שמות יש כמה דוגמות לעיצוב מערכת זמן הנוגעת במאבק נגד העבדות. העם מקבל את מצוות ה'חודש' בתוך תהליכי ההשתחררות מעבדות מצרים (שמות י"ב, א-ג), וגם כאשר לפרט מודגשת מאוד ההלכה הקוצבת את העבדות לפרק זמן מוגדר (שמות כ"א, ב).

32. כך פותח הספר: "...באחד לחדש השני בשנה השנית לצאת מארץ מצרים..." (במדבר א', א), וכך ממשיך: "...בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים בחדש הראשון..." (במדבר ט', א), "בשנה השנית בחדש השני בעשרים בחדש..." (במדבר י', יא). דומה שהדגשת היום מעוררת דמיון מה לבריאה, שאף לוח הזמן שלה מעוצב באמצעות ימים.

33. אלה דברי כלב: "...זה ארבעים וחמש שנה מאז דבר ה' את הדבר הזה... ועתה הנה אנכי היום בן חמש ושמונים שנה" (יהושע י"ד, י). מארבעים וחמש שנים פחות שלושים ושמונה שנות הנדודים במדבר עולה המספר שבע שנים. זהו ללא ספק חשבון עקיף ביותר המסתייע במספרים משני ספרים שונים. איננו נכנסים כאן לגורמי זמן אחר בספר יהושע ולדרך עיצוב הזמן שבו, אלא לזמן במשמעותו הכרונולוגית בלבד!

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

מוביל למספר החשוב שבע - שבע שנות כיבוש, אך מספר זה אינו מצוין במפורש! דומה שעשוי להיות מובן מתוך כך עד כמה הכיבוש הוא ממושך וקשה לתיאור. בספר שופטים, שלכאורה מתוארך כדבעי, אין בעצם ארגון זמן הראוי לאפיון לוח. לדעתנו, וננסח זאת בחריפות, נוכחת בספר אשליה של לוח זמנים. אמנם, ניתן לחבר את שנות השעבוד ואת שנות השקט ולהגיע למספר מסוים, אך מספר זה אינו משקף כרונולוגיה במובן המקובל ולתאריכים משמעות הקשורה לעניינו של הספר. מעבר לכך, לא פרקי הסיום של הספר ולא פרקי ההתחלה שלו נכללים במסגרת זמן זו, הללו חסרי זמן לחלוטין!³⁴

בספר מלכים הקשר שבין ישראל ויהודה הוא המכתיב את לוח הזמנים הספרי,³⁵ ויש בכך כדי להבליט את הקשר בין שתי הממלכות, שדומה שהספר מכון אליו.

בהיותו דוגמה נאה לסוגיה דידן, ראוי עניינה של המערכת הכרונולוגית של ספר מלכים להרחבת מה. על רקע הקישורים החוזרים ונשנים של שנות מלכי יהודה וישראל מוסחת הדעת מקביעות כרונולוגיות אחרות בספר זה. קביעות אלו הנוגעות במישרין לשנות מלכים, מועטות באופן יחסי, ובספר המודע היטב ל'ספרי דברי הימים למלכי...', ספרים שמן הסתם הבליטו היטב את קורותיהם של המלכים, יש לכך משמעות. ראוי לציין כי הבלטת שנות מלכותם של מלכים הייתה נוהג נפוץ בכרוניקות קדומות במזרח הקרוב.³⁶ למותר לציין עד כמה מעמיד אופן הבעה זה את

34. אעמוד על כך בהרחבה בספרי, שפוט השופטים - עיונים פרשניים בספר שופטים, שעתיד לצאת לאור א"ה בהוצאת 'תבונות'.

35. למשל: "ובשנת שמנה עשרה למלך ירבעם בן נבט מלך אבים על יהודה" (מל"א ט"ו, א). על הבעייתיות הקשורה במעבר מנתונים אלו ללוח זמנים מאורגן ראה: ח' תדמור (לעיל, הערה 26), עמ' 252 ואילך. התאריך המשמעותי העומד בפני עצמו בספר הוא המניין ליציאת מצרים, המנוסח במספר בעל משמעות: "ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים בשנה הרביעית בחדש זו הוא החדש השני למלך שלמה על ישראל ויבן הבית לה'" (מל"א ו', א). ניתן דעתנו: $12 \times 40 = 480$. 40 הוא מספר שנות דור אידאלי ו-120 מזכיר את השבטים. במתכונתו זו מסייע המספר 480 להעניק תחושה של מימוש תכנית אידאולוגית, כביכול יעדה של יציאת מצרים הושג עם בניית המקדש. ולא זו בלבד, המספרים המרכיבים - 40 ו-120 - משמעותיים לגבי תכני הספר. 40 מייצג את המלוכה האידאולית (דוד, שלמה) ו-120 את אחדות השבטים. אנו מבקשים לציין, כי תפיסת מספרים סמלית מעין זו מתקבלת על הדעת לאור חקירה מקיפה וניתוח דוגמות רבות במקרא, ולא כאן המקום להאריך.

36. דוגמה מפורסמת - תיאור המסע הראשון של תחותימס השלישי שזור בביטויים של תאריכים: "שנת מלכות כ"ב, חודש רביעי של החורף, היום העשירי וחמישה..." (תרגום: א"פ רייני). וראה: הכרוניקה הבבלית המספרת על מעשי נבוכדנצר משנה 4 למלכותו ועד שנה 8 (י' אמית, היסטוריה ואידאולוגיה במקרא, תל אביב תשנ"ח, עמ' 16).

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

המלכים במרכז.³⁷ כאמור, גם בספר מלכים מופיעה פה ושם מעין כרונולוגיה הקשורה לשנות המלכים, אך בנוסף לצמצומה היא מופיעה בהקשרים שפועלים נגד האלהתם של המלכים, כגון הזיקה למקדש המבליטה את האל³⁸ והזיקה לאירועי חורבן ופורענות המבליטים דווקא את חולשתם של המלכים.³⁹ הנה כי כן, האופן שבו מנוסחים תאריכים בספר מהווה כלי שרת להבעת רעיונותיו, אך בד בבד תורם - ושיעורה של תרומה זו משתנה בוודאי ממקרה למקרה - לעיצוב מסגרתו הכרונולוגית.

כללו של דבר, די בדוגמות ספורות אלו, שכמובן ראויות להרחבה ולהעמקה, כדי להראות כי לוח ספרי אינו מנותק כליל מהניסיון להציג כרונולוגיה. לוח שכזה מסייע לבסס את סדר המאורעות ובעקיפין עשוי לרמוז על משכם, אך בסופו של דבר הלוח הספרי הוא כלי ספרותי, ובמתח שבין ספרות להיסטוריה, העומד במרכזו של דיון זה, הוא מיטיב לעצב את תפיסת הזמן של הספר ואת השלכותיה הרעיוניות. בוודאי שהתמונה הכללית של המקרא יוצרת ריבודיות של זמן ומבט מאורגן אל העבר בכללותו, ופה ושם גם נגלה בה קביעות כרונולוגיות העומדות בפני עצמן וחוצות את גבולות הספרות, אך אין בנמצא לוח חיצוני אחד שניתן לעגן בו אירועים מקראיים. ניסיון לבניית לוח מעין זה קיים דרך משל בספר היובלים - שאין עוררין על אופיו כספר כיתתי בעל השקפה שונה מזו של הזרם הפרושי - המנסה 'לחזור' אל התנ"ך. הספר ממשיך באופן רציף את שבוע הבריאה: "ובששת ימי השבוע השני הבאנו על פי מצות ה'..." (יובלות ג', א),⁴⁰ וכך לאורך כל הספר. חרף חזותו האובייקטיבית כביכול של לוח זה, הוא לוח אידאולוגי ממדרגה ראשונה.

ראוי להביא בהקשר זה את דבריו של קויפמן המעמיד, לדעתנו, על ההיבט הרעיוני של בעיית הלוח:

37. לוח על פי שנות המלכים הוכר גם במקורות חז"ל: "באחד בניסן ראש השנה למלכים ולרגלים..." (משנה, ראש השנה א א). אולי בהצמדה של שנות מלכים לעלייה לרגל טמונה הכרזה המבליטה את כבוד שמים!

38. כך אצל שלמה: "...בשנה הרביעית בחדש זו הוא החדש השני למלך שלמה על ישראל ויבן הבית לה'" (מל"א ו', א).

39. "ויהי בשנה הרביעית למלך חזקיהו היא השנה השביעית להושע בן אלה מלך ישראל עלה שלמנאסר מלך אשור על שמרון..." (מל"ב י"ח, ט), "ובארבע עשרה שנה למלך חזקיה עלה סנחריב מלך אשור על כל ערי יהודה הבצורות ויתפשם" (שם, יג), "ויהי בשנת התשיעית למלכו בחדש העשירי בעשור לחדש בא נבכדנצר מלך בבל הוא וכל חילו על ירושלם..." (מל"ב כ"ה, א).

40. א"ש הרטום (מתרגם ומפרש), **ספר היובלות**, תל אביב תש"ס, עמ' 2.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

וכשם שאין כל חוק וגורל-הויה שליט בעולם, לפי השקפת המקרא, מלבד רצון האלהים העליון כך אין העולם כפוף לסדר זמנים ותקופות.⁴¹

הנה כי כן, הצגת לוח זמנים שראוי לכנותו 'חיצוני לספר', המצטייר כביכול כבלתי-תלוי לגמרי בתכניו של הספר, סכנתה עמה. בספרות עסקינה, והתחושה שהמאורעות נעים בתוך מסגרת כרונולוגית שונה לחלוטין מהתחושה שהמאורעות קובעים את המסגרת הכרונולוגית. הלוח החיצוני הקבוע 'הידוע' לבעלי ספר היובלים, עלול להקרין תחושה של מאורעות הנקבעים על פי גזרה קדומה בלתי ידועה. אם נפסע פסיעה קלה בעקבות קויפמן, מסגרת הזמן 'נבראה' בסיפור הבריאה - "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד" (בראשית א', ה), אך עיצובה הספרותי ומשמעותה אינם נוקשים והם מסורים במידה רבה בידי האדם.

כרקע לכל זה ראוי לזכור את העובדה הפשוטה שלוח זמנים מבוסס על מספרים, ויש לקחת בחשבון את העובדה שהמספר בימי קדם לא היה נתון בלבדית לרשות המתמטיקה כבשיטה העשרונית שלנו, המשתמשת ב'אפס', העוברת באמצעותו ממערכת ספרות אחת לחברתה ושמבחינתה אין מספר עדיף על חברו. בעולם המקרא יש כידוע מספרים עדיפים הנושאים אופי ומשמעות סמליים.⁴² אם כן, המספר היה גם חלק מן הספרות, ביכולתו להביע משהו שונה מן המשמעות המתמטית הבסיסית! לוח מקראי המושתת על 'מספרים מקראיים' נושא אפוא משמעות מעבר למספרים המתמטיים הכתובים בו.

לסיום ראוי להתייחס לנקודה נוספת הקשורה בטיבה של תפיסת ההיסטוריוגרפיה במקרא - שאלת זמן הכתיבה-עריכה של פרשנות וספרים, או כפי שאנו היינו מעדיפים לכנות זאת - זמנה של נקודת התצפית אל המאורעות. ידוע שבמקרים רבים נוטה מחקר המקרא לאחר את מועד הכתיבה-עריכה של ספרי המקרא לזמן ניכר אחרי המאורעות האחרונים שעליהם מסופר. תפיסה זו משתלבת לא-אחת עם הנטייה לראות רעיונות מאוחרים - בני זמן הכתיבה-עריכה - כמעצבים את טיבה ואת אופיה של הכתיבה המתייחסת לכאורה לאירועים קדומים. בבואנו לבחון את שפת המקרא בנידון, כל שנוכל לומר הוא שבדרך כלל הכתוב עצמו אינו מתייחס במפורש לשאלת זמן הכתיבה ובמובנים רבים אף לא לכתיבה עצמה (כוונתנו לכתיבה עקרונית - כתיבה של הטקסט המקודש. ברור שבמקרא תוארו הרבה אירועי כתיבה של נבואות, של מסמכים וכו' הדרושים לגופו של עניין). עם זאת, אין המקרא מצניע ביטויים המסגירים רמזים לכתיבה מאוחרת של המאורעות, שאחד המפורסמים שבהם הנו - 'עד היום הזה'. ביטוי זה מעיד על מודעות לפער זמן

41. 'קויפמן, **תולדות האמונה הישראלית** ב, ירושלים-תל אביב תשל"ו, עמ' 449.

42. גב"ע צרפתי, ערך 'מספר', **אנציקלופדיה מקראית** ה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 185-181.

בין הכתיבה למאורעות, אך יחד עם זאת איננו מסגיר עמדה כרונולוגית ברורה ביחס לשיעורו של הפער הזה. מתבקש דיון נפרד באשר לסוגיית הכתיבה, ובמסגרת זו אין לנו אלא להעלות את הדילמה - מהי משמעותה של כתיבה מאוחרת המעמידה את המתח בין פרספקטיבה טובה יותר, המובילה לתובנות עמוקות יותר של העבר ה'אמתי' המקורי, לבין שינויו החריף של העבר בתוקף רעיונות מאוחרים יותר.

נבהיר דברינו. נטייה רווחת במחקר רואה את קדמות הכתיבה-עריכה כאמת מידה חשובה לדייקנות היסטוריוגרפית, בעוד שלאיחור הכתיבה-עריכה משמעותיות היסטוריוגרפיות הפוכות. בנסיבות אלו כל הוכחה של איחור הופכת לראיה ניצחת לשלילת ערכו ההיסטוריוגרפי של הכתוב. אולם חושים היסטוריוגרפיים מחודדים, שהכתובים נתברכו כמדומה במנה גדושה שלהם, עשויים להוביל למסקנה הפוכה - האיחור מעניק פרספקטיבה בהירה יותר והבנה עמוקה יותר של המאורעות. מבלי להיכנס לשאלת זמן הכתיבה-עריכה, הדיון שלהלן ינסה להציג את מה שנראה בעינינו כשאיפת הכתובים לדבר על העבר באופן מדויק וגם להבינו היסטורית. זאת, כמובן, במסגרת אילוצי המתח שבין ספרות להיסטוריה העומד ביסוד מאמרנו.

נוודות ומרעה - השיקול הארכאולוגי

כאן נפתח בדיון באשר לשפתו ההיסטורית של המקרא, כפי שהיא מתבטאת בגורם הקשור במרחב. המחקר הארכאולוגי של הדור האחרון מתמקד יותר ויותר בשאלת זיהויים של שרידי נוודות ומרעה ובניסיון לעמוד על משמעותם בתהליכים הכוללים של תרבות האדם בעבר. כל ספר מחקר ולימוד הדן בהיסטוריה של ארץ ישראל בתקופת המקרא מקדיש כיום מקום לשאלת הנוודים - מהותם, אפיוניהם ויחסיהם עם התתיישובות הקבע.⁴³ הקיום ההדדי של מסגרות שבטיות ומסגרות עירוניות קבועות בארץ כנען מוסק מתוך כתבי המאורות ומגילת סִינוֹחָה, מהמקורות הקדומים ביותר העוסקים בארץ כנען, כבר בתחילת תקופת הברונזה התיכונה:

43. ראשיתו של מהלך מחקרי זה איננה בהווה. א"א רייפנברג עסק לפני שני דורות בספרו **מלחמת המזרע והישימון** (ירושלים תש"י) במתח שבין מזרע וישימון כגורם מרכזי בתולדות המזרח התיכון. בפתיחת חיבורו כתב: "ניתן כאן ביטוי למאבק-עולם שבין 'ישימון ומזרע', ולדעתו של המחבר יש בו, בכמה מפרטיו, כדי לעורר עניין לא רק אצל החקלאי בלבד, כי אם גם אצל איש-הארכיאולוגיה וההיסטוריון" (עמ' 5). כדוגמה למצב המחקר בנידון בהווה ראה: ש' אחיטוב (עורך), **מחקרים בארכיאולוגיה של נוודים בנגב ובסיני**, באר שבע תשנ"ח. ניסיון לפענח נתונים ארכאולוגיים הקשורים בנוודות ולשבצם בתאוריה כוללת העוסקת בהתנחלות נעשה במסגרות רבות. ראה למשל: ש' בונימוביץ, 'תהליכים תרבותיים ותמורות חברתיות-פוליטיות בהר המרכזי של ארץ ישראל ערב ההתנחלות הישראלית', בתוך: נ' נאמן וי' פינקלשטיין (עורכים), **מנוודות למלוכה**, ירושלים 1990, עמ' 257-283.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

על חניית יחידות שבטים ליד הערים וזיקתן לטריטוריה השייכת לעיר אפשר להסיק מן העובדה שבכמה ערים (גבל, אֶלְסָה, ועֶרְקָת) מקללים המצרים לא את השליטים, אלא רק את השבטים היושבים בתחומן... זיקה זו שבין שבט לטריטוריה מבהירה גם את הכתוב על סינוֹחָה, אשר קיבל חבל ארץ והפך להיות 'שליט' (חקא) על שבט, המובחר בארצו (חאסת); השליטה בטריטוריה כרוכה גם בהנהגת יחידות השבטים שבה, והשבט שייך לעתים ליחידה הטריטוריאלית הגדולה (חאסת), ולא למחוז בתוכה.⁴⁴

פנים שונות לנוודות באלף השני לפנה"ס. היא רווחה במזרח הקדום בכללותו, אך בלטה במיוחד באזוריה הפחות מיושבים של הארץ, שבהם סבבו עקורים ונמלטים מאימת המלכות והשלטון.⁴⁵ בתעודות המרובות שנמצאו במזרח התיכון ושמנן האלף השני לפנה"ס, מופיע הביטוי 'עפרו':

ה'עפרו' מתוארים לעתים כפורקי עול, הפושטים על אזורי היישוב ומערערים את הסדר הקיים, אבל על פי רוב הם עומדים לשירותן של ממלכות וערים בכל מרחב קדמת אסיה. הדגשת צד השירות בפעילותם נובעת במידה רבה מאופי המקורות שנשתמרו לנו, שנכתבו במסגרת הממלכות והערים האלה.⁴⁶

התופעה חורגת מכלל הקשר מקומי או לאומי כלשהו ומאפיינת את המזרח הקדום בכללותו. מדובר כנראה בעקורים, יסודות שנעקרו מהחברה שבה צמחו ושנפלטו ממנה בגין סיבות חברתיות שונות. ה'עפרו' נתקבצו לחבורות שעסקו לא אחת בשוד ובגביית דמי חסות.

בכנען של האלף השני לפנה"ס התקיימה חברה עירונית שהסתופפה בעריה ושהייתה קשורה במסגרות החברתיות והשלטוניות של ערי הממלכה, ובצדה נכחה גם חברה שבטית. אמנם גם בבחברה השבטית היה יסוד של נוודות, אך אין הכרח לזהות את חבורת העקורים והפליטים עם המסגרות השבטיות הממוסדות יותר.

44. נ' נאמן, 'ארץ ישראל בתקופה הכנענית - תקופת הברונזה התיכונה ותקופת הברונזה המאוחרת', בתוך: 'אפעל (עורך), ההיסטוריה של ארץ ישראל - התקופות הקדומות, ירושלים 1990, עמ' 159.

45. מגזרי אוכלוסייה מעין אלו מתוארים הרבה במקרא. מעניינים במיוחד הם דברי איוב: "ועתה שחקו עלי צעירים ממני לימים אשר מאסתי אבותם לשית עם כלבי צאני. גם כח ידיהם למה לי עלימו אבד כלח. בחסר ובכפן גלמוד הערקים ציה אמש שואה ומשאה..." (איוב ל', א-ג). הדגם של איוב מעניין משום שהוא עצמו מצטייר לכאורה כאיש שבט - מ'בני קדם'! מתואר כאן ניכור עמוק בין המסגרות הממוסדות לאלו שערקו מהן. דומה כי גם בסיפור יפתח בספר שופטים ובסיפור דוד הנמלט מאימת שאול מופיעים יסודות דומים. במיוחד מודגש שם מה שרק נרמז בתיאור החברה הממוסדת באיוב - כוחם הצבאי של הנמלטים והשימוש שנעשה בו.

46. נ' נאמן (לעיל, הערה 44), עמ' 233.

בתעודות מצריות למשל קיימת הבחנה ברורה בין 'עפרו' לבין 'שוסו', כשהכוונה באחרונים לבני שבטים מקוריים המושרשים במסגרות השבטיות מימים ימימה. בארץ כנען נפוצו על פי עדות המקורות המצריים שבטים דוגמת ה'שוסו' וה'עפרו', ויש לשער כי גם ל'שוסו' וגם ל'עפרו' זיקה מסוימת לאפיוני ישראל שבמקרא. אנו מדגישים ל'אפיוני', ולא בהכרח לשבטי ישראל ממש! מערך השבטים שאפיין את ישראל טרם תקופת המלוכה עשוי היה להיות דומה במובנים מסוימים למרקם שאפיין קבוצות שבטיות דוגמת ה'שוסו', ואין להוציא מכלל זה אפשרות כי השימוש המצרי הרווח בכינוי הכללי 'שוסו', מבלי להיכנס לדקויות של 'זהות לאומית', מנע את הצגת ייחודן של קבוצות ספציפיות דוגמת זו של שבטי ישראל.

הכינוי 'עפרו' עשוי להתקשר לשונית - לא בהכרח בקשר לשוני 'חזק' - ל'עברים' - תואר נפוץ במקרא לישראל שלפני תקופת המלוכה. 'עברים' במקרא הוא כינוי שבו מכנים זרים את ישראל, אך הוא נישא גם בפי ישראל כלפי עצמם בזיקה לנכרים. במיוחד בולט השימוש הזה בהקשר של מצרים ופלשתים.⁴⁷ בגין זיקתו האפשרית ל'עפרו' עשוי להימצא בכינוי 'עברים' טעם לפגם, שכן 'עפרו' היה כינוי גנאי בארץ כנען.⁴⁸ יש בכך כדי להסביר במקצת את שימושו דווקא בנסיבות המתוארות בדוגמה הבאה. נבחן את אזכורי העברים בשמואל א' פרקים י"ג-י"ד:

...ושאול תקע בשופר בכל הארץ לאמר ישמעו העברים... ועברים עברו את הירדן ארץ גד וגלעד... כי אמר [אמרו קרי] פלשתים פן יעשו העברים חרב או חנית... ויאמרו פלשתים הנה עברים יצאים מן החרים אשר התחבאו שם... והעברים היו לפלשתים כאתמול שלשום אשר עלו עמם במחנה סביב וגם המה להיות עם ישראל אשר עם שאול ויונתן (שמ"א י"ג, ג - י"ד, כא).

זוהי דוגמה מעניינת משום שהיא מביאה את המתח שבין ההיסטורי לספרותי לממד מיוחד. ברור שיש כאן כמה הוראות למושג 'עברי'. בצד תפיסתו כמושג נרדף לעם ('ישמעו העברים') ניתן להבינו ככינוי גנאי הבא מהצד הפלשתי. דומה, שהכתוב היה ער למורשת המלווה את השם הזה ועשה בה שימוש בהתאם.

כללו של דבר, בצד התבנית הכללית של יחסי נוודות-ישיבת קבע בארץ כנען, תבנית המאפיינת תקופה של מאות רבות של שנים, נמצא צורות מיוחדות של

47. לדוגמות במקרא וניתוח תמציתי ראה: מ' גרינברג, ערך 'עברי', 'עברים', אנציקלופדיה מקראית ו, ירושלים תשל"ב, עמ' 48-57.

48. הדבר עולה במכתבי אל עמרנה שבהם מכנים מלכים את עמיתיהם 'עפרו'. נגלה בהם ביטויים דוגמת "נוהגים בי כמו עפרו!" (מכתב אל-עמרנה 288 ממלך ירושלים לפרעה, תרגום: נ' נאמן) "והם עשו לפי דבריו ונהיו כמו עפרו" (מכתב אל-עמרנה 74, תרגום: נ' נאמן). ברור שהאשמות דוגמת האשמת מלך שכם שנתן את הארץ ל'עפרו' (מכתב מספר 289), מראות עד כמה גדולה הייתה העוינות לאלמנט זה.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

נוודות המאופיינת במסגרות חברתיות שונות. לצורות הללו יש הדים במקרא והן היו עשויות להשפיע גם על מונחים בלשוננו.

למציאות הנוודית יש ביטוי גם בארכאולוגיה של ארץ ישראל, ומעדר הארכאולוג מצליח במחקרים החדשים להעלות שרידי נוכחות נוודית ושבטית באזורים רבים החשובים מבחינת ההיסטוריה המקראית. ראוי בהקשר זה לתת את הדעת לסיכומו של א' עופר:

בהר יהודה מתקיימת לכל אורך האלף השני לפנה"ס חברה דימורפית, שבה דומיננטי היסוד המשפחתי-שבטי. תהליכי התיישבות והתנחלות בתקופת הברונזה התיכונה הביאו אמנם להתחזקות האוכלוסיה יושבת הקבע, אך רבים מיושבי הקבע שמרו ודאי על זיקתם השבטית, אפילו במרכז העירוני שבחברון.⁴⁹

מבלי להיכנס לפרטים בדבר השינויים הדמוגרפיים והחברתיים שהתרחשו באזור, במיוחד במאות האחרונות של התקופה עם תהליך ההתנחלות, ברור שהקביעה עצמה מלמדת עד כמה משמעותיים כאן יחסי הנוודות והשבטים עם ערי הקבע.

על שינויים דמוגרפיים וחברתיים החלים באזור הנגב כתב ז' הרצוג:

נראה, כי הגורם הסביבתי, כלומר הרעה בתנאים לגידולי בעל, הוא שהביא להתערערות הבסיס החקלאי של כלכלת האזור. יש לשער, כי חלק מן האוכלוסיה הפך את המרעה למרכיב העיקרי של כלכלת הקיום שלו, נטש את יישוב הקבע ועבר לחיי נוודות. אחרים השתלבו במערך המדיני-צבאי של מצודות ומרכזי מינהל ממלכתיים... הצורך בהקמת שרשרת של מצודות בנגב יהודה מובן דווקא על רקע התערערות שיווי המשקל של היחסים המקובלים בין חקלאים לנוודים. האובדן של כושר הייצור החקלאי של בקעת באר שבע מנע מן הרועים הנוודים את מקור אספקת המזון (גרעינים) לצורכיהם, אותו נהגו להשיג בסחר חליפין, וגרם ללחץ חזק מצידם על האזורים הפוריים יותר בשפלת יהודה ובמישור החוף.⁵⁰

הנה כי כן, העדות הארכאולוגית מלמדת כי באזורים חשובים של 'ארץ ישראל המקראית' הייתה התופעה הנוודית במגוון צורותיה מרכזית וחשובה. לתופעה היה אופי דינמי וניתן להצביע על שינויים בהיקפה בתקופות שונות. כל שנותר הוא לבדוק את ביטוייה במקרא ולבחון את השלכותיה על ההיסטוריות שלו.

49. א' עופר, 'הר-יהודה המקראי - מנוודות לממלכה לאומית', בתוך: נ' נאמן ו' פינקלשטיין (עורכים), **מנוודות למלוכה**, ירושלים 1990, עמ' 208.

50. ז' הרצוג, 'בקעת באר שבע, מנוודות למלוכה', בתוך: נ' נאמן ו' פינקלשטיין (עורכים), **מנוודות למלוכה**, ירושלים 1990, עמ' 237.

'שפה נוודית' מקראית - ספר בראשית

נוכחות העולם הנוודי במקרא בולטת ומרשימה. גרינוולד דיבר על 'אתוס נוודי'⁵¹, דהיינו, מערכת של נורמות והשקפות הקשורות בעולם הנוודי והמיוצגות באופן בולט מאוד בפרשיות שונות במקרא. הכול יסכימו כי בהקשר הנידון נקודת המוצא המקראית היא סיפורם של קין והבל: "ויהי הבל רעה צאן וקין היה עבד אדמה" (בראשית ד', ב). עניינו של הכתוב מוסב להיבטים המוסריים של הבעיה, אך אלה קשורים - ולא כאן המקום לברר כיצד - באורחות חיים ובתרבות. כאן מובלטת מאוד הדיכוטומיה רועה-איכר. עונשו של קין ידוע: "כי תעבד את האדמה לא תספ תת לחה לך נע ונד תהיה בארץ" (שם, יב), והוא מתואר כאלמנט שנפלט מן החברה: "והייתי נע ונד בארץ והיה כל מצאי יהרגני" (שם, יד)⁵², היושב בארץ שמשקפת בכינויה את עונשו: "וישב בארץ נוד" (שם, טז)⁵³. 'וישב' זה המתייחס 'לארץ' אינו אומר שקין פסק מנדודיו, כשם ש'וישב' אצל יעקב ("וישב יעקב בארץ מגורי אביו בארץ כנען" [שם ל"ז, א]) או אצל אברם ולוט (שם ל"ג, יב), אינו מתאר ישיבה של קבע במקום קבוע, אלא ציון לנוכחות בשטח.⁵⁴ לעומת זאת, בימי בנו של קין חל מפנה: "...ותלד את חנוך ויהי בנה עיר ויקרא שם העיר כשם בנו של קין חל גרינוולד ציין ש'חנוך' מזכיר חנוכת בית,⁵⁶ שם העשוי להתפרש כקשור לבניית העיר הקבועה, אך בבואו לומר דבר מה על חנוך 'השני' משתמש הכתוב בפועל 'התהלך'

51. I. Gruenwald, 'Forms of Ritual Ethos in Ancient Israel', in: J. Neusner (ed.), *The Case of Sacred Economics, Religious Belief and Economic Behavior*, Atlanta 1999, pp. 207-240.

52. כפי שפירשו רבים, מצבו החדש של קין משקף במובנים רבים את המציאות הידועה של גלות לעיר מקלט, אלא שכאן ההדגשה היא על הנדודים עצמם.

53. חמ"י גבריהו ('עונשו של קין והעיר אשר בנה', **בית מקרא** יג, תשכ"ח, עמ' 34-35) התקשה בפירוש הביטוי 'ארץ נוד' והעניק לו משמעות השאובה מן הראליה - ארץ נודדת, ארץ שאיננה יציבה. בכל מקרה קשה להתעלם מהמשמעות הסמלית של 'נוד' כמציין נדודים בהקשר של 'נע ונד'.

54. ראה דבריו של גבריהו בנידון (לעיל, הערה 53).

55. בפשטות קין הוא הבונה (גבריהו, לעיל, הערה 53), ואם נפרש כי מדובר בחנוך הרי שבהדגשת הבן כבונה עיר אין דגם מיוחד לסיפורנו. בספר דברי הימים מצאנו תיאורי שושלת שאחד מבניה מצטייר כבונה עיר. למשל: "ובני כלב אחי ירחמאל מישע בכרו הוא אבי זיף ובני מרשה אבי חבורן" (דה"א ב', מב); "ושמע הוליד את רחם אבי ירקעם" (שם מד); "ובן שמי מעון ומעון אבי בית צור" (שם מה). יש מקום לבחון איזו עמדה מקופלת כאן באשר לתהליך ההתנחלות, שכן מדובר לכאורה בנוכחות דור או דורות בשטח הנחלה, כשרק אחד מבני הדורות הבאים קשור לבניין-ייסוד עיר!

56. דוגמות ראה במאמרו של גרינוולד (לעיל, הערה 51), וכן בפירושים שונים (מ"ד קאסוטו [לעיל, הערה 29], עמ' 155; י' קיל, **ספר בראשית**, ירושלים תשנ"ז, עמ' קיט ואילך).

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

(ויתהלך חנוך את האלהים... [שם ה', כב]) שעניינו המקורי נדודים. 'התהלך' זה נמצא גם אצל אברהם בהקשר 'דתי' ('התהלך לפני והיה תמים' [שם י"ז, א]).

דומה כי עומדת כאן תרבות מול תרבות - 'חנוך' לעומת 'חנוך'. קין, או בנו, 'בונה עיר' ו'בונה' - כמוהו 'כ'רועה' וכ'עובד' של הדור הקודם - עניינו עיסוק מהותי הקשור במקרה הנידון בהתיישבות קבע.⁵⁷ כזהו חנוך הראשון הממשיך את מסורת ישיבת הקבע של בית קין. לעומתו חנוך השני, שביעי לשושלת שת שהיא הממשיכה את קיום האדם בעולם, אופיין במונח נוודי - 'ויתהלך'. מנקודת הראות של הספר חנוך זה מצויר באור חיובי, ויש בכך רמיזה כי אורח חייו המסומל או הקשור בנוודות הוא המועדף בספרנו. מסתבר אפוא שהשפה הדתית של ספר בראשית מושפעת מהראליה - נדודים במקרה הנידון. הנוודות מוארת כאן לא רק כמרכיב במתח שבינה לבין העיר הקבועה, אלא גם כדגם אנושי הזוכה לאהדה ולתמיכה. בראייה כוללת של הספר אנו תופסים את הנוודות לא רק כעונש - גירוש האדם מגן עדן וקין מעיסוקו כחקלאי, אלא כיסוד מתקן ומטהר. אם נקודת המוצא של אורחות חיי האדם בספרנו היא גן עדן, המוצג כ'גן' ש'נהרותיו' יוצרים רושם של מוקד לחקלאות שלחין, נמצא בקצה השני של הקשת את הנווד. ספר בראשית ממשיך להכיר היטב את מוקדי חקלאות השלחין במרחב גם לאחר הגירוש מגן עדן, והעימות והמתח שבין אברם לפרעה, שבין אברם ללוט היושב בסדום, ובאופן כללי שבין האבות לבין מצרים, מובע באמצעות ההנגדה שבין חקלאות השלחין לבין עולם הנוודות.⁵⁸ אבות עם ישראל המובטחים לנחול את הארץ מצוירים כנוודים משום שבמערכת הרעיונית של ספר בראשית הנוודות היא אנטי-תזה חזקה לתרבות חקלאית קבועה הקשורה בחקלאות שלחין, שמסיבות דתיות, שלא כאן המקום להעמיק בהן, הייתה לצנינים בעיני התנ"ך. להלן נזכיר כמה ביטויים מפורשים להנגדה זו, וכאן נסתפק רק בהעמדה על הפוטנציאל הסמלי שלה בכל הקשור לענייניו של הספר.

אין זו האמירה הדתית היחידה המושפעת ממרכזיותה של הנוודות בספר - הנה אף האל נתפס כרועה: "האלהים הרעה אתי מעודי עד היום הזה" (בראשית מ"ח, טו). נמצאנו למדים עד כמה מוטבעת הנוודות בעומק חומש בראשית ועד כמה מושפעת השפה הדתית שלו מעולמו של הנווד.

57. ראה: מ"ד קאסוטו (לעיל, הערה 29), עמ' 155.

58. ראוי לתת את הדעת לפסוק: "וישא לוט את עיניו וירא את כל כנח הירדן כי כלה משקה לפני שחת ה' את סדם ואת עמרה כגן ה' כארץ מצרים" (בראשית י"ג, י). לוט שחזר עם אברם ממצרים, נשא עיניו לסדום - ארץ הרשע ש'כולה משקה' - המבוססת על חקלאות שלחין והמשולה כגן ה' - גן עדן וכ'ארץ מצרים'! יוסף פותר חלום המערער כליל את ביטחונו של פרעה ביאור, שבמקום להביא ברכה גורם לקללה. זהו כנראה פשר אזכורו המרובה של ה'אור' בחלומה הראשון של פרעה (בראשית מ"א)!

אך לא רק השפה הדתית! כדוגמה לזיקה שבין השפה הנוודית לצדדים ההיסטוריים של הספר נזכיר את פרשת באר שבע וחברון. נ' נאמן, בביקורתו על מהימנותו ההיסטורית של הסיפור המקראי, מציין שחברון ובאר שבע הם מקומות שלא היו מיושבים בתקופת הברונזה המאוחרת, וטוען שבאר שבע לא הייתה מיושבת אף בתקופת הברונזה התיכונה.⁵⁹ אולם, בספר בראשית באר שבע כלל איננה מתוארת כעיר אלא כקבוצת בארות!⁶⁰ ונדייק, אזכור המקום כ'עיר' בספר בראשית בא רק מנקודת התצפית של 'היום הזה': "...על כן שם העיר באר שבע עד היום הזה" (בראשית כ"ו, לג). הנה כי כן, דווקא משום שהתיאור מאוחר ('היום הזה') ניתן לדבר על עיר, אך מנקודת הראות של האבות מדובר במקום ובבאר!⁶¹

עניינה של חברון מורכב יותר. ראשית נציין כי הייתה זו עיר מרכזית ביהודה בתקופת הברונזה התיכונה.⁶² בספר בראשית, במפגש שבין אברהם לבני חת, היא מתייחדת במאפיין עירוני באמצעות הביטוי "כל באי שער עיר" (שם כ"ג, י, יח), והרי 'שער' ממאפיין העיר הוא! יתרה מזו, אברהם מוצג כאן כ'נשיא אלוהים' (שם ו), ו'נשיא' הוא תואר המתאים למציאות השבטית.⁶³ אם כן, מצויר כאן מפגש בין עיר לבין 'נווד', ציור המשתמש ב'שפה' הנכונה! מדיון זה בעניינן של חברון ובאר שבע בספר בראשית ניתן להגיע לכמה מסקנות. חרף זהירותנו הגדולה מניסיון לתארך את אירועי הספר, עצם ייחוסם לתקופת הברונזה התיכונה אינו מן הנמנע. באר שבע, שלא הייתה אז מיושבת איננה מתוארת כעיר, מה שאין כן חברון. אך החשוב מכך לדידנו הוא שבשני המקרים הציור מובע ב'שפה הנוודית' - בארות בבאר שבע ומתח בין נווד לבין עיר בחברון. במובן מסוים ניתן לומר דברים דומים גם לגבי

59. נ' נאמן, 'פרשת "כיבוש הארץ" בספר יהושע', בתוך: נ' נאמן ו' פינקלשטיין (עורכים), **מנוודות למלוכה**, ירושלים 1990, עמ' 287.

60. תיאור באר שבע בספר: "והוכח אברהם את אבימלך על אדות באר המים אשר גזלו עבדי אבימלך... בעבור תהיה לי לעדה כי חפרתי את הבאר הזאת. על כן קרא למקום ההוא באר שבע כי שם נשבעו שניהם" (בראשית כ"א, כד-לא), "...ויגדו לו על אדות הבאר אשר חפרו ויאמרו לו מצאנו מים. ויקרא אתה שבעה על כן שם העיר באר שבע עד היום הזה" (שם כ"ו, לב-לג).

61. לעניינה השונה של ערד ראה דיון להלן.

62. א' עופר, ערך 'חברון', **האנציקלופדיה החדשה לחפירות ארכיאולוגיות בארץ ישראל 2**, ירושלים 1992, עמ' 477.

63. בספר בראשית נאמר על ישמעאל המיועד אף הוא לנוודות: "שנים עשר נשיאם יוליד" (י"ז, כ). מעניין במיוחד מקרהו של "...שכם בן חמור נשיא הארץ" (בראשית ל"ד, ב). שכם עצמה מתוארת כעיר: "וידברו אל אנשי עירם" (שם, כ), "וישמעו... כל יצאי שער עיר" (שם, כד) ועוד. אפשר שהשימוש בתואר 'נשיא' איננו נובע רק מהיגררות אחרי לשון הספר, אלא גם מתוך השאיפה של שכם וחמור המובעת בסיפור להידמות ככל שניתן לבית יעקב כדי לאפשר את הנישואים עם דינה!

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ארם. כידוע, אזכור ארם בספר בראשית נתפס כאנכרוניזם בולט, בגין איחורם של הארמים לסוף המאה השתים עשרה לפנה"ס. איננו נכנסים לשאלות הקשורות במועד הראשון של הופעת המונח 'ארמים',⁶⁴ ומבחינתנו אין מניעה שעצם השימוש בבינוי 'ארם' - כמוהו כ'פלשתים' - הנו במבט אחורה ומשקף שיקולים רעיוניים שונים,⁶⁵ אך אין ספק שהארמים של ספר בראשית אינם מתוארים כעם או כממלכה, אלא כמשפחה או כשבט שגידול המקנה עומד במרכז חייו.

למותר לציין כמה רבת-משמעות היא הנוודות אצל האבות, אך מעבר לעצם חשיבותה יש בה כמה דפוסים מוכרים מההיסטוריה של המזרח הקדום באלף השני לפנה"ס. העוסק בתולדותיה הקדומות של ארץ ישראל יכיר בוודאי מצבים של מסע צבאי של קבוצות נוודים בזיקה לערים מסוימות, כמו גם נדודים למצרים בשעת רעב.⁶⁶ בקביעה זו איננו באים לומר שאברהם, יצחק ויעקב היו 'עפרו' העומדים מול תושבי הערים, פעמים נזקקים לחסדיהם ופעמים מגיעים לעימות צבאי קשה עמם. כל שברצוננו לומר הוא שהתורה מתארת את מעמדם של אבות האומה בארץ באמצעות שפה שיש לה זיקה עמוקה למציאות הקשורה ביחסי נוודים ותושבי קבע.

עניינים מהותיים במשפחת האבות מיוצגים באמצעות עולם המרעה ודרכי הנישואים והפירוד בין סעיפי המשפחה מזכירים הווי שבטי. המעניין הוא שרעיונות בדבר ירושת הארץ, שעל מרכזיותם בספרנו אין עוררין, מעוצבים באמצעות הליכה וראייה ולא באמצעות הקמת יישובים: "וה' אמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו שא נא עיניך וראה מן המקום אשר אתה שם צפנה ונגבה וקדמה וימה... קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה..." (בראשית י"ג, יד-יז). דומה שבהישען על הנוודות מצויר גם המתח החשוב בין מצרים לישראל שמשמעותו הסמלית נידונה לעיל: "ואמרתם אנשי מקנה היו עבדיך מנעורינו ועד עתה גם אנחנו גם אבותינו בעבור תשבו בארץ גשן כי תועבת מצרים כל רעה צאן" (שם מ"ו, לד). גם עבודת האל איננה קשורה ביישוב קבוע אלא באתרים בשטח: "ויעבר אברם בארץ עד מקום שכם עד אלון מורה... ויבן שם מזבח לה'... ויט אהלה בית אל מים והעי מקדם ויבן שם מזבח לה'" (שם י"ב, ז-ח), "ויאהל אברם ויבא וישב באלני ממרא אשר בחברון ויבן שם מזבח לה'" (שם י"ג, יח).

64. נ' נאמן (לעיל, הערה 59), עמ' 287. ראה גם: י' מייטליס, 'על מקרא, על קרמיקה, ועל מה שביניהם', בגיליון זה של **על אתר**, עמ' 65-100.

65. עמדתי על כך במאמרי, 'קרב אפק - ניתוח ספרותי-גאוגרפי', **על אתר ד-ה**, תשנ"ט, עמ' 58-51.

66. דוגמות לכך ראה בסיכומי של א' מלמט, 'יציאת מצרים - מקבילות מצריות', **ארץ ישראל** כה (ספר אבירם), ירושלים תשנ"ו, עמ' 231-235.

נחזור למודל הקשור בערים הפותח את ספר בראשית. הספר מודיענו שלבניין ערים יש ממד ערכי: שושלת 'בונה עיר' לא זכתה להמשכיות, ומי שהצטווה 'להתהלך בארץ' זכה לנחלה! בראייה מקראית כוללת, בולט על רקע זה היעדר בניין של ערים בהמשך הספר, וגם בספרים שאחריו לא הוקמו-נבנו ערים אלא בתקופת המלוכה.⁶⁷ הערים שישראל ישבו בהן היו ערים ידועות מקודם (בספר דברי הימים מתגלה תמונה מורכבת יותר והדברים תובעים דיון נפרד). אם כן, אחד מביטויי של האופי הנוודי במקרא הוא היעדר פעולות בנייה! אולי על רקע זה מצטיירות באופן כה מרשים פעולות הבנייה של שלמה, אף שבאמת-מידה של מפעלי הבנייה שמחוץ לארץ ישראל של אותה העת - לא היו אלה מפעלי בנייה ייחודיים.

כללו של דבר, לפנינו הזדהות עמוקה עם 'שפת הנוודות', אף שראייה מקראית כוללת איננה מגלה הזדהות דווקא עם הנווד. חלקים רבים בתנ"ך - וספר בראשית הנו דוגמה בולטת לכך - כתובים מתוך נקודת מוצא של מודעות לאורחות חיים שונים מאוד מאלו של ימי ממלכות יהודה וישראל או הממלכה המאוחדת. לא כל ביטוי וביטוי של ספר בראשית נסקר במסגרת זו, ובוודאי ניתן למצוא 'אנכרוניזמים' למיניהם שנמלטו מעטו של כותב שורות אלו. כל ביטוי אנכרוניסטי ראוי לדיון בפני עצמו,⁶⁸ אלא שכאן כוונתנו היא להצביע על מדיניותו של הספר לדבר על העבר בשפה מיוחדת, שאפשר שהיא המתאימה לאותו עבר. להלן נמשיך ונרחיב נקודה זו.

המחנה המקראי

להלן נעסוק בתפיסת הגורם הנוודי בספרים העוסקים בהתנחלות, גורם שבא לידי ביטוי עיקרי במושג 'מחנה'.

למעשה אנו בודקים כאן בעיקר את השפה הנוודית של ספר במדבר, ספר שיש בו 'שבטים' ו'נשיאים' ושהנדודים מוצגים בו באמצעות רשימה של תחנות. המחנה הוא היסוד העיקרי שבספר,⁶⁹ והוא משמש כרקע רב-חשיבות לעלילותיו ולרעיונותיו. בפשטות מציין המחנה נדודים ויציאה למלחמה, זו המשמעות הרגילה למחנה

67. "ויבן את ההר ויקרא את שם העיר אשר בנה על שם שמר אדני ההר שמרון" (מל"א ט"ז, כד), "...ובית השן אשר בנה וכל הערים אשר בנה..." (שם כ"ב, לט), ובמובן מסוים: "ויבן שלמה את גזר ואת בית חרן תחתון" (שם ט', יז).

68. יש לציין שלא האנכרוניזמים הבוטים יעניינו אותנו, אלא יסודות לשוניים מיוחדים והסמליות הדתית העשויה להיגזר מהם. למשל בברכות יעקב: "...משם רעה אבן ישראל" (בראשית מ"ט, כד). הצירוף 'אבן' ו'רועה' מעורר למחשבה בהקשר הנידון, וכן ציורי החקלאות והמרעה "חכלילי עינים מיין ולבן שנים מחלב" (שם, יב) המניחים, אולי, שיווי משקל מסוים בין הכורם לרועה בנחלת יהודה.

69. מחנה ביחיד נזכר במפורש בחומש רק מעט: "...בנסעם מן המחנה" (במדבר י', לד). נזכרים יותר מחנות של שבטים: "ויסע דגל מחנה בני יהודה..." (שם, יד).

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

במקרא.⁷⁰ על פי התיאור בפרקים הפותחים של ספר במדבר, מצטייר מחנה מתוכנן למופת שהקודש ניצב במרכזו. במובן זה, זהו מחנה אידאלי.

נעבור לדון בפסוק המכוון לאפיון ארץ כנען: "ומה הערים אשר הוא יושב בהנה הבמחנים אם במבצרים" (במדבר י"ג, יט). את 'במחנים' רגילים לפרש כיישובי פרזות.⁷¹ יש בכך היגיון, אך מחנה מסמן גם נוודות. אשר על כן, משתקפת כאן גם הדיכוטומיה 'נוודים (= מחנה) - ערים בצורות' המצביעה על המתח שבין נוודים ליושבי קבע ומגיעה לשיאה, כפי שנראה להלן, בספר יהושע. ההנחה כי הדיכוטומיה הזו מוטמעת בספר ומעצבת את שפתו נוסכת אור מעניין על פרשת העיר ערד. התיאור פותח כך: "וישמע הכנעני מלך ערד ישב הנגב" (שם כ"א, א). ניתן דעתנו - 'יושב הנגב' עשוי להתפרש, על דרך השימוש בספר בראשית, כ'יושב בארץ', כלומר: נוודים הנוכחים בשטח מסוים. מבחינה זו עשויים היו יושבי נגב אלו להיות נוודים המרוכזים בסביבות ערד,⁷² אך הכתוב מציין גם 'מלך ערד'. השימוש ב'מלך' מקובל בספר יהושע ביחס לערים, ואולי גם כאן יש רמז דווקא לעיר, משום שמול נוודי המדבר שוכני המחנה נתפסים יושבי הארץ כאנשי ערד, יושבי עיר מלוכה.⁷³ כלומר, ניתן להבין את המאבק של ישראל בערד כמאבק המתנהל בפועל נגד נוודים, שזוכים לאפיון המתאים לדרך שהספר רואה את יחסי עם ישראל ותושבי הארץ. רוצה לומר, ספר במדבר, כספר יהושע, מתאר את האויב היושב בארץ באמצעות הדיכוטומיה: נוודים במחנה לעומת עיר שיש לה מלך,⁷⁴ אך כאן הוסיף הכתוב המודע לצד של

70. למשל: "כי תצא מחנה על איבך" (דברים כ"ג, י), "ויאספו פלשתים את מחניהם למלחמה" (שם"א י"ז, א).

71. למשל: "ואם היא מבוצרת או יושבת פרזות..." (מ' ויינפלד, **עולם התנ"ך - במדבר**, תל אביב 1993, עמ' 82).

72. י' ליכט (**פירוש על ספר במדבר**, ירושלים תשנ"א, עמ' 224) חש בבעייתיות של 'יושב הנגב' בפסוק. פירושים שונים הציע י' מילגרום (מ' ויינפלד [עורך], לעיל, הערה 71, עמ' 127) ואנו מפרשים כפי שהצענו בפנים המאמר.

73. הבעייתיות באפיון האויב כאן קשורה גם בביטוי 'עריהם' (במדבר כ"א, ב-ג). ריבוי ערים של מלך אחד אינו קיים בספר יהושע. תחושתנו היא שיש בכתוב צד של התלבטות כיצד לתאר את האויב.

74. ניתן דעתנו ל'החרמה' שמקיימים ישראל בערד: "ויחרם אתהם ואת עריהם..." (במדבר כ"א, ג). גם זה ממאפייני הכיבוש של ספר יהושע (בחלקו הראשון). להדגשת 'מלך' בספר יהושע יש לדעתנו משמעות אידאולוגית מרחיקת לכת. נדון בכך בקצרה בפרק הבא.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

נוודות באופיו של האויב, את הביטוי 'ישב הנגב'⁷⁵ דגם פרשני זה מתאים להעדר עיר בערד בתקופת הברונזה המאוחרת.⁷⁶

גם 'קדש' זוכה בספר לאפיון מעניין - 'עיר קצה גבולך'. כך הם דברי משה למלך אדום: "...והנה אנחנו בקדש עיר קצה גבולך" (שם כ', טז). הראויה קדש זו לתואר עיר? מנקודת הראות של ספר במדבר שימשה קדש אתרו של מחנה, והדעת נותנת שהייתה נווה מדבר (נוהגים לזהותה עם קבוצת המעיינות סביב עין קודיראת ועין קאדיס ביובלי הדרומיים-מזרחיים של ואדי אל-עריש).⁷⁷ אולם ברגע שברקע עומדת ארץ נושבת - אדום - ומוצג כאן מלך, כונה המקום עיר. הנה כי כן, ברוח הדיכטומיה דלעיל מעמיד הכתוב את משה, מנהיג הנוודים, מול מלך אדום שבקצה גבולו נמצאת עיר. אם דיכטומיה זו עומדת בבסיס עיצוב הסיפור, אין צורך לראות את אדום כממלכה על כל פרטיה ודקדוקיה - שפת הספר היא העושה אותה לכזו תוך הקצנה מודעת של המציאות ההיסטורית.

בסוף ספר במדבר מציגה 'שפת הספר' דוגמה מעניינת נוספת. היחס שבין הארץ שממזרח לירדן לבין בני גד וראובן מתואר כך: "ארץ מקנה הוא ולעבדיך מקנה" (שם ל"ב, ד), ועולה מכאן לכאורה אפיון נוודי. והנה, היאחזותם של בני ראובן וגד בארץ זו מצוירת באמצעות בניית ערים: "גדרת צאן נבנה למקננו פה וערים לטפנו" (שם, טז), "בנו לכם ערים לטפכם וגדרת לצנאכם" (שם, כד). תהייה העובדות ההיסטוריות אשר תהייה, דומה בעינינו כי דווקא בגין הציור הנוודי של 'מקנה', ביקש הכתוב להדגיש כי מבוצעת כאן התנחלות בארץ חדשה. את רעיון היאחזות בארץ חרף האופי הנוודי המקורי הביע הכתוב באמצעות ציון הבנייה.

עוסקים אנו בספר במדבר, אך אין אנו פטורים מלהציג כאן דוגמה נוספת השואבה מספר שמות לערבוב מושג מדברי במושג הקשור בארץ הנושבת. בפרשת העגל בספר שמות מודגש היטב אופיו הנוודי של העם באמצעות הביטוי 'מחנה'. בבוא העת להעניש את עובדי העגל נאמר: "ויעמד משה בשער המחנה... ושובו משער לשער במחנה..." (שמות ל"ב, כו-כז). אפשר ששער, שברגיל קשור לעיר, עניינו טכני ושהיה איזשהו שער במחנה, אך סביר שהשער, המזכיר גם את מקום מערכת

75. מעניין גם האפיון של יושבי הדרום בסוף פרשת המרגלים: "והעמלקי והכנעני יושב בעמק..." (במדבר י"ד, כה), "וירד העמלקי והכנעני הישב בהר ההוא..." (שם, מה). אין כאן התייחסות לעיר ספציפית ואפשר שגם כאן מתכוון הכתוב לרמז לנוודות.

76. ראה: ז' הרצוג, **תל המצודות בערד**, תל אביב 1997, עמ' 137-149.

77. הדיון מבוסס על ההנחה שהייתה רק 'קדש' אחת. אם בספר במדבר מדבר הכתוב ביותר מקדש אחת, נשמט הבסיס לדיון זה. לדעתנו, שלא תוכח כאן, אין צורך לייחס לכתוב בספר במדבר יותר מקדש אחת. האתר בעין קודיראת המזוהה עם קדש ברנע אינו מתאים לתקופה הנידונה כאן!

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

המשפט, הובלט כאן כדי לחזק את התחושה שנעשו כאן דין ומשפט ולא נקמה בעלמא.

עתה נעבור לשאלת יחסי נוודים-תושבי קבע בסיפור המובהק בנידון - פלישת המדיינים (שופטים ו'). אנו כבר רגילים לראות במקרא מקבץ של תמונות המזכירות מאוד זו את זו - סיפורי בבואה שהבנתם תלויה בהשוואתם זה לזה.⁷⁸ אני מבקש להציג כאן השוואה נועזת במידת מה הקשורה ב'מחנה' - השוואה בין מחנה ישראל במדבר לבין מחנה מדיין, מאויביו הגדולים של עם ישראל. נציג להלן כמה מהאזכורים החשובים של מדיין בפרשת גדעון. ראוי לפתוח בתיאור כללי של תיאור מלחמת מדיין: "והיה אם זרע ישראל ועלה מדין ועמלק ובני קדם ועלו עליו" (שם ו', ג). לפי זה מאפיינת את המדיינים תפרוסת גאוגרפית נרחבת, אך גם מיקום מוגדר ומדויק:

ויחנו עליהם וישחיתו את יבול הארץ עד **בואך עזה** ולא ישאירו מחיה בישראל ושה ושור וחמור. כי הם ומקניהם יעלו ואהליהם יבאו [ובאו קרי] כדי ארבה לרב ולהם ולגמליהם אין מספר ויבאו בארץ לשחתה (שם, ד-ה).

זו השפעתם הכללית. אשר למחנה - מיקומו מדויק יותר:

וכל מדין ועמלק ובני קדם נאספו יחדו ויעברו **ויחנו בעמק יזרעאל** (שם, לג).
...ומחנה מדין היה לו מצפון **מגבעת המורה בעמק** (שם ז', א).

ניתן דעתנו: המדיינים מגיעים ממזרח, עוברים את הירדן ("ויעברו", שם ו', לג) ושולטים במובן מסוים בכל גבול הארץ. האויב הנוודי מרוכז במחנה הממוקם במקום אחד - עמק יזרעאל, אך מצודתו פרושה עד עזה. הוא בא ממזרח, כיוון המצטייר במקרא כנקודת התורפה בכניסה לארץ. זה מחנה של עם שלם ולא רק של צבא, והוא כובש את ארץ ישראל - ראה זה פלא - למשך שבע שנים, משך הזמן של הכיבוש על פי ספר יהושע!

דומה כי כל אלו הם גם מאפייניו של הכיבוש הישראלי בספר יהושע. גם עם ישראל חדר לארץ ממזרח וקבע מושבו במחנה שנמצא בגלגל,⁷⁹ אך מאבקיו התנהלו על פני חלקים נרחבים של הארץ. מחנה ישראל, כמחנה מדיין, בגלגל היה מחנה של עם שלם, דומה בעיניי שאלו נקודות דמיון מהותיות וחשובות (אולי ניתן להוסיף להן גם את משך הכיבוש - שבע השנים!). גורם חשוב בהשוואה זו הוא המודעות לאופי הכפול של ציור הנוודות בסיפור. מחד גיסא, מופיע בסיפור מחנה מרוכז, שמנקודת ראות ספרותית הוא-הוא מרכז העלילה, ומאידך, מצטיירת במהלך

78. ראה ניתוחיו המגוונים של י' זקוביץ בספרו **מקראות בארץ המראות**, תל אביב 1995.
79. ראה מה שכתבתי בספרי **הבעה היסטורית ומשמעות דתית - עיונים בספר יהושע**, ירושלים תשנ"ה.

האירועים תפרוסת רחבה על שטחים גדולים המתאימה כמדומה יותר למציאות. אולם על רקע דמיון מהותי זה בולט גם ההבדל שבין ישראל ומדיין, שהוא כמדומה הבדל דתי וערכי. 'מלחמת המכנה' של ישראל מלחמת ה' היא, המונחית אך ורק על ידי שיקול דתי הכרוך בציווי ה'. יש בכך אולי כדי להסביר את אופייה המיוחד של המלחמה בספר במדבר נגד המדיינים: "וידבר ה' אל משה לאמר. נקם נקמת בני ישראל מאת המדיינים אחר תאסף אל עמך" (במדבר ל"א, א-ב). מלחמה זו מתוארת כמלחמה לאומית הקשורה ברקע הקרוב יותר בספר במדבר, אך אופייה וצורתה מעידים על עצמת הניגודיות שבין ישראל למדיינים!

השימוש במושג 'מכנה' יכול לאפיין אפוא גם את המדיינים. ניתן לראותו כקוד ספרותי הבא לעורר להשוואה לתפיסת ההתנחלות של המקרא, אך בה בעת יש בו הישענות על מציאות נוודית מוכרת.

השפה הספרותית-היסטורית של ספר יהושע

חלקו הראשון של ספר יהושע (פרקים א'-ב) מתאר את היאחזותם של בני ישראל בארצם במונחים של כיבוש צבאי לאומי, שעיקרו מהלך צבאי אחיד למדיי⁸⁰, בעוד שפרקים בחלקו השני של הספר מתארים התנחלות מפוצלת המתנהלת על בסיס שבטי. התחושה העולה מעיון בחלק הראשון של הספר היא של הצלחה מרבית המודגשת הן בתיאורי הכיבוש הספציפיים והן בפסוקי הסיכום.⁸¹ לעומת זאת, בפרקי הכיבוש השבטיים מדובר - הגם שלא הרבה - במפורש על כישלון.⁸² בין שני

80. 'אליצור' ('תכנית כיבוש הארץ בספר יהושע', בתוך: 'אליצור וע' פריש [עורכים], **ישראל והמקרא - מחקרים גיאוגרפיים היסטוריים והגותיים**, רמת גן תש"ס, עמ' 63) כתב: "...נראה אפוא, כי לנגד עיני מחבר הספר, כמות שהוא לפנינו, עמדה תמונת-תכנית הגיונית של כיבוש הארץ. תמונה זו תואמת את ההיגיון הצבאי של התקופה ומציאותה של הארץ בימים ההם". מסופקני אם זהו הניסוח הנכון לאפיון המתואר בחלקו הראשון של הספר. התכנית - ואליצור בהחלט חש בכך - איננה תכניתו של יהושע. יזמת יהושע הגיעה עד לעי בלבד, וגם בה נכשל בפעם הראשונה! מדובר במהלך של היגררות לקרבות שיזמו תושבי הארץ, מהלך שהותיר אזורים רבים שלא נכבשו. הביטוי 'תכנית אסטרטגית' מצטייר בנסיבות אלו כמוגזם, אלא אם כן נייחסו לאל המניע את גלגלי ההיסטוריה.

81. עמדתי על כך בספרי (לעיל, הערה 79).

82. לגבי אפרים: "ולא הורישו את הכנעני היושב בגזר וישב הכנעני בקרב אפרים עד היום הזה והיה למס עֶבֶד" (יהושע ט"ז, י). לגבי מנשה: "ולא יכלו בני מנשה להוריש את הערים האלה ויואל הכנעני לשבת בארץ הזאת" (שם י"ז, יב). וכמובן לגבי יהודה: "וזאת היבוסים יושבי ירושלים לא יוכלו [יכלו קרי] בני יהודה להורישם וישב היבוסים את בני יהודה בירושלים עד היום הזה" (שם ט"ו, סג). הנה כי כן, שבטי יהודה ובית יוסף נחלו ביזמתם, ובכל זאת הצלחתם לא הייתה מלאה.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

החלקים (יהושע י"ג, א-ו) ניצבת ההכרזה על 'הארץ הנשארת' המלמדת כי גם הכיבוש הלאומי הצליח רק בחלקים מסוימים של הארץ.

כיצד מתבטא המתח היסטוריוגרפיה-ספרות בספר יהושע? ראשית נציין כי מי ששולל תפיסה אקראית של התגבשות הספר ומי שמקבל את עריכת הספר כפעולה מודעת המבטאת מטרות והשקפת עולם, ידע להעריך אל-נכון את ההעמדה בכפיפה אחת של החלק השני בצד החלק הראשון, כשהניגודיות ביניהם כה בולטת - הן בכל הקשור לרוח הכללית ולמעמדו של יהושע והן באשר לפרטים ספציפיים של מעשה הכיבוש. כדוגמה המעידה על הכלל ניתן להביא את תפיסת תוצאות המאבק בצפון: בפרק י"א תוצאת הקרב מוצגת כניצחון מכריע המוביל להשמדת עיר (חצור) ולהשמדת צבא המרכבות,⁸³ בעוד שבפרק י"ז המרכבות קיימות והכנענים נוכחים בעמק, ובנסיבות אלו לא נותר ליהושע אלא לכוון להתנחלות בהר הכרוכה בבירוא יערות.⁸⁴ רוח של ניצחון מכריע בפרק י"א, לעומת היסוס ונסיגה מפני כוחות עדיפים בפרק י"ז. יהושע המוביל הלאומי בפרק י"א נתפס כמנהיג שבטי הער לחולשתו בפרק י"ז.

באיזו מידה משוקעת השקפה היסטוריוגרפית בחלק הראשון של ספר יהושע, החלק שזכה לקיתונות של ביקורת בכל הקשור להיסטוריות שלו?⁸⁵ הנחתנו היא כי העיבוד הספרותי מכוון בראש ובראשונה למה שנראה בעינינו הרעיון המרכזי של היחידה, והוא כי הנחלת הארץ נעשית על ידי ה' באמצעות 'מלחמת-ה'. ביטוי הבולט של הרעיון בספר הוא לדעתנו הדגשת הניצחון דווקא על מלכי הארץ.⁸⁶ אכן, בחלק זה של הספר המלכים הם העיקר, והערים נזכרות רק באשר הן ערי מלכים. הדוגמה הבולטת ביותר לכך היא רשימת שלושים ואחד המלכים (פרק י"ב). חלק זה של הספר שזור ביטוי עוינות והשפלה למלכים⁸⁷ ולתפיסה זו גם ביטויים ספרותיים מתוחכמים: רחב הזונה העומדת בהצלחה מול מלך יריחו,⁸⁸ 'זקני הגבעונים' - זקנים ולא מלכים! - מאפיינים את שיטת הממשל של הגבעונים המאפשרת לכאורה כריתת

83. עמדתי על כך בספרי (לעיל, הערה 79).

84. ראה שם.

85. ראה דבריו של נ' נאמן (לעיל, הערה 59), עמ' 284-347.

86. עמדתי על כך בספרי (לעיל, הערה 79).

87. ראה שם דיון בגורלו של מלך העי ובגורלם של חמשת מלכי הדרום.

88. רחב, בנאום 'מתוכנן' עד לפרט האחרון, מצליחה להביא את שליחי המלך לעזוב את ביתה ולפנות למעברות הירדן כדי לחפש את האנשים שהצפינה. בשלב הראשון של העימות ניכר גודל הצלחתו של מלך יריחו לברר את המידע על המרגלים ולאתרם: "וישלח מלך יריחו אל רחב..." (יהושע ב', ג), אך הצלחת רחב מעמידה את המלך באור אירוני למדי!

ברית עם ישראל⁸⁹, ומעל לכול, עיצוב דמותו של יהושע כמעין שופט אידאלי המתפקד כאנטי-תזה למלך⁹⁰.

בנסיבות הללו משרתת ההצלחה הצבאית את הרעיון של מלחמת ה', כשהאויב האידאולוגי המרכזי הוא המלך. ניתן דעתנו, גילויי עבודה זרה של עמי הארץ ועוולות מסוג אחר אינם נזכרים בספר, למצער לא בחלקו הראשון.⁹¹ מתוך ההכרה ברעיון מלחמת ה' ניתן להבין מיהו המוביל את ההיסטוריה. ביטוי מיוחד לכך בתכניו של הספר מצוי ברעיון החרם הפועל נגד העמים, אך גם נגד ישראל(!)⁹², וממחיש בעצמה רבה שהמלחמה אינה נותנת דבר ללוחמים אלא הכול ניתן לשמים.⁹³ מעמדו וערכו של רעיון מלחמת ה' משתמע אפוא מן ההצלחה הגדולה בכיבוש הארץ, אולם הספר רותם בצורה מתוחכמת לרעיון זה גם את הכישלון הצבאי, וזאת בהביעו את השקפתו על 'הארץ הנשארת'. הא כיצד? מסתבר שהכישלון בירושת הארץ המצויר בפרק "ג נכרך בזקנותו של יהושע: "ויהושע זקן בא בימים ויאמר ה' אליו אתה זקנתה באת בימים והארץ נשארה הרבה מאד לרשתה" (פס' א). אין סיבה ברורה לאי-הצלחה זו, אלא שמסתבר שאין ביכולת אדם אחד לכבוש את כל הארץ - ה' הוא המוביל לכיבושה והאדם הוא רק הכלי. הזקנה שמשמעותה חולשה מחדדת מוטיב זה! אשר לגאוגרפיה של הכיבוש, מסתבר שהספר (בסיפורי הכיבוש - אחד עשר הפרקים הראשונים) 'יודע' שמישור החוף והעמק לא נכבשו. כך עולה ממפת הכיבוש, הגם שהדבר לא נאמר במפורש, שכן עניינה של 'מלחמת ה'' בספר הוא

89. הברית עצמה באה לעולם בנסיבות ידועות, אך יש בוודאי משקל לעדות הגבעונים: "ויאמרו אלינו זקינינו וכל ישיבי ארצנו..." (יהושע ט', יא), מבלי שיזכירו מלך! דווקא העם שלא הצהיר על מלכיו זכה לברית עם ישראל. איננו יודעים מה הייתה שיטת הממשל של הגבעונים במציאות, אך מנקודת הראות של הספר לא היו להם מלכים!

90. יהושע נתפס כשופט משום שלא הוריש את השלטון לבניו. יש הרואים בחלל השלטוני שנוצר אחרי יהושע עניין מתמיה, ואכן יש תמה בכך שבניגוד למשה רבו לא טרח יהושע למנות יורש, אך המניע לכך הוא כאמור בתפיסתו העצמית כשופט, שבדומה לשופטים אחרים הונחה באופן שוטף על ידי ה'.

91. החטא היחיד הנזכר בחלקו הראשון של הספר הוא הלקיחה מן החרם. בנאומו הסיכום עולה שוב ושוב האזהרה החריפה מעבודת אלילים, והיא לובשת משמעות מיוחדת דווקא על רקע היעדר עבודת אלילים לפני כן!

92. ברור שהכתוב מנסח את לקיחת השלל על ידי עכן במונחים של חרם. עונשו המיוחד, הכולל פגיעה במשפחה, מתאים לפעולת ההחרמה שבוצעה בעמי הארץ.

93. מבחינה זו נודעת סמליות רבה להחלת רעיון החרם על יריחו - המקום הראשון שנכבש. חרם זה הוא טוטלי, והעיר צריכה להישאר בחורבנה. יש בכך כדי לסמל את הצורך לתת הכול לה' ולא ליהנות ממאומה. גם אם צו זה לא התממש, הסמליות במקומה עומדת.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

להצביע על הצלחה גלויה וכישלון סמוי.⁹⁴ בכך מעניינת ההשוואה לפרק י"ז, שבו מצוין במפורש שהעמק לא נכבש.⁹⁵

המקבל תפיסה זו כמעין קווים מנחים לקריאה היסטורית וספרותית של הספר, ייתן דעתו לשתי נקודות. ראשית, בולט היעדרה של מצרים מתמונת הכיבוש. ניתן להסבירו, כפי שנוהגים כמה ממבקרי הספר, באי-ידיעה של המחבר, שכביכול לא ידע על נוכחות מצרית בארץ ולכן לא הזכירה. אך אפשר שההתעלמות עיקרה אידאולוגי. המאבק כאן הוא במלכי הארץ המוזכרים שוב ושוב ולא בפרעה שנגדו נאבק ספר שמות. המחאה נגד מצרים - מוטיב מרכזי במקרא כולו - מושגת כאן באמצעות ההתעלמות ממנה! אך התעלמות זו איננה הבעה אידאולוגית טהורה; תשתיתה ההיסטורית עשויה להיות קשורה לחולשה מצרית הכרוכה בהצטמצמות הנוכחות בהר ובריכוז הנוכחות המצרית לעמקים שאכן לא נכבשו. כלומר, יש כאן הנחת יסוד סמויה שהספר 'מרגיש' חופשי לצייר כיבוש בהר אך לא במישורים. למותר לציין כמה מתחזק מוטיב זה לנוכח כיבוש הארץ דווקא ממזרח ולא מ'דרך ארץ פלשתים'!

נקודה נוספת קשורה לשאלת ביטוי ארכאולוגי אפשרי למלחמות הספר. כפי ש'הוכח' בזמנו, לא נמצאו שרידים להרס ולחורבן האמורים ללוות כיבוש באתרים מן התקופה שחופפים (עד כמה שניתן להגיע ל'חפיפה' שכזו!) מבחינת זמנם לתקופת הכיבוש. על כך נשיב כי מבחינת 'מדיניות' ההיסטוריוגרפית והספרותית, ספר יהושע אינו מרבה בתיאורי הרס. מדיניות זו בולטת דווקא על רקע התיאור של שרפת יריחו והעי, הקודם לקרבות הכיבוש הגדולים בצפון ובדרום! אינני יכול להסביר בפשטות את המעמד ההיסטוריוגרפי של כיבוש יריחו והעי, אך ברור שהוא יוצר רקע מסוים שמתוך השוואה אליו יש ללמוד על מה שקורה בהמשך. והנה, בפרק י' אין שרפה של עיר ובפרק י"א מדובר אמנם על שרפת חצור - "ואת חצור שרף באש" (י"א, יא), אך מכיוון שכך נאמר מדגיש מיד הספר: "ואת כל ערי המלכים האלה... רק כל הערים העמדות על תלם לא שרפם ישראל זולתי את חצור לבדה שרף יהושע" (שם, יב-יג)! כידוע, אכן יש הנוטים לייחס את ההרס שנתגלה בחצור לכיבוש הישראלי.

94. אשר למישור החוף, ברשימת שלושים ואחד המלכים נכללו ערים בשרון וצפונה לו (אפק ודור), אך במישור החוף הדרומי לא נכבשה עיר. אין תמה שהאזור יוחס בפרק י"ג לפלשת. תמונת הכיבוש בפרק י' כרוכה בפנייה גאוגרפית חדה מאזור גזר דרומה, באופן שמוציא את מישור החוף הדרומי ממעגל הכיבוש!

95. בפרק י"א נכבשו כנראה ערים בקו התפר שבין העמק לגליל התחתון, אך גם שם לא מדובר על מהלכי קרב בעמק עצמו. בנקודה זו אין התאמה לרשימת שלושים ואחד המלכים הכוללת גם ערים בעמק - תענך ומגידו.

לענייננו חשובה מאוד הצגת המתח נוודות-התיישבות והשפעתה על שפת הספר. בחלקו הראשון של הספר נגלה הצגה הנושאת אופי דיכוטומי. הישראלים מתוארים באמצעות מחנה שמקומו העיקרי בגלגל ושכאופן עקבי חוזרים אליו לאחר המלחמות.⁹⁶ עמי הארץ הם יושבי ערים, שלמעט יריחו והעי מאורגנים ביניהם במסגרת קואליציות זמניות ובריתות לשעה המזכירות מאוד את הקשרים בין ערי ממלכה בכתבי אל-עמרנה.⁹⁷ בין אויבי ישראל בארץ לא נמנים שבטים החיים במסגרות נוודיות, ובמובן זה המאבק מתנהל בעצם בין יושבי קבע ונוודים. מוצגת כאן התפיסה כי לאויב יש גם זהות חברתית מסוימת: ערים שלהן מלכים (כאמור, חוץ מגבעון, ולכן נודעת חשיבות כפי שצוין!) וצבא - הן האויב. מבחינה זו יש כאן כמדומה הקצנה של המציאות והעמדתה על יסוד אחד עיקרי - ערי הארץ. ודוק, הכתוב אינו מתעלם מהבדלים אתנוגרפיים שונים באוכלוסיית הארץ ומרבה להבליט את עמיה,⁹⁸ אך היסוד החשוב הוא העיר. במקום אחד מוזכרים 'בעלי העיר': "ותעברו את הירדן ותבאו אל יריחו וילחמו בכם בעלי יריחו..." (כ"ד, יא). לא ניכנס כאן לזיהוי היסוד החברתי המכונה 'בעלי העיר'; החשוב לענייננו הוא שהיסוד מוזכר רק בנאום הסיכום של יהושע, עובדה שמדגישה את העדפת השימוש ב'מלך' בפרק ב', בחלקו הראשון של הספר! דומני שניתן להבחין בפרק ב' במתח פנימי ביריחו - הזונה מול המלך. בבסיסו של המתח הזה עומדת ההנחה כי לפנינו עיר מלוכה ושהמלך הוא האויב.

האופי המפוצל של ערי הממלכה הוא בוודאי אחד הגורמים החשובים העומדים ביסוד תמונת הכיבוש. הכתוב ער לחולשה הזו של הערים ו'מבין' את חשיבותה לניצחון, ודומה כי 'ידועה' לו גם המציאות של נוודים המכים בארץ הנושבת. כללו של דבר, יש כאן חידוד והקצנה לכיוון אחד. ישראל מתוארים כנוודים הפועלים במחנה לאורך כל זמן המלחמות (גלגל, מקום המחנה, הוא מקום דתי - לא מקום יישוב!),⁹⁹ האויבים קשורים בערים ובמיוחד מודגשים מלכי הערים. לשיטתנו,

96. עמדתי על כך בספרי (לעיל, הערה 79).

97. למעשה זהו ההיגיון הפנימי של רבים ממכתבי אל-עמרנה. הכותבים לפרעה מציינים את זיקתם לערים מסוימות ומלינים על בגידתם של מלכים מסוימים. ברי שקיום קואליציות מעין אלו קשור בתככים ובכוחנות הבולטים מאוד ביחסים שבין הערים במכתבים הללו.

98. הדבר בולט במיוחד בפסוק הפותח את פרשת הגבעונים: "ויהי כשמע כל המלכים אשר בעבר הירדן בהר ובשפלה ובכל חוף הים הגדול אל מול הלבנון החתי והאמרי הכנעני הפרזי החוי והיבوسی. ויתקבצו יחדו להלחם עם יהושע ועם ישראל פה אחד" (ט', א-ב). אין ספק ש'יחדו' ו'פה אחד' עומדים כאן בניגוד מהותי לפיצול הגאוגרפי והאתני המובע בפסוק הקודם.

99. ברשימת שלושים ואחד המלכים נזכר "מלך גוים לגלגל" (י"ב, כג). מבלי להיכנס לשאלת זיהויו, ברור שעצם הדגשת 'גוים' מפקיעה אותו מ'גלגל' זו שבה שכן המחנה לפי סיפורנו.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הקודים כאן די ברורים - המלך הקשור לעיר מוצג כאויב הנוודות ומייצג אידאולוגית את מלכות בשר ודם, וה' נאבק נגדה באמצעות נוודים שבראשם עומדת אישיות שהיא אנטי-תזה למלך.

בנקודה זו נחזור מעט לדיונונו לעיל. ערד הוצגה בספר במדבר כעיר וכך גם ברשימת שלושים ואחד המלכים בספר יהושע ("ב, יד), אף שארכאולוגית ספק אם בתקופה שניתן להתאימה לתקופת ההתנחלות, הייתה במקום עיר משמעותית. אולם, אם הכתוב מדבר מנקודת הראות של נוודים ונוקט בצורת ההצגה הדיכוטומית הנזכרת לעיל, יכול אויב שכזה להיות מוצג כעיר שיש לה מלך, וזאת משום שכך נכון להציג את האויב. זוהי אם כן מדיניות ספרותית המבטאת אידאולוגיה מסוימת, הנקטת למרות שבפועל באזור הזה האויבים יכולים להיות דווקא נוודים.

החומה כסמל

הדיון המוצע כאן, התופס מושגים כ'עיר', כ'מלך' וכ'נוודות' כתופעות לשוניות המקיימות זיקה מורכבת עם האידאולוגיה המקראית ועם הראליה במקרא, מוביל לעיון בשאלת החומות. התמונה הארכאולוגית של תקופת הברונזה המאוחרת מלמדת על שינוי משמעותי למדיי באופי הביצורים לעומת תקופת הברונזה התיכונה, עד כדי טענות על היעדר חומות.¹⁰⁰ בנסיבות אלו יש להעלות את שאלת מעמדה הלשוני של 'חומה' ב'שפות' השונות של הספרים העוסקים בנדודים ובהתנחלות. התייחסות ספרותית לחומות, גם אם לא היו בפועל, יכולה להיות מוסקת מן הארכאולוגיה. הנה, שומעים אנו על חומות באחד ממכתבי אל-עמרנה של מלך מגידו: "...ובלילה שומר אני את חומות עיר המלך אדוני" (מכתב מס' 243, תרגום: נ' נאמן). מסתבר שגם כשחומה נוסח החומות האדירות של תקופת הברונזה התיכונה אינה בנמצא, עשויים להימצא ביצורים פשוטים יותר המפריעים לצרים.¹⁰¹ אם כן, במושגים ספרותיים החומה הופכת להיות סמל לקושי במצור.

100. ניתן דעתנו לניסוח: "מערכות הביצורים, כולל השערים, שהוקמו בתקופת הברונזה התיכונה הוסיפו לשמש גם בתקופת הברונזה המאוחרת, ולא ידוע לנו על הקמת ביצורים או שערים חדשים בתקופה זו. אבל אין ספק שחלק מן הערים היו מבוצרות, כפי שמלמדים תעודות אל עמרנה וכתובות ותבליטים שנמצאו במצרים..." (נ' נאמן [לעיל, הערה 44], עמ' 220).

101. ראה: י' מייטליס, 'צורות קבורה כאמצעי לזיהוי גורמים אתניים שונים בהרי יהודה בתקופת הברונזה התיכונה', מחקרי יהודה ושומרון, דברי הכנס החמישי, תשנ"ה, עמ' 23-26. ראוי להביא בהקשר זה את דבריו של א' קמפינסקי (מגידו - עיר מדינה כנענית ומרכז ממלכת ישראל, תל אביב 1993, עמ' 120-121): "חומת הסוגרים, שהמשיכה לשמש כביצור העיר, שכבות VIII-IX, הפכה בשלהי תקופת הברונזה המאוחרת (שכבות VII A-B) לשרשרת הבתים המקיפים את העיר, אשר ביחד עם שרידיה של חומה זו, שימשו בודאי כמערכת

כיוון ידוע במחקר זיקתו של המקרא להיסטוריה ייחס לסיפורים מקראיים רבים רקע אטיולוגי.¹⁰² בהקשר הנידון עשוי הדגם האטיולוגי להיראות כך: בתקופה מסוימת - מאוחרת, זוהו שרידי חומות קדומות והן שימשו מקור השראה לסיפור בדוי מאוחר על אודות חומות - סיפור שאין לו דבר עם ההיסטוריה האמתית.¹⁰³ הגישה המוצגת בזאת לקורא אומרת דבר מה שונה מהותית. הלשון המכונה כאן 'לשון נוודית' מתייחסת באופן מיוחד למושג 'חומה' - לא רק כמסמן, אלא גם כמסמל יישות עירונית מבוצרת, וזאת כמובן באופן יחסי למחנה המייצג חיי מדבריות! אם לנוכחותה של הדיכטומיה 'נוודות' - 'ישוב-קבע' בכתובים יש רגליים, ברור למדי שהיא תגרור דיכטומיה של ה'במחנים' או 'במבצרים'. מבחינה זו לא עצם נוכחותה ה'ארכאולוגית' של החומה היא החשובה ואין נפקא מינא אם בחומה ממשית עסקינן או בעיר המוגנת בדרך אחרת. העיקר הוא שהחומה מסמלת את היישוב העירוני המשמעותי העומד מול הנוודים.

לנפילת החומות בספר יהושע יש ערך סמלי אדיר של ניצחון נוודי על העיר, אך לא פחות מכך יש לה ערך סמלי של ניצחון יד ה' הפועלת בהיסטוריה על מלכי הארץ הבוטחים בעצמתם המיוצגת בחומות - ממשיות או סמליות. ערך סמלי זה בולט בצורה החזקה ביותר בנס נפילת החומות ביריחו, אולם גם בהמשך הספר לא תם המאבק בחומות! מכאן ואילך יתנהל המאבק בצורה שונה - הוא מסיר את הכסות הנסית ולובש חזות טבעית. ההיגיון הפנימי של מלחמות ספר יהושע מחייב בדרך כלל הוצאה של המגינים מן העיר וניהול המלחמה בהם מחוץ לחומות. המגמה היא למנוע מצב המתואר בפרק י', שבו "...והשרידים שרדו מהם ויבאו אל ערי המבצר" (פס' כ), ולהבטיח את השמדת הצבאות כולם! רוצה לומר, הקושי להילחם בעיר הבצורה - יהיו ביצוריה אשר יהיו - נותר בעינו, אך תכסיס המבוצע על ידי אדם

ההגנה היחידה במקום". ביתה של רחב תואר כזכור: "...כי ביתה בקיר החומה ובחומה היא יושבת" (יהושע ב', טו). אולי תיאור זה שאב השראה מחומות מהסוג הנידון. לבו של כותב שורות אלו נוטה להזכיר בהקשר זה את 'חומה ומגדל' שלפני שני דורות. ואם פתחנו כאן פתח לדיון באפשרות שביצורים רגילים לחומות יחשבו, ראוי להזכיר בהקשר זה את המליצה המקראית: "ערים גדלות ובצורת בשמים" (דברים א', כח). במקורות חיצוניים רבים מצאנו הגזמה בציור חומות, למשל בתיאור אשור: "העיר עזקה... וחומותיה בצורות ומתחרות בגובהן בהרים הנישאים למראה כאילו מן השמים צץ ראשן..." (נ' נאמן, 'מסעות מלכי אשור ויהודה לאור תעודה אשורית חדשה', **שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום** ב, תשל"ז, עמ' 165).

102. ראה דיונו של י"א זליגמן, 'יסודות אטיולוגיים בהיסטוריוגרפיה המקראית', בתוך: א' הורביץ, ע' טוב וש' יפת (עורכים), **מחקרים בספרות המקרא**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 45-11.

103. כדוגמה מובהקת לכוחו של הסיפור האטיולוגי מובאת בדרך כלל העי, על דעת המניחים שמקומה בא-תל סמוך לדיר דבואן. שמה 'העי' - עיי חורבות - רומז לשיטה זו על אופיו האטיולוגי של סיפור הכיבוש.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

וזוכה לסיוע משמים מחליף את הנס הבולט הנושא אופי סמלי כל כך של נפילת החומות.¹⁰⁴

טענתנו הבסיסית היא אפוא שתיאורי הקרבות בספר יהושע נועדו להפנים את עזרת האל בתודעת הקוראים ולעורר מחשבה בדבר מסרים אחרים של הספר, אך לא פחות מכך הם משקפים את נקודת המוצא של נוודים הרואים בעיר הבצורה ובמשטרה יעד המנוגד בתכלית להווייתם הפסיכולוגית והדתית. סמליותה של החומה שנידונה כאן משתלבת בהוויה זו.

שפה נוודית - אמירה וכתובה

שאלת התפיסה ההיסטורית כרוכה בדרך כלל בשאלת הכתיבה ההיסטורית. נ' נאמן הרואה את הכתיבה ההיסטורית במקרא כמאוחרת, מנה כמה גורמים הקשורים לצמיחתה של כתיבה היסטורית, ובהם: הופעת הכתב האלף-ביתי הרהוט, כינונה של משרת סופר המלך, התרקמות מגעים בין חצר המלוכה בירושלים לבין מרכזים עירוניים אחרים ברחבי המזרח הקדום והשאיפה של המרכז בירושלים ליצור תחושה של אחדות ושיתוף פעולה בין קבוצות שביסודן שררה ביניהן זרות.¹⁰⁵ לדידו קיים קשר הדוק בין מיומנות הכתיבה ותפוצתה לבין היכולת להביע היסטוריה. בנסיבות אלו נשללת האפשרות לקשר אורגני ורציף בין המסורות שבעל פה לבין היצירה המגובשת העומדת בפנינו.¹⁰⁶

אפשר שהדברים שייאמרו להלן אינם מבוססים דיים, אך ראוי להעלותם בהקשר הנידון במאמרנו כניסיון להציע מנגנון אחר להתפתחות החשיבה ההיסטוריוגרפית. טענתנו השזורת כחוט השני במאמר זה היא, שספר בראשית, שעמד בבסיס עיונו, מקיים שפה המתייחסת למציאות ומשקפת אותה, תוך שימוש במונחי אותה שפה למטרות אידאולוגיות. ספר בראשית מתאר מעברים דוריים ונוגע בהתייחסות של דור ליורשו (בהקשר זה בולטת מאוד שאלת הירושה העומדת במרכזם של כמה מסיפורי החומש). זהו יסוד חשוב ביותר בספר, אך אין המעבר הדינמי כרוך בהעברה של מידע, של מורשת או של ערכים בכתב. מבחינה זו אין ספר זה ספר של כתיבה,

104. כדוגמה ניתן להביא את כיבוש העי, המבוסס על אפקט פסיכולוגי שראוי אולי לכתותו 'לחימה במלחמה הקודמת'. כך נהג מלך העי שיצא לרדוף אחר יהושע מבלי להבין שהנסיבות השתנו כליל. עם זאת, סיפור הרמת הכידון, המציין את העיתוי המיוחד לתפנית בקרב, מלמד עד כמה נזקק יהושע גם לסיוע ממרומים!

105. נ' נאמן (לעיל, הערה 59), עמ' 286.

106. נ' נאמן, 'היסטוריוגרפיה, עיצוב הזיכרון הקיבוצי ויצירת תודעה היסטורית בעם ישראל בסוף ימי הבית הראשון', ציון ס, תשנ"ה, עמ' 465-466. לספרות המחקרית בעניין המסורת שבעל פה, ראה: שם, הערה 25.

אלא של דיבור!¹⁰⁷ ספר בראשית המפנה מבטו אל דורות רחוקים, אינו מצייר מצב בלתי ראלי של כתיבה. נאמנותו לשפה הנוודית מחייבת ויתור על הכתיבה כאמצעי לזיכרון העבר.

הדברים נכונים במובנים רבים גם ביחס לספר שמות ובולטים דווקא על רקע הקפדתו על ענייני זיכרון. הנה, בספר שמות יש רמז לפעולות מסוימות של כתיבה הקשורות בזיכרון - תפילין וזיכרון בספר, אך אין מדובר על כתיבה כשיטה - לא במשמעות של שמירה על חוק, כלומר כתיבה המשמרת לדורות את החוקים, ולא כתיבה היסטורית. ניתן דעתנו; בספר דברים מדובר בכתיבה ("וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך" ו', ח'; "א, יט), בעוד שבספר שמות היא נעדרת: "והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך כי ביד חזקה הוצאך ה' ממצרים" ("ג, ו). בפסוק יש סימטריה מעניינת של אברי גוף: "יד-עיניים-פה-יד". כולם מביעים זיכרון, אך לא באמצעות כתיבה! גם תפיסת הזיכרון במלחמת עמלק מעניינת: "כתב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע..." ("ז, יד). זהו אמנם זיכרון באמצעות כתיבה, אך הוא כרוך דווקא באוזניים, כלומר בשמיעה. כתיבת חוקים בספר שמות פתוחה למשמעויות שונות: "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" ("כ"א, א) מזכיר את 'שים באזני יהושע'. הפועל המנחה הוא 'לשים', ואם כן, אין זו בהכרח כתיבה. בנסיבות אלו הכתיבה המשמעוית בספר היא של ה' ולא של אדם: "...לחת אבן כתבים באצבע אלהים" ("ל"א, יח), "לחת העדת בידו לחת כתבים משני עבריהם מזה ומזה הם כתבים. והלחת מעשה אלהים המה והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלחת" ("ל"ב, טו-טז). ספר שמות שהזיכרון עומד במרכזו, מסרטט אפוא צעדים ראשונים לזיכרון פעיל וער לכוחה של הכתיבה בנידון, אך עדיין רישומה של זו צנוע מאוד. פרקי הזיכרון הגדולים "ב וי"ג מחייבים זיכרון באמצעות אמירה המלווה טקס דתי: "והיה כי יאמרו אליכם בניכם... ואמרתם זבח פסח" ("ב, כו-כז), "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר..." ("ג, ח).

דברים אלו נכתבים מתוך רצון להוסיף נדבך נוסף לבניית מילון השפה הנוודית. מסתבר כי גם בכל הקשור להעברת מידע יש לספרים המבליטים נוודות ניסוחים

107. מעניין בהקשר זה טיעונו של ז' פלק הדן במערכת ההסכמות בין אברהם לבני חת: "...עם כל הדמיון שיש בינו ובין נוסחאות של שטרות לא יהודיים שהיו רווחות במזרח הקדום, ביסודו הוא תיאור של עיסקה שבעל פה. יש כאן נוסחאות של שטרות שהיו מקובלות בבבל, ואפשר שנוסחאות שהיו ידועות משטרות בבליים נאמרו כאן בעל פה... אולי אברהם אמר זאת בקול רם..." (ז' פלק, 'כתיבת דברי נבואה', בית מקרא יד, תשכ"ט, עמ' 33). מעניין ניסוחו של עולם התנ"ך לבראשית (מ' ויינפלד [עורך], אנציקלופדיה עולם התנ"ך: בראשית, 1982, עמ' 147): "בירמיה לב מסופר על קנייה באמצעות מגילה כתובה, אולם בבראשית כג אין הכתוב מדבר על מסמך כלשהו, ויש בכך כדי ללמד על עתיקותם של התנאים המשתקפים במסורת שלפנינו".

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

מיוחדים להם המצמצמים בכתיבה והמבליטים את המסירה שבעל פה. זאת ועוד, הנחת היסוד שהיסטוריה מחייבת כתיבה במשמעותה הפשוטה איננה מחויבת המציאות! לספר בראשית ובמידה מסוימת גם לספר שמות תובנות היסטוריות משלהם ואין הם נזקקים להבלטת הכתיבה. ברי שאין ערוך לכתיבה בשימור זיכרון העבר ובעיצוב תפיסה היסטורית, אך אין להתעלם מהאפשרות האחרת שהוצעה כאן, הרואה באידאולוגיה הדתית את הכוח המניע של החשיבה ההיסטורית, וזו עשויה למצוא נתיבים גם בפעילות שבעל פה.

דיון וסיכום

במאמר זה ניסינו להראות כי 'שפת הספר' או שפת 'יחידה תת-ספרית קשורה לרעיונותיהם הדתיים - מוטב לומר, לשפתם הדתית של הספרים - אך גם לשפתם ההיסטורית, כשעיצובם הספרותי מתיכם ליחידה סגנונית אחת - הוא הוא הטקסט העומד בפנינו. עצם השימוש במונח 'שפה' צד של חידוש יש בו, משום שהוא מכון לחקירת המרכיבים הלשוניים-הגותיים של הספר (או של יחידה תת-ספרית) ולדרך שהם מתחברים למרקם הטקסטואלי. מגמה נפוצה בחקר המקרא מנסה לגלות מתי נכתב או נערך ספר מן הספרים, אך איננה עורכת דיון העומד בפני עצמו בשפתו - שאלת 'המתי נכתב?' קודמת לשאלת 'האיק מובע?' ולא אחת מטילה עליה צל כבד.¹⁰⁸ אשר על כן, שיבוץ אלמנט מאוחר בספר נתפס באופן גורף כסימן לאיחור, וכפועל יוצא, כהוכחה לעיוותה של התמונה ההיסטורית המקופלת בו. לעומת זאת, הגישה המוצגת כאן שאינה מתיימרת לקבוע מסמרות בשאלה מה מאוחר יותר ומה פחות ובכמה נמדד איחור זה, מנסה להראות כי כתיבה מאוחרת רחוקה מלפסול תמונה היסטורית הרגישה לתמונת העבר ה'אמתית' (עד כמה שניתן להשתמש במושג זה!). אפשר אם כן שהשימוש ב'פלשתים' וב'ארמים' בספר בראשית (ואולי גם השימוש ב'גמל') יש בו משום הדבקת המאוחר על המוקדם כדי לשרת את רעיונות הספר, אך תחבולה ספרותית זו אינה מונעת ממנו להציג תמונה היסטורית שיש לה יסודות אמינים בהקשרים אחרים.

נחזור ונדגיש, בשפה עסקינו, והמחפש 'שפה' לא יסתפק בטיעונים דוגמת אלו של אחד העם המפריד דיכוטומית בין משה ההיסטורי, בעל המשמעות ככוח המניע של ההיסטוריה, למשה הארכאולוגי שלעולם לא נכירו.¹⁰⁹ חוקר 'שפה' גם לא יתמקד

108. דוגמה מעניינת לכך בספרה החשוב של י' אמית (לעיל, הערה 36). שני פרקים בפתיחת ספרה מוקדשים לשאלת 'המתי?' (ב, ג) והדיון בהמשך מוכתב משאלה זו. למותר לציין שמאמרנו, בלי לפסול את חשיבות שאלת 'המתי?', מנסה להבין את שפת העבר בדרכים אחרות.

109. 'משה', כל כתבי אחד העם, תל אביב-ירושלים 1947, עמ' שמב-שמז.

בדרישה לחשוף את 'הגרעין ההיסטורי' בכבודו ובעצמו. שפה תמיד עומדת על קשרים, וכך גם בנידון שלפנינו - קשרים בין 'הגרעין' ל'מעטפת הלא-היסטורית' ובין 'משה' ל'משה'. משהו על הקשרים הללו ניסינו לומר בשורות הקודמות.

מנקודת הראות של מחקר הטקסט התפיסה המוצגת במאמרו נושאת אופי סטרוקטורליסטי. רוצה לומר, הנחתנו היא כי באופן הצגת הדברים מוצפנות סטרוקטורות מחשבתיות וספרותיות מסוימות. נציין כי עצם השימוש במושג 'שפה' לאורך מאמרו יש בו מן הנטייה אל הסטרוקטורליזם, שכן 'שפה' מבוססת על מבנה עומק לשוני ומחשבתי מסוים.¹¹⁰ ודאי שההנגדה (במונחי הסטרוקטורליזם) אולי נכון להשתמש בביטוי 'מערכת בינארית' בין נוודות ליישוב קבוע - שניסינו להצביע על קיומה במקרא - מצפינה סטרוקטורה לשונית ומחשבתית המשפיעה באופן עמוק על הדרך שבה מתואר העבר. הוא הדין לגבי הטענות שהועלו כאן על אודות המצב הכרונולוגי במקרא. מדובר בצורת חשיבה מוגדרת המקבלת את הכרונולוגיה במובן המקובל עלינו רק בחלקה. זוהי חשיבה הנזקקת לכרונולוגיה מסוימת כדי לסדר דברים ולארגנם, אך מתחמקת בעקביות מפני מסקנות מסוימות של שימושים אחרים בכרונולוגיה של אותם ימים.

לסיום דיוננו אני מבקש להציג שני ניתוחים שאינני בטוח בנכונותם, אך ראוי להעלותם לדיון כדוגמות להשלכותיה של צורת חשיבה אפשרית המובעת בכתובים, מתוך קבלת התפיסה המנחה את מאמרו. האחת קשורה לשאלה הכרונולוגית והשנייה לעיצוב המרחב. בספר שמות נאמר: "ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף" (א', ח). ננסה להציג מהלך פרשני מסוים המבוסס על החוליות הבאות. נפרש ש'מלך' במקרה הנידון אינו אלא סמל לשושלת (כך פירש יוסף בן מתתיהו), כלומר, בפועל החלה לשלוט במצרים שושלת חדשה. הכתוב מייחס למלך, כלומר לשושלת, את שכחת יוסף ומעריכה לגנאי. נשוב ונזכיר, איננו מדברים כאן על מה שקרה בפועל, אלא על אופן התיאור המקראי. בניתוח מעין זה אין זה מיותר לציין כי הכתוב בבראשית רואה את יוסף כבעל מאפיינים מצריים ואף חיקסוסיים (שליט זר, שמוצאו בכנען המשנה באופן מהותי את דרכי השלטון במצרים).¹¹¹ היסטורית, ייתכן שהמהלך מתאים לשושלת התשע עשרה.¹¹² מכל מקום, אפשר שיש

110. המונח 'סטרוקטורליזם' עצמו אינו נהיר כל צורכו. ראה: ז' לוי, **סטרוקטורליזם - בין מתודה להשקפת עולם**, תל אביב תשל"ו. אני משתמש במושג זה בצורה מרוכבת!

111. ראה: מ' ויינפלד (לעיל, הערה 107), עמ' 217 ואילך. אנו מדגישים שהכוונה למאפיינים ספרותיים ואיננו טוענים שיוסף היה כזה בהכרח!

112. אהרונזי כתב על זיקתה של שושלת זו לחיקסוס: "בקירוב, שפרעוני השושלת ה"ט חשו את עצמם יורשיהם ושומרי מסורתם" (י' אהרונזי, **ארץ-ישראל בתקופת המקרא - גיאוגרפיה היסטורית**, ירושלים תשמ"ז, עמ' 144). וראה: נ' נאמן (לעיל, הערה 44), עמ' 241.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

לצירופים 'מלך חדש' ו'שכחת יוסף' משמעות על רקע ראלי כלשהו; ליתר דיוק, הכתוב מנצל רקע ראלי כדי לומר משהו על ענייניו. חשוב להדגיש כי הכתוב איננו מדבר על שושלת משום שלדידו מלכי מצרים קורצו מעור אחד. אם נצליח לבסס צורת פרשנות שכזו, ולכך יש צורך בדוגמות מרובות, נוכל לדבר על התייחסות רצינית ומשמעותית של הכתוב אל העבר, בצד הצגתו באופן שייטיב להביע את רעיונותיו.

בספר במדבר נאמר: "המעט כי העליטנו מארץ זבת חלב ודבש להמיתנו במדבר כי תשתרר עלינו גם השתרר. אף לא אל ארץ זבת חלב ודבש הביאתנו..." (ט"ז, יג-יד). ניתן דעתנו, בפסוק מכנים 'אלמנטים זרים' (מנקודת ראות מצרית כמובן!) את מצרים בכינוי השמור ברגיל לארץ כנען. מובן שניתן לראות בכך מליצה שנועדה לחדד את גודל רשעותם ואת חוסר אמונתם של הדוברים, אך עם זאת עצם כינויה של מצרים בכינוי השמור ברגיל לכנען ידוע מהמקורות המצריים.¹¹³ אפשר אפוא שלפנינו שימוש מודע של הכתוב במוטיב מצרי הבא להפכו על פיו. בעוד שבמקור נועד השימוש בכינוי ארץ כנען כדי להשפילה, כאן בספר במדבר הוא רומז בעקיפין לשבחה. גם במקרה דנן מדובר ביחס רציני לתיאור העבר בשפה שהיא רלוונטית להתרחשויות.

לא נכחד, מאמר זה נכתב אגב פולמוס לא פשוט עם אסכולות הרואות בצורה שונה לגמרי את התפיסה ההיסטורית במקרא ומעריכות באופן שונה את יעדיה ואת אמינותה. "תהום שאיננה ניתנת לגישור פעורה אפוא בין התיאור המקראי של צמיחת ישראל לבין המציאות ההיסטורית" כותב נ' נאמן.¹¹⁴ מחקר המחשבה ההיסטורית במקרא לא ייושע מהנחות יסוד שכאלו. דומה שאם יחליף את האפיונים הצירויים של 'תהומות' וכדומה בביטוי הפשוט 'מתח', שביסודו הוא מתח בין היסטוריה לספרות, ימצא הדיון בניהון נשכר.

113. שם, עמ' 166.

114. נ' נאמן (לעיל, הערה 106), עמ' 452.