

היכן זה כתוב?

יאיר זקוביץ – אביגדור שנאן, לא כך כתוב
בתנ"ך, הוצאת ידיעות אחרונות וספרי חמד,
הסדרה: יהדות כאן ועכשיו, תל-אביב 2004

התיזה המרכזית של חיבור זה היא שמתוך המקרא והספרות
הבתר-מקראית, הקדומה והמאוחרת, היהודית (ספרים חיצוניים,
מדרש, פרשנות מסורתית) והלא-יהודית (נוצרית, מוסלמית) ניתן
לשחזר מסורות סיפוריות שרווחו בעם ישראל בתקופת המקרא ואשר
לא קנו להן מקום מרכזי בספר הספרים.

המחברים, יאיר זקוביץ ואביגדור שנאן, שני חוקרים מובהקים,
הראשון בספרות המקרא והשני בספרות המדרש, חברו בחיבור זה
יחדיו כדי לחשוף לפני הקורא המודרני את מלוא עושרה של התרבות
היהודית הקדומה ולהעמידה על גוניה ומורכבותה.

השאלה המתודולוגית לה נזקקו המחברים היא: כיצד ניתן לחשוף
מסורות קדומות, שלא זכו למקום של כבוד או אף נדחו מהספרות
המקראית הכתובה לפנינו? המחברים מגלים לקורא את שיטת
עבודתם, בזו הלשון:

גילוי המסורת הקדומה, זו שסבבה תחילה על-פה, מבעד לשיטין
של המסורת הכתובה הוא מעשה של ארכאולוגיה ספרותית, של
חדירה אל נבכי העבר הספרותי, ואסור שייעשה על יסוד
השערות פורחות או סברות כרס. שחזור המסורות הקדומות
האלה יכול להיעשות בשלושה אמצעים שעומדים לרשותנו, בכל
אחד מהם לחוד או, וכך ראוי יותר, בכמה מהם גם יחד: (א)
זיהוי כפל מסורות בגוף המקרא עצמו ... (ב) הצבעה על מסורות
מן העולם האילי הקדמון ... (ג) בדיקת גלגולי הסיפור המקראי
בספרות המאוחרת למקרא ... (עמ' 19-20).

הנחת יסוד אחת של המחברים היא, כי לעתים יש במקרא מסורות שונות, אף סותרות, המתייחסות לאותו נושא (אירוע, דמות, מקום וכד'), ומסורות אלה עשויות להיות משובצות באותו קורפוס עצמו או בחלקי מקרא שונים. הנחת יסוד זו היא מאבני היסוד של חקר המקרא הביקורתי המודרני. הנחת יסוד שנייה, שאף היא מן המוסכמות במחקר המודרני, היא שהספרות המקראית איננה מנותקת מן הספרות של תרבויות העולם העתיק ששכנו בסהר הפורה (= 'המזרח הקדום': מיסופוטמיה, חת, כנען, מצרים ועוד) ובמזרחו של הים התיכון (= 'העולם הקלאסי': יון), וחוסר ניתוק תרבותי-ספרותי זה יש בכוחו לסייע לחשיפת סיפורים או מוטיבים מקבילים, בין אלה שנקלטו במקרא ובין אלה שהמקרא יוצא נגדם. הנחת יסוד שלישית היא, שניתן לחשוף בספרות הבת-רמקראית, על גוניה ותקופותיה, מסורות קדומות, אם בהיקף מלא ואם ברמזים קלים.

המחקר שמטרתו לחשוף ולשחזר מסורות מקראיות בכלל ומסורות עתיקות ונשכחות בפרט הוא ענף חוקי וטבעי של הגישה הקרויה בחקר המקרא בכינויים: Tradition Criticism, Tradition History, History of Tradition, Traditio-historical Criticism, ואשר הרמן גונקל (1862-1932) נחשב לחלוצה.⁷¹ ואמנם, בחיבורו החשוב על מסורות הבריאה והקץ, לא זו בלבד שגונקל השתמש במונח Überlieferungsgeschichte (= ההיסטוריה של המסורת), אלא שאף העלה את הטענה שיש במקרא, מחוץ לספרות החומש, מסורות בריאה השונות מאלה המצויות בפרקים הראשונים של ספר בראשית, וכי מסורות אלה קדמו לחומש והן מוצאות את ביטויין גם בספרות הבת-רמקראית.⁷² בדרכו של גונקל הלכו חוקרי מקרא רבים, ביניהם

⁷¹ על השיטה בכלל, ותרומתו של גונקל בפרט, ראו בהרחבה D.A. Knight, *Rediscovery of the Traditions of Israel. The Development of the Traditio-Historical Research of the Old Testament, with Special Consideration of Scandinavian Contributions*, Montana 1975²; id., 'Tradition History', *Anchor Bible Dictionary*, 1992, Vol. 6, pp. 633-638.

⁷² H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, mit Beiträgen von Heinrich Zimmern, Göttingen 1895.

הוגו גרסמן, מרטין נות, גרהרד פון־ראד, ואותם חוקרים הנמנים על האסכולה הסקנדינבית; ובקרב יהודים וישראלים הלכו בעקבותיו של גונקל שני חוקרי מקרא מובהקים: משה דוד קאסוטו, במאמרו המקיף משנת 1943,⁷³ ושמואל אפרים ליונשטם, בחיבורו על מסורות יציאת מצרים,⁷⁴ ובמאמרים העוסקים בשאלות נקודתיות.⁷⁵ לא נטעה אם נאמר כי זקוביץ ושנאן הולכים בעקבות מוריהם ומורי מוריהם, קאסוטו וליונשטם (הנזכרים לא אחת ברשימת המחקרים שבסוף החיבור; ראו להלן), באיתור עקבות של מסורות קדומות לא רק במקרא ובמיתוסים אליליים קדומים, אלא גם, ושמא בעיקר, בספרות היהודית הבת־מקראית, קרי: הספרים החיצוניים, הספרות היהודית ההלניסטית, וספרות המדרש לדורותיה. הן בקיאותם של זקוביץ ושנאן בספרות היהודית המאוחרת והן קריאתם בספרות זו במשקפי הביקורת הספרותית וההיסטורית מעניקות להם יתרונות משמעותיים על רבים מבין החוקרים הנמנים אף הם על אותה אסכולה.

⁷³ מ"ד קאסוטו, "שירת העלילה בישראל", *כנסת ח* (תש"ג-תש"ד), עמ' 142-121. המאמר חזר ונתפרסם בקובץ מאמריו של קאסוטו: *מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון*, כרך א: *ספרות מקראית וספרות כנענית* (בעריכת ח' ביינארט, ש"א ליונשטם, מ' קאסוטו־זלצמן), ירושלים תשל"ב, עמ' 90-62. על עיקרי הדברים חזר קאסוטו גם בפירושו לספר בראשית: *מאדם עד נח, ירושלים תש"ד*, ובמאמרו "מעשה בני האלים ובנות האדם", *ספר היוכל לכבוד יוסף צבי הרץ, לונדון תש"ג*, עמ' 44-35 (= *מחקרים במקרא ובמזרח הקדום*, כרך א, עמ' 107-98). דוגמא יפה להרחבתה של השיטה, תוך מציאת רכיבים מקראיים נוספים, ראו אצל נ' ואזנה, "אנזו וזיז: לגלגוליה של ציפור מיתולוגית במזרח הקדום, במקרא ובמסורות חז"ל", *שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יד (תשס"ד)*, עמ' 191-161. מן הראוי להזכיר, כי יש מבין החוקרים המודרניים מי שחולק על ראיית סיפורי הבריאה שבספר בראשית בזיקתם למיתוס התיאומכיה. ראו: D.T. Tsumara, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2*, JSOTSS 83, Sheffield 1989 של הספר שיצאה זה עתה לאור: *Creation and Destruction: A Reappraisal of the* Chaokampf Theory in the Old Testament, Winona Lake 2005.

⁷⁴ ש"א ליונשטם, *מסורת יציאת מצרים בהשתלשלותה*, ירושלים תשכ"ה.
⁷⁵ כגון: ש"א ליונשטם, "מות משה", *תרכיץ כז* (תשי"ח), עמ' 157-142; הנ"ל, "פרשת מותם של אבות האומה בספר בראשית", אצל ב' אופנהיימר (עורך), *המקרא ותולדות ישראל. מחקרים במקרא ובספרות ימי בית שני לזכרו של יעקב ליוזר*, תל־אביב תשל"ב, עמ' 123-104.

הספר שלפנינו דן בשלושים מסורות עלומות ונשכחות, והדיון בהן נשען על מחקרים שנתפרסמו קודם לכן, חלקם על ידי זקוביץ ושנאן (של שניהם ביחד ושל כל אחד מהם לחוד) וחלקם פרי יצירתם של חוקרים אחרים.⁷⁶ בכך מהווה הספר מעין סיכום מקיף ועדכני של השיטה, החל ממאמרו הנודע של קאסוטו (משנת תש"ג-תש"ד) וכלה בחיבוריהם של זקוביץ (1999) ושל יאירה אמית (2003). לשון אחר: הספר שלפנינו איננו מבקש להציע שיטה חדשה או פרשנות חדשה לקהל החוקרים. אדרבה. הספר מופנה לקהל המשכילים, ואין תמה שהוא יצא בסדרה 'הדות כאן ועכשיו' מטעם הוצאת למשכל – ידיעות אחרונות וספרי חמד. ואמנם ייאמר מיד כי הספר כתוב בצורה בהירה, ברורה, רהוטה, השווה לכל נפש.

כאמור, הספר מבקש לחשוף לפני הקורא שלושים מסורות, שהספרות המקראית 'הרשמית' ביקשה להסתירן, להחביאן או להצניען, מטעמים שונים. שלושים מסורות אלה נבחנות מתוך קריאה ספרותית-דקדקנית משווה של ספרות התורה והנביאים הראשונים (יהושע – מלכים), בין לבין עצמן ובין לבין כתובים המצויים בנביאים אחרונים ובספרי הכתובים (תהלים, דניאל). המחברים סיווגו את המסורות הנדונות על ידם לארבעה תחומים, המהווים את חלקי הספר: החלק הראשון: עולם המיתוס – לו מוקדש בירורן של חמש מסורות; החלק השני: עולם הפולחן והמקומות הקדושים – לו מוקדש בירורם של שמונה סיפורים; החלק השלישי: העולם הסובב את מעמדם של גיבורי המקרא – לו מוקדש בירורן של אחת-עשרה מסורות; ולבסוף החלק הרביעי: העולם שבינו לבינה, המחזיק שישה פרקים.

אין בכוונתנו במסגרת זו לברר את הנחותיה והישגיה של גישת 'ההיסטוריה של המסורת'.⁷⁷ ניחא לנו שגישה זו חייה ונושמת, ומניבה פירות יפים ורעננים. כל שאנו מבקשים הוא לבחון עד כמה

⁷⁶ על פי ההפניות לקריאה נוספת (עמ' 284-279), מתוך סך כולל של 37 הפניות, 22 מהן לחיבורי אחרים.

⁷⁷ על יתרונותיה ותרומתה ועל מגבלותיה של הגישה, ראו בהרחבה בספרו של נייט (לעיל, הערה 1), עמ' 339-399.

עומדים המחברים בקני המידה שהם קבעו לעצמם בכואם לגלות מסורות עתיקות שרווחו בקרב עם ישראל, עוד בטרם נתגבשה בכתב הספרות המקראית המצויה לפנינו. בנוסף, נבקש לברר האם כותרת הספר 'לא כך כתוב בתנ"ך' הולמת את כל פרקיו. ולבסוף, נבקש לברר את מידת תרומתו של הספר להבנת הסיפור המקראי מזה, ולהבנת ההיסטוריה החברתית, הפוליטית והדתית של עם ישראל הקדום מזה.

א

הספר פותח ב'מבוא', שעיקרו הוא הצגת דוגמא מופתית, שלמה ומקיפה, לשיטה כולה. דוגמא זו מבוססת על מאמרו של קאסוטו "שירת העלילה בישראל"⁷⁸. במאמר זה טען קאסוטו כי סיפור הבריאה בבראשית א, 1 – ב, 3, יוצא חוצץ כנגד סיפור בריאה אחר, שכמותו רווח היה במזרח הקדום (מיסופוטמיה, כנען) ובישראל. סיפור שונה זה תיאר את הבריאה כתוצאה של מלחמת אלים (תיאומכיה), בין האל הראשי לבין אל הים ועוזריו המיתיים. דוגמא זו היא מופתית משום שתי סיבות: (1) היא נשענת על שלושה רכיבים: המקרא עצמו (כגון, ישעיה כז, 1; נא, 9-10; תהלים עד, 12-14; פט, 10-12; נחום א, 3-4; איוב ז, 12), ספרות בתר-מקראית (כגון, תפילת מנשה, פסוקים 2-3; חזון יוחנן כ, 2-3; בבלי בבא בתרא עד, ע"ב; חגיגה יב, ע"א; שמות רבה טו, כב), וספרות המזרח הקדום (כגון, 'אנומה אליש' הבבלית; 'עלילת בעל' האוגריתית-הכנענית). (2) ביכולתה להסביר כמה מהקביעות הכלולות בסיפור הבריאה שבספר בראשית כהתפלמסות עם המסורת המיתית; ובלשונם של המחברים: "אכן עלה בידו של קאסוטו להוכיח כי 'ויברא אלהים את התנינים הגדולים' [בראשית א, 21] הוא מעין קצה-קצהו של קרחון שמבקש להסתיר עולם שלם ותוסס של מסורות אחרות, מנוגדות וסותרות" (עמ' 24).

⁷⁸ קאסוטו (לעיל, הערה 3).

ב

לאור דוגמת־מופת זו, יש לבחון עתה את שלושים פרקי הספר, המנתחים שלושים סיפורים ושלושים מסורות עלומות. בחינה זו יש לעשות בשני היבטים: במספר קני־המידה בהם מסתייעים המחברים, ובמידת חשיפתו של הפולמוס במקרא עצמו. אשר להיבט הראשון, המחברים היו זהירים מאוד בקביעת קני־המידה שבחרו בהם, שכן מן המפורסמות הוא כי לא כל מסורת משוחזרת יכולה להישען על כל שלושת האמצעים, ולכן קבעו המחברים: "שחזור המסורות הקדומות האלה יכול להיעשות בשלושה אמצעים שעומדים לרשותנו, בכל אחד מהם לחוד או, וכך ראוי יותר, בכמה מהם גם יחד" (עמ' 19). אשר להיבט השני, הפולמוס, כאן הדברים תלויים יותר ברגישותו הספרותית־הביקורתית של הקורא ובעצם גישתו הפרשנית לסיפור המקראי. נבחן עתה עד כמה עומד ניתוחם של שלושים הסיפורים בקריטריונים שהציבו המחברים עצמם:

1. החלק הראשון של הספר מנתח חמישה סיפורים מתוך 'עולם המיתוס', כהגדרת המחברים. בטרם נבחן את השאלות הנ"ל, מן הראוי תחילה להכיר תודה למחברים שלא נרתעו מלייחס לעם ישראל העתיק סיפורים בעלי יסודות מיתיים, במשמעות המצומצמת של המושג 'מיתוס', היינו סיפורים "שעסקו באלים, בבני אלים ובאלים למחצה, על מעשי גבורותיהם ועל תולדותיהם בקרב בני האדם" (עמ' 17).⁷⁹ אני מדגיש נקודה זו, שכן יש הפוסלים נסיונות מסוג זה מטעמים 'דתיים': "שהתורה בכוונת מכוון יצאה כנגד מסורות אילו וחשבה שאין להן מקום בבנינו הרוחני של העם".⁸⁰ אולם עיון בספרות היהודית שמחוץ לתורה, הן זו שבמקרא (נביאים וכתובים) והן זו שבחיבורים הבתרא־מקראיים (החל מהספרים החיצוניים), מתקופת הבית השני וכלה באוספי מדרש מאוחרים מימי הביניים),

⁷⁹ על המשמעויות השונות שניתנו למושג 'מיתוס' ביחס לספרות המקראית עמד בהרחבה W. Rogerson, *Myth in Old Testament Interpretation* (BZAW 134), Berlin 1974. — New York 1974.

⁸⁰ אביה הכהן, "לא כך", ביקורת על החיבור הנדון כאן, *הצופה*, מיום כ"ח באדר ב' תשס"ה (8.4.2005), עמ' 11.

מצביע בעליל לא רק על קיומם של רכיבים מיתיים למכביר, אלא גם על כך שחיבורים רבים מושתתים על תפישה מיתית.⁸¹ על אף שלדעת המחברים המקרא נאבק במסורות אליליות וניפה את דת ישראל מיסודות מיתיים פגניים, הרי יסודות אלה באים לידי ביטוי בספרות המקראית עצמה, אם כפולמוס ואם כשרידים מקוטעים. מבין חמשת פרקיו של החלק הראשון, שדן בעולם המיתוס, הסתייעו המחברים בכל שלושת האמצעים (המקרא עצמו, הספרות הבתראית והספרות העתיקה) בשלושה פרקים: (א) הפרק הראשון דן בדמותו המיתית של נחש גן העדן (בראשית פרקים ב-ג) קודם שנענש. מתוך כתובים המדברים על שרפים בעלי כנף, רגלים וידיים, מתוך ספרות בתראית ומקראית ועל פי תיאורים של נחשים בעלי ידיים ורגליים במזרח הקדום, מגיעים המחברים לטענה סבירה, לפיה אף הנחש שבגן העדן היה בעל כנפיים וגפיים. זאת ועוד, המחברים מוצאים כי בסיפור גן עדן שבספר בראשית קיימת התפלמסות סמויה עם דמותו המיתית של הנחש: הכרובים, ולא הנחש, הם היצורים המכונפים; הנחש נברא כמו שאר היצורים, ואיננו ברייה הנאבקה בה; הנחש איננו יצור בן אלמוות. אגב הרקע הפולמוסי של סיפור גן עדן, מבקשים המחברים לטעון כי התורה יוצאת כנגד דמותו של הנחש העולה מתוך עדותו של בעל ספר מלכים, לפיה עבדו ישראל את נחש הנחושת (מלכים-ב' יח, 4). עדות זו מצביעה על מסורת קדומה, לפיה הנחש נתפש כיצור אלוהי, ועל כן הסיפור על נחש הנחושת שבתורה (במדבר כא, 8-9) אף הוא פולמוסי: הנחש איננו אלא חפץ שנעשה כמו ידיו של משה, במצוות ה'. את הדיון חותמים המחברים בקביעה כי בניגוד לנחש (=נחש

⁸¹ על המיתוס במקרא ראו, למשל, ב' אופנהיימר, "תיאולוגיה מקראית ומיתוס מונותאיסטי", דברי הקונגרס העולמי השמיני למדעי היהדות, ישיבות מרכזיות: מקרא ולשון עברית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 79-94; הנ"ל, "התמודדות המקרא עם שרידי המיתוס האלילי", אצל י' הופמן – פ' פולק (עורכים), אור ליעקב. מחקרים במקרא ובמגילות מדבר יהודה לזכרו של יעקב שלום ליכט, ירושלים – תל-אביב תשנ"ז, עמ' 17-35; על המיתוס בספרות היהודית לדורותיה והשימוש הנרחב במושג, ראו אצל ח' פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות, אשל באר-שבע ד, באר שבע תשנ"ו.

הנחושת) שהיה קיים במקדש בימי ישעיהו וחזקיהו, הרי בסיפור גן עדן מגורש הנחש מגן העדן ומן המקדש (שכן קיימת זיקה הדוקה בין גן העדן למקדש⁸²). לטענה זו לא מצאתי סימוכין מפורשים בכתובים: הכתוב במלכים-ב' יח, 4, איננו ממקם – באופן מפורש – את נחש הנחושת לא במקדש ולא בחצרותיו, ולא מן הנמנע הוא כי הוא מוקם דווקא באחת הבמות שמחוץ למקדש;⁸³ אף גירושו של הנחש מגן עדן אינו נרמז בכתובים.⁸⁴

(ב) הפרק השני דן במיהותם של בני האלוהים (בראשית ו, 4-5). אף כאן מסתייעים המחברים בכל שלושת האמצעים, כדבעי, תוך ראיית הסיפור שבספר בראשית כמעבד סיפור מיתאי-אלילי על זיווג בין אלים לבין בני אדם. אגב דיון במשמע הצירוף 'בני אלוהים', דנים המחברים במזמור פ"ב שבתהלים. לדעת המחברים, מזמור זה משקף את המעבר בין תפישת 'בני אלוהים' כיושבי מרום לבין תפישתם כ'דיינים' בשר ודם. על פי פירושם, המזמור מתפלמס למעשה עם התפישה ולפיה שופטים בשר ודם הם 'אלוהים', היינו: יצורי עליון. ה' לבדו הוא שופט כל הארץ. פירוש זה מפתיע מעט, שכן הוא מפרש את המזמור בגישה של דה-מיתולוגיזציה, וכל זאת כדי לאשש את הטענה כי כבר במקרא עצמו נמצא הפולמוס לפיו 'אין אלוהים אלא דיינים'. פירוש זה של המזמור מעט מוקשה, כביכול ה' בעצמו "היה שותף תחילה להנחה שלא היו אלה [=הדיינים] בני תמותה ... ורק התנהגותם הקלוקלת של השופטים ... עוררה אותו להכיר שהם בשר ודם" (עמ' 40). נכון הוא שמזמור פ"ב הוא מן המיוחדים בספר תהלים והקשים לפירוש,⁸⁵ אולם סביר בעיניי יותר להניח כי בעל

⁸² ראו עתה בהרחבה אצל ל' מזור, "הקשר הדו-כיווני בין גן העדן והמקדש", *שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יג* (תשס"ב), עמ' 42-5.

⁸³ ראו Z. Zevit, *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approaches*, London – New York 2001, pp. 471.

⁸⁴ על גירוש כל היצורים מגן העדן ראו, למשל, ספר היובלים, ג, כט.

⁸⁵ ראו, למשל, את הערכתו של קראוס בפירושו למזמור: H.-J. Kraus, *Psalms 60-150. A Commentary* (trans. by H.C. Oswald), Minneapolis 1989, p. 155: "Psalm 82 is of such exceptional character in the Psalter that it could well be impossible to provide interpretations that are in every respect satisfactory"

המזמור מבטא דווקא תפישה מיתית(!), לפיה הפמליא של מעלה, קרי: 'אלהים' / 'בני עליון', נתפשו תחילה כשופטי העולם, אך משום שקלקלו, הם ירדו מדרגתם והפכו לבני תמותה.⁸⁶ ועל דרך ההשערה אפשר שמזמור פ"ב משקף מסורת שונה על נפילת המלאכים.

(ג) בפרק הרביעי, הדין במהותו של המן, מפנים אותנו המחברים אל כתובים במקרא עצמו ואל מדרשים מאוחרים כדי להוכיח, בצדק, שקיימת היתה מסורת ולפיה המן הוא מזונם של המלאכים. המחברים קושרים את סילוקה של מסורת זו מן הסיפור בתורה על ירידת המן בנטייתה של התורה להפריד בין העולמות, בין העולם האלוהי לבין העולם האנושי, הפרדה הבאה לידי ביטוי בשורה של סיפורים: גן העדן, נפילת בני האלוהים, מגדל בבל. בגוף הדיון לא מצאתי הפנייה למוטיב המיתי, לפיו בני אדם זוכים ליהנות ממזון האלים, אולם בהפניות בסוף הספר, 'לקריאה נוספת', מפנים המחברים את הקורא למאמר הדין במזון האלים במיתוס היווני.

אשר לפרקים האחרים בחלק הדין בעולם המיתוס – הפרק השלישי, 'מי בקע את ים סוף?', והפרק החמישי, 'מה אירע לשמש בגבעון' – כאן איששו המחברים את טענתם בשני קריטריונים בלבד: המקרא מזה והספרות הבתרא-מקראית מזה. בעיניי, ניתוחם של שני העניינים סביר ומאלף. אעיר רק ביחס לשאלה 'מי בקע את ים סוף': המחברים מנתחים את המסורות המקראיות והבתרא-מקראיות ומגיעים למסקנה כי דמותו המיתית של משה עומעמה על ידי ייחוס בקיעת המים לה, ולו בלבד. על דרך ההשערה אעלה תיזה הפוכה, אותה שמעתי מפי ידידי הסופר פרופ' חיים באר, ולפיה הסיפור במקורו ייחס את המעשה לה, וכדי להאדיר את דמותו של משה הוא שובץ בו פה ושם. והדברים צריכים עיון רב.

2. החלק השני של הספר, שכותרתו 'פולחן ומקומות קדושים', מחזיק שמונה פרקים (פרקים ו-יג). המשותף לפרקים אלה, כמו גם לפרקים אחרים, היא הגישה ההיסטוריו-ציסטית להבנתן של פרשיות מקראיות רבות. לאמור: ראיית מסורות מקראיות שונות כביטוי

⁸⁶ על הרקע המיתי של המזמור ראו, למשל, קראוס שם; וכן M.E. Tate, *Psalms 51-100 (WBC)*, Dallas 1990, pp. 328 ff.

לפולמוסים אידיאולוגיים שהתקיימו בימי בית ראשון בקרב קבוצות יריבות בתוך עם ישראל.⁸⁷ כך, למשל, חושפים המחברים פולמוס מקראי כנגד המסורת הבבלית שבסיפור מגדל בבל, הרואה במקדש האל מרדוך שבעיר בבל את 'שער השמים' (בראשית יא), בעוד שהחלופה הישראלית היא בית אל (בראשית כח); אולם, גם בתוך ישראל עצמו התחולל מאבק על מקומו של שער השמים: בין בית אל מזה לבין ירושלים מזה, אשר לפי ספר דברי־הימים (דה"א כא) היא היא שער השמים. זאת ועוד, לדעת המחברים נבואת ישעיהו על הר הבית (ישעיה ב, 2-3) היא החלופה למגדל בבל. לפנינו אפוא מסורות פנים־ישראליות יריבות: בית אל שבצפון וירושלים שבדרום מתחרות על מקום בית ה'. בדומה לזה, מוצאים המחברים יריבות אידיאולוגית בזיקה למקום קבורתם של יעקב ורחל: מלכות הצפון (אפרים) ייחסה את מקומות הקבורה לאתרים שבגבולה: שכם ונחלת בנימין/רמה; מלכות הדרום (יהודה) ייחסה את מקומות הקבורה לאתרים שבגבולה: חברון ובית לחם. כך אף ביחס למקום נתינת התורה: בין סיני (שמות יט), מסורת שהחזיקו בה אנשי יהודה וירושלים, לבין שכם (יהושע כד), מסורת שהחזיקו בה אנשי אפרים; והמחברים מוצאים הד ליריבות זו בכמה וכמה סיפורים קדומים.

בדרך זו מבקשים המחברים לעקוב אחר הרקע למסורות השונות בדבר המקום בו פגש/נאבק יעקב באיש/במלאך (בראשית לב; הושע יב), המסורות השונות בדבר עבודת העגל (מלכים א' יד; שמות לב), והמקדש בदन (שופטים יח). דומה שהתיאוריה המבקשת לראות בסיפורים ובמסורות השונות ביטוי ליריבויות אידיאולוגיות סבירה בהחלט, גם אם ננקטת הגישה של פולמוס סמוי.⁸⁸ והסבירות הולכת וגדלה ככל שניתן להדגימה בסיפור נוסף.

⁸⁷ על מקרא ואידיאולוגיה ראו בהרחבה אצל D. J.A. Clines, *Interested Parties. The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible* (JSOTSS 205), Sheffield 1995, esp. pp. 9-25; י' אמית, *היסטוריה ואידיאולוגיה במקרא*, ספריית "אוניברסיטה משודרת", תל־אביב תשנ"ח.

⁸⁸ ראו י' אמית, *גלוי ונסתר במקרא. פולמוסים גלויים, עקיפים ובעיקר סמויים*, הוצאת ידיעות אחרונות וספרי חמד, יהדות כאן ועכשיו, תל־אביב 2003.

יוצאות דופן מכלל המסורות הנדונות כאן הן אלה המתייחסות לשאלה היכן ניתנה התורה: במרה או בסיני, והמסורות המעלות את השאלה: 'מצות – על שום מה'. בהקשרם של סיפורים אלה קשה למצוא את הרקע ההיסטורי-האידיאולוגי העומד ברקע המסורות השונות.

מטבען של המסורות המתפרשות בחלק השני של הספר, הרי רובו של החומר מבוסס על שני קריטריונים: המקרא והספרות הבת-מקראית, ויש אשר רק המקרא מהווה את המקור לריבוי המסורות, ואין מקום לתור אחר מקבילות בספרות המזרח הקדום בכגון זה. על דרך הכלל אומר, כי השיטה ההיסטוריו-סיסטית המבקשת לתור אחר הרקע להיווצרותן של מסורות אידיאולוגיות שונות ואף יריבות נראית לי כשיטה נכונה בפרשנות המקרא.

אבקש להעיר הערה קצרה אחת. יש מקום להרהר אחר שיטת המחברים בפרק השביעי הדן בשאלה 'במי נאבק יעקב והיכן?', שכן פרק זה מבוסס כולו על מסורות פנים מקראיות, ללא התייחסות לספרות הבת-מקראית. עיון בספרות המדרש מעלה כי מקוימת בה מסורת מיתית מובהקת, לפיה נאבק יעקב עם האלוהים עצמו: "ויאבק איש עמו". ר' חוניה אמר: נידמה לו בדמות רועה" (בראשית רבה עז, ב. מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 910).⁸⁹ לא מן הנמנע הוא כי נגד מסורת זו יצאו מקראות שונים ועמעמה בדרכים שונות.

3. החלק השלישי של הספר, הנושא את הכותרת 'יסודות ביוגרפיים בתולדות גיבורי המקרא' והמחזיק אחד-עשר פרקים (יד-כד), הוא הגדול בחלקי הספר. הוא דן במסורות שונות הנוגעות לדמויות, החל מנוח, דרך האבות (אברהם, יעקב ועשו, אפרים), משה, שמשון, וכלה בדוד ובירבעם. אף כאן ההסתייעות בחומרים מן העולם העתיק היא מעטה ביותר, והיא באה לביטוי בפרק יד, העוסק בשאלה 'מה עולל חם לנוח אביו', ובפרק כא, הדן בהרחבה בלידת שמשון. במקרה הראשון, ההסתייעות היא במסורת פיניקית שאותה מוסר פילון מגבל,

⁸⁹ ראו שם בהערות, המפנות בין השאר למקבילה בתנחומא בוכר (וישלח, ז), ולפיה המלאך מיכאל הוא זה שנדמה לו בדמות רועה. לפנינו מן הסתם מסורות יריבות שונות, וכל אחת מעלה זיהוי שונה ל'איש' שעמו נאבק יעקב.

ובמקרה השני, ההשוואה היא למיתולוגיה היוונית. זו אף זו, שלושה מפרקי הספר מבוססים על המסורות השונות המצויות אך ורק במקרא: התיאורים השונים על לידת יעקב ועשו (פרק טז); המסורות השונות על מקום הולדתו של אפרים, מצרים או ארץ-ישראל (פרק יז); והמסורות השונות על הריגת גולית (פרק כג). מבין פרקי חלק זה של הספר, יש לציין במיוחד את הדיון המעניין והחשוב בלידת שמשון (שופטים יג), ולפיו הסיפור המקראי מסלק את המוטיב המיתי שמשון היה בנו של מלאך או אף בן אלוהים. הרוצה להרחיב את היריעה בסוגיה זו יפנה לקריאה מהנה בספרו של זקוביץ *חיי שמשון*.⁹⁰ כמו כן יפים הדברים הנכתבים בפרק כד, החושף בתיאורים השוללים את מעשיו של ירבעם הראשון מלך ישראל (מלכים-א' פרקים ט-יב) את התשתית המשבחת את המלך והמשווה אותו למשה, בבחינת 'משה שני'. לדעת המחברים, הסיפור שלפנינו הוא יהודאי ובא לשלול את מעשי ירבעם בהצבת העגלים בן ובבית אל, תמורת המקדש בירושלים. אלא שסיפור זה יוצא למעשה נגד מסורת אפריימית/ישראלית המשבחת את מעשי המלך.

פחות משכנע הוא, לטעמי, הניתוח של סיפור לידת יעקב ועשו (פרק טז) על מסקנותיו. לדעת המחברים יש מקום להשוואה מלאה בין תיאור לידת התאומים יעקב ועשו (בראשית כה) לבין תיאור לידתם של התאומים פרץ וזרח, בני יהודה (בראשית לח). לא זו בלבד שבכל המקרא כולו אלה הם שני התיאורים היחידים של לידת תאומים, אלא שהזיקה בין שני התיאורים "בולטת לאור המשפט המופיע בשניהם 'והנה ת[א]ומים בבטנה' (בראשית כה, כד; לח, כז)" (עמ' 140). לדעת המחברים השפיע סיפור לידת יעקב ועשו על תיאור לידתם של בני יהודה. מסקנתם של החוקרים היא: "דומה אפוא כי בסיפור הקדום על לידת יעקב ועשו קשרה המיילדת חוט שני על ידו של עשו, הוא אדום, אשר אמור היה להיוולד ראשונה, אך יעקב הצליח להקדימו במרמה ולצאת לפניו, כמסופר על פרץ שהקדים את זרח" (עמ' 141). מסקנה מפליגה זו סומכת אמנם יתדותיה על דברי

⁹⁰ זקוביץ, *חיי שמשון (שופטים יג-טז): ניתוח ספרותי-ביקורתי*, ירושלים תשמ"ב, עמ' 84-19.

הנביא הושע, המאשים את יעקב כי הוא רימה את אחיו כבר בבטן: "בבטן עקב את אחיו" (הושע יב, 4), אולם המסקנה כי מה שאירע כאן אירע כאן איננה הכרחית. זאת ועוד, לדעת המחברים "המאבק בין יעקב לעשו בבטן אמם מתפרש בזיקה למסורת פרץ וזרח כמאבק על הבכורה ... כיוון שמסורת על מאבק שמסתיים בניצחון יעקב העוקב־מרמה את אחיו כדי ליטול את בכורתו יש בה כדי להשחיר את פניו של אב האומה, היא נדחתה מן התורה ובמקומה הובאה מסורת שעשויה רק לרמוז לניסיון קלוש של יעקב לעכב את לידת אחיו על-ידי אחיזה בעקבו, זאת ולא יותר" (עמ' 139). ניתן היה לקבל את המניע לדחייתה של מסורת העקבה לולא התורה עצמה לא חסה על יעקב והיא מתארת כיצד הוא משתף פעולה עם רבקה אמו בגניבת הברכה (בראשית כז), משקר פעם אחר פעם לאביו, מזכיר את שם ה' לשוא ומגונה בתקיפות על ידי אביו יצחק ("בא אחיך במרמה"; בראשית כז, לה). האם גניבת ברכת־הבכור חמורה פחות מגניבת בכורה?

אף הפרק השבעה עשר, שכותרתו 'היכן נולד אפרים', אינו יוצא מידי השערה. הנתונים המקראיים סותרים זה את זה. בעוד שלפי בראשית מא, 50-51, וכתובים נוספים בתורה אפרים נולד במצרים ליוסף אביו, הרי שלפי ספר דברי הימים א', ז, 20-24, אפרים וצאצאיו חיו בארץ כנען, ולא שהו במצרים, וממילא לא יצאו ממנה ונכנסו לארץ. צודקים המחברים במסקנתם, כי על פי האנקדוטה הקצרה שבספר דה"י "נתקיים רצף של ישיבה בארץ מימי האבות והלאה, לפחות במה שנוגע לשבט אפרים, ואין היא מקבלת אפוא על עצמה את עול מסורת שעבוד מצרים ויציאת מצרים על מלוא היקפה, ושמא אף אינה מודעת לה כלל" (עמ' 150). אך זאת יש לציין, כי מסורת יציאת מצרים תופשת מקום שולי בכל ספר דברי הימים, ולא רק באנקדוטה הנזכרת.⁹¹ אם כך, עולה השאלה, האם לפנינו מסורת קדומה, או שמא ביטוי לפולמוס אידיאולוגי? על פי שיטתו של

⁹¹ ראו ש' יפת, *אמונות ודעות בספר דברי־הימים ומקומן בעולם המחשבה המקראית*, ירושלים תשל"ז, עמ' 309-333; י' הופמן, *יציאת מצרים באמונת המקרא*, תל־אביב תשמ"ג, עמ' 157-158.

הופמן, מסורת יציאת מצרים קנתה לה מקום מרכזי דווקא בממלכת אפרים,⁹² ולפיכך מוקשה בעיני מקורו של התיאור של אפרים ובניו שבספר דברי הימים, לפיו לא אפרים ולא צאצאיו שהו מעולם במצרים. ושמה יש להסביר תיאור זה כחלק מן הפולמוס (הסמוי) של ספר דברי הימים, וכדברי הופמן "יש לומר, שצירוף של גישה יהודאית מסורתית, נסיבות היסטוריות, עמדות פוליטיות והשקפות דתיות בראשית תקופת הבית השני הם שהכתיבו את יחסם של ספרי דברי הימים ועזרא ונחמיה למסורת י"מ [=יציאת מצרים]".⁹³ אם כך, מי יתקע לדינו כי לפנינו מסורת, ושמה יש כאן היפוך הנתונים של תפישה היסטורית מקראית רווחת?

לבסוף, אני מבקש להעיר כמה הערות לפרק טו, שעניינו "מה היתו ראשיתו של אברהם". בפרק זה נדונה השאלה המתודולוגית: האם החומר המצוי בספרות הבתראית על ראשיתו של אברהם הוא מסורת קדומה, או שמה יש לראותו כמילוי פערים של הסיפור המקראי הנעשה על ידי הדרשן המאוחר? שאלה זו, שנשאלת בכל חריפתה דווקא כאן (עמ' 134), יפה לכל אחד מפרקי החיבור, וראוי היה שהיא תעלה כל פעם מחדש. לא אכנס כאן לשיקולי ההכרעה, אולם אעיר ביחס למניע ולפיו המסורת על ראשיתו של אברהם כמי שנלחם באלילות נדחתה מן התורה. לדעת המחברים, "התורה מבקשת למעט ככל האפשר ולהרחיק אפילו אבק של אלילות מאבות האומה ... אפילו מעשה גבורה על אברהם הנלחם באלילות היה בו כדי לפגוע ברושם שאברהם לא פגש באלילות מימיו" (עמ' 136). ראשית, קשה לי לקבל את הטענה ולפיה מלחמתו של אברהם באלילות היה בה כדי לפגום בדמותו. שנית, התורה איננה נמנעת מלקשור את אבות האומה לעבודת אלילים. רחל גונבת 'תרפים', מן הסתם כדי להסתייע בהם (בראשית לא, 19, 32); יעקב מצווה על בני ביתו להיפטר מצלמים ומחפצים אליליים אחרים (בראשית לה, 4-2), ותיאור כריתת הברית במצפה בין לבן ליעקב מרמז על אמונה בריבוי אלוהיות (בראשית לא, נג). כל זאת מורה כי התורה לא העלימה את

⁹² הופמן שם, עמ' 181 ואילך.

⁹³ הופמן שם, עמ' 188.

זיקתם של אבות האומה לעולם האלילי, וחזרת הקושיא למקומה:
מה ראתה התורה להעלים את הסיפור על ראשית אברהם?
4. החלק הרביעי והאחרון של הספר, הכולל שישה פרקים (כה-ל),
עוסק ביסודות מיניים המעצבים דמויות מקראיות, יסודות אשר
עומעמו או אף נדחו משום צניעות. המחברים דנים בקורותיהן של
שש דמויות מקראיות, נשים וגברים: שרה ופרעה, רבקה ועבד
אברהם, ראובן ובלהה, יעל וסיסרא, אביגיל ודויד, ושלמה ומלכת
שבא. אף בחלק זה של הספר, מועט הוא השימוש במקבילות מן
העולם האלילי העתיק (שימוש כזה מופיע בדיון על מעשה ראובן
בבלהה, במקבילה מתוך האיליאדה להומרוס, המספרת על פויניקס
השוכב עם פילגש אביו לפי בקשת אימו, והאב מקלל את בנו על
המעשה). לעומת זאת מפנים המחברים את תשומת לבנו, בניתוחם
את הקשרים האירוטיים בין יעל לסיסרא, לתופעה בעולם הפולקלור
הבינלאומי, ולפיה מסולקים מסיפורים, בהקשרים מסוימים, רכיבים
מיניים. ראוי להעיר כאן הערה מתודית: ראוי גם ראוי לעיין בספרות
הפולקלור הבינלאומי, עד כדי ראייתה כמקור לשחזור מסורות
קדומות (וראו בדברי הסיכום להלן).

כבחלק הקודם, גם כאן מעלים המחברים את השאלה המתודולוגית
העיקרית: מה קודם למה? המדרש המאוחר לסיפור המקראי או
להיפך (עמ' 214-215), וכפי שהערנו לעיל, ראוייה היתה שאלה זו
להידון בכל אחד מפרקי הספר בנפרד. יפה עשו המחברים שדנו
באריכות באפשרות שהמדרש נבנה על הכתובים (עמ' 215-217), תוך
עיונם במדרשים המגלים טפח על הקשרים האירוטיים שהיו בין
רבקה לעבד אברהם, קודם לנישואיה ליצחק. העובדה כי מדרשים
אלה מצויים רק בקבצים מאוחרים (כגון, ילקוט שמעוני, מדרש
בראשית רבתי, מדרש אגדה) עשויה לעורר את הרושם כי אמנם
במדרש מאוחר עסקינן; ונימוקיהם של המחברים בעד אפשרות זו
אינם פחות משכנעים מהעדפתם את האפשרות ולפיה המדרשים
המאוחרים משקפים מסורת קדומה שהמקרא מתייחס אליה.

אף הפרק האחרון (ל), העוקב אחר תיאורים אינטימיים שביחסי
שלמה ומלכת שבא, מעורר כמה שאלות מתודולוגיות. אף כאן העדות
הקדומה ביותר לקביעה כי שלמה שכב עם מלכת שבא מצויה בקוראן

(סורת הנמלה, 43-45), ובעקבותיו – בספרות היהודית המאוחרת (כגון, התרגום השני לאסתר; אלפא ביתא דבן-סירא),⁹⁴ ועובדה זו אפשר שרומזת על תקופה מאוחרת בה חוברת האגדה.

סיכום

לאור סקירתי עד עתה, ברצוני להעריך תחילה את תרומתו של הספר. את הסקירה פתחנו בעיון בזיקה שבין החיבור הנדון לבין גישת 'ההיסטוריה של המסורות' שבחקר המקרא המודרני. התעניינותו של הרמן גונקל, מחלוציה של גישה זו, בפרה-היסטוריה (שבעל-פה) של הספרות המקראית נבעה למעשה מרצונו להתחקות אחר תולדות הדתות/הדת המקראית, והוא כרך שני תחומים אלה יחד.⁹⁵ אך טבעי הוא, שבצד גישת 'ההיסטוריה של המסורות' צמחה גישה נוספת, הקרויה בכינויים שונים, כגון 'החקר ההיסטורי של הדת', 'תולדות הדת' (Religio-Historical School, Religionsgeschichtliche Schule), או 'החקר המשווה של הדתות' (Comparative Religion).⁹⁶ גישה זו מניחה, בין השאר, זיקות תרבותיות, עד כדי השפעה, בין דתות שונות וביחס למקרא (התנ"ך והברית החדשה), שאותו יש לראות בהקשרו הכלל-תרבותי.⁹⁷ דומה שבספר שלפנינו, פרי עטם של חוקרים בעלי גישה היסטוריציסטית ובעלי עניין באמונות ודעות, השכילו המחברים להעניק לקורא חיבור המעלה על פני השטח את הדינמיות התוססת של הספרות המקראית, תוך חשיפתן של יריבויות אידיאולוגיות שונות, תיאולוגיות, פוליטיות, חברתיות וכד'.

⁹⁴ על מקורותיה המאוחרים יחסית של האגדה על שלמה ומלכת שבא ראו אצל ע' יסיף, *סיפור העם העברי*, ירושלים – באר-שבע תשנ"ד, עמ' 310-308, ושם הערה 37.

⁹⁵ ראו R. Morgan – J. Barton, *Biblical Interpretation*, Oxford 1988, pp. 124-129.
⁹⁶ זביט (לעיל, הערה 13), עמ' 23 הערה 27, כורך יחד את הכינויים השונים תחת המונח "religiology".

⁹⁷ סקירה טובה על ראשיתה של גישה זו, על הנחות היסוד שלה, הישגיה והביקורת כנגדה, ראו אצל H.F. Hahn, *The Old Testament in Modern Research*, Philadelphia 1966², pp. 83-118, esp. 92-96.

מתוך הערותיי הפזורות לאורך הסקירה, נראה לי נכון להציע קריטריונים קשוחים יותר לקביעת סיפורים ואגדות כמסורות קדומות. שלושת הקריטריונים שהוצעו על ידי המחברים נראים בהחלט סבירים: מסורות חלופיות במקרא; עדויות מן הספרות הבת־מקראית ומקבילות לספרות העתיקה (המזרח הקדום ויון). אלא שכאן אני מציע שני תיקונים: האחד – אם ההישענות היא בעיקר על הספרות הבת־מקראית, רצוי שהעדויות תתפרשנה על פני תקופות שונות, כגון: בית שני, חז"ל, ימה"ב. בכך נמנע עצמנו מלראות כ'מסורת' מה שמצוי רק בחיבורים מאוחרים למדי. השני – על שלושת הקריטריונים אני מבקש להוסיף רביעי: הקבלות לספרות הפולקלור הבינלאומי, עם כל הזהירות הנדרשת. אם נאמץ את קני המידה כולם, בהסתייגויות האמורה, מן הסתם נקבל ברוב המקרים שחזור מאושש יותר.

בסוף המבוא מגלים המחברים את רגשותיהם נוכח כתיבת הספר: "אנו מקווים כי ספרנו זה, המאפשר למעיין בו לקרוא בין השיטין של המקרא ולגלות מעט משפע המסורות שקדמו לעיצוב סיפורי המקרא כצורתם, יגרום לקורא מה שחווינו אנו בשעת כתיבתו: חוויה אינטלקטואלית, הצצה מרתקת מעבר לפרגוד" (עמ' 26). אכן, קריאתי את הספר גרמה לי ש"מכאן ואילך תהיה קריאתי] במקרא... תמימה פחות, אך עשירה הרבה יותר" (שם).

רימון כשר, המחלקה לתנ"ך, אוניברסיטת בר־אילן