

משה אינו נזכר, ויהושע הוא המוצג כראשון שכרת ברית עם העם לעבוד רק את ה'; הוא זה שנתן לעם חוקים וכותבם ב"ספר תורת אלהים". המחבר קרוב ברוחו, בסגנונו וברעיונותיו לאסכולה המשנה-תורתית. ייתכן שהוא נמנה עם שלכה המאוחר ביותר של אסכולה זו. אחרי שהאסכולה המשנה-תורתית ייחסה ליהושע את כיבוש הארץ — כיבוש 'אידיאולוגי' בלא ביסוס היסטורי — בא סופר פרשתנו וצעד צעד נוסף קדימה, בהעמידו את יהושע תחת משה: לא 'משה', שני, אלא 'משה' ראשון!

הערות לספרו של משה ענבר על יהושע והברית בשכם

דוד ספרלינג

הספרות המדעית שדנה ביהושע כד רחבה ועשירה. בספרו המקיף של קופמנס (קופמנס, 1990) המחבר מקדיש כ-95 עמודים לסקירת הספרות הזאת החל בשנת 1878 וכלה בשנת 1989. אפשר היה לחשוב, שכבר אין להוסיף על הכתוב והאמור עד כה. ספרו החריף של פרופסור משה ענבר מראה, שכל החושב כי באשר לספרות הזאת הגענו למצב שעליו אין להוסיף ושממנו מוטב היה לגרוע — הרי טעות בידו. אני מבקש להקדים ולומר, שהספר שבו אנו דנים היום מציג לפנינו דוגמא ומופת בכתיבת ספר מקצועי. בכל פרק מקדים המחבר ומגלה לנו את מטרתו. הוא מציג לפנינו מה ינסה להראות באותו פרק, אחר-כך הוא מראה לנו זאת ולבסוף הוא חוזר ומסכם מה הראה לנו.

אשר לתבנית הספר כולו, הוא ערוך לפי סדר שיטתי והגיוני. הוא פותח בסקירת הספרות אשר הופיעה אחרי ספרו של קופמנס או שהלה חיסר מדינו. בפרק הראשון משווה ענבר את הנוסח המכונה של המסורה לנוסח העולה מתרגום השבעים, בעיקר כתב-יד הוותיקן, אבל בלי להזניח את עדותו של אלכסנדרינוס. לגבי הטקסט העברי, מהדורת מקראות גדולות של מנחם כהן (כהן, 1992) טרם יצאה לאור כשכתב ענבר את מחקרו. על סמך דיונו בנוסחים, עובר פרופסור ענבר לפרק השני של חיבורו, 'הטקסט המקורי והתוספות אשר חלו בו'. אף שהמחבר צר לעובדה שלא יזכה להגיע לטקסט המקורי כפי שהוא יצא מקולמוסו של מחבר יהושע כד, בכל-זאת נמצינו יותר קרובים לנוסח שאפשר לסמוך עליו. בנוסח משוחזר זה דן פרופ' ענבר בפרק השלישי, 'אוצר המלים ומטבעות הלשון'. על סמך דיון זה מגיע ענבר למסקנה, שבפרק כד נמצאים 'סימנים של לשון מאוחרת'. לדעתו, סימנים אלה מראים שיהושע כד הוא פרי-עטו של מחבר שחונך בבית-מדרש בתר-משנה תורתית. אפשר להכיר בו את שורשיו המשנה-תורתיים. אבל למרות שורשים אלה אין לשון הפרק לשון משנה-תורתית טהורה. נוסף על המקור המשנה-תורתי, שאב המחבר ממקורות התורה הקדומים-יחסית — היהויסטי והאלוהיסטי. את הפרק הרביעי מקדיש פרופ' ענבר לגילוי מקורותיו הספרותיים הפנים-מקראיים של המחבר. הוא מגיע למסקנה, שבעל יהושע כד סמך בעיקרו על סיפורי התורה הדנים ביעקב אבינו וכשיעבוד מצרים. אשר לטקסט הברית ביהושע כד, לפי ענבר מקורו בברית אשר כרת משה בין ישראל ובין ה', כפי שתוארה בשמות כד. בפרק החמישי, 'הטקסטים המקבילים', ענבר משווה את יהושע כד לטקסטים אחרים בתנ"ך, שבהם נמצאות סקירות היסטוריות של תולדות ישראל, החל בימיי-קדם וכלה בהווה של הנואם — מה שנקרא 'דרשה נבואית' (prophetic parenesis) בפי רבים. מתוך השוואות אלה מגיע ענבר לאותה מסקנה שאליה הגיע בדיוניו

הלשוניים, היינו: שיהושע כד הוא חיבור מאוחר שלו קרבה מסוימת לאסכולה המשנה-תורתית. למרות הסתמכותו על עבודת קודמיו, אין להאשים את המחבר דגן בפלגיאט. אדרבא: הוא היה הוגה-דעות מקורי, שהשתמש בחומר קודם כדי ליצור אידיאלוגיה מקורית מיוחדת במינה. בפרק השישי של ספרו מציין פרופ' ענבר את הפרטים של האידיאלוגיה הזאת. אזכיר את אלה הנראים לי חשובים ביותר לפי המספור של ענבר: (1) שכם הוא המקום הראשון שבו נכרתה ברית בין ה' לישראל; (2) יהושע מתואר כנביא המצהיר על דברי ה' בפני העם; (3) אבות האומה היו עובדי עבודה-זרה; (4) בין בני-דגנו של מחבר יהושע כד היו עובדי עבודה-זרה — רעיון הנוגד את הכתוב בספר שופטים, שלפיו עבדו בני ישראל בנאמנות את ה' כל ימי יהושע; (10) יהושע משעבד את העם לעבודת ה' על-ידי כריתת ברית, נותן להם תוקים וכותב אותם בספר-תורה. אחרון אחרון: בפרק השביעי מקשר פרופ' ענבר יחד את תוצאות המחקר שלו, מתארך את זמן כתיבת סיפור האסיפה בשכם ומסביר לקורא את מטרתו של מחבר הפרק כדלקמן: ראשית, בפרק כד יש לנו יצירה ספרותית טהורה ולא חיבור היסטורי במידה כלשהי. שנית, מחבר הפרק השתמש בדרך מדרשית בדמותו של יהושע, שאותו העלה למעמדו של משה. כוונתו בכתיבת הפרק היתה לעודד את בני זמנו, היינו: אחרי חורבן בית ראשון ולפני עלייתו של עזרא. בתקופה זו נמצאו בין שבי ציון כאלה שנמשכו אחרי עבודת אלוהי הנכר, שהחלו להכירם בגולה, והם רצו לשתף את האלים האלה בפולחן ה'. כדי לעצור את הזרם הזה יצר מחברנו את הסיפור על ברית שכם, שבאמצעותו ביקש להראות כי לקנאת ה' היסטוריה ארוכה; שהרי בראשית ישיבתו של ישראל בארצו כרת יהושע ברית על-תנאי בין ישראל לה'. בקבלם את תנאי הברית הזאת נתחייבו בני ישראל מרצונם לעבוד את ה' לבדו. בשעת כריתת הברית הזאת הודיע להם המתווך הקדמון, שאם יחזיקו בעבודת אלוהי הנכר יחזור ה' ויגלה אותם שנית (כך מסביר ענבר את פסוק כ, שאליו נחזור). ואם כן הראנו לדעת, שלפנינו חיבור מימי שיבת ציון.

עד כאן עיקר דברי פרופ' ענבר כפי שאני מבין אותם. עקרונית אני מקבל את גישתו, הגם שישנם כמה עניינים שבהם אינני משוכנע. קודם-כול נקודות הסכמה: הודות לארכיאולוגיה של ימינו אי-אפשר לקבל את המסופר פה כהיסטוריה. הכיבוש איננו מעשה היסטורי, סיפור יציאת מצרים אינו היסטורי וסיפור יריחו אינו היסטורי. לגבי שאר הפרטים, גם הם אינם בחזקת היסטוריה. האירוגיה בדבר היא, שדווקא הדמות הדמיונית של בלעם מתועדת מחוץ למקרא. לכן צודק ענבר, שמתוך יהושע כד אפשר רק ללמוד על התנאים ההיסטוריים בתקופתו של מחבר הפרק. פרופ' ענבר רואה בפרק מה שהוא מכנה מסר כפול: המסר הראשון הוא מבטו של מחבר הפרק על ההיסטוריה העתיקה של העם, והמסר השני מכון אל בני זמנו של המחבר. עליהם ללמוד מן ההיסטוריה העתיקה הזאת. בספר העומד לצאת בקרוב אני מציע שיש למיין את כל סיפורי התורה כאלגיוריות פוליטיות-דתיות. הייתי מעוניין לדעת, אם פרופ' ענבר מוכן לכנות את סיפור אסיפת שכם בשם אלגיוריה דתית-פוליטית?

אני גם מסכים, שכדי לתארך את זמן כתיבתו של הפרק מוטלת עלינו החובה לגלות טביעות-אצבע. אני מצדי לא מצאתי טביעות-אצבע כאלה המחייבות אותנו לאתר את הפרק עד ימי בית שני — לא בארצ-המלים, לא במטבעות-הלשון ולא בריאליה ההיסטורית (אליבא דאמת, בפס' יא יש אזכור של העם הקווי: פרופ' שמואל אחיטוב, בפירושו החדש לספר יהושע (אחיטוב, 1995, עמ' 27) מזהה את החווי ב'חזומי,

המתועדים לראשונה אצל גנפולאטר מלך בבל בשנת 610. אם צודק אחיטוב בדעהו הזו, אז אצטרך לאתר את תיארוך הפרק לסוף ימי הבית הראשון].
נחזור לפסוק כ: 'ושב והרע לכם וכלה אתכם אחרי אשר היטיב לכם'. פרופ' ענבר מסביר את הפסוקית הזאת כאילו מובנה היא, שה' ירע לכם פעם נוספת, היינו: יחזור אתכם לגולה. אבל לפי הדקדוק והתחביר המקראיים הפועל 'שוב', בצירוף לפועל שני מציין את ניגודו של מצב קודם. למשל: בישעיהו, י כתוב: 'ושב ורפא לך'. מובנה הוא, שהחולה יבריא, לא שיבריא פעם נוספת. כמו-כן בדברים ל, ג: 'ושב וקבצך מכל העמים', אין מובנו שה' אי-פעם קיבץ אותך ועכשו שוב יקבץ אותך, אלא ה' פעם הגלה אותך, אבל אם תחזור בתשובה אז ישנה ה' את מצבך לטוב ויקבץ אותך. כדאי להעיר שבאכדית משתמשים כן בפעלים הנדרפים taru, saharu, המקבילים ל'שוב' העברי. אגב, זהו גם שימוש של הפועל הברית-מקראי 'חזור', הקשור ב-saharu האכדי קשר סימנטי ואטימולוגי (ספרלינג, 1973). בסופו של דבר אין ביכולתי לגלות מטבעות-לשון המצביעים על איחור הפרק. (מנגד, ישנם סימנים לשוניים המצביעים — לדעתי — על תאריך מוקדם בהרבה מזה שקובע פרופ' ענבר. הנה כמה דוגמאות, מהן שצוינו מכבר מהן חדשות (ספרלינג 1987): בפס' ב כתוב: 'בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם'. את עתיקותו של 'מעולם' יש להוכיח מתרגום השאלה istu dariti במכתבי אל-עמארנה. אבל יותר חשובה לענייננו היא העובדה שמישע מלך מואב באסטילה שלו כותב: 'ואש גד ישב בארץ עטרת מעולם' — לשון מאוד דומה לפסוק שלנו. באותו פס' ד בפרקנו נמצא צירוף המלים 'בכל ארץ ננעך'. בצדק מזכיר פרופ' ענבר, שאני ציינתי כמקביל את הצירוף 'כל ארץ ננעך' בבראשית י, ח. אבל אין הוא מזכיר, שציינתי גם את הצירוף mat Kinahhi gabbasa מתוך מכתבי אל-עמארנה (מכתב 126, שורה 4, ראו ספרלינג, 1987, עמ' 124). בנוגע לצירוף 'יעקב ובניו' אומר ענבר (עמ' 42), שהוא מבוסס על בראשית מו, ח: 'הבאים מצרימה יעקב ובניו'. אבל הוא מוסיף ואומר, שניסוח הצירוף קרוב יותר לכתוב בדברים י, כב: 'בשבעים נפש ירדו אבותי מצרימה'. הדוגמא האחרונה הזאת מאלפת ביותר, מפני שהיא מראה בעליל כמה רעועה הקרקע שלנו, חוקרי המקרא, בעומדנו לבקש טביעות-אצבע לשונות. במכתבי לכיש, מס' 6 (רויליג-רנץ, 1995, כרך ג, עמ' 32) אנחנו קוראים: 'ולעבדך הגד לאמר ירד שר הצבא כניהו בן אלחנן לבא מצרימה'. הנה בשורה אחת מתוך המכתב ישנם שני פעלים המתארים את הכניסה למצרים — בו"א ויר"ד. אילו באנו לנתח את השורה הזאת לפי השיטות המקובלות אצלנו, היינו חייבים לייחס אותה לשתי מסורות שונות.

נעבור לפסוק ה: מבנה הפסוקית 'ואחר הוצאתי אתכם' — היינו: 'אחר' לפני פועל בצורת קטל — כבר מתועד במיתוס מאוגרית במשפט 'אחר מעי אליאן בעל' (1.4, III:23). הצירוף בפסוק ז: 'ימים רבים', נמצא בדברים א, מו, ושוב בדברים ב, א. אבל לצירוף הזה מקביל קרוב בשורה ה של אסטילת מישע — 'ימן רבן'. בנוגע לפסוק ח: 'ותירשו את ארצם', יש להקביל שוב את דברי מישע 'ירש עמרי את כל ארץ מהדבא'. זאת ועוד: לצירוף 'גרש מפני' בפס' יב, ושוב בפס' יח, מקביל בכתובת מישע: 'ויגרשה כמש מפני'.

במקום לשעמם את הקהל בדוגמאות לשונות נוספות, שאינן מתאימות לשיבה הנוכחית, הרשו לי בבקשה להעיר הערה קצרה. אני מסכים בהחלט שהחוקר המקראי חייב לבקש טביעות-אצבע לשונות. השאלה היא שאלה של קני-מידה. לדוגמא: במדבר לד, כה אנו קוראים, שנשיא שבט זבולון הנקרא אליצפן זכה לאב בשם פרנך, היינו: השם

הפרסי המובהק Farnaka (נות, 1928, עמ' 8). הרי שיש לתארך את האזכור הזה בימי הבית השני. שוב באותו ספר, במדבר יט, יט, לומד הקורא כיצד להכין מינדה. לפי רש"י וסעדיה גאון, יש לגזור את השורש של נדה מן הפועל העברי נז"ה ולכן מינדה הם מיזהזה. במלים אחרות: אם צודקים רש"י וסעדיה גאון, ודי להם בלי הסכמתנו, אז גזרון השורשים נז"ה ונד"ה אחד הוא, והצורה העברית 'נדה' נשאלה מן הארמית אחרי המעבר הפנים-ארמי מן ד'אל לדלת. אבל טביעות-אצבע כאלה אין — לדעתי — לגלות ביהושע כד.

אם כן עדיין נותרת השאלה, איך להעריך את יחסו הספרותי של מחבר פרקנו לשאר ספרות המקרא הנמצאת בידנו? בדור הקודם כמעט שלא היה חוקר אשר פקפק בכרונולוגיה היחסית של המקור היהודי-מסטי, האלוהיסטי והמשנה-תורתי. כיום עברנו מן 'כולי עלמא לא פליגי' למצב שאין מוקדם ומאוחר בתורה. בניגוד למצב בחקר מארי, למשל — כפי שמעיר בצדק פרופ' ענבר — אין לנו ברוב המקרים די חומר להגיע להוכחות שאין להרהר אחריהן. בדרך-כלל אני מסכים לדברי פרופ' ענבר, שיש לתארך כל יחידה בתנ"ך לפי הנתון המאוחר ביותר שנמצא בה. אבל אם נדרוש עקיבות יתירה נצטרך כולנו לעבור מהחוג למקרא ללימודי ימי-הביניים או לכל הפחות לחוג לימודי קומראן, שהרי אין בידנו אף תעודה אחת במקרא בכתב העברי העתיק. לדעתי, המשבר בחקר מקורות התורה, בפרט, ובמקרא, בכלל, ימצא את פתרונו בשתי דרכים: (1) אין להתייחס לספרות המקרא כאל מערכת סגורה, אלא כחלק של תרבות יותר רחבה. אין צורך להוכיח שבעל יהושע כד קרא את אסטילת מישע או את מכתבי אל-עמארנה, די לנו רק להכיר שסופרי המקרא השתתפו בתרבות ספרותית רחבה ומה ששרד הוא חלק קטן, כמו שהכיר כבר שפינזה. (2) אני חושב שיש לערבן את תורתו של טור-סיני. לפי סברתו, היו בישראל מסורות שונות שנתלכדו מסביב לגיבורי האומה ההיסטוריים והאגדיים גם יחד. מתוך מסורות שונות אלה שאבו סופרים שונים עד שסוף-סוף נתגבש התנ"ך הנמצא בידנו (טור סיני, 1959, עמ' 3-57).

בנוגע להשקפת-עולמו הדתית של מחבר פרק כד, שוב קשה לי לקבל את מסקנותיו של פרופ' ענבר, ומאותו טעם שלא הסכמתי לדברי פרופ' ואן-סטרס (ספרלינג, 1987, עמ' 133-36). שניהם טוענים, שמחבר פרקנו רצה לעודד את בני-זמנו בפני המשבר התיאולוגי של הגלות, היינו: בעיית אלהי-הנכר. לדעתי, אם לא נקבל את דעתו של קויפמן, שלפיה כל הפולמוס הנבואי נגד האלים האחרים הוא מעין ריטוריקה ושבאמת לא היתה שום עבודה-זרה בתקופת בית ראשון, אז נצטרך להודות שתמיד היה משבר תיאולוגי בישראל, לכל הפחות בעיני חברי 'מפלגת ה' לבד' (בנוסחו של מורטון סמית, 1971). דווקא במשבר הגלות מצאה האמונה באל אחד סוף-סוף את ביטויה המלא. במקומם של התומכים בעבודת ה' פלוס', מצד אחד, והתומכים בעבודת ה' לבד, מצד אחר, קמה האמונה המונותאיסטית, שלפיה מוכרח היה כל יהודי להסכים לדברי ישעיה מה, ה: 'אני ה' ואין עוד, זולתי אין אלהים'. אין זאת השקפתו של מחבר פרקנו, אשר כדרך מחבר עשרת הדברות מדגיש את קנאת ה'. אי-אפשר לי להימנע מלצטט את דברי אהרליך בפירושו לשמות כ, ה: 'אל קנא... ומכאן אנו למדים שלא היו יראי ה' הראשונים אומרים שאלהים אחרים אין בהם ממש, שאם כן מה קנאת ה' מאלהים אחרים, הלא אין קנאה לאיש באשתו מסריס' (אהרליך, 1899, עמ' 172).

מנגד, כשבודקים את הספרים שנכתבו לכל הדעות בתקופת שיבת ציון ובית שני, המצב

שונה לחלוטין. חגי, זכריה ומלאכי ניבאים נגד בני-זמנם שאינם תורמים לתיקן בדיק הבית ביד רחבה וקוראים להם לשפוט משפטי-אמת ולא לעשוך את האלמנות, הגרים והעניים. מלאכי אומר, שה' יהיה 'צד ממהר במכשפים ובמנאפים ובנשבעים לשקר'. מחבר ספר עזרא ונחמיה מתנגד למה שנראים בעיניו כנישואי-תערובת וכחילול שבת. אבל כנראה אין שאלת עבודת אלוהי נכר מעסיקה את מחברי התקופה הפרסית.

אחרון אחרון: שאלת יחסו של מושג 'הברית' למונותאיזם. במאמר שהתפרסם לפני שנים אחדות (ספרלינג, 1989), השתדלתי להראות שהמושג, שקיימת בין ישראל ואלוהיו, ברית על-תנאי, כמעט שנעלם בספרות המקראית של תקופת בית שני. בשעה שכתבתי אותו מאמר, טרם יצא ספרו של רדפורד, שבו כינה את המושג הזה 'פרימיטיבי' (רדפורד, 1992, עמ' 275). תמצית דברי במאמר כך היא: בניגוד לפרופ' משה ויינפלד, אשר לפיו מושג הברית משמש מיטפורה מצוינת לנאמנות לדת מונותאיסטית (ויינפלד, 1973, עמ' 278), טענתי למצב הפוך: אם יש קשר כלשהו בין הברית הדתית במקרא לבריתות הפוליטיות הידועות מתעודות המזרח הקדמון, נראה שאין מנוס מן המסקנה דלהלן. בעולם הפוליטי היה צורך בבריתות בין-לאומיות מפני הכוחות שתמיד נלחמו זה בזה. מלך הַתְּתִים, למשל, כרת ברית עם מלך אוגורית, מפני ששניהם ידעו, כי מלך אוגורית יכול היה לפנות למלך מצרים. מטרתה של כריתת הברית היתה למנוע אפשרות זאת. אותו דבר קיים בשטח הדת: היה צורך בברית בין ה' לישראל, כאשר אבותינו האמינו שבאלים האחרים היה ממש. עיינו, למשל, בחוק העתיק בשמות כג, כב: 'לא תכרות להם ולא לאלוהיהם ברית'. משגבר המונותאיזם עבר זמנה ובטל קורבנה של הברית על-תנאי: יהודי לא היה יכול לעבוד אלוהים אחרים ולהישאר בגדר היהדות, מפני שלפי דת זו אין האלוהים האחרים קיימים. מאותה סיבה, לפי הספרות של ימי הבית השני, אי-אפשר לישראל להפר את בריתו עם ה'. באותה ספרות משנה המושג 'ברית' את משמעותו לגמרי. ברית הופכת להיות כינוי לשבועה שעל-פיה נתחייב ה' לאבות האומה ולצאצאיהם. האווירה ביהושע כד היא לגמרי אחרת. בפרק הנידון עומדת בתוקפה ברית על-תנאי לעבוד את ה' ולהזניח את אלוהי הנכר. אם נצרף אפוא יחד את כל הנתונים — עולם המושגים, עדות הלשון, חוסר כל רקע גלותי (בניגוד לספר עזרא ונחמיה), מקומה המרכזי של העיר הצפונית שכם וגדלותו של הגבור האפרתי יהושע — אז נדמה לי שיש לייחס את פרקנו למאורעות של המחצית הראשונה של המאה השמינית לפנה"ס.

ביבליוגרפיה

- אהרליך, 1899 — א"ב אהרליך, מקרא כפשוטו, ברלין 1899.
 אחיטוב, 1995 — שמואל אחיטוב, יהושע עם מברא ופירוש, תל-אביב ירושלים 1995.
 כהן, 1992 — מנחם כהן, מקראות גדולות הכתר: יהושע שופטים, רמת-גן 1992.
 טור-סיני, 1959 — נפתלי ה' טור-סיני, הלשון והספר, כך הספר, ירושלים 1959.
 קומפנס, 1990 — William Koopmans, *Joshua 24 as Poetic Narrative*, Sheffield 1990.
 נות, 1928 — *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart 1928.
 רדפורד, 1992 — Donald B. Redford, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton 1992.

Johannes Renz & Wolfgang-Roellig, *Handbuch der Althebräischen Epigraphik*, — 1995, ודיליגרנץ, 1995, Vol. IH, Darmstadt 1995

Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, New York 1971

S. David Sperling, 'Late Hebrew *h̄zr* and Akkadian *saharu*', *JANES*, 5 (1973), — 1973, pp. 397-404

S. David Sperling, 'Joshua 24 Re-examined', *HUCA* 58 (1987) — 1987, pp. 119-136

S. David Sperling, 'Rethinking Covenant in Late Biblical Books', *Biblica*, — 1989, pp. 50-72 (1989), 70

וינפלד, 1973 — Moshe Weinfeld, 'Berith', *TDOT*, 2, pp. 253-279

סיפור האסיפה בשכם (יהושע כד, א-כח, לא) — נוסח, ספרות, היסטוריה

אלכסנדר רופא

השיטה שאני בא להציע לביאורו של סיפור האסיפה בשכם איננה חדשה. מדובר בשילוב של ביקורת הנוסח בתוך תולדות הספרות והאמונה. הווי אומר: אנו מנסים לברור את הנוסח תוך כדי התחשבות במסר הכללי של הסיפור ועם זאת מנסים לשכלל את ההבנה הכללית של הפרשה על-ידי דיוק בגרסאות שאפשר לחלוט מתוך עזי הנוסח. כפי שנראה בהמשך הדברים. השיטה הזאת ישימה במיוחד ביהושע כד, משום שבפרק זה יש שפע של גרסאות מנוגדות — מהן גרסאות חשובות — העולות מעזי הנוסח השונים, בעיקר מנוסח המסורה (=ג'ה"מ) ומתרגום השבעים (=תה"ש).

[א]

נקודת-מוצא תשמש לנו סדרת התפיסות המיוחדות שבסיפור שביהושע כד — תפיסות שאינן עולות בקנה אחד עם התיאור של תולדות ישראל השליט בתורה ובנביאים ראשונים.¹ בין התפיסות הללו אני מונה את אלה:

* רק כאן מצאנו, שדורו של יהושע, עד אחרי כיבוש הארץ, היה שטוף בעבודת-הזרה (פס' יד: 'הסירו את אלהים אשר עבדו אבותיכם בעבר הנהר ובמצרים ועבדו את ה'; פס' כג: ועתה, הסירו את אלהי הנכר אשר בקרבכם, והטו את לבבכם אל ה' אלהי ישראל) — כאילו לא עמדו רגליהם בתחתית הר-סיני ולא עברו בברית שבערבות מואב.² ואכן, בהתאם לכך מצאנו כאן, שרק אחרי כיבוש הארץ קיבל העם על עצמו לראשונה לעבוד את ה' (פסוקים יד-כד), כאילו לא נתחייב לכך קודם-לכן בברית.

* רק כאן מצאנו את הרעיון המיוחד במינו, שישראל בחר בה': 'עדים אתם בכם, כי אתם בחרתם לכם את ה' לעבוד אותו' (פס' כב). קרובים לכך הם המאמרים בשירת דבורה (שופטים ה, ח) ובדברי העריכה של ספר שופטים (י, יד), שישראל בחרו להם 'אלהים

1 השו"ת קויפמן, ספר יהושע מברא, ירושלים 1953, עמ' 248; י' זקוביץ, בתוך: ספר יהושע, בעריכת ג' גלילי וי' זקוביץ, עולם התנ"ך, תל-אביב 1994, עמ' 212-213; ש' אחיסוב, יהושע עם מבוא ופירושו (מקרא לישראל), תל-אביב וירושלים תשנ"ו, עמ' 366.

2 מ"י בן-גוריון, סיני וגרמיות, תל-אביב תשכ"ב. ראו עליו ד' שזר, 'פרקי הצוואה ביהושע (כג-כד)', עיונים בספר יהושע (פרסומי החברה לחקר המקרא, ט), (ירושלים תש"ך), עמ' 279-309.