

אוניברסיטת תל-אביב  
הפקולטה למדעי הרוח  
בית הספר למדעי היהדות ע"ש חיים רוזנברג

# סיפורי עימות בין כהנים לנביאים – עיון ספרותי ואידיאולוגי

חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה

מאת: עמירה ביידר

מנחה: פרופ' אד גרינשטיין

מוגש לסנט של אוניברסיטת תל-אביב  
סיון תשס"ח

יוני 2008

מוקדש לאישי צבי,  
אשר היה לצדי משכבר הימים,  
על מנת לעודד ולתמוך.

## תוכן העניינים

### עמודים

5	<u>תקציר</u>
	<u>מבוא</u>
21	פתיחה
	<u>פרק א' - כתיבה ומניעה</u>
23	1. הנושא במחקר המקרא
31	2. המתודות אשר ננקטו בעבודה
33	3. כתיבה היסטוריוגרפית במקרא
41	4. אידיאולוגיה ואידיאליזם
	<u>פרק ב' - שאילה באל: דרכים ומתווכים</u>
56	1. דרכי שאילה באל
	<u>הנביאים</u>
65	2. הנביאים – מתחרי הכהנים בכל הנוגע לשאילה בה'
84	3. נביאי השקר
	<u>הכהנים</u>
93	4. הזדקקות החברה לכהנים
99	5. כיצד נתהווה מעמד הכהנים בישראל?
103	6. היחס בין הכהנים ללויים
113	7. ממה מתקיימים הכהנים, וכיצד הם מבססים את מעמדם בחברה?
134	8. ביסוס הכהונה דרך הגיניאלוגיה
146	9. בניית דמותו של אהרן ויצירת שושלתו

10. סיפור מותם של בני אהרן – השתקפות של התנגדות לכהונה

153 ממשפחת אהרן

158 11. מוצאו של צדוק

165 12. מתי התחבר המקור הכהני?

## סיפורי העימות

200 פרק ג' - שמואל – מעבר בין כהן לנביא

פרק ד' - סיפור עגל הזהב

207 1. הקדמה

214 2. הקשר בין הסיפור בשמות ל"ב לסיפור בדברים ט'-י'

3. בעיות הנובעות מהמבנה הספרותי והקשר לסיפור

על בניית העגלים בידי ירבעם (מל"א י"ב) ולסיפורים

217 על הריסת צלמים בספר מלכים

4. האם הסיפור על ירבעם, אשר שם עגלי זהב בדרך

ובבית אל עוצב במיוחד באופן שיאזכר את הסיפור על

222 חטא העגל במדבר?

5. האם מטרת בנייתו של העגל או של העגלים

בשני המקרים הייתה, על פי הסיפור, לגרום לעם

לעבוד עבודה זרה, או רק לגרום להם לעבוד את אלוהים

227 באמצעות סמל מוחשי?

6. האם מטרת הסיפור על בנייתו של עגל הזהב הייתה

לנגח את הכהונה מבית אהרן, ששרתה או לא שרתה

235 במקדש בבית אל?

7. כיצד משרת סיפור עגל הזהב את האידיאולוגיה של

260 הדויטרונומיסט?

264 8. דמיון בין בניית העגל לבניית מקדשים קדומים

267 9. עימות נוסף בין משה לאהרן

פרק ה' - עמוס ואמציה (עמוס ז' 10-19)

273 1. הקדמה

275 2. שיבוצו של הסיפור במקומו הנוכחי

278 3. מדוע יצא קצפו של אמציה על עמוס?

297 4. הרקע ההיסטורי המשוער של הסיפור

301 5. האם יש בסיפור עריכה דויטרונומיסטית?

309 6. מסקנות

פרק ו' - ירמיהו בפני שופטיו פרקים ז' 1-21 וכ"ו

311 1. הקדמה

2. היחס לרפורמה של יאשיהו כפי שהוא מוצג בספר

313 ירמיהו

320 3. מבנה פרק כ"ו ומהלך המשפט

333 4. הקשר בין הסיפור בפרק כ"ו לבין הנבואה בפרק ז' 1-15

342 5. האם ניתן למצוא עריכה משנה תורתית בפרקים ז' וכ"ו?

357 6. מתי התחבר הסיפור שבפרק כ"ו?

פרק ז' - ירמיהו ופשחור – עימות בין כהן לנביא או בין

נביא לפוליטיקאי = נביא יריב ?

365

372 פרק ח' - תקופת שיבת ציון: פריחת הכהנים ודעיכת הנביאים

## פרק ט' - נקודות דמיון לסיפורי העימות

379 1. דמיון בין הסיפורים על עמוס לסיפורים על ירמיהו

2. באיזו מידה ניתן למצוא מרכיבים דומים

383 בסיפורי העימות?

389 סיכום ומסקנות

414 ביבליוגרפיה

Abstract

## תקציר

מטרת המחקר היא לעמוד על המגמות האידיאולוגיות שהביאו לכתיבתם של סיפורי העימות בין כהנים לנביאים שמצויים במקרא. על תופעת הנבואה ועל תפקיד הנביאים וכן על הכהונה נכתבו מחקרים רבים. לעומת זאת על סיפורי העימות נכתבו מאמרים בודדים על כל מקרה לגופו, ולא נערך מחקר מקיף, אשר מתייחס אל הסיפורים כאל תופעה בפני עצמה.

תוך כדי הניתוחים נבדקה פרשנות מגוונת שנכתבה במשך הדורות. בדיקתן של שתי הגישות, זו של הפרשנות המסורתית וזו של הגישה המחקרית, הניבה פירות לגבי הסיפורים השונים. המחקר בדק אף מקורות חוץ-מקראיים, כגון: תעודות עתיקות ממסופוטמיה, שחלקן יכלו לשפוך אור על נושא המחקר, הן מבחינת דפוסי לשון והן מבחינת מוטיבים ספרותיים. אלו איפשרו לעתים להבחין במוסכמות ספרותיות ותרבותיות המצויות גם בספרות המקראית. נעשתה גם קריאה בין-טקסטואלית אשר העניקה פרשנויות שונות לטקסט. כמו כן השוואה בין הסיפורים העניקה פרשנות בדבר האידיאולוגיה המשתקפת מן הסיפורים כתוצאה מכך, שהם נכתבו על מנת שהקורא אומנם יקשר בין הסיפורים השונים. יחד עם זאת קיימת אפשרות סבירה לכך, שסיפור אחד משמש מודל סיפורי ליתר. (פרק א' 2 : המתודה אשר ננקטה בעבודה, עמ' 31)

ההיסטוריוגרפיה במקרא נכתבה שנים רבות לאחר ההתרחשויות. לפיכך נאלצו הכותבים להשתמש במקורות קדומים. מקורות כתובים היו מעטים הן בגלל העובדה, שהכתיבה הייתה נחלתה של שכבת האליטות, והן מכיוון שהיא התבצעה על חומרים מתכלים, ולכן נעזרו במקורות שבעל פה (שאף הם עברו גלגולים אחדים עד שהועלו על הכתב), והוסיפו מן האידיאולוגיות של עצמם ושל בני תקופתם. (פרק א' 3 : כתיבה היסטוריוגרפית במקרא, עמ' 33 ואילך)

מכיוון שהמחקר מדבר על כתיבה אידיאולוגית, נדרשה התייחסות למושג אידיאולוגיה וכן למושג אידיאליזם, שנגזר משורש דומה לו, ולזיקה שבין שני מושגים אלה לבין כתיבת ההיסטוריה. האידיאולוגיה היא "מערכת הרעיונות שבאמצעותם אנו קובעים, מסבירים

ומצדיקים את המטרות והאמצעים לפעילותנו החברתית המאורגנת, הפוליטית בעיקר – בין אם פעילות זו נועדה להנציח את הסדר החברתי ובין אם היא נועדה לתקן, לחסל או לשקם אותו", (סליגר, התפיסה המרקסיסטית של האידיאולוגיה, עמ' 1). היחס לאידיאולוגיה השתנה במשך השנים בעיקר כאשר התייחסו אליה כאל תודעה כוזבת, דהיינו מערכת שמציגה רעיונות מסוימים כאשר מטרתה לתמוך במטרות השלטון. במובן זה ניתן לזהות מטרות שונות גם בסיפורי המקרא, במיוחד בסיפור על הרפורמה של חזקיהו ולאחר מכן של יאשיהו. העובדה שבסיפורים ההיסטוריוגרפיים ניתן למצוא אידיאולוגיה מעוררת את השאלה, האם גם בסיפורים על הכהנים ועל הנביאים ועל העימותים ביניהם קיימת אידיאולוגיה? (פרק א' 4: אידיאולוגיה ואידיאליזם, עמ' 41 ואילך)

#### שאלה באל: דרכים ומתווכים

בני האדם ראו באל את המתכנן ואת הקובע בעולמם. משום כך היה צורך לשאול לדעתו לעתים קרובות. הן הכהנים והן הנביאים נחשבו לגיטימיים ומוסמכים בעיני השואלים כמתווכים בינם לבין האל, אולם דרכי פעולתם היו שונות. מבחינה זאת קיים דמיון בין הנעשה בישראל לבין הנעשה בארצות שמסביבה. ההקבלה בפעילויותיהם של הכהנים ושל הנביאים יכולה להוות רקע להתנגשויות ביניהם. (פרק ב' 1: דרכי שאלה באל, עמ' 56 ואילך)

נביאים היו מצויים, כאמור, גם במסופוטמיה, ויש נסיון להראות את הסיבות בעטיין נוצר מעמד הנביאים ואת הדמיון בין נביאי המקרא לנביאים האחרים. סיפורי המינוי וההקדשה נועדו לענות על ציפיות הקורא השואל את עצמו: מה או מי נתן לאיש מחולל הנסים את הכוחות העל טבעיים המצויים בו? התשובה תהיה, בצורת סיפור על מאורע מפתח שהתרחש בלידתו של האיש הקדוש או סמוך להתגלותו. הנביאים משתייכים לשכבה המשכילה בעם, והם ממלאים תפקידים חברתיים בצד התערבותם בנושאים פוליטיים. תפקידם החברתי מתבטא בעיקר בדרישותיהם המוסריות. למרות שאולי אין תמימות דעים בנושא, אפשר לראות את הנביאים כריאקציונרים אך לא כמהפכנים. חלקם אף סיכנו את חייהם מתוך תודעת השליחות שאותה הרגישו. למרות פעולותיהם הרבות, לא תמיד זכו להקשבה מצד שומעיהם, והשפעתם הייתה מועטה. אולם עובדה היא, כי המקרא מקדיש להם מקום נרחב, דבר שמעיד על האידיאולוגיה

של הכותבים ושל העורכים. (פרק ב' 2: הנביאים – מתחרי הכהנים בכל הנוגע לשאילה באל, עמ' 65 ואילך)

לעתים נערכו עימותים בין הנביאים על רקע הזכות להינבא בשם ה'. קשה עד בלתי אפשרי להביא ראיה למאורע אישי ורוחני כמו התגלות אלוהית. ומשום כך נוצר מאבק קשה, שגרם לא אחת להתקפות אישיות מילוליות בין הנביאים השונים. כתובים אחדים במקרא מנסים להבחין בין הנביאים, אולם הקריטריונים לא תמיד עומדים במבחן המציאות. ייתכן שאפשר להבחין בין הנביאים השונים על פי המניעים שלהם: האם האידיאולוגיה שלהם מפורשת, דהיינו: מציגים אידיאולוגיה אחת ולמענה נלחמים, או סמויה, כלומר: האם מתחת לדבריהם ניתן לגלות מניע שונה, עליו אין הם מדברים, וזאת ללא קשר להתגשמותן או לאי התגשמותן של נבואותיהם. הנביאים, שדבריהם מכונסים במקרא מתאפיינים בכך שיש להם השקפת עולם מסודרת. שלא כנביאים האחרים, שמתנבאים על פי הרוחות המנשבות באותו זמן בחצר המלוכה או בקרב העם, דהיינו: הם אידיאולוגים ולא פראגמטים. עניין זה חשוב, באשר הוא מסביר את החשדנות שנוצרה כלפי הנביאים בכלל גם בקרב הכהנים. (פרק ב' 3: נביאי השקר, עמ' 84 ואילך)

בחברה קיים צורך אף לפעולתם של הכהנים. תפקידם של הכהנים הוא בראש ובראשונה להקל על עריכת הטקסים. אך יש להם תפקידים נוספים, כמו: דרישה בה' באמצעות האורים והתומים; הוראת תורה לעם; הקטרה (הקרבת קורבנות) על המזבח והם נזכרים אף בענייני משפט. ככל שפעולות הכהנים מרובות, וככל שעל הכהן לדעת יותר, כך הצורך בפעולותיו גובר, וכך נעשה מעמדו מכובד. מצד שני סביר להניח, כי הכהנים השכילו לשמור את ידיעותיהם לעצמם, והפכו ברכות הימים למעין כת סגורה, שניתן להשתייך אליה רק באמצעות קשר משפחתי דהיינו שושלת. אומנם מקצועות רבים בהיסטוריה הקדומה עברו בירושה, אך למרות התופעה של "בני הנביאים", אין הנביאים, אשר נזכרים במקרא, מציינים את הוריהם שהיו או לא היו נביאים. (פרק ב' 4: הזדקקות החברה לכהנים, עמ' 93 ואילך)

כיצד התהווה מעמד הכהנים, דהיינו מי היה זכאי לעסוק בפולחן? התשובה לשאלה זו אינה חד משמעית, ומעידה הן על תקופות שונות, בהן חלו שינויים במבנה החברה והן במאבקים שהתקיימו על תפקיד זה. (פרק ב' 5: כיצד נתהווה מעמד הכהנים בישראל? עמ' 99 ואילך)



במקרא מתוארים שני מעמדות אשר רשאים לעסוק בפולחן: הכהנים והלויים, אולם אין כינויים אלה זהים, וכמו כן אין הם מופיעים בכתובים השונים בהקשרים זהים. לדוגמה: המקור הכהני רואה בכהנים את עובדי המקדש בירושלים ואת הלויים ככהני הבמות, שנפסלו מעבודת הפולחן במקדש והם במעמד נחות. לעומתו, ספר דברים רואה רק בכהנים משבט לוי את המורשים לעסוק בפולחן. אחת הדרכים ליישוב הסתירה בין שני המקורות, הכהני והדויתרונמיסטי, היא בקביעה שהם משקפים תקופות שונות בהיסטוריה. דרך אחרת היא באמצעות הקביעה, ששני המקורות גם יחד משקפים לא רק תקופה היסטורית אלא גם את האידיאולוגיה של הכותבים השונים. (פרק ב' 6: היחס בין הכהנים ללויים, עמ' 103 ואילך)

ממה מתקיימים הכהנים? על פי המסופר בתורה, הכהנים נמנים עם שבט לוי. גורלו של שבט לוי היה להיות מפוזר בין השבטים (בראשית מ"ט), ועיסוקו בפולחן היה אמור להחליף את הנחלות החקלאיות שניתנו לכל יתר השבטים. ובכל זאת, הכהנים אינם מקופחים מבחינה כלכלית, ואין הם מופיעים בטקסטים המקראיים כמעמד נזקק. הם ביססו את כוחם בדרכים עוקפות נחלה. בנוסף על הערים שאותן קבלו לצרכי מגורים, אך לפי עדויות במקרא עסקו שם גם בחקלאות ובגידול בעלי חיים, הם יצרו מצבים שכתוצאה מהם הם יהיו נחוצים בחברה. הפרק דן בפירוט בדרכים אלו. (פרק ב' 7: ממה מתקיימים הכהנים, וכיצד הם מבססים את מעמדם בחברה? עמ' 113 ואילך)

אחת הדרכים בעזרתה ניתן להגיע אל הכהונה היא הוכחת מורשת באמצעות הגיניאלוגיה. העורכים את הרשימות הגיניאלוגיות לדוגמה: בספרי עזרא (ז' 1-5), נחמיה (י"א 11), ובספר דברי הימים (דה"א ט' 11; ה' 27-41; ו' 35-38), תוחבים לתוכן שמות של אנשים או של משפחות, אשר הם חפצים ביקרם, וכתוצאה מכך מתקבעת זכותם לעסוק בתפקיד הכהנים. הרשימות הגיניאלוגיות נכתבות מאות שנים לאחר ההתרחשויות, לפיכך, גם אם הן מסתמכות על חומר כתוב קדום, קשה להניח, שכל הנתונים בהן מדויקים. גם אם הרשימות מכילות חומרים אותנטיים, חוסר ההתאמות ביניהן ולעתים ההשמטות והתוספות יכולות להעיד על כי נעשו מתוך ניסיון ליצור שושלת מלאכותית אשר כיהנה במקדש (גם טרם היות המקדש בירושלים) החל מימי אהרן, דהיינו תקופת ההליכה במדבר ועד לחורבן בית ראשון. אולם

במקדש כיהנו או לפחות טענו לזכות לכהן גם בניהן של משפחות אחרות. (פרק ב' 8: ביסוס הכהונה דרך הגיניאלוגיה, עמ' 134 ואילך)

אהרן נחשב לאבי הכהונה, ולכן מעניינת הדרך בה נבנתה דמותו. על פי סיפורי התורה, אהרן נבחר לתפקיד הכהונה עוד בראשית התהוותו של עם ישראל. אולם דמותו נעלמת כמעט לחלוטין מספרי נביאים (ראשונים ואחרונים). לעומת זאת ברשימות היוחסין מתקופת בית שני, הוא מופיע שוב כמייסד השושלת. כמו כן, מייחסים לו את החטא הגדול של בניית עגל הזהב במדבר. המסקנה המתבקשת היא, שהסיפורים יותר משהם נסמכים על רקע היסטורי קדום הם בנויים על אידיאלוגיות של כותבים, שחלקם תומכים בשושלת זו של הכהונה, ולכן מציגים אותה כשושלת הבלעדית. מצד שני, מתנגדי אהרן מייחסים לו את בניית העגל. (פרק ב' 9: בניית דמותו של אהרן ויצירת שושלתו, עמ' 146 ואילך)

הסיפור על מותם של בני אהרן עשוי לשקף התנגדות לכהונה ממשפחת אהרן. אך הסיפור יכול אף ללמד על עליונותו של משה הנביא על פני אהרן הכהן. (פרק ב' 19: סיפור מותם של בני אהרן – השתקפות של התנגדות לכהונה ממשפחת אהרן, עמ' 153 ואילך)

בצד דמותו השנויה במחלוקת של אהרן, מופיע כהן אחר, צדוק (שמ"ב ח' 17), שאף הוא נזכר כאבי בית כהונה. החוקרים חלוקים בדעתם לגבי מוצאו של צדוק. יש סבורים, כי הוא משתייך לאהרן הכהן, ויש המייחסים אותו לשרידי היבוסים בירושלים, אשר הצטרפו לדוד לאחר כיבוש העיר. כפי שהראינו, קשה להניח שצדוק השתייך לשושלת אהרן, וסביר יותר, שלאחר כיבוש ירושלים בידי דוד, מסיבות השנויות במחלוקת, מינה דוד את צדוק ככהן. לאחר שנדחו מן הכהונה, ייסדו צאצאי אהרן את הכהונה בבית אל, ושם היה מרכזם. דעה זו מסתמכת בעיקר על הדמיון בין סיפור העגל לסיפור על ירבעם בן נבט (מל"א י"ב), שנכתב בחוג המתנגדים לכהונה מבית אהרן. (פרק ב' 11: מוצאו של צדוק, עמ' 158 ואילך)

מאחר שגילויי המציאות העומדת מאחורי הספרות הכהנית בתורה תלויה גם בתיארוכה של ספרות זו, נבדק זמן חיבורו של המקור הכהני, שאמור לשקף את עולמם ואת השקפותיהם של הכהנים. הדיון המפורט, אשר כולל התייחסות גם לספר הקדושה, ואשר מסתמך הן על מציאות

אפשרית אשר משתקפת במקור זה והן על ראיות לשוניות, מגיע למסקנה, כי מדובר במקור, אשר חלקים מסוימים ממנו נתהוו בימי בית ראשון, וחלקים אחרים הם פרי תקופת הגלות וימי שיבת ציון, ימי עריכת התורה. (פרק ב' 12 : מתי התחבר המקור הכהני? עמ' 165 ואילך)

מהנאמר במבוא נובע, כי סיפורי העימות נכתבו זמן רב לאחר ההתרחשויות, כך שהם מייצגים בעיקר את המטרות ואת האמונות של הכותבים-עורכים. הכהנים, שהיוו חלק מהממסד, וביססו את מעמדם בדרכים שונות כמו: על ידי יצירת גיניאלוגיה או השתלטות על המקדשים והתקרבות למלוכה, היו לצנינים בעיני הנביאים. בנוסף לעובדה, ששתי הקבוצות התחרו על "משבצת" דומה – היכולת לדעת מהו רצון האל – מוצגים הנביאים כמייצגי אידיאלים שונים מאלה של הכהנים.

### סיפורי העימות

#### פרק ג' - שמואל – מעבר בין כהן לנביא

בראשית ספר שמואל א' מתוארת דמותו של שמואל. למרות שהוא התחנך בשילה אצל עלי הכהן, הוא מהווה בדמותו מעבר מכהן לנביא. המספר מדגיש את מפלתו של בית עלי ואת עלייתו של שמואל כמחליפם. תפיסת שמואל את מקומם של עלי ובניו מסמלת, לדעת הדויטרונומיסט, את הגברת חשיבותה של הנבואה על פני הכהונה. (עמ' 200 ואילך)

#### פרק ד' - סיפור עגל הזהב

משום הדבקות ברעיונות הטרנסצנדנטיות והבלעדיות, נחשב חטא העגל הן על פי המקרא והן על פי המסורת אחריו, לאחד החטאים הגדולים ביותר של עם ישראל בזמן צאתו מארץ מצרים. השותף הבכיר לחטא הוא אהרן הכהן. אומנם נעשים ניסיונות פרשניים להמעיט בחטאו (בעיקר בידי פרשנים מסורתיים). אולם אלו נשמעים אפולוגטיים ומתעלמים מהאידיאולוגיה המאוחרת הטמונה בסיפור, שהיא להכפיש את אהרן. סיפור העגל מופיע פעמיים במקרא: שמות ל"ב ודברים ט"ז-י' וקרוב לוודאי שהסיפור בשמות קדום לסיפור שבדברים. הסיפורים משובצים

במקומות שונים בהקשרם הטקסטואלי, ושיבוץ זה משנה במידה מסוימת את אופיים, לדוגמה: התעלמותו של ספר דברים מתפקידו של אהרן בחטא – מחד גיסא; ומאידך גיסא ציון העובדה, כי אלוהים התאנף באהרן מאד ורק בזכות תפילת משה הוא חזר בו מרצונו להשמיד את העם. שוני זה נובע, כנראה, והרקע ההיסטורי שעליו נכתב הסיפור וכן מהאידיאולוגיה הפרו נבואית, שרצה המספר להשמיע באמצעותו. (פרק ד' 2: הקשר בין הסיפור בשמות ל"ב לסיפור בדברים ט"י, עמ' 214 ואילך)

סיפור העגל קשור אף לסיפור על בניית העגלים בידי ירבעם (מל"א י"ב). ניתן למצוא למעלה מעשר נקודות הקושרות את שני הסיפורים. מאחר שיש להתייחס להעמדת העגלים בדין ובבית אל בידי ירבעם כאל עובדות היסטוריות, ומאחר שהדברים נכתבים-נערכים בידי הסופר הדויטרונומיסט, יש להניח, שהדרך בה סיפרו על כך נעשתה על מנת לגרום לקורא להתייחס באופן שלילי למעשהו של ירבעם. (פרק ד' 3: בעיות הנובעות מהמבנה הספרותי והקשר לסיפור על בניית העגלים בידי ירבעם (מל"א י"ב) ולסיפורים על הריסת צלמים בספר מלכים עמ' 218 ואילך; מכך נובע, כי הסיפור על ירבעם עוצב במיוחד על מנת שהקורא ייזכר בסיפור החטא של בניית עגל הזהב בתקופת המדבר פרק ד' 4: עמ' 222 ואילך)

מדוע בחר ירבעם דווקא בעגלים על מנת להרחיק את שבטי הצפון מירושלים? לפי הסבר אחד, מדובר בעגל, שיהווה מעין ייצוג של האל; לפי הסבר אחר מדובר במעין מעמד, שישמש מושב לרוח האל אשר יורדת לשכון בקרב העם (כמו הכרובים במקדש). יש נסיונות לייחס לירבעם מניעים שונים, אולם המניע העיקרי הוא להכדילם מיהודה, ובעקבות ההשפעה המצרית הן על העם והן על ירבעם, שנאלץ לברוח למצרים, הוא אימץ את פולחן העגל. ידו של הדויטרונומיסט יחסה לירבעם את חטא בניית העגלים כמו גם חטאים נוספים, בהקשר לחטא שנזכר בסיפורי המדבר. בכל אופן הסיפור הידוע על בניית העגל בתקופת המדבר הסיפור נוצל על מנת ללמד לקח את העם. המספר השתמש בו פעמיים: פעם אחת כדי לנגח את אהרן ופעם שנייה עשה זאת לירבעם. (פרק ד' 5: האם מטרת בנייתו של העגל או של העגלים בשני

המקרים הייתה, על פי הסיפור, לגרום לעם לעבוד עבודה זרה, או רק לגרום להם לעבוד את אלוהים באמצעות סמל מוחשי? עמ' 227 ואילך)

אין ספק, שאהרן אינו מוצג בסיפור על בניית עגל הזהב באופן מחמיא, אלא הוא מוצג ככהן שסרח, ולעומתו מוצג משה כמנהיג בעל שיעור קומה, אשר מנסה לתקן את הנזק שנעשה בכל דרך אפשרית: בירור עם החוטאים, הענשתם ופנייה אל אלוהים על מנת שיסלח לעם. מטרת המספר היא להכפיש את אהרן, וזאת מתוך המגמה להציג את בית אל באופן שלילי. מי שחפץ לנגח את משפחת הכהנים של אהרן אין לו אלא להשתמש במסורת על פולחן העגל של ירבעם בבית אל וליחס את בניית העגל לאהרן. מהשוואה זו יוצא בעקיפין שהיוזמה לבניית העגל היא שורש הרע שגרם בסופו של דבר לגלות שבטי הצפון. קשה לקבל את הדעה שהסיפור מייצג מאבק בין משפחת כהונה מצאצאי משה כנגד משפחת כהונה מצאצאי אהרן, אלא יותר מאבק בין נבואה לבין כהונה. (פרק ד' 6: האם הסיפור על בנייתו של עגל הזהב מטרתו הייתה לנגח את הכהונה מבית אהרן, ששרתה או לא שרתה במקדש בבית אל? עמ' 235 ואילך)

תמיכתו של הדויטרונמיסט במשה נובעת מתמיכתו בנבואה. ספר מלכים, אשר מציג השקפה, אשר זהה במהותה להשקפה הנבואית הן בעניין שליטתו של אלוהים בהיסטוריה והן בעניין האזהרה המוקדמת שניתנה לעם, ושלה לא צייתו, מצדד גם בעניין הפולחן בעמדתם של הנביאים כנגד עמדתם של הכהנים. (פרק ד' 7: כיצד משרת סיפור עגל הזהב את האידיאולוגיה של הדויטרונמיסט? עמ' 260 ואילך)

שני סעיפים בעלי היקף מצומצם דנים האחד, בהשוואה בין בניית העגל לבניית מקדשים קדומים, ממנו ניתן להסיק על בחירה מכוונת של סיפורים ידועים שבאה על מנת להדגיש את גודל החטא; והשני באפיזודה על תלונתם של אהרן ומרים על משה (במדבר י"ב), שאף ממנו בולט נצחוננו הברור של הנביא על הכהן. אהרן אומר למשה: "בי אדוני אל נא תשת עלינו חטאת אשר נואלנו ואשר חטאנו" (פס' 11). למרות שאהרן אינו נענש, הרי הכרתו בגדולתו של משה, מביעה את הרעיון, שהכהן נחות לעומת הנביא. (פרק ד' 8: דמיון בין בניית העגל לבניית מקדשים קדומים, עמ' 264 ואילך; פרק ד' 9: עימות נוסף בין משה לאהרן, עמ' 267 ואילך.)

## פרק ה' - עמוס ואמציה עמוס ז' 17-19

למרות שקיימת אפשרות לכך, שמקומו של הסיפור על העימות בין עמוס לאמציה הינו בסוף ספר עמוס, שיבין העורך את הסיפור במקום זה בספר בעיקר בגלל היבטים לשוניים. אולם יש גם הקבלות בין המראות השונים אותם רואה עמוס, שבתוכם משובץ הסיפור. כמו כן יש דמיון מסוים במבנה בין החזונות אותם רואה עמוס לבין הויכוח בינו לבין אמציה: המראות אותם רואה עמוס בפרק ז' 6-9 ובפרק ח' 1-3 שייכים לסוג דיאלוג דיווח, אולם מראה הלקש ומראה האש (פס' 1-6) הם בתבנית של דיאלוג ויכוח. בפרק ז' 9 נזכרים המקדשים והמלך בנשימה אחת. מדוע נזכרים המקדשים ובית המלוכה ביחד? תשובה לכך ניתנת בוויכוח בין אמציה לעמוס: ההתנגשות היא לא רק בין הכהן לנביא, אלא גם בין המלך לנביא. (פרק ה' 2: שבוץ הסיפור במקומו הנוכחי עמ' 275 ואילך).

לעימות בין עמוס לאמציה ניתן למצוא הן סיבות אישיות, הן סיבות פוליטיות והן סיבות חברתיות. סיבה אישית נוגעת בעיקר להתנגדות עמוס לדבקות שבהעלאת קורבנות ובהקדמת ערכם לערך קיום הצדק בחברה. הסיבה הפוליטית נוגעת גם להאשמת עמוס בכך שהוא נביא, שהפטרון שלו הינו מלך יהודה, ולכן אין לו סמכות בישראל, וכן להאשמת עמוס בקשירת קשר כנגד השלטון, אשמה שאולי אמציה אינו מאמין בה, אך מנצל אותה על מנת להרחיק את עמוס משטח הממלכה הצפונית. הרקע האידיאולוגי-חברתי להתנגשות בין עמוס לאמציה נובע מכך שהצדק בעיני עמוס כמוהו כחוקה, בעוד מצוות הפולחן משמשות כחוקים בלבד. וכאשר מתנגש חוק בחוקה, ידה של החוקה אמורה להיות על העליונה. (פרק ה' 3: מדוע יצא קצפו של אמציה על עמוס? עמ' 278 ואילך)

למרות הכותרת בראשית הספר, התחברה הנבואה, כנראה, לאחר שגלות כבר נראתה באופק, דהיינו: סמוך לעליית אשור ולגלות שבטי הצפון. (פרק ה' 4: הרקע המשוער של התחברות הסיפור, עמ' 297 ואילך)

הדעה בדבר עריכה דוטרונומיסטית, אשר ניתן למצוא בסיפור מבוססת על ראיות לשוניות ורעיוניות. לדוגמה: הביטויים "בית ישחק" (עמוס ז' 9; 14) שמופיע פעם נוספת רק עוד בנבואת ירמיהו (ל"ג 26) או הפועל "דרש" במשמעות של "לבוא אל" יכול לבוא רק כאשר

מדובר במקדש, כי רק שם ניתן לדרוש את פי האל או להיראות לפניו. שימוש זה מדגיש את היריבות בין בית אל לירושלים, באשר בשני המקומות קיימים מקדשים, והשימוש עשוי ללמד על הקרבה בין עמוס לספרות הדויטרונמיסטית. כמו כן אזכורה של בית-אל באור שלילי, יכולה לקשר אותה לרפורמה של יאשיהו. גם הדמיון בין הסיפור על העימות לסיפור על הנביא מיהודה שמגיע לבית אל (מל"א י"ג) תורם לקשר זה. כמו כן מצויים רעיונות משותפים לספר מלכים ולספר ירמיהו, שבשניהם נגעה, כנראה, היד הדויטרונמיסטית. (פרק ה' 5: האם יש עריכה דויטרונמיסטית בסיפור? עמ' 301 ואילך).

**המסקנה היא:** הסיפור נכתב על פי דפוסים של סיפורים על התנגשויות בין כהנים לנביאים כמו סיפורי העימותים שנמצאים בספר ירמיהו (פרק ה'). אחדים מהסיפורים הללו יצאו מתחת ידיו של העורך הדויטרונמיסטי (פרק ד'). הוא התאים את הסיפור לאמונתו: שלטון אלוהים על העמים במיוחד על יהודה ועל ישראל, והענשת הכופרים בהשגחתו זו ובעונש אותו הוא עתיד להביא. סיפור זה אף משתלב במגמה להראות את הנביא כעליון על הכהן. אומנם עמוס הוא המגורש בבושת פנים, אולם הוא גם זה שאומר את המלה האחרונה. (פרק ה' 6: עמ' 309 ואילך).

#### פרק ו' - ירמיהו בפני שופטיו פרקים ז'1-21 וכ"ו

לשונו של ספר ירמיהו והסוגות הספרותיות המגוונות שקיימות בו מובילות אל הדעה, כי מדובר בספר שמכיל נבואות של הנביא ירמיהו, אך בצדן נבואות פרוזה וסיפורים ביוגרפיים או אוטוביוגרפיים שנכתבו בידי מחברים שונים בתקופה מאוחרת לנביא עצמו. (פרק ו' 1: הקדמה, עמ' 311 ואילך)

קריאה מעמיקה בדברי הספר מביאה למסקנה, כי ירמיהו מוצג כנביא, שהביע תמיכה ברפורמה של המלך יאשיהו. בבסיסו של הסיפור, אשר הרפורמה והחורבן משמשים לו רקע היסטורי, מצטרפות שתי אידיאולוגיות: זו של העורך המשנה תורת, המצדדת בנבואה, והמציג אותה כמשרתת את האינטרס הדויטרונמיסטי; וזו המתקיפה את הכהנים, ומטילה עליהם את האחריות למצב. הרפורמה מקפחת את פרנסתם של הכהנים, באשר היא מצמצמת את מספר

המקדשים, ומרכזת את גביית המסים בידי המלך. (פרק ו' 2: היחס לרפורמה של יאשיהו, כפי שהוא מוצג בספר ירמיהו, עמ' 313 ואילך).

כתוצאה מן הנבואה בדבר החורבן הצפוי לירושלים בכלל ולמקדש בפרט, רעיון שמסתמך על תורת הגמול האלוהי של ספר דברים, תופסים הכהנים והנביאים את ירמיהו ומעמידים אותו למשפט. מכיוון שמדובר בחטא שבאמירה ולא בעשייה, מתקשים התובעים לבסס את כתב האשמה. לאחר שנראה, כי השופטים עומדים לזכות את ירמיהו, מובאים שני סיפורים סותרים על מצבם של נביאים בעבר, שנוספו, כנראה, או על מנת להרגיע את הרוחות או כדי להראות את הסכנה בה היה שרוי הנביא. הכהנים לא שינו את דעתם, אלא תמכו בהמתתו של ירמיהו, אלא שאחד השרים, שהיה גם בחבר השופטים, הצילו מידיהם. (פרק ו' 3: מבנה פרק כ"ו ומהלך המשפט, עמ' 320 ואילך).

הסיפור בדבר המשפט מתקשר לנבואה המצויה בפרק ז' 15-1, ובשני הכתובים ניתן למצוא עריכה דויטרונמיסטית. דבר זה מוביל להשערה, שמדובר בסיפור שנכתב בתקופת הגלות או מיד אחריה, והוא נועד להעביר את המסר הנבואי, לפיו, לעם נאמר מראש, כי חטאיו יוליכו אותם לגלות ומכיוון שמאנו לשמוע, הגלות והחורבן אומנם התקיימו. (פרק ו' 4: הקשר בין הסיפור בפרק כ"ו לבין הנבואה בפרק ז' 15-1, עמ' 333 ואילך).

הספרות הדויטרונמיסטית נכתבה בסוף תקופת בית ראשון ואף בימי גלות בבל. קיימים ביטויים רבים, המצויים הן בפרקים אלו והן בספרות הדויטרונמיסטית. כמו כן קו דמיון נמתח בין הסיפור בפרק כ"ו לחוק הנביא בספר דברים. הוא הדין לגבי היחס לפולחן ולרעיון צידוק הדין. מכאן שקיימת בשני המקומות עריכה דויטרונמיסטית. (פרק ו' 5: האם ניתן למצוא עריכה משנה תורתית בפרקים ז' וכ"ו? עמ' 342 ואילך)

סביר, שהסיפור נכתב לאחר החורבן, והוא משקף את דעתו של העורך המשנה תורתו. הנמענים שלו הם בעיקר האנשים שכבר גלו. אם אלוהים הניח להחריב את מקדשו הוא אולי אל חלש. אך על פי הסיפור אין זה כך: אלוהים הזהיר את העם באמצעות מיכה, ואומנם חזר בו מכוונתו בזכות חזרתו בתשובה של חזקיהו. הוא הזהיר את העם פעם שנייה באמצעות ירמיהו,



ומכיוון שהעם לא שמע לו, לא נותרה לאל ברירה והוא קיים את אימויו. הסיפור מדגיש, כי הכהנים (וגם הנביאים) היו מתנגדיו של ירמיהו. אלמלא תפסו אותו, היה ירמיהו נושא דבריו בפני העם בלא מפריע. כלומר: הסיפור אומר, שהאשמה לחורבן נעוצה לא במלך בלבד אלא גם בכהנים, אשר לא הניחו לעם להקשיב לדבריו של ירמיהו ולפיכך לא הניחו בידי את האפשרות לחזור בתשובה. (פרק ו' 6: מתי התחבר הסיפור? עמ' 357 ואילך)

### פרק ז' - ירמיהו ופשחור

הכהנים רואים עצמם במעמד גבוה מזה של הנביא. בניגוד לעימות בין עמוס לאמציה הכהן, אין פשחור מסתפק בניסיון לגרש את ירמיהו מהמקום, אלא הוא מפעיל כנגדו אלימות פיזית ממשית. למעשה, פשחור כלל אינו מדבר אל ירמיהו אלא מיד מכה אותו ונותן אותו על המהפכת. האידיאולוגיה החדשה של ירמיהו, באה לבטל עקרונות ישנים. אידיאולוגיה זו באה לידי ביטוי בנוסח הנבואות של ירמיהו: "לא כברית אשר כרתי את אברהם.... כי זאת הברית" (ל"א 30 ואילך); "כי לא דברתי את אבותיכם... על דברי עולה וזבח... כי אם את הדבר הזה צויתי אותם..." (ז' 22-23); "בימים ההם לא יאמרו עוד אבות אכלו בוסר ושני בנים תקהינה כי אם איש בעוונו ימות" (ל"א 29-30). ואולי השינוי החשוב יותר הוא בכך שירמיהו מכריז על חשיבותה של ירושלים כמקום משכן האל ולא עוד ארון הברית, אשר היה בהיכל. הברית החדשה, אשר תהיה כתובה על לוח לכו של העם בניגוד לברית הקודמת שהייתה קשורה לארון הברית, שנמצא בבית המקדש, מבטלת את הצורך בארון הברית. כמו כן ירמיהו מבטל במידה מסוימת את הצורך בהקרבת קרבנות בדבריו: "כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דבר עולה וזבח" (ז' 22). ניתן להבין את ההתנכלות של הכהנים לה הוא "זוכה" לאורך תקופת התנבאותו. ירמיהו ממוטט את הבסיס הכלכלי והיוקרתי עליו עומדים הכהנים. מכאן ועד לאיום על חייו, הִנָּחְתו במהפכת ועריכת המשפט הדרך קצרה ביותר. (עמ' 365 ואילך)

### פרק ח' - תקופת שיבת ציון: פריחת הכהנים ודעיכת הנביאים

תקופת שיבת ציון שונה מהתקופה שקדמה לה, בה הייתה יהודה ממלכה עצמאית. משום שאין אפשרות למנות מלך, יש צורך בשלטון אחר. ולתוך המצב הזה נכנסים הכהנים. במקרה זה הנביאים אינם מוקיעים את הכהנים אלא משתפים איתם פעולה. נביאי התקופה, זכריה, חגי ומלאכי, נוטלים חלק פעיל בחברה המתחדשת. הם מעודדים את העם לבנות את בית המקדש. מכיוון שמבניית המקדש ירוויחו בעיקר הכהנים, שוכך במקצת העימות בין הנביאים לכהנים, לפחות בראשית תקופת שיבת ציון. בתקופת שיבת ציון מוצאים ביהודה כהנים עשירים. התופעה הבולטת בתקופת שיבת ציון היא מספרם הרב של הכהנים גם בהשוואה למספר הלויים. אם מספר הכהנים אומנם כה גדול, יש להניח, כי כל משפחת כהנים צריכה להוכיח את זכאותה לכהן במקדש בירושלים. הכהנים הולכים וצוברים כוח בקרב העם. כפי שראינו, הם עושים זאת הן באמצעות גיניאלוגיה והן באמצעות גבייה עקיפה של מסים למקדש. חז"ל בהכרזתם בדבר הפסקת הנבואה יוצרים מציאות לפיה, אין צורך בנביאים. מעכשיו המאבקים הפוליטיים יימשכו אבל לא יהיו נביאים כדי לקחת בהם חלק. במלים אחרות: קול הנבואה משתק, ואילו הכהנים תופסים גם את מקומם של הנביאים. (עמ' 372 ואילך)

### פרק ט' - נקודות דמיון לסיפורי העימות

יש לראות דמיון הן בתוכן, הן בלשון והן בסוגות הספרותיות בין עמוס לירמיהו. לדוגמה: ירמיהו מדבר על כי ה' הזהיר את העם לחזור בתשובה, ואילו הם סרבו (י"ח 11-12; כ"ה 5-7). גם עמוס אומר דבר דומה. הוא מתאר את המכות השונות אותן הביא על העם ומסיים בפזמון החוזר "ולא שבתם עדיי" (ד' 6-11). הסיבה לאי חזרתם בתשובה היא, שלא הבינו את האסונות שנפלו עליהם כעונש מה'; בכל סיפורי העימות התקפות על הנביא נתפסות כהתקפות על אלוהים ועל דברו; הן עמוס והן ירמיהו מעוררים את זעם הכהנים, כאשר הם מביעים את דעתם בעניינים פוליטיים ועוד. את הדמיון ניתן ליחס למספר סיבות: התכרות אשר נמצאות במצב דומה והדיבור העברי השגור בפיהם; ירמיהו הכיר את נבואות עמוס ואלו שמשו לו השראה; שני הספרים נערכו בידי סופרים מהאסכולה הדויטרנומיסטית. (פרק ט' 1: עמ' 379 ואילך)

בסיפורי העימות בכלל ניתן למצוא מרכיבים דומים. הם כתובים מזווית הראייה של הנביאים או של התומכים בהם; בכל הסיפורים הנביאים הם המוכיחים ואילו הכהנים הם המושא לתוכחה; בבסיסם של סיפורי העימות המתוארים על רקע בית ראשון עומדת הדבקות ביסודות המכוננים של המסורת מצד הכהנים, מול הניסיון, כביכול, לערער עליהם מצד הנביאים; הסיבה המוכרזת לעימות אינה הסיבה האמיתית; בכל הסיפורים ממלא המקדש תפקיד כלשהו; בכל הסיפורים ניתן לראות את רצון הכהנים למצוא חן בעיני העם; היחס השלילי לקרבנות מצד הנביאים; הנביא נמצא בסכנה; גורל העם תלוי בנביא. הדמיון נובע הן מהדפוס הספרותי הדומה אבל גם עקב זווית הראייה הדומות: המחבר כותב מתוך אהדה לנביא ומתוך הסתייגות מהכהן ומפעולותיו. ומכיוון שברוב הסיפורים נמצאת חתימת ידו של העורך המשנה תורתי, אין פלא שהסיפורים כתובים מתוך אידיאולוגיה דומה. (פרק ט' 2: באיזו מידה ניתן למצוא מרכיבים דומים בסיפורי העימות? עמ' 383 ואילך)

#### סיכום ומסקנות:

רוב הסיפורים שאמורים לשקף את המתרחש בתקופת בית ראשון, נכתבים מתוך אהדה לנביא ומתוך חוסר אהדה לכהן. יש להניח, שהם מבוססים על עובדות היסטוריות כלשהן. גם ההתייחסות לדמויות בשמותיהן, כמו: אמציה ופשחור הכהנים ועמוס וירמיהו הנביאים יכולה ללמד על רקע היסטורי; לפי שאין ערך למסר של הסיפורים אם הם מסופרים על דמויות אנונימיות או בדיוניות. אם נוסף לכך את דמויותיהם של אהרן מרים ומשה, שנחקקו בזיכרון הלאומי כדמויות היסטוריות, הרי שהסיפורים מציגים מציאות כלשהי. החברה נזקקה הן לכהנים (ראו עמ' 105-111) והן לנביאים (ראו עמודים 66-84). ואומנם הן כהנים והן נביאים נזכרים לאורך כל תקופת בית ראשון ואף בתקופת שיבת ציון. יש להניח, שחלק מהזמן הם פעלו זה לצד זה באין מפריע. ובכל זאת העובדה, שיש במקרא יותר מאשר סיפור אחד על עימותים ביניהם מעידה על כך שהיה רקע מסוים לחילוקי דעות ביניהם. הכהנים לא היו כה מושחתים, אבל הם היו כה מרוכזים באינטרסים הפרטיים שלהם, עד שלא השכילו לראות את העתיד, ובכך לא מילאו את תפקידם.

התחרות הראשונה בין הכהנים לנביאים היא בנושא: מי הנושא הלגיטימי של דבר ה' ? מכיוון שהנביאים והכהנים התחרו על "משבצת" דומה כבעלי קשר עם האל, אין פלא שהם גם התחרו ביניהם. כל אחד מהם סבר, שאצלו המיומנויות להשגת דבר האל. על "ערבוב" בין תפקידי הכהנים לתפקידי הנביאים ניתן ללמוד לא רק מדמותו של שמואל, המתפקד הן ככהן והן כנביא, אלא גם מהסיפור על אליהו בהר הכרמל, המקריב את קרבן הפר (מל"א י"ח) ועוד. מספר פעמים נזכרים הכהנים כמלמדי תורה. המושג "תורה" אינו מוגבל לפעולת הכהנים, אלא משתמשים בו גם בהקשר לפעולת הנביאים. לכהנים ולנביאים יש אינטרס להתחרות ביניהם גם על כיבוש מעמד בחצר המלכות. ספר דברים, שמקדיש מקום לתופעת הנבואה, כמעט שאינו מתייחס לכהנים (שפי שנזכר לעיל). ובכל זאת בחוקי המלחמה הוא מטיל על הכהן לעודד את העם לפני הקרב (פרק כ' 2-4). אפשר להבין את הפעולה המוטלת על הכהן כפיצוי מסוים לנוכח מעמדו של הנביא. הנביא דורש באלוהים לגבי עצם היציאה למלחמה ולגבי תוצאותיה (שמ"א י"ג; מל"א כ'; כ"ב) או לגבי מניעת מלחמה (מל"א י"ב). לכן ניתן לכוהן תפקיד דומה בעידוד העם לפני צאתו לקרב.

הנחת הדגש על המוסר ולא על הפולחן רק מחזקת את המסקנה, שהנביאים הם אנשי הנצח. המוסר וההתנהגות האנושית בהתאם לכללים, אין להם גבולות של מקום או של זמן. ואילו הייתה האמונה כולה מתרכזת בהקרבת קרבנות, כפי שרצו הכהנים, היווצרות מצב של חוסר יכולת להקריב קרבנות היה עלול לגרום לביטול האמונה כולה. הסטת האמונה לאמונה רוחנית מופשטת, לטקסים שאינם כוללים קרבנות אלא שירה ותפילה, אלו ששימרו את הדת.

האם יש סיבה לכך, שהנביאים ראו סכנה בהתחזקות הכהנים, דהיינו בביסוסו של משטר תיאוקרטי שבראשו יעמדו הכהנים, ולכן נלחמו נגדם? דברי הימים של העולם מוכיחים, כי השלטון משחית. הדבר נכון לגבי המלכים, אשר ראו במעמדם את חזות הכול, ומשום כך דיכאו את נתיניהם מבחינה כלכלית, הוציאו אותם לעתים קרובות למלחמות למען תהילתם האישית, ולא ראו את תפקידם בדאגה לעם עליו הם מופקדים. לא לחינם נכתב חוק המלך (דברים י"ז) המזהיר את המלך מפני בזבזנות יתר או בעקיפין מפני הסתבכות במלחמות (האיסור על ריבוי סוסים), אשר עלולות לגרום להרס הממלכה. למרות שאין בישראל של תקופת המקרא הפרדת

רשויות בנוסח שלאחר המהפכה הצרפתית, רצון המלך מתאזן בדרך כלשהי בידי נושאי משרות אחרות.

אולם אם הכהנים יהיו השליטים הבלעדיים, קיימת סכנה, שהם לא ישאלו בעצתו של נביא, אלא ינהגו על פי שיקול דעתם הבלעדי. וגרוע מכך: אי אפשר יהיה להתווכח עימם, כי הם תולים את החלטותיהם בכך שהם מבינים את רצון ה', ולהם הסמכות לפרש אותו. הכהנים אינם מחדשים, אלא דבקים במלה הכתובה. המדינה תיהפך למדינה אוטוקראטית – אבסולוטית. יוצא מזה, שאומנם הנביאים ייהפכו לבלתי רלבנטיים במדינה, אך המדינה עשויה למצוא את עצמה בצרה גדולה. (עמ' 389 ואילך)

## מבוא

### פתיחה

לאחר בריאת האדם אומר אלוהים: "לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו" (בראשית ב' 18). אחד הפירושים שניתנים לשיקול האלוהי ליצירת האישה הוא, שמלחמת הקיום קשה היא, ולכן עדיף שהאדם ישתף פעולה עם האישה על מנת לעמוד בה.<sup>1</sup> ומוסיף קהלת: "טובים השניים מן האחד" (ד' 9). האדם גילה די מהר, כי על מנת לכלכל את עצמו ולהגן על חייו עדיף לו כי יחיה בחברה. במשך השנים נוצרו משפחות, אשר התאגדו לשבטים, ואלה התאחדו לעמים, אשר הבינו, כי עליהם לחלק את המטלות ביניהם ובעיקר להציב בראשם שליטים, אשר יוכלו לדאוג לאינטרסים שלהם. אולם התבוננות בהיסטוריה האנושית מגלה תופעה, שחוזרת על עצמה בצורות שונות ובמקומות שונים: למרות שעמים מצפים מהשליטים, שאותם בחרו, לדאוג לנתיניהם ולפעול לטובת המדינה בה הם שולטים, הרי נהפוך הוא: השליטים והאליטות השלטוניות דואגים בראש ובראשונה לעצמם, לביסוס כוחם הכלכלי והצבאי, ולשם כך הם מנצלים את הכפופים להם. כתוצאה מכך, מסתבכות המדינות השונות במלחמות, שמקיזות את דם תושביהן, וגם אם הניצחון מושג לבסוף לא תמיד הדבר משרת את מטרת האנשים שנלחמו. כלומר: ההיסטוריה רצופה מאבקים של פרטים ושל קבוצות, שבראש מעיניהם עומד הרעיון לשלוט.

קריאה בהיסטוריוגרפיה המקראית מגלה תופעה דומה. אומנם סיפור ההיסטוריה עטוף במעטה תיאולוגי, דהיינו האל הוא ששולט בעולם, וכל המאורעות מתפרשים כהגשמת רצונו. אולם ההיסטוריון המודרני חייב להתמודד עם גורמים המוצאים ביטוי בעולם הגשמי בלבד. מעבר למעטה התיאולוגי ניתן להבחין בהתחלפות השלטון, שהיא תוצאה של מאבקי כוח בין אנשים שונים, בין קבוצות יריבות ובין אינטרסים נפרדים. שלטונו של שמואל נקטע בעקבות המלכתו של שאול, שאותו ממשיך דוד מתחרהו, ומיסד שושלת חדשה. לאחר מות שלמה בן

---

<sup>1</sup> ילקוט שמעוני, פרשת בראשית רמז כג

דוד מתפלגת מלכותו לשני חלקים, עקב החלטתו של רחבעם בנו לא להיענות לבקשת העם להקלת עול המסים,<sup>2</sup> ממלכת ישראל וממלכת יהודה, דבר שאינו מוסיף יתרון אף לא לאחת מהן. בעוד ביהודה נשמרת השושלת עד גלות בבל, מתחלפות השושלות בממלכת הצפון מספר פעמים כתוצאה מיצרים של בעלי כוח, שאינם בוחלים באמצעים על מנת להשיג את מטרותם. לאחר תקופת הכיבוש וההתנחלות, ולאחר תקופת השופטים, במאה האחת עשרה לפנה"ס נוצרה בישראל שושלת. לרשותו של המלך עומד הצבא ומערכת שלמה של גביית מסים, כך שקשה להחזיר את הגלגל אחורנית וליצור משטר שונה. יוצא אפוא, שבצד המלך צומחת חצר מלכות, שמורכבת מאנשים, שנושאים את עיניהם לשלטון, אם לא כמחליפי המלך הרי כשולטים לצדו. בינתיים הם מסתפקים בכך שהם נהנים ממנעמי השלטון, אך מחכים לשעת כושר להחליפו.

אחת מן הקבוצות שמנסה לגעת ברסן השלטון היא קבוצת הכהנים. הסיפור המקראי אומנם אינו מתאר מאבק עקוב מדם שנועד להשיג מטרה זו, אך מצד שני הוא מתאר שלבים שונים בהיסטוריה, בהם מנסים הכהנים לצבור עוצמה על מנת להתקרב ככל היותר אל מרכז הכוח. לדוגמה: כהני נוב תומכים בדוד (שמ"א כ"א) ואילו במלחמת הירושה בין שלמה לאדוניה תומך כהן בכל אחד מהצדדים (מל"א א'). המאבק מתנהל לא רק בין הכהנים לבין מי שעלול לפגוע במעמדם אלא גם בין משפחות הכהנים לבין עצמן. רק בתקופת הבית השני, כאשר אין מלך בישראל, הם מצליחים להיות השליטים הבלעדיים לכל הפחות לתקופה מסוימת.

מאבק זה של הכהנים אינו מתקבל בעין יפה בידי קבוצה אחרת, היא קבוצת הנביאים. קשה לתאר את הנביאים כקבוצה, לפי שהם פועלים בדרך כלל כבודדים, אולם נביאים אחדים בדורם

---

<sup>2</sup> ייתכן שהתמונה בדבר היות העם מאוחד אינה תואמת את ההיסטוריה, ומלכתחילה היה העם מורכב מפדרציה בעלת שני עמים: יהודה וישראל. בראש הפדרציה הדרומית עמד יהודה ואילו בראש הצפונית עמד אפרים. יתר השבטים היו בעלי מעמד נמוך יותר כפי שהדבר בא לידי ביטוי במסורת על היותם בני השפחות של יעקב. רמזים לכך ניתן למצוא קודם כל בסיפור על המלכתו הכפולה של שאול: בראשונה הוא הומלך במצפה כמלך על הדרום, שהיה נתון למצוקה פלישתית; לאחר הנצחון על העמונים והצלתה של יבש גלעד שוכנעה גם הפדרציה הצפונית לקבל אותו כמלך והוא הומלך שנית. גם בסיפור על דוד, שלאחר מות שאול מלך בחברון 7 שנים; ורק לאחר מות אישבת בן שאול, המליכו אותו גם על הצפון. להרחבה בנושא Weingreen, "The Theory of the Amphictyony...", pp. 427-431 ועל החלטתו השגויה של רחבעם כתבה ברברה טוכמן, מצעד האיוולת, שם היא נגעה בנושא אחר: קבלת החלטות בידי שליטים, שהן בניגוד מוחלט לאינטרסים שלהם.

מנסים למנוע מן הכהנים לצבור כוח רב מדי. סיפורי העימות בין כהנים לנביאים עטופים במעטה תיאולוגי, אך מאחוריהם מסתתרת כוונה מעשית: להציג את הכהנים כאנשים שנלחמים על פרנסתם ולפיכך מתעמתים עם הנביאים, שבנבואותיהם כנגד דרכי התנהלותם וכנגד החשיבות הרבה שהם מייחסים לפולחן, דוחקים אותם מהמקום הגבוה בחברה, שהם מייצגים לעצמם ומסכנים בכך את פרנסתם.

סיפורי העימות בין כהנים לנביאים, שפזורים במקומות אחדים במקרא, משקפים ניסיון זה. האם מדובר בהשתקפות היסטורית או בסיפורים שמטרתם לשרת מטרות שונות של כותביהם? ואולי קיימת מטרה להציג את הכהנים כמושחתים וכאינטרסנטיים בניגוד לנביאים אשר מוצגים כאידיאליסטים וכלוחמים למען החברה? שאלות אלו יידונו בעבודה.

## פרק א': כתיבה ומניעיה

### 1. הנושא במחקר המקרא

במחצית השנייה של המאה התשע עשרה החלו להתייחס למקרא לא רק מזווית ראייה אמונית אלא גם מנקודת מבט ביקורתית. התפתחותה של בקורת המקרא הביאה לחקירה של נושאים רבים, כמו: הדרך בה הוא התחבר, מה היו מקורותיו, חקר הסוגות הספרותיות המצויות בו, היחס בין הספרות שבעל פה לספרות הכתובה, עריכת הספרים, הפרדת הרבדים השונים של היצירות ועוד נושאים רבים, שנוגעים לכלל הספרים או לספרים בודדים. כמו כן נערכו השוואות בין המסופר בו לבין מקורות כתובים, שנמצאו בארצות הסמוכות לישראל במיוחד במסופוטמיה ובמצרים.

הנושא בדבר צמיחתה של הנבואה בישראל העסיק חוקרים רבים והם עמדו על היבטיה השונים. במיוחד בא הדבר לידי ביטוי לאחר מלחמת העולם השנייה, כשהחלו לחקור את הנבואה ממספר זוויות ראייה. וולף (1955) מצא שש נקודות מבט, מהן בדקו את הנבואה. שני הנושאים העיקריים שהטרידו את החוקרים היו: מה מוקדם ומה מאוחר בספרים הנבואיים? מה משותף לנביאים ולדמויות אחרות ומה מייחד אותם? בהקשר לאלה התייחסו לבעיות הבאות: השורשים ההיסטוריים-דתיים של הנבואה הישראלית במזרח הקדום; הפסיכולוגיה של



הנביאים; שאלות בדבר מסורות היסטוריות; נבואת הפולחן (המקדש); נבואה ופוליטיקה; הבעיה של נבואת שקר.<sup>3</sup> חלק מהשאלות התפוגגו ושאלות אחרות צצו במקומן.

**מתי החלה הנבואה בישראל?** היו שייחסו את צמיחתה של הנבואה לתקופת ההתנחלות או לתקופת השופטים כמו: קינן (1877), הסוקר את התפתחות הנבואה בישראל<sup>4</sup>; ולודס (1935), המדבר על צמיחתה של הנבואה בישראל ובמיוחד על תפקידם של הנביאים ה"חדשים" דהיינו המכונים קלאסיים. הוא סוקר את תורת הנביאים על רקע המציאות של המאות התשיעית והשמינית לפנה"ס במיוחד עקב עלייתן של אשור ובבל (האחרונה בתקופה מאוחרת יותר). את הסיבה להחלטת אלוהים להביא כליה על עמו ראו הנביאים בהשחתה המוסרית - חברתית ופוליטית. לודס מדבר על השינוי שחל בחברה הישראלית כתוצאה מהישיבה בארץ ישראל, ועל ההשפעה הכנענית מבחינת מבנה החברה, התרבות והפולחן הדתית. הנביאים, שהעדיפו את החזרה לתקופת המבנה השבטי והתרחקות מהמבנה העירוני, עודדו בהדרגה ושלל בידועין את התפוררות מבנה זה על ידי גינוי הבמות, לדוגמה, ששימשו דווקא לצורך האיחוד השבטי. מחאתם ומלחמתם של הנביאים בהנהגה השתנתה בסוף תקופת בית ראשון בימי המלכים חזקיהו ויאשיהו ובתקופת בית שני כאשר העם, ההנהגה והנביאים חלקו אותם אידיאלים.<sup>5</sup>

על ייחודה של הנבואה הקדומה בישראל כתב בנימין אופנהיימר (תשל"ג). הוא משווה את צמיחת הנבואה בישראל לנבואה במסופוטמיה (ראו עוד בהמשך).<sup>6</sup> וילסון (1980) מנתח את סיפורי אליהו-אלישע באומרו, כי הרקע הוא ממלכת אפרים, אם כי סיפורי ספר מלכים זכו ליותר מעריכה דויטרונומיסטית, אשר שילבה את סיפורי הנביאים מממלכת הצפון.<sup>7</sup>

זליגמן (1996) מדבר על המעבר מהרואים לנביאים, כשהוא מדגיש את המיוחד בהשקפה המובעת אצל הנביאים: התגלות אלוהים הנורא בהיסטוריה, והצגתו כשופט ודורש צדק ומשפט.<sup>8</sup> אופנהיימר (תשל"ג) מתנגד לדעה זו. הוא טוען, שאין להבחין בין רואה, חוזה או נביא. הוא מסתמך הן על כתובים, המכנים בשם "נביא" אותם אנשי אלוהים, אשר נזכרים בדרך כלל בתואר

<sup>3</sup> Wolff, "Hauptprobleme alttestamentlicher Prophtie", pp. 446-468

<sup>4</sup> Kuenen, The Prophets and Prophecy in Israel, 1877.

<sup>5</sup> Lods, The Prophets and the Rise of Judaism, 1937

<sup>6</sup> אופנהיימר, הנבואה הקדומה בישראל, תשל"ג.

<sup>7</sup> Wilson, Prophecy and Society in Ancient Israel, 1980.

<sup>8</sup> זליגמן, מחקרים בספרות המקרא, תשנ"ו, עמ' 171-188.

חווה או רואה, והן על השימוש בפעלים ובשמות כמו חזיון, מחזה מראה, מראות, שנגזרים מאותם שמות: רואה וחווה.

לשאלה בדבר התפתחות הנבואה יש קשר לשאלה: מה קדם למה – החוק לנבואה או להיפך? במשך שנים רבות הייתה מקובלת הדעה, שהחוק אשר מבטא את רצון האל, ניתן למשה בסיני, כלומר הוא הקדום, והנביאים היו רק מפרשי החוק. אולם וולהאוזן הפך את הדעה על פיה כאשר קבע, שהמקור P וכן עריכת התורה כולה התבצעו רק בתקופה מאוחרת, לאחר הגלות והחורבן, ודעה זו מוטטה את הרעיון בדבר קדמותם של החוקים לעומת הנבואה. תיזה זו השפיעה על המחקר במאה העשרים. אחד החוקרים שהשפיעו על המחקר היה פון ראד (1960), שהראה, כי המסורת הנבואית מסתמכת במידה רבה על מסורות קדומות כולל על החוק. הנביאים הוכיחו את העם על סמך החוקים, שאותם העם הפר. אולם הוא לא דיבר על חוקים ספציפיים אלא בעיקר על כך שהנביאים נטלו את החוקים באופן כללי ועשו אותם בסיס לדרישות של ה' מהעם.<sup>9</sup>

צימרלי (1965) טען, שעם הנבואה נוצר משהו חדש. גם הוא הסכים לכך, שהחוק הוא חלק מהברית וגם הושע וגם עמוס ראו את בני דורם כקשורים להתגלות האלוהית. אולם החוק והנבואה מייצגים שני שלבים בהתפתחות ההיסטוריה הדתית.<sup>10</sup> דעתו של צימרלי קרובה יותר לחוקרים של סוף המאה התשע עשרה מאשר לדעות שהובעו לפני כן.

באך (1975) מוצא קשר בין הנבואות של עמוס לבין החוק. לדוגמה: ג' 9 ואילך, ד' 1; ח' 4 ועוד. הוא מסיק, כי עמוס מתבסס על מסורות עתיקות של חוק ואינו ממציא חוקים חדשים.<sup>11</sup> למסקנה דומה מגיע גם ביארלין (1959) לגבי נבואת מיכה. נבואת מיכה סובבת סביב שלושה נושאים: מסורות על סיני, יציאת מצרים והברית עם דוד. מי שרוצה לדעת מהו רצון האל חייב להתבסס על מסורות אלה, שקשורות לברית עם ישראל.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Von Rad Gerhard, Old Testament Theology, vol. ii

<sup>10</sup> Zimmerli, The Law and the Prophets: A Study of the Meaning of the Old Testament.

<sup>11</sup> Bach, "Gottesrecht und Weltliches Recht in der Verkündigung des Propheten Amos", pp.

23-34,

<sup>12</sup> Beyerlin, Die Kulturtraditionen Israel in der Verkündigung der Propheten Micha, 1959,

ובכל זאת, פרט להושע ד' 1-4 ולירמיהו ז' 7-9 שם יש אזכור מפורש של עשרת הדברות, אין ציטוטים ממשים של החוק אצל הנביאים. ולכן ההסתמכות על החוק אינה ודאית.

### נביאי שקר ונביאי אמת

לינדבלום (1962) סוקר את התפתחות הנבואה בישראל. הוא מראה כי הזכות להינבא הייתה שמורה לכל אדם, אליו התגלה האל (לא כמו תפקיד הכהונה שעבר בירושה). תפקיד הנביאים היה לתווך בין ה' לעם אך גם בין העם לה'. הוא מדבר על המאבק בין נביאי האמת לנביאי השקר, ועל הניסיונות שנעשו כדי להבחין ביניהם. האשמה העיקרית המוטחת בנביאי השקר היא שהם מנבאים לשלום, ואינם רואים את הסכנות הנשקפות לעם כתוצאה מעזיבתה של דרך ה'.<sup>13</sup>

### האם יש קשר בין הנבואה במסופוטמיה לבין הנבואה בישראל? ווסטרמן (1967) הצביע על

הדמיון הרב בין הנבואה במארי לבין הנבואה במקרא וזאת על סמך טקסטים מעטים שהתפרסמו בשנות הששים המוקדמות.<sup>14</sup> אולם כבר אלרמאייר (1968) דחה את מסקנותיו של ווסטרמן בטענה, שאי אפשר להשוות טקסטים מעטים, כאשר רק בשלושה מהם האל שולח את הנביא, לנבואה שנמשכה במשך מאות שנים. הוא הצביע על כך, שהטקסטים ממארי מדברים על התגלות בחלום או מראה כלשהו, בניגוד להתגלות שמצויה במקרא. אך גם הוא מסיק, שדברים מסוימים שנכונים לגבי הטקסטים ממארי נכונים גם לגבי הטקסטים המקראיים.<sup>15</sup> מלמט (תשל"ד; תשנ"א) זהיר יותר בהשוואותיו. הוא מוצא דמיון בין הנבואה במארי ובישראל מבחינת התשוקה להביא בפני השליט את דבר האל. אולם בעוד הנבואה בישראל מכוונת אל כל העם הרי הנבואה במארי מכוונת לשליט או לנציגו ורוויה עניינים חומרניים ופטריוטיים.<sup>16</sup> האפמן מבחין בין הנביאים השונים במארי תוך מתן הגדרות יותר ברורות לאישיותם. הוא מציין בעיקר שהנבואה במארי יכולה לשפוך אור על הרקע לנבואה הישראלית.<sup>17</sup> קוך (1982) מדבר על ייחודם של הנביאים הישראלים על רקע נביאי מסופוטמיה. הוא מגדיר את ייחודם של הנביאים במלה: "מטהיסטוריה". כוונתו ליצירת קשר בין האל לבין בני האדם והעולם. הנביאים רצו להוכיח, כי

<sup>13</sup> Lindblom, Prophecy in Ancient Israel, 1962.

<sup>14</sup> Westermann, Basic Form of Prophetic Speech, 1967.

<sup>15</sup> Ellermeier, Prophete in Mari und Israel..

<sup>16</sup> מלמט, מארי והמקרא, תשל"ד; מארי וישראל, תשנ"א.

<sup>17</sup> Huffmon, "The Expansion of Prophecy in the Mari Archives," pp. 7-22.

יש קשר מוסרי בין מעשי בני האדם לבין התוצאות בעתיד, דהיינו אלוהים שולט בהיסטוריה. הנביאים אומרים את דבריהם לא על סמך הניסיון אלא על פי המראה, או ההתגלות שחוו. קוך משווה את הנביאים לאסטרונומים, ההולכים על הירח ולאחר מכן חוזרים ומספרים לבני דורם את חוויותיהם בתקווה שיאמינו להם. במידה רבה דומה דעתו של קוך למסופר בספרות המסופוטמית על אדפה, אגדת האדם הקדמון. על פי המיתוס הזה נוטים לראות באדפה את האדם הקדמון, שהאלים העניקו לו חוכמה ודעת. חוקרים אחרים רואים בו אדם, הבקי בתורת הסתרים של המאגייה ובכוח הדיבור שניתן לו מתאפשר לו לגבור על כוחות דמוניים. אחד המחקרים המקיפים אשר דן בקשר שבין הנבואה במזרח הקדום לבין הנבואה בישראל הוא של ניסיון (2003), אשר סוקר נבואות שנמצאו בארכיונים שונים כגון אלו של מארי, נינוה, ניאו-אשור, בבל ועוד. הוא מצביע על המעבר מהנבואה בעל פה לנבואה בכתב, עליהן הוא מסיק ממבנה הלוחות: אנכי ואופקי, שכתוצאה ממנו השתנה הסגנון ונוספה אידיאולוגיה. בחלק מהכתובים ניתן להסיק על כי הנבואות ניתנו בעיקר למלך, אך גם כי הנביאים תוגמלו על נבואותיהם הטובות. בנבואות נשמר שמו של הנביא, מקום מוצאו וכן האל שבשמו הוא אומר את הנבואה.<sup>18</sup>

**התהוותם של ספרי הנבואה:** חלק מהמחקרים הוקדשו לצמיחתה של הנבואה מאמירה בעל פה לנבואה כתובה. גונקל (1917) טען, שהבסיס לנבואה היה דיבר קצר, שלאחר מכן שונה ועובד.<sup>19</sup> גם מובינקל (1946) מסכים עם דעה זו, וטוען, כי החוקר צריך לנסות ולמצוא מהם ה – *ipsissima verba* של הנביא. הדברים נאמרו, לדעתו, בחוג הנביאים, והם העבירו אותם הלאה תוך כדי שהם מתאימים אותם לנסיבות.<sup>20</sup> צימרלי מוסיף, שכתבת הנבואות החלה עוד בימיהם של הנביאים. לכל זה נוספו הדעות בדבר תוספות עריכה של הספרים. לדוגמה: פרקים מ' – מ"ח מספר יחזקאל נחשבים לתוספת של עורכים מאוחרים בעיקר בעקבות רעיון הגאולה שמובע בהם

---

<sup>18</sup> Izre'el, Adapha and the South Wind ; Koch, The Prophets, London, 1982. ש ;

שפרה, י. קליין, בימים הרחוקים ההם, 1966.

<sup>19</sup> Gunkel, Die Propheten, Gottingen, 1917. Nissinen, Martti, Prophets and Prophecy in the Ancient Near East, Atlanta, 2003.

<sup>20</sup> Mowinckel, Prophecy and Tradition: The Prophetic Books in the Light of the Study of the Growth and History of the Tradition, 1946.

בניגוד לרעיון המשפט שמופיע בפרקים באחרים.<sup>21</sup> גם בספר עמוס מוצא וולף (1975) רובדי עריכה בעיקר עקב ביטויים בסגנון דויטרונומיסטי המצויים בהם, אך גם בגלל רעיונות משותפים.<sup>22</sup> הוא הדין לגבי נבואות ירמיהו. בספר ירמיהו נמצאים ספורים ביוגרפיים ואוטוביוגרפיים, שחלקם לא נכתבו בידי ירמיהו, ובהם במיוחד מוצאים עריכה דויטרונומיסטית. אך עריכה זו לא פסחה אף על נבואות אחרות, כפי שסבור, לדוגמה, רופא (1968).<sup>23</sup> על רבדי עריכה בספר ירמיהו מדבר גם הופמן (2001).<sup>24</sup>

רוב המחקרים על הנבואה בכלל דנים בתפקידם ההיסטורי-חברתי של הנביאים בעם ישראל.

### על הכהונה בישראל:

בניגוד לחומר הרב שמצוי במחקר בענייני הנביאים, לא נמצא חומר מקביל מבחינה כמותית בנושא הכהונה. הסיבה לכך נעוצה הן בתפקיד המשני בחשיבותו שאותו ממלאים הכהנים בתקופת בית ראשון והן באידיאולוגיה שמנחה את כותבי הספרים ואת עורכיהם.

קנט (1928) הקדיש פרק לתיאור התפתחותה של הכהונה בישראל. הוא מנסה להראות שכוהני בית אל התייחסו על בני אהרן ואילו כוהני ירושלים התייחסו על בני צדוק. לאחר חורבן ירושלים התהפך המצב, וכוהני בית אל שלא גלו בזמן חורבן ממלכת הצפון היגרו לירושלים ותפסו את מקומם של בני צדוק. לאחר בניית בית המקדש השני, הבינו בני צדוק שאין להם סיכוי כנגד בני אהרן ולכן הצטרפו אליהם.<sup>25</sup>

קודי (1969) מתאר את התפתחות הכהונה בישראל מתחילת היווצרותו של עם ישראל. הוא סוקר את התפתחותם של הלויים שמוצאם לא היה לדעתו משבט אחד. הוא מדבר על ההשפעה הכנענית שקיבל המקדש הישראלי במשך השנים. לדעתו, הנבואה לשמואל על אודות בית עלי בשם "א ג' כבר רומזת על בחירתם של צאצאי צדוק לכהונה למרות שאין לדעת בכירור מהו מוצאו אלא רק שהתחיל בכהונתו בימי דוד. בימי דוד הוקם מודל הכהונה שהושפע גם מהמצרים וגם מהכנענים. הכהונה הייתה לאו דווקא מצאצאי לוי. עם התפלגות הממלכה היו מספר מרכזים

<sup>21</sup> דיון בבעיה אצל Hunt, Missing Priests, pp. 81-143.

<sup>22</sup> Wolff, Joel and Amos, Philadelphia 1977.

<sup>23</sup> רופא, "עיונים בשאלת חיבורו של ספר ירמיהו", תשל"ח, עמ' 1-29.

<sup>24</sup> הופמן, ירמיהו, תל אביב, 2001.

<sup>25</sup> Kennett, Old Testament Essays, Cambridge, 1928,

בהם ישבו כוהנים. אביתר ייצג את כוהני שילה בעוד צדוק ייצג את כוהני ירושלים. דעה זו תידון במחקר, דהיינו השתייכות הכוהנים לבית אהרן או צדוק והיותה או אי היותה של שושלת כוהנים מבית משה.<sup>26</sup>

קרוב יותר לענייננו, קרוס (1973) שמנתח את סיפורי התורה, המציגים עימות בין משה לאהרן, ומגיע למסקנה, כי הם משקפים יריבות בין משפחות כהונה שונות. לדעתו, הכוהנים המתייחסים לצדוק הם מצאצאי אהרן בעוד כוהני שילה ודן הם מצאצאי משה. קרוס טוען, כי הצדוקים המתייחסים לאהרן, כיהנו בערים אחדות ביניהן גם חברון. דוד מינה לכוהנים את צאצאיהן של המשפחות היריבות הגדולות שבין הכוהנים, ובכך ניטרל את היריבות ביניהן.<sup>27</sup>

החל מימי וולהאוזן מקובל במחקר, כי המקור הכוהני התחבר בתקופת הבית השני. אולם האסכולה המכונה "ירושלמית" הכוללת בין השאר את קויפמן (תשכ"ג);<sup>28</sup> הרן (1972);<sup>29</sup> מילגרום (1991);<sup>30</sup> קנוהל (תשנ"ג),<sup>31</sup> מייחסת אותו לתקופת בית ראשון. פרט לכך מזהה וולהאוזן בתוך המקור הכוהני ספר ייחודי, אותו הוא מכנה "ספר הקדושה". בספר הקדושה H שלב בניינים בין המקורות J ו E לבין D ו P. לטענת קנוהל, ההולך בעניין זה בעקבות וולהאוזן, המקור הכוהני שונה מספר הקדושה הן בלשונו והן ברעיונותיו המרכזיים (קנוהל מתארך את ספר הקדושה לאחר P), שניהם מתייחסים לדעתו לימי הבית הראשון. בעוד המקור הכוהני אינו מתעניין בנושאים שהם מחוץ לפולחן ולבית המקדש, מקיפה אסכולת הקדושה את מכלול חיי העדה הישראלית ואת בעיותיה.

### בין כוהנים לנביאים

רוב המחקרים אינם עוסקים ביחס שבין הנביאים לכוהנים אלא כאשר הם מגיעים לסיפורי העימות. בשנת 2004 יצא הספר The Priests in the Prophet בעריכת לסטר גרָפּ. בספר זה מקובצים מספר מאמרים שנוגעים ליחסים בין הכוהנים לנביאים ;

<sup>26</sup> Cody, A History of Old Testament Priesthood, Rome, 1969.

<sup>27</sup> Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic, Massachusetts, 1973; "The Priestly Houses of Early Israel, 2005, pp. 35-55.

<sup>28</sup> קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ירושלים, תשכ"ג.

<sup>29</sup> הרן, תקופות ומוסדות במקרא, תל אביב, 1972.

<sup>30</sup> Milgrom, Leviticus, New York, 1991.

<sup>31</sup> קנוהל, מקדש הדממה, ירושלים, תשנ"ג.

צביט מנסה להבין את העומד מאחורי התיאוריה של נביאים נגד כוהנים. הוא מראה, שלכוהנים יש תפקיד של שמירת ערכי העבר באמצעות הטקסים הפולחניים. הוא מסכים לדעתו של פנטון האומר, שהנביאים לא התנגדו לקרבנות אלא אולי טענו, שהכוונה מאחורי הקרבנות תחשב אם הישראלי בקש טובה מהאל או סליחה על חטאיו. בכלל המאבק המוסרי של הנביאים תופס רק כעשירית מדברי הנביאים, ואחת הבעיות שלהם היא שהם הוכיחו בעניינים מוסריים אך לא נתנו פתרונות ריאליים. הצגת העונש בלבד אינה פותרת את בעיות המוסר. התיאוריה על מלחמת הנביאים לכוהנים נוצרה בעיקר על ידי הנוצרים.<sup>32</sup>

גִּרְפָּ לְאַחַר שֶׁהוּא בּוֹחֵן אֶת דְּבָרֵי הַנְּבִיאִים: הוֹשֵׁעַ, עֲמוֹס, מִיכָה, צְפַנְיָה, יִרְמְיָהוּ, יִחְזַקְאֵל, חֲגִי, זְכַרְיָה וּמְלָאכִי מִגִּיעַ לְמִסְקָנָה, שֶׁהַכּוֹהֲנִים וְהַפּוֹלְחֵן נִחְשְׁבוּ כַחֲלָק מְקוּבַל בְּדָת, וְיֵשׁ מְקוֹמוֹת בְּהֵם יֵשׁ הַתִּיַחֲסוֹת חַיּוּבִית אֲלֵיהֶם, אוּ לְפָחוֹת מְקַבְּלִים אוֹתָם כְּמִשְׁהוּ מוּבָן מֵאֲלִיּוֹ (הוֹשֵׁעַ ה' 1-2; יוֹאֵל א' 9, 13; יִרְמְיָהוּ י"ח 18 וְעוֹד). כּוֹהֲנִים הָיוּ מְעוֹרְבִים בְּפּוֹלִיטִיקָה לְאוֹמִית, הָיוּ שׂוֹאֲלִים בְּה' בְּאִמְצָעוֹת הָאוֹרִים וְתוֹמִים בְּמִיּוֹחַד בְּתַקּוּפָה הַפְּרִסִית. כְּמוֹ כֵן שִׁימְשׁוּ בְּתַפְקִיד שֶׁל סוֹפְרִים וּמוֹרִים. גֵּרֵב מִתִּיַחֵס בְּסַפְקָנוֹת לְהַתְקַפּוֹת עַל פּוֹלְחֵן הַבְּעַל שְׁבָאוֹת בְּמִיּוֹחַד בְּסִיפּוֹרֵי אֲלֵיהוּ וּבִנְבוּאָת הוֹשֵׁעַ, וְטוֹעֵן שְׁבִבִית אֶל עֲבָדוֹ אֵת הָאֵל אֲוֹלִי בְּאִמְצָעוֹת הָעֵגֶל, אֵךְ פּוֹלְחֵן הַבְּעַל עֲצָמוֹ הַתְּעַמֵּם זֶהְרוּ עוֹד בְּמֵאָה הַשְּׁמִינִית לְפִנְהָ"ס. כֵּךְ שְׁקִימַת תַּחֲרוֹת מְסוּיֵמַת בֵּין הַנְּבִיאִים לְכוֹהֲנִים לְגַבִּי הַקָּשֶׁר עִם הָאֵל, אֵךְ בְּצַד הַגִּינוּיִם לְכוֹהֲנִים שְׁנִזְכָּרִים בִּיחַד עִם גִּינוּיִם לְאַנְשֵׁי מְמֻסָּד אַחֲרֵים יֵשׁ אֲלֵיהֶם גַּם הַתִּיַחֲסוֹת חַיּוּבִית.<sup>33</sup>

ביב חולק על דעתם של חוקרים, אשר טוענים שהתנגדות הנביאים לפולחן נובעת מכך שהנביאים רצו עולם דתי בלי הפולחן. הוקעת הפולחן היא חלק מהאסטרטגיה הרטורית של הנביאים, ומשובצת בתוך דברי הגינוי על חטאי העם בכלל. המטרה היא לזעזע את השומעים, ודחיית הפולחן שלובה בהוקעת עבודת הפסלים, הסינקרטיזם הדתי של העם. לאחר גלות בבל

---

Zevit, "The Prophet versus Priest Antagonism", *The Priests in the Prophets*, pp. 189-217. <sup>32</sup>  
Grabbe, "A Priest is without Honor in his Own Prophet", *The Priests in the Prophets*, 79-97 <sup>33</sup>  
pp.

מתואר שיקום היחסים בין העם לה' במונחים הלקוחים מן הפולחן. אפילו הגויים יבואו להשתתף בפולחן של ישראל.<sup>34</sup>

בן-צבי אף הוא מסכים לכך, שהכוהנים הוקעו ביחד עם יתר המעמדות השולטים. אין לפקפק בכך שהנביאים ראו את חשיבותו של המקדש וביחד עם זאת את הפולחן שמתבצע בו. התמונה שנוצרה לפיה, אופוזיציה לכוהנים שייכת לתקופה שלאחר המלוכה, אינה משקפת את המציאות. את משה עיצבו כארכיטיפ של נביא ואת אהרן כארכיטיפ של כהן, ורק מאוחר יותר יצרו את הקונפליקט ביניהם. האחריות על עיצוב הספרות כפי שהיא מוטלת על שכבות האליטות של תקופת בית שני ודעותיהם הן שמובעות בספרים.<sup>35</sup>

פטון מדברת על הנביא ירמיהו, אשר מוקיע את הכוהנים כחלק מהממסד, שאותו הוא מאשים בנפילת העם.<sup>36</sup>

ואילו פלמינג מנסה למצוא הן קווי דמיון והן הבדלים בין הנבואה במארי לנבואה בישראל, ומתוך כך אף מסיק לגבי היחסים בין שתי הקבוצות, של הנביאים ושל הכוהנים בשני המקומות. הוא מראה, שבמארי היו חולמים, חוזי חזיונות ונביאים, כאשר לכל מי שהשתייך לקבוצה מסוימת היה כנוי שונה. אומנם נביאים הסתובבו גם במקדשים בעיקר לצורך הקדושה הדרוש לקבלת הנבואה, אך בעוד הנביאים היו קרובים יותר לחצר המלכות, היו הכוהנים עסוקים במקדשים. בישראל, לעומת זאת בישראל, הכוהנים היו במרכז ואילו הנביאים היו בשוליים. כתוצאה ממצב זה אי אפשר להסיק הרבה מהמתרחש במארי על המתרחש בישראל.<sup>37</sup>

## 2. המתודות אשר ננקטו בעבודה

העבודה מתייחסת למחקרים רבים, שנכתבו על הנושאים אשר יש להם נגיעה לעבודה, לדוגמה: לגבי הכהנים, הנביאים, דרכים של כתיבת ההיסטוריה, הנביאים אשר התעמתו עם

<sup>34</sup> Bibb, "The Prophetic Critique of Ritual in Old Testament Theology", 31-41.

<sup>35</sup> Ben-Zvi, "Observations on Prophetic Characters, Prophetic Texts, Priests of Old, Persian Period Priests and Literati", The Priests in the Prophets, pp.19-30.

<sup>36</sup> Patton, "Layers of Meaning: Priesthood in Jeremiah MT", The Priests in the Prophets, pp. 153-176.

<sup>37</sup> Fleming, "Prophets and the Temple Personnel in the Mari Archives", The Priests in the Prophets, pp. 44-64.



כהנים ועוד כהנה וכהנה. תוך כדי הניתוחים נבדקה פרשנות מגוונת שנכתבה במשך הדורות. בדיקתן של שתי הגישות, זו של הפרשנות המסורתית וזו של הגישה המחקרית, הניבה פירות לגבי הסיפורים השונים. המחקר בדק אף מקורות חוץ-מקראיים, כגון: תעודות עתיקות ממסופוטמיה או אף מהארץ, שחלקן יכלו לשפוך אור על נושא המחקר, הן מבחינת דפוסי לשון והן מבחינת מוטיבים ספרותיים. אלו איפשרו לעתים להבחין במוסכמות ספרותיות ותרבותיות המצויות גם בספרות המקראית. נעשתה גם קריאה בין-טקסטואלית אשר העניקה פרשנויות שונות לטקסט. כמו כן השוואה בין הסיפורים העניקה פרשנות בדבר האידיאולוגיה המשתקפת מן הסיפורים כתוצאה מכך, שהם נכתבו על מנת שהקורא אומנם יקשר בין הסיפורים השונים. יחד עם זאת קיימת אפשרות סבירה לכך, שסיפור אחד משמש מודל סיפורי ליתר.

מכיוון שהנושא עוסק במושג אידיאולוגיה, ניתנה תשומת לב למוצאו של המושג ולדרכי השימוש בו במשך השנים.

מטרתו של פרק זה להצביע על כך, שהכתובים במקרא נכתבים לא רק מתוך מטרה להשיג מסר תיאולוגי, אלא גם ובעיקר מתוך אידיאולוגיה של הכותבים. התוצאה הבלתי נמנעת של תופעה זו היא, שגם הצורה בה מסופר על עימותים בין כהנים לנביאים איננה בהכרח השתקפות של מצב היסטורי ריאלי.

### 3. כתיבת היסטוריוגרפיה במקרא

"הדרך בה נכתבת ההיסטוריה העתיקה רצופה מהמורות בעיקר בשל העובדה, שהכותבים מתקשים בהשגת חומר שיאשש את כתיבתם. לעתים משקפת היצירה המוגמרת "זיכרון קיבוצי של קהילה או של אומה או של ישות אחרת – כל מה שהיא או שליטיה ומנהיגיה, משורריה וחכמיה, בחרו לזכור כבעל משמעות, כמציאות וכסמל כאחד." אך פעמים רבות יש בה שחזורים שנעשו על סמך "חקר תעודות, חפירות בערים שנקברו באדמה, פענוח כתבים ושפות שנשכחו." יחד עם זאת, אי אפשר להתעלם מכתיבה היסטורית בעלת מטרה, ש"מתוכננת ומעוצבת מתוך ההיסטוריה הזכורה או המשוחזרת, כאשר הדבר אפשרי, ובדויה ביתר המקרים".<sup>38</sup> חוקרי ההיסטוריה מניחים, לדוגמה, קיומן של מסורות בעל פה, גם אם אין הוכחות ממשיות לקיומן. אך הם דומים למי שמשחזר כד עתיק, שלא יגביל את עצמו לרסיסים אותם הוא מוצא, אלא יניח את קיומם של חלקים נוספים, גם אם אין הם מצויים בידו.<sup>39</sup>

גם נאמן מדבר על הדרך המשוערת בה נכתבה ההיסטוריה הישראלית במקרא. לדעתו, לכתיבת ההיסטוריה יש קשר להתפתחות הכתב בישראל, ומכיוון שלדעתו, הכתיבה היסטורית התפתחה בתקופה מאוחרת, דהיינו לא לפני המאה השמינית לפסה"נ, הרי היא נעשתה אגב שימוש במקורות קדומים. מקורות קדומים אלו היו קיימים בעיקר בעל פה, ועובדו על ידי סופרים ועורכים מאוחרים.... גם אם סיפור שהועלה על הכתב נסמך על מסורת בעל-פה, הרי ששלב הרישום הביא לתמורה מעמיקה בסיפור. מסתבר שהמסורת שימשה לא יותר מאשר

<sup>38</sup> לואיס, "ההיסטוריה - זיכרון, שחזור, המצאה", עמ' 8. כבר שפינוזה, שלא היה חוקר תנ"ך או פרשן, סקר את ספרי התנ"ך השונים, וניסה להוכיח, כי הספרים לא נכתבו על ידי האנשים ששמום נקרא על הספרים: שופטים שמואל ואחרים. הוא יחס את הכתיבה לעזרא, עליו נאמר כי "ויקרא בספר בתורת ה' מפרש ושום שכל ויבינו במקרא". שפינוזה מסיק מכך, כי עזרא הסתמך על ספר דברים והיה היסטוריון, אשר כתב את תולדות בית ראשון ("מאמר תיאולוגי-מדיני" שהתפרסם במאה השבע-עשרה).

<sup>39</sup> Greenstein, "Theory and Argument in Biblical Criticism", p. 62.

גרעין, שסביבו טווה המחבר המאוחר את יצירתו הכתובה. אף ייתכן שחלקים לא מבוטלים מהפרוזה במקרא אינם נשענים כלל על מסורת קדומה, אלא הם יצירות ספרותיות בדיוניות, או יצירות שנבנו סביב גרעיני מציאות זעירים.<sup>40</sup> נאמן מנתח את הדרך האפשרית בה גובש עם ישראל לעם, ולפי תיאורו פעורה תהום עמוקה בין הדרך בה נוצר העם ועוצבה דמותו לבין המסופר במקרא. לאור זאת מתחזקת ההנחה, שהחיבורים בפרוזה משקפים קודם כל את זמן העלאתם על הכתב ואת השקפת עולמם ומגמותיהם של המחברים המאוחרים, ורק באופן שולי – אם בכלל – את הזמן שאליו הם מיוחסים<sup>40</sup>. נאמן מוסיף ואומר, כי החיבור המקיף על תולדות ישראל נכתב בימי יאשיהו, וחיבורו נעשה בעיקר על ידי חוגי סופרים, כהנים ונביאים של סוף תקופת הבית הראשון. נימוקו העיקרי הוא: הסופר נעזר בחומר ארכיוני, שהיה מצוי במקדש. שמות המלכים, זמן שלטונם ושם אמם (כאשר מדובר בעיקר במלכי יהודה, כי נתון זה חסר אצל מלכי ישראל), וכן מאורעות מיוחדים שאירעו בתקופתם – כל אלה נתונים שהיו מצויים בארכיון של המקדש, כשם שנתונים מעין אלה נמצאו בארכיונים של מלכים במזרח הקדום. נאמן מוצא קשר בין הרפורמה של יאשיהו לבין חיבור ההיסטוריה הדו־טרונומיסטית. לדוגמה: הברית שנכרתה בחורב בין ה' לעם ישראל משמשת תקדים לברית שכרת יאשיהו במקדש בירושלים עם תושבי יהודה (מל"ב כ"ג 1-3); אלוהי ישראל בחר בדוד ובביתו למלוך על ישראל עד עולם, וקביעה זו מקנה תוקף לכל מעשי יאשיהו, באשר הוא מצאצאי בית דוד; ההדגשה של חטאי ירבעם מעניקה לגיטימציה להכחדת המרכז הפולחני בבית אל בימי יאשיהו (מל"ב כ"ג 15-16) ועוד.<sup>41</sup> "מחבר ההיסטוריה שהיה בוודאי סופר בחצר המלך או במקדש, היה מקורב לחוגי הכהונה במקדש בירושלים. הללו נמנו עם הנהנים העיקריים מן הרפורמה הפולחנית, שהרי הרפורמה שמה קץ לכל אתרי הפולחן שהיו ברחבי הממלכה וסמוך לגבולה (בית-אל) והדגיש את מעמדו הפולחני הבלעדי של המקדש בירושלים. הכהנים היו גם מפרשי

<sup>40</sup> נאמן, "היסטוריוגרפיה, עיצוב הזיכרון הקיבוצי ויצירת תודעה היסטורית", עמ' 465, וכן: "The Sources available for the Author of the Book of Kings", pp. 105-120. גם בלנקינסופ טוען, שהמקרא הוא יצירה של תקופת הבית השני, ומשקף את העניינים ואת האידיאולוגיות של העורכים ושל האליטות מאותה תקופה. לכן גם הורחב המושג "נביא" p. 119. Sage, Priest, Prophet.  
<sup>41</sup> נאמן, "העבר המכונן את ההווה", עמ' 61-62.

התורה המוסמכים (ראה דברים י"ז 8-11), והדבר הקנה להם עמדת כוח בולטת".<sup>42</sup> אולם גם לנביאים היה חלק בחיבור ההיסטוריה: הרפורמה של יאשיהו דרשה לשאול באל רק באמצעותם ולא בכל אמצעי אחר.<sup>43</sup> במיוחד בולט בעניין זה חוק הנביא (דברים י"ח) המציין, כי דרישה בדברי נביא היא הדרך הלגיטימית היחידה לשאול באל.

התיאוריה של נאמן הגיונית היא, אך קשה לבטל יצירה שנעשתה בישראל בתקופות קדומות רק על סמך העובדה, שלא נמצאו ראיות מספקות לכתיבה רצופה. ראשית, החומרים עליהם כתבו הקדמונים הם חומרים מתכלים, במיוחד נכון הדבר לגבי ארץ ישראל, בה הלחות רבה, ולכן חומרים כמו קלף, פאפירוסים ויתר החומרים עליהם כתבו, נשחתים תוך תקופה קצרה. שנית, אם החיים במקום כלשהו נמשכו ללא הפרעה, ייתכן שיימצא חומר כתוב משתיים עד שלוש מאות אחרונות, כמו גם חפצים אחרים מאותו פרק זמן. אך אם המקום היה תחת כיבוש במשך תקופה ארוכה, הטקסטים שנשתמרו הם מהמאה האחרונה של הכיבוש, וקרוב לוודאי שלא יימצאו טקסטים מלפני כן. יש לזכור, שבמאות השמינית והשביעית לפנה"ס הייתה ארץ ישראל תחת כיבוש אשורי ולאחר מכן בבל, כיבוש שהביא להגליות של תושבי הארץ. כך שגם אם הייתה בארץ פעילות ספרותית ענפה ורצופה, קשה למצוא בה חומר כתוב מתקופה קדומה למאות אלו. כמו כן, הימצאות של מקבצי טקסטים אינה מעידה על חשיבותם או על שגשוג כלכלי או ספרותי, כי הימצאות זו היא לרוב מקרית, וייחוס חשיבות יתר למקבצי טקסטים מעוותת את המציאות. העיוות נוצר גם כתוצאה מכך, שאם מקום כלשהו ננטש, ייתכן שאנשים לקחו עמם את הכתובים בעלי הערך, אך השאירו או זרקו את אלו בהם לא מצאו חפץ, ודווקא אלו נמצאו בחפירות ארכיאולוגיות.<sup>44</sup>

ככלל, קשה לתאר חברה מפותחת כלשהי ללא סופרים. חצר המלוכה התנהלה באמצעות כתיבה, וזו הייתה מסורה בידי סופרים: שריה (שמ"ב ח' 17); "אלי-חרף ואחיה בני שישא סופרים" (מל"א ד' 3); שבנה (מל"ב י"ח 18); שפן (מל"ב כ"ב 8-9). הכתיבה והקריאה היו

<sup>42</sup> נאמן, "ההיסטוריוגרפיה ועיצוב הזיכרון הקיבוצי ויצירת תודעה היסטורית", עמ' 471.

<sup>43</sup> נאמן, כנ"ל, שם. הרן, האסופה המקראית..., עמ' 185 ואילך, מייחס את עריכת ההיסטוריוגרפיה בספרי יהושע-מלכים לעורכים הדויטרונומיסטים. הוא מדבר על איסוף החומר בידי העורכים אך גם על התערבותם בגוף הנאמר במקורות, לעתים עד שיכתוב הכתוב שלפניהם.

<sup>44</sup> Millard, "Only Fragments from the Past: The Role of Accident...", pp. 301-319.

נחלת אנשים מקצוענים. עוד בספר יהושע מסופר על משלחת ששולח יהושע, שתפקידה לכתוב את נחלות השבטים (יהושע י"ח 4-9). קאר מבחין בין מדינות גדולות, שהשקיעו משאבים בטיפוח הכתיבה גם לצורך הנצחת המלכים ושושלותיהם, ועל כך מעידות המצבות השונות הפזורות ברחבי הממלכה, לבין מדינות קטנות כמו יהודה וישראל. להערכתו, גם אלו טיפחו את הכתיבה, והקלות היחסית של הכתיבה העברית המבוססת על אותיות האלף-בית יכולה להעיד על הניסיון להקל על הקריאה ועל הכתיבה.<sup>45</sup> אולם אין להסיק מכך, כי ההמונים ידעו קרוא וכתוב. ייתכן, שהציורים המצויים בחלק מהכתובות נועדו להבהיר להמון, מהו נושא הכתובת. המקרא עצמו מפזר עדויות על קיומם של ספרי שירה, בהם הוא נעזר בכתיבה ההיסטורית, כמו "ספר הישר" (יהושע י' 13; שמ"א א' 18; שמ"ב ב' 18) או "ספר מלחמות ה'" (במדבר כ"א 14).<sup>46</sup> אלא שההגדרה "ספר" תלויה בפרשנות שניתנת למלה. הכוונה בראש ובראשונה למסמך כתוב. לדוגמה: במגילת אסתר נאמר "ונשלוח ספרים בידי הרצים אל כל מדינות המלך..." (אסתר ג' 13) הוא הדין בספרים ששלחה איזבל אל זקני יזרעאל (מל"א כ"א 8), ובשני המקרים קשה להניח שמדובר ביותר מאשר במכתבים, או כפי שמסביר הרן, מדובר בעותק, כלומר במגילה מסויימת שהחיבור נכתב בה.<sup>47</sup>

בכל אופן הייתה כתיבה לצורך משפט: איזבל כותבת ספרים לזקני יזרעאל על מנת לביים משפט שקרי לנבות. לא ייתכן שהיא שלחה הוראות בע"פ, דבר שהיה מסגיר את פשעה לעין כל (מל"א כ"א 8); בענייני גט (דברים כ"ד 1) נאמר במפורש, שהאדם כותב גט לאשתו, ולאחר מכן הנביא ירמיהו משתמש בגט במשמעות מטפורית (ירמיהו ג' 8). על יהודה נאמר, שאחד

<sup>45</sup> Carr, *Writing on the Tablet of the Heart*, pp. 112 ff. קאר מביא עדויות שונות מן המקרא על לימוד בחצרות המלכים או על ידי כהנים, ועל ידיעתם או אי ידיעתם של אנשים קרוא וכתוב, אולם הוא עצמו טוען, כי אי אפשר לדעת אם הידיעות הן בגדר פיקציה או שהן אותנטיות.

<sup>46</sup> Halpern, "Eyewitness Testimony", pp. 50-57. הלפרן מנסה להוכיח, כי שירת הים ושירת דבורה הן שירות קדומות. על שירת הים הוא טוען, כי היא הייתה ידועה עוד במאה ה-12 לפנה"ס, כאשר אנשים מיוצאי מצרים עדיין היו בחיים. אולם רוב הראיות עליהן הוא מסתמך אינן משכנעות. כגון: שבשתי השירות ה' מופיע כאל אקסטריטוריאלי וזה סותר את הרעיון, שה' נמצא באופן בלעדי בכנען. נכון שה' מופיע בשירות כאל שבא מסיני או צועד משדה אדום, אך אפילו ירמיהו, שחי בסוף תקופת בית ראשון, מדבר על כי אלוהים אינו שוכן במקדש, אלא רק שמו נקרא על המקדש. בנבואת ההקדשה נשלח ירמיהו כ"נביא לגויים נתתיך" (א' 5). ואילו בנבואה אחרת הוא אומר: "אוליכם אל נחלי מים בדרך ישר" (ל"א 8) – האל נמצא כאן מחוץ לטריטוריה של ישראל, כאשר הוא מוליד את העם בחזרה לארצו. המסקנה היא, שלא מדובר ברעיון קדום. הוא אף מסיק מהכינויים "אלופי אדום" ו"אילי מואב", כי מדובר בטרם ישבו עמים אלה ישיבת קבע. אך מה עם הסיפור על בלק מלך מואב, שעל פי ספר במדבר התרחש בזמן יציאת מצרים: כמו כן הכינוי "אילי" מדבר על עשירי העם (מל"ב כ"ד 16).

<sup>47</sup> הרן, האסופה המקראית, עמ' 223-224.

מסימני ההיכר שלו היה חותמו (בראשית ל"ח 18), חפץ שמתקשר עם כתיבה. הכתיבה הייתה נחוצה גם לצרכים מנהליים: על דוד נאמר, שהוא פוקד את העם (שמ"ב כ"ד 1-3), פעולה שמטרתה לוודא מהו מספרם של האנשים שייענו לקריאת המלך ביום פקודה וכן לצרכי הטלת מס על העם. גם פעולה זו אי אפשר לה שתעשה רק בעל פה. על ידיעתו של יואב את הקריאה ואת הכתיבה ניתן ללמוד מחליפת המכתבים בינו לבין דוד לאחר שדוד נאף עם בת שבע, אשת אוריה החתי. גם כאן היה על דוד להיות דיסקרטי בתכנון שעשה, על מנת להסתיר את עונו באמצעות הריגתו של אוריה, ולכן המכתב היה אמור להיקרא בידי יואב בלבד.<sup>48</sup> אולם עדיין עומדת השאלה, האם יש בכך הוכחה לכתיבה ספרותית או היסטורית?

נילסן מראה, כיצד הכתיבה תפסה את מקומה של המסורת שבעל פה, אולם לא ביטלה אותה, אלא התקיימה לצידה. לאחר שהוא מביא ראיות לחשיבותו של הלימוד בעל פה במזרח הקדום, הוא מצטט את דברי אפלטון, שמדבר בשבח הלימוד בעל פה, אשר מחדד את הזיכרון שבמוח, אך בעת ובעונה אחת מדבר גם בשבחן של האותיות, שמעודדות את הזיכרונות. על צירוף של כתיבה ואמירה בעל פה ניתן ללמוד מחליפת מכתבים דיפלומטית, בה היה תפקיד המשלחת להעביר מסר בעל פה ואילו המכתב נועד רק להזכיר את המסר. להוכחת דבריו נילסן מביא אחד ממכתבי הארכיון המלכותי במארי, שם המלך אומר *ṭuppakā ša tušābilam ešmē* כלומר: "את דברי המכתבים שמעתי". ובכלל כל מכתב אכדי נפתח ב: *ana PN qibīma* שפירושו: "אל פלוני אמור". בפעמים בהן נזכרת במקרא נתינת החוק, הוא נקרא באוזני העם, ולאחר מכן מונח כחומר כתוב במקדש. לפיכך הימצאות הספר בימי יאשיהו אינה מפתיעה.

בקינת דוד על שאול ועל יהונתן נאמר: "ללמד את בני יהודה הנה כתובה על ספר הישר" (שמ"ב ב' 18). נילסן סבור, כי "קשת" הוא שם השיר, שנקרא על שם אחת המלים שמופיעות בו, ומכיוון שיהונתן הוא הדמות המרכזית עליה מקוננים, נלקח שם השיר מהפסוק "קשת

<sup>48</sup> Nielsen, Oral Tradition..., pp. 39-61.

יהונתן לא נשוג אחור" (שמ"ב א' 22).<sup>49</sup> בכל אופן מדובר בשירה קדומה, אשר שובצה בספר שמואל בידי מחברי הספר.

רוב הדוגמאות מלמדות על כי הכתיבה הייתה נחלתה של שכבת האליטות: הסופרים, הכהנים, הפקידים במלכות, הנביאים. כשנמצא ספר התורה בימי יאשיהו נאמר: "ויקראהו שפן לפני המלך. ויהי כשמוע המלך את דברי הספר... (מל"ב כ"ב 10-11), דהיינו: יש ספק אם כשרון הקריאה והכתיבה היה נחוץ למלך עצמו. אם כי חוק המלך (דברים י"ז 18-19) מצוה על המלך, לכתוב את הדברים ולאחר מכן לקרוא בהם, כלומר: הוא אמור לדעת קרוא וכתוב. נילסן מביא ראיה מאחד ממכתבי לכיש, בו אומר יואש, המפקד היהודי, כי אין הוא יודע לקרוא את המכתב שנשלח אליו. לעומת זאת, ניתן להביא דוגמאות רבות הן מהתורה והן מספרות החכמה על כי האב אמור לשנן לבניו את סיפור המסורת, וללמד הכוונה ללימוד בעל פה. עצם העובדה שהשיר המסיים את ספר משלי, ההמנון לאשת חיל (משלי ל"א) כתוב באקרוסטיכון על פי סדר אותיות האלף-בית, מעידה על כי הדברים נאמרים בעל פה, והאקרוסטיכון הוא אמצעי להקל על הזיכרון.

נילסן מסיים באומרו, כי מצד אחד יש תרבות של כתיבה ומצד שני נשמרת הלמידה בעל פה. אם הכתיבה החלה לתפוס את מקומה של הלמידה בעל פה הרי זה בגלל שהתרבות הרגישית מאוימת כתוצאה ממאורעות פוליטיים מבחון וסינקרטיזם מבפנים, ואילו הלמידה בעל פה המשיכה להתקיים כתוצאה מהצורך להתאים את הבסיס הסמכותי לחיי הקהילה, אשר נעשו מקובעים בכתב, למצבים המשתנים בחיים.<sup>50</sup>

לסיכום: נמצאות כתובות של מלכי הסביבה, שמתארות את מלחמותיהם של המלכים באופן כרונולוגי וללא תודעה היסטורית משמעותית; נמצאים אזכורים במקרא לגבי ספר דברי הימים למלכי ישראל או למלכי יהודה, דהיינו שנכתב משהו דמוי האנאלים החיצוניים גם ביהודה

---

<sup>49</sup> Nielsen, Oral Tradition..., pp. 39-61. אומנם נאמר, שהשירה כתובה, אך נילסן שם את הדגש על המלה "ללמד" שמאפיינת את מחבר ספר דברים וכוונתה ללמד בעל פה, ואין לפרש זאת ככותרת מאוחרת לשיר. מכאן הוא מסיק שמדובר בשירה שנאמרה דווקא בעל פה, ושהיה בה תפקיד נכבד לקשת יהונתן, והמטרה ללמד את בני יהודה את השיר אולי על מנת לפאר את שמו של יהונתן. לעומתו סבור גרינשטיין (בהרצאה שנשא בכנס של SBL שהתקיים בנובמבר 2006 בווינגטון הבירה), כי מדובר בשירה כתובה, וציון שמו של השיר מתאים גם לסורות בקוראן, בו סורות נקראות על שם אחת המלים הראשונות המופיעות בהן - בסורות הקצרות - או על שם מלה מרכזית - בסורות הארוכות.

<sup>50</sup> Nielsen, Oral Tradition, pp. 60-61.

ובישראל; יש עדויות במקרא לכתיבה ספרותית רנדומאלית - אך יש גם עדויות למסורת ענפה שהתפתחה בעל פה. יחד עם זאת לא תמיד ניתן להצביע על הזמן המדויק, בו נכתבו יצירות שמתארות כקדומות. גרינשטיין מצביע על דמיון בין יצירות חוץ-מקראיות עתיקות לבין פסוקים משירת המקרא, דמיון שאינו יכול להיחשב מקרי. בנוסף על כך גם פסוקים מקראיים נראים לעתים כמצוטטים בפי אנשים, שידעו את המקור שלהם, גם אם שינו מעט את הציטוט.<sup>51</sup> נובע מכך, כי הייתה פעילות ספרותית הן בכתב והן בעל פה, אך קשה לקבוע תאריך לחיבורן של היצירות הנזכרות. גם אם היצירות הלקוחות מספרים כמו "ספר הישר" הן קדומות, לא ברור עד כמה עתיקות הן, וכמה גלגולים בעל פה הן עברו עד אשר הועלו על הכתב. וגם כאשר נכתבו, אין לדעת עד כמה הן משקפות את המציאות ועד כמה נספחו אליהן במשך השנים רעיונות נוספים, באשר המסורת בעל פה היא נזילה ביותר. יתר על כן, ההסתמכות על ספרים שונים, כגון ספר דברי הימים למלכי יהודה / ישראל, מסייעת למספר לתת לגיטימציה לדברים שאותם הוא כותב, אך יחד עם זה אין לדעת, באיזו מידה ספרים אלו אומנם היו קיימים לנגד עיניו.

בתוך ההיסטוריוגרפיה המקראית משובצים סיפורים על נביאים. הבולטים שבהם: שמואל, נתן, אליהו, אלישע ואחרים. על פי הדעה הרווחת בחקר המקרא החל מדה-וויטה (1805), וולהאוזן (1899), נות (בסביבות 1940) ואחרים, נערכו הספרים ההיסטוריוגרפיים עריכה דו־טרונומיסטית. בנוסף על ההיסטוריוגרפיה המקראית נמצאים במקרא חמישה עשר ספרים, שמיוחסים לנביאים.

אם בספרים ההיסטוריוגרפיים יש שחזור של העבר, קל וחומר בסיפורי התורה. בדברו על התורה אומר גרינשטיין, כי כדי לבדוק באיזו מידה משקפים הסיפורים אידיאלוגי או תיאורי

---

<sup>51</sup> גרינשטיין, בהרצאה שנשא בכנס של SBL בנובמבר 2006. אחת הדוגמאות שהוא מביא נוגעת לפסוק מקינת דוד "הרי בגלבוני אל טל ואל מטר עליכם ושדה תרומות" (שמי"ב א' 21). לטענתו, הביטוי המוקשה "שדה תרומות" הוא שיבוש של המקור המצוי בשיר האוגריתי על עלילות דנאל ואקהת, שם נאמר "אל טל, אל מטר ואל ישקו השדות". וכבר גינזברג "A Ugaritic Parallel to 2 Sam 1, 21", pp. 209-213 מצא הקבלה בין השיר האוגריתי, ותיקן לפיכך את המלה "תרומות" למלה "תהומות", ואת הביטוי "אל...שדי תרומות" ל"יושע תרומות". מאחר שאין לדעת מה פירוש "שרע" הוא סבור, שמדובר במלה נדירה שאין פלא שהושחתה בהעתקה. סביר להניח, כי היצירה האוגריתית הייתה ידועה לאור העובדה שגם יחזקאל מזכיר את דנאל בנבואתו (י"ד 14), ועל פי ההקשר אין מדובר בדניאל המקראי. ולגבי קשר בין טקסטואלי מקראי גרינשטיין מדגים על פי שירת האזינו (דברים ל"ב) הפותחת במלים: "האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי" וכמוהו דברי פותח ישעיהו הנביא את נבואתו הראשונה: "שמעו שמים והאזינו ארץ כי ה' דבר" (א' 2), וקשה לדבר על דמיון מקרי.



מצב, יש לקרוא את מירב הטקסטים. גם אם יש סתירות בין הכתובים השונים וגם אם יש חזרות, תופעה העשויה ללמד על מקורות שונים, הדבר רק חושף את החשוב לעורך.<sup>52</sup> בנוסף על כך הקורא המודרני אינו רגיל לחזרות, אולם אלו היו נהוגות בספרות הקדומה. גרינשטיין מתייחס לתורה כאל ספר שמגיב לאסון של חורבן בית המקדש הראשון בשנת 586 לפסה"נ. התורה מפנה את דרישותיה לבני הגולה, כדי למנוע מהם להתבולל. הוא מציין, כי מילת המפתח בטקסט היא "הבדיל" (בראשית א'; ויקרא כ' 24-25). כפי שאלוהים הבדיל בין הסוגים השונים בבריאה, וכך הוא עשה אף באיסורים הנוגעים לאכילת בעלי חיים (ויקרא י"א, דברים י"ד-21), כך אלוהים דורש מגולי יהודה להיות נבדלים מהגויים בתוכם הם חיים. ניתן לדרוש זאת מהם, מכיוון שאין הם מפוזרים בין העמים כמו גולי ממלכת ישראל משנת 722 לפסה"נ.<sup>53</sup> מגמת הבדלנות מתוארת היטב בספרי עזרא-נחמיה.<sup>54</sup>

אם התורה נכתבת בסוף תקופת בית ראשון, הרי גם אם חלק מהנתונים הועברו במדויק לדורות המאוחרים, נוטים האחרונים להתאים את המסופר לתקופתם, לאמונותיהם ולהשקפותיהם.

האמור לעיל בצירוף דעות שונות הנשמעות בשנים האחרונות בדבר חוסר היכולת של הממצא הארכיאולוגי לאמת חלק גדול מהכתוב במקרא,<sup>55</sup> מעוררים את השאלה: באיזו מידה הסיפורים על הנביאים כולל נבואותיהם, והסיפורים על הכהנים או כתביהם משקפים מציאות היסטורית, ובאיזו מידה הם משקפים השקפות של הכותבים? או במלים אחרות: האם לא נעשה

---

<sup>52</sup> כך סבור גם מ. מרגליות בנתחו את הסיפור בספר במדבר י"ב. גם הייז טוענת, כי האמביוולנטיות היא כלי של המספר המקראי וחוסר ההתאמות אינן מלמדות על כי הסיפור אינו יחידה ספרותית אחת, Hayes, "Golden Calves Stories", p. 48.

<sup>53</sup> Greenstein, "The Torah as She Is Read", pp. 29-51.

<sup>54</sup> לאחר הגלות והחורבן נוצרת גם בדלנות פנימית בין גולי בבל לבין הנשארים בארץ. רוס-שילוני, ש"י לשרה יפת, עמ' 119-138, מדברת על המחלוקות האידיאולוגיות בין גולי גלות יהויכין לבין הנשארים בארץ לגבי השאלה: מיהם הראויים הלגיטימיים לרשת את הארץ? בשאלה זו נחלקו גם הנביאים ירמיהו ויחזקאל, שעומדים משני צדי המתרס בתשובתם לשאלה.

<sup>55</sup> מספר מאמרים מתוך: הפולמוס על האמת ההיסטורית במקרא, עורכים: י. לוי, ע. מזר, Hoffman, "History and Ideology: The Case of Jeremiah 44", הופמן מראה, כי ניתן ללמוד על ההיסטוריות של הרפורמה של יאשיהו מן הסיפור בירמיהו מ"ד. לטענתו, הסיפור הוא ניסיון דו־טרונומיסטי להגן על התפיסה הדתית שהוצגה בידי הרפורמה ההיסטורית (ולא הפיקטיבית) של יאשיהו, כמו שעושים מל"ב כ"ב 15-20; כ"א 12-51. מסקנתו היא, שגם אם אין הוכחה חוץ-מקראית כמו עדות ארכיאולוגית או כתובת, עדיין ניתן להוכיח היסטוריות של מאורע מן התנ"ך עצמו.

גם בדברי הנביאים שחזור של העבר לאור המציאות בהווה (של הכותבים)?<sup>56</sup> בעיה זו סבוכה באשר קשה להפריד בין דברי העורך לבין מקורותיו. לכן קשה לדעת, מהי השתקפות היסטורית ומהי השקפה אידיאולוגית.<sup>57</sup> אומנם הסופר מציין לעתים את מקורותיו, וזאת על מנת להקנות יתר אמינות לדבריו, אולם כאמור לעיל, באיזו מידה היו המקורות מול עיניו? באותה מידה ניתן לשאול: אולי הנביאים מעוותים את המציאות על ידי הגזמה, או משלבים בדבריהם אידיאולוגיה בה הם תומכים? ואולי עורכי הספרים שיחזרו את דברי הנביאים על סמך המציאות או האידיאולוגיות אותן רצו ליצור?

מבחינה סטטיסטית, מוקדשים חלקים גדולים מספרי המקרא לדברי נביאים. חמישה עשר מן הספרים (כאשר אין מונים את תרי-עשר כספר אחד כנהוג במסורת היהודית) כוללים נבואות או סיפורים המשלבים בתוכם נבואות. בנוסף על כך משובצים סיפורים על נביאים גם בספרי מקרא אחרים, כאשר ארבעה מתוך ספרי התורה כוללים סיפורים על משה, אשר לא זו בלבד שנחשב כאב טיפוס לנביאים שבאו אחריו, אלא על פי המסורת הוא זה שנתן לעם ישראל את התורה. השאלה היא: מה היו תפקידיהם של הנביאים ושל הכהנים בחברה הישראלית שמתוארת במקרא, ובאיזו מידה הסיפורים עליהם, בעיקר סיפורי העימות ביניהם, מתארים מצבים ריאליים או שהם כתובים בעיקר מתוך אידיאולוגיה. ואם מדברים על אידיאולוגיה, אזי מהי אותה אידיאולוגיה?

מטרתו של פרק זה להסביר את המונחים אידיאולוגיה ואידיאליזם על מנת לבדוק את ההשפעה שיש להם על התנהלותה של החברה, ועל הדרך בה מוצגת ההיסטוריה בידי

כותביה.

#### 4. אידיאולוגיה ואידיאליזם.

<sup>56</sup> Mullen, *Ethnic Myth and Pentateuchal*...pp. 60-62 כך סבור מולן, ומוסיף, כי למרות המקורות המשוערים מתקופת המלוכה, הרי הכותבים הרגישו חופש אומנותי לעצב את העבר על מנת להשיג מטרת בהווה.

<sup>57</sup> בלנקינסופ מראה, כי העיסוק של החוקים בספר דברים בנביאים (י"ג; י"ח) יכול להוביל למסקנה, כי ההיסטוריה הדויטרונמיסטית נכתבה מתוך הרצון, להצדיק את התיאוריה הדויטרונמיסטית בדבר הנבואה. הוא מדגים זאת באמצעות הכתוב על הלקח אותו יש להפיק מחורבן שומרון (מל"ב י"ז 13). לפי קטע זה תפקיד הנביאים הוא להכריז על החוק ולהודיע מראש על התוצאות ההרסניות שעלולות לקרות בגין אי קיומו. הלוא רק אלוהים הוא אשר הביא את האסון על שומרון. הדברים נכתבים לאחר חורבן יהודה. ובספרו *A History of Prophecy in Israel* הוא מוסיף, כי מי שירצה לחקור את הנבואה בישראל צריך לקחת בחשבון, כי דברי הנביאים שנאספו בתנ"ך נאספו על בסיס אידיאולוגי (עמ' 20).

למושג "אידיאולוגיה" יש יותר מהגדרה אחת. על הקשיים בהם נתקל המבקש להגדיר מושג זה מדבר איגלטון. הוא מציע שש עשרה הגדרות שונות למושג אידיאולוגיה, כאשר חלק מהן אינן עולות בקנה אחד, לחלקן משמעות שלילית, ואילו אחרות ניטרליות. ההגדרה שהוא מקבל היא של הפילוסוף הפוליטי מרטין זליגר (Seliger), שלטענתו, אידיאולוגיה היא "מערכת הרעיונות שבאמצעותם אנו קובעים, מסבירים ומצדיקים את המטרות והאמצעים לפעילותנו החברתית המאורגנת, הפוליטית בעיקר – בין אם פעילות זו נועדה להנציח את הסדר החברתית ובין אם היא נועדה לתקן, לחסל או לשקם אותו". על מנת לא להרחיב את המושג לכל רעיון או לכל אינטרס, הוא מוסיף, ש"כוחו של המונח ותוכנו האינפורמטיבי נשמרים רק אם הוא מסייע לנו להבחין בין אינטרסים ומאבקי כוח הממלאים בתקופה מסוימת תפקיד מרכזי בסדר החברתי".<sup>58</sup> האידיאולוגיה יכולה להתקבל על דעתה של קבוצה אחת אך להידחות בידי קבוצה אחרת. כאשר שתי האידיאולוגיות מתנגשות, קשה לדעת איזו מהן אמיתית יותר. בדרך כלל זו השלטת התקבלה כתוצאה מכוח חברתי ו/או משכנוע.<sup>59</sup>

לדעת גוטוואלד, המשמעות של המושג "אידיאולוגיה" קשורה לדרך בה הוא התפרש במאה התשע עשרה.<sup>60</sup> המושג "אידיאולוגיה" הוטבע בסביבות שנת 1797 כדי לציין פשוט את "מדע הרעיונות", וקיבל משמעות פוליטית, כשנפוליון התייחס בבוז אל אידיאליסטים ואל רפורמטורים פוליטיים כ"אידיאולוגים". במובן זה הוא נלקח על ידי מארקס. מארקס טען, שהרעיונות השליטים בכל תקופה הם ביטוי התנאים החומריים של המעמד השליט. לא הפְּרָתָם של בני האדם קובעת את הווייתם, אלא להיפך, הווייתם החברתית היא זו שקובעת את הפְּרָתָם. אולם מארקס הוסיף, כי מה שייחודי לאידיאולוגיה הוא שהיא רעיון, תיאוריה או פילוסופיה כוזבים או מסולפים - רעיון אשר מעמיד פנים להיות משהו אחר ממה שהוא. האידיאולוגיה היא

<sup>58</sup> איגלטון, אידיאולוגיה, מבוא, עמ' 16 המצטט את סליגר,

Seliger, *The Marxist Conception of Ideology*, p. 1.

<sup>59</sup> פריד סבורה, כי סיפורי הכיבוש בספר נכתבו מתוך אידיאולוגיה דומה לזו של סיפורי כיבוש אשוריים, וזה נכון גם לגבי כבוש נבוכדנאצר את יהודה, כפי שמתואר בספר מלכים. Fried, *The Priest and the Great King*, pp. 157-158.

<sup>60</sup> Gottwald, "Ideology and Ideologies in Ancient Israel", pp. 137-138. ניתוחו של גוטוואלד מציין משמעות נוספת, לפיה מערכת הרעיונות מטרתה לגבי קשרים חברתיים, אולם כאשר באים ליישם אותה, היא גורמת נזק, גם אם יש סימפטיה כלפי האידיאליים עצמם. הוא עצמו מסווג את הנביאים בקטיגוריה השנייה. הוא מראה, כי הם אלו שהזדהו עם השוליים החברתיים ונלחמו למענם. והוא דוחה את הצגתם של הנביאים כבעלי תודעה כוזבת.

תודעה כוזבת, תודעה המשרתת אינטרס (מעמדי) אך מתימרת להיות ישות עצמאית. האידיאולוגיות מופיעות כדי לתמוך בדברים מסוימים מאוד; מה שהן באמת עושות זה לתמוך בדברים מסוימים אחרים. וכך בעוד האידיאליות היא שאיפה לשלמות מוסרית הנה האידיאולוגיה היא אוסף רעיונות הנועדים לשרת את האליטות השלטוניות.<sup>61</sup>

גייל יי בעקבות מארקס, מגדירה אידיאולוגיה כ"מערכת מורכבת של ערכים, אידיאות, תמונות, דימויים ותפישות שמניעות בני אדם ל"ראות" את מקומם הטבעי המדויק בסדר החברתי כפי שהוא בלתי נמנע ונחוץ". בעזרת האידיאולוגיה אנשים מסדרים את העולם המביך והמבולבל. את האידיאולוגיה יוצרים המעמדות השולטים, דהיינו הפוליטיקאים, ואילו למעמדות הנמוכים לא נותר אלא להפנים אותם. מכיוון שבעולם האמיתי אין הסכמות לגבי עניינים חברתיים שונים, האידיאולוגיות מספקות סיבות להתנגשויות ביניהם.<sup>62</sup>

אלתוסר מפתח את רעיון האידיאולוגיה ומטרתה. הוא מגיע למסקנה, שבאידיאולוגיה "האנשים מייצגים לעצמם (בצורה מדומיינת) את תנאי הקיום הממשיים שלהם".<sup>63</sup>

השאלה אותה מציג אלתוסר היא: לשם מה אנשים צריכים "חילוץ מדומיין" של תנאי הקיום הממשיים שלהם בשביל "לייצג לעצמם" את תנאי הקיום הממשיים? התשובה שהוא נותן היא, שבמאה השמונה עשרה הכמרים והרודנים "ברו" שקרים יפים כדי שבני האדם יאמינו שהם מצייתים לאלוהים, ולמעשה יצייתו לכמרים או לרודנים שלעתים קרובות היו בעלי ברית למעשה ההונאה שלהם. כלומר אותם אנשים ביססו את שליטתם בעם באמצעות ייצוג כוזב של העולם שהם דמיינו בשביל לשעבד את הנפשות תוך כדי שליטה בדמיון שלהם. הפירוש של פוירבאך אותו אימץ מארקס היה שבני האדם מייצגים ייצור מדומיין של תנאי הקיום שלהם

---

<sup>61</sup> איגלטון, מהי האידיאולוגיה, עמ' 21-26, מתנגד לזיהוי מוחלט בין "אידיאולוגיה" לבין "תודעה כוזבת" בעיקר משום שלדעתו, קשה לתאר את בני האדם נבערים ותמימים במידה כזאת שיחיו או אפילו יהיו מוכנים למות למען רעיונות ריקים ואבסורדיים לחלוטין. אך גם הוא מסכים לכך, שבאידיאולוגיה יש לעתים אקט רטורי שקרי, שנועד לגרום לתוצאה מסוימת. לדוגמה: אם דובר מטעם ההנהלה יכריז: "אם השביתה תימשך והאמבולנסים יושבתו, אנשים ימותו ברחובות". אמירה זו עשויה להיות נכונה, אך משמעותה האמיתית היא: "חזרו לעבוד", כאילו זוהי הפעולה היחידה שיש לעשות – טענה שאינה בהכרח נכונה. יש להוסיף, כי מבחינה זאת יש דמיון בין הגדרת האידיאולוגיה לבין התורה הפסיכולוגית של פרויד. הן מארקס והן פרויד טוענים, כי הנגלה הוא רק מראית עין, ומתחתיו מסתתר משהו אחר, מעין משמעות חבויה = *subtext*.

Dictionary of Biblical Interpretation, vol. 1 וגם Yee, "Ideological Criticism..." pp.148 ff. <sup>62</sup>  
pp. 534-537.  
<sup>63</sup> אלתוסר, על האידיאולוגיה, עמ' 41.

מכיוון שתנאי קיום נשלטים אלה הם המהות של החברה המדומיינת "העבודה המנוכרת" (עבודתו של האדם הופכת להיות לזרא לו ובמקום שתבטא את חירותו הוא משתעבד לה ומאבד את מהותו האנושית

בקיצור, הפוליטיקה מנסה לקדם עניינים מעשיים תוך העזרות באידיאולוגיה. כל מעמד שמגיע לשלטון מציג את האינטרס שלו כאינטרס המשותף לכל החברה. כתוצאה מכך האידיאולוגיה מציגה את עצמה כתומכת בדבר אחד בעוד לאמיתו של דבר היא תומכת בדבר אחר, וזה הכזב שבה. כלומר: כאשר מדובר באידיאולוגיה אין להתייחס לדברים שהיא אומרת, אלא יותר למה שמסתתר מאחוריה, למה שהניע את האנשים שיצרו אותה ומניעים אלה נסתרים ואינם מוצגים על ידם. במלים אחרות, יש להציג את השאלה: מי מרוויח מן האידיאולוגיה המוצגת?

לדעת יי, לאידיאולוגיות יש אסטרטגיות משל עצמן. הן מספקות כיוון פעולה (אוריינטציה) בכך שהן מסבירות באופן רציונאלי עניינים, אמונות והתנהגויות שונות. ויותר מזה הן מטילות עונשים על מי שלא יקבל את סמכותן. יש להן אסטרטגיות של בלימה בכך שהן מונעות כל שאלות ביקורתיות בכל מצב היסטורי.

כיצד ניתן לזהות "אידיאולוגיה" שהן כסות למען השגת מטרות אחרות מאלה עליהן הן מצהירות? ההבחנה העיקרית היא בניסיון למצוא מי המרוויח מהאידיאולוגיה. אם המרוויח העיקרי מהאידיאולוגיה הוא יוצרה, קל לראות בתורתו אידיאולוגיה מגמתית, שאין תוכה כברה. החוכמה המניעה את עושי הרפורמות (כמו במזרח הקדום כאשר מלכים עלו לשלטון) היא לחזק את הביורוקרטיה ואת בעלי הקרקעות, אשר איימו בזמנים מסוימים להיות עצמאיים ולהשתלט על המלוכה.<sup>64</sup>

גם הטקסט המקראי אינו חף מאידיאולוגיות. מאחורי הסיפור ניתן לזהות מצבים היסטוריים, כלכליים, מדיניים וחברתיים, העטופים במעטה מגמתי. המחבר בוחר לשים את הדגש על המסרים הקרובים ללב, ומסתיר מעיני הקורא את ההתרחשויות או את המניעים לפעולותיהם של הגיבורים.

---

Gottwald, "Ideology and Ideologies in Israelite Prophecy", p. 142. <sup>64</sup>

יש רואים בסיפור על הרפורמה של יאשיהו (622 לפסה"ג, מל"ב כ"ב-כ"ג) דוגמה לכתיבה אידיאולוגית. לפי המסופר שם, בזמן שבאו לחזק את בדיק הבית בהיכל ה', נמצא ספר תורה. כאשר קראו את הספר הזה בפני יאשיהו, הוא נחרד מהכתוב בו, ופנה לחולדה הנביאה, כדי שתייעץ לו מה לעשות. חולדה אומרת לו, כי האסונות אשר מתוארים בספר אכן יבואו על העם בגלל חטאיו, אך בזכות חזרתו של יאשיהו בתשובה, הדברים לא יתרחשו בימיו. כתוצאה מכך עושה יאשיהו רפורמה בפולחן. עיקרה של הרפורמה הוא בריכוז הפולחן. בנוסף על טיהור הארץ מעבודה זרה הוא הורס את הבמות הפזורות בארץ לצורך הקרבת קרבנות לה', ומכריז על ריכוז הפולחן בירושלים בלבד. כלומר: הסיבה כפי שהיא מתוארת בספר מלכים היא מציאת ספר תורה. מקובל במחקר כי הספר שנמצא הוא ספר דברים בגלל הרעיון העיקרי המצוי בו שהוא רעיון ריכוז הפולחן (דברים י"ב). כלומר: מאחורי הסיפור עומדת מטרתו של המחבר, להציג את רעיונותיו של ספר דברים כתיאולוגיה המרכזית.<sup>65</sup>

הסברה המקובלת היא<sup>66</sup>, כי ספר דברים נכתב סמוך לימי חזקיהו, שהחל ברפורמה, אולם הוא לא הצליח לסיימה, ויאשיהו הוא שעשה את עיקר העבודה. מטרת הרפורמה היא דתית: באמצעות ריכוז הפולחן במקום אחד, יודגש רעיון האל המופשט. תופחת הסכנה של בניית אמצעים מוחשיים כמו העגלים למשל, בימי ירבעם.<sup>67</sup>

<sup>65</sup> על הקשר בין ספר דברים לרפורמה יעיד אף השימוש בברית, שאותה כורת יאשיהו בין העם לה' (מל"ב כ"ג 3) וכך גם קובץ החוקים של ספר דברים קרוי "דברי הברית" (דברים כ"ח 69; כ"ט 8). כמו גם הכינוי לספר "ספר התורה" (דברים כ"ח 61 ועוד; מל"ב כ"ב 8, 11). גם האזהרה המצויה בספר דברים להשמדת פולחן השמים (ד' 19; י"ז 3) מול פעולות יאשיהו בעניין (מל"ב כ"ג 4-5) מאפיינת את שני הכתובים. הרן, האסופה המקראית, עמ' 23-40 ושם ראיות נוספות.

<sup>66</sup> למשל: De Wette, Noth ובעקבותיהם חוקרים רבים אחרים, כמו Geller. התייחסות לכך מצויה בדבריו של נאמן הנזכרים לעיל. נאמן עצמו אינו מאשר את הרפורמה של ימי חזקיהו כזכר להלן.  
<sup>67</sup> יש לציין כי נאמן מזכיר, שהממצא הארכיאולוגי אינו מאשר את הרפורמה הפולחנית שנעשתה על פי המסופר בידי חזקיהו (במלכים ב' י"ח). נאמן דוחה אחת לאחת את הטענה בדבר ה"רפורמה" של חזקיהו: שתיקתם של הנביאים ישעיהו ומיכה מעמידה בספק את האמת ההיסטורית בדבר פעולות חזקיהו; אפשר לפרש את מל"ב י"ח 22 כנאום רבשקה כרומז לרפורמה מעין זו, אולם נאמן מצביע על ייחודו של הפסוק ומסיק מכך, שהפסוק שובץ בידי העורך הדויטרונומיסט למרות שלא הופיע בסיפור על הנאום המקורי של רבשקה. נאמן מסתמך על העניינים הבאים: כל הפסוקים פותחים במלה "ועתה" ואילו מלה זו נעדרת מפס' 22; בכל הפסוקים נעשית פניה לחזקיהו בגוף שני יחיד ואילו בפסוק 22 בגוף שני רבים; פס' 22 מדבר על חזקיהו בגוף שלישי ואילו ביתר הפסוקים הפנייה אליו היא בגוף שני.  
מבחינה ארכיאולוגית, טוען נאמן, אין רמז בשכבות מהמאה השמינית לפסה"ג לרפורמה הכוללת הריסת במות. אומנם נתגלה מקדש הרוס בתל ערד, אולם יש ויכוח בין החוקרים אם הוא נהרס במאות השמינית – שביעית לפסה"ג או עם נפילת יהודה במאה השישית. נאמן מסביר את יחוס הרפורמה לחזקיהו באופן הכתיבה של העורך הדויטרונומיסט. הוא מראה את דפוס הכתיבה לגבי המלכים, אחז – חזקיהו – מנשה – יאשיהו, שזוכים לסירוגין להערכה שלילית – חיובית – שלילית – חיובית בהתאמה. חזקיהו נחשב למלך חיובי, אשר פנה לנביא ה' בעת צרה ולכן ייחסו לו גם את הרפורמה. את הסיפור על הריסתו (או כיתותו) של נחש הנחושת בידי חזקיהו מסביר נאמן כסיפור שמבוסס על חומר ארכיוני אשר היה בפני הסופר

חזקיהו מוצג כמלך הראשון שהחל ברפורמה, הן על פי ספר מלכים ובעיקר על פי ספר דברי הימים. העובדה שבעל ספר מלכים מתאר את חזקיהו במלים "ואחריו לא היה כמוהו בכל מלכי ישראל ויהודה אשר היו לפניו" (מל"ב י"ח 5), הערכה שבדומה לה זוכה רק יאשיהו מחוללה העיקרי של הרפורמה, מעידה על כי חזקיהו מצטייר כעושה מעשה ברוח מחבר הספר. הרפורמה של חזקיהו הייתה מצומצמת, כי היא נקטעה בעקבות מסע סנחריב. הלפרן טוען, כי חזקיהו עשה רפורמה, שהקדימה במעט את מצור סנחריב. מכיוון שניתן היה לצפות את המצור, עשה חזקיהו מצד אחד פעולות אסטרטגיות להצלת ירושלים: איסוף האוכלוסייה מהפריפריה לתוך ירושלים, חיזוק הביצורים, חפירתה של תעלת השילוח על מנת להביא מים לתוך העיר; מצד שני הוא הקריב את האזורים הכפריים למלך אשור, על מנת להרוויח זמן עד שכוחות בבליים, עילמיים או מצריים יהדפו אותו בחזרה. לרפורמה, לדעת הלפרן, אין קשר למצור, כי היא התבצעה לפניו. ראייה לכך נמצאת בנאום רבשקה, היודע על הריסת הבמות, נאום שנכתב, כנראה, בידי תומכי חזקיהו. הרפורמה לא התבצעה ממניעים כלכליים, באשר לא ניתן לצפות לזרימה מאסיבית של כסף לירושלים כתוצאה ממנה. אילו חזקיהו היה פועל ממניעים כלכליים היה עליו לתפוס אדמות או מקדשים מבוססים ולשימם תחת שלטונו. הרעיון של חזקיהו היה עיור מרכזי של האוכלוסייה הכפרית. באמצעות הריסת הבמות באזורים הכפריים (הוא השאיר את המקדשים בערים המבוצרות על מקומם, כמו תל ערד ולכיש), חזקיהו ניתק את הקשרים

---

הדוֹיטְרוֹנוֹמִיסְטִי בְּתוֹסַפַּת הַחֹק מְדַבְּרִים ז' 7 וִי"ב 3. Na'aman, "Hezekiah's Reform in the Light of Historical and Archeological Research", pp. 178-195.

לגבי חוסר הקשר בין כתותו של נחש הנחושת לבין רפורמה כלשהי ניתן לקבל חיזוק מן הממצא הארכיאולוגי: ביהודה נמצאו ידיות של כדים עליהם כתוב "למלך", ואלו מתוארכות במאה השמינית לפנה"ס. לאחר מכן נמצאות ידיות עליהן סמלים של נחש, כדוגמת הסמלים המצויים על עטרות ונזרים של מלכי מצרים. לעומת זאת, סמלי הנחש המצריים, ששמשו קמעות אשר תפקידם להגן על המלכים המצרים, חדלים להופיע בימי חזקיהו ובמקומם מופיעים פרחי הרוזט, שהם סמלים של מלכי אשור. המסקנה היא, שעם הפיכתו של חזקיהו לואסאל של מלך אשור, היה עליו לא רק לשלם מסים למלך אשור, הכוללים מסי כניעה ומסים שנתיים, אלא הוא נאלץ להרוס כל סמל מצרי, אשר עשוי להתפרש כקשירת קשר עם המצרים. משום כך הוא הרס אף את נחושתן. יש לציין, שלנחושתן היה תפקיד דומה לתפקיד הקמעות של מלכי מצרים, Shanks, "The Mystery of the Nechushtan", pp. 58-63. לפי זה אין קשר בין הרפורמה של חזקיהו לבין כתותו של נחש הנחושת.

אולם קשה לקבל את הנימוק בדבר אי התייחסותם של הנביאים לרפורמה כראיה לאי עשייתה בימי חזקיהו, לפי שגם ירמיהו אינו מתייחס במישרין לרפורמה של יאשיהו, ועל קיומה כמעט ואין מחלוקת.

ראו Hoffman, "History and Ideology: The Case of Jeremiah 44" המראה, כי כתיבה אידיאולוגית אינה פוסלת את היסוד ההיסטורי של הסיפור.

ואם יש ספק לגבי זמן הריסתו של המזבח בערד, יש השערה מבוססת יותר לגבי המזבח בבאר שבע. אהרוני, סבור, כי מדובר במזבח, שפורק בימי חזקיהו, ככתוב במל"ב י"ח 22. באבניו של המזבח השתמשו שימוש משני לבניית מחסנים בימי מסע סנחריב, דהיינו בסוף המאה השמינית לפנה"ס לאחר ימיו של חזקיהו.<sup>67</sup>

המשפחתיים והשבטיים והכפוף את האוכלוסייה הכפרית לסמכות המרכזית.<sup>68</sup> לפי זה, הנסיבות המדיניות הן שהכתיבו את המהלכים של חזקיהו ולא האידיאולוגיה הדתית, אלא שבספרי מלכים ודברי הימים נסיבות אלה עטופות בלבוש תיאולוגי.

גם גינזברג מייחס לחזקיהו מניעים פוליטיים בצד הפעולות הדתיות. הוא אינו מטיל ספק בעריכתה של הרפורמה בעיקר מפני שבנוסף על הריסת הבמות הרס חזקיהו אף את האשרה (מל"ב י"ח 4) על פי האיסור שמופיע רק בספר דברים (ט"ז 21). גינזברג מייחס לחזקיהו מניעים מדיניים: חזקיהו הצטרף לקואליציה של מלכים מצור, ממצרים ומבבל על מנת למרוד באשור מתוך כוונה לא רק להשתחרר מעולה, אלא גם לאחד מחדש את ממלכת ישראל ויהודה. הוא קיווה שהצלחתו לשחרר את תושבי ממלכת הצפון תביא אותם לידי הכרה, ששולת דוד, שעמדה בעבר גם בראשם ראוייה לעמוד בראשם אף עתה, ושהמקדש בציון, שנבנה בידי מלך, שהיה בעבר גם שלהם, עדיין עומד, בניגוד למקדשים שלהם, ולכן זוהי הוכחה לכך שאותו בחר ה'. מובן, שכל התקוות התבדו עקב הנסיבות ההיסטוריות, ונכדו מנשה החזיר את המצב הדתי לקדמותו.<sup>69</sup>

דעה דומה מביע ויינפלד. לפי הסברו, בצד הדחף הפולחני-דתי חיסל חזקיהו את הבמות כדי לרתק את העם למקדש בירושלים. בהסתמכו על המסופר בספר דברי הימים מסביר ויינפלד, כי חזקיהו פנה אף אל שבטי הצפון שלאחר גלות שבטי הצפון ניסו לשוב לאלוהים.<sup>70</sup>

על פי פרשנות זו נעשתה גם הרפורמה של יאשיהו מתוך אידיאולוגיה דתית.<sup>71</sup> יאשיהו חרד למצב יהודה, לאחר שהוא הבין מדברי ספר התורה, כי אי ציות לאל יביא חורבן, כפי שכבר קרה לממלכת הצפון, ולכן הוא שינה את מבנה הפולחן.

קלייבורן מתנגד לפרשנות המציגה את יאשיהו כמכניס רפורמה חדשה בעיקר מתוך מניעים אידיאולוגיים - דתיים. גם הוא וגם יי (שדבריה יוסברו בהמשך), מחפשים את המניעים הנסתרים לרפורמה של יאשיהו. קלייבורן מציין, כי אין מקורות קדומים המספרים על מאורע

<sup>68</sup> Halpern, "Law and Ideology in Israel", pp. 19-34.

<sup>69</sup> Ginsberg, The Israelian Heritage... pp. 37-38.

<sup>70</sup> ויינפלד, מיהושע ועד יאשיהו, עמ' 160-161.

<sup>71</sup> על פי ההגדרה באנציקלופדיה בריטניקה, האידיאולוגיה היא "מערכת דעות, ששואפת גם להסביר את העולם וגם לשנות אותו." למובן זה הכוונה כאן.



מקביל לזה של מציאת ספר ובעקבותיו השמדת כל המקדשים. כמו כן קשה להניח, לדעתו, שמאורע בהיקף כזה היה עובר ללא כל שפיכות דמים וללא התנגדות של כהני המקדשים הפזורים בארץ.<sup>72</sup> גם לדעת ויינפלד ריכוז הפולחן במקום אחד לא זו בלבד שהוא שולל מהעם את החוויה הדתית האינטימית, שהייתה מנת חלקם בזמן ההקרבה במקדשים המקומיים, אלא הוא גם מקשה על אנשים זקנים ותשושים להגיע למקום מרכזי אחד.<sup>73</sup> קלייבורן טוען, שאין לראות את רעיון ריכוז הפולחן מנותק מרעיונות או מחוקים אחרים המצויים בספר דברים. לדעתו, יש להציג את השאלה: מי המרוויח העיקרי מהרפורמה? לפי החוקים בספר דברים נכפה על כל "זכר" מישראל להגיע שלוש פעמים בשנה לבית המקדש בירושלים, ולהביא לשם את הקרבנות ואת המעשרות (דברים י"ב 3-6). כלומר: זוהי דרכו ה"אלגנטית" של יאשיהו המלך האמביציוזי להניח ידו על המסים בלי להעלותם, ולעקוף בכך את כהני הבמות שלקחו את הרוב לעצמם. יאשיהו איחד את מנגנון המסים המלכותי עם מנגנון המסים הדתי, וריכוז אותם תחת שלטונו בירושלים. בחברה שאינה מבחינה בין מנגנונים שונים של גביית מסים חייבים להחמיר גם בחוקים של אנשים, המסיתים לעבודה זרה, ומונעים בכך הכנסות למלכות, בעוד שבמצבים אחרים הם היו נדונים על התנגדות לדת בלבד.

יי מנתחת את המצב ההיסטורי-חברתי בימי יאשיהו, שהביא לרפורמה ולאחר מכן היא מדגימה את דבריה בעניין האידיאולוגיה באמצעות הפרקים האחרונים של ספר שופטים. הסיפורים בפרקים אלו נכתבו, להערכתה, על ידי הסופר הדויטרונומיסט כדי להצדיק את האידיאולוגיה של ימי יאשיהו, בהם נעשתה הרפורמה. בנתחה את הסיפור היא מדגימה, כיצד הלויים מוצגים באופן שלילי לאורך כל הסיפורים, דבר שמצדיק את הרפורמה של ריכוז הפולחן. בסיפור הראשון (פרקים י"ז – י"ח) מוצג הלוי כאופורטוניסט; ואילו בסיפור השני (פרקים י"ט – כ"א) הוא מוצג כאדם חסר לב שגורם למלחמת אחים רק מתוך רצון לנקמה ולשמירה על כבודו.

<sup>72</sup> Claburn, "The Fiscal Basis of Josiah's Reform", pp. 11-22. אומנם נזכר שיאשיהו טבח את כהני הבמות בצפון, שכנראה התנגדו לתקנותיו (מל"ב כ"ג 20), אך זה היה בצפון ולא ביהודה.  
<sup>73</sup> ויינפלד, מיהושע ועד יאשיהו, עמ' 156-158.

י' מדגימה את הקשר בין האידיאולוגיה לבין המצב הפוליטי באמצעות כך שהיא מסבירה את התנאים בתקופת השופטים שהיו מבוססים על המבנה השבטי. הבסיס הקיומי היה חקלאות. חברה פטריארכאלית שאחד ממאפייניה הוא הימצאות הנשים בתחתית הסולם החברתי. תקופת המלוכה הרעה את מצב העם. כבר שלמה ניסה להתמודד עם המבנה השבטי בעזרת החלוקה לנציבויות, שלא הייתה מבוססת על המבנה השבטי. על העם הוטל עול כבד של מסים ומצב הנשים היה בנסיגה. הסופר הדוטרונומיסט שכותב את הסיפור בשופטים י"ז ואילך כותב לאחר הרפורמה של יאשיהו. במשך 75 שנה הייתה יהודה ואסלית לאשור. אך לאחר מות אשורבניפל בשנת 627 לפסה"נ יאשיהו מצא הזדמנות להגדיל את שליטתו ואפילו הלך לשטחי ממלכת הצפון. הוא לא יכול היה להטיל מסים נוספים על תושבי יהודה שבגלל מסי אשור כבר היו מרוששים, למרות שהאליטות השלטוניות המשיכו לשמור על רמת חייהם. הוא לא יכול להטיל מסים על השכבות העשירות, כי גם כך שלטונו היה בזכות אלו שהמיתו את אביו. ולכן הוא המציא רפורמה בדת, וכך עשה את הקצבת האכרים יעילה יותר. אותם מסים שממילא נאספו, נכנסו ישר לאוצר בירושלים ובכך הוא עקף את מנגנון גביית המסים של המנהיגים המקומיים שלקחו לעצמם חלק מהמסים. הלוא חלקים מהמסים מצאו דרכם אל הלויים ואל הכהנים שעבדו על המקומות הגבוהים, אותם השמיד יאשיהו בשם הרפורמה שמאחורי האידיאולוגיה של עבודת אלוהים במקום אחד. כך הוא ניטרל את הכהנים של אותם מקומות. גם החוק, אשר מורה לחגוג את הפסח בירושלים, הפך את החג מטקס משפחתי לטקס בו ניתן לבחון את מצבו הסוציאלי והכלכלי של כל אדם, וכל זאת בזכות הכוח האידיאולוגי שהיה לו על האנשים. הסיפור בשופטים משקף את הקונפליקט בין המבנה השבטי למבנה השלטון, בתחרות בין כהני ירושלים וכהני השדה, האמביציה הכספית של יאשיהו, הריסת המקדשים וריכוז הפולחן בירושלים.

מעשיו של יאשיהו נבחנים גם על פי הממצאים הארכיאולוגיים בערד ובלכיש. בשתי ערים אלה נמצאו מקדשים מתקופת המלוכה, אשר נהרסו במאה השביעית לפנה"ס. אהרוני סבור, כי המקדשים נהרסו בידי חזקיהו או יאשיהו לא כל כך מסיבות דתיות אלא עקב היותם מקדשי גבול, אשר חצצו בין יהודה לישראל. בימי שני המלכים האלה, לאחר גלות שבטי ישראל, היה

רצון לאחד מחדש את העם. ולכן כל מקדש גבול הוא תופעה שלילית, כאשר הוא מהווה מכשלה באיחוד הממלכה.<sup>74</sup>

גם גלר מסתייג מהמניעים הדתיים של יאשיהו. לדבריו, בחיבור ספר דברים השתתפו גם כהנים וגם סופרים, בעוד חולדה הנביאה ייצגה את הנביאים. כאשר הובא הספר בפני יאשיהו, הוא לא התנגד ליישם את אשר כתוב בו, כי הרפורמה רק חיזקה את כוחו.<sup>75</sup>

גם אם מטרתה של הרפורמה של יאשיהו הייתה בצד עידון הדת ושחרורה מיסודות מאגיים-ריטואליסטיים גם מטרה של חיזוק מעמדה של ירושלים, עדיין נעשית פעולה דתית, אשר מוצגת כבעלת מניעים דתיים בלבד, כשמאחוריה עומדת מטרה פוליטית.

דוגמה נוספת לכתיבה אידיאולוגית מציג ברטלר בדברו על ספר שופטים. נקודת המוצא שלו היא העריכה של ספר שופטים. לדעתו, עריכת הספר משקפת את האידיאולוגיה של העורך, שהיא הדגשת עליונותו של שבט יהודה. ברטלר מדגים אידיאולוגיה זו במספר דרכים: כשהעורך מתאר את השארית גירעונות הורשה בשטחם של השבטים הוא אינו מזכיר את חוסר יכולתו של יהודה לכבוש את כל שטחו. נהפוך הוא: יהודה היה חזק וכבש את כל הארץ ובכלל זה מקומות בעלי חשיבות דתית כירושלים וחברון, ולאחר מכן גם "בלע" את שבט שמעון (שופטים א' 1-22). את חוסר היכולת לכבוש את ירושלים הוא מייחס לאחר מכן לבנימין (שם, פס' 22). ברטלר מצביע על העובדה, שרוב השופטים הם טיפוסים של אנטי-גיבורים. הניגוד בין עתניאל בן קנז ואהוד בן גרא שהם טיפוסים של גיבורים לבין יתר השופטים הוא הניגוד בין שבטי הדרום לבין שבטי הצפון. יש רצון להצביע על המנהיגות המדינית של הצפון כעל מנהיגות בלתי מוצלחת. ספר שופטים נערך מאות שנים לאחר המאורעות ההיסטוריים. אם העורך רוצה להסתמך על חומר היסטורי כלשהו, שואל ברטלר, מדוע הוא מציג את תקופת השופטים באופן הומוריסטי, ומתמקד בסיפורים אנקדוטיים כמו שופט שנכנע לנשים, שופט שהוא בן אישה זונה וכיו"ב? האם זוהי הדרך לתאר היסטוריה? בנוסף על כך מוצג שבט אפרים

<sup>74</sup> אהרוני, "החפירות בערד וריכוז הפולחן", מתאר את הממצא בערד. הוא אינו מטיל ספק בכך שמדובר במקדש ישראלי, ולא זו בלבד, אלא שקיים דמיון בינו לבין המקדש בירושלים. גם על גבי אוסטרקונים שנמצאו במקום נכתבו השמות "פשחר" ו"מרמות" המוכרים מן המקרא כמשפחות כהנים. במאמר אחר (ראו לעיל עמ' 47) טוען אהרוני, כי המקדשים בערד ובבאר שבע פורקו בעקבות הרפורמה של חזקיהו.  
<sup>75</sup> Geller, Sacred Enigmas, pp. 175-176.

כשבט עושה צרות, המתלונן גם בפני גזעון, שמגיב בסבלנות על תלונתם, וגם כלפי יפתח שמגיב באלימות – פולמוס כנגד שבט אפרים; בנספח לספר, פרקים י"ז-כ' קיים פולמוס ונעשית דה-לגיטימציה כנגד המקדש בדרך, כאשר דן מתקשרת לירבעם. בסיכומו של דבר נכתב ספר שופטים, לדעת ברטלר, מתוך אידיאולוגיה של טיפוח עליונותה של שושלת בית דוד.<sup>76</sup> דברי החוקרים שנזכרו לעיל בצירוף להגדרות של האידיאולוגיה ודרכי פעולתה, עשויים להניב את השאלה: האם סיפורי המקרא המתארים את הנבואה ואת הכהונה משקפים פחות או יותר את המצב בתקופת בית ראשון או האם הם מציגים, לפחות בחלקם הגדול, גם ובעיקר אידיאולוגיות של הכותבים?

### מסקנה מן הסעיפים הראשונים:

מקובל על דעתם של רוב החוקרים, כי יש ליחס את ספר דברים לרפורמה של יאשיהו, דהיינו חלק גדול של הספר נכתב בראשית המאה השביעית לפסה"נ.<sup>77</sup> ברוח ספר דברים נכתבה ההיסטוריה הדויטרנומיסטית, שמימי דה-וויטה מקובל שהיא כוללת את הספרים דברים, יהושע, שופטים, שמואל ומלכים (גם אם העריכה הדויטרנומיסטית אינה שווה בכל הספרים). בנוסף על כך יש ספרים שנערכו ברוח ההשקפה הדויטרנומיסטית כמו ספר ירמיהו. לפי זה, חלק מהדברים נכתבים מאות שנים לאחר ההתרחשויות וקשה להניח שהיו מקורות כתובים שנותרו לאחר פרקי זמן כה ארוכים. גם אם נותרו מסורות בעל פה, קרוב לוודאי, שהן חייבות לשקף השקפות של הכותבים. גם אם נניח, לדוגמה, שהמספר בספר מלכים כבואו לספר על הברית שנכרתה בין אחאב מלך ישראל לבין יהושפט מלך יהודה כבואם להילחם בארם, הסתמך על מקורות מהימנים: "ויתר דברי אחאב וכל אשר עשה...הלוא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי ישראל" (מל"א כ"ב 39) הרי מאופן הסיפור בולט יחסו העדיף של המספר למלך יהודה על פני מלך ישראל.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> Brettler, "The Book of Judges: Literature as Politics", pp. 395-418.

<sup>77</sup> דעה זו מבוססת על ההנחה שחורבן ממלכת הצפון שימש זרז לכתיבה, ראו: E. Nielsen Oral Tradition, pp. 18-52 בנוסף על כך גם אם יאשיהו החל את הרפורמה לפני מציאת ספר התורה, כפי שסבור ויינפלד, מיהושע ועד יאשיהו, עמ' 168-170, הרי התיאור של טיהור ירושלים בכלל ובית המקדש בפרט היה נחוץ לאחר מעשיו של המלך מנשה, שבנה מזבחות לכל צבא השמיים בשתי חצרות בית ה', ושחטאו הגדול ביותר היה הכנסת פסל למקדש (מל"ב כ"א 5; 7).

<sup>78</sup> Na'aman, "The Sources Available for the Author of the Book of Kings" p. 114.

אם לסיפורים על ההיסטוריה של תקופת בית ראשון אין אחיזה רבה במציאות, קל וחומר לגבי סיפורי המדבר. לא ניכנס לשאלה המרכזית, האם יציאת מצרים היא מאורע היסטורי או שהסיפור נוצר מתוך צורך להציג את עם ישראל כעם אחד, אשר עבר את כור ההיתוך בארץ מצרים, ויצא כאיש אחד על מנת לכבוש את ארץ כנען על פי הבטחת האל. ניתן למצוא זיקה לשונית ועניינית בין חלק מסיפורי המדבר לבין מאורעות שקרו בתקופת הבית הראשון. לדוגמה: דמויותיהם של יאשיהו מלך יהודה ושל משה מעוצבות באופן דומה; עגלי הזהב שמציב ירבעם בן נבט והדברים המושמים בפיו דומים לבניית העגל בידי אהרן ולדברים שהוא אומר לעם; מה שנוגע לסיפורים על המחלוקות השונות בתקופת המדבר, כגון: סיפור בניית עגל הזהב, סיפור מרד קורח, סיפור ההכאה על הסלע וסיפור ההתנגדות של מרים למשה משקפים מאבקי כוח בתקופת בית ראשון. חלק מהמאבקים מתקיימים בין הנביאים לכהנים וחלקם בין הטוענים השונים לכתר הכהונה.<sup>79</sup>

סיפורי התורה מתארים את משה ואהרן כאנשים שהיו אחראים להוצאת בני ישראל ממצרים. אולם היחס אליהם אינו עקבי ואינו שווה. לרוב מתואר משה כדמות הנערצת ואילו אהרן מצוי בצילו. בחלק מהסיפורים מורגש הרצון לגמד את דמותו של אהרן בצד רצון אחר להעצים אותו. ברצוננו להראות, כי הצגת שתי דמויות אלו היא משקפת אידיאולוגיה של מאבקים בין הכהונה לנבואה בתקופת בית ראשון אך גם בין משפחות שונות, הדורשות את הכהונה לעצמן.

יצירת שושלת הייתה הכרחית על מנת לבסס מעמד ציבורי, פולחני או פקידותי, בקרב העם. ככל ששורשיה של השושלת נעוצים עמוק יותר בהיסטוריה של העם, כן יזכה הצאצא המשתייך לאותה שושלת למעמד מכובד יותר. האם ניתן היה לשחזר את השושלת בימי בית ראשון? גם אם הייתה מצויה כתיבה לצורך ניהול אדמיניסטרטיבי של הממלכה, ניתן לדבר על תקופת המלוכה אך לא לפניה. לפיכך קשה להגיע עד ימי ההליכה במדבר. כך שמי שמבסס את מעמדו

---

<sup>79</sup> על פי זקוביץ, מרועה למשיח, יש דמיון בין סיפורים על דוד לבין סיפורי בראשית, לדוגמה: סיפור דוד ובת שבע בהשוואה לסיפורי לקיחת נשותיהם של האבות (עמ' 77-79); לסיפור תמר ויהודה (עמ' 79-81); סיפור אמנון ותמר בהשוואה לסיפור יוסף ואשת פוטיפר (עמ' 87-89); סיפור משיחת דוד וסיפור עקדת יצחק (עמ' 42-43); סיפור מות אבשלום בהשוואה לסיפור עקידת יצחק (עמ' 91). את רוב הסיפורים הוא רואה כסיפורי בבואה, אך גם אם ניתוחיו קיצוניים מעט, ניתן לקבל את דעתו העקרונית בדבר הקשר בין סיפורי התורה לסיפורים על דוד. ראו גם הערה 168 להלן.

על התייחסות לבני אהרן מסתמך על דמיון יותר מאשר על ההיסטוריה העתיקה, שעליה הוא מסתמך. (על כך בפרק: "ביסוס הכהונה דרך הגיניאלוגיה").

על פי הסיפורים, שושלת הכהנים מתחילה בתקופת ההליכה במדבר. אהרן אחי משה נבחר לתפקיד הכהן הגדול, ובני משפחתו הם הכהנים. (על חילוקי הדעות בין המקורות השונים בעניין למי הזכות לכהונה ידובר במחקר). בצד הצגתו של אהרן כיד ימינו של משה ובעל הזכות הלגיטימית לכהונה, מתוארים שני מאורעות לפיהם ניתן לראות הסתייגות מבחירת אהרן. ראשית, בחירת אהרן נתקלת בקשיים, כאשר קורח, בן השבט וקרוב משפחתו, מורד כנגדו הסיפור מסתיים באישור הבחירה באמצעות דרך נס ובהענשת המורדים, שנעשית אף היא בדרך בלתי טבעית (במדבר ט"ז). סיפור אחר מציג את התנהגותו של אהרן באור שלילי, והכוונה לחטא העגל (שמות ל"ב). דווקא מי שמיועד להיות כהן עושה עגל זהב, שהוא ההפך הגמור מהדרך בה נתפס האל במקרא! כמו כן מתוארים סיפורים על משפחות כהנים נוספות, כמו משפחת עלי, ששושלת היוחסין שלה אינה מגיעה עד אהרן, ומשפחת צדוק, המופיעה לפתע בימי דוד בבורחו מפני אבשלום (שמו"ב ט"ו 24). המחקר הנוכחי ינסה להציע דרך באמצעותה ניתן להבין, כיצד נוצר מעמד הכהנים בישראל. כמו כן, מדוע אהרן, הנחשב לאבי הכהנים, מוצג כנבחר בחלק מהסיפורים (במדבר ט"ז), אך בחלק מהם הוא מוצג כחוטא (סיפור בניית עגל הזהב שמות ל"ב). האם ההתנגדות היא לכהונה בכלל או למשפחת אהרן בפרט? אולי תיאור משפחות הכהונה מעיד על מאבק בין משפחות הכהונה על התואר ועל התפקיד? אולי הסיפורים משקפים עריכות שונות ולכן מתבטאות בהן עמדות בלתי זהות?

משה הוא הראשון המכונה בתואר: "נביא" (פרט לאברהם המכונה בכינוי זה, אך אין תיאור של פעולה נבואית המיוחסת לו)<sup>80</sup>. העורך הדוידונומיסט מסכם את אישיותו בסוף ספר

<sup>80</sup> מופס, אהבה ושמחה, עמ' 10, מוצא דמיון בין נביאי ישראל לבין אברהם. הוא מדבר על הקרבה האינטימית שמצויה בין הנביא לבין האל, שבאה לביטוי בדברי ה' לעמוס: "כי לא יעשה אדני ה' דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים (עמוס ג' 7) וכמוהו הוא אומר גם על אברהם בפרשת סדום ועמורה: "המכסה אני מאברהם את אשר אני עושה" (בראשית י"ח 17). תגובת אברהם דומה לתגובתו של משה לאחר מעשה העגל: שניהם מתבקשים להגן על האנשים, ובשני המקרים אלוהים חוזר בו מכוונתו המקורית. ההתנגדות האנושית לגזרת האל מהווה בעיני מופס חוצפה ללא גבול, ובכל זאת היא מדגישה את אישיותו המוסרית של הנביא ובכך היא גוברת אף על השליחות המוטלת עליו. מבחינה זאת דומה אברהם לנביא. אברהם לא היה שליח אך נבואתו באה לידי ביטוי הן בתפילתו והן בדברי אלוהים אשר אומר לאבימלך: "ועתה השב אשת-האיש כי נביא הוא ויתפלל בעדך וחייה" (בראשית כ' 7). גם פידלר, חלומות השוא ידברו? עמ' 114-115, מציינת, שריפוי תחלואים מיוחס על פי המסורת לנביאים, ומשום כך הפך מעבד הסיפור בבראשית כ' את אברהם לנביא.

דברים: "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים" (דברים ל"ג 10). סיכום מעין זה יכול להיעשות לאחר שהעורך הכיר נביאים אחרים, והוא יכול להעריך, כי משה היה הגדול ביניהם. הקדשת משה לתפקידו (שמות ג') מתוארת בצורה דומה לסיפורי הקדשה אחרים המצויים במקרא, כגון: הקדשת ירמיהו, המתוארת בגוף ראשון; והקדשת שמואל המתוארת בגוף שלישי. אַפֶּל מצא בסיפורי הקדשת הנביאים ששה רכיבים וסימון מעמיד את קשת הרכיבים על רכיבים נוספים.<sup>81</sup> ואם נקבל את דברי גרינשטיין, על כי הגירסאות המקוריות של הסיפורים נכתבו בתקופת המלוכה וקרוב לוודאי שבתקופת יאשיהו, התקופה בה פרחו הספרות המקראית; וכי הסיפורים התחברו על דמויות מוכרות מתקופת המלוכה, כמו דוד וירבעם בן נבט, ולאחר מכן יוחסו גם לדמויות קדומות,<sup>82</sup> הרי לפי השקפה זו, נכתב סיפור ההקדשה של משה במתכונת סיפור ההקדשה של ירמיהו ולא להיפך. בכל אופן, שהי סיפורי ההקדשה נכתבו על פי אותה מתכונת.

### סיכום

אי אפשר לדבר על דרך אוביקטיבית של הצגת שני המוסדות הללו: הכהונה והנבואה. אם נראה את המקור הכהני כמייצג דבר הכהונה, הרי הוא מייצג אינטרסים של אנשים מסוימים. הסיפורים השונים על כהנים ועל נביאים מייצגים גם אינטרסים של כותביהם. כך שלכל היותר נוכל להסיק מהי האידיאולוגיה העומדת מאחורי הסיפורים.

ברצוננו לטעון, כי הדרך בה מוצגות שתי דמויות אלו משקפות את האידיאולוגיה מאחורי המאבק בין הכהונה לנבואה כפי שהיא באה לידי ביטוי בתקופת בית ראשון. חלק מהסיפורים משקפים את האידיאולוגיות של הכותבים, השואפים להציג את הנביאים כבעלי המעמד הלגיטימי המתקשר עם האל, ואילו את הכהנים כבעלי אינטרס אישי בעיקר. עימותים דומים

---

<sup>81</sup> Habel, "The Form and the Significance of the Call Narrative," pp. 298-303 וסימון, סיפורי הנביאים, עמ' 60 ואילך. צריך לציין, כי סימון מוסיף רכיבים אלו על מנת להכליל את סיפור ההקדשה של שמואל בשמואל א' ג' בין סיפורי הקדשה של נביאים. אך ככלל הוא טוען, כי סוג ספרותי אין פירושו דפוס קבוע ונוקשה. לדעתו, נסיון לכפות על הסיפורים אחידות יתר גורמת לאי הכללתם של סיפורי הקדשה מובהקים בקטיגוריה זו, ואף גורמת להתעלמות מרכיבים אחרים, הבאים בסיפורי ההקדשה. לעתים דווקא רכיבים חלופיים ואפילו מנוגדים, הסוטים מהמתכונת הקבועה, אינם מקריים אלא מכוונים כדי להביע רעיון מסוים בסיפור ההקדשה. על המוטיבים אשר מצויים בסיפורי ההקדשה ראו בפרק "המוטיבים המאפיינים את סיפורי ההקדשה (במיוחד של משה ושל ירמיהו)".

<sup>82</sup> Greenstein, "The Formation of the Biblical Narrative Corpus", pp. 151-178. במאמרו מצביע גרינשטיין על הדמיון בין דמותו של דוד המלך ליעקב כפי שהדבר בא לידי ביטוי הן בסיפור על אונס תמר והן בסיפור על מרד אבשלום, ראו הערה 168 להלן.

נמצאים בספרי המקרא האחרים כמו העימות בין עמוס לאמציה (עמוס ז'); בין ירמיהו לפשחור (ירמיהו כ') ובין ירמיהו לאנשי ירושלים ביניהם גם כהני המקדש (ירמיהו כ"ו).



מטרתו של פרק זה לבדוק את הדרכים באמצעותן יכלו האנשים לדעת את רצון האל. יש חשיבות לדיון, כאשר הוא יגדיר את זהותם של האנשים, שדבר האל בפיהם נחשב לגיטימי בעיני השומעים.

## פרק ב': שאילה באל: דרכים ומתווכים.

### 1. דרכי שאילה באל.

השאילה באל מכונה בשם מאנטיקה. ניתן לחלק את המאנטיקה לשני סוגים: מאנטיקה אינסטרומנטאלית, מכאנית – שאילה באל באמצעות כלים שונים, ומאנטיקה אינטואיטיבית – שאילה באל ללא אמצעי תווך כלשהו (פרט לאדם השואל). האנשים הבולטים שעל פי המסופר במקרא יכלו להגיד לשואלים את רצון האל היו הכהנים והנביאים. בדיקה של הסיפורים מעלה, כי הכהנים מייצגים את המאנטיקה המכאנית ואילו הנביאים את המאנטיקה האינטואיטיבית.<sup>83</sup> לפי התיאור המקראי הכהן לבוש באפוד. לאפוד היה מחובר החושן, ששימש כלי קיבול לאורים ולתומים.<sup>84</sup> במזרח הקדום היה נהוג להחליף את הבגדים כאשר נכנסים למקום קדוש כדי לא להמיט את זעם האל, כאשר מזהמים את העולם הקדוש בעולם הארצי.

---

<sup>83</sup> זליגמן, לבעיות הנבואה בישראל, תולדותיה ואופיה, עמ' 172-176. רצון האל מתגלה, על פי חלק מהחברות, גם על ידי הסתכלות בתופעות חוזרות. על האורים והתומים ראו להלן. בנוסף להם נזכר גם האפוד, אך אין זה ברור האם מדובר בשני שמות לאמצעי זהה או האם מדובר באמצעי אחר. מכל מקום האפוד נזכר בפעם האחרונה בספר שמואל בימי דוד, ואילו בדברי הנבואה פעם אחת בלבד (הושע ג' 4). האורים ותומים נזכרים גם בתקופת בית שני (עזרא ב' 63; נחמיה ז' 65) אולם אין לדעת מתוך ההקשר אם מדובר במכשיר, שעדיין היה בנמצא, או שמדובר בהגדרה כללית של "כהן".

<sup>84</sup> בספר שמות כ"ח יש הוראות מדויקות על הדרך שבה יש להכין את החשן ואת האפוד. ניתן להבין שמדובר בבגד, כי לעתים הוא נזכר כאפוד בד (ש"א ב' 18, ש"ב ו' 14). אולם במקומות אחדים במקרא נזכר האפוד לא במשמעות של בגד. לדוגמה: על גדעון נאמר, כי אסף זהב מהעם וממנו עשה אפוד, שאותו הציג בעפרה (שופטים ח' 24-27). מכאן שמדובר במשהו מעין פסל. הוא הדין בשופטים, פרקים י"ז – י"ח שם מופיע האפוד בצירוף לפסל ולמסכה. או שבמקומות אחדים נזכר הפעל "נשא" ביחד עם האפוד ולא הפעל "לבש" שמכוון לבגד (ש"א ב' 28, כ"ב 18). Scherer, "Das Ephod im Alten Israel", pp. 589-604. שרר מציג את הבעיות בתיאור האפוד, ומביא דוגמה אף מהסיפור בש"א י"ד, כאשר בלחץ המלחמה אומר שאול לאחיה: "הגישה ארון ה'" ולאחר מכן: "אסף ידך". הוא מסיק, כי לא ייתכן שמדובר בארון ה', כי הנחת היד עליו או אי הנחתה לא הייתה משנה דבר. אלא שמדובר באפוד, שהיה אמצעי לשאילה בה'. סיפור זה מחזק, לדעתו, את ההנחה, שהאפוד היה כלי שבאמצעותו היה שואלים באל. וזאת בניגוד להנחה האחרת, לפיה מדובר בלבוש יקר של הכהן. גם ניסיון להיעזר במלה האשורית epattu לא תניב תוצאות, כי מדובר אומנם בלבוש יקר אך בתקופה מאוחרת. אם כי ניתן לקשר את האפוד ללבוש של הכהן במצרים, שם מדובר על בגד רקום. בש"א כ"א 10 מתארים את חרב גלית, אשר מצויה במקדש נוב "לוטה בשמלה אחרי האפוד", כלומר: חרב גלית נמצאת במקום של כבוד, ומגינים עליה באמצעות בגד. מסקנתו של שרר היא, שהאבנים שבאמצעותן שאלו את דעת האל, היו בתוך תיק או קופסה, אך על מנת לא לערבב בין ארון ה' לבין ארון ככלי קיבול לאבנים, השתמשו במושג אפוד. יצא איפוא, שהאפוד כבגד (אפוד בד) נקרא גם על שם הכלי שבאמצעותו שאלו באל. הוכחה לבלבול שקיים בין האפוד לבין ארון ה' ניתן לראות, אם משווים את התיאור: "ויצג אותו בעפרה" (שופטים ח' 27 ואילך) כשמדובר באפוד ל"ויציגו אותו במקומו בתוך האהל" (ש"ב ו' 17) שם מדובר בארון ה'.

העניין של החלפת הבגדים היה ודאי ידוע לישראלים. גם כשמדובר על כהני הבעל מזכירים מלתחה מיוחדת של לבוש (מל"ב' י' 22). רמז לבגדים מצוי גם בביטוי "שומר הבגדים" במקדש ירושלים (מל"ב כ"ב 14). רמז למנהג מצוי גם בבראשית ל"ה כאשר יעקב מורה לבני ביתו להתרחץ ולהחליף בבגדיהם לפני השתתפותם בסעודה בבית אל, שלא לדבר על ההקדמה למעמד הר סיני, כאשר משה מצווה על העם "וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם" (שמות י"ט 10). אולם החשיבות בחוק אינה דווקא להחלפת הבגדים אלא לסוג הבגדים. מהו ה"אפור", מהו אותו "חושן", מהם אותם "אורים ותומים" הניתנים לכהן ולאיזה צורך הם ניתנים לו? הצירוף של המושג "אורים ותומים" וכן כל מושג מהם בנפרד מופיע שבע פעמים במקרא. בנוסף על כך מספר פעמים בספר וכן בספר שמואל מופיע הצירוף "שאל בה" שגם להם יש קשר לשאילה באל דרך הכהן אצלו מצויים האורים והתומים. לעומת זאת כאשר מדובר בספרי נביאים ראשונים על שאילה בה' באמצעות נביא, יש שימוש בפועל "דרש" (מל"א י"ד 5; כ"ב 8; מל"ב ג' 11; ח' 7-13 ועוד). השאילה באורים ותומים אופיינית לתקופה שלפני המלוכה ולתקופת המלוכה הקדומה. לאחר מכן היא מוחלפת באמצעים אחרים כמו הדרישה בנביאים. פרשנים רבים ניסו להסביר את פשר האמצעי הזה לשאילה באל.

הורביץ והורוויץ<sup>85</sup> בבואם לפרש את המושג מסתמכים על טקסט אשורי LKA 137 אשר התפרסם בשנת 1953 על ידי E. Ebeling. מה המשותף בין הטקסט האשורי לבין האורים והתומים? המחברים מוצאים שבעה מאפיינים דומים לשני האמצעים הללו:

א. הן בטקסט האשורי והן באורים והתומים השאילה נעשית בנוכחות האלוהות. בטקסט האשורי נזכרות שבע אלוהויות. לדוגמה "...ושאל לו במשפט האורים לפני ה'..." (בבמדבר כ"ז 21).

ב. שני התהליכים מתוארים במלה "שאל". בנוסף על כך הטקסט האשורי משתמש במקור *dānu* ובשם העצם *dīnu* המקבילים למלה "משפט" בו יש שימוש בזמן

<sup>85</sup> Horowitz and Hurowitz (Avigdor), *Urim and Tumim in Light of a Psephomancy Ritual from Assur (LKA 137)*, pp. 95-115.

השאלה באורים. המלה משפט משמשת בספרות המסופוטמית גם כאשר מדובר באמצעים שונים של ניחוש (דיווינציה).

ג. האבנים מייצגות קצוות: הן עשויות מבהט ומתחמוצת ברזל, כלומר אבן בהירה ואבן כהה. הן אף נקראות "אבן התשוקה" ו"אבן חוסר התשוקה". הוא הדין באורים ותומים העונים על השאלות בתשובות של "כן" ו"לא".

ד. לאורים ותומים יש אף יכולת לא לענות בכלל. אפשר לשאול: אם האבנים נותנות רק תשובה של "כן" ו"לא" כיצד תיתכן חוסר תשובה? לדעת כותבי המאמר התעודה LKA 137 נותנת הסבר: יש לזרוק את האבנים שלוש פעמים ואם התשובות המתקבלות אינן זהות בשלוש הפעמים הרי זה יכול להיחשב כבלתי סופי, או כחוסר תשובה. גם אצל שאול נאמר: "ולא ענהו ה' גם בחלומות גם באורים גם בנביאים." (שמ"ב כ"ח 5).

ה. האבנים נזרקו מתוך בגד: *sissiktu* כנף המעיל, אפוד או חושן.

ו. בתרגום השבעים לשמ"א י"ד 41 יש תוספת, המסבירה כיצד מציגים את השאלה לאורים ותומים: בטקסט המקראי נאמר: "ויאמר שאול אל ה': אלוהי ישראל הבה תמים! וילכד יונתן" (שמ"א י"ד 41). בתרגום השבעים נאמר: "אם האשמה היא בי או ביונתן בני, הו' אלוהי ישראל, הבה אורים! אך אם זוהי אשמת עם ישראל, הבה תומים!" יש דמיון בין התעודה האשורית לבין הטקסט של תרגום השבעים: שניהם פותחים בתנאי ולאחריו תיאור בעיה; שניהם מציינים בשם האל ביחד עם דרישה למתן תשובה; בשניהם קיימות שתי אפשרויות חלופיות.

ז. הקשר הנוסף הוא במשמעות הסמנטית של המלים אורים ותומים. הנבואה האשורית נאמרת באמצעות אבן בהט, שצבעה בהיר ואבן המטיט שהיא תחמוצת הברזל וצבעה כהה (שחור). אבן הבהט נקראת באכדית *gišnugallu* שפירושה "זורח". ניתן לפרש זאת כ"אור". גם המלה "אורים" היא מהשורש "אור". למרות שאי אפשר להוכיח בוודאות שאבן האורים הייתה אבן בהט, ייתכן שהיא הייתה

אבן בהירה או מאירה. באבן ההמטיט הנקראת *šadānu* השתמשו במזרח הקדום למשקלות ולחותמות בעיקר בגלל היותה קשה, ולכן קשה יותר לשפשפה וכך לזייף את המשקל. אבן זו מופיעה בכתובים שונים במשמעות של "אבן האמת". המלה "תומים" היא מהמלה "תם וישר". כלומר המשמעות של "אורים ותומים" היא "אבנים של אור ושל אמת צרופה". כלומר בחירתן של האבנים נעשה בהתאם לאיכויות המסומנות בשמן.

בסוף המאמר מציינים הורוביץ והורוויץ, כי שיטת האורים והתומים, נבחרה מכל שיטות השאילה באל בגלל חוסר הפאגניות שיש בה, ובכך אין היא מנוגדת לאמונה באל, כפי שהיא באה לידי ביטוי במקרא.

לסיכום: האורים ותומים היו מעין אבנים בעלות צבע שונה, אשר נזרקו מתוך כלי קיבול אולי בגד, אפור או חושן, והן יכלו לענות על שאלות ב- "כן" ו"לא".

וילסון מנתח את השקפת העולם של המסופוטמיים, שראו את כל האותות כשזורים במערכת ההיסטורית. אם שועל נכנס למרכז העיר ולמחרת נהרסה העיר על ידי אויב, הם ראו קשר בין המקרים. לכן כבר בתקופה קדומה החלו הסופרים לקטלג את הסימנים ואת המאורעות שקרו בעקבותיהם, כדי שאלו ישמשו למנחשים בעתיד. יסוד שני הקשור לראשון הוא שמכיוון שהמציאות כוללת גם יסודות טבעיים וגם על טבעיים, סימן שהאלים מעורבים במאורעות ההיסטוריים. כל מה שצריך לעשות זה לפענח מראש את הסימנים כדי לחשוף את מאווי האלים. הם הכינו קבצים, אשר מתארים טבלאות של תופעות ושל המאורעות שבאו בעקבותיהם. יש לדוגמה, טבלה שמכילה רשימה של בעלי חיים שנולדו מעוותים, ומה ניתן להסיק מהם (למרות ששיטה זו לא הייתה מאוד פופולארית). קבוצה שנייה של אותות מתבססים על צורות שונות כמו עשן וצורותיו השונות או על חלומות. יש גם ראייה בכבד: הנבואה מתחילה בפרוטאזיס המתאר את צורת הכבד, ולאחר מכן האפודוזיס המכיל את המאורעות שיקרו כתוצאה ממנו. האפודוזיס מתייחס למלך או לעיר אך מנוסח בצורה מעורפלת. צורת הכבד אם היא נורמאלית או לא נורמאלית סייעה להחליט אם הנבואה טובה או

רעה.<sup>86</sup> בכל חלק של הכבד יש השתקפות של מאורע שיקרה לאדם בעתיד. בכבל בדקו גם איברים נוספים מהקרביים של הכבשה, והנבואות הללו שנאמרו בתחילה בעל פה הועלו מאוחר יותר על הכתב. מכיוון שהדברים לא היו סודיים, כל אדם שידע לקרוא יכול היה להבין את הנבואות השונות, והמקצוע של ראיית העתיד הפך להיות מקצוע ככל המקצועות שיש ללמדו.<sup>87</sup> מה ההבדל, אפוא, בין ראייה בכבד או באותות אחרים לבין שאילה באל באמצעות האורים והתומים? בשני המקרים יש רצון לפענח את רצון האל, אלא שדרכי הפענוח שונות הן. בניחוש המסופוטמי אין האדם פונה אל האל, אלא הוא בודק תופעות, ומסיק על פיהן את רצון האל. לעומת זאת, בשאילה בה' האדם פונה אל האל במישרין, והאל עונה.

על פעולה מאנטית זו של שאילה באורים ותומים שומעים רק עד תקופת דוד. משתקפת בכך התודעה של ההיסטוריוגרפים לפיה, הפעולה המאנטית קדמה לתקופה ההיסטורית שבה הם חיו. לאחר מכן השאילה באל נעשת באמצעות הנביאים. על התודעה ההיסטורית-כרונולוגית של הכותבים ניתן להסיק גם מציון העובדה, שבעבר קראו לנביא "רואה" (שמ"א ט' 9). אולם בסיפור על רצונם של אחאב מלך ישראל ויהושפט מלך יהודה לצאת למלחמה על רמות גלעד ועל היוועצותם בנביאים, מוצגת השאלה בפני הנביאים: "האלך על רמות גלעד למלחמה או אחדל" (מל"א כ"ב 6) – שאלה שהתשובה עליה היא: "כן" או "לא". דהיינו: אומנם הנשאלים הם הנביאים, ואומנם אין מסופר שהם משתמשים באמצעים מכאניים כלשהם, אולם נוסח השאלה מזכיר את השאילה באורים ותומים.

זליגמן סבור, כי הסיפור על התגלות ה' לשמואל (שמואל א' ג') מכריז על המעבר מניחוש העתידות בצורה מכאנית על ידי הכהנים לשאילה אינטואיטיבית, דהיינו באמצעות מגע ישיר בין ה' לנביאים. לדוגמה: בסיפור על מציאת הספר בימי יאשיהו, למרות שחלקיה הוא הכהן, מבקש יאשיהו לשלוח אל חולדה הנביאה כדי לשאול בדבר ה' (מל"ב כ"ב 12-14).<sup>88</sup> אולם

<sup>86</sup> Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, pp. 91-93. תיאור מקיף על הנבואה

במסופוטמיה אצל: Haldar, *Cult Prophets*, 1945 ועל הראיה בכבד Koch-Westenholz, *Babylonian Liver Omens*, 2000.

<sup>87</sup> Koch-Westenholz, *Babylonian Liver Omens*, pp. 11-27.

<sup>88</sup> זליגמן, מחקרים בספרות המקרא, עמ' 174. ויינפלד, מיהושע ועד יאשיהו, עמ' 169-170, סבור, כי מאחר שיאשיהו החל בטיהור הארץ מעבודה זרה עוד לפני מציאת הספר, הוא ראה במציאת הספר מעין אות ומופת omen אותו יכול לפענח נביא בלבד.

בתקופת נחמיה נזכרים האורים והתומים שנית (עזרא ב' 63; נחמיה ז' 65).<sup>89</sup> צריך לציין על כי

מקובל, כי על אותה תקופה פחות או יותר אמרו חז"ל שפסקה נבואה מישראל.<sup>90</sup>

ההבדל העיקרי בין הנבואה הקלאסית לנבואה של הרואים היא, לדעת זליגמן, בתפיסה ההיסטורית המקיפה, לפיה האל מתגלה בהיסטוריה. התגלותו בהיסטוריה היא כאל נורא ואיום, דהיינו באמצעות פורענות שהוא מביא על בני האדם.<sup>91</sup>

על הדמיון בין פעולותיהם של הכהנים ושל הנביאים ניתן להסיק הן מהטרמינולוגיה המקראית והן מהשוואה לנעשה באותו תחום במסופוטמיה. כאשר המקרא מתייחס לכהנים הוא משתמש פעמים רבות בביטוי "בן" כמו: "בני לוי" (שמות ל"ב 26, 28; במדבר ג' 15; דברים כ"א 25 ועוד). אך מצוי גם "בני הנביאים" (מל"א כ' 35; מל"ב ב' 3; ד' 1 ועוד). ובכל זאת קיים

---

<sup>89</sup> קוכמן, עזרא, מסביר, כי ההזכרה האחרונה של "האורים ותומים" היא בשמואל א' בימי שאול. לא ברור אם בימי בית שני חידשו את הנוהג של שאילה בהם, שנעלם כבר בתקופת הבית הראשון. לפי חז"ל, לא היו אורים ותומים כבר בתקופת בית ראשון. קוכמן מוסיף כי ייתכן שמשמעות הביטוי כאן היא כמו "עד שיבוא אליהו". לאחרונה העלתה פריד *Urim and Thumim?* את ההשערה, שהאורים והתומים היו קיימים גם בתקופת בית שני. (לפי רופא האפוד נמחק במתכוון בשמ"א י"ד 18 ובמקומו נכתב ארון ה' והוא מסתמך על הושע ג' 4). לאחר שהיא דנה בתרגום השבעים בכתבי קומראן (Q 17) ובמקומות בהם נזכרים האורים או האפוד למרות שבמקרא איזכורם חסר, ולאחר שהיא מגיעה למסקנה שיתכן שנשמטו במתכוון, היא מביאה ראיות מהקטאויס מאבריה (מצוטט ב *Diodorus Siculis' Historical Library* XL 3:4-6) מכן סירא (50: 11; 45: 14-6) וממספר כתובים נוספים, בהם נזכרים האורים והתומים בהקשר לשאילה בהם בתקופת הבית השני. אולם צריך לזכור כי כל העדויות המאוחרות אינן עדויות ראיות, אלא נובעות, כנראה, מהרצון לתאר את הנעשה בבית המקדש הראשון כדוגמת התיאורים המקראיים.

<sup>90</sup> אורבך "מתי פסקה הנבואה? עמ' 58-68, מצטט דעות שונות מן התלמוד, המסבירות, כיצד המסורת הארוכה של התגלות אלוהים באמצעות הנבואה נפסקה בימי בית שני. יש תולים זאת בהתנהגות העם, שהיו מלעיבים במלאכי אלוהים (מכילתא דרשב"י 114, מדרש הגדול לשמות עמ' 237), ויש התולים זאת בכך שבית המקדש נבנה בידי מלך נכרי ולא בידי מלך ישראל כמו בית המקדש הראשון (פסיקתא רבתי פל"ה קט א). בכל אופן יוסף בן מתתיהו מדבר על נביאים שונים שמתנבאים בזמנו (מלחמות היהודים א' י"ח א') בעיקר בקרב האיסיים אך גם בקרב היהודים, אותם הוא מכנה נביאי שקר. הייתה קיימת הרגשה, שדברי אותם אנשים שהציגו את עצמם כנביאים, אינם ראויים להיכלל עם דברי הנביאים מתקופת הבית הראשון. ומה שחתם את הנבואה בישראל היה הופעת הנצרות, שראתה עצמה מגשימה את החזון המשיחי של הנביאים הקדומים.

Greenspahn, "Why Prophecy ceased?" pp.37-49. גרינשפאן סוקר את דעות הרבנים (הכוונה לחכמי התלמוד) לגבי הפסקת הנבואה, ומנסה להבין את הסיבות להיווצרותן. מבין מסקנותיו יש לציין את העובדה, שאין תמימות דעים לגבי ההשקפה, שהנבואה אומנם פסקה. חלק מהרבנים סבורים, שאולי אין נביאים, אולם הנבואה עצמה לא פסקה, והם עצמם מדברים על "בת קול" שהיא אמצעי להתקשרות עם האל. בנוסף על כך הוא רואה בקביעתם של חלק מהרבנים, שסמכותם התקבלה אף היא מפרשנות של התגלות בעבר, "משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע וכו'..." מעין הגנה על עצמם ממתחרים, שעלולים לדבר על קשר ישיר יותר לאל מאשר הקשר שלהם, דבר שיערער את סמכותם. מעתה דרשו שההתרכזות בדברי ה' תגיע מפרשנות של הכתובים. צריך להוסיף, שקיימות עוד שתי סיבות לאמירתם של חז"ל בעניין הפסקת הנבואה מישראל. האחת, שהתרבו חוזי חזיונות, דבר שעלול היה להביא לזילות הנבואה; השנייה, שהיה חשש שהנביאים יבטלו מעשים של הכהונה או שיעקרו חוקים מן התורה בטענה, שה' התגלה אליהם ואמר להם זאת.

<sup>91</sup> זליגמן, מחקרים בספרות המקרא, עמ' 184.

הבדל עיקרי: כאשר מדובר בכהנים, הכינוי "בן" מתייחס למי שנחשב לבן משפחה או שבט, ואילו כאשר מדובר בנביאים, הכוונה לחבורת אנשים, שאין לה כל קרבת דם.<sup>92</sup>

הפולחן נועד, אפוא, ליצור קשר עם האל. לפולחן היו אחראים הכהנים. הפולחן מתקיים במקום סגור, ורק לכהנים מותר להיכנס למתחם סגור זה (במ' י"ח 1-7). ייתכן שיש בכך סכון נפשו של הכהן, אם יפעל שלא כשורה, אולם אין סיפור, פרט לסיפור על מותם של בני אהרון בדבר מותו של כהן תוך כדי עבודתו. אפשר לכנות קרבן "כל מעשה שיש עמו השמדת רכוש לכבודו של אל".<sup>93</sup> הבאת קרבנות לאל היא תופעה נפוצה ברוב התרבויות. בבסיסה קיימת ההנחה, שיש לתת לאל משהו מוחשי כדי שלא יזעם על נותן הקרבן וישפיע עליו רוב טוב, כלומר קיימת ציפייה לקבלת הטבה בתמורה. לקרבן יש גם משמעות של החלפת המקריב בקרבן: המקריב אמור לכפר על חטאיו, ובמקום להקריב את עצמו הוא מקריב את החיה, כאשר החטא שלו מועבר לחיה (כמו ה"שעיר לעזאזל"). בנוסף על כך, ברוב התרבויות יוצאים מתוך ההנחה, שהאל זקוק לקרבן. גם בישראל הקדומה שימש הקרבן בתור מאכל: כינויו הוא לחם אֶשָה לה.<sup>94</sup> בין הקרבנות בישראל יש קרבנות שנאכלים כליל על המזבח, כמו נסכים; יש קרבנות מן הבהמות, שהאל מקבל, כביכול את נשמת החיה ואילו המאמין והמשרתים בפולחן את גופה; ויש מנחות – אותן האל אוכל רק באופן רוחני, והמקריבים והכהנים מתחלקים בהם. האל נתפס כמלך עליון. ארון ה' נמצא במרכז המחנה; הוא מצופה בזהב, כמו כתר של מלך; כמו המלכים הפיניקיים היושבים על כסאות ועליהם ספינקסים (דמויות של אריה המולבש על גוף של אישה), כך רוח ה' נחה על הכרובים; לנוחיות האל היה שולחן זהב ומנורת זהב וכלים לשתייה מזהב – חפצים סמליים לנוחיותו של האל. כלומר: תפיסת התורה היא שהאל הוא כדוגמת מלך, יש לו נוכחות פיזית, אם כי הוא אינו נראה.<sup>95</sup>

<sup>92</sup> Haldar, Associations of Cult Prophets, pp. 135-136. הלדר טוען עוד, כי מושגים אחדים, כמו "קוסם", או "מלאך" משמשים גם לגבי כהנים וגם לגבי נביאים.

<sup>93</sup> ליונטס, ערך קרבן, קרבנות, א.מ. כרך ז' עמ' 222.

<sup>94</sup> בשיר העלילה האוגריתית "עלילות דנאל ואקהת" מאכיל דנאל את האלים. כמו כן, בתוספות לספר דניאל מן ה"ספרים החיצוניים" מצוי סיפור לפיו מוכיח דניאל למלך הבבלי, כי האל לא באמת אוכל את אשר מקריבים לפניו. במקרה זה נרמז, כי הכהנים ובני משפחותיהם הם אלו שנהנו מהקרבנות.

<sup>95</sup> Greenstein, Biblical Law", pp. 89-91.

כל הפעולות נעשות על ידי הכהן הגדול. עצם העובדה שהפעולות מתבצעות בסתר ללא עזרה של אדם נוסף מעידה על החשאיות הקיימת בקרב הכהנים (או על האליטיזם).<sup>96</sup> יחד עם זאת קשה להתעלם מהמחשבה, שהכהנים ענו על ציפיותיו הרוחניות של העם לפי שבאמצעות הקרבנות יכלו לשכך את חרדותיו.

האם הנביאים היו קשורים למקדש? קשה לענות על כך באופן חד משמעי. חוויות מהמקדש מצויות בנבואותיהם של מספר נביאים: מיכיהו מתאר את "ה' יושב על כסאו וכל צבא השמים עומד עליו מימינו ומשמאלו" (מל"א כ"ב 19); ישעיהו מתאר את "אדוני יושב על כסא רם ונשא ושוליו מלאים את ההיכל וכו' (ישעיהו ו' 2-4); הושע מקשר את הנביא לבית אלוהיו (הושע ט' 8 = פסוק מוקשה); במשפט שנעשה לירמיהו נזכרים הכהנים והנביאים ביחד (ירמיהו כ"ו 7); גם במגילת איכה נזכרים הכהנים והנביאים ביחד "אם יהרג במקדש אדני כהן ונביא" (איכה ב' 20); על אליהו מסופר שנטל חלק בהקרבת קרבנות על הר הכרמל (מל"א י"ח).<sup>97</sup> אולם קשה להסיק מכך, כי הנביאים, במיוחד הנביאים שכתביהם מצויים במקרא, קשורים למקדש או שעסקו באופן קבוע בעבודות הפולחן או שהתפרנסו מן המקדשים. לכל היותר הייתה להם שם לפחות פעם אחת בחייהם חוויה רוחנית מיוחדת. שורשיהם של נביאים כמו ירמיהו ויחזקאל נעוצים עמוק בתוך משפחת הכהנים, לפי שירמיהו היה מן הכהנים אשר בענתות (ירמיהו א' 1) ויחזקאל אף הוא נשא בתואר כהן (יחזקאל א' 2). ובכל זאת שניהם יצאו בנבואותיהם כנגד כהנים. במיוחד בולט הדבר בהסתייגותו של ירמיהו מהקרבת קרבנות ובהתנגדותו של יחזקאל

<sup>96</sup> לדעת הרן, "המערך הפולחני הפנימי ומשמעותו הסמלית", עמ' כ"מ"ב, מערך הפולחן הפנימי על פי המקור הכהני מלמד על כי גם במקור זה נתפס מקום הפולחן כמקום מגורי האל. הוא מונה את הפעולות הנעשות בתוך המקדש ומראה, כי כלן מקיפות את כל החושים האנושיים ומקפלות, כביכול, כמעט את כל הצרכים שהנפש (כפי שהיא נתפסה על ידי הקדמונים) עשויה להזדקק להם. קטורת הסמים (שמות ל' 7-8) – כנגד חוש הריח; אור הנרות (שמות כ"ז; ויק' כ"ד 2) – כנגד חוש הראיה; חלות הלחם שעל השולחן (ויק' כ"ד 5-9) הן לצורך אכילה; קולות הפעמונים (שמות כ"ח 37) – מעוררים את חוש השמיעה; אבני האפוד והחושן (שמות כ"ח 29) – את חוש הזיכרון; הציץ שעל המצח (שמות כ"ח 36-38) – את חוש הרצון כאשר שני האחרונים הינם גילויים של פעילות הנפש. כל הפעולות האלה נעשות על ידי הכהן במחזוריות קבועה. יחד עם הכלים ועם הרהיטים המצויים במקדש, ומן העובדה שהכהן נקרא "משרת האל" נוצרת תמונה, כי בית המקדש נתפס כמקום מושבו של האל. אולם מחבר המקור הכהני תופס זאת במובן הסמלי: רוח אלוהים יורדת על הכרובים והמצרכים המוגשים לאל נועדים לגרות את "חושיו" כדי שיהיה קשוב לעמו ישראל.<sup>96</sup>

<sup>97</sup> Haldar, "Associations of Cult Prophets", pp. 112-115 הדרך מסיק באופן חד משמעי, כי הנביאים היו מצוות המקדש. להערכתנו, הסיפור על אליהו אומנם עוסק בפר אותו שמים על מזבח, אך נראה, שלא מדובר בקרבן אלא במטרה להוכיח, כי ה' הוא האל היחידי שיוכל להוריד אש על בעל החיים.



לחוקים מסוימים המצויים במקורות הכהניים שבתורה.<sup>98</sup> כמו כן ירמיהו השתייך לענף כהני, שנדחה מן המקדש (אולי לצאצאי אביתר שגורש בידי שלמה לענתות),<sup>99</sup> ואילו יחזקאל התנבא לאחר חורבן המקדש.

**סיכום:** גם הכהנים וגם הנביאים נחשבו לנושאי דבר ה'. אומנם דרך שאילתם באל הייתה שונה: הנביאים זכו לקשר ישיר עם האל באמצעות התגלות, ואילו הכהנים זכו לקשר עם האל באמצעות האורים והתומים. אולם מצד שני היו מספר קוים משיקים ביניהם. ההקבלה בפעילויותיהם יכלה להוות רקע להתנגשויות ביניהם.

---

<sup>98</sup> יחזקאל מתיר לכהנים לשאת אלמנת כהן (מ"ד 22) בעוד התורה מתירה להם רק בתולות (ויקרא כ"א 14). יחזקאל מתייחס אל הקרבת קרבנות של בני נכר במקדש כאל חטא (מ"ד 9) לעומת המקור הכהני, המקבל זרים (ויקרא י"ז 8; במדבר ט"ו 14-16, 27-29).

<sup>99</sup> כך סבור דה וו. De Vaux, Ancient Israel, p. 376.

## הנביאים

מטרתו של פרק זה להציג את הנביאים ואת פעולתם על בסיס הסיפורים בהם הם משמשים דמויות מרכזיות ועל סמך דבריהם. בין הנביאים ניתן להבחין בשני סוגים: נביאים אשר עורכי המקרא החשיבו אותם כנביאי אמת, ונביאים אשר התייחסו אליהם כאל נביאים, אשר לא האל שלחם "נביאי מלבם". בפרק ידובר אף על סיפורי ההקדשה, אשר מקנים תוקף לדברי הנביא, ועל הניסיונות להבחין בין הנביאים השונים (נביאי אמת ונביאי שקר).

### 2. הנביאים – מתחרי הכהנים בכל הנוגע לשאילה בה'

"מוסד" הנבואה ממלא תפקיד חשוב הן מבחינה פוליטית והן מבחינה חברתית בישראל. המקרא מקדיש לנביאים חלק נכבד מכתוביו. כבר לחלק מהדמויות הנזכרות בתורה ניתן מעמד של נביא, כמו למשה. נביאים אחדים נזכרים בספרי נביאים ראשונים – שמואל ומלכים- נוהגים לכנות את תופעת הנבואה המתוארת בספרים אלה בשם "הנבואה הקדומה"; לאחר מכן משוכצים כתבים של נביאים המכונים "הנביאים הקלאסיים" או "נביאי הכתב".<sup>100</sup> תפקידם העיקרי של כל הנביאים הוא לקשר בין העם לאלוהיו.

ובר מגדיר נביא כ"אדם בעל כאריזמה, אשר בתוקף היותו נושא שליחות, מכריז על תיאוריה דתית או על דבר אלוהים".<sup>101</sup> אין חולק על כך שנביאי ישראל ראו עצמם נושאי שליחות האל. הכאריזמה מתבטאת בין השאר בכך, שאין היא נשענת על פקידות שלטונית או על מעמד חברתי גבוה, אלא האדם הכריזמטי סוחף אחריו אנשים בכוח אישיותו בלבד. מבחינה זאת, לא על כל הנביאים ניתן להצהיר כעל כריזמטיים, אולם ללא ספק הם שאבו את סמכותם מכך שראו עצמם נושאי דבר האל ומכך שדבריהם נשמעו על ידי העם ללא צורך בסמכות פקידותית-שלטונית כלשהי. צריך לציין, שמבחינה זאת שונים הנביאים מן הכהנים. הללו הם ההיפוך הגמור של

<sup>100</sup> אופנהיימר, הנבואה הקדומה בישראל. על "טיבה וזמנה של הנבואה הקדומה בישראל לאור סיפורי אליהו-אלישע" ניתן לקרוא בעבודת שכתבתי לקראת קבלת תאר "מוסמך למדעי היהדות" באוניברסיטת תל אביב, בהנחיית פרופ' אד גרינשטיין, 2001.

<sup>101</sup> Weber, Economy and Society, p. 439. ובר משתמש במושג כאריזמה לצורך ניתוח סוציולוגי, אולם הוא עצמו מודה, ששאל את המושג מתחום הכנסייה, במשמעות חסד האל.

כאריזמטיים, באשר הם נשענים על ממסד לוגיסטי ומסורתי וכן על רציפותם הן של המשרה והן של נושאה. ואף אם היה אי פעם כהן כאריזמטי, וגם אם הכאריזמה של הכהנים באה לידי ביטוי בפעילויות דרמטיות, אין הכאריזמה מרכיב חשוב באישיותם.<sup>102</sup>

על בחירת הנביא מספרים סיפורי ההקדשה שמצויים בספרי המקרא השונים, בעיקר בספרי נביאים. סיפורי ההקדשה מלמדים על כי הקדשת הנביא לתפקידו היא תהליך אישי ומתנהל בין האל לבין הנביא בלבד. בהתבססו על פתיחות לספרים על שבחי הבעש"ט, ספר שבחי מהר"ם וספר שבחי האר"י אומר רופא, שסיפורי המינוי וההקדשה נועדו לענות על ציפיות הקורא השואל את עצמו: מה או מי נתן לאיש מחולל הנסים את הכוחות העל טבעיים המצויים בו? התשובה תהיה, לדעתו, בצורת סיפור על מאורע מפתח שהתרחש בלידתו של האיש הקדוש או סמוך להתגלותו.<sup>103</sup> האַבְּל מצא בסיפורי הקדשות לנבואה ששה רכיבים, המרכיבים את הסיפורים: העימות בין השולח והשליח; הכניסה בדברים; ההפקדה או מתן השליחות; הסירוב; העידוד והבטחת העזרה; האות הניתן לנביא.<sup>104</sup> אולם סימון מעמיד את קשת הרכיבים בסיפורי ההקדשה על רכיבים נוספים: ההתאמה הראשונית של השליח לשליחות; הטעות ההתחלתית; החששות והפחדים; השליחות הנכפית על השליח; ההכרה הראשונית.<sup>105</sup> צריך לציין, כי סימון מוסיף רכיבים אלו על מנת להכליל את סיפור ההקדשה של שמואל בשמואל א' ו- ג' בין סיפורי ההקדשה של נביאים. אך ככלל הוא טוען, כי סוג ספרותי אין פירושו דפוס קבוע ונוקשה. לדעתו, נסיון לכפות על הסיפורים אחדות יתר גורמת לאי הכללתם של סיפורי ההקדשה מובהקים בקטיגוריה זו, ואף גורמת להתעלמות מרכיבים אחרים, הבאים בסיפורי

<sup>102</sup> Overholt, "Prophecy: The Problem..." pp. 55-73. אוברהולט משווה את תופעת הנבואה בישראל לתופעה בדרום אמריקה. הוא מסיק, כי לתופעה שלושה מרכיבים עיקריים: העל טבעי, הנביא והעם. ואומנם בעיקרון העל טבעי מתבטא בהקדשת הנביא בידי האל והתגלותו אליו; הנבואה תלויה באישיותו של הנביא; המשך פעולתו של הנביא תלוי גם במשוב שהוא מקבל מהעם, ובסדר שהוא מצליח להכניס לכאוס חברתי-פוליטי בו הם נמצאים. לעתים המשוב שלילי, כגון בהתנכלויות לירמיהו מצד חלקים מהעם, ולעתים הוא חיובי כמו ההגנה שניתנת לו במשפט (פרק כ"ו).

<sup>103</sup> רופא, סיפורי הנביאים, עמ' 42

<sup>104</sup> Habel, "The Form and the Significance of the Call Narrative," pp. 298-303

<sup>105</sup> סימון, סיפורי הנביאים, עמ' 60.

ההקדשה. לעתים דווקא רכיבים חלופיים ואפילו מנוגדים, הסוטים מהמתכונת הקבועה, אינם מקריים אלא מכוונים כדי להביע רעיון מסוים בסיפור ההקדשה.<sup>106</sup>

כפי שנאמר לעיל, המסר הנבואי מבוסס על התגלות אלוהית. אך יש לו שורשים עמוקים במצב ההיסטורי-חברתי בו הוא נאמר. למרות שבספרי הנבואה יש תוספות של סיפורים או של נבואות שלא נאמרו בידי הנביאים, להם הם מיוחסים, עדיין אי אפשר להתעלם מהרקע ההיסטורי בו נאמרו הדברים. בנוסף על כך יש חשיבות רבה למשוב אשר מתקבל מן השומעים. משוב זה אינו אחיד, והוא תלוי במידת הזדהותם עם המסר. מובן, שמסר של אסון או פורענות יתקבל בפחות התלהבות מאשר מסר חיובי.<sup>107</sup>

נביאים כמו גם כהנים, מצויים במסופוטמיה כבר מהאלף השני לפסה"נ, בטרם התגבשה תרבותו של עם ישראל. הכינוי המקובל לנביא הוא *muhhû(m)* בבבל ובאשור ולאשה *muhhutû*. המלה נוצרה מהשורש *mahû* שפירושו "להשתגע", "להיכנס למצב של טירוף". במארי יש כינוי נוסף לאדם המעורב בפעילות נבואית והוא *āpilum* (בנקבה *āpiltum*) מהשורש *apālu* שפירושו ל"ענות". שני השמות מתייחסים לאנשים שמעבירים מסר אלוהי. ניתן להבדיל ביניהם בעניין אחד: בעוד ה- *āpilum* עובר ממקום למקום, והתנבא לעתים בתוך חבורה, ה- *muhhû(m)* קשור למקדש. שתי הקבוצות היו שייכות לממסדים נבואיים שהייתה להם עמדה בחברה של מארי. אולם הנבואות היו מועברות אל המלך באמצעות איש (או אשת) ביניים, כך שהקשר של הנביא למלך היה בלתי ישיר שלא כמו ה- *bārûm* שמומחיותו הייתה ראייה בכבד.

<sup>106</sup> זוהי אף דעתו של אלטר, סצינות דפוס במקרא וחשיבותה של קונוונציה, עמ' 7-14, בדברו על סצינת הדפוס במקרא. אף הוא גורס כי סטייה מהדפוס הקבוע היא מגמתית. דיון מפורט מצוי בעבודה שאותה הגשתי כעבודת גמר לקראת קבלת תואר שני בהנחיית פרופ' אד גרינשטיין, "טיבה וזמנה של הנבואה הקדומה" בישראל לאור סיפורי אליהו – אלישע", עמ' 50-57.

<sup>107</sup> Overholt, "Prophecy: The Problem of Cross-cultural Comparison". pp. 60-63.

בטקסטים ממארי, שפוענחו בשנים האחרונות, מופיע אף הכינוי *nābûm* ( ARM no.216). הם מתפקדים בדומה למסופר על מיכיהו בן ימלה ועל ארבע מאות הנביאים (מל"א כ"ב).<sup>108</sup>

במארי הזדהו הנביאים כנביאים של אל מסוים. למשל: "אביה, הנביא של אדרד" (מס' 2) או "לופאחום, הנביא של דגן" (מס' 9).<sup>109</sup>

בטקסט שנשלח למלך זימרי-לים על ידי שליחו, נור-סין מחלב בשם אביה, ה" *āpilum* " של אדרדו, הוא מציינ, כי האל מושח אותו בשמן למלך, ומעביר בכך את תמיכתו בו. הוא מזכיר כי הוא משתמש בכוח בו נלחם בים. בהמשך הוא דורש מהמלך לנהוג בהגינות עם נתיניו. (מלחמתו של האל בים נזכרת כשריד מיתולוגי במספר מקומות במקרא.)

הדמיון בין נביאי מארי *āpilum* ו *muhhûm* בכך שהם אינם מופיעים כדי להיענות לצרכיו המנטיים של המלך, אלא מתוך תודעת שליחות. הם אף אומרים בדבריהם כי "האל שלחני אל המלך מהר".<sup>110</sup>

האפמן אומר, כי ניתן להסיק מהמכתבים על כי גם במארי הייתה שכבה של אליטות, שהרשתה לעצמה לבקר את המלך. הוא מסכם את השוואתו בין הנבואה ממארי לנבואה המקראית באומרו, כי יש הבדלים בין שני סוגי הנבואות. אולם יש גם נקודות מגע, כך שהנבואה המקראית היא חלק ממסורת עתיקה ומכובדת של התנבאות. יחד עם זאת, לדעתו, אין זה הוגן להשוות נבואה שנמשכה 14 שנים בקירוב לנבואה בעלת מסורת של מאות שנים כנבואה המקראית.<sup>111</sup> גם אופנהיימר מוצא קווים מקבילים בין הנבואה במארי לנבואה במקרא בנוסף על מה שנאמר לעיל גם בתוכחות כלפי המלך וכלפי האחראים לפולחן המרושל, אך אין

<sup>108</sup> Huffmon. "The Expansion of Prophecy in the Mari Archives: New Texts, New Readings, New Information," p. 14.

<sup>109</sup> המספרים על פי ספרו של Nissinen, Prophets and Prophecies in the Ancient Near East, ראו גם אופנהיימר, "ההתנבאות במארי והמקרא", עמ' 72-89. כמו כן Fleming. "prophets and Temple Personnel in the Mari Archives", pp. 44-64.

<sup>110</sup> אופנהיימר, "ההתנבאות במארי והמקרא", עמ' 74. אופנהיימר מוסיף, כי פעולות ה- *muhhûm* בלבד דומות לפעולות הנביא הישראלי לפי שדברי ה- *āpilum* הם פרי המנטיקה האינדוקטיבית בכך שהוא מתנבא בהתאם לראיה באותו הקרבן שמקריב האדם המתפלל, עמ' 66-67. במאמרו חולק אופנהיימר על מסקנות מלמט, ארץ ישראל די 74-84; ה' (תשי"ט) 67-73; ח', תשכ"ז 231-240, שמפרש ביטויים נוספים בתעודות ממארי כמהוות הוכחה לדמיון בין הנביא הישראלי לנביאים ממארי.

<sup>111</sup> Huffmon, The Expansion of Prophecy in the Mari Archives: New Texts, New Readings, New Information," pp. 17-19.

בדבריהם הפאתוס המוסרי והדתאי אשר עיצב את דמותה של הנבואה הישראלית נבואות הנביאים במארי מוסבות על ענייני פולחן ועל שאלות מדיניות וצבאיות הנוגעות למלך ולעם. כיוון נבואתם הוא לאומי מובהק. האל דגן שבשמו הם מופיעים מבטיח את תמיכתו במלך זמרי-לים בכל מצב. קיים דמיון גם ברעיון האקסטזה ובכך שמכנים את הנביאים משוגעים. המלה משוגע היא מלת גנאי בפי מתנגדי הנביאים (הושע ט' 7; ירמיהו כ"ט 26), ואילו מחום הוא כינוי מקצועי שאין בו טעם לוואי כזה. לעתים יש להתגלות קשר למקדש.

במארי ההתגלות יכולה להיות לכל אדם, כלומר הרקע להתגלות הוא רחב. לעומת זאת פרט לסיפורי בראשית שם אלוהים מתגלה לבודדים, הרי לאחר מעמד הר סיני, שם הוא התגלה לכל העם, התגלותו מצטמצמת לנביאים בלבד כולל לנביא לא ישראלי, בלעם, אליו הוא מתגלה לצורך עם ישראל. ייתכן שהסיבה היא השימוש הבלתי ראוי שעשו בהתגלות שליחים בלתי מהוגנים (נביאי השקר).

העובדה שחברות נזקקות לשני מוסדות אלו מלמדת על כך הן הנביאים והן הכהנים נועדו בראש ובראשונה לפתור בעיות, שנבצר מאחרים לפתורן.

לרוב מופיעים הנביאים בשעת משבר, כאשר בני דורם רואים את התווה ובוהו שנוצר. תפקידם של הנביאים הוא בין השאר לפרש את המאורעות באופן שיוכנס סדר מחודש בעולם. המסר מתבסס על המסורת אך מציע מערכת ערכים, שעולה בקנה אחד עם המערכת הפוליטית-כלכלית. לדוגמה: ירמיהו מציע את הברית אשר תיכרת בין ה' לעם, כאשר היא מבוססת על ברית יציאת מצרים, יש בה מערכת כללים חדשה, אך בבסיסה קיימים היחסים בין ה' לעם (ירמיהו ל"א).<sup>112</sup>

השוני העיקרי בין החברות הוא במציאת דרכים בעזרתן יוכלו לדעת מהו רצון האלים, או באמצעותן יוכלו להשפיע על האלים לשנות את כוונותיהם. כל החברות בהן מנסים לדעת מהו רצון האל נזקקות לאנשים מיוחדים, בהם מצויות סגולות, המאפשרות להם לתקשר עם האלים. (נקרא להם: "מתווכים" = intermediators). המקרא עצמו מציג מספר סוגים של מגידי עתידות, אולם את כלם הוא מוקיע, כמאמר ישעיהו: "דרשו אל האובות ואל היידעונים

<sup>112</sup> Overholt, "Prophecy: The Problem of Cross-cultural Comparison". pp. 69-73..

המצפצפים והמהגים הלוא עם אל אלוהיו ידרוש בעד החיים אל המתים" (ישעיהו ח' 19) או כמאמר החוק: "אל תפנו אל האובות ואל היידעונים אל תבקשו לטמאה בהם אני ה'" (ויקרא י"ט 31).

וילסון מסביר, כי כדי שאותם מתווכים יתקבלו בחברה כלשהי חייבים להתקיים מספר תנאים מוקדמים:

א. בחברה מאמינים בעולם על-טבעי.

ב. החברה מאמינה שהרוחות מעורבות בחיי בני האדם ושניתן להשפיע עליהן. יש מקומות בהם מאמינים בהתחלפות הרוחות או בדרגות שונות של אלוהיות. שם מתחלפים אף המתווכים וכן ניתן להתקשר רק עם הרוחות הנמוכות ועם האלוהיות הגבוהות אי אפשר לתקשר.

ג. ה"מתווכים" יכולים להתקיים רק במקומות בהם מסתכלים עליהם באופן חיובי.

ד. ה"מתווכים" יתקיימו רק בחברות הזקוקות לסיועם כמו במקומות בהם יש אסונות, מלחמות, רעב וכיו"ב.<sup>113</sup>

לגבי פרק ג' יש לציין, כי הנביא בחברות שונות נתפס כבעל אישיות לא נורמאלית במקצת. היבט זה נזכר אף במקרא, כאשר הנביא מכונה "משוגע" (הושע ט' 7; ירמיהו כ"ט 26; מל"ב ט' 11). שיגעון זה גורם לנביאים להיות בלתי אמינים במידה מסוימת.<sup>114</sup>

הנבואה בישראל נתפסת כדיאלוג, כאשר ה' מוסר את דברו לעם, העם מגיב על דברים אלה, ואילו הנביא הוא המתווך.<sup>115</sup> מבחינה זאת שונים הנביאים מן הכהנים, כי אין מוצאים מצב בו הכהנים דברו אל האל בשם העם כפי שמוצאים אצל הנביאים.

במקרא מתוארים נביאים הן בספרים ההיסטוריים - שמואל, מלכים ודברי הימים – והן בספרים המרוכזים בקובץ "נביאים אחרונים" בו משובצים דבריהם של נביאים, שפעלו בישראל בימים בהם הייתה ישראל מונרכיה תיאוקרטית, ומעט אף בימי הבית השני. בסיפורים המתארים

<sup>113</sup> שם, עמ' 29-32.

<sup>114</sup> Fenton, "Israelite Prophecy", pp. 132-133. פנטון מציון, כי בסיפור על אליהו ונביאי הבעל, דווקא נביאי הבעל הם אלו המוצגים כעושים מעשי טירוף. אולם, הוא מוסיף, מה ביחס לאליהו, הרץ אחר מרכבת אחאב מהכרמל ועד יזרעאל כאשר "יד ה' הייתה" עליו? ייתכן שגם הליכת ישעיהו ערום ויחף בחוצות ירושלים (ישעיהו כ' 2-3) או הופעת ירמיהו כשעול על צווארו (ירמיהו כ"ח) יכולות להתפרש כמעשה שיגעוני. אולם מצד שני אלו פעולות שנועדו למשוך תשומת לב, ואין הן דומות להתפשטות הנובעת מאקסטזה.

<sup>115</sup> Kessler, "Jeremiah chapters 26-45 Reconsidered", p.82.

את דברי הימים של עם ישראל יש לנביאים תפקיד מרכזי, אם כי שונה תפקידם בספר מלכים לעומת ספר דברי הימים. בעוד בספר מלכים תפקיד הנביא להודיע את דבר ה', להזהיר ולאיים, מופיע הנביא בספר דברי הימים כפרשן ההיסטוריה, דהיינו אדם שמשמיע את לקחי המאורעות ומאמין בתורת הגמול.<sup>116</sup>

### לנביאים תפקיד חברתי

לעתים מאופיין הנביא באמצעות עשייתם של מעשי ניסים. לדעת רנטריה, חשיבותם של סיפורי הניסים אינה בעשיית מעשה על-טבעי, אלא בעזרה שהנביא מושיט לאזרח המדוכא. הסיוע אותו מגיש להם הנביא הוא רק אחד מהאפשרויות העומדות בפניהם, כמו למשל, עזרה מאנשים אחרים. שני הנביאים עוזרים לאנשים הפשוטים ובעיקר לאלו, שאינם נהנים ממנעמי השלטון, המקורבים למלכות. בין האנשים האלו נמצאים: אשה אלמנה אשר עתידה לאפות את ככר הלחם האחרונה ולמות לאחר מכן מרעב (מל"א י"ז 8-24); אנשי יריחו, אשר מימי המעיין ממנו הם שותים הזדהמו אולי כתוצאה מהתאספות אנשים רבים סביב אותו מעין בזמן הבצורת (מל"ב ב' 19-22); בני הנביאים המבשלים נזיד אשר בו רעל בגלל פקועות השדה שהוכנסו לתוכו (מל"ב ד' 35-41); אשה אלמנה מבני הנביאים, אשר חייבת כסף והנושה עתיד לשעבד את שני ילדיה (מל"ב ד' 1-7); איש עני אשר גרזנו השאול נפל למים (מל"ב ו' 1-7). אולם אלישע מושיע גם את האשה השונמית, אשר מצוקתה אינה נובעת ממצב כלכלי קשה או משלטון אחאב, אלא מכך שאין לה ילד. בחברה הפטריארכאלית של אותה תקופה אשה שאינה יולדת בן לאישה זכויותיה כאשה נשואה נשללות בעיקר במקרה שהיא מתאלמנת. באופן כללי ניתן לאמר, שהאנשים המתוארים בסיפורים הם או נשים במצוקה, או גברים חסרי בית, אשר נבצר מהם למלא את התפקידים המיועדים להם בחברה המסורתית.<sup>117</sup>

על כך מוסיפים מתיוס ובנימין, כי העובדה שמעשי הניסים קשורים בהאכלה ובהגנה מלמדת על כתב אישום כנגד השלטון המלוכני, שמנסה לספק הגנה באמצעות קשרים עם עמים זרים, בעוד ה' הוא המספק מזון וביטחון למאמינים בו.<sup>118</sup>

<sup>116</sup> אמית, "תפקיד הנבואה והנביאים במשנתו של ספר דברי הימים", עמ' 113-133.

<sup>117</sup> שם עמ' 97; 109-113.

<sup>118</sup> Matthews and Benjamin, Social World of Ancient Israel, pp. 216-217.



ניתן לראות את מעשי הניסים גם באור שלילי. ברגן מצביע על כך שדווקא סיפורי הניסים של אלישע מציגים אותו באור בלתי חיובי עד שלילי. בחלק ניכר של הסיפורים נאמר לאחר עשיית הנס "כדבר אלישע" במקום "כדבר ה'" דבר המטיל ספק בעניין הקשר בין דבר ה' לדבר אלישע. למשל: בסיפור על ריפוי המים ביריחו אומר אלישע: "כה אמר ה' ריפאתי למים האלה, לא יהיה משם עוד מות ומשכלת" (מל"ב ב' 21). אולם בסיום הסיפור נאמר: "וירפו המים עד היום הזה כדבר אלישע אשר דיבר" (שם, שם, 22). שלא לדבר על הסיפור השנוי במחלוקת מבחינה מוסרית-דתית על הקללה אותה נושא אלישע על הנערים אשר גורמת למותם של ארבעים ושניים נערים, ואשר שם אומר המספר: "ויקללם בשם ה'" (מל"ב ב' 24). אלישע נושא את שם ה' למטרה של הרג. למרות שאליהו מצטווה על ידי האל למשוח את אלישע כממשיכו, אין בכל סיפורי אלישע אפילו התגלות אחת של ה' לאלישע. והשוואה בין סיפור החייאת בנה של האלמנה על ידי אליהו (מל"א י"ז 17-24) לסיפור על החייאת בנה של השונמית על ידי אלישע (מל"ב ד' 29-37) מלמדת על כי תפילת אליהו לאל עוזרת לו, בעוד אלישע נדרש לעשות פעולות פיזיות רבות בצד בקשתו מאלוהים להחיות את הנער.<sup>119</sup>

גם וילסון אינו מייחס חשיבות למעשי הניסים אלא מדבר על התפקיד החברתי של אליהו ושל אלישע. הוא מסביר, כי התחרות על הר הכרמל (מל"א י"ח) ובעיקר הריגת נביאי הבעל סיכנה את היציבות השלטונית של בית אחאב. וזוהי גם הסיבה בגללה נרדף אליהו על ידי איזבל. הוא פעל בשוליים כדי לעקור את עבודת הבעל ולשכנע את העם לעבוד את האל ברוח הדויטרונמיסטית. איזבל<sup>120</sup> מתוארת כפטרונית של הבעל ולכן רדפה אותו. רדיפה זו אפשרית בחברה בה הנביאים דורשים דרישות לא מתקבלות על הדעת מבחינת השלטון, אשר מאיימות על השלמות של המבנה החברתי. (במקרה זה מדובר בנביאי הבעל שפרק י"ח משרטט חלק מנורמות התנהגויותיהם).<sup>121</sup>

<sup>119</sup> Bergen, Elisha and the End of Prophetism, pp. 66-72.

<sup>120</sup> אומנם איזבל מתוארת כרודפת את אליהו על רקע דתי, אולם כעובדת אלילים יש להניח שלא הייתה לה בעיה להכיר גם באלוהים כאחד האלים. משום כך מתקבל על הדעת שהצגתה כלוחמת כנגד אלוהים משרתת את האידיאולוגיה של הכותבים, בעוד מאחוריה מסתתרים מניעים פוליטיים.

<sup>121</sup> Wilson, Prophecy and Society in Ancient Israel, pp. 194-199.

אברהם עורך השוואה בין קבוצות חברתיות שונות, במיוחד האיסיים, לבין בני הנביאים. מכיוון שאין במקרא די חומר על בני הנביאים, ניתן לדעתו, ללמוד על קבוצה זו מתוך השוואה טיפולוגית, שאינה מוגבלת בזמן היסטורי כלשהו. הוא מסתמך על מחקרו של האנתרופולוג Victor Turner הרואה בחברה מבנה היירארכי, אותה הוא מכנה "חברה מובנית" = *structured society*. בחברה בעלת מבנה זה אין שוויון, לפי שהיא מסווגת את חבריה על פי תרומתם לחברה, דהיינו: לפי רכוש, השכלה וכיו"ב. אך בחברה יש אנשים המתבדלים מהחברה מתוך מניעים רעיוניים, אותם הוא מכנה *communitas*. לדעתו של אברהם, בני הנביאים, המתלכדים סביב אלישע שייכים לסוג השני. הם גרים במקומות בלתי מיושבים, מסתפקים במועט ובדרך כלל יש שוויון ביניהם. החברה מתייחסת אליהם כאל אנשי שוליים, ולעתים אף בזה להם (דברי יהוא מל"ב ט' 11).<sup>122</sup>

גם אם אברהם צודק בהנחתו, למרות שאף הוא מודה, כי חוסר המידע על קבוצות בני הנביאים מקשה על הבנתם, הרי אין הוא מדבר על הרעיון האידיאולוגי העומד מאחורי התלכדותם סביב אלישע ומאחורי דבקתם בחיים הפשוטים ובשוויוניות.

נטריה שמה את הדגש על יחסי הגומלין הקיימים בין הנביאים אליהו ואלישע לבין הקבוצות התומכות בהן. מכיוון שהנביאים מתייחסים לאנשים הפשוטים באופן שונה מיחסי הריחוק והניצול של השלטון, יוצא שהם מובילים מעין תנועת מחאה כלפי השלטון המונרכי היא מדגישה, כי בחלק מהסיפורים על הנסים שנעשים לאנשים הנביא נותן לאנשים כלים, כדי שהם עצמם ישתתפו בעשיית הנס. לדוגמה: אליהו אומר לאלמנה לקחת כלים ולאחר מכן הוא דואג למלאם בשמן ובקמח (מל"א י"ז 8-16). גם אלישע כשהוא מחזיר לחוטב העצים את גרזנו השאול, ששקע במים הוא אומנם גורם לגרזן לצוף, אך הוא מצווה על האיש להרים את הגרזן בכוחות עצמו. האנשים הולכים בעקבות הנביאים כי יש ביניהם מעין יחסי גומלין: הם תומכים בנביאים, ואילו הנביאים עוזרים להם: האישה האלמנה מכלכלת את אליהו והוא מסייע לה במצבה הכלכלי (מל"א י"ז); האישה השונמית מכלכלת את אלישע והוא גומל לה בהפיכתה לאם, ולאחר מכן מחיה את בנה (מל"ב ד').

<sup>122</sup> אברהם, "לשאלת מעמדם החברתי של אלישע ובני הנביאים", עמ' 41-54.

על כך מוסיף היל, כי העורך הדויטרונומיסט הפך את דמותו של אליהו מדמות של גיבור מקומי לדמות של גיבור גלובאלי- חובק עולם. עיצוב דמותו של אליהו משרת את האידיאולוגיה של בעל ספר מלכים: רצונו להצדיק את המלכת יהוא – מניע פוליטי-דתי. המבחן על הר הכרמל הוא המעמד שהעצים, לדעת היל, את יוקרתו של אליהו. הסיפור הוא פרו- יהויסט, אנטי- בעל ותומך באיחוד של שנים עשר השבטים. אליהו מתקשר, איפוא, עם הר הכרמל, כמו גיבורים מקומיים אחרים, הקשורים במקומות גבוהים או עם עצים. העורך הדויטרונומיסט נקרע אומנם בין תמיכתו ברעיון ריכוז הפולחן בירושלים לבין הצגת הר הכרמל כמקום פולחן. אולם כדי ל"טהר" את הסיפור, הוא הפך את אליהו לתומך יהויסט אדוק, והוציא אותו ממעמד של גיבור מקומי למעמד של גיבור גלובאלי. זאת הוא עשה אף באמצעות הקונוטאציות של אליהו למשה: כפי שמשה היה הנבחר והנעלה בין הנביאים (דברים ל"ג 10), כך אליהו בין הגיבורים המקומיים.<sup>123</sup>

תפקידם החברתי של הנביאים מתבטא בעיקר בדרישותיהם המוסריות. אם אלישע מסייע לשכבות הנחשלות, הרי הנביאים ה"קלאסיים" מוחים כנגד עוולות חברתיות. עמוס יוצא כנגד "פרות הבשן אשר בהר שומרון העושקות דלים הרוצצות אביונים..." (ד' 1). ישעיהו דורש: "למדו היטב דרשו משפט אשרו חמוץ שפטו יתום ריבו אלמנה" (א' 17). מטרתם של חלק מסיפורי הנביאים אשר שובצו בספר מלכים היא להשמיע את הרעיון, כי הנאמנים לנביאים וההולכים בעקבותיהם יתוגמלו. אך יחד עם זאת למרות שבסיפורים אלו לא נרמזת במפורש התנגדות לשלטון המלוכני, העובדה שמתוארים בהם חיי האנשים הפשוטים שאינם מקורבים למלכות יוצרת את הניגוד בין שתי קבוצות אלו.<sup>124</sup>

האמור לעיל מתאר רק צד אחד של הופעתם של הנביאים. הסבר אחר הוא הסבר פוליטי- חברתי. לדעת היל, עורכי הסיפורים על הנביאים העדיפו לתאר את האמת של הנביאים כבלתי תלויה במציאות חברתית אלא כאמת הבאה מאלוהים בלבד. אולם לדעתו, את המושגים

<sup>123</sup> Hill, "The Local Hero in Palestine in Comparative Perspective," pp. 37-73.

<sup>124</sup> אופנהיימר, הנבואה הקדומה בישראל עמ' 273-274, ו, סיפורי הנביאים, עמ' 26-27, שמים את הדגש על הדרך בה התהוו הסיפורים, שיצאו לדתם מחוגי תלמידיהם של הנביאים על מנת לספר על גדולת רבם. רופא טוען, כי הגרעין הבסיסי של הסיפור הוא הלגנדה הקצרה, אולם בהמשך היא עברה עיבודים שונים: עיבוד אומנותי וגלגול אפיוני (דהיינו ניפוח דמות הנביא מעבר לכל פרופורציה בהיות הנושא העיקרי בו הערצת הנביא ולא הערצת האל דרכו). מבחינה זאת אין חשיבות לרקע החברתי שעליו התחברו הסיפורים.

קדושה, כוח ואמת, המוצגים על ידי הנביאים, יש לבחון כתפיסות חברתיות; והמאבק על השליטה בתפיסות אלה הוא ההקשר המתאים לבחון את הנביא. לדעת היל, הנביא הוא אחד מהטיפוסים אותן ניתן לכנות "גיבור מקומי" וכמוהו מצויים גיבורים גם בתרבויות אחרות במשך דורות. בדברו על הגבור המקומי, היל מסביר גם את הצורך בעשיית הניסים של הגיבור מסוג הנביא, במצוקותיהם של אנשים, הזקוקים לברכות בכל הנוגע לנישואין, ללידות, להגנה מפני מגפות ועוד צרות קיומיות יומיומיות.<sup>125</sup>

האם צרכים אלה סופקו על ידי נביאי ישראל? על פי כתובים שונים במקרא הנביאים סיפקו גם צרכים אלה: אליהו ואלישע עושים נסים לאנשים במצוקה, כאשר אלישע מתערב בעניינים פוליטיים. לפניו נתן הוא מנביאי החצר של דוד, וישעיהו משמש יועץ לחזקיהו ואף יש לו חלק בריפוי. גם בירמיהו נועצים על מנת לדעת כיצד יש לנהוג מבחינה פוליטית. יתכן שעשיית הניסים קשורה לכך, שזוהי הדרך בה הנביא יכול להוכיח לשומעיו בהווה, שהוא נביא אמת ושדבר ה' שניתן לו עתיד לעצב את ההיסטוריה. הניסים והנפלאות משרתים אותו כאמצעי שכנוע מידי. וכך יש קשר בין עשיית הנסים לבין ההתערבות במהלכים פוליטיים.<sup>126</sup>

רנטרייה מנתחת את המצב הפוליטי-חברתי שהביא לפעולתם של הנביאים אליהו ואלישע, עליהם מסופר בספר מלכים. לפי דעתה, התפלגות הממלכה לאחר ימי שלמה נבעה בעיקר מהרגשת הקיפוח של שבטי הצפון, שהרגישו, כי הם הנושאים העיקריים בעול הכלכלי של ממלכת שלמה.<sup>127</sup> המבנה הגיאוגרפי של ממלכת הצפון גרם לפיצול בין השבטים, ובעקבות זאת אף לעצמאותם. אולם השתלטות עומרי על המלוכה, ואחריו בנו אחאב, שינתה את התמונה. על פי תדמור, בימי שושלת עומרי נוצרו קיטובים בין השכבות הסוציאליות השונות בישראל. עומרי קשר קשרים כלכליים עם הצידונים שהתחזקו גם בעקבות קשרי נישואין בין אחאב בן עומרי לבין איזבל בת מלך צידון. קשרים אלו חיזקו את הכלכלה הישראלית אך בעיקר

<sup>125</sup> Hill, "The Local Hero in Palestine in Comparative Perspective", pp. 39 ff. גם אוברהולט מדבר על ההכרחיות בתגובת השומעים בצד היות המסר אלוהי. Overholt, "Prophecy: The Problem of Cross-Cultural Comparison". pp. 60-73. פתרון לבעיות מדיניות במסורת הדתית, אך הפתרונות לא תמיד היו זהים, כפי שנראה בפרק כ"ח.  
<sup>126</sup> אמית, "תפקיד הנבואה והנביאים במשנתו של ספר דברי הימים", עמ' 113-133.  
<sup>127</sup> Renteria, "The Elijah-Elisha Stories: A Socio - Cultural Analysis of Prophets People in Ninth Century B.C.E. Israel". p. 91. דעה זו יכולה להתבסס על כך שברשימת הנציבויות של שלמה אין נציבות מאזור שבט יהודה (מל"א ד' 19-7).

את האליטות השלטוניות, שהם הפקידים המלכותיים וחוגי הסוחרים. שושלת בית עומרי נאלצה לחזק את הצבא, כפי שמשחק ממצבת שלמנאסר השלישי "המונולית מכורח" בדבר כוחו הרב של אחאב. כל זה נעשה על חשבון האיכרים, שאדמותיהם הוחרמו על יד השלטון אם בגלל אי תשלום חובות או בגלל רצון השלטון להשיג אדמות פוריות לצורך החקלאות. סיפור כרם נבות (מל"א כ"א) מדגים את אי כיבוד החוק בדבר ירושת האדמות לטובת גזילת האדמות על ידי המלך. אומנם המלך בתחילה מכבד את החוק, ואילו אשתו הזרה אינה עושה זאת. אולם מהסיפור משתקפת השחיתות של הזקנים, אשר משתפים פעולה עם איזבל, ואינם עומדים על משמר החוק.<sup>128</sup>

גם פנטון מתאר את "תנועת המחאה" של הנביאים, שהחלה במאה התשיעית לפנה"ס. שאיפתם של הנביאים הייתה להחזיר את הצדק לחברה (בצד דאגה לשמירת הנאמנות לאל הלאומי והתראה על סכנות במישור הבינלאומי), אך לא הייתה להם כל כוונה להחליף את השלטון. המנוף לקיומה של תנועה זו התרחש במאה התשיעית, כאשר עלייתה המטאורית של אשור גרמה להיטלטלות הממלכה בין אשור למצרים. הנביאים ראו בכך עונש על חוסר הסדר בעם וגמול על הכפירה באל. שלושת המרכיבים: האמונה בה', שאיפה לצדק חברתי וההשתלטות האשורית הם שהאיצו את תנועת המחאה הנבואית.<sup>129</sup>

המצב הכלכלי – פוליטי הזה השפיע גם על המצב הדתי. בניגוד למסופוטמיה ולמצרים, התלויות במי הנהרות שאינם מתייבשים לעולם, תלויה החקלאות הישראלית במי הגשמים. האמונה היהוויסטית הייתה בנדיבותו של ה', אשר במסגרת בריתו עם העם דואג אף להורדת גשמים. אולם בעקבות נשואי אחאב עם איזבל הוחדרה האמונה בבעל-מלקרת ובאלה אשרה.

---

<sup>128</sup> תדמור, תולדות עם ישראל, עמ' 118-123. Marcus, "Civil Liberties under Israelite and Mesopotamian Kings", pp. 53-57. במסופוטמיה ומגיע למסקנה, כי בשני המקומות היה המלך כפוף לחוק, ואסור היה לו לנשל את אזרחי המדינה מהאדמות השייכות להם. המלך היה יכול לקנות את האדמה, כפי שהציע אחאב לנבות וכפי שדוד קנה את גורן ארוונה (שמ"ב כ"ד 21) ועמרי קנה את הר שמר (מל"א ט"ז 24). אולם אין דבריו סותרים את דבריו של תדמור משתי סיבות: א. שתי הדוגמאות האחרונות מדברות על מוכרי האדמה שאינם מעם ישראל, וייתכן שלמלך ישראל אין סמכות לגביהם. ב. נבואותיהם של נביאי התקופה כמו עמוס וישעיהו ואחרים מצביעים על מצב ריאלי כפי זה שמתואר בדברי תדמור: ישעיהו ה' 8; עמוס ב' 6-8; ד' 1. הסיפור על גזילת כרם נבות מצביע על נישול באמצעות החוק, דבר המעיד על שחיתות שלטונית.

<sup>129</sup> Fenton, "Israelite Prophecy", pp. 135-139. פנטון מדבר על הדמיון בין הנבואה במארי לבין הנבואה הישראלית בעיקר מבחינת האיום בעונש על חוסר הענות לדרישות האל ומבחינת המחשבה, שהאלים מצפים מהמלך לפעול לפי חוקים – כשם שחמורבי מתאר את קבלת הסמכות מאת האל לחוקק חוקים. יחד עם זאת הוא מדבר על ההבדל בין שני סוגי הנבואה, באשר ייתכן שהנביאים היוו בין השאר מעין קבוצת לחץ שעייגנה את האינטרסים שלה בדבר ה'.

לדעת רנטרייה, האמונה באלים אלו התאימה יותר מבחינה פוליטית מאשר האמונה בה', לפי שהשם "בעל" שפירושו "אדון" מלמד על מבנה הירארכי, בו יש מעמד של אזרחים פשוטים, וזה אפשר לשובלת בית עומרי לבנות את שלטונו על דיכוי האיכרים. בניגוד לכך ה' מתואר כאל האחראי לפיריון אך יחד עם זה דורש גם שלטון של צדק ומשפט, רעיון, שעל פי השקפת הדויטרונמיסט, נראה כמיותר במונרכיה של בית עומרי.<sup>130</sup>

### האם היו הנביאים בבחינת מהפכנים?

על פי ניתוח סוציו-פוליטי, שמתייחס למאבקהם של הנביאים ולחברה בה חיו, ניתן לכאורה, לענות בחיוב על השאלה.<sup>131</sup> המקדש בישראל שימש לא רק בתחום הדתי, אלא כמרכז פולחני של המדינה כולה. באמצעות המקדש נגבו מסים והנאמנות לו פירושה נאמנות רגשית למדינה. התקפה על הפולחן פירושה, אפוא, התקפה סמלית על הממסד השליט. המהפכנים מאופיינים בכך שהם מטיפים להשליך את הממסד הישן ולהקים במקומו חברה אוטופית חדשה, המבוססת על שוויון זכויות.<sup>132</sup> האם אין זה מה שעשו הנביאים? בנוסף על כך הם היו לצנינים בעיני השלטון, כאשר את עמוס גרשו מבית אל באשמה של קשירת קשר כנגד השלטון (גם אם אין יודעים בברור האם עמוס עזב את העיר), ואילו את ירמיהו הושיבו בכלא לאחר שטפלו עליו אשמת בגידה. בעניין זה אפשר להשוות את הסיפורים על היחסים בין שאול לדוד לאחר משיחתו של דוד כמלך בידי שמואל הנביא. ברגע ששאול חש בסכנה לשלטונו, ניסה להרוג את דוד בכל הזדמנות שנקרתה לידו, ואף הטריח את צבאו במרדפים אחריו. אילו היו הנביאים מתבודדים, כפי שמנסים לעתים לציירם, הם לא היו זוכים להשמיע את קולם בציבור. אלא כנראה, הם היו מאוגדים בקבוצות, ולכן זכו להישמע ואפילו לתמיכת הקהל.

אחד המאפיינים של המהפכנים הוא היותם נתמכים בידי העם. העובדה, שרוב הנביאים לא הוצאו להורג, למרות מלחמתם בממסד מעידה, לדעת כהן, כי היו לנביאים תומכים (איזבל

<sup>130</sup> Renteria, "The Elijah/Elisha Stories: A Socio-Cultural Analysis of Prophets and People in Ninth-Century B.C.E. Israel.", pp.91

<sup>131</sup> Cohen M, "The Prophets as Revolutionaries: A Socio-Political Analysis", pp. 12-19.

<sup>132</sup> דוגמה לכך: "עולם ישן עדי היסוד נחריבה/ מגב כפוף נפרוק העול/ את עולמנו אז נקימה / לא כלום אתמול מחר הכול" (שירת האינטרנציונל הקומוניסטי).

רוצה להרוג את אליהו לאחר שהרג את נביאי הבעל, אך שולחת מלאך כדי להזהיר אותו על מנת שיברח מל"א י"ט 1-2; ירמיהו כ"ו 17-18; 24; כ"ט). ואילו נציגי הממסד מתוך חשש מתגובת העם לא נהגו עם הנביאים במלוא החומרה (מיכה ג' 9-12; עמוס ז' 10-17; ירמיהו כ"ו).

ובכל זאת, ראיית הנביאים המציגים אלטרנטיבה לשלטון המלוכני נדחית על ידי ברגן הוא סבור, כי הצגת בני הנביאים כשוטים, לדוגמה בסיפור על היעלמות אליהו (מל"ב ב'), וכאנשים שאינם מסוגלים לדאוג לעצמם בסיפוק צרכיהם (מל"ב ד' 38-43) אינה תורמת לרעיון של הצגת אלטרנטיבה למבנה החברה הישראלית.<sup>133</sup> באופן אחר יכולה השקפה זו להיות מופרכת, כפי שסובר מרקוס, כי בסיפורי אלישע (בסיפור על קללת הנערים) וכן בסיפורים על נביאים אחרים שהם הנביא מיהודה (מל"א י"ג), יונה ובלעם קיימים יסודות סאטיריים, הבאים להעביר ביקורת על התנהגותם של הנביאים.<sup>134</sup>

מתיוס ובנימין מדברים על ההתנגשויות בין הנביאים למלכים. לפי השקפתם, ההתנגשויות הן על רקע הבעיה, כיצד כל אחד מהם הבין את הברית בין ה' למלך או איזו מערכת חברתית משקפת ברית זו. הנביאים הבינו את הסמכויות שניתנו למלך על ידי האל באופן שונה מהדרך בה הבינו זאת המלכים. לדעת הנביאים, הבריתות שכרתו המלכים עם עמים זרים והריכוזיות המסורתית הכלכלית אינן מביאות ביטחון אלא להיפך הן מתכוונ ברור לאסון, והם טענו שבמסגרת הברית בין ה' לעם כלולה גם הגנה על העם. הנביאים היו בעד דה-צנטראליזציה כפי שהייתה קיימת בכפרים.<sup>135</sup>

נביאי ישראל, לפחות אלה שנבואותיהם מקובצות במקרא, היו חייבים להשתייך לשכבה המשכילה שבעם. קשה לנסח את הדברים באופן בו הם מנוסחים ללא השכלה, הכוללת גם התוודעות לספרות "זרה" אם בכתב או אם בעל פה. לדוגמה: כאשר עמוס אומר: "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה" (ג' 2) הוא מקביל את דבריו לברכה לאברהם "ונברכו בכך כל משפחות האדמה" (בראשית י"ב 3), ול"כי ידעתיו למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (שם, י"ח 19). כלומר, עמדתו המיוחדת של עמוס אינה

Bergen, Elisha and the End of Prophetism, p. 43. <sup>133</sup>

Marcus, From Balaam to Jonah.... <sup>134</sup>

Matthews & Benjamin, Social World of Ancient Israel, pp. 212-226. <sup>135</sup>

מבוססת על היחס של ה' לעם ביציאת מצרים, אלא על היחס האינטימי של ה' לעם ישראל, אותו בחר עוד קודם לכן מכל משפחות האדמה. ואילו בהמשך הפסוק: "על כן אפקוד עליכם את כל עוונותיכם" יש הד לשוני ל"פוקד עוון אבות על בנים" (שמות כ' 5).<sup>136</sup> מכאן, שעמוס ידע את המסורות הקדומות והשתמש בהן לצרכיו. בנוסף על כך אין ספק שלנביאי ישראל יש גם פילוסופיית חיים. על פי המוצג בספרי הנביאים, יש קשר בין ההתנהגות המוסרית של האדם כפרט ושל החברה כולה לבין ההתרחשויות בעתיד. אם קשר זה אינו מתקיים, נותר רק ניהיליזם: "אכול ושתו כי מחר נמות" (ישעיהו כ"ב 13). הנביאים היו מעוניינים שבני האדם יכירו בשליטתו של אלוהים בהיסטוריה, ומתוך כך יסיקו על עתידם. מכאן נובעת הביקורת החברתית אשר בדבריהם, זאת שייחדה אותם בזמן העתיק.<sup>137</sup>

ההתייחסות לכל הנביאים כאילו קורצו מחומר אחד, הינה גורפת במידה רבה. לכל נביא יש הסגנון שלו ועמדות משלו. אולם ניתן להגדיר את רוב הנביאים לכל היותר כריאקציונרים.<sup>138</sup> עניינם העיקרי היה לייסר את ישראל בהקשר לחובות הפולחניים הנובעים מהברית עם האל או בדרך הנאותה לעבודת האל (החובות המוסריים). לדעת כהן, גם אם מושגת האוטופיה המתוארת בדברי הנביאים, היא מצליחה בעיקר בשלביה העובריים. לאחר מכן, המהפכנים עצמם נטמעים בתוך הממסד, והשינויים להם הטיפו מורגשים רק בקושי. כך קרה גם בתקופה שלאחר הגלות: הנביאים מתקופת שיבת ציון תמכו הן בממסד והן בפולחן אותו התקיפו קודמיהם מתקופת בית ראשון. האם הפולחן הזדכך בתקופת הגלות מהיסודות המושחתים שבו, או האם היסודות של הביקורת הנבואית נוטרלו בהצלחה על ידי שילובם בממסד והביקורת עתידה להגיע ממקורות אחרים? כהן מקבל את הגישה השנייה. הוא מסתמך על תקופת החשמונאים, כאשר הנביאים נטמעו בממסד ובמקומם קמה קבוצה אנטי ממסדית אחרת.

המסקנה היא, שקשה לראות את הנביאים כמהפכנים במלוא מובן המלה. נכון, שהנביאים כמו גם המהפכנים נלחמו בממסד וכמותם סיכנו את חייהם בעקבות דבריהם או מעשיהם. אולם יש לזכור, כי מהפכנים לעולם אינם פועלים אך ורק מתוך מניעים של "דאגה לכלל". המניעים

<sup>136</sup> וייס, "עשרת הדברות בראי הדורות", עמ' 52-65.

<sup>137</sup> Koch, *The Prophets*, pp. 4-5.

<sup>138</sup> Zevit, "The Prophets versus Priest Antagonism Hypothesis", pp. 192-193.



שלהם הינם פוליטיים, דהיינו רצון לצבור כוח, לקדם את עצמם ולהחליף את הממסד הקיים. אם הם מצליחים, הם נהפכים למנהיגים לאומיים או לנושאי משרות בכירים, ואם הם נכשלים הם, בדרך כלל, משלמים בחייהם. קשה להגיד זאת על הנביאים. אומנם חייהם של נביאים נמצאו בסכנה והיו אפילו נביאים ששילמו בחייהם, כמו זכריה ואוריה בן שמעיה, אולם בכל ההיסטוריה של תקופת הבית הראשון אין דוגמה של נביא, שהפך להיות מלך או מנהיג. הדוגמה היחידה היא של שמואל, שמנסה בכל כוחו ובכל הסמכות שניתנה לו להכשיל את שאול, שאותו משח למלך. אולם ניסיונו עולה בתוהו. וגם כאן מדובר על מנהיג, שמתנגד להחלפתו רק לאחר שכיחן בתפקידו שנים רבות, ומגלם באישיותו ובתפקידו את המעבר מתקופת השופטים לתקופת המלוכה. כמו כן, אין אף נביא שעמד בראש תנועה פוליטית. הקרבה הגדולה ביותר לשלטון הייתה של נביא חצר כדוגמת נתן. וגם השפעתו על המלך הייתה מוגבלת לתוכחה מוסרית (אליהו בעניין כרם נבות או נתן במשל "כבשת הרש") או לכך שהייתה לו יד בבחירת יורש העצר (אלישע). אפילו ישעיהו וירמיהו, שהיו מקורבים למלך בכך שהמלך נועץ בהם, לא מסופר עליהם שהשתייכו לצוות של חצר המלכות. קל וחומר שהם לא היו סמוכים על שולחן המלך.

לא נזכרת גם תמיכה מיוחדת של העם בנביאים. במשפט שנעשה לירמיהו (ירמיהו כ"ו) מופיע העם לצדם של הכהנים והנביאים, התובעים את ירמיהו. ובסופו של המשפט ניצל ירמיהו בידי אחיקם בן שפן שלא נותן את הנביא בידי העם להמיתו. (על כך בפרק "ירמיהו בפני שופטיו").<sup>139</sup>

קולם של הנביאים היה רוב הזמן כקול קורא במדבר. פרט לסיפור על החלפתו של שאול בדוד, שנעשתה בסופו של דבר בלא שפיכות דמים, כל יתר החלפות של שושלות נעשו לאחר רציחתו של המלך המכהן. אולם אין ולו סיפור אחד על נביא, שתכנן לרצוח מלך על מנת לרשת אותו. לכל היותר הוא היה מעין שותף סמוי למעשה כזה.<sup>140</sup> המסקנה היא, שכותבי הספרים ועורכיהם לא התכוונו להציג את הנביאים כמהפכנים.

<sup>139</sup> אומנם העם מופיע גם לצדו של ירמיהו, אך ניתן להבין, שהרוב היה עם הכהנים והנביאים (פסי' 24).

<sup>140</sup> אחד הנביאים מושח במצוות אלישע את יהוא בן יהושפט בן נמשי למלך, במטרה להכות את בית אחאב.

הנביא היחידי שעונה לקריטריונים של מהפכן הוא משה. נתינת התורה, העמידה בראש העם בעת צאתו מארץ מצרים, ההליכה במדבר וההחלטות המדיניות שנאלץ לקבל הן בעניינים פנימיים והן בענייני מלחמה (המלחמה בעמלק) מביאה אותו באופן הקרוב ביותר להגדרת "מהפכן". אולם מכיוון שדמותו של משה התעצבה, כנראה, על פי דמויות מתקופת הבית הראשון, קשה לראות בו דמות היסטורית. וגם אם הוא דמות היסטורית, מלחמתו מתנהלת רק בתחילתה כנגד שלטון זר, ולאחר מכן הוא פועל יותר למען השגת אידיאלים מסוימים ופחות כנגד הקיים.

בעטין של פעולותיהם הרבות, סבלו הנביאים סבל רב, ולעתים אף שילמו בחייהם על דבריהם. אליהו, שלא חשש להתעמת עם 400 נביא הבעל, ולאחר מכן שחט נביאים בנחל קישון, נאלץ לברוח למדבר מפני איזבל המלכה וזאת כדי להציל את חייו (מל"א י"ח-י"ט); עמוס מגורש על ידי אמציה הכהן (עמוס ז' 10-17); אוריה בן שמעיה נרדף על ידי יהויקים ומוצא על ידיו להורג (ירמיהו כ"ו 20-23); יחזקאל מתאר את מצבו כיושב על עקרבים ונחשים (יחזקאל ב' 6); ירמיהו, הסובל מכלם, נחשב כבוגד בידי בני עמו, וזאת לאחר שרשרת של התנכלויות כנגדו מאת פשחור הכהן ולאחר עימות עם מלכים ועם נביאי שקר (ירמיהו כ'; כ"ח ועוד).

באיזו מידה הצליחו הנביאים להשפיע על בני דורם? אולי הצליחו להשפיע על יחידים, אולם בתחום החברתי-פוליטי השפעתם הייתה, כנראה, מועטה. ניתן להיווכח בכך מעצם העובדה שנביאים קמו בכל דור ודור, ומכך שלעתים קרובות הם פעלו רק בשוליים החברתיים או הפוליטיים. אומנם חזקיהו שואל בעצתו של ישעיהו בן אמוץ, אך הוא עושה זאת רק כמוצא אחרון. על פי עצתו של ישעיהו נדרש חזקיהו לא לעשות דבר כנגד סנחריב, וחוסר הפעולה נושא פירות. ואילו הסיפור על המלך יאשיהו, ששואל בעצתה של חולדה הנביאה לאחר שהוא מוצא ספר במקדש בעקבות חיזוק בדק הבית, ואפילו פועל על פי דבריה, הוא יוצא דופן. רק לאחר דורות התייחסו לדבריהם כאל מרכיב חשוב בחיי הלאום. המנהיגים ונושאי המשרות השונים, שהותקפו בידי הנביאים, היו שבויים בתוך ביורוקרטיה מלכותית ומערכות של גביית מסים. הנביאים הבינו את פעילות הכוח והעושר בחברה ואת השפעתה על האנשים. הייתה זו

מידה של נאיביות בחשיבתם, שיצליחו להשפיע על המנהיגים באמצעות נימוקים מוסריים ודתיים לשנות את דרכם. ובכל זאת הזדהו אפילו אחדים מהמקורבים לשלטון עם הנביאים, אלא שרק לאחר החורבן הכירו באמיתות דבריהם.<sup>141</sup>

האם דברי הנביאים המצוטטים במקרא כפי שהם נאמרו על ידי הנביאים עצמם בתקופה בה

### הם פעלו?

הרן אומר, כי היחס בין הנאומים לבין הנבואות הכתובות היה יכול להתברר, אילו הנבואות היו מועלות על הכתב מיד עם אמירתן, אולם מאחר שדבר זה לא התבצע, אין אפשרות לדעת מהי מידת ההתאמה בין הנבואה הכתובה לבין הנאום בעל פה.<sup>142</sup> אפשר אולי לתאר את התהליך, בו התווספו להן מאפיינים ספרותיים כמו גם ארך. למותר לציין, כי העיבוד הספרותי שינה את הנבואה, אשר נאמרה במצב נפשי מסוים, בו היה שרוי הנביא, והפך אותה ליצירה המכוונת לקורא במקום למאזין.<sup>143</sup> הרן מבסס את דעתו בדבר היחס בין נבואות הכתב לבין הנבואות בעל פה על ירמיהו כ"ו לעומת ירמיהו ז'. בפרק כ"ו לפני העמדתו של ירמיהו למשפט, מסופר בקצרה, מהי הסיבה בגללה עורר עליו את חמת הכהנים והנביאים, סיבה בגללה החליטו להאשימו בנבואת שקר ולהוציאו להורג. בתחילת הנבואה נאמר במפורש: "כה אמר ה': עמוד בחצר בית ה' ודברת על כל ערי יהודה הבאים להשתחוות בית ה' את כל הדברים אשר ציוויתך לדבר עליהם אל תגרע דבר" (כ"ו 2). לאחר מכן נזכרת נבואה קצרה בת ארבעה פסוקים, המצטטת את דברי ה'. אולם בפרק ז' מסביר הנביא לאורך שנים עשר פסוקים את דברי ה', כאשר הוא מאריך ומפרט ומלווה את דבריו בדוגמאות מן ההיסטוריה.<sup>144</sup>

גם הופמן, כאשר הוא מדבר על נבואות ירמיהו, מגיע למסקנה, כי לא כל הנבואות נכתבו על ידי ירמיהו עצמו, אלא חלק מהן התווספו בתקופה מאוחרת על ידי כותבים או עורכים מאוחרים. הוא מחזק את דעתו בהסתמכו בעיקר על קריטריונים לשוניים אך גם על סמך רקע

<sup>141</sup> Gottwald, "Ideology and Ideologies in Israelite Prophecy", pp. 143-149.

<sup>142</sup> Haran, "From Early to Classical Prophecy: Continuity and Change", pp. 388-390.

בהמשך נדון בקשר שבין הנבואה בפרק ז' 1-15 לבין הסיפור בפרק כ"ו.

<sup>143</sup> הרן, שם עמ' 392.

<sup>144</sup> פירושו של הרן אינו הפירוש היחידי לתופעה זו. מתוך פירושו של אופנהיימר, פירוש חדש מאת ש.ל. גורדון, ניתן להסיק, כי הנבואה בפרק כ"ו היא תקציר של הנבואה של פרק ז', כלומר העורך אינו רוצה לחזור פעמיים על אותה נבואה, ולכן מביא את עיקריה בלבד. חולק על דעה זו ברין, הנביא במאמקו, עמ' 77-82, שטוען, שלמרות הדמיון בין שתי הנבואות, אין קשר ביניהן.

היסטורי ועל כך שהסיפורים נכתבים בגוף שלישי וחלקם על אירועים בהם ירמיהו לא נכח, ולכן לא ייתכן שירמיהו כתב נבואות או סיפורים אלה.<sup>145</sup> על סמך אותם קריטריונים מפקיעים נבואות שונות מנביאים שונים. לדוגמה: אי אפשר להתעלם מהפרקים ט'-י"ד בנבואת הושע או מהפרקים מ'-ס"ו בנבואת ישעיהו שמיוחסים לנביאים אחרים ולא לנביאים שבספרים הנושאים את שמם הם משובצים. גם על פרקים מ'-מ"ח בנבואת יחזקאל יש חילוקי דעות לגבי היותם שייכים לדברי הנביא (על כך בהמשך).

**סיכום:** נביאים מופיעים בחברה בעיקר על רקע משברים היסטוריים – חברתיים - פוליטיים, והם נושאים מסר, שנובע מחווייה של התגלות אלוהית אליהם. כאשר העם נמצא במצב של כאוס בא הנביא, ומציג לו פרשנות חדשה לכאוס זה, ובצידה דרך לבנות לעצמו מערכת ערכים באמצעותה יגבש חברה חדשה. המסר של נביאי ישראל הוא עקבי: יש קשר בין המצב המוסרי-דתי לבין המאורעות הפוליטיים. התקבלות המסר בידי השומעים תלויה הן באישיותו של הנביא אך בעיקר בנכונות להאמין לדבריו.<sup>146</sup>

בצמתים מרכזיים בחיי העם נזכרים נביאים, כדמויות בעלות השפעה בחברה. לדוגמה: אחיה השילוני ממנה את ירבעם למלך על שבטי הצפון וגורם בכך לפילוג הממלכה (מל"א י"א 39-29); שמעיה איש אלוהים מונע מלחמת אחים לאחר פילוג הממלכה (מל"א י"ב 22-24); ישעיהו מורה לחזקיהו לא לפחד ממלך אשור, אשר יסיג את צבאו מירושלים (מל"ב י"ט ובהקבלה ישעיהו ל"ז); חולדה הנביאה מאשרת את פעולות יאשיהו לאחר מציאת ספר התורה (מל"ב כ"ב); ירמיהו מתערב במהלכים המדיניים בירושלים לפני מצור בבל עליה וגם אחריה (פרקים אחדים בספר ירמיהו); חגי וזכריה מעודדים את בניית בית המקדש השני בתקופת שיבת ציון (חגי א', ב'; זכריה א' - ח'). ובכל זאת הטפותיהם של הנביאים אינן משמשות נר להתנהגותו של העם במשך תקופת בית ראשון. העובדה, שהשפעת הנביאים בתקופתם הייתה מועטה, וההוכחה לכך היא, שהיה צורך להטיף אותן הטפות לאורך כל הדורות, ובכל זאת

<sup>145</sup> הופמן, ירמיהו, עמ' 30-32; 63-66.

<sup>146</sup> Overholt: "Prophecy: The Problem of Cross-Cultural Comparison". pp. 60-73. מדגים את הרעיון באמצעות הסיפור על מותו של יאשיהו "המלך הטוב" בקרב מגידו. מוות זה מביא את בני הדור לכפירה ברעיון של תורת הגמול: כיצד ייתכן שדווקא יאשיהו, מחולל הרפורמה, ימות במלחמה? גם גלות יהויכין (597 לפה"ס) עשויה להביא לחוסר אמונה ברעיון שה' מגן על עמו. על רקע זה מציע ירמיהו פרשנות שמציעה סדר חדש (ירמיהו ל"א).

המקרא מקדיש להם חלק נכבד מכתביו אומרת דרשני. ניתן להסביר תופעה זאת בכך, שהן הכתיבה והן העריכה של המקרא נעשו מתוך אידיאולוגיה, שגרמה לייחוס חשיבות רבה לדברי הנביאים מתוך ראייה רטרוספקטיבית.

בפרק זה תיסקר תופעת נביאי השקר. כתוצאה מריבוי האנשים, אשר הזדהו כשליחי אלוהים, נוצרה מבוכה בקרב המאזינים, באשר הם התקשו להבחין בין דוברי האל האמינים לבין המתחזים.

#### 4. נביאי השקר

אחת התופעות המשותפות הן לנביאים והן לכהנים היא העימותים המתקיימים בין כהנים לבין עצמם כמו גם בין נביאים לבין עצמם. בעוד העימותים בין הכהנים השונים נוגעים לזכות לשרת בפולחן, כמו לאחר הרפורמה של יאשיהו, בעטיה הצטמצמו זכויותיהם של כהני הבמות, או בתקופת שיבת ציון, בה נאלצו הכהנים להוכיח יחוס על מנת להיות זכאים לעבוד במקדש השני, הרי העימותים בין הנביאים נערכו על רקע הזכות להנבא בשם ה'. אולם בעוד הכהנים נדרשים להוכיח שושלת יוחסין, דבר אפשרי במידה מסוימת, נאלצו הנביאים להוכיח שהם באמת שליחי האל. קשה עד בלתי אפשרי להביא ראיה למאורע אישי ורוחני כמו התגלות אלוהית. ומשום כך נוצר מאבק קשה, שגרם לא אחת להתקפות אישיות מילוליות בעיקר בין הנביאים השונים. כל הנביאים, שכתביהם התקדשו במקרא ובנוסף להם מספר נביאים נוספים, נחשבו כנביאי אמת. אולם במקרא נזכרים נביאים רבים נוספים, שנמנים עם המעמדות השולטים, ואליהם מתייחסים מתנגדיהם בבוז מסוים. לדוגמה: "הנביאים נבאו בשקר והכהנים ירדו על ידיהם" (ירמיהו ה' 31) – ירמיהו יודע לדבר כנגד שני מעמדות אלה, שלדעתו אין הם מהימנים, וכמו כן מחזקים האחד את ידי האחר. ירמיהו מזכיר את המלכים ואת הכהנים ואת הנביאים הללו בנשימת לגלוג אחת (ח' 1; י"ג 13; כ"ז 12, 14, 16).

מספר פעמים במקרא מסופר על קבוצות שונות של נביאים המתעמתות עם נביאים אחרים. המונח "נביאי שקר" אינו מופיע במקרא, והוא שייך לתקופה מאוחרת. לדוגמה: בתרגום השבעים נקרא חנניה בן עזור בשם "נביא שקר" למרות שהמקרא מכנה אותו לאורך כל הסיפור

"הנביא" (ירמיהו כ"ח 1). גם בתלמוד הבבלי נאמר על חנניה "מתחילתו נביא אמת ולבסוף נביא שקר".<sup>147</sup> העובדה שהסיפור המקראי מכנה את שניהם בתואר "נביא" רק מלמדת, עד כמה קשה הייתה ההבחנה בין הנביאים האמיתיים לבין המתחזים. בסיפור זה ניתן להבין את כינויו של חנניה לאחר שירמיהו עצמו אומר לו: "שמע נא חנניה לא שלחך ה' ואתה הבטחת את העם הזה על שקר" (ירמיהו כ"ח 15) במיוחד לאחר שנבואת ירמיהו על מותו אומנם התקיימה (שם, 17).

בעיה זו, של ההתמודדות עם נביאים שונים האומרים כי הם באים בשם ה', ונבואותיהם מנוגדות זו לזו, קשה ביותר. כיצד יידעו בני הדור מיהו הנביא האומר דברי אמת ומיהו הנביא האומר דברי שקר, כאשר ההבחנה ביניהם יכולה להיות לרוב רק באופן רטרופקטיבי? וכן כיצד החליטו עורכי המקרא אילו נביאים הם נביאי אמת ויש לשבחן את נבואותיהם במקרא ואילו נבואות יש להשמיט?

מכיוון שהתגלות בלילה באמצעות חלום עשויה להיחשב לדרך התגלות לגיטימית של האל לנביא, ומפני שהתגלות זו היא חויתית-אישית, קשה לדעת, אם הנביא האדם שמתאר התגלות מעין זו אומנם זכה לה אם לאו. אומנם יש כתובים אשר מבחינים את החלום מן הנבואה (שמ"א כ"ח; דברים י"ג; ירמיהו כ"ז 9; כ"ט 8; יואל ג 1-2), אולם עדיין יש מקומות אחרים, שבהם קיימת אפשרות זהות בין הנביא לחולם (במדבר י"ב 6; ירמיהו כ"ג 25-32). וגם אם ירמיהו משווה את ה"דבר" האמיתי לבר ואילו את נבואת השקר לחבן, עדיין אין בכך פתרון לגבי השומעים. וייתכן שהמחברים עצמם מבחינים בין תודעת הקרבה בין האל לאדם לבין מגבלות אשר קיימות בחלום בעניין הבהירות ובעניין הקרבה לאלוהות, ומכאן אף הדעות השונות לגבי החלום.<sup>148</sup>

אחד הסיפורים במקרא המציג התמודדות בין סוגים שונים של נביאים הוא הסיפור על היוועצותם של אחאב מלך ישראל ושל יהושפט מלך יהודה עם נביאים בטרם צאתם למלחמה על רמות גלעד (מלכים א' כ"ב). 400 נביאים מעודדים את המלכים לצאת למלחמה ומבטיחים לו, כי ה' בעזרו (שם, שם, 8, 12). אומנם המספר 400 מעורר קונוטאציות של נביאי האשרה

<sup>147</sup> תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף צ' ע"א, כמו כן במקומות אחרים בתלמוד ובמדרשים.  
<sup>148</sup> פידלר, חלומות שווא ידברו? עמ' 49-72.

מאחד הסיפורים הקודמים (מל"א י"ח 19), אך שם נאמר במפורש שהם נביאי האשרה, ואילו כאן הם מדברים, לדבריהם, בשם ה'. מולם עומד מיכיהו בן ימלה, המציע למלכים להימנע ממלחמה, תוך הסבר נבואי, שהמלחמה נועדה לגרום למותו של אחאב על פי רצון ה'. בנוסף על כך מכין אחד הנביאים, צדקיהו בן כנענה, קרניים ומבשר, כי בעזרת הקרניים האלה ינגח הצבא את מלך ארם. מעשה סמלי זה הוא כדוגמת מעשים סמליים אחרים אותם עושים הנביאים. כיצד ידעו מי מהם מבטא את רצון האל? האם יש להניח, כי הרוב הוא הצודק? אומנם בסופו של הסיפור מתברר, כי נבואת מיכיהו התגשמה, ואחאב למרות ניסיונו להתחפש לחיל פשוט, נורה בידי אחד מחיילי ארם. אולם לשם כך היה צורך לחכות לסיום המלחמה, והלוא המלכים רצו לדעת לפני המלחמה אם לצאת אליה או לא?!

לעתים קשה להבחין בין הנביאים על פי תוכן נבואותיהם או על פי סגנון. אם חנניה אומר, שהגלות תסתיים לאחר שנתיים ואילו ירמיהו מדבר על שבעים שנה, קשה לדעת מי צודק, במיוחד כשהויכוח העיקרי ביניהם הוא על משך הגלות, וכאשר שניהם טוענים, שהם מדברים בשם ה'. בנוסף על כך סגנון נבואותיהם דומה, ושניהם עושים מעשים סמליים, שנועדים לחזק את אמיתות נבואותיהם בעיני השומעים.

פרט לסיפורים על נביאי שקר כמעט שאין נבואות פרי עטם, אלא ציטוטים קצרים מדבריהם בלבד לצורך הויכוח עם נביאי האמת. עורכי המקרא שיבצו את דברי הנביאים שנחשבו בעיניהם נביאי אמת. משום כך קשה לאמוד את היקף התופעה של נביאי שקר ולעמוד על האינטרסים של הנביאים השותפים בה. מצד שני ניתן להבחין בעצם ברירת החומר הנבואי אידיאולוגיה שמכוונת את העורכים לקראת הצדקת הכללתן של נבואות מסוימות בטקסט המקראי.

כיצד ניתן להבחין בין נביאי שקר לנביאי אמת?

שאלה זו העסיקה לא את שומעי הנבואות הישראלים ואת עורכי המקרא בלבד, אלא אף את שומעי הנבואות במזרח הקדום. מכיוון שניתן למצוא ניצני נבואה במארי, ניתן למצוא אף שם דרכים שנועדו לנסות ולהבחין במהימנותן של הנבואות. המלכה שיבתו בוחנת את אמיתות הנבואה אותה היא שולחת לזימרי-לים (מלך מארי במשך כארבע-עשרה שנים 1760-1774). בכך שהיא משקה שני אנשים זרים כדי לגרום להם להגיד דברים שקריים (ARM 26 207).

דוגמה אחרת לנבואה ממארי היא זו:

{ אמור } אל אדוני: כה (אמר) אחום הכהן הגדול של { אנוניתום עבד } ך:

כה התנבאה (שנתנה אותו וסימן = *têrtam nadānum*) חובתום המתנבאת (*muhhūtum*)

לאמור: ...את זאת א {מרה} המתנבאת הזאת. והנה אני שולח אל אדוני את השיער והגדילים

של האישה הזאת. ARMT XXVI.200.1-7,21-24<sup>149</sup>

ענבר מסביר, שהמונח *têrtum* הוראתו להתנבא רק כשהוא בצירוף הפועל *nadānum*

שהוראתו לתת. במקרה הזה השיער והגדילים מייצגים את האישיות שמדובר בה. הפריטים

הללו נשלחים כדי שהמנחשים, הבארום, ינחשו בנוכחות השיער והגדילים האם מדובר בנביא

אמת או בנביא שקר. דוגמאות מעין אלה מצויות בשפע, כאשר שולחים פריטי לבוש או שיער

של המתנבא על מנת שניתן יהיה לבדוק את אמיתות הדובר ולפיכך את אמיתות הנבואה.

אולם יש סבורים, כי הסבר לשליחת החפצים הללו תלוי בפירוש המלה *kal-lu* המופיעה

במכתב ARM 15:52 בתוך שורה, בה מתנצל השולח על כי לא לקח סימן מחפצי המתנבא.

אם המילה מציינת תואר פקידותי, הרי השולח מתנצל על אי שליחת הסימן מפאת כבודו של

המתנבא (דוסן). אם פירוש המילה הוא "נקלה", השולח מסביר, כי לא לקח פריט מחפצי האיש

בגלל נחיתותו (פון זודן). אולם יש מפרשים זאת כ"נאמן" ואז לא היה צורך בסימן כלשהו כי

האדם נחשב מהימן.<sup>150</sup> מלמט מציע הסבר אחר, לפיו החפצים נועדו כדי להוכיח למלך, כי

הנביא אומנם קיים והנבואה אינה מעשה זיוף של כהן.<sup>151</sup> ובמקום אחר הוא מדגים בעזרת

הסיפור על מיכיהו בן ימלה, כי דרך אחרת למתן ערובה מעין זו היא לשים את הנביא תחת

פיקוח (מל"א כ"ב 26-28).<sup>152</sup> אופנהיימר סבור, כי משלוח הסימנים הוא בעל משמעות מאגית,

ובא לרוב להטיל את האחריות לנבואה על המתנבא.<sup>153</sup>

<sup>149</sup> ענבר, " סוגיות במשנתו של י"א זליגמן לאור תעודות מארי", עמ' 205. ענבר מבחין בין הנביאים לבין המנחשים. המנחשים צריכים לבדוק את אמיתותם של הנביאים על פי הפריטים שנלקחו מהם.

<sup>150</sup> אופנהיימר, הנבואה הקדומה בישראל, עמ' 29.

<sup>151</sup> מלמט, מארי וישראל, עמ' 143.

<sup>152</sup> מלמט, "ניצני הנבואה במארי" עמ' 58.

<sup>153</sup> אופנהיימר, שם עמ' 33.



המקרא עצמו מנסה במספר מקומות לערוך הבחנה בין סוגי הנביאים. לדוגמה בספר דברים י"ח 15-22. המחוקק אומר, כי תופעת הנבואה בשם ה' היא לגיטימית, והיא נועדה להחליף את השאילה של עמים אחרים בקוסמים ובמעוננים. התנאי להיות נביא אמת הוא לדבר את הדברים אשר האל שם בפי הנביא. אולם נביא אשר "יזיד לדבר דבר בשמי את אשר לא צויתיו לדבר ואשר ידבר בשם אלוהים אחרים ומת הנביא ההוא" (שם, 20). לפי זה קיימת תופעה של נביאים אשר מתיימרים לדבר בשם ה' כאשר ה' לא שלחם ולא שם את דבריו בפיהם.

חלק מהנביאים אשר נשלחים על ידי האל מקבלים את סמכותם באמצעות סיפורי הקדשה.<sup>154</sup> אולם רק שני נביאים מספרים באריכות כיצד הוקדשו לתפקיד הנבואה. שני הסיפורים נכתבים בגוף ראשון. האחד מצוי בספר ירמיהו פרק א', והשני בספר יחזקאל פרקים א' וב'. לגבי ישעיהו ו' יש חילוקי דעות בין החוקרים אם מדובר בסיפור הקדשה. כבר אבן עזרא קבע, כי העובדה שישעיהו מרגיש שרק עכשיו שהוא טהור, מעידה על כי בראשית ימי נבואתו היה עדיין טמא, משמע מדובר בהקדשתו.<sup>155</sup> נכון, שקיימים בסיפור אותם המוטיבים של סיפורי ההקדשה האחרים: מראה כבוד האלוהים, המזכיר את התגלות האל למשה בסנה ואת המראה, שמתאר יחזקאל בהקדשתו; נגיעת השרף על פי הנביא מזכירה את האכלת המגילה ביחזקאל; בכל ההתגלויות קיימת אף השליחות האלוהית המוטלת על הנביא.<sup>156</sup> אומנם ברוב סיפורי ההקדשה קיימת סטייה מסוימת מהתבנית הקבועה, וזו מייחדת את הנביא. אך אצל ישעיהו הסטייה חזקה מדי: לא מתקיים סירובו של הנביא למלא את השליחות, סירוב הקיים ברוב סיפורי ההקדשה; כמו כן אין דברי עידוד וחיזוק של האל; השליחות המוזרה של מניעת העם מחזרה בתשובה יכולה לבוא רק לאחר שנכשלו מאמציו הקודמים של הנביא לתקן את דרכי העם; ואם הפרקים אכן מסודרים לפי סדר כרונולוגי, הרי אין זו הקדשת ישעיהו אלא מראה שנגלה לו במהלך

<sup>154</sup> ראו לעיל.

<sup>155</sup> אבן עזרא בפירושו לפס' 8 ד"ה הנני שלחני.

<sup>156</sup> Lindblom, Prophecy in Ancient Israel, pp. 186 ff, pp. 127 ff. הופמן, אנציקלופדיה "עולם התנ"ך" פירוש לפרק ו'. גם קנוהל, אמונות המקרא, עמ' 68-72, מסכים לדעה זו, ומוסיף, שלא מדובר בסדר כרונולוגי של הנבואות, כי פרק א' 5-9 יכלו להיאמר רק בעקבות מסע סנחריב. כמו כן פרק ה' 13 מתאר את המצב ביהודה לאחר שהאשורים החלו להגלות את תושבי הארץ. לגבי תוכן השליחות סבור קנוהל, כי מדובר בחזון, בו נקרא הנביא למנוע מהעם חזרה בתשובה על מנת שהאל יוכל להביא שואה על הארץ.

נבואתו.<sup>157</sup> בנוסף על כך קיימים סיפורי ההקדשה של משה (שמות ג') ושל שמואל (שמואל א' ג'), אשר מסופרים בגוף שלישי.<sup>158</sup>

על הקדשתו של עמוס לתפקיד נביא ניתן ללמוד מדבריו לאמציה, כהן בית אל, אשר גירשו מהמקדש לאחר נבואתו על ירבעם בן יואש. אולם אי אפשר לתאר זאת כסיפור הקדשה.

אולם כל נביאי תרי עשר אינם מספרים על הקדשתם לתפקיד. קשה להעריך, כי כל נבואותיהם בשקר יסודן. והלוא שיבוץ נבואותיהם במקרא מלמדת על כי עורכי המקרא התייחסו אליהם כנביאי אמת! ואולי היו סיפורי הקדשה, שמשום מה לא שובצו במקרא? ובעיקר: ההקדשה לנבואה, על פי הסיפורים, היא הליך אינטימי, אישי, אשר הנביא בלבד היה עד לו. כיצד, אם כן, יוכיח הנביא כי הוקדש לנבואה?

לכן השאלה תקפה ועומדת: כיצד ניתן להבחין בין נביא אמת לנביא שקר, כאשר כל אחד מהם טוען, שהוא נושא את דברי ה'?

תשובה לכך ניתנת בהמשך החוק בדברים: "אשר ידבר הנביא בשם ה' ולא יהיה הדבר ולא יבוא הוא הדבר אשר לא דברו ה' בזדון דברו הנביא לא תגור ממנו" (י"ח 22). כלומר: המבחן לנבואת אמת היא התגשמותה. אולם ברור, שאם הנבואה אמורה להתגשם בטווח רחוק, כיצד יבחינו בני הדור אם הנבואה אומנם אמיתית היא?<sup>159</sup> פרט לכך חלק מהנבואות ניתנות על תנאי: ניתן לבטלן באמצעות החזרה בתשובה. אם הנבואה לא התגשמה, האם הנביא הוא ללא ספק נביא שקר? בעיה זו מתגלה בנבואת יונה, אשר חושש להיחשב נביא שקר במקרה שאנשי נינווה יחזרו בתשובה, ואז נבואתו לא תתגשם. אך גם נבואות אחרות לא התגשמו, כדוגמת נבואת זכריה על זרובבל (זכריה ד' 5-7). האם יונה וזכריה הם נביאי שקר?

<sup>157</sup> קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך ו' עמ' 207; Blenkinsopp, Isaiah 1-39, pp. 222-226. הוא טוען, כי מיקומו של החזון בספר בצירוף הידיעה, ששליחות ישעיהו כבר נכשלה, דבר שמובע באמצעות החזון, מצביעים על כך, שמדובר בשליחות מסוימת מאד שמתייחסת לפלישה הישראלית-סורית בשנת 734 לפנה"ס. החזון מתקשר לפרקים ו' – ח', שהם פרקים ביוגרפיים או אבטוביוגרפיים של הנביא. החזון בא על מנת להעניק לגיטימציה לשליחות ישעיהו ולהסביר את כשלון שליחותו בכך, שהיה זה רצון אלוהים שנחזה מראש ואין ישעיהו אשם בו.

<sup>158</sup> הדמיון בין סיפורי ההקדשה השונים מעוררים את השאלה: האם כל הנביאים חוו חוויה זהה? העובדה שיש סיפורי הקדשה הכתובים בגוף שלישי מחזקים את ההנחה, שמדובר בדפוס ספרותי מקובל. כאשר הנביאים ביטאו את חוויתם לשומעיהם הם נקטו את הדפוס הידוע.

<sup>159</sup> אפשר לומר, כי בעיה זו לא עמדה בפני עורכי המקרא, אשר ידעו אילו נבואות התממשו ואילו נבואות לא התממשו. אם כי גם אצל נביאי האמת יש נבואות שבסופו של דבר לא התממשו.

הבחנה נוספת נמצאת בדברי ירמיהו לאחר הויכוח עם חנניה בן עזור (ירמיהו כ"ח). על פי הסיפור הזה לא רק השומעים אינם יודעים מי מהנביאים הוא נביא אמת, אלא גם ירמיהו עצמו מהסס לאחר שהוא שומע את נבואת חנניה. היסוסו מתבטא בשתי דרכים: הראשונה, הוא אומר "אמן" על דברי חנניה, למרות שנבואותיו מנוגדות לנבואת חנניה (פס' 6); השנייה, הוא הולך לדרכו ואינו ממשיך להתווכח עם חנניה (פס' 11).

ירמיהו מצמצם את ההבחנה שעושה המחוקק בספר דברים. הוא אומר: "הנביא אשר יינבא לשלום בבוא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ה' באמת" (ירמיהו כ"ח 9). הבחנה זו פותרת את בעיתו של יונה, כי מדובר בה על נבואות טובות בלבד. היא גם פותרת את כל נבואות התוכחה, אשר אינן חייבות להתממש. רק כאשר בנבואה טובה, התגשמותה היא הוכחה לאמיתותה. אך הבחנה זו אינה פותרת את בעיית נבואות הנחמה של ירמיהו (ירמיהו ל"א). ירמיהו מתנבא על חזרתם של שבטי הצפון לארצם. כמוהו גם יחזקאל חוזה את איחודה של הממלכה המאוחדת תחת שלטון נשיא מבית דוד (יחזקאל ל"ז). שתי הנבואות אינן מתגשמות. האם ירמיהו ויחזקאל על פי הגדרה זו הם נביאי שקר?

מבחינת הפרק עצמו, בעייתו של ירמיהו נפתרת, כאשר הוא מתנבא על מותו של חנניה באותה שנה, ועל פי המסופר, חנניה מת בשנה ההיא. ובכל זאת, גם לגבי נבואות הנחמה של ירמיהו יש פתרון, שפעמים רבות יכול לכלול גם נבואות טובות אחרות. הנבואה נאמרת ללא ציון תאריך. במקרה כזה אפשר תמיד להגיד: הזמן טרם הגיע. יש לציין, כי גם נביאים אחרים פתרו את הבעיה בצורה דומה, כאשר ייחסו את דברי הנחמה ל"אחרית הימים" (ישעיהו ב' 1; מיכה ד' 1). כאשר חנניה מדבר, הוא אומר: "כה אמר ה' צבאות אלוהי ישראל לאמר: שברתי את עול מלך בבל. בעוד שנתיים ימים אני משיב את המקום הזה את כל כלי בית ה' אשר לקח נבוכדנאצר מלך בבל מן המקום הזה ויביאם בבל" (כ"ח 2-3). נבואה זו לא זו בלבד שהיא נבואת נחמה, אלא שהיא נושאת גם תאריך ברור. אבל בהקשרה הוא משובצת בספר ירמיהו כדוגמה לנבואת שקר, ובכך היא עולה בקנה אחד עם ההבחנה שעושה ירמיהו בפרק.

סיפור אחר אשר נוגע בעקיפין בבעיה הוא הסיפור על קניית שדה חנמאל בידי ירמיהו (ירמיהו ל"ב). ירמיהו מתבשר על ידי ה', כי חנמאל דודו יבקש ממנו לקנות את שדהו אשר

בענתות (פס' 7). רק אחרי שהדוד מגיע אומר ירמיהו: "ואדע כי דבר ה' הוא" (8). והלוא כבר לפני כן אמר ירמיהו במפורש: "היה דבר ה' אלי לאמר" (פס' 6), אם כן, כיצד זה הוא אומר, שרק לאחר שחנמאל הגיע, הוא הבין שמדובר בדבר ה'? במקרה זה אפשר לפרש את דבריו של ירמיהו כאילו הוא מתכוון לאמר, שרק לאחר שחנמאל הגיע אליו וביקש ממנו לקנות את שדהו, הוא הבין, שצדק כאשר הציג את הדברים כדבר ה'.<sup>160</sup>

ובכל זאת לשם מה לאדם לדבר בשם ה' כאשר האל לא הקדישו בתור נביא? מהסיפור במלכים א' כ"ב ניתן להסיק, כי נבואה הייתה פרנסה משתלמת, כי נבואותיהם של ארבע מאות הנביאים נאמרו על מנת למצוא חן בעיני המלך וזאת לצורך פרנסה.<sup>161</sup> אולם כיצד יודע יחזקאל, כי נביאים מסוימים אינם אומרים את דבר ה' (יחזקאל י"ג)? כיצד יודע ירמיהו המתעמת עם חנניה בן עזור, שנבואותיו הן האמיתיות ולא נבואת חנניה האומר שאף הוא נושא את דבר ה'? ובמיוחד כיצד יודעים השומעים להבחין בין נביא אמת לנביא מתחזה? כדי להכביד על המאזינים בהחלטתם מיהו נביא אמת ומיהו נביא שקר, משתמש המספר בשורש נ-ב-א, במספר זהה הן לגבי ירמיהו והן לגבי חנניה (6 פעמים). שניהם נקראים "נביא" וכשירמיהו מדבר אל חנניה הוא עצמו מכנה את דבריו בשם נבואה: "אשר ניבאת" (פס' 6). שניהם אף נוקטים בלשון: "כה אמר ה'".<sup>162</sup>

אף יחזקאל נושא נבואה על נביאים אותם הוא מכנה "נְבִיאִים מְלִיכִים". הוא אף טוען שהם "חזו שווא וקסם כזב, האומרים נאום ה' וה' לא שלחם ויחלו לקים דבר" (יחזקאל י"ג 6). בהמשך הנבואה יחזקאל מדבר על תופעה של נביאות המתנבאות מליבן, אולם עליהן הוא אומר במפורש כי הן עושות זאת לצורכי פרנסה: "ותחללנה אותי אל עמי בשעלי שעורים ובפתותי לחם" (שם, י"ג 19). למרות שירמיהו הוא הנביא שמנהל את המאבק הבולט ביותר בנביאי השקר (ב' 8; ה' 31<sup>163</sup>; ופרט לכך נבואות על גורלם המר של נביאים אלה), גם נביאים אחרים אינם חדלים מלדבר כנגדם (מיכה ג' 5; צפניה ג' 4; זכריה י"ג 4).

<sup>160</sup> הופמן, "ואדע כי דבר ה' הוא", עמ' 201. ושם דיון מפורט בבעיית זיהוי של נביא אמת.

<sup>161</sup> בסיפור זה ניכרת ידו של העורך הדויטרונומיסט אשר הוא עקבי באשר להבחנה בין נביאי אמת לנביאי שקר: הנבואה של מיכיהו התגשמה ולכן הוא נביא אמת כאמור בדברים י"ח.

<sup>162</sup> ברין, הנביא במאבקיו, עמ' 89-90.

<sup>163</sup> בפסוק זה ירמיהו מוכיח את הנביאים ואת הכהנים בנשימה אחת: "הנביאים נבאו בשקר והכהנים ירדו על ידיהם". לפי זה או שהכהנים נבאו אף הם או שהם חיזקו את ידיהם של הנביאים.

האשמה העיקרית המוטחת כלפי נביאים אלה היא, שהם מנבאים לשלום, כאילו הכל בסדר בחיים הפוליטיים והמוסריים של העם. נבואות אלה משקיעות את העם בביטחון מדומה. בנוסף על כך הם מואשמים בבדיית נבואותיהם מלבם ומדמיונם. אך הם גם אשמים בשימוש בקסמים ובהתנהגות בלתי מוסרית כמו התמכרותם לשתייה. במעשיהם גרמו לעם לעזוב את עבודת ה'. ייתכן שאותם נביאים זכו לסוג של התגלות אכסטטית, אך ההבדל העיקרי לבין הנביאים המכונים "נביאי אמת" הוא בתוכן נבואותיהם.<sup>164</sup>

### סיכום לגבי הדיון בנביאי השקר

מן הדיון נובע, כי אנשים שונים בחברה ראו את עצמם כנושאי דבר ה'. הבעיה הייתה ההבחנה ביניהם. האם האל מתגלה באמצעות האורים והתומים או באמצעות נביאו או שאין דרך אחת בלבד להתגלות האלוהית? ואם הוא מתגלה באמצעות הנביאים, מיהם נביאי האמת? כיצד ניתן להבחין מי הוא נושא דבר ה' האמיתי ומי בודה דברים מלבם? את מי מסכנים הנביאים "הבודים מלבם": את הנביאים האחרים? את הכהנים? את העם כולו? נובע מכך, שהעימות חל לא רק בין הכהנים לנביאים אלא גם בין הנביאים לבין עצמם.

תוצאה נוספת של האמור לעיל היא, שלמאזינים אין סיבה להקשיב לדברי הנביאים, באשר אין הם יכולים להבחין בין נביאי אמת לנביאי שקר. כתוצאה מכך סמכותם של הנביאים הולכת ונחלשת. מכיוון שבין הנמענים מצויים גם הכהנים, יש להם זכות לחשוד בנביאים, המוכיחים אותם. תופעה זו מכבידה על הנביאים, המכונים נביאי אמת, לפי שהעם אינו רוחש להם כבוד, ואינו רואה אותם כבעלי סמכות. לכן קל להאשים את כל הנביאים באמירת שקרים, דבר שעשוי לרפות את ידי הנביאים להמשיך להטיף את תורתם. כמו כן הדבר מקל על הכהנים בבואם להתעמת עם הנביאים, כאשר הללו מנסים לדחוק את צעדיהם. תמיד יכולים הכהנים לטעון: מנין היה עלינו לדעת, כי מדובר בנביא אמת?

---

Lindblom, Prophecy in Ancient Israel, pp. 210-215. <sup>164</sup>

## הכהנים

בסעיפים הבאים, יוצגו הכהנים, יריביהם של הנביאים. לכהנים יש תפקידים מסוימים בחברה, בעיקר בתחום הפולחן, אולם חלק מהסמכות שניתנת להם או שהם נוטלים לעצמם, מתנגש עם זה של הנביאים. בחלק הזה של העבודה ננסה להראות, כיצד הכהנים מבססים את עצמם בחברה בין אם באמצעות נגיסה בתחומים שונים ובין אם באמצעות הגיניאלוגיה. כמו כן אי אפשר להתעלם מהכתבים, שנוצרו בקרב הכהנים, ושאף הם משקפים את דעותיהם את תחומי התעניינותם ובעקבות זאת את רצונם לזכות במעמד גבוה בקרב העם.

### 4. הזדקקות החברה לכהנים

באיזו מידה נזקקת החברה לכהנים? הדבר תלוי בצרכים הדתיים, הפסיכולוגיים והחברתיים של החברה. בחברה הישראלית המתוארת במקרא, כמו גם בחברות רבות אחרות, מאמינים, כי האל הוא המספק את צרכיהם. לשם כך יש להשביע את רצונו. השבעת רצונו היא בעיקר על ידי קרבנות.<sup>165</sup> יוצא שעריכת הפולחן, דהיינו הטקסים, היא בעקיפין לצורך סיפוק צרכיה החומרניים של החברה אך בנוסף על כך גם סיפוק הצרכים הפסיכולוגיים והרוחניים. האל נתפס גם כמלך: סיפור ההיסטוריה סובב סביב גדולתו ומעשיו לאבות ולאחר מכן לעם ישראל כולו; הוא דאג לסיפוק צרכיהם של בני עמו במדבר לאחר שהוציאם מארץ מצרים; העם מכונה פעמים רבות "עבדי ה'"; ספר התורה מסתיים בשורה של ברכות שיינתנו כשכר על נאמנות לאל וקללות שיינתנו כעונש על בגידה (דברים כ"ח) – ומשום כך יש לשרתו ולדאוג לצרכיו, גם אם באופן סמלי.<sup>166</sup>

תפקידם של הכהנים הוא בראש ובראשונה להקל על עריכת הטקסים.<sup>167</sup> לדוגמה: ויקרא ז' 28 ואילך; ח'; ט' ועוד. ממילא התמחות זו, הקשורה בנורמות, במקומות ובזמנים מתרכזת בסופו של דבר בידי קבוצה חברתית מסוימת, ואינה פרוצה לכל, וקבוצה זו היא קבוצת

<sup>165</sup> גם אם יש ניסיון במקרא להסביר, כי האל אינו אוכל את הקרבנות עקב היותו אל מופשט (הרעיון בא לידי ביטוי בדברי הנביאים אשר מעדיפים את קיום דברי ה' על פני הקרבת הקרבנות: ישעיהו א' 11; הושע ו' 6; עמוס ה' 22), עדיין האל נהנה מריחם של הקרבנות, ולכן שמים עליהם קטורת (שמות כ"ט 18; ל' 7; במדבר י"ז 12 ועוד מקומות רבים אחרים). כמו כן יש מפרשים את הקרבנות כמספקים את צרכי האדם, המחפש קשר עם האל.

<sup>166</sup> Greenstein, "Biblical Law", pp. 85-87.

<sup>167</sup> Blenkinsopp, Sage, Priest, Prophet, pp. 80-81.

הכהנים.<sup>168</sup> כלומר: במקום בו מתבצע פולחן, יש צורך בכהנים. מכיוון שמקור פרנסתם של הכהנים קשור לפולחן, יש להניח, שכאשר הכהנים יחוו בשכנה קיומית עקב איום על הפולחן עליו הם אחראים, הם ינסו להילחם כנגד מקור הסכנה.

האם ניתן להקריב קרבנות גם ללא תיווכם של הכהנים? על פי האמונה הישראלית,<sup>169</sup> אלוהים הוא אל טרנסצנדנטי (לפחות על פי המקור הכהני), ואינו יכול להיות מיוצג באמצעות דמויות (צלמים). הרעיון מופיע בבהירות בעשרת הדברות (שמות כ'; דברים ה') ובנוסף על כך בעיקר ברבדים המאוחרים של המקרא, אך אין הדבר כך בכתובים המשקפים תקופות קדומות.<sup>170</sup> בתקופת המדבר מתואר ארון ה' ואוהל מועד, כמקומות בהם האל מתגלה. נוכחותו של האל באהל מועד מסמלת את נוכחותו בקרב עם ישראל, למרות שאהל מועד נגיש רק לכהנים, דהיינו לאהרן ולצאצאיו. לדוגמה: משה ואהרן מברכים את העם בשם ה' לאחר שהם יוצאים מן האוהל (ויקרא ט' 23-24). מן ההקבלה בין המשכן לבין המקדש, לדוגמה: "ה' אהבתי מעון ביתך ומקום משכן כבודך" (תהילים כ"ו 8) אפשר להתייחס אל שני המבנים כאל אחד.<sup>171</sup> הביטוי "לפני ה'" מלמד על ההבנה, שה' מצוי בדרך כלשהי במקומות מסוימים (שמות כ"ח 35; כ"ט 24-25; ל"ד 34; ויקרא א' 11; דברים י"ב 7 ועוד מקומות רבים אחרים). לאחר מכן מצוי המקדש בירושלים, לשם יגיע המאמין כדי להתייחד עם אלוהים. אל המקדש יכול להיכנס כל

<sup>168</sup> Weber, *Economy and Society*, 1:426.

<sup>169</sup> קשה לדבר על האמונה הישראלית כעל רעיונות העשויים מקשה אחת. ניתן למצוא רמזים הסותרים אפילו את אמונת הייחוד (שמות ט"ו 11). במקרא משתקפים רבדים שונים, שמעידים על התפתחות הדרגתית בעיצובה של האמונה. קנוהל, אמונות המקרא, עמ' 25-27, מסביר, כי גם התורה הכהנית מבדילה בין שני פנים של האלוהות. מצד אחד האל המקיים את העולם באמצעות הכוונה מוסרית, זה שאילו מרגיש האדם קרבה; מצד שני האל המסתורי, שמסומן בשם "הויה" ומציג ממד "נומינוזי" של האל, כלומר: זה שהוא שונה מן ההיגיון ומן החוויה האנושיים. הדעה שהשתלטה לבסוף היא זו של אל טרנסצנדנטי, שאינו דומה לחלק כלשהו של הטבע. לכל היותר ניתן להשתמש בדיבור עליו בלשון מטאפורית, או כפי שאמרו חז"ל: "דיברה תורה בלשון בני אדם". גם גלר מדבר על ספרות מקראית מגוונת ובעלת מסורות שונות, אף כי יש בה גם רעיונות משותפים, כמו מונותאיזם טרנסצנדנטי או דאגה לפרט 169-170. Geller, *Sacred Enigmas*, pp.

<sup>170</sup> Levenson, "The Jerusalem Temple in Devotion and Visionary Experience", pp. 44-46. לוונסון מצביע על הסיפור על גדעון, שלקוח מן העריכה הדויטרונומיסטית של המקרא, ובו מסופר שהוא בונה אפוד, מציג אותו בעירו בעפרה "וישנו כל ישראל אחריו שם" (שופטים ח' 27). אומנם המספר מוסיף "ויהי לגדעון ולביתו למוקש", אך אין ספק שראו בו ייצוג של ה'.

<sup>171</sup> Levenson, "The Jerusalem Temple in Devotion and Visionary Experience", pp. 32-39. לוונסון מוסיף, כי קיימת הרגשה, שמטרת יציאת מצרים הייתה לא לצורך הובלת העם לארץ כנען, אלא על מנת לשכון באוהל מועד, כלומר לשכון בקרב העם. ומכיוון, שלדעתו, התורה נכתבה בגלות בבל, יש גם הרגשה טובה לעם, שהאל נמצא יחד איתם, ואינו מצוי במקום אחד בלבד. יחד עם זאת הוא מציין, כי ייתכן שציון אוהל מועד הוא פולמוסי למקדש ירושלים בכך שמדובר בתקופה האידיאלית לפני היות מלך בישראל, כאשר אהרן ומשה עמדו בראש העם, ולאחר מכן הוחלפו בידי בית דוד, שבנה, שלט וטימא את המקדש. אולם לבנסון מודה, שפולמוס זה הוא בבחינת השערה בלבד, כי גם אם היה כזה, אין לו בסיס מספיק בכתובים.

אדם בתנאי שהוא ראוי מבחינה מוסרית (תהילים ט"ו), אך גם אם הוא זקוק להגנה כמו לעבריינים, שחייהם נמצאים בסכנה (שמות כ"א 14).<sup>172</sup> בדומה לאמונה במזרח הקדום גם במקרא מובעת האמונה שה' נמצא בקרב העם. אם כי שכינתו של ה' בקרב עם ישראל תלויה במעשיהם (מל"א ו' 11-13; יחזקאל מ"ג 7-9; יואל ב' 28). באותה מידה מובע הרעיון הן במזרח הקדום והן במקרא, שהסתלקות האל מהעם ומהארץ פירושה התרחשות אסון. במלים אחרות: אם התרחש אסון, משמע, אלוהים שהיה נוכח בקרב העם, נטש אותו (איכה ב' 7) בדומה לקינה השומרית על העיר אור (במיוחד שורות 1-45).<sup>173</sup>

לאחר מעמד הר סיני משובץ חוק, המדבר על בניית מזבח (שמות כ' 20-21). לצד האיסור על בניית מזבח מאבני גזית, נאמר במפורש, כי מותר לבנות מזבח בתנאי שהוא יהיה במקום נכון, ולשם יבוא אלוהים לברך את הזובח. כלומר: על פי פסוקים אלה בלבד, אין מדובר על מתווכים כגון כהנים, אלא על קשר ישיר בין המאמין לבין אלוהים. ניתן להבין מכך, כי גם אם אלוהים נמצא במקדש או בארון או באוהל מועד, עדיין הוא יכול לעתים לבוא אל הזובח, גם אם הזבח נעשה במקום אחר מאשר המקדש.<sup>174</sup> רעיון זה בא לידי ביטוי בסיפורי בראשית, כאשר אברהם בונה מזבחות בשכם (י"ב 10) ובבית אל (י"ב 8) ובאלוני ממרא (י"ג 18); יצחק בונה מזבח בבאר שבע (כ"ו 25) ויעקב בבית אל (כ"ח 18) ובשכם (ל"ג 20).

קויפמן שולל מהכהנים תפקידים כמו: עשיית נפלאות, ריפוי חולים, גירוש רוחות וראייה באותות. כמו כן הכהן אינו ממלא תפקיד של הדחת פורענות הבאה על הציבור, כגון: בצורת, מגפה וכיו"ב. קויפמן משתדל להוכיח, כי הכהן הישראלי שונה מהכהן האלילי. פעולות אלו

<sup>172</sup> על פי החוק הקובע, כי קרנות המזבח אינן מספקות הגנה לרוצח במזיד, ניתן להבין כי הן מספקות הגנה לסוגים אחרים של עבריינים. ואומנם ידוע במזרח הקדום על חייבי מס או על משתמטים מהצבא, שנאחזו בקרנות המזבח, ועל המלך היה להיכנס עימם במשא ומתן על מנת להוציאם מהמקדש, לפי שאם ימותו במקדש, דמם יהיה על ראשו של המלך. גבריהו, "מבקשי חסות המזבח והמקדש", עמ' 135-137.

<sup>173</sup> י. קליין, ש. שפרה, בימים הרחוקים ההם, עמ' 236-428. בנוסף על כך, Jacobsen, "Formative Tendencies in Sumerian Religion", pp. 12-15 יקובסן מראה, כיצד המקדש, שהיה גבוה מכל בתי העיר הקדומה, השקיף על גגות העיר, ונתן ביטחון לבני האדם, כי האל שוכן בתוכם. למרות כוחם של אלי העיר, היה כוח חזק מהם, זהו כוחה של מועצת האלים. זו יכלה להכריז על מלחמה, ובמצב כזה האמינו, שהאלים נוטשים את המקדשים, ואילו בני האדם היו נהרגים או הולכים בשבי. כדי להחזיר את האלים היו נושאים קינות, והשירה בליווי נגינת הנבל, הייתה מרגיעה את האל הגועש וגורמת לו לחזור לעיר.

<sup>174</sup> רש"י מפרש, שהמקום עליו מדובר הוא בית הבחירה. אבן עזרא מדבר על מספר מקדשים, כמו: שילה ונוב, מקומות בהם היה הארון. רמב"ן מדבר על כל מקום בו יזכרו את שם ה'. קאסוטו בפירושו לספר שמות, עמ' 177-178, טוען, שיש לפרש את הפסוק בהקשרו. על פי ההקשר העם נמצא למרגלות הר סיני, והאל רוצה להגיד במפורש, כי אלוהים אינו קשור להר, והוא ימשיך להיות ביניהם גם לכשימשיכו בדרכם. יחד עם זאת העובדה שנאמר "המקום" וכן שמדובר במזבח אחד, מדגישה כי מדובר במקום אחד, הוא מקום ריכוז הפולחן.



עלולות להתפרש כמאגיה אלילית, ואילו הכהונה הישראלית שירתה את הרעיון, שגם הרע בא מאלוהים, ואין לו ישות בפני עצמה, ולכן כדי להעביר את הרע יש להתפלל לאלוהים ולא לעסוק בפעולות כישוף.<sup>175</sup> בכל המקומות בו נדרש הכהן בהקשר למחלה, הוא אינו מופיע כמרפא המחלה, אלא לאחר ריפוי המחלה לצורך חיטוי, שאינו מרפא את המחלה: יולדת (ויקרא י"ב 2-8); מצורע (ויקרא י"ד 3) זב וזבה דם (ויקרא ט"ו 13, 28); או בית המנוגע מחטאים (ויקרא י"ד 48).<sup>176</sup>

לעומת זאת, טוען קויפמן, לכהנים ניתנו שלושה תפקידים: דרישה בה' באמצעות האורים והתומים; הוראת תורה לעם; הקטרה (הקרבת קרבנות) על המזבח.<sup>177</sup> על פי תורת הכהנים יש לכהן תפקידים נוספים, שרובם קשורים בעבודת הפולחן, כמו: מברך את העם (ויקרא ט' 22; במדבר ו' 23-27); מדליק אש תמיד על המזבח (שמות כ"ז 20-21); עורך את לחם הפנים (ויקרא כ"ד 5-9); מזה דם ושמן (ויקרא ד' 6) ועוד תפקידים שביניהם גם התוודות על עוונות העם ויציאה בראש העם למלחמה (דברים כ' 2-4).<sup>178</sup> בעוד תפקידי הדרישה באורים ותומים והעיסוק בהקרבת הקרבנות הם מובנים מאליהם ונזכרים פעמים רבות, מוצנע מעט תפקיד ההוראה. ובכל זאת נאמר בתורת הכהנים "ולהורות את בני ישראל את כל החוקים אשר דיבר ה' ביד אליהם ביד משה" (ויקרא י' 11).<sup>179</sup> לדעת קודי, הוראת התורה לעם אינה נזכרת לפני ראשית המאה התשיעית (מיכה ג' 11; מל"ב י"ב 3) אולם מאותו זמן ועד לגלות פעולה זו מתקשרת עם הכהנים (דברים ל"א 9, 26; ירמיהו ב' 8; יחזקאל ז' 26; מ"ד 24; צפניה ג' 4). קודי מוסיף כי ייתכן שהמלה "תורה" הייתה בתחילה התפתחות של הדרישה באל או שאלות

<sup>175</sup> בסיפור הבריאה (בראשית א'), שמיוחס לחומר הכהני, חוזר הביטוי: "וירא אלוהים כי טוב" ובסוף הסיפור "וירא אלוהים כי טוב מאד". Greenstein, "Presenting Genesis 1, Constructively and Deconstructively", pp. 1-16, המאמר מציע קריאה דקונסטרוקטיבית של הפרק, דבר שמביא להכרה, שאין הכוונה בהכרח לכך, שאלוהים ברא את הכל טוב מבחינה מוסרית, אלא שהבריאה מצאה חן בעיניו. כלומר: אלוהים ברא גם את הרע. דעה זו מתחזקת במיוחד לאחר שקוראים את ספר איוב, וכן את דברי ישעיהו "יוצר אור ובורא חשך" (מ"ה ז). גרינשטיין מצביע על כך שהקורא מוצא לרוב בטקסט את אשר הוא מחפש, ולכן הוא רואה את הבריאה בעיני המספר, שהן, כביכול, עיני האל, שהכול נברא באופן מושלם. וכן שהתרגום של אלוהים לאנגלית God גורם לזיהוי בין האל לטוב good. בעוד "אלוהים" בעברית בא מלשון כוח.

<sup>176</sup> קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך א' עמ' 463 ואילך.

<sup>177</sup> Grabbe, "A Priest is without Honor in his Own Prophet," pp. 86-95. גם גרץ סוקר את תפקידיהם השונים של הכהנים.

<sup>178</sup> בחוקי המלחמה של ספר דברים כי על הכהן להכריז על הפטורים מהמלחמה ולברך את העם. לא נזכר כי עליו להשתתף במלחמה בפועל.

<sup>179</sup> קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך א', עמ' 463 ואילך.

בעניינים הקשורים לפולחן, אולם מאוחר יותר היא התרחבה לתחום המוסרי, כפי שמוכן מירמיהו ב' 8. והתורות עליהן מדובר בספר דברים (ל"ג 10) אינן כוללות רק דרישות להחלטות מסוימות, אלא יש להן משמעות של משפטים.<sup>180</sup> בדברי הימים מתואר: "ימים רבים לישראל ללא אלוהי אמת וללא כהן מורה וללא תורה" (דה"ב ט"ו 3). בתפקידי סופרים נזכרים לוויים (דה"ב ל"ד 13) אך ייתכן שהכוונה גם לכהנים. עצם העובדה, שלכהנים היו הכנסות קבועות מלמדת על כך, שנוצר אצלם פנאי שהיה מוקדש לפעולות אינטלקטואליות, אשר נועדו לשמר את המסורת ולחבר יצירות דתיות אחרות.<sup>181</sup>

בספר דברים נאמר, כי אם ייפלא מהשופט המקומי משפט "בין דם לבין דין ודין ובין נגע לנגע" עליו לפנות "אל הכהנים הלוויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם ודרשת והגידו לך את דבר המשפט" (י"ז 8-9). מאחר שהשופט יכול לחרוץ דין על סמך החוק, עלולים להיווצר מצבים שהחוק טרם נתן דעתו עליהם. לכן ניתנת סמכות לאנשים מסוימים לשפוט במקרים אלה. כאשר המלך יהושפט מבסס את ממלכתו, הוא בונה אף מערכת משפטית (דה"ב י"ט 11-8). הוא מקים שתי מערכות משפט, האחת ברחבי הארץ והשנייה בירושלים. על המערכת התחתונה, דהיינו זאת שנמצאת ברחבי הארץ, לא נאמר מיהם השופטים הממונים בה, אולם על המערכת העליונה נאמר במפורש, "העמיד יהושפט מן הלוויים והכהנים ומראשי האבות לישראל..." (דה"ב י"ט 8) כשבראשם הוא מעמיד את אמריהו כהן הראש (שם, 11).<sup>182</sup>

ניסוח החוק מעורר תמיהה: הכהנים והלוויים אינם מוצגים במקרא כבעלי סמכות שיפוטית. מה עניינם לשיפוט במקרה זה? כדי לנסות ולהשיב על תמיהה זו יש לשים לב לכך, שבין הדוגמאות הנזכרות נאמר: "בין דם לבין נגע...בין נגע לנגע". אחדים מן הפרשנים המסורתיים מפרשים שמדובר בדיני טומאה וטהרה, שמסורים לשיפוטו של הכהן, כגון: דם טמא ודם טהור, נגע טמא או טהור, במיוחד נגע הצרעת, הנזכר פעמים אחדות בתורת הכהנים בספר ויקרא

<sup>180</sup> Cody, A History of Old Testament Priesthood, pp. 116-118

<sup>181</sup> Grabbe, "A Priest is without Honor in his Own Prophet", pp. 92. כי במזרח הקדום, פעילות ספרותית התבצעה במקדש ובקרב הכהנים.

<sup>182</sup> Cody, A History of Old Testament Priesthood, pp. 121-123. קודי רואה בסיפור בשמות י"ח 26-13 סיפור אטיולוגי למאורעות מימי יהושפט, לפי שחלוקת השופטים משותפת לעצת יתרו ולסיפור על יהושפט. אין ספק שיש קשר בין השם יהושפט לבין ארגון מערכת המשפט, שאותה בוא ביצע, וייתכן שבעל דברי הימים בחר במלך זה על מנת לספר על מערכת המשפט כמדרש לשמו, כפי שסבור ולהאוזן, אקדמות לדברי ימי ישראל, כרך ב' עמ' 26, אולם עדיין אין ראיות לכך שמאורע מעין זה לא התקיים.

(במיוחד ויקרא י"ג).<sup>183</sup> יתכן, שהפעולות אותן עושה הכהן הן פעולות אבחון (דיאגנוזה) בלבד, אולם באותה מידה יתכן שכאשר נאמר "וטהרו הכהן" (שם 37) מדובר באזכור של פעולת ריפוי כלשהי. לדוגמה: בספר ויקרא י"ד מדובר על בית אשר פשה בו נגע. הכהן מבצע פעולות כמו שחיטת ציפור והזיה על הבית באמצעות עץ ארז אזור ושני תולעת וציפור חיה, שנטבלה בדם הציפור השחווטה ובמים חיים (שם 48-52). דם וחומרים אדומים נוספים נחשבים כמטהרים. האם אין בפעולות אילו רמז לריפוי של הבית?

קיימת אפשרות נוספת לבאר תוספת זו: מדובר בעריכה בידי סופרים מחוגי הכהנים, אשר טרחו לשלב את הכהנים גם בין השופטים. לפי אפשרות זו, הכהנים נדחקו אף למערכת השיפוטית.<sup>184</sup> על התלות בין הטקסט שבספר דברים לבין זה של דברי הימים ניתן ללמוד מן הניסוח "בין דם לדם" (דברים י"ז 8; דה"ב י"ט 10), "דברי ריבות בשעריך" (דברים י"ז 8) "ולריב" (דה"ב י"ט 8), וכן מפיצול המערכת השיפוטית למערכת אשר פועלת ברחבי הארץ כאשר מעליה מערכת עליונה הקשורה לבית ה' (לפי ספר דה"י לירושלים). קשה לדעת, אם מדובר ב"שכבת יסוד" וב"רובד – על",<sup>185</sup> אולם קיימת אפשרות לייחוס מערכת המשפט של ספר דברים על פי המערכת שעיצב המלך יהושפט.

השוואה לתפקיד הכהנים במזרח הקדום מעלה, כי גם לכהנים המסופוטמיים היו הן תפקידים של שאילה באלים והגדת העתיד על פי דברי האל; הן תפקיד של מרפאים; הן תפקיד של שופטים. המלך היה נועץ בהם לפני צאתו למלחמה (בדומה ראו שמואל א' י"ד 37; כ"ח). הלדר מייחס את הישמרותם של חוקים מימי חמורבי לכהנים, שדאגו לשמר את החוקים ולהעבירם מדור לדור הן בעל פה והן בכתב.<sup>186</sup>

<sup>183</sup> רש"י, רשב"ם, רבנו בחיי. אם כי ניתן לחשוב כמו קודי, Cody, A History of Old Testament Priesthood, pp. 121-123. שספר דברים אינו מבדיל בין חוק דתי לחוק אזרחי, ולכונהים ולשופטים נתנו סמכויות זהות בתחום המשפט.

<sup>184</sup> על עריכה כהנית בתוך הספרות הדויטרונומיסטית מדברת ברטפלד, "חשיפת הרובד האחרון בהתפתחות הספרותית של סיפור כיבוש יריחו (יהושע ו') באמצעות ביקורת טקסטואלית", עמ' 5-30. על סמך בדיקה של "עדי נוסח" כנוסח המשתקף בתרגום השבעים לפי כתב יד וטיקנוס, היא מראה, כי אומנם בנוסח תרגום השבעים ייחסו לכהנים תפקיד רבים מאלה שיחס להם נוסח המסורה, אך גם זו מרחיבה לעומת "שכבת היסוד" המשוחזרת, אשר הייתה לפני הכותבים – הכהנים, ואשר ייחסו לכהנים תפקידים פולחניים. יש לציין, שלהשערה דלעיל אין הוכחה שנובעת מן השוואה לתרגום השבעים.

<sup>185</sup> פולק, הסיפור במקרא, עמ' 357-365.

<sup>186</sup> Haldar, Associations of Cult Prophets... pp. 63 ff. ושם דוגמאות לכל שלוש הפעולות.

הרן מצטט דעה מקובלת בחקר המקרא, שתפקידם של הכהנים בתקופה הקדומה בישראל לפני ייסוד המלוכה הייתה קשורה בעיקרה לא בפולחן אלא בשאילה בה' באמצעים מאנטיים. מייצגיהם של כהנים מסוג זה הם עלי משילה ואחימלך מנוב. רק עם התבססות המלוכה בישראל, "נתעצמו הצרכים וגדלה הראוותנות בחיי הציבור" וכתוצאה מכך מינו המלכים כהנים, שיוכלו להתעסק בקרבנות אותם הביא העם.<sup>187</sup>

תפקידים מרובים אלו הם נחלתם של הכהנים בלבד. רובם מתוארים בתורת הכהנים וידועים לכהנים בלבד.

**לסיכום:** גם לכהנים בישראל היו תפקידים שונים בנוסף על תפקידים אותם מייחס להם קויפמן. ככל שפעולות הכהנים מרובות, וככל שעל הכהן לדעת יותר, כך הצורך בפעולותיו גובר, וכך נעשה מעמדו מכובד. מצד שני סביר להניח, על כי הכהנים השכילו לשמור את ידיעותיהם לעצמם, והפכו ברבות הימים למעין כת סגורה, שניתן להשתייך אליה רק באמצעות קשר משפחתי דהיינו שושלת.

הפרק הבא עוסק בדרך המשוערת שהובילה להתהוות מעמד הכהנים בישראל. הכוונה היא, לדרך בה הצליחו קבוצות מתוך העם להשתלט על הכהונה.

## 5. כיצד נתהווה מעמד הכהנים בישראל?

יש להניח, שמהרגע בו נוצר הפולחן, התהווה בצידו מעמד של כהנים. אומנם בתחילה יכול היה כל אדם לדרוש באלוהיו, אולם מאוחר יותר התפתחה האמונה, שיש אנשים, שלהם קשר טוב יותר לאל. כך נוצר מעמד הכהנים.<sup>188</sup> השאלה היא: כיצד התהווה מעמד זה, דהיינו מי היה זכאי לעסוק בפולחן? מכיוון שמעמד הכהנים הוא ייחודי, יש להניח, שרבים חפצו בו. כידוע, על כל יחיד או קבוצה בחברה, ששואפים למשרה בחברה, מוטל להוכיח, כי יש בסיס לדרישתם, ושהם היחידים הראויים לשאת במשרה אליה הם נושאים את עיניהם. בדרך כלל לחזקים קל לפלס את דרכם בחברה, ופעמים רבות הם מצליחים בעזרת כוחם, הפיזי או הכלכלי,

<sup>187</sup> הרן, תקופות ומוסדות במקרא, עמ' 150 ואילך ושם ביבליוגרפיה.

<sup>188</sup> Meek, "Some Religious Origins of the Hebrews", p. 11. מיק מוסיף שאנשים אלו יכלו להיות יחידים, שגרו במקומות גבוהים, ולכן נחשבו כבעלי קשר אינטימי עם האל.

להשיג את המשרות המבוקשות.<sup>189</sup> סיפורי המקרא מתארים לעתים מצבים יוצאי דופן, כאשר דווקא החלשים או הצעירים הם אלו שזוכים בכורה. סיפורים אלה משרתים את האידיאולוגיה של המספר, שמבליט את היותו של הנבחר בחיר אלוהים, אשר מגיע למשרה הרמה ולהישגים פוליטיים או לניצחונות במלחמה בזכות האל ולא בזכות כוחו שלו. רעיון זה מאפיין את הסיפורים על ראשית ההיסטוריה הישראלית, דהיינו: עד ראשית תקופת המלוכה.<sup>190</sup> סיפורי התורה על היווצרות הכהונה עולים בקנה אחד עם רעיון זה: משה, אחיו הצעיר של אהרן הוא המנהיג הראשי, שזוכה להוציא את עם ישראל ממצרים, ואלוהים מדבר עמו "פה אל פה"; ואילו אהרן, ממנו יצאה הכהונה, הוא דווקא האח הבכור. כלומר: הכהונה משנית בחשיבותה לנבואה.

יחד עם זאת, גם בסיפור על התהוות מעמד הכהונה מתבטא הרעיון של התגברות הצעירים על הבכורים: לוי, על פי שושלת היוחסין בספר בראשית, הוא בנו השלישי של יעקב מאשתו הפחות אהובה ואיננו הבן הבכור. פרט לסיפור על נקמתו ונקמת אחיו שמעון באנשי שכם עקב אונס דינה אחותם, הוא נשאר בצילם של יתר האחים.

מי רשאי לכהן בתפקיד של כהן?

על השאלה הזאת נותנת התורה שלוש תשובות שונות:

**א.** על פי הכתובים המיוחסים במחקר למקור הכהני, אהרן ובניו נבחרו להיות כהנים, כאשר מתוכם הבן הבכור ישא במשרה הרמה של הכהן הגדול (שמות כ"ח פס' 1 ואילך). מלבישים אותם בבגדים מיוחדים וכן הם נמשחים בשמן המשחה כמו את הכלים המקודשים (שם, ל' 26-30; מ' 9-15). מקור זה מבחין בין הכהנים, שהם צאצאי אהרן (ויקרא כ"א 1) לבין הלויים עליהם מוטלים תפקידים אחרים במשכן, אך הם נחשבים בדרגה נמוכה מזו של הכהנים.

**ב.** על פי ספר דברים, כל אחד מבני לוי יכול להיות כהן בתנאי שהוא ימצא בבית הבחירה – מקום ריכוז הפולחן. כל בני שבט לוי הם כהנים בכוח (בפוטנציה), אך רק הנמצאים בבית

<sup>189</sup> סיפורים על התחלפות שושלת המלוכה כתוצאה מהריגת המלך הקודם, יכולים לשמש דוגמאות לרעיון זה (זמרי מל"א ט"ז 9; יהוא מל"ב ט' 24; שלום ט"ו 10; פקח 25; הושע 30).

<sup>190</sup> לדוגמה: בחירת הבן הצעיר על פני אחיו הבכור: יצחק במקום ישמעאל, יעקב במקום עשו; או בחירתם של השופטים כמו גדעון, שהיה "מהמשפחה הדלה במנשה והוא הצעיר בבית אביו", ויש דוגמאות כהנה וכהנה. למרות שהסיפורים מתארים את ראשית התהוותו של עם ישראל, אין להתעלם מן ההשערה, שהם התחברו בתקופות מאוחרות על מנת להצדיק את רעיון בחירתו של עם ישראל מבין העמים.

המקדש יכולים לממש רשות זאת. מכיוון שהרעיון העיקרי בספר דברים הוא רעיון ריכוז הפולחן, הרי ההבחנה אינה בין כהנים ללויים אלא בין הכהנים-הלויים היושבים בירושלים ורשאים להשתתף במלאכת הפולחן, לבין הכהנים-הלויים היושבים בפריפריה ואינם עוסקים במלאכה במקדש. אולם בעיקרון יכול כל לוי לכהן במקדש בתנאי שיימצא בעיר בה נמצא המקדש (דברים י' 8-9 וכן ל"ג 8-10).

ג. המקורות הנחשבים עממיים - המקור האלוהיסטי והמקור היהויסטי (J E) - מתירים לכל אדם מישראל להקריב קרבן ללא תיווך כהני. על פי סיפורי התורה האבות מקריבים קרבנות. גם על פי סיפורי ספר שופטים גדעון (שופטים ז') ומנוח (שופטים י"ג) מקריבים קרבן לאל; ועל פי ספר מלכים אדוניה עושה זאת (מל"א א' 9)<sup>191</sup> וגם אליהו (מל"א י"ז)<sup>192</sup>.

התמונה אשר מצטיירת מהחלק הסיפורי במקרא אינה זהה בהכרח למה שנאמר בתורה. אחד הסיפורים עליו מסתמכים כאשר באים להראות ציון דרך בהבנת תפקידם של הלויים והכהנים הוא הסיפור בשופטים י"ז והמשכו בי"ח. בתחילת הסיפור בונה מיכה פסל ומסכה, "והאיש מיכה לו בית אלוהים ויעש אפוד ותרפים וימלא את יד אחד מבניו ויהי לו לכהן" (שופטים י"ז 5). על פי המסופר כאן, אין מדובר על מוצא מיוחד של הכהן. מיכה הוא משבט אפרים (שופטים י"ז 1) ובנו עובר טקס מסוים שבזכותו הוא יכול לשמש ככהן. לאחר מכן מסופר על דמות נוספת: "ויהיה נער מבית לחם יהודה ממשפחת יהודה והוא לוי והוא גר שם" (שופטים י"ז 7). נער זה מגיע לביתו של מיכה. מיכה מבטיח לו שכר אם יואיל בטובו - "והיה לי לאב ולכהן" (שם, שם, 10). הנער מסכים, ואז: "וימלא מיכה את יד הלוי ויהי לו הנער לכהן ויהי בבית מיכה. ויאמר מיכה: עתה ידעתי כי ייטיב ה' לי כי היה לי הלוי לכהן" (שם, שם, 12-13).

מסיפור זה נובע, כי כהן יכול להיות גם מי שאינו משבט לוי או ממשפחת הכהונה - מכיוון שבנו של מיכה יכול היה למלא תפקיד של כהן. ובכל זאת, מיכה מרוצה מכך שיכול היה למנות

---

<sup>191</sup> אומנם הפסוק אומר: "ויזבח אדוניהו צאן ובקר ומריא" אך מכיוון שתמכו בו כהנים (אביתר הכהן) ייתכן שהכהן הוא שהקריב את הקרבן, ולימד הכתוב כאילו הייתה זו פעולה שנעשתה בידי אדוניה.  
<sup>192</sup> תמונה זו הוגדרה במחקר בידי וולהאוזן, שחילק את התפתחות הכהונה לשלוש תקופות: 1. התקופה הקדומה, בה טרם הייתה כהונה שעבר בירושה. 2. תקופת המלוכה, בה היו הכהנים-הלויים במקדש בירושלים. 3. התקופה שלאחר הגלות, בה שלטו הכהנים מבית אהרן Wellhausen, Prolegomena to the History of Israel, pp. 151-161.

את הנער לכהן. כלומר, יש רמזים למסורת, לפיה כהנים אמורים להיות לויים, אך במקרה הצורך ניתן למנות כהנים אחרים.<sup>193</sup>

סיפור זה אינו עולה בקנה אחד עם הנאמר בשמות כ"ח. אהרן ובניו נבחרו מתוך בני ישראל לכהן לפני ה' "חוקת עולם לדורותם" (פס' 1). פסוק זה מדגיש, כי הבחירה היא רצון ה', ואילו משה הממנה את אהרן, רק מבצע את רצון האל. בהמשך הפרק ניתנת הוראה מפורשת לגבי בגדי הכהונה. בפסוק 1 מופיע הביטוי "לכהנו לי" שהוא יוצא דופן מבחינה דקדוקית. ייתכן שכוונתו להדגיש את תפקידו של אהרן.

בנוסף על כך מצויים בירושלים כהנים, אשר אינם נמנים עם משפחת אהרן אלא עם משפחת צדוק,<sup>194</sup> כמו גם כהנים, אשר שושלת היוחסין שלהם אינה ברורה. גם שניים מבניו של דוד מתמנים ככהנים<sup>195</sup> (שמ"ב ח' 18), למרות שאין הם מצאצאי אהרן.

המסקנה המתבקשת היא, שהתורה מציינת מעין מצב אוטופי, בעוד המציאות הייתה שונה. מכיוון שכתובים מקראיים אחדים מדברים בשבחיו של אהרן בעוד אחרים מבקרים אותו, ניתן להניח, שהסיפורים משקפים מטרות של כותבים שונים.

על פי נבואת יחזקאל הכהנים הם מצאצאי צדוק. יחזקאל מכנה את הכהנים מבית צדוק "הכהנים הלויים" (מ"ד 15), אולם הוא נמנע מלכנות את הלויים בכינוי "הכהנים". כלומר: קיימת הבחנה ברורה בין הכהנים לבין הלויים הנחשבים לנחותים מהם ואומנם מכהנים במקדש אך לא ליד המזבח. באופן זה מצמצמים הכהנים מבית צדוק את המושג "כהנים". קודי אומר עוד, כי בהיסטוריה של עמים מדוכאים קיימת נטייה להאשים בדיכוי את הקבוצות היריבות, וזאת עושים הצדוקים ללויים בתקופת בית שני בהאשימם אותם בחטאים, שגרמו לגלות (יחזקאל מ"ד 10-12).

<sup>193</sup> בנוסף על כך, קיימת בעיה ביחס למוצאו של הנער. מצד אחד נאמר, כי הוא "ממשפחת יהודה", אך מצד שני נאמר, "והוא לוי והוא גר שם". אם מוצאו מיהודה, כיצד הוא יכול להיות גם לוי? פתרון אחד מדבר על הקשר שבין שבט יהודה לשבט לוי (ראו הערה 224 עמ' 115-116).

<sup>194</sup> על מוצאו של צדוק ראו בפרק הדין בעניין עמ' 158 ואילך. כאן נאמר רק, שלמרות שושלת היוחסין בדה"א ה' 27-38 קשה לראות את צדוק מתייחס על בני אהרן.

<sup>195</sup> כבר התרגום לארמית הרגיש בקושי לפיו בני דוד הם כוהנים, ולכן תרגם: רברבין היו, דהיינו גדולים היו. בעקבות התרגום הלכו גם רש"י ורד"ק. רלב"ג פרש: שרים ומושלים, ומצודת ציון: ראשים ושרים.

## 6. היחס בין הכהנים ללויים

מן הכתובים המיוחסים למקור הכהני ולמקור הדויטרונומיסטי נובע, אפוא, שיש שני מעמדות שרשאים לעסוק בפולחן: כהנים ולויים. השאלה היא: מה היחס ביניהם? או: האם מדובר בכינויים שונים לאותו מעמד או שתפקידי הכהנים מותרים להם בלבד, ואילו הלויים נמצאים במצב נחות לכהנים, ואינם רשאים לעסוק בתפקידי הכהנים?<sup>196</sup>

דרך משוערת אחת בה התהווה מעמד הכהנים אפשר להרכיב על פי צירוף המסופר במקומות מסוימים בתורה: מבין שנים עשר השבטים נבחר שבט לוי לעסוק בפולחן. בברכת משה לשבטים נאמר: "וללוי אמר: תמיך ואוריך לאיש חסידך אשר נסיתו במסה תריבהו על מי מריבה.....ישימו קטורה באפך וכליל על מזבחך..." (דברים ל"ג 8-11). אזכור האורים והתומים וקרבן הכליל והקטורת מציינים במפורש את תפקידו של הכהן. ואילו בברכת יעקב לבניו נזכר פיזורם של בני לוי בין השבטים (בראשית מ"ט 5-6). פיזור זה נועד לאפשר ללויים-כהנים לעסוק בעבודת הפולחן בבמות או במקדשים המקומיים. המאורע המכונן של רעיון זה נמצא בסיפור על בניית עגל הזהב. לאחר שהלויים מבצעים את פקודת משה להרוג בסוגדים לעגל, הוא מברך אותם, ובין השאר אומר: "מלאו ידכם היום לה'" (שמות ל"ב 29). ביטוי זה משמש במשמעות של טקס מינוי לכהונה (שופטים י"ז 5 ; 12). לפי תיאור זה לכל הלויים ניתנת הזכות לעסוק בפולחן.<sup>197</sup>

<sup>196</sup> לא נעסוק בהשערות השונות על מוצאו של שבט לוי, כי הדעות רבות ומבוססות יותר על תיאוריות מאשר על ראיות מוצקות. הדיון הוא בעיקר לגבי הכהנים והיחס ביניהם לבין שבט לוי, יהא מוצאו אשר יהא. דיון מקיף בנושא ב-, Kellerman, Theological Dictionary of the Old Testament, volume 7, pp. 490-503.

<sup>197</sup> על פי הכתובת מדדן (נוה אל-עולא), עיר ערבית דרומית, בה נמצאה כתובת מהתקופה הפרסית או אולי אחריה, סברו, שהלויים לא היו שבט ממוצא משפחתי אחד, אלא מעין מסדר של בעלי מקצוע מומחים לפולחן, והם היו מפיצים את תורת ה'. בכתובת זו הופיעו המושגים לוא ולואת, שאותם הסבירו במשמעות "אדם שמתחייב לחוב או לנדר (שבועה)". גם לדעת אולברייט השורש לוי משמש לאדם שהקדיש את עצמו לאלוהות, מעין שוליה או עוזר. הן מוצא בתיאוריות אלה מספר נקודות תורפה: השגה אחת שלו היא לגבי הייחוס המלאכותי, כביכול, של הכהנים לשבט לוי, שבזמן כתיבת המקורות הן הכהני והן הדויטרונומיסטי, כבר לא מילא תפקיד חשוב בקרב העם. השגה אחרת נוגעת לכתובת מדדן, שהיא כתובת מאוחרת ולרעיון המסדר אין שום סמך במקורות. הן אף מערער על התפישה, שמקור הכהונה הוא בפקידות המלכותית ושבתחילה מותר היה לכל אדם להקריב קרבנות, תמונה המשתקפת מסיפורי האבות, למשל. הוא מצייך, כי גם לפי תפיסת המקורות "העממיים" J E הכהונה נתונה רק למי שהוא משבט לוי ושלעיקרון זה מסכימים כל המקורות. לעומתו המסקנה העיקרית אליה הגיע ליונשטם היא, שבית צדוק שימש בכהונה הגדולה כל ימי בית ראשון. במיוחד שבתקופת בית שני כיהנו כהנים מבית צדוק במקדש בירושלים, כפי שמזכיר ספר נחמיה י"ב 10-11 ולאחר מכן יוסף בן מתתיהו (קדמוניות, י"א 7-8) ובן סירא (נ"א 29).



על פי המקור הכהני, שבט לוי כולו אמור לעסוק בעבודות שונות במקדש, ומתוכם משפחת אהרן עוסקת בפולחן עצמו, כלומר הלויים נחותים לעומת הכהנים. מעניין, שדווקא בספרים בהם יש התעניינות הן בכהנים והן בלויים נזכרים הלויים רק פעמיים (ויקרא כ"ה 32, 33), בעוד הכהנים נזכרים שנים עשרה פעמים.<sup>198</sup>

התיאוריה בדבר התהוות מעמד הכהנים, אותה ביטא וולהאוזן, ושהייתה מקובלת במחקר המקראי היא, כי מוצאם של הכהנים איננו משבט לוי דווקא. הם התמנו בתקופת המלוכה על ידי המלך, והיו במעמד של פקידי המלך ומשרתיו. הכהנים דבקו במשרותיהם והעבירו אותן לבני משפחתם, וכך נוצר מעמד הכהונה. מאחר שהמלכים ניהלו חיים ראוותניים הם נזקקו לכהנים שיקריבו את הקרבנות הרבים. ההשתייכות לשבט לוי היא פיקציה שנקבעה בספר דברים והתבססה בתורת יחזקאל. בספר הכהונה התבססה ההפרדה בין לויים לכהנים והוקדמה למעמד הר סיני. מאוחר יותר במקומם של בני אהרן באו בני צדוק. וולהאוזן, שמייחס את המקור הכהני לתקופת בית שני, אומר עוד, כי במקורות העתיקים אין הבדל בין הלויים לכהנים. ספר דברים משתמש בכינוי: "הכהנים הלויים" (י"ז 9, 18; י"ח 1; כ"ד 8; כ"ז 9 ועוד) שבט לוי כולו נבחר לעבודת הקודש (שם י" 8-9), לכולם יש רשות לעבוד ליד המזבח. וולהאוזן מסביר, כי ניצני ההבדל בין כהנים ללויים נראו כתוצאה מהרפורמה של יאשיהו, אולם רק לאחר החורבן נוצרה ההבחנה המוחלטת בין לויים לבין כהנים. הוא מסתמך בעיקר על שני מקורות. האחד, ההשוואה בין מל"ב כ"ג 9 לבין דברים י"ח 7 – בשני הכתובים מדובר על צוות הפולחן שעקב הרפורמה נשאר מחוסר פרנסה. במלכים מזכירים את "כהני הבמות" אשר אינם זכאים

---

Meek, Hebrew Origins, pp. 119-147. הוא משווה את התפתחות הכהונה בישראל ובקרב העמים השכנים, ומסיק, כי הכהנים היו אומנם בני שבט אחד. מכיוון שזרים מעוררים יראה יותר מאשר בני אותו שבט, התקבל שבט הלוי על ידי יהודה, ועיסוקם בכהונה מנע מהם התבוללות בתוך השבט בניגוד למה שארע לשבט שמעון, שנטמע בשבט יהודה. הוא מסיק מהסיפור על הנער הלוי שם נאמר, כי הנער מוצאו ממשפחת יהודה והוא לוי (שופטים י"ז 7), כי לויים ישבו בתוך שבט יהודה, אשר ברבות הימים נעשו נותני החסות שלהם מבחינה דתית. אולם הכהנים התקבלו בברכה גם בצפון אולי בזכות שמש ההולך לפניהם כשמאנים וככהנים. יחד עם זאת טוען מיק, כי השתלטות הלויים על הכהונה נעשתה לאחר התגברות על קבוצות יריבות, כפי שקרה בהודו בקרב הברהמינים במאה ה-6 לפנה"ס. גם במקרא ניתן למצוא כהנים שאינם לויים כמו שמואל, שהיה משבט אפרים, או צדוק, שמוצאו אינו ברור (ראו בהמשך). מיק מדבר על הקשר בין המטה של משה, שנהפך לנחש, ולאחר מכן עובר לרשותו של אהרן. כמו כן הנחש שמרפא את העם ממכת הנחשים (במדבר כ') והנחשתן המצוי בירושלים עד ימי חזקיהו (מל"ב י"ח 4), ולו מיחסים סגולות אלוהיות. הנחש נהרס בידי חזקיהו רק בעקבות דברי הנביאים. לפי השקפתו, הכהנים משבט לוי ראו בשלב הראשון בנחש את אלוהיהם, אולם בתקופה מאוחרת הם עברו להיות כהני ה'.

<sup>198</sup> הערך "לוי" Kellerman, Theological Dictionary of the Old Testament, vol. 7, pp. 483-503

לעלות אל מזבח ה' בירושלים, ועליהם לאכול מצות בתוך אחיהם; ואילו בדברים מדובר ב"הלוי מאחד שעריך" אשר רשאי לבוא אל בית ה' ולשרת שם ככל אחיו הלויים. וולהאוזן מזהה את כהני הבמות עם הלויים (כלומר: הלויים הם כהני הבמות – הזהות שווה ורק הטרמינולוגיה שונה), ומראה, כי הדויטרונומיסט רצה להטיב עם כהני הבמות, אשר פרנסתם נגדעה עקב הרפורמה, אולם כהני ירושלים, מצאצאי צדוק, לא יכלו להסכים לחלק את נחלתם עם כהני הבמות, ולכן דרישת הדויטרונומיסט לא התגשמה על פי המסופר במל"ב כ"ג 9. המקור השני הוא דברי יחזקאל המגנה את לויי הבית הראשון ומסמיך את הכהנים בני צדוק בלבד להקריב את הקרבנות במקדש (יח' מ"ד 6-16). הלויים, על פי השקפתו, הם צאצאיהם של כהני הבמות שנפסלו, בעוד הכהנים הם בני צדוק, שכיחנו לפני כן כלויים במקדש בירושלים, ועכשיו הם מתנשאים על יתר הלויים ומופיעים עכשיו בתור כהנים. הוויכוח בין החוקרים הוא, על זמן פסילת כהני הבמות והפיכתם ללויים - האם היא התרחשה עוד בתקופת בית ראשון עקב הענשתם על עבודת הבמות כתוצאה מהרפורמה של יאשיהו, או בימי בית שני?<sup>199</sup>

לעומת המקור הכהני, בספר דברים נוקטים לשון "הכהנים הלויים" או "הכהנים בני לוי"<sup>200</sup>, ואפשר לראות בכך הבחנה בין כהנים משבט לוי לבין כהנים שאינם משבט לוי, שאם לא כן, לשם מה נזקק המחוקק לציין את מוצאם של הכהנים? ואומנם בספר דברים נזכרים הכהנים רק שבע פעמים, מתוכן פעמיים "הכהנים" ללא התוספת "הלויים" או "בני לוי": פעם אחת בהליך שיפוט (י"ט 17) ופעם אחת בענייני קרבנות (י"ח 3). בכל הספרות הדויטרונומיסטית נזכרים

<sup>199</sup> וולהאוזן, אקדמות, עמ' 97-98; 110-111. לפי וולהאוזן, דרישותיו של יחזקאל בעניין ההפרדה בין הכהנים ללויים קודמת לתורת הכהנים. רופא אומר, כי כדי לקיים שבט נבדל, אין די בייחוס אבות אלא יש צורך בהוויית חיים מיוחדת. לרוב מדובר בייחוד טריטוריאלי, אולם ייתכן גם ייחוד דתי או מקצועי או מעמדי. הוא שואל: מה החזיק את הלויים כקבוצה במשך כל השנים? המקור הכהני מדבר על הלויים המשמשים במעמד נחות המשרת את הכהנים שהם משרתי ה', אולם רופא טוען, כי דעה זו מנוגדת לכל המקורות האחרים. הנתונים היו משרתי המקדש הנחותים ואילו ללויים הייתה נתונה זכות מלאה לשמש ככהנים אלא שזכות זו לא תמיד הוגשמה. מכאן שתיאור של המקור הכהני משקף את המצב בתקופת הבית השני.

קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, עמ' 160-161. הוא מתנגד להשקפתו של וולהאוזן שמעמד הלויים נוצר כתוצאה מעונש לכהני הבמות לאחר הרפורמה של יאשיהו. הנימוק האחד הוא, מפני שלאחר הרפורמה (622 לפנה"ס) ועד למותו של יאשיהו (609 לפנה"ס) עבר פרק זמן קצר מדי להתהוות הלווייה, ואילו עד החורבן נאמר, ש"עשו הרע בעיני ה'" כך שאין לדעת אם העונש היה תקף. הנימוק השני הוא, שבמקור הכהני מדברים על מעשר ללויים (במדבר י"ח) ומיישמים זאת בימי נחמיה (י" 38-40; י"ג 10, 13) וקשה להניח, שהכהנים הרבים שחזרו מבבל, שהורידו את חבריהם בדרגה ושבימו שיבת ציון היו מעטים במספרם, יסכימו לחלוק עימם את המעשר, וידונו את עצמם לחיי עוני.

<sup>200</sup> Rosenberg, "The God Šedeq", p. 169. הוא מעריך, שכהני ירושלים לא זוהו עם הלויים, דבר שניתן ללמוד מן הנביאים. אולם לאחר הרפורמה של יאשיהו הצטרפו חלק מהלוויים אל צוות המקדש, וכך נוצרה המסורת על מוצא משותף לכהנים הצדוקים וללויים. בספר דברים הם נקראים הכהנים-הלויים, מה שמופיע כחד גם בדברי ירמיהו ח' 5-19, המדבר על הברית הבלתי מופרת בין ה' ללויים.

הכהנים הלויים פעמיים בלבד (יהושע ג' 3 ; ח' 33) בשתי הפעמים בהקשר לנשיאת ארון הברית. גם בתקופת השופטים מיכה ממנה את אחד מבניו, שאיננו משבט לוי בתור כהן (שופטים י"ז 5), אך לאחר מכן נופלת לידו ההזדמנות להחליפו בכהן משבט לוי. הסיפור על מיכה משקף את העמדה הדויטרונמיסטית, הרואה בכהנים הלגיטימיים את הכהנים משבט לוי. הן לכהנים והן ללויים שמורים התפקידים של נשיאת הארון ושל שמירה או לימוד החוק (דברים ל"א 9 ; -26 25).<sup>201</sup> לפי זה המסורת השלטת היא, שמי שלא היה לוי לא היה יכול לשמש ככהן. מאחר שכל הסיפור מציג את כל הקשורים בפולחן בדרך באופן שלילי - רדיפת בצע, כיבוש עיר שקטה שאין לה מציל, יסוד מקדש המהווה סטייה מנהגי פולחן תקין – הרי ניתן לראות בסיפור פולמוס מטעם הכהנים המכהנים בפועל (שייתכן שהם מבני אהרן), אשר באים לגנות את הכהנים בדרך אשר הם מצאצאי משה ולא כנדרש.<sup>202</sup>

האם המונחים "כהנים" ו"לויים" הם מונחים נרדפים לאותם אנשים העוסקים בפולחן? פסקת מפתח לבדיקת השימוש במונחים אלה היא דברים י"ח 1-8. בפסוק 1 נאמר: "לא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל אשי ה' ונחלתו יאכלון". האם כל שבט לוי נחשב לכהנים הלויים או האם מדובר בכהנים הלויים ובנוסף על כך בבני שבט לוי? רייט<sup>203</sup> מתייחס לשני תרגומים לשפה האנגלית של דברים י"ח 1. על פי התרגום English

Authorized Version (AV):

*"The Priests the Levites and all the tribe of Levi..."*

The American Standard Version Revised (R.S.V.): לעומת זאת התרגום השני:

*"The Levitical Priests that is all the Tribe of Levi..."*

<sup>201</sup> לדעת Von Rad, Studies in Deuteronomy, p. 40 שני התפקידים קשורים זה בזה, כי על פי ההיסטוריון הדויטרונמיסטי, אין ארון ה' משמש כס כבוד לאל הבלתי נראה, אלא הוא מקום הנחתם של לוחות הברית.

<sup>202</sup> אדנבורג, שופטים, עולם התנ"ך, עמ' 138-139.

<sup>203</sup> Wright, "The Levites in Deuteronomy" pp. 325-330.

ההבדל בין התרגומים הוא שבתרגום הראשון קיימת הבחנה בין הכהנים הלוויים לבין שבט לוי, ואילו בתרגום השני הכהנים הלוויים הם כל בני שבט לוי. רייט תומך בגרסה הראשונה. לפי פירושו, יש להבחין בין הכהנים לבין הלוויים. הוא אומר, שההנחה שהסופרים השתמשו במונחים "כהנים", "לוויים", "כהנים לויים" ו"הכהנים בני לוי" ללא הבחנה (כמלים נרדפות) אינה נכונה. אלא בספרות הדויטרונומיסטית המונחים "כהנים" ו"הכהנים הלוויים" מתכוונים לכהנים המשרתים בבמה המרכזית בירושלים, ואילו תפקידם של ה"לוויים" היה ללמד תורה. "יורו משפטים ליעקב ותורתך לישראל" (דברים ל"ג 10); בדה"ב י"ז 7-9 נשלחים לויים ללמד תורה וכן בנחמיה ח 7-9. אם רוב אנשי השבט היו מורים אפשר להבין את חוסר הביטחון הכלכלי שלהם יותר מאשר אילו היו כהנים במזבח. רייט אף מסביר כיצד לא נזכר תפקיד זה של הלוויים בכך שהתורה נכתבה על ידי כהנים או על ידי לויים שהיו קשורים במקדש בירושלים, ואילו גילו פחות עניין בפעולת ההוראה של הלוויים.

דעה דומה מציג לויכטר, שמדבר על הלוויים, אשר נזכרים בספר דברים, ואשר להערכתו עיסוקם בפולחן היה משני. הוא מציג את הלוויים כמעמד של אנשים, ביניהם גם סופרים (שוטרים) אשר עיסוקם העיקרי היה תחום המשפט והמנהל. עיסוק זה במשפט נובע מהארגון מחדש של מערכת המשפט על פי ספר דברים. לפי לויכטר, בתקופת יאשיהו הייתה השפעה רבה של האשורים על הנעשה ביהודה, ולא על הספרות בלבד אלא גם על סדרי המנהל. האשורים, שהפכו לפרובינציה גדולה, כבשו מדינות והגלו את תושביהן, השפיעו על סדרי השלטון בכך, שהתערבו בנעשה במדינות הנכבשות באמצעות מינוי פקידים מטעם המלכות, דבר שהחליש את כוחם של מנגנוני השלטון המקומיים. באופן כזה הוא מסביר גם את הרפורמה של יאשיהו: ריכוז הפולחן התבטא בכך, שגם בתחום המשפט, שהיה נתון לפני כן למרות הזקנים, התערב המלך, בכך שמינה שופטים בשער העיר, ובכך החליש את שלטון זקני השבט. השופטים הללו הם הלוויים "הלוי אשר בשעריך" (דברים ט"ז 14) ואליהם מתכוון הכתוב גם כשהוא מזכיר את השופטים ואת השוטרים (שהם הסופרים) אשר יש להם תפקידים בתחום המשפט אך גם בתחום המלחמה. לויכטר מוסיף, כי תפקיד השופט מצריך השכלה משפטית, ולכן זה מסביר את המטלה של הלוויים לכתוב את התורה וגם להורות אותה. הוא מציין, שגם בני שמואל, שנזכרים

בספרות הדויטרונומיסטית היו לויים, והם שפטו את ישראל (שמ"א ח' 3), ובעיקר משה, שהיה לוי אף הוא, הוא זה שנתן את התורה ואף לימד אותה את העם.<sup>204</sup>

אבא, לאחר שהוא סוקר את הדעות השונות, מגיע למסקנה זהה לזו של רייט. הוא מסתמך על שני קריטריונים: ההקשר של פס' 1 ופירושו הפעלים "לעמד לפני" ו"לשרת בשם". על פי ההקשר מקובל להניח, שמדובר בכהני הבמות, אשר נושלו מתפקידם לאחר הרפורמה של יאשיהו, והמחוקק מעגן את זכויותיהם בבואם לשרת במקדש המרכזי. אולם אבא טוען, שמדובר במפורש בלוי אשר מצטרף אל אחיו הלויים. פסוקים 3-5 אומנם מדברים על הכהנים, אולם פס' 6-8 מדברים על הלויים. לגבי הפעלים "לעמד לפני" ו"לשרת בשם" הם אינם מוגבלים לעבודת הכהנים אלא מופיעים גם בהקשר ללויים (במדבר ג' 31; דה"ב כ"ג 6) או לכהנים ביחד עם הלויים (דה"ב כ"א 2). מסקנתו היא, כי הלויים אינם משמשים בתפקידי הכהנים, והם נחותים לעומתם. ייתכן שהם מילאו תפקידים של משוררים כמו במקדש הכנעני או במקדש האשורי. בנוסף על כך בדברים י"ח 1 יש מעין הקדמה לאשר ייאמר בהמשך, דהיינו: החלק הראשון של הפסוק מדבר על הכהנים הלויים (שזהים ל"כהנים" במקור הכהני, שמכונים גם "בני אהרן) ואילו החלק השני על כל שבט לוי.<sup>205</sup>

אפשר לחלוק על הדעה לפיה, תפקידי הלויים התרכזו בהוראה בלבד, לפי שמוצאים אותם גם בעבודות פולחן שונות (במדבר א' 50-51; ז' 5; ח' 19; דברים ל"א 25; שמ"א ו' 15; ירמיהו ל"ג 22 ועוד). לעומת זאת ניתן לחזק את דעתו של רייט בדבר השימוש בכיטוי "הכהנים הלויים" אצל הדויטרונומיסט באמצעות ספר מלכים. בבואו לגנות את ירבעם על פעולותיו הפולחניות אומר העורך הדויטרונומיסט של ספר מלכים, כי ירבעם עשה "כהנים מקצות העם אשר לא היו מבני לוי" (מלכים א' י"ב 31). כלומר הדויטרונומיסט מבחין בין כהנים לויים לבין

<sup>204</sup> Leuchter, "The Levite in Your Gates", pp. 417-436. לויכטר מוסיף, בעמ' 423, שהנוסח של החוק בדברים ט"ז 19 מזכיר את הנוסח בדבר חטאם של בני שמואל בשמ"א ח' 3.  
<sup>205</sup> Abba, "Priests and Levites in Deuteronomy", pp. 257-267. הפעל "לעמוד לפני" מופיע כאשר הלויים עומדים לפני העדה (במדבר ט"ז 9; דברים י' 8; יחזקאל מ"ד 11).

כהנים שאינם לוויים או בניסוח אחר: הכהנים לדעת הדויטרונמיסט חייבים להיות מבני לוי ואילו כהנים אחרים פסולים לעבודת הפולחן.<sup>206</sup>

בדיקה בכל הקורפוס הדויטרונמיסטי מניבה תוצאות דומות: אומנם גם הכהנים וגם הלויים מתוארים כמי שנשאו את ארון ה', אולם ניתן לחלק את הנסיבות לנסיבות חגיגיות, כמו: חצית הירדן או הכנסת הארון לבית המקדש בימי שלמה – במקרים אלה הכהנים הם שנשאו את הארון; החזרת הארון מידי הפלישתים או בריחת דוד מאבשלום – נסיבות פחות חגיגיות בהן הלויים הם שנשאו את הארון. גם במלחמת אפק מסופר שחפני ופנחס הכהנים היו עם הארון אך לא הם שנשאוהו. המסקנה המתבקשת היא, שיש הבדל בין הכהנים ללויים, ותפקידם תלוי בסדר העבודה כפי שהוא נקבע בפולחן.<sup>207</sup>

הנוסחה בדברים אינה קובעת, שכל הלויים היו כהנים או שכל הכהנים הם לויים. אלא שבאופן עקרוני, הכהנים שעובדים בבית ה' חייבים להיות לויים.<sup>208</sup> לאבחנה זו יש גם רקע היסטורי: אפשר לשער על פי הכתובים המשנה תורתיים, כי הלויים הם כהני הצפון, אשר נושלו מעבודתם לאחר חורבן ממלכת ישראל, וכאשר חפצו להיספח לעבודת המקדש בירושלים, נדחו בידי הכהנים המקומיים. מה גם שכתוצאה מההגליה לאשור, הסתפחו לממלכת הצפון יסודות נכריים, ואין לשלול הסתפחות מעין זו גם לכהונת הצפון. תופעה זו שוללת אף היא את ההרשאה לעסוק בפעולה הפולחנית בעיני הדויטרונמיסט.<sup>209</sup> ולכן על מנת להבחין ביניהם לבין כהני ירושלים מכנים את כהני ירושלים "כהנים הלויים", כינוי ששולל ממי שלא שייך לכהונת ירושלים את הזכות לכהן במקדש. מכיוון שמדובר בתהליך, ומכיוון שבין חורבן ממלכת הצפון ובין הרפורמה של יאשיהו עברו כמאה שנה, ומכיוון שספר דברים נכתב בחלקו עוד בתקופת

---

<sup>206</sup> יש לקחת בחשבון שייתכן שמדובר בעריכה השנייה של ספר דברים, וזו שייכת לתקופה שלאחר הגלות. חיזוק לדברים אלו בדבר העריכה המאוחרת של הכתובים ניתן למצוא בדברי קודי, Cody, A History of Old Testament Priesthood, pp. 110-111 הוא סבור, כי האנשים עצמם לא הוטרדו מכך שבמקדשים כיהנו כוהנים שלא מבני לוי. לראיה הוא מביא את בני צדוק, שהיו כוהנים בירושלים, ולא היו מבני לוי. אם כן, אין שום סיבה לכך, שבמקדש בבית אל ישרתו כוהנים שאף הם אינם מבני לוי.

<sup>207</sup> Abba, "Priests and Levites in Deuteronomy", pp. 260-261. גם מילגרומ, במדבר, עמ' 30-31, מציין, כי "עבודת הלויים" לעולם אינה חורגת מן המשמעות הראשונית של "עבודה גופנית". הוא מוסיף כי המונח, עבודה" מתאר את פעולת הלויים בלבד, כי בתקופה שלאחר הגלות המלה "עבודה" פירושה "פולחן", ולעולם לא תובאנה שתי המשמעויות הללו סמוכות זו לזו כי עבודת הפולחן שמורה לכהנים בלבד.

<sup>208</sup> Kellerman, Theological Dictionary of the Old Testament, vol. 7, pp. 496-497.  
<sup>209</sup> Leuchter, "The Levites in Your Gates", pp. 429-233.

חזקיהו, דהיינו כעשרים שנה לאחר גלות הצפון, ניתן בדוחק לקבל פרשנות זאת. אך זוהי אחת האפשרויות להסברת ההבחנה שנעשית במקור הדוֹטְרוֹנוֹמיסְטִי בין הכהנים ללוויים.

דעה מקורית יש להאנט. בפרקים מ'-מ"ח בספרו, מביע יחזקאל את תורת המקדש שלו. הוא מתאר את המקדש החדש ואת ממדיו ובין השאר הוא מוקיע את הלוויים ואת בני הנכר, אשר כיהנו במקדש הראשון. לעומתם הוא מעגן את זכויותיהם של בני צדוק לכהן במקדש החדש. האנט מקשרת את נבואת יחזקאל במיוחד בפרק מ"ד לנבואותיו בפרקים ט"ז וכ"ג. בשני הפרקים האחרונים מתוארים היחסים בין האל לבין עם ישראל במטאפורה של חיי נישואין. עם ישראל מתואר כאישה בוגדנית, אשר עגבה על מאהביה, בעבר הרחוק בני מצרים, ובעבר הקרוב בני אשור ובל. יש מספר מלים, הקושרות את החטאים בשני הפרקים: טמא (כ"ג 38-39; מ"ד 7-6); עבודת גלולים (כ"ג 7, 30, 37, 39; מ"ד 10); וכן ביתי (כ"ג 39; מ"ד 7); התעניינות בזרים (ט"ז 23; מ"ד 6-7); ברית (ט"ז 61, 62; מ"ד 7); לב (ט"ז 30; מ"ד 6-7); דם (כ"ג 37, 48; מ"ד 7). דמיון לשוני זה מביא את האנט למסקנה, כי יש לראות את פרק מ"ד כפירוש של פרק כ"ג. בפרק מ"ד מדובר על "בני נכר ערלי לב וערלי בשר להיות במקדשי לחללו את ביתי..." (מ"ד 7), ואילו בפרקים ט"ז וכ"ג מדובר על עם ישראל שנטמא באמצעות קשרים עם זרים, באמצעות הכנסת זרים למקדש. הזרים טמאו את המקדש באמצעות קרבנות – חלב ודם. וחמור מכל הוא מינוי אותם זרים לעבודה במקדש. זה התמריץ, לדעת האנט, לנבואה. כלומר: בתקופה המשתקפת בנבואה התעורר ויכוח לגבי זכויותיהם וחובותיהם של הכהנים, והעורך של פרקים אלה רואה את הצדוקים כמרכזיים בשרות האל, ופוסל את כל האחרים, שיייתכן שכינהו במקדש לפני כן.<sup>210</sup>

<sup>210</sup> Hunt, *Missing Priests*, pp. 142-136. הדימוי של היחסים בין ה' לעם ישראל ליחסים בין בעל ואישה מצוי במספר מקומות במקרא (לדוגמה: הושע א'-ב'; איכה, שיר השירים – על פי הפירוש האליגורי). הנביאים הושע, ירמיהו ויחזקאל נוטלים את נקודת מבטו של האל – הבעל – כאשר האישה נחשבת לבוגדנית, מפרת הברית. הקיצוני מביניהם הוא הושע, אשר מאיים להטיל עונשים מחפירים על האישה. הבעייתיות ביחסים בין הבעל המתעלל לבין האישה אינה טמונה רק בעונשים אלא בעובדה שהבעל נעשה מחזר פתולוגי, כאשר מצד אחד מעניש את האישה ומצד שני אינו מוכן לגרש אותה. וגם אם מדובר במטאפורה ואין כוונה לבצע את העונשים, עדיין קשה להתעלם מהיחסים הבעייתיים הללו. גם אם הנביא נותן לעם את הבחירה בין הליכה אחריו או אחרי האלים האחרים, אם העם יבחר באלים האחרים הוא ידאג להענישם. כלומר: למרות הופעתו גם כאל רחום, הוא מוכן לקבל אותם רק בתנאים שלו. הבעייתיות של המטאפורה היא גם מבחינה זו, שהיחסים מצטיירים כיחסים בין בעל מתעלל לבין אישה מוכה. דיון אצל Graetz, "God is to Israel as Husband to Wife: The Metaphoric Battering of Hosea's Wife." pp. 126-145. האל עם בני עמו לבין השימוש במטאפורה לגבי היחס בין האל לכוהנים.

אולם סביר יותר להניח, שחוסר הבהירות בהגדרת המונחים כהנים ולויים נובע מתוך מאבקים בין משפחות כהונה אחדות על ביצוע התפקידים החשובים במקדש בירושלים, והדבר ארע עוד בתקופת בית ראשון. הצגתם של הלויים באופן שלילי עשויה לשרת את תומכי הכהונה מבית אהרן או מבית צדוק. ובסיפורים בסוף ספר שופטים (כפי שנזכר לעיל) מוארים הלויים באופן שלילי ביותר. בסיפור הראשון (פרקים י"ז – י"ח) מוצג הלוי כאופורטוניסט; ואילו בסיפור השני (פרקים י"ט – כ"א) הוא מוצג כאדם חסר לב שגורם למלחמת אחים רק מתוך רצון לנקמה ולשמירה על כבודו. מספר מאפיינים שבסיפור זה ובסיפור בשופטים י"ט-כ"א מקשרים אותם לספרות הדויטרונמיסטית. הביטויים "איש הישר בעיניו יעשה", "ובערת הרע מקרבך", "נבלה", "בית אלוהים" (י"ז 7) מנוגד ל"בית האלוהים" בשילה (י"ט 1), כלומר הוא אינו לגיטימי בעיני המספר; הליך החקירה, אשר מתנהל על פי הסיפור, דומה למצוין בדברים י"ג 13-19; י"ז 2-7; מעמד הלוי כזר דומה לדברים י"ח 1-8. הוי אומר: גם אם הסיפור מתבסס על מסורת קדומה, אי אפשר להתכחש לידו של העורך הדויטרונמיסט.<sup>211</sup>

גם בסיפור על חטאייהם של בני עלי ניכרת ידו של הדויטרונמיסט. קודי טוען, שהקטע בש"א ב' 27-36 נכתב בתקופת פילוג הממלכה. הדברים נאמרים כנגד מצב, בו ללויים תהינה תביעות לאחוז בכהונה, אולם אלו נשללות מהן, ובמקומם יבואו כהנים אחרים.<sup>212</sup>

הבלבול בין המושגים נובע גם מתוך מתח שקיים בין האידיאל לבין המציאות: אולי האידיאל הוא, שכל הכהנים יהיו צאצאי משפחת אהרן ואילו הלויים יהיו במעמד נחות מהם, אך במציאות היו משפחות כהונה אחדות, שנמנו לאו דווקא עם צאצאי אהרן, ואף הן טענו לתפקיד, והצורך להבדיל ביניהן מתבטא בטרמינולוגיה השונה, כלומר: לשימוש ב"כהנים", "כהנים לויים" ו"לויים".

על פי סיפורי נביאים ראשונים מצויות לפחות עוד שלוש משפחות כהנים בנוסף על משפחת אהרן. האחת משפחת עלי, עליה נאמר, כי נבחרה עוד ביציאת מצרים (שמ"א ב' 27) ואחד מצאצאיה הוא אביתר, אשר מגורש לענתות בידי שלמה (מל"א ב' 26). השנייה משפחת צדוק, המופיעה בימי דוד (שמ"ב ט"ו 27 ועוד). השלישית משפחת משה, אשר אחד מצאצאיה יהונתן

Pitkanen, Central Sanctuary... pp. 255-257. <sup>211</sup>

Cody, A History of Old Testament Priesthood, pp. 113-114. <sup>212</sup>



בן גרשום מכהן בדרך בתקופת השופטים (שופטים י"ח 30).<sup>213</sup> על יהונתן בן גרשום נאמר, כי "הוא ובניו היו כהנים לשבט הדני עד יום גלות הארץ" (שופטים י"ח 30).<sup>214</sup> מכאן נובע, שגם סיפורו של ההיסטוריון הדויטרונומיסט עצמו DtrH אינו עולה בקנה אחד עם חוקי דברים. הלוא על משפחת עלי לא נאמר, שהיא מצאצאי אהרן הכהן - והוא הדין לגבי צדוק (עליו יפורט בהמשך, מדוע אין זה סביר להניח, שהוא שייך למשפחת אהרן הכהן).

בנוסף על כהנים אלו נזכרים כהנים אחרים ללא ייחוסם כמו: אמציה מימי עמוס, פשחור בן אמר הכהן וכן חנניה בן עזור וצפניה הכהן מימי ירמיהו. על אמציה ידוע רק שכינה בבית אל, ואילו פשחור וחנוניה היו מכהני ירושלים. בשלושת המקרים אין ציון מוצאם של כהנים אלו. במשך כל תקופת השופטים לא נזכרים כהנים פרט לסיפור על הנער הלוי שהופך להיות כהן לשבט דן (שופטים י"ז י"ח). בימי ירבעם מסופר כי מינה כהנים "מקצות העם אשר לא היו מבני לוי" (מל"א י"ב 31). בסיפור על הרפורמה של יאשיהו נאמר כי יאשיהו הביא לירושלים את כל הכהנים מערי יהודה - "אך לא יעלו כהני הבמות אל מזבח ה' בירושלים כי אם אכלו מצות בתוך אחיהם" (מל"ב כ"ג 8-9).

**סיכום ביניים:** הסתירה בין המקור הכהני לבין ספר דברים היא בכך שהמקור הכהני רואה בכהנים את עובדי המקדש בירושלים ואת הלויים כמבצעים פעולות שונות במקדש אך לא את פעולות הכהנים. לעומתו, ספר דברים רואה רק בכהנים משבט לוי את המורשים לעסוק בפולחן כאשר גם לויים יכולים להשתתף בפולחן בתנאי שיהיו בירושלים. כפי שנראה לעיל, ספר דברים מקבל תמיכה מסויגת בלבד מהמסופר בספרי נביאים ראשונים, באשר לא כל הכהנים הנזכרים בו הם משבט לוי קל וחומר שאינם ממשפחת אהרן. בספר שמואל נאמר במפורש, כי מימי דוד מכהנים במקדש כהנים מצאצאי צדוק, שכפי שנראה לעיל, אינו משבט לוי ובוודאי לא מצאצאי אהרן. ובכל זאת גם לפי הכתוב בספר דברים, קיימת הירארכיה במקדש, באשר הלויים עוסקים בפעולות שונות אך אינם מורשים לעסוק בפעולות המיוחדות אך ורק לכהנים. השקפה דומה

<sup>213</sup> אביתר הכהן המופיע בימי דוד ביחד עם צדוק מגורש מהכהונה בימי שלמה, והוא מצאצאי עלי, אשר בו מתקיימת נבואת החורבן על בית עלי (מל"א ב' 26-27).

<sup>214</sup> יש ויכוח האם מדובר על חורבן ממלכת הצפון, או שיש לתקן "עד גלות הארון" דהיינו עד חורבן שילה במלחמת אפק.

מביע גם הנביא יחזקאל, שמגנה את הלויים ומרומם רק משפחה אחת של כהנים – משפחת צדוק.

אחת הדרכים ליישוב הסתירה בין שני המקורות, הכהני והדויטרונומיסטי, היא בקביעה שהם משקפים תקופות שונות בהיסטוריה. זוהי דעתו של וולהאוזן, שמייחס את המקור הדויטרונומיסטי למאות השביעית והשישית, ואילו את המקור הכהני לתקופה שלאחר הגלות. אך יש לציין, שמכיוון שהמקור הדויטרונומיסטי מיוחס לסוף המאה השביעית, ואילו במקור הכהני יש כתובים גם מתקופת בית ראשון,<sup>215</sup> הרי שההסבר ההיסטורי אינו מספק.

דרך אחרת היא באמצעות הקביעה, ששני המקורות גם יחד משקפים לא רק תקופה היסטורית אלא גם את האידיאולוגיה של הכותבים השונים. הדבר יכול להצביע על קבוצות יריבות, שכל אחת מהן שאפה להשיג את המעמד הנכסף בדרכים שונות. המקור הכהני שואף להגביל את העבודה במקדש בירושלים לבני אהרן (או צדוק, כפי שיידון בהמשך) בעוד הדויטרונומיסט מעניק סמכויות לכל בני שבט לוי בתנאי שהם נמצאים במקדש בירושלים. אולם שני הרצונות אינם מתגשמים כך שנוצר, כאמור, מתח בין המציאות לבין האידיאולוגיה.

הדרכים באמצעותן אדם בוחר להתקיים עשויות לקבוע אף את מעמדו בחברה. משום כך ראוי לבדוק את הדרכים באמצעותן מתקיימים הכהנים, על מנת לראות, כיצד הם מבססים את מעמדם. עיסוקיהם של הכהנים, שנראים בעיני הנביאים לעתים כבלתי נאותים, משמשים לא אחת מטרה לתוכחותיהם.

#### 7. ממה מתקיימים הכהנים, וכיצד הם מבססים את מעמדם בחברה?

המקרא אינו מוסר נתונים מספקים מהם ניתן לדעת ממה התפרנסו תושבי הארץ. ברור שהיו ביניהם רועי צאן, אך חלק גדול התפרנסו מהחקלאות. מפרנסה זו לא שמור עושר רב לעוסקים בה. ראשית, החקלאות תלויה בירידת גשמים, ובארץ לעתים הם נדירים.<sup>216</sup> שנית, באזורים נרחבים בארץ כדוגמת אזור ההר, נזקקו לבניית מדרגות על מנת לעצור את הסחף ואת מי

<sup>215</sup> ראו בפרק "מתי התחבר המקור הכהני".

<sup>216</sup> על כך מדבר בעל ספר דברים המשווה את מצרים, שנהנית ממי הנהרות לישראל הזקוקה לגשמים, ומשום שירידת גשמים נשלטת בידי האל, יש לקיים את מצוותיו על מנת למנוע בצורת (דברים י"א 17-10).

הגשמים. פעולות אלו דרשו עבודה קשה במיוחד. שלישית, לעתים תכופות התרגשו ובאו מלחמות, ששמו לאל את מאמצי החקלאים (שופטים ו'). המסקנה מכך היא, שגם אם עסקו בגידול חיטה ושעורה וגידולים אחרים, הייתה כרוכה בכך השקעה רבה שלא תמיד הניבה פירות.

סיפורי האבות משקפים מצב של נוודים למחצה, שעסקו בעיקר ברעיית צאן ובגידול בקר. רק על יצחק נאמר: "ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים ויברכהו ה'" (בראשית כ"ו 12). מובן מאליו, שהיה צורך לעסוק הן בגידול צאן ובקר והן בחקלאות על מנת להבטיח את הקיום הכלכלי.

הימצאותם של עצי זית, גפן תאנה, רימון ותמר, שחלקם גם משמשים בתיאורים של הארץ כארץ פורייה (דברים ח' 8; מל"ב י"ח 32), מעידה על צורך לבטוח בעצים גדולים, שאין צורך להשקיע רבות בטיפול בהם. על גידול עצים אלה ניתן ללמוד הן מן השירה המקראית והן מתבליטים חוץ-מקראיים כמו תבליט לכיש, שנמצא בארמון סנחריב בנינוה, ובו ניתן להבחין בעצים אלו.<sup>217</sup>

על פי המסופר בתורה, הכהנים נמנים עם שבט לוי. גורלו של שבט לוי היה להיות מפוזר בין השבטים (בראשית מ"ט), ועיסוקו בפולחן היה אמור להחליף את הנחלות החקלאיות שניתנו לכל יתר השבטים (במדבר י"ח 21; 23). בתקופה בה קשרי הדם מעניקים הגנה, צריכים בני שבט, הקשורים קשרי דם, להיות אידיאליסטים נלהבים כדי להסכים להיות מפוזרים בכל הארץ. קשה לראות את בני שבט לוי באופן כזה. נהפוך הוא: הסיבה לפיזורם על פי ספר בראשית אינה מציגה אותם כאור יפה במיוחד. בשלושת הסיפורים בהם מתוארת קנאותם, הם נלהבים למלאכת ההריגה - בפעם הראשונה על מנת לשמור על כבוד אחותם (בראשית ל"ד); בפעם השנייה למען שמירה על כבוד ה' (שמות ל"ב); בפעם השלישית בתיאור קנאותו של פנחס, נכדו של אהרן הכהן, אשר אומנם מקנא לאל, אך הורג שני אנשים בדם קר בלא הנד עפעף (במדבר כ"ה 1-8). כך שהפיזור בארץ של העוסקים בפולחן הוא מצב נתון, והסיפורים על הסיבה למצב זה הם בבחינת סיפורים אטיולוגיים. ניתן לשפוט את התנהגותם בשתי דרכים שונות: או בדרך

<sup>217</sup> עמר, "הגידולים החקלאיים על פי תבליט לכיש" עמ' 350-356.

ההערכה – הם קנאים לאל, ולכן מתאימים לעסוק בפעולות פולחניות, שאף הן נודעו למען האל; או בדרך הגנאי- הם ממהרים לשלוף חרב, ולכן עדיף לפזרם בין שבטי ישראל, כי ריכוזם במקום אחד עלול לגרום לצרות.

מעמד הכהנים לא היה מיוחד לעם ישראל בלבד. כהנים היו קיימים ברוב החברות במסופוטמיה. הלדר מצביע על הדמיון בין הכהנים בישראל לבין הכהנים אצל העמים השכנים, שהבולט ביניהם הוא ה- *bārū*.<sup>218</sup> צוות המקדש כלל כהנים כשבראשם כהן גדול, ולצדם זמרים, מוסיקאים, סופרים, אנשים שכלכלו את עסקי המקדש; וצוות זה היה אחראי גם לטיהור המקדש. לדוגמה: במקדש של נינורתה הכיל הצוות כהן גדול, כהן מקונן, כהן מטהר, כהנת גדולה, כהנת *nadītum*, כהנת *qadištum* ועוד בעלי משרות שונות, שתפקידם היה לספק את צרכי האלים. הוא הדין במקדשים אחרים בשומר ובאכד.<sup>219</sup>

בספר בראשית עצמו פרט להזכרתו של מלכיצדק מלך שלם, שהיה כהן לאל עליון (פרק י"ד 18), מוזכרים הכהנים בהקשר לרפורמה שעושה יוסף במצרים (פרק מ"ז). מסופר שם על תוכניתו הכלכלית של יוסף בזמן שנות הבצורת, כאשר הוא קונה את כל אדמת ארץ מצרים כדי להציל את המצרים מרעב. אולם "רק אדמת הכהנים לא קנה כי חוק לכהנים מאת פרעה ואכלו את חוקם אשר נתן להם פרעה על לא מכרו את אדמתם" (פס' 22). כבר תמהו פרשנים, לשם מה הזכירו זאת במקרא, והלוא אין מטרתו של הסיפור המקראי לספר על תולדות מצרים.<sup>220</sup>

משיבה על כך ליבוביץ<sup>221</sup> כי מטרת הכתוב להראות את ההבדל בין היחס לכהנים במקרא לבין היחס אליהם במצרים. במצרים מעשירים את המעמדות העשירים בלאו הכי, בעוד במקרא הכהנים הם משרתי האל ואינם נהנים מזכויות יתר. נהפוך הוא: הם מקופחים מבחינה כלכלית בכך שאין להם נחלה חקלאית, אלא הם זקוקים למתנות בשר ודם.

אין לדעת באיזו מידה הסיפור מבוסס על עובדות היסטוריות, אולם יש ראיות לכך, שבמצרים הכול היה שייך למלך במיוחד המקדשים. מה עוד שהמלך עצמו נחשב לאל או

<sup>218</sup> Haldar, *Associations of Cult Prophets*, pp.1-21.

<sup>219</sup> Nemet-Nejat, *Daily Life in Ancient Mesopotamia*, pp. 190-194.

<sup>220</sup> ר' יצחק עראמה, בעל "עקדת יצחק". בנוסף על כך, אין מדובר במידע היסטורי, אלא בהשקפת המחבר המקראי כלפי הכהנים בכלל.

<sup>221</sup> לייבוביץ, עיונים בספר בראשית, עמ' 378.

לפחות לבן אלים. במצרים היו מקדשים לא מעטים, ובהם שימשו כהנים רבים. המלך נחשב לריבון של המקדשים. על פי פפירוס שנמצא במקדש בקרנך, והוא מימי רעמסס השלישי מלך מצרים (1166-1198 לפס"ה), אכלסו את המקדש בתבי 81,322 אנשים (כהנים, משוררים נגנים, אנשי תחזוקה), ולרשות המקדש עמדו 421,362 בהמות, 433 גנים, 591,320 אקרים של שדות, 83 ספינות, ו-65 ערים. אומנם היו גם מקדשים קטנים יותר, אך הרכוש שעמד לרשותם היה רב יחסית.<sup>222</sup> גורלה של הכמורה המצרית היה תלוי בנסיבות הפוליטיות. כאשר כבשו השבטים לעצמם שטחי אדמה, ובכך ניצחו את אויביהם, הם נהגו לתגמל את האלוהות שעל פי אמונתם סייעה להם, כלומר את המקדש בעושר. מן העובדות הללו ניתן להסיק, כי הרכוש אולי לא היה רכוש פרטי של הכהנים, אך הם חיו חיי עושר.

מצבם של כהני ישראל דומה במידת מה לכהני מצרים. אומנם האדמות, לכאורה, אינן שייכות להם, אך הם מקבלים מתנות מהעם. גם המלכים אחראים במידה רבה למקדש: כאשר באה העת לחזק את בדיק הבית בהיכל, עושה זאת יהואש המלך (מל"ב י"ב) ולאחר מכן יאשיהו (מל"ב כ"ב). המלך אחז מורה לאוריה הכהן לבנות מזבח כדוגמת המזבח באשור (מל"ב ט"ז 10-17), ואילו חזקיהו נוטל מאוצרות המקדש על מנת לרצות את מלך אשור (מל"ב י"ח 16-14). הכהנים הם מעין עובדי המלוכה, שאומנם לא נהנים מנחלה חקלאית, אך ההטבות שניתנות להם בתוקף תפקידם מאת המלך, והמס שניתן להם מאת העם יכולים להגיע לשיעורים גבוהים יותר מאשר התוצרת החקלאית שהייתה יכולה להיות מנת חלקם, אילו החזיקו בנחלה מעין זו. שלא לדבר על מקורות הכנסה נוספים (ראו להלן).

בסוף ספר שופטים (פרקים י"ז-י"ח) מסופר על הנער הלוי אשר מגיע להר אפרים, ומיכיהו מפתה אותו להישאר בביתו במשרה של כהן. הוא אומר לו: "שבה עימדי והייה לי לאב ולכהן. ואנוכי אתן לך עשרת כסף לימים וערך בגדים ומחיתך" (שופטים י"ז 10). לאחר הסכמתו של הנער להיות כאחד מבניו של מיכה נאמר: "וימלא מיכה את יד הלוי ויהי לו הנער לכהן ויהי

---

Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, pp. 51-59; <sup>222</sup>  
Fried, *The Priest and the Great King*, pp. 54-55.

בבית מיכה" (שם, שם, 12). התמורה אותה מקבל הכהן החדש חלף עבודתו היא סכום כסף, בגדים, מזון וקורת גג. אין כאן זכר למתנות הכהונה עליהן מדובר בתורת הכהנים.<sup>223</sup> כאשר בני שבט דן "גונבים" את הכהן מבית מיכה, אין הם מבטיחים לו שכר נוסף אלא בעיקר כבוד: "הטוב היותך כהן לבית איש אחד או היותך כהן לשבט ולמשפחה בישראל?" (שם, שם, 19). ייתכן שבדבריהם ניתן להבין, כי השכר אותו יקבל הנער תמורת עבודתו יהיה רב יותר, כי הקהילה אותה ישרת תהיה גדולה יותר. אך גם כאן אין רמז למתנות הכהונה. הסבר לכך שאין בסיפור רמז למתנות הכהנים הוא בהיות הסיפור חלק מהספרות הדויטרונמיסטית, אשר אינה מתעניינת בצד הזה של הפולחן. אפילו בחוק בדבר המעשר, נהנה הבעלים מן המעשר, ומוטל עליו רק לשתף את הלויים בשמחתו (דברים י"ד 26-27).

צריך לציין, שהכהנים אינם מקבלים נחלות חקלאיות, אך הם מקבלים ערים למגוריהם. מסתבר, שלא מדובר במגרשי מגורים בלבד אלא גם בשטחים, עליהם ניתן לטעת כרמים ושדות לגידולים אחרים.<sup>224</sup> על פי הסיפור על הריגתם של תושבי עיר הכהנים נוב (שמ"א כ"ב), הכה שאל "לפי חרב מאיש ועד אשה ומעולל ועד יונק ושור וחמור ושה לפי חרב" (שם, שם, 19). אפשר להבין את הימצאותם של החמורים, שמשמשים לנשיאת משאות וכמותם גם השוורים, אלא שלאחרונים יש תפקיד נוסף בעבודות השדה. אין זה ברור מסיפור זה, אם הכהנים עסקו בעבודות החקלאיות, אך הימצאותם של שיות עשויה ללמד, שהכהנים בעיר נוב עסקו בין השאר גם בגידול צאן.<sup>225</sup>

מן הסיפור על יתרו כהן מדין, שהופך להיות חותנו של משה, לו אף מיוחסת המערכת המשפטית המיוסדת בישראל (שמות י"ח), ניתן להסיק, כי אף הוא התפרנס מרעיית צאן. הסיפורים על מלכי צדק מלך שלם על יתרו ועל כהני מצרים יכולים ללמד על היותם של הכהנים במעמד גבוה בתוך העם שבקרבו הם יושבים. פרט לסיפורים ולחוקים המיוחסים למקור הכהני,

<sup>223</sup> קשה לדעת איזו תקופה משתקפת בסיפור, לפי שהסיפור אומנם נמצא בסוף ספר שופטים, אך יש אומרים, שהסיפורים בפרקים האחרונים של הספר משקפים דווקא את ראשית תקופת השופטים. בכל אופן מדובר כנראה בתקופה שלפני המלוכה. קויפמן, שופטים, עמ' 267.  
<sup>224</sup> במדבר ל"ה 4 ופירוש רש"י ד"ה אלף אמה סביב. אומנם מדובר בלויים, אך הכהנים הם חלק מהלויים (ראו עמ' 112 ואילך).

<sup>225</sup> ייתכן שמדובר בדפוס ספרותי, לפי שבארבעה מקומות נוספים בתנ"ך נזכר הצירוף של שלושה בעלי חיים אלה: שור, חמור, שה (ו' 21, שופטים ו' 4; שמואל א' כ"ב 19 וכן בבראשית ל"ב 6 שם נזכר "צאן" במקום "שה").

נזכרים כהנים בספרות הדויטרונומיסטית תמיד בסביבתו של המלך (שמ"א י"ד; שמ"ב ט"ו; מל"א א'; מל"ב י"א; י"ב; ט"ז; כ"ב-כ"ג).<sup>226</sup>

דיברנו לעיל על הזדקקות החברה לכהנים. הכהנים נאלצו לבסס את קיומם ואת מעמדם בתוך עם ישראל באמצעות יצירת מצבים שכתוצאה מהם הם יהיו נחוצים בחברה. הם עשו זאת באמצעות מספר דרכים: 1. הטלת הגבלות על מספר האנשים, שיכולים לעסוק בפולחן, כלומר להצטרף ל"גילדה" שלהם. 2. התקרבות לשלטון על מנת להיות חלק מהממסד וליהנות מפירותיו. 3. הכתבת כללים, המחייבים את הנזקקים לעזרתם להביא מתנות או מסים לבית המקדש, כדי שגם הם ייהנו ממסים אלה. 4. ניהול מערכת מקבילה למערכת המלכותית של גביית מסים. בעת גביית מס למקדש כמו מעשרות, ובתוקף תפקידם יש באפשרותם להעריך את רכושו של האדם מישראל, ובכך מילאו תפקיד מרכזי בפקוח על הכלכלה של החברה הישראלית.<sup>226</sup> 5. תווך בין ה' לעם ולהפך: לא זו בלבד שהם מברכים את העם (במדבר ו' -26) אלא גם שואלים בה' באמצעות האורים והתומים (שמות כ"ח 30 ועוד. אומנם לא נזכר בסיפורים, כי הם גבו כספים תמורת הדרישה באל, אך מתקבל על הדעת שהם לא ענו בחינם על שאלות פרטיות). 6. פיקוח גם על עניינים של טומאה וטהרה.

להלן דיון בכל אחת מהדרכים הללו בפירוט:

1. הטלת הגבלות על מספר האנשים, שיכולים לעסוק בפולחן, כלומר להצטרף ל"גילדה" שלהם.

על מנת להבטיח את מעמדם החברתי קובעים הכהנים כללים המסבירים, למי מותר לכהן בפולחן. הדעה השלטת היא, שאי הגבלת האפשרות לאנשים מסוימים בלבד להשתייך לממסד הכהני כמו גם הכרה באפשרות של כל אדם מישראל להתקשר לאלוהיו או להקריב קרבנות לאל בלא תיווך של כהן, פירושה מכת מוות לממסד בכהני.

(ראו בפרק "כיצד נתהווה מעמד הכהנים בישראל? עמ' 99 ואילך; ובפרק "ביסוס הכהונה דרך הגיניאלוגיה" עמ' 134 ואילך).

<sup>226</sup> אין פלא, שדווקא במקור הכהני נמצאות רשימות, שניתן להגדירן כרשימות גיוס לצבא (במדבר א' וכ"ו).

## 2. התקרבות לשלטון על מנת להיות חלק מהממסד וליהנות מפירותיו.

ניסיונם של הכהנים להתקרב למלוכה מעיד על רצונם להשיג מרב סמכויות שליטה בעם. אין מדובר בסמכויות שלטוניות בלבד, אלא באפשרויות ליהנות מבחינה כלכלית. מובן, אפוא, שכל ביקורת על התקרבות זו עלולה לחבל במאמציהם, ולכן כל מבקר, במיוחד הנביא, עלול להיחשב לאויב.

בגלל מיעוט נתונים קשה לדעת, מה היה מעמד הכהנים לפני תקופת המלוכה. אולם בממשלת דוד לצד המזכיר והסופר קיימות משרות של כהנים: "וצדוק בן אחיטוב ואחימלך בן אביתר כהנים... ובני דוד כהנים היו" (שמ"ב ח' 16-18). גם בממשלת שלמה נמצאים כהנים: "וצדוק ואביתר כהנים" (מל"א ד' 4). כאשר שמואל נושא את נאומו בפני העם, בו הוא מציג את זכויות המלך (שמ"א ח')<sup>227</sup>, הוא מציין כי המלך ייקח משדות העם ומיבוליו ויתן לעבדיו. המלה "עבד" פירושה נושא משרה בחצר המלך. מסופר על חזקיהו אשר שולח את "אליקים אשר על הבית ואת שבנא הסופר ואת זקני הכהנים מתכסים בשקים אל ישעיהו בן אמוץ הנביא" (ישעיהו ל"ז 2). לאחר מכן כשהם מחזירים לחזקיהו תשובה, נאמר: "ויבואו עבדי המלך חזקיהו אל ישעיהו" (שם, 5). מכאן ניתן ללמוד, כי גם הכהנים נחשבים כעבדי המלך, מזונם יינתן להם מאוצר הממלכה. ראייה נוספת ניתן להביא מהסיפור על הריגת יהוא את בית אחאב. נאמר שם: "ויך יהוא את כל הנשאים לבית אחאב ביזרעאל וכל גדוליו ומידעיו וכהניו..." (מל"ב י' 11). כלומר הימצאותם של הכהנים בין אצילי המלך עשויה ללמד על מעמדם בקרב אנשי החצר. גם הסמכות שנוטל לעצמו יהוידע הכהן לצאת כנגד המלכה עתליה, והציות המוחלט לו הוא זוכה מאנשי הצבא, מעידים על עמדתו הבכירה. על פי הסיפור הזה הוא פוקד על הריגתה של עתליה והמעשה מתבצע. אך גם הצגתו של מלכיצדק מלך שלם ככהן לאל עליון מציגה את ירושלים כמקום בו שוכן המקדש הרשמי-מלכותי של האל.<sup>228</sup> מקור אחר מצוי ברשימת שרי שלמה "וזבוד בן נתן כהן רעה המלך" (מל"א ד' 5). התואר "רעה המלך" מצוי

<sup>227</sup> מכיוון שמשפט המלך (שמ"א ח') סותר במידה רבה את חוק המלך (דברים י"ז), התלבטו חז"ל בשאלה, אם משפט המלך מציג את זכויות המלך או שפרשה נאמרה רק כדי לאיים על העם. מתוך הדברים נראה, כי כל האמור במשפט המלך "מלך מותר בו" אלא שהרטוריקה של הבאת הדברים מציגה אותו כאיום, טלמון, "משפט המלך", עמ' 16-27.

<sup>228</sup> Grabbe, Priest, Prophets, Diviners, Sages, p. 57. גרבה סבור, כי אל עליון זהה עם ה' על פי דברי אברהם בבראשית י"ד 22 בהשוואה לדברי מלכיצדק פס' 19.



במקומות נוספים והוא מציין נושא משרה בחצר המלך (שמ"ב ט"ו 37; ט"ז 16). כלומר מדובר בנושא משרה בחצר המלך המשמש אף ככהן. ולסיום: הצגתו של אהרן הכהן כאחיו של משה, המנהיג שהוא תחליף למלך, יכולה להראות על מעמדו של הכהן המקורב למלך.

החברה המלוכנית של תקופת הבית הראשון הצרה את צעדיהם של הכהנים. המלך היה השליט העליון, ואף התערב לעתים בנעשה במקדש, ואילו לכהנים לא ניתנה סמכות פוליטית מטעמו. המלכים יכלו לראות בכהנים את יריביהם. הלוא במידה רבה מתנהלת חצר המקדש כדוגמת חצר המלוכה: בראש עומד כהן גדול, שתפקידו עובר בירושה – ממש כדוגמת המלך; לצדו כפופים לו אנשים בתפקידים שונים: לויים, משוררים וכיו"ב – כדוגמת יועציו של המלך ושריו; שתי החצרות מתקיימות מכספים שזורמים אליהן מן העם.

על הקשר בין המלוכה לכהונה ניתן ללמוד ממספר טקסטים. על מלכי צדק מלך שלם נאמר שהוא "כהן לאל עליון" – צירוף של כהן ומלך (בראשית י"ד 18). מדובר כאן על מלך כנעני, אך יסודות אחרים בפרק מובילים למנהגים ישראליים לדוגמה: המעשר, הניתן למלכי צדק על ידי אברהם כדוגמת המעשר הניתן לעוסקים בפולחן. נתינת המעשר למלכי צדק עשויה ללמד על אישור הניתן לצירוף התפקידים של מלך וכהן. מקור אחר הוא האזכור של בני דוד הכהנים (שמ"ב ח' י"ח). האזכור בדבר בני דוד המשרתים ככהנים הפריעה לרבים. תרגום השבעים לשמ"ב ח' 18 במקום "כהנים" – "ראשי החצר" (*aularchēs*), ובקטע המקביל בדברי הימים י"ח 17 מפורש "הראשונים ליד המלך". התיקון של דברי הימים הוא בהתאם לדעתו בדבר הסמכות הבלעדית של הכהנים. הוצע גם תיקון של "סוכנים" במקום כהנים ע"י הוולגטה<sup>229</sup>.

גם את הסיפור על שאול, המעלה את הקרבן לפני המלחמה בפלישתים (שמ"א י"ג) ניתן להבין כניסיונו של המלך לפלוש לתחומו של הכהן או לחילופין כהבנת המלך את תפקידו אף בהקרבת הקרבן. מובן, שהסיפור כתוב מתוך אהדה לשמואל ומתוך ביקורת על שאול, אך ברקע הדברים נתון המאבק בין המלך לכהן.

ברטלט מראה, כי מינוי בני דוד, עירא ויאיר, לכהנים (שמ"ב ח' 18) מטרתו לצמצם את סמכויות בני צדוק. הוא טוען, כי המקדש התנהל תחת עינו הפקוחה של המלך, ואף יותר מזה:

<sup>229</sup> Cody, A History of Old Testament Priesthood, p.103.

המלך השתתף באופן פעיל בהקרבת הקרבנות במהלכם של מאורעות מיוחדים כמו חגים. שלטונו של המלך במקדש בא לידי ביטוי אף במינוי הכהנים ובהצרת צעדיהם, לפי שמלוכה מתבססת אינה יכולה להרשות לעצמה כהונה חזקה.<sup>230</sup>

חיזוק לדעתו של ברטלט ניתן להביא מתקופת שיבת ציון. כאשר לא הייתה מונרכיה, החלו הכהנים לצבור כוח, וסילקו ממוקדי הכוח כל מי שסיכן אותם. הדוגמה היא במאבק בין הכהן הגדול לבין זרובבל. כידוע, נעלם זרובבל ללא זכר ובפתאומיות בניגוד ליהושע בן יהוצדק הכהן, שצאצאיו המשיכו לשלוט ביהודה.<sup>231</sup> הדבר מתבטא גם בסיפור הקצר על בני חביה בני הקוץ, אשר לא יכלו להמציא עדות על התייחסותם אל הכהנים (עזרא ב' 61-63). ניתן לראות בכך הזדמנות לסלקם מהכהונה. ברטלט סבור, כי השתלטות בני צדוק על הכהונה בימי בית שני נבעה מהמאבק שהם ניהלו כנגד אלו המיוחסים כצאצאי אהרן. מאבק זה הסתיים בניצחונם של בני צדוק. ההתייחסות של צדוק על בני אלעזר (דבה"א כ"ד) נבעה מהצורך לקבל לגיטימיות.<sup>232</sup> בספרי המקרא השונים נזכרים כהנים שמוצאם אינו ברור, כמו זבוד בן נתן כהן (מל"א ד' 5) הקשור אולי לנתן הנביא "רעה"<sup>233</sup> המלך. וכאמור, נזכרים אף בני דוד, אותם מינה לכהנים (שמ"ב ח' 18). הם ללא ספק אינם מצאצאי שבט לוי או מבני צדוק או מבני אהרן או מבני עלי. אך כמותם גם אמציה כהן בית אל (עמוס ז'), אוריה (מל"ב ט"ז 10-16) וצפניה בן מעשיה

<sup>230</sup> Bartlett, "Zadok and his Successors", pp. 1-18.

<sup>231</sup> לוריא, "מה עלה בגורלו של זרובבל?" עמ' 185-189, לאחר שהוא מציג את האפשרויות השונות אותן הציג ליור כסיבות להיעלמותו של זרובבל, מניח לוריא, כי הכהן הגדול הלשין על זרובבל, כאילו סייע למורדים במלכות פרס, ובשל כך הורחק מכל שליטה ביהודה. הוא מבסס את דבריו על המזמור בתהילים פ"ט, שמתייחס לדעתו למאבק בין לזרובבל ולתוצאותיו. אולם ניתן לטעון כנגדו, שזמן כתיבתו של המזמור אינו ברור, ושהדברים הכלליים שנאמרים בו, יכולים להתאים גם להתרחשויות אחרות בתקופת הבית הראשון. לדוגמה: הגליתו של מנשה על פי ספר דברי הימים; מלכותה של עתליה, שנמשכה שבע שנים, ואינה נחשבת למלכות בית דוד (על פי חכם, פירושו למזמור פ"ט, תהילים, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשמ"ז).

<sup>232</sup> בהסתמך על פרידמן, מי כתב את התנ"ך? עמ' 219-228, ברכת יעקב נלקחה מהמקור J, ואומנם היא מציגה את פיזורם של בני לוי בקרב ישראל כעונש ולא כפרס; הסיפור על עגל הזהב שייך כנראה למקור E; ואילו ברכת משה שייכת למקור D. פיזורם של הלויים בקרב ישראל היה מציאות קיימת, אולם הסיבה לכך נעוצה בהשקפותיהם של המחברים ושל זמנם. כל מקור תאר, איפוא, את מוצא הכהנים על מנת שישרת את האינטרסים שלו. ייתכן שניתן לעשות הרמוניזציה מסוימת בין הכתובים, אך קשה ליצור תמונה כה פשוטה. במיוחד שיש כתובים הסותרים השתלשלות עניינים זו.

<sup>233</sup> הפרשנים המסורתיים רד"ק ומצודת ציון (=דוד אלטשולר), מפרשים "רעה" מלשון רע, חבר. לפיכך כינוי זה יכול להתאים גם לנתן הנביא, שהיה בחצרו של דוד. אולם יש אומרים כי התואר ניתן לאחד היועצים של המלך, וגם במקרה זה התואר הולם את נתן הנביא.

(ירמיהו כ"א 1 ועוד). חלק מהכהנים התמנו ללא ספק בידי השליט-המלך, ואף היו חייבים לו את נאמנותם.<sup>234</sup>

בספר דברי הימים מסופר על המלך עוזיהו המגיע למקדש ביחד עם שמונים כהנים. הוא רוצה להקטיר על המזבח, אולם נדחה על ידי הכהנים מתוך הסבר, כי ההקטרה על המזבח שמורה לכהנים בני אהרן בלבד. התעקשותו גורמת לזריחת צרעת במצחו (דה"ב כ"ו 16-21). גם בספר מלכים מסופר על הצרעת שהייתה מנת חלקו של עוזיהו, אולם שם לא מסופר מה הייתה הסיבה לכך (מל"ב ט"ו 5). אפשר לראות את הצרעת, שזרחה במצחו של עוזיהו בדיוק במקום בו נושא הכהן הגדול את "ציץ" הזהב הטהור על מצחו (שמות כ"ח 37-38), כדחיית יומרתו של המלך לשרת בקודש.<sup>235</sup> האם ניתן לראות בסיפור התנגדות גורפת לצירוף מלוכה-כהונה?

ייתכן שהסיפור משקף דעה של בעל דברי הימים, אך לא של בעל מלכים. יחד עם זאת, הסיפור בדברי הימים יכול להתפרש גם כסיפור הבא להצדיק את השקפת הגמול של בעל דברי הימים. עליו לנמק, מדוע עוזיהו שנחשב מלך חיובי מבחינה דתית, לקה בצרעת, וההסבר שניתן הוא שניסה להקטיר קטורת במקדש. כלומר: הסיפור בא לשרת אידיאולוגיה מסוימת, במקרה זה לגבי תורת הגמול האישית.<sup>236</sup>

הספרות הדויטרונומיסטית מגלה יחס אמביוואלנטי כלפי המלך. כתובים אחדים מביעים התנגדות לשלטון מלוכני: תשובת גדעון למבקשים ממנו לייסד שושלת (שופטים ח' 22-23); משל יותם (שופטים ט' 7-15). גם משפט המלך (שמואל א' ח') מציג אומנם את זכויותיו של המלך ואת חובותיו אך הוא עטוף במעטה של חוסר שביעות רצון ממינוי מלך בשם הרעיון של מלכות ה', למרות שניתנת הוראה מהאל עצמו להיענות לבקשת העם. במקרה זה לא ברור, אם ההתנגדות נובעת רק בשם הרעיון של מלכות ה' או גם ממניעים אישיים של שמואל בתוקף מעמדו ככהן או כנביא. גם החוק הדויטרונומיסטי מכפיף את המלך לחוק האלוהי, אשר מוצג

<sup>234</sup> Blenkinsopp, "Judean Priesthood" pp. 40-41.

<sup>235</sup> גרינשטיין, "מדרש פנים-מקראי על מעשה נדב ואביהוא", עמ' 73.

<sup>236</sup> בספרות הדויטרונומיסטית נזכרים שני טקסים הקשורים בחנוכת אתר מקודש חדש בהם ממלאים מלכים תפקיד מרכזי: העלרת ארון ה' לירושלים (שמ"ב ו' 17-18 וחנוכת בית המקדש בידי שלמה (מל"א ח'). אולם קשה להסיק מכך מסקנה גורפת כי "מלכים תפקדו ככהנים בעיקר בחנוכת אתרי פולחן חדשים" (קנוהל, אמונות המקרא, עמ' 45), כי הנתונים מעטים מדי, וכי מדובר בתקופה קדומה בלבד.

בפניו בידי הכהנים הלויים (דברים י"ז 18).<sup>237</sup> כך שמעל לפני השטח המלך כפוף לחוקי האל בלבד, אולם מתחת לפני השטח למלך אין סמכות שיפוטית, אלא זו ניתנת לשופטים<sup>238</sup>; אין לו סמכות דתית כי זו ניתנת לכהנים הלויים; הסמכות היחידה שנתונה לו היא בעניינים המדיניים, למרות שזה לא נאמר במפורש.

השוואה לחוקי חמורבי מעלה מצב דומה: אומנם חמורבי קיבל מידי האל את הסמכות לחוקק חוקים, אך אין הוא מתואר כשופט.

נשאלת השאלה: באיזו מידה הייתה למלכים סמכות על המקדשים, או שאלו היו נחלת הכהנים בעיקר? מתיוס ובנימין<sup>239</sup> דנים בקשר בין המלוכה למקדשים. המלכויות התעניינו ביעילות המקדשים, כי המקדשים היו מקור תעסוקה ויבוא נוסף של מסים. הם גם היו מודל לסדר ולארגון. יהוא הרס את מקדשי הבעל ואת הכהנים, וגם חזקיהו ויאשיהו החלו את הרפורמות שלהם בשיפוצים במקדש. כהנים שותפים בהמלכת מלכים ובהורדתם מכיסאותיהם: מל"ב ח' 18, 26-27; ט' 18. מל"ב י"א 4-20. חזקיהו השתמש באוצרות המקדש כמתן מס לסנחריב כדי שלא יחריב את ירושלים. מתיוס ובנג'מין מתארים את הכהנים כפקידים ממשלתיים, אשר ממונים על איסוף הקרבנות והמסים למען אוצר המקדש אך גם למען מסי המלך. הם מציינים, כי המלה "מנחה" משמשת בתפקיד כפול, הן כמתנה הניתנת לאל והן כמס הניתן למלך (שמ"ב ח' 6; מל"א ה' 1 ועוד).<sup>240</sup> נראה שבאופן מעשי קיימת מערכת כפולה של גביית מסים: מסים לחצר המלכות ומסים למקדשים, מהם נהנים בעיקר הכהנים. כפקידים רשמיים זכאים הכהנים למשכורת מאוצר הממלכה כמו החיילים או פקידים אחרים. מכל המוסדות הנזכרים במקרא מצוי המקדש בראש הרשימה בכל הנוגע למקום בו נצברו אוצרות רבים. ההוכחה לכך היא לקיחת המלכים מאוצר המקדש בכל פעם בה מצויה המדינה בצרה של

<sup>237</sup> Leuchter, Josiah's Reform and Jeremiah's Scroll, pp. 38-39. לויכטר טוען, ששיבוצו של חוק המלך לאחר החוקים בדבר מערכת המשפט משרת מטרות פולמוסיות ותעמולתיות. הפולמוס הוא בעיקר כנגד שלמה והתעמולה בעד הכהנים וחוק משה, דהיינו הדויטרונומיסטי.

<sup>238</sup> מספר סיפורים בספרי שמואל-מלכים מציגים את המלך כשופט: דוד (שמ"ב י"ב משל כבשת הרש; י"ד סיפור האישה מתקוע; וכן שלמה (מל"א ה' משפט שתי הנשים). אלו הן דוגמאות יוצאות דופן, אשר באות ללמד יותר על חכמתו של המלך ופחות מזה על זכויותיו השיפוטיות. מה גם ששני הסיפורים הקשורים לדוד הם פיקטיביים.

<sup>239</sup> Matthews and Benjamin, Social World of Ancient Israel...pp. 194-195.

<sup>240</sup> Matthews and Benjamin, Social World of Ancient Israel, pp.189-188

כיבוש בידי אויב זר, והמלך נאלץ לשלם מס למלך הזר (מל"א ט"ו 18; מל"ב י"ב 19; מל"ב ט"ז 8).

בימי שלטונה של המלכה עתליה נעשה ניסיון רציני של הכהנים לצבור כוח. ההתנגדות לשלטונה הונהגה בידי יהוידע הכהן, אשר הושיב את יואש על כס המלכות, חנך ברית חדשה "בין ה' ובין המלך ובין העם" וטיהר את המקדש (מל"ב י"א-י"ב; דה"ב כ"ג-כ"ד). תפקיד דומה מילא חלקיהו, אשר מצא את הספר בעת חיזוק בדק הבית בהיכל ה'. בתחילה מתוארת הרפורמה כפרי שיתוף פעולה בין המלך יאשיהו, חולדה הנביאה וחלקיהו הכהן. אך מאוחר יותר מתחזק מעמדו של חלקיהו והוא מקבל את התואר: "הכהן הגדול" (מל"ב כ"ב 4, 8; כ"ג 4).

יהוידע הכהן ארגן מרד כנגד עתליה, שתפסה את רסן השלטון לאחר מות בנה, אחזיהו. מחבר ספר מלכים אינו רואה בה מלכה לגיטימית. כאשר הוא מתאר את מלכותה אין הוא משתמש בנוסחה הקבועה: "מלך X ביהודה... ו-Y שנים מלך" אלא "ועתליה מולכת על הארץ" (מל"ב י"א 3). עתליה מוצגת כרוצחת, אשר מחסלת את זרע הממלכה, ואשר רק יואש נמלט מהרצח בזכות הצלתו בידי דודתו (מל"ב י"א 1-3).<sup>241</sup> יהוידע מצליח להמליך את יואש בהיותו ילד, ולאחר מכן משמש בשני תפקידים, הן ככהן והן כמלך. אחת הסיבות למרד היא חיזוקו של "בית הבעל" על ידי עתליה. היה זה מרכז פולחני, ששימש מתחרה להיכל ה', מעין "מקדש מלך ובית ממלכה" (עמוס ז' 13). מכיוון שזרמו אליו משאבים מטעם חצר המלוכה, נמנעו משאבים אלה מהמקדש בירושלים. וייתכן שזאת הסיבה למרד של יהוידע. המניע למרד לא היה, כנראה דתי, כי בזמנים אחרים כמו בימי שלמה או בימי אסא, כאשר הוכנס פולחן זר למקדש, לא הגיבו הכהנים בחומרה כזאת.<sup>242</sup> בנוסף על כך אילו הצליחה עתליה לטפח את פולחן הבעל בהיקף נרחב, היה מקדש הבעל נהפך למקדש מלך, הוא היה מתחרה למקדש

<sup>241</sup> קוכמן, ספר מלכים, מביע ספק באמיתותו המלאה של הסיפור, באשר מעשה של הריגת נכדים בידי סבתם הוא בלתי סביר. הוא מסיק, שמשפחת המלוכה נכחדה כבר קודם לכן, והסיבה האמיתית למרד יהוידע היה החשש ששלטונה של עתליה כעוצרת עד לבגרותו של יהואש יעמיק את השפעת פולחן הבעל ויפחית מהשפעת מקדש ה' וכהניו. כמוהו סבור רביב, "על ימי עתליה ויואש", עמ' 542-543. רביב מראה, כי כבר על יהוא מסופר על כי השמיד את זרע המלוכה (מל"ב י" 13-14), וכמוהו עשה יהורם לפניו (דבה"ב כ"א 4). כך שיתכן שהסיפור על מעשי עתליה הוא גרסה של סיפורי הרצח האחרים, במטרה ליחס לה חטא בשל מעשיה האחרים ובשל מוצאה מבית עמרי.

<sup>242</sup> רביב, "יחסי הכהונה והמלוכה ביהודה בראי ההיסטוריוגרפיה המקראית", עמ' 319-326.

המרכזי, והייתה בכך פגיעה קשה הן בהכנסתם והן ביוקרתם של הכהנים. ואומנם המעשה האלים היחיד פרט להריגתה של עתליה הוא הריסת בית הבעל, נתיצת כליו והריגת מתן, כהן הבעל לפני המזבח (מל"ב י"א 17; דבה"ב כ"ג 17).<sup>243</sup>

יהוידע, בתוקף מעמדו הן ככהן גדול והן כראש הממלכה, הנהיג חידושים פולחניים (דה"ב כ"ג 18-19; יר' כ"ט 26). יהוידע אף היה נשוי ליהושבע, שהייתה בתו של המלך יהורם ואחות אחזיה (מל"ב י"א 2; דבה"ב כ"ב 11). אשתו היא שמצילה את יהואש מהגורל המר שצפוי לו מידי עתליה. הוא ראה את עצמו כמִנְחָה ליהואש ואפילו בחר את נשותיו (דברי הימים ב' כ"ד 3-2). אולם הוא הצליח גם לגרום לכהנים להמרות את פי המלך יהואש, כאשר הם לא עשו כמצוות המלך, ולא חיזקו את בדיק הבית מהכנסותיהם כאשר ציווה, אלא הכסף נלקח ישירות מהעם וניתן על יד עושי המלאכה (מל"ב י"ב 5-15). במות יהוידע הוא נקבר "בעיר דוד עם המלכים" (דה"ב כ"ד 15). דבר המעיד על המעמד שרכש לעצמו. רק לאחר מותו באו "שרי יהודה וישתחוו למלך. אז שמע המלך אליהם" (שם, שם, 17). ביטוי זה יכול להעיד על התרחקותם של שרי הממלכה מהמלך בעקבות השתלטותו של יהוידע הכהן וקרוביו הכהנים על המשרות הפוליטיות. בנו של יהוידע, זכריה, נרגם באבנים בהוראת המלך יהואש. אומנם בעל דברי הימים זוקף את הרצח לחובתו של המלך, שסרב לשמוע לדברי זכריה ולעבוד את ה', ולאחר מכן את רציחתו של יהואש בידי עבדיו הוא רואה כנקמה על רצח זכריה, אך ייתכן שהמניע האמיתי מאחורי הרציחות הללו הוא השתלטות הכהנים על הממלכה ולאחר מכן מניעים מדיניים בעניין היחסים עם ארם. על פי המסופר, נאלץ יהואש לשלם מס לחזאל מלך ארם, על מנת שלא יעלה ירושלימה, ואת המס הזה נטל מאוצרות המקדש (מל"ב י"ב 21-22; דה"ב כ"ד 25-26). נטילת הכספים מאוצר המקדש רק קוממה עליו את חמתם של הכהנים. אומנם גם לפני כן נטלו מלכים מאוצר המקדש כדי לממן מס למלך זר (רחבעם מ"א י"ד 26 ואילך; דה"ב י"ב 9 ואילך; אסא: מל"א ט"ו 15; דה"ב ט"ז 2), אולם רק הפעם אולי בעקבות מעשי עתליה וחיזוק בדיק הבית נודעקו הכהנים. אין פלא, אפוא, שייתכן שרוצחי זכריה בן

<sup>243</sup> רביב, "ימי עתליה ויואש", עמ' 543-544.

יהודיע היו מקרב הכהונה, וההוכחה לכך היא, שאמציה בן יהואש חונן את הרוצחים (מל"ב י"ד 6-5; דה"ב כ"ה 3-5) אולי כדי להפיג את המתיחות.<sup>244</sup>

מורגנשטרן מצביע על התופעה לפיה התואר "הכהן הגדול" מופיע רק שלוש פעמים בתורה (במדבר ל"ג 25, 28, ו' כ' 6). הוא מראה כי הכינוי מופיע רק 16 פעמים במקרא לא בספר יחזקאל, וכאשר נקרא יהודיע "הכהן הגדול" (מל"ב י"ב 11), הרי במקומות אחרים בספר מלכים הוא מכונה רק "הכהן", ואילו בפרקים המקבילים בדברי הימים הוא מכונה "כהן הראש" או "הראש" (דה"ב כ"ד 11, 6). הכינוי "כהן גדול" מופיע יותר בספרות מתקופת הבית השני, ולדידו של מורגנשטרן כאשר הוא מופיע במקור הכהני מדובר בתוספת של עורך מאוחר מתקופת בית שני.<sup>245</sup>

בחוק המלך של ספר דברים נדרש המלך "וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר מלפני הכהנים והלויים. והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו" (י"ז 18-19). מתוך השוואה לקולופון המלווה את "עצה לנסיך", יצירה מסופוטמית מהמאה ה"ב לפסה"נ ומכתב לאסרחדון מלך אשור וכן קולופונים דומים הקשורים לטקסים פולחניים, מסיק ויינפלד, כי המלך האשורי בדומה למלך הישראלי היה אחראי ראשון במעלה לדת ולפולחן. הוא הדין בטקסטים חתיים.<sup>246</sup>

**סיכום:** המלך הן בממלכה הצפונית והן בממלכה הדרומית נטל לעצמו תפקידים של הכהן הגדול. ניתן להיווכח בכך בפעולות אותן מבצעים מלכים שונים, שהן למעשה תפקיד הכהן: שאול מעלה קרבן לאל לפני המלחמה בפלישתים (שמואל א' י"ג) על אפו ועל חמתו של שמואל הכהן – הנביא; דוד מעלה את ארון ה' לירושלים ואף מפזז ומכרכר לפניו, כשהוא חגור אפוד בד, מאלה השמורים לכהן הגדול (שמ"ב ה' 14); שלמה מתפקד ככהן גדול בחנוכת המקדש (מל"א ח' 22, 54, 63); ירבעם בן נבט מזבח לעגלים אשר עשה ומקטיר על המזבח (מל"א י"ב 31-32); עוזיה מלך יהודה הגיע למקדש במטרה להקטיר עליו, והיה עושה זאת לולא אזהרת הכהנים שהסתיימה בצרעת שזרחה במצחו (דה"ב כ"ו 16-20). דוגמה נוספת לסמכותו של המלך היא בסיפור על אחז המלך הנותן הוראות לאוריה הכהן בדבר תוארו של

<sup>244</sup> רביב, "ימי עתליה ויואש", עמ' 322-323.

<sup>245</sup> Morgenstern, "A Chapter in the History of the High Priesthood", pp. 1-24.

<sup>246</sup> ויינפלד, מיהושע ועד יאשיהו, עמ' 153-154. באופן שונה מפרש לייכטר את הפסוקים הנ"ל מחוק המלך (ראו לעיל).

המזבח אותו ראה בדמשק וכמותו הוא שואף לבנות בירושלים (מל"ב ט"ז 10 ואילך).<sup>247</sup> גם יואש ויאשיהו נותנים הוראות לכהנים הגדולים, כלומר הכהנים נחותים מולם גם בעניינים הקשורים לפולחן. "כהני הראש", לדעת מורגנשטרן, הם הכהנים של המקדשים המקומיים אך לא של כל העם. לדוגמה: עלי במקדש שילה, אחימלך בנוב וכיוב'. ואילו המונח "כהן גדול" שייך לתקופה שלאחר הגלות.<sup>248</sup>

מכל הכתובים ניתן להגיע למסקנה, כי תקופת המונרכיה בישראל מתאפיינת בחוסר שקט בכל הקשור ליחסים בין המלך לבין משרתי המקדש. כשם שהמלך מנסה להשתלט על עבודת המקדש ועל עובדיו ועל הכסף הנכנס אליו, כך מנסים הכהנים להצר את סמכויות המלך. אולי זה לא קרה כל הזמן אך מפעם לפעם ניתן למצוא תופעות אלו.

הדאגה למעמדם של הכהנים מתבטאת גם בכך, שרק שני תפקידים בחברה הישראלית עוברים בירושה: תפקיד המלך ותפקיד הכהן. לעומת זאת, הנבואה אינה עוברת בירושה, ולכל היותר יכול נביא למנות אחד מתלמידיו כנביא תחתיו, כמו בסיפור הקדשה אלישע במקומו של אליהו (מל"ב ב'). אולם גם זה מקרה יוצא דופן. על פי זה יש דמיון בין המלך לבין הכהן: שניהם מתקיימים ממסים, אותם הם מקבלים באופן קבוע מהעם, שני התפקידים עוברים בירושה.

3. הכתבת כללים, המחייבים את הנזקקים לעזרתם להביא מתנות או מסים לבית המקדש,

כדי שגם עובדי המקדשים ייהנו ממסים אלה.

דרך נוספת שבאמצעותה ניתן לחזק את המעמד היא בהזקקת העם לכהנים. אם העם ידע, שעליו להעלות מסים לבית המקדש, ייהנו מכך בעיקר הכהנים.

יש להבדיל בין הדרך בה מתואר קיומם הכלכלי של הכהנים בחלק מסיפורי המקרא לבין הדרך בה הוא מקובע בקבצי החוקים. דוגמאות:

כאשר מדובר במענקים שנותן המלך, אין מדובר בכסף אלא בעיקר באדמות או בתוצרת חקלאית. בסיפור על חנמאל, דודו של ירמיהו, מתבקש הנביא לגאול את שדהו של דודו

<sup>247</sup> מורגנשטרן מקשר את פעילות המלך ככהן גדול לטקסים של ראש השנה. מכיוון שאין זה קשור לענייני נציין רק שהוא מחזק את דבריו בהשוואה לטקס זה אצל עמים אחרים. הוא רואה גם בסיפור על יהוא (מל"ב י" 19 ואילך טקס דומה למרות שהוא נעשה לבעל.

<sup>248</sup> לדעת מורגנשטרן, גם הכינוי "כהן גדול" שניתן ליהוידע שייך לעריכה הבתר גלותית.



(ירמיהו ל"ב). ירמיהו היה מן הכהנים אשר בענתות (א' 1), מכאן שגם דודו היה מן הכהנים. אם לדוד יש שדה, ולא נאמר מגרש או בית, יש להניח, כי הכהנים החזיקו בשדות בהם ניתן לגדל גידולים חקלאיים. אין לדעת, כיצד נעשה חנמאל בעל שדה. השדה יכול היה לעבור לרשותו בתוקף היותו נתמך המלך אך באותה מידה ייתכן שנאלץ לרכוש שדה בגלל איבוד משרתו ככהן עקב הרפורמה של יאשיהו.

לעומת זאת על פי הסיפור על בני עלי (שמ"א ב' 12-16), היו הכהנים מקבלים מן הבשר, שניתן כקרבן. ההגבלה המוטלת עליהם היא, שהיה על הכהנים להמתין עד שמקריב הזבח ייתן להם משהו מהבשר, או שישתף אותם בסעודה. חטאם של בני עלי היה לא רק שהם גזלו מהבשר בטרם הוקטר, כלומר בטרם קיבל האל את חלקו, אלא שהם בחרו, כנראה, את החלקים הטובים ביותר. אומנם העדות בסיפור זה "היא פיוטית למחצה בעיקרה היא מכילה נופך סיפורי ולא הוראות משפטיות פולחניות",<sup>249</sup> אך אין התיאור מוציא מכלל אפשרות שחלקם של הכהנים ניתן להם על פי כללים קבועים, ואילו בני עלי חרגו מכללים אלה.

המקור הכהני מפרט את זכויות הכהנים במספר מקומות. לדוגמה: אילו מתנות יקבלו הכהנים תמורת שירותם (שמות כ"ט 26-28; ויקרא ז' 31-36; י' 14-15; במדבר י"ח 18-19). מתנות אלו יכולות להעיד על מצבם החברתי והכלכלי של הכהנים.<sup>250</sup>

סך המתנות מסוכם במדבר י"ח 8-19. לפי הכתובים השונים הכהנים נהנים הן מבשר הקרבנות והן מהתוצרת החקלאית.

4. ניהול מערכת מקבילה למערכת המלכותית של גביית מסים. בעת גביית מס למקדש כמו מעשרות, ובתוקף תפקידם יש באפשרותם להעריך את רכושו של האדם מישראל, ובכך מילאו תפקיד מרכזי בפקוח על הכלכלה של החברה הישראלית.

העלאת מסים למקדש באופן קבוע מגדילה את הכנסותיהם של הכהנים, אך מאפשרת להם למנוע מהעם התחמקות ממתן מסים. תפקידיהם השונים של הכהנים נועדו בעיקר כדי לשמר

<sup>249</sup> הרן, ערך "כהונה", אנציקלופדיה מקראית, כרך ד' עמ' 42.

<sup>250</sup> Haldar, Associations of Cult Prophets, Pp. 34-37 הדרך מציין, כי בבבל הגבילו את הכהונה בשני עניינים: עליהם להיות צאצאים של המלך Enmeduranki ועליהם להיות ללא פגם גופני. הוא עצמו אינו סבור שמבחינה טכנית יכולים כל הכהנים צאצאים פשוטו כמשמעו של אותו מלך. יחד עם זאת מי שהיה לו פגם גופני, יכול היה להשתייך לאגודת הכהנים, אך לא יכול היה למלא תפקיד בפולחן, ומעמדו היה נמוך יותר.

את סמכותם. לדוגמה: התורה מצווה על כל מביא קרבן להביאו אל פתח אוהל מועד. יחד עם זאת, התורה אוסרת אכילת הבשר עם הדם, ולכן על הכהן לזרוק את הדם על המזבח (ויקרא י"ז 10-2). באופן זה יכול הכהן לפקח על הקרבנות ולבדוק אותם, והכהן עצמו יכול לקחת את החלקים מהקרבן השייכים לאל או לכהנים עצמם. מספר פעמים נזכרת במקרא האידיאולוגיה, לפיה, כל הבכורות שייכים לה' כזכר להצלתם של הבכורות מישראל בזמן יציאת מצרים "כי לי כל בכור בני ישראל באדם ובבהמה ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים הקדשת אותם לי" (במדבר ח' 17 וכן י"ח 15, 17; דברים ט"ו 19). נתינת הבכורים כקרבן יכולה להיות מובנת היטב, כאשר הם הראשונים שנולדו, ואחריהם ייתכן שהבהמה לא תמליט עוד, כך שהכהנים בכל מקרה נהנים מהתוצרת. הוא הדין ביחס לבכורי התוצרת החקלאית.

בניגוד למחשבותיהם של עובדי אלילים, אשר האמינו כי האל ניזון מהקרבנות, מחברי המקרא אינם מאמינים כי האל אוכל את הקרבן. התרבות הישראלית התפתחה מן התרבות הכנענית ובכלל הייתה עליה השפעה של התרבויות החיצוניות, ואף במקרא עצמו למרות דחייתו את המיתולוגיה באמצעות טקסטים אנטי-מיתולוגיים, שבאים להדגיש את המונותאיזם, יש ביטויים בהם יש שרידים של רעיונות מיתולוגיים. דוגמה לכך מתחום הבאת הקרבנות ניתן למצוא בביטוי "לחם אשה לה'" (ויקרא ג' 11; 16; כ"ד 7).<sup>251</sup> והרי דוגמאות נוספות: ב"עלילות גילגמש" האלים מצטופפים סביב הכרה באשר היו רעבים כי נבצר מבני האדם להאכיל אותם בזמן המבול.<sup>252</sup> במקדשים אחרים היה צוות המקדש ניזון מן הכמויות הגדולות של מזון שהובא בעיקר בכדי להאכיל את צלמי האלים. גם בתוספות לספר דניאל שהוא מן הספרים החיצוניים מתואר, כיצד דניאל מוכיח למלך בבל, כי האלים אינם אוכלים מן המזון, כפי שחשבו.<sup>253</sup> למעשה תיאור האל כאל מופשט גורם לשים את הדגש על הניחוח, כי רק

<sup>251</sup> Greenstein, "The God of Israel and the Gods of Canaan: How Different Were They?" pp. 47-58.

גריןשטיין מדבר על שרידי מיתוס נוספים שהשתקעו במקרא. אפילו הרעיון שאלוהים הוא ללא צלם מוצא את ביטוי בפסוק "אני בצדק אחזה פניך אשבעה בהקיץ תמונתך" (תהילים י"ז 15). אולי אין לפסוק משמעות מיתולוגית בהקשר המקראי, אך מקורו אינו בעבר הרחוק של ההיסטוריה הישראלית.

<sup>252</sup> ייתכן שמדובר בתיאור סאטירי, אולם בניית האלים בצלם בני האדם, הצבתם בחדר פנימי בתוך המקדש (פעולה שנועדה להגנתם), הקפתם במשפחותיהם ובפמליה של יועצים ושל מוסיקאים – כל זה מעיד על העובדה, שייחסו להם תכונות של בני אדם. בנוסף על כך המקדש היה מעוצב כארמון מלכותי, ובו מטבח מאובזר, וכמויות גדולות של אכל סופקו למקדש.

Nemet-Nejat, *Daily Life in Ancient Mesopotamia*, pp. 186-189.

<sup>253</sup> הרטום, הספרים החיצוניים, תוספות לספר דניאל, עמ' 76-77.

הוא עולה אל ה'. חוש הריח יכול להיחשב כחוש הפחות מוחשי מבין החושים. אם כן, לשם מה יש להקריב קרבנות, ועוד לתת לאל את החלקים הטובים ביותר של הקרבן? במיוחד אם נשווה את הפולחן לתפילות שהתפתחו כאשר העם היה בגלות ואסור היה להקריב קרבנות מחוץ למקדש, הרי האמונה הייתה שהאל שומע את התפילה. לעומת זאת היה ברור לכל, כי האל אינו אוכל את הקרבן. על המרתם של הקרבנות בתפילה ניתן ללמוד מן הפסוק: "ונשלמה פרים שפתינו" (הושע י"ד 3), שנאמר עוד בתקופת בית ראשון.

האמונה המתפתחת מאחורי הטקסים של הבאת הקרבנות היא, שהקרבן הוא למען האדם המקריב ולא למען האל. כך מפרש רד"ק את דברי ישעיהו ד"ה "למה לי רוב זבחיכם" (ישעיהו א' 11): "...והואיל ואתם עוזבים תורתי למה לי רוב זבחיכם כי לא ציוויתי אתכם עליהם אלא כדי שתזכרוני ותעלוני על לבבכם תמיד". בכל מקרה, אין להניח שלאחר ההקרבה השליכו את הברש. על פי ספר דברים בעניין המעשרות, הנהנה העיקרי מהמעשר הוא הבעלים, אולם הנהנה העיקרי מבשר הקרבנות היה קרוב לוודאי הכהן.

ספר הקדושה, ויקרא י"ז-כ"ו, פותח בהוראה על פיה אין לשחוט שור או כבש או עז במחנה או מחוץ למחנה, אלא יש להביאם קרבן לה'. והנימוק הוא: "למען אשר יביאו בני ישראל את זבחיכם אשר הם זבחים על פני השדה והביאום לה' אל פתח אוהל מועד אל הכהן וזבחו זבחי שלמים לה' אותם" (ויקרא י"ז 3-9). אפילו בספר דברים, האוסר על הקרבה מחוץ למקום "אשר יבחר אלוהים לשכן שמו שם" התירו שחיטת חולין, דהיינו מותר לשחוט לשם אכילה ולא לשם הקרבה (דברים י"ב). מדוע נאלץ האדם על פי תורת הכהנים להביא את הבשר לשחיטה אצל הכהן? גם אם המקורות הכהניים רוצים למנוע עבודה זרה, דהיינו מניעת ההקרבה לשעירים<sup>254</sup>, עדיין אין ערובה לכך, שהחוק אומנם יצמצם עבודה זו. הפתרון של ספר דברים נראה הגיוני הרבה יותר. ייתכן שמטרת החוק בויקרא, דהיינו בתורת הכהנים, איננה אלא אמצעי לאלץ את העם לזבוח באמצעות כהן על מנת לשפר את מצבם הכלכלי של הכהנים.

<sup>254</sup> מעין דמויות של בעלי חיים שעבודתם הייתה ממוקמת על פני השדה, ושם הייתה פולחן עממי לא ממוסד, אנציקלופדיה מקראית, (מערכת), ערך שעירים, כרך ח' עמ' 322-323.

מקרבן השלמים מקבל הכהן את החזה, שמונף לפני ה' (ויקרא ז' 30-31) והכהן המקריב מקבל גם את שוק הימין (שם, 32-33). קשה לפסול את המגמה החומרנית, אשר מוצאת את ביטויה כאן, ואשר כוונתה לפקח על הקרבנות על מנת להגדיל את המכסה הניתנת לכהנים.

5. שאלה באורים ותומים הזדקקות העם לכהנים נוצרת אף כתוצאה מכך, שהם אלו אשר מחזיקים במכשיר, שבאמצעותו ניתן לדרוש את דבר ה'. (העניין נדון בפרק "דרכי השאלה באל" עמ' 56 ואילך).

6. פיקוח גם על עניינים של טומאה וטהרה ענייני טהרה וטומאה מלווים את העם בחיי היומיום. משום כך הם נזקקים לכהנים כדי לדעת מה טהור ומה טמא, ממה יש להיזהר וכיצד ניתן להיטהר, שאם לא כן כל מעשי ידיהם יהיו טמאים (חגי ב' 13-14). פרט לעיגון שנעשה בחוק הכהני לגבי זכויותיהם הכלכליות של הכהנים, דואגים הכהנים ליצור מצבים, בהם הם יהיו נחוצים בחברה באופן שאי אפשר יהיה בלעדיהם. לשם כך מתפתחות אמונות שונות, שמצויות באופן אינטנסיבי במקור הכהני. לדוגמה: הרעיון שמאפיין את המקור הכהני ושיכול להצביע על מגמה מיוחדת, שמקנה לכהנים סמכות נרחבת. הרעיון הוא הצורך להבחין הבחנה ברורה בין דברים שונים.<sup>255</sup> לדוגמה: כבר בסיפור הבריאה משמשת המלה "ויבדל" כמלה מנחה. אלוהים מבדיל בין האור לחושך; בין המים אשר מעל לרקיע לבין המים אשר מתחת לרקיע; הוא בורא את המאורות כדי להבדיל בין היום לבין הלילה; גם כשהוא בורא את החיות הוא מבחין בין חיות השורצות במים, הרומשות על פני האדמה והעופות המעופפים באוויר. מובן מאליו, שהאדם נבדל מבעלי החיים, אך הוא גם נבדל מהאל עצמו: אומנם הוא "רכש" את היכולת להבחין בין טוב לרע, אך רק האל חי לנצח. השבת נבדלת מיתר ימי השבוע, ומאוחר יותר האל מבדיל בין ישראל לעמים האחרים.

גם חלק מהחוקים מאופיינים על פי קריטריונים אלה: בעלי החיים המותרים באכילה הם אלו המאופיינים בצורה ברורה כדגים, עופות או יונקים, וזאת על פי בחנים קבועים, כגון: מעלי גרה ומפריסי פרסה. למרות ההבחנה הברורה לא ניתן טעם לאיסור על אכילתם של בעלי חיים מסוימים. לאחר מכן נאסרת כל פעולה של כלאיים או שעטנו, דהיינו עירוב מין בשאינו מינו. גם

---

<sup>255</sup> Greenstein, "Biblical Law", pp. 83-103.

כאן התורה אינה מסבירה את סיבת האיסור, ויש הרואים אותו כ"גזרת מלך",<sup>256</sup> אולם יש מפרשים שמטרת החוק היא על מנת למנוע התערבות במעשה הבריאה.<sup>257</sup>

אפשר לראות בשימוש בפועל "ב-ד-ל" את הבסיס לתורת הכהנים: אם יש צורך להבחין בין בעלי חיים המותרים באכילה לבין האסורים בה, בין בגד שמותר ללבוש לבין בגד אסור, בין פצע מטמא לבין פצע בלתי מטמא – יש צורך באנשים שיבחינו בין הקטגוריות השונות. ככל שירבו האסורים ירבו ההבחנות, וכך תזדקק החברה לכהנים, שרק בסמכותם לעשות את ההבחנות הנדרשות.<sup>258</sup> כלומר: משתמשים בחוקים אלה למען מטרות פוליטיות.<sup>259</sup>

עיון בחוקי ספר דברים יכול להביא למסקנה מוטעית, כי חוקים אלו נועדו לצמצם את סמכותם ואת מרותם של הכהנים. לדוגמה: הפרסום הניתן למתנות להן זכאי הכהן: "הזרוע והלחיים והקיבה. ראשית דגן ותירוש ויצהרך וראשית גז צאנך תתן לו" (דברים י"ח 3-4) עשוי למנוע מהכהנים לדרוש חלקים מהבשר או מתנות שאינם מנת חלקם.<sup>260</sup> צמצום זה של סמכות הכהנים אפשר לראות גם במקור בכהני עצמו: החוק המציין מה פוסל את הכהן מכהונה (ויקרא כ"א 13-23) או מה עונשו של כהן אם בתו תזנה (ויקרא כ"א 9). אולם אם שני החוקים האחרונים נכתבו על ידי כהנים, ייתכן שכוונתם דווקא לפסול כהנים מכהונה על מנת לרכז עוצמה בידי שכבה דקה אחרת של כהנים.

<sup>256</sup> רש"י, משלי כ"ה 2, ד"ה וכבוד מלכים חקור דבר.

<sup>257</sup> כבר הפרשן יוסף בכור שור (מהמאה השתים עשרה) אמר על שתי הפעולות הללו כי מדובר ב"שנית מעשה בראשית" או "בורא בריאה שאינה חוק בעולם הרי הוא משנה מנהג העולם ואסור" (פירושו לויקרא י"ט 19). בספר החינוך (שנכתב במאה השלוש עשרה בידי מחבר שבחר להסתיר את זהותו) נאמר: "ועל כן נמנענו מלהעלות אל רוחנו אף כי נעשה בידינו דבר שמראה בנו רצון להחליף דבר במעשי האל השלמות" (מצוה סב ד"ה וענין הכישוף).

<sup>258</sup> יש להוסיף, כי רעיון ההתבדלות של ישראל מיתר העמים היה מכריע במיוחד בתקופת גלות בבל ובתקופת שיבת ציון. ולכן ייתכן שחוקים אלו, שבמרכזם עומדת ההבחנה בין התנהגות ישראל להתנהגות העמים השכנים, כמו גם השבת בספר בראשית הם חוקים מאוחרים יחסית בספר הכהנים, על פי אמית, "הבריאה ולוח הקדושה" עמ' 28-29.

<sup>259</sup> בביטוי "מטרות פוליטיות" הכוונה למען קידום אינטרסים של אנשים מסוימים או קבוצה מסוימת, ולא דווקא בגלל חשיבותו של הרעיון אותו מקדמים. תופעה מעניינת בפני עצמה היא היחס לבדלנות בתקופת עזרא ונחמיה. לכאורה היו הכהנים צריכים לדבוק במגמת הבדלנות ולשמור על טהרת העם. אולם במציאות דווקא עזרא ובעקבותיו נחמיה הם שנלחמים כנגד נישואי התערובת ואילו הכהנים דווקא קושרים כולל קשרי נישואין עם היושבים בארץ. גליקליך, בדרך לקומראן, עמ' 161-176, מסביר זאת באידיאולוגיה הכהנית, המדברת על "המעגלים קונצנטריים של הקדושה, לפיהם הקדושה היא ריטואלית, אך לעולם אינה מתפוגגת בשום מקום על אדמת הקודש". מובן, שהכהנים נמצאים במעגל פנימי ביותר של קדושה זאת. אך כל מי שממלא את החובות הפולחניות משתייך אוטומטית לעם ישראל. זאת בניגוד לתפיסה של עזרא ונחמיה, שדגלו באידיאולוגיה של ספר דברים, לפיה הקדושה היא לאומית במהותה, ולכן היא חלה רק על עם ישראל. התפיסה של הכהנים פותחת פתח למעגלים נוספים מה שאין כן על פי הגישה הדויטרונומיסטית, שפתיחתו בפני גורמים זרים עלולה לאיים על זהותו של המעגל.

<sup>260</sup> גרינברג, היחס כלפי הכוח המדיני בתורה ובנביאים, עמ' 36. גרינברג מדבר על פיזור הכוח בין המוסדות השונים של העם, ואין הוא מתייחס למקורות התורה בנפרד.

רוב החוקים בתורה בכלל ובמקור הכהני בפרט אינם מנומקים. גם אם הם חוקים קזואיסטיים, אין המחוקק מסביר לנמענים את הסיבה למתן החוק. יוצא דופן הוא ספר דברים, אשר יוצר אמפטיה לקיום החוקים באמצעות מתן הנמקות (דברים י"ב 12; י"ג 6; ט"ו 11; י"ט 10; כ' 18 ועוד). במקור הכהני, המרבה בחוקים אפודיקטיים, נדירות ההנמקות. אפשר להבין זאת, לפי שהחוקים הנוגעים ליחסים בין האדם לאלוהיו ועניינם טומאה וטהרה, אין צורך להסבירם. אולם כאשר מדובר בחוקים שבין אדם לחברו, אפשר היה לצפות להנמקות מוסריות כלליות: כי עליך לדאוג לעניי עמך, או: כי אי אפשר לבסס יחסים על שקר. בולט ההבדל בין המקור הכהני לבין ספר דברים בחוק בעניין איסור הלנת שכר. בעוד המקור הכהני מצווה: "לא תעשוק את רעך ולא תגזול לא תלין פעולת שכיר אתך עד בוקר" (ויקרא י"ט 12) נאמר בדברים: "לא תעשוק שכיר עני ואביון מאחיך או מגרך אשר בארצך בשעריך. ביומו תתן שכרו ולא תבוא עליו השמש, כי עני הוא ואליו הוא נושא את נפשו..." (דברים כ"ד 15). בענייני כספים מנמק המחוקק המשנה תורתית את נתינת השכר בזמן, בכך שהשכיר נושא עיניו אל השכר, ולכן יש לשלם לו בזמן. לעומת זאת המקור הכהני עובר על הנימוק בשתיקה.<sup>261</sup> כמו כן בעוד ספר דברים אינו מפלה בין "אחיך" לבין "גרך" מתעלם המקור הכהני מן הזרים אשר בארץ. הכהנים מרוכזים בצרכים של עצמם, ומתעלמים מהצרכים של העם אותו הם משרתים.

**סיכום:** מכל הנאמר לעיל נובע, כי הכהנים מגלים נאמנות ודבקות בתפקידם מתוך אמונה, כי הקשר בין האדם לאלוהיו תלוי בהם. כתוצאה מכך יש לקיים את הפולחן ואת הוראות התורה בדקדקנות רבה. יחד עם זאת, למרות שהכהנים מוצגים כאנשי מעלה, אשר נבחרו לתפקידם בידי האל, ולכן אין להם ברירה אלא להיות מסורים לתפקידם, אין הם עושים מלאכתם רק לשם שמיים. הם דואגים למצבם הכלכלי המשופר בכל דרך אפשרית. אפשר להוסיף עוד, כי מעולם

<sup>261</sup> קנוהל, אמונות במקרא, עמ' 101-103, עורך אנלוגיה בין הבריתות האשוריות לבין הבריתות של האל עם עמו ישראל. הוא מדבר על שתי תקופות של כריתת בריתות בין האימפריה האשורית למדינות אחרות. במשך מאות שנים נכרתו בריתות עם מלכים שווי מעמד, כאשר כל צד התחייב למלך שעיומו נכרתה הברית. אולם כאשר הממלכה האשורית התחזקה, מלכיה נעשו השליטים הבלעדיים של האזור, הם נזקקו למונח חדש כדי לעצב את יחסיהם עם האומות שבהן שלטו. המונח היה *ade* שמשמעותו שבועת אמונים. ולפי זה, המלך האשורי לא נטל על עצמו מחויבות כלשהי כלפי הצד השני. הוא הדין לגבי הבריתות שאלוהים כרת עם ישראל. הברית הראשונה, שהתקיימה בתקופת האבות, הייתה דו צדדית ואילו הברית השנייה, שנעשתה בתקופת משה, הייתה חד צדדית, כאשר האל דורש מהאדם קיום מצוות קפדני. משום כך אין צורך לנמק את המצוות. לדעתנו, גם אם יש דמיון בין שני סוגי הבריתות, הרי גם בקבצי החוקים האחרים דורש האל קיום מצוות קפדני, ובכל זאת הוא מנמק את המצוות. וגם אם המקור הכהני היה סודי, ולא היה מכוון לקריאה בידי העם, עדיין הייתה אפשרות להוסיף הנמקות לאחר שהתפרסם.

לא סופר על הכהנים שמתתפים במלחמות העם. אומנם אחד התפקידים של הכהן הוא לברך את העם לפני צאתם למלחמה (חוקי המלחמה דברים כ' 1-4), אולם לא מסופר שהם נטלו חלק פעיל בקרב. אולי עקב כך שישבו בין יתר השבטים, יצאו בודדים מהם למלחמות, אך אין כל עדות לכך. ניתן אף לתהות מה הייתה אחריותם ללקיחת ארון ה' בידי פלישתים במלחמת אפק (שמ"א ד'). כלומר: מאחורי הרעיון של אי קבלת נחלה מסתתרת מציאות שמפלה את הכהנים לטובה לעומת יתר העם.

## 8. ביסוס הכהונה דרך הגיניאלוגיה

סיפורי המקרא מראים בבירור, כי הכהנים הצליחו להגיע לצמרת הפוליטית בעיקר לצידו של המלך. בפרק הבא נבדוק את אחת הדרכים, שבאמצעותן הכהנים מפלסים את דרכם את הצמרת. העבודה במקדשים הופכת להיות עבודה נחשקת הן כתוצאה מהמעמד שהיא מקנה והן כתוצאה מההכנסות לעוסקים בה. אחת הדרכים בעזרתה ניתן להגיע אל הכהונה היא הרשימות הגיניאלוגיות. העורכים את הרשימות תוחכים לתוכן שמות של אנשים או של משפחות, אשר הם חפצים ביקרם, וכתוצאה מכך מתקבעת זכותם לעסוק בתפקיד הכהנים.

סיפורי המקרא וחוקיו מצביעים על התהליך שעבר על הכהונה, משבט מפוזר, מפורד וחסר נחלה בין שבטי ישראל, לקבוצה מצומצמת המתקרבת לאליטה השלטת עד שבתקופת בית שני היא נשארת לבדה מושלת בכיפה.

אחת הדרכים לתפיסת משרה גבוהה בחברה היא באמצעות הגיניאלוגיה. הטוענים ל"כתר" נתלים באבות קדומים על מנת לבסס את דרישותיהם. על פי מבנה החברה, היו מקצועות בחברה, אשר עברו מאב לבנו, ביניהם גם תפקיד הכהונה. גם במצרים עבר תפקיד הכהונה בירושה מאב לבן, ועל מצבות נמצאות רשימות של שבעה עשר דורות של כהנים, כך שניתן לדבר על שושלות של כהנים.<sup>262</sup> על חשיבות הייחוס ניתן ללמוד מהסיפור על אותם כהנים, אשר לא יכלו להוכיח "כתבם המתחשים" ולכן נדחו מן הכהונה (נחמיה ז' 63-65).

Saunerin, *The Priests of Ancient Egypt*, pp. 42-45 ; <sup>262</sup>  
Scolnic, *Chronology & Popponymy*, pp. 43-50.

יש לציין, כי הרשימות הגיניאלוגיות בספרי עזרא (ז' 1-5), נחמיה (י"א 11), ובספר דברי הימים (דה"א ט' 11; ה' 27-41; ו' 35-38) נכתבו לאחר הגלות, ואם יש בהן נתונים מראשית תקופת המלוכה, הרי מדובר בכתיבה המתרחשת כ- 500 שנה מאוחר יותר. לפיכך גם אם הרשימות מסתמכות על חומר כתוב קדום, קשה להניח, שכל הנתונים בהן מדויקים. דוגמה לחוסר דיוק ניתן להביא מציון מוצאה של עתליה, מלכת יהודה. על פי מל"ב ח' 26 המקביל לדה"ב כ"ב 2 היא בתו של עמרי, ואילו על פי מל"ב ח' 18 ומקביל לו דה"ב כ"א 6 היא בתו של אחאב. מכיוון שעתליה מלכה בין השנים 842-836 לפסה"נ, הרי מדובר ב- 200 שנה בלבד לפני התחברותה של הספרות הדויטרונמיסטית, ובכל זאת כבר אז קשה להחליט אם הייתה בתו של עמרי או של אחאב.<sup>263</sup> גם ברשימת הכהנים מתקופת בית שני, שנמצאת בשלושה כתובים באותו ספר (נחמיה י"ב 10-11; 26; י"ב 22; י"ב 23 מקביל לעזרא י" 6) ניתן למצוא אי דיוקים. לא זו בלבד, שהרשימות מכילות מספר שונה של שמות, אלא שברשימה האחרונה מופיע יוחנן כבנו של אלישיב בעוד בשתי הרשימות האחרות הוא מופיע כנכדו של אלישיב (שלא לדבר על כך שבאחת הרשימות הוא נקרא "יונתן" ולא "יוחנן"). מכיוון שכל הרשימות דומות בעיקר בשמות הפותחים אותן ובאילו הסוגרים אותן, יש להניח שקיימת תלות ביניהן, כלומר: או שאחת מהן היא העיקרית, וכותבי האחרות השתמשו בה; או שכולן שאובות ממקור אחר נוסף.<sup>264</sup>

במקרא מצויות מספר רשימות גיניאלוגיות, שאמורות לתאר התהוות עמים או שבטים או מעמדות ולהצביע על קשרי הדם ביניהם. קיים ספק אם ניתן לראות בהן יסודות היסטוריים. וילסון הגיע למסקנה, כי גם אם רשימות גיניאלוגיות לא עוותו במתכוון, יש בהן מניפולציות, והן נראות כפולמוסיות. אותם אנשים שהשתמשו בגיניאלוגיה התייחסו אליה כאל היסטוריה מדויקת למרות שהיא המצאה ספרותית.<sup>265</sup> וילסון מציין, כי רשימה גיניאלוגית שעוברת בעל

<sup>263</sup> מכיוון שהן עמרי והן אחאב זוכים להערכה שלילית מבעל ספר מלכים (מל"א ט"ז 25-26; 30-34), קשה להניח, שלעורך הדויטרונמיסטי היה עניין לפסול אותה באמצעות שיוכה דווקא לאחאב.  
<sup>264</sup> Johnson, The Purpose of the Biblical Genealogies, pp. 39-40. הוא סבור, שהרשימות בעזרא-נחמיה הן הלב של הרשימות בדברי הימים בעיקר בגלל ההבדל באורך.

<sup>265</sup> Wilson, Genealogy and History in the Old Testament: A Study of the Form and Function of the Old Testament Genealogy in their Near Eastern Context, pp. 31-67. מדגים את דבריו באמצעות גיניאלוגיה של שבט ערבי, שהשתנתה במהלך המאה העשרים, למרות שאנשים בני השבט היו בחיים. מסקנתו היא, כי גיניאלוגיה בעיקר בעל-פה משתנה על ידי אנשים בעיקר מסיבות



פה, יכולה ללכת אחורנית עד 15 דורות לכל היותר.<sup>266</sup> אולם מצד שני היא נזילה ביותר, באשר היא תלויה במקרים רבים בהחלטה שמתקבלת בקרב ראשי החברה, שנדרשים לעתים להחליט במצב חברתי או פוליטי מסוים, מהי רשימת היוחסין הנכונה. אומנם כאשר הם מקבלים את החלטתם הופכת הגרסה החדשה של הגיניאלוגיה להיות ה"נכונה", אולם היא עשויה להשתנות בנסיבות אחרות. שושלת היוחסין יכולה להיות מובעת בצורת רשימה או בצורת סיפור. הסיפור הופך להיות מיתוס מפורט המכיל חומר גיניאלוגי כאשר מדובר במייסדי השושלת.<sup>267</sup>

קרוב לודאי, שכותבי הרשימות הגיניאלוגיות במקרא רצו לשרטט תמונה, לפיה מדובר בשמות של כהנים, שירשו את תפקידם מאבותיהם, אך אין זה ברור אם מדובר בכהנים גדולים או בתפקידים אחרים של כהנים. במקרא נזכרים לצד הכהן הגדול גם "כהן הראש" מל"ב כ"ה ; 18 ; עזרא ז' 5 ; דה"ב י"ט 11 ; ל"א 10) ו"נגיד בית האלוהים" (דה"א ט' 11 ; דה"ב ל"א 13), ולא ברור ההבדל בין התארים הללו. מכיוון שקיימת אפשרות לכך, ששני התארים מתכוונים לכהן הגדול,<sup>268</sup> ומכיוון שבראש הרשימות (או לפחות מיד בתחילתן) עומד אהרן, נוטים לפרש, כי מרכיבי הרשימה התכוונו לשרטט גיניאלוגיה של כהנים גדולים.<sup>269</sup> מתוך הנחה, שמדובר ברשימה של כהנים גדולים, הרי השוואה של רשימת הכהנים בדברי הימים מול רשימות שונות מגלה התאמה בעיקר בשמות המופיעים בראשונה, ובאלה הסוגרים את הרשימה. אולם בחלק מן השמות אין התאמה. מה עוד, שחלק מהכהנים שנזכרים בסיפורים המקראיים, כמו: יהודע (מל"ב י"א 4-12), אוריה (מל"ב ט"ז 10-16) ועזריה (דה"ב כ"ו 20) אינם מופיעים ברשימות. כמו כן אילן היוחסין של עזרא (עזרא ז 1-5) מונה שבעה עשר דורות החל מאהרן הכהן ועד

---

פוליטיות. וילסון מציין, כי קשה יותר לשנות גיניאלוגיה המצויה בכתב, אך לא בלתי אפשרי. בנוסף על כך יש להניח, שהגיניאלוגיה המקראית נוצרה בשלביה המוקדמים בעל פה. לא צריך להרחיק לכת כדי להזכיר את סיפורה של אוניית המיפלאור, שהגיעה לחופי אמריקה, ושהבדיחה מספרת, שלפי מספר האנשים שטוענים שאבותיהם היו על הספינה, היא הייתה אמורה לטבוע בדרכה.

<sup>266</sup> לדעתו, הדבר תלוי בזיכרון של זקני החברה.

<sup>267</sup> Grabbe, *Priests, Prophets, Diviners, Sages*, pp. 60-61. גם גרֶבֶּ מציין, כי אנתרופולוגים מצאו כתובים, לפיהם רשימה גיניאלוגית מתגבשת על מנת לבסס דרישות פוליטיות. בכך תומך אף וילסון.

<sup>268</sup> Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, pp. 38-39.

<sup>269</sup> כך הבין זאת גם יוספוס בקדמוניות היהודים, אשר מתייחס אל הכהנים כאל כהנים גדולים, לדוגמה: בעל ספר מלכים מכנה את יהודע "הכהן" (מל"ב י"א 9, 15 ; י"ב 3, 8, 10 ; כ"ט 26) בעוד יוספוס פלביוס מכנה אותו "כוחן גדול" (מלחמות היהודים, ספר תשיעי 141, 150, 164, 168 ; וכן : י"ד 77-78, 210-212 ; ט"ו 50-56 ; כ" 2-12), קנופרס מנתח את הרשימות השונות, ומגיע למסקנה, כי מכיוון שקהת מצוי בראש הרשימה בדה"א ה' 27-41, אין מדובר ברשימת כהנים גדולים אלא במעין פשרה שמחבר הרשימה עושה בין צאצאי אלעזר לצאצאי איתמר, שכולם ראויים לכהן בתפקידים שונים במקדש Knoppers, "The Relationship of the Priestly Genealogies to the History of the High Priesthood in Jerusalem," pp. 116-129.

לעזרא. רשימה דומה נמצאת בספר דברי הימים (דה"א ה' 29-41), אולם זו מכילה עשרים ושלושה דורות. ששה דורות של כהנים אינם מופיעים כלל ברשימות, למרות שחלקם ידועים מספרי שמואל ומלכים.<sup>270</sup>

נקודת המוצא של חלק מהחוקרים היא, שבעיקרון, הרשימות הגיניאלוגיות מכילות חומרים אותנטיים. גרינץ מציין, שבמקומות אחדים בתלמוד קיימת מסורת על כי בתקופת בית ראשון שמשו במקדש 18 כהנים גדולים. מסורת זו נשתמרה גם במקורות אחרים כמו אצל יוסף בן מתתיהו (קדמוניות כ' 10). רשימה זו מצויה גם בסדר עולם זוטא (פ"ה פ"ו), אשר זהה לרשימה ב"קדמוניות היהודים". הרשימות הללו שוות לרשימה בדברי הימים רק בחלק מן השמות. בכל זאת גרינץ מתייחס לרשימות אלו כאל רשימות אותנטיות. לטענתו, חלק מהכהנים אינם כהנים גדולים, אלא "כהני הראש", שאף הם נושאים במשרות בכירות במקדש אך אינם כהנים גדולים. ואת פער הזמנים בין שלום (מְשָׁלָם) לבין צדוק הוא מסביר בכך, שבעל דברי הימים מגלה חיבה יתרה לכהנים מבני צדוק. מכיוון שהיו שנים בהן כיהנו במקדש כהנים ממשפחות אחרות, הוא משמיט את שמותיהם (או שלא ידע אותם). השינוי התחולל בימי יאשיהו, כשהמקדש טוהר, והכהנים מבית צדוק חזרו לשרת במקדש, והראשון מביניהם שחזר היה שלום.<sup>271</sup> המסקנה מדברי גרינץ היא, שמדובר ברשימת כהנים, שכיהנו בזמן זה או אחר בבית המקדש, הרשימה אינה מלאה, ולא ברור באיזו תקופה או באיזה תפקיד שימש כל אחד מהנזכרים ברשימה.

קבלת דעתו של גרינץ פוסלת כל אפשרות להסיק מהרשימות מסקנות לגבי הכהנים הגדולים בתקופת בית ראשון. אך אם תתקבל הדעה, שמדובר בכהנים גדולים, כפי שמלמדת תחילת הרשימה, ניתן להסיק על האידיאולוגיה שעומדת מאחורי הרכבתה.

קיימות מספר סיבות להשמטת שמות. הסיבה המתקבלת ביותר היא היותו של טקסט בלוי, משובש (מושחת).<sup>272</sup> קליין רואה ברשימות הקצרות כמו בספרי עזרא ונחמיה תמצית בלבד של הרשימות המפורטות. משום כך, לדעתו, אין שום מניעה לראות גם ברשימות המפורטות (דה"א

<sup>270</sup> שמ"ב ח' 17; ט"ו 27; מל"א ד' 2.

<sup>271</sup> גרינץ פרשיות בתולדות הכהונה הגדולה, עמ' 124-140. כנגד דבריו של גרינץ ניתן לטעון, כי גם הוא מסתמך על רשימות מתקופת הבית השני, שנתחברו אפילו לאחר הרשימה בדברי הימים, שקשה לדעת על מה הן מסתמכות (חוץ מאשר זו על זו), ושבדאי שירתו את הצרכים של התקופה בה הם נכתבו.

<sup>272</sup> Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic, p. 196

ה' 29-41; ר' 35-38) תמצית של רשימות ארוכות מהן. את השמטת השמות במיוחד של יהודע, עזריה ואוריה הוא מסביר כתוצאה של הפלוגרפיה (אף היא סוג מסוים של שיבוש).<sup>273</sup> יפת, שמשווה את הרשימות בדברי הימים ובעזרא, מתנגדת להסבר בדבר היותו של הטקסט מושחת. היא מוצאת סיבות אחרות להשמטת השמות. היא טוענת, שמכיוון שהשמות שנשמטו בדה"א ה' 29-45 הם שמות מבית צדוק, יש להניח, שדווקא הרשימה בעזרא ז' 1-5 היא המקורית וזו שבדה"א עברה עיבוד. בתקופה שבין חורבן בית ראשון לבין בית שני, לפי דבריה, נוצר צורך לבסס את חוקיות הכהונה, וזה בגין שלוש סיבות:

1. רגישות לטהרת הדם אצל כל העם ובמיוחד אצל הכהנים (עזרא ב' 59-63).

2. העדר מידע כתוצאה מהחורבן.

3. צמיחתו של הרעיון, שהכהונה חייבת להיות מצאצאי אהרן.

הרשימה בספר עזרא מבטאת צורך זה באשר היא מקשרת כהנים מתקופת הבית הראשון – חלקיה, עזריה, שריה – לאהרן. גם יפת מודה, שאין לנו כלים לדעת, אם הרשימה אותנטית. הרשימה בספר עזרא מתעלמת מכהנים ידועים של התקופה, ואפילו צדוק בן אחיטוב מופיע ברשימה במקום שקשה להניח שמדובר בתקופת דוד. בין פינחס לחלקיהו יש רק עשרה דורות וזה משאיר פתח להבנה, שהיו השמטות. בית צדוק נתחב לתוך בית אהרן בלי ניסיון להתאים להיסטוריה של תקופת הבית הראשון.<sup>274</sup> כלומר: המניע הוא אידיאולוגי. את תחיבתו של צדוק לרשימת היוחסין של בני אהרן רואה גם אקרויד כניסיון צדקני להעניק חוקיות למשפחת צדוק כנגד כל הדרישות של משפחות אחרות.<sup>275</sup> בנוסף על איזכורו של צדוק ברשימות היוחסין של ספר דברי הימים, נזכר פעם אחת "בית צדוק" בקטע סיפורי (דה"ב ל"א 6-13), ומכך מסיקה

<sup>273</sup> Klein, 1 Chronicles, pp. 177-181.

<sup>274</sup> Japhet, 1&2 Chronicles, pp. 151-152. יש חוקרים שסבורים, שהרשימה הארוכה (דה"א ה' 41-27) היא הרשימה המאוחרת ביותר, ואילו הרשימות הקצרות (נחמיה י"א 10-11 המקבילה לדה"א ט' 11-10) הן הקדומות יותר. אולם קנופרס עצמו מתנגד לכך. הוא טוען, שהרשימות נערכו בתקופת בית שני;

ראו Knoppers, "The Priestly Genealogy and the High Priesthood", pp. 116-122

<sup>275</sup> Ackroyd, 1 & 2 Chronicles, Ezra, Nehemiah, pp. 39-40

האנט, שמישהו בתקופה הפרסית הרגיש צורך לתת חוקיות לקבוצה של כהנים על ידי יצירת "בית צדוק".<sup>276</sup>

קיימות סיבות נוספות, שבאמצעותן מסבירים את ההבדלים בין הרשימות. באופן עקרוני טוען טלמון, כי ניסוחים שונים של טקסטים שאמורים להיות זהים (ואין הוא מתייחס דווקא לרשימות גיניאלוגיות), נובעים או מטעויות כתיבה או העתקה או ובעיקר מתוך רצון להכניס שינויים מכוונים. לאחר הכנסת התיקון, נחשב הטקסט מקודש בעיני הקבוצה שבתוכה הוא התחבר, וכך ניתן למצוא גירסאות שונות לאותו טקסט.<sup>277</sup> ואילו לגבי הרשימות, ג'והנסון טוען, שלא הוחסרו שמות אלא נוספו. ששת השמות שנוספו ברשימה של דה"א ה' 33-35 הם שמות "חשודים" ששלושה מהם נלקחו מהמשך הרשימה.<sup>278</sup> בלנקינסופ רואה בכך תופעה חוזרת של התרכזות בראשונים ובאחרונים והשלמת הרשימה ביניהם ככל האפשר. אולם הוא מגיע למסקנה נוספת וכמוהו גם קנופרס – והיא הנראית לנו – שככלל יש כאן תבנית רגילה של גיניאלוגיה ליניארית, אך אין זו רשימה בלתי משתנה. היא נערכה בידי סופרים אחדים ומה שהנחה אותם היה הצורך או הרצון של הענקת לגיטימציה למשפחות הכהנים המכהנות, ויותר מכך: לאשר את זכויותיה של משפחת אהרן. לשם כך הציגה כל משפחה כהנית את ייחוסה למשפחת אהרן, גם אם אין ביניהן כל קשר דם.<sup>279</sup> לאחר מכן נוצר צורך לעגן את הזכויות של בני צדוק, והם שורכבו לרשימה הגיניאלוגית של צאצאי אהרן.

על החשיבות שמייחסים כותבי הרשימה לצדוק ניתן להסיק ממיקומו בה. מקומו של צדוק הוא באמצע הרשימה. מקהת ועד אליו יש שנים עשר דורות, וממנו ועד ליהוצדק, הכהן האחרון בתקופת הבית הראשון, יש גם כן שנים עשר דורות. ייתכן, שהכוונה היא להציג את צדוק במרכז על מנת להקנות לו חשיבות יתר במיוחד לאור העובדה, שבתקופת בית שני מתחזקים הצאצאים למשפחת צדוק ותופסים את המקום המרכזי בכהונת המקדש.

<sup>276</sup> Hunt, *Missing Priests*, pp. 122-130. האנט אינה מסכימה עם דעתה של יפת בפירושה על ספר דברי הימים, אשר טוענת, כי בסיפור נזכר עזריה "הכהן הראש לבית צדוק" מכיוון שעזריה היה שם נפוץ במשפחת צדוק, ואין זה דומה ל"בית אהרן". האנט אומרת, שאין מספיק ידיעות על כי בכלל היה בית צדוק בתקופת חזקיה.

<sup>277</sup> Talmon, "Double Readings in the Massoretic Text", pp. 145-184.

<sup>278</sup> Johnson, *The Purpose of the Biblical*... pp. 40-42. הוא מסביר, את החשיבות של הרשימות הגיניאלוגיות מתקופת בית שני בכך, שקיים רצון לשים דגש על המשכיות ועל "זרע קודש" כדי לבסס את העם בארץ כצאצאי האבות, אשר באים להתיישב מחדש בארץ.

<sup>279</sup> Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet*, pp. 79-78; "Judean Priesthood", pp. 39-41.

מצד שני, קשה להניח, שצדוק משתייך לבני אהרן.<sup>280</sup> כמו כן קשה להניח, שמיציאת מצרים ועד ימי בית שני כיהנו שבעה עשר כהנים גדולים בלבד (על פי הרשימה בעזרא ז' 1-5) או עשרים ושנים כהנים (על פי דה"א ה' 29-41).<sup>281</sup> בלנקינסופ מראה, כי ברשימה בדברי הימים (דבה"א ה' 29-41) יש למעלה מעשרה דורות בין אהרן לבין צדוק. אם אהרן מיוחס ליציאת מצרים וצדוק לתקופת שלמה, ואם נניח שכל כהן גדול מכהן כעשרים שנה (עלפי ההוראות בספר במדבר ד' "מבן שלושים ומעלה עד בן חמישים שנה תפקדם... לעבוד את עבודת אהל מועד" פס' 23, 30, 35, 39, ועוד), יוצא שחלפו כמאתיים שנה בין יציאת מצרים לבין בניית המקדש על ידי שלמה.<sup>282</sup> (בעוד לפי חשבון אחר, מכיוון שיציאת מצרים מיוחסת ל-1230 לפנה"ס ובניית המקדש ל-950 לפנה"ס הרי עברו כ-270 שנים, ואז כל כהן משמש בתפקידו 27 שנים). קשה להניח, שכל כהן אומנם כיהן בתפקידו בדיוק 27 שנים, במיוחד שתוחלת החיים בתקופה העתיקה לא הייתה גבוהה.<sup>283</sup>

<sup>280</sup> ראו בפרק "מוצאו של צדוק", עמ' 158 ואילך.

<sup>281</sup> יפת Chronology 1&2 p. 151-152 ו- Scolnic, Chronology & Papyonymy p. 200. רשימה בעזרא ז' נסיון לספק שושלת אהרנית לכוהן הגדול האחרון של יהודה מתקופת בית ראשון. יפת מוסיפה עוד, שהרשימה קשורה עם דמויות מתקופת בית שני, מדגישה את הקשר לאהרן ומתעלמת מהרשימות הדוויטרונומיסטיות. שתי הדעות, לפיכך, אינן מביעות אימון רב ברשימות השונות, (יפת אומרת זאת במפורש, כאשר היא מציינת שהרשימות נעשו מסיבות חברתיות ודתיות), ומחזקות את דעתו של וילסון, שלרשימות יש מטרות פוליטיות. Hunt, Missing Priests, p. 104. לאחר שהנט סוקרת את הזכרתו של השם צדוק בספרי עזרא נחמיה, מסכמת, כי אין מדובר ברשימות של כהנים גדולים, ובכלל הצדוקים לא היו בראש מעייניהם של מחברי הרשימות.

<sup>282</sup> Blenkinsopp, Sage, Priest, Prophet, pp.85-83; "Judean Priesthood", p. 41. אומר, שצריך לקחת בחשבון את האפשרות, שברשימות הגינאלוגיות אין מציינים את כל השמות אלא רק את הראשונים ואת האחרונים. אך בכל זאת ניתן לאמר, שאם מדובר ברשימות שמצויות באותו ספר, יש לצפות שהן תהיינה בעלות אופי אחיד.

<sup>283</sup> אין לדעת מה הייתה תוחלת החיים בעולם העתיק. אומנם במקרא מדובר על אנשים שחיו מספר מאות של שנים, אך ברור שמדובר במיתוס, או בצורת ספירה שונה. קשה לקבל את מזמור תהילים "ימי שנותינו בהם שבעים שנה" (צ' 10) כהשתקפות של מציאות נורמטיבית. כי אם נבדוק את מספר השנים בהן ישבו מלכים לבית דוד על כיסאותיהם (קשה להביא ראיות ממלכי ישראל, כי חלקם מתו מוות בלתי טבעי) נגלה, כי רק שני מלכים, עזריה או עזיה, מלך 52 שנה (מל"ב ט"ו 2) בעיקר מפני שעלה על כס המלוכה בגיל 16, ומנשה שמלך 55 שנה (מל"ב כ"א 1) ואף הוא עלה לשלטון בגיל 12, כך שאפילו הם לא הגיעו לגיל שבעים. בדומה לו מלך יהואש 40 שנה (הוא עלה על כס השלטון בגיל 7). האחרים מלכו תקופות קצרות יותר (אמציה 29 - שנים; יותם - 16 שנה; אחז - 16 שנה; חזקיהו - 20 שנה). המסקנה היא, כי 20 שנה לכהן הן מספר בלתי ריאלי ובדוי. King, Life in Biblical Israel, pp. 58-59. הוא טוען, כי תוחלת החיים הממוצעת בתקופת התנ"ך הייתה 40 שנה, והמספרים שבעים ושמונים הם בבחינת אידיאל, שרק מעטים זכו להגיע אליהם. הוא מראה, כיצד מצד אחד שואפים בתנ"ך לתקופת הזקנה (ישעיהו ס"ה 20) אך מצד שני לא מתעלמים מההידרדרות שחלה בתקופה זו כמו איבוד הראייה (בראשית כ"ז 1-2; שמ"ב י"ט 35). דיון ממצה במלאכותיות של הרשימה ובייחוס הכהונה לצדוק אצל ברטלט Bartlett, "Zadok and his Successors at Jerusalem", pp. 1-18. בשמ"ב ט"ו 27 מוזכר אחימעץ כבנו של צדוק, כמו גם ברשימה בדה"א ה' 34. אך בעוד ברשימה בדה"א נזכר עזריה כבנו של אחימעץ הרי במל"א ד' 2 נזכר עזריהו בן צדוק הכהן. תרגום השבעים מחק את המלה "הכהן".

בין צדוק לבין יהוצדק, שהלך לגלות נמנים רק שישה דורות של כהנים.<sup>284</sup> האם סביר הדבר, שבתקופה של כארבע מאות שנה כיהנו רק שישה כהנים? ואם יכלו לשחזר את הכהנים מהתקופה שלפני בניית המקדש, כיצד ייתכן שלא הצליחו לעשות זאת לגבי תקופת בית ראשון, שבה כבר היו רשימות לצרכים מנהלתיים?

המסקנה המתבקשת היא, שהרשימות הן בעזרא והן בדה"י אינן מהימנות, ונועדו לבנות שושלת מן העבר, כדי להעניק לגיטימציה בעיקר לבני צדוק. כלומר: גם אם יש ברשימות חומרים אותנטיים מסוימים, פחות משהרשימות מבטאות קשר ביולוגי בין המופיעים בהן, הן מבטאות צרכים חברתיים. הרשימות המגובשות עושות מאמץ לשרת את המצב הפוליטי. ואם מחבר אחד פעל על רקע אחד, המחבר שבא אחריו שינה את הנתונים בהתאם לרקע החדש.<sup>285</sup>

בלנקינסופ מבסס את טיעונו על הקשר בשמות צדוק ובין יהוצדק שבשניהם מופיע המרכיב צ-ד-ק. ייתכן שלאחר החזרה מהגלות נמצאו ענפים שונים של הכהנים, שדרשו את הבלעדיות על הכהונה במקדש בירושלים. מכיוון שיהושע בן יהוצדק היה מקורב לזרובבל שהיה נכדו של המלך הגולה יהויכין, הוא נתלה בשושלת אולי אמיתית ואולי פיקטיבית, כדי לבסס את מעמדו; ואילו נבואת יחזקאל משמשת כתעמולה לטובת הבלעדיות של הצדוקים בכהונת ירושלים. בלנקינסופ מתאר את המצב ההיסטורי לאחר גלות בבל, כאשר מקדש ירושלים הרוס, והערים מצפה ובית אל, שלא נהרסו עקב כך שהיו בהן מתנגדי המפלגה האנטי בבליית בירושלים, משמשות מרכזים דתיים.<sup>286</sup> הוא מציין, כי לאחר שיבת הגולים מבבל, נוצר ויכוח, האם לחדש את בניית המקדש, מבצע שלא התקבל ברצון בידי השומרונים (תושבי ממלכת הצפון), להם היו מרכזים משל עצמם (עזרא ד'). לאחר בניית המקדש נוצר צורך בכהונה, וכתוצאה מכך הכהונה מהצפון (דהיינו צאצאי אהרן) דרשה זכויות וכמותה גם הכהונה הצדוקית. ברשימת הכהנים השבים עם עזרא נזכרים מבני פנחס - אלעזר, ומבני איתמר (עזרא ח' 2; 33), ושיבוץם של

<sup>284</sup> ברשימה בדברי הימים ה' נזכרים שני כהנים בשם צדוק (פס' 34, 38). בלנקינסופ מתכוון לצדוק השני.

<sup>285</sup> Hunt, Missing Priests, pp. 104-109. ושם סקירה של הדעות השונות. במיוחד ראויה לציון דעתה של Rooke, Zadok's Heirs, pp. 199-204 אשר מציינת, כי הרשימות נועדו לספק חוקיות באמצעות המשכיות לכהנים בודדים, כמו צדוק וחלקיה, כנגד כל מידע היסטורי.

<sup>286</sup> להערכתו, הסיפורים בסוף ספר שופטים בפרקים י"ט-כ"א מציינים את שני המרכזים הללו והם נכתבים על רקע המציאות שלאחר הגלות.

השניים בין משפחות הכהנים (עזרא ב' 29-36 = נחמיה ז' 39-42) היא מעין פשרה בין דרישת הצדוקים לדרישת צאצאי אהרן. למקור הכהני לא נותר אלא ל"חסל" שניים מבניו של אהרן - את נדב ואת אביהוא (במדבר י') ולשים במקומם את אלעזר ואת איתמר. כלומר: ייתכן שהרשימות הגיניאלוגיות משרתות את הקונפליקט בין משפחות הכהנים.<sup>287</sup>

באופן דומה מפרש גם דה וו. דה וו מדבר על משפחות הכהנים, שהביא עמו עזרא בעלייתו מבבל (עזרא ח' 2). קיימת הפרדה בין צאצאי פנחס לבין צאצאי איתמר. הוא מתאר תהליך, שבו כהנים צדוקים יחסו עצמם לפנחס (דה"א ה' 30-34) שלו הבטיח האל כהונת נצח (במדבר כ"ה 10-13) ופנחס היה בנו של אלעזר בן אהרן, לו הועברה הכהונה בידי האל עצמו (במדבר כ' 26-24). דרישה זו שלהם הייתה כנגד דרישה של קבוצה יריבה שחיפשה את שורשיה אצל אביהו, מצאצאיו של איתמר, שעל פי הנבואה לעלי נבחרה עוד ביציאת מצרים (שמ"א ב' 27-36). בסופו של התהליך התפשרו שתי הקבוצות היריבות בכך שקראו לעצמם "בני אהרן". תהליך זה התרחש עוד בבבל, ועזרא הסכים איתו כאשר לקח עמו נציגים משתי הקבוצות. למרות זאת הקבוצה של בני צדוק שהתייחסה לאלעזר נחשבה מכובדת יותר מהקבוצה השנייה, כי אלעזר נזכר גם בסוף סיפורי המדבר (במדבר כ"ה 11; כ"ו 1, 31). גם עזרא נמנה עם צאצאי צדוק.<sup>288</sup>

קנט מתאר את המצב ביהודה בין השנים 585-621 לפסה"נ (דהיינו: בין הרפורמה של יאשיהו לבין חורבן בית ראשון), כאשר בירושלים נמצאים הכהנים מצאצאי צדוק ואילו בבית אל כהנים המתייחסים לאהרן. במעמד נמוך יותר היו כהני הבמות או הלוויים שאולי מחו על נחיתותם, אך יחזקאל מראה להם, שמחאתם היא ללא תועלת. המצב ביהודה השתנה לאחר החורבן. כהני ירושלים שהתייחסו על בני צדוק, גלו לבבל (למרות שכאמור לעיל, אין אזכור מפורש של מצב זה). בינתיים כוהני בית אל תפסו את המקום הנכבד בעבודת ה' במקדש ירושלים. לאחר חזרת הגולים לארץ נוצרו קשרים בין כהני בית אל שייחסו עצמם לאהרן לבין

<sup>287</sup> Blenkinsopp, "Judean Priesthood", pp. 42-43. בלנקינסופ מוסיף כי לאחר שהמכבים נטלו את הכהונה לעצמם, ניתן למצוא בתקופה מאוחרת יותר את מגילות קומראן, בהן מופיע "כהן צדק" שהוא הסמכות המורה תורה לעם.

<sup>288</sup> De Vaux, Ancient Israel, pp. 396-397.

השבים, צאצאי צדוק, ואלו האחרונים הבינו שהדרך היחידה לזכות בעבודה במקדש היא להצטרף אל הכהנים מבית אהרן.<sup>289</sup>

בספרים המאוחרים שבמקרא, דהיינו הספרים המתארים את ראשית שיבת ציון, והשייכים לתקופה הפרסית: חגי, זכריה, מלאכי, עזרא, נחמיה ודברי הימים יש התייחסות מסוימת לכהונה. גם במזמורים אחדים של ספר תהילים מצוי אזכור של הכהונה (ק"ו 10, 12; קי"ח 3; קל"ה 19). כמו כן בספר בן סירא, מהתקופה ההלניסטית, הכהן הגדול בימי שיבת ציון הוא יהושע בן יוצדק. השם יהושע חוזר גם בימי נחמיה, אך הוא מופיע כשם של אחד מהלויים. כמו כן קשה להניח שמדובר באותו אדם, וזאת עקב פער הזמנים: שיבת ציון התרחשה בשנת 538 לפנה"ס ואילו עליית נחמיה בשנת 445 לפנה"ס. לעומת תקופת בית ראשון, נוטלים הכהנים חלק פעיל רב יותר בחיי הקהילה. בשיירות השונות שמגיעות ליהודה בתקופת שיבת ציון נמנים 4,289 כהנים לעומת 74 לויים (עזרא ב' 40; נחמיה ז' 43) ועוד מאות אחדות של שוערים ונתינים ממשרתי המקדש. נשאלת השאלה: מדוע לויים כה מעטים? על כך ניתנות שתי תשובות: 1. רק לויים מעטים הוגלו לבבל, וחלק מהם נשארו בארץ, שלא התרוקנה מיושביה. 2. לחלק מהלויים לא הייתה כוונה לחזור ליהודה, מאחר שהופלו לרעה בידי הכהנים.<sup>290</sup> הפליה זו מקבלת חיזוק גם בנבואת יחזקאל, כאשר הוא מדגיש את תפקידם של "הכהנים הלויים" בני צדוק, שתפקידם "לעמוד לפני" המזבח (מ"ד 15) בניגוד ללויים שתפקידם לעמוד לפני העם לשרתם (מ"ד 11). בנוסף על כך הלויים מורחקים מן הכהונה "ולא יגשו אלי לכהן לי" (מ"ד 13).

ברשימת הגולים לבבל (מל"ב כ"ה 18-21) לא נזכרים כהנים מבני צדוק.<sup>291</sup> על יהושע בן יהוצדק עצמו ידוע שסבו, שריה, כהן הראש, נרצח בידי נבוזראדן רב הטבחים לאחר החורבן

<sup>289</sup> Kennett, *Old Testament Essays*, pp. 75-78. קנט סבור, שיהושע בן יהוצדק היה מצאצאי אהרן. בתהליך מסובך קנט מנסה להראות, שבעל דבה"י מתעלם מכך, שלא כל העם גלה מיהודה לבבל, ובשל כך בזמן הגלות התנחלו כהנים מבית אל, צאצאי אהרן, בירושלים. גם יהושע היה, לטענתו, מצאצאי אהרן, והוא התמנה לכהן גדול, כאשר הצדוקים, שהיו בבל נחשבו בשובם לכהנים מדרגה נמוכה יותר, הלויים. כך, לטענת קנט, נוצרה דיפרנציאציה בין עובדי המקדש, והצדוקים היו דווקא בעלי המעמד הנחות. השחזור שקנט מנסה לעשות מבוסס יותר על הנחות (היפותוזות) מאשר על הכתובים.

<sup>290</sup> De Vaux, *Ancient Israel*, pp. 387-388.

<sup>291</sup> מבין הגולים נזכרו רק מעטים ולכן ניתן לראות בכך "ראיה מן השתיקה" (*argumentum e silentio*) ואין להסיק מכך, כי לא הייתה שושלת של בני צדוק במקדש במשך כל תקופת בית ראשון, כפי שסבורה האנט Hunt, *Missing Priests*



(מל"ב כ"ה 18), כך שיהושע עצמו היה משושלת כהנים. אולם בנבואת יחזקאל השייכת לתקופת החורבן, השם "צדוק" מופיע.<sup>292</sup> לאחר מכן מופיע השם בראשית תקופת בית שני בספרים עזרא (ז' 1-5), נחמיה (י"א 10-14) ובדברי הימים א' (י"ב 28-29) כדמויות מן העבר. בדיקה של הרשימה בדה"א י"ב מגלה, כי החלוקה היא על פי האפונים של השבט: "מן בני יהודה...מן בני שמעון" וכיו"ב. היחידים שנזכרים בשם הם יהודע וצדוק. את הימצאותו של יהודע אפשר להצדיק בהיותו כהן גדול. לשם מה נוסף צדוק? אם הוא שייך לשבט לוי היו אמורים למנות אותו בין אנשי השבט (פס' 27). ואם בכל זאת מנו אותו בנפרד רצו, כנראה, להדגיש את הופעתו. אפשרות אחת להסבר היא, שמוצאו זר, ולכן הוא נמנה בנפרד. אך אפשרות שנייה היא הרצון המאוחר להוסיפו לרשימה על מנת לתת לגיטימציה למינויו ככהן. בתקופת שיבת ציון עומד בראש הכהנים יהושע בן יהוצדק, שייתכן שהמרכיב צ-ד-ק משייך אותו לצדוק, אך אביו יהוצדק מופיע ברשימה בדברי הימים כנצר לבית אהרן (דה"א ה' 29-41). הנביא יחזקאל, היושב בגלות בבל, מתנבא על החזרה לארץ ומזכיר בנבואתו את הלגיטימיות של משפחת צדוק בלבד (יח' מ' 46; מ"ג 19; מ"ד 15; מ"ח 11). גם עזרא וחגי מתייחסים ליהושע בן יהוצדק כאל היורש הלגיטימי של תפקיד הכהונה הגדולה. בסיפורת המקרא "צדק" קשור לירושלים – מלכי-צדק מלך שלם (בראשית י"ד 18); אדני-צדק מלך ירושלים (יהושע י' 1); ואילו הנביא ישעיהו אומר אחרי כן יקרא לך עיר הצדק קריה נאמנה" (א' 26); גם ירמיהו מדבר על "נוה צדק הר הקודש" (ל"א 22).

בימי בית שני כולל בתקופת החשמונאים זוכה בית צדוק לעדנה מחודשת, כאשר הכהנים מייחסים את עצמם לצדוק ובן סירא אומר: "הודו לבוחר בבני צדוק לכהן" (נ"א כ"ט, פרק שחסר בנוסח היווני של בן סירא).

<sup>292</sup> השם "צדוק" מופיע ארבע פעמים בנבואת יחזקאל בפרקים מ' – מ"ח. הקבוצה של פרקים אלו נדונה במחקר, וקיימות דעות שונות לגבי שיבוצה בדברי הנביא יחזקאל. דיון רחב על הבעיה ב-Hunt, Missing Priests, pp. 124-142 מוצגות שתי שאלות עיקריות, שקשורות זו לזו: 1. האם הפרקים מ' - מ"ח הם חלק מנבואת יחזקאל? 2. מהו הרקע ההיסטורי לפרקים אלה? לצד הדעה, כי מדובר בנבואת יחזקאל מתקופת גלות בבל, יש סבורים, שהדברים נכתבו בידי עורך ברוח דברי הנביא או בידי תלמידיו, או שהדברים נכתבו בתקופה מאוחרת יותר כמו תקופת החשמונאים. אחת הדעות טוענת, שמכיוון שיחזקאל אינו מזכיר תפקיד של כוהן גדול, יש לתארך את הנבואה לפני 520 לפנה"ס, לפי שמאז נעשה תפקידו של הכוהן הגדול בולט ביותר. למעשה, אין חשיבות לשאלות אלה לענייננו, כי בכל מקרה יש ניסיון להעניק לגיטימציה לכהונה מבית צדוק. ובכל זאת למרות שתיאור המקדש כפי שהוא מופיע בפרקים אלה אינו מתאים למציאות כלשהי, הוא יכול להתפרש כצירוף של ריאליה ושל אוטופיה Cody, Ezekiel, pp. 191-193.

אין שום מניעה לכך, שהעורך הדוטרונומיסט ניסה לתת לגיטימציה לכהנים בני תקופתו על ידי שיוכם לצדוק מימי דוד. ברשימה בדברי הימים יש ניסיון למזג את צדוק וכהנים אחרים לתוך הגיניאלוגיה של אהרן. אולם רשימה זו מגושמת - יש בה סתירות וקשה להתייחס אליה כאל היסטוריה. הטקסטים ביחזקאל מ' – מ"ח משלימים חלק חסר בכך שבזמן הכתיבה במאה השישית או בימי החשמונאים היו דיונים לגבי הזכויות והחובות של הכהנים, ומחבר החומר כינה כהנים בשם "בני צדוק" כמרכזיים בשירות האל.<sup>293</sup> ייתכן שדווקא בתקופה מאוחרת, כאשר משפחת צדוק דרשה את הכהונה במקדש בירושלים, היא ניסתה ליחס לעצמה את הקשר למלכי-צדק, מלכה וכוהנה היבוסים של ירושלים (בראשית י"ד), על מנת לרמוז, כי מוצאה לא רק מכהן אלא אף ממלך. בתקופה זו סכנת העבודה לאל עליון, האל הראשי בפנתיאון הכנעני של ירושלים, כבר אינה קיימת, ולכן הייחוס למלך כנעני אינה מתקבלת בשלילה.

**סיכום:** כל הפרשנויות מגלות ניסיונות לשחזר את המצב ההיסטורי על פי המקורות הדלים הקיימים. אין דרך להעדיף ניסיון שחזור אחד על פני משנהו. קשה לדעת, מה היה הרקע ההיסטורי שבו התחברו הרשימות, ונכון יותר להניח, שהרשימות בדברי הימים מצטיירות כניסיון ליצור שושלת מלאכותית אשר כיהנה במקדש החל מימי אהרן, דהיינו תקופת ההליכה במדבר ועד לחורבן בית ראשון, כאשר במקדש כיהנו או לפחות טענו לזכות לכהן גם בניהן של משפחות אחרות.

ובכל זאת מתקבל על הדעת, כי שאיפת החוזרים מגלות ככל הייתה להחזיר עטרה ליושנה. וכפי שהציבו בראש החוזרים את זרובבל, שהיה מצאצאי בית דוד,<sup>294</sup> למרות שלאור הנסיבות הפוליטיות לא ניתן לו תפקיד המלך, יש להניח שגם ככל הקשור לתפקידים בבית המקדש יש ניסיון לשחזר את המצב בעבר. ואם יהושע בן יהוצדק היה אומנם מצאצאי צדוק, יש להניח, שגם הכהונה של תקופת בית ראשון הייתה בעיקרה של צאצאי צדוק.<sup>295</sup>

<sup>293</sup> Hunt, Missing Priests, pp. 81-143.

<sup>294</sup> על פי דברי הימים א' ג' 17-19.

<sup>295</sup> Meek, "Aaronites and Zadokites", pp. 160-163. מיק טוען, כי בן יהוצדק היה מצאצאי אהרן, אשר חזר מגלות בבל. הוא רואה ברשימה הגיניאלוגית, לפיה צדוק מתייחס לאהרן ויהוצדק מתייחס לצדוק, בדבה"א ה' 41-29 פיקציה בלבד. על מלאכותיות הרשימה בדברי הימים מדבר גם Bartlett, "Zadok and his Successors at Jerusalem", pp. 1-18. ואף Johnson, The Purpose of the Biblical Genealogies...pp. 41-42 רואה ברשימה ספקולציה, בה מחולקת הרשימה לשתי קבוצות של

לאחר הדיון ברשימות הגיניאלוגיות של הכהנים ובדרכים בהן התחברו והשתלבו במקרא, יש להתרכז במשפחות הכהנים הבולטות, אשר נזכרות במקרא. כאמור, קיימים נתונים שונים לגבי משפחות הכהנים, בהם גם נתונים סותרים. על מנת להראות, שהנתונים באים במטרה לשרת את הכותבים, דהיינו מתוך אידיאלוגיות שונות, יש לנסות ולברר מספר שאלות:

א. האם ניתן לעקוב אחרי משפחת הכהנים לבית אהרן ולדעת בוודאות, מי משתייך

לשושלת זו, ובאילו מקדשים היא כיהנה?

ב. האם ניתן לקבוע את מוצאו של צדוק?

ג. האם קיימת שושלת כהנים ממשפחת משה? (הדיון בעניין זה השתבץ במסגרת

הפרק על סיפור העגל בעמ' 249 ואילך).

## 9. בניית דמותו של אהרן במקרא ויצירת שושלתו.

בפעם הראשונה בה נזכר אהרן בתורה הוא נזכר באמצעות ייחוסו: "הלא אֶהְרֵן אֶחָיִךְ הַלְוִי" (שמות ד' 14). אחדים מהפרשנים המסורתיים הסבירו את ציון מוצאו של אהרן "הלווי" כרמז לנטילת הכהונה ממשה ונתינתה לאהרן<sup>296</sup> (לגביהם "לוי" משמעו "כהן"). גם קנט מפרש את התואר "לוי" כמשמעות של "כהן" מהנימוק של ההקשר. הוא שואל: "לשם מה צריך האל להוסיף את התואר "הלווי" וכי משה אינו יודע מאיזה שבט אחיו?"<sup>297</sup> אולם את התואר "אחיך

---

שנים עשר שמות, ואילו הכהנים מתקופת הגלות אינם נזכרים. לעומתו - Klein, 1 Chronicles, pp. 180-181 סבור, שלמספר שנים עשרה אין חשיבות, והרשימה הייתה במקורה ארוכה יותר.

<sup>296</sup> רש"י, רבנו בחיי.

<sup>297</sup> Kennett, Old Testament Essays. p. 68. ייבין, "לוי", אנציקלופדיה מקראית, ד' עמ' 450-460, מדבר על מוצאם של הלויים, ועל הדרך, בה הצטרפו ליתר השבטים יוצאי מצרים. הוא טוען, כי בזמן ירידתם של השבטים למצרים, לא ירדו עמם בני שבט לוי, אלא נשארו לשבת במקום בשם גושן, שנמצא בין קדש ברנע לבין עזה בדרום. והם הצטרפו אל השבטים, כאשר עלו ממצרים. את אי הזכרת הדבר מסביר ייבין בכך, שבני ישראל ישבו במצרים בארץ גשן, אולם מצוי גם חבל ארץ בנגב הנושא אותו שם (בין קדש ובין ברנע). הוא משער, כי אולי משה נלקח כבן ערובה לחצר המצרית, שם רכש את מסורת החופש, שהניעה אותו בזמן יציאת מצרים. שבט לוי כמו גם שבט שמעון, שהיו מדולדלים, הצטרפו אל שבט יהודה, ומשום כך ברשימת עריהם מצויה קבוצה של ערים בדרום-מערב יהודה. כמו כן נמצא קשר בין לוי ליהודה במספר סיפורים במקרא, כמו: פסל מיכה, שם הנער הלוי מגיע מבית לחם יהודה, או יחוסו של אלקנה, אבי שמואל, עליו נאמר שהוא "אפרתי" כנראה, ממשפחת אפרת שעל פי דה"א ב' 19 נמנית עם תושבי בית לחם ביהודה. זה מסביר את בחירתו של דוד בשבט לוי כעוסקים בפולחן: הם קשורים לשבט יהודה ויחד עם זאת אין הם תלויים באנשי שבטם, כך שיהיו נאמנים למלוכה. קשה לקבל את דעתו של ייבין בדבר אי הימצאותם של בני לוי במצרים, לפי שדווקא בשבט לוי יש הצטברות של שמות מצריים:

הלוי" ניתן לפרש אף כבן אותו שבט אליו אתה משתייך. התואר "אחיך" מופיע בחוק המקראי המתייחס לאדם מעם ישראל ולא דווקא לאחיך מבחינה משפחתית (לדוגמה, חוק העבד בדברים ט"ו וכן חוקים אחרים המכנים אדם מישראל בכינוי "אחיך"). בהמשך דברי ה' למשה מוצג קשר הדוק בין אהרן למשה: "ואנכי אהיה עם פיך ועם פיהו והוריתי אתכם את אשר תעשון" (שמות ד', 15). הקשר הוא אף בין ה' לאהרן. גם בהמשך הפרק ה' מתגלה לאהרן, ולאחר מכן משה מספר לו "את כל דברי ה' אשר שלחו" (שמות ד', 27-28).

כאשר הולך משה אל פרעה הוא הולך ביחד עם אהרן (שמות ו' 13). ההנמקה שניתנת בסיפורים לצירופו של אהרן למשה היא היותו של משה, לדבריו, "כבד פה וכבד לשון" (שמות ד' 10). כדי להתגבר על מום זה נדרש משה לצרף את אהרן כדי שידבר במקומו.

את האות הראשון שהוא הפיכת המטה לתנין עושה אהרן (שמות ז' 10). גם הפיכת המים לדם והפיכת העפר לכינים נעשות בידי אהרן. וברוב המקומות הקשורים ביציאת מצרים נזכר אהרן לצדו של משה. אהרן מופיע במעמד של כעין "כפיל" למשה. למעשה, אהרן נזכר ביחד עם משה 49 פעמים במקרא. ברוב המקרים שאינם לקוחים מהמקור הכהני, אין קשר בין אהרן לבין פעולות פולחניות. לדוגמה: במלחמה עם עמלק הוא נזכר ביחד עם חור כנותני סיוע מוראלי לעם (שמות י"ז; במדבר א' 3; י"ב 1; י"ד 5; כ' 8); הנביא מיכה מזכיר את יציאת מצרים בהנהגת משה, אהרן ומרים, כאשר יש כאן סוג מסוים של מנהיגות אך לא דווקא בהקשר לכהונה (מיכה ו' 4); וכן במזמורי תהלים משה נזכר ביחד עם אהרן כמנהיגים שהוציאו את ישראל מארץ מצרים (תהלים ע"ז 21; צ"ט 6).

למרות שהנימוק שניתן לצירופו של אהרן בתור פה למשה הוא שמשה היה כבד פה, נזכר תפקיד זה פעם אחת בלבד: "ראה נתתיך אלוהים לפרעה ואהרן אחיך יהיה נביאך" (שמות ז' 1). הפסוק התוכף מסביר, כי משה ידבר, הכוונה יגיד לאהרן את דבר ה', ואילו אהרן ידבר אל פרעה (שם, פס' 2). בנוסף על כך, הביטוי הקרוב ביותר לתפקידו של אהרן כנושא דברו של משה הוא

---

אהרן, חפני, פנחס, חנמאל, פשחור (קויפמן), תולדות האמונה הישראלית, כרך שני, עמ' 79). כמו כן עירו של שמואל, רמה, המזוהה גם עם הרמתים צופים, נמצאת בשבט בנימין. דעות נוספות בפרק: "היחס בין כהנים ללויים" עמ' 103 ואילך).  
בכל אופן, מדובר בשבט מאורגן, שגם אם במהלך השנים הצטרפו אליו נספחים משבטים אחרים, עדיין אין זה מסביר את משמעות "אחיך הלוי" בדברי ה' למשה.

כאשר מדובר על שניהם בגוף רבים: "ואחר באו משה ואהרן ויאמרו אל פרעה" (שמות ה' 1). מצד שני אהרן מתואר כאדם שעושה מעבר לזה: הוא נוטה את מטהו על מימי מצרים כדי להפכם לדם (שמות ז' 19-20) ולאחר מכן לכנים (שמות ח' 12-13). המסקנה המתבקשת מקריאה בכל המקומות הללו היא, שיש רצון להעלות את מעמדו של אהרן ולקבע אותו בתודעת העם כאדם בעל סמכות, בעל קשר לאל המסוגל לעשות ניסים, וככלל: בעל יכולת של אדם מורם מעם. בכל זאת מודגשת עליונותו של משה על פני אהרן. רק בשני מקומות מדבר ה' אל אהרן בלבד (ויקרא י' 8-11 ובמדבר י"ח 1-24). ואפילו החוק המורה על הדרך בה יש לטוהר את העם, תפקיד שמזוהה עם הכהנים, ניתן באמצעות משה (ויקרא ט"ז), שלא לדבר על סיום הסיפור, האומר במפורש: "ויעש כאשר צוה ה' את משה" (ט"ז 34).

על פי המסופר, אהרן היה מבוגר ממשה בשלוש שנים (שמות ז' 7). יש סבורים, כי במסורת הקדומה ביותר, משה ואהרן לא היו אחים, אלא רק בגיבוש המאוחר של הסיפורים. ציינו זאת כדי להראות, שהאח הבכור כפוף לצעיר: אהרן ומשה = כהן ונביא – הנביא עדיף על הכהן. לדעת קויפמן, ספק אם בית אהרן נחשב על שבט לוי. השמות המצריים במשפחה, כולל שמו של משה, רומזים על השפעה מצרית; הקשר לאורים ותומים, להם יש מקבילות במסופוטמיה מורה על סוג של משפט עתיק, ולפיכך מלמד על מוצא עברי עתיק.<sup>298</sup> מכאן מסקנתו של קויפמן היא, שהקשר בין משפחת אהרן למשה נבנה עוד בתקופה האלילית. ייתכן שהמשפחה נדדה עם השבטים העבריים, ובהמשך הזמן עמד אבי המשפחה לצידו של משה.<sup>299</sup> אפשרות אחרת היא, ששבט לוי הוא שבט שמי עתיק, שהתגורר במצרים, ולאחר מכן הצטרף אל עם ישראל בכנען. בספר שמות ו' 13-28 מצויה רשימת יוחסין של בני לוי.<sup>300</sup> לאחר ציון ראשי האבות של ראובן ושל שמעון מצויה רשימה של בני לוי.

<sup>298</sup> ראו לעיל בפרק על דרכי השאילה באל עמ' 56.

<sup>299</sup> קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך שני, עמ' 79.

<sup>300</sup> לפי פרידמן "מי כתב את התנ"ך?" עמ' 223, שייכים פסוקים 14-25 למקור הכהני, ואילו פסוקים 13, 26-30 יצאו מתחת ידו של העורך.



מרשימה זו מסיק גליל כי יש מגמה להבליט את צאצאי אהרן, ולהבדילם מיתר משפחות בני לוי.<sup>301</sup> כיצד מובלטת משפחת אהרן?

א. בפס' 20 נאמר: "ותלד לו את אהרן ואת משה..." אולם בהמשך הרשימה לא נזכרים צאצאיו של משה אלא צאצאיו של אהרן בלבד.

ב. הכותב משתמש בשתי נוסחאות: באחת הוא אומר "בני ראובן...בני שמעון...בני לוי..." ומניינם נחתם: "אלה משפחות שמעון...אלה משפחות הקרחי...". ואילו אצל אהרן נאמר: "ויקח אהרן את אלישבע...ותלד לו..." דגם זה חוזר שלוש פעמים. כמו כן נאמר רק אצל בני אהרן: "ושני חיי". השימוש בשני דגמים שונים אלו בא להדגיש את הקשר בין ראובן ושמעון ולוי ולהבדילם מאהרן. כמו כן ניתן להבין, כי בשלושת הראשונים מדובר במשפחות ואילו אצל אהרן מדובר ביחידים.<sup>302</sup>

ג. גם הזכרת האמהות מדגישה את הציר המרכזי. יש לציין כי פרט לאלישבע וליוכבד מוזכרות רק שתי נשים נוספות ברשימת היחס של לוי: מרים, אחות משה, וצפורה אשתו. אולם שתיהן נעדרות מהרשימה הגיניאלוגית בפרק ו'.

ד. רק הענף של צאצאי אהרן נמנים עד הדור השישי ללוי. הדור השישי הוא פנחס, והדבר בא להדגיש את בחירתו של פנחס מכל בני אהרן.

לאחר זאת מסופר על נישואיו של אהרן: "ויקח לו אהרן את אלישבע בת עמינדב אחות נחשון לו לאשה, ותלד לו את נדב ואת אביהוא את אלעזר ואת איתמר". לפי זה אלישבע היא

<sup>301</sup> גליל, "כהונה ומלוכה במגילת היוחסין של בית אהרן", עמ' 168-172.

<sup>302</sup> גם אם הרשימה מקוטעת, ומטרתה לספק שושלת לאהרן, עדיין האופן השונה בו מוצגת שושלת אהרן בולטת ברשימה.

משבט יהודה. נחשון מוצג במקרא כאחד מאבותיו של דוד (דבה"א ב' 10-17). גליל מצביע על תופעת החיתון בין השבטים שיכולה להעיד אף על ברית בין אהרן לבין יהודה. במעגל רחב יותר ניתן להבחין בהשתקפות של ברית בין משפחת הכהונה לבין משפחת המלוכה.<sup>303</sup> (על הקשר בין הכהונה למלוכה לעיל בפרק "ממה מתקיימים הכהנים..." מעמ' 113 ואילך).

בעימות בין משה ואהרן אפשר לציין גם את תולדות הולדתו של משה. בתחילת הסיפור מסופר על הולדת משה ועל הצלתו באופן כללי אף ללא ציון שם הוריו, אם כי נאמר, כי שניהם מבית לוי (שמות ב' 1). המקור הכהני שומר את שושלת משה לזמן היציאה ממצרים ורק אז מתברר, כי משה הוא צאצא לשבט הלוי מצד שני הוריו (שמות ו' 20). ההדגשה היא על "הוא אהרן ומשה... הם המדברים אל פרעה..." (שמות ו' 26-27).<sup>304</sup>

אהרן נזכר בתורה 300 פעם, מתוכן בספר דברים הוא נזכר שלוש פעמים בלבד, פעם אחת בעניין חטא העגל (דברים ט' 20) ופעמיים בעניין מותו (דברים י' 6; ל"ב 50), כלומר: אין הוא נזכר כאבי משפחת כהונה. ואילו בספרי נביאים ראשונים הוא נזכר עשר פעמים בלבד. פרט לאזכור בודד בדבר היות אלעזר בנו כהן (שופטים כ' 28), ביתר המקומות שמחוץ לתורה, שמתקשרים עם המסורת של יציאת מצרים, בה היה שותף למשה, אין ולו פעם אחת אזכור של היותו כהן. רק בספרי נחמיה ודברי הימים נזכרים כהנים לבית אהרן (נחמיה י' 39; דה"ב ל"ה 14. בנחמיה י"ב 47 נזכרים לויים מקדשים לבני אהרן).

קשה לעקוב אחרי שושלת היוחסין של בני אהרן. לאהרן עצמו היו ארבעה בנים, אשר שניים מהם נספו עוד בתקופת המדבר (ויקרא י' 2, על כך בפרק "סיפור מותם של בני אהרן" עמ' 153 ואילך). אבותיה של השושלת הם אלעזר ואיתמר. בעוד בספרות הדויטרונומיסטית ממעטים בהזכרת הכהנים, ואין בה שושלת יוחסין של בני אהרן, השושלות של בני אהרן המתוארות במקרא נמצאות בספר דברי הימים א' ה' 28-41; ו' 35-38; ט' 10-11; וכן בספר עזרא ז' 1-3; נחמיה י"א 11.<sup>305</sup> הרשימה בדברי הימים א' ה' 28-41 היא הרשימה השלמה ביותר. יתר הרשימות חופפות לה בחלקים מסוימים, ואילו חלקים אחרים המצויים בה נשמטו מהן. רשימות

<sup>303</sup> גליל, "כהונה ומלוכה במגילת היוחסין של בית אהרן", עמ' 168-172.

<sup>304</sup> Damrosch, *The Narrative Covenant*, pp. 272-273.

<sup>305</sup> הרטום-ליונשטם, ערך: "אהרן", אנציקלופדיה מקראית, כרך א', עמ' 129-134.

אלו נמצאות בספרים שנכתבו בתקופת בית שני. אין לדעת באיזו מידה הן מסתמכות על מסורות קדומות, באיזה אופן הן שאבו זו מזו או ממקור משותף, ובאיזו מידה הן "מעובדות". (דיון נוסף בנושא הרשימות בפרק הקודם).

דוגמה לחוסר קוהרנטיות, אשר ניתן למצוא ברשימות נמצאת בהקשר לסיפור בספר שמואל א' א'-ד' מסופר על עלי הכהן שנמצא במקדש שילה. הכהונה מבית עלי מתחילה בעלי, דהיינו בסוף תקופת השופטים, לפי שלא נזכר מי היו אבותיו. בנבואה לעלי נאמר, כי ביתו נבחר לתפקיד עוד בתקופת יציאת מצרים (שמ"א ב' 27) אבל היא עתידה להיפסק בגלל חטאי בניו. מכיוון שעל פי סיפורי התורה נבחר ביתו של אהרן לכהונה, יש להסיק, שעלי מתייחס על צאצאי אהרן, כי על פי המסורת, משפחת אהרן נבחרה לתפקיד הכהונה עוד ביציאת מצרים. שושלת היוחסין המשוערת של עלי נמשכת דרך פנחס בנו, אחיטוב נכדו, וממנו לאחילך, בנו אביתר, ובניו אחימלך ויהונתן. כלומר: מצד אחד, הימצאותו של אביתר, חימשו של עלי, ככהן במלכות דוד היא הגיונית: יחד עם העלאת ארון ה' לירושלים בידי דוד עוברת גם כהונת שילה לשם (שמ"ב ח' 17; כ' 25-26). מצד שני, קשה להניח אם כי לא בלתי אפשרי, שבין עלי לבין דוד מפרידים חמישה דורות במיוחד לאור העובדה, שעלי היה זקן כששמואל שרת אותו, ושמואל היה זקן כאשר המליך את דוד. שושלת זו יורדת מגדולתה כאשר שלמה מגרש את אביתר, מצאצאי עלי כזכור, בתואנה שתמך באדוניה, וממנה במקומו את צדוק. יוצא מזה, שהנבואה על בית עלי מתגשמת בימי שלמה,<sup>306</sup> כאשר צדוק מחליף את אביתר. אך על פי רשימות היוחסין בדברי הימים גם צדוק מתייחס לאהרן. אם כן, הדבר נראה בלתי סביר.

בהסתמכו על אותה נבואה קודי מדגיש את האמירה: "כהן נאמן כאשר בלבכי ובנפשי יעשה, ובניתי לו בית נאמן והתהלך לפני משיחי כל הימים" (שמ"א ג' 35). הביטוי "בית נאמן" מופיע עוד פעמיים בספרות הדויטרונומיסטית: פעם אחת בהקשר לדוד (שמו"א כ"ה 28) ופעם השנייה בהבטחה לירבעם (מל"א י"א 38). לעומת זאת צאצאי עלי - "והיה כל הנותר בביתך

<sup>306</sup> מיק מסכים לדעה, כי הביטוי "בית נאמן" מתייחס למישהו שבא אחרי עלי. אולם הוא טוען, כי זהותו של אותו "בית" תלויה בזמן בו נכתב הסיפור. אם הסיפור קדום, ייתכן שהכוונה לשמואל, המחליף את עלי; ואם הסיפור מאוחר, הכוונה לבית צדוק, כאשר אותו רעיון מובע גם במקום אחר בספרות הדויטרונומיסטית (מל"א ב' 27). Meek, "Aaronites and Zadokites", pp. 160-163.



יבוא להשתחוות לאגורת כסף וככר לחם ואמר: ספחני נא אל אחת הכהונות לאכל פת לחם" (שם, ג' 36). לדעת קודי, אין מדובר בצאצאי לוי או אהרן, כי אם באדם שבא אחרי עלי. מסקנתו היא כי הכוונה לכהן מצאצאי צדוק, והוא אף מקשר את הביטוי "נאמן" הנאמר לשושלת צדוק לאותו ביטוי כפי שהוא מופיע במקרא לגבי שושלת דוד (שמ"ב ז' 16).<sup>307</sup> קודי מקשר את המסורת על אהרן הכהן עם מסורות קדומות שהגיעו דווקא מיהודה. הסיפור על חניכתו של אהרן לכהונה מצוי, לדעתו, בסיפור על אכילת הלחם עם יתרו כהן מדין (לפי שמדין בדרום) ועם הזקנים (שמות י"ח 12). ואילו סיפורים על הקשר של אהרן (יחד עם משה) למסורות צפוניות כמו העיר שכם, נובע לדעת קודי, מתוספת מאוחרת (כ"ד 5 ואילך). קודי טוען, כי משפחת אהרן קשרה עצמה לשבט לוי דרך הגיניאלוגיה של קהת (שמות ו' 16-24), ותיארה עצמה כתת-קבוצה של משפחה זו. הוא מסיק בעיקר מרשימת ערי הלויים, כי בני אהרן היו כהנים-לויים שישבו בערים ענתות, גבעון, גבע ואלמון, ואם התאריך המוקדם ביותר של הרשימה הוא מימי יאשיהו, הרי הצדוקים היו חייבים להגן על משרותיהם מפני בני אהרן הללו.<sup>308</sup> בכל אופן, המסורות על אהרן מתקשרות דווקא עם בית אל – על הזהב והעגלים ששם ירבעם בדין ובבית אל – כך שדווקא המסורות הצפוניות הן העיקריות.

**סיכום:** על פי סיפורי התורה, אהרן נבחר לתפקיד הכהונה עוד בראשית התהוותו של עם ישראל. אולם דמותו נעלמת כמעט לחלוטין מספרי נביאים (ראשונים ואחרונים). לעומת זאת ברשימות היוחסין מתקופת בית שני, היא מופיעה שוב כמייסדת השושלת. הסתירות שבסיפורים אשר גורמות לכך, שחלק מהחוקרים רואים את מוצא הסיפורים בממלכה הצפונית ואילו אחרים בממלכה הדרומית, רק מצביעות על הקשיים במציאת המצב ההיסטורי שמתקף מן הסיפורים. המסקנה המתבקשת היא, שהסיפורים יותר משהם נסמכים על רקע היסטורי קדום הם בנויים על אידיאלוגיות של כותבים, שרק חלקם תומכים בשושלת זו של הכהונה, ולכן מציגים אותה כשושלת הבלעדית.

Cody, A History of Old Testament Priesthood, pp.136-137. <sup>307</sup>  
<sup>308</sup> קודי, שם, עמ' 159-166.

לאחר הדיון בדמותו של אהרן ובמקום שאותו הוא תופס במסורת המקראית, יידון בפרק קצר זה הסיפור על מותם של בני אהרן, נדב ואביהוא. סיפור קצר זה הוא משמעותי להבנת ההתנגדות לבחירתם של הכהנים מבית אהרן.

#### 10. סיפור מותם של בני אהרן – השתקפות של התנגדות לכהונה ממשפחת אהרן

כמעט מדרך הטבע הוא, שהבחירה של מנהיגות במקרא אינה עוברת על מי מנוחות. בחירת גדעון אינה מתקבלת באהדה ובהזדמנות הראשונה מנסים להיאחז בהריסת מזבח הבעל כדי להפילו (שופטים ח'). ואילו את שמשון מסכימים בני יהודה להסגיר לפלישתים (שופטים ט"ו 9-12).

על שאול נאמר: "ובני בליעל אמרו: מה יושיענו זה? ויבזוהו ולא הביאו לו מנחה" (שמ"א י" 27). סביב דוד אומנם מתקבצים אנשים מהעם, אך הוא נחשב כמורד במלכות. וגם לאחר מותו של שאול דוד מולך שבע שנים בחברון בלבד עד שממליכים אותו על כל ישראל. גם עלייתו של שלמה לשלטון אינה חלקה. אדוניה אחיו ותומכיו עדיין מנסים לחבל במלכותו הבתולית של שלמה (מל"א א' – ב').

גם בחירת אהרן אינה מתקבלת בברכה על ידי חלקים מהעם. קורח מתלונן על התנשאותו של אהרן מעל אנשים כמוהו, שאף הם ראויים למשרתו (במדבר ט"ז). סיפור בחירתה של שושלת אהרן כולל גם את הסיפור על מותם של בני אהרן הראשונים נדב ואביהוא (ויקרא י' 1-7). הסיפור, שקשה להבין את מטרתו, נתון לפרשנויות לא מעטות. הפירושים השונים נוטים להפש את חטאם של בני אהרן. פרשנות זו מסתמכת על הרעיון של שכר ועונש הניתן בעיקר על ידי האל, והוא מלווה את רובם של סיפורי המקרא. אולם פרשנות זו נתקלת בקשיים. למה הכוונה בביטוי "אש זרה" (פס' 1)? ומדוע בתחילת הסיפור נאמר שנדב ואביהוא נטלו איש מחתתו "ויתנו בהן אש" ולא נאמר "אש זרה"?

אחדים מפרשים "אש זרה" דהיינו ממקור אחר ולא מהמקור הנכון. המקור הנכון הוא המזבח (על פי ויקרא ט"ז 12). כל מקור אחר עשוי לרמוז לאש שנלקחה מחוץ למקדש והיא קשורה לעבודה זרה.<sup>309</sup>

יש הרואים במוותם של בני אהרן עונש לאהרן על חלקו בבניית עגל הזהב (שמות ל"ב). ממעשה העגל יצא אהרן ללא פגע למרות עונשם של האחרים שסגדו לו. דעה זו מתבססת גם על הקשר המילולי בין "וירא משה את העם כי פרוע הוא כי פרעו אהרן לשמצה בקמיהם" (שמות ל"ב 25) לבין הוראת משה לאהרן לאחר מות בניו: "ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרמו ולא תמותו" (ויקרא י' 6). המסר המיידית המובא כאן הוא, שיש צורך בסדר בכל מה שקשור לטקסים הכהניים.

שני סיפורים נוספים במקרא רומזים לסיפור זה. האחד: הסיפור על עוזא, שניסה למנוע את נפילת ארון ה' בזמן העברתו מבית אבינדב אשר בגבעה; השני: הסיפור על המלך עוזיהו המקטיר על המזבח למרות אזהרת הכהנים לבל יעשה זאת בנימוק שאין זה תפקידו (דה"ב כ"ו 16-21). הדמיון בין שלושת הסיפורים נעוץ בראש ובראשונה בדמיון בין השמות: אביו של עוזא הוא אבינדב, שם המורכב משני שמות: נדב ואבי-הוא, שמות בניו של אהרן. השם עוזא הוא כשמו של מלך יהודה: עוזיהו. ועדיין ביסודם של שלושת הסיפורים עומד רעיון החטא ועונשו. לאחר שגרינשטיין מראה את הקשר בין שלושת הסיפורים הוא מסיק מהשוואה זו, כי בעל דברי הימים מתמודד עם הבעיה התיאולוגית של מעשה נדב ואביהוא, מחד, ועם הקושי בספר מלכים, המעריך את עוזיהו באופן חיובי, ובכל זאת מציין, כי לקה בצרעת, מאידך. באמצעות הסיפור על חטא ההקטרה של עוזיהו, שמוזהר על ידי הכהנים שאין בסמכותו לעשות זאת ונענש על כך, ניתן להסביר גם את מותם של בני אהרן, שהקטירו קטורת למרות שלא היו מוסמכים לעשות זאת. על כך נאמר במפורש: "בקרובי אקדש" (ויקרא י' 3).<sup>310</sup>

השוואה בין-טכסטואלית מקשרת בין הסיפור על בני ירבעם לבין בני אהרן המתים, אשר שמותיהם כמעט זהים: נדב ואביהוא מול נדב ואביה. לדעת מיק קיים דמיון בין ה"אש הזרה" לבין "אל זר" (תהילים מ"ד 21; פ"א 10) הרומז לעבודת העגל. מסקנתו היא, כי הסיפור על

<sup>309</sup> Milgrom, Leviticus 1-16, pp. 598-633.

<sup>310</sup> גרינשטיין, "מדרש פנים מקראי על מעשה נדב ואביהוא", עמ' 71-78.

חורבנו של ענף זה של בית אהרן מסלק כל כתם מבית אהרן ומשאיר אותם בטוחים בדרישתם למשרת הכהנים. כלומר: הסיפור לקוח מרובד קדום של המקור הכהני, השייך לתקופת הבית הראשון.<sup>311</sup>

בין אם הטקסט בדברי הימים בא לפרש את הטקסט במלכים ובויקרא, ובין אם הן הטקסט ובויקרא והן הטקסט בדברי הימים באים להגן על מעמד הכהנים ולהגיד במפורש, כי רק הכהנים ראויים להקטיר על המזבח - בשני המקרים ייתכן בהחלט שהם משרתים אותה אידיאולוגיה: חיזוק מעמדם של הכהנים.

כאשר בעל דברי הימים מסביר את בחירתם של אלעזר ואיתמר ככהנים, הוא מאזכר את מותם של נדב ואביהוא וכן את העובדה שלא היו להם בנים (דבה"א כ"ד 1-2). אין כאן אזכור של הסיבה למותם. גרינשטיין מציין, כי מופיע כאן המוטיב העובר במקרא כחוט השני, על כי הבכורים נדחים מפני הצעירים. ייתכן שאף כאן, אין צורך לחפש סיבה למותם של בני אהרן אלא כדי לפנות את המקום לאחיהם הצעירים. אך גרינשטיין אומר עוד, כי אין צורך לחפש סיבה הגיונית למותם של בני אהרן מנימוק נוסף. הסיפור מלמד על כי אין לכפות על אלוהים את הסדר של שכר ועונש. נהפוך הוא: האל אינו פועל על פי כללים מסודרים המובנים לבני האדם. האל הוא מעל לבני האדם ומעשיו מעל להבנתם, וגם בסיפור הזה נוראותו של האל באה לידי ביטוי. וגם הכהן יכול לשלוט רק על מה שמוטל על הכהן אך לא על אלוהים.<sup>312</sup> אולם קשה לראות בסיפור מסר תיאולוגי בלבד. סביר יותר להניח, כי מדובר במסר אידיאולוגי נוסף.

הסבר שונה למותם של בני אהרן מסתמך על הקשרו המידי של הסיפור.<sup>313</sup> בספר ויקרא פרק ט' מסופר על אש אלוהים שיורדת מלפני ה' ואוכלת את העולה ואת החלבים שמצויים על המזבח. אש זו שונה מהאש שמקריבים בני אהרן, שהיא אש ארצית-כהנית. כלומר: בני אהרן אינם נענים כראוי לאש האלוהית שמשמעותה התגלות ה', ובכך אין הם מכירים במגבלות הפולחן. הם פועלים מתוך התלהבות יתר, בכך שהם דבקים בפולחן, ואינם מכירים בגדולתו של רגע ההתגלות. משום כך נענשים. גם לנדב ולאביהוא יש רקע נבואי (שמות כ"ד 9-11) וגם הם

<sup>311</sup> Meek, "Aaronites and Zadokites", p. 157.

<sup>312</sup> Greenstein, "Deconstruction and Biblical Narrative", pp. 56-64.

<sup>313</sup> גליקליך, הדרך לקומראן, עמ' 33-45.

חזו בהתגלות אלוהים (התיאור דומה לתיאור של יחזקאל א' 26). אך בסיפור הקרכת המנחה בא ידי ביטוי ה"היבריס הכהני", ולכן במקום שהם יהיו המקרובים, הם עצמם הופכים להיות הקרבן. כמו כן, ביחס שבין כהונה לנבואה ניצחה הנבואה: ההתגלות האלוהית עומדת מעל לטקסים הפולחניים אותם מבצעים הכהנים, גם אם הם מבוצעים בהתאם לכללים.

סיפור זה מתקשר לסיפורים נוספים. האחד הוא הסיפור על נפילתו של בית עלי (שמואל א' א'-ד'). בשני הסיפורים מדובר בכהן חיובי, שאינו מצליח לחנך את בניו למשמעת במה שקשור לסדר הטקסי הנכון. חריגה מהסדר מעוררת את זעם האל, וגורמת למותם של הבנים. הדמיון מצוי גם בעניין השמות: הבן הממשיך את אהרן הוא אלעזר, ואילו אלעזר בן אבינדב הוא שמתמנה לשמור על ארון ה' לאחר שהוא מוחזר מן הפלישתים (שמואל א' ז' 1). פירוש השם אבינדב הוא "אבי הוא נדב" משמעות שמאזכרת, כאמור, את שמות בניו המתים של אהרן, נדב ואביהוא. כמו כן שם בנו של אלעזר בן אהרן הוא פנחס כשמו של אחד הבנים של עלי. ייתכן שמדובר בשמות נפוצים בקרב משפחות הכהונה אך ייתכן שבחירת השמות מכוונת על מנת לקשר בין הסיפורים.<sup>314</sup>

את מי משרת סיפור מעין זה? הסיפור נלקח מהמקור הכהני. אם כן, נשאלת השאלה: לשם מה יכפישו הכהנים לפחות שניים מבניו של אהרן הנחשב לאבי הכהונה?

הסבר אחד ניתן על ידי דמרוש. הוא מוצא קשר הדוק בין סיפור זה לסיפור עשיית העגל בידי אהרן (בעניין העונש לאהרן). מסקנתו היא, כי הסיפור, שנכתב לאחר הגלות, מאשים את חוסר היציבות של העם בהתנהגותו בפרשת העגל ואת המלוכה (עקב הקשר לירבעם) בחורבן יהודה. נדב ואביהוא נענשו, לדעתו, כדי להצביע על החשיבות של מתן המנהיגות לכהנים (הלויים והתנהגותם בסיפור העגל). בהעדר מנהיגות פורמאלית בתקופת הגלות, יש לתיתה בידי הכהנים. העצב של אהרן לאחר מות בניו מייצג את ההלם של הגלות, אולם החזרה לשגרה מטרתה להצביע על כך שיש להתאושש ולהמשיך הלאה.<sup>315</sup>

הסבר אחר ניתן על ידי יוסטון. הוא מפרש את הסיפור כתוצאה של יריבות בין משפחות. הוא מתאר את החברה הקדומה כבנויה על משפחות, אשר כל אחת מהן שואפת להשיג כוח –

<sup>314</sup> Damrosch, The Narrative Covenant, pp. 274-276.

<sup>315</sup> Damrosch, The Narrative Covenant, p. 278.

כבוד.<sup>316</sup> כתוצאה מהמבנה החברתי, הכבוד ניתן למשפחה ולא דווקא ליחידים. ראש המשפחה מוריש את הכבוד לבניו. המשפחות הקשורות בקשרי דם מתייחסות למשפחה הנבחרת ביחס אמביוולנטי: מצד אחד גם הן עשויות ליהנות מהכבוד, אך מצד שני הן מקנאות ורוצות להכשיל את המשפחה. סיפור על אבי המשפחה ה"טוב" ועל בניו ה"רשעים" יכול לשרת את מטרות המשפחות היריבות הן מבחינה אידיאולוגית והן מבחינה פסיכולוגית בלי לגרום למלחמה גלויה: הבנים הם האשמים במקרה שאבי המשפחה אכן ייפול. יוסטון מוסיף כי מכיוון שאהרן כבר חטא בעניין עגל הזהב, הנה כאן הסיפור מסיט את חטאיו אל חטאיהם של בניו.<sup>317</sup>

אך הסיפור יכול אף ללמד על עליונותו של משה הנביא על פני אהרן הכהן. מהסיפור יוצא משה עליון. הוא אינו מגלה רגש של חמלה או של השתתפות בצער כלפי אהרן. תגובותיו הן תכליתיות, וכולם מצייתים לפקודותיו: הדרכה לסילוק הגופות ומתן הוראות טכניות לאהרן ולבני אהרן הנותרים, ביניהן אף הוראות פולחניות. רק בסוף הסיפור מדבר אהרן, ודבריו מתקבלים בהסכמה. בכך מתאזן במקצת מעמדו של אהרן ביחס למשה.<sup>318</sup>

בכך מתקשר הסיפור גם לסיפורי האבות. הוא ממשיך (כאמור לעיל) את הקו המנחה הקיים בסיפורי האבות, כי הבכורים נדחים מפני הצעירים. הבכורים אינם מסוגלים למלא את ייעודם בגלל פגם מוסרי (עשו, ראובן). הן מותם של בני אהרן הבכורים המפנים את מקומם לצעירים, והן חולשתו של אהרן הבכור מעצימים את מעמדו של משה, האח הצעיר.

בסך הכול הסיפורים המציגים את אהרן באופן שלילי, כמו סיפור בניית עגל הזהב, מלמדים על כי לא כולם אישרו את בחירת הכהנים כפי שהיא מתוארת בתורה.

<sup>316</sup> על הקשר בין כוח לכבוד ניתן ללמוד מהשורש של המלה כבוד: כ-ב-ד שמצביע גם על משקל.  
<sup>317</sup> Houston, "Tragedy in the Court of the Lord", pp. 37-39. יוסטון מצביע על המוטיב במקרא, בו הבנים אינם הולכים בדרכי אביהם ואף מביישים אותו: בני עלי ובני שמואל חוטאים; אמנון הולך בדרכי אביו ואונס את תמר (בהשפעת מעשי דוד ובת שבע) ולאחר מכן בנו אבשלום מורד בו. אולי סבלו של אהרן קטן יותר אך נופל בקטגוריה של משפחה בלתי מתפקדת.  
<sup>318</sup> Lichtenstein, "Who Speaks for God?", pp. 5-6.

משפחת הכהנים בעלת החשיבות הרבה במקרא היא משפחת צדוק. צאצאי צדוק נזכרים גם בספרי נביאים ראשונים וגם בספרים מהתקופה שלאחר הגלות, כמו ספר יחזקאל וספר דברי הימים. משום כך ראוי לברר את מוצאו של צדוק ואת הדרך באמצעותה הוא מגיע למעמד חשוב בקרב הכהונה.

### 11. מוצאו של צדוק

מוצאו של צדוק סתום ואינו ברור די צרכו. הוא נזכר בפעם הראשונה ככהן בממשלתו של דוד (שמ"ב ח' 17) וכן פעמים מספר בספר שמואל ככהן לצידו של דוד בעיקר בתקופת מרד אבשלום, ולאחר מכן ככהן בתקופת שלמה. הפעמים האחרות בהן נזכר השם צדוק הן בספרים המאוחרים, דהיינו: מתקופת בית שני: יחזקאל ("בני צדוק": מ' 45-46; מ"ג 18-19; מ"ד 16-6; מ"ח 9-11), עזרא ונחמיה (שש פעמים) וכן בספר דברי הימים (שבע עשרה פעמים). רשימה גיניאלוגית בספר דברי הימים מגדירה אותו כאחד מצאצאיו של אלעזר בן אהרן הכהן (דה"א ה' 29-34). שם אביו, אחיטוב, מעורר בעיה, כי אחיטוב הוא גם שמו של סבו של אביתר, מה שיעשה את צדוק לנכדו של אביתר ובכך אף צאצא לבית עלי. דבר זה הוא בלתי אפשרי, כי צדוק הוא מחליפה של שושלת עלי. המסקנה היא: או שהקשר לאחיטוב משובש או שהטקסט בשמואל ב' ח' 17 משובש.<sup>319</sup> בדה"א י"ב 29 נזכר צדוק אחר. דה וו מתקן את הפסוק בשמ"ב ח' 17: "צדוק ואביתר בן אחימלך, בן אחיטוב" אך במקרה זה צדוק נותר ללא אילן יוחסין.<sup>320</sup> החוקרים חלוקים בדעתם לגבי מוצאו של צדוק. יש סבורים, כי הוא משתייך לאהרן הכהן,<sup>321</sup> ויש המייחסים אותו לשרידי היבוסים בירושלים, אשר הצטרפו לדוד לאחר כיבוש העיר.<sup>322</sup> קרוס תומך בדעה, כי צדוק היה מצאצאי משפחת אהרן. משפחת אהרן מתקשרת עם העיר

<sup>319</sup> Driver, Notes on the Hebrew Text and the Blenkinsopp, Sage, Priest, Prophet, p. 76. Topography of the Books of Samuel, p.283. לפי דרייור, גם אם ייתכן שמסיבות של הזמן, כמו מחלה, נלקחה משרתו בידי בנו, קשה להניח, ששמו של אביתר הוחלף בידי בנו. לכן אין זה בלתי אפשרי, שהשיבוש בטקסט נעשה שלא במתכוון ויש לקרוא "אביתר בן אחימלך". בדה"א כ"ד 3, 2, 6 אחימלך נזכר לצידו של צדוק כך שהקריאה בספר שמואל שובשה.  
<sup>320</sup> De Vaux, Ancient Israel, p. 373.  
<sup>321</sup> Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic, pp. 206-215. אולם כבר וולהאוזן, אקדמות, עמ' 99-100, הראה, שלא ייתכן שצדוק מתייחס לאהרן, לפי שצדוק הוא אבי שושלת הכהנים שמחליפה את כהני אהרן (שמ"א ב' 27 ואילך). יש גם דעות נוספות כגון: שהוא היה כוהן בקרית יערים או בגבעון, אך למרות שאין מקורות שסותרים דעות אלה אין גם מקורות נוספים שתומכים בהן: De Vaux, Ancient Israel, pp. 373-374.

חברון ( יהושע כ"א 11 ; דה"א א' ו' 40), והוא מקבל את תיאור השושלת מדה"א ה' 27-38. טענתו העיקרית מסתמכת על בחירתו של דוד בשתי משפחות כהונה גדולות: הוא בחר את אביתר משילה, מבית עלי שהם מצאצאי משה, כמייצגים את הצפון; ואת צדוק מחברון מצאצאי אהרן, כמייצגים את יהודה, וזאת על מנת לאחד את הממלכה. מכיוון שקרוס סבור, כי מוצאה של שושלת אהרן בחברון, קשה לו לקבל את הדעה, שדוד דחה את משפחת אהרן, שתמכה בו בטרם היותו מלך על כל השבטים ובחר במקומה משפחה יבוסית. כנגד דעה זו ניתן לטעון, כי על פי סיפור מרד אבשלום (שמ"ב ט"ו), הומלך אבשלום בחברון, כלומר: דווקא אבשלום נתמך בידי החברונים. לעומת זאת, דוד נתמך בידי צדוק. אם כן, דעתו של קרוס אינה סבירה, באשר צדוק (שלפי האמור לעיל השתייך למשפחת אהרן) תמך בדוד, כאשר בני עירו תמכו בבן שמורד בדוד.

חוקרים אחרים מזהים את צדוק עם שרידי היבוסים שבירושלים על סמך הרשימה בדברי הימים א' י"ב 28-29. ברשימה זו נזכר צדוק לאחר הנגיד לבית אהרן, והעובדה שלא נזכר ייחסו מעוררת את ההשערה שמוצאו זר.<sup>323</sup> להשערה זו מתווספת ההנחה, שהשם "צדוק" דומה לשם "מלכי צדק" מלך שלם, היא ירושלים הנזכר בבראשית י"ד,<sup>324</sup> וכן ל"אדוני צדק" מלך ירושלים המוזכר ביהושע י' 1; 3. יש אף המרחיקים וטוענים, כי הצטרפותו של צדוק היבוסים

<sup>323</sup> לדעת Hauer, "Who was Zadok?" pp. 91-92 כל הרשימה מעוררת חשד, באשר היא מתארת את תומכי דוד בחברון, ואין לה מקבילה בספר שמואל ב'. הוא מתפלל על כי בעל דברי הימים אינו מציין את צדוק כראש משפחת אהרן, כי בדרך כלל צדוק הוא מראשי תומכי דוד מבין הכהנים. בטקסט של דברי הימים י"ב צדוק הוא נחות ליהודע, הנגיד לאהרן, מה שסותר את עמדתו של בעל דברי הימים, הנוהג לראות בצדוק את הכהן הראשי מבית אהרן; כמו כן הרשימה נראית חשודה בגלל המספרים המוגזמים של תומכי דוד ועקב הנוסחה המסורתית של כל השבטים, שלפתע תומכים בדוד. מנדנהל, Mendenhall, "The Census Lists of Numbers 1 and 26", pp. 61-62. טוען, שאת המונח "אלף" אין להבין במשמעות של מספר, אלא במשמעות של יחידה שבטית, כמו "הנה אלפי הדל במנשה ואנוכי הצעיר בבית אבי" (שופטים ו' 15). לפי זה המונח "מאות" מתייחס ליחידות קטנות יותר. בכל מקרה, יש הבדל בין הרשימה בפסוקים 24, 31-39 לבין זו של 25-30, מה שגורם להאואר לטעון, שהרשימה השנייה היא עבודת עריכה של בעל דברי הימים בעוד הרשימה הראשונה בעלת מספר האנשים הקטן יותר ומייצגת תקופה ארכאית. גם Olyan, "Zadok's Origins and the Tribal Politics of David", pp. 186-190 רואה ברשימה בדברי הימים תוספת של העורך. לטענתו, לא ייתכן שבדוד תמכו דווקא שבטי הצפון, המרכז ועבר הירדן ובמספרים מוגזמים, כפי שמתואר בפסוקים 31-39 מאשר שבטי הדרום, שמתוארים בפסוקים 25-30. מסקנתו היא, שהרשימה בפסוקים 31-39 אינה היסטורית והיא מעשה ידי העורך, שרצה לשרטט את הלויאליות הרבה לה זכה דוד. אך אוליאן דוחה את הסברה בדבר מוצאו היבוסים של צדוק בטענה, שאין לכך זכר ברשימה בדברי הימים, ואם צדוק נחות ליהודע הרי הסיבה לכך היא היותו צעיר. השם יהודע מופיע בשושלת של צדוק (מל"ב י"א 4; דה"ב כ"ב 11) מה שיכול להוכיח על הקשר בין יהודע, אהרן וצדוק.

<sup>324</sup> Rowley, "Melchizedek and Zadok", pp. 467-470. רולי סבור, כי הסיפור בבראשית י"ד הוא אייטולוגי, הבא להכשיר את כהונת היבוסים בימי דוד.



לחילו של דוד סייעה לו בכיבוש ירושלים.<sup>325</sup> חיזוק לטענה זו מצוי בהנחה, כי צדוק זכה בחסד של דוד בזכות עריקתו מעירו מירושלים ובעיקר בזכות עזרתו לדוד במתן מידע, שסייע לו לכבוש את העיר. אחת הראיות התומכות בדעה זו היא המספר המועט של אנשים המלווים אותו שנזכרים בדה"א י"ב, במיוחד בהשוואה ליתר השבטים שתומכים בדוד. מספר מועט זה נובע מכך שהגיע עם תומכים מעטים. כלומר, מצד אחד עקב המספר המועט של אנשי צדוק, הרשימה בדברי הימים נראית לא היסטורית. אולם מצד שני, אם צדוק אכן יבוא, סביר להניח, שעריקתו למחנה דוד גרמה רק לאנשים מעטים לחבור אליו, ולכן ייתכן שאזכורו דווקא אותנטי, במיוחד שדרכו של בעל דברי הימים להגזים במספריו.<sup>326</sup> אם מוצאו של צדוק יבוא, הרי הוא זכה במעמד גבוה אצל דוד גם בזכות הסיוע בהעלאת ארון ה' והפקדתו במקדש בעיר. מכיוון שהפיכתו של צדוק לכהן לגיטימי הייתה כרוכה בסיכון מסוים, היא נעשתה בחשאי, במיוחד אם צדוק אומנם סייע לדוד בכיבוש העיר, והיה זקוק להגנה מפני בני עמו.

בדיקה של מינוי כהנים במצרים מעלה, כי בנוסף להיותו של המלך בבחינת אל, הוא היה מתערב במינוי כהנים, תפקיד שעבר בעיקרון בירושה מאב לבן, בשני מקרים: האחד, אם רצה לתגמל אדם, ששירותו נראה בעיניו מיוחד; השני, אם הרגיש כי כוחם של הכהנים בעיר מסוימת מתחזק מעבר לנחוץ לו, והוא רצה לאזן כוח זה באמצעות כהן מבחוץ.<sup>327</sup> מצד שני, מעשיו של מלך בבל, נבונאיד, שהעלה את מעמדו של האל סין והשגיבו מעל שאר אלי בבל, וכן התערבותו בניהול קופות המקדש, עוררו עליו את חמתם של כהני בבל, והם סייעו לכורש להיכנס לבבל. אין פלא, שבגליל כורש, המכונה גם "הכרזת כורש לבבלים" הוא מתאר את עצמו כעושה רצונו של האל מרדוך.<sup>328</sup> כך שבחירתו של דוד בכהן זר אינה יוצאת דופן. צריך לזכור, שעלייתו של דוד לשלטון מלווה בהתנגדות מסוימת, למרות שהמספר בספרי שמואל מציג אותה כרצון ה'.

<sup>325</sup> ליונשטם, ערך "צדוק", אנציקלופדיה מקראית, כרך ו', עמ' 673-678. Hauer, "Who was Zadok?", pp. 89-94

<sup>326</sup> Rosenberg, "The God Sedeq", p. 168. רוזנברג מתאר את הקשר בין השורש "צדק" לבין אל

השמש הבבלי Šamaš.

<sup>327</sup> Sauneron, The Priests of Ancient Egypt, pp. 45-47. באופן דומה מסביר ברטלט את מינויים

של בני דוד ככהנים במטרה להחליש את כוחו של בית צדוק; Bartlett, "Zadok and his Successors in Jerusalem", pp. 16-17.

<sup>328</sup> תדמור, אשור, בבל ויהודה, מחקרים בתולדות המזרח הקדום, עמ' 283-303. יש לציין, כי כהני בבל היו מעורבים גם בהזמנתם של מלכי אשור לבבל עוד לפני כיבוש כורש.

דוד ניסה לאחד את השבטים בין השאר באמצעות בחירת ירושלים, שלא הייתה מזוהה עם אחד השבטים, ולכן יתכן שבחר גם בפולחן, שלא היה מזוהה עם שבט מסוים.

עקב הופעתו המאוחרת של צדוק, יחסית להיסטוריה הישראלית המתוארת במקרא, היה צורך לקשר אותו מאוחר יותר לאישים ולמאורעות מן העבר, וכך ניתן להסביר את הקשר למלכיצדק (בראשית י"ד) ולעלי (שמ"א ב' 27 ואילך). התיאוריה בדבר היותו של צדוק יבوسی מסבירה את התפלגות הכהונה בימי שלמה: צדוק תמך בשלמה, שנולד בירושלים והיה חצי יבوسی (אולי), ושמו נובע מהאל הכנעני *Salim*; ואילו אביתר, שהיה משושלת אהרן, תמך באדוניה שהיה חברוני אף הוא (שמ"ב ג' 2-4). לאחר ניצחון שלמה, נותר צדוק הכהן היחידי מכיוון שאביתר גורש.<sup>329</sup>

תיאוריה זו נתקלת בקשיים לא מועטים. שמות משורש צ-ד-ק הינם שכיחים בין האמוריים והכנענים.<sup>330</sup> גם בשפה האוגריתית נמצאים שמות משורש זה כלל *b'lšdq* (= בעל צדק).<sup>331</sup> כתוצאה מכך אין ליחס חשיבות רבה לקשר בין השם צדוק לבין מלכיצדק מלך שלם או לאדוני צדק מלך ירושלים, כי יכול להיות כאן לא יותר מאשר צירוף מקרים. אך בכל זאת, הניסיון להעניק דווקא לצדוק מעמד בירושלים הופך להיות לחרב פיפיות, באשר הוא מזוהה עם אלוהות זרה. כמו כן בהעלותו את ארון ה' לירושלים, יוצר דוד קשר בין המסורת העתיקה לבין הפולחן בירושלים. קשה להניח, שדווקא דוד ימנה כהן גדול יבوسی, כאשר ברור שמטרתו היא לחזק את המסורת הישראלית ובכך ליצור קשר חזק יותר בין השבטים.<sup>332</sup> לאחר ימי דוד ושלמה, כלומר לאורך תקופת בית ראשון ועד לנבואת יחזקאל ולספרים המאוחרים, דהיינו מימי בית שני, צדוק אינו נזכר. כמו כן אין נזכרת שושלת מבית צדוק. המסקנה היחידה עד כאן היא, שהיה כהן בשם צדוק, והוא היה בימי דוד.<sup>333</sup>

<sup>329</sup> Rosenberg, "The God Sedeq", p. 166-168. רוזנברג מראה, כיצד דוד כיבד את האלוהויות של ירושלים, כאשר בחר לבניו שמות בעלי מרכיב תיאופורי "שלם" כמו: שלמה, אבשלום. לשם שלמה, שהוא בעל מרכיב זר, על פי דעת רוזנברג, נוסף השם "ידידה" שהוא בעל מרכיב תיאופורי של האל הישראלי. התיאור של ה' כאל צדק, או כמפיץ צדק, במיוחד כפי שהוא נזכר בדברי הנביאים ובמזמורי תהילים, הוא תוצאה של צירוף האל צדק אל ה'.

<sup>330</sup> Cross, Canaanite Myth, p. 209.

<sup>331</sup> Gröndahl, Der Personennamen der Texte aus Ugarit, p. 379.

<sup>332</sup> Olyan, "Zadok's Origins and the Tribal Politics of David", p. 181-182.

<sup>333</sup> Hunt, Missing Priests, p.90

המסקנה מדיון זה היא, שבין אם היה צדוק ממוצא זר ובין אם היה ממוצא ישראלי, אין זה מתקבל על הדעת שהיה מצאצאי אהרן. בשלב מסוים בהיסטוריה, וייתכן שבתקופת דוד, השתלב צדוק בצוות המקדש, ובתקופה מאוחרת יותר התגבשה סביבו שושלת, שבאה לתת לגיטימציה למעמדו הגבוה. עצם העובדה שמוצאו שנוי במחלוקת רק יכולה להעיד על כושר ההמצאה של הכותבים, שיצרו לו שושלת מלאכותית בלתי מבוססת.<sup>334</sup> יהא מוצאו של צדוק אשר יהא, הסיפורים השונים והמנוגדים על מוצאו רק מעצימים את הדעה בדבר מאבק בין משפחות כהנים שונות על השליטה במקדש בירושלים.<sup>335</sup>

בנוסף על הרשימות בדברי הימים ובעזרא-נחמיה, מזכיר הנביא יחזקאל את צדוק ארבע פעמים. "הכהנים הלויים בני צדוק" (מ"ד 15), כפי שהם נקראים בפיו, הם היחידים המורשים לשרת בקודש. יחזקאל מגנה את הנוכרים ואת הלויים מתקופת בית ראשון, ומשווה אותם לבני צדוק, אשר היו נאמנים לעבודתם. לדוגמה: על בני הנכר הוא אומר: "כן בן נכר...לא יבוא אל מקדשי" (פס' 9) לעומת בני צדוק "המה יבואו אל מקדשי" (פס' 16); או: הלויים "ולא יגשו אלי" (פס' 13) לעומת "המה יקרבו אלי" (פס' 16). בכינוי "הכהנים הלויים" קרוב יחזקאל בניסוחו ובהשקפתו לאסכולה המשנה תורתית, הקובעת שהכהנים ממשפחה כלשהי משבט לוי רשאים לכהן בקודש. בביטוי "לעמוד לפני" יש מעין פולמוס כנגד הלויים, שעליהם נאמר כי הם יעמדו לפני העם לשרתם (פס' 11).<sup>336</sup>

**מסקנה:** ניתן למצוא תבנית ברורה באזכור הכהנים. כל אחת מהמשפחות הכולטות של הכהנים, מנסה לקבע את מעמדה ואת ראשית שושלתה בראשית התהוותו של העם. כהונת אהרן – בתקופת יציאת מצרים; כהונת עלי – בתקופת השופטים; כהונת צדוק בימי דוד, ראשית תקופת המלוכה.

<sup>334</sup> סביר להניח, שתומכיו ייחסו אותו לאהרן, ואילו מתנגדיו רמזו למוצאו הנכרי ולקשר שלו עם עבודת אל זר.

<sup>335</sup> רוב הכהנים שזכרים במקרא נזכרים בשמותיהם בלבד, ואין בהירות לגבי השושלת אליה הם משתייכים. גם הכהנים שנהרגו בידי מלך בבל, שריה וצפניה, אין ראיות לגבי מוצאם. ההנחה היא, שאם משפחת צדוק כיהנה במקדש, אנשים מצאצאיה הלכו גם לגלות בבל. דיון מפורט ודעות החוקרים אצל

Hunt, Missing Priests, pp. 87 ff.  
<sup>336</sup> כשר, יחזקאל, כרך שני, עמ' 860-861.

## סיכום

כפי שנאמר לעיל, שושלת אהרן נעלמת מן הכתובים המספרים על תקופת בית ראשון. הדבר מתמיה לאור סיפורי התורה, שמכירים באהרן בלבד כמייסד השושלת. אחת הבעיות העיקריות אם כן, היא ביישוב הסתירה בין סיפורי התורה, שעל פיהם אהרן ובני משפחתו הם נבחרים האל לתפקידי הכהונה, לבין המסופר בעיקר בספר שמואל ולאחר מכן בספרי יחזקאל ודברי הימים, לפיהם בית צדוק הוא המשרת בבית המקדש בירושלים. אחד ההסברים הוא, שלאחר כיבוש ירושלים בידי דוד, מסיבות השרויות במחלוקת, מינה דוד את צדוק ככהן. לאחר שנדחו מן הכהונה, ייסדו צאצאי אהרן את הכהונה בבית אל, ושם היה מרכזם. דעה זו מסתמכת בעיקר על הדמיון בין סיפור העגל לסיפור על ירבעם בן נבט (מל"א י"ב), שנכתב בחוג המתנגדים לכהונה מבית אהרן. הופעתם של כהנים מבית אהרן מחדש מוסברת בכך, שלאחר גלות שבטי הצפון ברחו הכהנים מבית אל לירושלים, שם נתקבלו לעבודת הפולחן אך בהגבלות מסוימות. אותם סיפורי התורה, שתומכים בבית אהרן, נכתבו בידי כהנים מבית זה, והם באים לבסס את מעמדם של בני אהרן בבית המקדש בירושלים. דעה זו יכולה להסביר, מדוע אין הספרות הדויטרונומיסטית מזכירה את אהרן: אם צאצאיו משרתים בבית אל, אין העורכים היהודאים מעוניינים בו. דעה זו יכולה להסביר גם, מדוע סיפור העגל בדברים (פרקים ט"ו-י') מטיל את רוב החטא על העם, אך מציינים במפורש את עוונתו של אהרן. יש רצון לקבע את עוונתו של אהרן על מנת להסביר את מעמדם הנחות יחסית של צאצאיו במקדש בירושלים.

מה ניתן להסיק מנתונים אלה? ברחבי ארץ ישראל, הן בישראל והן ביהודה התקיימו מקדשים ובמות, בהם עבדו כהנים. יש להניח שהכהנים שזכו למעמד הגבוה יותר היו כהני המקדש בירושלים. כהנים אלו אף נהנו מתמיכת המלכות, עובדה שהם נמצאים ברשימת פקידי הממלכה: שמ"ב ח' 17-18; מל"א ד' 4. בדה"ב כ"ו 17 מסופר על המלך עוזיהו שבא להקטיר בהיכל, ומולו מגיע עזריהו הכהן מלווה בשמונים בני חיל, כשהכוונה לכהנים<sup>337</sup>. במל"ב ט"ז

<sup>337</sup> הופעתם ההרואית של הכהנים מנוגדת למצבם העלוב של הנביאים במיוחד של ירמיהו, אשר לא זו בלבד שנרדף על ידי בני משפחתו, אלא נשקפה סכנה לחייו במשך כל התקופה בה ישב בירושלים. גם אם הסיפור הוא מדרש לשמו של המלך עוזיהו - עזריהו ויש לו נגיעה לסיפור על מותם של בני אהרן, נדב ואביהוא, כפי שסבור גרינשטיין, מדרש פנים מקראי על מעשה נדב ואביהוא, עמ' 71-79, עדיין אי אפשר להתעלם מהתיאור של הכהנים, אשר באים ברוב תפארת לבית המקדש.

10 מסופר על המלך אחז, אשר רואה בדמשק תבנית מזבח, והוא חפץ לבנות מזבח דוגמתו. לשם כך הוא שולח "את דמות תבניתו לכל מעשהו" לאוריה הכהן, והוא בונה את המזבח בירושלים. כלומר: הכהנים הם פקידי המלכות והמימון מגיע מכספי המלכות.

אפשר להוסיף על כך, כי מדרך הטבע כאשר מתרבים הכהנים, יש צורך לעשות דיפרנציאציה ביניהם. בתוך הכהנים לבין עצמם נוצרים מעמדות, וכל מעמד טוען לבלעדיות. במיוחד מתאים הדבר לתקופת יאשיהו. הרפורמה של יאשיהו מקשה על משפחות הכהונה, כי היא גודעת את מטה לחמן. זוהי סיבה נוספת לרצות להידחק אל המשפחות בירושלים. ספר דברים משתמש במינוח "הכהנים הלויים", אולי כדי להדגיש, כי יש כהנים אשר אינם לויים.

אחת הדרכים לנכס בלעדיות היא באמצעות ייחוס. קשה להניח, כי בתקופות בהן הכתיבה נדירה, ושימור הכתוב כמעט בלתי אפשרי (כתוצאה מהחומר המתכלה עליו נכתבים הדברים וגם כתוצאה ממחסור בתנאי אכסון), ניתן להוכיח ייחוס. לכן במשך השנים יוצרת לה כל משפחת כהנים את הייחוס שלה. לדוגמה: משפחת אהרן תולה את מוצאה בהיות העם במצרים בהיות האֶפּוֹנִים של המשפחה כהן, אחיו של המנהיג, אשר נבחר על ידי האל, ובחירתו הוכחה בדרך נס לעיני העם (במדבר ט"ז). אך גם על משפחת עלי נאמר, כי נבחרה לתפקידה עוד בתקופת יציאת מצרים (שמואל א' ב' 27). משפחה אחרת מייחסת את עצמה לצדוק, אשר על פי המסופר נבחר בידי דוד.

לכאורה, מוצג המעמד הכהני כחסר נחלה, אשר תלוי בחסדי העם לצורך פרנסתו. למעשה, התמונה המצטיירת מן הכתובים השונים שונה לחלוטין. על פי החוק הכהני, למרות שהכהנים לא נהנו מאחוזת חקלאית, קיימות אפשרויות לפיהן יזכה אף הכהן בנכסי דלא נידי, דהיינו בשדה. אם אדם מקדיש מאחוזתו שדה לה', ולא גאל את השדה, או מכר אותה לאיש אחר ולא גאל אותה, בשנת היובל יקבל הכהן את השדה, שהוא בבחינת חרם (ויקרא כ"ז 21-22; במדבר י"ח 14). בנוסף על כך יש להניח, שכהנים שקיבלו את משכורתם מאת המלך, קבלו גם נחלות חקלאיות.

ניתן לקבל את ההבחנה בין משפחות כהנים שונות. הבחנה זו מחזקת את הדעה שמשפחות אלו מתחרות על העבודה במקדש. יחזקאל מתפלמס עם יתר המשפחות ודוגל בזכותה של משפחת צדוק בלבד.

אך לא הרשימות הגיניאלוגיות השונות בלבד משקפות מאבקים בין הכהנים. ניתן לראות זאת גם בסיפורים השונים הפזורים במקרא. לדוגמה: הסופר הדויטרונומיסט מציג מספר פעמים את העיר בית אל ואת הפולחן הנוהג בה כשורש הרע בכל הקשור לפולחן הישראלי. הסיפור על ירבעם, המציב עגלי זהב בבית אל מיד לאחר הפילוג, הממנה כהנים מקצות העם שלא היו מבני לוי, והבודה חג מלכו בחמישה עשר בחודש השמיני (מל"א י"ב). סיפור זה נועד בין השאר לפסול את משפחות הכהונה של בית אל מלכהן בעתיד במקדש בירושלים.

**מסקנה:** אין זאת אלא שהרשימות השונות משקפות מאבקי כוח בין משפחות שונות של כהנים, החפצות לשרת במקדש, והתולות את יחוסן בדמות קדומה. אם כהנים מבית צדוק מגיעים בשושלתם עד לימי דוד, מגיעים הכהנים האחרים את שושלתם עד ימי אהרן. אין לחפש ברשימות בספרים השונים דיוקים היסטוריים, כאשר מלכתחילה הן נערכות מתוך מניעים אידיאולוגיים.

גילויי המציאות העומדת מאחורי הספרות הכהנית בתורה תלויה גם בתיארוכה של ספרות זו. לפיכך נדון בפרק הבא בזמן חיבורו של המקור הכהני, שאמור לשקף את עולמם ואת השקפותיהם של הכהנים.

## 12. מתי התחבר המקור הכהני?

### הקדמה

פרקים רבים בתורה, בעיקר רוב הפרקים שבספר ויקרא והחלקים המשפטיים בספר במדבר מיוחסים למקור הכהני, דהיינו: הם נכתבו בקרב קבוצת הכהנים. רוב הפרקים עוסקים בענייני פולחן, אולם גם הסיפורים המיוחסים למקור זה מעוצבים באופן כזה, שיתאימו לאידיאולוגיה

הכהנית. לדוגמה: הסיפור על מותם של נדב ואביהוא, בני אהרן, אשר הקריבו אש זרה. בין השאר מתכוון הסיפור לעגן את זכויותיהם של בני אהרן הנותרים בעבודת הפולחן.<sup>338</sup> קנוהל מדבר על רעיונותיו המיוחדים של המקור הכהני (בלשונו: תורת הכהונה). לדוגמה: שמות האל, מניעת יחוס פעולות אקטיביות לאל, הרחקת ההאנשה מהאל, הפרדה בין בין פולחן למוסר.<sup>339</sup> רעיונות אלה ואחרים מביאים את קנוהל למסקנה, שהמקור הכהני התחבר בקרב חוג מסוגר של כהנים, אשר היה מנותק מדאגות קיום יומיומי ותכליתו הייתה "התקרבות לאל הטמיר המתגלה בחביון מקדשם".<sup>340</sup> חלק מהרעיונות, שלדעת קנוהל מיוחסים למקור הכהני, ניתן למצוא גם במקומות אחרים. לדוגמה: העורך הדויטרונומיסט דוחה אף הוא את הגשמת הבורא, אלא הוא עושה זאת בדרך שונה. הוא אומר: "המקום אשר יבחר ה' אלוהיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם" (דברים י"ב 5). ההדגשה היא על שמו של האל הניתן למקום כדי להסיר ספק בדבר שכינתו של האל עצמו במקדש. ולגבי שמות האל, קנוהל עצמו מוצא מקרים יוצאי דופן, כך שמסקנתו אינה חד משמעית.

הייתה קיימת השערה בין החוקרים כי בדומה לנעשה במזרח הקדמון היו הכהנים חוג חברתי אליטיסטי ויצירתם נועדה לקהל מצומצם בלבד. משום כך לא ניכר רישומה של יצירה זו בחיי העם.<sup>341</sup> דעה זו יכולה להתבסס על ההשערות בעניין התפתחות הכתב והתפתחות חוגים של קוראים. בדברו על הדיווינציה במסופוטמיה מזכיר וילסון לוחות מהמאה התשע-עשרה לפסה"נ בהן נרשמו באופן שיטתי אותות שונים ומאורעות שאירעו בעקבותיהם (לפי האמונה האותות בישרו את המאורעות) כדי שישמשו את המנחשים בדורות הבאים. תופעה זו התקיימה גם במאה השביעית לפסה"נ. השאלה היא, כמה אנשים ידעו לקרוא את הכתוב בלוחות אלה.<sup>342</sup> מכאן הפער בין המקור הכהני, יצירת רוחם, לבין הספרים האחרים, בהם ניתנת ביקורת סמויה על תפקודם.

<sup>338</sup> Greenstein, "Deconstruction and Biblical Narrative", pp 60-61. גרינשטיין מסביר, כי הסיפור מחזק את המגמה להעביר את הכהונה מהבנים הבכורים לצעירים, וזאת על פי הדגם המקובל במקרא, ראו לעיל בעמ' 165-170.

<sup>339</sup> קנוהל, מקדש הדממה, עמ' 120-155.

<sup>340</sup> קנוהל, מקדש הדממה, עמ' 148. ניסוחו של קנוהל מגלה אמפטיה לכהנים, אולם הרעיון העיקרי הוא, שהם ראו בפולחן את חזות הכל.

<sup>341</sup> קנוהל, מקדש הדממה, עמ' 14.

<sup>342</sup> Wilson, Prophecy and Society in Ancient Israel, pp, 90 ff.

הקשר עם העם נבנה, על פי מספר כתובים, באמצעות לימוד התורה לבני העם, שהיה אחד מתפקידי הכהנים. יחזקאל אומר: "ובקשו חזון מנביא ותורה תאבד מכהן ועצה מזקנים" (ז' 26) – על פי ההקשר מדובר בתורה שמצויה אצל הכהן והעם בא לדורשה אצלו.

מקובל בחקר המקרא, כי הספרים ההיסטוריוגרפים, דהיינו: שופטים, שמואל ומלכים, נערכו בידי העורך המשנה תורת<sup>343</sup>. כאשר מדברים על הסופר-עורך משנה תורת, אין מדובר באדם אחד אלא באסכולה שלמה. קשה לקבוע בדיוק, אילו חוגים בעם הרכיבו את האסכולה המשנה תורתית, מהם החומרים הקדומים מהם שאבו ומה היו התוספות שלהם. בכל אופן, בספר דברים ובספרות ההיסטוריוגרפית המשנה תורתית, דהיינו בספרים יהושע – מלכים, אין עיסוק רב בכהנים. מצד שני אין מחלוקת על כך שהחומר הכהני שבתורה התחבר בקרב חוגי הכהונה (מדובר הן בחלק החוקתי והן בחלק הסיפורי-היסטורי). לפי ההנחה המקובלת הזאת, ניתן לראות במקור זה ביטוי לאידיאולוגיות של הכהנים. נשאלת השאלה: מתי התחבר מקור זה, ומחשבתה של איזו תקופה משתקפת בו?

הכתובים המיוחסים למסורות הכהניות אינם אחידים הן מבחינה ספרותית והן מבחינה רעיונית. פרקים רבים מוקדשים לפולחן ולהשלכותיו ופרקים מעטים עוסקים בתחומים המוסריים. על הקושי לקבוע את זמנו של המקור הכהני יעידו הסיפורים בתחילת ספר בראשית. מצד אחד יש בסיפורי הראשית מגמות הומאניות-ליברליות: הברית הראשונה נכרתת בין ה' לבין האנושות כולה ולאחר מתן הוראות מוסריות היא מתרחבת אל עולם החי (בראשית ט' 17-1) וזאת בטרם הופיע עם ישראל על במת ההיסטוריה.<sup>344</sup> הברית עם אברהם נשמרת גם לישמעאל אשר נימול עוד בטרם נולד יצחק (בראשית י"ז 23). החוק הכהני מעניק זכויות שוות לישראל ולגר (שמות י"ב 49; ויקרא י"ט 34; במדבר ט' 14; ט"ו 14 ועוד). מגמות אלה נזכרות

<sup>343</sup> Noth, *The Deuteronomistic History*, Sheffield, 1981. (ההוצאה הראשונה של התרגום לאנגלית של ספרו, שנכתב בגרמנית בשנת 1943), הוא היה אבי הרעיון, שאת החיבור כתב מחבר, שחי באמצע המאה הששית לפנה"ס, ומטרתו הייתה לתאר את ההיסטוריה הישראלית מזווית תיאולוגית-היסטורית. בעשרים השנים האחרונות יש ביקורת על תיאוריה זו. דיון מפורט, בין השאר, אצל ליפשיץ, ירושלים בין חורבן להתחדשות, עמ' 309-342. גם הרן סוקר בקצרה את הדעות, כשהוא עצמו תומך בעריכה דויטרונמיסטית אחת בניגוד לקרוס, קינן וולהאוזן אשר מדברים על שתי עריכות ואף יותר, כשהראשונה התבצעה בתקופת בית ראשון, האסופה המקראית, עמ' 253-274.

<sup>344</sup> קרוס מדבר על ארבע בריתות שזכורות במקור הכהני: בין ה' לאדם, לנח, לאברהם וברית סיני, ובהתאם לכך הוא מחלק את ההיסטוריה לארבע תקופות. אבל לצורך עניננו הזכרנו רק את השתיים הראשונות Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 294-295.



בנבואתו של ישעיהו, הנביא המנחם מתקופת שיבת ציון (נ"ו 6-7). אולם מצד שני מצהיר מקור זה על ההבדל בין ישראל לגויים, הבחנה שמצביעה על מגמת הבדלות (ויקרא י"ח 24; כ' 26; כ"ה 39-46),<sup>345</sup> ושמעסיקה את הספרות הישראלית מראשיתה (סיפור בלעם) אך משתקפת בסיפורים גם מתקופת בית שני (עזרא ט' 12; נחמיה י' 31). לפיכך, קשה לדעת, איזה רקע היסטורי משתקף בכתובים כהניים אלה.

### מקומו של ספר הקדושה בתוך המקור הכהני

אל הוויכוח בדבר זמנו של המקור הכהני נוסף ויכוח אחר. בתוך המקור הכהני מצויים פרקים י"ז-כ"ו בספר ויקרא, אשר בולטים בסגנונם ובלשונם השונה, ומאז תקופת החוקר הגרמני קלוסטרמן<sup>346</sup> מקובל לכנותם בשם "ספר הקדושה" (באנגלית *Holiness Code* ובגרמנית *Heiligkeitgesetz*).

באופן עקרוני קיימות שתי גישות לקביעת היחס בין זמנו של המקור P לבין זמנו של H. גישה אחת רואה ב P יצירה של תקופת הבית השני, ומשום כך רואה ב H את אחד המקורות הקדומים שמרכיבים אותו.<sup>347</sup> לעומת זאת הגישה השנייה רואה את מחברי ספר הקדושה כעורכים של המקור P<sup>348</sup>. שתי הגישות מדברות על התפתחות. אולם בעוד הגישה הראשונה רואה את הנבואה כמקדימה את המקור הכהני, ולכן קיימת התפתחות מהמוסר אל הפולחן, הרי הגישה השנייה רואה התפתחות בכיוון הפוך: מהפולחן אל המוסר מכיוון שהנבואה מאוחרת למקור הכהני.<sup>349</sup> (פירוט הדעות יבוא בהמשך).

נושאים אחדים בהם עוסקת אסכלת הקדושה הם: התרחקות מעבודת הגויים, חידוש מאוחר שספר הכהונה אינו עוסק בכך; מזיגה בין הצווים הפולחניים לצווים המוסריים תחת הכותרת: "קדושים תהיו" בעוד באסכלת הכהונה קיים חיץ בין מוסר לפולחן; תורת המועדים מתרכזת בהווי החקלאי, דבר שנעדר מאסכלת הכהונה; חוקי השמיטה והיובל שתכליתם שיקום

<sup>345</sup> חלק מהכתובים מהם נלקחו מראי מקומות אלו מיוחסים לספר הקדושה (ראו להלן). אך עדיין הם בגדר רובד של המקור הכהני.

<sup>346</sup> Klosterman., *Der Pentateuch*, Leipzig, 1893.

<sup>347</sup> בדעה זו תומכים Wellhausen, Klosterman ואחרים שהולכים בעקבותיהם.

<sup>348</sup> גישה זו נתמכת בידי קויפמן, קנהל, הרן ווינפלד.

<sup>349</sup> דיון אצל Klawans, *Purity, Sacrifice and the Temple*, pp. 49-52.

שכבה כלכלית שנתערער מעמדה וברכות וקללות ששיאן בקללה לגלות ולחורבן, יסוד שנעדר מאסכלת הכהונה. עיסוק מיוחד בנושאים אלה ממקד את אסכלת הקדושה, לפי קנוהל, בתקופה היסטורית מסוימת: תקופת אחז וחזקיהו.<sup>350</sup> קנוהל אינו תוחם את ספר הקדושה לפרקים י"ז-כ"ו בספר ויקרא. לפי דעתו, היו שני מקורות נפרדים P ו H. ספר הקדושה מאוחר מספר הכהונה והעורך של ספר הקדושה ערך גם את המקור הכהני. אולם היותם שני מקורות נפרדים מוכחת לדעתו מכך, שגם בספרי התורה האחרים משובצים קטעים, שלפי סגנונם ותפיסתם התיאולוגית והפולחנית שייכים לספר הקדושה.<sup>351</sup> אמית מסכימה לדעה, לפיה אסכולת הקדושה אחראית לעריכת המקור הכהני, אלא שהיא חולקת על קנוהל בעניין הזמן. לטענתה, אסכולת הקדושה ערכה את ספרות התורה בראשית ימי הבית השני, תקופה בה ההתבדלות מעמי הארץ הייתה אירוע מרכזי ומכריע בחיי העם.<sup>352</sup>

גם מילגרם, שמייחס את המקור הכהני לתקופת הבית הראשון, כאשר העם ישב בארץ ישראל, טוען כמו קנוהל, ש - H התחבר מאוחר יותר והוא גם ערך את P. הוא מסתמך בין השאר על כך, ש-H הכיר את P. לדוגמה: בחוקי הטומאה (כ' 25 מכיר את פרק י"א; כ"ב 4 מכיר את הפרקים י"ג - ט"ו).<sup>353</sup> מילגרם חולק על קנוהל בפרטים כמו בהבחנות הטרימינולוגיות בין H ל-P. כמו בעניין "חוקת עולם" שקנוהל מיחסה ל-P ואילו "חוקת עולם לדורותיכם" שהוא מיחס ל-H. מילגרם טוען, שהבדל במלה אחת עדיין אינו מראה אידיאולוגיה שונה.

ג'און, שמדבר על פרשת סוטה (במדבר ה'), מראה כיצד HS, דהיינו אסכולת הקדושה, ערכה את החוק. הוא מתייחס לפס' 21, אשר נתחב במיוחד על מנת להצניע את האמונה בכוחם המאגי של המים המאררים. בנוסף על כך הוא מראה, כי הביטוי "כל התורה הזאת" (פס' 30) הוא

<sup>350</sup> קנוהל, שם, עמ' 190-197.

<sup>351</sup> קנוהל, מקדש הדממה, עמ' 14-15.

<sup>352</sup> אמית, "הבריאה ולוח הקדושה", עמ' 13-29. אמית דנה בזמן עריכתו של סיפור הבריאה בספר בראשית א' 1-3. היא מראה הן באמצעות ראיות לשוניות והן באמצעות ראיות רעיוניות, כי יש הבדל בין ההתייחסות לשבת בספר הקדושה לבין ההתייחסות אליה בספרות הכהנית ומגיעה למסקנה, כי סיפור הבריאה בבראשית עוצב ונערך בידי אסכלת הקדושה.

<sup>353</sup> Milgrom, Leviticus 1-16, Introduction, pp. 3-57.

ממאפייני הניסוח הדו־טרונומיסטי, וקיימת אפשרות סבירה, כי העורך מאסכולת הקדושה שהניסוח הדו־טרונומיסטי לא היה זר לו, השתמש בביטוי זה בהשפעתו. ג'און מוסיף, כי החוק מקורו בתקופה שלפני הגלות, אך העריכה היא מסוף תקופת בית ראשון או מתקופת הגלות.<sup>354</sup> אפשר לסכם ולטעון, שהצורך להוסיף את ההיבטים המוסריים לצד החוקים הנוגעים לפולחן נוצר בין השאר, כתוצאה מהתפשטות האמונה, שירושלים איננה בלתי פגיעה, וגורלה תלוי גם בהתנהגות המוסרית של העם. מבחינה זאת אין פער כה גדול בין השקפת הנביאים לבין השקפת הכהנים.<sup>355</sup> אך ייתכן שלהכרה זו הגיעו הכהנים רק בתקופה מאוחרת ואולי אף בהשפעת הנביאים.

כדי להעריך את זמן חיבורו של המקור הכהני יש לבחון אותו על פי מספר קריטריונים:

א. ההתאמה בין החוקים לבין מציאות ההיסטורית מסוימת, כך שאפשר לזהות אותם עימה.

ב. האם הלשון במקור הכהני משקפת תקופה קדומה, דהיינו של תקופת הבית הראשון, או תקופה מאוחרת, דהיינו של תקופת הבית השני? או שמא ניתן להסיק ממנה על רבדים קדומים המצויים במקור זה ומצד שני על רבדים מאוחרים?

א. היש התאמה בין החוקים במקור הכהני לבין מציאות ההיסטורית מסוימת, כך שאפשר לזהות

אותם עימה?

פעמיים נזכרת קריאת ספר התורה במקרא: בפעם הראשונה לאחר הרפורמה של יאשיהו, נאמר כי יאשיהו אוסף את העם וקורא "באוזניהם את כל דברי ספר הברית הנמצא בבית ה'" (מל"ב כ"ג 2). מקובל במחקר כי הספר שנקרא הוא ספר דברים, אותו משייכים לתקופה זו בעיקר בזכות הקשר בין הרפורמה של יאשיהו לבין רעיון ריכוז הפולחן, שהוא הרעיון המרכזי

Jeon, "Two Laws In the Sotah Passage (Num V 11-31)", pp. 181-207. <sup>354</sup>  
Klawans, Purity, Sacrifice and the Temple, p. 93 <sup>355</sup>

של ספר דברים.<sup>356</sup> הפעם השנייה בה קוראים את התורה בפני העם היא בימי עזרא. עזרא מביא "את ספר תורת משה אשר ציוה ה' את ישראל" והוא קורא בו בפני הקהל (נחמיה ח' 1-4). קיימת אפשרות שעזרא קרא את כל התורה או רק חלק ממנה, אך קשה לדעת באיזה חלק מדובר.<sup>357</sup>

### סקירת הדעות השונות:

הדעות לגבי זמנו של המקור הכהני בתורה מתפצלות בכיוונים שונים.<sup>358</sup> דה ווטה (1806-1807) הניח, שמכיוון שהמקור הכהני אינו נזכר (לא כמקור אלא סיפורי או חוקי) בספרי שמואל- מלכים, יש להניח שהוא מאוחר לזמן החיבור הדויטרונומיסטי, אם כי ייתכן שחלק מהחוקים הם מתקופת הבית הראשון, גם אם לא היו ידועים. כמוהו טען אף פרופסור אדוארד רויס (בשנת 1833) אלא שרק בשנת 1879 העלה את רעיונותיו על הכתב.<sup>359</sup> בסביבות שנת 1890 קיבלה הדעה חיזוק, כאשר וולהאוזן וקנין טענו, שהמקור הכהני הוא המאוחר וכפי שקבע וולהאוזן, הוא מיוחס לתקופת בית שני. לפי וולהאוזן, חוקי הפולחן היו הבסיס ליהדות ולא הבסיס לתחילתו של עם ישראל. המקור הכהני הכיר את המקורות האלוהי, היהוויסטי והמשנה תורתי. הוא הופיע בזמן קריאת התורה בימי עזרא, אך הוא החל להתחבר עוד בתקופת הגלות. השערתו מתבססת בין השאר על כי עד למאה השביעית מותר היה להקריב בכל מקום, לאחר מכן נעשתה הרפורמה של יאשיהו ואז היה ריכוז פולחן, בימי שיבת ציון ממילא הצטמצם הישוב לירושלים ולסביבותיה, ולכן ריכוז הפולחן היה לעובדה קבועה. כמו כן המשכן לא היה קיים במציאות, והוא מקבילה של המקדש בירושלים. המשכן אינו נזכר בספרי נביאי ראשונים לאחר ספר דברים. ואילו אזכורו של אהל מועד בשמ"א ב' 22 ובמל"א ח' הוא תוספת של

<sup>356</sup> רופא, מבוא לספר דברים, עמ' 3-18. רופא מצטט את התיאוריה שהתקיימה במחקר מימי דה- ווטה, ומביא ראיות הן להיסטוריות של הסיפור על מציאת ספר התורה בימי יאשיהו והן לגבי הרפורמה שנעשתה בעקבות מציאת הספר. לפי דבריו, גם למרות שיש בחוק ריכוז הפולחן שכבות מתקופות שונות, הוא נכתב סמוך לתקופת יאשיהו, והרפורמה נעשתה בעקבות החוק עליו מצטווים בו.

<sup>357</sup> אולם בעוד וולהאוזן סבור, שעזרא קרא את כל התורה, והוא מייחס את המקור הכהני לתקופת הבית השני, סבור הרן, מאחורי הקלעים של ההיסטוריה, עמ' 1-2, כי הוא יצירה של תקופת הבית הראשון. גליקליך, הדרך לקומראן, טוען, כי עזרא קרא את ספר דברים.

<sup>358</sup> הסקירה על פי Blenkinsopp, "An Assessment of the Alleged..." pp. 495-504.

<sup>359</sup> על פי פרידמן, מי כתב את התנ"ך? עמ' 145-146. הוא מוסיף, כי גם תלמידו של רויס, קארל גראף הלך בעקבותיו, אלא שהוא הוסיף, כי מערכות החוק והפולחן ומרכזיותם של הכהנים והמקדש היו התפתחויות של סוף תקופת המקרא ולא של תחילתה.

סופרים אחרונים. המשכן אינו סיפור אלא הוא חוק. וולהאוזן ראה במקור הכהני יצירה של היהדות. לדעתו, הופעתה של ההיסטוריה היהודית בגיבושה הקלאסי כעדה יהודית ארעה בתקופת בית שני. העובדה שבמקור הכהני יש דינים העוסקים בפולחן ולא בחקלאות היא הוכחה לדעת וולהאוזן לתקופה המאוחרת, דהיינו תקופת בית שני בה התחבר מקור זה. פרט לכך רואה וולהאוזן בספר הקדושה H שלב ביניים בין המקורות E ו J לבין P ו D.<sup>360</sup>

נימוקים נוספים לייחוסו של המקור הכהני לתקופת בית שני הובאו עוד לפני וולהאוזן.<sup>361</sup> ביניהם: הנביאים אינם מתייחסים למקור הכהני; אומנם בית המקדש אינו נזכר במקור הכהני אך קיים המשכן, והוא נזכר מאות פעמים במקור הכהני, ויש לראותו כסמל למקדש בתקופת בית שני (שהיה קטן מזה של הבית הראשון);<sup>362</sup> קיים דמיון בין נבואת יחזקאל, שניבא לאחר החורבן והגלות והיה כהן לבין המקור הכהני;<sup>363</sup> החוקים והסיפורים של המקור הכהני רואים בריכוז הפולחן דבר מובן מאליו, ולכן אין צורך להזכירו, מכיוון שבימי הבית השני יש מקדש אחד בלבד בירושלים (בניגוד לתקופת בית ראשון כשהיו פזורים בארץ מקדשים נוספים); קרבן החטאת והאשם התפתח בתקופת בית שני, כאשר היהודים הרגישו אשמה עקב חורבן הבית

<sup>360</sup> וולהאוזן, אקדמות לדברי ימי ישראל, עמ' 175-199.

<sup>361</sup> סקירה אצל פרידמן, מי כתב את התנ"ך? עמ' 144-154.

<sup>362</sup> צריך לזכור, שאם יש כוונה להציג את המקור הכהני (כמו גם את התורה כלה) כיצירה עתיקה מתקופת המדבר, יש צורך להימנע מהזכרת המקדש. מאותה סיבה ממש אין מזכירים את ירושלים בספר דברים כמקום ריכוז הפולחן.

<sup>363</sup> עקב הדמיון בין תורת יחזקאל לתורת הכהנים, נתעוררה השאלה בדבר היחס בין שני כתובים אלה, ובעיקר התעוררה השאלה מה קדם למה: תורת יחזקאל למקור הכהני או להיפך? במיוחד מתחדדת השאלה לאור הסתירות בין דברי יחזקאל לבין הנאמר בתורת הכהנים. לפי שאם יחזקאל הכיר את המקור הכהני, לשם מה יטיף לחוקים אחרים, ואם המקור הכהני קדם ליחזקאל, שאף הוא ממשפחת כהנים, מדוע יסתור הוא את קודמו? מצד אחד נראה, כי יחזקאל מסתייע בתורת הכהנים כגון: איסור שתיית יין (מ"ד 21) או איסור על הכוהן לשאת גרושה (מ"ד 22). מצד שני הוא מזכיר חוקים, שאינם נזכרים בתורת הכהנים: (איסור גילוח הראש (מ"ד 20) או חובת ההיטהרות של כוהן טמא-מת במשך שבוע נוסף (מ"ד 26). כשר, יחזקאל, כרך שני, עמ' 774, מסיק, כי תורת הכהנים קדמה לתורת יחזקאל, אלא שאצלו ניתן למצוא השלמה ותיקון של תורת הכהנים או גיבוש בלתי תלוי בה, מעין "ביטוי לתורת כהנים אוטופית, פרי יצירתו וגיבושו של יחזקאל. תורת כהנים המושתתת על מסורות כוהניות שונות – סיגולן, פירושן ועיבודן מזה, ועל חוקים חדשים מזה." הרן סבור, שמדובר בשני מקורות בלתי תלויים שהאחד הוא "התגלמות מאוחרת וירודה של אותה אסכולה (כוהנית) שהגיבוש המופתי שלה ניתן בתורה" הרן, יחזקאל, עמ' 201-202. ובכל זאת אין בכך תשובה נחרצת לגבי זמן כתיבתו של המקור הכהני בשלמותו. על הקשר

הלשוני בין P לנבואת יחזקאל עומד הורביץ. Hurvitz, A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel. מכל הדוגמאות הרבות שהוא מביא נזכיר כאן את המלים "וחי" (ויקרא י"ח 5) אשר מופיעה גם ביחזקאל (כ' 11,13,21) בניגוד ל"וחיה" אשר מופיע בספרים מאוחרים אחרים (קהלת ו' 6; אסתר ד' 11; נחמיה ט' 29). הפעל "רחץ" שהוא מקביל ל"הדיח" מופיע במקור הכהני ובספר יחזקאל בניגוד לשורש המקביל לו "הדיח" שמופיע ביתר הכתובים.

הראשון. וולהאוזן מסביר עוד, כי הכהן הגדול נעשה בעל תפקיד דתי רוחני בלבד, וזה אפשרי בתקופה, בה השלטון המדיני נשלל מהאומה, דהיינו בתקופת הבית השני.<sup>364</sup>

קרוס טוען, כי השימוש של "שכן" ו"משכן" כביטוי לשכינתו של האל במקדש, התפתח בשכבה הכהנית של התורה. רעיון זה מצוי באותה משמעות גם בספר יחזקאל או בחומר של המאה הששית שמצוי בספר זכריה. באותו זמן פרצו שמות כמו "שכניה" ו"שכניהו" בעלי היסוד ש-כ-נ, ושמות אלו נמצאים בקרב משפחות הכהנים. זהו אחד הנימוקים של קרוס לתארוכו של המקור הכהני במאה הששית לפנה"ס. נימוק נוסף הוא אי ההבחנה הקיימת בספר דברים בין כהנים ללוויים לעומת המקור הכהני שעורך הבחנה ביניהם<sup>365</sup>

גם רופא טוען, ששעת שגשוגה של הספרות הכהנית מאוחרת, בדרך כלל, מזו של ספר דברים והספרות המשנה תורתית. לדעתו, העושר של המקדש וכליו ומלבושי משרתיו אינם היסטוריה או מסורת אלא המצאה ספרותית טהורה. אם P מתאר את המשכן כמקום הפולחן היחיד של עם ישראל בתקופת המדבר, הרי שבכך השליך ממצואות ימיו הידועה לו: הוא מתאר את המציאות של ייחוד הפולחן, מציאות שנתהוותה בימי יאשיהו ונתגבשה סופית בימי בית שני. רופא אומר, שההיסטוריוגרפיה שגשגה בחצר המלוכה, ושספיחיה יכלו לצמוח בדורות הראשונים לאחר החורבן. הכהונה וספרותה המשיכו להתקיים גם אחרי נפילת הממלכה בבית אל עד סוף המאה הששית ובירושלים אחרי שיבת ציון ובמשך כל התקופה הפרסית ואז רק החלה לצבור כוח. הוא מביא ראיה מן המציאות את הסיפור מבמדבר כ"ז 12-23. שם מתואר כיצד המנהיג שואל את הכהן במשפט אורים והתומים "ועל פיו יצאו ועל פיו יבואו" (כ"ז 21), ביטוי זה כוונתו ליציאה למלחמה.<sup>366</sup> בסיפורים של ספר שמואל ברור כי הכהן משרת את המנהיג (שמ"א י"ד 17-19). ואילו בספר במדבר המצב שונה: המנהיג עומד בפני הכהן. מסקנתו של רופא היא, ש-P מתאר אומנם מוסד ישראלי עתיק, אך מעצב אותו לפי רוחו והופך את מערכת היחסים בין כהן למנהיג על פיה. תיאור כגון זה יכול לבוא לעולם רק אחרי

<sup>364</sup> וולהאוזן, אקדמות לדברי ימי ישראל, עמ' 119-120.

<sup>365</sup> Cross, "Canaanite Myth and Hebrew Epic," pp. 322-324.

<sup>366</sup> תרגום אונקלוס וכן רש"י ואבן עזרא ונות מפרשים: על פיו של אליעזר, כלומר: כפוף למאמר פיו של הכהן הגדול. אולם ניתן לפרש "על פיו" של ה', לפי שהוא האחרון שזכר בחלקו הראשון של הפסוק. נות מזכיר אפשרות זאת אך דוחה אותה. Noth, Numbers, p. 215.

נפילת המלוכה, משום שעד לחורבן ממש היו הכהנים בבחינת פקידיו עושי דברו של המלך  
(עמוס ז' 10-17; מל"ב כ"ג 4; ירמיהו ל"ז 3).<sup>367</sup>

על נימוקים אלה מוסיפה דגלס, כי בספרות הכהנית, דהיינו בספרי ויקרא ובמדבר אין זכר  
למלכי ישראל. מכיוון שקשה להניח, שמדובר בספרות מלפני תקופת שלמה הרי אין ברירה אלא  
לאחרה לתקופת הבית השני. כמו כן בהשוואה לחוקים שנוצרו בתרבויות עתיקות זרות, אין  
בספרים אלה רמז לקשר שבין מחלות או מוות לבין חטאי האדם; אין חוקים הנוגעים לאבות  
המתים, לרוחות ולשדים ואין טקסי מרפא ממחלות. ובנוסף על כך אומנם קיימים חוקים  
הנוגעים לטומאה ולטהרה, אולם אין להם אספקט חברתי, כגון: מניעת זרים מהצטרפות לחברה  
או מניעת מגע בין המעמדות הנמוכים לאריסטוקרטיה. מסקנתה היא, כי הספרים ויקרא ודברים  
נערכו בידי הכהנים בתקופת בית שני כתגובה על הכרזת עזרא בדבר גירוש הנשים הנכריות.  
הספרים ויקרא ובמדבר דווקא מדגישים את זכויות הגר ואת השוויון בפני החוק לו הוא זכאי  
כאילו היה ישראלי (במדבר ט' 14; ט"ו 14; ט"ז 26 ועוד). הדגשה זו באה כדי לצאת כנגד דברי  
עזרא, המכנה כל מי שלא הגיע עם השבים מבבל בכינוי "נכרי" אשר בו הוא רואה איום. החוק  
אומר, שהנכרים אינם מהווים סכנה לישראל, כי הם כפופים לחוק הישראלי. גם הסיפור על  
צפורה, אשתו הנכריה של משה, אשר מלה את בנה, יכול להיחשב כסיפור אוהד לאישה נכרית,  
שמטרתו לצאת כנגד גירוש הנשים הנכריות בידי עזרא. שלא לדבר על תמיכת האל במשה כנגד  
אהרן ומרים, אשר יוצאים כנגדו בעניין האישה הכושית שנשא לו לאישה (במדבר י"ב).<sup>368</sup>

### אם המקור הכהני נכתב בסמוך לתקופת הבית השני, לשם מה הוא נכתב?

כבר וולהאוזן בנוסף על הנאמר לעיל, ציין, כי לאחר החורבן נשקפה ליהודים סכנה של  
הבלעות בקרב עובדי אלילים, והיה צורך לדאוג להצלת שארית הפליטה אך גם לבסס את  
המסורת לצרכי שמירה על התוכן הרוחני של הדת.<sup>369</sup> או כפי שהגדירה אמית בהסתמכותה על

<sup>367</sup> רופא, מבוא לחיבור התורה, עמ' 67; וגם מבוא לספרות המקרא, עמ' 69.  
<sup>368</sup> Douglas, "The Priests and the Foreign Wives", pp.1-23. סביר יותר להניח, כי עזרא יצא כנגד  
עמדות המצויות בתורה, מאשר שהחוק בתורה בא לסתור את עמדותיו של עזרא.

<sup>369</sup> ולהאוזן, אקדמות לתולדות ישראל, פרק מסכם. וולהאוזן הוסיף, כי היה צורך גם לארגן את שארית  
הפליטה כארגון מוצק, כדי שתוכל לעמוד בתור גרעין של עם סגולה ולהינצל מן הסערה שבתקופת הביניים.  
הכהנים, שכבר החלו לצבור כוח בתקופת יאשיהו, וערכם הורגש עוד בימי ירמיהו, הוסיפו לבסס את  
מעמדם, ובתקופת שיבת ציון השתמרו בקרב חברתם יסודות ארגוניים מספיקים לשם הקמת "כנסייה"

יוסף בן מתתיהו ועל הירודוטוס<sup>370</sup>, כי הרצון לכתוב ולתעד נובע ממאורע נוראי המתרחש בחברה, והגורם למחשבה, שייתכן אובדן ולכן יש לתעד לצורך הפקת לקחים לדורות הבאים. דוגמה לכך היא כתיבתו של יוסף בן מתתיהו בעקבות המרד ברומאים.

אמית אף טוענת, כי חומר קדום אך גם מאוחר נערך על ידי חוגי הכהנים במאות הששית והחמישית לפסה"נ. הכהנים חיו בגלות ומטרתם הייתה להשתמש בסיפור ההיסטורי כאמצעי להעברת החוקים והרעיונות שבהם האמינו. לעומת הספרות הדויטרונומיסטית הם מציגים את הכהנים כבעלי תפקיד חשוב בשמירה על שלמות העם, וזאת לעומת הנבואה המוצגת כמוסד, שאין לה המשכיות. אין בתורת הכהנים חוק החרם אלא יש פתיחות רבה יותר לגבי אפשרות סיפוחם של יסודות זרים לעם, ואין גינוי או ניסיון להסתיר נישואין לנכרים. רעיון הסובלנות מתאים יותר, לדעתה, לתקופה הפרסית כדוגמת הסיפורים במגילת אסתר ובמגילת רות<sup>371</sup> לסיכום דעתה, המקור הכהני נכתב בחלקו בתקופת בית ראשון, אך הושלם בתקופת בית שני, והסיבה לכתיבתו הייתה החורבן והגלות.

וולהאוזן אומר, כי בראשית תקופת בית שני נוצר וואקום כתוצאה מכך, שלא הייתה אפשרות לחדש את המלוכה, ואי אפשר לבנות מדינה רק על סמך רעיונות נבואיים. לפיכך מילאו הכהנים את הוואקום שנוצר בכך שהדריכו את העם להכיר באל כשליט היחידי – שלטון תיאוקרטי.<sup>372</sup> פריד מנסה להראות, שכלל לא היה קיים וואקום מעין זה. תמיד היה ביהודה שליט מטעם הפרסים, וגם אם הוא נדרש להגיע לבירה או לצאת למלחמה, היה מי שמילא את מקומו. היא טוענת, שבניגוד למסופר במקרא, לא נהנו היהודים מאוטונומיה דתית מוחלטת בתקופה הפרסית, אלא היו כפופים לשלטון הפרסי בכל התחומים. היא מסתמכת בעיקר על רשימת השליטים ביהודה, וכן על דברי נחמיה עצמו, שאומר: "הפחות הראשונים אשר לפני הכבידו על העם..." (נחמיה ה' 15). אך גם לאחר נחמיה היו פחות ביהודה, שעל פי שמותיהם היו בחלקם יהודים, אך עדיין שליטים מטעם הפרסים. זאת בניגוד לסיפור המקראי לפיו העניקו הפרסים

---

מחדש ובהתאם לתנאי הזמן ולדרישותיו. כך יצאה לעולם החוקה היהודית הקדושה, שאת תבניתה המפורטת מוצאים ב"תורת הכהנים".

<sup>370</sup> היסטוריה ואידיאולוגיה במקרא, עמ' 22-26.

<sup>371</sup> אמית, שם, עמ' 62-68.

<sup>372</sup> Wellhausen, Prolegomena, p. 420.



אוטונומיה דתית למדינות הנשלטות על ידן, מתוך הנחה, שאוטונומיה זו תמנע ניסיונות של מרידות.<sup>373</sup> היא מסתמכת על הביטוי "דתא די אלהך ודתא די מלכא" (עזרא ז' 26) שכוונתו: החוקים שנהגו ביהודה לפני הכיבוש הפרסי. בפירוש הביטוי היא מסתמכת על איגרת דריווש למצרים לאחר הכיבוש הפרסי *Inscription H of Xerxes from Persepolis*.<sup>374</sup>

לפי זה הסמכות שניתנת לעזרא היא ה"דת", שניתנה על ידי המלך הפרסי כלומר: החוקים והמנהגים שנהגו באזור לפני הכיבוש הפרסי, שנתפשו על ידי המלך הפרסי כרצון האל, אותו יבצע המלך כדי להשליט צדק ולמגר את הרשע.<sup>375</sup> גם שלטון אוטונומי בעניינים אחרים לא היה קיים, ואם נזכרים זקני העם, הם ממלאים תפקיד של עדים בסכסוכים על רכוש (בדומה לנעשה בבבל או בפרס) או בסיפור על הגירושים, אך אין להם סמכות אקטיבית (עזרא י' 8). קיימת תחרות בין סוגים שונים של פקידים (האחראים על הביורוקרטיה) ביניהם הסגנים החורים וכמו כן הכהנים. פריד מסתמכת על נבואת זכריה, אשר מיעד לזרובבל, שהוא מצאצאי המלוכה, תפקיד של בניית בית המקדש, אך מכנה אותו "מושל" ולא "מלך" (זכריה ו' 12-13). על פי מקורות אחרים במקרא, בהם מופיע תואר זה (בראשית כ"ד 2; מ"ה 81 דה"ב כ"ג 20) התואר ניתן לפקידים בלבד. כלומר: למרות שזרובבל הוא מזרע המלוכה, אין הוא נתפס כמלך עתידי, גם אם יתאפשר הדבר מבחינה פוליטית.<sup>376</sup> מדבריה של פריד, ניתן להסיק, כי הכהנים בראשית של תקופת בית שני אינם חזקים דיים, והם חולקים את השליטה על הביורוקרטיה יחד עם החורים והסגנים. ולכן ייתכן שהם כותבים או לפחות עורכים את המקור הכהני לאו דווקא מתוך עמדה של עוצמה, אלא מתוך מטרה לחזק את מעמדם. כלומר: הכתיבה היא כתיבה אידיאולוגית, מאחוריה מסתתרת המטרה, לשפר את עמדת הכוח שלהם. פריד מביאה ראיה נוספת, ממנה אפשר ללמוד על רצונם של הכהנים לבסס את מעמדם: ההתחנות של משפחת

<sup>373</sup> פריד מבססת את דבריה על רשימות של בעלי תארים שונים, שנשאו בתפקידים פוליטיים בימי עזרא ונחמיה.

<sup>374</sup> Fried, *The Priest and the Great King*, pp. 183-204. כחוק מקובלת גם על מחבר מגילת אסתר, אשר מדבר על "דבר המלך ודתו" (אסתר ב' 8; ד' 3; ח' 17; ט' 1) במשמעות של צו או חוק שניתן מטעם המלך הפרסי.

<sup>375</sup> שם, עמ' 192-193; 220-214. לפי פריד, נחמיה רוצה לבנות את חומות ירושלים אך הוא נאלץ לעשות זאת בחשאי בגלל פחדו וסנבלט, טוביה וגשם הערבי, אך גם ממשפחות הכהונה הגדולה, אשר רוצות להעביר לרשותן רכוש, שיהיה בלתי תלוי באימפריה השלטת, וכך יוכלו לרכז בידיהם כוח פוליטי וסמכות.

<sup>376</sup> Fried, *The Priest and the Great King*, pp. 205-206.

אלישיב הכהן הגדול במשפחת סנבלט החורני (נחמיה י"ג 28). לפי טענתה, התחתנות זו נועדה למנוע כוח מהנציג המלכותי, הוא נחמיה, לתמוך באופוזיציה המקומית ולבסס שושלת עצמאית ביהודה.<sup>377</sup>

### כנגד נימוקים אלה טוענים חוקרים אחרים דווקא לקדמותו של המקור הכהני:

קויפמן<sup>378</sup> רואה את המקור הכהני כיצירה של תקופת הבית הראשון. לדעתו, המקור הכהני התחבר לפני ספר דברים. קויפמן מביא מספר ראיות לביסוס דעתו, אך נביא כאן רק אחדות מהן. קויפמן מדבר על רעיון ריכוז הפולחן בספר דברים, אשר כרוך ברעיון בחירת העיר בה נמצא המקדש. יחד עם זאת, יש מצוות הקשורות בעיר הבחירה כמו מעשר, חגיגת הפסח, שבעת ימי הסוכות ומצוות הביכורים שאותם יש לחגוג בירושלים. לעומת זאת, תורת הכהנים אינה מכירה ברעיון בחירת העיר וממילא גם לא במצוות הקשורות אליה. המסקנה אם כן היא, שהמקור הכהני קדום לספר דברים. המקור הכהני אינו מזכיר את הנבואה הקלאסית. כמו כן, אילו נכתב לאחר הגלות היה צריך להיות בו רמז לגלות, ורמז מעין זה אינו קיים.

ניתן להביא כדוגמה לידיעת חוקי המקור הכהני בתקופת בית ראשון את הסיפור של ירמיהו על גאולת שדהו של חנמאל דודו. בסיפור נאמר לירמיהו על ידי האל, כי עליו לגאול את שדה חנמאל דודו, "כי לך משפט הירושה ולך הגאולה" (ל"ב 8). חוקי גאולת הקרקע מצויים בספר ויקרא כ"ה וירמיהו נדרש לפעול בהתאם לחוקים אלו. מי שמחבר את הסיפור מכיר את החוק בספר ויקרא.<sup>379</sup>

בנבואת ירמיהו אפשר לגלות זיקה מסוימת למקור הכהני<sup>380</sup>. לדוגמה: "ראיתי את הארץ והנה תהו ובהו ואל השמים ואין אורם" (ירמיהו ד' 23). קשה שלא להבחין בנבואה זו את

<sup>377</sup> Fried, *The Priest and the Great King*, pp. 208-209.

Eisenstadt, *The Political System of Empires*, אימפריאליסטיות. על פי מודל זה, השליט הזר הוא שליט העל הממונה בין השאר על כל מקורות הייצור במדינה הכבושה, וזה כלל את המקדשים, השולטים על אמצעים אלה. המעמדות השליטים של המדינה הנכבשת מנסים בכל כוחם להתנגד לשליט הזר, ולכן אם מוצאים ביהודה מעין שלטון עצמי אין זה בזכות טוב לבם של הפרסים אלא למרות שלטונם. דעה זו סותרת את "גליל כורש", המתאר את כורש השליט נאור, המכבד את דתם של הבבלים. מצד שני יש מתייחסים אל "גליל כורש" כאל תעמולה בלבד.

<sup>378</sup> קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך א', עמ' 113-142.

<sup>379</sup> פרק ל"ב שייך לפרקים הביוגרפיים של ירמיהו, שלא נכתבו על ידו, ושהזמן המוקדם ביותר להתחברותו הוא סמוך לתקופת הגלות. גם אם התחבר מאוחר יותר, הוא מבוסס על מסורת מתקופת בית ראשון, וזו יודעת את חוק הגאולה. כמו כן, ויקרא כ"ה משוייך למקור H שעל פי המקובל מאוחר ל-P. מתקבל על הדעת שהוא קודם לסיפור על ירמיהו.

<sup>380</sup> פרידמן, מי כתב את התנ"ך, עמ' 149-154.

הפסוקים הראשונים שבסיפור הבריאה: "בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ...ויאמר אלוהים: יהי אור" (בראשית א' 1). או: "והיה כי תרבו ופרייתם בארץ..." (ירמיהו ג' 16) פסוק בו מופיעה ברכת ה' לאדם "פרו ורבו" בהיפוך. או: "כי לא דברתי את אבותיכם ולא ציויתים ביום הוציא אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח" (ירמיהו ז' 22) תוכחה המזכירה את חוקי הקרבן "זאת התורה לעולה ולמנחה...ולזבח השלמים. אשר צוה ה' את משה בהר סיני.." (ויקרא ז' 37-38). גם יחזקאל מאזכר את נוסח תביעות הברית ואת נוסח הקללות המצוי בתורת הכהנים. הרן סבור כמו קויפמן, כי המקור הכהני התחבר בתקופת הבית הראשון. הנימוק העיקרי שלו הוא, שההנחות המשפטיות וההיסטוריות של המקור הכהני אינן מתאימות למציאות של תקופת הבית השני אלא רק בדרך של מדרש. לדעתו, דרוש משבר מיוחד בהיסטוריה אשר יהווה רקע להתהוותו של מקור מעין זה. נקודת משבר זו הייתה, לדעת הרן, בתקופת המלכים אחז וחזקיהו, מלכי יהודה, אשר בני דורם ראו בהרס הממלכה הצפונית, וכאשר צל הממלכה האשורית הוטל גם עליהם. כתוצאה מהרס הממלכה הצפונית הגיעו ליהודה כהנים רבים, בני הממלכה צפונית, שלא הותר להם להיכנס למעגל של הפעילות הפולחנית. (לפי התפיסה המפורשת בספר הכהנים ויקרא כ"א 9-20 הם לא נמנו עם צאצאי אהרן). כך נוצר הפילוג בין הכהנים ללוויים ופילוג זה מצא ביטוי במקור הכהני. זהו הרקע ליצירת המקור הכהני.<sup>381</sup> הרן מוסיף עוד, כי המקור הכהני מתקשר עם הרפורמה של חזקיהו מסיבה נוספת. הרפורמה של חזקיהו התבססה אף היא על ריכוז הפולחן, למרות שבניגוד לרפורמה של יאשיהו לא נכרתה בה ברית בין העם לאלוהיו. המקור הכהני מקבל את ריכוז הפולחן כמובן מאליו, והסיבה בגללה אין מלחמה למענו היא, שהוא נתפס כחלום אוטופי, שעיקר כוחו בשאיפה למציאות אחרת. מכיוון שבתקופת חזקיהו הוסרו הבמות ראו בכך הכהנים הגשמת משאלותיהם. כמו כן במקור הכהני אין זכר לבמות למרות שאלה היו במציאות.<sup>382</sup> הרפורמה מימי חזקיהו לא התבססה על חוק כתוב, כמו

<sup>381</sup> הרן, מאחורי הקלעים של ההיסטוריה, עמ' 5-7.

<sup>382</sup> הרן, תקופות ומוסדות, עמ' 184-187.

הרפורמה של יאשיהו שהתבצעה בעקבות מציאתו של ספר תורה, ומסופר עליה בעיקר בספר דברי הימים. עדות ארכיאולוגית אפשרית לרפורמה זאת מצויה בפירוק המזבח בערד.<sup>383</sup>

ויינפלד<sup>384</sup> מסכים עם דעתו של קויפמן גם מכיוון שהחומר הפולחני והחוקי מהמזרח הקדום מלמד, שהמנהגים המקובלים במקור הכהני היו רווחים בתקופות קדומות ביותר במזרח הקדום. לדעתנו, חומר חוקי מצוי גם בקבצים אחרים שאינם מהמקור הכהני, ויש דמיון רב בינם לבין חוקי המזרח הקדום. דרכם של חוקים היא, שהם נשמרים זמן רב, ולכן אין בכך הוכחה לקדמותו של המקור הכהני.<sup>385</sup>

השאלה היא: האם החורבן יכול היה לגרום לכהנים לרצות ולתעד, או שמא מאורע אחר, הוא שגרם להם לעשות זאת, ואלו מסרים הם רצו להעביר לדורות הבאים? ייתכן שגם הכתובים שהתחברו בקרב הכהנים במשך תקופה ממושכת קובצו ונערכו, כאשר הייתה הרגשה בקרב הכהנים, כי מעמדם הולך ונשחק ולכן יש צורך לעגן את זכויותיהם בכתובים כדי להשאירן לדורות הבאים. מכיוון שמקורות אלו התחברו בקרב הכהנים, יש להניח שהם מייצגים בעיקר את השקפות עולמם אך גם את האינטרסים שלהם. לדוגמה, טוענת דגלס, כי העורכים במקור הכהני הגנו על זכויותיהם בראשית תקופת בית שני, כאשר עזרא דרש מהעם בכלל ומהכהנים בפרט לגרש את הנשים הנכריות אותן נשאו. חלק מהחוקים נועדו להדגיש את זכויות הגר כפי שהן מעוגנות בתורת משה ואת חוקי הטהרה והטומאה, שאינם באים להבדיל את הנכרים מהישראלים.<sup>386</sup>

ולגבי השאלה, מהו המאורע שגרם לכהנים לתעד ולעגן את זכויותיהם בכתובים, פרידמן מציין את המשבר של חורבן ממלכת הצפון כסיבה העיקרית לכתיבתו של המקור הכהני. לאחר

<sup>383</sup> אם כי אין קביעה חד משמעית לגבי זמן פירוקו של המזבח: בימי חזקיהו או בעקבות הרפורמה של יאשיהו. לפי הרצוג, "תל באר שבע", עמ' 8-15, גם בחפירות שנערכו בבאר שבע נמצאו שרידיו של מזבח קרנות גדול. בעונת החפירות השמינית נמצאו ארבע אבנים שהיוו את המשטח העליון של המזבח. על האבנים היו סימנים ברורים של שריפה, עדות כי המזבח שימש להעלאת קרבנות. אהרוני, "תל באר שבע", עמ' 83-84, סבור, כי מדובר במזבח, שפורק בימי חזקיהו, ככתוב במל"ב י"ח 22. באבניו של המזבח השתמשו שימוש משני לבניית מחסנים בימי מסע סנחריב, דהיינו בסוף המאה השמינית לפנה"ס לאחר הרפורמה של חזקיהו.

<sup>384</sup> ויינפלד, "המעשר במקרא - רקעו הממלכתי והפולחני", עמ' 128. כך סבור גם קויפמן לגבי פרסומו של המקור הכהני שהיה בימי עזרא למרות שנכתב כבר בתקופת בית ראשון.

<sup>385</sup> חוקי חמורבי וחוקים מסופוטמיים אחרים התחברו עוד במאה ה-18 לפסה"נ, ובכל זאת הם דומים לחוקים שמופיעים במקרא כאלף שנה מאוחר יותר. במבוא ובסיום של קובץ חוקי חמורבי נאמר במפורש שהם נועדו גם ליורשיו של חמורבי על מנת שישליטו צדק בארץ. גם במדינת ישראל עדיין פועלים חוקים רבים מתקופת המנדט הבריטי, למרות שקיימת כנסת שמחוקקת חוקים בהתאם לרוח הזמן ולצרכיו.

<sup>386</sup> Douglas, "Responding to Ezra: The Priests and the Foreign Wives", pp. 1-23.

שהוא מראה, כי מחבר ספר דברים הכיר את המקור הכהני, לדוגמה, כאשר הוא מצטט אותו בסיפור המרגלים "וטפכם אשר אמרתם לבז יהיה והביאותי אותם וידעו את הארץ אשר מאסתם בה" (במדבר י"ד 31) בדומה ל"וטפכם אשר אמרתם לבז יהיה...והם יירשוה" (דברים א' 39); כמו גם דמיון שקיים בין ירמיהו (שלדעת פרידמן היה מחבר ספר דברים) לדוגמה: בראשית א' 3-1 לירמיהו ד' 23, הוא מגיע למסקנה, שהגעתם של כהני ממלכת הצפון ליהודה לאחר החורבן כשבידיהם גירסה של המקורות J E, זרזה את כתיבתו של מקור זה. כהני ירושלים, שייחסו את עצמם לאהרן, לא יכלו לקבל גירסה בה מסופר, כי אביהם הקדמון עשה עגל, או שאהרן פונה אל משה בתואר "אדוני". מבחינתם אהרן הוא האב הקדמון החשוב. אך אין הם יכולים לנתן את מעמדו של משה, אשר אף הוא משבט לוי, ולכן הם כותבים את גרסתם בה הם מפארים את אהרן: הם מוסיפים במקומות רבים את אהרן למשה, אשר אלוהים מדבר גם אליו; הוא זה שעושה את הניסים כאשר הם הולכים לפרעה; ואהרן לא זו בלבד שהוא אחיו הביולוגי של משה, אלא הוא הבן הבכור. (למרות שהמוטיב של עדיפות הבן הצעיר על הבן הבכור חוזר בתנ"ך לעתים קרובות).<sup>387</sup> מכיוון שברוב הכתובים עולה מעמדו של משה על זה של אהרן, יש להניח, שהנוסח הסופי של התורה ובמיוחד של סיפורי יציאת מצרים משקף קולות רבים. פרידמן מוסיף, כי כמו כן במקורות J E אין ייחוס חשיבות רבה לקרבנות, שהם מקור פרנסתם של כהני המקדש. לעומת זאת בגירסה החדשה יש מקום נרחב לכל הקשור בקרבנות וביתר ענייני הפולחן. מסקנתו של פרידמן היא, כי המקור הכהני נכתב בידי צאצאי אהרן בחצרו של המלך חזקיהו. חזקיהו הפריד בין הכהנים לבין הלויים, דבר שמעלה את קרנם של הכהנים, ובנוסף על כך "חזקיהו, אהובם של כהני בני אהרן, הרס את נחשתן" אותו הקים משה.<sup>388</sup>

---

<sup>387</sup> Greenstein, "The Torah as She is Read", pp. 44-47. גרינשטיין מסביר, מהו הרקע לחזרת המוטיב בסיפורים. החוק מעניק לבכור חלק גדול יותר בירושה מחלקם של יתר הבנים. במידה מסוימת יש הצדקה לכך, כי הבכור הוא הראשון שעוזב את הבית. בינתיים יש לאב אפשרות להגדיל את נכסיו, וכך יצא שהצעיר יקבל יותר. מטרת הסיפורים לפשר בין האידיאל של זכות הבכורה למציאות הנפוצה של ירושת הצעיר. אך המוטיב עולה גם כדי לעודד את העם הנמצא בגלות, שלמרות שהוא הצעיר, הוא יהיה זה שינצח את הבכורים הקמים עליו, כפי שיעקב גבר על עשו.

<sup>388</sup> פרידמן, מי כתב את התנ"ך? עמ' 167-192.

## אם המקור הכהני הוא יצירה של הבית הראשון, כיצד זה ?

עדיין נשאר השאלה של ההנחה בדבר קיומו של המקור הכהני כנגד העובדה שהוא לא היה ידוע. הרן פותר את הבעיה בהצביעו על אחד ההבדלים העיקריים בין ספר דברים לבין המקור הכהני. בעוד ספר דברים נועד כדי לשנות את המציאות, ולכן סגנונו הוא של הטפה ושל שכנוע, הרי המקור הכהני התחבר בחוג מצומצם של כהנים מתוך רצון לעצב איזו שהיא שלמות אוטופית. משום כך יש להבדיל בין זמן כתיבתו של הספר, שהיה בתקופת בית ראשון לבין זמן פרסומו שהיה בימי עזרא, דהיינו בימי בית שני.<sup>389</sup>

דרך אחרת להסביר את העובדה שלמקור הכהני לא הייתה השפעה היא דרכו של כהן.<sup>390</sup> כהן הולך בעקבות גינזברג ומבסס את קדמותו של המקור הכהני באמצעות השוואה לטקסט אכדי.

הטקסט האכדי התפרסם לראשונה ב-1921<sup>391</sup> ולאחר מכן תורגם ב-ANET בידי A. Sachs תחת הכותרת: "תוכנית המקדש לחגיגות השנה החדשה בבבל". גינזברג ציטט את הקולופון שהיה מצורף לטקסט, ובו נאמר, כי אלו סודות המקדש של אסגילה, ואין להראותם אלא לכהן של מקדש *Ekua*. למרות שהקולופון אינו מצוי במקום הרגיל, דהיינו בסוף הטקסט, סבור כהן, כי מדובר בקולופון. הטקסט האכדי עצמו מקביל לנאמר בשמות כ"ה – ל"א; ויקרא א' – ט"ז; במדבר א' – ט' ועוד, שם ניתנות הוראות לגבי עשיית המשכן. מדובר באומנים ובבחירת חומרים מהם יש לעצב את ארון ה'. בשני הטקסטים מדובר בחומר יקר כמו זהב, ניתנות הוראות מפורטות וברורות לעיצוב הדמויות; במקום אחר מדובר על הוראות להקרבת קרבנות; מדובר על הוצאת השרידים אל מחוץ למחנה, על שהיית הכהן מחוץ למחנה ועל טקס היטהרות. כמו כן, נעשה שימוש בפועל "כפר" (*kuppuru* באכדית). כהן מצביע על הקולופון המצוי בטקסט האכדי והמדבר במפורש על סודיות הטקסט, ועל כך שתוכנו יהיה ידוע לכהנים בלבד. הדמיון בין שני הטקסטים מובילים את כהן למסקנה, כי הטקסט הכהני במקרא כמו

<sup>389</sup> הרן, תקופות ומוסדות, עמ' 6-11.

<sup>390</sup> Cohen, "Was the P Document Secret?" pp. 39-44.

<sup>391</sup> Thureau-Dangin, *Rituals Accadiens*, Paris, 1921, pp. 127-154.

הטקסט האכדי היה אמור להיות סודי. ולכן ייתכן בהחלט, כי הטקסט הכהני התחבר בתקופת בית ראשון, היה ידוע לכהנים בלבד, ורק מאוחר יותר התפרסם בפומבי.

### היחס בין החוקים למציאות

אחד הנימוקים של הרן שניתנים לסתירה הוא ההשקפה, כי החוקים המצויים בתורת הכהנים אינם מתאימים לחוקים שנהגו בתקופת הבית השני ולכן המקור הכהני התחבר בתקופת בית ראשון. כלומר: נקודת המוצא של הרן היא, שהחוקים נכתבו במציאות מסוימת, ובאותה מציאות אף פעלו לפיהם. השאלה היא: האם יש ראיות לכך, שבתקופת בית ראשון אומנם נהגו על פי חוקי התורה בכלל ועל פי המקור הכהני בפרט?

יש לציין, שאין ידיעות מספיקות על כך, כי כמעט שאין ממצאים אפיגרפיים בתחומי ארץ ישראל. גם הסיפורים כמעט שאינם מספקים חומר על נושא זה. מצד אחד בולט הסיפור על גאולת הקרקע בידי ירמיהו (ירמיהו ל"ב), שמתבצעת בהתאם לחוק הגאולה (ויקרא כ"ה) "לך משפט הירושה ולך הגאולה" (ירמיהו ל"ב 8).<sup>392</sup> גם בסיפור על המלך אמציה, שהורג את רוצחי אביו יואש, נאמר במפורש: "ואת בני המכים לא המית ככתוב בספר תורת משה אשר ציוה ה' לאמור: לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות כי אם איש בחטאו יומת" (מל"ב י"ד 6). דהיינו בשני כתובים מאוחרים (מסוף תקופת בית ראשון או ראשית בית שני) יש התייחסות לחוקים ידועים.

אך בסיפורים רבים מוצגת מציאות שאינה עולה בקנה אחד עם החוקים. לדוגמה: מגילת רות,<sup>393</sup> בה מתקיימת מעין "עסקת חבילה" בין "ייבום האישה" לבין "גאולת הקרקע" בעוד התורה (במקרה זה חוק אחד מצוי במקור הכהני) מדברת על שני חוקים נפרדים (דברים כ"ה

<sup>392</sup> כאמור לעיל, הסיפור שייך לרובד הסיפורים הביוגרפיים של ירמיהו, אך נכתב על פי מסורת של תקופת הבית הראשון: הופמן, פירוש על ספר ירמיהו, ו-McKane, A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah, ICC

<sup>393</sup> ניתן לטעון, כי סיפור מעין זה אינו מחויב להסתמך על חוק, באשר הוא סיפור קצר, והחוק אינו מרכיב חשוב בו. אולם לדעתנו, אם בסיפור קיימת זיקה לחוק, הוא חייב להיות חוק קיים. גם במגילת אסתר נאמר מספר פעמים, שהדברים הנעשים בממלכה נעשים כדת = כחוק. נתן מוכיח את דוד על כי עבר על החוק "לא תנאף" למרות שאין החוק נזכר במפורש הרי הוא מופיע ברקע של הסיפור. ראו ההערה הבאה.

וויקרא כ"ה).<sup>394</sup> גם אם במגילה מדובר על שני חוקים נפרדים, ובוועז אינו מתנה את גאולת האדמה עם הנישואין לרות, עדיין אין הוא חייב כלל לשאת את רות לאישה, לפי שחוק הייבום מחייב רק את אחי הבעל המת. בנוסף על כך הביטוי ששם המחבר בפי בועז "להקים שם המת על נחלתו" (רות ד' 10) אינו אלא הד של הביטוי "להקים לאחיו שם בישראל", שנזכר בחוק הייבום (דברים כ"ה 7). באותה מגילה נאמר על עניין העברת בעלות בנכסי דלא נידי: "וזאת לפנים בישראל על הגאולה ועל התמורה לקיים כל דבר שלף איש נעלו ונתן לרעהו וזאת התעודה בישראל" (רות ד' 7). אולם אין חוק בתורה כלה המסדיר עניין של העברת בעלות באופן זה. גם בסיפור על גאולת השדה בידי ירמיהו (ירמיהו ל"ב) מתבצע ההליך באמצעות כתיבת תעודה וחתימה בספר גלוי ובספר חתום. גם שליפת הנעל במגילת רות אין לה אותה משמעות כמו לחליצת הנעל בחוק הייבום. וגם אם חליצת הנעל מטרתה לבייש את המסרב לקיים את המצווה, ואילו שליפת הנעל מסמלת את העברת הרכוש, אי אפשר להתעלם מאותה פעולה שנקראת בשני שמות שונים.<sup>395</sup> כלומר: מחברי הסיפורים שחייבים להיות מהחברה המשכילה, אינם מכירים את החוקים.

לעתים ניתן לראות בסיפורים השתקפות של מציאות מסוימת. לדוגמה: בסיפור על האישה מתקוע, המבקשת מדוד המלך עזרה להצלת בנה האחד, שהכה בשוגג את בנה האחר, ועתה נדרש על ידי המשפחה לשלם בחייו על שפיכות הדמים שביצע (שמואל ב' י"ד). בכעיה

<sup>394</sup> על פי המקובל במחקר, נכתבת מגילת רות בתקופת הבית השני, כשברקע ההיסטורי מצויה תקופת השופטים. אולם זה מוכיח, כי גם בתקופת בית שני החוק לא היה ידוע. Niditch, "Legends of Heroes and Heroines" נידיץ' מביאה את הדעות השונות שמנסות להסביר את חוסר ההתאמה בין חוקי התורה לבין המסופר במגילה: יש שמאחרים את המגילה לתקופת הבית השני כאשר החוק הורחב או להיפך: הצטמצם; יש אומרים שמדובר במגילה שנכתבה לפני שהתפרסמו קבצי החוקים; ויש מסבירים את ההבדלים על דרך ההבדלים בין קבצי החוקים השונים בתורה (כלומר: מקורות שונים). אחת הדרכים להסברת הסתירה בין החוק למסופר במגילה הוא בהצעה, שדברי בועז משמשים כזמה פרטית שאינה מעוגנת בחוק. אולם העובדה, שאיש אינו מוחה בידו, למרות שהפעולה מתבצעת במפורש בנוכחות עדים, מקשה על קבלת פירוש זה. דרך אחרת להסביר את ההבדל היא, שיש הבדל בין החוק לבין המנהג, כפי שטוען סגל, מסורת וביקורת, עמ' 177-185. לדעת תומפסון ותומפסון, T. and D. Thompson, "Some Legal Problems in the Book of Ruth", pp. 77-97. בסופו של דבר מתקיימת מטרתו של חוק הייבום: הרכוש נשאר במשפחת אלימלך, והיורש נושא את שמו של אלימלך, ולכן אין זה משנה אם ההליך היה קצת שונה מהנאמר בחוק. במגילה נזכרת גם זכותם של הזקנים ושל השופטים לפרש את החוק וליישמו על פי הנסיבות. גם אם הם טוענים, שסיפור עממי כמו מגילת רות אינו מחויב לתיאור מדויק של מציאות, באשר התייחסות לחוק אינה עושה את הסיפור טוב יותר, והחוק מנוסח בצורה כללית ומתייחס לנסיבות רגילות, הנה יתר הפרטים במגילה דווקא תואמים מציאות כלשהי: הרעב, היחסים בין נעמי לכלותיה, תיאור הקציר ואפילו זכותה של רות ללקט בעמרים מעוגנת בחוק בהיותה אלמנה, גרה וענייה – אם כן מדוע יבחר המספר להסתמך על חוקים בלתי קיימים?

<sup>395</sup> כשם ששליפת הנעל משמשת סמל להעברת בעלות כך חליצת הנעל משמשת לאותה מטרה: האישה היא מעתה ברשות עצמה, דהיינו הרשות להינשא לכל אשר יחפוץ בה נתונה בידה.



משפטית זו יש השתקפות של שני מנהגים: מנהג גאולת הדם ומנהג השארת זכר למת. יש להניח, שחוק ערי המקלט וחוק הייבום מטרתם להתמודד עם מנהגים אלה. אולם שפיטתו של דוד אינה על פי אחד מן החוקים הנ"ל. דבריו לאם: "חי ה' אם יפול משערת בנך ארצה" (י"ד 11) נחשבים לפסק דין המוצא לפני משורת הדין למען המתלוננת ולא לשפיטה שמתבצעת על פי החוק. אל המלך פנו במקרה של אי צדק, כמו במקרה הנ"ל בו האישה עלולה לאבד את בנה היחיד לפי דרישת המשפחה. אין זה מפני שהמלך אומנם שופט ראשי, אלא יותר מכיוון שהמלך אחראי לנתיניו.<sup>396</sup> אם כי ייתכן, כי המלך שימש כשופט כבר בערכאה ראשונה, באשר טיבו של המקרה היה מנוע מלהיות נדון בשער העיר.<sup>397</sup> בנוסף על כך הסיפורים נכתבו על רקע מציאות מסוימת, ואם הם יכולים לשקף מנהגים, מדוע אין הם יכולים לשקף חוקים, אם אלה אומנם ידועים ואף שופטים לפיהם?

גם לסיפור על גירוש הנשים הנוכריות בימי נחמיה אין קשר לחוקי התורה. התורה אינה מצווה באופן גורף לא להתחתן בגויי הארץ. יש איסור על נישואין עם שבעת העמים היושבים בארץ (דברים ז' 1-2), ואיסור על נישואין עם אדומי ועם מואבי עד דור עשירי (דברים כ"ג 4). המחוקק מצווה להשמיד את עמי הארץ והנימוק שניתן הוא: "והיה אשר תותרו מהם לשכים בעיניכם ולצנינים בצדיכם וצררו אתכם על הארץ אשר אתם יושבים בה" (במדבר ל"ג 55). אין איסור על נישואין עימם והנימוק שניתן הוא מדיני ולא דתי. על פי החוקים הללו אין שום סיבה לגרש את הנשים הנוכריות מקרב העם. דרישת נחמיה נובעת מדאגה להתבוללות ולעבודה זרה, כפי שהוא מציין בהשוותו את חטא העם לחטאו של שלמה ובחרדתו לתוצאות המעשה (נחמיה י"ג 23-27). כלומר: זוהי יוזמה אישית שאינה מעוגנת בחוקי התורה, ונחמיה אף אינו מסתמך על החוקים אלא על סמכותו כמושל מטעם המלך הפרסי. לדעת פריד, יוזמותיו של נחמיה נועדו להחליש את כוחה של האצולה המקומית.<sup>398</sup> ואילו לדעת דגלס, בבסיסה של הדרישה לגירוש

<sup>396</sup> Falk, Hebrew Law in Biblical Times, p. 20. על אחריות המלך לנתיניו ניתן, לדעת פאלק ללמוד גם מפנייתו של נתן לדוד בעניין כבשת הרש (שמי"ב י"ב), וגם מהצלחתו של אבשלום להטות את לב העם אחריו באמצעות ערעור על מידת הצדק היוצאת מארמון המלכות (שמי"ב ט"ו).

<sup>397</sup> וייסמן, עם ומלך במשפט המקראי, עמ' 43. לפי וייסמן ניתן לפרש את המשמעויות המשפטיות של תגובת דוד: 1. המלך הפר את החוק והמנהג הקיימים של גאולת הדם, שביצועם הוא בסמכות העם ובטיפול של המשפחה. 2. הוא פרש לקולא את אשמתו של האח ההורג. 3. הוא רק העניק חסד לאלמנה השכלה (עמ' 55-56).

<sup>398</sup> Fried, The Priest and the Great King, pp. 208-209.

הנשים הנכריות עמד עניין ירושת האדמה. השבים מבבל חפצו להשתלט על אדמות, שאולי היו בעבר ברשותם, ואילו עכשיו הן מעובדות בידי אנשים מאנשי הארץ ובאמצעות נישואין לבנותיהם הם יכולים לדרוש את האדמות. אולם התוצאה הייתה, שאנשים מישראל יכולו לשאת יותר מאישה אחת, ומכיוון שנשאו נשים זרות, היו עתידים בניה של אותה אישה לרשת את הנחלה. נוצר קרע בין האבות לבין הבנים של האב מנשותיו האחרות, שעתידיהם היו להישאר ללא ירושה. לפיכך נדרש עזרא לגרש את הנשים ואת ילדיהן, כדי שהירושה תישאר בידי בניהם של השבים.<sup>399</sup>

עצם הזכרתם של הכהנים מבני יהוידע בן אלישיב יכולה להעיד על מאבקו של נחמיה בסבלט ובטוביה, שהיו באופוזיציה לנחמיה. כמו כן משפחות האצולה התחתנו בינן לבין עצמן וכך שימרו את הכוח ואת האדמות בידיהן וסיכנו את מעמדו של נחמיה (נחמיה י"ג 4-9). לא זו בלבד שהסיפורים אינם מתבססים על החוק, לעתים מתוך ממצאים ארכיאולוגיים ניתן לראות, כי קיים חוסר התאמה בין החוק המקראי לבין השתקפות המציאות באפיגרפיה החוץ-מקראית. לדוגמה: בכתובת ממצד חשביה, מצוי מכתב, אותו כותב אדם, המבקש את התערבותו של המושל לצורך החזרת הבגד שנלקח ממנו שלא כדין בידי המשגיח, בטענה שלא מילא את מכסת עבודתו.<sup>400</sup> גם אם מסמך משפטי או סיפור אינם מציינים במפורש, מהו החוק עליו הם מסתמכים, צפוי, שהחוק ישתקף בסיפור. אילו היו חוקי התורה ידועים, היה עליו לטעון, כי יש להשיב את בגדו, כי למשגיח אסור להחזיק את בגדו במשך הלילה (על פי החוק בשמות כ"ב 25-26). טענה זו טובה יותר מהטענה השנויה במחלוקת בשאלה, אם השלים את מכסת העבודה או לא. אחד ההסברים לכך, שאין הוא משתמש בטענה הטובה יותר, דהיינו שהמשגיח עובר על החוק, יכולה להעיד על כך החוק לא היה ידוע ולא נהגו על פיו.<sup>401</sup>

אפשר להביא דוגמא נוספת מחוקי המלחמה של ספר דברים (דברים כ'). אם החוקים נכתבו בסוף המאה השביעית לפסה"נ, אפשר להתייחס אליהם כאל חוקים תיאורטיים, שנכתבו לצורך

<sup>399</sup> Douglas, "The Priests and the Foreign Wives", pp. 11-14.

<sup>400</sup> נוה, "כתובות עבריות במצד חשביה", עמ' 119-128.

<sup>401</sup> ייתכן, שחוקי התורה לא שיקפו את הנורמות בחברה הישראלית הקדומה. אך בניגוד לחוקי המזרח הקדום, שם מופיעים החוקים בנפרד מהמסמכים המשפטיים, מוצגים חוקי התורה כנורמות שיש לפעול על פיהן. ולכן העובדה שהמסמך סותר את הכתוב בחוק אומרת דרשני.

מציאות עתידית. קשה עד בלתי אפשרי לדבר על מלחמות להרחבת גבולות "מלחמת רשות", בעוד העם מסובך בהגנה על קיומו בתחילה כנגד האשורים ולאחר מכן כנגד הבבלים.<sup>402</sup> השוואה לחוקי חמורבי עשויה לבסס את הדעה, שהחוקים עשויים להיכתב ללא קשר למציאות, בה הם נכתבים. חוקי חמורבי חקוקים על אבן במקדש, מקום אליו מגיעים מעט אנשים. כדי לממש את החוקים יש צורך לדעתם. כיצד יגיעו החוקים לידיעת האנשים או אפילו לידיעת השופטים אם הם נמצאים במקום אקסקלוסיבי? הצגתם של החוקים במקום זה מטרתה להרשים את האלים על כי המלך אומנם פועל להשלטת הצדק, על פי המנדט שניתן לו מאת האל.

חוקרים אחדים<sup>403</sup> מציינים, כי למרות שפע המסמכים ממסופוטמיה, אין דוגמאות לכך, שהמסמכים כגון: חוזים על רכישת אדמה, מסמכי אימוץ, הלוואת וכיו"ב מתייחסים לקבצי החוקים מהמזרח הקדום, שנמצאו חרוטים על לוחות במקומות שונים. רות מביאה דוגמה אחת שונה של מכתב שנשלח על ידי איש מנהלה כתגובה על מכתב אחר שנשלח בידי מנהל עבודה. על פי המכתב מתברר, כי מנהל העבודה לא ידע כיצד להגיב כלפי פועליו, אשר הציגו בפניו דרישה להעלאת שכר עבודתם, תוך איום שאם לא ייענה לבקשתם, הם יגבו את שכרם בתבואה בבירה או בלחם. איש המנהלה משיב לו, כי גובה שכר העבודה הוא על פי החקוק על המצבה (סטלה). על פי דברי רות, ייתכן שהדברים מכוונים למצבת חמורבי אך ייתכן שהם מכוונים למצבה אחרת. וזוהי דוגמה בודדת. כלומר: המלכים אומנם מציינים שמטרת החוקים היא להשליט משפט צודק בארץ אך אין הוכחות לכך שפרט לסופרים, מעתיקי החוקים, היו החוקים ידועים או שפעלו לפיהם.

<sup>402</sup> ויינפלד סבור, שחוקי המלחמה משקפים את הלהט הלאומי-פטריוטי של ימי חזקיהו-יאשיהו. הוא אף טוען, כי החוק בדבר החרמת עמי כנען (דברים כ' 16-17) הוא החלת חוק קדום שלפני כן החילו אותו על עיר אחת, ואילו עכשיו הוא התרחב לכל תושבי הארץ; הנימוק הוא כדי שלא ילמדו את עם ישראל לעבוד עבודה זרה. לדעת ויינפלד, הנימוק מבטא מאבק בתרבות הכנענית, שהחל עוד בימי אליהו. אולם ויינפלד עצמו מצייך, כי מדובר בתוכנית אוטופית. (מ ועד יאשיהו, עמ' 148-149). ניתן לטעון כנגדו, כי מאותם נימוקים שהוא רואה בחוק החרם חוק אוטופי, דהיינו חוק שלא התבצע במציאות, כך ניתן להתייחס אף ליתר חוקי המלחמה. חיזוק לכך שמדובר בסיפור בלבד ניתן למצוא במקבילה לסיפור על הקפת חומות יריחו במשך שבעה ימים בסיפור על עלילות כרת, כאשר המלך כרת שם מצור על העיר אדם במשך ששה ימים מבלי לפגוע בעיר, כפי שנצטווה בידי אל, אבי האלים רק ביום השביעי, כאשר מלך העיר מציע לו תנאי שלום הוא מבקש כתמורה לנסיגה את בתו הנסיכה היפה. גרינשטיין, "עלילות כרת מאוגרית בראי ספרות החכמה", עמ' 2.

<sup>403</sup> Roth, Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor, pp. 4-7: Greenstein, "Biblical Law", p. 84.

מכיוון שחוקי חמורבי הם חלק מכתובת מלכותית ארוכה, קרוב לוודאי שהם לא נכתבו לצרכי חינוך או לצורך הוראות לשופטים, אלא אולי כתרגיל לכתיבה בבתי הספר לסופרים אשר בבבל,<sup>404</sup> כלומר: הם נכתבו לצרכים אקדמיים ולא לצרכים מעשיים. דעה זו נסמכת על העובדה, שמצויים מספר עותקים של חוקי חמורבי, ויש הבדלים מסוימים בין העותקים לבין החוקים החקוקים על המצבה במקדש. כמו כן היא נסמכת על העובדה, שלמרות שמדובר בחוקים הנוגעים לכלכלה, אין בהם תעריפים הנוגעים למחירים הקשורים במסחר או בקנסות, בניגוד לחוקי אשנונה סעיפים 12-13, 268-277, בהם ניתן למצוא תעריפים אלו. ויזמן מציין, כי העתקת החוקים איננה תרגיל אקדמי גרידא, אלא חלק מהאמצעים בעזרתם רצו הבבלים לשמר את החוק כמסורת נמשכת. אולם ייתכן, שחלק מקבצי החוקים נכתבו בתקופה מאוחרת יותר לזמן המיוחס להם והושמו בהיכל האל כדי לשמש כעדות כתובה בפניהם לגבי מאמצי המלך להשליט צדק בארץ. העתקת החוקים על ידי הסופרים יכולה להעיד על לימוד החוקים על מנת להנחילם לדורות הבאים.

המסקנה היא, שיש להניח, כי החברות הקדומות פעלו על פי חוקים או מנהגים מסוימים. אולם השתקפותם של החוקים במציאות או אי השתקפותם לא תמיד יכולה להעיד על זמנו של המקור בו הם כתובים.<sup>405</sup>

האם ניתן להסיק מסקנות דומות לגבי חוקי המקור הכהני? אומנם מלכי יהודה נשפטים בספר מלכים על פי הליכתם בדרך ה' שפירושה גם הליכה בדרך הישר, היא דרך הצדק. אולם בשום כתוב לא נטען, כי המלכים נתנו את החוקים, או שנהגו על פי חוקים כתובים. אפילו יאשיהו, שעשה את הרפורמה, עשה זאת בעקבות מציאת ספר תורה, שלא הוא מצא או כתב. לכל היותר יכול המלך לשפוט במקרה יוצא דופן (סיפור האשה מתקוע, שמ"ב י"ד). בסיפור על משל כבשת הרש, שנתן ממשל בפני דוד על מנת שיחרוץ את דינו בעצמו, הוא אומר: "ואת הכבשה ישלם ארבעתיים עקב אשר עשה את הדבר הזה" (שמ"ב כ"ג 6), לכאורה הוא שופט על

<sup>404</sup> Wiseman, "The Laws of Hammurabi Again", pp. 161-172 ושם דיון בעניין.

<sup>405</sup> יוצא דופן הוא הסיפור על הרפורמה של יאשיהו, אשר מתבצעת בהתאם לכתוב בספר התורה, אשר נמצא במקדש (מל"ב כ"ג). כמוה גם חגיגת הפסח בימי יאשיהו, שם כתוב, כי יאשיהו אומר לעם: "עשו פסח לה' אלוהיכם ככתוב על ספר הברית הזה" (מל"ב כ"ג 21). אך אי אפשר להתעלם מהעובדה שמדובר כאן בסוף ימי בית ראשון, כך שבתקופה זו לאחר תקופה בה יש מלוכה מסודרת, בה ממנים שופטים, החוקים היו יכולים להיות ידועים.

פי חוקי הגנבה בדבר גנב שטבח או מכר (שמות כ"א 31), אולם אי אפשר להתעלם מכך שלפני כן הוא אומר: "חי ה' כי בן מות האיש העושה זאת" (שם, 5), גזר דין שאינו נאמר בחוק. כלומר: לחוקי המקור הכהני אין ולא כלום עם זכויות המלך או עם חובותיו להשלטת המשפט. ההערכות לגבי המלכים הן כלליות, כך שאי אפשר לדעת, האם בפני המלך עמדו קבצי חוקים, שעל פיהם יכול היה לנהוג, או שמדובר במלך בעל חוש צדק מפותח לעומת מלך אחר שהוא אדיש לצדק ולזכויות האנוש הבסיסיות.

מאחר שבדיקת ההשוואה בין החוקים לבין פעולתם במציאות לא הניבה תוצאה חד משמעית לגבי זמן כתיבתם של חוקי המקור הכהני, ננסה לבדוק את ההיבטים הלשוניים: האם ניתן להסיק מהם לגבי זמנו של המקור הכהני?

#### **ב. ההיבטים הלשוניים:**

הטקסטים הכהניים מתאפיינים בלשונות מיוחדות. הרן מציין את הלשונות המאפיינות ספר זה, כגון: "אני ה'", "איש איש", "ונתתי פני בפלוני" (בניגוד לספר הכהונה בו מופיע הביטוי: "ונכרת מעמיו"); "דמיהם במ" ועוד. קשה לקבוע על סמך זאת את זמן חיבורם של טקסטים אלו.<sup>406</sup>

לכאורה, הופעת צורות עתיקות בטכסט עשויה ללמד על זמן חיבורו המוקדם. אולם אין זו קביעה חד משמעית משתי סיבות עיקריות: האחת, לעתים נעשה שימוש במלים ארכאיות על מנת לשוות לטקסט אופי עתיק. אמצעי זה עשוי לשרת את המקור הכהני, אשר טוען לעתיקות.<sup>407</sup> והשנייה, לפי שצורות עתיקות פוסקות לעתים אולם ממשיכות להופיע בכתובים מאוחרים.<sup>408</sup> בנוסף על כך קשה להכריז על תאריך מדויק, בו התחולל המעבר בין שפת הבית הראשון לבין שפת הבית השני. הספרים המייצגים את הלשון המאוחרת הם עזרא ונחמיה, דברי הימים, אסתר ולא ישעיהו השני, חגי, זכריה ומלאכי (אמצע המאה החמישית לפנה"ס).<sup>409</sup>

<sup>406</sup> הרן, ערך "ספר הקדושה" א.מ. כרך ה', עמ' 1093-1099.

<sup>407</sup> הופמן, "לשונו של המקור הכהני וזמן חיבורו", עמ' 19.

<sup>408</sup> לוי, לחקר המקור הכהני: "הבחינה הלשונית", עמ' 124.

<sup>409</sup> הופמן, "לשונו של המקור הכהני וזמן חיבורו", עמ' 18. הוא מסתמך על דרייבר Driver, S.R., An Introduction on the Literature of O.T., N.Y. 1956, p. 156.

גרינץ מצביע על ההשפעה המצרית שקיימת על הטרמינולוגיה המשמשת את הכותב בתארו את הפעולות הפולחניות. כמו שמותיהן של האבנים הטובות: אחלמה, לשם, נופך ופטדה, שמקורן במצרים. אך גם אבנט, כפורת, בד ומונחים נוספים נלקחו, לדעת גרינץ, מהשפה המצרית. הוא מסביר את הימצאותם של מונחים אלו בשפה העברית בכך, שעם ישראל ישב שנים רבות במצרים, ולכן הוא הושפע מהשפה ומהתרבות המצרית.<sup>410</sup> גם מוצ'יקי מאשר את היותן של המלים ממקור מצרי. אולם חלק מהמלים הנוספות, שאותן הוא מונה, ואשר הושאלו לעברית מן המצרית, מצויות דווקא בספרים מסוף תקופת בית ראשון או מתקופת בית שני. לדוגמה: "אח" במובן של תנור (ירמיהו ל"ו 22-23); "הדום"<sup>411</sup> (ישעיהו ס"ו 1; תהילים צ"ט 5; איכה ב' 1; דה"א כ"ח 2); "ציי" (במדבר כ"ד 24; ישעיהו ל"ג 21; יחזקאל ל' 9; דניאל י"א 30. למלה זו אין כלל מקבילה בשפות השמיות); "שושן" (מל"א כ"ב 22, 26; במגילת שיר השירים היא מופיעה שש פעמים; תהילים מ"ה 1, ס"ט 1, פ' 1 ועוד; "שושנה" דה"ב ד' 5 ועוד שלוש פעמים).<sup>412</sup> נובע מכך, שמסקנתו של גרינץ אינה מחויבת המציאות, כי ההשפעה המצרית הייתה קיימת על עם ישראל לאורך כל תקופת הבית הראשון. אומנם הספרות הדויטרונומיסטית אינה מרבה לדבר על כך, אך חוק המלך, האוסר ריבוי סוסים, לבל ישוב העם מצריימה, בריחתם של ירבעם (מל"א י"א) ולאחר מכן של אוריה בן שמעיה הנביא (ירמיהו כ"ו) למצריים מלמדת על קשרים, שאין להגבילם לתקופת הכינון של העם לפני הכניסה לארץ. כמו כן ההסתמכות המדינית של מלכים שונים, כמו: חזקיהו, יהויקים (שהיה ואסאל של מלך מצרים) או צדקיהו שניסה לברוח למצרים בזמן מצור נבוכדנאצר, מלמדות על קשרים עם מדינה זו. ואם מדובר במונחים טכניים שהיו ידועים בכל האזור, קל וחומר שאין לדעת באיזו תקופה מדובר.

הורביץ קובע, כי ניתן לזהות מלה מאוחרת כאשר היא מופיעה בטקסטים מאוחרים, אך בעיקר אם הייתה מלה בעלת משמעות דומה, אשר מצויה בטקסטים קדומים ואשר יש להניח, שאותה היא החליפה. הוא קובע, כי "תופעה לשונית, שאנו נוטים לשער בה שהיא מאוחרת, לא

<sup>410</sup> גרינץ, "מונחים קדומים בתורת הכהנים", עמ' 124-140.

<sup>411</sup> גם אם המלה "הדום" ידועה בשפה האוגריתית, עדיין אין היא מופיעה בטקסטים קדומים במקרא.

<sup>412</sup> Muchiki, Egyptian Proper Names and Loanwords...pp. 236-258.

תוכל לקבוע בכוחה בלבד את איחורו של ספר או של פרק שבו היא משמשת, אלא אם כן יש בצידה נתונים אחרים המוכיחים בבירור, כי כל הלשון הנידונה היא מאוחרת.<sup>413</sup>

בכל זאת, טוען הורביץ, כי ההיבטים הלשוניים מחזקים את הדעה, שהמקור הכהני התחבר בסוף תקופת בית ראשון. הורביץ מנתח את המקור הכהני מול ספר יחזקאל. הוא טוען, שאין להסתמך רק על הדמיון בין שני הכתובים, אלא יש להתייחס דווקא להבדלים ביניהם הן בין המונחים הטכניים והן בין הביטויים הספרותיים, ושניהם מלמדים על הפער הלשוני הקיים בין לשונו של המקור הכהני לבין לשון ספר יחזקאל (דבר שמצביע, לדעתו, על קדמותו של המקור הכהני). הוא מסביר, כי העדר לשון מאוחרת במקור הכהני שוללת את חיבורו המאוחר ואילו הימצאות לשון מאוחרת בצד לשון קדומה בספר יחזקאל יכולה להעיד על כי גם אם שני הספרים הושפעו ממקורות קדומים באופן בלתי תלוי, המחבר של ספר יחזקאל הכניס שנויים בטקסטים הקדומים ומכאן השפה המאוחרת.<sup>414</sup> במקום אחר הורביץ בודק את הטרמינולוגיה המופיעה במקור הכהני לעומת הטרמינולוגיה של ספרות מתקופת הבית השני ומראה, כי הטרמינולוגיה של המקור הכהני שונה מזו של הספרים המאוחרים במקרא, כמו ספרי דברי הימים, עזרא ונחמיה ויחזקאל (שעיקרו מאמצע המאה השישית), וכן מספרות המשנה. טיעונו המרכזי הוא, כי אם המלים הוחלפו בתקופה מאוחרת, סימן שמלים אלו משקפות תקופה עתיקה.<sup>415</sup>

#### דוגמאות:

ההתעניינות בגיניאלוגיה מאפיינת הן את המקור הכהני והן את ספרי דברי הימים ועזרא. ברשימות הגיניאלוגיות מתקופת הבית השני יש שימוש בפעלים מהשורש "יחש" = "יחס". "וכל ישראל התייחשו והנם כתובים על ספר מלכי ישראל ויהודה...." (דבה"א ט' 1); "ויתן אלוהי אל לבי ואקבצה את החורים ואת הסגנים ואת העם להתייחש ואמצא את ספר היחש..."

---

<sup>413</sup> הורביץ, בין לשון ללשון, עמ' 22-26. Milgrom, *Studies in Cultic Theology and Terminology*, pp. ix-xiii, מילגרם מסכים באופן עקרוני עם הורביץ, ואף הוא אומר, שיש לבדוק אצל כל מונח את תפוצתו במקרא. לעתים המונח מעיד על מבנה החברה בתקופה מסויימת, וכאשר מבנה החברה משתנה, מתחלף אף המונח. בנוסף על כך העלמותו של מונח (כלומר: עדות מהשתיקה) אינה מעידה עדיין על היעלמותו משימוש.

<sup>414</sup> Hurvitz, *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel*, pp. 146-151.  
<sup>415</sup> Hurvitz, "Dating the Priestly Code", pp. 26-53.

(נחמיה ז' 5). באותו שורש נעשה שימוש גם במשנה: "אני מצאתי משפחה רשומה במגילת יחסים בירושלים ובזה נרשם..." (משנה, יבמות ד' 13). לעומת זאת בספרות של התקופה שלפני הגלות וגם במקור הכהני נעשה שימוש במלים מהשורשים "ספר", "פקד", "ילד", "שפח": "בני בנימין... למשפחותם." (במדבר כ"ד 38-41). גם כשמדובר באותה שושלת ניכר ההבדל: דבה"א ז' 30-40 מול במדבר כ"ו 44-47. בספר במדבר נוקטים באופן עקבי במלה: "ופקדיהם" לעומת דברי הימים "והתיחשם". ב"ט 7-8 לעומת דבה"א ד' 32-33. בעוד בספר נאמר "למשפחתם" נאמר בדברי הימים "והתיחשם". הורביץ טוען, שאילו המקור הכהני היה שייך לתקופה שלאחר הגלות, היינו צריכים לראות "פלישה" של המלה "יחש" באחת מהרשימות, ואם לא נעשה בה שימוש, יש להסיק, שהטקסט קדום לגלות.

דוגמה נוספת היא במלה "התנדב" בבנין התפעל, המופיעה בספרות המאוחרת לעומת "נדב" בבנין פיעל המופיעה במקור הכהני ובספרות הקדומה לגלות. בספרות המשנה נעשה שימוש בפועל "התנדב" בבנין התפעל גם כאשר מדובר בעניינים הקשורים למשכן: "מתנדבין יין ואין מתנדבין שמן" (משנה, מנחות 5). צורה זו של התפעל מצויה מאות פעמים במשנה ובתלמוד ואם המקור הכהני אינו משתמש בה, קרוב לוודאי שלא הייתה ידועה בתקופה בה התחבר. דוגמאות אלו נדחות בידי בלנקינסופ<sup>416</sup>, האומר, שהשימוש בשתי המלים הללו יכול רק ללמד על כי המקור הכהני קדם לספרי דברי הימים ועזרא-נחמיה, דבר שהוא די ברור, אך לאו דווקא על חיבורו של המקור הכהני בימי בית ראשון.

דוגמה אחרת היא הפועל "צָפָה" שמופיע בתיאור המשכן, כאשר מצוויים לצפות את הקירות בחומר יקר (שמות ל"ו 34). גם בסיפור על בניית בית המקדש הראשון על ידי שלמה נוקטים בפועל "צָפָה" (מל"א ו' 20). אולם בספר דברי הימים, כאשר מתוארת בניית המקדש על ידי שלמה נעשה שימוש בפועל "ויחפהו" (דה"ב ג' 3, 5). משמע הפועל "חפה" שייך ללשון המאוחרת שאם לא כן מדוע לא ישתמש המספר בפועל "צָפָה" המופיע בספרות הקדומה? "רחץ" בלשון המקור הכהני (שמות כ"ט 17) לעומת "הדיח" בלשון המאוחרת (דברי הימים ב' ד' 6; יחזקאל מ' 38) כולל לשון המשנה (פסחים ה' ח'); "שש" לעומת "בוץ"; "מזה ומזה"

<sup>416</sup> Blenkinsopp, "The Alleged Pre-Exilic Date..." p. 516.



(שמות כ"ו 12-31; כ"ה 19; ל"ח 14-15); לעומת "מפה ומפה" (יחזקאל מ' 12; מ"א 1-2; 19-18) ועוד.

אומנם יכולה להישמע טענה, כי מחברי המקור הכהני השתמשו במושגים עתיקים כדי להראות שהספר הוא עתיק. אולם הורביץ מסביר, כי עולם הפולחן המתואר במקור הכהני חייב להיות בטרמינולוגיה מדויקת, וזאת עקב כך שלמונחים יש השלכות מעשיות. שימוש שאינו מתאים לבני הדור ייצור בלבול ודו משמעות. לכן קשה להניח, שהמחברים יחליפו את המונחים השכיחים בתקופתם במונחים ארכאיים, שלא תמיד מפורשים בצורה שווה על ידי כולם.<sup>417</sup> גם מילגרום סבור, כי המונחים הקדומים הוחלפו במונחים החדשים מכיוון שהישנים לא היו שגורים בדור שלאחר הגלות.<sup>418</sup>

קיימים מונחים המוחלפים במונחים מאוחרים מסיבות אחרות. לדוגמה: המלים "מטה" אלף" ו"נשיא" נשמטות לאחר הגלות בגלל השתנות המבנה הסוציופוליטי של העם לאחר הגלות. פרט למלה "נשיא" המופיעה פעם אחת ביחזקאל אבל כוונתה היא למלך ולא לראש שבט (יח' ל"ז 25).

מסקנתו של הורביץ היא, כי המקור הכהני לא הכיר את המונחים המאוחרים. אולי מכיוון שמראש הוא לא נועד להיות מפורסם (גינזברג). או כפי שסבור קויפמן, כי יש להבחין בין "ספרות התורה" שהייתה ידועה עוד בתקופת הבית הראשון לבין "ספר התורה" שנעשה קנוני רק בתקופת עזרא.

במקום אחר אומר הורביץ כי המונחים של המקור הכהני אינם מופיעים אצל הנביא יחזקאל, שהוא מתקופת הגלות, מה שמצביע על קדמותם. לדוגמה: הביטוי "זבח ניחוח", שהוא ביטוי אנתרופומורפי למדי, ולכן מוזכר אצל יחזקאל רק במשמעות מטאפורית (כ' 41) או בנוגע לעבודה זרה (ו' 13; ט"ז 19; כ' 28).<sup>419</sup> דעה זו נדחית בידי בלנקינסופ<sup>420</sup> בטענה, שהמקור הכהני נחשב פחות אנתרופומורפי מאשר יחזקאל, ושהסיבה בגללה הביטוי לא נזכר ביחזקאל היא, מכיוון שבפרקים מ' – מ"ח אין חלק המוקדש להקרבת קרבנות.

<sup>417</sup> Hurvitz, "Dating the Priestly Code", pp. 50-51.

<sup>418</sup> Milgrom, Leviticus, pp. 1-16.

<sup>419</sup> Hurvitz, Linguistic Study of the Relationship between..., pp. 53-58.

<sup>420</sup> Blenkinsopp, "The Alleged Pre-Exilic Date..." p. 513.

הורביץ ממשיך ומדגים את השקפתו באמצעות שימוש של המקור הכהני במלה "אחוזת" ביחד עם המלה הנרדפת "נחלה". על פי הסטטיסטיקה 60% מהופעתה של המלה בטקסטים מקראיים היא במקור הכהני, 30% בטקסטים מאוחרים כיחזקאל, דברי הימים ונחמיה; ואינה מופיעה בטקסטים המתוארכים מלפני הגלות. מכיוון שהשימוש במלה זו אינו עולה בקנה אחד עם דעתו, קובע הורביץ, כי לשימוש במלה זו אין חשיבות כרונולוגית, וכי הטקסטים הכהניים השפיעו על הטקסטים המאוחרים. בלנקינסופ אינו מקבל טענה זו בציינו, כי העובדה שהורביץ בוחר במושג כמו "חוסר חשיבות כרונולוגית" רק כשהדבר סותר את דעתו, מעורר חשד.

הופמן דוחה חלק מהמסקנות של הורביץ בהביאו את הדוגמה של המלה "שאר". הורביץ טוען, כי המלה "שאר" מזוהה עם תקופת הבית הראשון.<sup>421</sup> מכיוון שהמלה מופיעה בכתבי בן סירא במגילות ובלשון חז"ל הוא מסביר זאת כארכאיזם. אולם הופמן מסביר, כי למלה "שאר" יש משמעויות שונות. במקור הכהני הכוונה ל"קרוב בשר", ואילו בכל הכתובים האחרים משמעה "בשר". סביר יותר להניח, שהמשמעות "בשר" התפתחה ל"קרוב בשר" מאשר להיפך. נובע מכך, שזוהי ראייה לאיחורו היחסי של "שאר" במקור הכהני.<sup>422</sup>

הורביץ מדבר על צורת "הריבוי הכפול", המאפיינת את השפה העברית המאוחרת. הורביץ טוען, שהריבוי הכפול (גם הסומך וגם הנסמך) מאפיין את הלשון המאוחרת. הוא מדגים את הסברו באמצעות הביטוי "מאורות צפעוני" המצוי במגילת ישעיהו א' י"א ח' לעומת נוסח המסורה: "מאורת צפעוני". או "חרשי עצים" (דבהי"א י"ד א') שהוא טקסט מאוחר, לעומת "חרשי עץ" (שמ"ב ה' 11). אולם הבחנה זו אינה מדויקת. גם במקור הכהני מצויה צורת "הריבוי הכפול". לדוגמה: "ארצות אויביהם" (ויקרא כ"ו 36) או "ארצות אויביכם" (ויקרא כ"ו 39) לצד ביטויים אלה נמצא "ארץ אויביהם" (ויקרא כ"ו 41); "מכסה עורות האילים המאדמים ואת מכסה עורות התחשים" (שמות ל"ט 34); זבחי השלמים (ויקרא י"ז 5) כמו כן נמצא "חלבי השלמים" (ויקרא ו' 5) לצד "זבח שלמיו" (ויקרא ז' 29); "עצי שטים" (שמות ל"ו 20); "יריעות עצים" (שמות ל"ו 14).

<sup>421</sup> פרופ' גרינשטיין העיר לי, כי ייתכן שלמלה זו יש מקבילה באוגריתית  $\text{far} = \text{ש-א-ר}$ .

<sup>422</sup> הופמן, "לשונו של המקור הכהני וזמן חיבורו", עמ' 20.

כך שניתן להסיק אחת משתי המסקנות הבאות: א. בטקסט הכהני קיימים רבדים מאוחרים.  
ב. שתי הצורות קיימות זו לצד זו.

אחת הדרכים לבדיקת הלשון של המקור הכהני היא השוואתה ללשונות של ספרי המקרא האחרים. דרך זו ננקטה בידי פולזין<sup>423</sup>. פולזין הונחה בידי שני עקרונות. האחד, שהשפה העברית המאוחרת שונה מהשפה העברית הקלאסית (הקדומה); השני, שספר דברי הימים הוא הדוגמה הטוב ביותר לעברית המאוחרת. הוא בדק את הישנותן של מלים מסוימות בטקסטים, ומסקנותיו מבוססות על השימוש במלים אלו מבחינה סטטיסטית. הוא השווה את הלשון של המקור הכהני לארבעה קבצים אחרים: המקורות JE, הסיפור ההיסטורי של חצר המלוכה, הלשון הדויטרונמיסטית ולשון ספר דברי הימים. הוא מוצא 13 מאפיינים של השפה העברית המקראית (אותה הוא מכנה "קלאסית" כשכוונתה ללשון הבית הראשון), ועוד 13 מאפיינים של הלשון המאוחרת, דהיינו כמו זו המשתקפת בספר דברי הימים, וביניהם הלשון של המקור הכהני, שיש בה שבעה מאפיינים של הלשון הקלאסית, ארבעה מאפיינים של הלשון המאוחרת ועוד שני מאפיינים שלה בלבד. מסקנתו היא, כי הלשון של המקור הכהני היא מעין שלב מעבר בין לשון הבית הראשון לבין הלשון המאוחרת בעוד המאפיינים הייחודיים לא נלקטו בלשון המאוחרת.

קרוס תומך במחקרו של פולזין, ומוסיף, כי קיימים מושגים טכניים כהניים כמו כבוד, נשיא, שדי וכן הפעל ב-ר-א והמושג תהו, שמצויים במקור הכהני ואצל יחזקאל וישעיהו השני (דהיינו פרקים מ' – ס"ו).<sup>424</sup>

בלנקינסופ לאחר שהוא סוקר את עבודתם הן של הורביץ והן של פולזין מסכם, כי הדוגמאות הלשוניות מעטות מדי ולכן המסקנות שרירותיות. הנטייה לעבור מהתקופה שלפני הגלות אל תקופת הכתיבה של ספר דברי הימים מתעלמת מהתפתחות השפה במשך תקופת בית שני (מהמאה הששית לפנה"ס למאה הרביעית לפנה"ס).<sup>425</sup>

<sup>423</sup> Polzin, Late Biblical Hebrew toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose, pp. 85-122.

<sup>424</sup> Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic, p. 324.  
<sup>425</sup> Blenkinsopp, "The Alleged Pre-Exilic..." p. 512-516.

ביקורת על מסקנותיו של פולזין מביע בעיקר ראנדסבורג. הוא אינו מקבל את שני העקרונות של פולזין (שנזכרו לעיל) כהוייתם. בהסתמכו על בלאו Blau, "The Historical Periods of the Hebrew Language" in H. H. Paper, Jewish Languages: Themes and Variations (Cambridge, Mass., 1978), 2 שעבר בין כתיבת הספרים השונים, נוצרה השפה העברית בארץ ישראל, ולכן אין הבדל מהותי בין השפה המאוחרת לשפה הקדומה. כמו כן טוען ראנדסבורג, שלמרות שספר דברי הימים נערך אחרון, יש בו רבדים שמסתמכים על מקורות קדומים שזמנם כשש מאות שנה לפני שנכתב ספר דברי הימים עצמו, לאו דווקא בחלקים המקבילים לספרי שמואל ומלכים. כמו כן הוא מבקר את העובדה, שפולזין לא תארך את המקור P. ראנדסבורג עצמו מנתח את הממצאים של פולזין בזה אחר זה, ומגיע למסקנה, שרוב המאפיינים שאותם ייחס פולזין לעברית החדשה קיימים גם בעברית הקדומה. באחד המקומות מרחיב ראנדסבורג את הדיבור על הסיומת רבים בגוף שלישי נקבה, כאשר מדובר בזוג, שבספרים המאוחרים, לדעת פולזין, נוקטים סיומת X. ראנדסבורג מראה, כי סיומת זו מצויה בספרים שנחשבים (בעיניו) קדומים כמו המקורות JE שופטים, שמואל, ורות. כמו כן סיומת זו מצויה בספרים שקשה לדעת את זמן חיבורם (משלי ושיר השירים) ובספרים מאוחרים (ירמיהו, יחזקאל, זכריה וקהלת). מסקנתו הסופית היא, שהמקור הכהני קדום גם בזכות העובדה, שאין בו מלים שהושפעו מן השפה הפרסית, תופעה שקיימת בספרים שנחשבים למאוחרים.<sup>426</sup>

למרות הניתוח המפורט של ראנדסבורג גם את דבריו יש לבקר. על מנת לבסס את מסקנתו בדבר הסיומת של רבות בגוף שלישי זוגי, הוא מתייחס למגילת רות כאל ספר קדום, וזאת למרות שחלק גדול מן החוקרים מייחסים את המגילה לתקופת הבית השני.<sup>427</sup> גם ספרי משלי

<sup>426</sup> Rendsburg, "Late Biblical Hebrew and the Date of "P", pp. 65-80

<sup>427</sup> זקוביץ, רות, עמ' 33-35, מבסס את ייחוסה של המגילה לתקופת הבית השני על מספר נימוקים: למרות הלשון הארכאית שתפקידה להציג את המגילה כספר קדום, היא זרועה ביטויים וצורת לשון המזקפים זיקה ללשון הבית השני; שילובה של המגילה בכתובים ולא לאחר ספר שופטים מעיד על כך הקובץ יהושע – מלכים היה כבר חתום; החוקים שנוכחים במגילה הם מעין מדרש הלכה לחוקי התורה, דבר שאופייני לתקופת הבית השני; אין במגילה עריכה דוֹיטרונמיסטית אך המספר יודע על עריכה זו, לדוגמה: בביטוי "יהי בימי שפוט השופטים"; הפולמוס שקיים במגילה כנגד נשיאת נשים נכריות הולם את תקופת עזרא ונחמיה; הזיקה בין המגילה לבין הספר החיצוני יהודית.

ושיר השירים אינם נחשבים כספרים קדומים. ולגבי היכנסותן של מלים פרסיות לשפה העברית, ממילא אין דוגמאות רבות מעין אלה גם בספרים המאוחרים, כך שאין לדרוש מן המקור הכוהני מה שלא נדרש מספרים אחרים. כמו כן, הימצאותם של ביטויים ושל מלים קדומות יכול להעיד גם על הרצון לשוות למקור אופי קדום על מנת לעשותו מקובל יותר בעיני השומעים.

ניתן למצוא במקור הכהני מלים, הקיימות רק בכתובים מאוחרים של המקרא או מלים שהושפעו מהשפה הארמית.<sup>428</sup> השפה הארמית התחילה לחדור לישראל עוד בתקופת בית ראשון כתוצאה מן ה"ארמיזציה" שהתחוללה בכל אזורי האימפריה האשורית. אולם אם מצויות במקור הכהני צורות ארמיות, שלא היו ידועות לפני התקופה הפרסית, ואם בטקסט מסוים קיימת הצטברות של ביטויים מעין אלה,<sup>429</sup> יש להניח, שהרובד העריכתי בטקסט הוא מאוחר. וולהאוזן עצמו ציין שורה של מלים המופיעות בכתובים המאוחרים. הפועל "הבדיל" (או "נבדל") המצוי בתורת הכהנים, מצוי בספרות הדוטרונומיסטית – הגלותית לפחות (בספר דברים ד' 41, י' 8, י"ט 7, כ"ט 20 ומל"א ח' 53). כמו כן משתמש במלה זו בעל דברי הימים (דבה"א י"ב 8' כ"ג 13 ועוד). וכן המלה מופיעה בעזרא (ו' 21' ח' 24 ובנחמיה ט' 2, י' 29, י"ג 13). גם השם "רקיע" בא פרט לתורת הכהנים רק ביחזקאל (א' 22-26; י' 11, דהיינו מתקופת הגלות) ובמקורות מאוחרים כמו תהילים (י"ט 2; מ' 1), דניאל (י"ב 3), איוב (ל"ז 18). התורה אוסרת על לקיחת ריבית. במקור הכהני (וגם בספר דברים כ"ג 20-21) מופיע המושג "נשך" אך לצידו מופיע גם המושג "תרבית" או "מרבית" (ויקרא כ"ה 34; 36). מונח אחרון זה מופיע רק בספרות הגלותית (יחזקאל י"ח 13, 17; כ"ב 12; משלי כ"ח 8). מלה זו נוצרה בהשפעת הארמית: רבה, רבה.<sup>430</sup> בלשון התלמוד מנסים להסביר את ההבדל בין נשך לריבית, אולם כאשר

<sup>428</sup> לאחר נאמו הראשון של רבשקה (מל"ב י"ח) מבקשים ממנו נציגי העם לדבר בלשון הארמית, שהייתה, כנראה, השפה הבינלאומית ולא הובנה על ידי רוב העם. אך הסיפור נערך עריכה דוטרונומיסטית (בהיותו בספר מלכים) ולכן אין לדעת איזו תקופה משתקפת בסיפור זה.

<sup>429</sup> הורביץ, בין לשון ללשון עמ' 27-28; "The Chronological Significance of the Aramaism in Biblical Hebrew", pp. 234-240, הורביץ טוען, כי בארמית עצמה יש מספר ניבים, שנוצרו בתקופות שונות, כך שעצם הימצאות ביטוי ארמי בטקסט עדיין אינה מעידה על זמנו. כמו כן קובע הורביץ, כי כדי להוכיח שטקסט הנו מאוחר יש להראות, שטקסטים עבריים שמביעים רעיונות או נושאים זהים, משתמשים באוצר מלים שונה לאותה מטרה, כלומר: שיש ניגוד בין הארמית, אשר משקפת עברית מאוחרת לבין העברית המקראית הסטנדרטית, אשר משקפת עברית קדומה, דהיינו מלפני הגלות.

<sup>430</sup> מילון אבן שושן.

אין מדובר בפירוש לכתוב מקראי נוקטים לשון "ריבית" (מסכת סנהדרין כ"ד ע"ב; כ"ה ע"ב; מסכת תמורה ו' ע"ב).

לויך מדגים את הרובד המאוחר באמצעות שתי מלים. הראשונה: "משחה". מלה זו מופיעה פעמיים: א. "וזאת משחת אהרן ומשחת בניו מאשי ה' ביום הקרב אותם לכהן לה' (ויקרא ז' 35). ב. "הנה נתתי לך את משמרת תרומתי לכל קדשי בני ישראל לך נתתים למשחה ולבניך חק עולם" (במדבר י"ח 8). אומנם הקדמונים פירשו זאת כמשיחה בשמן, אולם פירוש זה מוקשה הוא, באשר אין מדובר בשני הטקסטים על משיחה אלא על מתנות הכהנים. בהסתמכו על מילון גזניוס (1829) מראה לויך, כי לשורש מ, ש, ח יש שתי משמעויות: 1. למשוח בשמן. 2. למדוד. הוא אומר עוד, כי "מבדיקת טקסטים המובאים במילון האשורי מתברר, שרק בתקופה הכשדית ולאחריה שימש הפועל *mašāhu* למדידת הנפח והתכלה בעוד לפני כן הוא שימש למדידת קרקע.... ויתרה מזו: בעוד שהמונח *mišihu* ידוע לפני התקופה הכשדית, דווקא אז נכנסה לשימוש צורה אחרת של אותו מונח והיא *mešhatu* צורה זו זהה במשקלה לצורה העברית "משחה" שבויקרא ז' 35". מסקנתו היא, כי במקרא "משחה" פירושה מידה. ומשמעות זו, הידועה גם מכתבי יב, נכנסה לשפה העברית רק במאה החמישית לפנה"ס.<sup>431</sup>

**סיכום:** הן המאפיינים הלשוניים והן הענייניים מחזקים את הדעה, כי למרות שבמאה התשע עשרה טבעו את הביטוי "מקור כהני", קשה לדבר על מקור שנכתב בתקופה אחת. נכון יותר לדבר על חומר כהני או על מקורות כהניים, שהתחברו בקרב הכהנים במשך תקופות שונות, והיו חסויים בחלקם. עם התגבשות ספר התורה שובצו מקורות אלה בתוך הספר כולו ביחד עם חוקים וסיפורים ממקורות אחרים.<sup>432</sup> הורביץ עצמו, שטוען, כי המקור הכהני קודם לנביא יחזקאל, אינו מתכחש לדעה, שייתכן שחלק מעורכי המקור הכהני חוו את החורבן ואת הגלות, אלא שמכיוון שהורגלו לכתוב בשפה קדומה, לא שינו ממנהגם למרות התקופה המאוחרת בה

<sup>431</sup> לויך, "לחקר המקור הכהני: הבחינה הלשונית", עמ' 124-131. הוא מציין בהערת שוליים דוגמאות נוספות של צורות שמניות המופיעות במקור הכהני ושהן ככל הנראה מאוחרות מתקופת בית ראשון: אחוזה כתחליף לנחלה; אסר (רק במדבר ל' 10 ובארמית של דניאל); טירה; מגרש; מכר, ממכר, ממכרת; מכס, מכסה; מלקוח כתחליף לשלל ועוד. (הערה 30).

<sup>432</sup> כך סבור קרוס, Greenstein, "Sources of the Pentateuch", pp. 983-986. סיכום אצל Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic.

כתבו.<sup>433</sup> אין דומה עריכתו של ספר דברים לעריכתו של ספר הכהונה. למרות שהוא נחשב למקור אחד, יש מוצאים בו רבדים אחדים. לדוגמה: הסיפור על חטא העגל (דברים ט' 8 – י' 11), שקוטע את רצף הסיפור ונראה כהשלמה מאוחרת. אך קשה להצביע על השכבות השונות ולתארכן בזמנים שונים, וכך ראוי יותר לדבר על שכתוב שנעשה בעת ההעתקה בידי מעגל מוגבל של כותבים-קוראים.<sup>434</sup>

לכן, נראית לנו דעתו של קנוהל האומר, ש"חלקים מסוימים מן היצירה הכהנית נתהוו בימי בית ראשון, וחלקים אחרים הם פרי תקופת הגלות וימי שיבת ציון, ימי עריכת התורה".<sup>435</sup> בסיכומו של דבר כפי שהיצירה המשנה תורתית היא תוצאה של כתיבה ממושכת, הוא הדין גם בכל הנוגע לצמיחתה של תורת הכהנים. גם ההוכחות הלשוניות מבססות דעה זו.

מסקנה זו מאפשרת לראות במקורות הכהניים מבטאי האידיאולוגיה של הכהונה במשך תקופה ארוכה. ממנה ניתן ללמוד על סיבות אחדות לעימותים בין הנביאים לבין הכהנים. במיוחד כשבדקים את הנושאים אשר מעניינים את הכהנים, לעומת הנושאים אשר מעסיקים את הנביאים.

### סיכום ביניים

ראינו, כי החברה נדרשת הן לכהנים והן לנביאים, ולעתים תפקידיהם משיקים זה לזה. הספרות הכהנית (או: המקור הכהני) והספרות הנבואית התחברו במשך דורות, ואינן כה רחוקות בערכים המוסריים שאותם הן מציגות. רובה של תורת הכהנים מוקדשת לעניינים של פולחן אולם ב"ספר הקדושה", שהוא חלק מתורת הכהנים, מצווה האדם לשמור על המוסר בהתנהגותו היומיומית (ויקרא י"ט במיוחד אך גם מקומות אחרים), ומוסר זה עולה בקנה אחד עם המוסר המוצג בתורת הנביאים. גם הגלות כעונש על חטאים מוסריים ופולחניים כאחד נזכרת במקור הכהני (ויקרא כ"ו 14-46). כך שאם החומר הכהני או חלקו התחברו בתקופה

Relationship between between the Priestly Source and the Book of Ezekiel, pp. 152-153.<sup>433</sup>  
Hurwitz, Linguistic Study of the,  
Nelson, Deuteronomy, pp. 4-8.<sup>434</sup>

<sup>435</sup> קנוהל, מקדש הדממה, עמ' 186-189. ושם דיון בדעתו של קויפמן (הערה 5). קנוהל מדבר על אסכולת הקדושה כהמשך לתורת הכהנים. הוא מתארך את צמיחתה של אסכולת הקדושה בין ימי אחז לימי חזקיהו. לפיכך ימי אחז-חזקיהו הם הגבול התחתון של תורת הכהנים. אולם הוא עצמו מודה, כי בתורת הכהנים יש כתובים אף מימי הגלות ומתקופת הבית השני.

מקבילה לדברי הנביאים, אין סתירה ביניהם. גם הכהנים וגם הנביאים מסכימים לדעה, שאיש אינו חסין מפני פורענות שתפקוד אותו בעקבות חטאו. מכאן נובע, שעימותים בין כהנים לנביאים אינם על רקע של אמונה בערכים שונים.

קיימת זהות מסוימת בדרך שבה הכהנים והנביאים תופסים את האלוהים. ההתגלות נעשית בדרך של חוויה חושית, כמו בישעיהו ו', שעומד במקדש, וחווה את המראות האלוהיים ואת אלוהים השולח אותו לשליחות. גם הכהן מתייחד עם האל כאשר הוא נמצא בקודש הקודשים, דהיינו בקרבת ארון הברית. גם אם אין כתובים המתארים את החוויה הרגשית שאותה עובר הכהן, יש להניח, שהיא הייתה קיימת. זאת בניגוד לספרות החכמה, שמציעה להסתמך על ניסיון החיים.<sup>436</sup>

יש לחפש את הסיבות לעימותים בין הכהנים לנביאים במחוזות אחרים.

---

<sup>436</sup> Geller, Sacred Enigmas, pp. 178-179. גלר מצביע על סיומו של ספר איוב, שבשיאו מצביע על התגלות אלוהים ולא על הניסיון.



חלקה השני והעיקרי של העבודה יוקדש לניתוחם של חמישה מסיפורי העימות בין נביאים לכהנים. לאחר הניתוח ידונו נקודות הדמיון בין הסיפורים ולבסוף תיאור המצב כפי שהוא בא לידי ביטוי בכתובים מתקופת בית שני.

### פרק ג': שמואל – מעבר בין כהן לנביא

על החשיבות שמייחס המחבר הדויטרונמיסט לנבואה ניתן ללמוד מהסיפור על שמואל, על התנהגותו ובעיקר על המעבר שהוא מגלם מכהונה לנבואה.

להולדתו של שמואל מקדיש הסופר המקראי את פרק א' בספר שמואל א'. מוצאו של אלקנה, אבי שמואל, הוא בהר אפרים. אולם אין ציון זה ממקם את שמואל בשבט אפרים, אלא יש להניח שהיה משבט לוי, שהתפזר בין השבטים השונים. הכינוי "אפרתי" מתייחס למעמדו המיוחד.<sup>437</sup> כתוצאה מהנדר של אמו חנה מגיע שמואל לשילה בגיל צעיר "והנער נער" (שמו"א א' 24). הוא גדל ומתחנך עם בני עלי הכהנים חופני ופנחס. וילסון מדגיש, כי כבר בתחילה מבסס המספר את מעמדו של שמואל במרכז השלטון הפולחני וזאת בניגוד לבני עלי (שמו"א ב' 11-12).<sup>438</sup> לאחר מותם במלחמת אפק (שם ד' 10) וכן לאחר מותו של עלי מקבל שמואל את תפקיד המנהיג.

עלייתו של שמואל כרוכה בשקיעתו של בית עלי. כבר בפרק א', בו מתואר עלי, ה"יושב על הכסא על מזוזת היכל ה'" (שמו"א א' 9) ניכרת מגמה של הצגת עלי באור שלילי. ישיבתו מתפרשת על ידי מתיוס ובנימין כרצון למנוע מאנשים בלתי מתאימים להיכנס אל המקדש. אולם דווקא עלי שוגה בבחינת האנשים, עובדה שהוא חושב את חנה לשיכורה למרות שכל מטרתה הייתה להתפלל למען תהיה לאם. המספר שם בפי חנה את המלים: "אל תתן את אמתך

<sup>437</sup> גם הנער הלוי שמחפש פרנסה מגיע לבסוף להר אפרים ומשתקע בביתו של מיכה (שופטים י"ז 7-13). הוא הדין לגבי האיש הלוי שגר בירכתי הר אפרים ולוקח איזה פילגש מבית לחם יהודה (שופטים י"ט 1). כלומר: יש להניח, כפי שסבור סגל, שמואל, שבהר אפרים ישבו לויים ואף בני שבטים אחרים, ומשום כך כפלו "מהר אפרים" ו"אפרתי".

<sup>438</sup> Wilson, Prophecy and Society in Ancient Israel, p. 170.

לפני בת בליעל" (פס' 15). כביכול כדי "לנקום" בעלי, המספר מתאר את בניו של עלי באותן המלים: "ובני עלי בני בליעל" (ב' 12).<sup>439</sup> גם הזכרת עיוורונו של עלי מעידה על כי דבר ה', שנמסר לשמואל אינו תוצאה של היקרותו בבית ה' אלא תוצאה של כישרונו של מקבל ההתגלות, דהינו של שמואל. והראייה אינה פיזית גרידא אלא בעלת משמעות מטאפורית.<sup>440</sup> על ירידתה של הכהונה מבית עלי מסופר בנבואה הניתנת לעלי עצמו (שמ"א ב' 27-36). ביטויים כמו: "ולא יהיה זקן בביתך כל הימים" (פס' 32), "וזה לך האות אשר יבוא אל שני בניך אל חופני ופנחס ביום אחד ימותו שניהם" (פס' 34), מכוונים אל עלי האדם הפרטי. ביזוי עבודת האל, דהיינו הקרבנות, גורם לאל לשלול מבית עלי את המעמד אותו ביזו.<sup>441</sup> אולם מוסיף קודי, שהחל מפס' 35 ואילך הכהונה היא לרמוז על צדוק. משום כך הוא אף מתארך את הנבואה לימי פילוג הממלכה.<sup>442</sup>

מה היה שמואל – כהן או נביא?

לפי הסיכום אצל קודי, העדות בדבר הכהונה של שמואל מבוססת על העובדות הבאות:

1. הרשימה הגיניאלוגית בדב"ה"א ו' 7-13 עם תוספות מפרק ו' 18-23 שמואל מופיע

כאחד הצאצאים של לוי. (לכל הפחות הדבר מעיד על עיבוד מאוחר בידי כהנים).

2. בפרקים ז' מ 9 ואילך שמואל מעלה עולה ואף מזמין את זקני בית לחם להקריב קרבן.

ובפרק י' 10 הוא מעלה קרבן בגלגל.

3. על שמואל נאמר שהוא "משרת את ה'" (שמ"א ב' 11; ב' 18; ג' 1) וכן שהוא "נער

חגור אפוד בד" (ב' 18) שהוא לבוש הכהן.

אולם קודי דוחה את הטענות אחת לאחת.

לטענה הראשונה: הרשימה בדברי הימים אינה היסטורית ומשקפת את תקופת הבית השני.

לטענה השנייה: הטקסטים הקדומים המתארים הקרבת קרבנות אינם עולים בקנה אחד עם דימוי

הכהן. בזמן בו נכתבו הטקסטים פעולות הכהונה היו קשורות למקדשים, ופעולה כמו זו

<sup>439</sup> Matthews and Benjamin, Social World of Ancient Israel... pp.195.

<sup>440</sup> פידלר, חלומות השוא ידברו? עמ' 281-282.

<sup>441</sup> לאחר מות עלי ממשיכו הוא אלעזר בן אבינדב (שמואל א' ז' 1). הוא בא במקום בניו המושחתים של עלי. השם אלעזר ממשיך את רצף השמות כאשר אלעזר בן אהרן מתמנה ככהן גדול במקום שני אחיו שהקריבו אש זרה. פנחס, המקנא לשם ה', הוא בנו של אלעזר.

<sup>442</sup> Cody, A History of Old Testament Priesthood, pp. 113.

שבגלגל פרט לפרק י' פסוקים 8-10 אינה קשורה להקרבות במקדשים. פסוקים 8-10 הוכנסו לדעת נות, כדי להצדיק את המסופר בפרק י"ג 7-15. טקסטים אלה יצרו בתקופה מאוחרת את הרושם ששמואל היה כהן. מכאן גם הכנסתו לרשימה הגיניאלוגית בדברי הימים, כאשר כהן נחשב רק אם היה משבט לוי, וכאשר הקרבה נדרשה על ידי כהן.

שענה שלישית: המלה "משרת" אומנם מתייחסת לשרות במקדש אך לאו דווקא לשרות של הכהן. גם לשרות בפני המלך (ברא' ל"ט 4; מל"א י' 5 ועוד). הפעל מופיע בענייני כהונה ביחזקאל מ' – מ"ו בעניין בני צדוק ואהרן; בנבואת יואל א' 9; 13; ב' 17; אולם בספר במדבר בציון פעולות הלויים הנחותים לבני אהרן; וגם אצל שמואל מדובר בשמואל הנחות לעומת בני עלי. שמואל מכונה "נער" אך גם בב' 13 יש כינוי "הנער הכהן" וייתכן ששמואל היה משרת של הכהן. גם בפניקיה זהו מונח טכני המתאר משרת נחות במקדש. כך גם מובן הנדר של חנה אשר נודרת אותו לה' כלומר: לכל תפקיד שהכהן המכהן במקדש ימצא לראוי לתת לו.

ומה בעניין אפוד הבר? אפוד הבר נזכר כאן, בשמ"א כ"ב 18 בהקשר ברור לכהני נוב, ובשמ"ב ו' 14 (מקביל לדברי הימים א' ט"ו 27), כשדוד (שאינו כהן) לובש אותו ברקדו לפני ארון ה'. אומנם בשמ"א כ"ב זה מלה נרדפת לכהן, ונראה כאילו זהו בגד המיוחד לכהן אך ספק אם מדובר באפוד בד. בנוסח המסורה כתוב "נושא אפוד בד", אך בתרגום השבעים B שהוא נוסח הפרה-הקספלה חסרה המלה "בד" ובמקום זה נאמר "נושא אפוד". המשמעות המקורית של "נושא" איננה ללבוש אלא לשאת, וכך המשמעות היא שהכהן נשא את האפוד, והתוספת "בד" היא מהתקופה שרוצים להתייחס באופן שלילי לאפוד האורקולרי כמו בהושע ג' 4. המסקנה היא, שאי אפשר לקבוע באופן חד משמעי שהאפוד היה לבוש של הכהן בלבד, אלא שהיה לבוש של המשרת בפולחן בין אם הינו כהן משבט לוי ובין אם אינו מבני לוי.<sup>443</sup>

<sup>443</sup> Cody, A History of Old Testament Priesthood, pp. 72-76. דיון מפורט יותר בעניין האפוד בהערת שוליים בעמ' 56.

הלשר מסביר, כי שמואל היה במקורו רואה-נביא, ואילו המסורת המאוחרת קישרה אותו לכהונת שילה.<sup>444</sup> אולם הדרך מתנגד לכך בהקבילו את שמואל לבארו *bārû* המסופוטמי, אשר

היה בו זמנית משומרי המקדש ועסק גם בהקרבת קרבנות וגם בהגדת עתידות.<sup>445</sup>

אמית מראה, שהסיפור בשמ"א ג' יכול ללמד על המעבר בין האמונה בהתגלות ה' באמצעות הכהנים לבין האמונה בהתגלות ה' באמצעות הנביאים. בנתחה את הסיפור היא אומרת, כי כבר בתחילת הסיפור מוזכר ארון ה', שהוא לב לבה של עבודת הפולחן הכהנית, שההתגלות תהיה לידו אך לא לעלי הכהן. המספר משתמש בפעלים "ראה" – "ידע" כדי להבליט את הניגוד בין עלי לשמואל. עלי "עיני החלו כהות לא יוכל לראות" (שמ"א ג' 2), אולם הוא מביין במשמעות יודע. לעומתו "ושמואל טרם ידע את ה'" (שם, שם, 7). אך הוא זוכה בחווייה משולבת הן של ראייה והן של שמיעה. ההתגלות נעשית לא באמצעות מכשירים כמו אפוד, אורים ותומים וחושן הנמצאים אצל הכהן, אלא באמצעות קול ומראה.<sup>446</sup>

לאחר מכן כאשר עלי הכהן רוצה לדעת את פשר ההתגלות הוא חייב לפנות לשמואל. מעמדו של הנביא הוא מעל לכהן. וילסון מוסיף, כי חוסר היכולת של עלי להבחין שמדובר בקריאה אלוהית אלא רק בפעם השלישית מעידה על שקיעתו.<sup>447</sup> לדעת אמית, הסיפור משקף התחבטות בסוגיות שרחפו בעולם ההגות הנבואית, כשהמסקנה היא, כי קיומם של מקדשים ומשרתים בקודש אינו מבטיח את קבלתו של דבר ה'. מעתה הקשר עם אלוהים הוא באמצעות הנביא באופן ישיר ולא באמצעות הכהן על כל מכשיריו. במלים אחרות: הנביא עדיף על הכהן.

המספר של ספר שמואל מעמת את שמואל עם בני עלי. בניגוד אליהם, שלא שמעו לקול תוכחה אביהם, הוא לא ביזה את פטרונו, ואפילו נמנע מלהגיד בפניו את הנבואה הקשה שנאמרה לו בהתגלות ה'.

סיפור ההתגלות לשמואל מאפשר פרשנות כפולה: מדובר בחלום על דרך חלום התגלות, או שמדובר בחלום בהקיץ, דהיינו התגלות שמתרחשת במצב של ערנות חלקית. מצד אחד

<sup>444</sup> Hölcher, Die Propheten, Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israel, p. 122 שצוטט אצל הדר עמ' 103.

<sup>445</sup> Haldar, Cult Prophets, pp. 103-104.

<sup>446</sup> אמית, "סיפור הקדשת שמואל לנבואה..." עמ' 29-36.

<sup>447</sup> Wilson, Prophecy and Society in Ancient Israel, p. 172.

מתואר שמואל באמצעות הפעל "שכב" (שבע פעמים), שתפקידו להצביע על כי היה במצב של שינה (כמו יעקב בראשית כ"ח 11); מצד שני מדובר בשעה הקרובה לבוקר כפי שנרמז בביטוי "ונר אלוהים טרם יכבה" (שמ"א ג' 3), ובשעה זו האדם נמצא במצב של ערנות חלקית. העובדה, ששמואל רץ שלוש פעמים אל עלי ולאחר מכן חוזר על דברי עלי, כאשר הוא עונה לקריאת ה', מחזקת את הדעה, ששמואל אומנם שכב וישן, אולם ההתגלות התרחשה כאשר היה ער. פידלר עורכת הקבלה בין תיאור ההתגלות של שמואל לתיאור בבמדבר י"ב 7, שם המספר שם בפי האל את ההבחנה בין הנביאים הנורמטיביים לבין משה. בשני המקומות יש שימוש במונחי ראייה הן לגבי משה והן לגבי שמואל, כי באופן זה המספר מעדיף לתאר את שמואל: שליח נאמן של האל, אשר שומע את דברי אלוהים ישירות מפיו.<sup>448</sup>

מסיפור ההקדשה של שמואל (שמ"א ג') ניתן להבין מה חשב המספר הדויטרונומיסט על הדרך בה פועל ההליך הנבואי בסוף תקופת השופטים ומכאן על תפקידם החברתי והדתי של הנביאים הקדומים.

בצד הצגתו של שמואל כנביא, אשר יתפוס את מקומו של עלי ואף ימליך מלכים, קיימת מגמה להציג את שמואל הנביא כמנהיג לא מוצלח. מגמה זו בולטת במיוחד בסיפורים על רצון העם להדחתו. אם שמואל היה מנהיג כה מוצלח, מדוע זה ישאף העם להדיחו למנות מלך במקומו (שמואל א' ח')? פרידמן מראה כיצד תגובתו של שמואל על אי שביעות רצונו של העם ממנו מקבלת הנמקה דתית: "כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלוך עליהם" (שמואל א' ח' 8). נימוק זה מבליט לדעת פרידמן ביתר שאת את המגמתיות בהצגת נקודת ראייתו של שמואל.<sup>449</sup>

לדעת וילסון למרות שבסיפורים על שמואל יש שכבות שאינן דויטרונומיסטיות, אין פירושו של דבר שסופרים שונים היו חלוקים בתיאור פעולותיו של שמואל. שמואל קיבל חינוך של כהן

<sup>448</sup> פידלר, חלומות השוא ידברו? עמ' 284-291. פידלר מצטטת את אופנהיים, אשר עורך הקבלה בין כתובת של אשורבניפל מלך אשור, ANET p. 451 לבין הסיפור על ההתגלות לשמואל. בכתובת מסופר, כי אשתו של הכהן הראתה לו חזון לילה ובו היא נועדת עם המלך ומודרת לו הנחיות ודברי עידוד. בשני הכתובים יש, לדעת אופנהיים, חלום, אשר בא לעורר את האדם הישן לקראת שמיעתו של דבר האל. אצל פידלר ניתן למצוא דוגמאות נוספות.

<sup>449</sup> פרידמן, "הרצחת וגם ירשת!" עמ' 187-188.

והיו לו פעולות של כהן, של שופט ושל מנהיג. מכיוון שהסיפורים משקפים דעות שונות ניתן להיעזר בהם כדי להבין, כיצד קבוצות שונות ראו את הנבואה באופן כללי.<sup>450</sup>

וילסון מוסיף, כי בסיפורים על שמואל מתרוצצות שתי מגמות עיקריות: האחת מציגה את שמואל כנביא מרכזי, מנהיג העם וגם כהן במקדש המרכזי בשילה. לשמואל יש חלק בהמלכת שאול, בסילוקו מהמלוכה ולאחר מכן בהמלכת דוד. מגמה זו היא של העורך הדויטרונמיסט. אך קיימת מגמה שנייה שכוונתה להציג את שמואל כנביא בעל תפקיד שולי בחברה. לקבוצה זו שייכים אנשים רבים מתומכי שאול, והם מציגים את הנבואה בכלל באור שלילי (התנבאות שאול הגורמת לו לנסות לפגוע בדוד בפרק י"ח; התנבאות הנביאים ושאול ביניהם הגורמת להם להיכנס למצב של איבוד שליטה בפרק י"ט).<sup>451</sup> על ההתנגשויות בין שמואל לשאול אומר נות<sup>452</sup>, כי הדבר נובע מחוסר הבחנה בין תפקידי המלך החילוניים והדתיים והקונפליקט מתקיים בין הדרישות החילוניות של המלוכה והמסורת הדתית.

אין לשכוח, כי העורך הדויטרונמיסט הוא שחילק את ההיסטוריה הקדומה על פי תקופות: ההתנחלות והכיבוש; השופטים; המלוכה. ייתכן שבהתאם למגמה זו הוא ניסה להמעיט ביכולתו של שמואל להנהיג את העם על מנת לפנות דרך למינוי המלכים.

באופן עקיף ניתן ללמוד על האידיאולוגיה העומדת מאחורי הסיפור על מפלת בית עלי. מפלת בית עלי מתבצעת בשלבים כאשר בני עלי, חופני ופנחס מתים במלחמת אפק, ארון ה' נלקח בידי הפלישתים, ומאוחר יותר נעשה טבח בכהני נוב והשלב האחרון הוא בגירוש אביתר מן הכהונה בידי שלמה. השוואה בין עיצוב הסיפור בספר שמואל לעומת עיצוב המאורעות בתהילים ע"ח יכולה להצביע על שוני בזוויות הראיה: בעוד משורר תהילים תולה את האשמה לדחיית שילה בידי ה' כעונש על חטאי העם, תולה המספר בספר שמואל את נפילת בית עלי ואת המפלה בידי פלישתים בחטאי הכהונה: הקרבת הקרבנות שלא בדרך הראויה וניצול מיני של

Wilson, Prophecy and Society in Ancient Israel. pp. 169 ff. <sup>450</sup>

שם, עמ' 174-184. <sup>451</sup>

Noth, History of Israel, pp. 175 ff. <sup>452</sup>

הנשים, הבאות לחפש מזור לצרתן, בידי הכהנים, בני עלי. בשני המקומות החטא הוא בעיקרו פולחני, וזאת הייתה הסיבה העיקרית לכעס האלים במזרח הקדום.<sup>453</sup>

מזווית ראייה שונה מנתח את הסיפור הורביץ. הוא מצביע על קשר בין דברי עלי לשמואל לבין השבועה שהייתה נלקחת מהנביא בראשית שירותו אצל המלך במארי. בנוסף על תוכן השבועה יש דמיון בין המסופר בשמואל א' ג' לבין לשון השבועה.

אצל שמואל נזכר "את המראה" (פס' 15) ובתעודה ממארי: "אשר אראה";

אצל שמואל: "מכל הדבר אשר דיבר אליך" (פס' 17) ובתעודה ממארי: "כל אשר יראה";

אצל שמואל: "ויגד לו... ולא כחד" (פס' 18) ובתעודה ממארי: "לזימרלים אני אומר ולא אסתיר". למרות ההבדל בסוגה הספרותית סבור הורביץ, כי ייתכן שגם בישראל נדרש הנביא בנסיבות מסוימות להישבע על נאמנות למלך ולספק לו מידע חיוני ללא סייג. דבר דומה ניתן למצוא אצל ירמיהו, אשר נדרש על ידי צדקיהו לספק לו את דבר ה' (ירמיהו ל"ז 16-21). או כאשר ירמיהו נדרש על ידי ה' לשאת בפני העם הבאים להשתחוות במקדש את דבריו ונאמר לו במפורש: "אל תגרע דבר" (ירמיהו כ"ו 2).<sup>454</sup>

תפיסת שמואל את מקומם של עלי ובניו מסמלת, לדעת הדויטרונומיסט, את הגברת חשיבותה של הנבואה על פני הכהונה. ואפשר להוסיף על כך את העובדה, שספר דברים אינו שם דגש על קרבנות או על תפקיד הכהנים, ולעומת זאת הוא מתלבט בבעיות הנבואה (דברים י"ג, י"ח).

Pitkänen, Central Sanctuary... pp.144-146. <sup>453</sup>  
 Hurowitz, "Eli's Adjuration of Samuel ( I Samuel III 17-18) in the Light of a "Diviner's <sup>454</sup>  
 Protocol" from Mari (ARM I/1 , 1)," pp, 489-492.

## פרק ד': סיפור עגל הזהב

בפרק זה יידון הסיפור הראשון בתורה, שמציג קונפליקט בין כוהן לנביא. אומנם רקעו ההיסטורי שנוי במחלוקת, אך ערכו האידיאולוגי רב ביותר.

### הקדמה

הסיפור הראשון בתורה, המתאר עימות בין נביא לכהן הוא סיפור עגל הזהב (שמות ל"ב). על פי המסופר, כאשר משה עולה להר סיני כדי לקבל את לוחות הברית, העם מבקש מאהרן לבנות לו אלוהים בנימוק, שאין הם יודעים, כיצד להתייחס לאי חזרתו של משה. אהרן מצווה עליהם לתת לו זהב לצורך מטרה זו. הם מתפרקים מתכשיטיהם, אהרן מתיך את הכל, בונה עגל ומצהיר בפניהם: "אלה אלוהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים" (פס' 4). העם חוגג ורוקד סביב העגל. כאשר משה יורד ורואה את אשר נעשה, הוא מכנס סביבו את נאמני ה', שכפי המתואר היו אלה בני שבט לוי, והם הורגים בעם. לאחר מכן אלוהים ברוב כעסו גורם למגיפה בעם, אשר נמשכת עד אשר משה משכך את כעסו של האל. תוצאת המעשה היא, שבני לוי מקבלים את הזכות להיות בקרבת עבודת האל. בסיפור זה מוצג אהרן הכהן באופן שלילי ואילו משה הוא המנהיג החיובי. גרסה נוספת של הסיפור מצויה בספר דברים ט' – י'.

הדת היהודית לא צמחה בתוך ואקום תרבותי, ובמקומות רבים במקרא ניתן למצוא השפעות של העמים מסביב. דוגמאות לכך קיימות בעיצובו ובתוכנו של החוק המקראי, בעיצוב הסיפורים ובאזכורים שונים בהם ובהתייחסות להיסטוריה. אולם שני רעיונות ייחדו את הדת הישראלית: הטרנסצנדנטיות של האל והבלעדיות (הייחודיות) שלו.<sup>455</sup>

הטרנסצנדנטיות: גם אם רעיון זה הוא רק שלב אחרון בהתפתחות הדת הישראלית, הוא שולט במקרא. לפיו, לא זו בלבד שלא אין צלם אלא אף אין הוא חלק מהטבע, כפי שמקובל באמונותיהם של העמים השכנים. האל הוא מעל לטבע, דהיינו טרנסצנדנטי. בבסיסו של הרעיון קיימת הבנה, שכל זמן שהקשר בין הבורא לבין הבריאה יישמר, לא ניתן יהיה לבסס את אחדותו

<sup>455</sup> במחצית השנייה של המאה הארבע-עשרה לפנה"ס הנהיג אמנחותפ הרביעי מהפכה דתית, לפיה אתון, אל השמש הוא אל עליון, ואף שינה את שמו לאחנתון. אולם מהפכה זו, למרות היותה קרובה לרעיון המונותאיסטי, אינה זהה כלל לדת הישראלית. יתר על כן, מהפכה זו ארכה תקופה קצרה, ולאחר מותו של אחנתון, חזרו המצרים בהשפעת כוהני הדת, שלא הסכימו למהפכה זו, לעבוד את אליליהם. ניתוח מפורט אצל Silverman, "Divinity and Deities in Ancient Egypt", pp. 9-87



ואת ייחודיותו של האל ואת חסינותו בפני כשפים – מה שהיה בסיסי לדת החדשה. כתוצאה מכך יש לשמור על רעיון הטרנסצנדנטיות בכל דרך אפשרית.<sup>456</sup> לכן הדיבר השני מעשרת הדיברות מצווה במפורש "לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ" (שמות כ' 3). עשיית צלם כלשהו, גם אם הכוונה היא רק לדמות שתייצג את האל אסורה, בעיקר מפני שהיא עלולה להביא לידי טעות בכך שיתחילו להאמין, שהיא האל עצמו ולא רק הייצוג שלו. בספר דברים מדגישים מספר פעמים, שבהר סיני שמע העם את קול ה' אך לא ראה את דמותו או כל דמות אחרת שמייצגת אותו (דברים ד' 12, 15). ובכל זאת גם במקרא יש כתובים, המייחסים דמות כלשהי לאל. נאמר על זקני ישראל "ויחזו את האלוהים ויאכלו וישתו" (שמות כ"ד 11), "ישעיהו מתאר: "ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא" (ישעיהו ו' 1) ויחזקאל מתאר: "ואת דמות הכסא כמראה אדם עליו מלמעלה" (יחזקאל א' 26). לפיכך השאלה איננה אם לאל יש צורה, אלא אם מותר לעבוד צורה, אשר תייצג את האל. לפי שאם יתארו אותו בצורה מסוימת, הוא יאבד את ייחודו, ולכן עדיף לא לתאר אותו בכלל ולהציגו כישות, שאיש לא ראה אותה, או כפי שנאמר למשה: "כי לא יראני האדם וחי" (שמות ל"ג 20).<sup>457</sup>

הנביא ירמיהו, אשר מתנבא על הרס המקדש בירושלים, אינו רואה בכך פגיעה באל. לפי שנוכחותו של האל בקרב עם ישראל מותנית במעשיהם, ואי קיום המצוות יגרום להסתלקותו מביניהם. כך שנוכחות האל במקדש היא מעין מתנת חסד לעם, ואינה מפחיתה מכבודו או מהאמונה שמלוא כל הארץ כבודו, אלא רק משלימה אותה.<sup>458</sup>

הבלעדיות או היחידאיות: גם רעיון זה הוא השלב האחרון בהתפתחות הדת. לדוגמה: כאשר המשורר אומר: "מי כמוך באלים ה'" (שמות ט"ו 11) אין זה ברור אם הוא מתכוון שיש אלים

<sup>456</sup> Oswaldt, "Golden Calves..." pp. 9-15.

<sup>457</sup> Halbertal – Margalit, *Idolatry*, pp. 37 ff. C.S. Peirce אשר מחלק את הדרכים השונות של ייצוג האל לשלוש קטגוריות: האחת- ייצוג המבוסס על דמיון; השנייה – ייצוג מטונימי; השלישית – על בסיס מוסכמה. לגבי אלוהים קיימות שלוש קטגוריות אלה. לפי הראשונה, קיים דמיון (לפחות בעיני בני האדם) בין הפסלים לאל; השנייה, ארון ה' והכרובים, שהם תחליף לאל; והשלישית, תאור לשוני, דהיינו שימוש בביטויים אנתרופומורפיים. שתי הדרכים הראשונות אסורות, לפי שהן עלולות לגרום לאנשים להחליף בין האל לבין דרכי ייצוגו. הרמב"ם ב"מורה נבוכים" פרק ראשון, מחמיר ומתנגד גם לתיאור האל באמצעות השפה, כשלפי השקפתו אין הבדל בין תיאור האל באמצעות חפץ מוחשי לבין תיאורו באמצעות מטאפורות, כי גם התיאור יוצר תמונה.

<sup>458</sup> Levenson, "The Jerusalem Temple..." pp. 40-39. עוד מדבריו של לבנסון ראו בעמ' 104 ו- 216 - 217.

נוספים, וה' הוא הגדול מהם, או שהוא מתכוון לכך שביתר האלים אין ממש (אבל גם כאן הוא מניח קיומם של אלים נוספים). רעיון הבלעדיות מודגם באמצעות הפסוק: "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד" (דברים ו' 4).

מכיוון שהאל מופשט ויש צורך לדבר עליו ואליו, מתארים אותו במושגים אנתרופומורפיים, דהיינו: אשר לקוחים מחייהם של בני האדם. רעיון זה מובלט באמצעות הדימוי הנפוץ ביותר ליחסים בין ה' לעם ישראל שהוא הדימוי ליחסים בין בעל לאישה.<sup>459</sup> משמעות הדימוי הזה היא, כי האישה – העם – נדרשת לנאמנות מוחלטת לבעל – האל. בחברה הקדומה, הניאוף הוא חטא חמור ביותר וניאופה של האישה גורר אחריו עונש מוות פומבי (ראו: חוק האישה הסוטה, במדבר ה'). אחת הסיבות לכך היא, שעל הבעל לשמור על מעמדו בחברה, ובגידתה של האישה בו לא זו בלבד שגורמת לו עלבון, אלא אף מציגה אותו כאדם חלש, שאינו יכול לצאת כנגד מתחרהו. רגשות הקנאה שמתעוררים בבעל עקב בגידת אשתו, גורמים לו לכעס בלתי נשלט והוא מחפש כל דרך אפשרית כדי לשקם את מעמדו ולהשקיט את כעסו.

במטאפורה זו ליחסים בין ה' לעם משתמש במיוחד הנביא הושע (הושע א', ב') אך גם ירמיהו (ב' 2) ויחזקאל (ט"ז).<sup>460</sup> המטאפורה - גוונים רבים לה, ואין דברי הושע כדברי יחזקאל, אולם באופן עקרוני מדובר במטאפורה דומה. מצד אחד, אלוהים אינו יכול לסלוח לעם ישראל על בגידתו בו, בכך שעבד אלילים, והוא נאלץ להחריבם על מנת לשקם את כבודו, להתגבר על כעסו ועל עלבוננו ולהראות בפומבי, כי אין הוא חלש. אלא שמצד שני, בניגוד ליחסים בין בני האדם, האל יכול להרשות לעצמו להתאפק, להתגבר על כעסו ולסלוח לעם על הבגידה.<sup>461</sup>

<sup>459</sup> ייתכן שדימוי זה בא להתעמת עם דימויים אחרים, בהם נחשבת ה"אשרה" כבת זוגו של אלוהים. ראו מלמט, "דו קוטביות מדינית במסווה של יחסי מין בהיסטוריוגרפיה הנבואית", עמ' 91-95 ושם ביבליוגרפיה.

<sup>460</sup> Graetz, "God is to Israel as Husband to Wife: The Metaphoric Battering of Hosea's Wife", pp. 126-145. כבעל מתעלל ואילו עם ישראל מדומה לאישה מוכה. ושם ביבליוגרפיה. מלמט, "דו-קוטביות מדינית במסווה של יחסי מין בהיסטוריוגרפיה הנבואית", עמ' 91-95, מציין את ההבדל בין יחזקאל לבין יתר הנביאים. בעוד הנביאים מדברים על מצב "סטטי" של זנות, הרי יחזקאל מדבר במונחים של ארוטיקה ופורנוגרפיה, ומתמקד במצב "דינמי".

<sup>461</sup> Halbertal-Margalit, *Idolatry*, pp. 9-33. Geller, *Sacred Enigmas*, pp. 168-194. גלר אומר, שהרקע ההיסטורי לצמיחתם של שני הרעיונות, המונותאיזם והטרנסצנדנטיות, הוא בממלכת הצפון בימי מלוכתו של אחאב ושל אשתו הצורית איזבל. בתקופה זו היה נסיון למזג את האמונה בה' לאמונה בבעל, שאף הוא אל השמים, וכהתנגדות לכך פעלו הנביא אליהו וממשיכו אלישע על מנת לחזק את שני הרעיונות. לדעתו, אי אפשר להבין את נבואת הושע, אשר מנגד את המדבר להליכה אחד הבעל שבפיו מכונה "זנות" ללא המלחמה המקדימה בבעל, שהפך מאוחר יותר ל"בושת", של אליהו ושל אלישע.

משום הדבקות ברעיונות אלה, נחשב חטא העגל הן על פי המקרא ועל פי המסורת אחריו, לאחד החטאים החמורים ביותר של עם ישראל בזמן צאתו מארץ מצרים.<sup>462</sup> אזכורים מפורשים של הסיפור ניתן למצוא במקומות אחדים במקרא: "יעשו עגל בחורב וישתחוו למסכה. וימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב" (תהילים ק"ו 19); "אף כי עשו להם עגל מסכה ויאמרו: זה אלוהיך אשר העלך ממצרים ויעשו נאצות גדולות" (נחמיה ט' 18); "וכן אזכורים עקיפים: ירבעם בונה שני עגלי זהב (מל"א י"ב 28); הושע מגנה את העם הנושק לעגלים (הושע י"ג 2); יש הרואים רמז לסיפור גם בנאום משה לעם, בקטע המקדים את עשרת הדברות שבו נאמר: "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחורב מתוך האש פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל..." (דברים ד' 15-16). אומנם יש כאן מעין הרחבה של הדיבר השני, אך האזכור של "חורב מתוך האש" עם עשיית פסל ומסכה יכול לרמוז על סיפור בנייתו של העגל.<sup>463</sup> בדברי חז"ל משווים את היום בו ישב הלל כפוף "כיום שנעשה בו העגל" (תלמוד בבלי שבת י"ז ע"א); כמו כן נזכר חטא העגל במקומות נוספים בתלמוד.<sup>464</sup>

כפי שיציאת מצרים נחשבת למאורע מכונן של עם ישראל, כך ניתן להצביע על חטא העגל כמאורע מכונן של החטא בישראל.<sup>465</sup> על מנת להדגיש את גודל החטא מתאר המספר את חטאו של העם מזווית ראייתו (של המספר – פס' 1-6); מנקודת מבטו של אלוהים (7-10); לבסוף גם מנקודת מבטו של משה: "וירא משה את העם כי פרוע הוא כי פרעו אהרן לשמצה בקמיהם" (ל"ב 25).

הפעל "פרע" מופיע במקרא מספר פעמים ובסוגות ספרותיות שונות. בכל המקרים הכוונה להצביע על התנהגות בלתי מרוסנת, על שבירת הסדר של הבריאה ועל בלבול מוחלט בין מה שנכון לעשות ובין מה שאסור לעשות. לדוגמה: "ותפרעו כל עצתי ותוכחתי לא אביתם" (משלי א' 25); "ויאמר להם מלך מצרים: למה משה ואהרן תפריעו את העם ממעשיו לכו לסבלותיכם"

<sup>462</sup> תלמוד בבלי, ברכות ל"ב ע"ב; שבת י"ז ע"א ועוד. למרות שבסיפור זה אין דימוי של היחסים בין ה' לעם ליחסים בין בעל לאישה, ואלוהים אינו נזכר כאן כאל קנא, כעסו של אלוהים רב ביותר, והוא שוכן רק לאחר דברי הכיבושין של משה ולאחר הענשת החוטאים.

<sup>463</sup> צפור, "רישומו של מעשה העגל בנאומי ספר דברים", עמ' 211-227.

<sup>464</sup> לדוגמה: בבלי תענית כ"ח ע"ב; מגילה כ"ה ע"ב; סנהדרין ז' ע"א ועוד. ירושלמי שבת א' ג'; עבודה זרה ג' מ"ב ועוד.

<sup>465</sup> בשונה מהחטא של אדם וחווה בגן עדן, שנחשב ל"חטא הקדמון" של המין האנושי כולו, במיוחד בדת הנוצרית.

(שמות ה' 4); "פרעות אויב" (דברים ל"ב 42); "בפרוע פרעות בישראל" (שופטים ה' 2) ועוד. בחוק הסוטה (במדבר ה') נאמר, כי על הכהן לפרוע את ראש האישה, פעולה המתקשרת לכך שחושדים בה על שהתירה את הרסן, הסירה את המעצורים, הפרה את הנורמות המקובלות במערכת יחסים.<sup>466</sup>

המספר אף משתמש בביטוי "ויקומו לצחק" (שמות ל"ב 6). הפעל צ-ח-ק מופיע במקרא שלוש פעמים במשמעות של לשים מישהו ללעג (בראשית י"ט 14; כ"א 6; יחזקאל כ"ג 32) ושלוש פעמים לפי הקשרו במשמעות של יחסי מין (בראשית כ"ו 8; ל"ט 14; 17). פעמיים נוספות הפעל מופיע, כשמשמעותו אינה מפורשת די צרכה: (בראשית כ"א 9; שמות ל"ב 6). בפעם הראשונה אין זה ברור מה בדיוק ראתה שרה, שגרם לה לגרש את הגר ואת ישמעאל.<sup>467</sup> בפעם השנייה מדובר בסיפור העגל, כאשר אין זה ברור, האם נערך פולחן בעל אופי מיני, או האם מדובר בשמחה. ושמה המחבר השתמש במיוחד בפעל בעל קונוטאציות מקראיות שליליות, על מנת להוסיף נדבך נוסף לביקורתו על מעשהו של אהרן. בנוסף על כך, גם אם המשמעות ניטראלית, דהיינו לשמח ולצהול, הרי הקרבת הקרבנות המלווה את העליזות פירושה טקס פולחני לגיטימי לכבוד האל, ואילו כאן הוא נעשה לכבוד העגל.

כבר מתחילת הסיפור לא ברור הקשר בין תלונת העם על היעדרות משה לבין בנייתו של העגל. העם אומר: "קום עשה לנו אלוהים אשר ילכו לפנינו כי זה משה האיש לא ידענו מה היה לו" (ל"ב 1). למה כוונתם במלה "אלוהים"? אם משה נעלם, עליהם לבקש מנהיג אחר במקומו. מדוע זה יבקשו לעשות להם אלוהים? ייתכן כי קיימת בעיניהם זהות בין אלוהים לבין משה כי משה עצמו מכונה בשני מקרים "אלוהים" (שמות ד' 16; ז' 1). העם נמצא, ללא ספק במצב של חוסר אונים עם היעלמותו הפתאומית של משה. הם היו חסרי עצמאות לחלוטין, ומשה הצליח לפתור עבורם את כל בעיות הקיום: הוציאם ממצרים והצילם מפני המצרים הרודפים אחריהם

<sup>466</sup> Janzen, "The Character of the Calf and its Cult in Exodus 32", pp. 604-605. לגבי שמות ה' 4 מוסיף ג'אנסן, כי לאחר הלחץ שמפעילים משה ואהרן על פרעה הוא אומר, שהם גורמים לעם לפרוע את הסדר ומטיל עליהם עבודה נוספת האירוני הוא בכך שדווקא הוא, באמצעות משטרו פורע את הסדר הנכון של הבריאה ולא דברי משה ואהרן. הם דווקא קוראים להחזיר את ההרמוניה בעזרת קיום רצון ה'. מילגרם, במדבר, עמ' 41, מסביר, שפריעת ראשה של האישה נועדה להשפילה. הוא משווה לטקסט אכדי, בו מופיע הביטוי, *peraša wašarat* שמשמעו שער סתור, ושם אף נאמר שיש לחשוף את החזה של האישה. כך אף פירשו חכמים במשנה, סוטה א' ה' ואילך.  
<sup>467</sup> רש"י בפירושו לבראשית כ"א ט ד"ה מצחק, נותן את שלוש האפשרויות בלי לבחור ביניהן.

(שמות, י"ד 10-12); נתן להם מים (ט"ו 23-24); נתן להם את המן (ט"ז 2-3) ולאחר מכן בשר (ט"ז 11-12). לפתע הם נשארים במדבר ללא מנהיג, שידאג לשיפור חייהם.

קיימים אלמנטים מסוימים, שעשויים להקל על המעשה הנורא של העם. הר סיני היווה מעין טראומה עבורם, לאחר ששמעו "קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר חזק מאד, ויחרד כן העם אשר במחנה" (שמות י"ט 16). לאחר מכן: "והר סיני עשן כולו מפני אשר ירד עליו ה' באש ויעל עשנו כעשן הכבשן ויחרד כל ההר מאד" (י"ט 18). ההר נעשה מוגבל עבורם, והם נדרשים לא לעלות עליו. הם עצמם נרתעו מקשר עם ה', וביקשו ממשה שיתווך ביניהם (שמות כ' 16). משה היה המקשר בינם לבין האל, ועצם בניית העגל יכולה להתפרש כניסיון למצוא מתווך אחר בינם לבין האל. כלומר: הם חפשו קשר אל האל ולא דרך על מנת להתרחק ממנו.<sup>468</sup> משום כך סבור סליבניאק, כי היסודות של פולחן העגל הונחו כבר במעמד הר סיני. העם היה אמור

"להפנים את עשרת הדיברות, ששמעו "מתוך האש", אך תגובתם הראשונה היא "לעמוד מרחוק" ולהניח למשה להיכנס "אל תוך הערפל" כדי לתווך בינם לבין האלוהים. ברגע בו נשאר העם לבד לתקופה פחות או יותר ממושכת, נעלם התוכן של עשרת הדיברות... והוא נשאר אך ורק עם תחושת הפחד מפני המוות. באמת הרקע לאירוע (קולות, ברקים וכו') מרשים עד כדי כך שהוא עשוי "לבלוע" בתוכו את המסר המשודר."<sup>469</sup>

האל מתואר בעיקר בסיפורי המדבר אך גם במקומות אחרים במקרא כאל לוחם. הביטוי "הולך לפניהם" מתאר את ה' ההולך לפני המחנה ומעניק לעם הגנה (שמות י"ג 21; במדבר י' 33; י"ד 14). ולכן כאשר הם אומרים לאהרן: "קום עשה לנו אלוהים אשר ילכו לפנינו" (ל"ב 1), ניתן להבין את כוונתם כבקשה לאל בעל עצמה ובעל כוחות צבאיים במקום משה שנעלם לפתע.<sup>470</sup>

Fass, "The Molten Calf..." pp. 180-183. <sup>468</sup>

<sup>469</sup> סליבניאק, עזר כנגדו: הנגדות הירארכיות, עושרים מסוכנים ואמביוולנטיות בתורה, עמ' 75-77.  
<sup>470</sup> יחד עם זאת, אין כל מניעה להניח, כי רצונם ליצור קשר עם רוחו של משה. הדרישה אל העלאת רוחות באמצעות אובות וידעונים הייתה ידועה בישראל, והצורך לחוקק חוקים כנגד אמצעי זה רק מעיד

ניתן לראות צד חיובי אף בכך שלא ביקשו לשוב למצרים כבסיטואציות אחרות (במדבר י"ד 4), אלא היו מוכנים להמשיך בדרכם וכל שהיה חסר להם הוא מנהיג, אשר יוביל אותם.<sup>471</sup> ובכל זאת, מזווית הראיה של הסיפור עצמו וכן בעיני הפרשנות הפנים מקראית, נחשב המעשה לחטא חמור ביותר, וכל ניסיון ליחס לעם מניעים חיוביים אינו עולה בקנה אחד עם רוח הדברים, כפי שנזכר לעיל.

את העברה הקשורה בבניית העגל זוקפים בסיפור בשמות ל"ב לחובתו של אהרן הכהן. בהעדר משה נתפש אהרן בעיני העם כמחליפו של משה, כפי שנאמר להם על ידי משה טרם עלותו להר (כ"ד 14), לפיכך הם פונים אליו במצוקתם. לזכותו של אהרן ניתן לומר, כי הגבול בין עברה לבין עבודת אלוהים נורמטיבית הוא דק ביותר. משה בונה לעם נחש על מנת להצילם ממכת הנחשים (במדבר כ"א), ואף הכרובים המצויים מעל ארון הברית יש להם צלם. ובכל זאת אין אהרן מצוי במעמד בו יוכל לחדש חידושים דתיים.<sup>472</sup> בבניית העגל גרם אהרן לעבודת האלילים של העם. לא נרמז על היסוס כלשהו העובר בו לפני בניית העגל.<sup>473</sup> הסיפור בשמות ל"ב מציג את אהרן באור שלילי ביותר: לאחר ההדגשה, כי יש רק אל אחד והוא אינו מוחשי, קם אחד מהמנהיגים הראשיים של העם ובונה עגל, שסותר באופן מוחלט אמונה זו!<sup>474</sup> עיצובו של אהרן מטיל עליו צל כבד לא רק באשר לחלקו בבניית העגל, אלא גם בהתנהגותו לאחר מכן. לדוגמה: השוואת דברי אהרן למשה לעומת דברי המספר. כמה שנוגע לבקשת העם, אהרן חוזר מלה במלה על הדברים (השוואת פס' 23 לפס' 1). אולם כמה שנוגע לחלקו בפרשה הוא

---

על היקף התופעה. שלא לדבר על הסיפור אודות שאול, אשר ערב המלחמה עם הפלישתים הולך להעלות את רוחו של שמואל באמצעות בעלת אוב, ואף מצליח בכך. שם נאמר במפורש, כי האשה אומרת: "אלוהים ראיתי עולים מן הארץ" (שמ"א כ"ח 13) ובהמשך נאמר: "ויאמר שמואל" (שם, 15) דהיינו: רוחו של שמואל אומנם עלתה. אך גם אם פירוש זה יכול להתקבל על הדעת, יש בכך מעין הוספה של חטא על פשע.

<sup>471</sup> חמיאל, "מה בין המלכים שאול ודוד לאהרן הכהן?" עמ' 202.

<sup>472</sup> סליבניאק, עזר כנגדו: הנגדות הירארכיות, עוזרים מסוכנים ואמביוולנטיות בתורה, עמ' 78-79.

<sup>473</sup> רש"י בפירושו ד"ה "באזני נשיכם" מפרש, כי על מנת להרוויח זמן ביקש אהרן את השימוש בתכשיטי הנשים. הנשים חסות על תכשיטיהן וכך יתעכב הדבר עד בואו של משה. אולם אין רמז לכך בכתובים. כי באיזה אופן אחר יכול היה אהרן להשיג זהב? כמו כן הפעל "ויקהל" (בנין נפעל רבים) מופיע רק עוד פעם אחת בהקשר למשפט של ירמיהו, שם ניתן למצוא יסוד של איום. הפעל "ויקהל" בבנין הפעיל מופיע עוד שש פעמים כאשר פעמיים מקהילים את העם לצורך מרד: קורח מכנס את עדתו ויוצא בגלוי כנגד משה (במדבר ט"ז 19) ורחבעם אוסף את העם כדי לצאת למלחמה (סיטואציה זהה במלכים א' י"ב 21 ובדה"ב י"א 1). אך דוד מקהיל את העם לצורך העלאת ארון ה' לירושלים (דה"א ט"ו 3; כ"ח 1). מכאן שאי אפשר להסיק באופן חד משמעי, אם אהרן ניצב במצב בו הוא מאוים על ידי העם ואם נשקפת סכנה לחייו.

<sup>474</sup> אומנם על פי הסיפור עשרת הדברות טרם ניתנו, אולם קיים הכלל: "אין מוקדם ומאוחר בתורה"; תלמוד בבלי מסכת פסחים דף ו' ע"ב.

”שוכח” לציין, כי העם הביא את הזהב כתוצאה מהוראתו. כמו כן קיים הבדל בין סיפור הכתוב, המציין, כי אהרן הוא זה שבנה את העגל ולא כדברי אהרן, שהעגל יצא בעצמו מהאש (השוואת פס' 4 לפס' 24).

לעומת אהרן, משה נוהג כמנהיג סמכותי בעל עקרונות ובלתי מתפשר: מצד אחד, משה מתגלה כקנאי לאל, כשהוא נוקט פעולת ענישה מופרזת (פס' 19; 26-27), מצד שני הוא מתגלה כאדם שאינו מאבד את עשתונותו, חוקר את המקרה, לאחר מכן הוא הופך למליץ יושר על העם, ומתחנן לאלוהים שיסלח להם (פס' 21; 31-32). בהקשר למטאפורה שהוזכרה לעיל, אם האל יראה את קנאתו, הוא יבליט את ערכו של היריב במקרה זה העגל; לעומת זאת אם יכבוש את קנאתו, הוא עצמו ייחשב חלש בעיני כול. בתלמוד מסבירים, שמשה אומר לה' כי מטרת העם הייתה ליצור עזר לה'. וכאשר ה' משיב, שהעגל אין בו ממש, עונה לו משה: אם כן, מדוע אתה כועס על העם? ובדרך זו הוא מנסה להפיס את רוחו.<sup>475</sup>

הניגוד החרף בין אהרן, שמטיל את האשמה על העם ומסיר את האחריות מעצמו, לבין משה שמרגיש אחריות לעם בולט ביותר.

הלוויים הם היחידים המשתפים פעולה עם משה. הם מצייתים לו ללא עוררין, ואפילו מתנדבים לפעולה הקשה של הענשת החוטאים. כך שבכרכת משה הם מתוארים: ”האומר לאביו ולאמו לא ראיתו ואת אחיו לא הכיר ואת בניו לא ידע...” (דברים ל"ג 9), בהנחה שאומנם זהו ביטוי שירי של התנהגותם, כפי שהיא מתוארת בסיפור עשיית העגל. התיאור מדגיש את הריגת הפושעים ללא משוא פנים. גם האל מצד אחד סולח (פס' 34), אך מצד שני מעניש את החוטאים ביחד עם התמימים (תיאור המגפה פס' 35).

## 2. הקשר בין הסיפור בשמות ל"ב לסיפור בדברים ט'-י'

מכיוון שהסיפור מופיע הן בספר שמות והן בספר דברים, נשאלת השאלה: מה הקשר בין הסיפורים בשמות ובדברים, ומה ניתן להסיק מן ההבדלים ביניהם? הסיפור מופיע פעם נוספת בספר דברים ט' 9-21, הפעם בגוף ראשון כשהמספר הוא משה, המלמד את הדור שעתידי להיכנס לארץ את תולדות יציאת מצרים וההליכה במדבר. על

<sup>475</sup> Halbertal – Margalit, *Idolatry*, pp. 27-28. המדרש לקוח משמות רבה מ"ג, ו-ז'.

הזיקה בין הסיפור בשמות לסיפור בדברים ניתן ללמוד הן מהעלילה הבסיסית המשותפת, והן מהלשון המשותפת. לדוגמה: מהשימוש בפעלים מהשורש קצ"ף, שח"ת וטח"ן וכן מהכינוי הניתן לעם "קשה עורף" המצוי בתורה רק בהקשר למעשה העגל וחוזר פעמים מספר בשני הסיפורים הן של ספר שמות והן של ספר דברים (שמות ל"ב 9; ל"ג 3; 5; ל"ד 9; דברים ט' 6; ט' 13; ט' 27). גם הביטוי "עד אשר דק" מופיע בשני הסיפורים (שמות ל"ב 20; דברים ט' 21). הגרסה בספר דברים שונה בפרטים מהגרסה בספר שמות. על פי ספר דברים: אהרן אינו נזכר כמי שבנה את העגל; משה מתבקש לרדת מהר מן ההר; אלוהים אינו מפרט את הפרטים הטקסיים הטכניים של החטא; שבירת הלוחות על ידי משה אינה תוצאה של כעס אלא מעשה חינוכי שקול, שנעשה לעיני העם;<sup>476</sup> ארבעים הימים וארבעים הלילות לא שימשו לכתובת הלוחות אלא לבקשת מחילה על חטאי העם;<sup>477</sup> לפי שמות, משה מבקש מחילה למען העם ואילו לפי דברים אין הוא עושה זאת; לא נזכר, כי משה נתן לעם לשתות מהמים המכילים את שרידי העגל הכתות. בעוד בשמות משה מוכיח את אהרן, אך לא נזכר כאילו יש כוונה להענישו, הרי בסיפור בדברים נאמר, כי ה' התאנף באהרן מאד להשמידו, ותפילתו המיוחדת של משה הצילה אותו מעונש חמור.

על הקשר בין שני הסיפורים מדברים חוקרים אחדים. רובם תומכים באפשרות לפיה הסיפור בספר דברים תלוי או הושפע מהסיפור בספר שמות. השערה זו עדיפה, לדעתם, על אפשרות הפוכה, לפיה ספר שמות הושפע מספר דברים או ששני הסיפורים הושפעו מסיפור אחד קדום. לדעת ולנטין, הסיפור בדברים הוא עיצוב מחדש של הסיפור של ספר שמות, כאשר המספר משתמש בלשון הדויטרונומיסטית המאפיינת אותו. אם כי הוא סבור כדעת אחרים, כי

<sup>476</sup> Weinfeld, Deuteronomy, ויינפלד מסביר את שבירת הלוחות בהקבלה לשבירת לוחות אצל האכדים, שמסמלת הפרת חוזה (שבירת חוזה). על רעיון זה מדבר גם אבן עזרא בפירושו לשמות ל"ב 19: "משה שבר את הלוחות שהיו בידיו כמו שטר עדות, והנה קרע שטר התנאים. וזה היה לעיני ישראל, כי כן כתוב".

<sup>477</sup> Ginsberg, The Israelian Heritage, pp. 84-91. גינזברג מדבר על חוסר העקביות בסיפור ועל הקשר בין הסיפור בשמות ל"ב לבין הסיפור בדברים ט'. הוא טוען שהסיפור בדברים הוא משני, בעיקר בגלל האזכור של ארבעים יום וארבעים לילה. משה אומר במפורש, כי על הלוחות היו כתובים באצבע אלוהים "ככל הדברים אשר דבר ה' עמכם בהר מתוך האש" ודברים אלה הם עשרת הדברות, שכדי לכתוב אותם אין צורך בארבעים יום. ולכן התוספת, לדעת גינזברג, היא כדי לחרות על לבו של העם את הרעיון בדבר התקופה הממושכת שמשך נשאר על ההר.



הפסוקים המקבילים שמות ל"ב 8 // דברים ט' 12 ושמות ל"ב 9 // דברים ט' 13 הם מאוחרים.<sup>478</sup>

גם הייז רואה את הסיפור בדברים כעיבוד של הסיפור בשמות, והיא מסבירה את ההבדלים בין הסיפורים במטרותיהם השונות. את ההבדלים בין הסיפור בשמות לסיפור בדברים זוקפת הייז לרצונו של משה להדגיש את חטאי העם. בסיפור בדברים משה אינו מספר לעם, שה' כבר חזר בו מרצונו להשמידם, כדי שיאמינו, שרק מאמציו של משה הם שהצילו אותם מהשמדה כללית. אפילו מטרת אזכורם של שלושת האבות בשני הסיפורים שונה היא. בספר שמות המטרה היא לציין את חובתו של ה' לעם, בזכותה, בין השאר, הצליח משה לשכנע את ה' לסלוח לעם. ואילו בדברים הם נזכרים כדי להראות לעם, שהם לא הלכו בעקבות האבות, שהיו נאמנים לאל ואילו הם חטאו לו. הסיפור נמצא בתוך נאום נבואי, שמטרתו להורות לעם ללכת בדרך ה' ולהזהירו מפני סטייה מדרך זו. המאורע של בניית העגל מופיע כראשון בין סיפורי המרידה, כדי להראות, כיצד היה כפשע בין העם לבין השמדתו, ואלמלא תחנוני משה, היה העם נענש בהרס מוחלט כתוצאה מחטא זה.<sup>479</sup> כלומר: שיבוצם של הסיפורים במקומות שונים בתורה, כאשר אחד מצוי בתוך נאום הפרידה של משה מהעם, משנה את אופיים.

הסיפור בדברים מתעלם מחלקו הרב של אהרן בבניית העגל. את הסיבה להבדל זה בין שני הסיפורים תולה ולנטיין בזמן השונה בו נכתבו הסיפורים. ולנטיין אומר, כי הסיפור בשמות ל"ב נכתב סמוך לנפילת ממלכת ישראל ואילו הסיפור בדברים נכתב בסוף המאה השביעית, דהיינו סמוך לנפילת ממלכת יהודה. בזמן זה כבר אין התעניינות באשמתו של אהרן ולכן אף פוסחים עליה.<sup>480</sup> מצד שני למרות שהסיפור בדברים אינו מזכיר, כי אהרן הוא שבנה את העגל, דווקא בו נאמר במפורש, כי אלוהים התאנף מאד באהרן עד כדי כך שגזר עליו מיתה, ורק תחינתו של משה הצילה אותו ממוות (ט' 20). כלומר: הרצון לתלות באהרן אשמה כלשהי יכול להסתבר מן

<sup>478</sup> Valentin, Aaron, pp. 269-270. גם Begg, The Destruction of the Calf pp.233-235 סבור שהסיפור בדברים הושפע מהסיפור בשמות. הוא מסיק זאת מעודף המלים שמצוי בסיפור בדברים, מהתיאור המדויק של המים היורדים מההר והדגשת "ואת חטאתכם אשר עשיתם" אשר מובעת לפני תיאור תגובתו של משה.

<sup>479</sup> Hayes, "Golden Calf Stories", pp. 71-81.

<sup>480</sup> Valentin, Aaron, pp. 274-275.

המצב, בו בני צדוק הם אלו המכהנים במקדש, ואילו כהני בית אל, שמתייחסים לאהרן, מגיעים לאחר גלות הצפון לשטח יהודה, וכדי לא לתת להם זכויות במקדש בירושלים, מדביקים את אביהם הקדמון בחטא שדינו מיתה.<sup>481</sup>

מסקנה: יהא אשר יהא האופן שבו יתפרשו שני הסיפורים, יש להבדלים ביניהם קשר בעיקר לזמן בו הם נכתבים וליד שכתבה אותם, במיוחד כאשר הטלת האשמה על העם מאפיינת את העורך הדויטרונומיסט, שתולה את אשמת הגלות בעם כולו ולא רק במנהיגיו (דברים כ"ח - 68-58). ראו בהמשך.

### 3. בעיות הנובעות מהמבנה הספרותי והקשר לסיפור על בניית העגלים בידי ירבעם

#### (מל"א י"ב) ולסיפורים על הריסת צלמים בספר מלכים.<sup>482</sup>

הסיפור בשמות ל"ב לוקה, לדעת חוקרים אחדים, בחוסר עקביות. לדוגמה: עוד בהיותו על הר סיני נודע למשה מפי ה', כי העם בנה עגל מסכה (פס' 8); אולם כאשר משה בדרכו למטה הוא אומר: "קול ענות אנכי שומע" (פס' 18), כביכול, נודע לו רק עכשיו על הנעשה במחנה. כמו כן, אם הוא כבר יודע על החטא, מדוע זעמו כה רב?

גם סליחת ה' כפי שהיא באה לידי ביטוי בתשובת האל למשה (פס' 14) אינה עולה בקנה אחד עם העונש (פס' 25 ואילך) ועם דברי משה לעם, לאחר ההרג שמבצעים בני לוי, כי יתחנן לה' כדי שיסלח להם (פס' 30). כמו כן נאום ה' מחולק לשני חלקים 7-8 ו 9-10. אם יש דיבור רציף לשם מה לחלק, אלא אם כן מדובר במקורות שונים. ולבסוף, רציף האירועים אינו זהה לרציף האירועים המתואר בספר דברים.

בטרם נדון בסיפור עצמו, נציין, כי תופעת חוסר העקביות בסיפור אינה מיוחדת לסיפור העגל. גם סיפורים אחרים, כמו: סיפור מכירת יוסף (בראשית ל"ז) או סיפור מרד קורח, דתן ואבירם (במדבר ט"ז) לוקים אף הם בסתירות. וכבר אמר גרינשטיין לגבי סיפור מכירת יוסף, כי השתלשלות של פעולה אנושית אחת סותרת בדרך כלשהי את האחרת, אך בכך היא רק מבליטה

<sup>481</sup> מי שמקבל את הנאמר בספר דברים כפשוטו, מפרש, כי משה אינו רוצה להשתמש בביטויים חריפים מדי כלפי אהרן, אחיו הבכור – ח"י חמיאל, "מה בין המלכים שאול ודוד לאהרן הכהן? עמ' 209.

<sup>482</sup> לכאורה מדובר בשני נושאים שונים, אולם הם שלובים זה בזה: מבנה הסיפור נעוץ באידיאולוגיה שעומדת מאחורי חיבורו.

את התכנית האלוהית כברורה ומובנת.<sup>483</sup> גם בסיפור העגל קיימת תכנית אלוהית: להוציא את בני ישראל ממצרים ולהביאם לארץ זבת חלב ודבש. בבניית העגל העם מסכל תכנית זו. חוסר העקביות בסיפור מבליט את הרעיון המצוי במקרא, כי כאשר בני האדם פועלים כנגד רצון אלוהים, בסופו של דבר הם מעוררים את כעסו ואף נענשים על כך.

לוי, שהוא יוצא דופן בדעתו, רואה בסיפור ארבע מסורות, שהורכבו זו על גבי זו. להערכתו, יש בסיפור שכבות אחדות שנכתבו על ידי מחברים שונים בזמנים שונים. הטקסט הראשוני יצא, לדעתו, מתחת ידו של הסופר האלוהיסט. הוא הציג את האל ואת משה כסלחנים וכדואגים לעם, ורצונו היה להציג את הנבואה באופן חיובי יותר מאשר את הכהונה. לאחר מכן שילבו הכהנים בסיפור הקדום את רעיונותיהם: האל המעניש, הפוקד עוון אבות על בנים ועל שלשים וכו'. וכן הם ריכזו את מעשהו של אהרן הכהן בכך שהגנו עליו מכיוון שפעל תחת לחץ העם, ועשה את המיטב בסיטואציה שנוצרה. לוי אומר עוד, כי לאחר פילוג הממלכה הגיע הסיפור הן לממלכה הצפונית והן לממלכה הדרומית. המחבר מהממלכה הצפונית הוסיף, לדוגמה, את יהושע, המלווה את משה וכן הוא קורא להר "חורב" ולא "סיני". באותה תקופה בה כתב האלוהיסט "הצפוני", היה גם אלוהיסט נוסף מהדרום, אשר לא ידע על התוספות של ה"צפוני", ואשר לא הסכים עם עונש הנגף שניתן ללא הבחנה בין האשמים לחפים מפשע, והוא הוסיף את הקריאה של משה לבני לוי, לפיה הענישו את החוטאים בלבד. בנוסף על כך הסופר הדויטרונמיסט הוסיף בפרק ל"ב את הפסוקים 7-14 (פסוקים אלה קוטעים את הסיפור, כאשר הם מפרידים בין תיאור החטא לירידת משה מההר ומשלבים באמצע את דברי ה' למשה). מכיוון שהוא כתב את הסיפור לאחר נפילת שומרון בימי חזקיהו, ומכיוון שהוא מייחס את נפילת שומרון לעבודת העגלים, לכן מצא לנחוץ להוסיף זאת. לדעת לוי, המקור הכהני כקובץ טרם היה קיים באותה תקופה.<sup>484</sup>

למרות בעיות ספרותיות אלה ובניגוד לדעתו של לוי, טוען צ'ילדס, כי הסיפור הוא אחיד. הוא משתלב במסורת סיפורי התלונות, אף על פי שהתלונה כאן היא רק כנגד אהרן. גם הביטוי

Greenstein, "An Equivocal Reading of the Sale of Joseph", pp. 114-125. <sup>483</sup>  
Lewy, "The Story of the Golden Calf Reanalyzed", pp. 318-322. <sup>484</sup>  
בנייתו של עגל הזהב שייך למקור E. המספר הכהני התעלם מהסיפור מכיוון שלא יכול היה להטיל את האשמה על אהרן. Who Wrote the Bible? p. 206.

"ויקהל העם" (ל"ב 1) מקביל לנוסח התלונה בסיפור מרד קורח (במדבר ט"ז 3). כמו כן הסיפור משתלב היטב במוטיב של חטא הסליחה הקיים במסורת סיפורי המדבר. אופיו הספרותי של הטקסט המקראי מאפשר, לדעת צ'יילדס, שיבוץ פואטי בתוך הטקסט גם אם הדבר קוטע את הרצף הכרונולוגי. לסופר, לדעת צ'יילדס היה פסוק פואטי (פס' 18) והוא שיבץ אותו כתשובה לדברי יהושע. כמו כן לעתים הסיפור על הכעס המתפרץ נדחה לשלב מאוחר יותר. תופעות אלה קיימות ואינן מעידות על חוסר אחדות בסיפור. צ'יילדס סבור, כי מדובר בסיפור אחיד בעל שתי הרחבות: האחת בפסוקים 7-14 המכילה שפה דויטרונמיסטית כמו דברים ט' 25 ואילך; והאחרת בפסוקים 25-29 המכילה מסורת עצמאית שהיא מעבר לכוונתו העיקרית של הסיפור.<sup>485</sup>

צ'יילדס מביע, אפוא, דעה שונה לחלוטין מדעתו של לוי. הוא מתנגד להצגת הסיפור כמורכב משכבות אחדות גם מסיבות אחרות. הוא טוען, כי גם מקומות הנראים בעלי רצף בלתי הגיוני ניתן להסבירם. מכיוון שהסיפור מכיל עימותים שונים: בין משה לה', משה לעם, משה לאהרן וכו', הדבר יוצר עיוות הגיוני מסוים אך ניתן להסבר. לדוגמה: אומנם למשה נודע עוד בהיותו על ההר על חטאו של העם, אך תגובת משה המופתע מאפשרת להציג שתי זוויות ראייה: כיצד החטא נראה כאשר משה נמצא על ההר, וכיצד הוא מעריך אותו כאשר הוא נמצא בתחתית ההר ומתרשם ממראה עיניו. כמו כן הגיוני הדבר שמשה נרתם להגנת העם כאשר הוא מדבר עם ה', אך בתוך העם הוא נוהג כמנהיג וכשופט. כמוהו עושה ירמיהו לאחר שהוא מודיע לעם על החורבן הקרב ובא (ירמיהו ז' 16). גם הסדר של בירור העונש הגיוני לדעת צ'יילדס באשר הוא מתקדם בכיוון משפיטת העם, דרך בירור עם המנהיג הכושל אל שרידיו הנאמנים של האל. קיימים מאפיינים נוספים של הסיפור כמו קריאת העם בפי ה' "עמך" (פס' 7) מול הכינוי "עמו" (פס' 14).<sup>486</sup>

בכל זאת, יש הסכמה בין חלק מהחוקרים, על כי אומנם רוב הסיפור שייך למקור אחד, וחילוקי הדעות ביניהם סובבים סביב השאלה, האם מדובר במקור J כפי שסבור *Noth* או

<sup>485</sup> Childs, Exodus, pp.559-562. הוא מדגים רעיון זה של שילוב פואטיקה בסיפור באמצעות מובאות מבראשית ט' 20-27; שמות י"ז 15; י" 12 ואילך. דוגמה לכעס הוא מוצא בנחמיה י"ב 2, 9. על פסוקים 29-25 סבור צ'יילדס בעקבות גונויג, כי רק בתקופה מאוחרת יותר הפכה מסורת זו כפולמוס כנגד אהרן, אולי בימי ירבעם.

<sup>486</sup> Childs, Exodus, pp. 563 - 564.

למקור E כפי שסבור Beyerlin.<sup>487</sup> אולם קיימת הסכמה לגבי פס' 7-14 בהם רואים תוספת

דוֹטְרוֹנוֹמִיסְטִית ולגבי פס' 25-29 בהם קיימת מסורת בלתי תלויה מתקופה מאוחרת.

כפי שבספרות הנבואה קשה לעתים לדעת מהם ה- *ipsissima verba* של הנביא, כך

קשה להחליט האם הסיפור בשמות ל"ב נכתב במשיכת קולמוס אחת או שמרכיבים אותו

<sup>487</sup> Childs, Exodus, p.558. סתירה אחרת קיימת בין ההסבר, כי אהרן הוא אשר יצר ועיצב את העגל "ויקח מידם ויצר אותו בחרט ויעשהו עגל מסכה" (ל"ב 4) לבין ההסבר של אהרן עצמו "ואשליכוהו באש ויצא העגל הזה" (ל"ב 24). ואילו על הריסתו של העגל נאמר: "ויקח את העגל אשר עשו וישרוף באש ויטחן אותו עד אשר דק" (ל"ב 20). אם העגל עשוי מזהב, יש לצקת אותו לתבנית, ואין צרים אותו בחרט. לפי דברי אהרן הוא השליך את הזהב לאש והעגל נוצר מעצמו. אם כן יש סתירה בין שני הפסוקים. כמו כן כדי להרסו אי אפשר לשרפו באש, כי זהב אינו נשרף אלא נתך. בנוסף על כך יש רואים הכפלה בעונש בעניין השקית העם במים שהכילו את שרידי העגל (פס' 20) ובמגיפה (פס' 35) אם כי שתיית המים המכילים את שרידי העגל אינה חייבת להתפרש כעונש: ב"עלילות בעל" אוכלות הצפרים את שרידי מות. שאלה אחרת נוגעת למשמעות השקיית העם במים שהכילו את שרידי העגל.

את הסתירות הנובעות מעשייתו של העגל מזהב – מצד אחד ושריפתו באש – מצד שני, והשאלה מי עשה את העגל, אהרן עצמו בחרט (שמות ל"ב 4) או שהוא נוצר בצורה זו מעצמו (שמות ל"ב 24), מנסה ליטול לאפוס האוגרית על עלילות האלה ענת. האלה ענת נוקמת במות את סבלו של בעל אחיה. היא עושה ארבע פעולות: מבקעת את גופו בחרב; שורפת אותו באש; טוחנת אותו באבני ריחיים; מבשלת אותו בשדה. סדרת הפעולות אינה מציאותית: אם היא שרפה אותו באש, כיצד זה היא מבשלת אותו? ואם מות נחשב כבעל גוף אנושי, אין פעולת הטחינה בריחיים מתבצעת על גוף אנושי! מסקנתו של ליונשטאם היא, כי מדובר בדפוס של סדרת פעולות הבאות לתאר הרס מוחלט תוך התעלמות מהמציאות. הוא הדין לדעתו בסיפור העגל. המספר רצה לתאר הרס מוחלט של העגל ולכן השתמש בסדרה של פעולות, שגם אם אין הן ריאליות הן מקובלות בספרות הקדומה. הוא הדין ביחס ליצירתו של העגל. הוא טוען, שבספרות הקדומה רווחה האמונה, כי חפצי פולחן נוצרים מעצמם ולא על ידי בני אדם. לכן אין סתירה בין הדיבור על בניית העגל בידי אהרן לבין זריקת הזהב לאש ויצירת עגל: פס' 24 מסביר באופן רטרופקטיבי את פס' 4. אהרן יצר את העגל בחרט או בשק (אסף את הזהב), יצק אותו לאש והעגל יצא מעצמו. גם

Begg, "The Destruction of the Calf" pp.211-214 מגיע לאותה מסקנה בדבר חוסר החשיבות שהן הטקסט האוגריתי והן הטקסט המקראי מייחסים לאפשרות במציאות. גם הוא משווה את הסיפור לטקסטים מהמרחק הקדום, אשר מתארים את טחינת העצמים, שריפתם ונתינתם כמאכל לבהמות או לציפורים כסמל להשמדתם הטוטאלית. Frankel, "The Destruction of the Golden Calf" pp. 330-339 פרנקל מתנגד להשוואה זו באומרו, כי פעולת הזריקה למים ופעולת השקיית העם הן שתי אפשרויות שאינן באות יחד. בנוסף על כך אין להשוות את שתיית המים בידי בהמות לשתייתם בידי הישראלים. הוא מציע ל"יתקן" את הכתוב בטקסט על ידי העברת הפסוק "ויטחן עד אשר דק ויזר על פני המים וישק את בני ישראל" לסוף פסוק 19. באופן כזה משה שבר את לוחות הברית, לאחר מכן טחן אותם לעפר, פזר על פני המים והשקה את בני ישראל. פעולתו השנייה הייתה לשרוף את העגל. פרנקל מסתמך על תרגום השבעים למל"ב כ"ג 15, שם מופיעות שתי פעולות: שבירת אבני הבמה ושריפת האשרה בניגוד לנוסח המקרא, שם הוא שורף הן את הבמה והן את האשרה. באמצעות תיקון זה ניתן הסבר אף להשקיית העם במים: כמו אצל הסוטה (במדבר ה' 11-31) שמבחנה מתבצע באמצעות שתיית מים, שמכילים קללה, כך העם שותה את המים שמכילים את הכתוב על לוחות הברית. באופן כזה הם נבחנים על ידי מלות הברית: "אני ה' אלוהיך..." (שמות כ' 5-2). כפי שהמים המארימים יביאו קללה על האישה הסוטה כך המים המכילים את תנאי הברית ימיטו קללה על ראש מפירי הברית. פרנקל מסביר, כי הקטע אותו העביר מפס' 20 לפס' 19 הוא כנראה גלוסה, שמטרתה לקשר בין החוק בדברים ז' 5, 25, שמצווה לשרוף באש את פסילי אלוהיהם של הגויים לבין שריפתו של העגל (מילוי החוק). חיזוק לכך הוא מוצא בהשוואה בין שמואל ב' 21 לבין דברי הימים א' י"ד 12. נראה, שהפירוש הזה מיותר, לפי שהפירושים הקודמים מיישבים את הסתירות באופן ראוי. Venema, "Why did Moses destroy the Golden Calf?" pp. 39-49. ונמה אומר, שיש להציג את השאלה: מדוע משה הרס את העגל ולא כיצד הוא עשה זאת? תשובתו לשאלה זו היא, שהיחס בין אלוהים לבין אלים אחרים מאופיין ב"מאבק לטה". אלוהים עצמו מדבר מן האש (דברים ד' 36, 12, 15, 33; ה' 4, 22, 24, 26; ט' 10; י' 4). אך בעיקר כאשר האל מתעמת עם אלים אחרים הוא כאש מאכלת (דברים ד' 23 ואילך; ט' 3) כתגובה לאלים האחרים. שהם הרסניים כמו האש עצמה להם מקריבים העמים הזרים את ילדיהם באמצעות העלאתם באש. לכן יש לשרוף את הצלמים של האלים האחרים באש (דברים ז' 25, 5; י"ב 3). מכיוון שבניית העגל אינו סתם חטא אלא החטא הגדול ביותר, יש לשרפו באש. לפי הסיפור בדברים משה משליך את שרידי העגל אל הנהר היורד מן ההר, עליו קבל את לוחות הברית, כי ה' והעגל אינם יכולים להיות בכפיפה אחת. הסיפור המקביל, למעשה, זה הוא טיהור המקדש בידי המלך יאשיהו (מל"ב כ"ג).

פסוקים שנלקחו ממקורות שונים; במיוחד נכון הדבר, כאשר אין סתירות בולטות בתוך הסיפור, או שאין לשונות מאפיינות מקור זה או אחר. אולם הסיפור שלפנינו אינו מייצג מסרים סותרים בולטים, ולכן קשה לקבל את דעתו של לוי, שהסיפור הורכב באופן כה מסובך. העונש שניתן בתחילה לכל העם ולאחר מכן ההרג שעושים בני לוי באשמים בלבד, אינו מעיד על כותבים שונים. בסיפור על מרד קורח ועדתו (במדבר ט"ז) רוצה אלוהים להעניש את כל העם, ורק לאחר פנייתם של משה ושל אהרן במלים: "האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצף" (ט"ז 22) הוא מסכים להעניש רק את החוטאים. אבל גם במקרה הזה נספים נשים וילדים, שאין להם קשר למרד. ומה שנוגע לריכוך אשמתו של אהרן, קשה לראות כאן יד של מקור כהני, כי יד כזאת הייתה, קרוב לוודאי, מוחקת את כל הסיפור או לחילופין מתארת את העם בונה את הפסל בכוחות עצמו ללא תמיכתו של אהרן. ריכוך אשמתו של אהרן יכול לנבוע מכך, שאין רצון להרוס את כל המנהיגות. קשה, לפיכך לקבוע בדיוק מה כתב אלוהיסט צפוני ומה כתב אלוהיסט דרומי, אם בכלל היו אסכולות כאלה, ומה היו ההבדלים ביניהן.

ובכל זאת, הטיעון בדבר היותו של הסיפור מורכב באופן עקרוני מיותר מאשר מקור אחד אינו בלתי אפשרי, בתנאי שהייתה מסורת קדומה על בניית עגל זהב בתקופת ההליכה במדבר, ונעשה בה שימוש לצרכים אקטואליים של העורך ו/או של העורכים. למשל: קינן סבור, שהסיפור במקורו לא היה בעל נימה שלילית כלפי אהרן, בעיקר משום שהתורה מתייחסת בדרך כלל לאהרן באופן חיובי. כמו כן לפי השערתו, סגידה לעגל הובנה כסגידה לה' ורק מאוחר יותר נעשה הסיפור פולמוסי כנגד הפולחן בבית אל בכך שלדוגמה, העגל הוא אחד, אולם לשון הזגתו נעשה ברבים: "אלה אלוהיך ישראל". הנימה הפולמוסית התגנבה לסיפור לאחר הריסת בית אל, כאשר היה צורך להצדיק את החורבן, והסיבה ניתנה כעונש על חטא העגל.<sup>488</sup> ניתוח הסיפור לשכבות אחדות נובע, אפוא, לא רק מהבחינה הספרותית אלא אף מנימוקים היסטוריים-אידיאולוגיים. ולכן הבדיקה העיקרית צריכה להיות, אצל מי ובאיזו תקופה נוצר צורך לערוך את הדברים כפי שהם מופיעים בטקסט המקראי? הדרך היחידה לדון בסיפור היא

---

Koenen, Bethel .... pp. 141-149 <sup>488</sup>

על ידי הצגת השאלה: איזה מסר ניתן למצוא בו? כדי להגיע אל המסר אי אפשר להתעלם מהדמיון בין הסיפור לבין הסיפור על ירבעם.

באופן כללי, סובבות הדעות השונות על הקשר בין סיפור העגל לסיפור על ירבעם סביב הסוגיות הללו:

א. האם הסיפור על ירבעם, אשר שם עגלי זהב בדרך ובבית אל עוצב במיוחד על מנת לאזכר את הסיפור על חטא העגל במדבר?

ב. האם מטרת בנייתו של העגל או של העגלים בשני המקרים הייתה לגרום לעם לעבוד עבודה זרה, או רק לגרום להם לעבוד את אלוהים באמצעות סמל מוחשי?

ג. האם הסיפור על בנייתו של עגל הזהב מטרתו הייתה לנגח את הכהונה מבית אהרן, ששרתה או לא שרתה במקדש בבית אל?

ד. כיצד משרת הסיפור את האידיאולוגיה של הדויטרונמיסט?

#### 4. האם הסיפור על ירבעם, אשר שם עגלי זהב בדרך ובבית אל עוצב במיוחד באופן שיאזכר

##### את הסיפור על חטא העגל במדבר?

הערכתה של העיר בית אל במקרא איננה חד משמעית. מצד אחד היא מוצגת באור חיובי, כגון בסיפור על התגלות מלאכי ה' ליעקב כאשר ברח לחרן ונדר להקים שם מקדש (בראשית כ"ח), ומצד שני היא מערכת באופן שלילי בעת שירבעם מציב בה עגלים (מל"א י"ב). אין ברירה אלא להסיק, שהסיפורים נכתבו בידי אנשים המשרתים אידיאולוגיות שונות וקרוב לוודאי שגם בתקופות שונות.

אם בתהלים ק"ו 19-23 נזכרת עשיית העגל בתקופת המדבר במפורש, במלכים א' י"ב אין אזכור ברור של בניית העגל, במיוחד שנזכרים שני עגלים בעוד בסיפור המדבר מוזכר עגל אחד בלבד. אך יש קונוטאציות ברורות המקשרות את מעשהו של ירבעם בראשית פילוג הממלכה לסיפור על מעשהו של אהרן במדבר. (בעוד קאסוטו מדבר על שבע נקודות דמיון בין שני

הסיפורים<sup>489</sup>, אברבך וסמולר מוצאים שלוש עשרה נקודות דמיון בין סיפור עשיית העגל בשמות ל"ב לבין סיפור עשיית העגלים במלכים א' י"ב:

1. הן אהרן והן ירבעם בונים את העגל כתוצאה מלחץ העם. בשמות ל"ב הדבר נאמר במפורש (פס' 1); בספר מלכים נאמר על ירבעם "ויועץ המלך" (מל"ב י"ב 28), כלומר ירבעם היה נתון בלחץ, ולכן התייעץ לגבי נקיטת צעדים נוספים למניעת חזרתו של העם לרחבעם.<sup>490</sup>

2. שניים מבני אהרן נקראו בשמות נדב ואביהו ואילו בני ירבעם נקראו נדב ואביה. בני אהרן מתו מכיוון שהקריבו "אש זרה"; ועל ירבעם מסופר שהקטיר על המזבח בבית אל, שם נמצאו העגלים אשר עשה (מלכים א' י"ב 33; י"ג 1).

3. הן אהרן והן ירבעם מכריזים: "אלה אלוהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים" (שמ' ל"ב 4; מל"א י"ב 28; ירבעם אומר "הנה" במקום "אלה").

4. לאחר בניית העגל עושים הן אהרן והן ירבעם חג (שמ' ל"ב 6; מל"א י"ב 32).

5. אהרן וירבעם עושים פעולות הקשורות בפולחן, דהיינו מקריבים קרבן: שמ' ל"ב 6; מל"א י"ב 32-33; י"ג 1.

6. ירבעם ממנה כהנים שלא היו מבית לוי (מל"א י"ב 31). בשמות ל"ב הלויים הם היחידים שמתנגדים לעגל. בתמורה הם זוכים לברכה ולתפקיד: "מילאו ידכם היום לה'" (שמות ל"ב 29). אותו ביטוי נוקט בעל דברי הימים (המסתמך על מקור קדום) כאשר הוא בא לגנות את ירבעם: "הלוא הדחתם את כהני ה' את בני אהרן והלויים ותעשו לכם כהנים כעמי הארצות כל הבא למלא ידו בפר בן בקר ואילים שבעה והיה כהן ללא אלוהים" (דברי הימים ב' י"ג 9).

7. החטא של עשיית העגל נחשב לחטא הגדול ביותר וזה מודגש פעמיים בעניין אהרן ועשרים ואחת פעמים ביחס לירבעם. החטא אינו אישי בלבד אלא הוא ממיט אסון על כל העם.

<sup>489</sup> קאסוטו, פירוש על ספר שמות, עמ' 285-286.

<sup>490</sup> ניתן לחלוק על דמיון זה באמצעות הנימוק, שאומנם אהרן עושה מעין פעולה ספונטאנית בלחץ העם, אך עצם היועצותו של ירבעם ביועציו מעידה על כך שהוא בונה את העגלים מתוך שיקול דעת.



8. בשני הסיפורים אלוהים התאנף בהם ואיים להשמידם, אולם בכל זאת הן אהרן והן ירבעם מתו מוות טבעי: אהרן בהגיעו לגיל 123 שנים, וירבעם לאחר תקופת מלוכה של 21 שנים.
9. בשני הסיפורים מתפללים למען החוטאים ויש שימוש בפועל "חלה" במקום בפעל השכיח "פלל" (שמות ל"ב 11 מל"א י"ג 6).
10. בספר מלכים ב' כ"ג מסופר על הרפורמה של יאשיהו, שכוללת בין השאר את זביחתם של כהני הבמות על המזבחות ואת שריפת עצמות אדם על הבמות כדי לטמאם. השימוש בפעלים "שרף" הוא באותה משמעות כמו בשמות ל"ב 20. בנוסף על כך בני לוי הורגים " איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרובו" (שמות ל"ב 26), דהיינו יש להניח, שביניהם היו גם כהנים. וגם יאשיהו הורג את כהני הבמות.
- 11 על משה נאמר: "וישרוף באש ויטחן עד דק" (שמות ל"ב 20), ואצל יאשיהו, אשר הורס את המזבח בבית אל, נאמר: "וישרוף את הבמה הדק לעפר" (מלכים ב' כ"ג 15), שימוש בביטויים דומים.
- 12 פרט לעונש שניתן לחוטאים, הם סובלים גם מנגף (שמות ל"ב 35). בעל דברי הימים כאשר הוא מתאר את מותו של ירבעם אף הוא נוקט בלשון "נגף" "ויגפהו ה' וימת" (דברי הימים א' י"ג 15 ; 20).
13. בויקרא י' 3 נאמר: "בקרובי אקדש", כלומר בני אהרן מתו למען גדולת האל, וגם על אביה נאמר, כי הוא היחידי ממשפחת ירבעם שיזכה להיקבר "יען נמצא בו דבר טוב" וכמו כן בני ישראל יספדו לו ויקוננו עליו (מלכים א' י"ד 13).<sup>491</sup>

<sup>491</sup> Aberbach and Smolar, "Aaron, Jeroboam and the Golden Calves", pp. 128-140. נקודה מס. 13 היא חלשה ביותר, לפי שמשמעות הביטוי "בקרובי אקדש" היא: כשאיקדש, איקדש ע"י כהנים מכובדים מאלה, ואין לכך קשר לאביה, בנו של ירבעם. הייז מוסיפה על דברים אלה, כי ברצונו לעצב את דמותו של ירבעם השתמש הסופר הדויטרונומיסטי הן בסיפור של ספר שמות והן בסיפור מספר דברים, כמו הכעס של ה' על אהרן ועל האסון שכמעט המיט על ישראל, והצלתו של אהרן באמצעות תפילתו של משה (דברים ט' 20). הייז סבורה כי הסיפור בדברים משלים את הסיפור בשמות כמו בעניין מותו של אהרן, כלומר הוא מאוחר ממנו ואילו עיצוב הסיפור בספר מלכים מאוחר משניהם Hayes, "Golden Calf Stories", pp. 86-87.

קרוב לוודאי, שהייתה קיימת מסורת בסיסית על עשיית עגל זהב בתקופת היציאה ממצרים. המסורת יכולה הייתה להתפשט בעל פה או להיכתב. נשאלת השאלה: האם שמות ל"ב קיבל את עיצובו הסופי כתגובה לפעולותיו ההיסטוריות של ירבעם, ולפיכך הוא קדם-דויטרונומיסטי; או שמא הסיפור הוא תגובה ל - Dtr H המעצב את הסיפור ולפיכך הסיפור הוא מאוחר?

יש להניח, כי הסיפור על עגל הזהב כבר היה ידוע בימי ירבעם, גם אם מקורו אינו דווקא ביציאת מצרים, וניתן לראות את תלותו במיתוס האוגריתי "עלילות בעל" על חיסול מות בידי ענת. הסיפור בספר מלכים הושפע מהסיפור בספר שמות.<sup>492</sup> מי שסיפר על ירבעם רצה לעזור במכוון קונוטאציות לסיפור העגל. כאשר מדברים על "הסיפור" שהיה ידוע, יש לסייג זאת בכך, שהיה גרעין של סיפור, אולם הצורה הסופית כפי שהיא נזכרת במקרא אינה חייבת להתאים במלואה לגרעין הקדום. הייז מסכימה עם הדעה שלפיה, הן הסיפור בשמות ל"ב והן בדברים ט'-י' התחברו לפני הסיפור במלכים א' י"ב. היא טוענת, כי אי אפשר להתייחס לסיפורים הן על בניית העגל והן על ירבעם כאל יצירות היסטוריות, אלא כאל יצירות ספרותיות. הצגת ירבעם במל"א י"ב נעשית על דרך האירוניה. המספר שם בפיו של ירבעם מחשבות, דיבורים ומעשים, שרק הקורא התמים יתפתה להאמין שהיו קיימים במציאות. היא מדמה אמצעי זה לדברי הנביאים, המתארים את מחשבותיהם או את דבריהם של עובדי עבודה זרה. ירבעם היה צריך להיות טיפוש מוחלט כדי לחשוב זאת, ועוד לעשות מעשים שנחשבו כחטאים, כמו עשיית עגלי הזהב. אלא קיים רצון להציג את ירבעם כאור שלילי (מגוחך), ורצון זה מתבצע באמצעות קישור מעשיו לסיפור הידוע על אהרן.<sup>493</sup>

אפשר להסכים עם חלק מדבריה של הייז בנימוק, שאומנם מדובר ביצירות ספרותיות, וכפי שאמר לאסיין, המספר מתאר את מחשבותיו של ירבעם, כפי שהנביאים מתארים את חטאי העם, לעתים ברצינות ולעתים באירוניה.<sup>494</sup> אך העמדת העגלים בדרך ובכית אל מיוחסת לירבעם, וקשה להניח, שאין היא מבוססת על עובדות היסטוריות. מה שנוגע למניע של ירבעם, אין הוא בלתי

<sup>492</sup> קאסוטו, פירוש על ספר שמות, עמ' 285-286.

<sup>493</sup> Hayes, "The Golden Calves Stories", Pp. 91-93.

<sup>494</sup> Lasine, "Reading Jeroboam's Intentions", p. 138.

הגיוני. ירבעם חייב לייסד ממלכה חדשה, שאמורה להיות שונה מממלכת יהודה. ובנוסף לערי בירה שונות הוא מקיים גם פולחן שונה. המספר מתאר את מחשבתו של ירבעם: "אם יעלה העם הזה לעשות זבחים בבית ה' בירושלים ושב לב העם הזה אל אדוניהם אל רחבעם מלך יהודה והרגוני ושב אל רחבעם מלך יהודה" (מל"א י"ב 27). כלומר: בעל מלכים שם במחשבתו של ירבעם חשש מפני חוסר נכונותו של העם ללכת אחריו, המלך החדש, וכמיהה להחזרת המצב לקדמותו. לשם כך על ירבעם לעשות מעשה, אשר ירחיק את העם מירושלים, אך בו בזמן יהיה לו כוח משיכה ללכדם במקום אחר.

בחירת בית אל, שיש לה מסורת של התגלות אלוהים עוד מתקופה קדומה, טרום-מלוכנית, ובחירתה של דן, שנמצאת בגבול הצפוני של הארץ ובה מסורת על משפחת כהנים מצאצאי משה, מגלה רצון לזכות בתמיכתם של כל השבטים על ידי הקמת מקדשים נגישים.<sup>495</sup> מדובר ביצירה ספרותית, אשר מבוססת על מאורע היסטורי (לפחות כפי שהוא נחרט בזיכרון הלאומי), ויחד עם זאת עומד מאחוריה הרצון לתקוף את ירבעם בפרט ואת ממלכת הצפון בכלל. קנוהל מצביע על הדרך באמצעותה נשללת בתורה המערכת הדתית של בית אל על כל מרכיביה. להערכתו לבית אל יש שלושה מרכיבים של קדושה: העגל, המלאך, שיעקב מכנה אותו "המלאך הגואל אותי מכל רע" (בראשית מ"ח 16) וחלום ההתגלות (בראשית כ"ח 13-15). אולם שלושת המרכיבים הללו זוכים להתייחסות נלעגת: העגל באמצעות הסיפור בשמות ל"ב; המלאך באמצעות הסיפור על היאבקותו של יעקב עם המלאך במעבר יבוק, שם המלאך הכול יכול מתחנן בפני יעקב (בראשית ל"א 11-13); וחלום ההתגלות באמצעות הסיפור על אהרן ומרים המתלוננים על משה והאל עצמו אומר להם, כי התגלות בחלום נחותה להתגלות אחרת (במדבר י"ב 6-8).<sup>496</sup>

הדויטרונומיסט נוהג להאשים את העם בחוסר נאמנות לאל במשך כל תקופת הנדודים במדבר. זאת ועוד: הוא מסיים את ספר דברים בשירת "האזינו" (דברים ל"ב), שבה מוטחת האשמה בוטה בעם "וישמן ישרון ויבעט; שמנת עבית כשית, ויטש אלוה עשהו, וינבל צור

<sup>495</sup> גלפז-פלר, "שלטון ירבעם – דגם מצרי?", עמ' 223. ירבעם מחזק לצורך מטרה זו גם את הערים שכס ופנאל, שנמצאות בנחלת שבט אפרים, שהוא השבט הגדול, המשפיע ועושה הצרות.

<sup>496</sup> קנוהל, אמונות המקרא, עמ' 123-127.

ישעתו: (שם, 15). כדרכו הוא מטיל את החטא של עבודת העגלים (מלכים א' י"ב) על כל העם. קשה להניח שהדויטרונומיסט היה מטיל את החטא על כל העם אלמלא הייתה מונחת מסורת קדומה לפניו. במיוחד שהוא נוהג להטיל את האשמה לחטאים פולחניים על המלכים שהיו אחראיים להם.<sup>497</sup>

5. האם מטרת בנייתו של העגל או של העגלים בשני המקרים הייתה, על פי הסיפור,

לגרום לעם לעבוד עבודה זרה, או רק לגרום להם לעבוד את אלוהים באמצעות סמל

### מוחשי?

כבר נאמר לעיל, כי למרות ההשקפה המצויה ברובד האחרון של עריכת התורה, לפיה לאל אין צורה מוחשית, ניתן למצוא רמזים לא מעטים על השקפה, לפיה, לאל יש צלם. כבר בסיפור הבריאה נזכר, כי ה' אומר: "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו...ויברא אלוהים את האדם בצלמו, בצלם אלוהים ברא אותו" (בראשית א' 26-27). למרות הניסיונות הרבים לפרש את המושג "צלם" כצלם רוחני או מפני שדיברה תורה בלשון בני אדם, אי אפשר להתכחש לנאמר במפורש. וכבר ציין לבנסון, כי הדימויים בהם מתואר האל "כתועפות ראם לו" (במדבר כ"ד 8) או תיאור "הים" בבית המקדש הנשען על "שני עשר בקר", ואשר לקוחים מן המיתוסים על "אל" הכנעני, מעוררים את המחשבה, שאולי גם בארון הברית היה מלבד לוחות הברית גם צלם כלשהו.<sup>498</sup>

בעלי הרפורמות אומרים לרוב, שהם מחזירים עטרה ליושנה, כלומר: מה שקיים בהווה, אבד עליו הכלח, וצריך להחזיר את המצב לקדמותו. ובכל זאת, אם בניית העגל נחשבה לחטא, ועובדה זו הייתה ידועה בימי ירבעם, מדוע בחר להציב דווקא עגלי זהב, שנושאים עימם מסורת של חטא, בשני מקדשים בממלכת הצפון כתחליף לבית המקדש בירושלים?

לפי הסבר אחד, ירבעם היה אמור להציע לעם דבר ידוע ומוכר, שאם לא כן לא ילכו אחריו. כפי שנאמר לעיל, בדתות של העמים במסופוטמיה, באסיה הקטנה ובמצרים לא התייחסו לחיות כאל אלוהים, אלא הן היו מעין ייצוג של האל, כפי שבמקדש היה ארון ה'

<sup>497</sup> Childs, Exodus, p. 560.

<sup>498</sup> Levenson, "The Jerusalem Temple..." pp. 45-46.

והכרובים. ולכן ירבעם לא שינה את הדת אלא רק חידש סמל פולחני, עגלי זהב.<sup>499</sup> לפי הסבר אחר, ירבעם בנה מעין מעמד, שישמש מושב לרוח האל אשר יורדת לשכון בקרב העם ולא פסל, אשר יסמל את האלוהות. גם לפי הסבר זה אין הבדל בין מטרת הכרובים, המצויים במקדש בירושלים לבין העגל.

קנוהל סבור, כי באמצעות העגלים עבדו את ה'. הוא מבסס את דבריו על מעשי יהוא, עליו מסופר כי השמיד את הבעל מישראל, אך לא סר מאחרי עגלי הזהב אשר בדן ובבית אל (מל"ב י' 28-29); על כך שירבעם עצמו אומנם שינה את מועדי החגים, אך היו אלה חגים לה', ועל סיפורי אליהו, שנלחם בבעל אך לא נרמז שנלחם בפולחן העגל, ניתן להניח, שהייתה סובלנות כלפי פולחן זה, והוא נתפס כפולחן למען ה'. קנוהל אומר עוד, כי לא כל החוגים התייחסו בחיוב לפולחן העגלים, עובדה היא, שהושע מוקיע פולחן זה (הושע י"ג 2).<sup>500</sup> ולנטין מסביר, שהעגל לא נועד ליצור תמונה של אלוהים, אלא זהו מעין כס מושבו של האל הבלתי מוחשי. הצבת העגלים על ידי ירבעם לא נועדה להחטיא את העם, אלא להיפך: לגרום להערצת האל. ולנטין מבסס את דעתו על העובדה, שהנביא עמוס, שבא במיוחד לבית אל כדי לבשר על חורבן המקום, וגם המלך יהוא אחריו לא נלחמו כנגד פולחן העגלים. עמוס תולה את החורבן העתיד לבוא בחטאים המוסריים הנעשים בישראל ולא בפולחן העגל. העריכה הדויטרונומיסטית של ספר דברים הטביעה בעניין זה את חותמה בכך שהיא מעצימה את חטאי ירבעם כדי לבסס את אמונתה הבלתי מתפשרת באל מופשט.<sup>501</sup> ולנטין מוסיף כי ההתנגדות להשפעה הכנענית בעניין העגל התחילה רק באמצע המאה השמינית לפסה"נ. הייתה סכנה לסינקרטיזם ולפאגניות ולכן נלחמו נגד העגלים אבל זה היה לאחר זמנו של ירבעם בן נבט.<sup>502</sup>

<sup>499</sup> De Vaux, Ancient Israel, pp. 332-336.

<sup>500</sup> קנוהל, אמונות המקרא, עמ' 127-123.

<sup>501</sup> De Vaux, Ancient Israel, pp. 332-336, גם Valentin, Aaron, pp. 294-295. ואת יהוא ומוסיף את אליהו, שניהל מלחמת חרמה בסינקרטיזם ובמיוחד בבעל, אך לא נזכרת מלחמתו בעגלי הזהב.

<sup>502</sup> לדעת קויפמן ירבעם בנה את העגלים במתכונת עגלים לפי תכנית כהנים מבית אהרן. ירבעם נטל סמל אלילי נפוץ, אך הוא לא תיאר את האל הרוכב כמו הוד, אלוהי הרעם, אלא את האל היושב כדוגמת הכרובים בבית המקדש. "מבחינה חוקית פורמאלית ודוגמאטית העגלים והחג הם מרי במצוות אלוהים, אבל מבחינה מהותית אין בהם בהחלט שום אלילות". גם Koenen, Bethel, pp. 141-149, סבור, שהסיפור במקורו לא היה סיפור פולמוסי כנגד אהרן אלא גרעינו היה סיפור על בניית עגל, שישמל את ה'. אולם בתקופה מאוחרת נוספה לו הנימה הפולמוסית לדוגמה: באמצעות לשון רבים "אלה אלוהיך" כאשר ברור שמדובר בצלם אחד. גרינץ, "הרפורמה הראשונה בישראל", עמ' 109-126, מסכים לכך, שהעגל היה

ביילי מתנגד באופן נחרץ לדעה זו. טענותיו שונות ומגוונות. לדוגמה: בשום מקום לא נרמז, כי מדובר במעמד בלבד. כמו כן הכהנים כלפיהם נמתחת הביקורת אינם מגינים על עצמם בכך שאין מדובר באלוהות זרה. יחד עם זאת, המונח "אלוהים" בביטוי: "אלה אלוהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים" מזוהה עם העגל או עם נציגות של אלוהות, וזה מחליש את פירוש המעמד. נימוק זה נתמך בדברי אחיה השילוני לאשת ירבעם (מל"א י"ד 9). מסקנתו של ביילי היא כי מדובר בפולחן זר של אל הירח המסופוטמי, סין. אל הירח נאנה מהעיר אור מתואר בהמנון ממרכז פולחני שם כ"שור אכזרי שקרניו עבות ורגליו מושלמות..." תיאור זה מתאים לתיאורים שנמצאו בקברים מלכותיים מהעיר אור. פולחן זה הובא לישראל בידי מייסדי העם שמוצאם מחרון, ובניהם המשיכו להחזיק בפולחן זה עד ימי משה. להערכתו, עבדו את האל הזה, בממלכת הצפון עד ימי גלות ממלכת הצפון.<sup>503</sup>

לנגר המנסה להסביר את מעשה אהרן בפרשת העגל, מצדיק את בחירתו של עגל מכל בעלי החיים והשימוש התכוף בשורש "רע". רע היה שמו של אל השמש, ראש הפנתיאון המצרי, ולו צורה של שור. ומהו עגל אם לא שור (או פר) צעיר? גם משורר תהילים, המתאר בלשונו השירית את חטא העגל עורך הקבלה בין "עגל מסכה" לבין "תבנית שור אוכל עשב" (ק"ו-20-19). במצרים הן האל והן המלך, שנחשב אף הוא לאל, נקראו בתואר "שור". כמו כן האל רע נחשב כעגל צעיר, שנולד בבוקר מהפרה השמימית וכיום אחד גדל להיות שור. השוואה זו לתרבות המצרית מראה, כי העם רצה לעבוד את האל שהוא מכיר מקדמת דנא. אולם משה, שגדל בארמון מלך מצריים, ראה בכך כפירה, באשר הם החליפו את האל האוניברסאלי שלהם באל פאגאני. זה מסביר את כעסו הגדול.<sup>504</sup> האם יש רמז לאל רע? במקרא נזכרים מספר אלים זרים כמו הבעל והאשרה ואילו אלי מצרים אינם נקובים בשמם אלא רק בכינוי "אלוהי מצרים"

---

אמור לסמל את אלוהים בלבד, כי העם טרם הכיר את הכרובים, לפי שפרשת בנייתו של ארון העדות נזכרת מאוחר יותר. (במדבר י" 11-12). כאשר העם ביקש מאהרן לעשות את העגל כוונתם הייתה ל"מרכבה" לאל הבלתי נראה. כפי שמשה שהנהיגם ברוח הקדש אשר בקרבו כך ה"עגל" הזוכה להשראה אלוהית יזכה להנהיגם. הרפורמה של ירבעם החזירה את העם לתקופה של יציאת מצרים שהמקדש בשילה היה המשכה מבחינה דתית, וזאת כניגוד לכרובים שהיו מצויים בירושלים.

<sup>503</sup> Baily, "The Golden Calf", pp. 97-115. מובן, שהנחה זו מבוססת על הדעה, שאבות האומה הגיעו לארץ כנען מאור כשדים והביאו את הפולחן משם. דעה זו נחשבת במחקר המודרני למיושנת.

<sup>504</sup> Langer, "The Golden Calf and Ra" pp. 43-47.

(ירמיהו מ"ג 12; מ"ו 25; או גילולי מצרים (יחזקאל כ' 8). אולם פירוש השם "רע" הוא מעשה שלילי, פסול, לא טוב. השורש "רע" מופיע בסיפור העגל בשבע מלים, וברוב הפסוקים ניתן להסביר את הפסוק בהקשר לאל. לדוגמה: "למה יאמרו מצרים ברעה הוציאם להרוג אותם בהרים ולכלותם מעל פני האדמה? (ל"ב 12) ניתן לפרש: "מה יגידו המצרים: רע (האל) הוציא אותם כדי להרגם בהרים?"<sup>505</sup> הסבר זה יכול לתפוס גם לגבי ירבעם. מכיוון שהמצרים שלטו בארץ ישראל במשך שנים רבות אין זה מן הנמנע שעם ישראל הכיר את התרבות המצרית. וכאשר מגיע ירבעם, ומכוון את הפולחן אל עבר דמות מוכרת של אימפריה חזקה, קיימת אפשרות שהעם אומנם יקבל זאת.

מיק מתאר את הדרך בה התבסס הפולחן היהוויסטי בתוך ישראל. הוא מקשר בין הרפורמות של ירבעם בן נבט לאחר פילוג הממלכה לבין הכהונה של בית אהרן בבית אל. הקשר נעשה באמצעות סיפור העגל. לפי טיעוניו, העגל לא היה דמות של האל שאותו עבדו ביהודה, כי אותו עבדו ביהודה ואילו הבעל היה אמור להיות אנטי יהודאי ומיחד את שבטי הצפון. הוא מקשר בין כינוי האל *amm* (שפירושו דוד, והוא כינוי לאל כמו "אב" או "אח"), שהוא אל הקשור לפולחן הפריזון. והשם ירבעם פירושו "יגדל האל". הוא טוען, כי ישיבתו של ירבעם במצרים לאחר בריחתו משלמה השפיעה עליו גם בעניין הדתי. אומנם באותה תקופה היה נהוג לבנות שמות אנשים תוך תוספת מרכיב תיאופורי, אך ירבעם קרא לבנו הראשון, שנולד לו לפני שעשה את הרפורמה בישראל, בשם שבו מרכיב תיאופורי "אביה"; לעומת זאת לבנו השני נתן שם חסר מרכיב זה "נדב". מגמתו של ירבעם בעשיית השינויים בממלכתו הייתה הן מדינית והן דתית (מל"א י"ב). הכהנים בבית אל ייחסו את עצמם לאהרן הכהן, והם עבדו את העגלים אותם בנה בדן ובבית אל. רק לאחר הרפורמה של יאשיהו החלה הדת היהוויסטית להתפשט אף לשטח של ממלכת ישראל.<sup>506</sup> קשה לקבל חלק מטיעוניו של מיק. ראשית, מפני שהשם ירבעם יש בו מרכיב ישראלי טהור: ירב – עם, וזאת בניגוד למלך המתנגד לו: רחב – עם, ולכן אין צורך לחפש את

<sup>505</sup> Langer, "The Golden Calf and Ra" pp. 46-47. ברוח דומה מפרש קאסוטו בשמות י' 10 "ראו כי רעה נגד פניכם", כי אולי יש לראות מעין רמז לאל המצרים רע: דעו כי כוח האל שלי, דהיינו האל רע, יהיה נגדכם. קאסוטו אף מרחיק לכך וטוען, כי כשם ששם העצם "מות" התפתח משמו של האל הכנעני "מות" כך אולי המלה "רע" התפתחה משם האל המצרי "רע" (האלה ענת, עמי 22).

<sup>506</sup> Meek, "Aaronites and Zadokites", pp. 149-166.

המרכיב הזר; שנית, אין הוכחה כי בנו של ירבעם, אביה נולד לפני הרפורמה ואילו בנו השני, נדב, נולד לאחריה; שלישית, דווקא נתינת השמות כשמותיהם של בני אהרן מלמדת על כי ירבעם רואה את עצמו ממשיך דרכו של אהרן הכהן. גרינץ טוען, כי בתקופה קדומה טרם התקבל המרכיב התיאופורי, ולכן בנו של אהרן נקרא אביהוא ולא כשם בנו של ירבעם.<sup>507</sup> באופן עקרוני מסכימים לנגר, ביילי ומיק לכך, שמדובר באלוהות זרה. חילוקי הדעות ביניהם נעים סביב השאלה, באיזו אלוהות מדובר.

הסיפור על ירבעם מתייחס לפולחן שהיה נהוג בבית אל. נות סבור, כי בזמן שהמספר כותב את הסיפור, העגלים עדיין קיימים וסוגדים להם. הסופר רוצה לאיים בעונש עתידי, אך הוא שומר לעצמו את אופן העונש ואת הזמן בו הוא יגיע. לכן בסיפור העגל בשמות ל"ב הוא אומר באופן כללי שיהיה עונש בעתיד כאשר יגיעו לארץ (פס' 34).<sup>508</sup> למעשה, סיפור עגלי ירבעם רוצה לרמוז, כי מי שאינו מכיר את טעויות ההיסטוריה נדון לחזור עליהם בעצמו. ולכן חטא העגל גרם לעם לסטות מהדת שניתנה בסיני, וסיכן את העתיד באופן זמני, ואילו החזרה עליו בימי ירבעם גרמה להרחבת הסטייה וסיכנה את כל העתיד לתמיד.<sup>509</sup>

לסיכום: האם לשם השגת מטרותיו יציג ירבעם בפני העם דבר, שאינו מוכר להם, וישכנע אותם, שהדבר החדש ייטיב עימם? או להיפך: הוא ינצל דבר ידוע, אשר אולי הוכיח את עצמו בעבר, וכתוצאה מכך יהיה לו כוח משיכה כלפיהם? אך גם אם ההנחה השנייה עדיפה על הראשונה, קשה להבין, מדוע הוא בחר דמות, שנחשבה במסורת העתיקה לגורמת לחטא? המסקנה היא, שהעורך הדויטרונומיסט, אשר מגנה באופן גורף את כל המלכים מממלכת הצפון, קל וחומר את ירבעם, שהיה הראשון שבהם, והוא אף פילג את הממלכה, שואף להציג את ירבעם כמלך חוטא, אשר בונה עגלים, שקשה לראותם בתור מעמד כדוגמת הכרובים; אשר ממנה כהנים "מקצות העם" בניגוד לכהנים הלויים הנזכרים בספר דברים; דוחה את חג הסוכות

<sup>507</sup> גרינץ, "הרפורמה הראשונה בישראל", עמ' 109-126.

<sup>508</sup> Noth, A History of Pentateuchal Traditions, pp. 141-145.

<sup>509</sup> Koenen, Bethel, pp. 101-103. Knoppers, "Aaron's Calf and Jeroboam's Calves", pp. 101-103.

141-149 רואה בסיפור העגל סיפור אטיולוגי לנעשה בממלכת הצפון. הוא טוען, כי בין אם אהרן היה דמות היסטורית ובין אם הוא היה דמות ספרותית, הוא היה מוערף בעיני קבוצות שהגיעו לישראל. ראו בו את מייסד פולחן בית אל, גם אם כוונתו הייתה למען ה'. לאחר חורבן ממלכת הצפון נוצרה הדעה שממלכה נענשה בגלל חטא העגל.



לחודש מאוחר יותר "בחודש אשר בדה מלבו"; ולסיכום הוא מוסיף: "ויהי הדבר הזה לחטאת" (מל"א י"ב 25-33). ההשוואה לאהרן מלמדת על כי אהרן אומנם בנה את עגל הזהב, אולם עשה זאת בלחץ העם, וגם הם נושאים באשמה: "וישתחוו", "ויעלו עולות", "ויגישו שלמים" ועוד פעלים בלשון רבים. ואילו לגבי ירבעם מודגש במיוחד "ויעש" (3 פעמים), "וישם", "ויעל" – כלומר הוא היוזם והמבצע ולכן הוא האחראי הבלעדי לחטא.

מצד אחד המספר אינו יכול להתעלם מהעובדות ההיסטוריות: הצבת עגלים בדרך ובבית אל בידי ירבעם בן נבט; מצד שני הוא משתדל להעצים את חטאיו הדתיים, וזאת הוא עושה גם באמצעות כך שהוא מייחס לו פעולות בלתי סבירות.

הוכחה לכך שהצגת העגל בפני העם אינה מעידה על שיקול דעת הגיוני, ניתן להביא מחוק המסיתים והמדיחים (דברים י"ג). כאשר המחוקק רוצה להראות את האבסורד שבהליכה אחרי אלוהים אחרים, הוא שם בפי המסית את המשפט: "נלכה אחרי אלוהים אחרים אשר לא ידעתם ונעבדם" (שם, י"ג 3; 7; 14). מטרת הציטוט המושם בפי המסית היא להראות, שהליכה אחר דבר חדש בזמן שיש אל מוכר שהוכיח את עצמו, היא חסרת הגיון. כלומר: כמו במקרה של המסיתים והמדיחים היה על האדם להבין, שהליכה אחרי אל בלתי ידוע בזמן שאלוהיהם כבר הוכיח את עצמו, הוא חסר הגיון, כך היה על ירבעם או על העם עצמו להבין, שירושלים היא מקום הפולחן היחידי, שאין ללכת למקדשים אחרים קל וחומר לא לעבודה של צלם.<sup>510</sup>

לשם מה יבחר העם אמונה חדשה, אם האל, על פי המסורת, כבר הוכיח את עצמו? על שאלה זו ניתנת תשובה שונה: ירבעם הציע לעם עגלי זהב, בהנחה, שהוא התבסס על מסורת ידועה, שלא דבקה בה קונוטאציה של חטא. כך אומרים זקוביץ ושנאן: "אנשי מלכות ישראל הבינו ללבו של ירבעם וידעו כי מעשה העגלים אינו בגדר רפורמציה כי אם רסטורציה, השבת

<sup>510</sup> ייתכן שהמספר ערפל במיוחד את משמעותם של עגלי הזהב, אותם הציב ירבעם. בכך אין לדעת אם הוא התכוון לכן, עליו יורדת רוחו של האל כדוגמת הכרובים בירושלים או ארון ה' או אהל מועד, או הכוונה לחפץ המתקשר לאלוהות. ייתכן שכוונתו הייתה להרחיק את עגלי הזהב מכל משמעות לגיטימית, אשר נמצאה במקדש בירושלים. Knoppers, "Aaron's Calf and Jeroboam's Calves", pp. 98-101. Weinfeld. Deuteronomy, לפי הסברו של ויינפלד, ההבדל בין הכרובים לבין העגל הוא, שהכרובים נמצאו בחדר אחורי במקדש, ולא הוצגו לקהל הרחב, בעוד העגלים הוצגו בפני הציבור על מנת שיוכלו לעבדם. (שמות ל"ב 8; מל"א י"ב 28). בדומה לכך גם בפולחן החתי יש הצגת האל בפומבי. בטקס חתי נאמר: "בעבר האל נשמר בחדר פנימי כך שהאנשים לא יכלו לראותו, עכשיו הוא ניצב על כן בגלוי" KUB 36f iii 100 42 בתוך Hass, Der Kult von Nerik, pp. 131-133.

עטרה לישנה.<sup>511</sup> הם אף מניחים, כי מסורת צפונית ייחסה את בניית העגל למשה, אשר כוונתו הייתה לשם ה' ולא לצורך חטא. אולם מסורת אחרת, שהפרידה בין הנביא משה לבין הכהן אהרן, ייחסה את בניית העגל כמעשה חטא דווקא לאהרן. יחד עם זאת, הם רואים במסורת העגל שהייתה קיימת בממלכת הצפון, מסורת לגיטימית לעבודת האל. אולם הדרך בה הוצגו מעשי ירבעם בספר מלכים, משקפת אידיאולוגיה שלילית, אשר בעקבותיה הלכו אף מחברי הסיפור בשמות ל"ב.

קשה להניח, שמסורת כלשהי ייחסה את בנייתו של עגל הזהב למשה. כמו כן, אין לכך הוכחה בכתובים. בניגוד לאהרן, שיכול להיות פופולארי בממלכה אחת ודחוי בממלכה אחרת, הרי משה הוא דמות לאומית כללית.<sup>512</sup> הוא אף משמש כאב טיפוס למספר דמויות, כגון: ירבעם, אליהו שניהם פועלים בממלכת הצפון; ויאשיהו שהוא מלך יהודה. לפיכך, סביר יותר להניח, שסיפורים על משה היו ידועים בטרם עיצבו את הסיפורים על הדמויות בספרות הדויטרונומיסטית. קשה להניח, שאת דמותו של משה יצרו כתערובת של שלוש הדמויות הנזכרות לעיל. לכל היותר ייתכן שמאורעות אקטואליים לתקופת הכותבים יוחסו מאוחר יותר גם למשה (סיפורים אייטולוגיים) כמו הסיפור על נחש הנחושת מימי חזקיהו (מל"ב י"ח) שכדוגמתו נמצא גם בספר במדבר (פרק כ"א).

קיימת זיקה בין שני סיפורי העגל (כשהדגש הוא על הסיפור בדברים) לבין סיפורים נוספים על השמדת פולחנות אסורים.<sup>513</sup> השלכת שרידי העגל אל מימי הנחל ביחד עם אזכור העפר מזכירה (או מכינה את השטח) את השלכת עפרם של המזבחות האסורים בידי המלך יאשיהו (מל"ב כ"ג 12).<sup>514</sup> ואילו בפעל "כתת" (דברים ט' 21) משתמש הדויטרונומיסט כאשר הוא מתאר את הריסת נחש הנחושת "נחושתן" בימי חזקיהו (מל"ב י"ח 4). צריך לציין שמתוך 17 פעמים של השימוש בפועל זה, רק פעמיים נוספות הוא נזכר בהקשר להריסה של חפצי פולחן אסורים (דה"ב ל"ד 7; מיכה א' 7). הן בשמות (ל"ב 20) והן בדברים (ט' 21) נעשה שימוש

<sup>511</sup> זקוביץ – שנאן, לא כך כתוב בתנ"ך, עמ' 99-102.

<sup>512</sup> אומנם יש רואים במשה אבי משפחת כהנים יריבה לבית אהרן, אולם כפי שנראה בהמשך, קשה לקבל דעה זו (ראו דיון בעניין בעמ' 249 ואילך ושם גם הפניות ביבליוגרפיות).

<sup>513</sup> Begg, "The Destruction of the Calf", pp, 236-237.

<sup>514</sup> אי אפשר להתעלם מהקשר לדפוס האוגרית, "עלילות בעל" בו הצפורים אוכלות את שרידיו של האל מות.

בשורש דק"ק בעניין השמדת העגל. גם כאשר מוציא יאשיהו את פסל האשרה מבית המקדש נאמר באותו אופן "וידק לעפר וישלך את עפרה" (מל"ב כ"ג 6). זאת ועוד: על פי הסיפור בשמות משה שורף את העגל ומפזר את שרידיו "על פני המים" (ל"ב 20) לעומת זאת המספר בדברים מפרט: "בנחל היורד מן ההר" (ט' 21). אזכור הנחל מקשר את הסיפור בדברים לעוד שני סיפורים, שגם על פיהם מתבצע טיהור של פסל: יאשיהו, כאמור, השורף את האשרה "מחוץ לירושלים אל נחל קדרון" (מל"ב כ"ג 6) ואסא, הכורת את המפלצת לאשרה, אשר עשתה אמו "וישרוף בנחל קדרון" (מל"א ט"ו 13).<sup>515</sup> קיים דמיון בין יאשיהו לבין משה: שניהם מוליכים את עם ישראל בדרך הנכונה; שניהם מניחים בפני העם את דבר ה': משה את עשרת הדברות ויאשיהו את ספר התורה, אשר נמצא במקדש; שניהם טיהרו את עבודת ה' מפסלים או מחפצי פולחן אחרים.<sup>516</sup>

המסקנה: הייתה מסורת על בנייתו של עגל הזהב בתקופת המדבר, והדויטרונמיסט מנצל אותה על מנת לנגח את ירבעם. עצם העובדה שקשה ליחס את הסיפור בשמות ל"ב למקור הכהני אלא יש ליחס את רובו למקורות E J מחזקת את ההנחה, שמדובר בסיפור קדום, שגם אם נוספה לו עריכה דויטרונמיסטית הוא היה ידוע בתקופת ירבעם או בתקופה סמוכה לו. וכפי שנאמר לעיל, קשה להניח, שאהרן רצה להחטיא את העם, או שירבעם אומנם רצה לעשות זאת. הסיפור נוצר על מנת ללמד לקח את העם. המספר השתמש בו פעמיים: פעם אחת כדי לנגח את אהרן ופעם שנייה עשה זאת לירבעם.

---

<sup>515</sup> Begg, "The Destruction of the Calf", pp. 239-240. בג טוען, שאומנם בדברים לא נזכר שמו של הנחל, ולכן ניתן לחשוב, שהנוסח בדברים לא היה בפני מחבר הסיפורים על אסא ועל יאשיהו. אולם מצד שני, המספר הכיר את סביבות ירושלים ולכן בסיפורים בספר מלכים הזכיר את נחל קדרון, לעומת זאת הוא לא ידע מהו שמו של הנחל בקרבת הר חורב, בקרבתו מיקם את סיפור העגל, ולכן הסתפק בציון "הנחל אשר יורד מראש ההר". ויינפלד, דברים, מצוין, שאזכור המים מקשר את הסיפורים גם לחוק הסוטה (במדבר ה' 24-21), שם מוכחת אשמתה של האישה או חפותה באמצעות שתיית המים המאורים. אלא שבעל דברים אינו מודה באמצעי של קדושה במערכת השיפוטית, ולכן הוא משמיט זאת. ראו הערה בעמ' 234.

<sup>516</sup> Damrosch, The Narrative Covenant, pp. 270-271. להערכתו, דמותו של משה מעוצבת בדמותו של ירבעם: שניהם נמצאים במצרים עד שמגיעה השעה בה הם נקראים לעמוד בראש העם. אלא שבניגוד למשה, המוליך את העם לארץ ישראל, מוליך ירבעם את העם בדרך החטא. לפי זה, מדובר בעיצוב מהופך.

6. האם הסיפור על בנייתו של עגל הזהב מטרתו הייתה לנגח את הכהונה מבית אהרן,

### ששרתה או לא שרתה במקדש בבית אל?

פרשנים רבים מנסים לרכך את אשמתו של אהרן בסיפור העגל. לימוד הסנגוריה עליו נובע מתוך כך, שבסופו של דבר אהרן נחשב לאבי הכהונה, ולכן כיצד ייתכן שנבחר אדם, אשר חטא בערך כה עקרוני?

#### והרי סקירת הדעות:

בשמות ל"ב אהרן הוא הבונה את העגל. המספר תולה את בקשת העם בהיעדרותו הממושכת של משה מהמחנה. אהרן אינו מנסה להניא את העם מרצונו. הוא מבקש מהם תכשיטים, ולאחר שמקבל את מבוקשו הוא בונה את עגל הזהב.<sup>517</sup> משה עצמו ברדתו מההר גוער באהרן: "מה עשה לך העם הזה כי הבאת עליו חטאה גדולה?" (שמות ל"ב 21). משה אינו מאשים את אהרן באופן ישיר, אלא מיד נותן לאהרן אפשרות נסיגה: אולי העם אשם. ואומנם אהרן מאשים את העם, ואפילו נותן למשה להבין, כי הוא, אהרן, נמצא בסכנה, ופעל מחוסר ברירה: "אתה ידעת את העם כי ברע הוא" (שמות ל"ב 22), והסיפור על הקורות ברפידים (שמות י"ז 1-4) מלמד כי העם מסוגל גם לסקול את מנהיגיו. בתשובת אהרן למשה אין הוא מזכיר את המזבח שבנה ואת הקריאה לעשיית חג. ואת המשפט: "אלה אלוהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים" הוא משמיט. אהרן מסיר מעצמו את רוב האחריות לבניית העגל.

שאלת אשמתו של אהרן בבניית העגל העסיקה כבר את חכמי ישראל במאות הראשונות לספירה. הסתירה בין חטאו של אהרן לבין היותו המנהיג המשני למשה ואבי הכהונה גרמה לחלק מהפרשנים לנקוט פרשנות שהיא אפולוגטית בבסיסה. לדוגמה: בתלמוד נאמר, שלמעשה, ארבעת בניו של אהרן היו נענשים במוות, אולם שניים מהם אומנם מתו בגלל חטאו (ויקרא רבה כ') ואילו שניים ניצלו רק בזכות צדקתו של אהרן אביהם (מסכת יומא פ"ז ע"א).<sup>518</sup>

<sup>517</sup> המדרש ובעקבותיו חלק מהפרשנים המסורתיים מעלים על נס את מעשי אהרן, ומשתדלים להמעיט את חלקו בבניית העגל, כגון: הוא ניסה להרוויח זמן אולי בינתיים משה ירד מההר; הוא ביקש תכשיטים בידעה שנשים יסרבו להיפרד מתכשיטיהן; ככלל אהרן היה קרובן של חוסר הבנה. כמו כן במדרש רואים את אהרן כרוף שלום, אשר אינו חולק על רצון העם אלא נכנע לו מתוך אהבת הבריות.

<sup>518</sup> במברגר מביע את תמיחתו, כיצד זה דווקא הפרושים, שהיו יריביהם של הצדוקים על הכהונה במקדש ועל פירוש התורה, דווקא הם מגינים על אהרן, שעל פי המסורת, הצדוקים הם שמתייחסים אליו מבחינה ביולוגית? הוא משיב על כך, שלאחר חורבן בית שני, הויכוח היה לא על קרבנות ועל מתנות אלא על פירוש התורה שבכתב. הפרושים הגנו על אהרן כי ראו את עצמם כממשיכי דרכו הרוחנית וכמחקים את

ולגבי התנהגותו בפרשת העגל מגינים עליו באמצעות נימוקים שונים, כגון: שפעל מיוחד העם; שניסה להרוויח זמן באמצעות הבקשה לתכשיטים, אולי משה ירד בינתיים מההר; הוא היה מוכן להקריב את חייו כדי לא לעשות עגל, אך פחד שמא העם יהרגו ובכך ייחשף העם לעונש גדול. המדרש מתאר את דבריו של אהרן לאל כאשר הוא נדרש לעשות את העגל, כי הוא מתנצל על כי הוא עושה זאת בעל כורחו.

בעקבות החכמים המלמדים זכות גדולה על אהרן הולכים אף פרשנים מסורתיים מימי הביניים כדוגמת רמב"ן. לפי פירושו, מלכתחילה התייחס העם אל משה כאל "אלוהים" ולפי דברי אהרן, הם רק רצו מנהיג שיוליכם במדבר. הם אפילו הבטיחו לנטוש את מה שיינתן להם כאשר יחזור משה. וההוכחה לכך היא שהם הניחו למשה להרוס את העגל שנבנה.<sup>519</sup> גם רש"י, העושה מעין סינתזה של האגדות, תולה את האשמה לעשיית העגל במכשפים שעלו עם העם ממצרים, ואשר השתמשו בקסמים כדי להעלות את העגל מן הנילוס. ואילו אהרן אמר "חג לה' מחר" ולא "היום" בתקווה שבינתיים יגיע משה בחזרה.<sup>520</sup> רבים אחרים מנסים להצדיק את התנהגותו של אהרן בדרכים שונות.<sup>521</sup> כבר יהודה הלוי שם בפיו החבר, המדבר בשבח היהדות, מספר נימוקים, אשר מגינים על העם וממילא על אהרן: ראשית, למרות שהאל מגלם אידיאה, יש צורך בהמחשה כלשהי כדי לעשות את האידיאה מובנת; כאשר מדברים על האל "מדברת התורה בלשון בני אדם"; פרט לכך, הלוא גם הכרובים אשר במקדש יש להם צורה מוחשית, וכך גם העגל. חטאו של העם שהוא יזם בעצמו את עשיית הצורה לצורך עבודת האל, ועל צורה זו לא נצטווה.<sup>522</sup>

קאסוטו מסביר, שלפי בקשת העם יכול היה אהרן להבין, שאין הם רוצים אל אחר, אלא בסך הכל רצונם במנהיג במקום משה. בעקבות קודמיו מסביר גם קאסוטו, כי אהרן מציע לעם להביא לפניו זהב, דבר שעשוי לגזול זמן רב, ואולי עד שיתפרקו מתכשיטיהם משה ירד מההר. בנוסף

---

התנהגותו. משום כך פיארו את אישיותו במיוחד, ו מצאו בו צדדים התנהגות חיוביים. Bamberger,

Aaron: "Changing Perceptions"

<sup>519</sup> רמב"ן בפירושו לשמות ל"ב 1.

<sup>520</sup> רש"י, פירושו לשמות ל"ב 4-5.

<sup>521</sup> Waldman, "Interpretive Cover-Ups: דיון בדרכים בהן ניסו להלבין את מעשהו של אהרן אצל Whitening the Image of Aaron and the Israelite People in the Incident of the Golden Calf", pp. 51-61.

<sup>522</sup> יהודה הלוי, הכוזרי, מאמר א' צ"ז.

על כך אהרן התכוון לתת להם סמל מוחשי של האלוהות, וכוננתו הייתה רחוקה מלרמוז, שהוא האל אשר הוציאם מארץ מצרים.<sup>523</sup>

פירוש שונה מציע פאס,<sup>524</sup> אשר מראה, כי למרות שהכנוי "אלוהים" מתייחס ברוב המקרים לאל, הרי פעמיים אומר הכתוב "אלוהים" ולמעשה, מתכוון למשה (שמות ד' 16; ז' 1). ולכן כאשר אומר העם: "קום עשה לנו אלוהים אשר ילכו לפנינו" (ל"ב 1) הכוונה באמת לתחליף למשה ולא לעבודת אלילים. קשה לקבל זאת, כי הכינוי "אלוהים" למשה הוא באופן מטאפורי בלבד.

בדרך שונה הולכים מפרשים אחרים, אשר אף הם מנסים להמעיט את אשמתו של אהרן ושל העם. טענתם היא, שכאשר אהרן אומר: "חג לה' מחר" אין הוא רואה בעגל מתחרה של האל, אלא שבסך הכל רצונו היה לבנות מעין כן (הדום) כדי שרוח אלוהים שסרה מהם עם היעלמותו של משה, תרד לשכון עליו.<sup>525</sup>

גם מבחינות אחרות ניתן להמעיט בחלקו של אהרן בסיפור העגל.<sup>526</sup> בעצם בניית המזבח אהרן תיפקד לאו דווקא ככהן. ידוע על כי גם אנשים שלא היו כהנים בנו מזבחות: אברהם (בראשית י"ב 7 ואילך); (כ"ב 10); גדעון (שופטים ו' 24); דוד (שמ"ב כ"ד 25).<sup>527</sup> גם עזרתו של אהרן למשה במלחמה בעמלק (שמות י"ז) שהתפרשה בידי אחדים כתנועה של ברכה, גם אם זו אכן תנועת ברכה, לא רק הכהנים ברכו אלא גם האבות ברכו את צאצאיהם וגם בלעם. זאת יכולה להיות תנועה מאגית המסמלת את עזרת ה'. ומעשים מאגיים נעשים על ידי אהרן גם כשהוא בא לפני פרעה ביחד עם משה. מעשים אלו דומים למעשי הנביאים אליהו ואלישע והם לא היו כהנים. כלומר: אהרן מתואר יותר כפוליטיקאי וכמנהיג מאשר ככהן. הוא בן דמותו של ירבעם בן נבט, אשר למרות שבנה מזבח והקריב בכמה, הוא איננו כהן אלא מלך.<sup>528</sup>

<sup>523</sup> קאסוטו, פירוש לספר שמות, באופן דומה מסביר אף קויפמן, כי אין מדובר בסינקרטיזם אלא בהחלפת דמות האל.

<sup>524</sup> Fass, "The Molten Calf: Judgement, Motive, and Meaning", pp. 176-177.

<sup>525</sup> פרידמן, מי כתב את התנ"ך? עמ' 68. Sarna, Exploring Exodus, pp. 218-219. וכן פרשנים נוספים שנזכרים לעיל.

<sup>526</sup> Cody, A History of Old Testament Priesthood, pp. 147-151.

<sup>527</sup> ראוי לציין, כי המקורות שסיפרו על האבות המקריבים קרבנות או המקור המשנה תורתו המספר על גדעון או על אחרים העוסקים בפולחן, אינם רואים בכך חטא.

<sup>528</sup> Valentin, Aaron, pp.289-290.

כמו כן זעמו של אלוהים מופנה בעיקר כלפי העם וכך גם העונש ניתן לעם בלבד. אהרן רק ננזף על ידי משה, אך על פי הסיפור בשמות, אין הוא נענש.

פירושים אלו, הבאים להצדיק את אהרן ואת העם נראים, כאמור, יותר כפירושים אפולוגטיים מאשר כפירושים הקוראים את פשוטו של הטקסט. אילו החטא היה קטן יותר, מדוע נדרשה פעולת ענישה כה נוראית? ומדוע נחשב חטא העגל בכתובים מאוחרים כחטא (תהילים ק"ו 19-20)? כמו כן העם אומר במפורש: "קום עשה לנו אלוהים אשר ילכו לפנינו" (פס' 1) ולאחר בנייתו של העגל נאמר: "אלה אלוהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים" (פס' 4), ושתי אמירות אלו עומדות בניגוד מפורש לחוקי התורה בכלל ולעשרת הדברות בפרט.

אין ספק, שאהרן אינו מוצג בסיפור באופן מחמיא, אלא הוא מוצג ככהן שסרח. גם אם ניתן להקריב קרבן ללא עזרתו או נוכחותו של כהן, אהרן בסיפור המקראי אינו כאחד מבני העם, אלא תפקידו הוא להיות כהן. ולכן כל מעשה שהוא עושה בקרב העם במיוחד כשהמעשה הנו אחד מתפקידיו של הכהן, אי אפשר לבחון אותו מנקודת מבט שונה מאשר מתוקף היותו כהן. ובסיפור הזה אהרן בונה עגל ולאחר מכן מציע לעם לחגוג סביבו.

אהרן אינו מראה כול רגשות אשמה גם לאחר ההרג הרב שנעשה בעם, אף כי הוא יודע היטיב, שיש לו חלק בחטא. יש מקשרים את תגובתו של אהרן לאחר מות בניו - "וידום אהרן" (ויקרא י' 3) להתנהגותו בסיפור העגל. על פי דעה זו אהרן שותק ואינו מגיב באופן אמוציונאלי על מות בניו, כי אולי הרגיש, שמות בניו הוא עונש על חלקו בפרשת העגל.<sup>529</sup>

לעומת אהרן מתואר משה באופן שונה לחלוטין. משה פועל בסיפור לאחר מעשה. הלוא בגלל עלייתו להר סיני ועקב היעדרותו ממחנה ישראל נעשה העגל. על פי הסיפור בשמות ל"ב, למשה נודע מפי האל על חטא העם. השימוש בפועל "שחת" מצביע על שימוש באלומות (בראשית ט' 11; י"ג 10; כ"ב 33 ועוד) ועל עבודה זרה.<sup>530</sup> יש הבדל באופן פנייתו לאהרן לבין אופן פנייתו לעם. כלפי אהרן הוא פועל כשופט המנסה לרדת לחקר העניין. לעומת זאת כאשר

---

<sup>529</sup> Wiesel, "Aaron and His Problem of Innocence", p. 29. גם דמרוש טוען, שניתן לראות במות בניו של אהרן עונש על חלקו בבניית העגל. הוא אף עורך הקבלה בין עלי הכהן לבין אהרן, שעיקרה כשלון שניהם בהשלטת משמעת על בניהם במה שקשור לסדרי הפולחן, Damrosch, The Narrative Covenant, pp. 266-279.

<sup>530</sup> Wiesel שם, עמ' 26.

הוא פונה לעם הוא מלא כעס, ולמרות שנודע לו כבר מפי האל על חטא העם, הוא פועל מתוך רוגז: שובר את הלווחות, מוכיח את אהרן; מתוך נקמה: מכריח את העם לשתות את המים המכילים את שרידי העגל אותו שבר; מתוך אכזריות: קורא לבני לוי להרוג בחוטאים. ואילו בספר דברים התנהגותו מתוארת באופן שונה: יש ניסיון לנטרל אותו מן הרגשות הללו, כאשר הוא שובר את הלווחות לעיני העם – מעין פעולה חינוכית; אינו מייסר את אהרן ואינו משקה את העם במי הנחל המכילים את העגל.<sup>531</sup>

מהם נימוקי משה כנגד העונש אותו מתכוון האל להטיל על העם? ראשית הוא מזכיר את הנס שעשה אלוהים עם העם ביציאת מצרים, דבר שעומד בניגוד לכעס שהוא כועס עליהם עכשיו. שנית הוא מזכיר לאלוהים כיצד המצרים יפרשו את השמדת העם. ולבסוף הוא מאזכר את ההבטחה לאבות. משה אינו מנסה להמתיק את חטאו של העם אלא רק להצביע על דרך אפשרית להמשך.

לסיכום: למרות שהתנהגותו של אהרן היא אחת הסיבות העיקריות לבניית העגל, אין המספר מתרכז בו, אלא בהתנהגותו של משה, בו המספר רואה את המנהיג-המתווך האמיתי. בעימות ביניהם יוצא אהרן כשידו על התחתונה. הוא מסיר את האשמה מעצמו, מגלגל אותה על העם, והוא מוצג כמנהיג חלש מדי מכדי לרסן את העם. לעומתו משה נוהג כמנהיג אמיתי: מעניש כשצריך, אך גם מגן על העם ומסכן את חייו בדבריו לאל ובכך אף מרסן את רצונו של האל להשמיד את העם. לנוכח נאמנותם הבלתי מסויגת של בני לוי, מוצג אהרן כדוגמה לכהן בלתי נאמן, וכך הוא נשמר במסורת.

**השאלה שיש להציג בשלב זה היא:** מי מעוניין להכפיש את שמו של אהרן ומדוע? התשובה לשאלה זו תמצא, אם ניתן יהיה לקבוע את זהותם של מחברי הסיפור או של העורכים האחרונים שהעניקו לו את עיצובו הסופי. במידה רבה מתקיימת כאן שאלת הביצה והתרנגולת, דהיינו: מה קדם למה? האם סיפור העגל התחבר על מנת להכפיש את אהרן ואת צאצאיו הכהנים, או האם הסיפור כבר היה ידוע, ובעזרתו הצליחו להציג את אהרן באופן שלילי?

<sup>531</sup> הייז סבורה, כי המבוכה בעניין שתיית המים שהכילו את שרידי העגל נגרמה כתוצאה מהפרשנים הקדמונים, כמו פסבדו-פילון, אשר הבין את משמעות פעולת ההשקיה כמבחן, בו לשונם של האשמים תחתך. Hayes, "Golden Calf Stories", pp. 82-83.



כלומר, מחברי הסיפור היו בעלי אינטרסים אנטי-אהרן, ולכן מצאו לנכון להשתמש בסיפור על מנת לפגוע באהרן ובצאצאיו.

התמונה שמשקפת מן המקרא היא, שבארץ היו פזורים מקדשים אחדים, בהם נערך פולחן: שילה, בית אל, מצפה, גלגל ומן העדויות הארכיאולוגיות: ערד, חצור ועוד. לשם עריכת פולחן יש צורך בכהנים. ראינו, כי התמונה ה"מושלמת" לפיה יש משפחת כהנים, שמוצאה אצל אב קדמון אחד, אהרן, אינה עולה בקנה אחד עם המציאות. מטבע הדברים, שכאשר יש יותר ממשפחה אחת שעוסקת בעיסוק דומה, תהיה תחרות בין המשפחות. מכיוון שקשה להסתמך על הרשימות הגיניאלוגיות בספר דברי הימים כעל עדויות היסטוריות מדויקות, יש להסתמך על רמזים אחרים הפזורים בספרי המקרא האחרים. התמונה המצטיירת (כפי שנוכחנו לעיל) היא, שבמקדש ירושלים כיהנו צאצאים למשפחת צדוק. (ראו הדיון על מוצאו של צדוק בעמ' 158 ואילך). מכיוון שכהנים אלה נתמכו בידי בית המלוכה ביהודה, יש להניח, שלאחר פילוג הממלכה השתלטו משפחות אחרות על המקדשים בצפון. הנחה זו נתמכת על ידי הסיפור בדבר מינוי כהנים בידי ירבעם בן נבט, אשר לא היו מבית לוי.<sup>532</sup>

כל המקורות להם מיחסים את הסיפור נתחברו בתקופת המלוכה. קרוב לוודאי שהם הסתמכו על מסורות קדומות מלפני תקופת המלוכה. כלומר: השלד העיקרי של הסיפור בדבר בניית עגל זהב בתקופת היציאה ממצרים, והעובדה שהדבר נחשב לחטא גדול, היה קיים. העמדתו של אהרן במרכז החטא יכולה להתקיים כאשר היה למישהו אינטרס להציג באור שלילי את אהרן.

דעה יוצאת דופן מציגה ווייט, באשר היא מפרידה בין כהונת אהרן-צדוק, אשר מתקיימת לדעתה, בירושלים לבין העיר בית אל. ומי שחפץ לנגח את כהונת אהרן אינו זהה עם מי שמנגח את בית אל. וייט מסכימה לדעה, כי הסיפור הבסיסי יצא מתחת ידו של האלוהיסט. אולם היא מתנגדת לכך שמדובר בפולמוס כנגד בית אל או כנגד כהונת אהרן בבית אל. היא מציינת, שלא נזכרת כהונת אהרן בבית אל, ואין שום רמז לעגל בבית אל לפני ירבעם. באמצעות אזכור בית

<sup>532</sup> הערה זו נכתבת בידי העורך הדוֹיטרונומיסט, אשר תומך בכהונת ירושלים. הוא מכנה את הכהנים "הכהנים הלויים" (הכינוי שמופיע בספר דברים). אין זה משנה לגביו מיהם הכהנים בבית אל, החשוב הוא, שהם שונים מכהני ירושלים.

אל בסיפורי יעקוב, היא מסבירה, שהאלוהיסט דווקא מסתכל בחיוב על בית אל. יעקב נדרש על ידי אלוהים ללכת לבית אל ולבנות שם מזבח (בראשית ל"ה 1-8). הוא מציית לאלוהים ומסיר את אלוהי הנכר אשר בידי בני משפחתו ואת הנזמים אשר באוזניהם (כמו אהרן המבקש את נזמי הזהב (שמות, ל"ב 2); וקובר אותם תחת האלה. לאחר מכן הוא בונה מזבח כדוגמת אהרן (שם, 12). כלומר: סיפור העגל יכול לשמש מעין סיפור מראָה לסיפור על יעקב.<sup>533</sup> אם האלוהיסט תומך בבית אל, לא יתכן שהמגמה הפולמוסית כנגד בית אל יצאה מתחת ידו, אלא היא תוצאה של עריכה דויטרונמיסטית. לדעתה, בעוד ההתקפה כנגד אהרן היא אלוהיסטית הרי ההתקפה כנגד בית אל היא דויטרונמיסטית. למעשה, מדובר בשתי קבוצות כהנים יריבות: האחת בני צדוק, שהם מצאצאי אהרן, להם ניתנות זכויות במקדש בירושלים; האחרת הכהנים הלוויים שהתמנו על ידי ירבעם והם מכהנים במקדש בית אל, שהוא המקדש החשוב יותר מבין שני המקדשים אותם ביסס ירבעם.

הסופר האלוהיסט, לדעת ווייט, קיבל סיפור על חטא אהרן בבניית צלם, דבר המנוגד לעשרת הדברות האוסרים עבודת צלמים. הוא השתמש בסיפור כדי לנגח את הכהונה מבית אהרן-צדוק אשר בירושלים. אבל עיקר העריכה מצוי בפסוקים 25-29, כאשר הלוויים מגלים נאמנות לאל וזאת בניגוד לאהרן – כהני צדוק. ובכך ניתן לראות יסוד אטיולוגי. לפיכך רק הלוויים ראויים לכהונה ולא צאצאי אהרן - צדוק, שאינם לויים.

ווייט ממשיכה וטוענת, כי העורך הדויטרונמיסטי קיבל את סיפור האלוהיסט, לא יכול היה להתעלם ממנו, כי היה ידוע, אבל יכול היה לשנותו. הוא היה חייב להגן על כהני ירושלים. ולכן הוא הוסיף את הפסוקים 4<sup>b</sup> – 6 ; 8<sup>b</sup> ; 30-34. מכיוון שהדויטרונמיסט מבין את הנאמר בדברים י"ב 5 כמתכוון לירושלים בלבד, הוא מראה את אהרן כחוטא בכך שהקים מזבח במקום אותו בחר על פי יוזמתו. בכך הוא מתפלמס עם מקום המקדש בבית אל. הדויטרונמיסט אומנם

---

<sup>533</sup> הסיפור בבראשית ל"ה נלקח מהמקור האלוהיסט על פי השימוש בכינוי "אלוהים" ועל פי הלשון הנעדרת סממנים כהניים.

השאיר את עיצובו של אהרן בדמות של ירבעם, אולם לשם כך הוסיף את הפסוקים האחרונים המתארים את החטא הגדול כחטאו של העם ולא של אהרן.<sup>534</sup>

לא כך סבורים חוקרים אחרים. עקב הדמיון בין ספור העגל לסיפור על העגלים בספר מלכים סבורים חוקרים אחדים, כי אהרן נחשב למייסד פולחן העגל בבית אל. השערה זו נסמכת על מספר נימוקים, ביניהם נימוקים היסטוריים. אי אפשר להתעלם מחשיבותה של בית אל כפי שהיא מוצגת בעיקר בספרות ההיסטוריוגרפית של המקרא. ולכן בחירת בית אל בידי ירבעם נעשתה על סמך המסורות הקדומות החיוביות שהיו קיימות עוד מהסיפורים על תקופת האבות. בית אל נזכרת בהקשר למלחמת השבטים בשבט בנימין (שופטים כ' 18); שמואל, הסוכב ושופט את ישראל מגיע בין השאר גם לבית אל (שמ"א ז' 16); בסיפורי ירבעם היא נזכרת גם בהקשר לנביא מיהודה המתנבא על הולדת יאשיהו (מל"א י"ג); אליהו ואלישע מגיעים לבית אל (מל"ב ב'); לאחר חורבן שומרון מגיע כהן ומלמד את תושבי ממלכת הצפון את דרך ה', והוא יושב בבית אל (מל"ב י"ז 28). מה עוד שבית אל יכולה להצביע על קדמותה לירושלים, מאחר שירושלים קיבלה את מעמדה רק לאחר כיבושה בידי דוד, ואילו לגבי בית אל קיימות מסורות עתיקות עוד מימי האבות.<sup>535</sup> כלומר בית אל מילאה בממלכת הצפון אותו תפקיד שמילאה ירושלים בממלכת יהודה. המסקנה המתבקשת היא, כי הייתה קיימת יריבות בין שתי ערים אלה. ועל רקע יריבות זו צמחו השערות לגבי הכהונה שפעלה במקדש שנמצא בבית אל. העובדה שבית אל מוצגת בכתובים מסוימים כאור חיובי, ואילו בכתובים אחרים כאור שלילי היא ההוכחה לכך, שמדובר בכותבים שונים הנאמנים לאידיאולוגיות שונות.

קנט סבור, שהכהונה בבית אל הייתה מצאצאי אהרן.<sup>536</sup> היריבות בין בית אל לירושלים נבעה מכך, ששני המקדשים שבהם נחשבו למקדשי מלך, בניגוד למקדשים אחרים, שהיו פזורים ברחבי הארץ, אך היו בדרגה חשובה פחות. הוא מוסיף, כי עוד בימי בית ראשון מצאו כהני ירושלים מקלט בבית אל כתוצאה מ"חידושי" מנשה מלך יהודה. לאחר גלות בבל, כאשר בית אל המשיכה להתקיים ואילו כהני ירושלים הלכו לגלות, התאפשר לכהני בית אל להגיע

<sup>534</sup> White, "The Elohist Depiction of Aaron", pp. 149-159.

<sup>535</sup> מובן, שגם אלו עשויות להיות פיקציות, אך הן מבטאות את הצורך בהצגת יחוס עקב היריבות בין שתי הערים.

<sup>536</sup> ראו גם עמ' 158-165 וכן הדיון בפרק זה.

לירושלים. הכהנים הצדוקים הגולים בבבל נוכחו לדעת, כי אם ברצונם להמשיך ולעבוד ככהנים, עליהם להתפשר עם הכהנים מבית אל, שתפשו את משרותיהם בירושלים.<sup>537</sup>

קריאה בין-טקסטואלית של קנט מקשרת את סיפור נחש הנחושת (במדבר כ"א 5-9) עם הסיפור על בניית עגל הזהב על ידי אהרן, עם סיפור בניית העגלים על ידי ירבעם (מל"א י"ב) ועם נבואת מיכה (מיכה ו' 4). קנט מציין את נבואת מיכה, המזכיר בפסוק אחד את משה, אהרן ומרים אשר נשלחו על ידי האל כדי להעלות את עם ישראל מארץ מצרים (מיכה ו' 4). על פי המסופר בספר במדבר כ"א אחראי משה לבנייתו של נחש הנחושת. נחש זה נזכר במל"ב י"ח 4 כאשר חזקיהו הורס אותו. הסיפור בספר במדבר נחשב כסיפור אטיולוגי לסיפור במלכים כפי שסיפור עגל הזהב יכול להיחשב לאטיולוגי לסיפור העגלים בימי ירבעם. לדעת קנט, למשה לא היה דבר עם עשייתו של הנחש כפי שנובע מנבואת מיכה. בימי מיכה זכרו של נחש הנחושת היה עדיין טרי, ולא ייתכן שמיכה היה משבח את משה, אילו היה בונה נחש הנחשב לעבודה זרה. אולם היריבות בין ירושלים לבית אל גרמה להצגתו של אהרן כבן דורו של משה, וכן ליחס את הנחש למשה כפי שיחסו את העגל לאהרן.<sup>538</sup>

צריך לציין, כי לעתים, עושים מנהיגי העם מעשה, כאשר מול עיניהם לא נמצאת כל כוונת זרון, אולם המעשה אינו נחשב בעיני העם באותו אופן בו הם ראו זאת. כתוצאה מכך מביא המעשה לחטא. לדוגמה ניתן להזכיר את שלמה, שלמרות שבניית אלילים לנשותיו נחשבה לצורך עבודה זרה, היא יכלה להיות מובנת כרצון להשביע את רצונן: הלוא מוצאן של אחדות מנשותיו היה מקרב העמים הזרים. המספר עצמו טוען, ששלמה בנה במות לכמוש אלוהי מואב ולמולך שקוץ בני עמון לנשותיו, המזבחות ומקטירות לאלוהיהן (מל"א י"א 5-8). לא נאמר שהוא עצמו זבח והקטיר לאותם אלילים. אולם הסופר שופט את שלמה בחומרה על מעשהו זה, ותולה בו את האשמה לעבודה הזרה שהתפשטה בקרב העם. העם, על פי זה, יכול היה לפרש את מעשהו של שלמה כעבודת ה' לגיטימית. הוא הדין לגבי אהרן ולגבי ירבעם שמול עיניהם

<sup>537</sup> Kennett, "The Origin of Aaronite Priesthood", pp, 161-168.

<sup>538</sup> Kennett, Old Testament Essays, pp. 76-77. אולם בכל זאת, על פי הסיפור בספר במדבר, הנחש לא נבנה לצורך עבודה זרה, ואולי רק לאחר זמן נהפך לשכזה.

עמדו מטרות שונות: אהרן רצה למנוע מרד של העם ולהרגיעו ממצוקתו; ירבעם רצה לחזק את מלכותו המתבססת ולמנוע מהעם לעלות לירושלים.

גם נורת סבור, כי אהרן נחשב למייסד פולחן העגל הן בדרך והן בבית אל. הוא מציין, כי לאחר חורבן בית המקדש בירושלים חל מפנה ביחס לכהני בית אל בכלל וביחס לאהרן בפרט. מכיוון שירד מעמדה של ירושלים, עבר הממשל הישראלי למצפה. המצפה קרובה לבית אל, ולכן אין סיבה שבית אל השכנה לא נעשתה מקדש לאומי בצפון כפי שהייתה ירושלים בדרום. הדבר היחידי שהבדיל בין ירושלים לבית אל הוא פולחן העגל שהיה קיים בבית אל. אך על מעמדה הלאומי של בית אל ניתן, לדעת נורת, ללמוד מהסיפור על מלחמת השבטים לאחר אונס הפילגש בגבעה (שופטים י"ט-כ'). בני ישראל לאחר התפקדותם לקראת המלחמה בבני בנימין שולחים לשאול באלוהים במקדש בית אל (שם, כ' 18). לאחר הריסת ירושלים ובית אל אין סיבה, לדעתו להניח, שגם מקדש אהרן בבית אל נמחק מעל פני האדמה במיוחד שלא נמצאו בחפירות שרידים של מקדש הרוס. וכך החורבן הביא לעלייתה של שושלת אהרן. רק בתקופת בית שני, כאשר נוכחו הצדוקים, כי שושלת אהרן שולטת במקדש החדש, הם מיהרו להציג את עצמם כצאצאים של שושלת לוי. (כפי שהמציאו לעצמם שושלת בימי דוד בהיותם יבוסים), וכך בתחרות עם בני איתמר מצאצאי אהרן הם אלו שגברו.<sup>539</sup>

נורת מנסה להוכיח, כי כהני בית אל מילאו תפקיד חשוב בימי בית שני. את ההוכחה לכך מביא נורת מהסיפור בזכריה ז'. על פי המסופר שם נשלחת משלחת כדי לשאול, האם יש לצום בתאריכים הקשורים לחורבן בית המקדש, והלוא בית המקדש השני כבר נבנה (זכריה ז' 1-3). נאמר שם: "וישלח בית אל שראצר ורגם מלך ואנשיו לחלות את פני ה'" (פס' 2). נורת מפרש את המלים "בית אל" כשם של מקום: האנשים נשלחים אל בית אל לדרוש בה'. הוא מסתמך בפירושו על תרגום השבעים. גם בלנקינסופ תומך בדעה זו. הוא טוען שיש רק מקבילה אכדית אחת מהתקופה הבבלית לשם "בית אל שראצר". אומנם השם שראצר לכשעצמו נזכר במקרא (מל"ב י"ט 37 = ישעיהו ל"ז 38) אולם בלנקינסופ סבור, שאין להניח, שהעורך של ספר זכריה

<sup>539</sup> North, "Aaron's Rise in Prestige". pp. 191-195. צריך לציין, שנורת מייחס את המקור הכהני לתקופת בית שני, לפי שהוא מדבר בתחילת המאמר על העליה שחלה ביוקרתו של אהרן לאחר הגלות והמקומות עליהם הוא מסתמך הם כתובים המיוחסים למקור הכהני.

היה משאיר שם כה נדיר כשהוא בעל משמעות בלתי ברורה. רק בטקסטים שיריים נעשית פרסוניפיקציה של עיר (ציון, לדוגמה) ואילו בטקסט הנוכחי הכוונה אולי ל"אנשי בית אל" אך כיעד אליו פנו שראצר והאחרים. בלנקינסופ שסבור, שלא הייתה עבודת ה' בירושלים בתקופת גלות בבל, טוען, כי בתקופה הבבלית ובתקופה הפרסית היה בבית אל מקדש, שצוות הכהנים בו ייחס את עצמו לאהרן. הוא מסתמך על זכריה ז' 1-3; ירמיהו מ"א 5 בו מסופר על משלחת משכם משלוח ומשומרון שמגיעה כדי להביא מנחה לבית ה'; ועל נבואת חגי (ב' 14) המדברת על טומאתו של "העם הזה" כשהכוונה לאנשים היושבים בממלכת הצפון. להערכתו, הטקסטים היהודאיים הן מהתקופה שלפני הגלות והן מהתקופה הבבלית-פרסית אינם מדברים על כהונה בירושלים כעל כהונת אהרן, כי כהונה זו שרתה בממלכת הצפון ובעיקר בבית אל. גם אילן היוחסין של עזרא (עזרא ז' 1-5) שמתייחס הן לאהרן והן לצדוק, נראה כלקוח מדברי הימים (דבה"א ה' 27-41). הופעתו של עזרא כדור ראשון לאחר שריה, שהוצא להורג בזמן החורבן רק מדגישה את אופייה הפיקטיבי של הרשימה. יחד עם זאת מלווים את עזרא שניים, גרשון ודניאל, המתייחסים לפנחס ולאיתמר. ואם השמות אותנטיים, באשר הם מופיעים בדבריו של עזרא בגוף ראשון, יש בכך ראייה להתחלתו של התהליך בו ניסו הכהנים מבית אהרן לצבור כוח.<sup>540</sup>

קיימים חילוקי דעות בין הפרשנים השונים לגבי תפקידו של השם "בית אל" בפסוק ולגבי זיהויו. אם מדובר בשם של מקום, ייתכן שאת המשלחת שולחים מבית אל לירושלים (בית אל הוא הנושא במשפט),<sup>541</sup> או שהמשלחת נשלחת אל בית אל (בית אל הוא מושא במשפט).

לפי דעתנו, שני הפירושים אינם נכונים ולפיכך, פירושו של נורת לגבי תפקידה של בית אל בימי בית שני עומד על כרעי תרנגולת. השם "שראצר" *šar - ušur* הוא שם אדם, ופירושו "שמור על המלך". מכיוון שזוהי בקשה מהאל, הרי השם מורכב גם משם האל, ולכן זהו, כנראה

<sup>540</sup> Blenkinsopp, "Judean Priesthood..." pp. 32-39.

<sup>541</sup> כך מפרשים ב-ICC וכך סבורים Meyers & Meyers בפרושם לזכריה. הם מציינים, כי יש חוקרים אשר רואים בשם "בית אל שר אצר" *Bit-ili-shar-u.šur* שם של פקיד בבלי, אך הם מתנגדים לכך, כי מדובר במשלחת ישראלית אשר מתאבלת על חורבן המקדש, ולכן לא ייתכן שמדובר בפקיד בבלי.

קיצור של השם "נרגל-שראצר" - *Nergal-šar-ušur*<sup>542</sup> בנבואה בספר זכריה "בית אל" הוא מרכיב בשם של בן אדם. יכולה להיות כאן פנייה אל האל, לפי ש"בית אל" הוא כינוי לאל, כמו: "אל בית אל" (בראשית ל"א 13; ל"ה 7). כלומר: שמו של האיש הוא "בית אל שראצר" על משקל "נרגל שראצר". כמו כן על פי מבנה הפסוק בעברית, מדובר בשם של אדם. אילו היה זה שם של מקום היה צריך להיכתב: "וישלח אל בית אל", ואילו בצורה הנוכחית הכוונה לנושא במשפט שהוא שם של אדם.<sup>543</sup> המסקנה היא, כי אין להסתמך על כתוב זה כאשר באים להסיק על מעמדה של בית אל בתקופת שיבת ציון.

לפי אמית, מצויים מספר כתובים במקרא בהם ניתן למצוא הן פולמוס סמוי והן פולמוס גלוי כלפי העיר בית אל. נביאים מתקופת בית ראשון גינו את הנעשה בבית אל: הושע קרא לעיר "בית און" מתוך גינוי (הושע ד' 15; ה' 8; י' 5). גם עמוס גינה את הפשעים שנעשים בבית אל וניבא על חורבנה (עמוס ג' 14; ד' 4 ועוד). גם מנבואת ירמיהו ניתן להסיק כי בית אל הייתה סמל השלייה של ישראל (ירמיהו מ"ח 13). אולם אף לא אחד מן הנביאים מדבר על פולחן העגלים אלא הנביאים מנבאים נבואת פורענות על העיר, לאחר שחלקם מביא נבואת תוכחה על המעשים הבלתי מוסריים שנעשים בה.<sup>544</sup>

לגבי הפולמוס הסמוי מוצאת אמית רמזים לכך בסיפור שבספר שופטים י"ז-י"ח. לפי הסימנים שאמית מביאה, למרות ששמה של בית אל לא נזכר, מיכה, המתגורר בהר אפרים קשור לבית אל. אך גם המקום "בוכים" (שופטים ב') הוא בית אל, וזיהוי זה מצוי עוד בתרגום השבעים. מדוע לא נזכרת העיר בית אל בשמה? לדעת אמית, היה יחס דו ערכי כלפי העיר. לאחר חורבן שומרון בידי סרגון (בשנת 720 לפסה"נ) המשיכה בית אל להיות מרכז פולחני. מצד אחד היא היוותה מרכז תחרותי לירושלים ולכן יש לגנותה, אולם מצד שני נבנו סביבה מסורות של קדושה עוד מתקופת האבות.

מסקנתם של קנט ושל ולנטין היא, שבדמיון בין שני הסיפורים יש אחיזה לכך, שאהרן נחשב לאבי הכהונה של בית אל. קנט מוסיף, כי כהני בית אל היו המבשרים של הכהונה

<sup>542</sup> "שראצר", אנציקלופדיה מקראית כרך ח' עמ' 388.

<sup>543</sup> זר כבוד בפירוש לזכריה מצביע על השם "בתואל" הדומה לשם "בית אל".

<sup>544</sup> אמית, גלוי ונסתר במקרא, עמ' 140-141.

האהרונית המאוחרת והם ניצחו בצורה זו או אחרת את הלויים בתחרות על זכויות הכהנים.<sup>545</sup> ולנטין סבור, כי הסיפור בשמות בא לתת לגיטימציה לפולחן העגל בבית אל. מטרתו של ירבעם הייתה לקשר את דת הצפון עם מסורת משה. ולמעשה, משה הוא שהיה אחראי לבניית העגל. אם כן, נשאלת השאלה: מדוע לא הוצג משה כבונה העגל? מדוע היה צורך להשתמש בדמותו של אהרן שהוא שני בחשיבותו למשה? על כך עונה ולנטין, כי לאחר גלות שבטי הצפון, לא יכלו לדמיין, כי זוהי אשמת משה, ולכן החליפו את דמותו בדמותו של אהרן.<sup>546</sup> אולם לדעת קודי, דמותו של אהרן ככהן אינה קיימת לא בסיפור העגל ובכלל לא בטקסטים הקדומים של התורה (ראה נימוקים לעיל). משום כך הוא טוען, כי ההשערה בדבר מקורם של כהני בית אל אצל אהרן היא מפוקפקת. לדעתו, גם אם קיימת התנגדות בסיפור לפולחן עגלי הזהב של בית אל, אין פירושו של דבר שקיימת התנגדות לכהונה של בית אל.<sup>547</sup> מי שחפץ לנגח את משפחת הכהנים של אהרן אין לו אלא להשתמש במסורת על פולחן העגל של ירבעם בבית אל וליחס את בניית העגל לאהרן. מהשוואה זו יוצא בעקיפין שהיוזמה לבניית העגל היא שורש הרע שגרם בסופו של דבר לגלות שבטי הצפון. קשה להניח, כי הסיפור על בנייתו של עגל הזהב נכתב או נערך על ידי המקור הכהני, כי מקור זה תומך בכהונתו של אהרן, ואילו סיפור זה מציג את אהרן כחוטא מצד אחד ואת משה ואת הלויים כנאמנים לאל. השאלה היא, מי מעוניין להציג את אהרן באור שלילי? בספר דברים נזכר רק כי אלוהים "התאנף" באהרן מאד (דברים ט' 20). על פי ספר דברים, למרות חטאו הגדול של אהרן הוא זכה לחנינה בזכות התערבותו של משה (שם, 20). אולם בסיום הסיפור בדברים נזכרות התחנות בהן עוברים בני ישראל בדרכם לארץ כנען, ושם מצוין כי הם מגיעים למוסרה (דברים י' 6), שם מת ונקבר אהרן. לדעת הייז אין שום סיבה להזכיר זאת דווקא במקום זה, והסיבה היחידה היא לקשר את מותו טרם זמנו של אהרן עם חטא העגל.<sup>548</sup>

<sup>545</sup> Kennett, "The Origin of the Aaronite Priesthood", pp. 161-186.

<sup>546</sup> Valentin, Aaron, pp. 290, 299-303.

<sup>547</sup> Cody, A History of Old Testament Priesthood, pp. 149-151.

<sup>548</sup> Hayes, "Golden Calf Stories", p. 82.



כאשר מחפשים את ה"המושב בחיים" *Sitz im Leben* של הסיפור, הרי בניגוד למפרשים את סיפור העגל בהקשר למעשי ירבעם כהשתקפות של מאבק בין כהני ירושלים לכהני בית-אל, מוצא פרידמן אחיזה במציאות שונה במקצת. פרידמן מייחס את הסיפור למקור E.<sup>549</sup> כאשר פרידמן מדבר על המקורות מהם התחברה התורה, הוא הולך בעקבות החוקרים, שמייחסים את המקור E למחברים מממלכת הצפון.<sup>550</sup> בתחילת דבריו מציג פרידמן מספר שאלות המתעוררות עם קריאת הסיפור: מדוע מתואר אהרן כאשם בחטא ומדוע לא נענש לבסוף? מדוע נאמר: "אלה אלוהיך ישראל אשר העלון מארץ מצרים" כאשר יש רק עגל אחד וכאשר הוא נבנה רק לאחר יציאת מצרים?<sup>551</sup> מדוע לתאר את משה השובר את הלוחות ואת הלויים כקנאים? וכמו כן מדוע להזכיר את יהושע, ובמיוחד לרמוז לעובדה שאין לו כל חלק בחטא?

פרידמן מפרש בעקבות קרוס<sup>552</sup>, כי בשילה כיהנו כהנים מצאצאי משה, וזאת בניגוד לכהני בית אל שהתייחסו לאהרן. אם הכותב הוא כהן - לוי משילה, כלומר: מצאצאי משה, אשר האינטרס שלו הוא לבסס ממלכה עצמאית תחת שלטון ירבעם ולהראות את עליונותו של משה – דבר זה פותר, לדעתו, את השאלות. כהני שילה איבדו את מקומם בתקופת שלמה, אשר גרש את אביתר מהמקדש. במקדש כיהנו כהנים מצאצאי צדוק, שהתייחס לאהרן. כהני שילה ציפו שלאחר פילוג הממלכה, שאותה בישר אחיה השילוני, הם יזכו לתהילה. במקום זאת קבע ירבעם מרכזים דתיים בדרום ובבית אל ושם בהם עגלי זהב. מחברו של E, שהיה מכהני שילה, שמח לחבר את הסיפור המתאר את אהרן, אבי הכהונה של יהודה כאחראי לחטא הנורא במדבר, ואת עגלי הזהב כסמל לחטא. הסיבה בגללה אהרן לא נענש היא, שהצגתו כמי שנענש על ידי אלוהים בשלב מוקדם של ההיסטוריה עלולה לפסול אותו לחלוטין מלכהן ככהן גדול, והסופר אינו יכול לשנות את ההיסטוריה, לפיה צאצאי אהרן מכהנים במקדש. הלויים מוצגים כנלהבים למען האל כדי לנגח את כהני ירושלים: רק הלויים נלחמו למען האל. שבירת הלוחות בידי משה

<sup>549</sup> פרידמן, מי כתב את התנ"ך? עמ' 66-71; גם Fohrer משייך את הסיפור למקור E אולם הוא מציין כי הוא שייך לחלק הקדום N של המקור המתאר את תקופת הנדודים.

<sup>550</sup> על פי המקובל E נכתב בממלכה הצפונית בימים המאוחרים של התקיימות הממלכה (Rendtorff p. 158).

<sup>551</sup> אומנם השם "אלוהים" הוא בלשון רבים, אולם העגל הוא אחד.

<sup>552</sup> Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic, pp. 201-215.

מוסברת כפולמוס כנגד ארון הברית הנמצא בירושלים: הלוחות שבו אינם הלוחות המקוריים, כי הם נשברו בידי משה. בהזדמנות זאת מוצא המספר לנחוץ לשבח גם את יהושע, שהיה גיבור צפוני משבט אפרים בדיוק כמו ירבעם.

פרידמן מסביר את האידיאולוגיה הפוליטית העומדת מאחורי הסיפור: התקווה היחידה של כהני שילה לחזור לעבודת המקדשים היא בממלכה הצפונית. במקדש בירושלים כיהנו צאצאי אהרן, ואילו בצפון עדיין הייתה תקווה, שהכהנים שאינם לויים יסולקו מהמקדשים ובמקומם ימונו שנית כהני שילה.

כדי לבסס או להפריך את התיאוריה של פרידמן יש להציג את השאלה: האם יש ראיות

להתקיימותה של שושלת כהנים מצאצאי משה, ועוד כוז שמרכזה בשילה?

בכל מקורות התורה משה מופיע כאחד מצאצאי שבט לוי או כנביא. האם אפשר לדבר על שושלת כהנים מבית משה, כפי שסבורים חוקרים אחדים?<sup>553</sup> ואם הייתה שושלת כזאת, האם ניתן להניח שמקום מושבה העיקרי היה בשילה?

הדעה בדבר התקיימותה של משפחת כהנים בשילה מתבססת על כתוב אחד בלבד. וולהאוזן מבסס את דעתו בדבר הקשר של משה לכהונה על הנבואה לעלי. שם נאמר, כי נביא אנונימי אומר לעלי: "...הנגלה נגליתי את בית אביך בהיותם במצרים לבית פרעה. ובחור אותו מכל שבטי ישראל לי לכהן לעלות על מזבחי להקטיר קטורת לשאת אפוד לפני, ואתנה לבית אביך את כל אשי בני ישראל" (שמ"א ב' 27-28). על פי נבואה זו, נשללת מסורת הכהונה העתיקה הנמשכת החל מתקופת המדבר ומגיעה עד בית עלי, ונבחרת במקומה משפחת כהנים חדשה, שאביה הוא צדוק.<sup>554</sup> וולהאוזן ובעקבותיו קרוס טוענים, כי ברור שמשה הוא שהיה מקבל ההתגלות, ולכן מוצאו של בית עלי אצל משה. מכיוון שאביתר הוא מצאצאי עלי, פירושו של דבר ששושלת הכהנים של אביתר נמשכת ממשה. הוכחה מסייעת לכהונת משה מוצא וולהאוזן בסיפור על היוועדות משה וה' באוהל מועד לאחר חטא העגל (שמות ל"ג 7-11),

<sup>553</sup> וולהאוזן, אקדמות לדברי ימי ישראל, עמ' 99-100; 112-113, קרוס, Canaanite Myth and Hebrew Epic, pp. 201-215. פרידמן, מי כתב את הת' "ד? עמ' 110-116.  
<sup>554</sup> וולהאוזן, אקדמות לדברי ימי ישראל, עמ' 99-100; 112-113.

פעולה השייכת לכהן הגדול. מסקנתו של וולהאוזן היא, כי בשילה כיהנה משפחת כהנים מצאצאי משה "מושי". (מי שרוצה לפסול, אפוא, את כהונת משה, מספר על העונש לבית עלי ועל הרחקת המשפחה מהכהונה).

כתוב נוסף עשוי לרמוז על צאצא של משה, שמתמנה להיות כהן מצוי בספר שופטים. על פי המסופר בספר שופטים כיהנה בדין אשר בצפון משפחת כהנים נוספת: "ויהונתן בן גרשום בן מ<sup>ג</sup>שה הוא ובניו היו כהנים לשבט הדני עד יום גלות הארץ" (שופטים י"ח 30). נוהגים ליחס את המשפחה הזו למשה, כי על משה נאמר, שנולד לו בן, והוא קרא לו בשם גרשום (שמות ב' 22). את האות נ' (התלויה) מסבירים כרצון העורך להגן על שמו של משה, לבל תדבק בו מסורת של פסל שנחשבת לעבודה זרה (רש"י לשופטים י"ח 30, בעקבות תלמוד בבלי בבא בתרא ק"ט ע"ב).<sup>555</sup> לעומת זאת קל ליחס את העבודה הזרה למלך מנשה, שנחשב למלך החוטא הגדול ביותר ביהודה, ושבעטיו גלה העם מארצו, גם אם מדובר במלך יהודה, שהלוא מדובר בסופר הדויטרונומיסטי, שמתייחס גם לנעשה בממלכה הצפונית. ואומנם בספר דברי הימים נזכרים בניו של משה, גרשום ואלעזר, להם תפקיד של לויים, למרות שלא מופיע השם "יהונתן" ברשימה גינאלוגית כלשהי של משה (דבה"א כ"ג 16-17).

בלנקינסופ, התומך בייחוס הכהונה בדין למשה אף מוסיף, כי אין ספק שלמסורת זו יש יסוד היסטורי, שאם לא כן לא ברור למי יהיה עניין להוסיף זאת.<sup>556</sup>

קרוס מסכים עם מסקנתו של וולהאוזן אף כי מסתייג מחלק מנימוקיו. הוא ממקם את משפחת משה "המושי" במספר ערים. הוא מסביר חלק מסיפורי התורה המתארים מאבקים כנגד

---

<sup>555</sup> טוב, בקורת נוסח המקרא, עמ' 45, מצייין, כי כתבי יד רבים ומהדורות של נוסח המסורה וכן הוולגטה גורסים "משה". גם כתב יד A של תרגום השבעים גורס "משה" בניגוד לכתב יד B הגורס "מנשה". על הוספת האות נון אומר בנימיני, כי במקומות האחרים במקרא בהם יש אות תלויה היא נוספה לצורך הענקת משמעות למילה, שאלמלא כן, אין למילה כל משמעות. אולם בהוספת האות נון בשם משה, אין כל צורך בהוספה זו מבחינת משמעות המלה. מסקנתו היא, כי האות נוספה מטעמים מדרשיים.<sup>555</sup> בנימיני אף טוען, כי בסיפור על תיקוני הפולחן של ירבעם מדגישים בעיקר את בית אל, מתוך רצון להראות, שירבעם רצה לעצור את זרימת העם לדין. הסיבה של כוח המשיכה של דן, הנמצאת בצפון הארץ, נובע, לדעתו, מהמסורת על פיה כיהנה במקום שושלת כהנים מצאצאי משה.

<sup>556</sup> Blenkinsopp, Sage, Priest, Prophet, pp. 75-76.

משה, כסיפורים שמוצאם במשפחות כהונה, שמתנגדות לכהונה ה"מושיי". והרי עיקר נימוקיו:<sup>557</sup>

1. סיפור העגל, המציג את אהרן באור שלילי הוא סיפור פולמוסי נגד אהרן וכהונת בית אל, הדורשת איקונוגרפיה (כמו דמות העגל) של האלוהות. פולמוס זה יצא מהכהונה הצפונית, שהייתה יריבה לשושלת אהרן. כהונה יריבה זו יצאה מצאצאי משה, שהיו בשילה ולאחר מכן בנוב. הם העמידו את הכרובים, אשר היו בארון ה' בשילה במקום את העגלים. לדבריו, ירבעם מינה שתי משפחות כהונה שונות בשתי ערי המקדש שהקים: צאצאים ממשפחת אהרן כיהנו בבית אל וצאצאים ממשפחת משה כיהנו בדרן. בכך הלך ירבעם בדרכי דוד, שאף הוא מינה שתי משפחות כהונה.

2. בשמות ל"ב נמצא רצף של אפיזודות המציגות את אהרן כבלתי נאמן למסורת האל. לעומתו משה והלויים מביעים את נאמנותם באמצעות הרג של עובדי עבודה זרה. נאמנות זו מאוזכרת בספרות הדויטרונומיסטית בברכת משה לשבט לוי כאשר הכהונה ניתנת לשבט לוי כתודה על קנאותם לאל (דברים ל"ג 8-11). הביטוי: "האומר לאביו ולאמו לא ראיתו ואת אחיו לא הכיר ואת בניו לא ידע" (פס' 9) רומז למעשיהם בסיפור העגל. יש כאן מתן פרס של הכהונה למשה, אשר ציוה על הפעולה, וללוי אשר ביצע זאת.

3. מספר סיפורים בתורה קושרים את משה עם משפחת הקיני ממדיין (במדבר י' 29; שופטים ד' 11).<sup>558</sup> קרוס מסתמך על הגילויים הארכיאולוגיים מנגב ערד.<sup>559</sup> הוא קושר בין צאצאי משה

<sup>557</sup> Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic, pp. 198-206 וגם "The Priestly Houses of Early Israel", pp. 35-55. מכיוון שיש מפרשים את הכרובים כהדום עליו נחה רוח ה', כך מפרשים גם את תפקידם של העגלים.

<sup>558</sup> לרוב הוא נקרא "יתרו כהן מדיין", אולם במדבר י' 29 הוא נקרא "חובב". ונוהגים לזהותו כאותו אדם בעל שמות שונים (רש"י, רשב"ם, רמב"ם ואחרים).

<sup>559</sup> Mazar, "The Sanctuary of Arad and The Family of Hobab the Kenite", pp. 297-303.

מזר קושר את המקדש שנמצא בערד עם שבט יהודה ועם הקינים שישבו במקום. על הקשר בין הקיני למשה לומדים מהסיפור על נישואיו של משה לציפורה, בת כהן מדיין. חותן משה נקרא על פי מסורת אחרת חובב (במדבר י' 29; שופטים א' 16, ד' 11) ועל פי מסורת אחרת יתרו (שמות ג' 1 ועוד). נאמר על כי בני הקיני עלו מעיר התמרים, היא יריחו, וישבו עם בני יהודה במדבר יהודה אשר בנגב ערד (שופטים א' 16). מזר מסיק, כי שבט הקיני נדד עם ישראל במדבר, חלק עימה מסורת פולחנית, ולאחר מכן ירש שטחים בתוך יהודה. הסיפור עליו בשופטים א' בא כדי לתת רמז מקדם למסופר על יעל בשופטים ד' ובשירת דבורה בשופטים ה' (כשם שבפרק א' יש רמז מקדם גם לגבי עתניאל בן קנז). בשופטים ד' מסופר על כי שבט הקיני פרש מחובב, וכנראה, כרת ברית עם יבין מלך חצור. עזיבת משפחה למקום אחר היא נושא ידוע בספר בראשית בסיפורי האבות. מזר רואה הקבלה בין הסיפור על שמגר בן ענת הנזכר בשופטים ג' 31 לסיפור על יעל לבין היחסים בין ברק בן אבינועם ודבורה: בשני המקומות הגבר הוא משני לאישה. כמו כן בריחתו של סיסרא ליעל אינו נובע רק מפיתוי "מים שאל חלב נתנה" אלא מכיוון שאלון בצעננים, מקום

לביין כהונת מדיין, ששלטה על מספר מקדשים: שילה, דן, ערד וקדש נפתלי. קשה להניח, לדעתו, שהקשר בין מדיין למשה הוא המצאת המחבר, לפי שבתקופה מאוחרת יותר נחשבו המדיינים אויבי ישראל. לכן אם התחברו סיפורים על קשר בין משה למדיין הם חייבים לשקף תמונה אותנטית עתיקה.<sup>560</sup>

4. בספר במדבר כ"ה מסופר על חטא עבודה זרה שנעשה בבעל פעור. "והנה איש מבני ישראל בא ויקרב אל אחיו את המדינית לעיני משה ולעיני כל עדת בני ישראל" (כ"ה 6). פינחס, נכדו של אהרן, דוקר את שניהם. מודגשת נתינתה של הכהונה לבני אהרן בזכות קנאותו של פינחס. הנימה הפולמוסית חזקה ביותר, באשר הכהונה ניתנת לבני אהרן בזכות טיהור ישראל מהכתם המדייני. כמו כן, המקור הכהני המספר את הסיפור במדבר כ"ה מראה, שמשה עצמו אינו מגיב על החטא עד שבא פינחס והורג את החוטאים.<sup>561</sup>

הסיפור על החטא בבעל פעור מתקשר לסיפור על חטאם של בני עלי, "אשר ישכבון את הנשים הצובאות פתח אוהל מועד" (שמ"א ב' 22). בהמשך הסיפור נאמר, כי לאחר סילוקו של בית עלי מהכהונה אלוהים יבחר לו "כהן נאמן" (שמ"א ב' 35) שהוא בית צדוק. כלומר: צאצאי משה היו בשילה, והמקור הכהני מתפלמס עימם באמצעות הסיפור על התנהגותו של פינחס בבעל פעור ובאמצעות ציון המסר על נתינת הכהונה לבית אהרן.

5. במדבר י"ב מסופר על תלונתם של אהרן ומרים כנגד משה. התלונה כפולה: נשיאת האישה הכושית על ידי משה, דהיינו: דם מעורב וייתכן שהכוונה לציפורה בת כהן מדיין, לפי שהשם "כוש" שייך לאזור בעבר הירדן המזרחי; וכן נשמעת תלונה על כי משה נוטל לעצמו זכויות יתר, באשר אלוהים התגלה גם אליהם, אל אהרן ומרים. הסיפור מאשר בסופו שני דברים:

---

מושבה של יעל, היה מעין עיר מקלט לפליטים. העובדה שיעל הרגה את סיסרא במקום קדוש והפרה את חוקי האירוח, מלמדת על היותה אישה כריזמטית הממלאת צו אלוהי. בנגב ערד היה מקדש עתיק מימי ההתנחלות, וצאצאי חובב כיהנו שם. לפיכך יש קשר בין משה לבין כהונה במקדש.<sup>560</sup>  
על נישואיו של אהרן נאמר: "ויקח לו אהרן את אלישבע בת עמינדב אחות נחשון לו לאשה, ותלד לו את נדב ואת אביהוא את אלעזר ואת איתמר". נחשון מוצג במקרא כאחד מאבותיו של דוד (דבה"א ב' 17-10). גליל מצביע על תופעת החיתון בין השבטים שיכולה להעיד אף על ברית בין אהרן לבין יהודה. החיתון בין יהודה למשפחת אהרן עדיין אינו הופך את שבט יהודה לכהנים. אם כן, מדוע החיתון עם כהן מדין הופך את משה ואת בני משפחתו לכהנים? גם אם צפורה, אשת משה, גילתה ידע בפעולת המילה של בניה, הרי על פי התורה ביצוע המילה כלל אינו מחייב פעולה כוהנית. בתלמוד מכונה האדם בפירוש "המל" ולא נאמר שהוא כהן (תלמוד בבלי שבת קלג עב).

<sup>561</sup> החוק המודרני מבחין בין חטא שהוא תוצאה של פעולה אקטיבית לבין חטא שהוא תוצאה של חוסר מעש. לכן אם משה לא הגיב, עדיין אין זה מצויג אותו כמשתף פעולה.

עליונותו של משה מבחינת הקשר בין ה' לעם; אישור הכהונה ה"מושי" למרות הדם המעורב הזורם בה.

6. על פי הסיפור בויקרא י' 1-7, שהוא אליפטי ואינו מסביר בדיוק מה היה חטאם של בני אהרן, נעלמים מן ההיסטוריה שניים מבני אהרן, שהם שתי משפחות ומפנים את מקומם לשני בנים אחרים.<sup>562</sup>

7. גם הסיפור בספר במדבר ט"ז-י"ז על מרד קורח ועדתו משתקף מאבק בית משפחות כהנים שונות כשברקע המאבק בין כהונת משה לבין כהונת בית אהרן.

בסיכומו של דבר מסיק קרוס, כי כל הסיפורים על העימותים בין משה לאהרן ניתנים להסבר על ידי השתקפות המצב בתקופת בית ראשון של מאבקים בין שושלת המושי הנתמכת בידי הקינים והמדדינים לבין יריביה משפחת כהני אהרן בבית אל ובירושלים. במקום אחר מציין קרוס, כי לפי הדויטרונמיסט, המקדש בירושלים הוא המשכו של מקדש שילה, והפולמוס כנגד בית אל יצא מירושלים אך גם משילה בתמיכת כהני נוב וענתות. דוד בחר את סגל הכהונה מקרב כהני שילה וגם מקרב צאצאי אהרן, הם הצדוקים, שישבו בחברון, בנוסף על ארון ה' והכרובים, שהם צלם של ה' צבאות.<sup>563</sup>

גם פרידמן, תלמידו של קרוס, סבור, כי בשילה כיהנה משפחה מצאצאי משה. הוא רואה בכהן ממשפחת משה את המחבר של המקור E. עובדה זו פותרת, לדעתו, את משמעות הסיפורים המציגים את משה באור חיובי ואילו את אהרן באור שלילי. הכוונה לסיפורים כמו סיפור בנייתו של עגל הזהב, הסיפור על התנגדותם של אהרן ושל מרים למשה או הסיפור על תלונת העם, המדבר בנוסטלגיה על המזון המשובח אותו אכל במצרים ומתעלם מחיי העבדות שהיו לו שם (במדבר י"ד). בכל הסיפורים האלה מוצגת אהדה רבה למשה, ולכן נכתבו על ידי כהנים מצאצאיו.<sup>564</sup>

<sup>562</sup> הסיפור הזה משתלב עם יתר הסיפורים במקרא, אשר מאשרים את בחירת הצעירים על פני אחיהם הבכורים. בנוסף על כך קשה שלא להבחין בדמיון בין מותם של שני בניו של אהרן, אביה ונדב לבין מותם של שני בניו של ירבעם, אשר נושאים שמות זהים: אביה מת בהיותו נער (מל"א י"ד 1-17) ואילו נדב נרצח בידי בעשא (מל"א ט"ו 28). אין קשר בהכרח למאבק בין משפחות כהונה, אלא יותר פולמוס כנגד ירבעם, הנושא נזכר לעיל בעמ' 111, 165, 167, 175, 191.

<sup>563</sup> Cross, "The Priestly Houses of Early Israel", pp. 47-48.

<sup>564</sup> פרידמן, מי כתב את התנ"ך? עמ' 66-77.

לכל זה יש להוסיף את הפעולות שמושה עושה במדבר, כאשר הוא בונה מזבח משתים עשרה אבנים, ולאחר מכן שם דם באגנות ועל המזבח, פעולה שנחשבת פעולת הכוהן (שמות כ"ד 4-8).

למרות הדעות המנומקות הללו, שחלקן מתבססות על מקורות ארכיאולוגיים, שאין להכחישם אך הם ניתנים לפרשנות שונה, קשה לקבל את הדעה, שמושה הוא אחד מאבותיה של משפחת כהנים מיוחדת. אומנם נזכר במקרא אדם בשם "מושי", אולם אין לו קשר גיניאלוגי למושה. הוא אחד מבני מררי, ענף שונה ממשפחת עמרם. מושי מופיע ברשימות הגיניאלוגיות כאחד מצאצאי הלוי (דבה"א ו' 32; כ"ג 23; כ"ד 30) אך ללא קשר למושה. בסיפורים של נביאים ראשונים קיימים מספר סיפורים בהם מגנים את הכהנים. במיוחד בולטים הסיפורים על הוקעת הכהונה בשילה (שמואל א' ב') והסיפורים על הוקעת הכהונה בבית אל (מל"א י"ב; י"ג). סיפורים אלה הם יצירות של הסופר המשנה תורת, שנכתבת סמוך לתקופת יאשיהו ואחריה (409-640 לפסה"נ) ומטרתה האידיאלוגית-דתית היא להצדיק את חורבן הממלכה הצפונית.<sup>565</sup> אך עדיין אין הם מוכיחים שמדובר בכהונה מבית משה. לכל היותר מדובר במאבקים בין משפחות כהונה שונות.

מה מסופר על העיר שילה במקרא? הסיפור המקראי מזכיר את שילה כמקום בעל חשיבות דתית פעמים מספר בספרות הדויטרונומיסטית: שולח נציגים מהעם "לכתוב את הארץ" ומורה להם לחזור "לפני ה' בשילה" שם "ישליך להם גורל" וכך נעשה (י"ח 8); שניים וחצי השבטים נשלחים לנחלותיהם בעבר הירדן המזרחי משילה, ושם נקהל העם כדי להכריז על מלחמה כנגדם עקב בניית המזבח על גדות הירדן (כ"ב); בתקופת השופטים היה בית ה' בשילה (שופטים י"ח 31) ובעיקר ידוע המרכז הדתי בשילה מתקופת עלי ושמואל (שמואל א' א'-ד'). בספר שמואל מצוין, כי בשילה מכהנת שושלת בית עלי. גורלה של שושלת עלי נחרץ על פי דברי ה' לעלי (שמ"א ב' 27-36) ואחר כך לשמואל (שם ג' 11-14). ואומנם שלמה מגרש את אביתר שהיה מצאצאי עלי לענתות עירו. גירוש אביתר מתפרש בידי המספר כהתגשמות הקללה על בית עלי (מל"א ב' 26-27).

<sup>565</sup> Blenkinsopp, Sage, Priest, Prophet, p 75.

פעמיים מתנגשים שמואל, שמתואר כמי שגדל, התחנך וחי במקדש בשילה, והמלך הראשון שאול ובשני המקרים על רקע האידיאולוגיה של היחס בין הציות לאל לבין הקרבת קרבנות (שמואל א' י"ג, ט"ו). התנגשות זו היא ברוח הנבואה הקלאסית כפי שנמצאת לדוגמה אצל עמוס (ה' 21-25) ואצל הושע (ו' 6). תלונת שמואל כנגד שאול על חוסר סמכות בהקרבת הקרבן אינו משקף את התקופה של טרום המלוכה ולא את תקופת המלוכה המוקדמת. ייתכן שמדובר בקשיים הנובעים מקונפליקט בין הדרישות החילוניות של המלוכה והמסורת הדתית.<sup>566</sup>

שילה נזכרת עוד בנביאים ראשונים כמקום ישיבתו של אחיה הנביא (מל"א י"ד 2-4). עצם העובדה שאחיה השילוני מושח את ירבעם למלך על ישראל לקראת פילוג הממלכה למרות היות המרכז הדתי בירושלים, עשויה ללמד על היריבות בין ירושלים לשילה בתקופת ראשיתה של הממלכה המפולגת. האם ייתכן שהייתה יריבות בין שתי הערים עוד מתקופה קדומה? לפני דוד לא הייתה ירושלים מתחרה לשילה, ולכן ראשית התחרות ביניהן יכולה להתקיים לכל המוקדם בימי דוד ולהימשך לתקופת שלמה תקופה של לכל היותר שבעים שנה.

על פי עדויות המתבססות על חפירות ארכיאולוגיות נהרסה שילה של תקופת הברזל I (1200-1151 לפסה"נ) בשריפה עזה באמצע המאה ה-11 לפסה"נ. ייתכן שמדובר בהריסת העיר על ידי הפלישתים. אולם ממצאים ארכיאולוגיים אחרים מלמדים על ישוב יהודי בעיר במשך התקופה הישראלית. שילה של תקופת הברזל II (1150-1000) ננטשה ולא נהרסה.<sup>567</sup> פינקלשטיין טוען, כי ממצאים אלו בדבר נטישת העיר דוחים את התיאוריה בדבר הופעתה של שילה כעיר מרכזית בתקופת שאול. זמן קצר לאחר הרס שילה בתקופת הברזל I עדיין המשיכו אנשים להקריב מנחות במקום ההרוס, כפי שארע גם בתקופת הברונזה המאוחרת. אומנם במאה השביעית או השמינית לפסה"נ התחדשה ההתיישבות בעיר, אך על פי הממצאים הארכיאולוגיים היא לא הייתה עיר בעלת חשיבות, אלא ישוב קטן ובלתי נחשב. אחת הסיבות לשקיעתה של שילה היא פריחתה של ההתיישבות בשומרון.

<sup>566</sup> Noth, History of Israel, pp. 175 f.

<sup>567</sup> אחיטוב, ערך "שילה", אנציקלופדיה מקראית, כרך א' עמ' 626-631. Finkelstein, "Shiloh, The Archaeology of a Biblical Site", pp. 385-289.



מסופר עוד, כי לאחר חורבן בית ראשון, הגיעו אנשים משכם ומשילה ובידם מנחה ולבונה להביא בית ה' (ירמיהו מ"א 5). כלומר: התקיים ישוב יהודי בשילה גם לאחר גלות ממלכת ישראל בשנת 722 לפסה"נ. אך קשה לדבר על מקדש משמעותי בעיר זו. שילה אינה נזכרת עוד במקרא אלא בהקשר לחורבנה, כמו בנבואת ירמיהו, המדמה את גורלו של בית המקדש בירושלים לגורל בית ה' בשילה (ירמיהו ז' 14).<sup>568</sup> חוקרים יוצאים, כנראה, מתוך הנחה, שאם היה ישוב יהודי בשילה, היה בעיר מקדש, ובמקדש כיהנה משפחת כהנים. אולם הראיות הארכיאולוגיות פוסלות אפשרות זו: שילה הייתה עיר זניחה בחשיבותה, ולכן קשה להניח שהייתה בה שושלת כהנים, שיכולה להוות יריבות לכל משפחה המכהנת במקדש ירושלים. כמו כן העובדה ששילה, שלא כמו בית אל, אינה נזכרת בסיפור נביאים ראשונים לאחר תיאור נפילתה בימי עלי יכולה להעיד על כך גם אם היה בה מקדש, הוא לא היה בעל חשיבות רבה.<sup>569</sup>

חיזוק נוסף להשערה, שהמקדש בשילה לא היה גדול ומפואר מביא הרן. הרן מוצא קשר בין תיאור המשכן במקור הכהני לבין תיאור בית המקדש שנבנה על ידי שלמה. הוא טוען, כי הסיפור על העברת ארון ה' לשילה בעקבות הוראת ה' נכתב בהשראת אגדות מסופוטמיות לפיהן מורה האל למלך היכן לבנות את מקדשו ואף נותן לו תוכנית לצורך הבניה.<sup>570</sup> לדעתו,

<sup>568</sup> אזכור שילה בנבואת ירמיהו מסבך את הבעיה. מצד אחד ירמיהו אומר: "כי לכו נא אל מקומי בשילה אשר שיכנתי שמי שם בראשונה" (ז' 12), רמז לחורבן שילה בידי הפלשתים במלחמת אפק. מצד שני ירמיהו אומר: "ועשיתי לבית אשר נקרא שמי עליו אשר אתם בוטחים בו ולמקום אשר נתתי לכם ולאבותיכם כאשר עשיתי לשילה. והשלכתי אתכם מעל פני כאשר השלכתי את כל אחיכם את כל זרע אפרים" (ז' 15-14). סמיכות הזכרתה של גלות שבטי הצפון לחורבן שילה עשויה להעלות את ההנחה שמדובר בחורבן שילה כתוצאה מחורבן ישראל ולא דווקא מחורבן שילה העתיקה. לדעת פירס, למרות היעלמות ארון ה' משילה, אין מדובר בהרס המקדש בעיר זו. הימצאות צאצאים משושלת עלי בנוב מלמדת לדעתו, על קשר בין נוב לשילה, ועליית חשיבותה של נוב משקפת את שקיעתה של שילה בלבד עקב לקיחת הארון בידי הפלישתים. ולכן ירמיהו מקשר בנשימה אחת את הרס שילה בידי האשורים ב-722 לפנה"ס תוך ציון השמדתה של ממלכה אפרים, ויחד עם זאת הוא מעורר את הזכרון של עזיבת האל את שילה באמצעות לקיחת הארון. Pearce, "Shiloh and Jer. xii 12, 14, & 15". לדעת פיטקן משורר תהילים ע"ח, המתאר את נטישת שילה בידי ה', אינו מתעכב על השאלה, האם המקדש נהרס, או האם ארון ה' נלקח. מבחינתו החשוב הוא שה' דחה את שילה. הוא משווה את גורלו של שאל המלך לגורלה של שילה: שאל התבשר עוד במלחמת עמלק על לקיחת הממלכה מידו, אולם מותו היה רק במלחמה על הגלבע. מבחינה זאת ייתכן שגורל שילה היה דומה: ארון ה' נלקח ממנה, אולם היא לא נהרסה לחלוטין Pitkanen, Central Sanctuary...pp. 142-143.

<sup>569</sup> פרידמן סבור, כי כהני שילה הצליחו לשמור על זהותם במשך שלוש מאות שנה ללא מרכז דתי חרף היותם מחוץ למרכז כוח (מי כתב את התנ"ך? עמ' 116). אולם הנחתו אינה מבוססת אלא על השערה בלבד. לויכטר מסביר את אי הזכרתה של שילה כמעט בספרות הדויטרונומיסטית בטענה, שיש רצון להראות לקוראים מאוחרים, שהסמכות עברה באופן טבעי לירושלים כתוצאה מעלית דוד ומברכת ה', ומכך שגם הממסד הדתי אשר בשילה תמך בה. Leuchter, Josiah's Reform and Jeremiah's Scroll, pp. 66-67. Haran, "Shiloh And Jerusalem", pp. 14-24.<sup>570</sup> Fried, The Priest and the Great King, pp. 158-170. גם פריד מזכירה אגדות על הוראת האל לבניית מקדשו.

תיאור המשכן במקור הכהני הוא תיאור אנכרוניסטי המושפע מבית המקדש. בשילה היה המשכן, שמתאים לתקופת הנדודים במדבר. אולם מחברי המקור הכהני סברו שרק מקום זוהר המכיל זהב ומתכות יקרות אחרות יכול לשקף את המקום בו ראוי כבוד אלוהים לשכון. עדות סותרת ממקור לא כהני מצויה בשמואל א', כאשר נאמר כי עלי "ישוב על הכסא על מזוזת היכל ה'" (שמ"א א' 9), ומתיאור זה נוצר רושם כי מדובר בבית ממש. אולם נאמנה עדותו של נתן, האומר: "כי לא ישבתי בבית למיום העלותי את בני ישראל ממצרים ועד היום הזה ואהיה מתהלך באוהל ובמשכן" (שמ"ב ז' 6).

כאשר נכתב הסיפור על עלי המקדש בשילה כבר אינו קיים. המספר מתאר את המקדש הזה על פי הנעשה בתקופתו. הוא מתאר, כי ארון ה' נמצא במקדש, למקדש היו פתחים, ולפתחים מזוזות. אולם אין כל הוכחה לקיומו של מקדש מפואר בשילה בתקופה שלפני המלוכה.<sup>571</sup> משה מתפקד בסיפור העגל וגם בסיפורים אחרים כנביא ולא ככהן או כלוי. יש לו קשר ישיר לאל, הוא מדבר אתו, מציית לדבריו אך גם מנסה להגן על העם. היוועדותו באוהל מועד היא כדרך שנביא נועד עם האל ולא לצורך מטרת הקרבת קרבן כדרכם של הכהנים (שמות ל"ג - 11). נאמר, כי ה' יורד בענן כדי לדבר עם משה, וכאשר ה' מאציל מהרוח אשר על משה גם עם שבעים הזקנים, הם מתנבאים (במדבר י"א 25). גם סיפור הקדשתו של משה (שמות ג') נכתב במתכונת סיפורי ההקדשה של הנביאים, במיוחד סיפור הקדשתו של ירמיהו (א'). משה אינו מתפקד ככהן: הוא אינו מקריב קרבנות ואף אינו מצווה על ידי האל לעשות זאת. גם בסיפור על תלונת מרים ואהרן כנגד משה אינה על תפקודו ככהן: "הרק אך במשה דיבר ה' הלוא גם בנו דיבר!" (במדבר י"ב 2). ותשובת ה' נוגעת לייעודו של משה כנביא בלבד: "אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתוודע בחלום אדבר בו. לא כן עבדי משה...פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות ותמונת ה' ביט" (שם, 6-7). אם הסיפור התחבר על ידי כהנים מצאצאי משה (המקור E), יכלו להדגיש, שהתלונה אינה כנגד נבואתו של משה אלא כנגד נטילת תפקידי כהונה שלא

<sup>571</sup> פיטקן מסתמך על טקסטים אוגריתיים ומצריים לפיהם ה' יכול לשכון באוהל כפי שמסופר על אל; Pitkanen, Central Sanctuary... p. 141, nn 146 - 147.

כדין. עצם העובדה, שתלונה מעין זו אינה נשמעת, עשויה להוות ראייה לכך, שמשם נתפש כנביא ולא ככהן. (על התלונה כנגד משה ראו להלן בעמ' 267 ואילך).

על משה לא נאמר, כי היה לבוש בגד מיוחד. משה מייצג בדמותו מעין שילוב של מנהיג מדיני – מלך – ונביא – אך לא כהן. כבר פרידמן<sup>572</sup> דיבר על הדמיון בין עיצוב דמותו של יאשיהו לבין דמותו של משה, באשר ניתן למצוא קשר בין-טקסטואלי בין משה לבין יאשיהו: בספור על האספה במקדש נאמר: "ויכרות את הברית לפני ה'" (מל"ב כ"ג 3). בנאום הפרידה של משה לעם בספר דברים הוא חוזר על הביטוי "לכרות ברית" מספר פעמים: דברים ה' 3, ט' 9, כ"ח 69, כ"ט 13. הצו לשמור את מצוות ה' בכל נפש מצוי מספר פעמים בספר דברים: דברים כ"ו 16; ל' 2, 6, 10 כאשר בחלק מהם מופיע הצירוף: "בכל לבבך ובכל נפשך" כמו במלכים "בכל לב ובכל נפש".

רק לגבי משה ולגבי יאשיהו נאמר: "ונאספת אל עמך" (במדבר כ"ז 13) או ו"נאספת אל קברותיך" (מל"ב כ"ב 20, דה"ב ל"ד 28).

חיוו של משה מוקדשים לעשיית רפורמה בדת, והם רצופים מאבקים: עם פרעה, עם העם, שמתלונן ללא הרף בזמן הליכתו במדבר, עם קבוצות מהעם שמערערות על מנהיגותו: מרד קורח ודברי הלעז שמשמיעים כנגדו אהרן ומרים אחיו. ולאחר מכן גם מותו מלווה במאבקו כנגד אלוהים לבטל את רוע הגזרה, ולהניח לו להיכנס יחד עם עמו אל הארץ המובטחת, שלמענה סבל במדבר. אולם הוא מת בלי להיכנס אל הארץ. גם יאשיהו, שעשה את הרפורמה, היה צריך להיאבק בכל המעמדות שנפגעו מהרפורמה, ולבסוף גם הוא מת תוך מאבק במלך מצרים פרעה נכה בלי שסיים את המלחמה. כאשר משה יורד מהר סיני ורואה את העגל אשר עשו בני ישראל הוא מגיב: "ויקח את העגל אשר עשו וישרוף באש ויטחן עד אשר דק..." (שמות ל"ב 20); גם על יאשיהו נאמר, כי בטהרו את הארץ מעבודה זרה, ראה את המזבח אשר עשה ירבעם בן נבט בבית אל, אשר החטיא את ישראל, : "וישרוף את הבמה הדק לעפר ושרף האשרה" (מל"ב כ"ג 15). אם בית אל מזוהה עם הכהונה מבית אהרן, ייתכן שיש כאן רמז למאבק אהרן – משה, אך לא בנושא הכהונה.

<sup>572</sup> פרידמן, מי כתב את התנ"ך? עמ' 102-104.

האסכולה המשנה תורתית גילתה הערכה גדולה למוסד הנבואה. הקביעה הרטרופקטיבית שלה היא, כי כל הנביאים הם ברוחו של משה, שהוא אביה הרוחני של הנבואה. המחבר מעריך את משה עוד בכך שהוא מציין, כי משה נפטר בהיותו בן מאה ועשרים שנה, שהוא אורך החיים המקסימאלי של האדם על פי בראשית ו' 3, וכך שלפני מותו "לא כהתה עינו ולא נס ליחו" (דברים ל"ד 7), דהיינו הוא היה בשיא כוחו.

כאשר העורך הדויטרונומיסט מסכם את חייו של משה, הוא אומר: "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה..." (דברים ל"ד 19). באופן דומה מעריך המספר אף את אישיותו של יאשיהו: "וכמוהו לא היה לפניו מלך" (מל"ב כ"ג 25). לא קם נביא כמשה ולא קם מלך כיאשיהו.<sup>573</sup>

האם יאשיהו מעוצב בדמותו של משה, או משה מעוצב בדמותו של יאשיהו? אם נקבל את דברי גרינשטיין על כי הגירסאות המקוריות של הסיפורים נכתבו בתקופת המלוכה וקרוב לודאי שבתקופת יאשיהו, התקופה בה פרוחה הספרות המקראית; וכי הסיפורים התחברו על דמויות מתקופת המלוכה, ולאחר מכן יוחסו גם לדמויות קדומות,<sup>574</sup> הרי לפי השקפה זו, עוצבה דמותו של משה גם על פי דמותו של יאשיהו. כלומר: הסופר מספר על יאשיהו שחי בתקופתו או בסמוך לה, ואילו את משה יוצרים בצלמו של יאשיהו. אם כן, יאשיהו היה מלך, אך לא היה כהן. אומנם הוא גם לא היה נביא, אך על פי הסיפור הוה הרגיש עצמו כפוף לדברי חולדה הנביאה.

המסקנה המתבקשת היא, שהאידיאולוגיה המסתתרת מאחורי עיצוב דמותו של משה כמלך יאשיהו יכולה להיות: אישור על כי מעמדו של הנביא הוא מעל למעמדו של הכהן.

כפי שנאמר לעיל, קבוצות שונות של כהנים שאפו לקבע את מעמדן באמצעות ייחוס גינאולוגי לדמויות מן העבר. אין פלא, אפוא, כי אחת מהן ייחסה את שורשיה למשה. אולם קשה לדבר על משפחת כהנים שהייתה אומנם מצאצאיו של משה. לאור התפקיד שמיוחס למשה במקרא כולו, אילו הייתה משפחה מעין זו, קרוב לוודאי שמעמדה היה גבוה, והיא לא

---

<sup>573</sup> אצל פרידמן יש דוגמאות נוספות המלמדות על כי יאשיהו מעוצב כדוגמת המלך האידיאלי על פי ספר דברים, שהוא תורת משה. מי כתב את התנ"ך, עמ' 102-103.

<sup>574</sup> Greenstein, "The Formation of the Biblical Narrative Corpus", pp.151-178. במאמרו מצביע גרינשטיין על הדמיון בין דמותו של דוד המלך ליעקב כפי שהדבר בא לידי ביטוי הן בסיפור על אונס תמר והן בסיפור על מרד אבשלום.

הייתה נאלצת להסתפק בשרידי כהונה בגבולה הצפוני של ישראל, בדן, או בגבולה הדרומי, בערד. לא כל שכן, בשילה, בה היה מקדש קטן ובלתי נחשב. כלומר: אין ספק שהיה מקדש בשילה אולם גם האזכורים בירמיהו ז' 12 או בתהילים ע"ח 60<sup>575</sup> אין בכוחם לשנות תמונה זאת.

בנבואת ירמיהו נאמר: " אם יעמוד לפני משה ושמואל אין לבי את העם הזה " (ירמיהו ט"ו 1), כלומר: הצירוף של משה ושמואל מעיד על כי שניהם נתפסים בזיכרון ההיסטורי כנביאים.<sup>576</sup>

המסקנה המתבקש היא, שאם מתוארות בתורה התנגשויות בין אהרן לבין משה הן יכולות לשקף מאבקים בין הכהונה לבין הנבואה ולא בין משפחות שונות של כהנים.

#### **7. כיצד משרת סיפור עגל הזהב את האידיאולוגיה של הדויטרונמיסט?**

קשה לקבוע, אם את הסיפור על בנייתו של עגל הזהב כתבו האלוהיסט או היהוויסט. אולם אפשר לבדוק, האם ידו של הדויטרונמיסט נגעה בסיפור. הקשר לדויטרונמיסט מבוסס על ארבעה נימוקים: האחד, חוסר העקביות בסיפור, תופעה המעידה על עריכה ועל תוספות (כפי שנאמר לעיל); השני, כעסו של אלוהים (7-14) מתואר בניסוח דויטרונמיסטי (כפי שנאמר לעיל בפרק על הקשר בין שמות ל"ב לדברים ט'-י'); השלישי, הקשר בין נוסח הסיפור לנוסח הסיפור בספר דברים; הרביעי, ההקבלה בין הסיפור לבין הסיפור על בניית עגלי הזהב בידי ירבעם בן נבט (מל"א י"ב).

בסיפור העגל יש יסוד אייטולוגי הבא לאשר את בחירתם של הלויים ככהנים. מתוך השוואה בין-טקסטואלית לדברים ל"ג 9 ואילך ניתן לראות, כי בשני הטקסטים מדובר על ניתוק

---

<sup>575</sup> גרינשטיין, "קינה על חורבן עיר ומקדש בספרות הישראלית הקדומה", ימ' 88-97, מצביע על הדמיון בין מגילת איכה לבין מזמור ע"ח. הוא מסיק מדמיון זה, כי "תיאורי החורבן בשילה שבמזמור לקוחים מקינה שנאמרה על האסון הלאומי או מבוססים על יצירה מסוג זה. אך עדיין אין בכך ראיה לחשיבותו של המקדש בשילה. במיוחד שקינות על חורבן ערים ומקדשים ידועות מהספרות השומרית עוד מראשית האלף השני לפנה"ס.

<sup>576</sup> בתהילים צ"ט 6 נאמר: "משה ואהרן בכהנו ושמואל בקראי שמו אל ה' והוא יענם". לפי פסוק זה יש מסורת על היותו של משה כוהן. וכבר אמרו חז"ל, כי "כל מי שנה שהיו ישראל במדבר שמש משה בכהונה גדולה, ויש אומרים לא שמש אלא שבעת ימי המלואים" (שמות רבה לט ד"ה ואתה תקרב). מעצם המחלוקת ביניהם ניתן להבין, ש מסורת זאת אינה חזקה ביותר, והיא נועדה לפתור קושי בכתובים.

מבני המשפחה למען נאמנות טוטאלית לאל. קודי סבור, שלמרות הדמיון בין שני הטקסטים אין מדובר בתלות ספרותית ביניהם. לדעתו, היה סיפור שהציג את נאמנותם של בני לוי וכאשר העורך של ספר דברים שיבץ את האזכור בברכת משה הוא הניח שהקוראים יודעים במה מדובר. קודי אף סבור שהסיפור מסביר את התמעטותם של בני שבט לוי ואת הפיכתם לגרים: הקטל של קרובי משפחתם דלדל את מספרם.<sup>577</sup>

כלומר: האידיאולוגיה הדויטרונומיסטית,<sup>578</sup> שנובעת מתוך רצון לבסס את מעמדה של ירושלים, מגנה את פולחן העגלים של ירבעם. הדמיון לסיפור על בנייתו של עגל הזהב במדבר אינו יכול להיחשב מקרי. אולם קשה להניח כי בגרסה הדויטרונומיסטית יש מלחמה כנגד אהרן, מייסד משפחת הכהנים של בית אל. אילו נחשב אהרן לאב המשפחה היה העורך הדויטרונומיסט מציין את חטאו הגדול של אהרן בספר דברים ט' כאשר הוא מאזכר את חטא העגל. אולם דווקא שם הוא מייחס את החטא לכל העם, ואת אהרן הוא מזכיר רק כאדם שה' כעס עליו, ומשה הוא זה שהתפלל כדי להצילו. אך חטאו של אהרן אינו נזכר.

יחד עם זאת, בסוף המאה השביעית לפסה"נ כבר התחזק מעמדם של בני צדוק עד שלא היה צורך להילחם מלחמת חורמה בכהנים ממשפחת אהרן גם אם הם היו כהני בית אל.

לצד הדמיון שמוצאים אברבך וסמולר בין ירבעם לאהרן, ניתן למצוא דמיון אף בין ירבעם למשה. לדוגמה: משה נמלט ממצרים מזעם פרעה (שמות ב' 15), ואילו ירבעם נמלט מזעם שלמה למצרים (מל"א י"א 40); משה יוצא אל אחיו לראות ב"סבלותם" (שמות ב' 11) ואילו ירבעם ממונה על "סבל בית יוסף" (מל"א י"א 28); משה מנהיג של המאורע המכונן של העם: "יציאת מצרים" ואילו ירבעם מכונן את ממלכת הצפון; אם מתקבלת הדעה, שהדמויות המכוננות של עם ישראל מעוצבות על פי דמויות היסטוריות, מי מעוצב בדמותו של ירבעם - משה או אהרן?

<sup>577</sup> Cody, A History of the Old Testament Priesthood, pp. 152-154.

<sup>578</sup> האידיאולוגיה הדויטרונומיסטית מתפלמסת נגד עבודת עץ ואבן והערצת מעשה ידיו של אדם (דב' י' 28; כ, 16 מל"א ט"ז 7; מל"ב ע"ט 18 ועוד). לדעת ויינפלד, מיהושע עד יאשיהו, עמ' 142, בתיאור השמדת העגל הן בשמות ל"ב והן בדברים ט' יש דמיון לדברי הושע בקשר לעגל: "שבבים יהיה עגל שומרון (ח' 6) ביטוי המזכיר את "עד אשר דק" (שמות ל"ב 20 ודברים ט' 21). באופן דומה נוהג יאשיהו בהשמידו את הבמה בבית אל "הדק לעפר" (מל"ב כ"ג 15).

הסיפור על ירבעם בספר מלכים פותח בחטאי שלמה ובקביעת העונש בדבר פילוג הממלכה לאחר מותו (מל"א י"א). לפיכך נבחר ירבעם בידי אחיה השילוני על פי מצוות ה' להיות למלך על ממלכת הצפון לאחר הפילוג. ירבעם הוא מעין משה בגרסה מוקטנת: גם הוא כמשה מקים מדינה במצוות ה'; גם הוא מקבל חסות בחצר המלך המצרי (מל"א י"א 40); לאחר מכן הוא יוצא ממצרים, כדי לייצג את העם בפני מלך מדכא – שלמה (מל"א י"ב 2-3); על משה נאמר, כי התקומם כנגד המלך בכך שהרג איש מצרי, וכתוצאה מכך רוצה פרעה להמיתו (שמות ב' 15-11) ואילו על ירבעם נאמר, כי "הרים יד במלך" (מל"א י"א 26-27). המחבר הדויטרונומיסט נקרע בין רצונו להראות את פילוג הממלכה בידי ירבעם כרצון ה' מצד אחד; לבין מטרתו השנייה, להסביר את גלות שבטי הצפון וחורבן ממלכתם אף זאת כרצון ה' מצד שני. כדי להתגבר על הפער בין שני רצונותיו הוא מוסיף, כי ירבעם אומנם נבחר בידי ה', אך לאחר מכן חטא, ומכיוון שכל המלכים בממלכת הצפון הלכו בדרכיו, לא הייתה לאל בררה אלא להגלותם. משום כך הוא מעורר קונוטאציות של משה מצד אחד ושל אהרן מצד שני. המחבר מספר, כי מלכתחילה חטא ירבעם בכך שעשה רפורמות פולחניות בניגוד לחוקי ה'. כתוצאה מכך ירבעם אומנם דומה למשה, בעיקר בפונקציות שהוא ממלא, אולם הוא דומה גם לאהרן בעיקר בשמות של שני בניו: נדב ואביה מול נדב ואביהוא, אך גם בכך שהציב עגלי זהב בדן ובבית אל ובכך היה אחראי בעקיפין לגלות שבטי הצפון. כך מגלם ירבעם בדמותו, כפי שהיא מתוארת בספר מלכים, מעין שילוב בין משה לבין אהרן. בכל אופן דמותו של אהרן התגברה על החטא בעוד ירבעם נשאר חוטא ומחטיא.

### סיכום:

סיפור העגל בצורתו הסופית משקף אידיאולוגיות מנוגדות. מכיוון שקשה להפריד את השכבות השונות מהן הורכב הסיפור וכן בין רובדי הסיפור לרובד העריכה, לא נותר אלא לדון בסיפור כפי שהוא. במקרא קיים ניסיון להציג את המונותיאזם כתופעה חדשנית ישראלית, שצמחה עוד מימי אברהם אבינו. אולם מתחת לפני השטח ניכר המאבק בינו לבין שרידי הפוליתיאזם שהכו שורשים אצל עם ישראל גם בתקופות בהן ניסו להחדיר את האמונה באל אחד. גם הכינוי "אלוהים" שהוא בלשון רבים יכול להעיד על מצב זה. יוצא מזה, שייתכן

שסיפור העגל לא נחשב בתחילתו לחטא כה גדול, אולם מאוחר יותר, השתמשו בו כדי לנגח את הקשורים בבנייתו.

השאלה העיקרית היא: מי המרוויחים מהסיפור כפי שהוא ומי המפסידים? המפסידים הגדולים הם הכהנים צאצאי אהרן. הצגת אהרן בסיפור ככהן, שבנה עגל זהב, שגם אם אין הוא דמות מוחשית של האל אלא רק כס מושבה של רוח אלוהים, אינה מחמיאה לו. ייתכן שעריכה כהנית מאוחרת ריכזה במקצת את חטאו, אולם עדיין החטא נחשב כחטא חמור. וכבר יהודה הלוי בספרו "הכוזרי" הודה בדבריו באמצעות דברי ה"חבר" לטענתו של המלך הכוזרי, כי אומנם מדובר בחטא, למרות שהוא מנסה להגן על העם ועל אהרן באופנים שונים.<sup>579</sup>

המרוויחים הגדולים מהסיפור הם משה והלוויים.<sup>580</sup> משה יוצא נשכר הן בזכות פעולתו הנמרצת להענשת החוטאים והן בזכות הדרך בה הוא מצליח לשכך את חמתו של האל ומניא אותו מרצונו להשמיד את העם. כמו כן מבורכים הלוויים על כי היו קנאים לאל, והיו מוכנים להתעלם מקרובי משפחה למען אמונתם הבלתי מעורערת.

מי רוצה להכפיש את אהרן ולשבח את משה?

מכיוון שיסודו של הסיפור התחבר, על פי דעת הרוב, בתקופת בית ראשון, הוא משקף פוליטיקה פנימית של תקופה זו. קויפמן רואה בסיפור זה השתקפות של תחרות בין משפחת הכהנים למשפחת הלוויים, תחרות שהתקיימה במשך דורות רבים והביאה אף לידי שפיכות דמים, כפי שמעיד הסיפור על מרד קורח (במדבר ט"ז).<sup>581</sup> על פי הסיפור בספר שמות, קנאותם הדתית של הלוויים זיכתה אותם בברכה: "ויאמר משה: מלאו ידכם לה', כי איש בבנו ובאחיו ולתת עליכם היום ברכה" (שמות ל"ב 29). הסיפור על נאמנותם של הלוויים מצביע על יד דויטרונומיסטית, הנראית אף כמכוונת כנגד מעשי ירבעם, עליו נאמר: "ויעש כהנים מקצות העם אשר לא היו מבני לוי" (מל"א י"ב 31). המחבר המשנה תורתו מכנה את הכהנים בכינוי הכהנים הלוויים. עובדה זו מלמדת על כי היו כהנים שאינם לוויים, אולם הוא דורש מן הכהנים

<sup>579</sup> יהודה הלוי אומר, כי "הגדול מי שחטאו ספורים". לאחר מכן הוא מסביר, שהעם היה זקוק למשהו מוחשי שייצג את האלוהים, כפי שהיה עמוד העשן. וחטאתם הייתה רק בכך שעשו צורה עליה לא הצטוו. אהרן רצה רק "לגלות את מצפונם" אך חטאו היה בכך שהוא הוציא את "מרים מן הכוח אל המעשה." ("הכוזרי" צ"ז).

<sup>580</sup> Hayes, "Golden Calf Stories", p. 90.

<sup>581</sup> קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך שני, עמ' 84.



להיות מצאצאי הלווים. מגמה זו בולטת בסיפור עצמו, כאשר אומנם אין אזכור של עבודת הקודש של הלווים. אולם הביטוי "מלאו ידכם" רומז על מינוי לתפקיד, כמו "וימלא מיכה את יד הלוי ויהי לו הנער לכהן" (שופטים י"ב 12). הקישור בין תגובת הלווים לבין עבודתם בקודש היא על סמך כתובים אחרים. לעומת זאת בספר דברים נאמר במפורש: "בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי לשאת את ארון ברית ה' לעמוד לפני ה' לשרתו ולברך בשמו עד היום הזה" (דברים י' 8). גם העובדה, שאהרן נזכר רק שלוש פעמים בספר דברים ובשלוש הפעמים לא בהקשר של כהונה אלא בהקשר למותו או למעשה העגל, יכולה ללמד על יחסו של בעל דברים לכהונה מבית אהרן. אם כהנים מבית אהרן שרתו במקדש בבית אל, אין הם מעניינו של בעל ספר דברים, לפי שבית אל יצאה משטח יהודה כבר לאחר פילוג הממלכה, ואיבדה מגדולתה לאחר חורבן ממלכת הצפון בשנת – 722 לפה"ס.

מכיוון שקשה להניח, שסיפור העגל נכתב בידי כהנים מצאצאי משה (אם היו כאלה, ואם היו בעלי השפעה, כפי שנאמר לעיל), אשר שואפים להצר את צעדיהם של הכהנים מבית אהרן, אפשר להסיק, כי תמיכתו של הדויטרונמיסט במשה נובעת מתמיכתו בנבואה. ספר מלכים, אשר מציג השקפה, אשר זהה במהותה להשקפה הנבואית הן בעניין שליטתו של אלוהים בהיסטוריה והן בעניין האזהרה המוקדמת שניתנה לעם, ושאליה לא שמעו, מצדד גם בעניין הפולחן בעמדתם של הנביאים כנגד עמדתם של הכהנים.

הסיפור הראשון במקרא, שמתאר עימות בין כהנים לנביאים, מציג את הנביא באופן חיובי ואילו את הכהן באופן שלילי. למרות שאהרן הוא האח הבכור, הוא כפוף לאחיו הקטן: הכהן מצוי מתחתיו של הנביא.

#### **8. תוספת: דמיון בין בניית העגל לבניית מקדשים קדומים**

על היסוד הדויטרונמיסטי של ספור העגל ניתן ללמוד מכך, שסיפור העגל נראה כסיפור פולמוסי כנגד בניית מקדש, שהוא מחוץ לירושלים. זאת ניתן ללמוד מתוך השוואה בין הסיפור

לביין סיפורים על בניית מקדשים קדומים. פריד<sup>582</sup> מצטטת את הורביץ ועלי, המוצאים שמונה מאפיינים משותפים לסיפורי בניית מקדשים במזרח הקדום (כולל בישראל).

1. תקציר של ההיסטוריה של המקדש – מדוע נהרס.
  2. ההחלטה לבנות. ניתנת מאת המלך שקבל הוראה על כך מהאל. לעתים רחוקות היזמה היא של המלך עצמו, בדרך כלל בשנה הראשונה. האל מתפייס עם עירו ועם המקדש.
  3. ההכנות לבנייה. החומרים מובאים מקצה הארץ. זרים מקדישים לבנייה.
  4. הנחת היסודות והכנת המקום.
  5. טקס בשלב המאוחר של הבנייה: הקדשת המזבח או משיחת הדלתות לקראת הכנסת האל.
  6. תאור המקדש וריהוטו. והצהרת עמדה שהמלך בנה את המקדש כפי שהצטווה.
  7. טקס הקדשת הבניין המוגמר. חגיגה.
  8. תפילות או קללות.
- במיוחד בולטים שלבים אלה בתיאור בנייתו של המקדש בירושלים במל"א ה' 16 – י' 25. אך גם משה מקבל את הצו לבניית המשכן וארון ה' בתוכו (שמות כ"ה 1-22). לעומת זאת, בדיקה של הסיפור על בניית העגל מגלה את רוב מהמרכיבים שנמנו לעיל אך במהופך (חלק ממרכיבים אלה מצויים גם בסיפור על בניית המקדשים בידי ירבעם בניגוד לבניית המקדשים הלגיטימיים).

1. הסיפור מסתיים בהרס העגל ובהסבר להריסתו (פס' 20) במקום הסיפורים הרגילים, בהם המקדש נבנה לאחר הרס המקדש הקודם. (הסיפור פותח בשיקולים שמנחים את ירבעם לבנות את המקדשים ולשים בהם עגלי זהב, כשהמרכזי בהם הוא פסילת המקדש בירושלים (מל"א י"ב 27-28).

2. אומנם לא נזכר תאריך מסוים אך לפי הסיפור מדובר בשנה הראשונה לצאתם ממצרים. אהרן אינו מקבל הוראה לבנות את העגל בניגוד להוראה האלוהית הנדרשת בעת בניית

---

<sup>582</sup> Fried, *The Priest and the Great King*, pp.160-161. גם קנופרס עומד על המרכיב השני, אי קבלת צו אלוהי ואי נתינת תמריץ לבנייה. Knoppers, "Aaron's Calf and Jeroboam's Calves", p.98.

המקדש. בכך הוא עובר על שני איסורים, אשר נזכרים בשמות כ': הוא עושה פסל ובונה מזבח ללא אישור האל. (גם בסיפור על ירבעם אין ירבעם מקבל אישור או הוראה לבנות את המקדשים, והדבר נעשה בתחילת מלכותו).

3. ההכנות מתוארות כאשר כל העם מתפרקים מנזמי הזהב אשר להם, ומחומרים אלו נבנה העגל. אין סיוע חוץ, דבר המדגיש את חטאם של השותפים לבנייה. (לא נאמר מאין נטל ירבעם את הכסף לבניית המקדשים והפסלים).

4. אהרן בונה מזבח, אך אין הכנות מיוחדות נוספות.

5. תאור המוצר המוגמר: "ויצר אותו בחרט ויעשהו עגל מסכה" (פס' 4). לעומת מקדש מפואר, המכבד את האל לכבודו הוא נבנה, נוצר כאן יצור בהמתי,<sup>583</sup> המנוגד לנאמר בעשרת הדברות: "לא יהיה לך כל פסל וכל תמונה..." (שמות כ' 3).

6-7. דברי אהרן: אלה אלוהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים" מדגישים את העובדה, שאהרן בנה את האל בדיוק כפי שנתבקש. אולם אין הוא יכול להצהיר על כי בנה את העגל במצוות ה'. לאחר מכן העלאת העולות "וישב העם לאכל ושתו ויקומו לצחק" (פס' 6). אותו ביטוי מופיע, כאמור, בדברי ירבעם לעם, מל"א י"ב 28; לאחר מכן ירבעם "ויעל על המזבח אשר עשה בבית אל... ויעש חג לבני ישראל ויעל על המזבח להקטיר" (י"ב 33). במקום תפילה לאל על כי יקבל את המקדש ברצון, ובזכותו יעשה חסד עם העם, התפילה היא תפילתו של משה, אשר מתחנן בפני האל לסלוח לעם על חטאו. לכאן יש להוסיף את הרס העגל, בניגוד לסיפורי הבנייה הפותחים בהסבר לחורבנו של המקדש הקודם. את מקום הקינות תופסת הילולת העם סביב העגל: "וישב העם לאכול ולשתות ויקומו לצחק" (שמות ל"ב 6).

ניתן להסיק, כי מי שחבר את סיפור בנייתו של עגל הזהב ידע על סיפורי בנייה אחרים, ודפוס הסיפור אשר הוא במהופך מהסיפורים הרגילים, מעיד על בחירה מכוונת של סיפורים ידועים על מנת להדגיש את גודל החטא. הרצון הוא להבליט את הבנייה האסורה והבלתי

<sup>583</sup> כפי שנאמר לעיל, מקובל לזהות את העגל עם שור צעיר. ובכל זאת השור מעורר יחס של חרדה ויראת כבוד ואילו העגל רחוק מלעורר יחס מעין זה "ואוסר כעגל לא למד" (ירמיהו ל"א 17); "וירקידם כמו עגל" (תהילים כ"ט 6); "אפרים עגלה מלומדה" (הושע י" 11). לעומת השור: "בכוח שור" (משלי י"ד 4).

מקובלת. אם הסיפור נכתב במטרה לנגח את בניית העגלים בידי ירבעם, הרי השוואתו לסיפור על בניית המקדש בידי שלמה מבליטה אף היא את הניגוד ביניהם.

#### 4. תוספת לסיפור העגל: עימות נוסף בין משה לאהרן

בשבע פרשיות בתורה יש ניסיונות לערער על מעמדו של משה. אחת מהן היא פרשת התלונה של מרים ואהרן כנגד משה (במדבר י"ב). על פי המסופר נשמעות שתי טענות עיקריות כלפי משה: האחת, כנגד האשה הכושית אותה נשא משה (שם, 1); השנייה כנגד מנהיגותו הנבואית של משה (שם, 2). הצירוף של שתי התלונות מעורר תמיהה: הטענה הראשונה היא פרטית, ואילו השנייה היא בעיקר כנגד ה'.<sup>584</sup> על פי הסבר אחד, ניתן לראות בטענה הראשונה, שעל פי ניסוחה היא רכילות מאחורי גבו של משה,<sup>585</sup> והיא משמשת רקע לטענה העיקרית שהיא הטענה השנייה.<sup>586</sup> לפי הסבר אחר<sup>587</sup> מדובר בסיפור בתוך סיפור כאשר הסיפור החיצוני מסתיים בפורענות שבאה על המתלוננים, ואילו הסיפור השני עוסק במעלות הנבואה של משה ומסתיים בהכרעתה אלוהית לטובת משה. בהמשך הסיפור אין התייחסות לטענה זו אלא רק לטענה השנייה בדבר התנשאותו של משה מעל אהרן ומעל מרים. הסיפור כלו בא לענות על השאלה: מיהו נושא דבר ה' האמיתי?

הכינוי "אשה כושית" מקשה על הבנת התלונה. כוש היה אחד מבניו של חם, שעל פי לוח העמים בו הוא מופיע ליד מצרים (בראשית י' 6; גם ישעיהו כ' 3 ועוד, למרות ששם זה יכול להיות מכון גם לעמים אחרים)<sup>588</sup>, אחד מהאבות הקדומים של עם אפריקני כלשהו. בני אפריקה נחשבים לכהי עור יחסית ליושבי ארץ ישראל. המקרא אינו מפלה אנשים על רקע צבע עורם. כאשר יואב בן צרויה מציע לשלוח את "הכושי" לבשר לדוד על מות אבשלום, אין בסיפור נימה

<sup>584</sup> מרגליות, "במדבר י"ב: אופיה של נבואת משה", עמ' 132-133, ליכט, פירוש על ספר במדבר. <sup>585</sup> לא נאמר שהם דיברו אל משה. כמו כן הביטוי "וישמע ה'" יכול ללמד על כך שמה עצמו לא שמע את הנאמר מאחורי גבו.

<sup>586</sup> באופן דומה מפרש אף ליכט, פירוש על ספר במדבר, המדבר על סיפור חיצוני ועל סיפור פנימי. הוא מוסיף כי הסיפור על נשיאת האישה הכושית מטרתו לגלות טפח מהנעשה במשפחתו של עמרם.

<sup>587</sup> ליכט, פירוש על ספר במדבר, מ, טוען, כי סיפור התלונה בדבר האשה הכושית בא מצדה של מרים, והיא אף זו שנענשת. הפרשה כלה, לדעתו דחוסה ועוטה מסתורין. לדוגמה: הדימוי לנפל אמור לעורר רחמים בעוד שהוא מעורר סלידה. גם עניין היריקה בפנים אינו ברור די צרכו.

<sup>588</sup> ליו, ערך "כושי", אנציקלופדיה מקראית כרך ד' עמ' 65-70. על פי הקשר הסיפור ליציאת מצרים יש גלים לסברה שמדובר באשה אפריקנית.

גזענית או אפליה (שמו"ב י"ח 22-23); ואילו "עבד מלך הכושי" אשר מדבר אל המלך צדקיהו בשבחו של ירמיהו, הוא אחד מן המקורבים אל המלך (ירמיהו ל"ח). ואומנם אי הרלוונטיות של הטענה הראשונה בדבר נשיאת האשה הכושית נפתרת בכתוב באמצעות הענשתה של מרים, הקובלת על המעשה: היא יוצאת מצורעת כשלג. ניתן לראות בכך את כלל הענישה של מידה כנגד מידה, באשר היא טענה כנגד עורה הכה של האשה ולכן היא לקתה במראה הפוך: היא לבנה כשלג.<sup>589</sup> אך עונשה מתאים למי שניסה לשוות לעצמו מעמד נבואי שלא הגיע לו. אותו רעיון מופיע בסיפור על גיחזי, נערו של אלישע, שהעמיד פנים כפועל בשם הנביא, ואף הוא לקה בצרעת (מלכים ב' ה' 27).<sup>590</sup> אפשר לציין קו נוסף לדמיון בין שני הסיפורים. טענתה של מרים (ביחד עם אהרן) נוגעת לכבוד שיש עמו גם טובות הנאה: "הרק אך במשה דיבר ה' הלווא גם בנו דיבר!" (במדבר י"ב 2). גם מעשהו של גיחזי נוגע להשגת טובות הנאה: לאחר שאלישע ממאן במפגיע לקחת תשלום עבור ריפוי של נעמן, שר צבא ארם, רודף אחריו גיחזי על מנת ליהנות ממתנות אלו. עונשו הוא, איפוא, לא רק על הפרת פקודתו של אלישע, אלא אף על חמדנותו. ניתן למצוא כאן טופוס המדגיש, כי מי שמתמרד כנגד נביא, לוקה בצרעת. אך אם נוסיף את דברי משה לאחר מרד קורח "לא חמור אחד מהם נשאתי ולא הריעותי את אחד מהם" (במדבר ט"ז 15), הרי שמשתקף כאן רצון להציג את הנביא כאדם שפועל שלא על מנת לקבל פרס, גם אם השכר מגיע לו כדת וכדין.

מרים מכונה בתורה פעם אחת בתואר "נביאה" (שמות ט"ו 20). לא נזכר תפקיד מסוים של נבואה אותו היא מילאה.<sup>591</sup> גם לא נזכר קשר עם האל או שליחות כלשהי שהוטלה עליה לטובת העם. היא אף לא הייתה שותפה בטקס כלשהו של נבואה אכסטטית. אם כן, בזכות מה קבלה תואר זה? בנוסף על כך היא מכונה "אחות אהרן". על פי הרשימה הגיניאלוגית של עמרם היא

---

<sup>589</sup> הטענה כנגד משה בדבר נשיאת אישה כושית איננה חלק אינטגרלי מהסיפור. מה עוד שהתורה אינה אוסרת על נישואי תערובת אלא אם כן מדובר בשבעת העמים שיושבים בארץ כנען. טענה זו מתאים לה שתתחב אל הסיפור בתקופת שיבת ציון, על מנת לנגח את גירוש הנשים הנכריות בידי עזרא. הסיפור מראה, שטענה מעין זו כבר נשמעה כנגד משה אולם נדחתה.

<sup>590</sup> מרגליות, "במדבר י"ב: אופייה של נבואת משה", עמ' 145.

<sup>591</sup> Tribble, "Bringing Miriam out of the Shadows", pp. 14-25, 34. טריבל מציגה פרשנות פמיניסטית למקרא, ומייחסת למרים תפקיד של מנהיגה, ואף מציינת את היזכרותה כנביאה עוד לפני משה (שמות ט"ו 20). אבל לדעתי, זוהי ראייה בלתי הולמת של הכתובים. אפשר להסתמך על המסופר בספר שמואל א' י"ח, שהנשים נהגו לשיר שירי נצחון, אולם עדיין אין לראות בכך דפוס של מנהיגות. הייתה שירה, שתארה את יציאת מצרים, ובזכות המנהג של הנשים לשיר שירי נצחון, ייחסו שירה זו למרים.

הייתה אחותם של משה ושל אהרן (במדבר כ"ו 58 ; וכן על פי דה"א ה' 29). אולם בספר שמות בסיפור על הצלת משה, נזכרת רק "אחותו" ואין היא נזכרת בשמה. נות סבור, שספק אם שלושתם היו בני אותם הורים. לדעתו, סביר יותר שמרים ואהרן היו אחים אך ללא משה. על כל פנים ייתכן שהם היו דמויות בולטות מתקופת משה, באופן שיכלו לדבר כנגדו. אולי את קשר הדם ביניהם הוסיף עורך מאוחר.<sup>592</sup>

אהרן אינו נענש. דבר זה בולט במיוחד לאור העובדה, שגם בסיפור העגל, למרות שהמחבר מטיל עליו את עיקר האשמה, אין הוא נענש. אולי מפני שעל פי סדר הקובלים הוא מופיע שני,<sup>593</sup> דהיינו ייתכן שהיוזמה לא הייתה שלו והוא רק נגרר. כמו כן הוא התחרט ואף נאלץ להשפיל את עצמו מול משה.

סליבניאק מסביר, כי מכיוון שאהרן הוא אבי הכהונה, דהיינו קשור למוסד מרכזי בחברה, אסור לפגוע בסמכות המוסדית ואסור להטיל יותר מדי דופי בדמויות הקשורות אליה על מנת לא לערער את המערכת.<sup>594</sup>

הביטוי בו משתמש אהרן "בי אדוני" (שם, 11) הוא ביטוי בו נוקטים אנשים בעלי מעמד נחות לעומת נכבדים מהם - (BDB). בכך דומה אהרן ליהודה העומד בפני יוסף המשנה למלך; לגדעון המדבר עם מלאך ה'; לחנה הבוכה בפני עלי הכהן ולזונה הבאה להישפט אצל שלמה המלך. כמו כן הסיפור אומר במפורש, שאם אהרן רוצה קשר עם ה' הוא חייב לעשות זאת דרך משה. באופן כזה ניתן למצוא לו מצד אחד גם נסיבות מקלות אך מצד שני הוא מקבל גם עונש מסוים.

הבעיה השנייה נפתרת באופן שונה. מכיוון שהטענה השנייה מופנית בעקיפין אל ה', אשר מפלה בין משה מחד גיסא, לבין אהרן ומרים מאידך גיסא, האל הוא גם הפותר את הבעיה. בדבריו נשמעת ההבחנה בין כל הנביאים האחרים לעומת משה.

---

<sup>592</sup> Noth, Numbers.

<sup>593</sup> למרות שבפסוק 5 הוא נזכר לפני מרים. אפשרות זו מועלית על ידי ולנטיין -312, Valentin, Aaron.

313. הוא מוסיף כי ייתכן שמדובר בטקסט לא אחיד, דהיינו שהורכב מיותר ממקור אחד.

<sup>594</sup> סליבניאק, עזר כנגדו, עמ' 87.

כשם שניתן להגיד לגבי נושאים רבים בספרות המקראית, גם לגבי התגלות באמצעות חלום קיימת הערכה דו ערכית. סיפורים אחדים במקרא מדברים על התגלות לגיטימית של ה' באמצעות מראה או באמצעות חלום (בראשית כ"ח 11-14; מל"א ג' 5-15) בצד כתובים השוללים את החלום כדרך התגלות אמיתית (דברים י"ג 2-6; ירמיהו כ"ג 23-32). כך מנסחת פידלר: "חלום התגלות דומה לחלומות אחרים בהיותו חוויה במהלך השינה, ושונה מהם בכך שעיקרו הוא התגלות אלוהים".<sup>595</sup> למעשה, "תיאור החלום הוא מעין התגשמות בדרך של השלכה לאחור של מצב היסטורי או של תפיסת המחבר בנוגע למצב זה."<sup>596</sup> לעתים משתקפים בחלומות גם הרהורי לבו של החולם כפי שהדבר בא לידי ביטוי בחלומות יוסף (בראשית ל"ז) ובחלומות פרעה (בראשית מ"א). בשני המקומות מדובר באדם חולם, ואין מדובר על נבואה, אך על פי התגשמות החלום ניתן להסיק, כי מדובר בנבואה. בנוסף על כך כאשר יוסף פותר את חלומות פרעה הוא אומר במפורש: "את אשר האלוהים עושה הגיד לפרעה" (שם, 25). גם גדעון שומע את חלום החייל במחנה מדין, ומבין, כי פחדו של החייל אמיתי הוא: החלום אכן מבשר את ניצחון ישראל על המדיינים (שופטים ז' 13). לאחר חלומו של שלמה הוא מעלה קרבן לה' בהבינו, כי בחלום התגלה אליו אלוהים והבטיח לו חוכמה ועושר (מלכים א' ג' 15). יוצא מזה, שהספרות הדויטרונומיסטית מגלה יחס אמביוולנטי לחלום, באשר מצד אחד היא מציגה אותו כדרך התגלות נחותה, לעומת משה לפחות, אולם מצד שני, היא מאשרת אותו כדרך התגלות אלוהית לגיטימית.<sup>597</sup> לעומת זאת ההתגלות באמצעות מראה מצויה דווקא בטקסטים המאוחרים של המקרא.

<sup>595</sup> פידלר, חלומות, השווא ידברו? עמ' 2. פידלר עצמה דנה במסקנותיהם של החוקרים לגבי סוגים שונים של חלומות, ומגיעה למסקנה, כי גם אם בתנ"ך עצמו יש כתובים, שמביעים ביקורת כלפי החלומות (ירמיהו כ"ג 25-32) הביקורת היא כלפי חלומות יום-יומיים סתמיים מול חלומות נבואיים שנחשבים אמיתיים (עמ' 39-31).

<sup>596</sup> פידלר, שם, עמ' 7. מובן, כי במקום בו נזכר הפועל ח-ל-ם או שם העצם חלום מדובר אומנם בחלום. אולם אפשר להגדיר את התופעה גם במלים אחרות כמו מראה (שמ"א ג' 15), מחזה (בר', ט"ו 1), חזון (שמ"א ג' 1), חיזיון (שמ"ב ז' 17) ובארמית חזוא (דני' ב' 19). לעתים מזהים כחלומות מסרים אלוהיים אשר מובן מהסיפור שהתרחשו בלילה, כמו: בר' כ"א 12-13; שמ"ב כ"ד 11-13 ואחרים. פידלר מציינת, כי הניסיונות לסווג את החלומות נתקלים בקשיים לא מעטים בעיקר עקב היותם של רוב החלומות חוצים את הקטגוריות השונות (עמ' 23-29).

<sup>597</sup> גם החלום שנזכר בחוק המסיתים והמדיינים לעבודה זרה (דברים י"ג 2-6) נזכר חולם החלום כנביא. במקרה הזה לא החלום הוא הבלתי ראוי אלא תוכן דברי ההסתה. מצד שני, ירמיהו מגנה את החולמים ואינו רואה בהם נושאי דבר ה' (ירמיהו כ"ג 28), וראו גם בעמ' 76.

בספר במדבר אין מדובר בהטחת אשמה כלפי משה בהיותו נביא שקר. אולם ההבחנה אינה מכלילה את אהרן ואת מרים כנביאים. ואומנם לא נאמר, כי אלוהים מתגלה למרים לא במראה ולא בחידות או בתמונת ה'. אהרן אומנם זוכה לשמוע את דבר ה', אך תמיד רק בהקשר לתפקידו ככהן (במדבר י"ח 1 ; 8 ; 20). ההתגלות מעולם לא התקיימה למטרות שליחות כלשהי. בסיפור זה מתבטא ייחודו של משה כנביא לעומת כל הנביאים האחרים: "פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות ותמונת ה' יביט" (במדבר י"ב 8), והד לדברים נשמע מפי המספר: "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים" (דברים ל"ד 10). גם מבנה הסיפור והחזרה על הפעל ד-ב-ר שלוש פעמים בפסוקים 1-2 במשמעות של דיבור הדופי במשה לעומת שלוש הפעמים הבאות בפסוקים 6 ו-8 שמדגישה את תשובת אלוהים לטענות, מדגישה את ייחודו של משה כנביא.<sup>598</sup> מה ניתן ללמוד מדברים אלו? התגלות באמצעות חידות או בחלומות היא לגיטימית. ייתכן שמדובר בדרגות שונות של עמידת הנביא לפני אלוהיו, אולם אצל משה בולטת הקרבה האינטימית והדיאלוגית אל האל, ולא דווקא אל שמיצה פאסיבית, כשהדגשה היא על "ותמונת ה' יביט" כלומר: משה יכול להישיר מבט אל דמות האל, מצב שאחרים אינם מורשים בו (דברים ד' 12, 15), ואם יש קשר לחוש הראייה מדובר בחזיונות מיוחדים (תהילים י"ז 15 ; איוב ז' 16).<sup>599</sup> לעתים יש צורך בפרשנות נוספת, במיוחד כאשר מדובר בחידות או במראות, ואילו למשה אלוהים מדבר במפורש, ואין צורך בפרשנות נוספת.<sup>600</sup> כמו כן, השוואת ייחודו של משה להערכתו בספר דברים מלמדת, כי המסר המודגש בדברי

<sup>598</sup> פידלר, חלומות שוא ידברו? עמ' 43-44.

<sup>599</sup> פידלר, שם, עמ' 43-49. כדי להימנע מכפילות בין "מראה" לבין "תמונת ה' יביט" מציעה פידלר לפרש את המלה "מראה" כמכוונת לדרך חזותית-שקופה להעברת מסר מן האלוהים אשר מופיעה במקביל לדיבור או יחד עמו. גם אם פידלר מגדירה כ"פשטנית" את הטענה, שיש בדברים לגיטימציה של החלום הנבואי בידי המחבר, היא מודה, שהמחבר מניח את קיומם של החלומות בין דרכי ההתגלות הנבואית בעבר הרחוק (ממנו).

<sup>600</sup> Sperling, "The Law and the Prophets", pp. 128-129. ספרלינג סבור, כי כל סיפורי התורה הם אליגוריים, ומתייחסים לדמויות היסטוריות שחיו בישראל בין השנים 1100 – 400 לפסה"נ. משום כך הסיפורים על משה נכתבו בתקופה, בה היה על נבואת משה להתחרות בנבואות אחרות. הוא מייחס את הסיפור לתקופת עזרא-נחמיה. טיעונו הוא, שבתקופת שיבת ציון, ניתנה ליהודים אפשרות לחזור ולחיות בהתאם לחוקיהם. לפיכך הם אספו את הספרות הקדומה כלל את הנבואות שהתייחסו למאורעות היסטוריים. מה הקשר בין הנבואות בנות התקופה לנבואות שכבר הועלו על הכתב? הסיפור במדבר י"ב עונה על השאלה: נבואות שזקוקות לפירוש אינן לגיטימיות, אולם תורת משה, אשר אינה זקוקה לפרשנות לפי שלא נאמרה בחידות, היא לגיטימית. מבחינה זאת אין ניגוד בין החוק לנבואה, כי תורת משה היא הדרגה הגבוהה ביותר של הנבואה.



העורך המשנה-תורתי הוא, שייחודו של משה הוא דווקא בעשיית הניסים, אשר הביאו בסופו של דבר לשחרור עם ישראל מעול פרעה (דברים ל"ד 10-12).

איזו אידיאולוגיה מצויה בסיפור זה? הסיפור מציג עימות בין אהרן הכהן לבין משה הנביא. צריך לציין, כי פרט למקום אחד אהרן אינו נזכר כנביא, ולכן התלונה שלו כנגד נבואתו של משה אינה ברורה די צרכה. בכל אופן, הניצחון הברור הוא של הנביא. אהרן אומר למשה: "בי אדוני אל נא תשת עלינו חטאת אשר נואלנו ואשר חטאנו" (פס' 11). למרות שאהרן אינו נענש, הרי הכרתו בגדולתו של משה, מביעה את הרעיון, שהכהן נחות לעומת הנביא.

בפרק זה יידון הסיפור על העימות בין עמוס, שהיה מן הנוקדים בתקוע, לבין אמציה שהיה כהן המקדש בבית אל. ניתוח הסיפור ינסה להסביר את הסיבות לעימות, ואת הרקע הן ההיסטורי והן האידיאולוגי לכתיבת הסיפור.

## פרק ה' - עמוס ואמציה (עמוס ז' 10-17)

### 1. הקדמה

הוכחה למאבק בין כהנים לנביאים ניתן למצוא בסיפור על ההתנגשות בין אמציה, כהן בית אל, לבין עמוס הנביא. לאחר שהוא מעביר ביקורת על ההתרכזות בפולחן והזנחת המוסר, מתנבא עמוס על מותו של ירבעם בן יואש מלך ישראל ועל גלות ישראל. תגובת אמציה הכהן היא "חזוה לך ברח לך אל ארץ יהודה ואכל שם לחם ושם תנבא" (עמוס ז' 20), דהיינו: גירוש עמוס מממלכת ישראל חזרה ליהודה. תשובת עמוס: "לא נביא אנוכי ולא בן נביא אנוכי כי בוקר אנוכי וכולם שקמים ויקחני ה' מאחרי הצאן ויאמר אלי ה' לך הנבא אל עמי ישראל" (שם, 14-15).

מה עשה עמוס בבית אל, כאשר נאמר בכותרת שבראש הספר, כי עמוס היה "בנוקדים מתקוע", שהיא עיר ביהודה (עמוס א' 1)?

כרועה צאן (ובקר כפי שנראה בהמשך) סביר שעמוס הגיע, במסגרת חיפושיו אחר מרעה, גם לבית אל. יחד עם זאת דבריו לאמציה מעידים על כי על אף היותו בוקר, דהיינו בעל מקצוע, הוא נעשה נביא, ובמתכוון הגיע לבית אל לאו דווקא במסגרת עיסוקו. למרות ציון מקצועו של עמוס, אין ספק שהוא השתייך למעמד של משכילים. יחד עם זאת תיאוריו מלמדים על השפעה שהיו לחייו בפריפריה על נבואתו, לדוגמה: "העגלה המלאה לה עמיר" (ב' 13); "כאשר יציל הרועה מפי האר שתי כרעים או בדל אזן" (ג' 12); "לקש אחר גזי המלך" (ז' 1) ועוד. אבלד מוסיף, כי הביטוי של מספר מלים בנבואת עמוס יכול להעיד על כך שלא היה מירושלים. למשל: העיק במקום הציק; מתאב במקום מתעב; בושש במקום בוסס.<sup>601</sup>

אומנם קשה לדעת את זהותו של מחבר הכותרת לספר עמוס, אך אפשר לזהות כאן מגמה יהודאית להציג את ממלכת ישראל כממלכה החטאה, ואילו את הנביאים מיהודה, כנשלחים

<sup>601</sup> Ewald, Commentary, pp. 143-144.

אליה בדבר ה' על מנת להחזיר את החוטאים בתשובה.<sup>602</sup> על מקורו היהודאי של הסיפור ניתן ללמוד מהתואר הניתן לירבעם "מלך ישראל" (פס' 10), וכן מהכינוי "חוזה" שניתן לעמוס בידי אמציה הכהן. כינוי זה (בתור שם עצם) מופיע ביחס לנביאים, אשר עמדו בפני מלכי יהודה (שמ"ב כ"ד 11; דבה"א כ"א 9; דה"ב י"ב 15; י"ט 2; כ"ה 5; ל"ה 15).

חלק מהנביאים, שדבריהם מצויים בספרי נביאים אחרונים, היו מיהודה, למרות שחלקם דיברו גם על ממלכת הצפון: ירמיהו מענתות בארץ בנימין (א' 1); מיכה המורשתי – העיר מורשת גת נמצאת בשפלת יהודה; צפניה ניבא בימי יאשיהו, דהיינו היה מיהודה (א' 1); חבקוק, שאין ציון מוצאו אך מייחסים אותו ליהודה;<sup>603</sup> חגי וזכריה שהתנבאו בימי שיבת ציון. אולם אין שום ראיה על כי נשאו את דבריהם בעת עומדם על טריטוריה ישראלית. הנביא היחידי עליו מסופר שהגיע לבית אל הוא עמוס.<sup>604</sup> אחת השאלות בהן נדון היא, האם ההתרחשות הייתה אפשרית בתקופה, עליה היא מדברת, או שמדובר בסיפור, שהסתמך אולי על מסורת קדומה, אך התחבר בתקופה מאוחרת מזמן ההתרחשות, ובא לשרת את מטרות כותביו.

הסיפור על העימות בין עמוס לאמציה מעורר מספר בעיות:

- א. מדוע הסיפור על ניסיונו של אמציה לגרש את עמוס מבית אל משובץ דווקא במקום זה?
- ב. מדוע יצא קצפו של אמציה על עמוס?
- ג. מהו הרקע ההיסטורי המשוער של הסיפור?
- ד. האם יש עריכה דויטרונומיסטית בסיפור?
- ה. האם ניתן למצוא קשר בין הסיפור לבין סיפורים אחרים על עימותים בין כהנים לנביאים?

---

<sup>602</sup> הנביא מיהודה הנשלח לבית אל (מל"א א' י"ג); הושע, שעורכי ספרו הזכירו בכתובת לספרו בעיקר מלכי יהודה ללמד על מוצאו (א' 1); מיכה המורשתי אשר חזה גם על שומרון (א' 1). במלכים ב' י"ז משובץ נאום נבואי, אשר בו מצוין במפורש, כי ה' שלח נביאים לממלכת ישראל על מנת להחזירה בתשובה, ואילו תושבי ישראל לא שמעו (מל"ב י"ז 13 ואילך). הזהרה מעין זו רק נרמזת לגבי יהודה (מל"ב כ"א 10).

<sup>603</sup> קאסוטו, הערך חבקוק, אנציקלופדיה מקראית, כרך ג, עמ' 6-10.

<sup>604</sup> גם בספר מלכים מצוי סיפור על נביא מיהודה, שמגיע לבית אל ומתנבא בנוכחות המלך ירבעם (מל"א י"ג). יש דמיון רב בין סיפור זה לסיפור על עמוס. (ראו בהמשך בעמ' 304).

## 2. שיבוצו של הסיפור במקומו הנוכחי

הסיפור משובץ בין המראות אותם רואה עמוס. בתחילת פרק ז' מתוארים שלושה מראות (9-1), לאחריהם מתוארת ההתנגשות בין עמוס לאמציה ובתחילת פרק ח' (1-3) משובץ מראה רביעי.<sup>605</sup> הסיפור קוטע את רצף המראות.

בניגוד למראות המסופרים כמראות אוטוביוגרפיים, יש לאפיזודה על ההתנגשות בין עמוס לבין אמציה הכהן אופי ביוגרפי. המעבר הפתאומי בין שתי הסוגות הספרותיות נראה תמוה. מדובר ללא ספק בפעולה של עריכה, שיכולה ללמד על ההיסטוריה של התפתחות הטקסט. בפני עורך הספר עמד הסיפור, והיה עליו לשבץ אותו בין נבואותיו של עמוס. השאלה היא: מדוע בחר לשבצו דווקא כאן, כשהוא חוצץ בין המראה השלישי לרביעי, ולא בסוף המראות, או במקום אחר בספר?

מקומו הטבעי של הסיפור הוא דווקא בסוף הספר,<sup>606</sup> כי קשה להניח, שעמוס המשיך לעסוק בפעילות נבואית בממלכת הצפון לאחר גירושו מבית אל.<sup>607</sup> סיבה נוספת בגללה הולם היה שיבוצו של הסיפור בסוף הספר היא, שהן עמוס והן אמציה מוזכרים בשם הפרטי בלבד ללא ציון ייחוסם. אין להסיק מכך, כי יש רצון לזלזל בהם, אלא סביר יותר, ששניהם היו ידועים. ולכן גם אמציה, כשהוא שולח את דבריו אל המלך, מכנה את הנביא בשמו בלבד. גם מדברי אמציה: "לא תוכל הארץ להכיל את דבריו" (ז' 10), אפשר להסיק, כי תוכחות עמוס היו מוכרות, אלא שבפעם הזאת, טוען אמציה, הן בלתי נסבלות.<sup>608</sup> ניתן להסיק מכך, כי שיבוץ הסיפור במקום זה אינו מעיד על כי גירוש עמוס הוא תוצאה של המראות, עליהם הוא מתנבא, אלא תוצאה של כל נבואותיו.<sup>609</sup> חלק גדול מנבואותיו של עמוס מופנה אל ממלכת הצפון:

<sup>605</sup> Dijkstra, Amos 7: 9-17 הוא סבור, כי הסיפור מתקשר למראות בכך, שפס' 9 הוא חלק מהסיפור. בנוסף על הנימוקים שיובאו להלן על מנת לתאר את הקשר בין פס' 9 לסיפור, סבור דייקסטרה, כי תחילת פס' 10 במלה "וישלח" יכולה להעיד על רצף בין המראה לסיפור. מכיוון שיתחיל בפס' 9 הסיפור לוקה גם בחוסר הקדמה מסוג "ויהי דבר ה' אל PN (שם פרטי)" הוא מציע להוסיף לפני פס' 9 "ואלוהים אמר אל עמוס לך לבית אל והנבא על עמי ישראל, זה דבר ה' ולאהר מכן פס' 9 וההמשך.

<sup>606</sup> Hammershaimb, The Book of Amos, pp. 113-114.

<sup>607</sup> אומנם לא נאמר במפורש שעמוס אומנם הלך לדרכו, אולם כמו כן לא נאמר שהוא נשאר שם.

<sup>608</sup> לא נעסוק בשאלה, האם הנבואה נאמרה בסוף ימי עמוס או בתחילתם, כי השאלה אינה רלוואנטית לנושא בו אנו עוסקים.

<sup>609</sup> משום כך כאשר נדבר על הקשר בין עמוס לירמיהו ניתן יהיה להסיק על הקשר מתוך נבואות נוספות ולא דווקא מהחזונות המצויים בהקשר הקרוב.

שומרון, שבר יוסף, הגלגל וכו'. אין הגיון בכך, שעמוס יעמד ביהודה וישא את נבואותיו על ממלכת הצפון, אלא עמוס הגיע לצפון זמן מה בטרם התרחש העימות בינו לבין אמציה.

אפשר להניח, שבשיבוצו במקום זה גבר ההיבט הלשוני על ההיבט הכרונולוגי. ואומנם על שיבוצה של ההתנגשות דווקא במקום זה ניתן ללמוד מהקרבה הלשונית בין המראה השלישי לסיפור ההתנגשות: "קשר עליך עמוס בקרב בית ישראל" (10) לעומת "הנני שם אנך בקרב עמי ישראל" (8); "בית ישחק" (16) לעומת "במות ישחק" (9); "ואדמתך בחבל תחולק" (17) לעומת "ואכלה את החלק" (4). כמו כן נזכר ירבעם "וקמתי על בית ירבעם" פעם אחת בנבואת עמוס (ז' 9) ופעמיים בספור (10-11). ניתן למצוא אף קשר כיאסטי בין "ישראל" ו"ירבעם" בין הפסוקים 9 ו-10. עמוס אומר: "והילילו שירות היכל" (בפרק ח' 3). המלה "היכל" באכדית *ekallu* מתכוונת גם לארמון (בתרגום השבעים "מקדש"), ואפילו ככינוי למלך עצמו, אולם גם לחדרים גדולים בבתים מהודרים, למרות שמשמעות זו אינה מצויה במקרא.<sup>610</sup>

הביטוי "היכלי עונג" (ישעיהו י"ג 22) מתורגם בוולגטה "ארמונות". הביטוי "שירות היכל" יכול להיות מכוון לנוהגם של העשירים לספק בידור לאורחיהם. לפי הנבואה, שירות אלו יהפכו לקינות. דבר זה יקרה, כאשר העם יגלה מעל אדמתו, כאמור בנבואת עמוס לאמציה.

נובל מראה, שניתן למצוא הקבלות בין המראות השונים אותם רואה עמוס, ומהקשר זה נובע גם שיבוץ הויכוח. במיוחד הוא מוצא הקבלה בין מראה האנך (ז' 7-9) לבין מראה כלוב הקיץ (ח' 1-3). על פי מראה האנך, יחרבו המקדשים, וכמו כן יחרב בית המלוכה של ירבעם. על פי מראה כלוב הקיץ, ייהפכו שירות ההיכל, המקדש, לאבל והממלכה תחרב.<sup>611</sup> גם בויכוח בין אמציה לעמוס נזכר חורבן בית המלך. פרט לכך גם בפרק ז' 8 וגם בפרק ח' 2 מדובר על כליון העם, אך לא מוסבר, באיזו דרך יבוא כליון זה. בפרק ז' 9 וכן בשיחה בין עמוס לאמציה (ז' 17) וכן בפרק ח' 3 ו-4-6 מתוארת צורת העונש. בנוסף על כך בפרק ז' 9 נזכרים המקדשים והמלך

<sup>610</sup> במילון CAD E, pp. 52-55 המונח *ekallu* מתפרש כחדרים בארמון, כאשר החדרים בנויים מחומרים יקרים כמו שנהב, ארזים, ברושים, עצי אורן, עצי הבנה, שיש ועוד. פאול, ספר עמוס, פירוש לפרק ח' 3, מוסיף כי המלה שאולה משומרית *é.gal* דרך האכדית *ekallu*. בספר יחזקאל נאמר: "ההיכל הפנימי ואולמי החצר" (מ"א 15) משמעות שכוונתה חדר גדול, במקרה זה הדביר שבבית המקדש. המשמעויות הרבות של המושג מעניק עומק נוסף לנבואה, לפיה יחרבו המקדש והארמון ביחד עם תענוגות השמורים לעשירים.

<sup>611</sup> Noble, "Amos and Amaziah", pp. 423-429.

בנשימה אחת. מדוע נזכרים המקדשים ובית המלוכה ביחד? תשובה לכך ניתנת בויכוח בין אמציה לעמוס: ההתנגשות היא לא רק בין הכהן לנביא, אלא גם בין המלך לנביא.<sup>612</sup> לאור האמור לעיל יש קשר הן לשוני והן נושאי (תימאטי) בין דברי אמציה לדברי הנבואה: בשני הטקסטים הנושאים הדתיים-חברתיים נראים משנים בחשיבותם לעומת העניינים הפוליטיים. דברי האל של עמוס מפריעים לאמציה בענייניו הפוליטיים, ומנהגים כמו "ראש חודש" ו"שבת" מפריעים לעסקיהם של העשירים.

כמו כן יש דמיון מסוים במבנה בין החזונות אותם רואה עמוס לבין הויכוח בינו לבין אמציה. המראות אותם רואה עמוס בפרק ז' 6-9 ובפרק ח' 3-1 שייכים לסוג דיאלוג דיווח, אולם מראה הלקש ומראה האש (פס' 1-6) הם בתבנית של דיאלוג ויכוח.<sup>613</sup> על פי סוגה ספרותית זו, האל מוסר לאדם הוראה כלשהי, האדם מציג טיעון נגדי ובעקבות תשובת הנמען, אלוהים מתקן את הוראתו. בשני המראות הראשונים המראה נתפס כהודעת האל על רצונו להכחיד את העם. טיעונו של הנביא הוא: "סלח נא (או: חדל נא) מי יקום יעקב כי קטן הוא" (פס' 2, 5). כתוצאה מטיעונו של הנביא, אלוהים מבטל את רוע הגזרה: "נחם ה' על זאת לא תהיה" (פס' 3, 6). בכל אופן, מראה האנך ומראה כלוב הקיץ שונים במקצת ממראות אחרים, באשר אין הם מבארים את עצמם, ולכן אלוהים שואל את הנביא: "מה אתה רואה?" ורק לאחר שהנביא מתאר את אשר רואות עיניו, האל מסביר לו את גורלו המר של העם. כאן הנביא אינו מביע את טיעונו ולכן גם אין תשובת ה'.

בין שני המראות האחרונים משובץ הויכוח בין אמציה לעמוס. גם הויכוח בנוי במתכונת של דיאלוג ויכוח אבל במהופך מהמראות הראשונים (כאן הדיאלוג איננו בין ה' לנביא אלא בין הכהן לנביא): אמציה אומר לעמוס לברוח מהארץ, ומנמק את הוראתו בכך שעמוס לא יכול להינבא בבית אל, כי בית אל היא מקדש מלך ובית ממלכה. עמוס טוען כנגדו כי אלמלא ה' שלחו לא היה נעשה נביא. ניתן היה לצפות לתשובתו של אמציה, לאחר שעמוס העמידו על

<sup>612</sup> Spiegel, Amos vs. Amaziah, שפיגל מקשר בין מראה האנך לבין הרעיון העיקרי בדברי עמוס, שהוא לדעתו הסיבה לגירושו מבית אל. ראו להלן.

<sup>613</sup> פידלר, "דיאלוג ויכוח ודיאלוג דיווח – שני דפוסים בשיח אל עם אדם", עמ' 116-142. פידלר מבחינה בין דיאלוג דיווח לבין דיאלוג ויכוח. שתי הצורות מורכבות משלושה שלבים. בדיאלוג דיווח, האל מפנה שאלת מידע לאדם; הנמען משיב בציון המידה הנדרש; האל אומר את דברו לנמען בעקבות המידע שנתן בתשובתו. זאת בשונה מדיאלוג ויכוח הנזכר לעיל. פידלר מסווגת את חזון האנך ואת מראה כלוב הקיץ של עמוס כדיאלוג דיווח ואילו את חזון הלקש כדיאלוג ויכוח.

טעותו. אולם במקום שאמציה יתקן את דבריו לנוכח טיעונו של עמוס, חוזר עמוס על נבואתו, ו"מתקן" את נבואתו בכך שהוא מוסיף נבואת פורענות גם לאמציה. גם דיאלוג הויכוח מורכב משלושה שלבים, ניתן לראות בשתיקתו של אמציה מעין תשובה שבשתיקה לדברי עמוס. מה עוד, שנבואת הפורענות על אמציה פותחת במלה "ועתה" שהיא מלת פתיחה לנושא חדש. כלומר: מבחינת המבנה, דומה הויכוח לשני המראות הראשונים. אולם מבחינת התוכן הוא דומה לאחרונים, מכיוון שאין בו תיקון גזר הדין.

### 3. מדוע יצא קצפו של אמציה על עמוס?

השאלה המרכזית היא: מהי הסיבה לעימות בין אמציה לבין עמוס? האם גירושו של עמוס מבית אל נובע מסיבות פוליטיות, אישיות או מתוך חילוקי דעות על רקע אידיאולוגי? קשה לענות על שאלה זו באופן חד משמעי, ראשית, מפני שגם אם על השקפת עולמו של עמוס ניתן ללמוד מתוך נבואותיו, אין השקפת עולמו של אמציה ידועה, וכל הבעת דעה תהיה השערה בלבד; שנית: מפני שיש להבדיל בין הטעם שניתן לגירוש לבין הסיבה האמיתית המסתתרת מאחוריו, אותה קשה לגלות, ואף היא בגדר השערה.<sup>614</sup>

עמוס אינו מזכיר בנבואתו את הכהנים. עובדה זו מקשה על מתן תשובה לשאלה, לגבי הסיבה לכעסו של אמציה על עמוס. עמוס אומר: "ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריהם לנזירים... ותשקן את הנזירים יין ועל הנביאים צויתם לאמור: לא תנבאו" (עמוס ב' 11-12). אזכורם של הנזירים ביחד עם הנביאים מתמיה במקצת. לפי תורת הנזיר (במדבר ו') לנזירים אין

---

<sup>614</sup> צריך להזכיר, שלמרות המסורת המספרת על עגל המצוי בבית אל עוד מתקופת ירבעם בן נבט, אין בנבואת עמוס שום אזכור לגבי חטא של עבודה זרה במיוחד לא לעגל כלשהו. הוא גם אינו מדבר על סינקרטיזם. למרות שכן דורו הושע, מדבר על "עגל שומרון" (ח' 6; ועל "זובחי אדם עגלים ישקון" (י"ג 2). מהסיפור על הרפורמה של יאשיהו ניתן להבין כי בבית אל היה פולחן לא-יהוויסטי או לפחות סינקרטיסטי (מל"ב כ"ג 15-16). בסיפור זה מתארים את התמשכות הפולחן הזר מימי ירבעם, אשר בנה את העגלים. דהיינו על פי העדות של הדויטרונומיסט, היה בבית אל פולחן זר במשך כ-300 שנה. אולם עמוס אינו מוכיח את העם על חטא זה. Barstad, *The Religious Polemics of Amos*, pp. 55-58 בארסטד טוען, כי השימוש של עמוס בפועל "פשעי" מלמד על פולחן לא יהוויסטי בבית אל או על סינקרטיזם. הוא מסתמך על השימוש של הפועל בנבואת עמוס ובספרות הנבואית בכלל (ישעיהו א' 2; מ"ג 27; מ"ח 8; ירמיהו ב' 8; יחזקאל ב' 3). אולם פעל זה מופיע גם במשמעות של חטאים מוסריים (ישעיהו א' 28; הושע י"ד 10; מיכה ג' 8). בארסטד אומר עוד, שנבואת עמוס היא מעין פעולה מיסיונרית, שתפקידה לשכנע את הישראלים, שפולחן לא יהוויסטי לא יגרום להם להצליח בחייהם. לדעתו, המערכת האורתודוקסית של עבודת ה' היא מאוחרת יותר, למרות שהוא מקבל את התיאור הדויטרונומיסטי לפיו העם אומנם עזב את ה' ועבד אלוהיות זרות.

שום תפקיד לאומי. המיוחד בהתנהגותם הוא הינזרותם מיי, גילוח שער ראשם והאיסור על היטמאותם למת.<sup>615</sup> דרגת הנזירות היא הדרגה הגבוהה ביותר של קדושה אליה יכול אדם מישראל להגיע. מה עניין נזירים לנביאים? כל הנביאים האחרים, המוקיעים את מנהיגי העם משלבים את הנביאים ביחד עם הכהנים או עם המלכים, אך הנזירים הם כה שוליים, שאינם מוזכרים בידי נביא, אלא בידי עמוס בלבד.<sup>616</sup> ייתכן שעמוס מתכוון בדבריו לכהנים, אלא שאין הוא מזכירם בשמם. מצד שני, ייתכן שהוא מתעלם מהכהנים, וזאת בגלל שתי סיבות: א. הוא מעדיף לא להוקיע אותם בגלוי כדי להימנע מעימות שיסכן את חייו, כפי שאומנם קרה לו עם אמציה. ב. כאשר עמוס מגנה את המעמדות העליונים הוא כלל ביניהם גם את הכהנים.

העימות והמתח בין אמציה לעמוס שזורים היטיב בסיפור: הודעתו של אמציה למלך בדבר ה"קשר" כביכול שקשר עמוס כנגדו מנוגד לדברי עמוס בדבר הדחף הבלתי ניתן לכיבוש בעטיו הוא מתנבא (פס' 14-15); הוראתו של אמציה לעמוס להפסיק להתנבא (פס' 12-13; 16 א') מנוגדת להוראתו של ה' לעמוס לדבר אל העם (פס' 14-15), כלומר דברי אמציה עומדים כנגד דבריו של ה' ולא דווקא כנגד דבריו של עמוס.

סיבה אישית: בכר טוען, שייתכן שאפשר להסיק מנבואתו של עמוס על מוצאו של אמציה. עמוס אומר בתיאור המראה השני: "...והנה קורא לריב באש אדוני ה' ותאכל את תהום רבה ואכלה את החלק" (ז' 4), ואילו בנבואה לאמציה הוא אומר: "ואדמתך בחבל תחולק" (ז' 17). לגבי הפעם הראשונה, ייתכן שמדובר או בחלק ה' או בחלקת שדה. בכר מציע אפשרות נוספת לגבי המלה "החלק" כשם פרטי, שמופיע בספר במדבר כ"ו 30 כשם של אחד מצאצאי גלעד משבט מנשה. במקרה כזה לאמציה יש סיבה אישית להתנכל לעמוס, אשר רומז להרס משפחתו.<sup>617</sup> ממבט ראשון, קשה לקבל הצעה זו, לפי שאין מצרפים הא הידיעה לשם פרטי.

<sup>615</sup> הנזיר היחידי הנזכר במקרא הוא שמשון (שופטים י"ג 3-5). שם נזכרות שלוש מהמגבלות המוטלות על הנזיר. קשה להניח שעמוס מתכוון לשמשון, במיוחד כשהוא מדבר על נזירים בלשון רבים.

<sup>616</sup> במשנה ובתלמוד נזכרים הכהן והנביא ביחד פעמים מספר. ברוב המקרים בעניינים הנוגעים לטומאה ולטהרה (משנה מסכת נזיר, פרק ז' משנה א'; תלמוד בבלי מסכת נזיר דף מז עא ועוד).

<sup>617</sup> בכר, "חזוה לך ברח", עמ' 392-396 גם ברין, הנביא במאבקיו עמ' 10-13, הגיע למסקנה דומה על ידי כך שהוא שינה את סדר הפסוקים בסיפור.



יחד עם זאת אפשר לראות בשימוש במלה "החלק" רמיזה על דרך של לשון נופל על לשון עם השם הפרטי.<sup>618</sup>

סיבה אישית יכולה להיראות אף בדברי עמוס כנגד הפולחן. עמוס אומר: ופקדתי על מזבחות בית אל ונגדעו קרנות המזבח ונפלו לארץ" (ג' 14). ולאחר מכן הוא מוסיף: "שנאתי מאסתי חגיכם ולא אריח בעצרותיכם.... הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר ארבעים שנה בית ישראל?" (ה' 21-25).<sup>619</sup> התקפה זו על הקרבת הקרבנות ועל המקדש בבית אל עשויה לפגוע בפרנסה של אמציה באופן קשה. אולם אמציה אינו יכול לפגוע בעמוס בגלל נבואות אלה, אלא הוא צריך סיבה משכנעת יותר. סיבה זו נופלת לידו כאשר עמוס מתנבא כנגד המלך.

**סיבה פוליטית:** אמציה ועמוס חלוקים בדעתם לגבי הדרך בה מוטל על השלטון לפעול. מכיוון שדעתו של אמציה אינה מצוינת, אפשר להניח, שמטרתו היא לשמור על האינטרסים של המלך ולא להניח לנביא מיהודה "לנענע את הספינה". במידה מסוימת יש בכך דמיון להתנגשות בין אליהו לאחאב לגבי השאלה, מי מביניהם הוא "עוכר ישראל".<sup>620</sup> על פי אחת הסברות היה עמוס מנביאי המקדש בבית אל.<sup>621</sup> אולם קשה לקבל זאת, מאחר שהוא מגיע מתקוע, שהייתה

<sup>618</sup> מדרשי השמות במקרא מבוססים על משחק מלים, כמו: יצחק "למה זה צחקה שרה?" (בראשית י"ח 13); יעקב "וידו אווזת בעקב עשו" (בראשית כ"ה 26) "הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמיים" (בראשית כ"ז 36) ויש דוגמאות רבות. לעתים הדמיון מבוסס רק על צליל כמו: קין "קניתי איש את ה'" (בראשית ד' 1), כאשר אין התאמה בין השרש קני"ה לבין השם קין; שמות בניו של הושע "לא עמי" ו"לא רחמה" אינם מבוססים על כללי הלשון במתן שמות.

<sup>619</sup> Barstad, "The Religious Polemics of Amos", ברסטאד מציע לפרש את דברי עמוס: "הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר" הכוונה שהעם הקריב במדבר לאלים אחרים במקום להקריב לה'. על פי פירוש זה, הפולמוס של עמוס בפרט ושל חלק מהנביאים בכלל אינו כנגד הקרבת קרבנות אלא כנגד הסינקרטיזם. אולם קשה לקבל פירוש זה בגלל מספר סיבות: 1. עמוס מוקיע את הפולחן כלל חגים ועצרות העם, ולא את הקרבת הקרבנות לכשעצמם. 2. אילו הפירוש של בארסטאד היה מתקבל היה עמוס צריך לבנות את המשפט באופן שונה: "הלי הגשתם זבחים ומנחה במדבר?". Barton, "The Prophets and the Cult", pp. 114-115.

<sup>620</sup> Miller, "Toward A Theology of Leadership: Some Clues from the Prophets", pp. 659-661. תפקידו של הכהן היה גם לשמור על השקט, כמו בסיפור על פשחור שהיה פקיד נגיד בבית המקדש, והעניש את ירמיהו על דבריו (ירמיהו כ').

<sup>621</sup> Bentzen, "The Ritual Background of Amos...", OTS VIII, pp. 85 ff. המקדש מדבר בלנקינסופ Blenkinsopp, A History of Prophecy in Israel pp. 251-255 הוא מראה את הקשר בין יואל לעמוס, המדברים על מגפת הארבה, ועצם הזכרתה של מגיפה זו אצל שני הנביאים, מוכיחה, לדעתו, שאסון מעין זה אכן התרחש, אם כי קשה לתארך את זמנו. הוא טוען כי קריאתו של יואל לכהנים, להליל ולהגביר את המספד (יואל א' 13-18) והסיום בהבטחה לרחמי האל, מלמד על כי הנביאים מלאו תפקיד חשוב בסילוק סכנות מהעם, וזאת באמצעות פעולות פולחניות שנעשו במקדש. להערכתו של בלנקינסופ מלאה הליטורגיה של הלויים, שהיו ממושיכיהם של הנביאים תפקיד חשוב בהירארכיה של המקדש השני. הלויים ירשו לא רק את כשרון השירה של הנביאים, אלא אף את תפקיד השאילה באל. התואר הקשה להבנה, שניתן לכנניהו "שר הלויים במשא" או "השר במשא המשוררים" (דה"ב כ' 13-20 ודבה"א ט"ו 22-27) הוא ראייה לכך שהלויים ירשו את תפקיד הנביאים גם בשדה הקרב ולא רק במקדש.

בממלכת יהודה. ייתכן שהיה מנביאי המקדש בירושלים או מנביאי החצר (חצר המלכות). דעה זו עשויה להתחזק לאור השימוש במונח "חוזה". אומנם אמציה מכנה אותו בכינוי "חוזה", אולם כינוי זה הוא נרדף לתואר נביא (גד, שמ"ב כ"ד 11 וכן מספר פעמים בספר דברי הימים). וולף ופאול מציינים, כי המונח "חוזה" מופיע במקרא בהקשר למלך "גד חוזה דוד" (דבה"א כ"א 9; בעוד בשמ"א' כ"ב 5 הוא מכונה "הנביא") או "חוזה המלך" (דה"ב כ"ט 25). מכאן הם מסיקים, כי מלה זו מטרתה לתאר את נביאי החצר.<sup>622</sup> להבחנה זו מסכים צביט, המוסיף כי מאחר שהתואר "חוזה" מופיע גם בטקסטים מהתקופה של לפני הגלות וגם מטקסטים מהתקופה שלאחריה, אין לדבר על התפתחות סמנטית מאוחרת לגבי תיאור נביאי החצר. ברור, שהמלה "נביא" החליפה את המלה הקדומה "רואה" (שמ"א ט' 9) אך אין קשר בין שתי מלים אלה ל"חוזה".<sup>623</sup> צביט ממשיך ואומר, כי בדיקה של שכיחותן של המלים "מחזה", "חזיון", "חזות", "חזון" מגלה, שרוב המלים הללו במשמעות יותר עמוקה מאשר "לראות", אינן מלפני המאה השמינית לפנה"ס. מכאן ניתן להסיק, כי המונח הטכני "חוזה" שימש לתיאור מוסד, שהופיע בישראל לראשונה לאחר ביסוס המלוכה, ונשאל מהשפה של המדינות השכנות, בה המוסד היה קיים.<sup>624</sup>

מסקנתו של צביט היא, שאמציה אינו מזלזל בעמוס. אלא הוא מאשים אותו בכך, שהוא נביא, שהפטרון שלו הוא מלך יהודה, ובתור שכזה אין לו מה לעשות בממלכת ישראל. בדברי

גם פנטון Fenton, "Israelite Prophecy", pp. 135-136 סבור, שיש קשר בין הנביאים למקדש. הוא מדגים זאת באמצעות ירמיהו ל"ה 4 (הערה 14) כאשר נאמר: "ואביא אותם בית ה' אל לשכת חנן בן יגדליהו איש אלוהים אשר אצל לשכת השרים אשר ממעל לשכת מעשיהו בן שלום שומר הסף". הימצאות התואר "איש אלוהים" במקדש יכולה לאשש את ההנחה בדבר היות נביאים במקדש לצד התפקידים האחרים. מן הדמיון בין נבואות פרק א' לטקסטים מצריים המכילים קללות ואשר נאמרו בטקסים של ראש השנה, אפשר היה להניח, שעמוס היה מנביאי המקדש בבית-אל. אך גם אם יש דמיון בין נבואותיו לטקסים במצריים, ניתן להסיק לכל היותר, כי עמוס או מחבר הסיפור ידעו על טקסים אלה.

Wolff, Joel and Amos, p. 358<sup>622</sup>

ב- Paul, "Prophets and Prophecy. Encyclopaedia Judaica, 1971, vol. 13, col. 1155  
<sup>623</sup> Zevit, "A Misunderstanding in Bethel", Pp. 786-790. מצד שני, אומר צביט, כי הנביא יחזקאל למרות שהוא מרבה להשתמש במלה "חזון" אין הוא מזכיר "חזוים".

<sup>624</sup> צביט סבור, שהמלה לקוחה מתחום הארכיטקטורה ומשמעה "חלון גדול" (מל"א ז' 4-5). כפי שמבנה המקדש הושפע מהצידונים, כך גם השפה בה השתמשו השפיעה על המונחים המקראיים, אך קיימת גם השפעה ארמית (שם, עמ' 788-789, ויש הפניה למקורות). לדעת Crenshaw, Prophetic Conflict, p.67, הכינוי "חוזה" שאמציה מכנה בו את עמוס הוא עלבון לנביא. אולם ניתן להסיק מכתובים אחרים במקרא, כי כינוי זה הוא לגיטימי לגבי נביאים. לדוגמה: גד החוזה וכן "חזוים" במקביל ל"נביאים" (מל"ב י"ז 13).

התגוננתו עמוס טוען, כי אין הוא מתפרנס מהנבואה, מה שניתן להבין, שאין לו פטרוֹן, וכי הגיע לבית-אל בשליחות אלוהית.<sup>625</sup>

כל היבט פוליטי הוא מעין משחק כוח. כוחו של אמציה נובע מתוך עמדתו ככהן בית אל וכנציג המלך. מכיוון שהוא רואה את דברי עמוס כעוינים למלך שבשמו הוא פועל, הוא מחליט לאיים עליו, על מנת לגרום לו לעזוב את ממלכת ישראל ולפטור את עצמו ואת האחרים מהאזנה לדבריו. לשם כך הוא מכנה אותו "חוזה", שהוא כאמור, תואר יהודאי, שמבליט את זרותו.<sup>626</sup>

אם כן, הסיבה הגלויה על פי הסיפור היא הטלת אשמה בדבר קשר, כביכול, שעמוס קשר כנגד השלטון. אשמה זו נחשבה לעברה חמורה בעיני השלטון, כפי שכהני נוב הומתו בפקודת שאול על עזרתם, כביכול, למורד דוד (שמ"א כ"ב 11-19). יש לזכור, שנביא היה מעורב בפילוג הממלכה (מל"א י"א 29-39) וירבעם עצמו הוא משושלת יהוא, אשר קשרה כנגד שושלת בית עמרי בתמיכתו של הנביא אלישע. כך שבעיני אמציה יכול עמוס להיחשב כנביא שיש לו כוונות לסלק את המלך. השימוש במלה "קשר" עשויה להיחשב איום בעיני ירבעם והוא עתיד להגיב. אמציה רואה עצמו מגן על האינטרסים של המלך. הכהנים במארי שלחו אף הם אל זמרי-לים (המאה המונה-עשרה לפנה"ס) כדי להודיע לו על פעולות של נביאים. הנביאים במארי לא התייצבו בפני המלך באופן אישי, אלא מסרו את דבריהם למלך באמצעות פקידי המלכות.<sup>627</sup>

במה שנוגע לזמרים, הגיעו לידנו נבואות שנאמרו על הממלכה רק כאשר המלך לא נמצא בעיר, אולם כל אחד משרי הממלכה התחייב למסור למלך, אם באמצעות שבועה בכתב או בעל פה, כל ידיעה אשר נגעה לשלום הממלכה. האפילום, לדוגמה, יכול היה לשלוח את דבריו ישירות למלך או להעבירם למלך באמצעות מתווך. המוחים יכול להגיד את דבריו ישירות למלך או לכתוב למלכה אשר מעבירה את דבריו למלך. גם האחרים נהגו להעביר את דבריהם באמצעות מתווכים, והדברים הועברו אליו בכתב.<sup>628</sup> וגם שמעיה הנחלמי ננף על ידי ירמיהו על כי הורה

<sup>625</sup> על משמעות דברי עמוס ראו בהמשך.

<sup>626</sup> Garcia-Treto "Reader Response Approach to Amos 7", pp. 119-124. גרסיה-טרטו מדגים את הרעיון באמצעות השימוש בתואר "סניור" בו נוהגים האמריקנים לכוון את ההיספנים שגרים בתוכם. אין הם מעליבים אותם, אך גורמים להם להרגיש זרים.

<sup>627</sup> אופנהיימר, "ההתנבאות במארי והמקרא", עמ' 73.

<sup>628</sup> ענבר, נבואות, בריתות ושבטים בתעודות מארי, עמ' 40.

לכהנים לאסור על פעילותו הנבואית של ירמיהו (ירמיהו כ"ט 26-27). כלומר: תפקיד הכהנים לשמור על הממלכה מפני דמויות בלתי רצויות למלך.

האם אמציה מאמין לאשמת ה"קשר כנגד המלך" שהוא טופל על עמוס? אם הוא מאמין שעמוס הגיע מהצפון על מנת לקשור קשר לרצוח את המלך, עליו לעצור אותו, עד שתתברר האשמה ולא להניח לו לשוב בשלום ליהודה. על מאורע דומה מסופר בסיפור על נבואת מיכיהו בן ימלה, אשר הושם במאסר עד אשר תתברר או תתברר נבואתו הקשה לאחאב (מל"א כ"ב). בנוסף על כך, הביטוי "קשר" מופיע במקרא רק כאשר בן הממלכה זומם לפגוע בשליט של אותה ממלכה ולא כנגד שליט ממלכה זרה (מל"א ט"ז 16, 20; מל"ב י" 9; ט"ו 5, 25, 30). לכן אילו חשד אמציה בעמוס שהוא מתכוון לקשור כנגד ירבעם הוא היה משתמש בביטוי אחר.<sup>629</sup>

מצד שני, ייתכן, שאמציה אינו מאמין בעצמו לאשמה בה הוא מאשים את עמוס, כי אין דרכם של קושרים לפרסם ברבים את דבריהם (יהוא ואלישע כנגד בית אחאב). כתוצאה מכך יש לראות בדברי אמציה תירוץ בלבד, שנועד להפחיד את עמוס ולהרחיקו מבית אל. כמו כן לאשמה זו אין בסיס חוקי, ואמציה עצמו אינו מאמין, שעמוס מארגן מרד כנגד המלך, ואין בכך קריאה להענשת הנביא.<sup>630</sup> בתוכחות עמוס אין התקפה ישירה על המלך ירבעם, וגם הנבואה בדבר מותו של ירבעם מציגה זאת כעונש אותו יביא אלוהים בידי "כלי" המשמש כעושה דברו.<sup>631</sup> ייתכן שאמציה מורגל באנשים שונים, המביעים דברי התנגדות לשלטון או לנציגות הדתית. החשש הקיים אצלו הוא, שאולי עמוס הוא בכל זאת נביא אמת, ולכן עדיף לסלקו באיומים מאשר לנקוט כנגדו אמצעים דרסטיים.<sup>632</sup> במיוחד כאשר מדובר במלך, אשר אינו יכול להישאר אדיש לקללה או לברכה, באשר אינו יודע מהו כוחה האמיתי של המלה הנאמרת.<sup>633</sup>

את דבר הקשר, כביכול, אמציה מציין במכתב שהוא שולח אל המלך, אך אין הוא אומר זאת לעמוס בפניו, ועמוס גם אינו מגיב על אשמה מעין זו. כמו כן הסיפור עובר בשתיקה על השאלה, בדבר תגובת ירבעם: האם אמציה פעל על דעת עצמו או קיבל הוראות מהמלך ירבעם?

<sup>629</sup> Hoffman, "Did Amos Regard Himself as a Nābī?", pp. 209-212.

<sup>630</sup> Tucker, "Prophetic Authenticity, Interpretation", p.430.

<sup>631</sup> Hammershaimb, The Book of Amos, pp. 114-115.

<sup>632</sup> Andersen & Freedman, Amos, p. 789.

<sup>633</sup> Hammershaimb, The Book of Amos, p. 115.

ייתכן שאמציה עצמו חושש מדברי עמוס, ולכן אין הוא ממיתו אלא מסתפק בהרחקתו. כמו כן אם נקבל את ההשערה בדבר המלה "חלק" הרומזת למשפחתו של אמציה, ייתכן שאמציה היה מוכן לגרש את עמוס כבר אחרי המראה השני, אולם את העילה לגירושו הוא השיג רק לאחר המראה השלישי.

על אמציה נאמר שהוא היה "כהן בית אל" (ז' 10).<sup>634</sup> עצם העובדה שאין הוא עצמו מעניש את עמוס יכולה ללמד על כי אין לו סמכות שיפוטית, והוא נאלץ לדווח למלך על כל הפרעה. המספר אינו אומר במפורש, אם ההוראה לגרש את עמוס הגיעה מאת המלך, לאחר ששמע את דיווחו של אמציה, או שאמציה נקט יזמה חופשית והורה לעמוס לעזוב את תחום הממלכה. בין אם אמציה פעל מתוך דאגה למנוע אי שקט במקדש שעלול לקרות כתוצאה מהאזנה לדברי עמוד, ובין אם מתוך חוסר רצון לשלוח יד בנביא ה', הוא מנסה להקדים רפואה למכה ומייעץ (או מצווה) לעמוס לעזוב את בית אל.

אמציה מנסה להסית את ירבעם כנגד עמוס באמצעות השימוש בפועל "אמר". אמציה שולח אל המלך את המסר הבא: "...כי כה אמר עמוס" (פס' 11). הביטוי "כה אמר" שמור לרוב לדברי ה' "כה אמר ה'". ייתכן שאמציה רצה לשכנע את המלך, כי עמוס חושב שהוא מדבר בשם ה', ואמציה "חשף" את מזימתו. אמציה אף מעמיד את כל נבואת עמוס על העניין המדיני ומתעלם מהמסר למסד הדתי. אולם עמוס מעמיד את אמירתו, דהיינו את אמירת ה' כנגד דברי אמציה: "ויאמר אלי ה': לך הינבא אל עמי ישראל" (פס' 15). וגם בהמשך עומדת אמירתו של אמציה כנגד אמירת האל (פס' 16 ו-17).<sup>635</sup>

גם עיון במבנה הסיפור עשוי לחזק את ההיבט הפוליטי: ניתן למצוא חיזוק לכך בדברי ברין, אשר טוען, על כי הציטוט של אמציה אינו מתאים במלואו לנבואת עמוס במראה השלישי (פס' 10-11). הוא מציע לשנות את מבנה הסיפור באופן כזה:

פס' 12-13 - פניית אמציה אל עמוס.

<sup>634</sup> Andersen & Freedman, Amos, p. 766 מציינים, כי תואר זה נדיר במקרא. התואר "כהן ה'" מצוי רק פעם אחת במקרא ביחיד (שמ"א י"ד 3) ומספר פעמים ברבים (שמ"א כ"ב 17-21; ישעיהו ס"א 6; דה"ב י"ג 9). כהנים אחרים נקראים על שם העיר בה הם מכהנים "כהן און" (בראשית מ"א 42) או כהן מדין (שמות ג' 1; י"ח 1) או באמצעות האל, לו הם סוגדים "כהן הבעל" (מל"ב י"א 18 במקביל לדה"ב כ"ג 17). אולם מצד שני, מכיוון שהעיר בית אל יש בה מקדש אחד, אין זה נדיר, שהכהן יזוהה בתואר עיר זו.  
<sup>635</sup> ברין, הנביא במאבקיו, עמ' 27. פאול, עמוס, עמ' 249.

פס' 14-17 – תגובת עמוס ודברי נבואתו.

פס' 10-11 – תלונת אמציה על נבואת עמוס לפני ירבעם.

לפי הצעה זו, אמציה פונה אל עמוס כדי לגרשו מבית אל. בתשובתו מסביר עמוס, כי הוא שליח ה', וחווה חורבן הן על אמציה ועל ביתו והן על ישראל, שיגלה מעל אדמתו. כתגובה על כך "מזייף" אמציה את דברי עמוס שנאמרו עליו ועל ביתו ומדביק אותם על ירבעם ועל ביתו כדי להסית את המלך כנגד עמוס.<sup>636</sup>

יש לציין, כי בספרות המקראית לא תמיד הציטוט נאמר באותן המלים של הדובר<sup>637</sup>. במקרה הזה מובן מאליו, כי המספר הוא ששם בכוונה מלים מסוימות בפי עמוס, שהרי לא ייתכן שהוא ידע, מהו הנוסח המדויק אותו שלח אמציה לירבעם. מכאן, שהסיפור משקף את דעותיו של העורך-המספר. על הרעיון הכללי של הגלות ושל מותו של ירבעם ניתן ללמוד מהמראה השלישי, גם אם הדברים נאמרים במלים שונות. פרט לכך הציטוט יכול להסביר, כי הנבואה על חורבן בית ירבעם היא העילה העיקרית בגלל רודף אמציה הכהן את עמוס הנביא (ולא הנבואה האישית על חורבן בית אמציה).<sup>638</sup>

אמציה מכהן תחת שני "כובעים": "כובע" דתי – הוא כהן ממונה במקדש בית אל; ו"כובע" פוליטי – עליו לשמור על האינטרסים הפוליטיים של המלך ולהודיע לו על כל פעולה שמסכנת את כיסאו. מכיוון שמקדש בית אל הוא מקדש מלכותי, אמציה מקבל את שכרו מהמלך, ולכן עליו להיות נאמן לו, ולדאוג לו. מהפכות איימו על השלטון בממלכה הצפונית והנביאים מילאו בהן תפקיד מרכזי. גם ירבעם בן יואש עצמו עלה לשלטון עקב קשר (מל"ב ט' 14; י' 9), לכן מרגיש אמציה, כי בתוקף תפקידו עליו להגן על המלך.

<sup>636</sup> ברין, שם, עמ' 10-13.

<sup>637</sup> דוגמה לציטוט משובש מצויה בסיפור על גזילתו של כרם נבות, כאשר אחאב מצטט בפני איזבל את סירובו של נבות לתת לו את כרמו (מל"א כ"א). ההבדלים בין המקור לציטוט מובנים כרצונו של אחאב לא להיראות חלש בעיני אשתו. גם כאן ניתן להסביר את ההבדל בין הנבואה המקורית לבין ציטוטה בפי אמציה כרצון לשים את הדגש על החלק המפליל בלבד, ראו Andersen & Freedman, Amos, p. 764. בהמשך דבריהם (עמ' 791) הם טוענים, כי אין ליחס חשיבות להבדל בין דברי עמוס לבין ציטוטם בפי אמציה, כי אלו דקדוקי עניות, שהמלך לא היה שם לב אליהם. די במלים "ירבעם" ו"חרב" כדי להפנות את תשומת לבו של המלך אל הדברים. כמו כן חשיבות ההבדלים בדבר גורל ירבעם בעיקר היא באופן התגשמותה של הנבואה.

<sup>638</sup> תופעה דומה ניתן למצוא גם בסיפור ההתנגשות בין ירמיהו לחנניה בן עזור (ירמיהו כ"ח). גם שם מקורה של ההתנגשות בנבואה על העם כולו ומסתיימת בנבואה אישית לחנניה.

אמציה אומר לעמוס: "חווה לך ברח לך אל ארץ יהודה,

ואכל שם לחם,

ושם תנבא,

ובית אל לא תוסיף עוד להינבא..."

ניתן למצוא בדברי אמציה את הדגם שלושה וארבעה.<sup>639</sup> המיוחד בדגם זה הוא ההדגשה על החלק הרביעי במשפט. במקרה זה בולט המשפט הרביעי המנוסח בלשון "לא תעשה" לעומת המשפטים הקודמים המנוסחים בצורת "עשה".<sup>640</sup> כלומר: חשוב לאמציה ביותר, שעמוס לא ישא את דבריו בבית אל. באמצעות גירושו מבית אל אמציה אף מציל את חייו של עמוס, שהוא נביא ה', כי ייתכן שכאשר יודע תוכן נבואתו למלך, הוא לא ירחם על עמוס.<sup>641</sup>

העניין הפוליטי בולט גם כאשר משווים את ציטוט דברי עמוס בפי אמציה. עמוס אומר: "וקמתי על בית ירבעם בחרב" (ז' 9) ואמציה מצטט: "בחרב ימות ירבעם" (ז' 11). עמוס אמר בנבואה קודמת, כי "הגלגל גלה יגלה" (ד' 5) ואמציה מצטט: "וישראל גלה מעל אדמתו" (ז' 11). אך הדברים מוצגים באוריינטציה פוליטית, כי אמציה אינו אומר: "וקמתי על בית ירבעם בחרב" דהיינו ה' הוא שיעניש את ירבעם, אלא "בחרב ימות ירבעם" כאילו תהיה מלחמה וירבעם ימות בה, ועמוס אומר זאת מרצונו ואין הוא נושא את דבר ה'. כמו כן אמציה מציג את דברי עמוס כקשר אישי נגד ירבעם ללא משמעות חברתית – דתית. הוא אף מתעלם לחלוטין מנגיעה כלשהי למסד הדתי. בנקודה זו נוגע אף קוך הסבור, כי אמציה רואה בדברי עמוס לא רק עידוד למרד (למרות שלא עמוס הוא המורד), אלא אף דברי נאצה: אם אלוהים כרת ברית עם אבות האומה ולאחר מכן חידש אותה לגבי הקשר בין עם ישראל לארצו, הרי מי שאומר, שהעם יגלה, כופר בכרית זו. לעומתו סבור עמוס, כי אמציה אינו מאמין בשלטון אלוהים בהיסטוריה, רעיון שלדעת קוך, מאפיין את נביאי ישראל.<sup>642</sup>

<sup>639</sup> זקוביץ, "על שלושה... ועל ארבעה" הדגם הספרותי שלושה-ארבעה במקרא, עמ' 1-40. זקוביץ מצביע על הדגם הספרותי-מספרי שלושה-ארבעה, שבו מונים שלושה אלמנטים שווי ערך שבהם אין שינוי ואילו באבר הרביעי חל המפנה החרף, אשר גורם להפתעה אצל השומע-קורא, והוא גם שיאה של היחידה. יש לציין, כי דגם זה מופיע מספר פעמים בספר עמוס א' 3 – ב' 8. כפי שזקוביץ מציין, הדגם של המספרים העולים לא תמיד מציין מספרים מדויקים.

<sup>640</sup> וייס פירוש על ספר עמוס, עמ' 233-234.

<sup>641</sup> Wolff, Joel and Amos, p. 311.

<sup>642</sup> Koch, The Prophets, pp. 37-38.

על פי קרנשאו אמציה מדגיש את העובדה, שבית אל היא "מקדש מלך" ו"בית ממלכה" (שם),  
13). הוא טוען, שהשקפת המלך והכהן היא, שהמקדשים המלכותיים ממומנים על ידי המלך,  
ולכן הם אמורים לשרת את האינטרסים של הממון, מכיוון שהם קיימים לשם קידום רווחתה  
של המדינה, ומי שאינו מסוגל לישר קו עם רעיון זה מסתכן בזעם המלך.<sup>643</sup> גם אנדרסן ופרידמן  
אומרים, כי אמציה מציין, שבית אל נמצאת תחת השגחת המלך, וכל דיבור כנגד העיר יעמת את  
עמוס עם הסמכות החילונית. אמציה מבין, כי התקפת עמוס על בית אל פירושה התקפה על  
המלוכה. כאשר עמוס מכריז על חורבן גלגל ובית אל (ה' 5) פירושה של הכרזה זו הוא סוף  
ממלכת הצפון. באמצעות התקפתו על המקדשים בצפון עמוס מכה את הבסיס של ממלכת  
הצפון. לגבי עמוס, הדת הנכונה תוכל להתבסס רק אם ממלכת הצפון תתאחד עם יהודה  
ותבטל ממלכת הצפון על פולחנה.<sup>644</sup>

בדומה לסיפור על ירמיהו (פרק כ"ו) יכול היה אמציה להאשים את עמוס באופן גלוי בכך  
שהוא נביא שקר. אולם הכינוי "חזוה" בו הוא מכנה אותו אינו מחזק גישה זאת. הפעל "חזה"  
והתואר הנלווה לו אינם מעידים על נביא שקר.<sup>645</sup> במיוחד שלסיפור העימות קודמים חזיונות  
(מראות) עליהם מספר עמוס בעצמו (ז' 1 ; 4). דברי אמציה מעידים על כי אין הוא משוכנע כי  
עמוס אינו נביא אותנטי. בדבריו למלך הוא אומר: "לא תוכל הארץ להכיל את כל דבריו" (פס'  
10), דהיינו "דברי עמוס כל כך נוגדים את הנורמות עד שאין לשאתם והם פורצים את כל  
הגבולות".<sup>646</sup> או: גם האנשים אינם מקבלים את דבריו. אמציה מוכן לקבל את עמוס כנביא  
אמת בתנאי שלא יאמר את דבריו בבית אל. החזרה על המלה "שם" אף מדגיש רעיון זה.<sup>647</sup>  
הפועל "הכיל" בבנין הפעיל הוא גם בעל משמעות של "לשאת". כתוצאה מכך ניתן להבין  
שאמציה מתלונן הן על כמות המלים שעמוס אומר "כל" והן על המשמעות שהן נושאות  
בתוכן.<sup>648</sup> המצלול החוזר של "לא תוכל...להכיל...כל" יכול להדגיש את התיאור של ארץ,

<sup>643</sup> Crenshaw, *Prophetic Conflict*, p. 67.

<sup>644</sup> Andersen & Freedman, *Amos*, pp. 788-789.

<sup>645</sup> ראו דעות על משמעות המונח "חזוה" בעבודה זו בעמ' 7-8, 274, 384.

<sup>646</sup> רוזל, פירושו לספר עמוס.

<sup>647</sup> Andersen & Freedman, *Amos*, pp. 771-773.

<sup>648</sup> Hammershaimb, *The Book of Amos*, p. 115.



המדומה לכלי, אשר מתמלא ותכולתו מתפרצת החוצה, בבחינת: בקרוב יהיה קשר נגד המלך, מאחר שדבריו של עמוס ייכנסו אל לב העם ולבסוף יתפרצו החוצה.<sup>649</sup>

לפי הניסיון לשחזר את משמעות הויכוח בין אמציה לעמוס, אמציה רואה בגירושו של עמוס מבית אל ל"ארץ יהודה", כשההדגשה היא על "ארץ", פתרון לבעיה הפוליטית. מותר לעמוס להמשיך להינבא ואפילו להתפרנס מהנבואה, אולם לא בבית אל. אמציה מציג את בית אל כ"מקדש מלך" וכ"בית ממלכה". דהיינו המקום מתפקד תחת שלטון המלך ולא תחת שלטון דתי של האל. משום כך התוצאות שיביא האל על המקום - אין לנבא אותן במקום זה. מכיוון שאמציה רומז שלעמוס יש מניעים פיננסיים, עמוס משיב לו, כי הוא היה מסודר מבחינת קיומו, ולא היה עולה על דעתו להיות נביא, אלמלא האל שלח אותו.

אפשר אף להבין, כי מאחר שאמציה מדבר במפורש על אכילת לחם מצד הנביא יש כאן רמז גם לכך שעמוס מתנבא בשכר, אך ייתכן שאמציה רומז גם לכך, שעדיף שהוא הכהן יאכל לחם במקדש מאשר שעמוס יתפרנס מנבואתו. לכן הוא מגרש את עמוס, כביכול, אם עמוס יהיה בארץ יהודה לא תתקיים נבואתו בישראל. אמציה אינו נוקט אמצעים דרסטיים נוספים כנגד עמוס, אולי מפני שהוא חושש, שעמוס נושא את דבר ה', ואולי מפני שעמוס היה אישיות מוכרת וידועה בישראל. ייתכן שאמציה סבור, כי די לו לגרש את עמוס מבית אל. עמוס כאדם רגיל יבין את ה"רמז", ואמציה לא ייאלץ לנקוט אמצעים נוספים על מנת לגרשו.<sup>650</sup>

לסיכום: הסיבה הגלויה לגירושו של עמוס מבית אל היא החשד, שהוא עצמו מארגן קשר כנגד המלך או מעורב בקשר מעין זה. זאת ועוד: אם הוא באמת נשלח על ידי מלך יהודה, קל וחומר שיש לגרשו, כי הוא עלול למוטט את כסא ירבעם מלך ישראל, ולהעביר את תמיכת העם למלך יהודה. (אם כי קשה להניח שלמעלה ממאתיים שנה לאחר פילוג הממלכה, עדיין יש חשש מעין זה בממלכת הצפון). אולם הסיבה הסמויה נעוצה ברקע האידיאולוגי החברתי אשר מונח בבסיסו של הסיפור.

<sup>649</sup> וייס בפירושו על ספר עמוס. ייתכן שהדגש הוא על המלה האמצעית "להכיל" אך עדיין יש מצלול שמעורר אסוציאציה של המלה "כלי".

<sup>650</sup> Andersen & Freedman, Amos, p. 771. באותה מידה מגרשת אף איזבל את אליהו משטח ישראל. לפני כן היא שולחת מלאך כדי להודיע לו שחיוו בסכנה. גם היא חוששת להרגו (מל"א י"ט).

התנגשות על רקע אידיאולוגי – חברתי: במזרח הקדום היה שיתוף פעולה בין הכהונה לבין המלוכה, וכך היה אף ביהודה (הכהנים נמנים עם פקידי המלך ולכן אמורים לקבל את משכורתם מאוצר הממלכה). משום כך מוקיעים הנביאים את הכהנים ואת המלכים בנשימה אחת. אין הם מוקיעים אותם לכשעצמם, אלא עקב כך ששיתוף פעולה זה הביא להשחתה בתחום הפולחן ולחוסר צדק במשפט. הנביאים קוראים לכהנים להורות לעם את דרך ה' ולמלכים לבסס את הצדק במשפט. לפי האמור לעיל קיימת התנגשות בין הכהונה לנבואה, כאשר הנביא מעוניין בקיום הערכים המוסריים והדתיים בעוד הכהן מעמיד בראש סדר העדיפויות את המלך ובעיקר את הפולחן שמתקיים במקדש. שמו של אמציה, המכיל מרכיב תיאופורי, וכינויו "כהן בית אל" (פס' 10) עשויים ללמד על הלגיטימיות שלו בתפקידו ככהן, אשר עליו לדאוג לפולחן בממלכת הצפון.

למרות המאבק בין הכהנים לנביאים, הנובע מכך ששתי הקבוצות רואות את עצמן כמבצעות רצון ה', אין הויכוח הנוכחי נסב על עניין זה. גם אילו אמציה היה רואה בעמוס את המתחרה שלו, מפני שהוא נושא דבר ה' האמיתי, קשה להניח, שהמספר היה מציין זאת. נהפוך הוא: אמציה אפילו מכיר בזכותו של עמוס להינבא, רק לא בבית אל. כך אף מבין זאת עמוס המשיב לו: "לא נביא אנוכי ולא בן נביא אנוכי כי בוקר אנוכי ובולס שקמים". על הפירוש לתשובת עמוס נשפכו נחלי דיו. בעיקר מפני שפס' 14 סותר את פס' 15: אם עמוס מצהיר על עצמו שאינו נביא, כיצד זה הוא מוסיף, כי ה' בחר אותו ושלח אותו בשליחות? ייתכן שכוונתו בתשובתו לומר: אינני נביא מהסוג שאתה חושב, לדוגמה: נביא בשכר, או: נביא המשתייך לממסד הדתי<sup>651</sup>. עמוס אף מוסיף: "ולא בן נביא אנוכי" אמירה שעשויה להיות מובנת כאילו עמוס אינו צאצא של נביא, דהיינו: אין הוא מתפרנס מן הנבואה, אך גם כי עמוס אינו נמנה עם בני הנביאים (כמו בני הנביאים הנזכרים בספר מלכים ב' ב').<sup>652</sup> מעניינת ההשוואה בין דברי עמוס

<sup>651</sup> אין בהירות לגבי היות בישראל "נביאי פולחן", אך ברור שלא כל הנביאים עשויים מקשה אחת. ייתכן שעמוס מתכוון בדבריו להבדיל את עצמו מנביאים אחרים (על פי Barton, "The Prophets and the Cult", p. 119)

<sup>652</sup> רוזל, עמוס, עמ' 224-229, סוקר את הפירושים השונים לביטויים "נביא" ו"בן נביא". הוא מפרש אותם כהתנגדותו של עמוס לטענתו של אמציה, כאילו עמוס הוא נביא מקצועי. הוא הדין בביטוי "בן נביא" לגביו מקבל רוזל את פירושו של קויפמן, המסביר אף הוא את הביטוי כאמצעי לדחיית האשמה כאילו הוא נביא בשכר. Blenkinsopp, A History of Prophecy in Israel, p. 91 מפרש את הביטוי כ"חבר

לבין "לא נביא אנוכי איש עובד אדמה אנוכי" (זכריה י"ג 5). יש להניח, שדברי זכריה מבוססים על דברי עמוס. הביטוי מלמד על התחמקות מהודאה בעיסוק בנבואה, כי על פי דברי זכריה, נושא דבר הנבואה ייחשב לדובר שקר וצפוי למוות. משום כך אנשים מכחישים את היותם נביאים ובמקרה זה הנביא טוען, שהוא עובד אדמה. האם גם עמוס מרגיש בסכנה הנשקפת לחייו, ומכחיש את עיסוקו בנבואה? קשה לקבל זאת, כי הוא טוען בהמשך במפורש, כי ה' שלחו, ואף אין הוא מהסס להגיד את דבר ה'.<sup>653</sup>

עמוס מדגיש בהמשך, כי הוא נעשה נביא כתוצאה מכך שה' לקחו מאחורי הצאן, ושלה אותו להינבא אל עם ישראל (פס' 15). בכך הוא מחזק את טענתו, שאין הוא מתפרנס מהנבואה.

בקבוצה או בחבורה של נביאים". מכיוון שלכאורה קיימת סתירה בין פס' 14 לפס' 15, אומר אקרואיד, כי יש להבין את המשפטים באופן חיובי: עמוס גם נביא וגם שייך לגילדה של נביאים Ackroyd, "A Judgement Narrative between Kings and Chronicles," pp. 83-84. צביט קורא את דברי עמוס: "לא! נביא אנכי, ולא בן נביא", דהיינו לולא אלוהים שלח אותו לבית אל כלל לא היה מגיע אליה. קריאתו של צביט מנוגדת לטעמי המקרא, הקוראים את המלים "לא-נביא" כצירוף, המחובר למלה אחת באמצעות מקף. כמו כן סביר יותר להבין את שתי הפעמים בהן מופיעה המלה "לא" באותה משמעות של שלילת ההמשך. וגם שני המשפטים המנוסחים באופן חיובי "כי בוקר אנוכי ובלוס שקמים" כעומדים בהקבלה לשני משפטי השלילה. כך תורגם גם בתרגום השבעים. דברי עמוס: "לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי" זכו לפירושים רבים שרובם מתלבטים בשאלה, האם מדובר במשפט שימני בזמן הווה או בזמן עבר. Hoffman, "Did Amos Regard Himself as a Nabi?" pp. 209-212 הופמן חולק על מסקנותיו של צביט. הוא טוען, כי כאשר מופיע במקרא נוסח של שלילה באמצעות המלה "לא" לעולם תצטרף אליה מלה נוספת כמו "כ"י" (בראשית י"ח 15; י"ט 2; שמ"א ח' 19 ועוד). בין הפירושים: שעמוס סרב להיות מתואר כנביא בעת העימות עם אמציה; שלא היה חבר בחבורה של נביאים בטרם אלוהים התגלה אליו. לינדבלום מפרש שעמוס טוען, שאין הוא נביא השייך למקדש בית אל, כפי שסבור אמציה, שעדיף שילך להתנבא במקדש אחר. משום כך לאמציה אין סמכות עליו, כי הוא נשמע לה' בלבד. Prophecy in Ancient Israel, pp. 183-185. לפי Viber, "Amos 7:14: A Case of Subtle Irony", pp. 91-114 מדובר ב"אירוניה דקה", שבאמצעותה מגשר עמוס על הפער בין חזונו לבין דעת שומעו, על מנת שהשומע יבין, שכוונתו הפוכה מדבריו. עמוס אומר שהוא, כביכול, רק חקלאי פשוט, וכלל אינו נביא, בעוד כוונתו היא, שהוא נביא, שבא בשליחות ה'. ויברג מביא ראיות לדבריו ממקומות אחרים בספר עמוס, אותם ניתן לפרש כאירוניה: א' 3 – ב' 16; ג' 2; ג' 12 ועוד.

<sup>653</sup> קשה להסיק את מסקנתו של הלדר מן הכינוי "נוקד" כי עמוס השתייך לצוות הפולחן. זאת הוא עושה על סמך ההשוואה לזכריה י"ג 5, שם הנביא מכחיש את היותו נביא באמצעות הגדרתו כאיש אדמה. (לדעתו, כל הנביאים היו קשורים למקדש). אך לא כל מי שמכחיש את עיסוקו כנביא משתייך בהכרח למקדש. אולם על אחד הלוחות שנמצאו בראס-שמרה היה כתוב: rb khnm rb nqdm והפירוש: ראש הכהנים ראש הנוקדים. מלוח זה וכן מהעובדה שמישע מלך מואב מתואר כנוקד, וכמלך הוא קשור לפולחן, הסיקו חוקרים אחדים, כי יש קשר בין נוקד לבין איש ששייך לצוות המקדש, Steiner, Stockmen from Tekoa Sycamores from Sheba, pp. 80-87 ושם דיון מפורט. שטיינר מצטט את אנגל, שאמר, שמכיוון שתקוע הייתה במרחק קצר מירושלים, יש להניח שהיה בה מעין "סניף" של המקדש ולכן גם הנוקד היה מצוות המקדש. ראה נוספת לקשר בין המקדש לנוקד נמצא בטקסט אוגריתי (Gordon מ.ס. 133) בו נוקדים nqdm מופיעים ברשימה ביחד עם כהנים khnm. שטיינר דוחה את הדעות בדבר היות עמוס מצוות המקדש בעיקר כתוצאה מחוסר ראיות מספיקות הקושרות גם את ה nqdm לצוות זה. אולם הוא מוסיף כי הביטוי "בנוקדים מתקוע" מתקשר לחבורה ייחודית כמו שנאמר בביטויים: "אחיתופל בקושרים עם אבשלום (שמ"ב ט"ו 31); הגם שאול בנביאים (שמ"א י" 11); והמה בגבורים עזרי המלחמה דב"א י"ב 1); באכלי שולחנך (מל"א ב' 7). שטיינר מדבר על הקשר בין נוקדים לבין "אדירים" (נחמיה ג' 5) המופיעים במקביל לתקועים, ומהווים קיצור ל"אדירי הצאן" (ירמיהו כ"ה 34) שיכול להתפרש כרועים עשירים לעומת "צעירי הצאן" (ירמיהו מ"ט 20). בשני המקרים מדובר על פי ההקשר באנשים ולא בצאן עצמו.

מוטיב המעבר מרעיית צאן לנבואה קיים אף אצל משה (שמות ג'); מוטיב הנביא שאינו צריך להתפרנס מהנבואה באשר הוא אדם אמיד מצוי אף בסיפורי אלישע (מל"א י"ט); אומנם בליסת השקמים היא עבודה לעניים, מאחר ששכרה נמוך אולם ייתכן שעמוס מתכוון, שיש לו די לקיומו, כי הוא בוקר, ובנוסף על כך הוא יכול להתפרנס אף מבליסת שקמים<sup>654</sup>. מוטיב רועה הצאן שנלקח מעיסוקו האזרחי לצורך תפקיד מנהיגותי מצוי בהקשר לדוד (שמ"א ב' ז' 8). כלומר: ניתן לדבר על טופוס ספרותי מקובל, הבא לתאר שינוי מהפכני בחייו של אדם, אשר נדרש להתנתק מחייו הרגילים לצורך ביצוע שליחות אלוהית. בכך נפתרת הסתירה בין דברי עמוס הקודמים על היותו בוקר ובולס שקמים.<sup>655</sup>

אם כן, מהי האידיאולוגיה של עמוס, שעשויה לעורר את חמתו של אמציה? ראינו, שעמוס היה דמות מוכרת בישראל, ושיבוץ הסיפור במקום זה נובע בעיקר ממניעים ספרותיים. בדיקה של נבואות עמוס עשויה לגלות את האידיאולוגיה לה מטיף עמוס, ואת הסיבה בגללה הוא נרדף, סיבה החבויה מאחורי המניע הפוליטי, בעיקר על ידי אמציה.

על פי השקפת עולמו של עמוס, המוסר עומד בראש סולם הערכים ורק אחריו הפולחן. על פי הסדר הכרונולוגי, עמוס הוא בין הנביאים הראשונים שהציעו משנה סדורה, בניגוד לנביאים הקודמים לו, שמכונים "הנביאים הקדומים", ושלמרות פעילותם בקרב העם, לא הניחו אחריהם כתבים סדורים. בנבואותיו מוכיח עמוס את העם ואת מנהיגיו, והקו המנחה של נבואותיו הוא השאיפה לצדק חברתי. עמוס מדבר על "מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור נעלים" (ב' 6) דהיינו דיכוי החלשים בידי העשירים למען בצע כסף;<sup>656</sup> "ההופכים ללענה משפט וצדקה לארץ הניחו" (ה' 7); "צוררי צדיק לוקחי כופר ואביונים בשער הטו" (ה' 12); "השואפים אביון ולשבית

<sup>654</sup> Wolff, Amos. p. 314. כמוהו אף Stockmen from Tekoa, Sycamores from Sheba, שטיינר עוסק בקשר שבין גידול צאן ובקר לבין בליסת שקמים. הוא מראה, כי הפועל "בלס" אין כוונתו רק לחריצת פרי השקמה על מנת לזרז את ההבשלה, אלא הוא בא לתאר את כל התהליך של איסוף הפרי שמתחיל באותו חיתוך. בנוסף על כך הוא מלמד על הקשר שבין השקמים לבין רעיית הצאן והבקר: השקמים מספקות בראש ובראשונה צל לעדר. יחד עם זאת ניתן לערבב את פרי השקמה עם החציר על מנת שבימים בהם אין עשב או אין אפשרות להוציא את העדר למרעה, ניתן לתת לבהמות תחליף באמצעות בלילה זו. שטיינר מצייין כי הדבר מאפיין במיוחד רועים עניים. גם על פי פירוש זה, עמוס נאלץ להשקיע מאמץ רב לצורך טיפול בבהמותיו.

<sup>655</sup> על פי וייס, פירוש לספר עמוס, עמ' 240, טופוס ספרותי זה מופיע במיוחד בספרות הדויטרונומיסטית, תופעה היכולה לחזק את הרעיון בדבר הקשר שבין עריכת ספר עמוס בתקופה מאוחרת, בה הספרות הדויטרונומיסטית הייתה ידועה.

<sup>656</sup> באופן עקרוני זה הרעיון. אפשר לפרש את הפסוק כניצול החלשים תמורת חפץ בעל ערך פעוט, אך גם כגזילת אדמות (מגילת רות ד' 8).

עניי ארץ. לאמור: מתי יעבור חודש ונשבירה שבר והשבת ונפתחה בר להקטין איפה ולהגדיל שקל ולעוות מאזני מרמה. לקנות בכסף דלים ואביון בעבור נעלים... (ח' 4-6). כאשר קריאתו הנרגשת היא: "ויגל כמים משפט וצדקה כנחל איתן" (ה' 24). שפיגל מסיק מדברים אלה, כי הצדק בעיני עמוס כמוהו כחוקה, בעוד מצוות הפולחן משמשות כחוקים בלבד. וכאשר מתנגש חוק בחוקה, ידה של החוקה אמורה להיות על העליונה.<sup>657</sup>

המושג "חוקה" הוא אומנם מושג מאוחר, וגם שפיגל מציין זאת במאמרו. אולם השימוש במושג זה נועד להבהיר מצב, בו שני חוקים מתנגשים. הוא נותן עדיפות למצוי בחוקה על פני חוק, מתוך הנחה, שהחוקה היא כללית ועקרונית ואילו החוק פחות מקיף והוא בר שינוי. בכל הקשור למקרא קשה לדבר במונחים של חוקה ושל חוקים. כי כל המצוות, על פי המסורת ניתנו בידי האל. כבר נאמר "הוי זהיר במצווה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות."<sup>658</sup> על פי הגד זה כל המצוות שוות. אם כן, כיצד יש לנהוג, כאשר הן מתנגשות ביניהן? יש מקרים בהם קבעו הדורות המאוחרים כללים. לדוגמה: כבר קבעו חז"ל, שערך החיים עומד מעל הכל, ובמקרה שמצוות השבת מתנגשת עם מצב של פיקוח נפש, "פיקוח נפש דוחה שבת."<sup>659</sup> או הכלל של "יהרג ואל יעבור" אשר נזכר פעמים מספר בתלמוד לגבי סיטואציה שלתוכה נקלע אדם, ובה חייו נמצאים בסכנה והוא יכול להציל את עצמו במחיר של עברה על מצווה מסויימת.<sup>660</sup> ומה עושים במקרים אחרים? דוגמה קרובה לכך ניתן למצוא בסיפור על האישה האלמנה מתקוע, השוטחת את בעייתה בפני המלך (שמ"ב יד). ללא שום קשר להיותה של הבעיה מבוימת היטיב בידי האישה וביוזמתו של יואב, הדילמה המוצגת בפני המלך היא אמיתית: לאישה האלמנה היו שני בנים. ובהיותם בשדה, הכה האחד את רעהו וגרם למותו. המשפחה מבקשת לנקום את דמו של הבן הנרצח ולהרוג את המכה. הקושי בבעיה נובע מכך,

<sup>657</sup> Spiegel, "Amos vs. Amazia", pp. 40-65. שפיגל משווה את הסיטואציה שנוצרת בין עמוס לאמציה לסיטואציה שנוצרה במאה ה-19 בארצות הברית, כאשר במשפט Marbury vs. Madison קבע שופט בית המשפט העליון ג'ון מרשאל את עליונותה של החוקה על פני חוקי הקונגרס (כמו גם את סמכותו של בית המשפט העליון כפרשן העליון של חוקי הקונגרס). קרוב אליו בניסוח אחד העם במאמרו "משה" המדבר על הצדק המוחלט על פיו פועל הנביא הבלתי מתפשר.

<sup>658</sup> פרקי אבות, פרק ב' משנה א'.

<sup>659</sup> מכילתא דרבי ישמעאל כי תשא מס' דשבתא פרשה א' ד"ה כי תשא יש כללים נוספים, כמו: "תדיר ושאינו תדיר – תדיר קודם" תלמוד בבלי מסכת ברכות דף נא ע"ב; "מצות עשה דוחה למצות לא תעשה" תלמוד ירושלמי מסכת ברכות פרק נ' דף ו' ויש על כך ויכוח בתלמוד.

<sup>660</sup> לדוגמה: תלמוד בבלי, יומא, פ"ב ע"א.

שמנהג גאולת הדם עומד כנגד המנהג להשאיר זכר למת (ראו חוק הייבום דברים כ"ה 9: האיש מושפל על כי לא הסכים לבנות את בית אחיו). אם כן, מתנגשים כאן שני מנהגים. במקרה זה על דוד מופעלת סחיטה רגשית שעל פיה הוא שופט, אך גם על פי השכל הישר. תופעה דומה ניתן לראות גם בויכוח בין הכהן לנביא: מה חשוב ממה - שמירה על הפולחן או עשיית הצדק? ברור לכל, שיש לקיים את שניהם, אך הויכוח הוא, מה חשוב יותר? והאם יש אפשרות להעדיף את האחד על האחר?

בעוד פאול רואה את ייחודה של נבואת עמוס בכך שהוא הראשון שהעלה את ערך המוסר על הפולחן,<sup>661</sup> וקויפמן בכך שהוא הראשון שהראה, שגורלם ההיסטורי הלאומי של ישראל תלוי גם בהגשמת המוסר הסוציאלי,<sup>662</sup> רואה שפיגל את עמוס כנביא הראשון שהעמיד את הצדק כאבן היסוד של החברה בבחינת "הסלע עליו בנויה המדינה".<sup>663</sup> רעיון זה מסביר את קצפו של אמציה בכך, שעמוס ראה את הצדק החברתי כצו עליון, בעוד אמציה התייחס אליו כאל דרישה נוספת של החוק.<sup>664</sup>

מבחינה עניינית יש דמיון בין רעיון האנך לבין דרישות הצדק של עמוס. מה שעושה חוק הגרוויטציה לטבע עושה הצדק לחברה: ככל שהקיר גדול וחזק יותר עליו להיות ישר שאם לא כן, הוא יתמוטט. למעשה עומדות בפניו רק שתי אפשרויות: להיות ישר ואז לעמוד או להישבר. ישעיהו מייפה רעיון זה באמצעות ציור הקיר בחומה, שעלול להתמוטט באשר נבעה בו פרץ שהוא תיאור העוון. בתחילה העוון-הפרץ קטן אולם לאט לאט הוא מתרחב וגורם לנפילתו של הקיר (ישעיהו ל' 13). צדק הוא כוח בעזרתו המבנה החברתי עומד.<sup>665</sup>

<sup>661</sup> פאול, עמוס, בסדרה "מקרא לישראל". קשה לדעת, אם עמוס הוא הראשון שהעלה רעיון זה. הרעיון מופיע בפיו של שמואל בדבריו אל שאול (שמ"א ט"ו). אולם אם מדובר בעורך המשנה תורת, ייתכן שאין זו הפעם הראשונה מבחינה היסטורית-כרונולוגית, בה הועלה הרעיון.

<sup>662</sup> קויפמן, תולדות האמונה הישראלית כרך ו' עמ' 70-82.

<sup>663</sup> Spiegel, "Amos vs. Amaziah", pp. 42-44.

<sup>664</sup> וינפלד, משפט וצדקה בישראל ובעמים, עמ' 25-26, מראה, כי המושג "משפט" שהיה קשור למונח "מנהל" (יש להשוות ל"שפט" באוגריתית), הצטמצם ברבות הימים ונתייחד למשמעות המשפטית. משום כך כאשר הנביא דורש מהעם לעשות "משפט וצדקה" יש מפרשים זאת כדרישה במהלך המשפט ובזמן הכרעתו של פסק הדין. אולם הכוונה האמיתית היא לצדק ולשוויון חברתיים ולפיכך הם מתקשרים אל חסד ואל חרמים. לכן כאשר עמוד אומר: "ויגל כמים משפט וצדקה כנחל איתן" הוא מתריע כנגד העוול החברתי, דהיינו הדיכוי מצד העשירים, בעלי האחוזות ומצד חוגי השלטון החולשים על הסדר החברתי. כך שהדרישה אינה מכוונת לשופטים אלא לכל אחד מבני העם ובמיוחד לראשי העם לעשות לטובת העניים והדלים.

<sup>665</sup> Spiegel, "Amos vs. Amaziah", pp. 51-50. שפיגל מוסיף עוד כי הצדק אינו רעיון מופשט גרידא אלא העיקר הוא בהגשמתו בחיי המעשה.

אחד העם רואה את הנביא כאיש הצדק המוחלט:

"ומתוך שתי אלו התכונות היסודיות יוצאת תכונה שלישית, המורכבת משתייהן יחד: שלטון הצדק המוחלט בנפשו של הנביא, בדבריו וכל מעשיו. בהיותו איש האמת, אי־אפשר שלא יהיה גם איש הצדק. כי מה הוא הצדק, אם לא האמת במעשה? ובהיותו איש הקצוות, אינו יכול לשעבד את הצדק – כמו שאינו יכול לשעבד את האמת – לשום תכלית צדדית, לנתר עליו במקום שהשעה צריכה לכך או אף במקום שרגש האהבה או רגש החמלה מתקומם לו. הצדק של הנביא הוא על כן צדק מוחלט, שאינו מוגבל משום צד, לא מצד הצרכים החברתיים ולא מצד הנטיות האישיות."

ובמקום אחר במאמר הוא מדבר על האידיאל המצוי בתורה:  
" 'צדק צדק תרדוף!' – 'מדבר שקר תרחק!' – לא תשא פנים לתקיפים, 'וגר ויתום ואלמנה לא תענו'. אך גם לצד החלשים לא תכריעו את הכף, 'ודל לא תהדר בריבו'. לא שנאה וקנאה, ואף לא אהבה וחמלה יהיו לכם לקוֹה־מדה בחייכם, כי אלו ואלו מקלקלות את השורה ומעוותות את הישרה, אלא – צדק צדק!"<sup>666</sup>

זאת ועוד:

בנבואותיו עמוס מחלק את החברה באופן השונה מן המקובל<sup>667</sup>. על פי האמונה במקרא, אלוהים גומל לצדיק על מעשיו הן באמצעות שכר רוחני והן באמצעות שכר חומרי. מכאן שאם אדם נותר חסר כל, מצבו נובע מחטאיו, ואם הוא עשיר ובעל מעמד בחברה הוא נחשב לצדיק (זה הנימוק של רעי איוב, באמצעותו הם מסבירים את נפילתו של איוב). אולם עמוס טוען: העני הוא הצדיק, ואילו העשיר הוא המושחת והרשע. רעיון זה עשוי להכות בהלם את השומעים ולגרום להם להתנגד לדברי עמוס.<sup>668</sup>

עמוס מציג בדבריו עמדה חדשה לעומת קודמיו הנביאים. הוא מציג את חטאיו המוסריים של העם כסיבה מספקת להענישם בהרס ובחורבן. אומנם גם לפני כן בסיפורי הנביאים של ספרי שמואל ומלכים ניתן היה למצוא נביא אשר מוכיח מלך על חטאיו (נתן המוכיח את דוד על ניאופו עם בת שבע שמ"ב י"ב; אליהו המוכיח את אחאב על גזלתו של כרם נבות במלכים א')

<sup>666</sup> אחד העם, "משה", עמ' רי"א, רי"ז.

<sup>667</sup> Polley, Amos and the Davidic Empire, pp. 133-134.

<sup>668</sup> Greenstein, "Truth or Theodicy? Speaking Truth to Power", pp. 238-258. בין איוב לרעים, מראה גרינשטיין, כי כאשר אלוהים מאשר את דברי איוב, למרות שהיו בהם דברים קשים שהופנו כלפי אלוהים, הוא מאשר את הדיבור הכן והישר מול בעל העוצמה על פני הניסיונות להגן עליו בכל מחיר. במידה רבה גם הנביאים מדברים אל בעל הכוח, הוא העם ושליטיו, מה שנראה בעיניהם דברי אמת, למרות המחיר הגבוה שהם עלולים לשלם.

כ"א), אולם מדובר בחטאים אישיים, שאינם מאפיינים את החברה, ולכן העונש ניתן למלך או לכל היותר לשושלתו. עמוס מציג חטאים של העם ועונש על העם כולו ולא על בודדים בלבד.<sup>669</sup>

הזכרנו את מעמדו של אמציה ככהן ואת נאמנותו למלך. האם אמציה חולק על עמוס מסיבות אידיאולוגיות או מסיבות פרקטיות? התייצבותו של עמוס בבית אל מסכנת במידה רבה את פרנסתו של אמציה. ככהן הוא מתקיים הן מהקרבות ומיתר המתנות המובאות למקדש בידי אנשים מהעם, וכן בזכות התמיכה שהוא מקבל מחצר המלך (כפי שראינו המקדשים נתמכו על ידי המלכים והוא מצהיר בעצמו, כי בית אל היא "מקדש מלך"). כבר לפני כן אמר עמוס: "ופקדתי על מזבחות בית אל ונגדעו קרנות המזבח ונפלו לארץ" (ג' 14). ובנימה אירונית הוסיף: "בואו בית אל ופשעו הגלגל הרבו לפשוע והביאו לבוקר זבחיכם לשלושת ימים מעשרותיכם" (ד' 4). בפסוקים אלה נשמע זלזול בדבקות היתרה בכל הקשור לפולחן ובזלזול במצוות המוסריות. הוקעה אגרסיבית של הפולחן נמצאת בנבואה בפרק ה' 21-25. ייתכן שהסיבה האמיתית לגירושו של עמוס היא חרדתו של אמציה מפני אבדן פרנסתו, ואילו כל יתר הנימוקים עליהם הוא מצהיר (או המושמים בפיו בידי המספר) הם רק לבוש וכיסוי לסיבה האמיתית. אפשר לראות בדברי אמציה - "ואכל שם לחם" (ז' 12) מעין פליטת פה פרוידיאנית המסגירה את הנושא העיקרי שעומד בבסיסו של העימות. בעוד ניתן להניח, שאמציה לא קלט את האירוניה בדברי עמוס שנאמרו לפני כן (ד' 4), הרי כשהוא חוזר פעם שנייה במפורש על "ונשמו במות ישחק ומקדשי ישראל יחרבו" (ז' 9), אמציה מרגיש, כיצד הקרקע נשמטת מתחת לרגליו, והוא מגרש את עמוס. גם דברי עמוס על היותו בוקר ובולס שקמים יכולים לשמש מעין בקורת על אמציה, המתקיים מהמקדש בעוד עמוס נאלץ לעבוד קשה למחייתו (הוא עובד בשתי משרות: גם בוקר וגם בולס שקמים).<sup>670</sup>

כאשר עמוס מדבר על הפולחן ועל הטקסים הקשורים בו, הוא נוקט נימה אירונית. לדוגמה: "שנאתי מאסתי חגיכם ולא אריח בעצרותיכם. כי אם תעלו לי עולות ומנחותיכם לא ארצה ושלם מריאכם לא אביט. הסר מעלי המון שיריך וזמרת נבליך לא אשמע" (ה' 21-23). עמוס מפרט לגבי החגים, הקרבנות והשירה הנעשים במקדש, והם חלק בלתי נפרד מהמערך הפולחני

<sup>669</sup> Lods, *The Prophets and the Rise of Judaism*, pp. 52-53.  
<sup>670</sup> על המשמעות של בוקר ובולס שקמים ראו לעיל עמ' 305.



המופיע בתורת הכהנים. אמציה עשוי לראות בדרישותיו של עמוס סכנה לקיומם הפיזי של הכהנים.

אי אפשר אף להתעלם מיחסו של עמוס לבית אל בנבואותיו. עמוס אומר:

”כי כה אמר ה' לבני ישראל:

דרשוני וחיו!

ואל תדרשו בית אל והגלגל לא תבואו

ובאר שבע לא תעבורו

כי הגלגל גלה יגלה

ובית אל יהיה לאון.

דרשו את ה' וחיו

פן יצלח כאש בית יוסף

ואכלה ואין מכבה לבית אל” (עמוס ה' 4-5)

עמוס דורש מהאנשים לא לבוא למקדשים, אלא לדרוש את ה'. כלומר: הוא גוזל את תפקיד הכהנים ומחליף אותם בנביא, בו עצמו בנושא דבר ה'. הרי זו סטירה למוסד הכהונה, המתבסס על בואם של הישראלים למקדשים. ייתכן שעמוס אומר, שיש להחליף את המקדשים במקום בו ה' נמצא באמת, דהיינו בירושלים.<sup>671</sup> זה הדבר הקרוב ביותר ל”קשר”, בו ניתן להאשים אותו. יחסו של עמוס לבית אל ניכר גם בנבואות אחרות, אף אם לא נזכר שמה של העיר במפורש. גם בחזון, בו הנביא רואה את ה' ניצב על המזבח - ”ויאמר ה' הכפתור וירעשו אמות הסיפים....” (ט' 1-4) - יש להניח שמדובר בעיר בית אל. כמו כן חזון האנך, שמדבר על חומה, יכול אף הוא להתכוון לבית אל (ז' 7-9). אם נצרף חזונות אלה, לדברי עמוס על יום ה', נקבל רעיון, לפיו עמוס נוטל את התיאולוגיה על בית אל, לפיה ה' נמצא במקדש ומגן עליו, כפי שמאמין העם, והופך אותו על פיו: ה' אומנם נוכח בבית אל, אך אין הוא מציל אלא שופט. לאותם אנשים שמקווים ליום ה', שעתידי להיות לדבריהם יום של אור, נאלץ עמוס להכאיב ולהעמידם על טעותם: אל להם לסמוך על אל שהוציאם ממצרים (העגל המצוי בבית אל), כי

<sup>671</sup> Polley, Amos and the Davidic Empire, pp. 110-111.

הוא יהיה לרעתם. בעיניו הם כבני כושיים, כפלישתים וכארמים (ט' 7). עמוס הופך את התיאולוגיה בעניין בית אל על פניה.<sup>672</sup>

לסיכום: קשה להצביע על הסיבה העיקרית בגללה נוצר עימות בין עמוס לבין אמציה. לדעתנו, הסיבה הפוליטית היא הסיבה המוצהרת בגלוי בעוד האמת נעה בין המניע האישי למניע האידיאולוגי.

מטרת כותב הסיפור היא לאמת את דברי עמוס, במיוחד את נבואות העונש הקשות כחוקיות. החוקיות שניתנת להם היא בנתינתן על ידי הסמכות הגבוהה היא אלוהים. משום כך אין זה משנה, כיצד אחרים, כדוגמת המלך או כדוגמת הכהן, מגדירים אותו. החשוב הוא הגדרתו על פי דבר ה'.<sup>673</sup> להשגת מטרה זו קשור גם התואר שניתן לאמציה "כהן בית אל" (פס' 10). תואר זה "כהן X" אינו שכיח במקרא, וייתכן שהוא בא להדגיש כי במאבק בין הנביא המייצג את האל לבין הכהן של בית אל, ידו של האל על העליונה.<sup>674</sup> לכן גם המאבק העיקרי של עמוס אינו עם המלך אלא עם הכהן, שמייצג בעיניו את התיאולוגיה של בית אל.

הסיפור מלמד את הרעיון, כי אין דרך שהצו האלוהי לא יתממש כשם שאין דרך לנביא לסרב להינבא. הסיפור מלמד אף על ההתנגדות של הממסד הפוליטי לדברי הנביאים.

#### 4. הרקע ההיסטורי המשוער של התחברות הסיפור

הנביא עמוס חי, על פי הכותרת בראש ספרו, בערך באמצע המאה השמינית לפנה"ס. גם הסיפור על ההתנגשות עם אמציה, בו מוזכרת נבואה על גורלו של ירבעם השני מחזקת תאריך זה. קויפמן מדבר על זיקה לשונית וספרותית בין נבואות עמוס לבין הספרות הסיפורית העתיקה והספרות החוכמתית והמזמורית.<sup>675</sup> אולם דווקא הדמיון שהוא מגלה לספר איוב (לדוגמה: עמוס ד' 13 מול איוב ט' 5-9), שהתחבר בתקופה הפרסית, מעלה את הסברה, שעמוס הושפע רק מחלק מספרויות אלה – כמו המסורת העתיקה על סדום - ואילו נבואות אחרות המצויות

<sup>672</sup> Koenen, Bethel..., pp. 169-174.

<sup>673</sup> Tucker, "Prophetic Authenticity", pp. 433-434.

<sup>674</sup> ברין, הנביא במאבקיו, עמ' 21.

<sup>675</sup> קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך ו' עמ' 58-61.

בספר הן שהשפיעו על ספרות החוכמה או על הספרות המזמורית (מאחר שקשה לאחר את חיבור ספר עמוס עד לתקופה הפרסית).<sup>676</sup>

הסיפור על ההתנגשות בין אמציה לעמוס הוא מסוג הסיפורים הביוגראפיים, שהתחברו בידי סופר, אשר מצד אחד מעוניין לספר על אשר ארע, אך מצד שני אינו מגלה את מקורותיו. התוצאה היא: ערפול מוחלט בכל הנוגע לזהות המספר וחוסר ידיעה לגבי הזמן בו התחבר הסיפור. סידור הנבואות בספר נבואה הוא מעשה ידיו של עורך, שיכול להוסיף לספר אף משהו מדבריו שלו במסווה של דברי הנביא.

ייתכן שעוד בתקופתו של עמוס נוצר צורך אצל מי משומעיו להעלות את דבריו על הכתב.<sup>677</sup> משום כך אין לשלול את ההשערה, שמקורו של הסיפור יכול להיות אצל בן דורו של עמוס, אשר הכיר את הנפשות הפועלות: את עמוס ואת אמציה. אולם קיימת אפשרות לפיה, הסיפור נכתב לאחר מותו של עמוס ונערך רק לכל המוקדם לאחר חורבן שומרון.<sup>678</sup>

על איחורה של הכתיבה ניתן ללמוד מתשובת עמוס לאמציה. בתשובתו הוא אומר: "לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי כי בוקר אנוכי וכולס שקמים" (ז' 14). בתואר "בוקר" הכוונה למי שמתעסק בבהמות הגדולות: פרות, שוורים. אולם בתחילת הספר נאמר על עמוס כי היה "בנוקדים מתקוע" (א' 1) והוא עצמו אומר בהמשך דבריו: "ויקחני ה' מאחרי הצאן" (ז' 15). בדיקה במקורות חיצוניים ואף במקרא עצמו עשויה להעיד, על כי התואר "נוקד" מתייחס לאדם שעיסוקו הן בבקר והן בצאן.<sup>679</sup> אולם העובדה שנעשה שימוש בשני מונחים שונים יכולה

<sup>676</sup> איוב מתייחס רבות למקורות "מקראיים" קדומים. חכם, עמוס, עמ' 14-16, מציין מקבילות בין ספר עמוס לבין התורה, יתר ספרי נביאים אחרונים וספרי תהילים ואיוב. לדוגמה: "שנאו בשער מוכיח" (ה' 10) מזכיר את מצות התורה: "לא תשנא את אחיך בלבד הוכיח תוכיח את עמיתך" (ויקרא י"ט 17); "כי ביום פקדי פשעי ישראל עליו ופקדתי... (ג' 14) דומה לנאמר בסיפור על חטא העגל: "וביום פקדי ופקדתי עליהם את חטאתם" (שמות ל"ב 34). מנבואת ישעיהו יש לציין את העונש עליו מתנבא עמוס: "לכן עתה יגלו בראש גלים" (ד' 7) שדומה לעונש שעליו מתנבא ישעיהו: "לכן גלה עמי מבלי דעת" (ישעיהו ה' 13). ודברי השבח של עמוס לגבי אלוהים: "ודרך על במתי ארץ" (עמוס ד' 13) דומים לדברי איוב: "ודורך על במתי ים" (איוב ט' 8), ויש דוגמאות נוספות.

<sup>677</sup> Wolff, Joel and Amos, p. 308.

<sup>678</sup> ברין, הנביא במאבקיו, עמ' 6.

<sup>679</sup> על הסתירה ועל דרכים נוספות ליישובה ניתן לקרוא בפירושו ל וייס לספר עמוס. לפי המרסהים, המסתמך על תרגום השבעים, האות "ב" התחלפה ב"נ" ואילו ה"ר" ב"ד" וכך נוצר בוקר במקום נוקד. Stockmen from Tekoa, Sycamores from Sheba, pp. 67-76 לאחר ששטיינר סוקר את המשמעויות השונות של "נוקד" הוא מגיע למסקנה על סמך ההשוואה לאכדית, כי התואר "נוקד" nāqīdum פירושו אדם שאחראי גם לצאן וגם לבקר. השימוש במשמעות זו תואמת גם באשורית. לדוגמה: בחוקי חמורבי פרק 261 נאמר: šumma awīlum nāqīdam ana li'ātīm u šēnim re'īm īgur 8 kur šē'am ima שattim ištī'at inaddiššum שפירושו: אם אדם שוכר נוקד לרעות פרות או כבשים או עזים, הוא ישלם לו

להעיד, על כי מספר הסיפור על עמוס ועימותו עם אמציה והעורך שנתן את הכותרת לספר אינם אותם אנשים, וכל אחד מהם השתמש במלה הרווחת בתקופתו.

עורך הספר ציין בכותרת לספר את התקופה בה ניבא עמוס: "בימי עוזיה מלך יהודה ובימי ירבעם בן יואש מלך ישראל, שנתיים לפני הרעש" (א' 1). עוזיה מלך על ישראל בין השנים 733-785 לפסה"נ ואילו ירבעם בין השנים 749-788 לפסה"נ. ציון הרעש יכול להתייחס לרעש אדמה שארע בשנת 760 לפסה"נ, שעקבותיו נכרים בשכבה השישית בחצור.<sup>680</sup> באיזו מידה ניתן לדבר בתקופה זו על גלות מעל האדמה? תקופת ירבעם מתאפיינת בחוסר סכנה קיומית.<sup>681</sup> הסכנה האשורית טרם נשקפה וגם הארמים לא היוו סכנה מכיוון שנשתעבדו לאשורים. באותה תקופה שררו יחסי ידידות בין יהודה לישראל. ירבעם הרחיב את גבולות הארץ והביא לפריחה מסחרית ולבניה מאסיבית. הנבואה נאמרה, איפוא, שנים לפני מסעותיו של תגלת פלאסר השלישי לישראל, ולכן גולה טרם נראתה באופק. איזו סיבה, איפוא, תביא את הנביא עמוס לדבר על גלות?<sup>682</sup> בנבואת עמוס משובץ רעיון הגולה יותר מפעם אחת. "על שלושה פשעי עזה ועל ארבעה לא אשיבנו. על הגלותם גלות שלמה להסגיר לאדום" (א' 6)<sup>683</sup> "והגליתי אתכם מהלאה לדמשק אמר ה' אלוהי צבאות שמו" (ה' 27);<sup>684</sup> "לכן עתה יגלו בראש גולים וסר מרזח סרוחים" (ו' 7). אולם בביטוי "הלאה מדמשק" עדיין מדובר על ארץ ארם. אלא אם כן מדובר על

---

8 גור של חיטה לשנה. גם בסעיפים 264 ו-265 מדובר על רועה בהקשר לצאן ולבקר. (הגירסה האכדית על פי Martha Roth).

<sup>680</sup> פאול, עמוס. אזכור הרעש מצוי גם בנבואת זכריה י"ד 5.

<sup>681</sup> תיאור מלכותו של ירבעם בן יואש (מל"ב 23-29) כלל יסודות מספר מבחינה רעיונית-ספרותית המקשרים אותו לתקופות הזוהר ההיסטוריות כמו תקופת הממלכה המאוחדת ולרעיון, כי התחזקות הממלכה בימי ירבעם היא התגשמות החזון הנבואי בדבר נקמת האל באויבי ישראל. עם השקפה זו מתפלמס עמוס בנבואתו (לורבוים, "על הפרק").

<sup>682</sup> נכון שהגליות המוניות היו ידועות במזרח הקדום במיוחד מאחר שהאשורים השתמשו בהגליות כלפי מדינות אותן כבשו אם כאמצעי ענישה או מסיבות ביטחוניות. אולם במקרא המלה "גלות" או הפעלים הגזורים משם זה מצויים רק כאשר גלות נראתה באופק. בנוסף על כך Hillers, Treaty-Curses and the Old Testament Prophets, מביא דוגמאות של נושאי קללות המשותפים למקרא ולמזרח הקדום, כגון: רעב, הורים האוכלים את ילדיהם, זנות וכיו"ב, אך הגליה אינה מצויה ביניהן. יש לציין, כי בנוסח הקללות של ספר דברים נאמר: "יולך ה' אותך ואת מלכך אשר תקים עליך אל גוי אשר לא ידעת אתה ואבותיך... בכל העמים אשר ינהגך ה' שמה" (דברים כ"ח 36-37). למרות שהתיאור הוא של גלות, אין מונח זה נזכר בנוסח הקללה, אף על פי שספר דברים מיוחס למאה השמינית לפנה"ס, כאשר גלות שבטי הצפון הייתה עובדה מוגמרת.

<sup>683</sup> ייתכן שמדובר על כבוש ערים ישראליות בידי הפלשתים ומכירתם לעבדות, אך אין ברור לאיזה מאורע מתכוון הנביא. כמו כן אין מדובר בגלות של העם אלא של תושבים מערים בודדות.

<sup>684</sup> גם אם אמירתו של עמוס היא אירונית "אומנם תגיעו אל מהלאה לדמשק, אולם תהיה זו הליכה לגלות" עדיין מדובר בגלות, שאינה נראית באופק של תקופה זו.

נבואה, שנאמרת לאחר מותו של ירבעם בן יואש. מכיוון שממלכת ירבעם מדרדרת במהירות אחריו, ייתכן שהרקע ההיסטורי לסיפור הוא תקופה מאוחרת לירבעם.

בנוסף על כך, ירבעם בן יואש, נשוא הנבואה, לא מת בחרב. הנבואה מתאימה דווקא לשושלתו של ירבעם, מכיוון שבנו, זכריה, נרצח זמן קצר לאחר שעלה על כס המלוכה (מל"ב ט"ו 8-11). גם אם עמוס ניבא, כפי שציטטו אמציה (פס' 11), והעורך הסב את הנבואה על ירבעם לנבואה על בית ירבעם כדי להתאימה לנסיבות, הרי זכריה והמלכים אשר אחריו נמצאים מעבר לאופק ההיסטורי של נבואת עמוס. ולכן יש להניח, כי הסיפור התגבש בתקופה מאוחרת לעמוס, ושובץ בין נבואות עמוס בזמן העריכה.<sup>685</sup>

הביטוי "גלה יגלה מעל אדמתו" או "ויגל מעל אדמתו" מופיע במקרא רק בהקשר לגלות, בין אם של ממלכת ישראל (מל"ב י"ז 23) ובין אם של ממלכת יהודה (מל"ב כ"ה 21; ירמיהו נ"ב 27). האם ניתן לראות בביטוי לשון משנה תורתית? קשה לקבוע זאת חד משמעית. אולם על גלות ניתן לדבר רק כאשר היא נראית באופק או לאחריה.<sup>686</sup> ואין מה לדבר על גלות העם מעל אדמתו אלא לאחר כבוש ממלכת ישראל בידי האשורים והגליית התושבים. התקופה בה ניבא עמוס הייתה תקופה הרת אסונות לאשור.<sup>687</sup> ממלכת אורארות, שהתחזקה באותה עת, פלשה אליה, עד כדי כך, שמלכי אשור חדלו לצאת למסעות כיבושים. גם אם ישראל הסתבכה במלחמות בגבולה עם סוריה או עם עמון, שהייתה בעלת בריתה, היו אלה מלחמות מקומיות, בהן ניצחו ישראל או סוריה לסירוגין. אך אין מה לדבר על סכנה קיומית או על גלות. כפי שנאמר לעיל, הרעיון המופיע תכופות בספרות הדויטרונומיסטית, לפיו ה' שלח נביאים לישראל כדי להחזירם בתשובה והם סירבו להקשיב לדבריהם, מובלט גם בסיפור זה.

<sup>685</sup> קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך ו' עמ' 58, סבור, כי מכיוון שאין בספר זכר למהומות שלאחר תקופת ירבעם, הספר נתגבש עוד בימי ירבעם, ואילו מהביטוי "בחרב ימות ירבעם" יש ללמוד שהסיפור נתגבש עוד בחיי ירבעם.

<sup>686</sup> ליפשיץ סבור, כי הביטוי הוא פרי עטו של Dtr2, אשר עורך הקבלה בין חורבן ישראל לחורבן יהודה. הקבלה זו משרתת את מטרתו להצביע על התגשמות הנבואות אשר נאמרו בידי הנביאים, "ירושלים בין חורבן להתחדשות" עמ' 327-328 במיוחד הערה 106. ידוע על הגליות של עמים עוד מהאלף השני לפנה"ס, אך אין מדובר על הגליות המוניות כמו אלו שנעשו בידי האשורים במאה השמינית לפנה"ס.

<sup>687</sup> Cohen, "The Political Background of the Words of Amos, pp. 153-159.

## 5. האם יש בסיפור עריכה דויטרנומיסטית?

כאשר מדובר בעריכה משנה תורתית יש לזכור, כי עקב היות העורכים דוברי עברית ובעלי רקע היסטורי-דתי-תרבותי דומה, אין זה בלתי מתקבל על הדעת, שיימצא דמיון הן באוצר המלים והן בסגנון בין הספרים הדויטרנומיסטיים לבין ספרי הנבואה. משום כך, לא כל דמיון בין מלים יכול להעיד על עריכה מעין זו. אולם הימצאותם של ביטויים המאפיינים את הלשון המשנה תורתית וכן רעיונות המצויים בה, יכולים לרמז על עריכה משנה תורתית.<sup>688</sup> יש רואים קשר בין נבואות עמוס לנבואות ירמיהו. חלק מסיקים מכך, שירמיהו הכיר את נבואות עמוס, ואחרים מניחים, שהיה עיבוד מאוחר של נבואות עמוס ברוח דברי ירמיהו.<sup>689</sup>

ויסמן מראה, כי קיים דמיון לשוני וסגנוני בין נבואת ירמיהו לנבואת עמוס. לדוגמה: "ה' מציון ישאג ומירושלים יתן קולו" לעומת "ה' ממרום ישאג וממעון קדשו יתן קולו" (עמוס א' 2 לעומת ירמיהו כ"ה 30); "ואנוכי העליתי אתכם מארץ מצרים ואולך אתכם במדבר" לעומת "המעלה אותנו מארץ מצרים המוליך אותנו במדבר" (עמוס ב' 10 לעומת ירמיהו ב' 6). וכן הצירוף נפל-קום בהקשר של הרס מוחלט (ירמיהו ח' 4; עמוס ה' 2).<sup>690</sup>

וייסמן מצביע על התופעה הקיימת הן בנאומים הן בחזונו העתיד והן במסגרת המראות. בין השאר הוא מדבר על הביטוי "במות ישחק" או "בית ישחק" (עמוס ז' 9; 14) שהוא צרוף יחידאי לעמוס, אולם השם "ישחק" תמורת השם הרווח "יצחק" מופיע מבין כל הנביאים רק עוד אצל ירמיהו (ל"ג 26).<sup>691</sup> מכיוון שהביטויים המקבילים מופיעים הן בנבואות המיוחסות לעמוס והן בנבואות שבהן ניתן למצוא רובדי עריכה, סבור ויסמן, כי אומנם תיתכן השפעה של עמוס על ירמיהו, לפי שעמוס קדם בזמן לירמיהו, אולם מצד שני ייתכן שהסגנון של ירמיהו השפיע על מחבר-עורך ספר עמוס. עמוס קורא לאנשי בית אל "דרשוני וחיו. ואל תדרשו בית

<sup>688</sup> Kugler, "The Deuteronomists and the Latter Prophets", pp. 127-138. קוגלר מנסה לקבוע קריטריונים לביסוס הערכה בדבר עריכה דויטרנומיסטית. לטענתו, באופן עקרוני, כאשר קיימים בטקסט מאפיינים דויטרנומיסטיים מבחינת הדעות או המושגים, אפשר לדבר על השפעה כזאת. אם פסוקים הנראים כדויטרנומיסטיים אינם עולים בקנה אחד או סותרים את הפסוקים בסביבתם, מדובר בעריכה. קוגלר דוחה את רוב הניסיונות לעריכה דויטרנומיסטית בספר עמוס בטענה, שאין בנבואות יחוד דויטרנומיסטי או שהביטויים מצויים גם בספרות הפרה-דויטרנומיסטית פרט לעמוס ג' 7; ה' 4-5, 14-15. בסיפור המסוים על גירוש עמוס מבית אל אין, לדעתו, מאפיינים דויטרנומיסטיים.

<sup>689</sup> Berridge, "Jeremia und die Prophetie des Amos", pp. 326-331.

<sup>690</sup> ויסמן, "מקבילות סגנוניות בספרי עמוס וירמיהו ומשמעותן לגבי חיבור ספר עמוס", עמ' 129-149.

<sup>691</sup> הכינוי מופיע פעם נוספת בתהילים ק"ה 9, שהוא מזמור מאוחר. בתרגום השבעים נאמר: "בית יעקב".

אל... " (ה' 4-5). קוט טוען, כי הפועל "דרש" במשמעות של "לבוא אל" מצוי רק פעמיים נוספות: בדברים י"ב 5 ובדברי הימים ב' א 5 בהקשר למקדש שבנה שלמה. מאחר שהשימוש בלדרוש את...או לבוא אל... יכול לבוא רק כאשר מדובר במקדש, כי רק שם ניתן לדרוש את פי האל או להראות לפניו, הרי שימוש זה מדגיש את היריבות בין בית אל לירושלים, באשר בשני המקומות קיימים מקדשים, והשימוש עשוי ללמד על הקרבה בין עמוס לספרות הדויטרונומיסטית.<sup>692</sup>

הצגתו של עמוס כנביא שבא מיהודה דווקא לבית אל מקשרת אותו להופעתה של בית אל בספרות הדויטרונומיסטית. בית אל נזכרת במקרא כ- 100 פעמים, ורק העיר ירושלים נזכרת יותר פעמים ממנה. השם "בית אל" פירושו הבית של אל, ומקורו בתרבות הכנענית, באשר "אל" הוא אבי הפנתיאון הכנעני.<sup>693</sup> על מלכיצדק מלך שלם נאמר שהוא "כהן לאל עליון" (בראשית י"ד 18), דהיינו לאלוהות בשם אל, שהוא האל הכנעני הראשי. לאחר הכיבוש הישראלי הפכה בית אל לעיר ישראלית, ולפי הסיפור בשופטים כ' 18-28 היה בה ארון ה'. ייתכן שגם בבית אל עבדו אל כנעני (במיוחד על פי שְׁמָה), אולם לאחר הכיבוש הובנה משמעות השם אל ככינוי לה'. חידוש הפולחן בידי ירבעם בן נבט והנחת עגל זהב בה, יכול להתפרש כחידוש הפולחן הכנעני. על פי כתבי אוגרית, אחד האלים הכנעניים מדומה לשור (גם אם לא באיקונוגרפיה אלא רק בתיאור), ומהו עגל אם לא שור צעיר? לפני העימות עם אמציה יש התייחסות של עמוס לבית אל כמו גם למקדשים אחרים בממלכת הצפון. לדעת וולף אזכור בית אל נעשה בידי העורכים של ספר עמוס בהשפעת הרפורמה של יאשיהו (מל"ב כ"ג 15). לדוגמה: עמוס ה' 4-5 מכיל נבואה של עמוס, אך בפסוק 6 נוספה "בית אל" על יתר מקומות הפולחן כדי להדגיש את חורבנה. וולף מציין שלושה מזמורים דוקסולוגיים - ד' 13; ה' 8-9; ט' 5-6 - אשר בהסתמך על השפה הפולחנית הדתית המשובצת בהם, נאמרו על אלוהויות זרות, והפכו להיות פולמוסיים

<sup>692</sup> Coote, Amos among the Prophets, pp. 46-52 קוט מסביר, כי המשמעויות השונות של הפעל "דרש" באנגלית הן: to enter in ו- to seek. המשמעות השנייה היא המיוחדת לעמוס בעוד במקומות האחרים מופיעה המשמעות הראשונה.

<sup>693</sup> קאסוטו, ערך "אל בית-אל", אנציקלופדיה מקראית כרך א', עמ' 285-287. יש לציין, כי אל היה האל המוביל בפנתיאון הכנעני במחצית הראשונה של האלף השני לפנה"ס. באותה תקופה השתלב בפנתיאון בעל הוא הדד. אומנם אל נשאר אבי הפנתיאון אך בעל היה האל הפעיל ביותר. גם במקרא ניתן למצוא את עבודת הבעל, כאשר היא עומדת בניגוד לעבודת אלוהים לדוגמה: מאבקו של אליהו בנביאי הבעל במל"א י"ח.

כנגד עבודה זרה כאשר הם מפארים את ה' בעיקר על מעשה הבריאה. וולף טוען עוד, שכל אחד מהמזמורים הללו שובץ מול נבואת עמוס, המגנה את הפולחן בבית אל: ד' 13 כנגד ד' 4-5; ה' 8-9 כנגד ה' 4-5; ט' 5-6 כנגד ט' 1-4.<sup>694</sup>

כאשר הרקע לאזכורה של בית אל הוא הממלכה המאוחדת, יש לה קונוטאציות חיוביות: העם שואל שם בה' (שופטים כ' 18); שמואל שופט את ישראל גם בבית אל (שמ"א ז' 16); שאול עתיד לפגוש אנשים, שיגישו לו מנחה (שמ"א י' 3). אולם החל מפילוג הממלכה נזכרת בית אל בקונוטאציות שליליות בלבד, כאשר השיא הוא בנייתו המזבחה בידי המלך יאשיהו (מל"ב כ"ג 15). זוהי גם הנקמה הגדולה ביותר של מקדש ה' בירושלים במקדש המתחרה בבית אל. העימות בין שתי ערים אלו הוא מעניינו של הסופר במאה השביעית. האם עימות מעין זה היה קיים גם במאה השמינית לפנה"ס ובאותה מידה? הלוא כאשר קריאת עמוס לבני דורו להתרכז במוסר ולעשות צדק, עשויה להיות מובנת על ידי כולם (גם אם אין הם שומעים לו), אולם לקרוא להם לא ללכת לבית אל, כאשר זה המקדש שלהם (פרק ה' 5), ואולי מכך משתמע שיש לבחור בציון, אשר נמצאת בממלכת יהודה, ואשר מזה מאתיים שנה אינה בירתם, רעיון זה קשה לו שיהיה תקף בממלכת הצפון במאה השמינית.<sup>695</sup>

על רובד עריכה משנה תורתי בספר עמוס מדבר וולף. הוא סבור, כי הסיפור עצמו נכתב בידי בן דורו של עמוס, אולי אחד משומעיו, אשר הכיר את עמוס ואת נבואותיו אך גם את אמציה. יחד עם זאת, הוא מדבר על רובד עריכה משנה תורתי. הוא מסתמך על הרעיון המצוי אצל העורך המשנה תורתי, לפיו הן ירושלים והן בית אל נמצאות תחת שלטונו של האל ועל כן הוא עתיד להענישן. לפי השקפתו, הוספת יהודה בין העמים, הנזכרים בראשית נבואתו של עמוס (ב' 4-5) וכן הפסוק "על כל המשפחה אשר העליתי מארץ מצרים" (ג' 1) כלל בתוכו גם

<sup>694</sup> אי אפשר להתעלם מהסיפור במל"א י"ג, המתרחש אף הוא בימי ירבעם בן יואש. סיפור זה אינו זהה בפרטיו לסיפור על העימות בין עמוס לאמציה, והמסר שלו שונה.

<sup>695</sup> Coote, Amos among the Prophets, pp. 46-52. נקודת המוצא של קוט היא, שבספר עמוס יש שלושה רבדים, כאשר אחד מהם A נכתב בידי עמוס, ואילו B נכתב כמאה שנה לאחריו. באופן כזה ייתכן שהוא נכתב בידי סופר מיהודה, ששילב בו גם רעיונות דוֹיטרונומיסטיים. קוט מציין, כי עמוס והספרות הדוֹיטרונומיסטית חולקים מספר רעיונות משותפים, שלא היו נפוצים לפני המאה השביעית לפנה"ס: הכרה בייחודה של ירושלים, כמקום משכנו של האל (עמוס א' 2), וכן הקריאה לתושבי הצפון לזנוח את בית אל; האחריות של המלך לצדק (עמוס ז' 10-17; דברים י"ז 20-18). אולם להערכתנו, רעיונות אלה כלליים מדי, ואינם יכולים להוות ראיה מספקת לעריכה דוֹיטרונומיסטית.



את יהודה. ראיית ישראל ויהודה כעם אחד אף היא שייכת לעורך זה.<sup>696</sup> ההשקפה בדבר אי הקרבת זבחים ומנחה לאל במשך שנות המדבר מצויה אצל עמוס (ה' 25) והן אצל ירמיהו (ז' 22). עצם העובדה, שהנביא מופיע בבית אל, בו יש אומנם מקדש, אך אין זו בירת הממלכה, מקרבת את הסיפור לתקופת יאשיהו ולסיפור על המאורעות שהתרחשו בבית אל (מל"ב כ"ג). וולף רואה בהזכרת עמים כמו צור ואדום (א' 9-12) אופק היסטורי של תקופת הגלות. הוא מוצא, שהאזכורים ההיסטוריים (ב' 10-12) מתבססים על אוצר הידע ההיסטורי של העורך המשנה תורתי (במיוחד מל"ב י"ז 30 בהקבלה לעמוס ה' 26).

גם בלנקינסופ תומך בדעה של עריכה דויטרונומיסטית לספר עמוס. כבר הכותרת לספר - "דברי עמוס... אשר חזה על ישראל בימי עוזיה מלך יהודה ובימי ירבעם בן יואש מלך ישראל" (עמוס א' 1) - עשויה במתכונת הכותרות של ההיסטוריון הדויטרונומיסט, אשר דואג לעשות סינכרוניזציה בין מלכי יהודה לבין מלכי ישראל. גם בנבואה על יהודה (ב' 4-5) הוא מוצא לשונות דויטרונומיסטיות. ואילו הרעיון בהמשך (ג' 8) לפיו, ה' אינו אחראי לאסונות שפקדו את העם, כי הוא הזהיר אותם באמצעות עבדיו הנביאים, ואילו הם מיאנו להקשיב לו, אף הוא נושא שמאפיין את החשיבה (הכתיבה) ההיסטורית של הדויטרונומיסט (מל"ב י"ז 13-14).<sup>697</sup>

חשובה במיוחד לצורך הוכחת העריכה המשנה תורתית, לדעת בלנקינסופ, היא הזכרתה של בית אל בסיפור. היא מתקשרת לפלישתו של יאשיהו לשטחי ממלכת הצפון, כולל בית אל, לצורך עשיית הרפורמה (מל"ב כ"ג 15-20). אומנם קיימת התייחסות לממלכת הצפון מצד שְׁנֵי העורכים הדויטרונומיסטיים, זה של תקופת יאשיהו וזה של תקופת הגלות, אך בסיפור זה מתמזגות שתי ההשקפות: ממלכת הצפון חוטאת ולכן תיענש; גורל הממלכה ובתוכה בית אל תשמש דוגמה לגורלה הצפוי של יהודה: גלות, הרס ומות המלך.<sup>698</sup> כמו כן, אי אפשר להתעלם מהדמיון הרב המצוי בין הסיפור לסיפור על הנביא מיהודה, שמגיע לבית אל בימי ירבעם בן יואש על מנת להתנבא על הולדת יאשיהו ועל נפילת בית אל: 1. שניהם מיהודה ומנבאים בשם ה' על נפילת בית אל. 2. שניהם נתקלים בירבעם בין אם על ידו באופן אישי ובין אם על ידי כהן

Wolff, Joel and Amos. <sup>696</sup>

Blenkinsopp, A History of Prophecy in Israel, pp. 85-96. <sup>697</sup>

Nelson, The Double Redaction of the Deuteronomistic History, pp. 126-127. <sup>698</sup>

ממסדי (למרות שבמל"א י"ג מדובר בירבעם בן נבט ואילו בספר עמוס בירבעם בן יואש). 3. בשני הסיפורים יש תפקיד לאכילת לחם (אם כי בהקשר שונה: הנביא מצטווה לא לאכול לחם בבית אל, ואילו אמציה מגרש את עמוס על מנת שיאכל לחם ביהודה). 4. האם כוונות אמציה וכוונת הנביא משומרון היו רעות? 5. האם ההתייחסות בשתיקה לפגר אצל עמוס (ח' 3) היא הד של ההתייחסות לפגר בסיפור במלכים? 6. בשני הסיפורים נעשה שימוש במלה "במות" במשמעות שונה מהמשמעות הרגילה. 7. כפי שהמשפט לירבעם נאמר ליד המזבח, גם עמוס מדבר על משפט האל ליד המזבח, אולם במלים שונות (ט' 1).<sup>699</sup> דמיון זה מעלה את האפשרות של עריכה דויטרונומיסטית של שני הסיפורים מחד; ושימוש בדפוס ספרותי מאידך. בשני המקרים אפשר לדבר על תקופה מאוחרת לזו בה התחבר הסיפור על הנביא עמוס.

עמוס אומר: "ונשאתם את סכות מלככם ואת כיון צלמיכם כוכב אלוהיכם אשר עשיתם לכם" (ה' 26). שתי האלוהיות הזרות, סכות וכיון, לקוחות מהפולחן האשורי, כאשר סכות נזכר גם כאל שהובא לשטח של ממלכת הצפון לאחר הכיבוש האשורי (מל"ב י"ז 30). עמוס מגנה אף את יהודה (ב' 4-5) וכן הוא מזכיר את ציון בהקשר של תוכחה (ו' 1). קיימים אזכורים להיסטוריה של עם ישראל, כמו יציאת מצרים (ב' 10; ג' 1; ה' 25). סביר, שאלה הן תוספות דויטרונומיסטיות, כפי שגם בספר מלכים מדברים על מעשים שעשו מלכי יהודה בהשפעת הפולחן האשורי, כמו: "העביר את בנו באש" (המלך אחז, מל"ב ט"ז 3) ולאחר מכן יאשיהו "טמא את התפת אשר בגי בן הנם לבלתי להעביר איש את בנו ואת בתו באש למלך" (מל"ב כ"ג 10). או: העבודה לצבא השמים, שאף היא חלק מהפולחן האשורי, אותה אימץ מנשה (מל"ב כ"א 5) ואילו יאשיהו הרס זאת (מל"ב כ"ג 4-5).<sup>700</sup> ניתן לכלול בכך גם את הפסוק המדבר "על

<sup>699</sup> Ackroyd, "A Judgement Narrative between Kings and Chronicles," pp. 78-81. כי ייתכן שהיו שני נוסחים של סיפור: האחד על נביא אנונימי והשני על עמוס, בדומה לסיפור על אלישע (מל"ב י"ג 21). המעבר מירבעם השני לראשון אינו תוצאה של בלבול בשמות המלכים, אלא רצונו של המחבר לקשר את העבודה הזרה עם ירבעם ועם בית אל בניגוד ליאשיהו, שבהריסת המזבח הוא מבצע את משפט האל. ייתכן שכאשר שיבצו את הסיפור בספר עמוס, האמינו שהדברים קרו לו, במיוחד שדברי עמוס מזכירים את סיפור ההקדשה המקראיים. מצד שני סביר יותר שהמאורע קרה לעמוס ולא לנביא אנונימי, כי קשה להניח, שבסיפור על עמוס, אבדה זהותו של הנביא.

<sup>700</sup> לכאורה ניתן לשאול: מה לפולחן אשורי בימי יאשיהו, עשרות שנים לאחר היחלשותה של אשור והיעלמותה מהאזור? על פי אלגביש, "דת ומדיניות חוץ בממלכת יהודה בתקופת ההגמוניה האשורית" עמ' 22-14, האשורים היו ליברלים בכל הקשור לפולחן של הארצות אותן כבשו. הפולחן האשורי אומץ בידי מלכי ישראל מרצונם החופשי, בתנאי שיישאר נאמנים לאשורים, כמו אחז, שצווה לעשות מזבח כדוגמת המזבח אשר ראה בדמשק (מל"ב ט"ז 10-12). ולכן הסינקרטיזם נמשך גם לאחר הסתלקותה של אשור מהאזור.

כל המשפחה אשר העליתי מארץ מצרים" המכליל את יהודה וישראל, ונחשב לתחיבה מאוחרת.<sup>701</sup> לרעיונות אלה אפשר להוסיף את הנאמר לעיל בעניין ההשקפה על הבאת קרבנות.

שמידט מדבר על הביטוי "דבר ה' אשר דבר" המצוי בספרות הדויטרנומיסטית (ח' 27; מל"א ב' 27; י"ד 18; ט"ו 29; י"ז 16 ועוד) ופעם אחת בספר ירמיהו (כ"ז 13). בספרי נבואה אחדים מופיע הביטוי "דבר ה' אשר היה" (הושע א' 1; יואל א' 1 מיכה א' 1; צפניה א' 1).<sup>702</sup>

קינן מדבר על דבריו של עמוס ג' 7; ה' 4-5, 14-15. הוא מציין, שעמוס מזכיר בנבואותיו מספר פעמים את בית אל (ג' 14; ד' 4; ה' 5-6). הוא מרבה לבקר הן את הפולחן והן את התנהגותם המתחסדת של אותם אנשים, שבאים לקיים את הפולחן אך מתעלמים מהצרכים החברתיים של נזקקי העם. אולם ראייתו את בית אל שונה בג' 14, בה' 6 ובה' 15 (לא נזכרת בית אל אלא "שארית יוסף"). בפסוקים אלה יש אזכור של סיפורים דויטרנומיסטיים, כמו הנבואה על יאשיהו, אשר עתיד לשרוף את הבמה בבית אל (מל"א י"ג) וכן מעשי יאשיהו המתוארים במל"ב כ"ג. בה' 15 יש רמז לגלות שבטי הצפון (722 לפנה"ס). עמוס אומנם מדבר על חורבנה של בית אל, אך לא בגלל עגל הזהב המצוי בה אלא בגלל חטאיו המוסריים של העם. ראיית הפולחן בבית אל כפולחן הכופר בה' היא ראייה דויטרנומיסטית. משום כך יש הרואים בפסוקים אלה תוספות דויטרנומיסטיות, שבאות להצדיק את פעולות יאשיהו, באשר כבר עמוס הכריז על נפילתה של בית אל כתוצאה מהחטאים שנעשים בה.<sup>703</sup>

העריכה הדויטרנומיסטית עשויה לקבל חיזוק גם מצד הארכיאולוגיה. עמוס מזכיר בנבואתו ארבע ערים: בית אל והגלגל (ד' 4; ה' 5), דן (ה' 14), באר שבע (ח' 5; 14). המשותף לכל הערים הללו הוא היותן מרכזי גבול ממלכתיים.<sup>704</sup> בניית מקדשים בערי הגבול מסמלת את הגבלת כוחו של האל לתחום הארץ. האל נמצא בגבול, ובכך הוא מגן על ארצו. אולם כבר בנבואותיו בפרקים א' וב' מדבר על שלטון האל על כל העמים. אם כן, מה הטעם במקדשי

<sup>701</sup> Folley, Amos and the Davidic Empire, pp. 94-95.

Schmidt, "The Deuteronomistische Redaktion des Amosbuches" pp. 191-193.

<sup>702</sup> Schmidt, "Die Deuteronomistische Redaktion des Amosbuches" pp. 168-193.

<sup>703</sup> Koenen, Bethel... pp. 181-184

<sup>704</sup> אהרוני, "החפירות בערד וריכוז הפולחן", עמ' 13-32. חיזוק לדעתו של אהרוני מצוי בכך, שערים, שנחשבו לערים חשובות כמו: שכם ותרצה, לא מסופר על כי היו בהם מקדשים למרות שייתכן שערים אלו נבחרו משיקולים אסטרטגיים.

גבול? רעיון זה של האל האוניברסאלי אומנם אינו מיוחד לספרות הדויטרונומיסטית, אך הזכרתן של הערים הללו, ולא שכם לדוגמה, שהייתה בירת הממלכה, עשויה לסמל את האינטרס של יאשיהו במיוחד, לבטל את הנצחת הפילוג בין ישראל ליהודה. והלוא יאשיהו הרחיב את תחום שלטונו גם לממלכת ישראל, שחלק גדול מתושביה הוגלו כמאה שנה קודם לכן בידי האשורים. לפיכך, אזכורן של הערים עשוי ללמד על עריכה דויטרונומיסטית.

אחד הרעיונות המרכזיים בסיפור הוא הצגתו של עמוס כנביא אמת. המסורת הדויטרונומיסטית מציגה את הנביאים כאנשים, שנלקחו ממקצועם הרגיל כדי להיות מתווכים בין ה' לעם. כך מתואר אלישע, כאשר אליהו מתגלה אליו כשהוא חורש את שדהו (מלכים א' י"ט), וכך גם עמוס בדבריו לאמציה.<sup>705</sup> עמוס הוא נביא אמת, כי המקור לדבריו בבית אל היו המראות שאותם ראה, והדברים אותם שמע בסוד המועצה השמימית: "כי לא יעשה אדוני ה' דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים" (עמוס ג' 7). הוא מעוצב בדמותו של משה "אשר ידעו ה' פנים אל פנים" (דברים ל"ד 10). כך גם במקום אחר בספרות הדויטרונומיסטית בסיפור על מיכיהו בן ימלה אשר רואה מראה אלוהי, אומר את דבר ה', ולאחר מכן דבריו מתגשמים (מל"א כ"ב 1-28; מל"ב י"ז 19; 23; כ"א 10; כ"ד 2). בכך דומים דברי עמוס לדברי ירמיהו (כ"ג 18; 22; כ"ח 8).<sup>706</sup>

ניתן להסיק, כי הסיפור על ההתנגשות בין עמוס לאמציה היה ידוע עוד בתקופתו של עמוס. הוא משתלב בתוך נבואותיו הקשות של עמוס על ממלכת ישראל. קושי מסוים קיים בעובדה, שהנבואה על ירבעם לא התממשה באופן בו היא נאמרת בנבואת עמוס. על פי ספר דברים, נביא, אשר נבואתו אינה מתגשמת הוא נביא שקר. ייתכן שמכיוון שהנבואה על ירבעם לא התממשה, היא הותאמה בתקופה מאוחרת, באופן חלקי בלבד, לנסיבות ההיסטוריות של שושלת ירבעם.<sup>707</sup>

<sup>705</sup> גם משה זוכה להתגלות אלוהית בעת רעייתו את צאן יתרו, והסיפור אינו שייך למקור הדויטרונומיסטי. ייתכן שמדובר בדפוס ספרותי.

<sup>706</sup> Dijkstra, Amos 7: 9-17. pp. 121-127.

<sup>707</sup> למרות הניסיון להציג את התממשות הנבואה כהוכחה לנבואת אמת, הרי גם חולדה הנביאה, מודיעה ליאשיהו, כי הוא ישכב בשלום עם אבותיו (מל"ב כ"ב 14-20), ובכל זאת הוא נהרג במלחמה במגידו בידי פרעה נכה מלך מצרים. אומנם העם הביאו לקבורה בירושלים, שם הוא נח בשלום, אך כבר פירש רש"י בבראשית מ"ז 30 ד"ה ושכבתי, כי "מצינו בכמה מקומות לשון שכיבה עם אבותיו היא הגויעה, ולא

כפי שראינו, ניתן לדבר על עריכה משנה תורתית בספר עמוס. סביר להניח, כי גם בסיפור על ההתנגשות קיים רובד עריכה. הוא מצוי בעיקר בתיאור העונש על גלות ישראל. מכיוון שהבחנה בין נביא שקר לנביא אמת בספר דברים היא התגשמות הנבואה, נוספה הנבואה על גלות ישראל על ידי עורך, שכבר ידע על הגלות. תוספת זו באה על מנת להכליל את עמוס בין נביאי האמת. התואר שניתן לירבעם "מלך ישראל" (פס' 10), כאמור לעיל, יכול ללמד על כתיבתו היהודאית של הסיפור. בספרות הדויטרונומיסטית מודגש תואר זה של המלך כאשר יש כוונה להצביע על אחריותו של המלך לגורל העם (פרט לנוסחאות הקבועות של הצגת המלך תוך סינכרוניזציה עם המלך המקביל לו). לדוגמה: מל"ב כ"ב 18; ירמיהו כ"א 7 ועוד.

האם עיקר הסיפור הוא בגורלו של הנביא או בדבר ה' אותו הוא אומר? רק פס' 14-15 מספרים על תולדותיו של עמוס, בעוד כל יתר הסיפור מתרכז בדבר ה', הנאמר על ידי עמוס (פס' 16-17) או מצוטטים בידי אמציה (פס' 11). גם דברי עמוס על עצמו נועדו רק כדי להסביר, שהוא נושא את דבר ה'.

אך גם אם התואר "חוזזה" עשוי להישמע אירוני כאשר הוא נאמר בפי אמציה, הרי הרמיזה, לפיה עמוס מתפרנס מהנבואה, מעמידה אותו, לכאורה, בשורה אחת עם נביאי השקר. במאבק הכוח הזה יוצא עמוס כשידו על העליונה. הוא מתעלם מהאירוניה שנשמעת בכינוי "חוזזה", אך מצדיק את אמציה בכך, שאומנם אינו שייך למקום: "כי בוקר אנכי ובולס שקמים". אך מאחוריו עומד ה'. אמציה מגן כביכול על עם ישראל, אך מי שבאמת גורל ישראל תלוי בו הוא אלוהים, והוא שלח את עמוס: "לך הנבא אל עמי ישראל" (15). אמציה אף מופשט עירום ועריה, מכיוון שהמעמד שהוא כה גאה בו ייפגע לאחר שאשתו "תזנה בעיר תזנה ובניך ובנותיך בחרב יפולו ואדמתך בחבל תחולק ואתה על אדמה טמאה תמות" (17). בסופו של דבר אמציה עצמו יגורש מעל האדמה ממנה רצה לגרש את עמוס. המסר של הסיפור הוא: הכוח האולטימטיבי נשאר בידי ה' ולא בידי הכהן והמלך, גם אם המקום הוא "מקדש מלך ובית ממלכה".

העריכה הדויטרונומיסטית יכולה להתבצע לכל המוקדם בסוף המאה השביעית לפנה"ס דהיינו בתקופת יאשיהו. כשם שסיפורי ההיסטוריה בספרי נביאים ראשונים יכלו לשמש

---

הקבורה, כמו: "וישכב דוד עם אבותיו, ואחר כך "ויקבר בעיר דוד" (מל"א ב' 10)). הוא הדין בנבואה לירבעם, שהוא עצמו מת בשלום ולעומת זאת בנו זכריה נרצח.

תעמולה למען הרפורמה של יאשיהו,<sup>708</sup> כך ניתן לומר אף על הסיפור הזה. הכינויים שניתנים לבית אל - "מקדש מלך" ו"בית מלוכה" - הם בדיוק הכינויים המאפיינים את ירושלים, בה מצויים הן המקדש והן ארמון המלך. הימצאותו של נביא מיהודה בעיר הבירה של ממלכת הצפון עשויה לשרת את מטרתו של הדויטרונמיסט, המראה, כי יש לרכז את הפולחן, שאם לא כן תהיה גלות. לסיפור על ההתנגשות יש, אפוא, רקע מאוחר.

#### 6. מסקנות:

אין לשלול את קיומו של העימות בין עמוס הנביא לאמציה הכהן. אלא שהסיפור נכתב זמן רב לאחר ההתרחשות עצמה, ושובץ בטקסט מסיכות לשוניות, תמאטיות ואף בגלל הדמיון במבנה (פרק 2). המספר אינו מתרכז בסיבה העיקרית לעימות זה. כפי שנאמר לעיל (פרק 3) אין בסיפור נקודת הראות של אמציה, וניתן ללמוד על עמדתו מתוך שני פסוקים: מדבריו לעמוס ולאחר מכן מהאיגרת שהוא שולח אל המלך ירבעם. יחד עם זאת, טענותיו הגלויות של אמציה מציגות נאמנות למלך, שעל האינטרסים שלו הוא חייב להגן. מתוך אינטרס זה הוא מגרש את עמוס בחזרה ליהודה, כשהוא רומז על האינטרסים של עמוס, שהגיע לבית אל, כביכול, כדי להניא את אנשי הצפון לחזור אל מלך יהודה. אולם ההסבר הגלוי עשוי לכסות על המניע האחר להתנגשות והוא המניע האידיאולוגי: עמוס בנבואותיו רואה בעשיית הצדק החברתי את הסלע עליו עומדת החברה. הוא מוקיע את הפולחן, שאמציה וחבר מרעיו רואים בו את חזות הכל. מכיוון שאמציה רואה בדברי עמוס בנוסף על כך גם פגיעה ישירה בפרנסתו, הרי שהמניע מאחורי העימות נע בין המניע האישי למניע האידיאולוגי.

הסיפור התחבר זמן רב לאחר ההתרחשות, דבר הנלמד במיוחד מהזכרת הגלות, שקשה לדבר עליה בתקופתו של עמוס, תקופה בה הסכנה האשורית טרם נשקפה וכן מתוך הלשון הדומה במידה רבה ללשונו של העורך המשנה תורתי (פרק 4). הסיפור נכתב על פי דפוסים של סיפורים על התנגשויות בין כהנים לנביאים כמו סיפורי העימותים שנמצאים בספר ירמיהו אחדים מהסיפורים הללו יצאו מתחת ידיו של העורך הדויטרונמיסטי (פרק 5). הוא התאים את

<sup>708</sup> Nelson, Double Redaction of the Deuteronomistic History, pp. 121-123.

הסיפור לאמונתו: שלטון אלוהים על העמים במיוחד על יהודה ועל ישראל, והענשת הכופרים  
בהשגחתו זו ובעונש אותו הוא עתיד להביא.  
סיפור זה אף משתלב במגמה להראות את הנביא כעליון על הכהן. אומנם עמוס הוא המגורש  
בבושת פנים, אולם הוא גם זה שאומר את המלה האחרונה.

## פרק ו' - ירמיהו בפני שופטיו – פרקים ז' 1-21 וכ"ו

סיפור זה שופך אור על מאבקו של ירמיהו הנביא כנגד המימסד ביהודה שבתוכו מצויים אף כהנים. העדפת המוסר על הפולחן עשויה לחבל במעמדם של הכהנים ואף במקור הכנסותיהם, וייתכן שבשל כך הם מוכנים לשתף פעולה עם גורמים אחרים ולהעמידו לדין.

### 1. הקדמה:

הרכבו המגוון של ספר ירמיהו מעורר לשתי עמדות מנוגדות: זו המאחדת, אשר טוענת כי כל המצוי בספר הוא פרי יצירתו של ירמיהו ושל ברוך, סופרו הנאמן, פרט לפרק נ"ב; וקיימת הגישה המפצלת, אשר טוענת, כי ספר ירמיהו עבר עריכה ואולי יותר מעריכה אחת. פירושו של דבר, שהספר מכיל מספר שכבות, שנכתבו במשך תקופות אחדות.<sup>709</sup> דעה זו מתבססת הן על הסוגות הספרותיות השונות המצויות בספר, והן על לשונו. על פי חלוקת מובינקל<sup>710</sup> יש לחלק את ספר ירמיהו לשלושה חלקים: נבואות שירה, סיפורים ביוגרפיים ונבואות פרוזה. בעוד רוב הנבואות השיריות מיוחסות לירמיהו, גם אם לא הוא העלה אותן על הכתב, מוסכם בין החוקרים, שרוב נבואות הפרוזה וקל וחומר הסיפורים הביוגרפיים הועלו על הכתב בידי סופרים, ולא ברור באיזו מידה הם מבוססים על דברים אותם אמר הנביא. לביוגרפיה ככלל יש נטייה להתרכז בחייה האישיים של הדמות על חשבון תיאור המאורעות. כתוצאה מכך קיימת

---

"...Layers of Meaning", Patton, ושם ביבליוגרפיה. אפשר להוסיף, כי גם הביטויים הבבליים המרובים מחזקים את הטענה, שירמיהו, אשר גלה למצרים, לא היה יכול להשתמש בשפה בבליית רחבה. Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel*, pp. 115 מפנה להערה 8. הופמן, ירמיהו, עמ' 59-80, לאחר הדיון בגישות השונות, מייחס לירמיהו רק כ-550 פסוקים מתוך 1364 לפי מניין המסורה בכתב-יד לנינגרד (עמ' 66). כמו כן מתאר הופמן את התהוות ספר ירמיהו כסידורן של יחידות נבואיות וגיבושן לפרשות ואלו לחטיבות. לאחר שהוא מתאר את הדרך המשוערת של התהוות הספר, טוען הופמן, כי למרות שניתן במקומות רבים למצוא הסבר לסידורן של הנבואות, הרי תמיד נמצא גם חריגות.<sup>710</sup> כבר Mowinckel, *Zur Komposition des Buches Jeremia*, Kristinia (Oslo), 1914. חילק את נבואות ירמיהו ל-3 חטיבות: A = נבואות שיריות; B = סיפורים ביוגרפיים; C = נבואות פרוזה. יש להניח, כי הסיפורים הביוגרפיים, הכתובים בגוף שלישי, לא נכתבו בידי ירמיהו. אך יחד עם זאת מקובל, שנבואות הפרוזה נכתבו בידי אדם זר, חלק סבורים שהיה זה ברוך בן נריה (לגבי הפריקים המספרים על גורל שארית יהודה במצרים, ראו הרן, האסופה המקראית, עמ' 238; חלוקה זו מקובלת במחקר וחילוקי הדעות בין החוקרים סובבים סביב שאלות, כגון: זמנם של מקורות הפרוזה ואופי זיקתם לספרות המשנה-תורתית; האם הפרוזה "מקורית" או תוצאה של עריכה משנה-תורתית של הספר וכיו"ב. הופמן "ירמיהו", מדבר על שלושה שלבים בהיווצרות ספר ירמיהו: שנת 605 לפנה"ס – עריכת קובץ של דברי ירמיהו מימי יאשיהו ועד שנת ארבע ליהויקים; שלב שני – עד ערב חורבן ירושלים; שלב שלישי – לאחר החורבן. בשלב זה גבר העיסוק בנבואות ירמיהו בעיקר כתוצאה מכך שנבואות החורבן שלו התקיימו, ואז הועלו על כתב גם סיפורים מחיי ירמיהו. אלה שהעלו את הרוב השלישי היו כנראה מאנשי האסכולה ה"משנה תורתית" והם גם אחראים לשיבוץ ההיסטוריוגרפיה המשנה תורתית כדי להבהיר את המסגרת ההיסטורית של הספר (עמ' 74-76).



גם השאלה של הביוגרפיה כמקור היסטורי אמין. בין אם היה זה ברוך בן נריה, שמתואר כאדם שכותב את דברי ירמיהו (ירמיהו ל"ו 4, מ"ה 1), ובין אם היו אלה עורכים או סופרים משנה תורתיים מלפני הגלות או לאחריה, או שמא סופרים אנונימיים אחרים - הסיפורים משקפים גם או בעיקר את האידיאולוגיה של הסופרים - העורכים. מצד אחד, קשה להניח, שסופר יבדה מלבו התנגשויות בין ירמיהו לכהנים. אולם מצד שני גם אם גרעין הסיפור מבוסס על מאורע אמיתי, יש להניח, שסביבו נוספו דעותיהם ורעיונותיהם של העורכים, משהו מעין "תורה שבעל פה".

מובן, אפוא, כי לא תמיד כאשר מייחסים נבואות ל"ירמיהו הנביא" הכוונה לאדם ירמיהו. לעתים קרובות הכוונה לעורכי הספר, דהיינו לבעלי האידיאולוגיה, אשר לעתים הרחיבו את דבריו המקוריים של ירמיהו באמצעות תוספות משל עצמם, ולעתים כתבו את הדברים בעצמם. קשה לבודד בתוך הספר ובמיוחד בנבואת הפרוזה או בסיפורים הביוגרפיים את ה- *ipsissima verba* של הנביא.

לדעת פטון, למרות שבספר ירמיהו משתקפים רעיונות מנוגדים, משקפת העריכה השקפה דומה לגבי הכהונה. פעמים רבות מזכיר ירמיהו את הכהנים ביחד עם הזכרתן של קבוצות אחרות אשר מזוהות עם הממסד השלטוני: מלכי יהודה, השרים והנביאים (ה' 31; ו' 13-14; ח' 10-11; י"ג 13; י"ד 18). בכל המקרים הוא מגנה אותם בין אם בגלל אמירת שקר ובין עקב רדיפת בצע וחווה להם פורענות. ירמיהו רואה בכהנים נציגים של הממסד, אותו הוא מאשים בנפילת העם.<sup>711</sup>

הסיפור בפרק כ"ו, אשר מתאר את המשפט שבפניו עומד ירמיהו, שייך לסיפורים הביוגרפיים. השאלה היא: מי כתב את הסיפור ומתי?

בתשובות לשאלות אלו תלויים המסרים של הסיפור והבנת העימות המסופר בו. לפיכך, הדיון בסיפור המשפט ייערך על פי הנושאים הבאים:

א. יחסו של ירמיהו לרפורמה של יאשיהו.

ב. היחס בין פרק ז' לפרק כ"ו.

<sup>711</sup> Patton "Layers of Meaning: Priesthood in Jeremiah MT", p. 150.

ג. האם יש עריכה דויטרונומיסטית בפרקים ז' וכ"ו?

ד. מתי נכתבו פרק ז' ופרק כ"ו?

## 2. היחס לרפורמה של יאשיהו, כפי שהוא מוצג בספר ירמיהו

על ירמיהו נאמר בכותרת לספרו כי "היה דבר ה' אליו בימי יאשיהו בן אמון מלך יהודה בשלוש עשרה שנה למלכו" (ירמיהו א' 2). בספר מלכים ב' מסופר, כי בשנה השמונה עשרה למלכותו של יאשיהו, החל המלך יאשיהו לחזק את בדיק הבית במקדש (מל"ב כ"ב 3). כתוצאה מפעולות הבנייה נמצא ספר במקדש, ובעקבותיו עושה יאשיהו את הרפורמה הדתית, שעיקרה ריכוז הפולחן בבית המקדש בירושלים. על פי הכותרת (ירמיהו א' 2), ירמיהו החל לפעול בערך בשנת 627 לפסה"נ ואילו הרפורמה של יאשיהו נערכה 5 שנים מאוחר יותר. ירמיהו החל להתנבא, אפוא, מעט לפני כניסת הרפורמה לתוקפה. מכיוון שלפי המסופר בספרי מלכים ודברי הימים, הרפורמה גרמה למהפכה דתית וחברתית, ומכיוון שירמיהו היה דמות מקובלת ומוערכת בירושלים, יש להניח שהיה עליו לנקוט עמדה כלפי רפורמה זו. האם יש התייחסות של ירמיהו לרפורמה? ואם יש התייחסות מעין זו, האם ירמיהו נוקט עמדה המביעה תמיכה ברפורמה או שהוא מתנגד לה? מכיוון שהרפורמה מקצצת בהכנסות הכהנים ומעבירה חלק נכר מהשליטה בכספי המקדש אל המלך, תמיכתו של ירמיהו ברפורמה עשויה להסביר את התנגדותם של הכהנים לדבריו.

אין נבואה בספר בה ניתן למצוא התייחסות גלויה של ירמיהו לרפורמה. לכן יש טוענים כי לא ייתכן שירמיהו תמך ברפורמה.<sup>712</sup> לעומתם יש טוענים, שירמיהו רצה בה.<sup>713</sup> רוב החוקרים שתמחו על אי הבעת דעה ישירה על הרפורמה, ניסו להסביר זאת בדרכים שונות. יש טוענים,<sup>714</sup> כי השנה השלוש עשרה ליאשיהו אינה שנת ההתגלות לירמיהו אלא שנת הולדתו. כאשר ירמיהו נשאל: מתי נבחר כנביא, הוא ענה: בשנה ה- 13 ליאשיהו, כשהכוונה הייתה לשנת לידתו. הלוא הוא עצמו אומר "בטרם אצורך בבטן ידעתך ובטרם תצא מרחם

<sup>712</sup> לדוגמה: Hyatt, "Jeremiah and Deuteronomy", pp. 114-119.

<sup>713</sup> לדוגמה: רופא, "ירמיהו וספרו-דברי סכום", עמ' 308-315.

<sup>714</sup> Holladay, "A Fresh Look at "Source B" and "Source C", pp. 226-227.

הקדשתיך" (א' 5). אולם הוא הסכים להיות נביא רק לאחר מותו של יאשיהו.<sup>715</sup> אם כך הדבר, ירמיהו היה ילד בזמן הרפורמה, ובמלאות לו 17 שנים נהרג יאשיהו בקרב מגידו. וזוהי הסיבה בגללה אין בדבריו התייחסות אליה. כמו כן ייתכן, שנבואותיו של ירמיהו מתקופת יאשיהו נשמטו מן הספר, כפי שמסופר שבסוף התקופה ירד ירמיהו למצרים עם הבורחים מאימת תגובתו של מלך בבל על רצח גדליהו בן אחיקם, אולם אין נבואות של ירמיהו מתקופת היותו גולה במצרים.<sup>716</sup>

כמו כן, אם נקבל את ההשערה, שמטרת הרפורמה הייתה בעיקר כלכלית ורק בעקיפין דתית (כפי שצוין בפרק א' 4 "אידיאולוגיה ואידיאלים"), ייתכן שירמיהו אינו מביע את דעתו על מעשה המלך יאשיהו, כי עניינו אינו נתון לריכוז הפולחן בירושלים אלא לחטאי העם, כפי שהדבר משתקף בנבואות.

בדברו על הרפורמה אומר הייט, כי הרפורמה לא הצליחה ביותר, ולכן קשה להוכיח מה היה יחסו של ירמיהו לרפורמה. הוכחות לאי הצלחת הרפורמה הוא מוצא בהוקעת העבודה בהרים הגבוהים, דהיינו פיזור הפולחן, מצב שמשקף, לדעתו, את סוף ימי יאשיהו ואת ימי יהויקים. העובדה שירמיהו מבקר את ההתגודדות ואת עשיית הקרחה (ט"ז 6; מ"א 5 לעומת דברים י"ד 1) וכן את עבודת הנשים למלכת השמים (ז' 18) מלמדת, על כי חוקי ספר דברים לא התקבלו במהרה. לאחר שהייט מטיל ספק בהצלחתה של הרפורמה, הוא מדגים באמצעות פסוקים מספר ירמיהו, שמהם ניתן להבין, לדעתו, כי ירמיהו לא תמך ברפורמה. לדוגמה: מי שאמר את הנבואות המדברות על חורבן המקדש ועל חורבן ירושלים (ז' 21-23 וכ"ו) שעומדות בניגוד למקום החשוב שהן העיר והן המקדש תופסים ברפורמה; ומי שהוקיע את הקרבת הקרבנות (ו' 20; ז' 21-23) והתקיף את הנביאים ואת הכהנים (ח' 8-9; 13; וב' 8) לא ייתכן שתמך ברפורמה. את הטענה, לפיה ירמיהו היה מקורב לשפן הסופר, דבר המלמד, על כי הייתה לו תמיכה מצד מקורבי המלך יאשיהו, מבצעי הרפורמה, הייט דוחה באמרו, כי הקירבה בין

<sup>715</sup> ראה לכך ניתן למצוא בדברי ירמיהו "נמצאו דבריך ואוכלם" (ט"ו 16): הפעמים הנוספות בהן מצויה המלה "דבר" במובן של דבר ה' בצירוף הפועל "מצא" בבנין נפעל הן בסיפור על מציאת מגילת הספר במקדש (מל"ב כ"ב 13; כ"ג 2; דה"ב ל"ד 21; 30). כלומר: השימוש באותו ביטוי מתכוון לקשור את דברי ירמיהו למציאת הספר.

<sup>716</sup> אין לדעת בברור, אם ירמיהו המשיך להתנבא במצרים, ולכן אי הימצאותו נבואות מתקופה זו אינה ראייה ודאית לאובדן.

הסופר לבין ירמיהו היא על הסכמה בשאלות חברתיות ולא דתיות. כמו כן הוא משווה את ירמיהו לישעיהו ומסיק מכך, שבניגוד לישעיהו שהיו לו מהלכים אצל אחז ואצל חזקיהו, הרי אין שום רמז לקשר מעין זה בין ירמיהו ליאשיהו, ויש להניח, שאילו ירמיהו היה תומך ברפורמה, היה יאשיהו שמח להראות, כי הוא נתמך על ידי הנביאים. הדבר בולט במיוחד בעת מציאת הספר: יאשיהו פונה אל חולדה הנביאה במקום אל ירמיהו.<sup>717</sup> פיטקן מוסיף על הנימוקים הללו, כי אילו תמך ירמיהו ברפורמה, יש להניח שהיה נזכר בספר מלכים, אולם אין הוא נזכר שם.<sup>718</sup>

קשה לקבל את טענותיו של הייט. את הצלחתה או את אי הצלחתה של הרפורמה קשה לשפוט, כי בין הרפורמה שנערכה בשנת 622 לפנה"ס לבין החורבן והגלות בשנת 586 לפנה"ס עבר פרק זמן קצר ביותר, ואי אפשר לצפות לכניסתה של אידיאולוגיה חדשה בזמן כה קצר. מה עוד שכבר בשנת 597 לפנה"ס הייתה גלות האליטות, כך שיתכן שלא היה כוח מניע חזק דיו שיביא להגשמת הרפורמה. אולם אין פירושו של דבר שלא נשמעו בירושלים וביהודה קולות תומכים ברפורמה או קולות המתנגדים לה. כמו כן לא נרמז מהו הרקע ליחסים בין שפן הסופר לבין ירמיהו, וההשערה שמדובר על אינטרסים חברתיים בלבד, אין לה על מה לסמוך. אין שום ראיה לזמן המדויק בו נאמרה הנבואה בה יש הוקעה של עבודת האל במקומות הגבוהים. וגם אם היא נאמרה בסוף ימי יאשיהו או בראשית ימי יהויקים היא עדיין משתלבת ברעיון ריכוז הפולחן. בנוסף על כך, אם ירמיהו היה עדיין נער (או ילד) בזמן ביצוע הרפורמה, ונבואותיו התפרסמו לאחר מות יאשיהו, קשה לצפות מיאשיהו שיסתמך על דבריו.

הדעה השנייה, המציגה את ירמיהו כנביא שתומך ברפורמה, נתמכת אף היא על פרשנות של דברי הנביא. תמיכתו ברפורמה ניכרת מתוך גינוי מזבחות השדה שגרמו לסינקרטיזם (ב' 23; ג' 2; י"ג 27) וכן מהנבואות בהן מתואר הממסד הדתי כמי שעושה פארודיה של התשובה. רמז אחר לתמיכתו של ירמיהו ברפורמה מצוי בהשוואה של מקדש שילה, שהיה מקדש מרכזי בטרם

<sup>717</sup> Hyatt, "Jeremiah and Deuteronomy", pp. 117-120. מסקנתו היא כי העורך הדויתרונומיסט ניסה להראות באמצעים שונים שירמיהו לא אישר בתחילה את הרפורמה אך לאחר מכן שינה את דעתו (לדוגמה בנבואות המאוחרות המדברות על כי הגלות היא עונש על חטאי העם).

<sup>718</sup> פיטקן מצטט את מקונויל בעמ' 113-114 McConville, Judgement and Promise: An Interpretation of the Book of Jeremiah, 1993, p 19.

תקופת המלוכה, למקדש ירושלים (ד' 12).<sup>719</sup> ירמיהו נושא נבואה זו בימי יהויקים כדי לנגח את מדיניותו של המלך יהויקים. לאחר הדחת אחיו יהואחז, שהיה פרו בבלי, ומינויו בידי מלך מצרים, החל יהויקים בפעולות בנייה, שמטרתן הייתה לפאר ולהגדיל את מתחם הארמון, ובתוכו גם את המקדש (ירמיהו כ"ב 13-17). מכיוון שיהויקים ניצל את עבודת העם, ראה ירמיהו בהבטחתו לעם, על כי המקדש ייתן בטחון מפני אסון ומפני חטא מעין גניבת דעת. לכן עצם ההתקפה על מדיניות יהויקים יש בה מעין תמיכה עקיפה ברפורמה של יאשיהו. הטענה מסתמכת על כך, שאילו טענתו העיקרית של ירמיהו הייתה נגד ביטחון במקדש, היה עליו לשאת את דבריו עוד בימי יאשיהו, שהרי הרפורמה אף היא מרכזה את המקדש. אך העובדה שהדברים נאמרים בימי יהויקים מלמדת על כי ירמיהו לא התנגד לרפורמה עצמה, שלווה בשמירה על המוסר, אלא למדיניות הבלתי מוסרית של יהויקים. להערכתנו, אם ירמיהו תמך ברפורמה לא היה זה מהסיבה הזאת. יש רק נבואה אחת (בפרק כ"ב) המתייחסת לחטאי יהויקים. אפשר להסיק ממנה על יחסו של ירמיהו לפעולות הבנייה של יהויקים ותו לא.

הדעה הקיצונית ביותר, שמתייחסת לתמיכתו של ירמיהו ברפורמה היא של לויכטר. הוא טוען, שיאשיהו מינה את ירמיהו להיות התועמלן הראשי מטעמו לטובת הרפורמה. על מנת להתגבר על הדיון בשאלת גילו של ירמיהו בזמן הרפורמה, שמסתמך על דברי ירמיהו בסיפור ההקדשה: "לא ידעתי דבר כי נער אנכי" (א' 6), מפרש לויכטר את המלה "נער" במשמעות של אדם שנכנס לתפקיד חדש ולא דווקא מבחינה כרונולוגית. ראייה לפירושו הוא מוצא בדברי שלמה לה': "ואנכי נער קטן לא אדע צאת ובא" (מל"א ג' 7). שלמה לא היה נער קטן כאשר נמשח כמלך, ולכן אין הוא מתכוון לגילו אלא לחוסר ניסיונו.<sup>720</sup> כלומר: ירמיהו מתאר את חוסר ניסיונו ולא את גילו הכרונולוגי. ומכיוון שיש להניח, שירמיהו הגיע לירושלים בעקבות הרפורמה (דברים י"ח 6-8), סביר הדבר שהוא ויאשיהו הם בני דור אחד.<sup>721</sup> הבעיה בדעה זו

<sup>719</sup> Wilcoxon, "The Political Background of Jeremiah's Temple Sermon", pp. 151-165.

<sup>720</sup> התנ"ך אינו מספר מה היה גילו של שלמה כאשר עלה על כסא המלוכה. רד"ק מצטט את דברי רז"ל אשר לפי חשבונם שלמה היה בן שתי עשרה שנה, אולם חשבונם מפוקפק ביותר, כי הוא מתעלם מהתקופה שחלפה בין המאורע שמשתקף בסיפור על דוד ובת שבע לבין המאורע שמתאר את אונס אמנון את תמר, ומתייחס לשני המאורעות אילו תכפו זה את זה. במקומות אחדים במקרא משמעות "נער" היא לאדם צעיר אך בפירוש לא לילד: שופטים ט' 54; י"ז 7; שמ"א י"ז 33; שמ"ב י"ג 34 ועוד.

<sup>721</sup> Leuchter, Josiah's Reform and Jeremiah's Scroll, pp. 70-73.

היא, שאין תמיכה ברורה של ירמיהו ברפורמה, כמו גם אין רמז לקשר בין יאשיהו לבין ירמיהו כדוגמת הקשר בין ישעיהו בן אמוץ לחזקיהו, למשל.

למרות שאין בספר ירמיהו הבעת דעה גלויה על הרפורמה, ניתן למצוא רמזים של אהדה אליה. הברית שבין ה' לעם נזכרת פעמים אחדות וכמו כן מתוארת הפרתה של הברית מצד העם (י"א 3, 6, 8; ל"א 32; ל"ד 18). גם ההשוואה של היחסים בין ה' לעם ישראל ליחסים בין בעל לאישה בפרק ב' 2 יכולים לרמוז על ברית. ספר דברים מזכיר אחת עשרה פעמים את המלה "ברית", כאשר ברוב המקרים הוא מתייחס לברית אותה כורת ה' עם העם (ה' 3; ז' 9; כ"ט 8, 13; ועוד). השימוש במלה זו יכול להצביע על קשר בין הנבואות בספר ירמיהו לתורת ספר דברים. בספר דברים מדגישים מספר פעמים את הברית בין ה' לעם, את אפשרות הפרתה של ברית זו בידי העם, ואת ההשלכות שיהיו לכך על גורלו של העם. במיוחד כשבסיפור על הרפורמה של יאשיהו מדובר על ברית אותה כורת יאשיהו בין ה' לעם (מל"ב כ"ג 1-3). בספר ירמיהו אף מרחיקים לכת בעניין זה. בעוד הברית בספר דברים מתכוונת לברית סיני, שסמליה הם הארון והלוחות המצויים במקדש, מדובר בספר ירמיהו על ברית, אשר תהיה כתובה על לבו של העם (ל"א 30, 31, 32).<sup>722</sup> מכיוון שתפקידם של הכהנים ללמד את העם תורה, ייתכן שבדיבור על ברית שאינה נלמדת יש מעין רצון לבקר את הכהנים, אשר לא עשו את מלאכתם כהלכה.<sup>723</sup> הרפורמה של יאשיהו אינה מדברת על רעיון זה, וייתכן שהדגשתו ולא הדגשת הפולחן (אם כי גם לא דחייתו), יכולה לגרום לכהנים להתנכל לנביא.

הבעיה הקיימת בעניין נבואות אלו היא, שרובן נחשבות כנבואות שאינן שייכות לירמיהו, אלא הן פרי עטו של העורך המשנה תורתו. ביטויים כמו: "כור הברזל" (י"א 4) כשהכוונה לשעבוד מצרים; "למען הקים את השבועה אשר נשבעתי לאבותיכם" (י"א 5); "וילכו איש בשרירות לבו הרע" (י"א 8) – אלו ביטויים המאפיינים את הספרות הדויטרונמיסטית.<sup>724</sup>

<sup>722</sup> Cazzeles, "Jeremiah and Deuteronomy", pp. 110-111.

<sup>723</sup> Bibbs, "The Prophetic Critique of Ritual in Old Testament Theology", pp. 36-37. עוד, כי הדעות אותן מביע ירמיהו כנגד הפולחן הן פרובוקטיביות על מנת לנער את העם.

<sup>724</sup> Blenkinsopp, A History of Prophecy, pp.161-162. הופמן, ירמיהו, עמ' 42. הופמן מנתח את ירמיהו ל"ו במאמרו "ועוד נוסף עליהם דברים כהמה", ואומר על הביטוי "ועוד נוסף עליהם הרבה דברים כהמה" (ל"ו 32), כי הכוונה להגיד, שגם אם הדברים לא נכתבו על ידי ירמיהו, הם לגיטימיים בתנאי שנאמרו מפי נביא.

כתוצאה מכך קשה לדעת, מה הייתה עמדתו של ירמיהו הנביא בעניין. דהיינו: קיים רצון של העורכים להציג את ירמיהו כנביא, שיודע את הכתוב בספר דברים הן מבחינת הסגנון והן מבחינת הרעיונות והחוקים, ולכן הוא מזדהה עם הכתוב שם. יש להניח, שגם אם הנבואות נערכו או אפילו נכתבו בידי העורך המשנה תורתי, לא היו מייחסים לירמיהו דעות המנוגדות לרעיונות אותם הביע בנבואותיו. כמו כן, מתואר ירמיהו כנביא, שלא הסתיר את דעתו, ולעתים נשקפה סכנה לחייו עקב הבעה פומבית של דעותיו אלו. לכן אילו היה ירמיהו מתנגד לרפורמה באופן נחרץ, יש להניח, שהדבר היה ידוע, ולא היו רומזים על אהדה כלפיה, קל וחומר שעורכי הספר לא היו בוחרים בו כאחד מנושאי רעיונותיהם.

יתר על כן, ירמיהו מתלונן פעמים אחדות על יחסם של בני ענתות אליו (ירמיהו י"א 21; י"ב 6; כ' 10).<sup>725</sup> אם ירמיהו עצמו מן הכהנים אשר בענתות, מדוע יתנכלו לו בני משפחתו? ניתן להעלות סברה, כי ירמיהו תמך ברפורמה של יאשיהו, דבר שהעלה את חמתם של יושבי ענתות כלפיו, לפי שהרפורמה גדעה את מקור פרנסתם. ייתכן אף שירמיהו הגיע לירושלים כתוצאה מכך, שיאשיהו ריכז את הכהנים בירושלים (מל"ב כ"ג 8), וירמיהו היה "בן חלקיהו מן הכהנים אשר בענתות" (ירמיהו א' 1). אולם יש להניח, שהמעבר לירושלים נתקל בהתנגדות מצד כהני המקדש, אשר לא חפצו לחלוק את זכויותיהם עם הכהנים החדשים. משום כך הם מתנכלים לירמיהו, אף שהוא תומך ברפורמה.

ירמיהו מתקיף בנבואתו את הכהנים: "הכהנים לא אמרו: איה ה' ותופשי התורה לא ידעוני" (ירמיהו ב' 8). גם במקומות אחרים מתקיף ירמיהו את הכהנים (ד' 9; ה' 31). אי אפשר להסיק מכך על עמדתו של ירמיהו ביחס לרפורמה. בספר ירמיהו אין שלילת הלגיטימיות של הכהנים. נהפוך הוא: נאמר במפורש, כי רק אם יפרו את בריתו, הוא יפר את הברית עם בית דוד ועם הלויים הכהנים משרתיו (ל"ג 19-22). ניתן להסיק מכך, כי אם לא יפרו את הברית עם ה', הוא יקיים את בריתו עם הכהנים. אין בספר רמז למאבקים בין קבוצות יריבות של כהנים: לא צדוקים (=המייחסים עצמם לצדוק הכהן) נגד לויים; נביאי הפריפריה מול נביאי המקדש

<sup>725</sup> גם אם י"א 21 אינו של ירמיהו, עצם העובדה שגם בנבואות המיוחסות לירמיהו משתקפת האיבה בינו לבין אנשי עירו יכולה להעיד על אמיתות המצב. קשה להניח, שעורך כלשהו היה בודה מלבן שנאה בין ירמיהו לבין אנשי ענתות.

בירושלים; נביאי שילה מול נביאי המקדש. וגם אם ירמיהו מגיע לירושלים כנביא מהפריפריה כתוצאה מהרפורמה, אין לכך רמז בספר.<sup>726</sup> מצד שני שולטת בספר ירמיהו הדעה המאפיינת את הספרות הדויטרונומיסטית, לפיה הנביאים הם ממשיכי משה. אל משה התגלה ה' ונתן לו את החוקים. כפי שאלוהים העביר את דבריו למשה, כך הוא ממשיך עם הנביאים. כלומר: הסמכות שיש לדברי משה קיימת גם בנוגע לדברי הנביאים. לפי דעת הדויטרונומיסט, החוק והנביאים קשורים זה בזה. רעיון זה מופיע בחוק הנביא (דברים י"ח 9-22), בו נאמר במפורש, שדבר ה' יגיע אל העם באמצעות הנביא, והנביא יהיה כמו משה.<sup>727</sup> האסונות שבאו על העם הם כתוצאה מדחיית דברי הנביאים, דהיינו מאי ציות לחוקים המועברים באמצעות הנביאים.<sup>728</sup> המסקנה היא שעל פי ספרות זו, עולה חשיבותם של הנביאים על פני חשיבותם של הכהנים.

ברשימת האנשים הנזכרים בספר ירמיהו מצויות שתי משפחות שהיו מקורבות לחצר יאשיהו: משפחת שפן הסופר, שבנו אחיקם גם מילא תפקיד חשוב ברפורמה של יאשיהו (מל"ב כ"ב 14-12 ודה"ב ל"ד 20-22), וגם מציל את ירמיהו לאחר המשפט (כ"ו). בנו השני גמריה נזכר כאחד משרי יהויקים בזמן שריפת המגילה המכילה את דברי האל כפי שכתבם ירמיהו (ל"ו). נכדו גדליהו ממונה מטעם נבוכדנאצר על יהודה לאחר החורבן, והוא נתמך בידי ירמיהו (ירמיהו מ' 6). כמו כן נזכרת משפחת עכבור, שבנו אלנתן נזכר אף הוא בהקשר לשריפת המגילה על ידי יהויקים וכן הוא נזכר בהקשר לרפורמה של יאשיהו (מל"ב כ"ב). שתי המשפחות הללו הגנו על ירמיהו בעתות משבר. ירמיהו נמצא מקורב למשפחות, אשר תמכו ברפורמה, ולכן יש להניח, שאף הוא הצטרף לתומכים אלה.<sup>729</sup>

<sup>726</sup> Patton "Layers of Meaning..." p.155.

<sup>727</sup> על משה נאמר "ולא קם נביא עוד בישראל אשר ידעו ה' פנים אל פנים" (דברים ל"ג 10). מובן מזה, שאף אחד מהנביאים אינו מתקרב לדרגתו של משה. ובכל זאת משה הוא אב טיפוס לנביאים, וגם אם האחרים לא זכו באופן התגלות כמוהו, הם עדיין שונים מיתר בני האדם, באשר אלוהים מתגלה אליהם.  
<sup>728</sup> Nicholson, *Preaching to the Exiles*, pp.58-60. ניקולסון מראה את ההקבלות הלשוניות והמבניות בין דברי הדויטרונומיסט לדוגמה בדברים כ"ט 12-27 ומלכים א' ט' 8-9 לבין ירמיהו ה' 19; ט' 11-15; ט"ז 10-13.

<sup>729</sup> Puukko, "Jeremiah and Deuteronomy" pp. 106-108. הוא אף דוחה את דעתו של הסבור, כי אחיקם בן שפן מפרק כ"ו אינו בנו של שפן הסופר, לפי שלא נזכר התואר סופר בשמו. ליפשיץ, ירושלים בין חורבן להתחדשות, עמ' 107-110, סבור, כי גם מבחינה פוליטית, הזדהו בני משפחת שפן עם דעותיו של ירמיהו, שהטיף לכניעה בפני בבל, והיו כנגד החוגים האקטיביסטים, שדרשו להיעזר במצרים כדי לפרק את עול בבל.



לסיכום: קשה לדעת מה בסיפור הוא אותנטי של ירמיהו, ומה מעשה ידיו של העורך. אולם בבסיסו של הסיפור עומדת התנגשות בין ירמיהו לבין הכהנים הנתמכים בידי חלק מהעם. קיימת סבירות גבוהה לכך, שמשנתקף כאן צירוף של שתי אידיאולוגיות: זו של העורך המשנה תורת, המצדדת בנבואה, והמציג אותה כמשרתת את האינטרס הדויטרונומיסטי; וזו המתקיפה את הכהנים, ומטילה עליהם את האחריות למצב. יחד עם זאת, הרפורמה של יאשיהו והחורבן - שניהם מאורעות היסטוריים - משמשים רקע לסיפור על התנגשות בין ירמיהו לבין כהני המקדש. מאחורי המניעים התיאולוגיים הבאים לידי ביטוי בסיפור, מסתתרת כוונה מעשית: להציג את הכהנים כאנשים שנלחמים על פרנסתם ושלפיכך הם יוצאים כנגד ירמיהו, שתורתו עשויה לדחוק את רגליהם מן הפולחן ולהשאירם בעלי הכנסות נמוכות או ללא פרנסה בכלל.

### 3. מבנה פרק כ"ו ומהלך המשפט

ירמיהו מוצג כמי שהיה "מן הכהנים אשר בענתות בארץ בנימין" (ירמיהו א' 1). ייתכן שהדגשת מוצאו הכהני נועדה על ידי העורכים כדי להסביר במיוחד את נבואותיו כנגד המקדש: שמה הוא צאצא למשפחה, שנפגעה בעקבות הרפורמה,<sup>730</sup> או אולי הוא מצאצאי אביתר הכהן, אשר גורש בידי שלמה לענתות.<sup>731</sup> למרות מוצאו הכהני, עיקר תפקידו של ירמיהו הוא בהיותו נביא, כפי שמדגיש סיפור ההקדשה (פרק א'). ירמיהו מתנגש עם פשחור הכהן (פרק כ' 1-6). כמו כן ירמיהו נמצא מספר פעמים בסכנת מוות, לדוגמה: על פי הסיפור בפרק כ"ו, חלק מהמתנכלים לו הם כהנים. הוא אף חווה התנגשויות נוספות, כגון עם חנניה הנביא מעזור (פרק כ"ח). אומנם חנניה מוצג כנביא, אך הוא אומר את נבואתו בנוכחות הכהנים במקדש, וייתכן שהיה מנביאי המקדש.<sup>732</sup>

ירמיהו מצטווה על ידי האל לעמוד בחצר בית ה' ולשאת דברים בפני הבאים להשתחוות בית ה'. תוכן הנבואה פשוט למדי: גורלם תלוי במעשיהם. אם ימשיכו לחטוא, לא יינחם ה' על הרעה אשר הוא מבקש להביא עליהם, ובית המקדש אשר הם באים אליו להשתחוות, ייהרס. החידוש בנבואה הוא הדיבור המפורש על חורבן בית המקדש. כדי לשכנע את העם ברצינות

<sup>730</sup> Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*. מסכים אתו רופא, "ירמיהו וספרו – דברי סכום", במקרה כזה גם לירמיהו יש מניע אישי ולא טובת העם בלבד עומדת מול עיניו.

<sup>731</sup> Patton, "Layers of Meaning..." p.159.

<sup>732</sup> על נביאי המקדש ראו הערה 649 וכן אצל Haldar, *Associations of Cult Prophets Ancient*.

כוונותיו של האל, מזכיר ירמיהו את סיפור חורבנה של שילה כהוכחה לכך, שה' לא יהסס להרוס את ביתו. אומנם גם נביאים אחרים שחיו לפני ירמיהו דיברו על עונשים אולם איש לא דיבר במפורש על חורבן ירושלים ועל הרס של בית המקדש. לפי דברי ירמיהו, אין למקדש קדושה אימננטית. אזכור המאורע של הרס שילה רק מחזק רעיון זה: המקדש עצמו אין לו קדושה אימננטית ולכן האל לא יימנע מהריסתו.

המקדש מסמל הן במסופוטמיה והן בישראל את נוכחות האל בקרב העם. עזיבת האל או האלים את מקדשיהם מרמזת על קטסטרופה העתידה להתרגש על העם ועל הארץ. לאמיתו של דבר ניתן להסיק על עזיבת האל את מקדשו רק לאחר הרס המקדש ו/או חורבן הארץ. לאחר הקטסטרופה יש ניסיון להבין, על מה ולמה התרגש האסון. על פי הקינות המסופוטמיות, עזיבת האלים את מקדשיהם היא שרירותית. אך הסיבה בגללה בחרו האלים לנטוש את מקדשיהם יכולה לנבוע כתוצאה מחילול הקודש: ב"קללה אכדה" נאראמסין סופג מתקפה באכד כעונש על שהרס מקדש על מנת לשפץ אותו, וזאת בלי שבקש מחילה מהאלים על הנזק שהוא גרם למקדש הקיים. או הודעת אנליל לאל ננה בדבר הריסת העיר אור בכך, שהמלוכה לא ניתנה לעיר זו לנצח.<sup>733</sup> על פי מקומות אחדים במקרא, אם העם קדוש ומכבד את האל, הוא יהיה בתוכם, אך אם הכהנים ו/העם חוטאים הם "מבריחים" אותו מתוכם. כך היה בסיפור על חורבן שילה (שמ"א ב' 17-12; 27-36; ג' 10-14; תהילים ע"ח 56-60).<sup>734</sup>

גם על פי מגילת "איכה", שנכתבת לאחר החורבן, ומנסה להבין את הסיבות לו, יש ניסיון להסביר את האסון בחטאי העם. אך זעם האל ותיאור הסבל גוברים על המטרה לתת משמעות לחורבן. וגם אם העם מודה בחטאו "אוי לנו כי חטאנו" (ה' 16), הרי לפני כן הם אומרים: "אבותינו חטאו ואינם, ואנחנו עוונותיהם סבלנו" (שם, 7).<sup>735</sup> במגילת "איכה" הבעיה היא,

LSUr 366-399 CA 151, 212-214 Dobbs-Allsopp, Weep, O Daughter of Zion... p. 52-54.<sup>733</sup>  
734 ניתוח מפורט של הרעיון תוך הדגשת הדמיון והשוני לאמונות במזרח הקדום אצל Pitkanen, Central Sanctuary and Centralization of Worship in Ancient Israel. Jacobson, Formative Tendencies... pp. 1-15, ראו לעיל.

735 כפי שנאמר, שהמשורר מתאר את החטא כמעט כדי לצאת ידי חובה Dobbs-Allsopp, Weep, O Daughter of Zion... pp. 52-54. Greenstein, "The Wrath of God in the Book of Lamentations", pp. 36-37. גרינשטיין מראה, כיצד הזעם האלוהי גרם לסבל נוראי של העם, כאשר השיא הוא בתיאור האימהות, שנאלצות לבשל את ילדיהן במהלך המצור הממושך. התיאור במגילת "איכה" שמתרכז בסבל האנושי, אינו מציג את האל באופן מחמיא, מאחר שהוא הופך את הזעם האלוהי למעשה חסר צדק. במגילת אין רמז לצער האלוהי על הסבל האנושי, דבר שעומד בניגוד לקינות השומריות, לפיהן למרות שגם

קודם כל בכך, שההרס והחורבן מתרחשים דווקא לאחר הרפורמה של יאשיהו, שמסמלת את ההליכה בדרך ה', והרי יש בכך סתירה לאמונה כפי שהיא באה לידי ביטוי בספר דברים (לדוגמה פרק כ"ח). אולם קיימת סתירה גם למסורות בדבר נוכחותו של ה' בעיר כערוכה לקיומה של העיר (תהילים מ"ו 5-8). מכיוון שבמגילה יש אזכורים הן של מזמורי תהילים (מ"ו, מ"ח, ע"ו) ושל דברים (כ"ח), יש יסוד להשערה בדבר האלוזיות המכוונות שיצר מחבר המגילה לקטעים אלה. למעשה, המתח בין אמונה למציאות נוצר על ידי השימוש ביסודות שנעוצים במסורת על ירושלים. הפתרון טמון בשפוט האלוהי שבא לידי ביטוי בספר דברים, כלומר תורת הגמול האלוהי.<sup>736</sup> על רעיון זה מסתמך ירמיהו, כאשר הוא מדבר על השואה העתידה לבוא על העם, כאשר האל הזועם ינטוש את מקדשו בירושלים.<sup>737</sup>

כתוצאה מנבואה זו תופסים הכהנים והנביאים וכל העם את ירמיהו ומעמידים אותו למשפט. המונח "משפט" אינו נזכר בפרק, אך גם במקומות האחרים במקרא, בהם מתואר משפט, אין מונח זה נזכר. ובכל זאת ניתן לאבחן כאן הליך משפטי.<sup>738</sup> נראה, שלהליך המשפטי היה דגם קבוע למדי.<sup>739</sup> אדם יכול היה להיתבע למשפט בידי אדם אחר, שראה עצמו נפגע ממעשי הנאשם. התובע היה שוטח את טענותיו בפני זקני העיר, שישבו במקום פומבי, לרוב בשער

---

האלים החריבו את המקדשים ואת הערים בכעסם כי רב, ובכל זאת הם מזילים דמעה בראותם את בני האדם הסובלים.

<sup>736</sup> Albrectson, Studies in the Text, pp. 214-239. כמו: "הזאת העיר שיאמרו כלילת יפי משוש לכל הארץ" (איכה ב' 15) המאזכר את "יפה נוף משוש כל הארץ הר ציון ירכתי צפון קרית מלך רב" (תהילים מ"ח 3); או "לא האמינו מלכי ארץ וכל יושבי תבל כי יבא צר ואויב בשערי ירושלים" (איכה ד' 12) בהיפוך ל "יבצר רוח נגידים נורא למלכי ארץ" (תהילים ע"ו 13) ועוד. מצד שני יש אזכורים לדברים כ"ח "מחוץ תשכל חרב ומחדרים אימה" (דברים ל"ב 25) לעומת "מחוץ שכלה חרב בבית כמות" (איכה א' 20) או "היו צריה לראש" (איכה א' 5) לעומת "ונתנך ה' לראש ולא לזנב" (דברים כ"ח 13).

<sup>737</sup> קיימת סברה, כי פסוקים מסוימים בדברים כ"ח שייכים לעריכה המאוחרת של ספר דברים, דהיינו נכתבו לאחר החורבן (במאמר של אלברקטסון). מגילת "איכה" התחברה ללא ספק לאחר החורבן. אם כן, יש בכך חיזוק לרעיון, שגם הסיפור על ירמיהו, המצדיק את החורבן ותולה אותו בחטאי העם, התחבר ברובו לאחר החורבן.

<sup>738</sup> Köhler, "Justice in the Gate", pp. 149-175. קיילר מתאר את השינויים בהליכים המשפטיים, שעברו על החברה הישראלית בתקופת המקרא. המשפט, שהתנהל בתוך הקהילה המקומית, ובו היו הצדדים הנתבעים מציגים את טיעוניהם בגלוי, במטרה לשכנע את השופטים (או את הקבוצה השופטת) בצדקתם, השתנה במאה השביעית לפנה"ס. הסיבה העיקרית לשינויים הם החברה המעמדית, שהביאה לחוסר צדק עקב פחדם של המעמדות הנמוכים, הבלתי עצמאיים לדבר באופן חפשי בפני השופטים. ספר דברים עדיין מכיר בזכותה של הקהילה המקומית לשפוט, אך הוא גם מאפשר להביא את המשפט בפני ערכאה גבוהה יותר. בסיפור על ירמיהו אנו נמצאים בירושלים על רקע המאה השביעית.

<sup>739</sup> McKenzie, "Judicial Procedure at the Town Gate", pp. 100-104. גם גונקל מדבר על ששה שלבים של הליך שיפוט, אשר מתקיים כאשר הופר חוק: 1. שלב טרום משפטי – חקירת; 2. זימון הנאשם; 3. דיון משפטי שתחילתו בניסוח האישום והמשכו בהצגת טיעוני הצדדים ותגובותיהם עליו; 4. הכרעה בשאלת אשמתו של הנאשם, הנעשית על ידי מי שיש לו הסמכות והכוח להכריע – השופט; 5. גיבוש סנקציה של ענישה-גזר דין, שבמהלכו יכולים הצדדים לטעון את טיעוניהם; 6. הוצאה לפועל של גזר הדין המוסמך (על פי ברתור, "דיאלוג שיפוט", עמ' 106-107).

העיר. הייתה באפשרותו של כל צד להביא מאנשי שלומו, על מנת שיתמכו בטענותיו. לאחר השמעת הטענות של שני הצדדים, שיכלו להיעשות במספר שלבים, היו השופטים נועצים ביניהם, כשהם מסתמכים על בעלי הניסיון, החכמים מביניהם. הייתה באפשרותם לזכות את הנאשם, דבר שהיה משחרר אותו לחופשי, או למצוא אותו חייב. במקרה זה, היו חורצים את גזר דינו, ומבצעים אותו מיד.

בספר מלכים ניתן למצוא שני משפטים, הבנויים על פי תבנית דומה, אם כי בכל אחד מהם קיימת חריגה מסוימת. המשפט הראשון הוא של שתי הנשים הזונות המגיעות אל המלך שלמה, כדי שהוא יגלה, מיהי אמו הביולוגית של התינוק החי (מל"א ג'). התביעה מיוצגת בפיה של אמו של התינוק החי (כפי שמתברר מהמשך) ואילו ההגנה נשמעת מפיה של הנאשמת (כפי שמתברר מפסק הדין). העדויות אומנם סותרות זו את זו, אך אין עדים נוספים ואין עדויות נוספות. השופט יכול להסתמך על סיפורה של התובעת, אשר אומנם מצהירה על כי ישנה בזמן ההתרחשויות, אך יכולה להסיק אודותן על פי התוצאות. ברור, כי אחת מהאמהות אינה דוברת אמת. ניתן להסיק, כי המרכיב החשוב ביותר במשפט הוא העדות לכך שאומנם נעברה עברה: יש תינוק מת ויש תינוק חי. השופט במקרה זה הוא המלך.<sup>740</sup> המטרה העיקרית של סיפור זה היא להדגיש את חוכמתו הרבה של המלך, אך אין זה מונע מהמספר להציג משפט שמתנהל על פי הכללים המקובלים.

המשפט השני הוא המשפט המבויש שנעשה לנבות היזרעאלי (מל"א כ"א), בו הוא מואשם בכך שקלל את המלך ואת אלוהים. בהוראות שמנחיתה איזבל על ראשם של זקני יזרעאל, היא מצווה על מציאת עדים, במקרה הזה הם עדי שקר, אולם הפעולה מצביעה על כי יש צורך בעדים, במיוחד מפני שלא מופיע קטיגור; כתב התביעה מכיל האשמה במעשה שהוא מנוגד לחוק (שמות כ"ב 27); אומנם לא נזכרת זהות השופטים, אך מעצם שליחת המכתב לזקנים ולחורים, יש להניח שהם הרכיבו את חבר השופטים. במקרה של נבות לא נזכר, כי ניתנה לו האפשרות להתגונן. יש להניח שהדבר נובע מעצם היות המשפט משפט שקרי, בו פסק הדין

<sup>740</sup> המספר נוקט אמצעים ספרותיים אחדים כדי להצביע על האם האמיתית, כגון: כשהוא מניח לה לשטוח את טענותיה בפירוט, תוך מתן תשומת לב לפרטים ונתינת הסבר הגיוני, והרי היא בבחינת העשוקה, ולכן האחדה נתונה לה ולתלונתה גרסיאל, "שתי אימהות זונות וילד אחד חי", עמ' 40-43. המספר נוקט אמצעים נוספים, אך אין זה נושא העבודה.

נקבע מראש ללא קשר לנאמר בו. בניגוד למשפט הקודם, המטרה כאן היא להצביע על החטא הגדול שמתבצע, כאשר גזר דין המוות שהוטל על נבות ניתן במסגרת משפט שמתבצע, כביכול, על פי כל הכללים המקובלים.

בשני המשפטים קיימת הוכחה לכך שנעברה עברה: במשפט של נבות, הבצורת (עליה ניתן להסיק מהפקודה: "קראו צום!") אשר נגזר על הציבור בעת צרה), היא הוכחה לכך, שמישהו הכעיס את האל; במשפט השני הימצאות שתי אמהות ורק תינוק חי אחד מלמדת על כי אחת מהן משקרת. ואילו במשפט שנעשה לירמיהו חסר דווקא מרכיב חשוב זה. יש להוכיח, כי ירמיהו עבר על החוק.<sup>741</sup>

הביטוי "וכל העם" מופיע מספר פעמים בפרק. אולם אין העם מופיע בעקביות לצדם של התובעים במשפט, אלא הוא נזכר גם לצד השרים (פס' 11) או כמשקיפים מהצד (פס' 9). קיימת אפשרות, כי העם מעביר את תמיכתו מצד אל צד במיוחד לאחר נאום ההגנה של ירמיהו.<sup>742</sup> אולם קשה להניח, כי העם מדבר בקול אחד, במיוחד שהסיפור מסתיים בכך, שאחיקם בן שפן מציל את ירמיהו מיד העם, שחפץ להרגו.<sup>743</sup> לדעתנו, ביטוי זה נועד ליצור רושם של משפט פומבי מרובה משתתפים, בין השאר כדי להעצים את הסכנה בה נמצא ירמיהו. התובעים במשפטו של ירמיהו הם הכהנים והנביאים. אפשר לומר, שהם הרוח החיה במשפט, והם נזכרים ביחד, כאשר הכהנים מקדימים את הנביאים (פס' 7; 11; 16). לפי התיאור, תפקידם של השרים הוא להיות נציגיו של המלך ובתור שכאלה יש להם סמכות שיפוט.<sup>744</sup> נאמר, כי השרים עוברים מבית המלך ויושבים בפתח שער ה' החדש (פס' 10). השער הוא בדרך כלל מקום המשפט

<sup>741</sup> במשפט הישראלי המודרני, רשאי השופט לכתוב בפסק דינו, בעיקר במקרה של עדויות סותרות, כי הוא התרשם מאמינותו או מחוסר אמינותו של הנאשם, ולפיכך הוא מזכה או מרשיע אותו. שלמה המלך אינו נופל למלכודת האהדה לאחת מן הנשים שמופיעות בפניו, באשר המתלוננת מאבדת חלק מהאהדה בעימות בינה לבין יריבתה, כאשר היא "יורדת לרמתה" תוך חילופי האשמות בנוסח תגרניות בשוק (מ"א ג' כב). מצד שני ייתכן שדברי הנימוס שלה השפיעו גם על המלך, וזאת לעומת חוצפתה של הנתבעת, אשר מרשה לעצמה לצוות בנוסח המלך: "גם לי גם לך לא יהיה!" ראו: גרסיאל, "שתי אימהות זונות וילד אחד חי" עמ' 46-51.

<sup>742</sup> Lundbom, Jeremiah 21-36, p. 291. לונדבום מדגים את מעבר העם מצד אחד לצד הנגדי באמצעות מחזהו של שקספיר "יוליוס קיסר" בו העם התומך בברוטוס לאחר נאום בו הוא מצדיק את רצח קיסר, למארק אנתוני, המבקש לנקום בברוטוס ובתומכיו על הרצח. פרשנים אחדים סבורים כי הציון "כל העם" הוא תוספת מאוחרת בעקבות פס' 7.

<sup>743</sup> בתרגום השבעים נאמר, כי אחיקם מנע את מסירת ירמיהו ביד העם או כדי להרגו.

<sup>744</sup> ייתכן שאילו היו דנים את ירמיהו למוות, היה צורך באישור המלך, אך במצב הנוכחי פסק דינם אינו זקוק לאישור נוסף. על היותם של השרים שופטים ניתן ללמוד גם מנבואת ישעיהו: "הן לצדק ימלוך מלך ולשרים למשפט ישרו" (ל"ב 1).

(בראשית י"ט 1, 9), וגם אם אין מדובר בשער העיר, השימוש במושג "שער" מעורר קונוטאציה של משפט.

עד סוף פס' 16 מתנהל מהלך הסיפור על פי דגם של משפט. יש נאשם, כתב אישום, תובעים, נאום הגנה של הנאשם, שופטים ואפילו מה שנראה כעין פסק דין. פסק הדין נוטה לזכות את ירמיהו ולהסיר מעליו את איום המוות (פס' 16). המשך הסיפור מעורר קשיים, בהם נדון לאחר העיסוק במשפט עצמו.

מהי, למעשה, האשמה בה הם מאשימים אותו? הם אומרים: "מות תמות. מדוע ניבאת בשם ה' לאמור: כשילה יהיה הבית הזה והעיר הזאת תחרב מאין יושב?" (פס' 8-9). שלא כבמשפטים אחרים, אין מדובר כאן בחטא שבעשייה אלא בחטא שבאמירה. אומנם גם במשפט שנעשה לנבות מדובר באמירה, אך שם ניכרות, לפי הרמז לקריאה לצום בהוראה שניתנת לשופטים, תוצאות הקללה – הרעב והבצורת, ואילו אצל ירמיהו מדובר בינתיים באיום בלבד. ולא זו בלבד: אלא בפרשנות שנותנים השומעים לאמירה זו. יש להניח, שהכהנים יכולים לפרש את חורבנו האפשרי של המקדש ככפירה בכוחו של אלוהים ובחולשתו כנגד האלוהיות השונות של הבבלים. יחד עם זאת, ניתן לפרש את הגלות ככלל, דהיינו את הפסקת השושלת מבית דוד ככפירה בהבטחתו של האל בדבר נצחיות בית דוד.<sup>745</sup> מבחינה זאת מדובר במשפט על רקע דתי, ולכן מעורבים בעניין הן הכהנים והן הנביאים. לשרים יש תפקיד שונה: ייתכן שהם מייצגים את המלך, והם שמקנים לאפיזודה אופי של משפט.<sup>746</sup> דברי ירמיהו עשויים להתפרש גם כבגידה במלכות. הדיבור הוא גם על הרס העיר, מקום מושבו של המלך.<sup>747</sup>

גם אם דבריו של הנביא אינם ערבים לאוזני השומעים, עליהם להיאחז באשמה, שתהיה מעוגנת בחוק, שאם לא כן אין אפשרות להעמידו למשפט. למרות שניתן לגרשו מן המקום בטענה, שאין לו זכות לדבר באופן חופשי בשטח המקדש.<sup>748</sup> ובכל זאת יש לציין, כי ירמיהו

<sup>745</sup> Schimmel, "Trials of Jeremiah and Socrates," pp. 27-28.

<sup>746</sup> Carroll, The Book of Jeremiah, pp. 509-522.

<sup>747</sup> דה וו רואה בדברי ירמיהו על חורבן ירושלים כפי שחרבה שילה מעין ניגוד לנבואה שנאמרה לעלי (שמ"א ב'). הוא רואה בירמיהו, שהיה מהעיר ענתות, צאצא למשפחת אביתר, ולכן כפי שנאמר לעלי, שבמקומו יבוא "כהן נאמן" (שמ"א ב' 36) כשהכוונה לצדוק, כך ירמיהו "נוקם" במשפחת צדוק באמצעות הנבואה על חורבן ירושלים, שם מכהנים בניו. De Vaux, Ancient Israel, p. 376.

<sup>748</sup> כפי שטוען צביט Zevit, "The Prophet versus Priest..." pp. 205-206.

אינו מגורש מהמקום, אלא מעמידים אותו למשפט, על מנת לסכל את דבריו באמצעות הוצאתו להורג.

ההבחנה בין נביא שקר לנביא אמת היא כמעט בלתי אפשרית (ראו פרק ב' 3: "נביאי השקר"). על החשדנות שהייתה קיימת כלפי הנביאים ניתן ללמוד גם מעדויות מהמזרח הקדום, המספרות על כי היו נלקחים מהנביא חלקים מבגדיו או מקוצות שעריו.<sup>749</sup> הן נביא האמת והן נביא השקר מדברים בסגנון דומה, במיוחד כאשר הם מציינים בראשית דבריהם, כי ה' הוא זה ששלח אותם. לדוגמה: בסיפור על הנביאים המתנבאים על תוצאות מלחמתם של יהושפט מלך יהודה ואחאב מלך ישראל בארם, אי אפשר לדעת אם מיכיהו בן ימלה שמנבא מִפְּלֶה הוא נביא האמת, או אם כל חבורת הנביאים, שמנבאת ניצחון היא הנושאת את דבר ה' האמיתי. אולם במקרה של ירמיהו קיים הבדל. מנקודת מבטם של הקטגורים: הכהנים והנביאים, לא ייתכן שאלוהים עצמו ישלח נביא להינבא על חורבן ביתו. דבריו הם בגדר האבסורד, מעין נבואה, שתוכנה מעיד עליה בעליל שמקורה אינו אלוהי. ואם הנביא נושא נבואה מעין זו - סימן שדבריו דברי שקר, ולא אלוהים שלחו. ואם הוא נושא נבואת שקר, אחת דינו למות (דברים י"ח 19-22). אומנם במזרח הקדום התקיימה האמונה, כי אלים נוטשים את מקדשיהם בחמת זעם, וכתוצאה מכך נמצא העם בצרה. יש לפייס את האלים על מנת לגרום להם לחזור למקומם, ולשם כך נעשות פעולות כמו בניית מקדשים מחדש או הקרבת קרבנות. אולם ההבדל בין נבואת ירמיהו לסיפורים המסופוטמיים הוא, שבאחרונים מתרגש האסון ולאחר מכן מסבירים זאת כנטישת האל את מקדשו ומנסים לפייס את האל; ואילו בנבואת ירמיהו (לפי ההקשר בספר, הדברים נאמרים לפני החורבן) יש איום, שה' ינטוש את מקדשו בטרם קרה האסון. כלומר: אם ייהרס המקדש, על העם לדעת, שהיה זה רצון האל. יש עדיין אפשרות למנוע את האסון באמצעות חזרה בתשובה.

הנביא אף אינו יכול להביא עדים שיחזקו את טענתו, על כי האל התגלה אליו, ואמר לו להגיד את הדברים אותו שמע העם באוזניו. הן ההתגלות נתפסת כפעולה אינטימית שמתרחשת בין אלוהים לבין הנביא בלא עדים.

<sup>749</sup> ראו לעיל בפרק ב' 3: "נביאי השקר".

ירמיהו יכול להביא את עדות עצמו בלבד, כמי שמתגונן בפני האשמה. דבר זה מובע פעמיים בדברי ההתגוננות שלו: "ה' שלחני להינבא אל הבית הזה ואל העיר הזאת (פס' 12) ובסוף דבריו: "כי באמת ה' שלחני עליכם לדבר באוזניכם את כל הדברים האלה" (פס' 15).

הבעיה של ההבחנה בין נביא, אשר נושא את דבר ה' לבין נביא המדבר מליבו, העסיקה את האנשים בדורות בהם היו נביאים. הספרות הדויטרונומיסטית כולה עוסקת בבעיה (דברים י"ח; מל"א י"ג; מל"א כ"ב; ירמיהו כ') והן בספר דברים והן בספר ירמיהו יש ניסיון לתת קריטריונים להבחנה בין שני הסוגים של הנביאים. החוק בספר דברים (פרק י"ח) נדרש לסוגיה, אך ההבחנה שהוא עושה אינה מספקת, והיא "מתוקנת" בנבואת ירמיהו באמצעות הבחנה בין נבואת פורענות לנבואת שלום (כ"ח 8-9). בדיקה של אותם נביאים, שדבריהם משובצים בקאנון המקראי מלמדת על כי גם אבחנה זו אינה מדויקת. אפילו דברי ירמיהו, הנחשב ללא ספק לנביא אמת, והמנבא על חורבן ועל גלות – נבואות המתקיימות, מתנבא על איחוד מחדש של יהודה ושל ישראל ועל חזרתם של שבטי הצפון לארצם – דברים שלא התקיימו (ירמיהו ל"א). הוא הדין לגבי יחזקאל בחזון העצים (יחזקאל ל"ז).

אין לירמיהו (או לסופר שמדווח על המשפט) ראייה מוחשית לכך, שהוא אומנם מבטא את דבר ה'. מה שברור לו הוא, שאומנם אין הוא אומר את דבריו אלא ניזון מהשפע האלוהי לו זכה בזמן ההתגלות, והוא רק מתרגם שפע זה למלים.<sup>750</sup> גם לינדבלום מציין, כי הנביא עצמו הבין שאלוהים התגלה אליו, וכל אשר יאמר, דבר אלוהים הוא.<sup>751</sup> אין בספרות הנבואית קו החלטי שנמתח בין ראייה, שמיצה או רעיונות שהגיעו אל הנביא כתוצאה מהשראה אלוהית. אך העובדה, שהנביאים פותחים את שליחותם במלה "דבר ה'" ומסיימים אותה ב"נאום ה'", עשויה ללמד על תפיסתם את ההתגלות האלוהית.

ניתן לשאול, מדוע דווקא הכהנים והנביאים הם התובעים במשפט של ירמיהו והם המעוניינים להרגו? לכאורה, הכהנים והנביאים צריכים להיות שותפים במטרה של קיום החוק. וכנגד ביזוי החוק מדבר ירמיהו בנבואה בפרק ז' ובאופן כללי בתמצית הנבואה בפרק כ"ו. אם כן, מדוע דווקא הם קוצפים על ירמיהו?

<sup>750</sup> כדברי הרמב"ם, מורה נבוכים, חלק ב' פרק ל"ו.  
<sup>751</sup> Lindblom, Prophecy in Ancient Israel, pp. 108-109.



קרנשאו טוען, שההיסטוריה המקראית מלמדת על כי למרות שאמונת העם, המבוססת על מספר מרכיבים הייתה שגויה, התקיים בה הפסוק "קול המון כקול שדי" (מדרש שמואל על פרקי אבות בעקבות יחזקאל א'). הוא מראה כי אמונת העם הייתה מבוססת על ששה מרכיבים:

1. אמונה ביחסו הנדיב של אלוהים לעם. כלומר: אין זה חשוב מה העם יעשה, האל תמיד יסלח לו (מיכה ג' 11; ירמיהו ה' 12). העם האמין, שה' אשר הוציאם ממצרים לא יענישם. הם שאבו בטחון מארון ה', מהמקדש ומהחוק המצוי בידם.
2. העם מביע שביעות רצון ממצבו הדתי הנוכחי, גם אם מדובר בעבודת עץ ואבן או בעבודה בבמות, ואין הוא ממהר להגיב לשינויים (ישעיהו ח' 1-25; ל"ט 8; יחזקאל י"ח 19).
3. חוסר נכונות להקשיב לדברי נביאים, אשר מביעים דעות שונות (מיכה ז' 10; ישעיהו ט' 10; כ"ח 9-10).
4. ייאוש. הייאוש נובע כתוצאה מאכזבה להתגשמות דברי הנביאים (ירמיהו ח' 19-20).
5. הטלת ספק במשפט האלוהי (ירמיהו ג' 5; יחזקאל י"ח 25).
6. פרגמטיזם היסטורי. כלומר: מעשיות בדרכי החשיבה. לדוגמה: מאז הפסיקו להסך נסכים למלכת השמים הם סובלים רעב וחרב (ירמיהו מ"ד 16-19). לנימוק זה מתנגד חגי (א' 5-11). או: דברי משה לאחר חטא העגל לגבי מחשבת העם, על כי אלוהים שונא אותם והוציאם ממצרים כדי להמיתם במדבר (דברים ט' 28).<sup>752</sup>

את כל הדוגמאות הנ"ל שומעים מפי הנביאים המצטטים את העם, וחלקן מציגות קריקטורה של העם. אך יחד עם זאת הן משקפות את תגובות העם לדברי הנביא, וזה מוכיח כי אי אפשר להבחין בין קול העם לבין קול הנביאים המועדפים עליו (נביאי השקר). קרנשאו מסכם דיון זה באומרו, כי עקב אכילס של הנבואה הוא העדר בסיס מוצק למלה הנבואית.

חלק ממרכיבים אלו מצויים בסיפור המשפט. לגבי פרק 1, העם אומר: "היכל ה', היכל ה', היכל ה', המה" (ז' 4), כלומר: בטחון בקיומו של המקדש. לגבי סעיפים 2, 3, העם דבק במעשיו (ז' 9) ואינו מוכן לשמוע לדברי הנביא ולשנות את מעשיו. יתר הסעיפים אומנם אינם מופיעים בסיפור על המשפט אך מופיעים במקומות אחרים בספר ירמיהו כמצוין לעיל. ולכן יש להניח,

<sup>752</sup> Crenshaw, *Prophetic Conflict*, pp. 23-38.

שהכהנים, שהם גם חלק מהעם ורוצים למצוא חן בעיני העם, אינם מוכנים להיענות לדרישותיו של ירמיהו ולקבל את דבריו כדברי אלוהים חיים.

ניתן להניח, שירמיהו פוגע במיתוס אותו רצה השלטון לטפח. המיתוס הוא: אלוהים יגן על ירושלים והיא לא תחרב. בתהילים ע"ח מודגש הרעיון, כי שילה נחרבה בגלל חטאיהם של בני הצפון: אפרים ויוסף (תהילים ע"ח 67). אולם ה' בחר ביהודה ובהר ציון "יסדה לעולם" (שם, 68-69). לאחר הרפורמה של יאשיהו הן האליטות השלטוניות והן הכהנים המהווים חלק מהשלטון, מתקיימים מההכנסות המגיעות למקדש. אם תתגשם נבואתו של ירמיהו, הם יישארו מחוסרי הכנסות. מספיק שיהיה חשש בקרב העם על כי המקדש עומד להרס, וכבר כמות האנשים המגיעה לשם הקרבת קרבנות תתמעט. לכן אין פלא שהכהנים הם המתנגדים הראשיים של ירמיהו. לפי זה הנביאים והכהנים מייצגים תפיסה פרגמטית – אידיאולוגית, אשר מציגה השקפה אחת אולם מסתירה מניע אחר: לכאורה הם דואגים לגורל ירושלים ולגורלו של בית המקדש, אולם כוונתם האמיתית היא להגן על קיומם.

עד סוף פס' 15 מתנהל המשפט על פי סדר הגיוני: כתב האשמה נקרא בפני ירמיהו, וניתנת לו אפשרות להתגונן. בפסוק 15 נראה, שהשופטים חורצים את גזר דינו לחסד: ירמיהו איננו נביא שקר. אולם החל מפסוק 16 קיים חוסר סדר בהרצאת הדברים. אנשים מזקני הארץ מספרים לקהל על מיכה המורשתי, שניבא בימי חזקיהו דברים דומים לאלו שאמר ירמיהו, אך כתוצאה מהחזרה בתשובה של חזקיהו ובהשפעתו של בני דורו, התבטלה הפורענות. לאחר מכן מובא סיפור נוסף על הנביא אוריהו בן שמעיה, אשר כתוצאה מנבואתו הקשה, הדומה אף היא לנבואת ירמיהו, נרדף על ידי המלך יהויקים עד אשר נרצח על ידו. הדיווח מסתיים בסיפור הצלתו של ירמיהו בידי אחיקם בן שפן.

נוצרות הבעיות הבאות:

א. מי מספר את הסיפור על קורותיו של אוריהו בן שמעיה? הרי לא ייתכן שהוא המשך

דברי הזקנים, מאחר שהסיפור על מיכה המורשתי מסקנתו הפוכה לסיפור על אוריהו

בן שמעיה? ! מצד שני, לא נאמר, שהדובר התחלף? !

ב. אם פס' 16 מתאר את פסק הדין של השופטים, לשם מה מדברים הזקנים, המגינים על

ירמיהו? והלא היה עליהם לשאת את דבריהם בטרם נאמר פסק הדין?!

צריך לציין, כי אין זה המקום היחידי בספרות המשנה תורתית, בו קיימים אזכורים של מאורעות מן העבר. בסיפור על ההוראות שנותן יואב לנער, הנשלח אל דוד לבשר לו על מות אוריה, הוא מאזכר את מות אבימלך (שמ"ב י"א 21; שופטים ט' 53). במקום אחר מאוזכרת בנייתה של יריחו בימי אחאב בניגוד לחרם שהוטל על העיר בימי יהושע (מל"א ט"ז 34; ו' 26). במקרה זה נועד האזכור להוסיף על הכפשתו של אחאב: לא זו בלבד, שהוא חטא, אלא בזמנו הופר הנדר בידי אחד מתושבי ממלכתו. יש להניח, כי אזכורים מעין אלה שייכים לדפוס הכתיבה של העורך, במקרה של הדויטרונמיסט, ועימם נמנים גם שני הסיפורים בפרק כ"ו.

וכבר עמדו פרשנים מסורתיים על הקושי בעניין מיקומו של הסיפור על אוריהו בן שמעיהו, כפי שאמר רש"י: "מי שאמר זו לא אמר זו", והם מסבירים, כי סיפור זה הובא בידי מתנגדי ירמיהו.<sup>753</sup> גם גויטיין הולך בעקבותיהם בטענו, כי למרות שלא נאמר שהדוברים התחלפו, מדובר בתקדים משפטי, שהובא בידי מתנגדיו של ירמיהו כתשובה על התקדים המנוגד לו בעניין מיכה.<sup>754</sup> אולם אפשרות זו אינה עומדת במבחן ההיגיון. בתחילת הפרק נאמר, כי המשפט נערך "בראשית ממלכת יהויקים בן יאשיהו" (פס' 1). הסיפור על אוריהו בן שמעיהו התרחש אף הוא בימי יהויקים. גם אם המשפט נערך אחרי הריגת אוריהו, כיצד ניתן להסתמך עליו כתקדים? הסיפור על מיכה התרחש כמאה שנה קודם לכן, בימי חזקיהו, אם כן מדובר בעניין סגור, שניתן להפיק ממנו לקחים. לכן הוא עשוי לשרת את מטרתם של הזקנים: מיכה ניבא פורענות, חזקיהו חזר בתשובה, כתוצאה מכך אלוהים ניחם על הרעה אשר חשב לגרום לעם. אך אם הריגת אוריה נעשתה אך לפני זמן קצר, עוד אין הוכחה מכך, שלא תתרחש פורענות, הלא ייתכן שהיא תתרחש בעוד זמן מה. כמו כן אוריה לא הועמד לדין ולא הואשם בנבואת שקר, אלא הוצא להורג ללא משפט. הדבר המשותף היחידי שיש לו עם הסיפור של ירמיהו הוא שנאמר, כי נבואתו הייתה דומה לזו של ירמיהו.

<sup>753</sup> רש"י, רד"ק, מצודת דוד.

<sup>754</sup> גויטיין, עיונים במקרא, עמ' 136-138.

משום כך סבור הופמן, כי הסיפור על רדיפת אוריה והריגתו, הוא תוספת של המחבר, שרצה להדגיש את הסכנה, בה נמצא ירמיהו.<sup>755</sup>

ועדיין נשאלת השאלה בדבר הבאת שני הסיפורים לאחר שהשרים כבר אמרו את דברם. הולדיי מציין, כי פסוק 16 משקף את פסק דינם של השופטים, וראוי שגם נאום הזקנים יהיה לפני פסק הדין, אולם העורך רצה לסדר את הסיפור על מיכה ועל אוריה זה לצד זה, וזה גרם לחוסר הגיון בהרצאת העניינים. הוא מצטט את דבריו של ג'והן קלוין, האומר, כי לעתים הסדר במקרא אינו מדויק, אך במקרה הנדון, ייתכן שזהו ניסיון מצד הזקנים להרגיע את הרוחות.<sup>756</sup> מקיין סבור, כי פס' 17-19 מעמתים את ירמיהו עם יהויקים ומטרתם להצביע על כי גורל ירמיהו נתון באופן בלעדי בידי המלך.<sup>757</sup> כלומר: אין חשיבות לסדר, ואין צורך להעביר את הפסוקים 17-19 לפני פס' 16, כי למחבר יש מטרות, שמושגות בדרך טובה יותר על פי סדר הדברים הנוכחי.

ייתכן, שאין מדובר בפסק הדין של השרים אלא בציון נטייתם לזכות את ירמיהו. אם אין מדובר בפסק דין, ייתכן שהמשפט נמשך, הזקנים כסנגורים אומרים את דברם, ואילו המספר מצדו מביא את הסיפור על אוריה בן שמעיהו כדי להדגיש את הסכנה הנוראה שמשקפה לחיי ירמיהו.

סביר הדבר, כי המשפט הסתיים בפסק הדין של השופטים, אשר זיכו את ירמיהו, אולם חלק מהנוכחים לא השתכנעו. הזקנים מנסים להרגיע את הרוחות באמצעות הסיפור על מיכה, והמספר, על מנת להדגיש את הסכנה הצפויה לירמיהו, מוסיף מיוזמתו האישית את הסיפור על אוריהו בן שמעיהו. דעה זו מסבירה גם מדוע לאחר פסק הדין המזכה את ירמיהו, נאלץ אחיקם בן שפן להצילו: הנוכחים היו מוכנים לעשות בו שפטים, ואחיקם הבריחו מן המקום.

<sup>755</sup> הופמן, פירוש על ספר ירמיהו.

<sup>756</sup> Holladay, A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah.

<sup>757</sup> McKane, Jeremiah, p. 668. מקיין מתנגד לדעה, לפיה מטרת הסיפור על אוריה היא להראות את אומץ לבו של ירמיהו לעומת פחדנותו של אוריה, הבורח בעת סכנה. הוא מזכיר, כי גם ירמיהו עצמו נאלץ להסתתר (ירמיהו ל"ו 26).

הזקנים בספר מלכים הם דוגמה לאנשים מיושבים, אשר אילו התקבלה דעתם, היה נמנע אסון.<sup>758</sup> למשל: בסיפור על ההתייעצות של רחבעם לפני שהוא מקבל החלטה אם להיענות לבקשת העם, הפונה אליו בעניין הקלת העול (מל"א י"ב). אילו שמע רחבעם לעצת הזקנים, ייתכן שהפילוג היה נמנע. כלומר ניתן לראות את הסיפור אותו מביאים הזקנים כמחזק את ההתנגדות לכהנים.

ניקולסון, הטוען לעריכה בתר גלותית דוֹיטרונומיסטית של הסיפור, סבור כי במרכז הסיפור לא נמצאת הביוגרפיה של ירמיהו, אלא שהעריכה באה לשרת את המסר הדתי. המסר הוא: העם דחה את דברי ה', שהובאו בפניו בידי הנביאים. כתוצאה מכך אין לה' ברירה אלא לממש את איומיו ולהביא עליהם את עונש הגלות והחורבן. על מנת להשיג מטרה זו, מטרת הסיפור על מיכה היא להנגיד את המלך חזקיהו, שהאמין לדברי מיכה ולכן בזמנו התבטל העונש, ליהויקים, אשר אינו מקשיב לדברי הנביא. המלך הוא האשם בכך שהעם אינו חוזר בתשובה. רעיון זה מתבטא הן בסיפור על אוריה בן שמעיה והן במשפט שנערך לירמיהו. כך ששתי האפיזודות ממוקמות זו לצד זו על מנת לחדד מסר זה.<sup>759</sup> גם רבנטלאו סבור, כי מטרת הסיפור על מיכה היא להדגיש, כי ה' היה מוכן לסלוח לעם במקרה ויחזרו בתשובה. הסיפור כלו מופנה אל האנשים בגלות בבל, ומטרתו לספק הצדקה לעבר, הנחיה להווה ותקווה לעתיד.<sup>760</sup>

מקקונביל<sup>761</sup> מראה, כי מלים מהשורשים "דבר" ו"שמע" מצויות פעמים רבות בסיפור. באמצעות השורש "דבר" המטרה היא להדגיש, כי מדובר בדבר ה' (וכן לשים דגש על הדברים ולא על אישיותו של הנביא). ואילו באמצעות השורש "שמע" מודגשת הקריאה לעם להקשיב לדבר הנביא ולציית להם, דבר שהם דוחים.

הולדיי מראה, כי ירמיהו אומר לשופטיו: "ואני הנני בידכם" (פס' 14) ובסופו של דבר "יד

אחיקם בן שפן היתה על ירמיהו לבלתי תת אותו ביד העם להמיתו" (פס' 24).

<sup>758</sup> רביב, מוסד הזקנים במקרא, עמ' 15-17, מצייין, כי התואר "זקנים" בלשון רבים נרדף ל"ראש, ראשים" וכוונתו לתאר הנהגה קולקטיבית של יחידה חברתית אשר טיפולה בבעיות כמו ירושה ונחלת אבות. רביב מסיק מן הביטוי "ומראשי האבות לישראל" (דה"ב י"ט 8-11), כי יהושפט מינה זקנים אשר שותפו בתחום המשפט. לא היו אלה פקידי המלכות, אלא מעמדם היה רם ביהודה. (עמ' 96-99). אולם ניתן למצוא את הזקנים אף בפעולות מדיניות, כמו בסיוע להמלכת יואש (דה"ב כ"ג), או נטילתם חלק בכריתת הברית המשולשת בנוסח ימי יואש שכרת יאשיהו (מל"ב כ"ג 3; דה"ב ל"ד 31) (עמ' 108-109).

<sup>759</sup> Nicholson, *Preaching to the Exiles*, pp. 52-27.

<sup>760</sup> Reventlow, "Gattung und Überlieferung in der Tempelrede Jeremias", pp. 350-351.

<sup>761</sup> McConville *Judgment and Promise*, pp. 86-88.

אחיקם בן שפן אינו משתייך למשפחות הכהנים אלא למשפחה של שרים עוד מימי יאשיהו. הוא נשלח מטעם המלך אל חולדה הנביאה לאחר מציאת ספר התורה במקדש (מל"ב כ"ב 12, 14; דה"ב ל"ד 20). כלומר: הכהנים לא שינו את דעתם אלא תמכו, כנראה, בהמתתו של ירמיהו, אלא שאחד השרים, שהיה גם בחבר השופטים, הצילו מידיהם.

#### 4. הקשר בין הסיפור בפרק כ"ו לבין הנבואה בפרק ז' 15-1

מובינקל ייחס את פרק כ"ו למקור B הכולל את הסיפורים הביוגרפיים (הוא כמו אחרים סבר שאת הסיפור כתב ברוך בן נריה, אולם לאחר מכן שינה את דעתו); את פרק ז' ייחס מובינקל למקור C הכולל את נבואות הפרוזה. הנבואה בפרק ז' 15-1 שייכת לסוג הנבואות המכונה: "נבואות המקדש". אולם גם אם הפרקים נלקחו ממקורות שונים, אי אפשר להתעלם מהדמיון הרב בין הנבואה בפרק כ"ו 2-6 לנבואה בפרק ז' 15-1. יש סבורים, כי הנבואה בפרק ז' היא הנבואה המקורית ואילו בכ"ו מצוי תקציר בלבד, או שמדובר בשתי גרסאות שונות למאורע אחד, ולעורך הייתה כוונה בכך ששיבץ את הנבואה פעמיים בספר.<sup>762</sup> הדעה מתבססת על

<sup>762</sup> ברין, הנביא במאבקיו, עמ' 77-82, מתנגד לקשר המוצע בין שתי הנבואות. הוא מסתמך על הבדלים סגנוניים בין שתי הנבואות. לדוגמה: בפרק ז' נאמר העיר והמקום ואילו בכ"ו נאמר בית ועיר. כמו כן בכ"ו לא הובטח שכר על הליכה בדרך ה' ואילו בז' נאמר במפורש: "ושכנת". אך גם הוא מודה, כי ייתכן שהקטע בכ"ו הוא תקציר של הנבואה, והעורך רצה רק לאזכר אותה בדרך אסוציאציה. בדומה לו סבורה H. Weippert, Die Prosareden des Jeremiabuches, 1973, כי למרות הלשונית המשנה תורתיות המצויות בנבואה, הנבואה בפרק ז' היא מנבואות הפרוזה של ירמיהו, וביטויים כמו "היטיבו דרכיכם ומעלליכם" (5,3); "תבטחו אל דברי השקר" (8,4) מאפיינים את נבואת ירמיהו בכלל. אומנם יש גם ביטויים משנה-תורתיים אולם הביטויים המאפיינים את נבואות הפרוזה דוחים את ההנחה של עריכה משנה-תורתית (עמ' 41-42). משום כך אין היא סבורה, שמדובר בעריכה שלאחר הגלות. היא גם טוענת, שמבחינה רעיונית אין התאמה בין דברי ירמיהו לדברי התורה המשנה תורתית. ירמיהו אינו דוחה את שייכות ה' למקדש, אלא מבקר את התייחסות העם למקדש במקום לה', שעשוי להימצא בו. המקדש, כפי שוייפרט מבינה את דברי ירמיהו, הוא רכוש של ה', "בית", ודרך באמצעותה העם יכול להתקשר לה'. אולם באופן בו העם מבין זאת המקדש הופך למשהו פטישיסטי (עמ' 46-48). גם Bright, The Date of the Prose Sermons of Jeremiah, pp. 15-35, סבור, כי מדובר בחומר ששובץ בספר באופן מקביל, ואין זה סביר, שהביוגרף יצר את שני הקטעים, אף על פי שגם הוא מודה, שהסגנון דומה. לעומתם, Holt, "Jeremiah's Temple Sermons..." סבורה, כי מדובר במאורע אחד, המובא בשתי גרסאות עצמאיות, ולדוֹטרונומיסט הייתה סיבה לשבץ את הסיפור פעמיים, זאת עקב מבנה הספר. הנבואה בפרק ז' באה להראות את הקשר למסר הדוֹטרונומיסטי, לפיו העם לא שמע בקול ה', ולכן הלך לגלות. האפשרות לגאולה עוברת דרך החוק וקיום המצוות. ואילו בפרק כ"ו הרעיון העיקרי הוא להצביע על תוצאות נבואתו של ירמיהו: בעוד בימי חזקיהו יכול היה מיכה להינבא בלי מפריע, הנה בימי יהויקים נביא שניבא את דבר ה' כירמיהו נהרג על ידי המלך, וגורל זה היה צפוי אף לירמיהו. סיפור זה מובא כהקדמה לסיפורים הביוגרפיים ולכן שובץ במקום זה. גם Nicholson, Preaching to the Exiles, טוען שהנבואה העיקרית היא בפרק ז' ובגללה הועמד ירמיהו למשפט, ואילו התקציר הוא בפרק כ"ו. הוא מוסיף כי הסיפור כולו נכתב על ידי הדוֹטרונומיסט, הבתר גלותו, ומצביע על הקשר ללשונית ולמסרים הדוֹטרונומיסטים, כמו אלו המצויים בנאום הנבואי במלכים ב' י"ז. כמותם סבור אף McConville, Judgement and Promise. רבנטלאו, "Gattung und Überlieferung in der Tempelrede Jeremias 7 und 26", Reventlow יוצא מההנחה שהסיפור בפרק כ"ו עוצב בצורה זאת לאו דווקא כדי לספר את האמת. החלפה "הבית" של פרק ז' ב"העיר" והוספת השרים מרחיבה את הקונפליקט בין ירמיהו לעם, ומציגה אותו כבוגד. ואילו החלפת עשרת הדברות המאוזכרים בפרק ז' במלה "תורה" מראה, כי הסיפור בפרק כ"ו מאוחר לזה של פרק ז'.

קשרים רעיוניים ומילוליים בין שתי הנבואות. לדוגמה: מקום הנבואה – חצר או שער בית ה'; הנמענים – הבאים להשתחוות בבית ה'; אזכור של תקדים שילה;<sup>763</sup> הסגנון של הנבואות דומה ביותר:

כ"ו 3	"לעשות להם מפני רוע מעלליהם"		
ז' 12	"אשר עשיתי לו מפני רעת עמי ישראל"		
כ"ו 5	"אשר אנכי שולח אליכם השכם ושלח ולא שמעתם"		
ז' 13	"ואדבר אליכם השכם ודבר ולא שמעתם"		
כ"ו 6	כשילה	"ונתתי את הבית הזה	
ז' 15	"ועשיתי לבית.... כאשר עשיתי לשילה"		
כ"ו 13	ומעלליכם	דרכיכם	"היטיבו
ז' 3	ומעלליכם	דרכיכם	"היטיבו
ז' 5	מעלליכם	דרכיכם ואת	"כי אם היטיב תיטיבו את

בעזרת שתי מלים מנחות שונות בשתי הנבואות, מביע הנביא את רעיונו העיקרי. בפרק ז' הוא חוזר על הפועל "עשה" כדי להראות, שיש כאן עשיית מעשה רע מול "עשיית" העונש: "עשות את כל התועבות האלה" (פס' 10) מול "ועשיתי לבית הזה" (פס' 14); בפרק כ"ו הוא משתמש בפועל "נתן" כדי להראות שה', הוא שנתן להם את החוקים והוא גם שיטיל עליהם את

<sup>763</sup> ויש מידה של צדק בדבריה של וייפרט. Weippert, Die Prosareden des Jeremiabuches, pp. 31-32. על כי אזכור שילה בפרק ז' הוא חלק בלתי נפרד מהנבואה: מכיוון שבית המקדש בירושלים הופך למערת פריצים, ומכיוון שהעם בוטח בו ורואה בו מקור הצלה, אומר הנביא, כי גורל ירושלים יהיה כגורל שילה. לעומת זאת התוכחה בפרק כ"ו 2-5 מדברת על חטאי העם באופן כללי, ללא שום קשר למקדש. כתוצאה מכך אזכור שילה נראה בלתי שייך. כך שרק אם מקשרים בין שתי הנבואות בפרקים ז' וכ"ו, מתקבל צירוף הגיוני בין תוכחת ירמיהו בפרק כ"ו לבין אזכור שילה. היא מוסיפה, כי את פרק כ"ו חיבר ברוך והביטויים המשנה- תורתיים מלמדים על ההשפעה שיש לנבואות הפרוזה של ירמיהו על ברוך.

העונש "בתורתי אשר נתתי לפניכם" (פס' 4) מול "ונתתי את הבית הזה כשילה" (פס' 6). כלומר: עקרון הענישה "מידה כנגד מידה" מובלט באמצעות המלים המנחות בשתי הנבואות.<sup>764</sup> הביטויים: "השכם ושלוח" או "השכם ודבר"; "מעלליכם" או "מעלליהם" וכן הרעיון העיקרי של שתי הנבואות, שהוא: אם לא ייטיבו את דרכיהם, יחרב בית המקדש וירושלים תיהרס, משותף לשתי הנבואות. בפרק ז' הדגש הוא על חורבנו של ה"בית" ואילו בפרק כ"ו נוספה ה"עיר". אולם בפרק ז' המלה המנחה היא "מקום" אשר מתפרש בנבואה במשמעות משולשת של בית המקדש, ירושלים והארץ. מבחינה זו אין הבדל מהותי בין הרעיון של הנבואה בפרק ז' לזו של פרק כ"ו.<sup>765</sup>

לשאלה, אם הנבואה בפרק ז' היא חלק בלתי נפרד מהסיפור בפרק כ"ו, יש חשיבות רבה, כי בנבואה בפרק ז' יש מקבץ גדול של ביטויים משנה תורתיים (שחלקם חוזר גם בנבואה בפרק כ"ו). אם הנבואה והסיפור נערכו עריכה משנה-תורתית ייתכן שהם משקפים אידיאולוגיה זו, ואולי שייכים אף לתקופה שלאחר הגלות.<sup>766</sup>

ניקולסון<sup>767</sup> מחלק את הנבואה בפרק ז' 1-15 לשלושה חלקים:

- א. הכרזה על דבר ה' וחוקיו 1-7.
- ב. תיאור של חטא העם ואי כיבוד החוק 8-12.
- ג. הודעה על העונש 13-15.

דפוס זה מאפיין גם את יתר הנבואות בפרק ז'. יחד עם זאת החזרה המשולשת על הביטוי "היכל ה'", הביטוי "מערת פריצים" ואזכורם של עשרת הדיברות הם, לדעת ניקולסון, מהנבואה המקורית של ירמיהו. כל היתר הוא תוספות, שחלקן יצאו מתחת ידו של הדויטרונמיסט.

<sup>764</sup> עקרון הענישה של "מידה כנגד מידה" מובלט במקרא במקומות אחדים באמצעות מלים מנחות: חזקיהו המלך, שעתיד להיענש בגלל חטאו בשוגג (מל"ב כ' 13 לעומת שם, 17); ה' מצווה להעניש את המדיינים ולגמול להם בכך על מעשיהם כלפי עם ישראל (במדבר כ"ה 17-18) ועוד, שמש, "מידה כנגד מידה בסיפורת המקראית", בעיקר עמ' 266-271.

<sup>765</sup> מקקיין מתנגד לדעת חוקרים אחדים, הסבורים כי אזכור העיר עשוי ללמד על כי הנבואה מאוחרת. הוא טוען, כי הרס המקדש פירושו ממילא הרס של ירושלים, כך שאין להפריד ביניהם McKane, Commentary on Jeremiah, p. 673. לעומת זאת Leuchter, Josiah's Reform and Jeremiah's Scroll, pp. 122-124, כי אזכור שילה בתקופת בתר גלותית אינו אומר דבר למאזינים, ולכן הנבואה מוקדמת, מהתקופה בה יאשיהו פלש גם לשטחי ממלכת ישראל, וכן פליטים מישראל הגיעו ליהודה, כך שחלק מהם היו משילה ואחרים הכירו את העיר כעיר מקדש חשובה.

<sup>766</sup> כפי שסבורים רודולף וניקולסון Nicholson, Preaching to the Exiles, pp. 52-57.

<sup>767</sup> Nicholson, Preaching to the Exiles, pp. 68-69.



בראשית פרק כ"ו לא נזכר שמו של ירמיהו (פס' 1: "היה הדבר הזה מאת ה' לאמור").<sup>768</sup> כמו כן לא נאמר, כי ירמיהו מכתוב את הדברים לברוך בן נריה או לאדם אחר. כלומר: קיימות שתי אפשרויות: א. ירמיהו אמר את הנבואה הנזכרת בפרק ז', והעורך חזר על עיקרי הדברים כדי לספר על המשפט שנערך לירמיהו בעקבות נבואתו זו. כך, לדוגמה, טוען מקקונביל, ומוסיף ששם הנביא לא נזכר מכיוון שהדבר מובן מאליו ומכיוון שיש רצון להבליט בפרק כ"ו לא את אישיותו של הנביא אלא את דבריו ולהראות כיצד התקבלו. מסר זה חסר בפרק ז'.<sup>769</sup> ב. מדובר במספר או בעורך מאוחר, אשר משתמש בנבואה ידועה כדי להשיג מסר תיאולוגי. בשני המקרים מדובר על שתי נבואות המצויות בזיקה זו לזו.

עד פס' 15 בפרק ז' ניתן להבחין בוודאות בנבואה אחת. ירמיהו מוכיח את העם על בטחונו המופרז בבית המקדש, ודורש ממנו להקפיד על שמירת עשרת הדברות אם רצונם להציל את עצמם ואת המקדש. הקשר בין עשרת הדברות לבין נבואת ירמיהו הוא קשר כיאסטי, מה שמלמד במפורש על התייחסות של כתוב אחד לכתוב אחר. לפי דבריו, אין לאל כוונה לסלוח להם בעודם הופכים את "הבית אשר נקרא שמי עליו" למערת פריצים. לפי נבואה זו אין ירמיהו מתנגד לפולחן, אלא לחטאים אותם הם עושים בחיי היומיום שלהם, דהיינו לאי שמירה על החוק.<sup>770</sup>

העורך הדויטרונמיסט שם בפיו של ירמיהו את הביטוי: "בבית אשר נקרא שמי עליו" (ז' 9, 11, 14) ממש כביטוי בספר דברים "המקום אשר יבחר ה' אלוהים מכל שבטיכם לשום את שמו לשכנו" (דברים י"ב 5) ובנוסחים דומים באותו פרק ואף בפרקים אחרים. בתחילת פרק ז' מתפלמס הנביא עם העם הבוטח בקיומו של המקדש ובאמונה, כי ה' לא יהרוס את מקדשו, וקורא להם "דברי שקר" (ז' 4).

אפשר להבין, כי כתוצאה מהצללת ירושלים ממצור סנחריב (701 לפסה"נ), כפי שניבא ישעיהו בן אמוץ, התפתחה האמונה, כי המקדש הוא ביתו של האל, והאל לא יהרוס את ביתו.

<sup>768</sup> בכל המקומות במקרא, בהם מופיעה הנוסחה: "היה דבר ה'" מופיע שמו של הנביא, או לחילופין כאשר הנביא מדבר בגוף ראשון נאמר: "היה דבר ה' אלי" (ירמיהו י"ד 1; ל"ב 6; ל"ט 15; מ"ו 1; מ"ז 1; מ"ט 34; יחזקאל א' 3; כ"ו 1; כ"ט 1; כ"ט 17; ל' 20; ל"א 1; ל"ב 1; ל"ב 17; חגי א' 1; ב' 1; ב' 10; זכריה א' 1; א' 7; ז' 1; דניאל ט' 2).

<sup>769</sup> McConville, Judgement and Promise, pp. 86-88.

<sup>770</sup> Holt, "Jeremiah's Temple Sermons..." p. 75.

ייתכן כי מייסדיה של האמונה בדבר קיומו הנצחי של המקדש הם נביאים, אשר דבריהם מצוטטים בלעג על ידי ירמיהו. כל אידיאולוגיה נוצרת בידי קומץ אנשים, כפי שאמר כידוע מארקס, בידי האליטות השלטוניות, ומשפיעה לאחר מכן על אנשים רבים אחרים. עצם העובדה שבין מתנגדי ירמיהו מצויים כהנים ונביאים רק מחזקת דעה זו. היה אינטרס לשלטון להראות את ההבדל בין מקדש שילה לבין המקדש בירושלים: מקדש שילה חרב ברצון ה', כי היה מקדש ארעי בלבד, כדי ששלמה יבנה מקדש נצחי. יש להניח, שהעורך הדויטרונומיסט אפילו עודד את טיפוחה של אמונה זו.<sup>771</sup> בנוסף על כך הצלת ירושלים בזמן מצור סנחריב בימי חזקיהו, העובדה שממלכת שומרון חרבה ואילו ירושלים עומדת על תילה – אלו מאורעות היסטוריים שעשויים לחזק את האמונה בנצחיותה של ירושלים. גם דברי ישעיהו בן אמוץ יכולים לחזק אמונה זו בכך שאלוהים למרות כעסו משאיר את ירושלים ברוב רחמיו (ישעיהו א' 8-9).

אולם נבואת ירמיהו מציעה הסבר שונה: מקדש שילה חרב בגלל חטאי העם וכך יקרה אף למקדש ירושלים. ירמיהו מדגיש, כי המקדש אינו ביתו הפיסי של האל, אלא רק הבית אשר שמו נקרא עליו, וה' לא יהסס להרוס את מקדשו, כפי שעשה במקדש שילה. נבואתו של ירמיהו אינה נבואה פרגמטית, כלומר אינה מנותקת מתפיסת עולם כוללת. אומנם החידוש הוא באמירה מפורשת כי בית המקדש ייהרס, אולם על הקשר בין המעשים הבלתי מוסריים לבין גורל העם מדבר ירמיהו לאורך כל נבואותיו.

ירמיהו פוסע בנבואה זו בנעליו של ישעיהו, שמציג את מלך אשור כמטה זעמו של אלוהים, שמשתמש בו על מנת להעניש את העם (ישעיהו י' 6). עלייתה של אשור והגליית תושביה של ממלכת הצפון אילצו את הנביאים להסביר, כיצד אלוהים נכשל במלחמתו כנגד אויבי העם.

<sup>771</sup> הוא אף משלב את נבואת ישעיהו בדבר הצלתו של המקדש בספר מלכים ב' י"ט 20-34, ולאחר מכן מספר על התגשמותה של הנבואה. הוא אף מגדיל לעשות בספרו על רצח סנחריב, למרות שארע שנים אחדות לאחר המצור על ירושלים (מדובר בעורך הראשון Dtr 1). אוקינגה "The Inviolability of Jerusalem" pp. 54-60. מסתמך על מכתבי אל-עמרנה, והראה כי הרעיון בדבר מלך, ששם את שמו בעיר מסויימת משתקף במכתבים, כאשר עבדו-חפה מבקש מהשליט המצרי לסייע לו במלחמתו כנגד העפירו, אשר שמים מצור על עירו, בעוד חיל המצב של המלך המצרי נטש את העיר. הוא טוען, כי מכיוון שהמלך "שם את שמו" בעיר, מוטלת עליו החובה להגן עליה. לעתים המלך נהג לבנות אנדרטה או פסל, אשר סימלו את רבונותו על המקום. אוקינגה עורך השוואה בין הרעיון בדבר האל אשר שם את שמו בירושלים במקדש, פעולה שמסמלת את שלטונו בעיר, ובדבר החובה המוטלת עליו להגן על העיר. אולם אוקינגה עצמו מסכים, כי קשה למצוא קו ישיר בין המסופר במכתבי אל-עמרנה לבין הרעיון המקראי בעיקר עקב פער הזמנים בין ההתרחשויות. להערכתנו, גם אם מצוי קשר עקיף בין הרעיונות, אין זה מחליש את הקשר בין הנסיבות ההיסטוריות בישראל לבין התפתחות הרעיון בידי ישעיהו ובני דורו ולאחר מכן ההתנגדות לו בידי ירמיהו.

בעיה זו מתעוררת באמונות המונותיאיסטיות, באשר החשיבה האלילית מסבירה את עלייתן ונפילתן של ממלכות כביטוי ליכולתו של האל הלאומי של הממלכה, ואילו הנביאים ראו את האל כאל אוניברסאלי, והסבירו את הצלחתו של עם ישראל בחסד האל עליו. אם כן, כיצד סר חסד האל מעל עם ישראל וניתן לגוי אשר את שמו לא ידע? ההסבר שנותן ישעיהו הוא שהגליית העם וחורבן שומרון הם פרי רצונו ותכנונו של האל. מטרתו להעניש את העם על חטאיו.<sup>772</sup> במידה רבה אומר ירמיהו דברים דומים: גם בכל מבצעת את רצון ה', ולכן הרס עתידי של המקדש לא יהיה מקרי, אלא ייעשה ביזמתו של האל החפץ להעניש את בני יהודה שאינם מקשיבים לקולו ואינם מקיימים את תורתו.

האם אזכור שילה בפרק זה נובע מהרצון להזכיר מאורע מתקופת הממלכה המאוחדת, בה נחרב מקדש ה', או שיש לאזכור שילה קשר למציאות בה נכתבת הנבואה? יש הרואים קשר בין אזכור זה למאורע של שחיטת חלק גדול מעולי הרגל שהגיעו משכם משילה ומשומרון לירושלים כדי להביא מנחה לה' (ירמיהו מ"א). לפי דעה זו, הקריאה בפס' 12, ללכת לשילה ולהיווכח במקדש החרב "קשורה באופן ישיר בעולי הרגל, שהלכו משילה אל חורבות המקדש בירושלים. לפי נבואה זו – עבר והווה נפגשים: בני הממלכה הצפונית החרבה, שגורלם וגורל מקדשם שימשו לנביא דוגמה לעתידה של יהודה ושל המקדש בירושלים, מגיעים לספוד למקדש ירושלים שחרב."<sup>773</sup> לפי זה, הסיפור נכתב לאחר החורבן, והוא משקף דעות טרוספקטיביות על הסיבות לחורבנה של ירושלים. זאת ועוד: העובדה שהם נושאים בידיהם מנחה ולבונה ולא קרבנות מן הבשר נועדה במיוחד להדגיש את היעדרם של הקרבנות. קיימת הקבלה במינוח וכן בתהליכים ההיסטוריים בין סיפור זה לבין העולה מהפפירוסים של יב. גם שם נחרב המקדש (410 לפנה"ס), הקהילה מתאבלת במשך זמן רב, ורק לאחר מספר שנים (407

<sup>772</sup> הופמן, ישעיהו, עמ' 63-64. לפי הופמן, ישעיהו מרחיב את הסברו בכך שהוא מתנבא על נפילתה של אשור, באשר אין היא מבינה שהיא שליחה של האל. ומפלת אשור בזמן מצור סנחריב רק חיזקה את נבואת ישעיהו, כי הוא הוכיח שאשור לא נפלה מיד ממלכה חזקה ממנה, שהרי אין בכך כל סימן ליד האל, אלא דווקא במקום בו היה לה סיכוי להצליח, והיא בכל זאת חזרה כלעומת שבאה. Geller, Sacred Enigmas, pp. 182-185 גלר מחפש רקע היסטורי להתפתחותן של דתות ושל אמונות. הוא מצביע על תגובתן של מדינות, שנכבשות בידי אימפריות. או שדתן נעלמת, או שהיא מתמזגת עם דת הכובשים (סינקרטיזם), או שהיא מוצאת דרך לחזק את הדת המקומית. גם ביהודה ניכרות השפעות אשוריות כמו המזבח שבונה אחז בירושלים בתבנית המזבח האשורי, אך ביחד עם זאת לאחר הכיבוש האשורי התחזק המונותיאזם ביהודה בעיקר בזכות הנביאים, ששדרגו את האל לאל אוניברסאלי, אך גם עקב הרפורמה של יאשיהו, שהטיפה בין השאר לשורשים העתיקים של הדת ונעיצתם בברית סיני.  
<sup>773</sup> ליפשיץ, ירושלים בין חורבן להתחדשות, עמ' 143.

לפנה"ס) מקבלת אישור להקים מקדש. אולם במקדש החדש מותר להקריב מנחה ולבונה בלבד.

לפי המסופר בספר שמואל, ירושלים היא זו שירשה את שילה. לאחר לקיחת הארון בידי פלישתים, ננטשה שילה, ועם עלייתו של דוד לשלטון העלה את ארון ה' לירושלים, מקום בו נבנה מאוחר יותר בית המקדש בידי בנו שלמה. רעיון זה בא לידי ביטוי גם בתהילים ע"ח 56-72. אלוהים שכן בשילה לפני שבחר לשכון בירושלים: "ויטש משכן שילו שכן באדם" (פס' 60). לא ברור אם המקדש בשילה היה מקדש גדול או אוהל בלבד, אולם לקיחת ארון ה' פירושה נטישת האל את המקום. לפי המזמור נטישת שילה פירושה גם דחיית אפרים. חזרת הארון לישראל מסמלת את שיקומו של העם. חלק משיקום זה מתבטא בבחירת דוד ובבחירת ירושלים. לא רק המקום מתחלף והשושלת נבחרת מחדש אלא גם הכהונה משתנה: לאחר מותם של בני עלי מסולק גם אביתר מהכהונה כדי לפנות את המקום לצדוק.<sup>774</sup> הדמיון בין נבואת ירמיהו לבין המזמור מתבטא גם בסמיכות הקיימת בין גורל אפרים לגורל שילה. למרות שייתכן שבמזמור מדובר על נטישת אפרים בתקופה שלפני המלוכה ואילו בנבואה על חורבן ממלכת הצפון בידי האשורים. ההקבלה שנערכת בנבואה בין שילה לירושלים מדגישה את האסון העתיד להתרחש: לא זו בלבד שירושלים תיהרס כפי שנהרסה שילה, אלא האל ינטוש את המקום ויפקיר את העיר ואת תושביה לחורבן. סטריין טוען, כי יש להבין את הביטוי "ונתתי את הבית הזה כשילה ואת העיר הזאת אתן לקללה לכל גויי הארץ (כ"ו 6) תוך השוואה לביטוי "ונברכו בכך כל משפחות האדמה" (בראשית י"ב 3). בפסוק הראשון מופיע עם ישראל כדוגמה לעמים לגבי גורל העם מקולל, ואילו בפסוק השני מתואר גורלו של עם מבורך בידי ה'.<sup>775</sup>

הנבואה בפרק ז' שופכת אור על עולמו הרעיוני של הנביא. הקרבנות נתפסו בדרך כלל כדרך לפייס את האל הכועס, דהיינו נתיב אל האל שבאמצעותו יזכה המקריב למחילה על פגיעה אפשרית באל. חידושם של נביאי ישראל הוא בכך, שהם טוענים, שהקרבת הקרבן אפקטיבית, רק אם המקריב הוא אדם נקי כפים. ייתכן שהשקפה זו הכניסה מעט בלבול אצל השומעים.<sup>776</sup>

Pitkänen. Central Sanctuary...pp. 138-151. <sup>774</sup>

Streane, The Book of Prophet Jeremiah... <sup>775</sup>

Fenton, "Israelite Prophecy", pp.134- 135. <sup>776</sup>

שאלה אחרת, המתעוררת כתוצאה מהקריאה בסיפור בפרק כ"ו היא: האם אזהרתו של ירמיהו לעם מותנית או שהיא מוחלטת? כלומר: האם האל לא יהסס להרוס את המקדש, אם העם לא ייטיב את מעשיו, או האם החלטתו של האל היא סופית, ובכל מקרה החורבן יבוא בגלל חטאי העם הקודמים?

העם מצטט את דברי ירמיהו: "מדוע ניבאת בשם ה' לאמור כשילה יהיה הבית הזה והעיר הזאת תחרב מאין יושב?" (כ"ו 9), כאילו זוהי גזרה שאין אפשרות לבטלה. רופא סבור, כי גם הפסוק "ונתתי את הבית הזה כשילה ואת העיר הזאת אתן לקללה לכל גויי הארץ" (6) הוא הפסוק המקורי, והוא מדבר על החורבן ללא כל אפשרות של חזרה בתשובה.<sup>777</sup>

אולם ירמיהו אומר במפורש: "אולי ישמעו וישבו מדרכם הרעה וניחמתי אל הרעה אשר אני חושב לעשות להם מפני רוע מעלליהם" (פס' 3). גם במשפט הוא חוזר על דרישתו מהעם להיטיב את מעלליו (פס' 13). גם בנבואה בפרק ז' הוא חוזר על הדרישה לחזרה בתשובה (פס' 3). העם מצטט רק את הדברים הכואבים לו, על מנת להצדיק את העמדתו של ירמיהו למשפט, ומתעלם מההתניה שיש בדברי ירמיהו; ואילו רופא מנתק את פסוק 6 מהקשרו, לפי שהוא משמש כתוצאה במשפט התנאי הפותח בפסוק 4. ובכל זאת אם הדברים נכתבים לאחר החורבן, הרי יש כאן רצון להראות, שהייתה אפשרות לחזור בתשובה, אולם העם לא ניצל אותה. ולכן הדרך היחידה לשנות את המצב בעתיד הוא על ידי קיום המצוות וציות לאל.

מהם המסרים המשתמעים מהסיפור?

אחד המסרים העיקריים של הסיפור הוא להראות את הסכנה הנוראה שנשקפה לחייו של ירמיהו. כדי להעצים את תיאור הסכנה מדגיש המספר, כי הכהנים, הנביאים וכל העם דרשו את מותו (ז' 8). הסיפור כתוב לפי הדפוס בו מתנהל משפט:<sup>778</sup> "יש נאשם, אשמה, תובעים, ומסתבר שיש לירמיהו גם סנגורים, הזקנים המביאים את הסיפור על מיכה המורשתי, שנבואת החורבן שלו בימי חזקיהו לא התקיימה כתוצאה מחזרתם של חזקיהו והעם בתשובה.

<sup>777</sup> רופא, "עיונים בשאלת חיבורו של ספר ירמיהו", עמ' 15-16.

<sup>778</sup> גויטיין, עיונים במקרא עמ' 131-139.

עקב המבנה ה"משונה" של הסיפור, כאשר דברי הזקנים מופיעים לאחר דברי השרים- השופטים, סבור ניקולסון,<sup>779</sup> כי המסר העיקרי של הסיפור אינו הדגשת הסכנה שנשקפה לחיי ירמיהו, אלא הבלטת הדחייה של דבר ה' הנאמר בפי הנביא על ידי העם.

מכיוון שהסיפור שייך לרובד הביוגרפי של ירמיהו ויש בו עריכה משנה תורתית, ייתכן שהסיפור נכתב בתקופת הגלות או מיד אחריה, והוא נועד להעביר את המסר הנבואי: לעם נאמר מראש, כי בעקבות חטאיהם ירושלים תחרב והם ילכו לגלות, ומכיוון שהם מיאנו לשמוע, הגלות והחורבן אומנם התקיימו. ואומנם ניתן להצביע על מספר כתובים בספרות הדויטרונומיסטית בהם מודגש רעיון זה: החוק בספר דברים י"ח 21-22; מל"ב י"ז; מל"ב כ"א, כ"ג, כ"ה. פרקים ז' וכ"ו בירמיהו באים להתפלמס עם הרעיון הזה ולהראות, שהעונש מלכתחילה לא היה נחרץ, אלא היה מותנה בהתנהגות העם. מכיוון שהעם המשיך בחטאיו, לא הייתה לאל בררה אלא להביא את החורבן. רעיון זה מופיע במקומות אחרים בעריכה הדויטרונומיסטית של ספר ירמיהו, כגון בסיפור על צדקיהו שיכול היה להעביר את רוע הגזרה אלמלא חטא בעניין שחרור העבדים (ירמיהו ל"ד 2-5, 17-22). כלומר: המסר הוא פולמוסי-תיאולוגי שבא ללמד על יחסיות דבר ה' ועל ערך התשובה. מטרתו של הסיפור היא אף להציג את יהויקים כאיום על ירמיהו. השוואתו של יהויקים לחזקיהו וצירוף הנאמר על יהויקים בפרק ל"ו מאששים רעיון זה.

אולם הסיפור עוסק בעקיפין אף בשאלה: מיהו נביא אמת? ההבחנה בין נביא אמת לנביא שקר מעסיקה במיוחד את הסופר המשנה תורתית. פרט לחוק הנביא (דברים י"ח) יש מספר סיפורים בספרות הדויטרונומיסטית הנוגעים בנושא זה. לדוגמה: בסיפור על המלחמה ברמות גלעד, בה נוטלים חלק אחאב מלך ישראל ויהושפט מלך יהודה. מיכיהו בן ימלה הנביא מנבא את מותו של אחאב במלחמה בניגוד לארבע מאות נביאים אחרים בראשם צדקיהו בן כנענה. לאחאב קשה להאמין למיכיהו, אולם הם יוצאים למלחמה. לפני צאתם שם אחאב את מיכיהו בבית הכלא "עד בואי בשלום" (כ"ב 27). למרות התחפשותו של מלך ישראל, הוא נהרג במלחמה. כלומר: גם הסיפור הזה מדגים את החוק: אם דברי הנביא מתקיימים, משמע הוא

<sup>779</sup> Nicholson, *Preaching to the Exiles*, pp. 54-46.

נביא אמת. מגמה זו באה לידי ביטוי באופן הברור ביותר בספר יונה: אומנם נבואת יונה אינה מתקיימת, כי אנשי נינווה חוזרים בתשובה, אולם הסיבה בגללה מסרב יונה לשליחות היא החשש, שאם דבריו לא יתקיימו, הוא ייחשב כנביא שקר.<sup>780</sup>

לסיכום: ניתן למצוא בסיפור מספר מסרים, אשר משלימים זה את זה.

##### 5. האם ניתן למצוא עריכה משנה תורתית בפרקים ז' וכ"ו?

עמדנו על הקשר בין הנבואה בפרק ז' 1-15 לבין הסיפור בפרק כ"ו. הסיפור שייך לרובד הביוגרפי של נבואות ירמיהו ואילו פרק ז' משתייך לרובד הכלל את נבואות הפרוזה. השאלה היא, האם ניתן לזהות עקבות דויטרונמיסטיים הן בנבואה והן בסיפור.

הרובד הביוגרפי לא נכתב בעליל בידי הנביא עצמו. הוא מכיל אפיזודות מחיי הנביא, שנועדו להעביר מסר תיאולוגי. לפי שהסיפור מסופר בגוף שלישי, ברור שלא ירמיהו כתבו אלא אדם אחר. לשאלה: מי כתב את הדברים יש חשיבות רבה, באשר התשובה לה עשויה להבהיר, האם הדברים נכתבו בימי ירמיהו סמוך להתרחשות, או בתקופה מאוחרת מפי השמועה. למרות שבין אם הם נכתבו סמוך להתרחשותם ובין אם הדברים נכתבים בתקופה מאוחרת, הם משרתים מסר תיאולוגי של הכותב ללא קשר למידת ההיסטוריות של המאורעות.

781

על הקשר בין הספרות הדויטרונמיסטית לבין ספר ירמיהו עמדו חוקרים מן המאה התשע-עשרה. קשת הדעות נעה בין הרעיון, שירמיהו חיבר את היצירה הדויטרונמיסטית, דעה שנדחתה בנימוק, ששתי היצירות שונות באוצר המלים והן במבנה התחבירי, לבין הדעה, שמכיוון שחלק מהחיבור הדויטרונמיסטי הוא מתקופת הגלות או אחריה, חיבור זה שאל מירמיהו, שהיה בעל מחשבה מקורית. דעה אחרת היא, שירמיהו מצא בספר דברים, על פיו

<sup>780</sup> יונה טוען בדבריו לאל, כי הוא יודע שהאל רחום וחנון, והוא אף חוזר שלוש פעמים על הרעיון, שה' בסופו של דבר ינחם על הרעה שחשב להביא (ג' 1; 10; ד' 2). לפיכך הצלחתו של רעיון החסד האלוהי וחשיבותה של החזרה בתשובה עושה את הנביא למיותר. כך אף הבינו חז"ל (תנחומא פרשת ויקרא סימן ח' ד"ה ויקרא אל), כאשר תיארו את אכזבתו של יונה מכך, שירושלים עשתה תשובה ולכן דבריו נתבדו וכעת אומות העולם יחזרו בתשובה והתוצאה תהיה שיקראו אותו נביא שקר. ייתכן שיש בספר מעין וידוי של נביא אשר מבקר את עצמו בביקורת קשה ובלתי משוחדת, כפי שסבור גויטיין, עיונים במקרא, עמ' 80-85. <sup>781</sup> הופמן, "ועוד נוסף עליהם דברים כהמה", עמ' 90-93. הופמן, פירוש לספר ירמיהו, עמ' 64, סבור, שפרק ז' לא נכתב בידי ירמיהו, אם כי ייתכן שהוא נכתב, כמו גם פרקים נוספים, בהשראת נבואותיו של ירמיהו.

נעשתה הרפורמה של יאשיהו, ביטוי נאות לרעיונותיו. כך סבור קויפמן<sup>782</sup> שמודה, כי בספר ירמיהו נמצאים יותר ממאתיים מקומות בהם מצוטטים ביטויים מספר דברים. אולם אין הוא מסביר זאת בעריכה, אלא בכך שירמיהו עצמו "חי והוגה באווירו של ספר דברים". בדברו על נבואות הפרוזה טוען הולדיי<sup>783</sup> (המייחס את כל הנבואות לירמיהו), כי הן נכתבו בהשפעת ספר דברים. זאת הסיבה, לדעתו, שאין נבואות פרוזה לפני ירמיהו. לשם ביסוס דעתו הוא אף מאחר את הופעתו של ירמיהו בהסבירו, כי השנה השלוש עשרה ליאשיהו היא שנת לידתו של ירמיהו. לפיכך ירמיהו היה בן חמש שנים בזמן הרפורמה, ורק לאחר מותו של יאשיהו בשנת 609 לפסה"נ הכיר ירמיהו בשליחותו כנביא, וכך ניתן להסביר את ההשפעה של ספר דברים על נבואתו. אחרים מוסיפים, כי לאחר שהרפורמה לא ענתה על ציפיותיו, פנה ירמיהו עורף ליושבי ירושלים ואף ניבא על חורבנה של ירושלים, בה אמור היה להתרכז הפולחן.<sup>784</sup>

השאלה מתייחסת קודם כל לפרק ז', עליו אמרנו לעיל, כי יש לו קשר הדוק לסיפור על המשפט. מובן, שגם לגבי פרק כ"ו קיימת השאלה, האם כותביו משתייכים לאסכולה הדויטרונומיסטית?

כאשר מדובר על דויטרונומיזם יש להפריד בין ספר דברים לבין העריכה ברוח ספר דברים. על פי המקובל, ספר דברים קיבל את צורתו העיקרית בימי יאשיהו, ואולי התחבר מעט לפני כן, דהיינו בימי חזקיהו.<sup>785</sup> יחד עם זאת הספרות הדויטרונומיסטית נכתבה בסוף תקופת בית ראשון ואף בימי גלות בבל.

<sup>782</sup> קויפמן, תולדות האמונה הישראלית ג' עמ' 440-433.

<sup>783</sup> Holladay, "A Fresh Look at "Source B" and "Source C", p. 226

<sup>784</sup> סכום קצר של הדעות אצל Hyatt, "Jeremiah and Deuteronomy", p. 113-114.

<sup>785</sup> Ginsberg, "Hosea" cols. 1023-1024. ראייה לכך ניתן למצוא בין השאר בזיקה הקיימת בין ספר זה לבין דברי הנביא הושע, שניבא במאה השמינית לפנה"ס. לדוגמה: המסורת על חורבן ערי הכיכר מצויה כבר בבראשית י"ט. על פי מסורת זו נחרבו כל הערים פרט לעיר צוער, שם מצא לוט מקלט. במקרא כולו נזכרות הערים סדום ועמורה כסמל הן לחטאים והן לחורבן מוחלט. אולם רק בשני כתובים מוזכרות בנוסף לערים אלו גם הערים אדמה וצבויים (צבואים), בהושע י"א 8 ובדברים כ"ט 22 שם נזכרות כל ארבע הערים. גם מבחינה לשונית קיים הצירוף של "ושבעת...ירום לבו...שכחוני...." רק בדברים ח' 12-14 ובהושע י"ג 6. הושע הוא או המקור לצירוף או קרוב ביותר למקור הדויטרונומיסטי המורחב. דיון מקיף על ההבדל בין מה שהוא מכנה "החוג הדבטרונומי" שהיה אחרי לחיבורו של ספר דברים לבין "החיבור הדבטרונומיסטי" ומחבריו ועורכיו אצל הרן, האסופה המקראית, עמ' 19-93; 185-299.



לגבי נבואת ירמיהו, יש לחפש זיקה הן לספר דברים והן לספרות הדויטרונומיסטית.<sup>786</sup> מצד אחד, יש ביטויים המוזכרים בנבואה ומופיעים אף במקומות אחרים בספר ירמיהו, דבר שמחזק את הזיקה בין הנבואה בפרק ז' לבין נבואות ירמיהו האחרות. לדוגמה: ההקבלה בין משפט ועושק (פס' 7) נמצאת גם בירמיהו כ"א 12 ובכ"ב 3.<sup>787</sup> גם הביטוי "לקללה לכל גויי הארץ" (כ"ו 6) מופיע פעם נוספת בלבד "לקללה ולחרפה בכל גויי הארץ" (מ"ד 8).<sup>788</sup>

מצד שני, קיימים ביטויים רבים, המצויים הן בפרקים אלו והן בספרות הדויטרונומיסטית. לדוגמה: קיים דמיון רב בין התוכחה במלכים ב' י"ז 13 ואילך לבין ההקדמה לסיפור המשפט בפרק כ"ו. וכמו כן מרובים הביטויים שמופיעים בעיקר בספרות המשנה תורתית ובנבואה. הביטויים המשנה תורתיים הללו הם: "היטיבו דרכיכם ומעלליכם" (ז' 3,5,7, = כ"ו 13); "ה" צבאות אלוהי ישראל" (21,3); "ואשכנה אתכם" (7,3); "הלוך אחרי אלוהים אחרים אשר לא ידעתם" (9,6; דברים י"א 28); "גר, יתום ואלמנה" (ז' 6; דברים י' 18; י"ד 29; ט"ז 11 ועוד); "הארץ (או המקום)...נקרא שמי עליו" (ז' 10,11,14,30; דברים י' 11; י"ד 23; ט"ז 2). בכ"ו יש עוד: "דם נקי" (15; דברים י"ט 10; כ"א 8 ועוד בספרות הדויטרונומיסטית ובספרות המאוחרת);<sup>789</sup> "כטוב וכישר" (14) מצוי פעם נוספת רק ב-ט' 25 הנחשב לספרות

<sup>786</sup> Weippert, Die Prosareden des Jeremiabuches, pp. 41 ff. וייפרט תומכת במקוריותה של הנבואה בפרק ז' 15-1 ובייחוסה לירמיהו. היא טוענת, שהציטוטים המובאים של השומעים, האירוניה ונוסחאות ההפצרה בשומעיו אינם מאפשרים להניח, שמדובר בדברים שנכתבו בתקופה מאוחרת. היא מראה, שלשונות רבות בדברי הנבואה קיימות גם במקומות אחרים במקרא, ולכן אין מדובר בלשונות דויטרונומיסטיות. לדוגמה: הצירוף: "גר יתום ואלמנה" (ז' 6) מציין את השכבות הנחשלות בחברה (שמות כ"ב 21 ואילך; דברים י' 18; י"ד 28 ואילך ועוד) והיה ידוע כבר לישיעיהו (א' 17). אולם צירוף זה מופיע בעיקר בספר דברים (י' 18; י"ד 29; ט"ז 11, 14; כ"ד 17, 19, 20, 21; כ"ו 12, 13; כ"ז 19). דווקא בישיעיהו מופיע הצירוף "יתום, אלמנה" ואילו הגר אינו נזכר. וייפרט מדברת גם על הביטוי "תועבה". הביטוי מופיע בז' 10 בלשון רבים ביחס עם הכינוי הרומז "האלה". משמעות הביטוי היא הפרת צו ה'. גם בפרקים ו' 15 ח' 12 מופיע הביטוי בלשון יחיד ובמשמעות של תאוות בצע ושקר. בירמיהו ב' 7; ט"ז 18, ל"ב 35, מ"ד 4, 22, מופיע הביטוי במשמעות של עוונות כלליים הגורמים לזיהום החברה (ההרים בישראל). לעומת זאת בלשון המשנה תורתית הביטוי מופיע במשמעות של סינקרטיזם דתי דברים ז' 25; י"ב 31; י"ז 1 ועוד. ואילו בלשון רבים מופיע הביטוי במשמעות של תועבות הגויים (מל"ב כ"ג 13). אולם וייפרט מתעלמת משני כתובים בספר דברים (כ"ב 5; כ"ה 15-16) בהם מדובר על מרמה ועל התחום המיני.

<sup>787</sup> גם Lundbom, Jeremiah 21-36, pp. 284-285. לאחר שהוא סוקר את הדעות השונות הוא תומך בדעה, שפרק כ"ו מכיל פרוזה ירמיאנית טיפוסית כמו במקומות אחרים בספר ירמיהו, ולכן הוא אינו מסכים להנחה, שיש בו עריכה דויטרונומיסטית. כמותו טוען מקקיין, McKane, "Relations between Poetry and Prose..." pp. 270-271, שאין להסתמך רק על דמיון באוצר המלים במיוחד אם מדובר במלים קונוטציונליות, או אפילו בצירופי מלים, כי הם יכולים להצביע לכל היותר על זיקה תרבותית או דתית ולא על קשר בין נבואות ירמיהו לבין הספרות הדויטרונומיסטית.

<sup>788</sup> הנבואה בפרק מ"ד משובצת בתוך סיפור. יש בנבואה ביטויים המצויים אף בנבואות אחרות של ירמיהו, אך אי אפשר לדעת, אם הדובר הוא ירמיהו, או שהעורך השתמש במתכוון בביטויים הלקוחים מנבואות ירמיהו.

<sup>789</sup> הביטוי "דם נקי" מצוי 5 פעמים בספרות המשנה תורתית, כאשר פעמיים מהן מתייחסות למלך מנשה, אשר "מילא את ירושלים דם נקי" (מל"ב כ"ד 4). העורך המשנה תורתית נוטה להגזים כאשר הוא מתאר

דויטרונומיסטית; "ויחל את פני ה'" (מל"ב' י"ג 4, 19); "משפט מוות" (דברים י"ט 6; כ"א 22); "אל תגרע" (כ"ו 2 מול "ולא תגרע" דברים י"ג 1).

השאלה היא: האם מדובר בעריכה דויטרונומיסטית, או שמכיוון שספר ירמיהו וגם ספר דברים נכתבו במאה השביעית לפנה"ס ולגבי ירמיהו בתחילת המאה הששית לפנה"ס אולי מדובר בהשפעת הטרמינולוגיה והפרזולוגיה של התקופה? פיטקנן מביא דוגמאות מכתובות אשוריות ומכתובות מצריות המעידות על כי נוסחאות עשויות לחזור בכתובות גם אם נשכחו במשך שנים רבות. ולכן ייתכן שהספרות הדויטרונומיסטית השפיעה שנים רבות לאחר שנכתב ספר דברים, גם אם ספר ירמיהו לא נערך על ידי הסופרים הדויטרונומיסטיים.<sup>790</sup>

רופא טוען, כי בנוסף על הביטויים הדויטרונומיסטיים המצויים בנבואה, קיימת ראייה נוספת לכך שהנבואה בפרק ז' עובדה על ידי הדויטרונומיסט. הוא רואה בחזרה "הנה אתם בוטחים על דברי השקר לבלתי הועיל" (פס' 8) מעין "חזרה מקשרת" (על הנאמר בפס' 4), שהיא אמצעי בידי העורך לתחוב קטע בתוך קטע נתון. ובפסוקים 5-7 הוא מוצא נוסחים דויטרונומיסטיים מקובלים, אשר נוספו על הנבואה המקורית בידי העורכים. אך גם הוא מודה, כי קשה לנתח את הנבואות בפרקים ז' וכ"ו באופן ברור בו ניתן יהיה לבודד את ה- *ipsissima verba* של הנביא מענתות.<sup>791</sup> ניתן להוסיף כי רק בפרק זה מופיע אזכור של נביא בתוך סיפור על נביא אחר. ייתכן שאזכורו של מיכה מעיד על עריכה מאוחרת, קל וחומר אזכורו של אוריה בן שמעיה, שאינו חלק מהמשפט שנעשה לירמיהו, מעיד על עריכה מאוחרת.

אפשר לראות את ידו של העורך הדויטרונומיסט אף בהערכה לה זוכה המלך חזקיהו בסיפור על מיכה המורשתי. רק חזקיהו (מל"ב י"ח 3) ויאשיהו (מל"ב כ"ב 2) זוכים להערכה חיובית ביותר של העורך הדויטרונומיסט בספר מלכים. ומתוך הסיפור על יחסו של חזקיהו לנבואת מיכה ובעיקר מתוך ההשוואה למלך יהויקים, בולטת ההערכה החיובית לה הוא זוכה מידו של

---

מצבים שונים במיוחד בהקשר למנשה, בו הוא תולה את האחריות לחורבן ולגלות. קשה להניח, שיש להתייחס למנשה כאל רוצח סדרתי. הביטוי נועד בעיקר כדי להדגיש את חוסר הצדק המשוע בהוצאתו של אדם מסוים להורג. וזוהי הכוונה של ירמיהו, כאשר הוא פונה אל השופטים.

<sup>790</sup> Pitkanen, Central Sanctuary... pp. 116-122.

<sup>791</sup> רופא, "עיונים בשאלת חיבורו של ספר ירמיהו", עמ' 18-19.

המספר. אם כי ניתן להסביר הערכה זו בתמיכתו של ירמיהו ברעיונות של ספר דברים, כמו רעיון ריכוז הפולחן, אשר על פי המסופר, חזקיהו החל להגשימו (מל"ב י"ח, דה"ב כ"ט ל').

קו דמיון נמתח בין הסיפור בפרק כ"ו לחוק הנביא בספר דברים. בתשובה לשאלת העם, כיצד יבחינו בין נביא אשר שלחו ה' לבין נביא אשר מדבר מלבו, נאמר בחוק, כי "אשר ידבר הנביא בשם ה' ולא יהיה הדבר ולא יבוא הוא הדבר אשר לא דיברו ה'. בזדון דברו הנביא ולא תגור ממנו" (שם, י"ח 21). הבחנה זו קשה היא לבני הדור, הנאלצים לחכות להתגשמות דברי הנביא, אשר עשויה לקרות רק בתקופה מאוחרת. אולם אם החוק נכתב על ידי העורך הדויטרונומיסט<sup>792</sup> והוא אף ערך את הסיפור בירמיהו, ניתן להניח, כי הדברים נכתבו לאחר החורבן, כאשר היה ברור, כי ירמיהו אמר דברי אמת, מאחר שדבריו התגשמו. שוב: עליונות הנביאים על הכהנים.<sup>793</sup>

בנוסף על כך נאמר בחוק הנביא, כי "נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך, ונתתי דברי בפיו ודיבר אליהם את כל אשר אצונו" (שם, י"ח 18). השורש "דבר" חוזר בפסוק פעמיים. יש כאן רצון להדגיש את דבר ה', הניתן לנביא ותפקידו להעביר דבר זה אל העם. גם בסיפור ההקדשה של ירמיהו בנוסף על ההדגשה "הנה נתתי דברי בפין" (ירמיהו א' 9), חוזר הפועל פעמים רבות על מנת להדגיש, כי ירמיהו הוא נושא דבר ה'.<sup>794</sup> אף השימוש בפועל "קום" - "וקמת ודברת אליהם" (א' 17) - מקביל לחוק הנביא "נביא אקים להם" (דברים י"ח 15 ; 18). יש לציין, כי הנביאים והכהנים מציגים עצמם כנושאים האמיתיים של דבר ה' (ראו במבוא פרק ב'). אין פלא, אפוא, שהכהנים הם אלה שמתנכלים לירמיהו.

#### היחס לפולחן

גם ביחס לפולחן יש דמיון מסוים בין נבואת ירמיהו לבין ספר דברים. בהשוואה לספר ויקרא, ספר דברים אינו מקדיש מקום רב לנושא הקרבנות. אומנם יש חוקים אשר נוגעים לחגים ולריכוז הפולחן, אולם מקום רב יותר מוקדש למצוות המוסריות. בנבואה בפרק ז' ירמיהו מדגיש, כי

<sup>792</sup> הכוונה לעורך Dtr2, שהוא מחברו של הרובד המאוחר יותר של העריכה.  
<sup>793</sup> יש צורך להזכיר את ספר יונה, לפיו אין הכרח להתגשמותה של נבואה קשה, כי חזרת העם בתשובה מבטלת את העונש. תיקון ברוח זאת ניתן למצוא בספר ירמיהו כ"ח 8-9.  
<sup>794</sup> יש סבורים, כי אף סיפור ההקדשה אינו שייך לדברי ירמיהו, אלא הוא תוספת, שנכתבה במתכונת סיפורי ההקדשה האחרים במקרא, הופמן, ירמיהו, פירושו לפרק א'.

בסולם הערכים מוסר-פולחן עומד במקום הראשון המוסר. בכך הוא הולך בדרכי קודמיו שמואל, ישעיהו, עמוס ומיכה.<sup>795</sup> הוא לועג לעם, המדקדק בהבאת הקרבנות לבית המקדש: "עולותיכם ספו על זבחיכם ואכלו בשר. כי לא דיברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח" (ירמיהו ז' 22-23). דבריו אלו של ירמיהו הם קיצוניים בהשוואה לדברי קודמיו.<sup>796</sup> גם אם הביטוי "ביום הוציאי אותם מארץ מצרים" הוא ביטוי משנה תורתית שכוח, הרי הרעיון לפיו אין מצווה על הבאת קרבנות מתקופת יציאת מצרים, הוא רעיון שונה. אומנם גם בפי שמואל שם העורך המשנה תורתית את הרעיון לפיו שמיעה בקול ה' עדיפה על הקרבת קרבנות, וגם ישעיהו מעדיף את המוסר על הפולחן (ישעיהו א' 11-17 במיוחד). הוא מגנה את הקרבת הקרבנות, ואומר במפורש: לא אוכל אוון ועצרה" (א' 13), כלומר: חטאים מוסריים והקרבת קרבנות אינם דרים בכפיפה אחת. אך אין בכך שלילת הקרבנות כפי שאומר ירמיהו. הקיצוניות של הכחשת הקרבנות לא נשמעה לפני כן. ויינפלד מראה, כי ביטול הבמות הפקיע את חיי היום-יום של הישראלי מזיקתם לפולחן ופינה מקומו לעבודת אלוהים מופשטת, שמבוססת בעיקר על התפילה ועל ספר התורה. מכאן מתפתחת האידיאה בדבר היות בית המקדש מקום בו האל שם את שמו ולא מקום בו הוא שוכן. רעיון זה ניתן למצוא גם בדברי ירמיהו וביחסו לפולחן.<sup>797</sup>

ירמיהו מצהיר, כי ה' לא ציווה על דברי עולה וזבח, בעוד חלקי התורה המיוחסים לסיפור יציאת מצרים ושהיו ידועים בימי ירמיהו מצווים במפורש על הבאת קרבנות כולל ספר דברים. מדברים אלו יכול להשתמע, כי בתקופת המדבר, הנחשבת בספר ירמיהו לתקופת זוהר בכל הנוגע ליחסים בין ה' לעם (ירמיהו ב' 2), לא התכוון ה' לכפות על העם להקריב לו קרבנות. מעין הדברים שמובעים בידי משורר תהילים "לא אקח מביתך פר ממכלאותיך עתודים, כי לי כל

<sup>795</sup> מיכה מציג את שאלת העם "במה אקדם ה' אכף לאלוהי מרום? האקדמנו בעולות בעגלים בני שנה? הירצה ה' באלפי אלים ברבבות נחלי שמן" האתן בכורי פשעי פרי בטני חטאת נפשי? " (ו' 6-7). והוא עונה: "הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך, כי אם עשות משפט ואהב חסד והצנע לכת עם אלוהיך" (ו' 6). כלום: בכל הקשור לפולחן, יש להצניע לכת ולהקריב מעט.

<sup>796</sup> דברי ירמיהו דומים לנאמר בנבואת עמוס ה' 25. על הקשר בין שתי הנבואות דובר לעיל.

<sup>797</sup> ויינפלד, "מוצא ספר דברים והאסכולה הדויטרונומיסטית", עמ' 49-50.

חיתו יער בהמות בהררי אלף" (תהלים נ' 9-10).<sup>798</sup> לא קשה להניח, כי דבריו אלו מעוררים עליו את חמתם של הכהנים במיוחד.<sup>799</sup>

על אי התנגדותו הגורפת של ירמיהו לפולחן ניתן להסיק מפרק ו' 20, שם יש הצהרה לפיה, הזבחים והעולות אינם ערכים לאל, אך לפי ההקשר הכוונה היא, שאין ערך לקרבנות, אם אין הם מלווים בציות לדבר ה'. ובפרק י"א 15 הוא מוסיף ואומר, כי בשר הקרבנות לא יבטל את העונש. בשני הטקסטים אין שלילה מוחלטת של הקרבנות.<sup>800</sup> כמו כן אי אפשר להגיד, שירמיהו דוחה את הקרבנות באשר הוא רואה בהם פעולה סמלית בלבד, זאת מכיוון שהנביאים עצמם, כולל ירמיהו, עשו מעשים סמליים. לכן כיצד יוכלו להאמין ביעילות של פעולותיהם הסמליות ולדחות את פעולותיהם הסמליות של הכהנים?<sup>801</sup>

הפרשנים המסורתיים: רש"י, הרמב"ם ורד"ק, מסבירים, כי בפרק ז' מדובר במפורש רק בתקופה ממוקדת, כמו יום היציאה ממצרים, כמו במרה שם נאמר: "שם לו חוק ומשפט" (שמות ט"ו 25) מה שאמרו חז"ל "שבת ודינין במרה אפקידו ולא צוה על עולה או זבח"<sup>802</sup>; או בעשרת הדברות דהיינו: בכרית סיני (שמות י"ט – כ). כלומר: מכיוון שבעשרת הדברות לא נאמר דבר וחצי דבר על הקרבנות, הרי ירמיהו אינו אומר דבר בלתי ראוי. ובכל זאת זהו ניסיון מאולץ של הרמוניזציה בין הכתוב בתורה לבין דברי הנביאים. כי "יום הוציא אותם מארץ מצרים" יכול להתפרש באותה מידה גם כתקופה הקדומה של התהוות העם,<sup>803</sup> ואין מחלוקת על כי התורה רוויה במצוות הקשורות להקרכת קרבנות.

<sup>798</sup> Barton, "The Prophets and the Cult", pp. 120-121.

<sup>799</sup> אם הדברים נכתבים לאחר גלות יהויכין, ייתכן שהם משקפים את דעתם של הגולים בגלות יהויכין. מכיוון שהם נמצאים רחוק מירושלים, ואין ביכולתם להקריב קרבנות, הם ממעיטים בערכם של הקרבנות ומעמידים את האמונה על המעשים המוסריים בלבד, אותם יש ביכולתם לבצע.

<sup>800</sup> Fenton, "Israelite Prophecy..." p. 198. כי הנביאים לא התכוונו להגיד, שהקרבנות אפשריים רק אם יש התנהגות טובה. גם הקרבת קרבנות נחשבת להתנהגות נאותה. אלא שהכוונה מאחורי הקרבנות תחשב, במקרה שהאדם יבקש מהאל טובה או סליחה על חטאיו.

<sup>801</sup> Klawans, Purity, Sacrifice and the Temple, p. 83.

<sup>802</sup> רד"ק לירמיהו ז' 22 ד"ה כי לא דברתי.

<sup>803</sup> Brin, The Concept of Time in the Bible and the Dea Sea Scrolls, pp. 78-91. השימושים השונים שקיימים למלה "יום" ביחיד וברבים בהקשרים שונים. הוא משווה בין הביטוי "ימי א" לבין "יום א". בעוד הראשון מציין תקופה הרי השני מציין יום מיוחד, שבו ארע מעשה יוצא דופן. הוא מדגים רעיון זה, בין השאר, באמצעות מזמור קל"ז בתהילים. כאשר המשורר אומר: "זכור ה' לבני אדם את יום ירושלים" (פס 7) יש להניח שהוא מתכוון להתנהגותם של האדומים ברגע מסויים של כיבוש ירושלים והחרבתה. הוא הדין בביטוי "עד יום גלות הארץ" (שופטים י"ח 30). אולם קשה לקבל פירוש זה באופן גורף לדוגמה: "יום נקם לה' " במקביל ל"שנת שלומים לריב ציון" (ישעיהו ל"ד 8); "כי יום נקם בלבי ושנת גאולי באה" (שם, ס"ג 4); או כאשר משורר תהילים אומר "אל תסתר פניך... ביום צר ליי" (ק"ב

ברוח דבריהם של הפרשנים המסורתיים מסביר מילגרום<sup>804</sup> את כוונת הפסוקים. הוא מראה, כי עולה וזבח הם קרבנות של היחיד, שהאדם מקריב לרצונו (ויקרא י"ז 8; כ"ב 17 ואילך; במדבר ט"ו 3). במדבר כ"ט 39 מבחינים בין הקרבנות שהם חובה לבין הקרבנות הנעשים מרצונם של המקריבים. הוא מבסס את דבריו גם על המסופר על חזקיהו המלך (דה"ב כ"ט) שבזמנו לאחר הקרבת החטאת הביאו את העולות ואת הזבחים בנפרד ומתוך רצונו של העם. מסקנתו של מילגרום היא, שירמיהו אינו סותר את המקור הכהני, אלא הוא נזף בעם ברוח ספר דברים (דברים י"ב 15), שכשם שאת הזבח אין צורך להביא אל המזבח הוא הדין גם ביחס לעולה. והסיבה היא שיראת השמים של העם נפגעה עקב מעשיהם הרעים. דעה זו ניתן לדחות בכך, שכאשר הנביאים מדברים בפני הקהל, אין הם מבחינים בגוונים השונים של הקרבנות, אלא מוקיעים את המוסד הפולחני כולו. חלק מהנביאים מדברים על כל קרבן בהמה (ישעיהו א' 11; מיכה ו' 7).<sup>805</sup> בכל אופן, אולי הכהנים נפגעו מדברי הנביא, אולם בברית סיני אומנם לא נאמר להקריב עולה וזבח.

לעומת שיטת מילגרום, ויינפלד רואה בדברי ירמיהו סטירת לחי למקור הכהני (במדבר כ"ב 6). הוא מונה פסוק זה בין החידושים שמחדש הנביא בעקרונות הבסיסיים של האמונה הישראלית.<sup>806</sup> לדעת ויינפלד, ירמיהו שם את הדגש על התפילה במקום על הקרבנות. ראייה לכך ניתן למצוא בדבריו של האל לירמיהו: "אל תתפלל בעד העם הזה" (ז' 16) מה שמעיד על כך ירמיהו נאלץ להתפלל אל ה' פעמים רבות. כמו כן הוא מציע לאנשים שכבר נמצאים בגלות להתפלל למען שלום העיר (כ"ט 7) ובכך יש התחלה של תפישה מופשטת של האלוהות. קשה

---

3) הוא מתכוון לצרה בה הוא נמצא במשך זמן מה ולא דווקא ביום אחד. או: "אל תתהלל ביום מחר" (משלי כ"ז 1) כאשר הכוונה לעתיד. שלא לדבר על ששת ימי הבריאה, אשר נחשבים כתקופות ולא כעשרים וארבע שעות.

<sup>804</sup> Milgrom, "Concerning Jeremiah's Repudiation of Sacrifice", pp. 272-273.

<sup>805</sup> Klawans, Purity, Sacrifice and the Temple, pp. 80-82.

<sup>806</sup> Weinfeld, "Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel", pp. 17-55. וכן: ויינפלד, האידיאולוגיה הנבואית של ירמיהו, עמ' 12-13. הוא מראה, כי בשני מקומות אחרים בספר ירמיהו מוצאים הערכה כלפי עולה וזבח (י"ז 26; ל"ג 18). אולם כנגד דברים אלו יש לטעון, כי שני הקטעים מהם נלקחו הפסוקים אינם נחשבים אותנטיים של ירמיהו: הנבואה ב"ז 19-27, בה נמצא אידיאל של הבאת עולה וזבח ומנחה ולבונה לבית ה', שייכת לנאומים הפרוזאיים, שנוסחו בידי סופרי החוק הדויטרונומיסטי במאה הששית לפנה"ס<sup>806</sup>; ואילו הנבואה ב"ג מפס' 24 ואילך חסרה בתרגום השבעים, ולכן היא יכולה להיחשב כתוספת.

להניח, כי ירמיהו רואה את עבודת ה' ללא קרבנות, אלא אם כן הנבואה נכתבת בתקופה בה בית המקדש חרב, העם נמצא בגלות ונבצרת מהם הקרבת הקרבנות.

פירוש שונה על דברי ירמיהו אפשרי, אם יובן כי הנביא משתמש בלשונו באמצעים רטוריים, דהיינו הוא אומר דברים אליהם אינו מתכוון, רק בכדי לטלטל את העם לשמיעת דבריו ולשיפור דרכיו.<sup>807</sup> לפי דעה זו, הנביא מנסה אמצעים שונים כגון דרך הפולמוס ואת דרך ההגזמה כדי לגרום לעם לעבוד את האל בדרך הנכונה בעיניו.<sup>808</sup> לדוגמה: יש להבין את הכתוב בהקשר לנבואה כולה. מדובר באמצעי רטורי, שבא להמעיט בחשיבות הפולחן בחברה שרואה בו את חזות הכל ומעדיפה הקרבת קורבנות על פני נאמנות וכנות ביחסים בין אדם לרעהו ובין אדם לאלוהיו.<sup>809</sup> מבחינה זאת הן עמוס והן ירמיהו מטעימים את ערך המוסר על פני הפולחן, ורעיון זה אינו זר לספרות המשנה תורתית במיוחד. בעוד שמואל אומר לשאול במפורש אך בדרך השאלה הרטורית: "החפץ לה' בעולות וזבחים כשמוע בקול ה'" (שמ"א' ט"ו 22), מנסים הנביאים האחרים אמצעים נוספים כמו דרך ההגזמה, כאשר הם מכתישים את ההשקפה בדבר רצון ה' בקרבנות. אומנם אפשרי הדבר לראות בדברים אמצעי רטורי-לשוני, אך אליה וקוץ בה: קבלת פירוש זה עלולה לפתוח פתח להבנת פסוקים נוספים רק כאמצעי רטורי ובאופן זה כל פירוש יהיה אפשרי.<sup>810</sup> פרט לכך, הנביא חייב להיות משוכנע, שגם שומעיו יבינו את הדברים כאמצעי רטורי בלבד, ולא יקבלו אותם פשוטם כמשמעם. מכך כנראה חששו הכהנים, אשר התנכלו הן לעמוס והן לירמיהו.

אפשר לסכם ולומר, שההתנגדות להבאת הקרבנות עשויה לנבוע ממספר סיבות:

- א. העדפת המוסר על פני הפולחן – רעיון המפרנס נביאים רבים כעמוס (ה' 25), כישעיהו (א' 11-13), כמיכה (ו' 6-8), כיואל (א' 13), כמלאכי (א' 8) - ומאפיין את העורך

<sup>807</sup> Bibb, "The Prophetic Critique..." pp. 34-38. הוא מדגים רעיון זה באמצעות נבואותיהם של נביאים אחרים כמו הושע ו' 6; עמוס ה' 23-21; ישעיהו א' 11-14; מיכה ו' 6-8. בכל הנבואות הללו יש הוקעה של הקרבנות, שהוא, כמובן מנוגד לתורה. הוא אומר בהומור: מעניין מה משה ואהרן היו אומרים על כך? או: לכו ספרו זאת לנדב ואביהוא. הוא אף לומד על חלקם של הקרבנות בהווי החיים הישראלי בהביאו דוגמאות מתיאור יום הדין, כאשר הדימויים של ה' השופט ומעניש את הגויים לקוחים מתחום הפולחן (ישעיהו ל"ד במיוחד פס' 6). אמצעי שעושה את התיאור בעל חיות יתרה.

<sup>808</sup> הן, הערך "עמוס", אנציקלופדיה מקראית, כרך ו' עמ' 284-285.

<sup>809</sup> הופמן, בפירושו לספר ירמיהו, כרך א' עמ' 243-246.

<sup>810</sup> ראו את הביקורת של נחמה לייבוביץ על פירושו של רש"י לפסוק "כי האדם עץ השדה לבוא מפניך במצור" דברים כ' 19. והיא מדברת על הוספת סימן שאלה בלבד.

המשנה תורתית. גם אם ניתן לתהות, האם ייתכן שכבר במאה השמינית לפנה"ס יכולה להישמע ביקורת כנגד הפולחן, שהיה מרכזי בעבודת האל, התשובה לכך חיובית. במיוחד אופייני הדבר בחברות, בהן מתקיימים מעמדות נחותים, ואנשים הנחשבים כעומדים מחוץ לחברה יוצאים כנגד הממסד, מפחיתים בערך הפולחן, וסוחפים אחריהם גם אחרים.<sup>811</sup> בנוסף על כך, אחת ממטרות הקרבן היא להבטיח את נוכחותו של האל בקרב העם.<sup>812</sup> אם אין מאמינים שהוא אוכל את הקרבן, קיימת האמונה, שהוא נהנה מהריח של הקטורת. אבל אם המקדש הוא "מערת פריצים", גם הריח לא ישכנע את האל לשים מקומו שם.

ב. עריכה מאוחרת של הנבואות. אם בתקופה בה נערכו הנבואות אין אפשרות להקריב קרבנות מאחר שמדובר בזמן הגלות והרס המקדש, עשויה להתפתח אידיאולוגיה על פיה אין צורך בהקרבת קרבנות. ייתכן שמסיבה זו מטעימים בתפילת שלמה (מל"א ח') את ערך התפילה ואין מזכירים את הבאת הקרבנות. יש לציין, כי למרות היחס הדומה לקרבנות אין נבואת ירמיהו זהה עם תפילת שלמה. בעוד בתפילת שלמה אין נזכרת הקרבת הקרבנות במקדש ואת מקומה תופסת התפילה, וכן מובלט הרעיון על פיו ה' אינו יושב במקדש, גם על פי נבואת ירמיהו האל אינו מצוי במקדש, אך המקדש בפועל הוא מקום פסול, כי הפך למערת פריצים. האלטרנטיבה שירמיהו מציג איננה תפילה אלא "היטיבו דרכיכם".

ג. ההתנגדות לקרבנות נובעת מכך שאין הם מוקרבים בדרך הנאותה. דהיינו: קרבן מטבעו חייב להיות שייך לאדם המקריב אותו, ואילו המקריבים באישור הכהנים מקריבים דברים, אשר נלקחו במרמה או בעושה מידי אחרים. כלומר: הקרבן אינו שייך להם כדין.<sup>813</sup> לפי דעה זו, אין ניגוד בין המוסר לפולחן, אלא הם קשורים ביניהם בכך, שהן המוסר והן הפולחן חייבים להתבצע כדין (ועל כך בהמשך).

<sup>811</sup> Barton, "The Prophets and the Cult", pp. 116-118. וראו גם פרק ג' בהמשך.

<sup>812</sup> Klawans, Purity, Sacrifice and the Temple, pp. 68-73.

<sup>813</sup> Klawans, Purity, Sacrifice and the Temple, pp. 75-89.



ד. אין כוונה להמעט בערך הקרבנות, אלא יש הקצנה של הרעיון, רק על מנת להדגיש את ערכו של המוסר. הרי למעשה, לא צריך להיות ניגוד בין הפולחן למוסר, אלא יש לקיים את שניהם באותה התלהבות דתית.

ה. הקרבנות יכולים להתפרש כשריד ארכאי של תקופה קדומה, בה האמינו כי האל אומנם נהנה מהקרבן, וגם אם אין הוא אוכל את הבשר הוא נהנה לפחות מהריח. דעה זו ניוזנה מהתרבות של העמים הזרים, שהאמינו, כי קיומם של האלים תלוי בקרבנות שבני האדם יקריבו להם.<sup>814</sup> הנביא יכול לראות את הקרבת הקרבנות כניצול של העם. מי שנהנה מהקרבנות הם הכהנים ולא האל, ולכן הנביא מתנגד להם.

הרעיון מופיע בתוך נבואת פרוזה של ירמיהו. תיארוכך של נבואות הפרוזה שנוי במחלוקת. אך לא רק זמן הכתיבה אינו ידוע, אלא גם זהותו של הכותב. קשת הדעות נעה החל מדעתו של קויפמן<sup>815</sup>, המייחס את כל הנבואות בספר הן את השירה והן את הפרוזה לירמיהו, וכלה בדעתו של ברייט<sup>816</sup> המייחס את רוב נבואות הפרוזה לעורך המשנה תורתי. אולם אין להכריע באופן חד משמעי. קל להגיע למסקנה, כי נבואות הפרוזה, כמו גם רוב הסיפורים הביוגרפיים מייצגים השקפת עולם רטרופקטיבית. כלומר: הכתוב שייך לשכבה מאוחרת בספר ירמיהו, ונועד כדי להביע את האידיאולוגיה, לפיה קרבנות רצויים, רק אם הם מצוים מפי נביא. או במלים אחרות: להכפף את זכויות הכהנים לדברי הנביא.<sup>817</sup>

אם הסיפור ונבואת הפרוזה בפרק ז' שייכים לרובד מאוחר של ספר ירמיהו, ייתכן, שהמספר יודע, כי הייתה גלות, והוא מסביר אותה מהזווית האידיאולוגית שלו. בנבואה כולה נאמר, כי ה' אינו חפץ בבית המקדש בירושלים, המקום בו בטח העם כמקום הגנה. הנביא טוען, שה' היה אחראי בעצמו לחורבן מקדשו, מפני שהמקדש שימש כמערת פריצים ולא היה ראוי להיות משכנו של ה'. בתקופת הגלות יש רצון להבליט את עבודת ה' הרצויה באמצעות הליכה בדרכיו

<sup>814</sup> לדוגמה: הקטע מ"עלילות גלגמש" שם האלים מתקבצים סביב הקרבנות שמקריב אותנפישתים, אשר ניצל מהמבול, כי היו רעבים, מאחר שבמשך תקופת המבול לא יכלו בני האדם להקריב להם קרבנות. ראו גם Greenstein, "The God of Israel and the Gods of Canaan: How Different were They", pp. 47-58.

<sup>815</sup> קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ו-ז', עמ' 403-409.

<sup>816</sup> Bright, "Date of Prose Sermons of Jeremiah", pp. 15-35.

<sup>817</sup> Patton "Layers of Meaning...", p.155.

ולא באמצעות קרבנות, שממילא אי אפשר להקריבם מחוץ לירושלים. ייתכן שהעורך נוטל נבואה אותנטית של ירמיהו, אותה ירש מקודמיו, ומשלב בה אידיאולוגיות, במטרה שיעבירו מסר לבני דורו הגולים הן לגבי הסיבות לעבר והן לגבי הסיכויים לעתיד.

ייתכן, איפוא, כי הרעיון הוא פרי עטו של העורך המשנה תורתי, הכותב לאחר הגלות, כאשר אין אפשרות לקיים את הפולחן, ולכן זהו האינטרס שלו להמעיט בערכם של הקרבנות ולהעמיד את האמונה באל על המצוות המוסריות (ז' 5-6). אך אי אפשר לשלול לחלוטין את הדברים מירמיהו עצמו, לפי שתלונות כנגד המצב המוסרי הגרוע של העם נמצאות גם בנבואות אחרות של ירמיהו: ה' 28-26; ט' 1-4; כ"ב 13-17. כלומר: ירמיהו עצמו המעיט בחשיבותו של הפולחן. זאת אחת הסיבות להתנכלויותיהם של הכהנים כנגדו.<sup>818</sup> ואילו הדויטרונמיסט רק הקצין את דעתו של ירמיהו.

לדויטרונמיסט יש עניין להמעיט בחשיבותה של הקרבת הקרבנות. הוא יכול לתלות את החורבן לא רק בהתנהגות העם אלא אף בהתנהגות הכהנים. ולכן הוא מתאר את הכהנים כאחראיים העיקריים להטלת האשמה על ירמיהו. כבר נאמר לעיל, כי ספר דברים ממעט בעיסוק בקרבנות. עצם ריכוז הפולחן משמעו המעטה בהבאת קרבנות. גם ההיתר של שחיטת חולין (י"ב 20-28) מצמצם את עיסוקם של הכהנים בקרבנות: בכורות (ט"ו 19-23), חגים (ט"ז).

### צידוק הדין

מבחינה רעיונית עיבודי הדויטרונמיסט ניכרים בנימות של צידוק הדין על יהודה או בהטעמת חופש הבחירה, אפשרות התשובה ומידת הגמול המאפיינות גם את פרקים ז' וכ"ו.<sup>819</sup> גם הרעיון של האפשרות, שה' מסוגל לשנות את דעתו הוא רעיון שמופיע פעמים אחדות בספרות הדויטרונמיסטית. לדוגמה: בסיפור על עלי, כהן שילה, נאמר, כי ה' אמר "ביתך ובית אביך יתהלכו לפני עד עולם" (שמ"א ב' 30) ובכל זאת הוא לקח ממנו את הכהונה בגלל חטאי בניו. גם לשאול הובטחה המלוכה, אך נלקחת ממנו עקב אי ציותו למצות ה' אלוהיו (שמ"א י"ג 13).

<sup>818</sup> הפירוש המתקבל ביותר על הדעת של עריכה הוא הסתמכות על מאורע או על סיפור או על נבואה אותנטיים, והוספה של העורך. לפי הסבר זה, היה ידוע על ירמיהו, שהוא מטיף כנגד הפולחן, אלא שהעורך חיזק את המסר באמצעים שונים.

<sup>819</sup> רופא, "ירמיהו וספרו – דברי סכום", גם Nicholson, Preaching to the Exiles, p 53

בראשית הפרק ניתן תאריך לנבואה, ונאמר, כי המאורע התרחש בראשית ממלכות יהויקים בן יאשיהו. כותרת זו היא מעשה ידיו הגלוי של העורך. מעניין הדבר, כי דווקא כשנזכר יהויקים מזכירים את שם אביו (פרקים כ"ו – כ"ז) ואילו כשנזכר צדקיהו (בספר ירמיהו) הוא מתואר רק כמלך יהודה. ייתכן שמטרת העורך להדגיש, כי למרות שיהויקים היה בנו של יאשיהו, עורך הרפורמה הדתית, לא הלך בנו בדרכיו. אם זאת הכוונה, הרי ניתן לזהות כאן את ידו של העורך המשנה תורתו.<sup>820</sup>

יש לציין, כי יהויקים "זוכה" להערכה שלילית הן מבעל ספר מלכים (מל"ב כ"ג 37) והן מבעל דברי הימים (דה"ב ל"ו 5), כאשר ההערכה נעשית באמצעות הנוסחאות המשנה תורתיות השמורות למלכים החוטאים מבית דוד. אולם קשה להניח, כי המצב הדתי המתואר בנבואות ירמיהו משקף בעיקר את תקופתו. יהויקים מלך 11 שנים בלבד, משנת 609 לפנה"ס (שנת מותו של המלך יאשיהו במגידו) ועד לשנת 597/8 לפנה"ס, השנה בה מת (כנראה מוות טבעי). בין השנים הללו התחוללו מספר מלחמות בין בבל למצרים, בין השאר על השליטה בארץ חתי (סוריה וארץ ישראל). בשנת 604 לפנה"ס השתעבדה ממלכת יהודה לבבל. בשנת 601 לפנה"ס ערך נבוכדנאצר מלך בבל מסע לכיוון מצרים אך לא הצליח להפגיעה, וחזר לארצו מובס. השליטה חזרה לידי מצרים, וזאת הסיבה לכך, שיהויקים חדל להעלות מסים למלך בבל (מל"ב כ"ד). בשנים 597/8 לפנה"ס חזר מלך בבל לאזור ונקט פעולת עונשין כנגד יהויקים, בכך ששלח בו גרודים, אשר חריוכו יישובי ספר ביהודה, וגרמו לתושבי ישובים אלה לעבור לירושלים.<sup>821</sup> עובדה זו מתוארת במלכים ב' כ"ד ונסמכת אף על ממצאים ארכיאולוגיים. קשה להניח, שבנסיבות מעין אלה היה יהויקים מוטרד בעניינים דתיים.

התוכחה העיקרית של ירמיהו כלפי יהויקים נוגעת לחטאים מוסריים, הקשורים בניצול הכלכלי של העם (כ"ב 13-17). גם כאשר הוא אומר, "כי אין עיניך ולבך כי אם על בצעך ועל דם הנקי לשפוך..." (כ"ב 17) אין להניח, שהוא מאשים את יהויקים ברצח של חפים מפשע.

<sup>820</sup> תופעה דומה נמצאת בזמן אזכורו הראשון של יאשיהו לאחר מות אביו "וימלך יאשיהו בנו" (מל"ב כ"א 26) ואילו לאחר מות יאשיהו נאמר: "ויקח עם הארץ את יהואחז בן יאשיהו" (מל"ב כ"ג 30). אין צורך להוסיף כי יאשיהו מוערך כמלך חיובי בניגוד ליהואחז הזוכה להערכה שלילית. אך אין בכך חוקיות.  
<sup>821</sup> ליפשיץ, ירושלים בין חורבן להתחדשות, עמ' 65-77 ושם ביבליוגרפיה.

הכוונה היא, שמי שתאוות הבצע מדריכה אותו, סופו שיגיע לרצח ממש.<sup>822</sup> וכאשר ירמיהו חוזה את מותו של המלך, אין הוא מדבר על מפלת העם כלו. מכיוון שירמיהו החל להינבא בשנה השלוש עשרה ליאשיהו יש להניח, שהמצב המתואר הוא המצב הדתי שהיה עוד בימי מנשה. אף נאמר במפורש: "כי עשו בני יהודה הרע בעיני נאום ה', שמו שקוציהם בבית אשר נקרא שמי עליו לטמאו" (ירמיהו ז' 30). אין ספק שהמאורע בו מדובר הוא הכנסת הפסל להיכל בידי מנשה (מל"ב כ"א 7). בעל מלכים אף אינו תולה את החורבן במעשי יהויקים אלא במעשי מנשה (מל"ב כ"ד 3).

העריכה הדויטרונומיסטית של ספר ירמיהו ניכרת גם בסיפור זה. ירמיהו חוזר על הביטוי: "הבית אשר נקרא שמי עליו" (ז' 9; 11; 14) כדי להדגיש את התפיסה האומרת, שהאל אינו מוחשי אלא ישות רוחנית בלבד. הביטויים: "כי דם נקי אתם נותנים עליכם" (15) משמש את המחוקק הדויטרונומיסט בחוק העגלה הערופה (דברים כ"א 7-8) וכן בביטוי אחר המצוי בספר דברים "ואתה תבער הדם הנקי" (דברים י"ט 13; כ"א 9).<sup>823</sup> ביטוי זה נוגע להפרת החוק המשנה

<sup>822</sup> הופמן, ירמיהו, עמ' 447-449.

<sup>823</sup> Nelson, The Double Redaction of the Deuteronomistic History, 1981, pp. 13-28. וכן Rendtorff, The Old Testament, An Introduction, 1985. השונות שהיו קיימות במחקר לגבי העריכה של הספרות הדויטרונומיסטית, דהיינו של הספרים ההיסטוריוגרפיים – מלכים. במאה התשע-עשרה התפרסמה תורתו של Abraham Kuenen על העריכה הכפולה של הספרות הדויטרונומיסטית: האחת מסביבות 600 לפנה"ס והאחרת הכוללת הרחבות ושינויים מסוימים, מתקופת הגלות. החוקרים שהלכו בעקבותיו, חולקים עליו בעניינים שוליים כמו: היקף עבודתו של כל אחד מהעורכים או זהותם של העורכים: כהנים, נביאים או היסטוריונים או האם הביטוי "עד היום הזה" מעיד באופן מוחלט על כתיבה מאוחרת. אך מקובל, כי רמזים לגלות ולחורבן נכתבו לאחר החורבן. כמו כן יש הבדל בסגנון ובתפיסה בין הפרקים האחרונים של ספר מלכים לבין יתר הספר. לדוגמה: בעניין שושלת בית דוד המוצגת כשושלת לה ניתנה הבטחה בלתי מותנית, רעיון שמתאים לתקופת יאשיהו, המוצג כ"דוד שני", ולעומתו רעיון ההבטחה המותנית שניתנה לשלמה, שנכתבה על רקע הגלות. בשנת 1943 בספרו Überlieferungsgeschichtliche Studien פרסם מרטין נות את תורתו בדבר כתיבה שיטתית אחת של ההיסטוריה הדויטרונומיסטית, שנעשתה לאחר החורבן. אולם המתנגדים לשיטתו טוענים בין השאר, כי לא ייתכן שרעיונות מסוימים נכתבו לאחר החורבן כמו הצגתו של דוד כמלך אידיאלי וכאב טיפוס למלכים האחרים וכאמור ההבטחה לשושלת נצחית, שעומדת בסתירה למאורעות של תקופת החורבן והגלות. התורה בדבר העריכה הכפולה הייתה מקובלת יותר. נלסון מצביע על ההבדלים העיקריים בין תפיסת המחבר הראשון מימי יאשיהו לבין העורך מתקופת הגלות: ההתעניינות של ההיסטוריון הראשון בארון ה' מול ההתעלמות ממנו על ידי העורך מתקופת הגלות; גבולות הארץ המובטחת שמתאימה לימי יאשיהו מול תיאורה כמכשול בגלל הגויים שנמצאים בה והמשפיעים בכיוון עבודה זרה; תיאור הגיבורים בדמות יאשיהו מול תיאור המלכים האחרונים בנבלים; והיחס השונה לממלכת הצפון. רופא, מבוא לספרות ההיסטורית שבמקרא, עמ' 44-54 סבור, כי לא כל רבדי העריכה בספרי נביאים ראשונים הם משנה תורתיים. הוא מצביע על עריכה עתיקה יותר אותה הוא מכנה "עריכה אפרתית" מאחר שהיא נעשתה בממלכה הצפונית בשלהי קיומה של ממלכת הצפון. הוא מראה, כי שופטים ג' 12-ט"ז 31 מציגים שופטים מן הצפון בלבד, וש"מ"א א' – י"ב מציגים את עלי ואת שמואל, שניהם מכהנים במקדש שילה. העובדה שזכרים מקומות פולחן שונים, השקפה הסותרת את התפיסה המשנה תורתית של ייחוד הפולחן מלמדת על כי החומר הוא קדם משנה-תורתית. בנוסף על כך התורה המשנה תורתית שמבוססת על ספר דברים קוראת לשמירת תורת משה בניגוד לחיבור האפרתי המדבר על עבודת ה' בכלל, כלומר: ייחוס התורה למשה טרם היה ידוע למחברים האפרתיים. בכל אופן, המאורע בפרק שלפנינו מיוחס לימי יהויקים, לכן יש להניח, כי הוא נערך לאחר החורבן.

תורתי ביחס לרצח חפים מפשע, ומרכזיותו של חטא זה אינה אופיינית למערך המשנה תורתי שקדם לחורבן.<sup>824</sup>

הסיפור על המשפט שנעשה לירמיהו משרת את האידיאולוגיה הדוֹיטרונומיסטית באופן בולט. ספר דברים מדבר על שלטונו של אלוהים בהיסטוריה. הוא מזהיר את העם חזר וזההר, כי אם ילמדו לעשות כמעשי הגויים אשר סביבותיהם, ה' יפיצם בעמים. אולם אפילו בגלות הם יכולים לבקש את האל, והוא אל רחום, אשר לא ישכח את הברית עם האבות (דברים ד' 25-31). גם ירמיהו נושא אותו רעיון: "אם לא תשמעו אלי ללכת בתורת...ונתתי את הבית הזה כשילה ואת העיר הזאת אתן לקללה לכל גוי הארץ" (כ"ו 6); "ועתה היטיבו דרכיכם ומעלליכם ושמעו בקול ה' אלוהיכם וינחם ה' אל הרעה אשר דיבר עליכם" (כ"ו 13).

בפרק ז' מודגשים שני רעיונות עיקריים: 1. הבטחת הארץ הקיימת מאז ומעולם (פס' 7). 2. אזהרות החוזרות ונשנות והנוגעות להתנהגות העם ולתוצאותיה. שני הנושאים הללו הם מעבר לאופק של ירמיהו. ירמיהו אינו מאמין, שיש עדיין אפשרות להינצל, באשר המקדש כבר נהרס, ותושבי הארץ הוגלו. כאשר אין תקווה, יש עודף של אזהרות. הדוֹיטרונומיסט מראה, כי ירמיהו הסביר לבני דורו, שהאסון קרה, עקב אי שמיעה לדברי ה' המובעים בפי הנביא. אך בנוסף על כך הוא מצביע על דרך של הצלה: התקווה היחידה היא לעתיד לבוא נעוצה בחזרתם בתשובה ואז אלוהים יסלח להם ועשוי להחזירם לארץ אשר הבטיח לאבותיהם.<sup>825</sup>

בדברו על פרק ל"ו בספר ירמיהו, מראה הופמן, כיצד העורך עושה את כל המאמצים "לחזק אצל הקורא את הוודאות, שלפניו דיווח מהימן, מדויק, ללא כל סטיות ממה שאירע באמת"<sup>826</sup> וזאת כדי להעניק מהימנות לדברים שנכתבו לא על ידי ירמיהו ואולי אף לא בתקופתו. לטענתו, הסיפור הוא אטיולוגי מבחינה זאת, שלמספר יש מגילה, אותה הוא רוצה להצדיק, אך יחד עם

<sup>824</sup> ליפשיץ ירושלים בין חורבן להתחדשות, עמ' 327-328. Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel*, pp. 111-120, מדגים את הרעיון באמצעות דברי ישעיהו נ"ט 2-8 ומשלי ו' 16-19. הסדר של החטאים בספר משלי הוא: עיניים, לשון, ידיים, לב, רגלים- סדר אנטומי במקום הבאת החטאים על פי סולם ערכים. גם בנבואת ישעיהו נזכרת שפיכת דם נקי לאחר מעשי און ופועל חמס. הוא מזכיר אף את החוק משמות כ"א 20-22 המחייב נקמת דם באדון שהרג את עבדו במכות, רק במקרה שהעבד מת מיד. הבעיה בדעה זו, שאומנם הצירוף "דם נקי" מצוי בעיקר בספרות המשנה תורתית, אולם הפרק הנזכר מנבואת ישעיהו שייך לתקופת הגלות ושיבת ציון, ואילו ספר משלי מכיל משלים, כאשר אי אפשר להצביע על זמן כתיבתם המדויק. כמו כן חוק העבד מתייחס לאדם ממעמד נחות, ואין הוא יכול לשמש ראייה ליחס הקדום לשפיכות דמים.

<sup>825</sup> Holt, "Jeremiah's Temple Sermons", pp. 78-79.  
<sup>826</sup> הופמן, "ועוד נוסף עליהם דברים רבים כהמה", עמ' 94.

זאת קשה להניח, שבדה את כל העלילה. כוונת הסיפור היא להעניק לגיטימציה לכל הנבואות שנאספו בספר ירמיהו, גם אם לא נכתבו על ידו. ומכיוון שמקובל בין החוקרים, כי חלק מהנבואות נתחבר בידי המחבר מן האסכולה הדויטרונמיסטית, יש להעניק הכשר אף להן.<sup>827</sup>

האם ניתן למצוא קשר בין הסיפור בפרק ל"ו לסיפור בפרק כ"ו, וכיצד מסייע קשר זה להבנת הסיפור בפרק כ"ו? שני המאורעות עליהם מסופר מתרחשים בימי המלך יהויקים. בשני הסיפורים נאמר לירמיהו לדבר "את כל הדברים אשר ציוויתך לדבר אליהם" (כ"ו 2) או לכתוב "את כל הדברים אשר דברתי אליך" (ל"ו 2). בשני הסיפורים קהל השומעים הוא אנשים הבאים לבית ה'. בפרק ל"ו נאמר, כי כמו כן בשני הסיפורים נזכרים שניים מבניו של שפן (אחיקם וגמריהו). גם בסיפור בפרק כ"ו מצויים מספר פרטים, העשויים לשכנע את הקורא באמיתות המאורע. נזכר, כי על ירמיהו לעמוד "בחצר בית ה'" ולדבר בפני "הבאים להשתחוות בית ה'" (כ"ו 2). לפי זה, מספר רב של אנשים שמעו במו אוזניהם את נבואתו של ירמיהו. המספר מדגיש מספר פעמים את נוכחותו של "כל העם" במשפט, גם אם הם נזכרים בהקשרים שונים. משפטו של ירמיהו מתנהל "בפתח שער ה' החדש" (פס' 10), כלומר: במקום מסוים מאוד, הידוע לקהל הקוראים. יש להניח, שגם שתי האפיזודות על מיכה המורשתי ועל אוריהו בן שמעיה היו מוכרות, כמו גם שמות האנשים האחרים שנזכרו בפרק, אלנתן בן עכבור ואחיקם בן שפן. המסקנה היא, שגם אם הסיפור נערך עריכה משנה תורתית (כנזכר לעיל), מטרתו היא ליצור אמינות הן כלפי הסיפור, המבוסס על מאורע היסטורי, והן כלפי דבריו של הנביא, ולהוכיח, כי הנביא הוא השליח הלגיטימי של האל, ואילו הכהנים שיצאו כנגדו, דווקא הם אלו שחטאו.<sup>828</sup>

## 6. מתי התחבר הסיפור שבפרק כ"ו

למרות הניסיונות לעקוב אחר התפתחותו וגיבושו של ספר ירמיהו, אין דעה מוסכמת לגבי סוגיה זו. בדברו על ספרי הנבואה טוען הופמן ובצדק, כי אין לשלול מהנביאים דברי נבואה

<sup>827</sup> הופמן, "יעוד נוסף עליהם דברים רבים כהמה", עמ' 89-103.

<sup>828</sup> הייאט מדבר על נבואת ירמיהו בפרק ג' 1-5 לעומת החוק בדברים כ"ד 1-4. הדמיון בין שני הקטעים יכול ללמד בברור על כך, שירמיהו הכיר חוק זה. אולם בעוד ירמיהו מנמק את החטא שבמעשה האשה כחטא מוסרי "ניאוף", מנמק המחוקק את מעשה האשה מזווית פולחנית "טומאה" ו"תועבה". אולם ג' 6-12 מסגירים את ידו של הדויטרונמיסט. מסקנת הייאט היא שמדובר בפסוקים אלה בעריכה משנית. צריך לציין שהיאט מסתמך על תרגום השבעים למלה "adultery" כניאוף, בעוד במקרא נאמר "זנית". אין להתעלם מהמשמעות של "זנות" כמעשה פולחני.

אלא אם כן הוכח מעל לכל ספק, כי לא הוא אמרם.<sup>829</sup> אולם הסיפורים הביוגרפיים הכתובים בגוף שלישי, נכתבו ללא צל של ספק בידי אדם אחר מאשר הנביא.<sup>830</sup> כפי שאמרנו לעיל, פרק כ"ו משתייך לפרקים הביוגרפיים, שהתחברו על ידי ביוגרף. בין אם היה זה ברוך בן נריה, תלמידו של ירמיהו ובין אם אדם אחר, הוא הושפע מהרפורמה של יאשיהו ומפעילותה של האסכולה הדויטרונומיסטית.<sup>831</sup> קשה לדעת בוודאות, אם הסיפור נכתב לפני הגלות או לאחריה. אך מכיוון שמוסכם, שבנבואות הפרוזה יש עריכות בתר גלותיות, ומכיוון שיש זיקה הדוקה הן לשונית והן נושאת בין הנבואה בפרק ז' לבין הסיפור בפרק כ"ו, ניתן להניח כי אף הסיפור על המשפט שנעשה לירמיהו התחבר בתקופה שלאחר החורבן. הנחה זו מתחזקת גם לאור המסרים שיש בסיפור זה.

למי מכוונים הדברים או מתי נכתב הסיפור? אילו היה הסיפור נכתב בימי המלך יהויקים, הייתה מטרתו להזהיר את העם מפני החורבן והגלות תוך הדגשת הניגוד בין התנהגותו של חזקיהו וזו של יהויקים. וילקוקסן מנתח את המצב הפוליטי ביהודה בימי יהויקים, ומנסה למצוא את ההקשר הפוליטי של נבואות המקדש של ירמיהו, המפריכות את הביטחון במקדש. יאשיהו נהרג בידי מלך מצרים, אשר סילק את יהואחז והמליך במקומו את יהויקים. עכשיו החל יהויקים לבנות קומפלקס מהודר, בו נטל המקדש חלק נכבד (כפי שרואה זאת ירמיהו כ"ב 17-13). מעשי הבנייה של יהויקים עשויים להתפרש בעיני ירמיהו כניגוד למדיניות של יאשיהו. כאילו יהויקים אומר: קודם ייבנה המקדש, עליו תוכל יהודה לסמוך באופן מוחלט, ואילו ענייני המוסר יידחו לתקופה מאוחרת יותר. נבואות המקדש של ירמיהו מכוונות כנגד

<sup>829</sup> הופמן, ירמיהו, עמ' 62-63.

<sup>830</sup> רופא, סיפורי הנביאים, פרק ו', סבור, כי ההבדל בין הסיפורים על אלישע ועל אליהו שונים מהסיפורים הביוגרפיים על ירמיהו, מכיוון שהאחרונים נכתבו בידי חוגים משכילים, שהיו אמונים על כתיבה מדויקת. בנוסף על כך חל מפנה בתפיסת הנביאים מהסתכלות עליהם כאנשים קדושים אשר רוח אלוהים נחה עליהם ומכוח זה הם עושים נסים, לשליחים בשר ודם, המקבל מפעם לפעם את שליחות ה'. להערכתנו תפיסה זו יכולה להתקבל יותר על לבם של שרים ושל פקידים של הממלכה.

<sup>831</sup> Leuchter, Josiah's Reform and Jeremiah's Scroll, pp. 122-125 לייכטר דן בנבואות המקדש של ירמיהו במיוחד הנבואה בפרק ז' 1-15. לדעתו, הזכרת שילה כתקדים היסטורי מלמדת על כי ירמיהו הוא שכתב את הנבואה. נימוקיו העיקריים: הדויטרונומיסט אינו מזכיר את שילה לאחר הסיפור על חורבנה בשמ"א ד' גם לא כאשר יאשיהו פלש לשטח הצפון לאחר עשיית הרפורמה; עורך מאוחר שחי בתקופת הגלות או אחריה, לא היה מזכיר את שילה, כי חורבנה לא היה אומר דבר לבני דורו. לייכטר מתאר את המצב הפוליטי ביהודה, כאשר לאחר מות יאשיהו מינה מלך מצרים את יהואחז, ובהיותה נשלטת בידי מלך זר, לא יכלה עוד הברית עם בית דוד להיות לסמל של הברית עם ה'. כתוצאה מכך הציב ירמיהו בנבואות המקדש את העם במרכז, ובכך הוא חבר לכוחות פוליטיים נוספים בירושלים, אשר התנגדו למלך יהואחז. לייכטר מסביר את הדמיון בין נבואת חולדה (מל"ב כ"ב 15-20) לנבואת המקדש כהשפעה דויטרונומיסטית שבאה להדגיש את הרעיונות הדויטרונומיסטיים ברוח הכרזות נביא כמשה.

מדיניות יהויקים ובעקיפין בעד הרפורמה של יאשיהו. וילקוקסן טוען עוד, כי אילו התנגד ירמיהו ליחס עליונות מיוחדת למקדש, היה צריך לעשות זאת בימי יאשיהו, כאשר הרפורמה באופן טבעי העלתה את חשיבותו. ואם לא אמר זאת בימי יאשיהו, סימן שהתנגדותו הייתה למדיניות של יהויקים.<sup>832</sup>

קשה לקבל ניתוח פוליטי זה. נבואות המקדש הן בעלות משמעות עמוקה יותר מאשר התנגדות למדיניות הבנייה של יהויקים. נכון, שבעת מצוקה, נהגו להשקיע בבניית מקדשים או בשיפוצם, על מנת לרצות את האל. יש לזכור שבין מות יאשיהו להמלכת יהויקים עברו שלושה חודשים בלבד, בהם מלך אחזיה. קשה להניח, שבמשך תקופה זו היה צורך לפעולות בנייה במתחם המקדש, שאך זכה לחיזוק בדק הבית בימי יאשיהו. מה עוד שיהויקים עשה פעולה הפוכה, והוציא ממנו כסף וזהב על מנת לתת למלך מצרים (מל"ב כ"ג 35). ירמיהו אומר: "הוי בונה ביתו בלא צדק ועליותיו בלא משפט" (כ"ב 13), ואין בכך הוכחה שמדובר בבניה בתחום המקדש, אלא ייתכן שהכוונה לארמונו של המלך. בנוסף על כך הן בעל מלכים (מל"ב כ"ג 36 – כ"ד 6) והן בעל דברי הימים (דה"ב ל"ו 5-8) אינם מדברים על מפעלי בנייה של יהויקים קל וחומר לא של בניית המקדש. הדעה של וילקוקסן מסתמכת, אפוא על חצי פסוק, ואין לה תימוכין משום מקום אחר. יתר על כן, לא נאמר בשום מקום, כי יהויקים היה אבי הרעיון של הביטחון המוחלט במקדש.

ובכלל על פי הניתוח לעיל, קשה להניח, כי הסיפור קדום.

מצד שני, אין זה מתקבל על הדעת שהסיפור נכתב לאחר שהעם חזר לארצו, דהיינו לאחר 538 לפנה"ס. מה טעם להוכיח את השבים מהגלות, הבאים חדורי מוטיבציה לבנות את המקדש ולבסס את החיים בארץ? העידוד לבניית המקדש המצוי בנבואת חגי (פרקים א' ב') רק מחזק את הביטחון שעשוי להיגרם כתוצאה מהבנייה, ועל רקע זה לא תיתכן נבואה מהסוג של נבואת ירמיהו בפרק כ"ו. שיבת ציון יוצרת מציאות חדשה, בה הנביאים אינם מתעמתים עם הכהנים, גם אם ניתן למצוא בנבואות מסוימות ביקורת עליהם, וגם אם חגי מעדיף את זרובבל על פני בן יהוצדק. פרט לכך הכהנים נמצאים במעמד חזק. דבר זה נלמד מנבואות חגי וזכריה, אשר

<sup>832</sup> Wilcoxon, "The Political Background of Jeremiah's Temple Sermons", Pp. 162-165.



מציבים את בן יהוצדק הכהן הגדול לצדו של זרובבל בן שאלתיאל, המנהיג המדיני. לאחר נביאים אלה נאמר, שפסקה נבואה מישראל, כך שקשה להבין, כיצד סיפורי עימות התחברו בתקופה בה אין לעימותים מעין אלה כל בסיס. יש לחפש תיארוך לסיפור בין 597 לפנה"ס, זמן גלות יהויכין, לבין 538 לפנה"ס בטרם שיבת ציון.

אחד הרעיונות העיקריים בסיפור ובנבואה בפרק ז' מצוי בדרך בה משווה ירמיהו את ירושלים לשילה. ירושלים נזכרת כמקום בו בחר ה' לשכן את עמו (ז' 3; 7). לעומת זאת שילה היא המקום בו בחר אלוהים לשכן את שמו (ז' 12). בוולגטה תרגמו בפס' 3 "וְאֶשְׁכְּנָה אֶתְכֶם" ואילו בפס' 12 "וְשָׁכַנְתִּי אִתְּכֶם" - כאילו ה' הוא השוכן ביחד עם ישראל בירושלים. קריאת ירמיהו למקדש בירושלים בשם "היכל ה'" מזכירה את מקדש שילה שמכונה כך בידי המספר הדויטרונומיסט (שמ"א א' 7; 25). כמו כן מדובר בשני הפרקים לא רק על חורבן המקדש אלא גם על חורבן העיר.<sup>833</sup> אומנם המאורע של הרס שילה בימי הפלישתים היה חרות היטיב בזיכרון הקולקטיבי של העם, אך קשה להניח, שהוא היה מחירי את השומעים, אלא אם כן הסיפור סופר סמוך לחורבן או אפילו אחריו. למעשה, אם המסר של הסיפור הוא להראות, כי ה' שלח נביאים והעם, שיכול היה למנוע את הפיכת ירושלים לשילה, לא עשה זאת, קרוב לודאי שמסר מעין זה הולם יותר את התקופה שלאחר החורבן.

לאחר שראינו את הקשר של הסיפור לנבואת המקדש בפרק ז', ניתן להוסיף כי ההתייחסות למקדש כאל "מערת פריצים" (ז' 11) מלמדת על היחס למקדש: אין זה ביתו של האל, כי המעשים הנעשים בו אינם הולמים מקדש שנקרא על שם האל. אם כן יש כאן הסבר לחורבן המקדש: הסיבה איננה בגלל קוצר ידו של ה' להגן על מקדשו אלא בגלל התיעוב שהוא חש כלפי המקום בו מפרים את מצוותיו ועוד מכנים אותו בשמו. גם רעיון זה מתאים לו שייאמר לאחר החורבן אך לפני בניית המקדש מחדש.<sup>834</sup>

<sup>833</sup> אברמסקי, "הזיקה שבין שילה לירושלים, הדי מאורעות והיסטוריוסופיה" עמ' 335-355. הוא סבור, שהשוואה לתהילים מזמור ע"ח עשויה ללמד שהמזמור קדום לסיפור, לפי שבו נזכר חורבן שילה בלבד ומאיתנו באפרים אך לא נזכרת השלכת אפרים. מאיסת ה' באפרים יכולה להתפרש כסיבה לבחירתו של דוד.

<sup>834</sup> דברי ירמיהו אינם עולים בקנה אחד עם הסיפור בשמ"א ג' על חורבן שילה. לפי הסיפור שם, שילה חרבה בגלל חטאייהם של בני עלי. אולם ירמיהו תולה את החורבן בהתנהגות העם. גרסה דומה נמצאת בתהילים ע"ח 56-64. אילו רצה ירמיהו להתקיף את הכהנים היה יכול לאמץ את הגרסה של ספר שמואל.

בשאלת חיבורו של הפרק יש להתייחס לסוגיה: מה הרעיון העיקרי בו? מי עומד במרכזו של הפרק? אם התשובה היא יהוים, יש להקדים את זמן כתיבתו של הסיפור, כי לעורך אין עניין, להכפיש את יהוים בתקופה שלאחר הגלות, במיוחד כשהעורך המשנה תורת תולה את הגלות בעיקר במלך מנשה (מל"ב כ"א 1-15; כ"ג 26-27). אולם אם יהוים הוא רק אחד מהדמויות הנזכרות בפרק ולא העיקרית שבהן, ניתן לאחר את זמן כתיבתו של הסיפור. בניגוד לסיפור בפרק ל"ו, שבו המלך יהוים ממלא תפקיד מרכזי, ואילו ירמיהו מופיע רק ברקע (עד פס' 27), הרי בסיפור בפרק כ"ו נוצר מצב הפוך: ירמיהו הוא גיבור הסיפור, בעוד המלך יהוים נזכר רק בכותרת ועקב גורלו של אוריה בן שמעיה. ואומנם בתרגום השבעים משתנה לשון היחיד של פס' 19 "הלוא ירא את ה'" ללשון רבים "האם לא יראו את ה'?" ולכן נוצר ניגוד בין העם בתקופת חזקיהו לבין העם בתקופת יהוים. האשמה מוטלת, לפיכך, על העם כולו ולא דווקא על המלך.

אם נקבל כתיב זה, שאינו סותר את הנאמר בנוסח שלנו, הרי הנבואה מכוונת לגולי בבל, אך גם נוטעת בלבם תקווה: אם לא יתנהגו כמו הדור בתקופת יהוים, יש סיכוי שיוכלו לחזור לארץ. רבנטלאו מיחס את הסיפור לתקופת הגלות. בהשוותו את נבואת ירמיהו בפרק ז' לזו של פרק כ"ו הוא מראה, כי ההדגשים בשתי הנבואות שונים. בעוד הנבואה בפרק ז' שמה את הדגש על האיום ועל העונש, מדברת הנבואה בפרק כ"ו על לכו של העם לשנות את מעשיהם, ומבטיחה להם שיפור המצב אם יעשו זאת. הנאום מציב את ירמיהו כאחרון בשלשלת הנביאים, שנשלחו אל העם והם לא הקשיבו להם (פס' 5). בדרך עקיפה רומז הנביא, כי עכשיו ניתנת להם הזדמנות נוספת לשמוע לירמיהו, לשפר את דרכיהם ובמקרה זה אלוהים ינחם על הרעה אשר חשב להביא עליהם.<sup>835</sup>

סביר יותר, שהסיפור נכתב לאחר החורבן, והוא משקף את דעתו של העורך המשנה תורת. למרות ההערכה השלילית לה זוכה יהוים מטעמו של העורך המשנה תורת של ספר מלכים (מל"ב כ"ג 37) אין הוא רואה ביהוים את האחראי לחורבן. בספר מלכים תולה העורך את

---

Klawans, Purity, Sacrifice and the Temple, pp. 92-93  
המסורת הפוגעת בבני עלי מכיוון שהוא עצמו, כבן ענתות, היה משושלת בני עלי. אך השערה זו מרחיקת לכת, כי בני עלי נהרגו במלחמת אפק, ועל נכדו של עלי או על שושלתו לא מסופר דבר.<sup>835</sup>  
Reventlow, "Gattung und Überlieferung..." pp. 348-350.

אשמת הגלות במעשי מנשה (מל"ב כ"א ומקומות נוספים) ולא במעשיו של יהויקים. גם נבואת ירמיהו על יהויקים (ירמיהו כ"ב 18-19). אינה מדברת על עונש לעם כולו אלא על עונש ליהויקים בלבד.<sup>836</sup>

מיהם הנמענים של הסיפורים? ייתכן שהם מכוונים לעם היושב ביהודה להזהירו מפני הגלות. אולם סביר יותר שהם מכוונים לאנשים שכבר גלו. אם אלוהים הניח להחריב את מקדשו הוא אולי אל חלש. אך על פי הסיפור אין זה כך: אלוהים הזהיר את העם באמצעות מיכה, ואומנם חזר בו מכוונתו בזכות חזרתו בתשובה של חזקיהו. הוא הזהיר את העם פעם שנייה באמצעות ירמיהו, ומכיוון שהעם לא שמע לו, לא נותרה לאל ברירה והוא קיים את איומיו. הסיפור מדגיש, כי הכהנים (וגם הנביאים) היו מתנגדיו של ירמיהו. אלמלא תפסו אותו, היה ירמיהו נושא דבריו בפני העם בלא מפריע. כלומר: הסיפור אומר, שהאשמה לחורבן נעוצה לא במלך בלבד אלא גם בכהנים, אשר לא הניחו לעם להקשיב לדבריו של ירמיהו ולפיכך לא הניחו בידיו את האפשרות לחזור בתשובה.

לפי זה לסיפור יש מסר נוסף: להציג את הכהנים כמתנגדים לנביאים. מסר מעין זה קשה לו שייכתב בתקופת שיבת ציון. אולם הוא משתלב בנבואת ירמיהו, המבקר בנבואות השירה שלו את הכהנים. וכך סביר לתארך את הסיפור לתקופת גלות בבל.

זאת ועוד: לזיכרון ההיסטורי יש מטרה נוספת, שמודגשת בעיקר בספרות הדויטרונומיסטית, אך מצויה גם באחדים ממזמורי תהילים (ע"ח, פא, צ"ה, ק"ו): על ידי סקירת חטאי הדורות הקודמים והעונשים שבאו בעקבותיהם ילמדו הבנים כיצד לא לחזור עליהם בעתיד. מבחינת השומעים, התרחש המשפט של ירמיהו בעבר. אולם מדובר בעבר הקרוב. לעומת זאת יתר המאורעות הם מהעבר היותר רחוק במיוחד הסיפור על חורבן שילה, שמשתייך לעבר הרחוק, לפני תקופת המלוכה. בסיפור על המשפט שנעשה לירמיהו יש, אפוא, אזכור כפול: הסיפור עצמו מעיד על חטאיהם של בני הדור האחרון בכך שלא הקשיבו לדברי ירמיהו; אך גם האזכורים על חורבן שילה, על גלות שבטי הצפון (פרק ז') וקורותיהם של הנביאים מיכה

<sup>836</sup> הופמן, בפירושו על ספר ירמיהו, מייחס פסוקים אחדים מפרק כ"ב לירמיהו ואילו על פסוקים אחרים הוא מציין, שלא ירמיהו כתבם. את הסוגיה של פסוקים 18-19 המדברים על יהויקים הוא משאיר פתוחה. יש לציין, שנבואה זו לא התגשמה, לפי שבספר מלכים נאמר שהוא שכב עם אבותיו רמז למוות טבעי ולקבורה מהוגנת.

המורשת ואוריה בן שמעיה (ירמיהו כ"ו 18-23) מלמדים על התהליך ההיסטורי לפיו האל מזהיר ומי שחוזר בתשובה עונשו עשוי להתבטל. באופן זה מחבר הסיפור מדבר על העבר אך פונה אל העתיד על מנת לשנות אותו.<sup>837</sup>

קארול מציין, כי עצם ציטוט נבואת מיכה מראה על כי היה קובץ של נבואות מיכה, אשר היה מקובל וידוע. דבר זה אפשרי, לדעתו, רק לאחר החורבן. הוא גם מצביע על ההבדל בין הפסוק המצוטט מנבואתו המקורית של מיכה (ג' 12) לבין הציטוט בספר ירמיהו (פס' 18). בדברי מיכה מכוונת הנבואה כנגד מנהיגי העם: "לכן בגללכם ירושלים שדה תחרש," אך המלים הראשונות "לכן בגללכם" נשמטו בזמן הציטוט. השמטה זו מקנה לנבואת מיכה אופי של נבואת שלום. מסקנתו היא, כי דברי מיכה עברו מסורות טראנספורמציה עד ששובצו בסיפור על ירמיהו. בנוסף על כך מכיוון שאי התקיימות דברי מיכה עלולה להציב אותו בין נביאי השקר, וזה בניגוד למעמד שניתן לו, הוסיפו את הסיפור על החזרה בתשובה בתקופת חזקיהו, עובדה שמשאירה את מיכה במעמד של נביא אמת.<sup>838</sup>

קארול, הטוען כנגד ההיסטוריות של הסיפור, מצביע על הסיפור בדבר רציחתו של אוריה בן שמעיה כעל סיפור מאוחר. החוק בספר דברים מצווה להרוג נביאי שקר (י"ח 20-22). לאורך כל תקופת בית ראשון לא מסופר על הפעלתו של החוק הלכה למעשה. הפעם היחידה בה נזכר רצח של נביא היא ברגימתו באבנים של זכריה בן יהוידע הכהן, בגלל התוכחה שהוא מוכיח העם על עזיבת ה' (דה"ב כ"ד 20-22). למאורע זה אין זכר בספר מלכים, וספר דברי הימים הוא יחסית ספר מאוחר. קארול מסיק מכך, שלא הייתה קיימת הריגת נביאים בתקופת הבית הראשון, והסיפור משקף תקופה מאוחרת. ניתן להסביר כמו כן, ששיבוצו של הסיפור בספר דברי הימים יכול להתפרש כמתן הסבר להתקפת הארמים על יהודה ועל ירושלים לאחר מכן (על פי תורת הגמול המיידית בה דוגל בעל דברי הימים).

ניתן לשאול: אם הסיפור התחבר לאחר הגלות, מדוע אין תיאור של הסבל, כפי שבולט במיוחד במגילת "איכה"? הלוא קל יותר לשכנע את העם באסון המתרגש ובא, אם יתואר

<sup>837</sup> על פי גרינשטיין המדבר על מזמור ע"ח בתהלים, "Greenstein, "Mixing Memory and Design..." p. 209.

<sup>838</sup> Carroll, The Book of Jeremiah, pp. 509-522. וגם "Prophetic Dissonance and Jeremiah" pp. 387-388, 26.

כאיום, כיצד הרעב משתלט על העיר, כיצד אימהות מבשלות את ילדיהן על מנת לאכל – תיאור מזעזע ביותר. התשובה לכך היא, שהסופר עצמו רוצה לשכנע את השומעים, כי המשפט שנעשה לירמיהו נערך לפני הגלות, ולכן אין הוא רוצה לזרות רמזים מחשידים.

### סיכום:

לכאורה יש לפנינו דיווח ענייני על המשפט בפניו עמד ירמיהו, על הסכנה בה נמצא, על הדרך בה הגיב לנוכח הסכנה ועל האופן בו ניצל. אולם למעשה הסיפור נכתב לא על ידי עד ראיה ואפילו לא בידי עד שמיעה. הסיפור נכתב שנים לאחר האירוע, אם היה, מתוך אידיאה תיאולוגית ברורה, הניכרת תוך ניתוח הסיפור.

זאת ועוד: התערבותם של הנביאים בשיקולים פוליטיים היא תופעה ידועה. לנביאים יש יתרון על הכהנים: הכהנים קשורים לחוק האלוהי, ובתור שכזה אין הם יכולים לשנות, אלא לכל היותר לפרש.<sup>839</sup> משום כך הם פסולים להערכות פוליטיות, אשר כרוכות במצבים משתנים, עליהם התורה אינה נותנת את דעתה. לעומת זאת הנביאים זוכים, לפי דבריהם, להתגלות מתמדת של האל. משום כך הם יכולים להביע את דעתם בכל מה שקשור למצבים היסטוריים משתנים.

גם במשפט של ירמיהו אומר ירמיהו את המלה האחרונה אם כי בדרך עקיפה. הנבואה על חורבן ירושלים אומנם התקיימה בדיוק כמו שהתקיימה הריסת שילה.

---

<sup>839</sup> לכל היותר הם יכולים לשאול באורים ותומים ולקבל תשובה חד הברתית.

בפרק הזה ידובר על מאבק נוסף שמנהל ירמיהו כנגד כהן. גם כאן, כמו במשפט שנערך לירמיהו, הוא חשוף לסכנת מוות. אך לסיפור נוסף יסוד, שלא קיים בסיפור על המשפט: פשחור הוא אומנם כוהן, אך על פי סוף הסיפור מסתבר שהוא עוסק אף בנבואה.

### פרק ז' - ירמיהו ופשחור – עימות בין כהן לנביא או בין פוליטיקאי = נביא יריב?

על העימות בין ירמיהו לבין פשחור בן אימר הכהן מסופר בירמיהו כ' 1-6. גם סיפור זה, כמו הסיפור בפרק כ"ו, שייך לרובד הסיפורים הביוגראפיים בספר ירמיהו, שבשניהם מסופר כיצד נפתר המשבר: בעוד ירמיהו ניצל בידי אחיקם בן שפן ואילו נביא אחר שילם בחייו על נבואתו, הרי בסיפור בפרק כ"ח שילם בחייו דווקא מתנגדו של ירמיהו.<sup>840</sup> יחד עם זאת קיימת הדרגה בחומרת הסכנה שבה נמצא ירמיהו: בפרק כ' הוא נעצר והושם במהפכה – עונש גופני; בפרק כ"ו נשקפה לו סכנת מוות מטעם הכהנים, הנביאים, השרים והעם; בפרק ל"ו נשקפת לו סכנת מוות מטעם המלך עצמו.<sup>841</sup> בתחילת פרק כ' נאמר: "וישמע פשחור בן אימר הכהן והוא פקיד נגיד בבית ה' את ירמיהו נבא את הדברים האלה" (כ' 1). השאלה: מהם אותם "הדברים האלה"? מתוך הנחה שהסיפור ממשיך את הנבואה שלפניו, יש להבין שהכוונה היא לנבואה הקודמת. ולכן כדי להבין את הרקע לעימות יש לקרוא את הנבואה בפרק י"ט. בפרק י"ט נאמר, כי ירמיהו עומד בחצר בית ה' ואומר: "כה אמר ה' צבאות אלוהי ישראל: הנני מביא אל העיר הזאת ועל כל עריה את כל הרעה אשר דברתי עליה כי הקשו את ערפם לבלתי שמוע את דברי" (י"ט 15).

מכיוון שירמיהו עומד בחצר בית ה' ודבריו מופנים אל העם, נשאלת השאלה: מדוע יוצא קצפו של הכהן בלבד על ירמיהו? שלא כמו בסיפור על המשפט שנעשה לירמיהו, שם נוטל העם חלק פעיל, כאן אין נזכרת תגובת העם, אלא תגובת פשחור הכהן בלבד. האם יש כאן הקדמת רפואה למכה?

<sup>840</sup> Lundbom, Jeremiah 21-36, p. 283.  
<sup>841</sup> הופמן, ירמיהו, עמ' 422.

בניגוד לעימות בין עמוס לאמציה הכהן, אין פשחור מסתפק בניסיון לגרש את ירמיהו מהמקום, אלא הוא מפעיל כנגדו אלימות פיזית ממשית. למעשה, פשחור כלל אינו מדבר אל ירמיהו אלא מיד מכה אותו ונותן אותו על המהפכת.

השם "פשחר" מופיע בשתי חותמות עבריות שנתגלו בחפירות ערד בשטח המקדש. באוסטרקון האחד מתחילת המאה השישית לפנה"ס נאמר: "אדתא א/שת פשחר . כנראה פשחור היה אישיות חשובה, שאם לא כן לא הייתה אדתא אשתו מוצגת ללא ציון נוסף כלשהו. באוסטרקון השני מתקופת שיבת ציון נאמר: "לפשחור בנו/עדיהו". ייתכן שניתן להסיק מכך, כי משפחת פשחור הייתה משפחה ידועה של כהנים כבר מהמאה השמינית לפנה"ס.<sup>842</sup> תוארו של פשחור, על פי דרך הצגתו בפרק הוא "פקיד נגיד בבית ה' (ירמיהו כ' 1). פקיד הוא תואר של אדם המופקד מטעם המלך על תחום מסוים. ואילו "נגיד בבית ה'" מציין את תפקידו כראש הפקידים<sup>843</sup> או שלטון ואדנות. מכאן שלפשחור יש עילה ל"סלק" את ירמיהו מהמקום בתואנה, שהוא משבש את הסדרים. ייתכן שאנשים רבים התקהלו סביבו, ודבר זה הפריע לפשחור. אך באופן כללי פשחור רואה עצמו מוסמך מטעם השלטון לפקח על פעולותיו של ירמיהו.<sup>844</sup> קריאה בהמשך (פרק כ"ט 24-29) מצביעה על כך, שכהנים היושבים בגולה, לאחר גלות יהויכין, שולחים אל יורשיהם בירושלים הוראה "להיות פוקחים בית ה' לכל איש משוגע ומתנבא ונתת אותו אל המהפכה ואל הצינוק" (כ"ט 26). כלומר: הכהנים רואים עצמם במעמד גבוה מזה של הנביא. למרות זאת, צפניה הכהן אינו מציית לדברי המכתב שנשלח אליו מהגלות אלא קורא אותו באוזני ירמיהו, הנביא אליו מתכוון המכתב. ניתן להסיק מכך שצפניה מכיר בסמכותו של ירמיהו (מעל הכהן או שהוא מפעיל שיקול דעת עצמאי?).

<sup>842</sup> על פי הלצר, "המימצאים האפיגראפיים כעדות לארגון הכהונה בתקופת בית ראשון", עמ' 54-59, ושם ביבליוגרפיה נוספת.

<sup>843</sup> אופנהיימר, ירמיהו, פירושו לפרק כ' 1. גם רש"י ורד"ק בפירושיהם לתואר "נגיד" המופיע פעמים מספר בספר דברי הימים מפרש במשמעות של ממונה בעיקר מבחינה אדמיניסטרטיבית (דבה"א ט' 20; כ"ו 24; כ"ט 8). נגיד הוא גם תואר של נכבדי משפחות הכהונה. אולם הצירוף "פקיד נגיד", שהוא יחידאי שמתאר את פשחור, יכול לרמז על מינויו המלכותי של פשחור, ש. ייבין, "פקידות", אנציקלופדיה מקראית, כרך ו' עמ' 549-550.

<sup>844</sup> Baltzer, "Considerations regarding the... Prophet", pp. 578-579. הוא סבור, שגם אם הנביאים נחשבו כ'או', הם היו מדורגים מתחת לכהן הגדול. עצמאותם ניתנת להסבר רק בקושי אם מעמדם היה ממסדי.

ובכל זאת מה בדברי ירמיהו הכעיס את פשחור עד כדי כך שהוא מצא לנחוץ לכלוא את ירמיהו? ירמיהו מדבר על חורבן ירושלים. חורבן העיר פירושו של דבר גם חורבן המקדש, מקור הפרנסה של פשחור, וניתן להניח, כי זוהי הסיבה האמיתית. אולם רק בסוף הפרק יוצא המרצע מהשק. ירמיהו אומר בסוף נבואתו לפשחור: "ואתה פשחור וכל יושבי ביתך תלכו בשבי ובכל תבוא ושם תמות ושם תיקבר, וכל אוהביך אשר ניבאת להם בשקר". מכאן נובע, כי גם פשחור שלח ידו בנבואה, ומכיוון שדבריו אינם נזכרים בכתוב, אפשר רק להסיק, כי הוא דיבר על תשועת העיר. לפיכך, אם ירמיהו צודק, הרי פשחור הוא נביא שקר, ולהפך: אם פשחור צודק, ירמיהו הוא נביא שקר. עדיף אפוא, לפשחור, לכלוא את ירמיהו כנביא שקר. פשחור כמו גם אמציה בסיפור על העימות בינו לבין עמוס, חובש שני כובעים: האחד - של כהן; והשני - של נביא הנושא נבואה בעלת משמעות פוליטית. ירמיהו בדבריו מגנה בנשימה אחת הן את הכהנים והן את הנביאים המתחזים לנושאי דבר ה'.<sup>845</sup> האם העימות הוא בין כהן לנביא כדוגמת העימותים בין עמוס לאמציה או בין נביא לנביא?

הימצאותם של נביאים בתוך הממסד הדתי היא תופעה ידועה הן ממסופוטמיה והן מהמקרא והם ידועים בכינוי "נביאי הפולחן" או "נביאי המקדש".<sup>846</sup> עיקר הראיות להימצאותם של נביאים בפולחן הישראלי מושגת באמצעות קריאה במזמורים הליטורגיים בספר תהילים. לדוגמה: תהילים כ' או ס' 8-10, בהם מובעת תודה לאל על תמיכתו בניצחונות ישראל. והדעה הייתה, שמישהו נשא נבואה מעין זאת אשר עליה באה התודה. ההנחה הייתה, שאת הנבואה נשא לא אחר מאשר נביא המקדש. כמו כן נחשבו נבואות על הגויים, כמו הנבואות בראשית ספר עמוס, לנבואות שנאמרו במסגרת הפולחן.<sup>847</sup>

גוטוואלד סבור, כי אין סתירה בין הימצאותם של נביאים בתוך הממסד הפולחני לבין הטפותיהם כנגד ממסד זה. גם אם יש מידה של צביעות בשהייה במקדש ובעת ובעונה אחת

<sup>845</sup> Lichtenstein, "Who Speaks for God?" pp. 4-3. לדוגמה: ירמיהו ב' 26; ד' 9; ה' 31 ועוד.

<sup>846</sup> על הימצאותם של נביאים במקדש דובר בפרק על העימות בין עמוס ואמציה. נוסף כאן את דבריו של הלדר, הרואה בכתובים שונים רמזים לכך, שהנביאים היו קשורים למקדשים. לדוגמה: את עמוס בעצם היותו בוקר - נוקד הוא מזהה עם צוות המקדש; ירמיהו ויחזקאל היו כוהנים; הקשר של ישעיהו בן אמוץ למקדש הוא אחד מאפייניו; חזונו של הנביא מיכה מסתמך על מראה מן המקדש (מל"א כ"ב 19-23).

Haldar, *Associations of Cult Prophets*, pp. 112-115.

<sup>847</sup> Grabbe, "A Priest is without Honor..." גם Barton, "The Prophets and the Cult", pp. 118-119. "Honor... מסתמך על זכריה ז' 1-7 שם נזכרים הנביאים ביחד עם הכהנים בעניין שאלה הנוגעת למנהג דתי, ואשר מופנית אל שני הסקטורים.



בהבעת ביקורת על מוסד זה, הימצאותם של נביאים בין אנשי צוות הפולחן גורמת ליותר אנשים להקשיב לדבריהם. הנביאים יכלו לבוא מן המקדשים (הפולחן) ויחד עם זאת לבקר אותם. ביסודה של המסורת המשותפת לעם ולנביאים כאחד, עומדת הדעה, כי העם שייך לה' ועליו לציית לו. אלוהים מקים מוסדות כדי שינהיגו את העם, כמו בתקופת השופטים, אך הוא יכול גם לסלקם מתפקידם. יש הכרה במוסדות אלה כמכשירים מכוונים של החברה תחת ריבונות האל. מכיוון שהמוסדות הללו השפיעו גם על חיי הישראלים, הם היו מוכנים לשמוע ביקורת עליהם. כך יכלו דברי הנביאים להישמע בין אם היו שותפים למקדשים, דהיינו היו נביאי פולחן, ובין אם גורשו מהם והטיפו מבחוץ. מבחינת הבעת הביקורת היו הנביאים חופשיים להביע את דעותיהם יותר מכל אדם אחר. כתוצאה מכך אפשר לקנא בהם או להעניש אותם אך אי אפשר להתעלם מהם.<sup>848</sup>

המקרא עצמו כמו גם המחקר נותנים דעתם לקביעת קריטריונים להבחנה בין נבואת שקר לנבואת אמת. אולם אין זה מפתיע, שהמושג "נביא שקר" אינו מופיע במקרא. מושג זה מופיע בתרגום השבעים עשר פעמים<sup>849</sup>, כאשר הכוונה לנביא עצמו, בעוד המושג "שקר" (או כזב) מתכוון במקרא לתוכן הדברים ולא לאדם הדובר. לכל היותר נאמר: "שקר הם נבאים" (ירמיהו כ"ז 14) או "בשקר הם נבאים" (ירמיהו כ"ט 9) או "וידבר דבר בשמי שקר" (כ"ט 21). ביטויים מעין אלה חוזרים מספר פעמים, אך הם מתייחסים, כאמור, לתוכן הדברים ולא לאדם. זאת בניגוד ל"עד שקר" (שמות כ' 12) שמתייחס לאדם עצמו. אי הימצאות מונח, שיכול להבדיל בין נביא שקר לנביא אמת יכול להצביע עד כמה התופעה הייתה מסובכת. ההבחנה בין שני הסוגים של הנביאים קשה על הכותבים וקל וחומר על בני הדורות, בהם נאמרים הדברים. גם בעימות בין חנניה לירמיהו (ירמיהו כ"ח) שניהם מכוונים "נביא" למרות שברור שעמדת המספר היא, שירמיהו הוא הנושא דבר ה', ואילו חנניה, על אף כל מעשיו ודבריו הוא נביא מלבו. רק

<sup>848</sup> Gottwald, "Were the "Radical" Prophets also" Cultic" Prophets? pp. 111-117. הוא מוסיף,

כי אין לדעת אם הנביאים היו חופשיים לדבר מיוזמתם או שהיה עליהם לחכות שישאלו אותם.  
<sup>849</sup> בתרגום השבעים נזכר המושג pseudoprophètes במקומות אלה: ירמיהו כ"ו 7, 8, 11, 16; כ"ז 9; כ"ח 1; כ"ט 1, 8; ו' 13; זכריה י"ג 2. יתכן שהעיסוק בנבואה נחשב למקצוע, ובתור שכזה אין אומרים "נביא שקר" או "נביא אמת" כפי שאין אומרים כהן טוב או לחילופין כהן רע.

בתלמוד הבבלי נאמר עליו: "...כגון חנניה בן עזור שמתחילתו נביא אמת ולבסוף נביא שקר".<sup>850</sup>

מה עושה את הנביא נביא אמת ומה הופך אותו לנביא שקר? האם אי התקיימות הנבואה מעידה על נבואת שקר? האם התנבאות באמצעות רוח עושה את הנביא למישהו ממעלה נמוכה מנביא הנושא דברים? ואם נביא עוסק גם בפעולות פולחניות האם זה עושה אותו באופן אוטומטי לנביא שקר? האם יכול נביא שקר להפך לנביא אמת ולהיפך נביא אמת יהיה נביא שקר?<sup>851</sup>

בובר מבחין בין שני הסוגים של הנביאים באומרו, כי נביא אמת הוא פוליטיקאי ריאלי, שבטרם יגיד את דברו הוא מסתכל על המצב הריאלי בכללותו. לעומתו נביא השקר הוא מי שנוטל הבטחות מותנות ועושה אותן בלתי מותנות לכל זמן. מכאן שהם מטיפים את מאווייהם וחיים מחלומות כאילו היו מציאות.<sup>852</sup> אך כיצד הבחנה זו מסייעת לבני הדור או לחילופין למחקר?

לפי דברי קרנשאו אפשר להבחין בין נביאי אמת לנביאי שקר על פי שתי אמות מידה עיקריות: לפי המסר שבפיהם או לפי אישיותו של הנביא. על פי המסר, דהיינו: התגשמות או אי התגשמות הנבואה; הבטחה לעונש או לשלום; צורת ההתגלות לנביא – בחלום, במראה, באמצעות אקסטאזה או באמצעות מלים; האם הנביא מביע בדבריו אמונה באלוהים או בבעל. ירמיהו שפט את חנניה על פי המסורת הנבואית "הנביאים אשר היו לפני ולפניך מן העולם וינבאו על ארצות רבות ועל ממלכות גדולות למלחמה ולרעה ולדבר" (כ"ח 8). אולם בין נבואותיהם של הנביאים המסווגים כנביאי אמת יש אף נבואות טובות. אם כן, טוען קרנשאו, ההבדל בין דברי חנניה לבין דבריהם של נביאים אחרים הוא בכך שהוא אינו מתנה את הבטחותיו לשלום בהתניה כלשהי כולל לא בהתנהגות העם. התניה מעין זו הכרחית וקיימת גם בנבואות ישעיהו וגם בספר דברים.<sup>853</sup>

<sup>850</sup> תלמוד בבלי סנהדרין דף צ' ע"א.

<sup>851</sup> שאלות אלו מוצגות על ידי קרנשאו. Crenshaw, Prophetic Conflict, pp. 13-14. דיון מקיף על נביאי השקר בפרק "נביאי השקר" עמ' 84 ואילך.

<sup>852</sup> Buber, Falsche Propheten, pp. 277-283.  
<sup>853</sup> Crenshaw, Prophetic Conflict, pp. 49-61.

בדיקת הקריטריונים על פי סיפורי המקרא מלמדת, על כי רובם אינם עומדים במבחן כל הדוגמאות. לא זו בלבד, אלא אפילו הנביאים עצמם לא יכלו להבחין בין נביאי אמת לנביאי שקר: לאחר נבואת חנניה, שהייתה מנוגדת לנבואת ירמיהו, הלך ירמיהו לדרכו מתוך מבוכה, מאחר שלא היה משוכנע באמיתות דבריו שלו (ירמיהו כ"ח).

כדי להבין את העימות בין ירמיהו לפשחור הכהן יש לבדוק את האידיאולוגיה העומדת מאחורי נבואותיו של ירמיהו במשך שנות התנבאותו. ויינפלד מדבר על האידיאולוגיה החדשה של ירמיהו, הבאה לבטל עקרונות ישנים. אידיאולוגיה זו באה לידי ביטוי בנוסח הנבואות של ירמיהו: "לא כברית אשר כרתי את אברהם... כי זאת הברית" (ל"א 30 ואילך); "כי לא דברתי את אבותיכם... על דברי עולה וזבח... כי אם את הדבר הזה צויתי אותם..." (ז' 22-23); "בימים ההם לא יאמרו עוד אבות אכלו בוסר ושני בנים תקהינה כי אם איש בעונו ימות" (ל"א 30-29). ואולי השינוי החשוב יותר הוא בכך שירמיהו מכריז על חשיבותה ירושלים כמקום משכן האל ולא עוד ארון הברית, אשר היה בהיכל. הברית החדשה, אשר תהיה כתובה על לוח לבו של העם בניגוד לברית הקודמת שהייתה קשור לארון הברית, שנמצא בבית המקדש, מבטלת את הצורך בארון הברית.<sup>854</sup>

ירמיהו מבטל במידה מסוימת את הצורך בהקרבת קרבנות. אומנם אפשר לפרש את דבריו כלעג לעם, המדקדק בהקרבת הקרבנות אך אינו מדקדק בקיום המצוות המוסריות, כפי שמשמע מדבריו (פרק ז' 1-15). אולם עצם העובדה שהוא אומר: "כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דבר עולה וזבח" (ז' 22) מלמדת על החשיבות המשנית בלבד שהוא מעניק לקרבנות. ולא זו בלבד, אלא הוא נותן "מעין סטירת לחי לתורה הכהנית על דקדוקיה ועל פרטיה, שכן לפי תורה זו תורת העולה והזבח ניתנו למשה מסיני"<sup>855</sup> ויינפלד מראה עוד, שפסוקים נוספים מנבואת ירמיהו ניתנים לפירוש כהעדפה של האמונה בלב, הפנימית, על פני האמונה חיצונית (ד' 14; י"ח 8).

<sup>854</sup> ויינפלד, האידיאולוגיה הנבואית של ירמיהו, עמ' 7-17.

<sup>855</sup> את הביטוי "ביום הוציאי אותם מארץ מצרים" נוהגים לפרש כעשרת הדברות, לפי שהתורה בכל אופן מכילה מצוות רבות בדבר הקרבנות. דיון מפורט בפסוק בפרק "ירמיהו בפני שופטיו", עמ' 311 ואילך.

אם צודק וינפלד, והאידיאולוגיה של ירמיהו יונקת מהתקופה ההיסטורית בה הוא מתנבא, שכתוצאה ממנה הוא שם את הדגש על העמקת האספקט המופשט של האמונה כתחליף לאספקט המוחשי המתגלם במקדש, שעל חורבנו מתנבא ירמיהו, ניתן להבין את ההתנכלות של הכהנים לה הוא "זוכה" לאורך תקופת התנבאותו. ירמיהו ממוטט את הבסיס הכלכלי והיוקרתי עליו עומדים הכהנים. מכאן ועד לאיום על חייו, הנחתו במהפכת ועריכת המשפט הדרך קצרה ביותר.

### מתי התרחש המאורע ומתי התחבר הסיפור?

מכיוון שלא מסופר, מיהו המלך בזמנו מתרחש האירוע, פתוחה התשובה בפני מספר אפשרויות. על פי סמיכות הפרשיות, מסופר בפרק כ"א על אגרת ששולח צדקיהו אל גולי בבל, דהיינו אלה שגלו עם המלך יהויכין. אם כן, ייתכן שזמנו של העימות בין ירמיהו לפשחור הוא לאחר גלות יהויכין. אולם מפרק כ"ה ואילך יש סיפורים שהתרחשו בימי המלך יהויקים. כלומר: סידור הסיפורים אינו על פי הרצף הכרונולוגי. הופמן סבור, שהסיפורים על מעצרו של ירמיהו מתאימים לתקופת המצור, וכך גם רגישותו הרבה של פשחור לאיומים על חורבן.<sup>856</sup> גם בסגנון הפרשה יש דמיון לסגנון הפרוזה של הנאומים ויש שימוש במליצות האופייניות לכל הרבדים של ספר ירמיהו, כגון "מגור מסביב" (כ' 3).

בדמותו של פשחור בא לידי ביטוי הצירוף כהן – נביא. התופעה של נביאי המקדש הייתה ידועה במסופוטמיה במשך תקופות ארוכות.<sup>857</sup>

סיכום: גם סיפור זה מלמד על הסכנה בה היה שרוי נביא כתוצאה מהתנכלות של כהן. בעוד הנביא מונע על ידי דאגה לעם, פועל הכהן מתוך מניעים אישיים גרידא.

<sup>856</sup> הופמן, ירמיהו, עמ' 422.

<sup>857</sup> Haldar, Associations of Cult Prophets, pp. 100 ff.

דנו במצב כפי שהוא מצטייר בתקופת הבית הראשון. לאחר החזרה מבבל נוצר ביהודה מצב פוליטי חדש. הארץ חרבה בחלקה, אין אפשרות לייסד אוטונומיה מדינית, וגם יחסי הכוחות בין הכהנים לנביאים משתנים. נבדוק כיצד השפיעו הנסיבות החדשות על היחסים בין הכהנים לנביאים.

### פרק ח' - תקופת שיבת ציון: פריחת הכהנים ודעיכת הנביאים

כאשר קוראים את הסיפורים ואת הנבואות המשקפים את המצב בתקופת שיבת ציון, נדמה, כי העימות בין כהנים לנביאים פשט צורה ולבש צורה, דהיינו: מכיוון שמעתה הנביאים כדוגמת נביאי הבית הראשון, הולכים ודועכים, עד שהם נעלמים כליל, העימות מתרחש בין כהנים למנהיגים המיועדים האחרים. מבחינה זאת, תאוותם של הכהנים לשלטון מקבלת תפנית, עד שהם משתלטים כמעט באופן מוחלט לא רק על העניינים הפולחניים אלא אף על ענייני ניהול המדינה. האמצעים שננקטו בעבר כנגד מתנגדיהם הנביאים משתכללים ומופנים כלפי אנשים בעלי כוח אחרים. דוגמה לכך היא המאבק בין זרובבל בן שאלתיאל לבין יהושע בן יהוצדק. תקופת שיבת ציון שונה לחלוטין מהשנים שקדמו לחורבן. בניגוד לתקופה בה הייתה ממלכה עצמאית, גם אם הייתה שנים מעטות מדינה ואסאלית של אשור, מצרים או בבל, הרי לאחר השיבה המחודשת לירושלים וליהודה מדובר במדינה כבושה, שפרט לאוטונומיה הדתית שנתנה לה בידי מלכי פרס, עליה להיות כפופה להם. משום שאין אפשרות למנות מלך, יש צורך בשלטון אחר. ולתוך המצב הזה נכנסים הכהנים. במקרה זה הנביאים אינם מוקיעים את הכהנים אלא משתפים איתם פעולה.

נביאי התקופה, זכריה, חגי ומלאכי, נוטלים חלק פעיל בחברה המתחדשת. הם מעוררים את העם לבנות את בית המקדש, ובכלל מגלים יחס אוהד לשבים. רק בנבואת מלאכי ניתן למצוא משהו מתוכחותיהם של נביאי בית ראשון. לאחר שלאורך תקופת בית ראשון הדגישו הנביאים את המוסר על פני הפולחן, הם מגייסים את כוחות ישראל לשירות המקדש. מכיוון שמבניית המקדש ירוויחו בעיקר הכהנים, שוכך במקצת העימות בין הנביאים לכהנים לפחות בראשית תקופת שיבת ציון.

בכל אופן, הנביאים אינם מגלים יחס זהה לזרובבל וליהושע בן יהוצדק, שעומדים בראש השבים מהגולה. בנבואת זכריה מתואר יהושע, כשהוא לבוש "בגדים צואים", אולם מלאך ה' מחליף את בגדיו ומצוה לשים צניף טהור על ראשו (זכריה ג'). הבגדים הצואים מסמלים, לדעת מיק, פגם כלשהו ביהושע, אשר מונע ממנו את הכהונה הגדולה, ואילו טיהורו מסמל את היותו ראוי לכהונה. לעומתו זכריה, המשווה את מעמדו של יהושע למעמדו של המנהיג המדיני, חולק עליו חגי בכך שהוא מעדיף את זרובבל על פני יהושע (חגי ב' 21-23) ואף מכנה אותו ארבע פעמים בכינוי "פחת יהודה". זכריה מזכיר את שם אביו של יהושע, מכנה אותו במפורש "הכהן הגדול" (זכריה ג' 1; 8; ו' 11) ומקדיש לו מספר נבואות. לדעתו של מיק, מטרת השאלות שחגי מפנה לכהנים היא לרמוז על כך שמי שבא במגע עם משהו מטמא הוא טמא בעצמו; העם בא במגע עם הכהנים והם היסוד הטמא בעם. לדעת מיק נבואת חגי מעידה אף היא על יריבות במפלגת הכהונה. יש לציין, שחגי אף מגדיל לעשות בכך, שהוא מכנה את זרובבל "כחותם, כי בך בחרתי נאום ה' צבאות" (ב' 23) וזאת מעין הפרכה של נבואת ירמיהו, אשר מכנה את יהויכין "חותם על יד ימיני", אך בסוף הנבואה חוזה, כי "לא יצלה מזרעו איש יושב על כסא דוד ומושל עוד ביהודה" (כ"ב 24; 30).<sup>858</sup> מיק מזכיר אף את הנביא מלאכי, אשר מבקר את הכהנים (מלאכי ב' 8) ומעמת אותם עם כהני העבר ועם כהני הגלות (א' 11). הוא מסיק, כי מכיוון ששתי הקבוצות האחרונות הן צדוקיות, מלאכי אוהד אותן ולא את כהני ירושלים של זמנו.<sup>859</sup>

בתקופת שיבת ציון מוצאים ביהודה כהנים עשירים. על ידי נישואין עם בנות משבטים אחרים (עזרא ב' 61; נחמיה ז' 63). על מעמדם הגבוה של הכהנים ניתן ללמוד אף מכך, שבתקופת בית שני סופרים את השנים על פי הכהנים הגדולים, דבר שעשו בתקופת בית ראשון לפי מנין שנות המלכים.

התופעה הבולטת בתקופת שיבת ציון היא מספרם הרב של הכהנים גם בהשוואה למספר הלויים. מספר העולים היה 42,360 איש ואילו מספר הכהנים 4,289 (עזרא ב' 36-37; 64)

<sup>858</sup> Uffenheimer, "Zerubabel," pp. 224-225. אופנהיימר רואה בנבואת חגי רצון להכיר בזרובבל את התגשמות התקוות המשיחיות של השבים מבבל. תקוות אלו לא התגשמו, על פי המסופר, וייתכן שהעלמותו הפתאומית של זרובבל היא תוצאה של נבואות אלו שעוררו חשד בקרב השלטון הפרסי.  
<sup>859</sup> Meek "Aaronites and Zadokites", pp. 143-163.

כלומר: כעשרה אחוז מהשבים.<sup>860</sup> בעוד השבים מיהודה ומבנימין חוזרים אל עריהם (עזרא ב'), הכהנים יכולים לחזור רק לירושלים. אולם בעוד האחרים מסוגלים להתפרנס מחקלאות ממסחר או מעבודות אחרות, לכהנים נותרה עבודת הפולחן בלבד. עובדה זו יכולה להסביר את חזרתם המאסיבית ליהודה, כי גם בבבל לא יכלו להתפרנס, שכן על פי הידוע, לא הוקרבו שם קרבנות. כיצד תתקיים כמות כה גדולה של כהנים מהכנסותיו של מקדש אחד?

המספר של ספר עזרא מתאר את הטקסים הראשונים שנעשים ליד המזבח שנבנה ולאחר מכן במקדש החדש. על פי המסופר, הטקסים התבצעו על פי הנאמר בתורה. נאמר "ויעשו את חג הסוכות ככתוב ועולת יום ביום כמספר כמשפט דבר יום ביומו" (עזרא ג' 4). האם העולים הנאבקים בקשיים הכלכליים אומנם הצליחו לקיים את הנאמר בתורה, כאשר מדובר בכמות כה רבה של קרבנות (במדבר כ"ט 12-38)? קשה לדעת, באיזו מידה משתקפת בפסוק זה מציאות היסטורית ובאיזו מידה אידיאולוגיה כהנית, הסבורה שיש לקיים את החוק כלשונו אם בגלל סיבות דתיות ואם בגלל סיבות אינטרסנטיות של הכהנים הרבים, שגם הם זקוקים לסיוע כלכלי. ייתכן שמכיוון שהמנהיג המדיני, זרובבל, לא היה בעל כוח חזק, השתלטו הכהנים על מהלך העניינים. יש לומדים על השתלטותו של יהושע מנבואת זכריה: "ועשית עטרות ושמת בראש יהושע בן יהוצדק הכהן הגדול" (ו' 11). מדוע נאמר עטרות בלשון רבים ולא בלשון יחיד? לפי אחת הדעות, הייתה פה מחיקה: הסופר מחק את שמו של זרובבל בפקודת השליט על המקדש ועל המדינה. למעשה, היה כתוב: "ולקחת כסף וזהב ועשית עטרות ושמת בראש בן יהוצדק הכהן הגדול ועטרה על ראשו של זרובבל הנשיא ליהודה". לפי דעה אחרת, תפקידו של הכהן הגדול עוצב מחדש. למרות שאין רמז במקורות קודמים לטקס מעין זה, הוא משקף את מעמדו החדש של הכהן הגדול הן בתחום הדתי והן בתחום האדמיניסטרטיבי. הטקס שנעשה כאן הוא מעין טקס הכתרה של הכהן הגדול. אומנם עדיין יש תקווה להמלכתו של מלך משושלת דוד, אך היא בגדר של משמעות סמלית בלבד, ונרמז באמצעות אמירתה של המלה "עטרות" בלשון

<sup>860</sup> אין זה חשוב לענייננו אם המספר משקף עלייה אחת או מספר גלי עלייה.

רבים.<sup>861</sup> שני ההסברים מצביעים על אותה תופעה: התחזקות כוחם של הכהנים, והשתלטותם על ההיבטים הפולחניים ביחד עם היבטים חברתיים ועד כמה שאפשר מדיניים.

המאבק בין הכהנים לבין מי שעשוי היה להיות מתנגדם מתרחש בימי הבית השני, כאשר עזרא מנסה להשליט את "תורת משה" שזוהה, במידה מסוימת, לתורה המשנה תורתית. ראיות לעימות זה ניתן למצוא בכך, שעזרא, למרות היותו כהן, מתעלם מרוב המצוות הכרוכות בהבאה קרבנות, ושם את הדגש על עניינים שונים, כמו ישיבה בסוכות, קריאת התורה, כריתת ברית בין העם לה' – הכול ברוח ספר דברים.<sup>862</sup>

אם מספר הכהנים אומנם כה גדול, יש להניח, כי כל משפחת כהנים צריכה להוכיח את זכאותה לכהן במקדש בירושלים. ניתן לעשות זאת על ידי הצגת (או באמצעות יצירת) שושלת יוחסין. ואומנם בספר עזרא מסופר על משפחת בני חביה בני הקוץ בני ברזילי "אשר בקשו כתבם המתחשים ולא נמצאו", דינם היה שלא יאכלו מקודש הקודשים (שם ב' 61-63). נאמר שם שהם לא הצליחו למצוא כתב יוחסין "עד עמוד כהן לאורים ולתומים" (שם, 63).

<sup>861</sup> לוריא, "מה עלה בגורלו של זרובבל", בית מקרא, עמ' 187-186. לוריא רואה במזמור פ"ט בתהילים השתקפות של המאבק בין זרובבל ויהושע בן יהוצדק, מאבק שהסתיים בניצחונו של יהושע ובגירושו של זרובבל. הוא טוען, כי הלשין על זרובבל בפני המלך הפרסי ארתחשסתא כאילו סייע למורדים במלכות פרס, וזאת הייתה סיבה מספקת להרחיקו מן השליטה ביהודה. אולם זוהי ספקולציה בלבד, שאין לה די ראיות לפי

Meyer and Meyer, Haggai, Zechariah, Anchor Bible, pp. 345-353 את הבעיה של אזכור "עטרות" בלשון רבים ואילו הזכרתו של בן יהוצדק הכהן הגדול בלבד, ניסו לפתור בדרכים שונות. בעוד הנוסח המקראי נתמך בידי תרגום השבעים, הרי בנוסח הלוקיאני של תרגום השבעים, בסורי ובתרגום מופיעה המלה בלשון יחיד "עטרת". העורך של BHS מתקן אף הוא ללשון יחיד. ייתכן שנעשה ניסיון לעשות הרמוניזציה עם פס' 14 שם מופיעה המלה בלשון רבים. אך ייתכן שהסיומת ot ברבים הושפעה מהלשון הפיניקית כמו שקרה קרוב לודאי באיוב ל"א 36. במקומות אחרים בנבואת זכריה כאשר הוא מדבר על מספרים, הוא מציין אותם במפורש (ג' 9; ד' 2-3; ה' 7, 9; ו' 1, 5) ולכן העדר מספר מדויק כאן מעורר תמיהה. אולם כאן מדובר בשתי מתכות שונות: כסף וזהב, וקרוב לודאי שאין מדובר בעטרה אחת שמעורבות בה שתי מתכות אלה, אלא בשתי עטרות, שהאחת תעשה מזהב ואילו השנייה מכסף. כתר מזהב שימש ככתרו של המלך וכן של הכהן, ומכיוון שכאן נזכר הכסף בראשונה וכמו כן נזכר רק הכהן הגדול, ייתכן שהכוונה שהוא ישים על ראשו עטרת מכסף בעוד העטרת מזהב תישמר למלך מבית דוד. פריד סבורה, שהעטרת תישמר למזכרת בבית המקדש, להדגיש כי ה' הוא המלך. Fried, The Priest and the Great King, p. 204 גם על פי פירוש זה יש המעטה בכוחו של זרובבל, שהוא מצאצאי בית דוד ושליט מטעם הפרסים.

<sup>862</sup> קשה לקבוע בוודאות, על איזו תורה הסתמך עזרא. יש טוענים, כי מדובר בכל מרכיבי התורה, יש טוענים, כי מדובר במקור הכהני, ועזרא הוא אף אחד מאבותיו, ויש טוענים כי מדובר במקור של ספר דברים (ראו, קוכמן, הלצר, ספר נחמיה, עולם התנ"ך, עמ' 260). דעה אחרונה זו כבר הובעה ונומקה באופן מסוים בידי שפינוזה בחיבורו "מאמר תיאולוגי-מדיני", עמ' 95-103. קוכמן סבור, כי בימי עזרא כבר הייתה התורה מגבשת בצורתה המסורתית, שאם לא כן קשה להניח, שמחבר ספר עזרא היה מייחס לדורות שקדמו לעזרא קיום הכתוב "בתורת משה איש האלוהים" (עזרא ג' 2; ו' 18). לעומת זאת מצביע גינזברג, The Israelian Heritage of Judaism, pp. 7-17. על הבדלים בין ספר דברים לפעולותיו של נחמיה, שהוא שותף למפעלו של עזרא. לדוגמה: גירוש הנשים הנכריות, פעולה שנדרשת מהעם, אינה נדרשת בספר דברים. האיסור הוא על נשיאת נשים משבעת העמים היושבים בארץ (דברים ז' 1-3). בנוסף על כך, כאשר הוא מגרש את נכדו של אלישיב הכהן הגדול מכיוון שנשא לאישה את בתו של סנבלט, אין הוא מסתמך על חוק בתורה אלא המניע הוא, כנראה, פעולתם של סנבלט וטוביה כנגדו. הוא אף אינו מסתמך על החוק בדברים כ"ג 4 האוסר על נישואים עם עמונים ומואבים.



על מה בכלל יכולה להסתמך שושלת היוחסין? המקדש נהרס בשנת 586 לפסה"נ. ההריסה, על פי המסופר, הייתה מוחלטת. לכן גם אם היו ארכיונים במקדש, אין להניח, שנשאר להם זכר. ייתכן שניתן לשחזר את השושלות מסוף תקופת בית ראשון, לפי שעברו רק 48 שנים עד החזרה ארצה ועוד כ- 16 שנים עד תחילת בנייתו של בית המקדש השני. אולם כיצד ניתן לשחזר את הרשימות מימי ההתנהלות במדבר, ההתנחלות בארץ, ימי השופטים וכל תקופת המלוכה? הרן מסתמך על הבחנת יחזקאל בין כהנים מבית צדוק "אשר שמרו את משמרת מקדשי בתעות בני ישראל מעלי" (שם, מ"ד 15; מ"ח 11) לבין כהנים אשר לא נשארו נאמנים לאל. הוא מסיק מדברי יחזקאל כי מדובר על ימי מנשה, ובאותה תקופה כיהנו בירושלים יותר ממשפחה אחת, אך רק משפחת צדוק נשארה נאמנה לדרך האל. בזכות נאמנות זו הם היחידים שיוכלו לשרת במקדש לאחר החזרה לארץ.<sup>863</sup>

למעשה, ניכרת לאורך כל תקופת בית ראשון ולאחר מכן בתקופת שיבת ציון התקדמות הדרגתית של הכהנים בכל הקשור לתפיסת השלטון. הסופר המקראי מעוניין בסיפור ההיסטורי תוך הדגשת המסר התיאולגי ובו הלקחים שיש ללמוד מן הארועים ומהתנהגות העם ומנהיגיו בתקופת בית ראשון. לכן אין הוא מתייחס להתגברות כוחם של הכהנים. אך קריאה מדוקדקת של הכתובים מגלה קו ליניארי לגבי נושא זה. לאחר שהתמנה מלך בישראל, אי אפשר היה לשנות את המשטר, ולכן הכהנים יכלו רק לנסות להתקרב אל חצר המלוכה. גם נביאים היו מקורבים לשלטון, אך לא באופן קבוע. בתקופת בית שני השתנה המצב: השלטון הפרסי הציב בראש פחוות יהודה אנשים מזרע המלוכה, את זרובבל ואת ששבצר, אך אילו נעלמו די מהר מבמת ההיסטוריה מסיבות עלומות, והכהנים בני צדוק נשארו היחידים על מנת לאחוז במוסרות השלטון.

הופעתו של עזרא אולי לא סייעה לכהנים, כי כפי שהוזכר לעיל, הוא לא הכניס שיפורים על פי רצונם. אבל בימי נחמיה שוב נוצר עימות בין הכהנים למנהיג. על פי המסופר (נחמיה י"ג 14-9), נחמיה מחזיר את הלויים, שעזבו את ירושלים עקב אי קבלת החלק המגיע להם מכלכלת המקדש. בפעולה זו נחמיה לא זו בלבד שהוא מקטין את חלקם של הכהנים ב"שלל", אלא הוא

<sup>863</sup> הרן, תקופות ומוסדות במקרא, עמ' 196-197.

גם חותר תחת סמכויות הכוהן הגדול, שהוא בעל הסמכויות לגבי המתרחש במקדש. נחמיה עוד מוסיף חטא על פשע בכך שהוא פותח ונועל את שערי ירושלים בשבת, פעולה שאף היא מקצצת בסמכויות הכוהן הגדול (י"ג 19-22). לבסוף הוא מבריה את צאצאי יהוידע בן אלישיב אשר נושאים נשים נכריות (י"ג 28).

מראשית ימי שיבת ציון ועד שנחמיה הגיע לארץ חלפו כמאה שנה. במשך תקופה זו התבסס חלק מהשבים עד שהלך ונוצר מעמד של אריסטוקרטים. מצב זה נראה לאור פעולות נחמיה, בעיקר הרפורמה לביטול החובות. החובות נוצרו, כאשר האיכרים התקשו לעמוד בהתחייבויותיהם הכספיות כלפי המושל הפרסי, ואם לא יצליחו לגייס את הכסף, ייהפכו עבדים לאריסטוקרטים המקומיים. נחמיה מעוניין להחליש מעמד זה על מנת ליצור שכבת איכרים מבוססת. שמיטת החובות עשויה לשרת מטרה זאת. גם איסור נישואי התערובת, בהם התחתנו המשפחות המבוססות בבעלי הון זרים, החליש משפחות אלה.<sup>864</sup> בין המשפחות המבוססות היו גם משפחות כוהנים. יוצא מזה, שהמאבק הפוליטי התנהל גם כנגד הכוהנים.

הכהנים הולכים וצוברים כוח בקרב העם. כפי שראינו, הם עושים זאת הן באמצעות גיניאלוגיה והן באמצעות גבייה עקיפה של מסים למקדש. הכהנים נחלו הצלחה, כי המקדש וכל הכרוך בו היה ברשותם. גם אם בתקופת בית ראשון, ניסו המלכים לבצע פעולות של הקרבת קרבנות או להשתלט על מקורות ההכנסה של המקדשים, עדיין היה מירב הסמכות בידי הכהנים. הם מגיעים לשיאם בימי בית שני, כאשר אין שלטון מלוכני והם נוטלים את השלטון. אבל זה קורה באופן סופי רק בתקופה ההלניסטית. לפני כן השלטון מצוי בידי פקידים פרסיים, ולמסד התיאוקרטי יש כוח השפעה מועט. מהתקופה הפרסית נמצא מטבע עליו חקוק "יוחנן הכהן". פריד מייחסת את המטבע ליוחנן, שהיה כהן בין 368-378 לפנה"ס בירושלים, ושעליו ידוע הן מנחמיה י"ב 22 הן מכתבי ייב והן מספרו של יוספוס פלביוס "קדמוניות היהודים".<sup>865</sup> הימצאותו של מטבע, שנושא את שמו של הכוהן, יכולה להעיד על התחזקות מעמד הכוהנים גם תחת השלטון הפרסי.

<sup>864</sup> על סמך הניתוח של פריד Fried, *The Priest and the Great King*, pp. 207-212

<sup>865</sup> Fried, *The Priest and the Great King*, pp. 227-231

בראשית שיבת ציון נושא הנביא זכריה נבואה, בה מכונה הכהן הגדול ורעיו, שהם הכהנים, "אנשי מופת". על סמך ההשוואה לישעיהו מסיק וונדרקאם, כי הכהנים מקבלים מעכשיו משהו מתפקידם הקדום של הנביאים, כשהכוונה להעברת המסר של האל או להוראת התורה.<sup>866</sup> הכהנים בהכרזתם בדבר הפסקת הנבואה יוצרים מציאות לפיה, אין צורך גם בנביאים. מעכשיו המאבקים הפוליטיים יימשכו אבל לא יהיו נביאים כדי לקחת בהם חלק. במלים אחרות: קול הנבואה משתק, ואילו הכהנים תופסים גם את מקומם של הנביאים. יש לציין, כי לאחר שפסקה נבואה מישראל, החלו לחפש בכתבי הקודש סימנים לגבי העתיד. פעולת הפירוש נעשתה בידי הכהנים, כך שהם ירשו, למעשה, את הנביאים.

---

Vanderkam, From Joshua to Caiaphas, p. 30.<sup>866</sup>

## פרק ט' - נקודות דמיון לסיפורי העימות

שני הסעיפים הבאים עוסקים בדמיון שקיים בין סיפורי העימות. בפרק הראשון ידובר בדמיון שבין עמוס לירמיהו. שני הנביאים, עמוס וירמיהו לא זו בלבד שהם מתעמתים עם כהנים, אלא למרות מרחק הזמן שקיים בין זמן התנבאותם, קיים ביניהם דמיון רב. דמיון זה עשוי להביא למסקנה, שעורכיהם של ספרי הנבואה של שני הנביאים הגיעו מאסכולה אחת, דבר שמעיד על יד מכוונת בהרצאת הדברים

הפרק השני ידון בנקודות אשר משותפות לסיפורי העימות שנדונו בעבודה. דמיון רב בין הסיפורים יכול להצביע הן על מקור משותף והן על אידיאולוגיה דומה.

### 1. דמיון בין הסיפורים על עמוס לסיפורים על ירמיהו

השוואה בין חזונות עמוס, חזון האנך וחזון כלוב הקיץ, הסמוכים ביותר לסיפור העימות בין עמוס לאמציה, לבין חזונות ירמיהו, חזון מקל השקד וחזון הסיר הנפוח (פרק א'), מניבה את התוצאות הבאות: מצד אחד יש דמיון בין החזונות השונים, המשותף לתבנית החזונות בדרך כלל: שאלת האל "מה אתה רואה" + שם הנביא; תשובת הנביא; פירוש האל למראה. אולם בנבואת ירמיהו יש תוספות, שאינן תואמות את הדגם המקובל: הפתיחה "ויהי אלי דבר ה' לאמר"; "היטבת לראות" לאחר שירמיהו מזהה את היותו של המקל מזן השקד; "אני רואה" (א' 11, 13). בנוסף על כך מראה מקל השקד דומה למראה כלוב הקיץ בכך ששניהם מבוססים על משחק מלים ושניהם נייחים (סטטיים), ואילו מראה הסיר הנפוח דומה למראה האנך בהיותם פחות נייחים ומורכבים יותר. בחזונות הראשונים, נרמז כי ה' עתיד לעשות משפט עם העם. רק בחזון השני מתוארת הפורענות שתבוא על העם.

ירמיהו מדבר על כי ה' הזהיר את העם לחזור בתשובה, ואילו הם סרבו (י"ח 11-12; כ"ה 7-5). גם עמוס אומר דבר דומה. הוא מתאר את המכות השונות אותן הביא על העם ומסיים בפזמון החוזר "ולא שבתם עדי" (ד' 6-11). הסיבה לאי חזרתם בתשובה היא, שלא הבינו את האסונות שנפלו עליהם כעונש מה'.

אצל שני הנביאים יש שימוש בשורש נ-כ-י.

בכל סיפורי העימות התקפות על הנביא נתפסות כהתקפות על אלוהים ועל דברו.

הן עמוס והן ירמיהו מעוררים את זעם הכהנים, כאשר הם מביעים את דעתם בעניינים פוליטיים. עמוס מדבר על חורבן ישראל ואילו ירמיהו רומז לחורבן בית המקדש, דהיינו לחורבן ירושלים. זעמם של הכהנים יכול לנבוע מקנאה, על כי להם אין יד ורגל בשאלות מדיניות אלה. כבר אמרנו, כי הכהנים קשורים לתורת האל, אשר ניתנה פעם אחת, ומעתה ניתן רק לפרשה. ואילו הנביאים ניזונים מדבר האל ההולך ומתחדש מדי פעם בפעם.

מקום ההתרחשות: המשפט של ירמיהו וכן ההתנגשות עם פשחור נערכות ליד המקדש בירושלים (ירמיהו י"ט ט 14: "ויעמד בחצר בית ה"). הוא הדין ביחס להתנגשות בין עמוס לאמציה, שמתרחשת בבית אל במקדש המרכזי. בשני הסיפורים חמתם של הכהנים מתעוררת לאחר שהנביא חוזה פורענות על מקום המקדש. עמוס אומר: "...ומקדשי ישראל יחרבו" (ד' 9) ואילו ירמיהו אומר: "ונתתי את הבית הזה כשילה ואת העיר הזאת אתן לקללה לכל גויי הארץ" (ירמיהו כ"ו 6).

בכל הסיפורים יש ניסיון להציג את הנביא כאדם שעבר על החוק. במשפט של ירמיהו הוא מואשם בכך, שהוא נביא שקר, עברה שהדין עליה הוא עונש מוות. אמציה מאשים את עמוס על כי "קשר עליך עמוס בקרב בית ישראל" (עמוס ז' 10). מובן מאליו, כי אדם שמתכנן מרד כנגד המלך דינו מוות. (על הדמיון בעניין נוסחת העונש ראו לעיל). יחד עם זאת, בשני הסיפורים האשמה המוטחת בנביא מסתירה מאחוריה את המניעים העמוקים יותר. עמוס מואשם בקשירת קשר כנגד המלך, בעוד מאחוריה קיים מניע אחר, שהוא אידיאולוגי ואין להתעלם גם מהמניע האישי של הכהן. הוא הדין אצל ירמיהו, המואשם בנבואת שקר. המניע המסתתר מאחורי אשמה זו הוא מניע אישי של פשחור הכהן.

בשני הסיפורים אין הורגים את הנביא, למרות שמדובר בנביא החוזה חזונות קשים על העם. אומנם ירמיהו מקבל עונש גופני ואת עמוס רק מגרשים, אולם בשני המקרים ניתן להבין, כי קיים חשש מסוים הן מתגובת השומעים ו/או שמא הנביאים אינם נביאי שקר ולכן מענישיהם

ייענשו.<sup>867</sup> יחד עם זאת, לכהנים אין סמכות מספקת לגזור דין מוות על הנביא, ולכן הם מסתפקים בנקיטת אמצעים אחרים, כמו גירוש עמוס או הענשתו הגופנית של ירמיהו. דמיון נוסף מצוי בין הסיפור על עמוס ואמציה לבין המשפט שנעשה לירמיהו (פרק כ"ו). בדברי אמציה לירבעם הוא מצטט: "כה אמר עמוס" (פס' 11). בנבואות עמוס מודגש, כי הוא אומר את אשר ה' אמר לו להגיד "כה אמר ה'" (א' 3; 6 ועוד); "כה הראני ה'" (ז' 1; 7). ואילו אמציה מתעלם בכוונה מכך אולי כדי להציג את עמוס כנביא מלבו. הוא הדין במשפט שנעשה לירמיהו, כאשר מאשימים אותו בכך, שלא ה' שלחו, דהיינו הוא נביא הכודה את הדברים מלבו. ובשני הסיפורים הגנתו של הנביא היא, שאין הוא נביא מלבו, אלא ה' הוא אשר שלח אותו לשאת את דבריו (עמוס ז' 15; ירמיהו כ"ו 12; 15). בשני הסיפורים יש רצון להציג את הנביאים כנביאי ה', אשר נמצאים בסכנה עקב זאת.

דמיון לשוני אחר מצוי בין דברי עמוס: "ויקחני ה' מאחרי הצאן" (15) לבין המסופר על דוד: "אני לקחתך מן הנווה מאחר הצאן" (שמ"ב ז' 8 וכן דבה"א י"ז 7). יש להניח, כי שני המשפטים נטבעו בחותם משותף, שתפקידו להסביר, כי בחיר ה' לפני בחירתו עסק בעיסוק שונה לחלוטין מתחום התפקיד לו הוא נבחר.<sup>868</sup> השימוש בפועל זהה וכן הנושא יכולים להצביע על אחת מהשתיים: עריכה משנה תורתית - רעיון זה מופיע אצל משה, שאול, דוד, שופטים אחדים וירמיהו (שהיה כהן); או דפוס ספרותי משותף.

דמיון נוסף מצוי בתיאור העונש לאמציה, שעליו מכריז עמוס, והעונש לפשחור, שעליו מודיע ירמיהו.

#### העונש לאמציה מול העונש לפשחור

אשתך בעיר תזנה

וכל יושבי ביתך תלכו בשבי

ובניך ובנותיך בחרב יפלו

<sup>867</sup> במצב דומה נמצא אליהו, כאשר איזבל שלחה אליו מלאך: לאמור: "כה יעשון לי אלוהים וכה יוסיפון כי כעת מחר אשים את נפשך כנפש אחד מהם." (מל"א י"ז 2). למרות שהיא מלכת ישראל, אין היא מצווה להרוג את אליהו, שהרג את נביאי הבעל, אלא היא מאיימת עליו, על מנת שיברח. אליהו אומנם בורח לבאר שבע, כלומר הוא מחוץ לממלכתה. באופן זה ידה לא תשיג אותו, אך גם היא אינה מאוימת עוד על ידו.

<sup>868</sup> יייס, ספר עמוס, עמ' 240; וכן Wolff, Joel and Amos, pp. 312-313. בנוסף על כך מדובר ב"רועה" שמשמש במזרח הקדום כינוי למנהיג. לדוגמה: יחזקאל ל"ז 24. אך גם יוסף (בראשית ל"ז 2) ודוד (שמ"א ט"ז 11) היו רועים בטרם נהפכו למנהיגים.

ואדמתך בחבל תחולק

ואתה פשחור...ובבל תבוא ושם תקבר

ואתה על אדמה טמאה תמות

את כל יהודה אתן ביד מלך בבל והגלם בבלה

וישראל גלה יגלה מעל אדמתו

ירמיהו כ' 4 ; 6.

עמוס ז' 17

האם ניתן לראות באופן הבעת העונש דפוס כלשהו? שני העונשים דומים במהותם גם אם אין זהות לשונית ביניהם: הפורענות תבוא הן על הכהן והן על בני משפחתו; הם ימותו בנכר; יחד עם זאת לא יפסח העונש אף על העם כלו: במקרה של עמוס על ישראל ואילו במקרה של ירמיהו על כל יהודה.

עונש דומה מצוי בנבואת ירמיהו לאחר שריפת המגילה בידי המלך יהויקים:

גורל המלך

"לא יהיה לו יושב על כסא דוד

ונבלתו תהיה מושלכת לחורב ביום ולקרח בלילה

גורל צאצאיו

ופקדתי עליו ועל זרעו ועל עבדיו את עוונם

והבאתי עליהם ועל יושבי ירושלים ואל איש יהודה את כל הרעה אשר דיברתי עליהם "

גורל העם

(ירמיהו ל"ו 30-31).

דפוס העונש המשותף הוא בכך, שלא האדם בלבד ייענש, אלא במיוחד צאצאיו, אך גם העם כולו. על הדפוס המשותף נוסף עוד פרט השונה בין שתי הנבואות: בנבואה לאמציה נזכרת אשתו, שתיהפך לזונה; אצל יהויקים נזכרת נבלתו, אשר תהיה מושלכת בחוץ ונתונה לפגעי הקור והחום (ירמיהו ל"ו 30).

בשני הספרים לא מסופר אם הנבואות לפשחור ולאמציה אומנם התגשמו. אחת מהדרכים באמצעותן ניתן להסביר זאת היא, שבזמן כתיבת הסיפור על ההתנגשות בין עמוס לאמציה, כבר הייתה גלות ממלכת הצפון, ולכן העורך אינו חייב להזכיר זאת במפורש. הוא הדין לגבי הנבואה לפשחור. גם על פי הסדר של הנבואות, הסיפור מצוי בפרק כ' ואילו בפרק כ"א מדובר על מאורע שהתרחש בימי צדקיהו, דהיינו על סף החורבן. כלומר: גם כאן נכתב הסיפור לאחר הגלות, ולכן העובדות מדברות בעד עצמן.

ממה נובע הדמיון בין עמוס לירמיהו? כפי שראינו, יש דמיון רב בין נבואותיהם של עמוס ושל ירמיהו הן באוצר המלים, הן בעיצוב הנבואות והן באידיאות להן הם מטיפים. את הדמיון ניתן ליחס למספר סיבות:

א. מכיוון שעמוס וירמיהו פעלו בחברות דומות ובמצבים דומים, ודיברו בשפה העברית, ממילא יש דמיון בין נבואותיהם.

ב. ירמיהו הכיר את נבואות עמוס והן שימשו לו השראה לדבריו (מכיוון שירמיהו חי ופעל לאחר עמוס).

ג. שני הספרים נערכו בידי סופרים מאסכולה אחת, האסכולה הדויטרונומיסטית. מתקבל על הדעת, כי חזונות ירמיהו, לדוגמה, נאמרו במתכונת חזונות עמוס. יחד עם זאת יתכן שהדמיון נובע מכך, שכל החזונות עוצבו מבחינה ספרותית מאוחר לזמנם של הנביאים, ואולי נערכו בידי עורך אחר. צריך לזכור שבניגוד לירמיהו, שהשתייך למעמד הכהנים, שנחשבו מהמשכילים שבעם, עמוס מגדיר את עצמו כבוקר ובולס שקמים ובכך נוצר פער בין השכלתו הרחבה לבין עיסוקו. גם זאת יכולה להיות ראייה לעיבוד מאוחר של החזונות.<sup>869</sup>

## 2. באיזו מידה ניתן למצוא מרכיבים דומים בסיפורי העימות?

כפי שנאמר, רוב סיפורי העימות מסופרים מזווית ראייתם של הנביאים או של התומכים בהם. למרות שיש להניח, שהכהנים נמנו עם שכבת המשכילים, שתחום עיסוקם איפשר להם להתעסק בעניינים אינטלקטואליים, ושהם נודעו אף כמפרשי התורה, אין במקרא חומר כתוב, שנושא עליו את חותמם המובהק (פרט למקור הכהני).

לפני שנדון בעניין זה עלינו לציין כי התופעה של דפוסים ספרותיים מצויה במקרא פעמים רבות, והדוגמה הנפוצה ביותר היא סיפורי ההקדשה. אפשר להוסיף עליהם את הסיפורים המבכרים את הצעירים על פני הבכורים, את הסיפורים על הצלת בן ועוד כיוצא בזה. בנוסף על כך קיימים דפוסים דומים בספרות ההיסטוריוגרפית המציגה את המלך החדש בציון גיל עלייתו

<sup>869</sup> רוזל, עמוס, עמ' 215-216. Berridge, "Jeremia und die Prophetie des Amos", pp.329-326.



לשלטון, שם אמו, משך שנות שלטונו וההערכה לה הוא זוכה מטעם הכותב. גם ניסוח החוקים, ניסוח אפודיקטי או קזואיסטי, סיפורים בעלי מוטיבים דומים כסיפורי האשה-האחות, חזרה על נשיאי השבטים, אשר מביאים את המנחה בתקופת המדבר – כל אלה מעידים על הנטייה לכתוב בדפוסים ספרותיים דומים.<sup>870</sup> המסקנה אותה ניתן להסיק מהשוואתם של סיפורים אלה היא, שלמרות הדפוס הדומה, הסיפורים לעולם אינם זהים. לעתים המוטיב חוזר ונשנה ולעתים יש מרכיבים אחדים זהים, אולם נראה, כי כל מחבר נוטל משהו מתוך התבנית הידועה ומוסיף עליה סממנים משלו.

הוא הדין בסיפורי העימות. כל הסיפורים שנבחרו מתארים התנגשות בין כהן או כהנים לנביא. אולם אין ביניהם זהות מוחלטת. ניתן למצוא רק דפוסים דומים.

בכל הסיפורים הנביאים הם המוכיחים ואילו הכהנים הם המושא לתוכחה. זאת ועוד: על פי סיפור העגל ועל פי הסיפור על המשפט שנעשה לירמיהו, הכהנים לא זו בלבד שהם חוטאים, אלא הם גורמים לעם לחטוא. אפשר לראות בסיפור בנייתו של עגל הזהב מעין סיפור מכונן, עליו מתבססים היחסים בין כהנים לנביאים בתקופת הבית הראשון. הכהן חלש (כמו אהרן שאינו עומד בפני לחץ העם) ואילו הנביא דבק במשימתו ורואה רק את טובת העם לנגד עיניו.

בבסיסם של סיפורי העימות המתוארים על רקע בית ראשון עומדת הדבקות ביסודות המכוננים של המסורת מצד הכהנים, מול הניסיון, כביכול, לערער עליהם מצד הנביאים.<sup>871</sup> המסורת מדברת על הברית עם האבות, יציאת מצרים וברית סיני, מקומות למשכן האל (הארון והמקדש) – הכל מתקשר לברית בלתי מותנית של האל עם העם. ברית זו אינה תלויה במעשיו של העם. מספר נביאים מדברים על החסד אותו עשה אלוהים עם ישראל, והדימוי של היחסים ביניהם ליחסי נישואין אף מחזקים קשר זה (הושע ב', ירמיהו ב'). לכן כאשר מדברים עמוס וירמיהו על הפרת הברית ועל הרס המקומות בהם שוכן האל, נתפס הרעיון בעיני העם כרעיון עוועים שקרי, הנוגד את הברית המסורתית.

<sup>870</sup> הסיפורים הדומים נתפשים לעתים כסיפורי בבואה, כפי שמנתח זקוביץ' בספרו "מרועה למשיח" חלק גדול מהסיפורים על דוד המלך.

<sup>871</sup> קרנשאו מעמ' 72 ואילך, רואה ביסודות אלה סיבות לעימות בין האמונה בנביאי האמת לאמונה בנביאי השקר. בה מידה ניתן לראות בהם בסיס למאבק בין הכהנים לנביאים.

**הסיבה המוכרזת לעימות אינה הסיבה האמיתית.** מאחורי סיבה גלויה מסתתרת סיבה נוספת: בסיפור על מרים ואהרן המתלוננים כנגד משה, הסיבה הגלויה היא נשיאת האישה הכושית. בעוד הסיבה האמיתית היא התמרמרות על העדפת משה על פני המתלוננים. אומנם סיבה עיקרית זו נזכרת אף היא, אך כסיבה משנית בחשיבותה. בסיפור על העימות בין פשחור לירמיהו הסיבה המוכרזת היא הנבואות הקשות של ירמיהו ולכאורה הפרת הסדר הציבורי. הסיבה האמיתית שמתגלה רק בסוף: אם ירמיהו צודק, פשחור הוא נביא שקר. כלומר מניע אישי. בסיפור על העימות בין עמוס לאמציה הסיבה המוכרזת: עמוס נביא בשכר וה' לא התגלה אליו (או כפי שסבור בכר, מדובר במניע אישי של אמציה). הסיבה האמיתית: חוסר נוחות מנבואת עמוס בדבר מותו של המלך ירבעם (שמירה על האינטרסים של המלך). במשפט של ירמיהו: מאשימים את ירמיהו בנבואת שקר אולם המניע האמיתי הוא חוסר רצון להתעמת עם התוכחות הדתיות של הנביא. ואילו בסיפור עגל הזהב ניתן לראות את אהרן תופש את מקומו של משה, למרות שהדבר אינו נאמר במפורש. מצד אחד אהרן נתמנה בידי משה כמחליפו בתקופת עלייתו להר (שמות כ"ד 14). מצד שני ייתכן שגם אהרן אינו מבין את פשר היעלמותו הממושכת של משה, והוא מנצל את ההזדמנות לעשות כמעשה משה: להציג לעם אל, אשר הוא עצמו ישלוט בו.

**בכל הסיפורים ממלא המקדש תפקיד כלשהו.** המשפט של ירמיהו קשור לנבואת האיום בדבר הרס המקדש. ירמיהו מצטווה לעמוס בשער בית המקדש, הוא נושא דבר בבית ה', ואף המשפט נערך בפתח שער ה' החדש. עמוס אומר את דבריו במקדש בית אל. פשחור תופס את ירמיהו ונותן אותו על המהפכת אשר בשער בנימין העליון אשר בבית ה'. בסיפור על מרים ואהרן ותלונתם על משה, נדרשים השלושה לצאת אל אוהל מועד, ושם מתגלה אליהם ה' בענן. אוהל מועד הוא תחליף לבית המקדש.

**בכל הסיפורים ניתן לראות את רצון הכהנים למצוא חן בעיני העם.**

ירמיהו ופשחור: פשחור הוא גם נביא. נבואותיו שונות מאלו של ירמיהו. בעוד ירמיהו מתנבא על גלות ועל חורבן ומטיף לעם לשנות את דרכיו, אומר כנראה פשחור דברים שנועדו למצוא חן בעיני העם. דברים הדומים לדבריו של חנניה, על כי אלוהים יחזיר את גלות יהויכין מבלל,

שלא לדבר על כך שבית המקדש כלל לא ייהרס. כלומר: פשחור מנסה לשאת חן בעיני שומעיו מה שאי אפשר להגיד על ירמיהו.

סיפור העגל: אהרן בונה את העגל על פי בקשת העם. אומנם הוא מתואר כמי שנכנע ללחץ ואולי מצוי בסכנה, אולם בעיקרון הוא רוצה להשביע את רצון העם. עמוס ואמציה: אמציה נאלץ למצוא חן בעיני המלך "מקדש מלך ובית ממלכה".

הסיפור על העימות בין אמציה לעמוס, המשפט שנעשה לירמיהו והמאבק בין פשחור לירמיהו עוסקים בנושא של הבחנה בין נביא אמת לנביא שקר. בדברי עמוס הוא מדגיש, כי אין הוא נביא מקצועי, אלא ה' הוא שלקח אותו מאחרי הצאן ובשמו עמוס מדבר. ירמיהו נאשם בגלוי על כי לא ה' שלח אותו, כי אין זה מתקבל על הדעת שה' יניח להרוס את מקדשו – ביתו. ואילו פשחור מעניש את ירמיהו על כי דבריו שונים מהדברים אותם ניבא פשחור בשם ה', לדבריו.

**היחס השלילי לקרבנות:** סיפור עגל הזהב מגלה יחס שלילי לקרבנות. לאחר בנייתו של העגל נאמר על העם: "ויעלו עולות ויגישו שלמים" (שמות ל"ב 6) ואף בדברי ה' למשה טרם רדתו מההר הוא אומר: "וישתחו לו ויזבחו לו" (שם, 8). כלומר: למרות שעשיית העגל היא העברה העיקרית, גם הקרבת הקרבנות נמדדת באופן ביקורתי. גם הנביא עמוס לועג להקרבת הקרבנות באמצעות הלעג לדקדקנות היתרה שהם מיחסים לקרבנות או באמירה המפורשת, כי האל שונא את הקרבנות (עמוס ה' 21-25). הוא הדין לגבי ירמיהו, אשר מציין, כי "לא דברתי את אבותיכם ולא צויתי אותם ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח" (ירמיהו ז' 22). גם ירמיהו וגם עמוס מגייסים את סיפור יציאת מצרים לצורך הבעת טענותיהם. ירמיהו טוען, כי הוא לא ציווה על הקרבת קרבנות ביום הוציאו את העם ממצרים; ואילו עמוס מציין, כי העם לא הקריב לה' זבחים ומנחות כל ארבעים שנות הנדודים במדבר.

**הנביא נמצא בסכנה:** בכל הסיפורים הנביא נמצא ברעה גדולה, כאשר הוא ניצב לבדו מול הכהן שנתמך בידי העם. אהרן והעם שותפים לחטא העגל. למעשה, קיים בסיפור מרד נגד משה, אשר היוזמה לו היא של העם, אולם קיים שיתוף פעולה ברור של אהרן הכהן. גם משה עמד

פעמים מספר בסכנת מוות. מוטיב התלונות של העם העמיד אותו במצב קשה, אם לא יספק לעם את צרכיו.

הסיפור בירמיהו פרק כ"ו מראה את הסכנה הגדולה שהייתה צפויה לירמיהו בגלל נבואתו, ובסיפור על העימות שלו עם פשחור הוא אף נענש עונש גופני, כאשר פשחור מכה אותו ולאחר מכן נותן אותו על המהפכת (ירמיהו כ' 2-3). הצירוף של תלונותיו של ירמיהו על יום היוולדו, והתיאור של העם אשר עוקב אחריו על מנת להכשילו, מלמד על המצב הקשה התמידי בו נמצא הנביא. לפי הדיאלוג בין ה' לירמיהו (פרק י"ב 1-6) מסתבר, כי בני משפחתו של ירמיהו, הכוהנים, נמצאים אף הם בין מתנגדיו.

עמוס אינו מספר על הסכנה בה הוא נמצא, אך הגירוש מבית אל מעמיד אף אותו במצב בלתי יציב. במיוחד שהוא בא מיהודה, ואין אדם שיגן עליו.

**גורל העם תלוי בנביא:** בכל סיפורי העימות מובע הרעיון, שגורל העם תלוי בנביא. בסיפורים על ירמיהו ועל עמוס, הזהרת הנביאים עשויה לגרום לעם להיטיב את מעשיו ובכך לשנות את גזרת החורבן שנגזרה עליו עקב מעשיו. בסיפור העגל מובלט הרעיון בדבר היות גורלו של העם נתון בידיו של משה. באופן יוצא דופן מחלק המספר את דברי ה' לשני חלקים. בחלק הראשון אלוהים מודיע למשה על כי העם חטא בכך שעשה לו עגל מסכה (פס' 7-8). לאחר מכן יש חזרה על שם הדובר: "ויאמר ה'" למרות שהדובר לא התחלף. לאחר מכן אלוהים מודיע למשה על כוונתו לכלות את העם ולעשות את משה לגוי גדול (פס' 9-10). אלוהים מקדים לנאמו השני את המלים: "הניחה לי" כאילו הוא זקוק לאישורו של משה על מנת להשמיד את העם. מן המפורסמות היא, שכאשר חוזרים על שם הדובר למרות שהדובר לא התחלף, מצביע הדבר על הפסקה בדיבור שנותנת לשומע אפשרות להגיב. במקרה הזה משה אינו מגיב על ההודעה המפתיעה, שהעם בנה עגל מסכה אולי בגלל תדהמתו כי רבה. אולם הפנייה של אלוהים במלים "הניחה לי" מדגיש את העובדה, שגורל העם תלוי במשה. ואומנם לאחר שמיעת גזר הדין, משה מתחנן לאלוהים שיסלח לעם.

הדמיון נובע הן מהדפוס הספרותי הדומה אבל גם עקב זוויות הראיה הדומות: המחבר כותב מתוך אהדה לנביא ומתוך הסתייגות מהכהן ומפעולותיו. ומכיוון שברוב הסיפורים נמצאת חתימת ידו של העורך המשנה תורתי, אין פלא שהסיפורים כתובים מתוך אידיאולוגיה דומה.

## סיכום ומסקנות:

כבר אמר דרידה, כי בכל טקסט יש רשת של עקבות המוליכים למשהו מעבר לו, ועקבות אלו מגוונים הם. גם קריסטבה<sup>872</sup> סבורה, כי כל טקסט מורכב כפסיפס של ציטוטים, ובכל טקסט טבוע ומועבר טקסט אחר. לפיכך, כל ניסיון להבין את הטקסט במשמעות אחת בלבד הוא מדכא, ויש לבדוק כיצד הטקסט מתייחס מעבר לעצמו.<sup>873</sup> לדעת ג'יימסון, האידיאולוגיה היא הכופה את המשמעות על הטקסט, והוא מעוניין בהסרת המסכה מהדרכים בהן הסיפור כופה סגירה אידיאולוגית על ההיסטוריה האמיתית. ביל עצמו טוען, כי הקורא צריך להטיל מגבלות על האפשרויות הבלתי נדלות של הפרשנות, ולבודד משמעויות לא לגיטימיות במטרה ליצור רצף הגיוני. על הקורא לבדוק את האסטרטגיות אותן נוקטים הפרשנים כדי לשלול או לתמוך באידיאולוגיות מסוימות ולגלות קולות בשולי הטקסט או כאלו הנמצאים על פני השטח. לעתים אפשר למצוא קולות חדשים. בסופו של דבר מצטט ביל את מארקס הרואה בהיסטוריה לעולם היסטוריה של מאבקים ובמיוחד בזו המסופרת במקרא. ולכן חשוב להבחין בין קשרים בסיסיים בין כתיבה לבין אידיאולוגיה ובין פרשנות לבין כוח.<sup>874</sup>

כתובים שונים במקרא מציגים תמונות סותרות על אשר התרחש בתקופה אותה הם אמורים לתאר. לאמיתו של דבר, הבעיה איננה של הטקסט אלא של הקורא - הפרשן. כבר בפירושו של רש"י לפסוק הראשון בבראשית הוא מעלה את השאלה: "אמר ר' יצחק: לא היה צריך להתחיל התורה אלא מהחודש הזה לכם (שמות י"ב ב), שהיא מצווה ראשונה שנצטוו ישראל, ומה טעם פתח בבראשית?" לפי דברי רש"י, לתורה מגמות תיאולוגיות, אשר אינן מוצאות את ביטויין במישרין אלא בעקיפין. בשל כך, יש לחפש את העיקר בין השיטין, לפי שלעתים הוא הודחק. עורכי התנ"ך לא הוטרדו מכך שיש בו סתירות. אולם הסתירות הטרידו את הפרשנים. אם מטרת התורה היא ללמד את האדם על מנת שיבור לו את הדרך הרצויה, והוא מוצא כתובים סותרים, כיצד ידע האדם מהי הדרך הנכונה? ואומנם מי שמאמץ הנחה זו כאקסיומה, וניגש לפרש את הטקסט מתוך הנחת יסוד זו, משתדל לפרש את הכתובים הסותרים מתוך דרך של הרמוניזציה.

<sup>872</sup> Beal, "Ideology and Intertextuality," p. 29 ff

<sup>873</sup> אצל ביל, שם, עמ' 28.

<sup>874</sup> ביל, שם, עמ' 35-36.

הוא הדין ביחס לכתובים אחרים שאינם בגדר חוקים ושמצויים מחוץ לתורה. בגלל המסרים הסותרים, קשה להסיק עובדות היסטוריות מהמסופר בתנ"ך. גם כאשר נמצאים ממצאים ארכיאולוגיים, שלכאורה עשויים לאושש דעה אחת או לחילופין להפריך אותה, הם מתפרשים בידי החוקרים בדרכים שונות. ולכן לעתים, כאשר יש תמונות היסטוריות סותרות, או שמיחסים אותן להשתקפויות של תקופות שונות, או לכתיבתן במעגלים חברתיים שונים, דהיינו משקפות אידיאולוגיות שונות (למשל: במעגלי נבואה או במעגלי כהונה), או שמתארים אותן כפער בין הריאלי לאידיאלי. כלומר: אולי בגלל ריבוי הכותבים ואולי מכיוון שלעתים תוך הדגשת מסר אחד התעלמו מכך, שאותו מסר או אחר הנמצא בסיפור, סותר מסרים אחרים המצויים במקומות אחרים.<sup>875</sup> ככלל אפשר להגיד, כי תיאור המציאות נסוג בפני האידיאולוגיה.

יש להניח, כי חשיבות רבה יוחסה לחיבור ההיסטוריה לאחר החורבן עם תחילתה של גלות בבל. מצד אחד נוצרה תחושה, שכל מה שהתרחש בארץ ישראל במשך למעלה מחמש מאות שנה יישכח על ידי הדורות הבאים. מצד שני הייתה תקווה, שתזקה בידי נביאי התקופה, כי יש אפשרות לגאולה מחדש. לכן יש לתעד את קורות ישראל על מנת שתהיה להיסטוריה המשכיות. כפי שראינו לעיל, התיעוד המאוחר אי אפשר היה לו שיסתמך על חומר כתוב בלבד, כי זה היה בקושי בנמצא, ולכן שוחזרו דברי הימים באמצעות מסורות בעל פה ועל סמך האידיאולוגיות של הכותבים (ראו פרק א' 3-4).

על הכהנים ניתן לדעת בעיקר מתוך הכתובים המיוחסים להם, כמו החומר הכהני. אך קשה להרכיב תמונה מעמיקה לגבי פעילות הכהנים בקרב העם, גם אם נעזרים ברמזים שמצויים בספרים השונים. יש להניח, שהכהנים עסקו בעיקר בפולחן. כמו כן, סביר הדבר, שרוב הכהנים מלאו את תפקידים במסירות על פי אמונתם. אך הם לא הסתפקו בתחום עבודתם במקדש, אלא שלחו ידם גם בתחומים אחרים תוך כדי ניסיון לבצר את מעמדם בקרב העם.

---

<sup>875</sup> בהקשר לעניין הכתיבה האידיאולוגית, ברצוני להפנות את תשומת הלב למאורע מתקופת מלחמת השחרור. במלחמה זו בשנת 1948 נכנסו כוחות אצ"ל ולח"י לכפר הערבי דיר יאסין. על שהתרחש שם יש חילוקי דעות מהותיים. יש טוענים לטבח שנעשה בידי חילי אצ"ל ויש המכחישים זאת. כל אחד מביא הוכחות לביסוס דעתו. וכאן מדובר על מאורע מלפני כ-60 שנה, כשחלק מהאנשים שהשתתפו במלחמה עדיין בחיים. ההיסטוריון אורי מילשטיין, שמקורב לחוגי הימין, מכחיש את עניין הטבח, וטוען שמדובר ב"ניפוח אירועים" על מנת להכתים את הארגונים ולהרחיק אותם ממוקדי הכוח של ההנהגה. בניגוד לגרסה הרשמית של אנשי שמאל, אשר מתארים טבח של אנשים, נשים וטף ואף אונס והתעללות. ראו ספרו של מילשטיין "הספר השחור – עלילות דם בדיר-יאסין", 2007.

על היחסים בין הכוהנים לנביאים לא ניתן לקבל סיוע רב ממקורות חיצוניים. במארי, לדוגמה, הכוהנים היו מרוכזים במקדשים, והשפעתם לא הייתה מרובה. הכוח והעושר התרכזו בארמון המלך, דהיינו היו שמורים למלך ולמקורביו. הנביאים או חוזי החזיונות, הועסקו בידי המלך, ולא היו להם נקודות משיקות עם הכוהנים.<sup>876</sup>

רוב הסיפורים שאמורים לשקף את המתרחש בתקופת בית ראשון, נכתבים מתוך אהדה לנביא ומתוך חוסר אהדה לכהן (במיוחד בכתובים אשר יצאו מתחת ידו של הדויטרונומיסט). מסקנה זו מסויגת באמצעות סיפורים אחדים, בהם ניתן להכיר ברסיסי פולמוס פרו-כהנניים. לדוגמה: בסיפור על הגבעונים (ט'), בולט העדרם של הכהנים. לאחר שבסיפורים הקודמים – חציית הירדן (פרק ד'), כיבוש יריחו (פרק ו'), בניית המזבח בהר עיבל (פרק ח') ולאחר מכן נזכר פנחס הכהן בסיפור על קיום ההבטחה לשניים וחצי השבטים (פרק כ"ב) – אפשר היה לצפות להשתתפותם של הכהנים בהחלטה לגבי הגבעונים ולו באמצעות שאילה באל. אולם האנשים הנוטלים חלק בהחלטות לגבי השבועה לגבעונים ולאחר מכן לקיום השבועה למרות התגלות מעשה הרמייה הם מצד אחד ו"הנשיאים" או "העדה" מצד שני. על פי המסופר, נעשתה כאן טעות איומה של העם, אשר השאירו בחיים קבוצה שלמה של גויי הארץ, וזאת בניגוד מפורש לחוק החרם של ספר דברים. איזו מטרה עשויה לשרת אי הזכרתם של הכהנים? ייתכן שיש כאן פולמוס כהני כנגד מנהיגות "חילונית", דהיינו שאינה שואבת את סמכותה ישירות מן האל. פולמוס זה בא לידי ביטוי בפסוקים 18-21, כאשר הנשיאים מוצגים כבעלי הכישלון. בכל מקרה, הדבר מעיד על רבדים שונים בספר.

כפי שנראה להלן, ההתייחסות השלילית לכהונה נובעת מהיותם חלק מהממסד, שבו תולים המחברים את האשמה לכל האסונות שפקדו את העם במיוחד לגלות ולחורבן. יש להניח, שהכהנים היו מסורים לתיאולוגיה שלהם, אולם מחברי הסיפורים והנביאים מצאו לנחוץ לבקר אותם. מה שאין כן הנביאים, שאינם חלק מהשליטים, אינם מקבלים משכורת מאוצר הממלכה, ולכן נתפסים מאוחר יותר כשוחרי טובתו של העם.

---

<sup>876</sup> Fleming, "Prophets and Temple Personnel in the Mari Archives", pp. 55-56.



## רקע היסטורי לכתיבת הסיפורים

מכיוון שבמקרא נמצאים מספר סיפורים, שמתארים התנגשויות בין כוהנים לנביאים, גם אם לא כולם מתארים התנגשות חזיתית, יש להניח, שהם מבוססים על עובדות היסטוריות כלשהן. גם ההתייחסות לדמויות בשמותיהן, כמו: אמציה ופשחור הכהנים ועמוס וירמיהו הנביאים יכולה ללמד על רקע היסטורי; לפי שאין ערך למסר של הסיפורים אם הם מסופרים על דמויות אנונימיות או בדיוניות. אם נוסיף לכך את דמויותיהם של אהרן מרים ומשה, שנחקקו בזיכרון הלאומי כדמויות היסטוריות, הרי שהסיפורים מציגים מציאות כלשהי. אוברהולט מדגיש גם את החשיבות שיש להקשר התרבותי- חברתי – פוליטי של דברי הנביא. לדוגמה: ירמיהו ניבא לאחר הרפורמה של יאשיהו אך גם לאחר שקיעתה של אשור ועלייתה של בבל. נוצר כאוס פוליטי, וחלק מבני דורו חפשו פתרונות במסורות הדתיות. אך לא היה פתרון אחד שיספק את כולם, כפי שמעיד המסופר בירמיהו כ"ח.<sup>877</sup>

החברה נזקקה הן לנביאים (ראו עמ' 65-92) והן לכהנים (ראו עמ' 93-199). ואומנם הן כוהנים והן נביאים נזכרים לאורך כל תקופת בית ראשון ואף בתקופת שיבת ציון. יש להניח, שחלק מהזמן הם פעלו זה לצד זה באין מפריע. ובכל זאת העובדה, שיש במקרא יותר מאשר סיפור אחד על עימותים ביניהם מעידה על כך שהיה רקע מסוים לחילוקי דעות ביניהם. כפי שראינו לעיל, אי אפשר להצביע על תקופות מדויקות, בהן אירעו העימותים. אולם אפשר להצביע על תקופות בהן נכתבו הסיפורים. מדובר בתקופות שאחרי גלות שבטי הצפון ועד לאחר חורבן בית המקדש הראשון. חשיבותם של הסיפורים איננה דווקא בפרטיהם אלא בעיקר במסר הגלום בהם, ובתקופות אלה נוצר צורך להסביר את הסיבות לגלות העם. כותבי הסיפורים תומכים בנביאים, שהתריעו חזר ושוב על התנהגות העם החוטא, שבעטיה יבואו החורבן והגלות. סיפורי העימות רק מחזקים את המסר הזה: עמוס הזהיר מפני חורבן ישראל, ירמיהו התריע על מעשי העם שימיטו שואה על יהודה. בכל המקרים הללו הם נחסמו בידי הכוהנים. סיפור העגל מוסיף על המסר הזה את עניין החטא המצטבר ושם במרכז את העבודה הזרה.

---

Overholt, "Prophecy: The Problem of of Cross-Cultural Comparison," pp. 60-61.<sup>877</sup>

הכוהנים לא היו כה מושחתים, אבל הם היו כה מרוכזים באינטרסים הפרטיים שלהם, עד שלא השכילו לראות את העתיד, ובכך לא מילאו את תפקידם, כפי שהיו אמורים למלא (כפי שנדון בסיפורים על ההתנגשות בין עמוס לאמציה ובין ירמיהו לפשחור ובמידה רבה גם במשפט שנעשה לירמיהו. (ראו בפרקים הרלוונטים עמ' 273-310 ; 365-371). מסר זה משתלב עם המסר הכללי בהיסטוריוגרפיה המקראית, שמטרתו להסביר את הסיבות לחורבן ולגלות.

בכל הסיפורים, בהם דנו בעבודה זו, מצאנו סימנים לעריכה דויטרונומיסטית. מה השתנה בסוף המאה השביעית לפנה"ס, שהביא לעימותים בין כהנים לנביאים, או שגרם לספר את הסיפורים או לפחות לערוך אותם?

ראשית, למרות שממלכת הצפון התנהלה בנפרד מממלכת יהודה, עדיין היה קיים קשר בין שתי הממלכות. חורבנה של הממלכה הצפונית היכה בתדהמה את תושבי יהודה. נוצר צורך לבדוק, מה גרם לחורבן זה, וכיצד ניתן למנוע את חורבנה של יהודה. אומנם ממלכת יהודה ניצלה למרות מצור סנחריב בימי חזקיהו, אולם הסכנה לא חלפה לחלוטין, מאחר שקשה היה להניח, שמלכי אשור ולאחריהם מלכי בבל יוותרו על כיבושה של יהודה. אחת הסיבות לחורבן ניתן היה למצוא, על פי דברי הנביאים, בהתנהגותם של הכהנים. ניתן לראות זאת גם בנבואת הושע (ה' 9) בדברי עמוס לאמציה (ז') והן בסיפור על ירבעם בן נבט, שממנה כהנים שלא על פי הדרוש (מל"א' י"ב 31). אם לכוהני הצפון יש חלק באשמה יש להחמיר עם כהני יהודה כדי שממלכת יהודה לא תישמד אף היא.

שנית, כתוצאה מחורבן ממלכת הצפון הגיעו כהנים מממלכה זו אל בית המקדש בירושלים. גם זאת היא סיבה להשגיח עמם ולהצר את צעדיהם כדי שלא יכניסו לבית המקדש מן העבודה בה היו מורגלים במקדשי הצפון.

## נושאי התחככות ועימות

כפי שניתן להסיק מן הדיון בפעולותיהם של הכהנים ושל הנביאים בקרב העם, היה דמיון רב ביניהם. כאשר יש תחומי פעילות דומים, מטבע הדברים שיהיו גם חיכוכים בין הפועלים.

זהו הבסיס הראשוני לעימותים בין הכהנים והנביאים.<sup>878</sup>

התחרות הראשונה בין הכהנים לנביאים היא בנושא: מי הנושא הלגיטימי של דבר ה' ? מכיוון שעל פי הסיפורים, שמתארים תקופות קדומות של עם ישראל, אלוהים חורץ את משפטו באמצעות האורים והתומים הנמצאים אצל הכהן, פירוש הדבר שאלוהים אומר את דברו באמצעות הכהן. יתרון נוסף שמצוי אצל הכהנים על פני הנביאים הוא, שקיימת ראייה מוחשית להכרעת האל באמצעות האורים ותומים. אולם כבר בתקופות קדומות מופיעים נביאים, כמו משה, שגם הם טוענים, שהם נושאים את דבר ה'. מצבם קשה יותר, כי ההתגלות היא אישית ונסתרת, וקשה להם להוכיח את אמיתות דבריהם. בכל זאת קיים הבדל מהותי בין תשובת האל באמצעות הכהנים להתגלותו באמצעות הנביאים: על שאלה הנשאלת באמצעות האורים והתומים ניתנת תשובה רק של "כן" או "לא" לעומת דבר הנבואה שהוא מפורט ואי אפשר לתמצתו במלה אחת. הבדל זה הוא משמעותי ביותר, כי הוא מעניק עדיפות לנביאים על פני הכהנים. בנוסף על כך, דרך האורים ותומים פונה האדם אל האל בשאלה, לעומת זאת דרך הנביא מתקיים דיאלוג שאף יכול להיות ממושך.<sup>879</sup>

אחד הנושאים החשובים שמטריד את בני האדם הוא: מה יקרה בעתיד? לשם כך נזקק האדם לדרוש בכוח גדול וחזק ממנו. הדרך מדבר על ראיית העתיד בקרב הכהנים. הביטוי המקובל המשמש כסימן לבאות הוא "אות" "עשה עמי אות לטובה" (תהילים פ"ו 17). פעלים אחדים משמשים להבעת פעולת האות: ביקר, חזה, צפה, ראה. ובנבואת ישעיהו מופיעים

---

<sup>878</sup> הדרך מדבר על דמיון נוסף בין הכהנים לנביאים וזאת בהקשר לגיניאלוגיה שלהם. אומנם הנבואה היא אינדיבידואלית, אולם בדיוק כפי שיש משפחות כהנים המחולקות לבתים, כך יש גם "בני הנביאים" שהם מעין גילדות של נביאים. בראשם עומד "אב" והאחרים הם "בניו". כמו כן כפי שלכהנים יש אב קדמון, אהרון, כך יש לנביאים אב קדמון, משה. אולם דמיון זה הוא, לדעתנו, משני בחשיבותו ומצוי רק בסיפורי אליהו-אלישע.

<sup>879</sup> במארי לכהנים היו תפקידים במקדשים, ואף על פי שגם הנביאים או חוזי החזיונות הסתובבו שם, רק הם יכלו לנבא את העתיד באמצעות דבר האל שנמסר להם, ואילו הכהנים לא עסקו בכך כלל. Fleming, "Prophets and Temple Personnel in Mari Archives", p. 56

פעלים אלה בהקשר לכהן ולנביא גם יחד: "כהן ונביא... שגו ברואה.." (ישעיהו כ"ח 7).<sup>880</sup> גם עצם העובדה, שקיימים מונחים אחדים המציינים מגידי עתידות, כמו: רואה, חוזה, צופה (מצפה) מלמדת על שכיחות התופעה. העובדה שמושגים אלה מתקשרים לכהנים, אשר אף הם ראו באותות, מלמדת על הקשר ל- *bārū* המסופוטמי. שמואל אף משמש בשני התפקידים גם יחד.<sup>881</sup> דוגמה מובהקת לתחרות בין נביאים לכהנים מצויה בסיפור על העימות בין פשחור לירמיהו (ירמיהו כ' 1-6 במיוחד פס' 6). סיפור זה מיוחד באשר הוא נכתב על רקע תקופת בית ראשון. כלומר: אם ניתן היה לחשוב, שבמשך הזמן תפקיד השאילה באל נותר נחלתו של הנביא בעוד תפקידם של הכהנים הצטמצם בתחום הפולחן בלבד, הרי בא הסיפור הזה ומפריך דעה זו. מצד שני לא ברור, אם העימות בין ירמיהו לפשחור הוא על רקע היותו של פשחור כהן או נביא שקר.

מכיוון שהנביאים והכהנים התחרו על "משבצת" דומה כבעלי קשר עם האל, אין פלא שהם גם התחרו ביניהם. כל אחד מהם סבר, שאצלו המיומנויות להשגת דבר האל: הכהנים קיבלו את תפקידם בירושה, ובתוקף עיסוקם היו קרובים למקדש, בו נחה רוח האל; ואילו הנביאים התבססו על הקול האלוהי, ששמעו בעת הקדשתם לתפקיד, והוא נשמע להם לעתים תכופות. כפי שגם מגידי העתידות למיניהם ראו את כישרונם המיוחד ככזה שניתן להם בידי ה', וכמותם גם החכמים התייחסו אל עצמם כאל בעלי יכולת מיוחדת שנובעת מתוך העובדה שהקדישו את עצמם במשך תקופה מיוחדת להבין חכמה.<sup>882</sup>

מיק סבור, כי לכהנים ולנביאים יש מקור משותף. בתחילה היו הכהנים מגידי עתידות, אולם עם התפתחות הפולחן והמקדשים, נוצרו תפקידים נוספים והם נותרו לעסוק בפולחן בלבד. בד בבד עם התפתחות זו נעשתה הכהונה עניין שבמקצוע וכמו כן עברה בירושה. לעומת זאת

<sup>880</sup> לא כל מראי המקומות שהלדר מביא, אומנם מחזקים את דעתו. לדוגמה: "לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו" (תהילים כ"ז 4). הלדר מסיק מפסוק זה כי על סמך התרגום לאנגלית שלבקר פירושו inquire כלומר, האדם שמגיע למקדש ה' בא לשאול בה' ומכיוון שבמקדש נמצאים הכהנים, משתמע מכך, שהם שואלים בה'. אולם "לבקר בהיכלו" הכוונה פשוטה כמשמעה: להיות בהיכל ה' על מנת להימצא במחיצת האל (עמ' 102).

<sup>881</sup> Haldar, Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites, pp. 9-13. הלדר מראה, כי במסופוטמיה היו כהנים, אשר לא זו בלבד שענו על שאלות ב"כ" ו"לא", אלא מבנה נבואותיהם היה דומה למבנה הנבואות במקרא. לדוגמה: על המלך לנהוג בצדק, ואם לא יעשה כך, ייענש; מצד שני אם יעשה זאת, יתוגמל. הלדר מראה עוד, כי היו נביאים בצוות המקדשים, והאל יכול היה לדבר או דרך הכהנים או דרך הנביאים.

<sup>882</sup> Grabbe, "A Priest is without Honor in his Own Prophet", p. 90.

הנבואה אינה יכולה לעבור בירושה, כי היא תלויה באדם עצמו. הכהנים עסקו פחות בהגדת עתידות, ומכיוון שנוצר צורך בקשר ישיר עם האל, התפצל התפקיד וכך באה הנבואה לעולם.<sup>883</sup> גם מחוקי המלחמה (דברים כ' 2 ואילך) ניתן להסיק, כי הכהן יכול להיות במידה מסוימת גם מגיד עתידות: כאשר הוא מבטיח לעם, כי ה' עימם וכי הם ינצחו במלחמה יש בכך דמיון לתחזיתו של הנביא, לדוגמה שמואל (שמואל א' ט"ו) המתאר את גורל העם במלחמה.<sup>884</sup> מצד שני שמואל מצווה על שאול לחכות לו עד שהוא, שמואל הנביא, יגיע ויעלה עולות ויזבח את זבחי השלמים (שמואל א' י" 8), כלומר: הנביא מתעקש על עיסוקו בפולחן.

בנוסף על שאילה בה', חולקים הכהנים והנביאים יסודות משותפים נוספים. על "ערכוב" בין תפקידי הכהנים לתפקידי הנביאים ניתן ללמוד לא רק מדמותו של שמואל, המתפקד הן ככהן והן כנביא, אלא גם מהסיפור על אליהו בהר הכרמל, המקריב את קרבן הפר (מל"א י"ח). גם לאחר החורבן מוצאים את יחזקאל בן בוזי הכהן, שעיקר תפקידו הוא בתחום הנבואה. ואילו בתקופת שיבת ציון מפנה העם שאלה הנוגעת למנהגים פולחניים אל הכהנים, אולם את התשובה נותן הנביא (זכריה ז' 3-5). גם השאלה בדבר מנהגי האבלות בחודש החמישי נשלחת אומנם אל הכהנים ואל הנביאים, אך התשובה ניתנת על ידי זכריה הנביא (זכריה ז' 2-14). כל זאת בנוסף לעידוד של הנביאים חגי וזכריה לבניית המקדש (חגי א' 3-14; ב' 1-9; זכריה ד' 1).

זאת ועוד: מספר פעמים נזכרים הכהנים כמלמדי תורה. התורה נמצאת ברשותם, והם מורים את העם, כלומר: הם מקשרים בין ה' לבין העם דרך תורת ה'. המושג "תורה" אינו מוגבל לפעולת הכהנים, אלא משתמשים בו גם בהקשר לפעולת הנביאים (מל"ב י"ז 13; ישעיהו א' 10; ח' 16; ל' 8 ואילך; ירמיהו כ"ו 4; זכריה ז' 12).<sup>885</sup> תורת ה' נקראת אף "דבר ה'" (במדבר ט"ו 31; או "הדבר" (ויקרא י"ז 2; במדבר ל' 2; ל"ו 6 ועוד). באופן זה דומה פעולתם

<sup>883</sup> Meek, Hebrew Origins, pp 145 ff.

Haldar, Associations of Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites, pp. 110-126 הדר דוחה את הרעיון האבולוציוני עקב העובדה, שתופעת הנבואה הייתה ידועה בקרב הכנענים בטרם כניסת הישראלים לאזור. אך אין זה שולל את תפקיד מגידי העתידות מן הכהנים

<sup>884</sup> Haldar, Associations of Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites, pp. 150-152.

<sup>885</sup> Johnson, The Cultic Prophets in Ancient Israel, pp. 7-8.

לפעולת הנביאים, אשר אף הם מקשרים בין ה' לבין העם באמצעות דבר ה', שגם הוא מכונה "הדבר" (ישעיהו ט"ז 13; ירמיהו ז' 1 ועוד).<sup>886</sup> ראינו שבמקור הכהני יש כתובים, שאותם ניתן לייחס לתקופת בית שני. שימוש שהמקור עושה בביטוי "דבר ה'" שהוא מתקשר לאותו ביטוי בדברי הנביאים יכול ללמד על כי הכהנים רואים את עצמם מחליפים את הנביאים בתקופה, עליה אמרו, כי בה "פסקה נבואה מישראל" (ראו בהמשך).

לכהנים ולנביאים יש אינטרס להתחרות ביניהם גם על כיבוש מעמד בחצר המלכות. כפי שיציאת מצרים ביחד עם כל הקשור בה, מתוארת כמאורע המכונן של עם ישראל, מתוארים ימי דוד ולאחר מכן ימי שלמה, כמאורע המכונן של ביסוס השלטון המלוכני בישראל. בעלי התפקידים בחצר המלוכה נמנים בימי שני המלכים האלה: שמ"ב ח' 15-18; וכמו כן מל"א ד' 20-1. הכהנים מתפקדים תחת שלטונו של המלך, ותלויים בו לפרנסתם. על הקשר בין הכהנים למלך ניתן ללמוד מסיפורי דוד ושלמה וממשפחות הכהנים הקשורים בהם. כאשר שלמה מפטר את אביתר הכהן ושולח אותו בחזרה לעירו לענותות (מל"א ב' 22), יש בכך משום גזילת הפרנסה של בני משפחתו. אולם גם נביאים מסוימים מתוארים כתלויים במלך: הנביאים המקיפים את אחאב יראים מלהינבא לרעתו פן ייפגעו (מל"א כ"ב), בעוד מיכיהו בלבד, שנראה כנביא עצמאי, אינו חושש מתגובת אחאב, וחווה את מותו במלחמה. בנוסף על כך לנביאים היה חלק בהמלכת מלך: שמואל מושח את שאול ולאחר מכן את דוד; נתן מושח את שלמה; אחיה השילוני מושח את ירבעם בן נבט ועוד). גם על המלכת יהוא מצטווה אליהו (מל"א י"ז 16), ומשיחתו מתבצעת בסופו של דבר בידי הנביא אלישע (מל"ב ט' 1-10). אולם גם לכהנים יש חלק במשתה ההמלכה של שלמה (מל"א א' 32-44) מחד ושל אדוניה מאידך (שם, שם, 7-8). ספר דברים, שמקדיש מקום לתופעת הנבואה, כמעט שאינו מתייחס לכהנים (שפי שנזכר לעיל). ובכל זאת בחוקי המלחמה הוא מטיל על הכהן לעודד את העם לפני הקרב (פרק כ' 2-4). אפשר להבין את הפעולה המוטלת על הכהן כפיצוי מסוים לנוכח מעמדו של הנביא. הנביא דורש באלוהים לגבי עצם היציאה למלחמה ולגבי תוצאותיה (שמ"א י"ג; מל"א כ'; כ"ב) או לגבי מניעת מלחמה (מל"א י"ב). לכן ניתן לכוון תפקיד דומה בעידוד העם לפני צאתו לקרב.

<sup>886</sup>Haldar, Associations of Associations of Cult Prophets among the Ancient..., pp. 100-101

ואולי מדובר בשרידי המנהג של הוצאת ארון ה' למלחמה, פעולה שנפסקה עם בניית בית המקדש והכנסת הארון לקודש הקודשים.

כל האמור לעיל בתוספת העובדה, שכל אחד מן הצדדים מונע גם על ידי הצורך להתקיים, יוצר נקודות חיכוך בין הכהנים לנביאים, ומכאן הרקע הרחב הראשוני לעימותים ביניהם.

### נושאי ההתקפות

רק סיפורים מעטים מראים מעין שיתוף פעולה בין כהנים לנביאים. לדוגמה: חלקיהו הכהן שואל בעצתה של חולדה הנביאה לאחר מציאת הספר בזמן חיזוק בדק הבית במקדש (מל"ב כ"ב). בארבעה סיפורים (מהמקור הכהני) עומדת הקהילה הישראלית החדשה בפני מצבים משפטיים חדשים, בהם נדרשת עזרת ה' על מנת לשפוט את החוטאים: ויקרא כ"ד-23; 10; במדבר ט' 11-1; במדבר ט"ו 32-36; במדבר כ"ז 1-11. בשלושה מן הסיפורים מביאים את הבעיה בפני משה ואהרן (או אלעזר הכהן) ואילו במקרה אחד רק בפני משה (ויקרא כ"ד). בכל המקרים נאמר, כי ה' מדבר אל משה בלבד, והוא זה שמוסר את הדבר אל העם. משה נתפס כמחוקק וכנושא דבר ה', וייתכן ששמו של הכהן הוא תוספת של המקור הכהני, השואף להעניק לכהן מעמד נלווה למעמדו של משה. מעניין הדבר, שהצירוף "כהן ונביא" נזכר במקרא שש פעמים ולעולם בהקשר של תוכחה: ישעיהו כ"ח 7; ירמיהו ו' 13; ח' 10; י"ד 18; כ"ג 33-34; יחזקאל ז' 26. הוא הדין לגבי הצירוף "כהנים ונביאים": ירמיהו ב' 8; ד' 9; ח' 1; י"ג 3; ופעם אחת יוצאת דופן בזכריה ז' 3 כאשר הכהנים והנביאים מציגים שאלה בפני הנביא. יש להניח, שנביאים כמו ירמיהו דיברו על נביאי מלבם כאשר הם צרפו אותם אל הכהנים.

לא תמיד ניתן לדעת, מאיזו סיבה בדיוק הנביאים מתקיפים את הכהנים. לדוגמה: הושע (ד' 4-6), המשמיע תוכחה כנגד הכהנים. קשה להבין, מהו חטאם המדויק של הכהנים. הוא אומר: "ותשכח תורת אלוהיך" אך לא ברור, האם מדובר בעבודת הפולחן או בזלזול בחוקי ה' <sup>887</sup>? מכיוון שהחוקים נאמרו בתחילה בעל פה, קרוב לוודאי, שהכהנים נתנו אותם לעם. וגם

<sup>887</sup> Zevit, "The Prophets versus Priests..." p. 204. הוא מצביע על מקומות נוספים בנבואת הושע, שחלקם קשים להבנה, ובחלקם מוטחת אשמה נגד הכהנים הקשורה בשפיכות דמים, כשהכוונה אולי

כאשר אלה קובצו לקבצים כתובים, הם היו ברשותם של הכהנים.<sup>888</sup> כמו כן מפני שעניינו העיקרי של המקרא הוא המסר תיאולוגי, שבא לידי ביטוי גם באמצעות החוקים, נראה שיש חילוקי דעות בין הכהנים בהבנתו של מסר זה. מה שנראה כשר בעיני הכהנים מסתבר כבלתי הולם בעיני הנביאים ולהיפך. במיוחד שבתוקף תפקידם הנביאים מוקיעים קבוצות שונות של האליטות השלטוניות.<sup>889</sup> הם יצאו כנגד נביאים שלא הסכימו לדעתם, כנגד כהנים העושים מלאכתם רמייה, הוקיעו מנהיגים פוליטיים ואף הוכיחו את אנשי ישראל ואת אנשי יהודה. המלחמה מתנהלת כנגד מי שמתנגד לדעתם (או לדבר ה' שבפיהם) ולא דווקא כלפי הכהנים. ירמיהו, למרות מוצאו ממשפחת כהנים, מגנה את הכהנים בעיקר על כי הם מתפתים לשמוע לנביאי שקר (ירמיהו ה' 31). אין ירמיהו מאשים את הכהנים בפעילות פולחנית בלתי תקינה. לדעת נהר, הכהנים מותקפים בידי הנביאים מפני שחדלו להיות ראויים לתוארם.<sup>890</sup> הכהנים הנזכרים בשמותיהם כמו אמציה ופשחור הם משרתי השלטון המלכותי. אמציה רואה את בית אל כמקדש מלך, דהיינו רצון המלך חשוב יותר מרצון האל, והרי זה חילול הקודש לפחות בעיני קבוצות מסוימות. בנוסף על כך בבית אל מתבצע סינקרטיזם, באשר סוגדים שם לעגל הזהב. תחת שרביטו של פשחור הפך בית המקדש למערת פריצים: מקום בו עוסקים בניאוף ובעבודת אלילים. בתוספת הסיפור על בני עלי, העוסקים גם בלקיחת שוחד מיני, הרי מדובר בהשחתה מתועבת. "פריקת עול בתחום הדתי אינה מונעת דבקות באל בתחום המדיני...האל במקדש זהו דגל הניצחון והשלום. מדיניות החוץ העקלקלה של מלכי יהודה מתנהלת בשמו, וכהני בית המקדש מעניקים לה את המעמד היוקרתי של דת רשמית."<sup>891</sup> לדעתו, הכהנים מזייפים את תורת ה' ומפרשים אותה למרמה. נהר מתאר את עניינם העיקרי של הכהנים, שהוא הדאגה לפרנסתם. ומכיוון שהם הפכו להיות נושאי דגל המדינה הם מועלים בתפקידם כנושאי דבר האל, דבר המעוגן בחוק המקראי.

לכהנים הקשורים בפעילות פולחנית מסוימת ב"דרך שכמה". מצד שני דווקא כאשר יש הוקעה של פעילויות פולחניות שונות, אין הכהנים מוזכרים כלל (הושע ב' 15-19; ד' 12-14; ח' 4-6; י"ג 1-2).

Grabbe, "A Priest is without Honor..." P. 88.<sup>888</sup>

Ben Zvi, "Observations on Prophetic Characters Prophetic Texts, Priests of Old, Persian Period Priests and Literati," pp. 22-23.<sup>889</sup>

נהר, נבואות ונביאים, עמ' 197-203.<sup>890</sup>

נהר, שם, עמ' 199.<sup>891</sup>



בן צבי מניח, כי הסיפורים נכתבים על רקע החברה של תקופת הבית השני. הוא טוען, כי הסיפורים נכתבו מתוך מגמה חינוכית, והם באים ללמד לקחים, המנוסחים בצורה דומה גם בספרות החכמה. העם צריך להבין, כי הנביאים בתקופת המלוכה, דהיינו בתקופת בית ראשון, לא יצאו כנגד כהנים בלבד, אלא כנגד כל שכבות האוכלוסייה. הם אלו שהטיפו למען החזרה אל האל, והתריעו על תוצאותיה של אי חזרה זו. בין נמעניהם היו אנשים מכל שכבות העם ולא כהנים בלבד. הוא מציין, כי הסיפורים על משה ואהרן אינם סיפורים על יריבות אלא על שיתוף פעולה בין כהן לנביא. מעצבי הסיפורים על הנביאים התכוונו לתאר את הנביאים של תקופת המלוכה יותר מאשר את הכהנים בני זמנם. מכיוון שאוכלוסיית ירושלים הייתה מעטה, ובה מעטים עוד יותר המשכילים, אין להניח שהיו קבוצות מקבילות של אליטות. הן הכהנים והן הנביאים פעלו סביב המקדש, ולעתים היו כהנים שהם נביאים ונביאים שהיו כהנים (ירמיהו, יחזקאל, וכן חגי וזכריה הקשורים לבניין המקדש). גם הקרבנות בימי אליהו מתקשרים עם הנביא (מל"א י"ח). גם שמואל מילא תפקידים של כהן ושל נביא. גם המונח "תורה" מלכד בתוכו הן את החוק והן את פעולות הפולחן. תורה = דבר ה', אך גם הוראות של ה'. בן צבי טוען, שהספרים שנכתבו בתקופת בית שני משקפים את האידיאולוגיות של התקופה, בה לא היה עימות בין כהנים לנביאים. האליטות, שהכילו גם כהנים, שלטו על המסרים המוסכמים.<sup>892</sup>

דבריו של בן צבי מראים, כיצד ניתן לפרש כל כתוב על פי רצונו של הפרשן. אי אפשר להגיד, שבתקופת בית ראשון לא היו עימותים בין כהנים לנביאים, כפי שהראינו בעבודה, כולל עימותים בין משה לאהרן (גם אם סיפורי המדבר משקפים מציאות של בית ראשון). בתקופת בית שני לא היו עימותים מעין אלה, כי בתחילת התקופה היה מעמדם של הכהנים לא יציב, ולכהנים ולנביאים הייתה מטרה דומה: לבנות את בית המקדש, ולשקם את הקהילה הקטנה. מאוחר יותר פשוט קבעו, ש"פסקה נבואה מישראל" ואז ממילא התעמעם כוחם של הנביאים.

על פי המסופר בתורה, משה הוציא ממצרים עבדים, וכדי להפוך אותם לעם, נתן להם חוקים. על מנת להכניס יראה בלב העבדים ולגרום להם לציית לחוקים, הוא הציג את החוקים כחוקים שניתנו בידי כוח עליון, בידי האל. ברגע שגוזרים את הלגיטימיות של החוקים מכך

<sup>892</sup> Ben Zvi, "Observations on Prophetic Characters, Prophetic Texts, Priests of Old, Persian Period Priests and Literati", pp. 19-29.

שניתנו בידי אלוהים, הם בלתי ניתנים לשינוי וזאת בניגוד לחוקים שניתנו בידי בני אדם, אשר ניתנים לשינוי על פי ההתרחשויות הריאליות ומידי סמכות מקובלת. משום כך אין הכהנים יכולים להשתתף בשיקולים פוליטיים, כי אלו חייבים להיות גמישים בהתאם לנסיבות המתפתחות. מה שאין כן לגבי הנביאים, אשר על פי המסופר, זוכים מדי פעם להתגלות חדשה, וכך אלוהים יכול להגיד את דברו בהתאם למצב. ראו: ירמיהו וחנניה, המתעמתים על רקע משך הזמן שנועד לגולה. האל מתגלה לירמיהו לאחר העימות על מנת לחזק את דבריו. הוא הדין במקרה בו העם נועץ בירמיהו, בתקופה שלאחר רצח גדליה בן אחיקם. גם שם אלוהים מתגלה לו ואומר את דבריו (ירמיהו מ"ב – מ"ג). ומרגע שהכהנים אינם שואלים עוד באל באמצעות האורים והתומים, נוצר ממילא יתרון לנביאים על פני הכהנים. (על פרשנות פנים-מקראית של החוק ראו עמ' 411 הערה 909).

האומנם היו הכהנים מושחתים עד כדי כך, שהנביאים היו חייבים להתקומם נגדם? יש להניח שגם בקרב הכהנים היו כאלה, שלא מילאו את תפקידם כנדרש (כגון: בני עלי, שמ"ב ב').<sup>893</sup> העובדה, שכל הנביאים עליהם דובר בעבודה מוקיעים גם את הקרבנות אומרת דרשני. אין הכוונה להליך של הקרבת הקרבנות אלא לקרבנות עצמם. הקרבנות נתפסים בעיני הנביאים (וגם בכלל) קודם כל כסמל לאמונה בה'. אין הנביאים מתנגדים לסמל לכשעצמו, כי הם בעצמם היו עושים מעשים סמליים. קרבן – באופן פשוטני, כשמו כן הוא: מתנה שניתנת לאל כתודה מראש או רטרופקטיבית על החסד או על הברית שהוא כרת עם עם ישראל. כאשר נותנים מתנה, היא חייבת להיות משהו ששייך לאדם אשר נותן אותה. עניין הבעלות מודגש מספר פעמים בהקשר לקרבנות: קרבנות מן החי ניתנים אך ורק מבהמות, אשר האדם מגדל ולא חיות ציד; מקריב הקרבן סומך את ידו על הקרבן לאות ולסימן שהקרבן שייך לו (ויקרא ג' 8; ד'

<sup>893</sup> יש להניח, שכאשר הסופר המקראי ייחס לבני עלי את החטא הקשור בהקרבת הקרבנות, עמדה לנגד עיניו תמונה של כהנים המבצעים חטא זה. ולכן ניתן לראות בתיאור השתקפות מצב של ימי המספר. בשמות ל"ח 8 מתוארת עשייתו של הכיור בפתח אהל מועד. שם נאמר: "ויעש את הכיור נחשת ואת כנו נחשת במראות הצובאות אשר צבאו פתח אהל מועד". השמוש בשרש צ-ב-א, שמופיע בסיפור על חטאיהם של בני עלי, הביא את בעלי מדרש תנחומא (פרשת פקודי סימן ט) ליחס לבנות ישראל מעשי פריצות במצרים, כאשר היו מפתות את בעליהן לאחר שהיו מביטות במראות ומתחרות עם נשים אחרות ביופיי. אומנם במדרש האל עצמו מאשר את השימוש במראות, אולם כתם הפריצות דבק גם בכהנים, אשר לכבודם עושים את כיור הנחשת.

4, 24, 33 ועוד);<sup>894</sup> או שהוא מעביר את האשמה או את האחריות אליו. יש קשר בין עברות רכוש לבין קרבן אשר חייב להביא החוטא ככפרה על חטאו (בנוסף לעונש הכספי המוטל עליו). כאשר אדם מקריב משהו שגזל מאדם אחר, אין הוא הבעלים האמיתי של הקרבן. לדוגמה: שמואל מוכיח את שאול על הבהמות שהקריב לאחר מלחמת עמלק, פעולה שהוא רואה כפעולה נכונה. אולם על פי ההשקפה הזאת, הבהמות הללו אינן שייכות לעם, כי מראש נאמר להם להחרים אותן לה' (שמ"א ט"ו). כלומר: הוא מעל ברכוש ה'. הוא הדין לגבי דוד הרוכש מארוונה את הגורן, וכאשר ארוונה מציע לו להקריב קרבנות דוד מודיע לו, כי תחילה עליו לרכוש ממנו את הבהמות (שמ"ב כ"ד 14-25). אין להתפלא על תוכחת עמוס, אשר אומר: "ועל בגדים חבולים יטו אצל כל מזבח ויין ענושים ישתו בית אלוהיהם" (עמוס ב' 8). כלומר: העם אינו מקריב את אשר שייך לו אלא את אשר הוא גוזל מן הדלים. ירמיהו עצמו מזכיר את העושק ואת הגניבה, שתי עברות דומות השונות זו מזו רק בדרך בה הן מתבצעות, בנבואה של פרק ז' (פס' 6; 9) מה שיכול ללמד על דחיית קרבן שנעשה כתוצאה מחטא כלכלי.<sup>895</sup> ייתכן, שהכהנים יכולים להעלים עין מן התופעה, שאלמלא כן תיפגע פרנסתם, אולם הנביאים, מתוך דבקותם בערכים המוסריים, מגנים אותה.

קלאוואנס רואה בטקסי הקרבת הקרבנות שתי מטרות נוספות. האחת: הקרבנות הם חיקוי האדם למעשי האל. כשם שהאל משגיח על עמו, כך על בעל העדר לבדוק היטיב את עדרו על מנת שהבהמה המיועדת לקרבן לא תינזק; כשם שה' בוחן כליות ולב כך בעל הבהמה בוחן את קרבי הקרבן; התזת הדם על המזבח מזכירה את ה' כלוחם. מטרה שנייה: הקרבן נועד למשוך את ה' על מנת שישב במקדש בקרב עמו ישראל: למרות שהאל אינו אוכל את הקרבן הוא נהנה מהקטורת. כפי שהוריו של שמשון מקריבים את הקרבן למלאך ה' שנגלה אליהם (שופטים י"ג 19-21) או נוכחות האל באמצעות אש התמיד המתקשרת עם טקסי הקרבת קרבנות (שמות כ"ד 17; ויקרא ט' 22-24).<sup>896</sup> שתי המטרות הללו, גם אם אין הן נזכרות באופן ישיר בכתובים, הנביאים יכולים לחיות איתן בשלום ואין להניח שהן יהיו מטרות להתקפותיהם. מצד שני, קיום

<sup>894</sup> מובן, שהאדם אינו חייב לגדל את הפר או את הכבש או כל בהמה אחרת, הוא יכול לקנותה, אך גם באופן זה הבהמה שייכת לו.

<sup>895</sup> Klawans, Purity, Sacrifice and the Temple, pp. 84-91

<sup>896</sup> שם, עמ' 62-73.

כל הכללים הקשורים בהבאת הקרבנות מעמיסה על העם מערכת כפולה של מסיים. את מסי המלך עליהם לשלם בכסף או בתוצרת חקלאית או בעבודות כפיה, ועתה באים הכהנים ומטילים עליהם להקריב חלקים גדולים מן הבהמות, אותם הם מגדלים וכן מן התוצרת החקלאית, שאותה הם משיגים לאחר עבודה קשה. ואומנם בדיקה של סיפורי העימות העיקריים מלמדת על כי הכהנים נזעקים כאשר הנביא מבקר את הקרבת הקרבנות או מכריז על חורבן המקדש. שני הסוגים של נבואות אלה יגרמו לפגיעה בפרנסתם של הכהנים ובמעמדם. כלומר: מעל לפני השטח כולם דואגים לקיומו של העם, אלא שדרכי התיקון שונות: הכהנים מעדיפים להפטר מהשליח, בעוד הנביאים מצביעים על דרכי תיקון. כך על כל פנים טוענים הסיפורים.

### כהני השעה מול נביאי הנצח

מי זוכה לעדיפות בין הכהנים לנביאים? על פי סיפורי ההליכה במדבר, ההנהגה נקבעה על פי ענן, אשר עלה וירד חליפות מעל המשכן, ולא דווקא על פי הנחייה נבואית. בסיפורי התורה מתגלה העימות בין הכהנים לנביאים באמצעות עיצוב דמויותיהם של משה ואהרן.<sup>897</sup> שניהם קיבלו את סמכותם מהאל באמצעות הקדשה (שמות ג'-ד'; שמות כ"ח). אולם עליונותו של משה ניכרת ברוב הסיפורים. כבר מההתחלה אהרן הוא רק "פיו" של משה, ואילו משה הוא ה"אלוהים" שלו (שמות ז' 1). גם לאחר מכן משה הוא המקדיש את אהרן לתפקידו (שמות מ'), ולאחר מות בניו של אהרן, משה הוא הפוקד עליו להימנע מאבלות וכן לגבי המשך פעולותיו. רק לקראת סוף הסיפור, מתקיים מעין איזון בין שניהם, כאשר משה מוכיח את אהרן על כי לא הקריב את הקרבן, ואהרן עונה, שהלוא בניו הקריבו את עולתם, ובכל זאת מתו, ולכן פחד אף הוא מתוצאה דומה. תגובת משה היא: "וייטב בעיניו" (ויקרא י" 17-20).<sup>898</sup>

<sup>897</sup> בדברו על ההבדל בין אהרן למשה, רואה גליקסברג, פרשת השבוע "תצווה" מוסף ספרותי של עיתון "הארץ", 18.2.05, באהרן את הכהן לעומת משה שהוא המנהיג. הוא סבור, כי אהרן נושא בתפקיד הכהן בזכות יכולתו להיות לפה לעם, ולכן הוא משרת במשכן. לעומתו משה הוא מנהיג בזכות יכולתו להנהיג את העם ולקבל החלטות גם אם אין הן פופולאריות. משום כך יש צורך לפצל את התפקיד למנהיג ולכהן. קשה לקבל ניתוח זה, מאחר שמשה הוא בראש ובראשונה נביא, ובתוקף היותו כזה הוא גם מנהיג. בנוסף על כך אהרן אינו מופיע ככהן שמסגיר על העם אל מול משה, שכביכול אינו יכול לרדת אל העם.

<sup>898</sup> Lichtenstein, "who speaks for God?", pp. 5-6.

אחד העם מבחין בין אישיותו של הכהן לבין אישיותו של הנביא ובתפקיד השונה שניתן להם בחברה.<sup>899</sup> לפי השקפתו, הנביא הוא בעל האידיאל, הלוחם למען רעיון מסוים, ואין כוח בעולם שיכול להניא אותו מהשאיפה להגשים אותו אידיאל. האידיאל למענו לוחם הנביא הוא אידיאל הצדק. אחד העם מצטט את משה האומר: "מי ייתן כל עם ה' נביאים" (במדבר י"א 29) ומעדיף אותו על פני הביטוי שנאמר במעמד הר סיני: "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות י"ט 10). הכהנים לעומתם, אין להם רעיון חדשני להפיצו, אלא הם עושים פשרה בין החיים הריאליים לבין הרעיון הנבואי, בידיעה שאין אפשרות להשיג את האידיאל בשלמותו. "הכהן אינו מבני ענק ובאין בלבו העוז הדרוש למלחמת עולם נגד ההכרח והמציאות, נוטה הוא יותר להרכין ראשו לפני ההכרח ולכרות ברית עם המציאות."<sup>900</sup>

אחד העם נעזר, בדרך כלל, במקורות המסורתיים לצורך הטפת דעותיו הפובליציסטיות. אולם אם נוציא את הגרעין העיקרי מדבריו נגיע למסקנה כי הוא מעדיף את הנביא על פני הכהן. הוא רואה בנביא את הלוחם הבלתי מתפשר לעומת הכהן הנסחף אל אשר תוביל אותו המציאות. במאמרו "משה" אומר אחד העם, כי "היוצר בצלמו יוצר", דהיינו העם יצר את דמותו של משה הנביא על פי האידיאלים שרצה להלוך לאורם. ולכן ציור משה כנביא, הלוחם ללא חת למען השלטת הצדק מלמד על כי גם העם שואף להגשים את אידיאל הצדק ללא פשרות.<sup>901</sup> כלומר: הנביא מייצג את האידיאל הישראלי ולא הכהן. גם אחד העם מבין, שהסיפורים נכתבים מתוך אידיאולוגיה של העדפת הנביאים על פני הכוהנים. יוצא מזה, שבעניין הדעה על הנביאים לעומת הכהנים, קולע אחד העם למשנתה של האסכולה המשנה תורתית.

הנחת הדגש על המוסר ולא על הפולחן רק מחזקת את המסקנה, שהנביאים הם אנשי הנצח. המוסר וההתנהגות האנושית בהתאם לכללים, אין להם גבולות של מקום או של זמן. ואילו הייתה האמונה כולה מתרכזת בהקרבת קרבנות, כפי שרצו הכוהנים, היווצרות מצב של חוסר

<sup>899</sup> אחד העם, "כהן ונביא".

<sup>900</sup> אחד העם, כהן ונביא, עמ' קע"א.

<sup>901</sup> את המאמר "משה" כתב אחד העם לצורך הויכוח עם הרצל בעניין הציונות הרוחנית בה תמך כנגד ציונות המדינית בה דגל הרצל. לשם כך הוא ניתח את דמותו של משה כדי להצביע על תכונת הנבואה הבלתי מתפשרת המצויה בעם ישראל.

יכולת להקריב קרבנות היה עלול לגרום לביטול האמונה כולה. הסטת האמונה לאמונה רוחנית מופשטת, לטקסים שאינם כוללים קרבנות אלא שירה ותפילה, אלו ששימרו את הדת.

### הכהנים משתקים (או משתיקים) את הנביאים

בדברו על תקופת בית שני מראה גרינשפאן כי גם בתקופות מאוחרות האמינו בחוגים שונים, שהנבואה לא פסקה, ועדיין ניתן ליחס לאנשים מסוימים סגולות נבואיות. מחד גיסא, דיברו על אבדן חזון עקב חטאי העם (מגילת איכה ב' 9). מאידך גיסא, עצם סימונם של נביאים כנביאי שקר יכול ללמד על פולמוס כנגד סוג מסוים של נביאים (נחמיה ו' 7-14; זכריה י"ג 6-2). גם עיון במגילות קומראן (1QH 4:16) או בספרים חיצוניים כמו "חכמת שלמה" או בכתובים הנוצריים יכול ללמד, על כי אלה שחיו לאחר תקופת התנ"ך הניחו, שהנבואה בעקרון אפשרית. חז"ל עצמם אינם אומרים במפורש, שהנבואה פסקה וכן לא שהיא תתחיל מחדש, מה ששקול לכך שהיא פסקה, אלא היא ניתנה לאנשים אחרים, דהיינו לחכמים (תלמוד בבלי, ב"ב יב ע"א). והם עצמם מדברים על "בת קול" שהיא אמצעי להתקשרות עם האל. ומכיוון שהתורה והנבואה משלימות זו את זו, כתבו בפרקי אבות, כי "משה קבל תורה מסיני וכיו"ב", על מנת להראות, שהחכמים הם היורשים האמיתיים של דברי משה הנביא. לאחר החורבן, נוצר צורך אצל החכמים להמעיט בכוחם של הנביאים. מכיוון שהחכמים ראו בנביאים איום באשר היו מתחריהם, הם גילו כלפיהם מעט מאד סימפטיה. על פי מסורת החכמים, "ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים" (תוספות, עירובין ס' ע"ב); "וניתנה לשוטים ולתינוקות" (ספר התודעה: אב). אמירות מסוג זה נועדו להמעיט את דמותם של הנביאים ולמעשה, לחסל את תופעת הנבואה כליל.<sup>902</sup> צריך להוסיף, שקיימות עוד שתי סיבות לאמירתם של חז"ל בעניין הפסקת הנבואה מישראל. האחת, שהתרבו חוזי חזיונות, דבר שעלול היה להביא לזילות הנבואה; השנייה, שהיה חשש שהנביאים יבטלו מעשים של הכהונה או שיעקרו חוקים מן התורה בטענה, שה' התגלה אליהם ואמר להם זאת.

<sup>902</sup> Greenspahn, "Why Prophecy ceased?" pp. 37-49. דיון נוסף בהערת שוליים בפרק" דרכי שאילה באל" עמ' 46 ואילך.

מודל של תהליך זה, כפי שהוא מתואר בדברי גרינשפאן, יכול היה להתקיים גם ביחסים בין כהנים לנביאים בתקופת הבית הראשון. הכהנים, שראו את הנביאים כמתחרים פוטנציאליים על קשר ישיר עם האל, התעלמו בכתביהם מתופעת הנבואה. אך תהליך זה התגבש במיוחד בכתובים המאוחרים של המקורות הכהניים. נביאים או בעיות הנבואה אינם נזכרים כלל בחומר הכהני. גם התואר "נביא" לא מופיע פרט לפעם אחת, ושם הוא מיוחס לאהרן (שמות ז' 1). המשמעות של "נביאך" היא: מי שידבר בשמך אל פרעה<sup>903</sup>. הנביאים אינם נחוצים, כנראה, על פי מקור זה, באשר ניתן להתקשר עם אלוהים רק דרך קרבנות קבועים בזמנים קבועים כפי שאלוהים קבע. בני אהרן, נדב ואביהו, מתו, איפוא, מכיוון שלא צייתו לחוק האלוהי.<sup>904</sup> מאידך, כתובים שבהם העריכה הראשית נעשתה בידי מקורבים לנביאים, המעיטו בחלקם של הכהנים. בכל הסיפור הדויטרונמיסטי על תולדות ישראל, נוטלים הכהנים חלק מועט ביותר. גם בספר דברים עצמו כמעט שאין התייחסות לקרבנות או לטקסים הקשורים במקדש. אומנם לכהנים ניתן תפקיד שיפוטי (דברים י"ז) וכן תפקיד טקסי בטקס הבאת הבכורים (דברים כ"ו) בנגע הצרעת (דברים כ"ד) בצד הטקסי של מלחמות ישראל (דברים כ') ובצד הטקסי של שחיטת עגלה ערופה (דברים כ"א). אולם זה כאין וכאפס לעומת התפקידים המוטלים עליהם על פי המקור הכהני.

בספרה "העליונים" מתארת לויצקי (מדובר במדינת ישראל של המאה העשרים ואחת) את "המתח הקיים בין שופטים שונים, בעיקר שופטי בית המשפט העליון, בשאלות של זכויות כמו חירויות הפרט ושוויון מול מה שמכונה טובת החברה או המדינה". היא סבורה, ש"מתח זה נגזר מתוך מאבקי כוח בין קבוצות שונות בחברה רב תרבותית כמו זו שלנו, שכל אחת מהן מבקשת להשפיע על עיצוב פניה של המדינה".<sup>905</sup> מתח מעין זה קיים גם בין קבוצות שונות בחברה

<sup>903</sup> קאסוטו, פירוש על ס' שמות, עמ' 59. קאסוטו מפרש "נביא" מלשון "להביא", דהיינו הוא יביא את דברך בפני פרעה.

<sup>904</sup> הסבר שונה ניתן על ידי גרינשטיין "Deconstruction and Biblical Narrative," pp. 60-64. לאחר שהוא סוקר את הדעות השונות, אשר מנסות להסביר את מותם של שני הבנים של אהרן, הוא משווה את הסיפור למסופר בדברי הימים כ"ד 1-2, וטוען, שאם היה על הבנים הבכורים לפנות את מקומם לצעירים, אולי אין צורך לחפש חטא. ייתכן שמטרת הסיפור היא להראות את האל כאלוהים נורא, שלא תמיד פועל על פי הגיון האדם.

<sup>905</sup> לויצקי, העליונים, עמ' 105. במקומות אחרים היא מראה, כיצד נשיא בית המשפט העליון "מתמרן" את המערכת, לדוגמה על ידי הושבת שופטים שתומכים בדעתו, בזמן שמובא משפט, שיש לו השלכות חשובות על התנהלות המדינה.

הישראלית העתיקה. למרות שיש ניסיון לצייר תמונה של חברה הומוגנית, בה כולם נמצאים תחת שלטון המלך (או שני מלכים לאחר פילוג הממלכה), כולם מאמינים בה' ואמורים לקיים את הכתוב בתורה; כולם רק מחכים למוצא פיהם של הכהנים ושל הנביאים או לחילופין: חברה בה כולם חוטאים - אין הדבר כך. על ההשפעה הדתית הזרה שהתפשטה בקרב העם ניתן ללמוד הן מדברי הנביאים והן מהסיפורים בעיקר בספרי נביאים ראשונים. אולם גם על ההליכה של רבים בדרך ה' ניתן ללמוד מן הסיפורים. קרוב לוודאי, שכולם רצו את טובת המדינה-הממלכה. אולם לא זו בלבד, שהערך של "טובת המדינה" התנגש בערך של "טובת הפרט" אלא שגם את הערכים הללו יכלו לפרש בדרכים שונות. משום כך כל צד יכול לטעון, שמעשיו הם הצודקים ולכן הוא חף מכל אשמה. הן הכהנים והן הנביאים השתייכו למעמדות המשכילים שבעם: על הכהנים מוטל ללמד תורה, ועקב כך הם חייבים להיות יודעי קרוא וכתוב; ואילו הנביאים לא היו יכולים לנסח את דבריהם לולא היו יודעי ספר. לפיכך יכולה הייתה כל קבוצה לנצל את ידיעותיה על מנת להשיג את המטרות הצודקות בעיניה.

למרות שבראש החברה הישראלית של תקופת הבית הראשון, זו אשר מתוארת בספרות המקרא, עמד מלך, היא יכולה להיחשב כמונרכיה תיאוקרטית. המשטר התיאוקרטי רואה באל את השליט הישיר של החברה, וחוקיו הם החוקה הלגיטימית בארץ שלטונו של האל מתקיים באמצעות שליט יחיד או דרך מוסדות שלטון, אשר רואים את עצמם כמייצגים אותו. מכיוון שבמשך רוב תקופתו של הבית הראשון היה בישראל וביהודה שלטון מלוכני, מעניין לבדוק, כיצד נתפס שלטונו של המלך: מצד אחד, יש ניסיון לתפוס את המלך כאדם שנבחר בידי האל: שמואל ממליך את שאול (שמ"א ט'-י') ולאחר מכן את דוד (שמ"א ט"ז); אף שלמה נמשח בידי נביא (מל"א א'); פילוג הממלכה נתפס כרצון ה' ואת ירבעם בן נבט מושח אחיה השילוני (מל"א י"א 29-40). מלכים נוספים רואים את עצמם כפופים לאל ובהתאם למידת כפיפותם לה' הם אף נשפטים בידי בעל ספרי מלכים ודברי הימים. מצד שני, נתפס שלטון המלך כסותר את מלכות ה': הדבר מתבטא הן כתשובתו של גדעון על בקשת העם: "משול בנו גם אתה גם בנך" (שופטים ח' 22), גדעון עונה: "לא אני אמשול בכם לא בני ימשול בכם, ה' ימשול בכם" (שם, 23). שנים לאחר מכן מובנת בקשת העם משמואל להמליך עליהם מלך כחטא השווה לחטא של



עבודה זרה (שמ"א ח'). יש הרואים ביחסים בין המלך לעם מעין "דמוקרטיה מושרשת" אשר מבוססת על ברית משולשת בין ה' המלך והעם.<sup>906</sup> למרות שסיפורי ספר מלכים אומנם מציגים מלכים אחדים אשר שואלים בה' בעיקר בעתות משבר, רובם מנהלים את ענייני המדינה בין אם מדובר במדיניות פנים ובין אם במדיניות חוץ על פי הכנתם בלי צורך להתייעץ עם כהנים או עם נביאים. גם כאשר פרצה מלחמת אחים בין ממלכת הצפון ליהודה (מל"ב י"ד) לא נשמע קולם של כהנים או של נביאים, אף על פי שמלך ישראל בזז את אוצרות בית המקדש. רק כאשר מעשהו של המלך אינו נראה כשר בעיני הנביא, ניתן לשמוע על כך (מל"ב כ' 12-19), וגם זה לא תמיד. קרוב לוודאי שהמקרא עובר בשתיקה על תוכחות נוספות מצד הנביאים למלכים, גם אם אלו היו בנמצא.

הן הכהנים והן הנביאים ראו את עצמם כשליחיו של האל. הן הנביאים והן הכהנים פועלים מתוך מניעים אידיאולוגיים. אולם האידיאולוגיה המנחה את אלה אינה עולה בקנה אחד עם האידיאולוגיה המנחה את האחרים. בעוד הנביאים, שדבריהם מצויים במקרא, לא ראו את עצמם כחלק מן הממסד השלטוני, היו הכהנים חלק מהאליטות השלטוניות. אומנם מפעם לפעם מוצאים גם נביאים כמלווים את המלך, בעיקר בסיפורי נביאים ראשונים. כלומר: גם נביאים חפשו דרכים להשפיע ואף לזכות בטבות הנאה חומריות. אך אין הדבר כך כאשר מדובר בנביאים המכונים "קלאסיים". הללו מוצגים כחסרי מניעים תועלתיים. במיוחד כשהיו מוכנים להקריב את כבודם ואת המוניטין שלהם ולהתייצב מול הרבים רק למען הרעיון לו הטיפו.

בצד התיאולוגיה, שהיא המטרה העיקרית של המקרא כולו, ניתן למצוא בו גם את הדיון העקיף בשאלה: מהי המנהיגות האידיאלית. הנושא נבחן דרך תקופות היסטוריות שונות. מנהיג כריזמטי, שזוכה להתגלות אלוהית מתמדת, וסחף אחריו את העם (משה); שופטים, שאף הם כריזמטיים מבחינת התגלות האל אליהם; שילוב של כהן ונביא (שמואל); מלכים. במידה מסוימת נשלטים כל המנהיגים האלו בידי האל: שלטון תיאוקרטי. היחידים שאינם זוכים להגיע לראש הפירמידה עד לתקופת בית שני הם הכהנים. הם אינם מתוארים כאנשים, שזכו להתגלות אלוהית, ובכל זאת נמצאים לצד השליטים. אך הם אינם מסתפקים בתפקיד המיועד להם בבית

---

<sup>906</sup> Robnson, The History of Israel, pp. 228-229.

המקדש אלא שואפים להגיע לראש. על רקע זה ניתן להבין את העימותים בינם לבין הנביאים. הנביאים הרגישו בחושיהם, כי השלטון התיאוקרטי של הכהנים אינו רצוי: הוא מביא לחברה שמרנית; הוא מכביד על העם במערכת נוספת של מסים; הוא מציג אנשים, שכל מעיניהם במקדש ואין להם חלק בסיכון נפשם במלחמה או אפילו במלחמת הקיום הקשה – הם יהיו "נבלים ברשות התורה". ואם יגיעו לראש הפירמידה, הם יתנכלו לנביאים עוד יותר מאשר עשו זאת כאשר היו במעמד נמוך יותר וכפופים למלך.

תהליך הקנוניזציה של המקרא מתבצע בתקופת בית שני. תיאור המתרחש בימים שלפני החורבן נועד להעניק משמעות לתקופה בה נערכים הדברים. התורה עצמה נערכה בידי בעלי אידיאולוגיות שונות. עצם העובדה שהן חוקים והן סיפורים מופיעים יותר מפעם אחת מעידה על עריכה של מקורות שונים. גם האזכור הכפול בתורה (שמות י"ט ודברים ד'-ה') של ההתגלות בסיני ושל נתינת התורה בידי משה, דבר שמקנה לה את האוטוריטה הנחוצה, מעיד על צורך זה.<sup>907</sup> כל הסיפורים על ההתנגשויות בין כהנים לנביאים מובנים, כשהם על רקע של הניסיון להסביר את היותם של הכהנים המעמד השליט. ייתכן שקיים פחד מהשתלטותם של הכהנים על הממסד כולו. למרות שהדת ממלאת תפקיד חשוב ביותר בחברה, אין מוכנות לשלטון תיאוקרטי של הכהנים. ההתנכלויות של אהרן למשה הן מתוך צרות עין (הדיבור אודות האישה הכושית והטענה, שגם לו, לאהרן, ניתנה הנבואה); ההתנגשות בין עמוס לאמציה הן מעל פני השטח על רקע טובת העם, אולם מאחורי הנימוק הזה מסתתרת מלחמה למען חברה מוסרית לעומת הסכנה לאיבוד הפרנסה מצד הכהן; המלחמות כנגד ירמיהו הן על רקע הנבואות על חורבן במקדש בירושלים- שוב אבדן הפרנסה של הכהנים. הכהנים מעולם לא נאלצו לסכן את חייהם למען אידיאולוגיה כלשהי וגם לא למען מלחמה פיזית כלשהי. אפילו חוקי המלחמה בספר דברים מציגים את הכהן, משוח המלחמה, כאדם שמעודד את הלוחמים לקראת הקרב, אך אין הכהנים נוטלים חלק פעיל במלחמה.<sup>908</sup> גם בשירת דבורה (שופטים ה'), בה יש דברי שבח

<sup>907</sup> לפי המקורות היהויסטי והאלוהיסטי, ההתגלות הייתה בהר סיני (שמות י"ט, על פי החלוקה למקורות של פרידמן, מי כתב את התנ"ך, עמ' 224. הוא מייחס את פס' 1 בלבד למקור הכהני, ושם נזכר רק מדבר סיני אך ההר לא נזכר בשמו), ואילו על פי ספר דברים בחורב (דברים א' 6; ד' 10; 15; ה' 2).

<sup>908</sup> קשה לקרוא לנשיאת ארון ה' במלחמת יריחו (יהושע ו' 8; 12) השתתפות פעילה במלחמה. וכאשר נלקח ארון ה' למלחמה כנגד פלישתים (ש"א ד' 4), נאמר "וישלח העם וישאו משם את ארון ברית ה'".

לשבטים המשתתפים בקרב מול דברי גנאי כנגד אלו שלא יצאו להילחם, אולם הכהנים, דהיינו שבט לוי, אינו נזכר בשירה. הם היו מפוזרים בתוך שבטי ישראל, אולי השתתפו כבודדים, אך לא כשבט. מה שאין כן הנביאים. עמוס גורש מבית-אל, ירמיהו הושם במהפכת ואף הועמד למשפט בו היה צפוי לעונש מוות על לא עוול בכפו ואילו אוריה בן שמעיהו נרדף על ידי המלך יהויקים עד למצרים ומשם הובא לירושלים אל מותו.

הכהנים התעקשו בעיקר כאשר הדבר נגע להם ולפרנסתם. אין ולו גם סיפור אחד המספר כיצד כהן סיכן את עצמו למען העם. אפילו המניע של יהודע, שיוצא כנגד עתליה וממליך את יואש, אינו ברור, וגם אם הוא רצה להציל את השושלת של בית דוד, הוא עשה זאת באמצעות נער צעיר, בו יוכל לשלוט. ייתכן שהכהנים ראו את עצמם מסתכנים בכך שהם קרובים אל הקדש, אך מבחינה זאת כל אדם מסתכן כאשר אין הוא יודע, מה תהיה תגובת האל למעשיו. יחד עם זאת, קיימת סכנה אף בתוכחות הרצופות של הנביאים, אשר מציגים את הממסד כולו ובתוכו גם את הכהנים בעיני הביקורת. הוקעת המערכת כולה עלולה לגרום להתמוטטותה ולגרימה לאנרכיה. ולכן ייתכן שבתקופות מסוימות הכהנים חרדו לא רק לפרנסתם אלא גם להתפוררות השלטון המרכזי כולו, ומשום כך ניסו להסות את קולם של הנביאים.

יוצא מן הכלל במקרה זה הוא שמואל. משפט המלך (שמ"א ח') מציג את המלך כמשעבד וכמנצל. ייתכן שקיים רצון להציג את שמואל כמי שחושש משינוי סדרי השלטון השמרנים, אשר יביאו למשטר מלוכני אבסולוטי שעלול להיות עקוב מדם. אולם ייתכן שהמניע הנסתר שאפשר לייחס לשמואל הוא רצון למנוע את שלטונו ההולך ונחלש, ולכן מטרתו של "משפט המלך" למנוע מהמלך לתפוס עמדה של עליונות. ממילא שמואל נחשב הן ככהן והן כנביא. בתחילת ימי המלוכה תפשו נביאים עמדה בתוך המערך הפוליטי, כמו נתן הנביא המוכיח את דוד על מעשהו באוריה החתי ובאשתו והמתערב מאוחר יותר בהמלכתו של שלמה. אולם עמדת המלכים התחזקה ותפסה תאוצה עד כי הנביאים יכלו להוכיחם רק בהיותם מחוץ למערכת השלטונית. אלה שנשארו בתוך המערכת מצטיירים בידי עורכי הכתובים כ"נביאי שקר" או "נביאי חצר" שתפקידם לרצות את המלך.

---

צבאות", ומכיוון שלאחר מכן מסופר על מותם של שני בני עלי, ייתכן שבליט ברירה, בלחץ העם, הם נאלצו לשאת את הארון אל שדה הקרב. ואומנם זהו המקרה היחידי בו מוציאים את הארון למלחמה.

הנביאים הציגו את עצמם כמבטאים את עליונותו של הצו הנבואי על פני כל שאר כליה של הממשלה. ייתכן שמעל הכל היו אלה ניסיונות לתקן את הפרות האיזון המומלץ מטעם אלוהים שבין שלושת התחומים. בהמצאת מנגנונים חדשים וביישומן של תוכניות חדשות שאפו הנביאים להשיב איזון מסוים למבנה המדיני, שנתערער, לפי דעתם, עקב הפעולות המשולבות של כהנים ומלכים.

חלק מסיפורי העימות נכתבו או לפחות נערכו בתקופת גלות בבל. מטרתם להראות, כי ה' שלח נביאים להזהיר את העם ולהחזירם בתשובה, אולם העם ומנהיגיו, הן המלכים והן הכהנים, לא הקשיבו. מטרת העורכים היא להטיל את האחריות לגלות על מנהיגי העם.

זאת ועוד: התערבותם של הנביאים בשיקולים פוליטיים היא תופעה ידועה. לנביאים יש, כאמור לעיל, יתרון על הכהנים: הכהנים קשורים לחוק האלוהי, ובתור שכזה אין הם יכולים לשנות, אלא לכל היותר לפרש (או לדרוש באל על פי בקשה הפונה ולקבל תשובה חד הברתית), משום כך הם פסולים להערכות פוליטיות, אשר כרוכות במצבים משתנים, עליהם התורה אינה נותנת את דעתה. לעומת זאת הנביאים זוכים, לפי דבריהם, להתגלות מתמדת של האל. משום כך הם יכולים להביע את דעתם בכל מה שקשור למצבים היסטוריים משתנים. הנביאים יכולים לעדכן את המסרים בעוד הכהנים כבולים למלה הכתובה.

השלטון התיאוקרטי גורם למדינה לקפוא על שמריה. פעילות שמתבצעת על סמך הלכה כתובה, שאינה יכולה להשתנות מאחר שמאמינים שהיא נתנה מידי שמים, קשה לה להציג פתרונות למצבים משתנים. ראייה לכך ניתן למצוא בסיפור על המאבק הראשון בין שמואל לשאול (שמ"א י"ג). מבחינה אובייקטיבית נוצר מצב של מצוקה. האויב מוכן לקרב, העם מתפזר לדרכו - הכוהן (בהנחה ששמואל מתפקד בסיפור יותר ככוהן מאשר כנביא) הוא היחיד שמורשה להעלות עולה, אך הוא מאחר לבוא. מה על המלך, שעל פי החוק המקראי אין תפקידו להעלות עולות, לעשות? האידיאולוגיה של הסיפור תומכת בכוהן-נביא כנגד המלך.

אך על המלך היה להכריע, כאשר הניצחון במלחמה הוא הנושא העיקרי מבחינתו. וציפייה ממושכת הייתה גורמת למפלה צורבת.<sup>909</sup>

האם יש סיבה לכך, שהנביאים ראו סכנה בהתחזקות הכהנים, דהיינו בביסוסו של משטר תיאוקרטי שבראשו יעמדו הכהנים, ולכן נלחמו נגדם? דברי הימים של העולם מוכיחים, כי השלטון משחית. הדבר נכון לגבי המלכים, אשר ראו במעמדם את חזות הכול, ומשום כך דיכאו את נתיניהם מבחינה כלכלית, הוציאו אותם לעתים קרובות למלחמות למען תהילתם האישית, ולא ראו את תפקידם בדאגה לעם עליו הם מופקדים. לא לחינם נכתב חוק המלך (דברים י"ז) המזהיר את המלך מפני בזבזנות יתר או בעקיפין מפני הסתבכות במלחמות (האיסור על ריבוי סוסים), אשר עלולות לגרום להרס הממלכה. למרות שאין בישראל של תקופת המקרא הפרדת רשויות בנוסח שלאחר המהפכה הצרפתית, רצון המלך מתאזן בדרך כלשהי בידי נושאי משרות אחרות. המלך נועץ בכהנים, בנביאים או בנושאי משרות אחרות בממלכה. רחבעם נועץ בזקנים ולאחר מכן ב"ילדים" לגבי התשובה שהוא עתיד לענות לעם המבקש ממנו להקל מעול המסים (מל"א י"ב); אחאב שואל את הנביאים לגבי יציאתו למלחמה ברמות גלעד (מל"א כ"ב); יהושפט נועץ באלישע הנביא לגבי יציאתו למלחמה במואב (מל"ב ג'); צדקיהו דורש בנביא ירמיהו לגבי הדרך בה ינהג בעת המצור על ירושלים (ירמיהו כ"א). כלומר: אפילו המלך האבסולוטי אינו פועל על דעת עצמו. אולם אם הכהנים יהיו השליטים הבלעדיים, קיימת סכנה, שהם לא ישאלו בעצתו של נביא, אלא ינהגו על פי שיקול דעתם הבלעדי. וגרוע מכך: אי אפשר יהיה להתווכח עימם, כי הם תולים את החלטותיהם בכך שהם מבינים את רצון ה', ולהם הסמכות לפרש אותו. המדינה תיהפך למדינה אוטוקראטית – אבסולוטית. יוצא מזה, שאומנם הנביאים ייהפכו לבלתי רלבנטיים במדינה, אך המדינה עשויה למצוא את עצמה בצרה גדולה יותר.

<sup>909</sup> זקוביץ, מבוא לפרשנות פנים מקראית, עמ' 88-96, מצביע על ביטויים בחוק, שבהם ניתן להבחין בפרשנות פנים מקראית. לאחר שהוא מגלה שינויים בעדי נוסח כמו הנוסח השומרוני, הוא מסיק שתופעות מעין אלו ניתן למצוא תוך השוואה בין חוקים דומים בקבצי החוקים השונים. לדוגמה: השוואת חוק העבד בשמות כ"א 6 מול דברים ט"ו 17 עשוי להניב את המסקנה, לפיה עקב ריכוז הפולחן רצה המחוקק בדברים להפקיע את חוק העבד מתחום הקדושה ולכן שינה את הביטוי: "והגישו אדניו אל האלוהים" ל"והגישו אל הדלת או אל המזוזה". גם אם זקוביץ צודק, עדיין הדוגמאות שהוא מביא מעטות מדי מכדי הפרכת הדעה בדבר גרימת התיאוקרטיה להתאבנות מסויימת של החברה.

כפי שנאמר לעיל, הכוהנים אינם מחדשים, אלא דבקים במלה הכתובה. התופעה אינה באה לידי ביטוי בכתובים המקראיים במידה מספקת, אך דוגמה לכך ניתן להביא מן המשנה, הקובעת "שאינן בית דין יכול לבטל בית דין חברו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין" (משנה, עדויות א', ה'). הכלל הזה מחשק כל פריצה חדשנית. שהרי איזה בית דין יכריז על עצמו שהוא חכם מקודמו?

אם התנ"ך רואה לעתים את המציאות במונחים קיצוניים של טוב ורע או צדיק ורשע<sup>910</sup>, אי אפשר להגיד, שהכהנים הם הרשעים ואילו הנביאים הם הטובים. ובכל זאת העדיפות ניתנת לנביאים. הפסוקים האחרונים של ספר דברי הימים "למלאות דבר ה' בידי ירמיהו עד רצתה הארץ שבתותיה... ובשנת אחת לכורש מלך פרס לכלות דבר ה' בפי ירמיהו העיר ה' את רוח כרש מלך פרס... " (דה" ב ל"ו 22) מאשרים בבהירות את מעמדם של הנביאים, למרות שאין הם נכתבים בידי עורך משנה תורתי: כל חייו נרדף ירמיהו הנביא בידי העם ובראשם הכוהנים, אך הדברים עליהם דיבר השכם והערב, אכן התגשמו.

---

Kugel, The God of Old, pp. 179 ff<sup>910</sup>

## ביבליוגרפיה:

אבא, ריימונד,

Abba, Raymond, "Priests and Levites in Deuteronomy", VT 27, 1977, pp. 257-267

אברהם, נחום, "לשאלת מעמדם החברתי של אלישע ובני הנביאים", תשורות לאבישור, (ערכו מיכאל הלצר ומאיר מלול), תל-אביב, תשס"ד, עמ' 41-54.

אברבך, משה וסמולר, לוי,

Aberbach, Moses and Smolar Levy, "Aaron, Jeroboam and the Golden Calves," JBL 86, 1967, pp. 128-140.

אברמסקי, שמואל, "הזיקה שבין שילה לירושלים, הדי מאורעות והיסטוריוסופיה, ספר בן ציון לוריא, (ערך קרסל גצל), ספר בן לוריא ירושלים, 1979, עמ' 335-355.

אדנבורג, סינתיה, שופטים, עולם התנ"ך, תל אביב, (ערך גרשון גליל), עמ' 138-139

אהרוני, יוחנן, "החפירות בערד וריכוז הפולחן", הגות במקרא א', תל-אביב, 1973, עמ' 13-23.

אהרוני, יוחנן, "תל באר שבע", קדמוניות, כרך ו', תשל"ד, עמ' 75-84.

אולד, גרים,

Auld, Graeme, A., "Prophets through the Looking Glass: Between Writing and Moses", JSOT 27, 1983, pp. 1-23.

אוליאן, סול,

Olyan, Saul M., "Zadok's Origins and the Tribal Politics of David", JBL 101, 1982, pp. 177-193.

אוסוולדט, ג'ון,

Oswaldt, John N., "Golden Calves and the Bull of Jacob": The Impact on Israel of its Religious Environment", Israel's Apostasy and

Restoration, Essays in Honor of Ronald K. Harrison, ed. Avraham Gileadi, Grand Rapids, Michigan, 1987, pp. 9-17.

אופנהיימר, בנימין, "ההתנבאות במארי והמקרא", ספר שמואל יבין, (ערכו שמואל אברמסקי ואחרים), ירושלים, התש"ל, עמ' 72-89.

אופנהיימר, בנימין, הנבואה הקדומה בישראל, ירושלים, תשל"ג.

אופנהיימר, בנימין,

Uffenheimer, Benjamin, "The Messianic Hope of Retermnes", The Jewish Bible Quarterly, 24, 1996, pp. 221-228.

אוקינגה, בויו ג',

Ockinga, Boyo G., "The Invioability of Zion: A Pre-Israelite Tradition?", Biblische Notizen 44, 1988, pp. 54-60.

אורבך, אפרים, א., "מתי פסקה הנבואה?" מקראה בחקר המקרא, ליקוטי תרביץ א', לקט משה ויינפלד, ירושלים, תשל"ט, עמ' 58-68.

אחד העם (אשר גינצברג), "כוהן ונביא", על פרשת דרכים א', ירושלים, תשל"ו (הדפסה שמינית), עמ' קס"ז – קע"ה.

אטינגר, שמואל, "קיום לתולדות המתח בין כהונה ומלוכה בהיסטוריה היהודית", כהונה ומלוכה, ירושלים, תשמ"ז, עמ' 9-20.

איגלטון, טרי, אידיאולוגיה, תל אביב 2006

google

איזונשטדט, שמואל,

Eisenstadt, Shmuel N., The Political Systems of Empires, New - York, 1963.



אלברקטסון, ברטיל,

Albrektson, Bertil, Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations, Lund, 1963.

אלטר, אורי (רוברט) "סצינות דפוס במקרא וחשיבותה של קונוונציה", הספרות 27, 1978, עמ' 14-7.

אליאור, רחל, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים, תשס"ג.

אליס, מאריה,

Ellis, Maria de Jong, "Observations on Mesopotamian Oracles and Prophetic Texts," Journal of Cuneiform Studies, 41, 1989 pp. 127-186.

אלתוסר, לואי, על האידיאולוגיה, תל-אביב, 2003.

אמית יאירה, "סיפור הקדשת שמואל לנבואה לאור ההגות הנבואית," ספר משה גולדשטיין, (ערך ב"צ לוריא), מחקרים במקרא ובמחשבת ישראל, ירושלים, 1987, עמ' 29-36.

אמית, יאירה, "הבריאה ולוח הקדושה," תהילה למשה, (ערכו אליהו דב אייכלר, יעקב חיים טיגאי ומרדכי כוגן), וינונה לייק, אינדיאנה, תשנ"ז, עמ' 13-29.

אמית, יאירה, היסטוריה ואידיאולוגיה במקרא, תל אביב, 1997.

אמית, יאירה, גלוי ונסתר במקרא, תל אביב, 2003.

אמית, יאירה, "תפקיד הנבואה והנביאים במשנתו של ספר דברי הימים", בית מקרא 28, תשמ"ג עמ' 113-133.

אמרטון, ג'ון,

Emerton, J. A., "Priests and Levites in Deuteronomy", VT 12,

1962, pp. 129-138.

אנדרסן, פרנסיס ופרידמן, דיויד נואל,

Andersen, Francis L., Freedman, David Noel, Amos, The Ancor Bible , New York: Doubleday, 1989.

אקרואיד, פיטר,

Ackroyd, Peter R., "A Judgement Narrative between Kings and Chronicles? An Approach to Amos 7:9-17" , in Canon and Authority, ed. George W. Coats and Burke O. Long, Philadelphia, 1977, pp. 71-87.

באך, רוברט,

Bach, Robert, "Gottesrecht and Weltliches Recht in der Verkündigung des Propheten Amos" , Festschrift für G. Dehn, Neukirchener, 1957 , 23-34 .

בג, כריסטופר,

Begg, Christopher, T., "The Destruction of the Calf", in Das Deuteronomium, ed. Norbert Lohfink, Leuven, 1985, pp. 208-251.

בובר, מרטין, דרכו של מקרא, ירושלים, תשכ"ד.

ביארלין, וולטר,

Beyerlin, Walter, Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha, Göttingen, 1959.

ביב, בראיין,

Bibb, Bryan D., "The Prophetic Critique of Ritual in Old Testament Theology, in The Priests in the Prophets Ed. Lester I. Grabbe and Alice Ogden Bellis, London – New York, 2004, pp, 31-41.

ביילי, לוי, ,

Baily, Lloyd R., "The Golden Calf", Hebrew Union College Annual 42, 2004, pp. 97-115.

ביל, טימותי, ,

Beal, Timothy K., "Ideology and Intertextuality: Surplus of Meaning and Controlling the Means of Production", in Reading between Texts, ed. Danna Nolan Fewell, Westminster J., Louisville, 1992, pp. 27-39.

בכור שור, יוסף, פירוש לחמישה חומשי תורה, ויקרא, ירושלים, תשל"ח.

בכר, שלמה, "חווה לך ברח" (עמוס ז' 10-17), "בית מקרא" 33, תשמ"ח, עמ' 392-396.

בלנקינסוף, ג'וזף, ,

Blenkinsopp, Joseph, Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel, Louisville, Kentucky, 1995.

בלנקינסוף, ג'וזף, ,

Blenkinsopp, Joseph, A History of Prophecy in Israel, Louisville, 1996.

בלנקינסוף, ג'וזף, ,

Blenkinsopp, Joseph, "An Assessment of the Alleged Pre-Exilic Date of the Priestly Material in the Pentateuch", ZAW 108, 1996, pp. 495-518.

בלנקינסוף, ג'וזף, ,

Blenkinsopp, Joseph, "The Judean Priesthood during the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods: A Hypothetical Reconstruction", Catholic Biblical Quarterly, 60, 1998, pp. 25-43.

במברגר, הנרי,

Bamberger, Henry, "Aaron: Changing Perceptions", Judaism,  
42, 1993, pp. 201-213.

בנדויד, אבא, לשון מקרא ולשון חכמים, 2 כרכים, תל-אביב, תשכ"ז 1967-1971.

בר אפרת, שמעון, "על יסוד המלוכה בישראל וראשיתה של בקורת המדינה", על הפרק, ינואר  
1994, עמ' 20-25.

בנימיני, ג., "כהנים צאצאי משה בדרן", בית מקרא, א' תשכ"ב, עמ' 52-54.

בן-צבי, אהוד,

Ben Zvi, Ehud, "Observations on Prophetic Characters, Prophetic  
Texts, Priests of Old, Persian Period Priests and Literati", The Priests  
in the Prophets, Ed. Lester I. Grabbe and Alice Ogden Bellis, London  
– New York, 2004, pp. 19-30.

ברגן, וסלי,

Bergen, Wesley J., Elisha and the End of Prophetism,  
Sheffield, 1999

ברטון, ג'ון,

Barton, John, "The Prophets and the Cult", in Temple and Worship  
in Biblical Israel, ed. John Day, London, 2005, pp. 111-122.

ברטלט, ג'ון, ריימונד,

Bartlet, J. R., "Zadok and his Successors at Jerusalem", JTS 49, Oxford,  
1968, pp. 1-18.

ברטלר, מארק, צבי,

Brettler, Marc Z., "The Book of Judges: Literature as Politics", JBL 108, 1989, pp. 395-418.

ברטפלד, חנה, "חשיפת הרובד האחרון בהתפתחות הספרותית של סיפור כיבוש יריחו (יהושע ו') באמצעות ביקורת טקסטואלית", בית מקרא נ"ב תשס"ח, עמ' 5-30.

ברידג', ג'ון,

Berridge, John M., "Jeremia und die Prophetie des Amos", Theologische Zeitschrift, Basel, 6, 1979, pp. 321-341.

ברייט, ג'ון,

Bright, John, "The Date of the Prose Sermons of Jerusalem", JBL 70, 1951, pp. 15-35.

ברין, גרשון, הנביא במאבקיו: עיונים בארבעה סיפורים בנבואה, תל אביב, תשמ"ג.

ברין, גרשון,

Brin, Gershon, The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls, Leiden, 2001.

ברסטאד, האנס,

Barstad, Hans M., The Religious Polemics of Amos, Leiden, 1984.

ברתור, אסנת, "נביא versus מלך – דיאלוג שיפוטי", בית מקרא 47, תשס"ב, עמ' 105-132.

ג'און, ג'איונג,

Jeon, Jaeyoung, "Two Laws In the Sotah Passage (Num V 11-31)", VT 57, 2007, pp. 181-207.

גבריהו, ח.מ.י., "חוק הכוהנים במצרים ובישראל", ספר טור סיני, (ערכו מנחם הרן וב"צ לוריא), ירושלים, תש"ך, עמ' 47-59.

ג'ונסון, מרשל,

Johnson, Marshall D., The Purpose of the Biblical Genealogies,  
Cambridge, 1969.

גוטוואלד, נורמן,

Gottwald, Norman K., "Were the Radical Prophets also Cultic  
Prophets?" The Hebrew Bible in its Social World and in Ours,  
Semeia Studies, Atlanta, 1993, pp. 111-117.

גוטוואלד, נורמן

Gottwald, Norman K., "Ideology and Ideologies in Israelite  
Prophecy", in Prophets and Paradigms, Essays in Honor of Gene M.  
Tucker, ed. Stephen Breck Reid, Sheffield, 1996, pp. 136-149.

גויטיין, שלמה דב, עיונים במקרא, תל אביב, 1967.

גונקל, הרמן,

Gunkel, Hermann, Die Propheten, Göttingen, 1917.

גינזברג, חיים אריה,

Ginsberg, H. Louis., "A Ugaritic Parallel to Sam. 1, 21," JBL vol.  
LVII, 1938, pp. 209-213.

גינזברג, חיים אריה,

Ginsberg, H. Louis, The Israelian Heritage of Judaism, New York,  
1982.

גליל, גרשון, "כהונה ומלוכה במגילת יוחסין של בית אהרון (שמות ו' 13-30)", בית מקרא 30,  
תשמ"ה, עמ' 168-172.

גלפז-פלר, פנינה, "שלטון ירבעם – דגם מצרי?", בית מקרא 46 תשס"א, עמ' 219-226.

גלר, סטיבן,

Geller, Stephen A., Sacred Enigmas: Literary Religion in the Hebrew Bible, London and New York, 1996.

ג'נצן, ג'ראלד,

Janzen, J. Gerald, "The Character of the Calf and its Cult in Exodus 32, Catholic Biblical Quarterly, 52, 1990, pp. 597-607.

גרָב, לסטר,

Grabbe, Lester L., Priests, Prophets, Diviners, Sages, Valley Forge, PA, 1995.

גרָב, לסטר,

Grabbe, Lester L., "A Priest is without Honor in his own Prophet: Priests and other Religious Specialists in the Latter Prophets", in The Preists in the Prophets, (ed. Leste L. Grabbe and Alice Ogden Bellis), London-New York, 2004.

גרביני, ג'יובאני,

Garbini, Giovanni, History and Ideology in Ancient Israel, , New York, 1986

גרינדהל, פראוקה,

Gröndahl, Frauke, Die Personennamen der Texte aus Ugarit, Rome, 1967.

גריי, ג'ורג',

Gray, George Buchanan, Numbers, ICC, Edinburgh, 1906.

גרינברג, משה, "היחס כלפי כוח מדיני בתורה ובנביאים", הסגולה והכוח, חיפה, תשמ"ו, עמ' 48-29.

גרינץ, יהושע מ', "פרשיות בתולדות הכהונה הגדולה", ציון, כ"ג-כ"ד, תשי"ח – תשי"ט, עמ' 140-124.

גרינץ, יהושע מ', "מונחים קדומים בתורת כהנים", לשוננו, ל"ט תשל"ה, עמ' 16-5 ; 181-163.

גרינץ, יהושע מ', "הרפורמה הראשונה בישראל – לזיקה שבין מעשה העגל במדבר ל"חטאות" ירבעם בן נבט", ציון, תשל"ו, עמ' 126-110.

גרינשטיין, אד,

Greenstein, Edward L., "An Equivocal Reading of the Sale of Joseph", in Literary Interpretation of Biblical Narratives, Vol. II, ed. Kenneth R.R. Gros Louis, Nashville, 1982, pp. 114-124.

גרינשטיין, אד,

Greenstein, Edward L., "The Torah as She is Read", Response 14, 1985, pp. 17-40.

גרינשטיין, אד,

Greenstein, Edward L., "Sources of the Pentateuch", Harper's Bible Dictionary, ed. Paul Achtemier, San Francisco, 1985, pp. 983-986.

גרינשטיין, אד,

Greenstein, Edward L., "Deconstruction and Biblical Narrative," Prooftexts 9, 1989, pp.43-71.

גרינשטיין, אד,

Greenstein, Edward L., Essays on Biblical Method and Translation, Atlanta, 1989.



גרינשטיין, אד,

Greenstein, Edward, L. "Theory and Argument in Biblical Criticism", Essays on Biblical Method and Translation, Atlanta, 1989, pp. 53-68.

גרינשטיין, אד,

Greenstein, Edward, "Mixing Memory and Design: Reading Psalm 78", Prooftexts Volume 10, no 2, 1990, pp. 197-213.

גרינשטיין, אד,

Greenstein, Edward L., "The Formation of the Biblical Narrative Corpus", AJS Review, 15, 1990, pp. 151-178.

גרינשטיין, אד,

Greenstein, Edward L., "Biblical Law", in Back to the Sources, ed. Barry W. Holtz, New York, 1994, pp. 83-103.

גרינשטיין, אליעזר (אד), "מדרש פנים מקראי על מעשה נדב ואביהוא", הקונגרס העולמי האחד עשר למדעי היהדות, א', ירושלים, תשנ"ד, עמ' 71-78.

גרינשטיין, אד,

Greenstein, Edward, L., "The God of Israel and the Gods of Canaan: How Different were They", proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies, A, Jerusalem, 1999, pp. 47-58.

גרינשטיין, אד,

Greenstein, Edward, L., "Presenting Genesis 1, Constructively and Deconstructively," Prooftexts 21, 2001, pp.1-22.

גרינשטיין, אד, "קינה על חורבן עיר ומקדש בספרות הישראלית הקדומה", תשורה לשמואל, (ערכו צפורה טלשיר, שמיר יונה, דניאל סיון), באר שבע, תשס"א – 2001, עמ' 88-97.

גרינשטיין, אד,

Greenstein, Edward, L., "The Wrath at God in the Book of Lamentations", in The Problem of Evil and its Symbols in Jewish and Christian Tradition, Ed. H. G. Reventlow and Y. Hoffman. London-New York, 2004, pp. 29-42.

גרינשטיין, אד,

Greenstein, Edward, L., "Truth or Theodicy? Speaking Truth to Power in the Book of Job", from Princeton Seminary Bulletin 27, 2006, pp. 238-258.

גרינשפן, פרדריק,

Greenspan, Frederick, E., "Why Prophecy Ceased?" JBL 108, 1989, pp. 37-49.

גרסיאל, משה, "שתי אימהות זונות וילד אחד חי", בית מקרא מ"ט, ירושלים, תשס"ד, עמ' 32-53.

גרץ, נעמי,

Graetz, Naomi, "God is to Israel as Husband to Wife: The Metaphoric Battering of Hosea's Wife", in The Feminist Companion to the Latter Prophets, ed. Athalya Brenner, Sheffield, 1995.

גתי, יהושע,

Gitay, Yehoshua, "The Projection of the Prophet: A Rhetorical Presentation of the Prophet Jeremiah (according to Jer 1: 1-19)", in Prophecy and Prophets: The Diversity of Contemporary Issues in

Scholarship, ed. Yehoshua Gitay, Semeia Studies. Atlanta, 1997, pp. 41-55.

דגלאס, מארי,

Douglas, Mary, "Responding to Ezra: The Priests and the Foreign Wives", Biblical Interpretation, 10, 2002, pp. 1-23.

דה וו, רולנד,

De Vaux, Roland, Ancient Israel, Its Life and Institutions, London, 1961.

דובס-אלסופ,

Dobbs-Allsopp, F. W., Weep, O Daughter of Zion: A Study of the City-Lament Genre in the Hebrew Bible, Rome, 1993.

דמברל, ו. ג'.,

Dumbrell, W. J. "The Role of Bethel in the Biblical Narratives from Jacob to Jeroboam 1," The Australian Journal of Biblical Archeology, 2, 1974-1975, pp. 65-76.

דמרוש, דויד,

Damrosch, David, The Narrative Covenant: Transformstions of Genre in the Growth of Biblical Literature, San Francisco, 1987.

דרייור, סמואל רולס,

Driver, S.R., Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel, Oxford: Clarendon Press, 1913.

האנט, אליס,

Hunt Alice, Missing Priests: The Zadokites in Tradition and History, New York, 2006

האפמן, הרברט,

Huffman, Herbert B., "The Expansion of Prophecy in the Mari Archives: New Texts, New Readings, New Information", in Prophecy and Prophets, (ed. Yehosua Gitay), Semeia Studies, Atlanta, 1997, pp. 7-22 .

האבל, נורמן,

Habel, Norman, "The Form and the Significance of the Call Narrative," ZAW 77 , 1965, pp. 297-323.

הוכשנדר, ג'קוב,

Hoschander, Jacob, The Priests and Prophets, New York, 1938.

הולאדי, ויליאם,

Holladay, William L., "The Background of Jeremiah's Self-understanding", JBL 83, 1964, pp. 351-367.

הולאדיי, ויליאם,

Holladay, William L., "A Fresh Look at "Source B" and "Source C" in Jeremiah", in A Prophet to the Nations, ed. Leo. G. Perdue and Brian W. Kovacs, Indiana, 1984, pp. 213-228.

הולאדיי, ויליאם,

Holladay, William L., A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Minneapolis, 1989.

הולט, אלזה קרגלונד,

Holt, Else Kragelund. "Jeremiah's Temple Sermons and the Deuteronomists: An Investigation of the Redactional Relationship between Jeremiah 7 and 26", JSOT 36, 1986 , pp. 73-87.

הופמן, יאיר,

Hoffman Yair, "Did Amos Regard Himself as a Nabi?", VT 27, 1977, pp. 209-212.

הופמן, יאיר, "לשונו של המקור הכוהני ושאלת זמן חיבורו", תעודה: מחקרים במדעי היהדות ד', ערכו מרדכי עקיבא פרידמן ומשה גיל, תל-אביב, תשמ"ו, עמ' 13-22.

הופמן, יאיר, "ועוד נוסף עליהם דברים כהמה" (ירמיהו ל"ו ל"ב), אור ליעקב, ערכו י' הופמן, פ. פולק, ירושלים - תל-אביב, תשנ"ז, עמ' 90-103.

הופמן, יאיר, "ואדע כי דבר ה' הוא", בית מקרא 42, תשנ"ז, עמ' 198-210.

הופמן, יאיר, "על דרכו של המספר בפרשת גדליהו ותוצאותיה (ירמיהו מ' 1 - מ"ג 7)", עיוני מקרא ופרשנות ה': מנחות ידידות והוקרה לאוריאל סימון, ערכו משה גרסיאל ואחרים, רמת-גן תש"ס, עמ' 103-125.

הופמן, יאיר, ירמיהו, מקרא לישראל, תל-אביב, 2001.

הורביץ, אבי, בין לשון ללשון: לתולדות לשון המקרא בימי בית שני, ירושלים, תשל"ב-1972,

הורביץ, אבי,

Hurvitz, Avi, "The Evidence of Language in Dating the Priestly Code", RB 81, 1974, pp. 24-56.

הורביץ, אביגדור,

Hurowitz, Victor (Avigdor), "The Expression *ûqsamîm b'eyadam* (Num.22,7) in Light of Divinatory Practice from Mari," Hebrew Studies, 33, 1992, pp. 5-15

הורביץ, אביגדור,

Hurowitz, Victor Avigdor, "Eli's Adjuration of Samuel ( I Samuel III 17-18) in the Light of a "Diviner's Protocol" from Mari (ARM I/1 , 1)," VT 44, 1994, 483-497.

הורוויץ, ויין, והורביץ, אביגדור,

Horowitz, Wayne and Hurvitz, Victor (Avigdor), "Urim and Tumim in Light of a Psephomancy Ritual from Assur (LKA 137)", Journal of the Ancient Near Eastern Society, 21, 1992, pp. 95-115.

הורביץ, אבי,

Hurvitz, Avi, "The Chronological Significance of Aramaisms in Biblical Hebrew", IEJ 18, 1968, pp. 234-240.

הורביץ, אבי,

Hurvitz, Avi, A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel, Paris, 1982.

היאט, פיליפ,

Hyatt, Philip J. "Jeremiah and Deuteronomy", A Prophet to the Nations, ed. Leo G. Perdue and Brian W. Kovacs, Winona Lake, Indiana, 1984, pp. 113-127.

היל, סקוט,

Hill, Scott D., "The Local Hero in Palestine in Comparative Perspective", Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective, ed. Robert B. Coote, Semeia Studies, Atlanta, 1992, pp. 37-7.

הייז, כריסטין,

Hayes, Christine E., "Golden Calf Stories: The Relationship of Exodus 32 and the Deuteronomy 9-10", in The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel, ed. Hindy Najman and Judith H. Newman, Leiden: Brill, 2004.

הלברטל, משה, מרגלית, אבישי,

Halbertal Moshe, Margalit Avishai, Idolatry, Cambridge, Mass. 1992.

הלדר, אלפרד,

Haldar, Alfred, Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites, Uppsala, 1945.

הלפרן, ברוך,

Halpern, Baruch, "Jerusalem and the Lineages in the Seventh Century BCE: Kinship and the Rise of Individual Moral Liability," Law and Ideology in Monarchic Israel, ed. Baruch Halpern and Deborah W. Hobson, Sheffield, 1991, pp. 11-107.

הלפרן, ברוך,

Halpern, Baruch, "YHWH the Revolutionary: Reflections on the Rhetoric of Redistribution in the Social Context of Dawning Monotheism", Jews, Christians, and the Theology of the Hebrew Scripture, ed. Joel Kaminsky, Atlanta, 2000, pp. 179-212.

הלפרן, ברוך,

Halpern, Baruch, "Eyewitness Testimony", Biblical Archeology Review 29 / 5. 2003, pp. 50-57.

הלצר מ., "המימצאים האפיגרפיים כעדות לארגון הכהונה בתקופת בית ראשון", שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום, (ערך משה ויינפלד), ירושלים, תשל"ז, 1997, עמ' 54-59.

המרשיים, ארלינג,

Hammershaimb, Erling, The Book of Amos, Oxford, 1970.

הפמן, הרברט,

Huffman, Herbert R., "The Expansion of Prophecy in the Mari Archives: New Texts, New Readings, New Information," Prophecy and Prophets, ed. Jehoshua Gitay, Atlanta, 1997, pp. 7-22.

הרטום, אליה שמואל, ליונשטם שמואל, "אהרון" אנציקלופדיה מקראית, כרך א', הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, 1955, טורים 129-134.

הרן, מנחם,

Haran, Menahem, "From Early to Classical Prophecy: Continuity and Change," VT 27, 1977, pp. 385-397.

הרן, מנחם, "המעריך הפולחני הפנימי ומשמעותו הסמלית," ספר היובל ליחזקאל קויפמן, (ערך מנחם הרן), ירושלים, תשכ"א, עמ' כ' – מ"ב.

הרן, מנחם, "כהונה", אנציקלופדיה מקראית ד', ירושלים 1962, טורים 14-45.

הרן, מנחם, "ספר הקדושה", אנציקלופדיה מקראית ד', ירושלים, 1968, טורים 1093-1099.

הרן, מנחם, תקופות ומוסדות במקרא, תל-אביב, 1972.

הרן, מנחם,

Haran, Menahem, Temples and Temple-Service in Ancient Israel, Oxford 1978.



הרן, מנחם, "מאתורי הקלעים של ההיסטוריה", ציון מ"ה, ירושלים, תש"ם, עמ' 1-12.

הרן, מנחם, (עורך ראשי), יחזקאל, "דברי הימים" הוצאה לאור, תל-אביב, 1999.

הרן, מנחם, האסופה המקראית, תהליכי הגיבוש עד סוף ימי בית שני ושינויי הצורה עד מוצאי ימי הביניים, ירושלים 2003.

הרצוג, זאב, "תל באר שבע", מורשת דרך, 43, 1992, עמ' 8-15.

וויפרט, הלגה,

Weippert, Helga, Die Prosareden des Jeremiabuches, (BZAW 122), Berlin & New York, 1973.

וולהאוזן, יוליוס,

Wellhausen, J., Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin, 1899.

בתרגום לעברית: אקדמות לדברי ימי ישראל, תרגם ישראל יברכיהו, תל-אביב, תרצ"ח.

ווייט, מרשה,

White, Marsha, "The Elohist Depiction of Aaron: A Study in the Levite-Zadokite Controversy", in Studies in the Pentateuch, ed. J. A. Emerton, Leiden, 1990, pp. 149-159.

וולף, הנס וולטר,

Wolff, Hans Walter, Joel and Amos, Philadelphia, 1977.

וולף, הנס וולטר,

Wolff, Hans, Walter, "Hauptprobleme alttestamentlicher Prophtie"  
, EvT 16 , pp. 446-468

ויברג, אוגה,

Viberg, Ake, "Amos 7: 14: A case of Subtle Irony", Tyndale Bulletin, 47, 1996, pp. 91-114.

ויזל, אלי,

Wiesel, Elie, "Aaron and his Problem of Innocence", A Life in Jewish Education, Maryland, 1997, pp.17-30.

ויינפלד, משה,

Weinfeld, Moshe, Deuteronomy 1-11, The Anchor Bible, New York, 1991.

ויינפלד, משה, האידיאולוגיה הנבואית של ירמיהו, ירושלים, תש"ל.

ויינפלד, משה, "המעשר במקרא – רקעו הממלכתי והפולחני", באר שבע, א', 1973, עמ' 131-122.

ויינפלד, משה, "ירמיהו והמטאמורפוזת הרוחנית של ישראל", זר לגבורות, קובץ מאמרים לכבוד נשיא המדינה ר' זלמן שז"ר, ירושלים, תשל"ג, עמ' 244-278. (המאמר מופיע באנגלית:

Weinfeld, Moshe, "Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel", ZAW 88, 1976, pp.17-55.)

ויינפלד, משה, "מוצא ספר דברים והאסכולה הדויטרונומיסטית", בית מקרא י"א, תשכ"ו, עמ' 51-42.

ויינפלד, משה, מיהושע ועד יאשיהו: תקופות מפנה בתולדות ישראל מהתנחלות ועד חורבן בית ראשון, ירושלים 1992.

וייס, מאיר, "עשרת הדברות בפי הנביאים", עשרת הדברות בראי הדורות, ערך בן-ציון סגל, ירושלים תשמ"ו 1985 עמ' 65-52.

וייס, מאיר, ספר עמוס, ירושלים, תשנ"ב.

וייסמן, דונלד,

Wiseman, Donald J., "The Laws of Hammurabi Again", Journal of Semitic Studies, 7, Oxford, 1962, pp. 161-172.

וילסון, רוברט, ר.,

Wilson, Robert R., Prophecy and Society in Ancient Israel, Philadelphia, 1980.

וילסון, רוברט, ר.,

Wilson, Robert R., Genealogy and History in the Old Testament: A Study of the Form and Function of the Old Testament Genealogies in their Near Eastern Context. Ph. Diss, Yale University, 1972.

ויסמן, זאב, "מקבילות סגנוניות בספרי עמוס וירמיהו ומשמעותן לגבי חיבור ספר עמוס",  
שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום, א' ירושלים, תשל"ו, עמ' 129-149.

ויסמן, זאב, עם ומלך במשפט המקראי, תל-אביב, תשנ"א.

וילקוקסן, ג'יי,

Wilcoxon, Jay A., "The Political Background of Jeremiah's Temple Sermon," in Scripture in History & Theology: Essays in Honor of J. Coert Rylaarsdam, (eds. Arthur L. Memill, Thomas W. Overholt), Pittsburgh, Pennsylvania, 1977. pp. 151-165.

ולדמן, נחום,

Waldman, Nahum, "Interpretive Cover-Ups: Whitening the Images of Aaron and the Israelite People in the Incident of the Golden Calf", in Freedom and Responsibility: Exploring the Challenges of Jewish Continuity, ed. Rela Mintz Geffen and Marsha Bryan Edelman, Hoboken, NJ, 1998, pp. 51-61.

ולנטיין, היינריך,

Valentin, Heinrich, Aaron: Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron Überlieferung, Freiburg, 1978.

ונדרקם, ג'יימס,

VanderKam, James C., From Joshua to Caiaphas, Minneapolis, Van Gorcum, Assen, 2004.

וונמה, ג'. ג',

Venema, G. J., "Why did Moses Destroy the Golden Calf?" in The Rediscover of the Hebrew Bible, ed. J. W. Dyk et al., Maastricht, 1999, pp. 39-49.

וסטרמן, קלאוס,

Westermann, Claus, Basic Forms of Prophetic Speech, Philadelphia, 1967, (German Original 1960).

זייץ, כריסטופר,

Seitz, Christopher R., "The Prophet Moses and the Canonical Shape of Jeremiah", ZAW 101, 1989, pp. 3-27.

זימרלי, וולטר,

Zimmerli, Walther, The Law and the Prophets, Oxford, 1965.

זליגמן, יצחק אריה, מחקרים בספרות המקרא, (ערכו אבי הורביץ, עמנואל טוב, שרה יפת), ירושלים, תשנ"ו.

זלין – פוהרר,

Fohrer, Georg, Ernst Sellin, Introduction to the Old Testament, (trans. David E. Green), N.Y. 1968.

זקוביץ, יאיר, "על שלושה...ועל ארבעה": הדגם הספרותי שלושה-ארבעה במקרא, ירושלים, תשל"ט.

זקוביץ יאיר, מבוא לפרשנות פנים-מקראית, אבן יהודה, 1992.

זקוביץ, יאיר, שנאן אביגדור, לא כך כתוב בתנ"ך, תל-אביב, 2005.

חמיאל, ח"י, "מה בין המלכים שאול ודוד לאהרון הכהן", בית מקרא 36 תשנ"א, עמ' 210-190.

טאקר, ג'ין,

Tucker, Gene M., "Prophetic Authenticity", Interpretation, 27, 1973, pp. 423-434.

טוב, עמנואל, בקורת נוסח המקרא, ירושלים, 1989.

טלמון, שמריהו, "משפט המלך (שמואל א', ח)" המלוכה הישראלית בראשיתה 2, תשל"ה (1975), עמ' 27-16.

טריבל, פיליס,

Trible, Phylis, "Bringing Miriam out of the Shadows", Bible Review 5, 1989, pp. 14-25, 34.

יוסטון, וולטר,

Houston, Walter, "Tragedy in the Court of the Lord: A Socio-literary Reading of the Death of Nadab and Abihu", JSOT 90, 2000, pp. 31-39.

יזרעאל, שלמה,

Izre'el, Shlomo, Adapa and the South Wind, Winona Lake, 2001.

יי, גייל,

Yee, Gale A., "Ideological Criticism: Judges 17-21 and the Dismembered Body," in Judges and Methods, ed. Gale A. Yee, Minneapolis, 1995, pp. 146-170.

יי, גייל,

Yee, Gale A., "Ideological Criticism", Dictionary of Biblical Interpretation, ed. John H. Hayes, Nashville: Abdingdon, 1999, vol. 1 pp. 534-537.

ייבין, שמואל, "לוי", אנציקלופדיה מקראית ד', עמ' 460-450.

כוהן, חיים,

Cohen, Chayim, "Was the P Document Secret?" Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University, 2, 1969, pp. 39-44.

כוהן, מרטין,

Cohen, Martin A., "The Prophets as Revolutionaries: A Sociopolitical Analysis," Biblical Archeology Review, 5/3, 1979, pp. 12-19.

כוהן, סטיוארט א., "מלכים, כוהנים ונביאים: תבניות של דו-שיח ושל סכסוך במשטר החוקתי הקדום בישראל", מדינה ממשל ויחסים בינלאומיים 34, ירושלים, תשנ"א, עמ' 37-58.

כשר, רימון, יחזקאל, בסדרה "מקרא לישראל", 2 כרכים, תל אביב, 2004.

לאסיין, סטיוארט,

Lasine, Stuart, "Reading Jeroboam's Intentions: Intertextuality, Rhetoric, and History in 1 Kings 12", in Reading Between Texts, Intertextuality and Hebrew Bible, ed. Donna Nolan Fewell, Westminster, 1992, pp. 133- 152.

לואיס, ברנרד, עלי היסטוריה, קובץ מחקרים, הוצאת יצחק בן צבי, ירושלים, תשמ"ח.

לודס, אדולפי,

Lods, Adolphe, The Prophets and the Rise of Judaism, trans. S. H. Hooke, London, 1937.

לוי, עמנואל,

Lewy, Immanuel, "The Story of the Golden Calf Reanalyzed," VT 9, 1959, pp. 318-322

לויכטר, מארק,

Leuchter, Mark, Josiah's Reform and Jeremiah's Scroll: Historical Calamity and Prophetic Response, Sheffield, 2006.

לויין, ישראל ומזר, עמיחי (עורכים), הפולמוס על האמת ההיסטורית במקרא, ירושלים, תשס"א-2001.

לויין, ברוך אברהם, "לחקר המקור הכוהני: הבחינה הלשונית", ארץ ישראל - מחקרים בידיעת הארץ ועתיקותיה, 16, ירושלים תשמ"ב, עמ' 124-131.

לויצקי, נעמי, העליונים: בתוככי בית המשפט העליון, תל אביב, 2006.

לונדבום, ג'ק,

Lundbom, Jack R., Jeremiah, The Anchor Bible, New -York, 1999-2004.

לונסון ג'ון ד.,

Levenson, Jon, D., "The Jerusalem Temple in Devotion and Visionary Experience", in Jewish Spirituality: From the Bible through the Middle Ages, ed.(Arthur Green), New York, 1986, pp. 32-61.

ליונשטם, שמואל, "קרח, דתן ואבירם", אנציקלופדיה מקראית, כרך ז', ירושלים, 1976, עמ' 259-262.

ליונשטם, שמואל, "משה", אנציקלופדיה מקראית, כרך ה', ירושלים, 1968, עמ' 482-497.

ליונשטם, שמואל, "קורח", אנציקלופדיה מקראית, ירושלים, 1976, כרך ז', עמ' 255-262.

ליונשטם, שמואל אפרים,

Loewenstamm, Samuel E., "The Making and Destruction of the Golden Calf", Comparative Studies in Biblical and Ancient Oriental Literature, Neukirchener, 1980, pp. 237-248.

לורבוים, אברהם, "ירבעם השני", על הפרק, 6, 1991, 39-57.

לוריא, בן ציון, "מה עלה בגורלו של זרובבל?" בית מקרא, 36, תשנ"א, עמ' 185-189.

ליבוביץ', נחמה, עיונים בספר ויקרא, ירושלים, תשמ"ג.

ליבוביץ', נחמה, עיונים בספר במדבר, ירושלים, תשנ"ו.

ליוור, יעקב, פרקים בתולדות הכהונה והלוייה, ירושלים, תשכ"ט.

ליוור, יעקב,

Liver, Jacob, "Korah, Dathn and Abiram", in Studies in the Bible,  
Scripta Hierosolymitana, 8, ed. Chaim Rabin, Jerusalem, 1961, pp.  
189-217.

ליכט, יעקב, פירוש על ספר במדבר, 3 כרכים, ירושלים, תשנ"א.

ליכטנשטיין, מארי,

Lichtenstein, Murray H., "Who Speaks for God?" Hunter College of  
The City of New York, New York, 1988.

לינדבלום, י'.

Lindblom, J. Prophecy in Ancient Israel, Oxford 1962

ליפשיץ, עודד, ירושלים בין חורבן להתחדשות, ירושלים, תשס"ה.

לנגר, אלן,

Langer, Allan, "The Golden Calf and Ra", Jewish Bible Quarterly, 31  
2003, pp. 43-47.

מאירס, קארול ומאירס, אריק,

Meyers Carol L. and Meyers Eric M., Haggai, Zechariah 1-8, The  
Anchor Bible, Garden City, New York, 1987.



מובינקל, זיגמונד,

Mowinckel, Sigmund, Prophecy and Tradition: The Prophetic Books in the Light of the Study of the Growth and History of the Tradition, Oslo, 1946.

מורגנשטרן, ג'וליאן,

Morgenstern, Julian, "A Chapter in the History of the High Priesthood", JSTOR 55, 1938, pp. 1-24.

מזר, בנימין,

Mazar, Benjamin, "The Sanctuary of Arad and the Family of Hobab the Kenite", JNES 24 (1965), pp. 297-303.

מילארד, אלן,

Millard, Alan, "Only Fragments from the Past: The Role of Accident in our Knowledge of the Ancient Near East", in Writing and Ancient Near Eastern Society: Papers in Honour of Alan Millard, ed. Piotr Bienkowski, Christopher Mee, Elizabeth Slater, New York 2005, pp. 301-319.

מילגרם, יעקב, במדבר, אנציקלופדיה עולם התנ"ך, (עורך ראשי משה ויינפלד), ירושלים, 1985.

מילגרם, יעקב וליונשטם שמואל, "קרבן, קרבנות", אנציקלופדיה מקראית, ז' ירושלים, תשל"ו, עמ' 222-251.

מילגרם, יעקב,

Milgrom, "Concerning Jeremiah's Repudiation of Sacrifice", ZAW 89, 1977, pp. 272-273

מילגרם, יעקב,

Milgrom, Jacob, Leviticus 1-16, The Anchor Bible, N.Y., 1991

מילר, פטריק,

Miller, Patrick D., "Toward a Theology of Leadership: Some Clues from the Prophets", Israelite Religion and Biblical Theology, Sheffield, 2000, pp. 658-666.

מיצ'ל, סמית, ביואר,

Mitchel, Hinkley G., Smith, John M. Powis, Bewer Julius A., Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah, ICC, Edinburgh, 1912.

מיק, תיאופייל גיימס,

Meek, Theophile James, "Aaronites and Zadokites", American Journal of Semitic Languages and Literatures, 45, 1929, pp. 149-166.

מיק, תיאופייל גיימס,

Meek, Theophile James, Hebrew Origins, New York, 1960.

מלמט, אברהם, ירמיהו פרק א', לבעיות ההקדשה והמראות הנבואיים, עיונים כ"א, ירושלים, תשכ"ג.

מלמט, אברהם, מארי והמקרא, ירושלים, תשל"ד.

מלמט, אברהם, מארי וישראל, ירושלים, תשנ"א.

מלמט, אברהם, "דו-קוטביות במסווה של יחסי מין בהיסטוריוגרפיה הנבואית", ש"י לשרה יפת, מחקרים במקרא, בפרשנותו ובלשונו, עורכים משה בר-אשר, נילי וזאנה, עמנואל טוב, דלית רות-שילוני, ירושלים, תשס"ה.

מקקיין, ויליאם,

McKane, William, F.B.A., "Relations between Poetry and Prose in the Book of Jeremiah with Special Reference to Jeremiah iii 6-11 and xii

14-17", in A Prophet to the Nations, ed. Leo G. Perdue and Brian W Kovacs , Winona Lake, Indiana, 1984, pp. 269-284.

מקקין, ויליאם,

McKane, William, A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah, ICC, Edinburgh, 1986-1996.

מקונביל, ג'. ר.,

McConville, J.R., Judgement and Promise, Winona Lake, 1993.

מקנזי, דונלד,

McKenzie, Donald A., "Judicial Procedure at the Town Gate", VT, 14, 1964, pp. 100-106.

מרגליות, משולם, "במדבר י"ב: אופייה של נבואת משה", בית מקרא 25, תש"ם, עמ' 13-149.

מרגליות, משולם

Margaliot, M., "The Transgression of Moses and Aaron – Num. 20:1-13", JQR 74 , (1983), pp. 196-228.

(מאמר זה פורסם גם בבית מקרא 1974, עמ' 374-400).

מרקוס, דייוויד,

Marcus, David, "Civil Liberties under Israelite and Mesopotamian Kings", Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University, 10, 1978, pp. 53-60.

מרקוס, דייוויד,

Marcus, David, From Balaam to Jonah, Anti-Prophetic Satire in the Hebrew Bible, Atlanta, 1995.

מתיוז, ובנימין,

Matthews, Victor H. and Benjamin, Don C., Social World of Ancient Israel 1250-587 BCE, Peabody, Mass., 1995.

נאמן, נדב, "היסטוריוגרפיה, עיצוב הזיכרון הקיבוצי ויצירת תודעה היסטורית בעם ישראל בסוף ימי הבית הראשון", ציון, ס', תשנ"ה - 1995, עמ' 449-472.

נאמן, נדב,

Na'aman, Nadav, , "Hezekiah's Reform in the Light of Historical and Archeological Research", ZAW 107, 1995, pp. 178-195

נאמן, נדב, העבר המכונן את ההווה, עיצובה של ההיסטוריוגרפיה המקראית בסוף ימי הבית הראשון ולאחר החורבן, יריעות, ירושלים, תשס"ב-2002.

נאמן, נדב,

Na'aman, Nadav, "The Sources available for the Author of the Book of Kings", Recenti tendenze nella ricostruzione della storia antica d'Israel, (Roma: Accademia Nazionale de Lincei), 2005, pp. 105-120.

נהר, אנדרה, נבואות ונביאים: מהות הנבואה, ירושלים, תשנ"ט.

נובל, פאול,

Noble, Paul R., "Amos and Amaziah in Context: Synchronic and Diachronic Approaches to Amos 7-8," CBQ 60, 1998, pp. 423-439.

נווה, יוסף, "כתובות עבריות במצד חשביהו", ידיעות (החברה לחקר ארץ ישראל ועתיקותיה), כ"ה, תשכ"א, עמ' 119-128.

נורת, פרנסיס,

North, Francis S. "Aaron's Rise in Prestige", ZAW 60, 1954, pp. 191-197.

נות, מרטיין,

Noth, Martin, Numbers, Trans. James D. Martin, Old Testament Libraries, London, 1966.

נות, מרטיין,

Noth, Martin, A History of Pentateuchal Traditions, trans. Bernhard W. Andersen, N.Y. 1972.

נידיץ', סוזאן,

Niditch, Susan, "Legends of Wise Heroes and Heroines", in The Bible and its Modern Interpreters, ed. Douglas A. Knight and Gene M. Tucker, Chico California, 1985, pp. 451-455.

נילסן, אדוארד,

Nielsen, Eduard, Oral Tradition: A Modern Problem in Old Testament Introduction, London, 1954.

ניסינן, מארטי,

Nissinen, Martti, Prophets and Prophecy in the Ancient Near East, Atlanta, 2003.

ניקולסון, ארנסט,

Nicolson, Ernest W., Preaching to the Exiles, New York, 1970.

נלסון, ריצ'רד,

Nelson, Richard, D., Deuteronomy, Westminster John Knox Press, Louisville, 2002.

נמת-נג'אט, קארן ראה,

Nemet-Nejat, Karen, Rhea, Daily Life in Ancient Mesopotamia, Westport, Conn. 1998.

סאבורין, ליאופולד,

Sabourin, Leopold, Priesthood: A Comparative Study, Leiden , 1973.

סונרון, סרג'

Sauneron, Serge, The Priests of Ancient Egypt, trans. David Lorton,  
London 2000.

סטרונג ג'ון,

Strong, John, T., "Israel as a Testimony to Yhwh's Power: The  
Priest's Definition of Israel", Constituting the Community: Studies  
on the Polity of Ancient Israel in Honor of S. Dean McBride Jr., ed.  
John T. Strong and Steve S. Tuell, Winona Lake, Indiana, , 2005,  
pp. 89-106.

סגל משה צבי, מסורת וביקורת, ירושלים, 1957.

סילברמן, דיויד,

Silverman, David, P., "Divinity and Deities in Ancient Egypt", in  
Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personalities, (ed.  
Byron E. Shafer), Ithaca, 1991.

סליבניאק דימיטרי מרדכי, עזר כנגדו: הנגדות הירארכיות, עוזרים מסוכנים ואמביוולנטיות  
בתורה, דיסרטציה, אוניברסיטת תל-אביב, 2001.

סליגר, מרטין,

Seliger, Martin, The Marxist conception of ideology a critical essay,  
London, 1976.

סימון, אוריאל, קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים, רמת גן, 1997.

ספרלינג, דיויד,

Sperling, David S., "The Law and the Prophet", in Jews, Christians, and  
the Theology of the Hebrew Scripture, eds. Alice Ogden and Joel S.  
Kaminsky, Atlanta, 2000, pp. 123-136.

סקולניק, בנג'מין,

Scolnic, Benjamin E., Chronology and Papponomy, A List of the Judean High Priests of the Persian Period, Atlanta, Georgia, 1999.

עמיר, יהושע, "על שני מזמורים בספר תהילים", הגות במקרא א', תשל"ד, ירושלים, עמ' 191-171.

עמר, זהר, "הגידולים החקלאיים על פי תבליט לכיש", בית מקרא 44, תשנ"ט, עמ' 356-350.

ענבר, משה, "סוגיות במשנתו של י"א זליגמן לאור תעודות מארי", בית מקרא 40, תשנ"ה עמ' 211-203.

ענבר, משה, נבואות, בריתות ושבטים בתעודות מארי, ירושלים 2007.

פאול, שלום מ., עמוס, "מקרא לישראל", (עורכים מ. גרינברג, ש. אחיטוב), ירושלים, 1994.

פאלק, זאב,

Falk, Ze'ev W., Hebrew Law in Biblical Times, Wahrman Books, Jerusalem, 1964.

פאס, דיוד

Fass, David E., "The Molten Calf: Judgement, Motive and Meaning", Judaism 39, 1990, pp. 171-183.

פולי, מקס,

Polley, Max E., Amos and the Davidic Empire: A Socio Historical Approach, 1989.

פולזין, רוברט,

Polzin Robert, Late Biblical Hebrew: Toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose, Missoula Montana, 1976.

פולק, פרנק, הסיפור במקרא, ירושלים, תשנ"ט – 1999.

פטון, קורין,

Patton, Corrine, "Layers of Meaning: Priesthood in Jeremiah MT", in The Priests in the Prophets, Ed. Lester I. Grabbe and Alice Ogden Bellis, London – New-York, 2004, pp. 153-176.

פידלר, רות, "ההתגלות בשילה (שמואל א' ג') – עיון בתופעת התיאור הגבולי", דברי הקונגרס השנים עשר למדעי היהדות, ירושלים, תשנ"ט, עמ' 99-107.

פידלר, רות, "דיאלוג ויכוח ודיאלוג דיווח – שני דפוסים בשיח אל עם אדם", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, ט"ו, תשס"ו עמ' 115-142.

פידלר, רות, חלומות, השווא ידברו? ירושלים, תשס"ה.

פיטקנן, פקה,

Pitkänen, Pekka, Central Sanctuary and Centralization of Worship in Ancient Israel, From the Settlement to the Building of Solomon's Temple, Gorgias Press, 2004.

פיין, שמואל יוסף, האוצר: אוצר לשון המקרא והמשנה, ורשה, תרפ"א – 1921.

פינקלשטיין, ישראל,

Finkelstein, Israel, (Editor), Shiloh, The Archaeology of a Biblical Site, Tel-Aviv University, 1993.

פירס ר. ,

Pearce, R.A., "Shiloh and Jer. VII 12, 14 & 15", VT 23, Leiden 1973, pp. 105-107.

פליקס, יהודה, עולם הצומח המקראי, רמת גן, 1968.

פנטון, טרי,

Fenton, Terry, "Israelite Prophecy", in The Elusive Prophet, ed. Johannes C. de Moor, Leiden, 2001, pp. 129-141.



פרופ, ויליאם,

Propp, William H., "The Rod of Aaron and the Sin of Moses," JBL 107, 1988, pp. 19-26.

פרטהיים, טאראנס,

Fretheim, Terence E., "The Priestly Document: Anti- Temple?" VT 18, 1968, pp. 313-329.

פריד, ליזבת,

Fried, Lisbeth S., The Priest and the Great King, Winona Lake, Indiana, 2004.

פריד, ליזבת,

Fried, Lisbeth S., "Did Second Temple High Priests Possess the Urim and Thumim?" Journal of Hebrew Scriptures, 7, 2007 (on-line).

פרידמן, ריצ'רד,

Friedman, Richard Elliot, Who Wrote the Bible? N.Y. 1989.

(תרגום לעברית: מי כתב את התנ"ך? שלמה אבולעפיה ודני רובינשטיין, ת"א,

1995).

פרידמן, דניאל, הרצחת וגם ירשת? תל-אביב, 2000.

פרנקל, דוד,

Frankel, David, "The Destruction of the Golden Calf: A New Solution", VT, 44, 1994. pp. 330-339.

פרנקל, דוד,

Frankel, David, The Murmuring Stories of the Priestly School, Brill, 2002.

צביט, ציוני,

Zevit, Ziony, "A Misunderstanding at Bethel, Amos vii 12-17", VT, 25, 1975, pp.783-790.

צביט, ציוני,

Zevit, Ziony. "The Prophet versus Priest Antagonism Hypothesis",  
in The Priests in the Prophets ed. Lester I. Grabbe and Alice Ogden  
Bellis, London – New York, 2004, pp. 189-217.

צפור, משה, "רישומו של מעשה העגל בנאומי ספר דברים", ספר משה גולדשטיין, (עורך ב"צ  
לוריא), ירושלים, 1987, עמ' 211-227.

קאסוטו, משה דוד, "אל בית-אל", אנציקלופדיה מקראית, ירושלים, 1955, א', עמ' 285-287.

קאסוטו, משה דוד, פירוש על ספר שמות, ירושלים, תשכ"ט.

קארול, רוברט,

Carroll, Robert P., "Prophecy, Dissonance, and Jeremiah xxvi, in A  
Prophet to the Nations, ed. Leo G. Perdue and Brian W. Kovacs,  
Winona Lake, Indiana, 1984, pp.381-391.

קארול, רוברט,

Carroll, Robert P., The Book of Jeremiah, Old Testament Library,  
London, 1986.

קוגל, ג'ימס,

Kugel, James L., The God of Old: Inside the Lost World of the Bible,  
New York, 2003.

קוגלר, רוברט,

Kugler, Robert, A., "The Deuteronomists and the Latter Prophets", in  
Those Elusive Deuteronomists, ed. Linda S. Schearing & Steven L.  
McKenzie, JSOT supp. 268, Sheffield, 1999, pp. 127-144.

קודי, אארלד,

Cody, Aelred, , A History of Old Testament Priesthood, Rome, 1969.

קיילר, לודוויג,

Köhler, Ludwig, "Justice in the Gate", Hebrew Man, London, 1956.

pp. 149-175.

קויפמן, יחזקאל, תולדות האמונה הישראלית, ירושלים, תשכ"ג, 4 כרכים.

קוט, רוברט,

Coote, Robert B., Amos among the Prophets: Composition and

Theology, Philadelphia, 1981.

קוך, קלאוס,

Koch, Klaus, The Prophets, London, 1982.

קוכמן, מיכאל, מלכים ב', עולם התנ"ך (עורך ומרכז גרשון גליל), הוצאת "דברי הימים", תל-

אביב, 1999.

קאזלו, הנרי,

Cazelles, Henri, "Jeremiah and Deuteronomy", in A Prophet to the

Nations, ed. Leo G. Perdue and Brian W Kovacs, Winona Lake, Indiana,

1984, pp. 89-11.

קינג, פיליפ,

King, Philip J. and Stager, Lawrence E., Life in Biblica Israel,

Louisville, Kentucky, 2001.

קינן אברהם,

Kuenen, Abraham, The Prophets and Prophecy in Israel, Amsterdam,

1969.

קינן, קלאוס,

Koenen, Klaus, Bethel, Geschichte, Kult und Theologie, Freiburg,

2003.

קלאואנס, ג'ונתן,

Klawans, Jonathan, Purity, Sacrifice and the Temple: Symbolism and

Supersession in the Study of Ancient Judaism, Oxford, 2000.

קלאי, זכריה, "מערכת ערי הלויים", ציון מ"ה, תש"ם, עמ' 13-34.

קלייבורן, יוג'ין,

Klaburn, Eugene W., "The Fiscal Basis of Josiah's Reform," JBL 92, 1973, pp.11-22.

קליין, ראלף,

Klein, Ralph W., 1Chronicles: A Commentary, ed. Thomas Krüger, Minneapolis, 2006.

קלינגבייל, ג'ראלד,

Klingbeil, Gerald A., "The Anointing of Aaron: A Study of Leviticus 8:2," Andrews University Seminary Studies, 2000, pp. 231-243.

קלרמן, ד.,

Kellerman, D., Theological Dictionary of the Old Testament, vol. 7, pp. 483-503.

קנוהל, ישראל, מקדש הדממה, ירושלים, תשנ"ג.

קנופרס, גארי,

Knoppers, Gary N., "Aaron's Calf and Jeroboam's Calves", in "Fortunate the Eyes that See": Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Seventieth, ed. Astrid B. Beck et.al. , Grand Rapids, Michigan, 1995, pp. 92-104.

קנופרס, גארי,

Knoppers, Gary N., "The Relationship of the Priestly Genealogies to the History of the High Priesthood in Jerusalem," in Judah and Judeans in the Neo-Babylonian Period, ed. Oded Lipschits and Joseph Blenkinsopp, Winona Lake, Indiana, 2003, pp. 109-133.

קנט, ר.ה.,

Kennett, R. H., "The Origin of Aaronite Priesthood", JTS 6 (1905), pp. 161-186.

קנט, ר.ה.,

Kennett, R. H., Old Testament Essays, Cambridge, 1928.

קרוס, פרנק מור,

Cross, Frank Moore, Canaanite Myth and Hebrew Epic, Cambridge, Mass., 1973.

קרוס, פרנק מור,

Cross, Frank Moore, "The Priestly Houses of Early Israel", in Constituting the Community: Studies on the Polity of Ancient Israel in Honor of S. Dean McBride Jr., Winona Lake, Indiana, 2005, pp. 35-55.

קרנשאו, ג'יימס,

Crenshaw, James L. Prophetic Conflict: Its Effect upon Israelite Religion, Berlin – New York, 1971.

רולי, ה.ה.,

Rowley, H.H., "Zadok and Nehushtan," JBL, 58 (1939) pp. 123-132

רביב, חנוך, "על ימי עתליה ויואש", בית מקרא ט"ז, תשל"א, עמ' 541-548.  
רביב חנוך, "יחסי הכהונה והמלוכה ביהודה בראי ההיסטוריוגרפיה המקראית", ספר יצחק אריה זליגמן: מאמרים במקרא ובעולם העתיק, (ערכו יאיר זקוביץ ואלכסנדר רופא) תשמ"ג, עמ' 319-326.

רביב, חנוך, מוסד הזקנים בישראל לאור המקרא ותעודות חיצוניות, ירושלים, תשמ"ג.

רבנטלאו, ה. ג.,

Reventlow, H. Graf, "Gattung und Überlieferung in der Tempelrede Jeremias, Jer 7 und 26", ZAW, 81, 1969, pp. 315-352.

רובינסון, הנרי וילר,

Robinson, H. Wheeler, The History of Israel, London 1938.

רוזנברג, רוי,

Rosenberg, Roy A., "The God Şedeq", HUCA 36, 1965, pp. 161-177.

רום-שילוני, דלית, "גולים ונשאים – איסטרטגיות של בדלנות פנימית בראשית המאה השישית לפנה"ס", ש"י לשרה יפת, מחקרים במקרא בפרשנותו ובלשונו, (ערכו משה בר-אשר, נילי ואזנה, עמנואל טוב, דלית רום-שילוני), ירושלים, 2007, עמ' 119-138.

רופא, אלכסנדר, "עיונים בשאלת חיבורו של ספר ירמיהו", תרביץ מ"ד, תשל"ה, עמ' 1-29.

רופא, אלכסנדר, מבוא לספר דברים, ירושלים, תשמ"ח.

רופא, אלכסנדר, "ירמיהו וספרו – דברי סיכום", בית מקרא 31, (תשמ"ו), עמ' 308-315.

רופא, אלכסנדר, מבוא לחיבור התורה, ירושלים, 1994.

רופא, אלכסנדר, סיפורי הנביאים: הסיפורת הנבואית במקרא – סוגיה ותולדותיה, תשמ"ו.

רות, מרתה,

Roth, Martha T., Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor, SBL Writings from Ancient World, Atlanta, 1997.

רייט, ג' ארנסט,

Wright, G. Ernest, "The Levites in Deuteronomy", VT 4, 1954, pp. 325-330.

רנדטורף, רולף,

Rendtorff, Rolf, The Old Testament An Introduction, London, 1985.

רנטריה, טאמיס הובר,

Renteria, Tamis Hoover, "The Elijah/Elisha Stories: A Socio-Cultural Analysis of Prophets and People in Ninth-Century B.C.E. Israel", in Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective, ed. Robert B. Coote, SBL Semeia Studies, Atlanta, 1992, pp. 75-126..

שטיינר, ריצ'רד,

Steiner, Richard, Stockmen from Tekoa, Sycamores from Sheba, A Study of Amos' Occupations, Washington D.C., 2003.

שימל, סולומון,

Schimmel, Solomon, "The Trials of Jeremiah and Socrates: Biblical and General Studies," Studies in Jewish Education, 4, 1989, pp. 15-36.

שמידט, פון ורנר,

Schmidt, V. Von Werner, "Die Deuteronomistische Redaktion des Amos," ZAW 77, 1965, pp. 168-193.

שמש, יעל, "מידה כנגד מידה בסיפורת המקראי", בית מקרא קנח, תשנ"ט עמ' 261-277.

שנקס, הרשל,

Shanks, Hershel, "The Mystery of the Nechushtan", Biblical Archeology Review, 33/2, 2007, pp. 58-63.

שפיגל, שלום,

Spiegel, Shalom, "Amos vs. Amaziah", The Jewish Expression,  
(ed. Judah Goldin), New Haven and London, 1957, pp. 40-65.

שפינוזה, ברוך, מאמר תיאולוגי מדיני, ירושלים, תשכ"ב 1961. (נכתב בשנת 1670).

ש. שפרה, יעקב, קליין, בימים הרחוקים ההם, תל-אביב, 1996.

שרר, אנדריאס,

Scherer, Andreas, "Das Epod im Alten Israel", Ugarit-  
Forschungen, 35, 2003, pp. 589-604.

תדמור, חיים (ואחרים), "ימי הבית הראשון ושיבת ציון", תולדות עם ישראל, (ערך ח. ה. בן  
ששון), תל-אביב, 1969.

תדמור, אשור, בכל ויהודה, מחקרים בתולדות המזרח הקדום, ירושלים, תשס"ו – 2006.

תומפסון, תומס ותומפסון, דורותי,

Thompson, Thomas and Thompson, Dorothy, "Some Legal  
Problems in the Book of Ruth", VT 18, 1968, pp. 79-99.



-

## Abstract

The goal of this study is to examine the ideological tendencies that led to the writing of the biblical narratives about confrontations between priests and prophets. Many studies have addressed the phenomenon of prophecy, the role of prophets, and the priesthood. However, only a small number of articles have been published about the narratives of confrontation, treating each story individually. No study has been carried out about the stories as a phenomenon in its own right.

In the course of analyzing the narratives, a broad spectrum of commentaries was consulted, stemming from different historical periods. The examination of traditional interpretations and of those offered by modern biblical criticism yielded different evaluations of the stories. The study also considered extra-biblical sources, such as ancient Mesopotamian documents, some of which shed light on the topic of research, both from a linguistic standpoint, and in respect to literary motifs. These latter documents sometimes enabled us to ascertain that certain literary and cultural conventions were shared with biblical literature. Intersexual readings also yielded diverse interpretations of the text. Similarly, comparative readings of the stories elicited interpretations concerning the ideology reflected in the stories, based on the assumption that they were written so as to encourage readers to make an association between the narratives. At the same time, it is reasonable that one of the stories served as a narrative prototype for the others. (**The Study's Methodology**, Section A.2)

Biblical historiography was written many years after the events it documents. Authors, therefore, were obliged to make use of ancient sources. Written sources

were scarce both because writing was the province of elites, and because the materials used for writing were perishable, so that writers depended on oral sources (which also went through transformations before they were put in writing), and infused the texts with the ideology of their own era (**Section A.3: Historiographic Writing in the Bible, pp. 33 ff.**)

Because this research discusses ideological writing, the concept of ideology and of its cognate "idealism" had to be addressed, as well as the connection between these two concepts and the writing of history. According to Seliger, "this concept covers a set of factual and moral propositions which serve to posit, explain and justify ends and means and whether such action aims to preserve, amend, destroy or rebuild any given order" (See Seliger, *Ideology*, p. 16). The theoretical approach to ideology has changed over the years, since it came to be seen as "false consciousness", i.e. a system that presents certain ideas, when its goal is in fact to support the interests of those in rule. In this sense, various ideologies can be recognized in the biblical narratives, especially in the story of Hezekiah's reforms, and later those of Josiah. The fact that ideology can be found in the historiographical narratives of the Bible raises the question of whether the stories about priests and prophets and those about the conflict between these two types are also informed by ideology? (**Section A.4: Ideology and Idealism, p. 41 ff.**)

#### **Inquiring of God: Methods and Mediums**

Humans viewed God as the moving force behind the world, as the force who determines its course. For this reason it was necessary to ask his opinion frequently. Both priests and prophets were considered legitimate consultants, authorized in the eyes of the seekers to serve as mediators between themselves and God; their methods, however, differed. In this respect Israelite culture was similar to that of its neighbors.

The parallel between the activities of the priests and the prophets could have motivated the conflicts and collisions between them (**Section B.4: Methods of Inquiring of God, p. 56 ff**).

Prophets existed in Mesopotamia, too, and some attempts have been made to show why a class of prophets emerged there, and what the similarities are between biblical prophets and other prophets in Ancient Near Eastern civilizations. The stories of the appointment and dedication of the prophets were intended to answer the expectations of the reader who asked himself: what or whom gave the miracle maker the supernatural powers he possesses? The answer was provided in the form of a story about a key event that occurred at the time of the holy man's birth or his first revelation. The prophets belonged to an educated class of the people, and they fulfilled social functions alongside their interventions in political matters. Their social function consisted mostly of their moral exhortations. Although there is no consensus on the matter, the prophets can be viewed as reactionaries, rather than as revolutionaries. Some even risked their lives out of sense of a mission that they experienced internally. Despite their abundant activity, they were not always listened to, and their influence was small. However, it is a fact that the Bible devotes a great deal of space to the prophets; this alone is some indication of the ideology of the writers and redactors (**Section B.2: Prophets – the Priest's Competitors in Inquiring of God, pp. 66 ff**).

Certain motifs are typical of the stories of dedication of prophets, especially those of Jeremiah and Moses, which are narrated in great detail. The similarity in these motifs is evidence of a familiar and conventional pattern (**Section B.3: Characteristic Motifs of the Dedication Narratives, pp. 85 ff**).

Sometimes conflicts between prophets occurred over the right to prophesy in the name of YHWH. It is difficult or nearly impossible to furnish proof of a personal and spiritual experience such as divine revelation. Therefore a difficult struggle develops, frequently precipitating personal verbal attacks and altercations between various prophets. Some Biblical texts attempt to distinguish between prophets, but the criteria don't always stand the test of reality. Different prophets might be distinguished by their motives: is their ideology explicit or implicit? In other words, do they present a coherent ideology for which they campaign, or does another motive, of which they don't speak explicitly, underlie their prophecies, whether or not these prophecies come true. The prophets whose words were preserved in the Biblical corpus are characterized by an integral world view, unlike other prophets whose prophecy pandered to the prevailing winds in the royal court of their time, or to popular notions. In other words, they are ideologues and not pragmatists. This is an important matter, since it explains the suspicion that prophets aroused in general, and also among the priesthood. (**Section B.4: False Prophets, pp. 96 ff.**)

Society also has a need for the activity of the priesthood. The priests' function is first and foremost to facilitate the performance of rites. But they have other functions as well, such as inquiring of God with the Urim and Thummin, teaching the people, burning incense (sacrificing) on the altar, and they are also mentioned in connection with judiciary acts. The priest rises in status and gains respect in direct correlation to his functions: the more actions he performs, and the more expert knowledge he must wield, the greater his honor. On the other hand, one can assume that the priests protected their knowledge jealously, and over time evolved into an insular caste, to which entry could be secured only through familial relations, i.e. a dynastic principle. Although many trades in ancient history were passed down by

heredity, and despite the existence of the bands called "the sons of the prophets," the prophets spoken of in the Bible do not mention whether or not their parents were prophets. (**Section B.5: The Societal Function of Priests, pp. 105. ff.**)

How did the class of priests arise, and who was authorized to deal with sacrificial rites? There is no consensus about this, but the evidence points to historical variability, reflecting changes in the structure of society, as well as struggles over this role. (**Section B.6: How did the Israelite Priestly Class Emerge? pp. 111 ff.**)

The Bible describes two classes of people who were permitted to deal with sacrificial rites: the priests and the Levites. These two designations are not synonymous and they also do not appear in different verses in identical contexts. For example: the Priestly document sees the priests as the ritual servants of the temple in Jerusalem, while the Levites were those who served as priests of the High Places (*bamot*), who were disqualified from working at the temple, and were therefore ascribed a lower status. In contrast, Deuteronomy regards only the priests from the tribe of Levi as authorized to perform sacrifices. One of the ways of resolving the contradiction between the two sources, i.e. the Priestly and Deuteronomic Codes, is by assigning them to different periods of history. Another way is by attributing both sources not only to a different historical provenance, but also to different ideological outlooks of the writers. (**Section 7.B: The Relationship between Priests and Levites, pp. 115 ff.**)

What was the priests' livelihood? According to the Pentateuchal narrative, the Priests belonged to the tribe of Levi. The lot of the Levites was to be dispersed among the other tribes (Genesis 49), and their involvement in sacrifice was supposed to substitute for the land allotments that were granted to all the other tribes. However, the priests are not therefore disadvantaged economically, and do not appear in biblical

texts as poor or destitute. They established their power by circumventing the need for a landed inheritance. In addition to the towns which they received for residence (but where according to Biblical texts they also performed agricultural labor and raised livestock), they created a situation that made them indispensable to society. This chapter discusses these methods in detail. **(Section B.8: The Priests' Livelihood, and Establishment of their Societal Status, pp. 125 ff.)**

One of the ways in which priesthood may be attained is through genealogical inheritance. Compilers of genealogical lists such as those in the Book of Ezra (7:1-5), Nehemiah (11:11) and Chronicles (I Chron. 9:11, 5:27-41, 6:35-38), interpolate names of people or of families whom they want to promote, and this is how their right to serve as priests is established. The genealogical lists were put in writing years after the events; they rely, therefore, on ancient records. It is difficult, consequently, to assume that their contents are entirely accurate. Even if the list includes authentic materials, the discrepancies as well as the elisions and additions may attest to the fact that they were created in an attempt to invent an artificial lineage of temple servants (even before the temple in Jerusalem existed), beginning with the times of Aaron, through Israel's sojourn in the desert, and until the destruction of the first temple. However, the descendants of other lineages also served, or claimed the right to serve in the temple **(Section B.9: Establishing Priesthood through Genealogies, pp. 146 ff.)**

Aaron is considered the founding father of the priesthood, and therefore the way in which his character is constructed is interesting. According to the Pentateuchal narrative, Aaron was chosen to be a priest during the formative period of Israel's peoplehood. However his character almost completely disappears from the prophetic literature (the major and minor prophets). On the other hand, in the genealogical

records of the Second Temple Period, he reappears as the founder of a lineage. In addition, he is attributed with the huge sin of building the Golden Calf at the foot of Mount Sinai. The inevitable conclusion is that rather than reflecting a distant historical background, these are reflections of the writers' ideology, some of whom supported this lineage and therefore present it as the only legitimate? dynasty. On the other hand, Aaron's opponents also attribute the fashioning of the Golden Calf to him **(Section B.10: The Construction of the Character of Aaron and the Creation of his Lineage, pp. 158 ff.)**.

The story about the death of Aaron's sons may reflect opposition to the Aaronite priesthood. But the story also contains a message about the prophet Moses' superiority vis-à-vis Aaron the priest **(Section B.11: The Story of the Death of Aaron's sons – a Reflection of Opposition to the Aaronite Priesthood, pp. 165 ff.)**

Next to Aaron's controversial figure appears another priest, Zadok (II Sam 8:17), who is also mentioned as the eponymous ancestor of a priestly line. Scholars are divided over the question of Zadok's origins. Some believe that he belongs to the Aaronite line, others associate him with remnants of the Jebusite people of Jerusalem, who joined David after that city was conquered. We show that it is difficult to accept the premise that Zadok was an Aaronite, and it is more probable that after David's conquest of Jerusalem, for reasons which are still debated, David appointed Zadok as priest. After they were rejected from the priesthood, the descendants of Aaron founded the priesthood of Beth-El, which became their center. This theory is based chiefly on the similarity between the story of the Golden Calf and the story of Jeroboam Ben Nebat (I Kings 12), which was written by the circle of those opposed to Aaron's priesthood. **(Section B.12: Zadok's Origins, pp. 170 ff.)**

Because identifying the reality that underlies the priestly literature of the Pentateuch depends also upon the dating of this literature, we have examined the question of the dating of the Priestly Code, which is supposed to reflect the beliefs and the world of the priesthood. The detailed discussion, which includes a consideration of the Holiness Code, examines both the question of the possible historical reality reflected in the source as well as linguistic evidence. Our conclusion is that parts of this source were composed during the First Temple Period, while others are products of the exilic period and of the period of the "Return to Zion" (Early Second Jewish Commonwealth), when the Pentateuch was compiled (**Section B.13: When was the Priestly Code Composed? pp. 178 ff.**)

As explained in the introduction: the stories of confrontations between prophets and priests were written a long time after the event, and therefore they are chiefly a reflection of the ideology of the writers-redactors. The priests, who were part of the establishment and established their legitimacy in different ways, e.g., by creating genealogies or by taking over temples and allying themselves with the royal dynasties, were a cause of vexation to the prophets. Apart from the fact that both groups competed for the same "slot" – the ability to determine God's will – the prophets are presented as proponents of a different ideology from that of the priests.

### **The Stories of Confrontation**

#### **Section 3 – Samuel – Transition from Priest to Prophet**

The figure of Samuel is described in the beginning of I Samuel. Although he was educated at Shiloh under the tutelage of Eli the priest, his character embodies the transition from priest to prophet. The narrator emphasizes that fall of the house of Eli and the rise of Samuel as its replacement. Samuel's replacement of Eli and of his sons



symbolizes, for the Deuteronomist, the increasing importance of prophecy over and against priesthood (pp. 214 ff.)

#### **Section 4 – The Story of the Golden Calf**

Because of its transgression of the principle of transcendence and exclusiveness, the sin of the Golden Calf is considered both by the biblical narrators, and by subsequent tradition, as one of the greatest sins that the Israelites committed after the Exodus from Egypt. The most senior collaborator in this sin was Aaron the priest. Although certain interpretive efforts were made to diminish his responsibility for the sin (especially by traditional commentators), these seem apologetic and ignore the late ideology embedded in the story, whose purpose is to sully Aaron's reputation. The story of the Golden Calf appears twice in the Bible, in Ex. 32 and Deut. 9-10, and it is quite certain that the story in Exodus predates that of Deuteronomy. The stories are contextualized differently in each location, and it is this textual positioning that gives them a different character. For example, on the one hand, Deuteronomy ignores Aaron's role in committing the sin, but remarks, on the other hand, that God was greatly incensed at Aaron, and only relented from his intention to destroy the people because of Moses' intercessory prayer. This difference derives, so it seems, from the different historical background reflected in the story, and from the pro-prophetic ideology which the narrator wished to convey through it (**Section D.1: The Relationship between the Narrative in Exodus 32 and Deuteronomy 9-10, pp. 228 ff.**)

The story of the Golden Calf is also related to the story of Jeroboam's calves of gold (I Kings 12). More than ten different points of similarity connect the two stories. Since the installation of the calves in Dan and Beth-El should be treated as historical fact, and since the stories were written or redacted by the Deuteronomist, it

should be assumed that the mode of telling was aimed at eliciting a negative appraisal of Jeroboam's actions on the part of the reader. (**Section D.2: Problems of Literary Structure and Ties to the Story of Jeroboam's Calves [1 Kings 12] and to Stories of the Destruction of Idols in the Book of Kings, pp. 231 ff.**; It follows that the story of Jeroboam's calves was formulated in such a way as to remind readers of the story of the sin of the Golden Calf in the desert. **Section D.3: pp. 236 ff.**).

Why did Jeroboam choose calves in order to distance the northern tribes from Jerusalem? According to one explanation, the calf is a sort of representation of God; according to another, the calf is a kind of stand that serves as a seat for the divine spirit that descends to dwell among the people (like the cherubs in the temple). Some have attempted to ascribe various motives to Jeroboam, however the main motive was to separate the northern tribes from Judah. The introduction of the calf can be explained by the Egyptian influence on the people and on Jeroboam, who was forced to flee to Egypt, and later adopted the worship of the calf. The Deuteronomist's hand ascribed the sin of making the calves to Jeroboam (along with other sins) in association with the sins recounted in the desert narratives. In any event, the familiar story of building the calf in the desert was used to teach a lesson to the people. The narrator uses it twice: once to criticize Aaron, and the second time to censure Jeroboam. (**Section D4: According to the Story, was the Purpose of Making the Calf or the Calves in both Cases, to Incite the People to Idolatry, or only to Cause them to Worship YHWH through a Tangible Symbol? pp. 241 ff.**)

Undoubtedly, Aaron is not presented in the story of the calf in a positive light, but rather as a priest who had transgressed, while Moses is presented as a venerable leader who attempts to correct the damage in every possible way: clarifying matters with the sinners, punishing them and interceding with God to forgive the people. The

narrator's purpose is to besmirch Aaron, motivated by the desire to present Beth-el in a negative light. Anyone wishing to censure the Aaronite priestly line has but to refer to the tradition of Jeroboam's worship of the calf in Beth-El and to attribute the fashioning of the calf in the desert to Aaron. This comparison indirectly suggests that the initiative of making the calf is the root of all evil, which ultimately brought about the exile of the northern tribes. It is difficult to accept the view that the story represents a struggle between a priestly line descended from Moses and a priestly line descended from Aaron, but rather a struggle between priesthood and prophecy.

**(Section D.5: Was the Purpose of the Story about the Golden Calf to Censure the Aaronite Priesthood, whether or not it served in the Beth-El temple? pp. 249 ff.)**

The Deuteronomist's support of Moses is a consequence of his support of prophecy in general. The Book of Kings, which presents a point of view that is essentially identical to the prophetic worldview (both in respect to the way God controls history, and also in respect to the early warning given to the people, which they disobeyed) also sides with the prophetic view on the issue of sacrificial worship, as opposed to the priestly outlook. **(Section D.6: How Does the Story of the Golden Calf Serve Deuteronomist Ideology? pp. 274 ff.)**

The next two smaller sections elaborate additional issues. The first compares the story of making the calf to accounts of constructing ancient temples, a comparison which suggests that these stories were deliberately chosen to magnify the sin; the second treats Aaron and Miriam's complaint about Moses (Numbers 12), which also underscores the triumph of the prophet over the priest. Aaron says to Moses: "O my Lord, account not to us the sin which we committed in or folly." (vs.11). Although he is not punished, his recognition of Moses' greatness conveys the idea that the priest is inferior to the prophet. **(Section D.7: Similarities between the Making of the Calf**

**to Construction of Ancient Temples, p. 278 ff.; Section D.8: Another Confrontation between Moses and Aaron, pp. 281 ff.)**

**Section 5 – Amos and Amaziah. Amos 7:17-19**

Although it is possible that the story of the confrontation between Amos and Amaziah belongs at the end of the Book of Amos, the redactor placed it in its current location in the book primarily for linguistic reasons. However, there are also parallels between the different visions that Amos sees, in which the story has been embedded. In addition, there is a certain resemblance between the structure of the visions that Amos sees and the argument between him and Amaziah. The visions that Amos sees in Chapter 7:6-9 and in Chapter 8:1-3 belong to the "dialogue report" genre, but the vision of the of late-sown crop and the vision of the fire (vss. 1-6) are in the form of an "argument dialogue". In Ch. 7, v. 9 the temples and the kings are mentioned together. Why? An answer to this is provided in the argument between Amaziah and Amos: the confrontation is not only between the priest and the prophet but between the king and the prophet. **(Section E.2: The Current Position of the Story, pp. 287 ff.)**

The confrontation between Amos and Amaziah can be explained as both personal and political, as well as social and ideological. The personal reason chiefly concerns Amos' opposition to the piety of sacrificial rites, and the prioritization of sacrifice over and against the maintaining of a just society. The political reason concerns the accusation of Amos for being a prophet whose patron is the King of Judah, and who therefore carries no authority in the kingdom of Israel. It is also tied to the accusation of Amos for conspiring against the ruler, an accusation to which perhaps Amaziah doesn't give credence but which he nevertheless uses in order to banish Amos from the territory of the northern Kingdom. The social-ideological

background of the confrontation between Amos and Amaziah is a consequence of Amos' view of justice as a sort of constitution, whereas the ritual ordinances are regarded as merely laws. When law and constitution conflict, the constitution should prevail. **(Section E.3: Why was Amaziah Incensed at Amos? pp. 292 ff.)**

Despite the incipit of the book of Amos, the prophecy appears to have been composed after exile was already visible on the horizon, i.e. close to the time of the ascent of the Assyrian Empire, and the exile of the Northern tribes. **(Section E.4 The Hypothetical Background for the Composition of the Story, pp. 311 ff.)**

The view that the story is the product of a Deuteronomistic redactor, is evidenced by linguistic and thematic proofs. For example: expressions such as "The house of Yishak" (*bet yishaq*) (Amos 7:9, 14) which appears only one other time in the prophecies of Jeremiah (33:26); or the verb *darash* (inquire) in the sense of "to approach/to come to" can only be used in reference to a temple, since only there can one inquire for God's word, or be seen by him (*le-hera'ot*). This usage plays up the rivalry between Beth-El and Jerusalem, since both places had temples, and it may indicate an affinity between Amos and the Deuteronomistic literature. Similarly, mentioning Beth-El in a negative light may suggest a link to Josiah's reforms. Also, the similarity between the story of the confrontation and the story of the Judean prophet who came to Beth-El (1 Kings 13) contributes to the plausibility of such a connection. Common ideas are shared by the book of Kings and the book of Jeremiah, both of which, apparently, were affected by Deuteronomistic redaction **(Section 5.5: Does the Story Show Signs of Deuteronomistic Redaction? pp. 315 ff.)**

**The conclusion** is that the story was written along the pattern of stories of confrontation between priests and prophets, like the stories of conflict that appear in

Jeremiah (Section 5). Some of these stories underwent Deuteronomistic redaction (Section 4). The redactor adapted the story to his belief system: God governs the destiny of all peoples, especially Judah and Israel, and punishes those who reject belief in his providence and in the punishment he is destined to wreak. This story also accords with the tendency to demonstrate the prophet's superiority vis-à-vis the priest. Although Amos is disgracefully sent away, he is also the one to have the last word (**Section 5.6: pp. 323 ff.**)

### **Section 6 – Jeremiah Faces his Judges (Jer. 7:1-21, and Jer. 26)**

The language of Jeremiah and the diverse literary genres that exist within it suggest that along with the original prophecies of Jeremiah, the book also contains prose prophecies and biographical or autobiographical narratives that were written by various authors in later periods. (**Section F.1 Introduction, pp. 325 ff.**)

An in-depth reading of the book leads one to the conclusion that Jeremiah is presented as a prophet who supports the Josianic reforms. Two ideological strands are woven together and serve as the basis of the story, for which the reforms and the destruction of the temple serve as historical background: the first is the ideology of the Deuteronomistic redactor, which supports prophecy, and sees it as serving the Deuteronomic interest; and the second, which is critical of the priests and blames them for the current situation. The reforms compromised the priests' livelihood, by reducing the number of temples, and concentrated taxation in the hands of the king. (**Section 6.2: The Attitude toward Josiah's Reform, as Reflected in the Book of Jeremiah, pp. 327 ff.**)

As a result of his prophecies about Jerusalem's imminent destruction, and the razing of the temple in particular, an idea that was based on Deuteronomy's doctrine of divine retribution, the priests and prophets seize Jeremiah and put him on trial.

Because Jeremiah's crime involved speech and not deeds, his accusers find it difficult to arraign him. After it appears that the judges are about to acquit Jeremiah, two contradictory stories are recounted regarding the condition of the prophets in the past, stories which were added, apparently, either to calm the spirits, or to demonstrate the danger that the prophet was in. The priests did not change their minds but rather supported putting Jeremiah to death. However, one of the officials, who also sat among the judges, saved him (**Section F.3: The Structure of Chapter 26 and the Course of the Trial, pp. 335 ff.**)

The story regarding the trial has links to the prophecy in chapter 7:1-15, and in both texts one can detect Deuteronomic redaction. This leads to the hypothesis that the story was written during the exilic period, or shortly thereafter, and that its purpose was to transmit the prophetic message that the people had been forewarned that their sins will lead them into exile, but that because they refused to listen, the exile and destruction came to pass. (**Section F.4: The Relationship between Chapter 26 and the Prophecy in Chapter 7:1-25, pp. 347 ff.**)

The Deuteronomic literature was composed at the end of the First Temple Period, and also during the age of the Babylonian Exile. Many common expressions can be found in these chapters of Jeremiah and in the Deuteronomic literature. In addition, there are striking similarities between the story in Chapter 26 and the “Law of the Prophet” in the book of Deuteronomy. These similarities pertain also to the attitude to ritual and the idea of theodicy (?). It is thus apparent that both texts are the product of Deuteronomic redaction. (**Section F.5: Do Chapters 7 and 26 Show Signs of Deuteronomic redaction? pp. 356 ff.**)

It stands to reason that the story was written after the exile and that it reflects the outlook of the Deuteronomic redactor. The story's audience is mostly people

who have already gone into exile. If God allowed his temple to be destroyed, perhaps he is a weak god? But according to the story, this is not so: God had forewarned the people through Micah, but then in fact relented because King Hezekiah repented. He warned the people a second time through Jeremiah, but because the people did not listen to him, God had no choice but to carry out his threats. The story emphasizes that the priests (and also the prophets) were opponents of Jeremiah. Had they not seized him, Jeremiah would have spoken in front of the people uninhibitedly. In other words: the story tells us that the blame for the destruction rests not only on the king's shoulders but also on the priests, who did not allow the people to listen to Jeremiah's exhortations, and therefore did not give them the opportunity to repent. **(Section F.6: When was the Story Composed? pp. 371 ff.)**

### **Section 7 – Jeremiah and Pashhur**

The priests view themselves as enjoying a higher status than the prophets. Unlike the confrontation between Amos and the priest Amaziah, Pashhur in addition to his attempt to expel Jeremiah from the place, he exercises actual physical violence against him. In fact, Pashhur does not even speak to Jeremiah but immediately beats him and puts him in stocks. Jeremiah's new ideology aims to undermine old principles. This ideology is expressed in the words of Jeremiah's prophecy, e.g. "Not like the covenant which I made with their fathers...but this is the covenant" (31:30 ff.); "For.. I did not speak to your fathers...or command them concerning burnt offerings and sacrifices, but this command I gave them" (7:22-23); "In those days they shall no longer say: 'The fathers have eaten sour grapes, and the children's teeth are set on edge.' But every one shall die for his own sin" (31:29-30). Perhaps the most important innovation is that Jeremiah declares the importance of Jerusalem as the place of God's dwelling and not as the dwelling-place of the ark of the covenant,



which was located in the sanctuary. The new covenant that was written on the hearts of the people, as opposed to the covenant that was linked to the ark of the covenant in the temple, in fact obviates the need for an ark of covenant. Similarly, to a certain extent, Jeremiah obviates the need to offer sacrifices, when he says: “For in the day that I brought them out of the land of Egypt, I did not speak to your fathers or command them concerning burnt offerings and sacrifices” (7:22). In light of these prophecies, his persecution by the priests is comprehensible. Jeremiah undermines the bases of economic capital and social prestige on which the priests stand. The road from here to threats on his life, placing him in the stocks, and taking him to trial, is short. (pp. 378 ff.)

### **Section 8 – The Age of the Return to Zion: Floureshingf the Priesthood and Decline of Prophecy**

The period after the return to Zion differs from the period that preceded it, when Judah was an independent kingdom. Because there is no possibility of appointing a king, a different regime is needed. Into this void enter the priests. In this instance, the prophets do not denunciate the priests but cooperate with them. The prophets of the period, Zachariah, Haggai, and Malachi are actively involved in renewing Judean society. They encourage the people to rebuild the temple. Since the priests are those who have the most to gain from rebuilding the temple, the conflict between the prophets and the priests subsides somewhat, in the beginning of the Second Jewish Commonwealth, at least. In this period we come across rich priests in Judah. What stands out in this era of the early commonwealth is the large number of priests in comparison to Levites, if in fact the number of priests is as large as reported. One must assume that every family of priests had to prove its right to serve in the Jerusalem temple. The priests gradually gain power among the people. As we

saw, they do this both by making use of genealogies, and also indirectly, by collecting taxes for the temple. The priests, in their declarations regarding the end of prophecy, create a reality in which there is no use for prophets. From now on, the political conflicts will continue, but there will be no prophets to take part in them. In other words, the voice of prophecy is silenced, and the priests take the place of prophets. (pp. 386 ff.)

### **Section 9 – Points of Similarity among the Stories of Confrontation**

There are notable similarities between Amos and Jeremiah in terms of context, language, and literary genre. For example: Jeremiah speaks about the fact that God warned the people to repent, though they refused (18:11-12; 28:5-7). Amos says something similar. He describes the various scourges he has brought upon the people, and ends with the refrain “yet you did not return to me” (4:6-11). The reason for their lack of repentance is that they did not understand their misfortunes as a punishment from God; in all of the stories of confrontation the attacks against the prophet are perceived as attacks against God and his word; both Amos and Jeremiah ignite the wrath of the priests, when they express their opinion about political issues, and more. The similarity can be explained variously: the prophecies arise from similar societal circumstances, and both societies share Hebrew speech patterns; Jeremiah was familiar with the prophecies of Amos which were a source of inspiration for him; both books were redacted by scribes of the Deuteronomic school (**Section 9.1, pp. 393 ff.**)

In the stories of confrontation in general it is possible to identify similar components: they are written from the perspective of the prophets or those who support them; in all of the stories the prophets are the admonishers, while the priests are the object of reproach; at the root of these stories of confrontation (described as

taking place during the First Temple Period) is the priests' adherence to the foundational principles of their tradition as against the prophets' attempt to undermine them; the declared reason for the confrontation is not the true reason; in all of the stories the temple plays some sort of role; all of the stories evidence the priests' desire to find favor in the eyes of the people; the prophets profess a negative attitude toward sacrifice; the prophet is in danger; the fate of the people depends on the prophet. The similarity arises from a common literary pattern, but also from a common outlook: the author writes from a position of sympathy for the prophet, and implies his reservations regarding the priest and his actions. Because most of the stories bear the stamp of the Deuteronomistic redactor, it comes as no surprise that the stories are written from the same ideological perspective. (**Section 9.2: To What Extent Can One Find Similar Elements in the Stories of Confrontation? pp. 397 ff.**)

#### **Summary and Conclusions:**

Most of the stories that are supposed to reflect the events of the First Temple Period are written out of sympathy with the figure of the prophet, and lack of sympathy with the priest. One can assume that they are based on historical fact of some sort. Even the reference to the characters by their names, such as the priests Amaziah and Pashhur, and the prophets Amos and Jeremiah are instructive regarding the historical background, since the accounts would have no value if they were told about anonymous or fictional characters. If we add to these the characters of Aaron, Moses and Miriam, who were engraved in national memory as historical characters, the stories can be said to represent some kind of reality. Israelite society had a need both for priests (see pp. 85-91) and for prophets (see pp. 46-64). And indeed both priests and prophets are mentioned throughout the First Temple Period and even

during the period of the Return to Zion. One can presume, that in some periods they acted side by side peacefully. And yet the fact that more than one story in the Bible attests to confrontations between them shows that there must have been some background that led to differences of opinion and confrontations. The priests may not have been so corrupt; however, they were so focused on their private interests, that they did not have the foresight to predict events, and therefore seemed to fail in their function.

The first cause of competition between priests and prophets concerned the question of who was the legitimate carrier of God's word. Because the prophets and the priests competed for the same "slot" as communicators with God, it comes as no surprise that they competed between them. Each believed that he possessed the skill to secure the word of God. Of the "fusion" of the roles of prophet and priest one can learn not only from the figure of Samuel, who serves in both functions, but also from the story of Elijah on Mt. Carmel, when he sacrifices the bull (I Kings 18), and more. The priests are mentioned several times as instructors in the law (*torah*). The term *torah* is not restricted to the activity of the priests, but is also used in the context of prophetic activity. Priests and prophets competed over capturing a position of influence in the royal court. The book of Deuteronomy, which devotes much space to the phenomenon of prophecy, hardly mentions the priests at all (as mentioned above.) And yet, in the context of the laws of warfare, the Deuteronomic law gives the priest the role of encouraging the people before going to battle (Chapter 20: 2-4). One can interpret this role of the priest as a sort of compensation in respect to the prophet's position. The prophet inquires of God about the very fact of going to war and about its outcomes (I Sam. 13; I Kings 20; 22) or about prevention of war (I Kings 12).

Therefore the priest is given a similar role in encouraging the people before going to war.

Placing the emphasis on morality and not on rites only reinforces the conclusion that the prophets represented the dimension of the eternal. Issues of morality and proper human conduct are not bound by place or time. If faith were to be focused only on the offering of sacrifices, as the priests would have it, a situation in which it became impossible to sacrifice would lead to the abolition of the entire faith. Diverting faith into a spiritual and abstract vehicle, into rites that do not include sacrifice but rather song and prayer is what ultimately preserved the religion.

Is there a reason that the prophets viewed the increase in the priests' power, i.e. the establishment of a theocracy led by priests, as a danger, and therefore campaigned against them? Human history proves that power is a corrupting force. This is true of kings, who saw their status as cardinal, and who therefore oppressed their subjects economically, sent them to war frequently for the sake of their personal glory, and did not assume their responsibility for caring for the people who were under their protection. This is the background for the formulation of the Law of the King (Deut. 17), that warns the king against undue extravagance or, indirectly, against gratuitous entanglement in wars (i.e. the prohibition against possessing too many horses), which could bring about the destruction of the kingdom. Although biblical Israel had no separation of powers, as advocated by the French Revolution, other high officials generally provided checks and balances to the king's desires. However, if the priests were to become sole rulers, this posed the danger that they would not consult with the prophets, but would only follow their own judgment. Worse, it would be impossible to argue with them, since they hang their decisions on their ability to understand God's will, and their own authority to interpret it. The state

would have become an autocratic-absolutist state. As a result, prophets would become irrelevant in the new political order, but the state might discover that it itself was in deep trouble. (p. 403 ff).

#### References

Martin Seliger ,The Marxist Conception of Ideology: a Critical Essay, London, 1976, p,1 .

**Tel Aviv University  
The Lester and Sally Entin Faculty of Humanities  
The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies**

# **Stories of Confrontation between Priests and Prophets: A Literary and Ideological Study**

Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy

By **Amira Baider**

Supervised by: **Prof. Ed Greenstein**

Submitted to the Senate of Tel Aviv University

June 2008