

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 אותי' (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 וגרזים, 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.

חדשים' או 'אלהים אחרים'. ובכן, העם בחר בה' ולא ה' בחר בעם! זהו ניגוד גמור לספר דברים, המטעים שוב ושוב, שה' בחר בישראל להיות לו לעם סגולה מכל העמים (דברים ז, ו; יד, ב ועוד).

* רק כאן מצאנו את יהושע בתפקיד של מחוקק (פס' כה: 'יזכרת יהושע ברית לעם ביום ההוא, וישם לו חק ומשפט בשכם'). בדרך-כלל התפיסה היא שמשוה מחוקק ויהושע מבצע,³ ובהתאם גמור עם תפיסת יהושע כמחוקק נאמר להלן, שיהושע כותב בספר-תורה: 'ויכתב יהושע את הדברים האלה בספר תורת אלהים' (פס' כו) — כאילו לא נכתבה ונתתמה התורה זה כבר בידי משה עבד ה'.

אבל צריך לומר, כי תפיסה ייחודית זו, שלפיה ניתנה תורה — דהיינו: 'חק ומשפט בשכם' — לאחר ההתנחלות בארץ, מוצאת באופן מפליא את אישורה בשני כתובים בספר שופטים. בשופטים ו, ח-ז מוכיח ה' את ישראל ביד 'איש נביא':

כה אמר ה' אלהי ישראל: אנכי העליתי אתכם ממצרים, ואוציא אתכם מבית עבדים, ואציל אתכם מיד מצרים ומיד כל לוחציכם, ואגרש אותם מפניכם, ואתנה לכם את ארצם...

ורק אחרי-כן, אחרי ירושת הארץ:

ואמרה לכם: אני ה' אלהיכם; לא תיראו את אלהי האמרי אשר אתם יושבים בארצם, ולא שמעתם בקולי.

לא רק סדר הדברים מאלף — קודם ירושת הארץ, ואחר-כך נתינת מצווה — אלא גם הניסוח. לא נאמר: 'אלהי האמרי אשר אתם באים לארצם', כי אם 'אלהי האמרי אשר אתם יושבים בארצם'. הצו נגד עבודה-זרה ניתן בארץ! וכן בתוכחת המלאך בשופטים ב, א-ב:

אעלה אתכם ממצרים, ואביא אתכם אל הארץ אשר נשבעתי לאבותיכם, ואמר: לא אפר בריתי אתכם לעולם. ואתם לא תכרתו ברית לי שבתי הארץ הזאת... ולא שמעתם בקולי.

שוב, המצווה ניתנה לאחר ירושת הארץ, ובהתאם לכך מדובר על 'ישובי הארץ הזאת' — הארץ שישאל כבר יושבים בה!⁴

נמצא שיהושע כד, יחד עם הקטעים בשופטים ב, א-ה; ו, ז-י, מעיד על תפיסה מיוחדת במינה: תורה ניתנה לישראל לא (או לא רק) במדבר ולא (או לא רק) בידי משה, אלא בארץ, בשכם, ובידי יהושע דווקא.

3 שימו לב להקבלה שבין שני הכתובים הבאים בספר יהושע: א, ז (לפי תה"ש): 'רק חזק ואמץ מאד לשמר לעשות ככל > < אשר צוך משה עבדי; אל תסור ממנו ימין ושמאל...'

יא, טו: 'כאשר צוה ה' את משה עבדו, כן צוה משה את יהושע וכן עשה יהושע. לא הסיר דבר מכל אשר צוה ה' את משה'.

4 השוה, G. Schmitt, 'Der Landtag von Sichem' Arbeiten zur Theologie I/15, (Stuttgart: 1964), pp. 44-45.

[ב]

לאור התפיסות המיוחדות העולות מיהושע כד בנחה"מ, צריך להעריך אותם כתובים בפרק, שבהם תה"ש סוטה מנוה"מ — כתובים שלפי כל הסימנים עמדה שם לפני המתרגם גרסה עברית, קודמת לנחה"מ — לדעתי — וגם עדיפה עליו.

* הנה בפס' ה כתוב בנחה"מ: 'ואשלח את משה ואת אהרן, ואגף את מצרים כאשר עשיתי בקרבור'. בתה"ש, בכל כתבי-היד. אין ייצוג למלים 'ואשלח את משה ואת אהרן'; והשיקולים הבאים מלמדים שלכתחילה מלים אלה לא היו בעיקר הכתוב. בהקשר המידי אין תפקיד למשה ולאהרן — ה' הוא הנוגף את מצרים.⁵ נקל להסביר, כיצד סופר מאוחר הרגיש בחסרונם השלמים משפט אודותם, מאשר לתרץ כיצד זה נפלו בהעתקה של אחד מכתבי-היד העבריים. ולבסוף, ועכשיו נלך צעד קדימה על פני מה שאמרנו, אם בסיפור האסיפה בשכם מילא יהושע את עיקר התפקידים שהמסורת ייחסה למשה — מעביר את העם לעבודת ה', כורת אתם ברית ראשונה וכותב בספר תורת-אלהים — הרי עולה לנו כאן מסורת שלא הכירה כלל את תפקידו הלאומי של משה (יחד עם אהרן) וייחסה את התפקיד ליהושע.

בהקשר זה ישנה משמעות לקטעי ידיעות אחרים בספר יהושע. בהמשך הפרק, אחרי פס' ל, המספר על קבורת יהושע, מוסר תה"ש (בשחזור לעברית):

שם שמו אתו, אל הקבר אשר קברו אותו שם, את חרבות הצורים, אשר מל בהן את בני ישראל בגלגל, בהוציאו אותם ממצרים, כאשר צוה אותם ה', ויהיו שם עד היום הזה.

ידיעה מעניינת היא זו, המייחסת ליהושע דווקא את הוצאת העם ממצרים. ואכן, התפיסה שהמילה של העם בגלגל באה מיד אחרי היציאה ממצרים בוטאה במפורש בסיפור המילה עצמה (יהושע ה, ט):

ויאמר ה' אל יהושע: היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם! ויקרא שם המקום ההוא גלגל, עד היום הזה.

לדברים האלה אין טעם אם הם נאמרים לדור שנולד וגדל במדבר, כפי ההסבר הניתן שם בפסוקים ד-ז, שהרי אלה לא ראו מעודם את המצרים ולא שמעו את חרפותיהם. יש בהם טעם אם נאמרו לדור יוצאי מצרים, שאותם חירפו המצרים על עורלתם. נמצא אפוא שלפנינו מסורת, אשר ייחסה ליהושע את הוצאת העם ממצרים ואת מילתם בגלגל סמוך לכך,⁶ והמסורת הזאת אף היא עומדת בתשתית של סיפור האסיפה בשכם.

5 השוה M. Anbar, 'Josué et l'alliance de Sichem (Josué 24: 1-28)' BET 25, (Frankfurt a.M. etc. 1992), p. 33, ושם הפניה לתוקרים קודמים.

6 ראו א' רופא, 'סימו של ספר יהושע לפי תרגום השבעים', שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום, ב (תשל"ז), עמ' 217-227, בעיקר 221.

* בפסוקים ט-י נזכר מעשה בלק ובלעם:

יקם בלק בן צפור מלך מואב וילחם בישראל וישלח ויקרא לבלעם בן בעור לקלל אתכם. ולא אביתי לשמע לבלעם, ויברך ברוך אתכם, ואציל אתכם מידו.

הניסוח דומה לנאמר בדברים כג, ה-ו:

...ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור, ארם נהרים, לקללך. ולא אבה ה' אלהיך לשמע אל בלעם, ויהפך ה' אלהיך לך את הקללה לברכה, כי אהבך ה' אלהיך.

דומה, אבל לא שווה. כי בספר דברים נאמר שה' הפך את הקללה לברכה. הא כיצד? מסתבר שלפי דברים כג, ו, בלעם באמת קילל את ישראל, קילל ממש; וה' לא אבה לשמוע אליו, אל הקללות שביטא, והפך אותן לברכות. ספר דברים שינה אפוא מן הסיפור בפרשת בלק ותיאר את בלעם כצורך, שהתנכל לישראל בכח פיו. יהושע כד, י, בנוה"מ נראה כהולך עם ספר דברים; ולא אביתי לשמע לבלעם, אך חזר בו אחר-כך ואומר: ויברך ברוך אתכם, על-פי הסיפור שבבמדבר כב-כד.

לעומתו, תה"ש ליהושע כד, י, גודס בקירוב:

ולא אבה ה' אלהיך לבלעך (או: להשמידך), ויברך ברוך אתכם, ויצל אתכם מדיהם...

כאן נתנה גרסה עקיבה, המתאימה לעיקר הסיפור שבפרשת בלק: ה' סירב לאבד את ישראל ועל-כן בלעם בירך כפי רצון ה'. עקיבות זאת היא חותם של מקוריות. זאת ועוד: נקל להבין כיצד סופרים-מעתיקים שינו את הכתוב שלפניהם ביהושע כד, י על-פי הכתוב בדברים כג, ו: הם הושפעו מהאסכולה המשנה-תורתית, שהיתה דומיננטית בספרות המקרא במאות השביעית-רביעית לפנה"ס, ובעולמם הרוחני הפך בלעם לקוסם רשע (יהושע יג, כב), שיעץ כיצד להחטיא את ישראל (במדבר לא, טז). קשה להעלות על הדעת את הכיוון הנגדי, היינו: שכתוב משנה-תורתי עוץ לבלעם יהפוך לתיאור ניטרלי, כמו עיקר הסיפור בפרשת בלק.

צד נוסף לתיאור ניטרלי כזה של בלעם מצוי במיכה ו, ה: 'עמי, זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב, ומה ענה אותו בלעם בן בעור... גם כאן בלעם מסרב לתוכניתו (=יעץ) של בלק ומסכל אותה. כיוון שמיכה ניבא בסוף המאה השמינית לפנה"ס, הרי יש ממנו ראייה יפה כי התפיסה העונית לבלעם נתחדשה לאחור-מכן בספר דברים ובאסכולה המשנה-תורתית. לעומת זאת, יהושע כד, ט-י, לפי תה"ש, עוד לא הכיר את בלעם כרשע. לפי דרכנו למדנו כאן, שהסופרים המעתיקים שינו את הכתוב שלפניהם, מדעת ושלא מדעת, בסגנון וברוח של האסכולה המשנה-תורתית. על-ידי כך הם טשטשו את המסר התורני של פרק מופלא זה, המספר סיפור מיוחד במינו של תולדות ישראל.

7 לדברים הבאים ראו G.A. Cooke, *The Book of Joshua* (CB), Cambridge 1918, pp. 216-217; ולפני הסקירה על תולדות מסורת בלעם אצל G.B. Gray, *Commentary on Numbers* (ICC), Edinburgh 1903, pp. 319ff. ממנו קיבלתי בספרי, ספר בלעם (במדבר כב, ב - כד, כה), ירושלים תש"ס, עמ' 49-45.

* תופעה זו ניכרת ביתר-שאת בפס' יב:

נוה"מ: ואשלח לפניכם את הצרעה ותגרש אותם מפניכם, שני מלכי האמרי. תה"ש: שנים-עשר (dodeka).

שני מלכי האמרי, סיחון ועוג, הם בעבר-הירדן מורחה וכאן מדובר בכיבוש עבר-הירדן המערבי כולו, אחרי המלחמה על יריחו (פס' יא). לפי העניין עדיפה אפוא הגרסה העולה מתה"ש - גרסה שלא בקלות היה סופר-מעתיק ממציא אותה. היא מחזיקה מסורת מיוחדת, שאין לה את ונרע בספרות המקרא: שבטי ישראל (שנים-עשר?) נלחמו בארץ בשנים-עשר מלכי האמרי. זוהי מסורת חלופית למסורת על שישה-שבעה עמים בכנען ולה מקבילה חוץ-מקראית מעניינת: בכתובות מלכי אשור מדברים על שנים-עשר מלכי ארץ חתי (סוריה וארץ-ישראל).⁸

גם כאן נראה כיצד המושגים והסגנון המשנה-תורתיים השפיעו על המעתיקים. שני מלכי האמרי, סיחון ועוג, הם גיבורים קבועים בספר דברים ובפרקים המשנה-תורתיים של ספר יהושע: דברים ג, ח, כא; ד, מו-מז; כט, ו; לא, ד; יהושע ב, י; ט, י; יב, א-ו; יג, י-יב. המעתיק המאוחר עמד בצלה של הקונצפציה הזאת וקרא אותה בכתב-היד שלפניו, גם כשלא היתה שם מלכתחילה.

נמצא, יהושע כד הוא פרק מיוחד במינו, המחזיק ידיעות היסטוריות שונות מכלל התיאורים המקראיים, אשר הושרשו בתודעה ההיסטורית של ישראל בידי האסכולה המשנה-תנביתית. זה איננו פרק מן ההיסטוריה המשנה-תורתית, וגם קשה לתאר שהוא נוצר אחריה, שהרי ספרות דומיננטית זו לא נתנה את רישומיה בעיקר תוכנו.

[ג]

מן הראוי לציין כאן, כי גם התפיסות ההלכתיות של ספר דברים זרות ליהושע כד. הנה מסופר על מקדש ה' בשכם, אבל האסכולה המשנה-תורתית יודעת על מקום פולחן יחיד - קודם בשילה ואחור-כך בירושלים. תפיסה זו עולה מספרי מלכים וירמיה (ו, יב) ואחור-כך עברה למחברים כוהנים (יהושע יח, א-י; יט, יא; כב, ז-לד). שכם מנוגדת להלכה המשנה-תורתית.⁹ ועוד מסופר ביהושע כד על אבן גדולה - בלשון אחר: מצבה - שיהושע הקים במקדש ה'. אבל הקמת מצבות נאסרה בספר דברים: 'ולא תקים לך מצבה אשר שנה ה' אלהיך' (דברים טז, כב). שוב סתירה לחוק של משנה-תורה.¹⁰

8 J.A. Soggin, *Le Livre de Josué* (Commentaire de l'Ancien Testament Va), Neuchatel 1970, p. 171, נפלא בעיניי להבין, כיצד חוקרים דחיים את עדותו של תה"ש ומחפשים בדרך השערה פתרונות אחרים. ויפה כתב נ"ה טור-סיני, פשוטו של מקרא, כרך ב, ירושלים תשכ"ה, עמ' 36: 'כרעת רבים, עדיפה גרסת השבעים: "שנים עשר מלכי האמרי". מעתיקי הנוסח המסורתי חשבו בטעות על שני מלכי האמרי שבעבר הירדן'.

9 השו"ח *The Strata of the Law about the Centralization of Worship and the History of the Deuteronomistic Movement*, SVT, XXII-Congress Volume Uppsala 1971 (Leiden 1972), pp. 221-226.

10 החוק על המזבח והאבנים הגדולות בדברים כז, א-ח, הוא חוק עתיק-יחסית, שקדם לתעודה ס"ד. ראו א' רופא, מבוא לספר דברים, חלק ראשון ופרקי המשך, ירושלים תשמ"ח, עמ' 26-19.

ועוד נזכרת כאן אֵלֶּה אשר במקדש ה', אֵלֶּה היא מלה שאין לה פשר וברור שלכתחילה קראו כאן 'אֵלֶּה'. גם זאת טתירה לחוק משנה-תורתית, כי הוא ציווה: 'לא תטע לך אשרה, כל עץ, אצל מזבח ה' אשר תעשה לך' (דברים טז, כא).
ובכן יש כאן פרק שתפיסותיו הפולחניות סותרות לחוקי ספר דברים, ותפיסותיו ההיסטוריות סותרות להיסטוריוגרפיה המשנה-תורתית. וכיוון שהאסכולה המשנה-תורתית הפכה כלי-כך דומיננטית בספרות ההיסטורית היהודית מן המאה השביעית ואילך, אין לנו ברירה אלא לומר, שיש כאן שריד של ספרות עתיקה יותר — ספרות קדם-משנה-תורתית.¹¹

[ד]

מה טיבה של הספרות הזאת? אם אנו מביאים בחשבון שמדובר כאן בשכם, עיר חשובה בהר אפרים, שהייתה בירת ישראל הראשונה (מלכים א יב, א, כה) בסוף המאה העשירית, וראש המדברים הוא יהושע, גיבור משבט אפרים — נראה לי שמתבקשת המסקנה, שביהושע כד נמצא שריד מן הספרות ההיסטורית האפרתית, ספרות מארץ עשרת השבטים, שקדמה לספר דברים.

במקום אחר אף ניסיתי, בעקבות אחרים, לאפיין את החיבור האפרתי שיהושע כד נמנה עמו.¹² חיבור זה, המשתרע בין יהושע כד לשמואל א יב (בהשמטת שופטים א, א — ג, יא ופרקים י-כא), נבדל מן ההיסטוריה המשנה-תורתית בכמה נקודות-יסוד. הוא מטעים את ישועת ה' (יהושע כד, ב-ג; שמואל א י, יח-יט) ומבטל את ישועת בשר-רודם (שופטים ז, ב-ז) ועל-כן דורש מישאל התנהגות קוויאטיסטית. בהתאם לכך הוא מבטל את מלכותו של בשר-רודם על ישראל (שופטים ח, כג; שמואל א יב, יז) וטוען כי רק ה' ראוי למלוך על עמו (שמואל א ח, ז; יב, יב). גורלם של יושבי כנען איננו חרם מידי ישראל, כפי שמצווה ספר דברים (ז, ב, כד; כ, טז-יח) וכפי שמגשים יהושע (יהושע יא, טז-כו), אלא גירוש דווקא, וביד ה' (יהושע כד, יב, יח; שופטים ו, ט, השוו שמות כג, כח-ל; לג, ב; לד, יא; שופטים ב, ג). לפי חיבור זה, ישראל מצווה לירוא את ה' ולעבוד אותו; הוא מחזה מפני אלילות, אך בניגוד לאסכולה המשנה-תורתית אין התרסה נגד עבודה איקונית לה' ונגד ריבוי מקומות-פולחן. ולבסוף, אין החיבור ההיסטורי האפרתי נסמך על ספר-התורה, משום שספר תורת-משה לא היה לנגד עיניו. לפי המסורת שבידיו, ניתנו חוקים לישראל בארץ (שופטים ו, ט-י), ואחד מן המחוקקים היה יהושע בן-נון (יהושע כד, כה). נמצא אפוא שאמנם, יהושע כד משמר מסורות ייחודיות של המקדש בשכם, אבל תפיסותיו התיאולוגיות וההיסטוריות אופייניות לחיבור היסטורי מקיף למדי (יהושע כד — שמואל א יב), שאסף מקורות ומסורות ממקדשים שונים בשבטי הצפון.

[ה]

אחד השיקולים המניעים את החוקרים לקבוע את חיבורו של יהושע כד בימי הגלות או לאחריה הוא היותו כולל סקירה היסטורית מקיפה — מן ההבטחה לאברהם (הנרמזת במשפט 'ואולך אותו בכל ארץ כנען' — פס' ג) ועד ההתנחלות בארץ (פס' יג). בדרך-כלל מקובל לראות את תחילת הזכרונות ההיסטוריים במסורות עצמאיות, בודדות, ואילו את שרשרון של אלה למחרחות חושבים להתפתחות משנית. אין זה המקום לרוך בנכונותה העקרונית של שיטה זו. אבל נשים-נא לב לדרך יישומה. אפילו מדובר בשלב משני, תישאר השאלה בדבר זמנו של שלב זה: במאה השישית דווקא, ולא לפני-כן? לדעתי, התשובה לשאלה זו טמונה באופייה של הסיקרה ההיסטורית הנידונה. אם היא באמת מאוחרת, הרי שתהיה נאמנה לסיפור התורה (ולכל היותר תיפה אותם בקווים של מדרש אגדה), שהרי לקראת סופה של התקופה המקראית כבר קנו להם ספר-התורה מעמד של ספר-קודש. וכך באמת מוצאים אנו סקירות היסטוריות החותרות בנאמנות על המסופר במקורות הידועים לנו: כאלה הם תהלים קה-קו (בחרגות אחדות); קלו; נחמיה ט, ז-כו; בן-סירא מד-ג. לעומת זאת, אם הסיקרה כוללת יסודות החורגים מן התיאור ההיסטורי השליט, צריך להסיק שהיא איננה תלויה בו, אלא משמרת מסורות עתיקות עצמאיות.

ביהושע כד, ב-ג, מצאנו בעזרת תה"ש כמה וכמה חריגות מן התיאור ההיסטורי המקובל: יהושע בתפקידו של משה, תיאור חיובי של בלעם וגירוש שנים-עשר מלכי האמורי. תכונות אלה מצטרפות לסימני ייחוד אחרים של פרק זה: אלילות בישראל עד ימי יהושע, ישראל הוא הבחור בה', מקדש ה' בשכם וכו' אבן גדולה ועץ-אלה, ברית ראשונה הנכרתת שם, חוק ומשפט הניתנים בארץ ויהושע הכותב בספר תורת-אלוהים.¹³ כל המידע ההיסטורי המיוחד הזה איננו תלוי במקורות שלפנינו. הוא איננו בנוי עליהם, אלא סותר אותם. זה איננו סיכום אפינוני וגם לא מדרש היסטורי מאוחר.

לדעתי, הוא-הדין גם בפרשת 'מקרא ביכורים' בדברים כו, ה-י. גם בה נמצאים סימני ייחוד: אין הבטחה לאבות ואין שלושה אבות, יש רק אחד שהיה 'ארמי אבד', כלומר: תועה כצאן בלא רועה (השוו ירמיהו ג, ו: 'צאן אבדות היו עמי'; וכן יחזקאל לד, ד, טז). הווי אומר: לכתחילה היינו נוודים, את-רכך גרים ואחר-כך עבדים. ואז, כשהיינו בדיוסה התחוננה — 'ונזקאל ה' אלהינו' (על-פי תה"ש) — הוא התערב בגורלנו, שחרר אותנו ועשאנו אדונים על הארץ. לפי סקירה זו, נגלה ה' לישראל במצרים, ואילו לאבות לא נגלה: אין כאן סיכום של המסופר בששת הספרים (הכססאון), אלא גרעין שמתוכו יכול היה לצמוח הסיפור ההיסטורי על קדמות ישראל.¹⁴ מחבר מאוחר יותר הרגיש בחריגה המפליאה שב'מקרא ביכורים' והשלים בפס' ג: 'הגדתי היום לה' אלהי (על-פי תה"ש), כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו' — לא אב אחד לישראל, אלא שלושה; ולא תועים כצאן, אלא מקבלי ההבטחה האלוהית.¹⁵

13 לפיכך אין לקבל את דברי בובר, הפותח את דיונו בהפרדה בין הסיקרה ההיסטורית לסיפור המעשה. ראו מ"מ בובר, תורת הנביאים, מהדורה שנייה, תל-אביב תשי"ז, עמ' 13-18.

14 השוו, G. von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (English Transl.), Edinburgh & London 1966, pp. 1-78.

15 השוו א' רופא, מבוא לספר דברים, חלק ראשון ופרקי המשך, 'ירושלים תשמ"ח, עמ' 49-55. בכך נראה לי לדחות את ספקותיו של ציילדס לגבי השערת פן-ראד, ראו דבריו ב-B.S. Childs, 'Deuteronomism',

11 C. Brekelmans, 'Joshua XXIV: Its Place and Function', *SVT*, XLIII — Congress Volume Leuven, 1989 (Leiden 1991) pp. 1-9; S. D. Sperling, 'Joshua 24 Re-examined', *HUCA*, 58 (1987), pp. 119-136.

12 השו א' רופא, 'ההיסטוריוגרפיה בשלהי תקופת המלוכה — החיבור האפרתי כנגד החיבור המשנה-תורתי', בית מקרא, לח (תשנ"ג), עמ' 14-28. לעניין הסגנון של חיבור זה ראו C.F. Burney, *The Book of Judges, with Introduction and Notes*, Repr. New York 1970, pp. XLI-L.

זוהי באמת דרכם של הסופרים-מעתיקים: להתאים את הכתובים העתיקים למושגיהם התיאולוגיים, ההיסטוריים וההלכתיים. התופעה ניכרת בכל צדי הנוסח. כבר ראינו אותה בנוה"מ ליהושע כד, ה, ט, יב. גם בפס' יז מציע נה"מ יתרה על-פני תה"ש: (מארץ מצרים) מבית עבדים ואשר עשה לעינינו את האתת הגדולת האלה (וישמרנו וגו'). המעתיק השלים כאן את הנסיים שנעשו לישראל במדבר (השוו במדבר יד, יא, כב). אבל גם תה"ש משקף פעולות התאמה משניות של מעתיקים. כך היא ההרחבה בפס' ד: (ויעקב ובניו ירדו מצרים) ויהיו שם לגוי גדול ורב ועצום — על-פי הסקירה הקלסית של 'מקרא ביכורים' בדברים כו, ה. ביחוד צריך לראות כעיבוד משני, הלכתי במגמתו, את המסר של תה"ש לכתובים הבאים:

פס' א: ויאסף יהושע את כל שבטי ישראל לשילה...

פסוקים כה-כו: ויכרת יהושע ברית לעם ביום ההוא, וישם לו חק ומשפט בשילה, לפני משכן אלהי ישראל, ויכתב את הדברים האלה אל ספר, תורת אלהים, ויקח אבן גדולה ויקימה יהושע תחת האלה, לפני ה'.

כאן נכנסו שילה ומשכן אוהל-מועד במקום מקדש ה' בשכם. כך התאים סופר מאוחר את הסיפור שלפנינו אל תולדות הפולחן, כפי שתוארו במדרש ההלכה: 'באו לשילה נאטרו הכמות...'¹⁶ — שילה היא מקום הפולחן הלגיטימי היחיד בימי יהושע. תיקון הלכתי כגון זה לא נעשה ביוזמת, באלכסנדריה של מצרים, אלא בעברית ובארץ-ישראל. לפי ממצא זה, יש להעריך כמה ביטויים וקליטאות בסגנון משנה-תורתי בפרקנו. הנה מופיעים שבעה גויים בפס' יא: '...ולחמו בכם בעלי יריחו, האמרי והפרזי והכנעני והחתי והגרגשי, החוי והיבוס' (כך גם בתה"ש, אבל בסדר אחר). על-כורחך אתה שואל: וכי שבעה גויים ישבו יחדיו ביריחו? מסתבר אפוא שלכתחילה עמדו בסיפור גוי אחד או שניים, ומעתיקים נגדו אחרי השגרה והשלימו את מספר הגויים לפי הרשימה הקלסית שבדברים ז, א, המונה אותם ומסכמת: 'שבעה גוים רבים ועצומים ממך'.¹⁷ ומן הנגלה יש להקיש על המכוסה: ביטויים מאוחרים, ביחוד ביטויים משנה-תורתיים, חדרו אל סיפור האסיפה בשכם בידיהם של מעתיקים מן המאה השביעית ואילך.

16 Formulae of the Exodus Traditions', *Hebraeische Wortforschung — Fs. W. Baumgartner* (SVT XVI), Leiden 1967, pp. 30-39. הצעה 1.
ראו ובחיים ד, ד-ח; תוספתא ובחיים יג, א-1. השוו עתה את הדין אצל ל' מזוז, עיונים בתרגום השבעים לספר יהושע — תרומתו להכרת המסירה הסקטטוראלית של הספר ולהתפתחותו הספרותית והרעיונית — עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית ירושלים תשנ"ד, עמ' 397-392, 478-477. על בעיית התיקונים התורניים בכלל ראו A. Rofé, 'The Nomistic Correction in Biblical Manuscripts and its Occurrence in 4QSam^a, RdQ, 14 (1989), pp. 247-254; L. Mazor, 'A Nomistic Rewriting of the Jericho Conquest Narrative Reflected in the LXX to Joshua 6:1-20', *Textus*, 18 (1995), pp. 47-62.

17 השוו G.A. Cooke, *The Book of Joshua* (CB), Cambridge 1918, pp. 21, 217.

ולבסוף, נעזר על המסקנות ההיסטוריות המתבקשות מדברינו. הממצא הארכיאולוגי אינו מאפשר לראות בסיפור האסיפה בשכם דיווח על אירוע היסטורי. אבל מותר לשער, שהמסורת הזאת, הקושרת את יהושע ואת כל ישראל אל שכם, מוצאה מהימים שבהם שכם הייתה מרכז כלל-ישראלי. לפי המסופר במלכים א יב, א, כה, זה היה המצב לקראת סוף המאה העשירית לפנה"ס. מסתבר אפוא, שבימים ההם סיפרו במקדש של שכם סיפור כעין זה שיש לפנינו ביהושע כד.

בעיקרו של דבר, מעבר לפרטים, מה אומר לנו יהושע כד? הוא מספר שבקדמות ישראל היה נביא-מנהיג,¹⁸ שהעביר את עם ישראל לעבודת ה', לעבודתו הבלעדית של ה', וחתם את המעשה בברית שכרת לעם.¹⁹ אם נבוא לשאול היום: מה הם שורשיה של דת ישראל? היכן החלה להשתנות מדתות עמי כנען והעמים העבריים האחרים? נראה לי שפרק זה, יהושע כד, מספק לנו תשובה מתקבלת על הדעת. מנהיג נבואי כגון זה,²⁰ אולי סדרה של מנהיגים נבואיים כגון זה, הם שהביאו את התמורה הראשונה באמונת ישראל — כריתת ברית של ה' עם ישראל, שבמהלכה קיבל על עצמו העם הזה לעבוד אותו לבדו: 'חלילה לנו מעוב את ה', לעבד אלהים אחרים... את ה' אלהינו נעבד ובקולו נשמע' (פסוקים טז, כד).²¹

18 על תופעת הנביא המנהיג ראו דבריו המאלפים של י' קופמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך א, ספר ג, תל אביב תרצ"ח, עמ' 698-708.
19 השוו, 1953, München [Kleine Schriften, I, München 1953], pp. 13-29. A. Alt, 'Josua', *BZAW*, 66 (1936), pp. 176-192. וראו מ"מ בובר, תורת הנביאים, (מהדורה שנייה), תל אביב תשי"י, עמ' 13-18.
20 נכונה העירה כאן ד"ר רות פידלר (חיפה), שהכתוב בהושע יב, יד — 'ונביא העלה ה' את ישראל ממצרים ונביא נשמר' — אפשר שכיוון ליהושע ולא למשה.
21 על עתיקות המושג (המוסד!) של ברית בין ה' וישראל דנתי במאמרי, 'הברית בארץ מואב (דברים כח: 60 — ל: כ)', באר שבע, ב (תשמ"ה), עמ' 167-186 = מבוא לספר דברים (לעיל, הערה 10), עמ' 178-197. באופן עצמאי הגיע לכך פרופ' דוד ספרלינג: ראו S.D. Sperling, 'Israel's Religion in the Ancient Near East', in: A. Green (ed.), *Jewish Spirituality from the Bible through the Middle Ages*, (New York 1986), pp. 5-31; *idem*, 'Rethinking Covenant in Late Biblical Books', *Biblica*, 70 (1989), pp. 50-72.

חלק אנגלי

ספרות קאנונית במסופוטמיה: מחל אשורולוגי

- 1* או מציאות היסטורית?
- 13* עלייתה וכוונתה של הביקורת הקאנונית
- ההיסטוריה הלשונית של העברית המקראית ותרומתה
- 21* למחקר תולדות עם ישראל בתקופת המקרא
- 35* האם נוצרה ההיסטוריה המקראית בתקופה הפרסית?
- 47* אלהי ישראל ואלהי כנען: מה ההבדל ביניהם?
- חזרתו של משה: ספר דברים ובניית הזהות של עם ישראל
- 59*
- 73* חשיבותם של המקורות הרבניים לחקר חוקי קומראן
- 79* מראות של נצח: חוקרי המקרא ומושג 'ארץ הקודש'
- השוואה וניגוד בין שני חוקי המזבח:
- 95* שמות כ, כב ודברים כז, ה לאור התפתחותם ההיסטורית
- יובל רום הכיפורים: מחקר בפולחן
- 107* הישראלי הקדום
- כתיבת חטאי הנשים: אמצעי ספרותי לשיפור דמותם של הגברים
- 115*
- בריאה ואי-בריאה: מוטיב חוזר
- 129* בבראשית ט, יח-כד (כה-כט)
- 141* ירושלים בספר דברי הימים
- העיצוב היהודי של נופי ירושלים, ההר והמדבר בארץ ישראל
- 149*
- 173* שיר המעלות בתהלים: פסטיבל מכבי?
- 189* מקור מעמדה של רחל בספר היוכלים
- תהילים קכב בתנ"ך, במסורת היהודית ובעת החדשה
- 199*
- פרשנות מקרא והיסטוריוגרפיה בתקופת הבית השני
- 209*
- נושאים היסטוריים וכתובות באפוקריפה
- יהודית נוצרית גנוחה
- 219*
- 235* מתודה בחקר הנצרות הקדומה ככת יהודית
- 243* מפיסטופלס – שם עברי תנ"כי?
- הגן המלכותי: להבנת ההיבט הדתי של המלכות
- בארץ ישראל ובטוריה בעת העתיקה
- 253*
- 'מזמרת הארץ': ביאור פסוק על פי הריאליה של ארץ ישראל בימי הביניים
- 269*

- אביגדור הורוויץ
- רולף רנדטורף
- אבי הורביץ
- שרה יפת
- אד גרינשטיין
- רוברט כהן
- יוסף באומגרטן
- בורק לונג
- פסח הגר
- ינתן ר' ספרן
- הת'ר מק'קיי
- ה'א'צ' קרוגר
- נורברט דנרליץ
- מנשה הראל
- אלסטר הונטר
- בטסי הלפרן-אמרו
- מתיאס אוגוסטיין
- ישעיהו טשימה
- אנדרג' סטרוס
- רוברט קרוטי
- יהודה רדאי
- קסניה סטראודוב
- זהר עמר

האסיפה בשכם (יהושע כד): הסיפור ומקורו*

מאת

יאן אלברטו סוג'ין

[א]

תפקידנו בהתוועדות זו איננו לברר את תולדות המחקר של יהושע כד וגם לא להציע ביבליוגרפיה מלאה של הספרות שנתחברה לפרק זה, שמאז סוף שנות השלושים תפס מקום נכבד בחקר המקרא. אני מרשה לעצמי להפנות למתוגרפיה של משה ענבר, שיצאה לאור זה מקרוב (1992); לפירוש של פולקמר פריץ (1994); ולחיבורו של ג'ן שמיט, שראה אור בתחילת שנות השישים (1964).

מקומו הנכבד של יהושע כד בחקר המקרא ניתן לו על-ידי גרהארד פון-ראד בעבודתו החלוצית משנת 1938. פירושים ומתוגרפיות שנתפרסמו קודם-כן לא ייחסו לפרק חשיבות כה רבה, כפי שעולה מסקירתו של שמיט בשנת 1964. פון-ראד זיהה בפרק סוג ספרותי חדש, 'אני-מאמין היסטורי', הסוקר את תולדותיהן של צדקות ה' לישראל. עם סוגה זו הוא מנה את יהושע כד, ב-ג. לדעת פון-ראד, על-פי 'אני-מאמין היסטורי' זה נתעצבה צורתו הבסיסית של החומש, שהורחב עד שהגיע לממדיו הנוכחיים. לדעתי, פון-ראד טעה. אנו יודעים שוידוי מאמינים, כגון יהושע כד, ב-ג אינם אלא סיכומם של יסודות שנתקיימו זה כבר ולפיכך הם מופיעים בשלבי עריכה סופיים, ואין לייחס אותם לשלבי יצירה עתיקים. על-כן אין להתפלא, שסקירות היסטוריות מסוג זה נמצאות בספר דברים ובספרות המשנה-תורתית: דברים כו, ה-ט; ו, כ-כד; ופרקנו; השו שמואל א יב, ה-יא ומזמורים מאוחרים אחרים, כגון תהלים קלו. לגבי פרשיות אחרות ורמזים נוספים אני מפנה את הקורא לפון-ראד.

על-פי פון-ראד, הפרשה שלפנינו נוצרה לפני תקופת המלוכה. אולם הצעה זו כבר הועלתה קודם-כן בידי מרטין נות (1930, עמ' 66 ואילך), השוו את פירושו משנת 1938 (1953), שחיווה את דעתו כי בשכם נוצרה ברית שנים-עשר השבטים, שגם כונתה, אמנם בטעות, בשם 'אמפיקטיוניה'. נושא זה ליווה את נות לאורך כל דרכו המדעית (כך גם

* דברים אלו נישאו במסגרת מושב שהוקדש לחקר סיפור האספה בשכם. דבריו של אלברטו סוג'ין נאמרו כדברי פתיחה למושב זה, ואשר נטלו בו חלק גם משה ענבר, דוד ספרלינג ואלכסנדר רופא שדבריהם מובאים ברצף מיד לאחר דברי הפתיחה.