

תרבויות, שעמידות היו להתנגש זו בזו, להלחם זו בזו וגם להשפיע זו על זו, ביהדות שלטה האידיאה של התגלות אלהית, של נבואה ורוח הקודש. שלטה האמונה באל הנותן לאדם תורה ומצוות להורותו את דרך החיים והטוב. שלטה השאיפה להעמיד את החיים על התורה ועל הנבואה, על מסרתן מימי קדם. התרבות היונית נתיחדה באידיאה של השכל המדעי. היא שאפה לשיטה של מחשבה, להשקפת-עולם מבוססת על הכרה שכלית. היא האמינה בכחו הגואל של השכל. היא יצרה מדע ופילוסופיה והאמינה, שההכרה השכלית היא שתורה את האדם את דרך החיים והטוב.

בימי אלכסנדר מוקדון התחילה ההשכלה היונית מתפשטת בין עמים רבים. נושאייה היו יונים ומוקדונים בארצות השלטון ההלני. היא היתה נחלת המעמדות השליטים. במשך הזמן כבשה התרבות היונית גם את רומא, ועם רומא הגיעה גם התרבות היונית לשלטון בכפה. באותו זמן עצמו היתה היהדות נחלת עם מפורז וגולה ומשועבד. המלכות החשמונאית היתה אפיוורה. רומא שמה לה קץ והטילה את עולה על היהדות.

ובכל זאת עובדה היסטורית היא, שהאנושות קבלה בזמן ההוא את בשורת האל הגואל של היהדות ולא את בשורת השכל הגואל של היונות. המלחמה בין אמונת-היחוד ובין האלילות נגמרה בחורבן האלילות, ומפולת האלילות כסתה גם את ההשכלה היונית. זהו בלי ספק לא דבר ריק. זה מוכיח, שבבשורת היהדות היה משהו, שהכריע את הקסם הגדול של ההשכלה היונית המפוארת והגאיונה. כבשה את הלב הבשורה על אל עליון על כל, בלתי משועבד לפטום עור, אל, שרצונו המוסרי-הקדוש שולט בכל ושהוא מקור החובה המוסרית המוטלת על האדם. כבשה את הלב בשורת החירות המוסרית של האדם, המצוה: "ובחרת בחיים". רוממה את הנפש בשורת אל רחום וחנון. הפתוס המוסרי של הנבואה גבר על המדע המוסרי של השכל. הרעישה את הלב אבל גם נחמה ועודדה דרישת התשובה, שהנצרות והאיסלם קבלו מן היהדות והשמיעוה באזני עמים רבים. בתשובה מן החטא תלויה גאולת האדם. המלחמה באלילות היתה גם מלחמה באלילות השכלית, באמונה, שהמדע השכלי יגאל את האדם. יגאל הטוב המוסרי ולא הכח השכלי. ובטוב האדם יכול לבחור תמיד, בידו מפתח הגאולה. העמים כרעו ברך לפני הבשורה הזאת.

וכיום הוזה אנו שואלים: האם עבר זמנה של האזהרה מפני סכנת "האלילות" השכלית? קורות התקופה, שאנו חיים בה, דוקא הן שלמדונו שדרישת-התשובה הנבואית לא עבר זמנה. אם באמת כלה כחו של הפתוס הנבואי ואם כבה אורו של חזון ישעיהו, הלא שאול נשאל בחרדה: היש עוד תקוה לאדם?

המקרא והאלילות המיתולוגית

הנחה מקובלת ומוסכמת היא במדע המקראי, שהאמונה הישראלית נוצרה ונתגבשה במאבק של מאות שנים עם האלילות ומתוך השפעה מתמדת של האלילות על היצירה הישראלית בתקופה המקראית. הכל מודים שאמונת עם ישראל לפני חורבן בית ראשון היתה אלילית, סינקרטיסטית, ישראלית-כנענית. העם קבל את תרבות כנען ואת אלהי כנען, הוא האמין ביהוה ובעל כאחד, באלהות כפולה יהוה-בעל, שנחשב לאדוני הארץ, אבל הוא האמין גם באלים אחרים. ואילו ביחס לאמונתם של סופרי המקרא עצמם נחלקו הדעות. יש סבורים (ולוהיון, מייאר, שטדה, סמנד ועוד), שהאמונה הישראלית גופה היתה בראשיתה פוליתאיסטית, וגם במקרא עצמו מבחינים עוד שכבה פוליתאיסטית. לפי דעה זו נוצרה אמונת היחוד רק בימי הנביאים-הסופרים במאה השמינית לפסה"נ. יש מעלים את אמונת היחוד עד ימי משה (ולין, קיטל ועוד), אלא שהם סבורים, שאמונה זו היתה בראשיתה רק מונולטריה. ויש סבורים, שמשם הוא יוצר האמונה המונותאיסטית (קניג ואחרים, ובזמן האחרון אולברייט). ועם זה הכל מודים שהמיתולוגיה האלילית השפיעה בכל התקופה המקראית השפעה עמוקה על היצירה הישראלית. סופרי המקרא קבלו השפעה מבבל, מצרים, כנען. זה כמאה שנים, שהמדע עמל בחריפות רבה ובשקידה עצומה לחשוף ולברר את אפיה של ההשפעה הזאת. הפנבבליים מצאו בכל המקרא רמזים מיתולוגיים ולשון סמלים מיתולוגית. גונקל, צימרן, גרסמן גלו יסודות מיתולוגיים באגדה ובאסכטולוגיה המקראית. הסיעה הסקנ-דינבית (מובינקל, פדרסן, ניברג, הלדר ועוד) עוד הרחיקו, כמדומני, לכת בכוח זה.

אולם חוקרי המקרא מסיקים את מסקנותיהם על יסוד השנאת הספרות המקראית עם האלילות כפי שהיא ידועה להם מתוך המקורות האליליים. ואין הם שואלים את השאלה המוקדמת לכל השאלות, והיינו: מה היא הידיעה, שמגלים סופרי המקרא עצמם בטיבה של האלילות הגויית כפי שהיתה קיימת במציאות — של אמונת-האלים המיתולוגית? מה הוא משפטם הם עליה, והיכן הם מביעים אותה? מה הם מגנים בה ומה אינם מגנים? והיכן הם נלחמים בסינקרטיזם המיתולוגי של עם ישראל?

נדפס לראשונה בתרגום אנגלי, בשם: The Bible and Mythological Polytheism, בכתב העת: Journal of Biblical Literature, כרך 70 (1951), ע' 179—197.

באמת, כשאנו בוחנים את הספרות המקראית בבחינה זו, אנו נתקלים בתופעה, שהיא מן התופעות המפליאות ביותר בתולדות הרוח, והיינו, שהמקרא אינו מגלה בהחלט שום ידיעה בטיבה של האלילות המיתולוגית, של אלילות הגויית האמתית. בבחינה זו אין הבדל בין מקור למקור, בין ספר לספר, בין דור לדור. בשום מקום בספרות המקראית אין שום משפט על אמונת האלים המיתולוגית.

האלילות לפי תפיסת המקרא

באלילות יש להבחין בדרך כלל שלשה יסודות הקשורים זה בזה קשר פנימי. יסוד אחד היא האלהת הטבע במובן הרחב של המלה; האלהת השמים, האדמה, הירח, הים וכו', האלהת צמחים ובעלי חיים, האלהת המתים, האלהת המלכים והגבורים. יסוד שני הוא המיתוס. המיתוס נוצר מתוך האלהת הטבע. אבל המיתוס מסמל את כחות הטבע בדמויות אישיות החיות חיים עצמיים, שיש להן "ביוגרפיה", קורות. במיתוס האלילות מסבירה את תופעות העולם כקורות חייהם של אלים ואלות. במיתוס האלילות מביעה את השקפת-עולמה, בו היא מנמקת את הפולחן. יסוד שלישי היא האלהת עצמים חמריים, טבעיים או אמנותיים. האדם האילי רואה עצמים חמריים מסוימים כנושאי כח אלהי, כמשכן האלהות או כסמל האלהות. מקום מיוחד תופסת עבודת הפסילים והציורים. זוהי ספירה אמנותית המקבילה למיתוס ומעורה בו. עבודת העצמים החמריים עשויה להתנוון ולהפך לפטישיזם. אבל אין הפטישיזם יסוד מהותי של האלילות.

כיצד משתקפת האלילות במקרא?

בקצור נמרץ אפשר לומר: האלילות היא, לפי תפיסת המקרא, בעיקר עבודת "עץ ואבן", פטישיזם. יש במקרא גם זכר מקוטע להאלהת הטבע. אבל אין במקרא שום זכר ליסוד החי שבאלילות: לאמונת הגוים באלים מיתולוגיים.

בכמה מקומות במקרא נזכרה עבודת צבא השמים: דב' ד', יט; י"ז, ג; צפ' א' ה; יר' ח', ב; י"ט, יג; מ"ד, יז—כח; יחז' ח', טז; מל"ב כ"א, ג—ה; כ"ג, ד—ה, יא). האלהת הירח נזכרה באיוב ל"א, כו—כח. וכן יש זכר להאלהת המלכים; יש' י"ד, יג—יד; יחז' כ"ח, ב—ט; כ"ט, ג; דנ' ו' ח—ג). אבל מופלא הדבר, שלא נזכרה האלהת האדמה, הים, הרעם, הברק, הסערה ושאר תופעות הטבע.

אולם עיקרה וגופה של האלילות, לפי תפיסת המקרא, היא עבודת "אלהים אחרים", עבודת אלילים הנקראים בשם: בעל, עשתורת, כמוש,

מלכום, דגון, וכו', וכו'. אנו יודעים שאלים אלה היו קשורים, מצד אחד, בתופעות הטבע, ומצד שני, היו נושאים לאגדות מיתולוגיות. לא כן במקרא. במקרא אין האלילים הנקראים בשם מופיעים לא כאלהי הטבע ולא כאלים מיתולוגיים. בשום מקום במקרא לא נזכר תפקידו הטבעי של אל מן האלים האלה, ובשום מקום לא נזכרה מדתם המיתולוגית. לשום שם של אל אין לא כנוי-לנאי טבעי ולא כנוי-לואי מיתולוגי. האלים מיוחסים רק על שם העמים העובדים אותם. יש אלהי מצרים, אלהי צידונים וכו', אבל אין אלהי השמש, אלהי האדמה אלהי הים וכו'. אין רמז לפעולה קוסמוגונית, ליחש המשפחתי, לדורות ול-זווגים, למלחמות ונצחונות. מפליא ביותר, שהמקרא אינו מזכיר אף את הפלוג המיני באלהי הגוים. אין בלשון המקרא מלה המסמנת אלהות נקבית: אין לא "אלה" ולא "אלילה" או "אלוהה"¹. עובדה זו בלבד מרחיקה כל תפיסה מיתולוגית. כל האגדה המיתולוגית על האלים נעלמת לגמרי, נשארו השמות בלבד. ה"אלילים" הם צורות-פסילים מסוימות המשמשות נושאים לפולחן מגי. אין במקרא שום ידיעה על תפיסת-העולם המיתולוגית. ואפשר לומר, שאילו לא היו בידינו מקורות אחרים חוץ מן המקרא, לא היינו יודעים על אמונת הגוים כמעט כלום.

מיתולוגיה חיובית ושלילית

אמנם, בספרות המקראית נשתמרו כמה וכמה ספורים וקטעי ספורים, שיש בהם קטע מיתולוגי. רובם המכריע של ספורים אלה נתונים לנו בבר-

¹ עיין: Renan, Histoire Générale et Système Comparé des Langues Sémitiques (ed. 1928), p.6; Baethgen, Beitrage zur Semitischen Religionsgeschichte: "Der Gott Israels und die Goetter der Heiden," (1888), p.201; Cornill, Der Israelitische Prophetismus (1912), p.23 ואחרים מחזיקים בדעתו של רנן, שהלשון העברית היא "מונותאיסטית" באפיה, ושכאילו אי אפשר לסמן בה אלהות נקבית. אולם אין הדבר כן. המלה "אלה" היא "ברבריוס" נורא ביותר (רנן, שם) לא בעברית כשהיא לעצמה אלא בעברית המונותיאיסטית של המקרא. אילולא נשתמר הבטוי "בני אלהים", היה גם הוא נראה לנו כ"ברבריוס". המלה "אלה" היא לא יותר "ברברית" מן "בעלה" או "בעלת", שנשתמרו כשמות מקומות (יה' ט"ו, ט; י"ט, מד ועוד). המלה "אלילה" אינה יכולה להחשב ל"ברבריוס" גם בעברית המונותיאיסטית, ובכל זאת אף היא איננה—ההבחנה הכוללת "הבעלים והעשתרות" (שופ' ב', יג; ו' ועוד) אינה הבחנה מינית באלים אלא בצורות הפסילים, שהיו בהם צלמי זכרים ונקבות. על זה מעידה גם צורת הרבוי.

א"י. בספרות הפיוטית והגבוהה נשתמרו שרידי אגדה בעלת גון מיתולוגי על הדבר רהב ותנין (יש' כ"ז, א; נ"א, ט; תה' ע"ד, יג—יד; פ"ט, יא; איוב ט', יג; כ"ה, יב—ג). מוטיבים מיתולוגיים אנו מוצאים גם ביש' י"ד, יב—יג; יחז' כ"ח, יא—ט.

אולם כדי לעמוד על טיבן ומקורן של אגדות אלה, יש לשים לב לכמה עובדות יסודיות. קודם כל: אין במקרא שום ספור או רסיס-ספור מיתולוגי, שמופיע בו אל מאלהי הגוים או גבור אלילי. בכל האגדות המיתולוגיות שבמקרא מופיעים רק יהוה עצמו ומלאכיו או חיות-בראשית (שאינן נחשבות ל"אלים") או אישי ימי קדם (אדם, חוה, נח וכו') מן התקופה. שלפי המקרא לא היתה קיימת בה עדיין אמונה אלילית כלל. עובדה שניה: לא נזכר במקרא שום ספור מיתולוגי כספור כוזב, אלילי. כל ספור מיתולוגי שבמקרא הוא מאמנת סופרי המקרא עצמם, ובא כספור אמיתי. אפשר לומר: יש במקרא מיתולוגיה חיונית, מקובלת, אבל אין מיתולוגיה שלילית, דחוייה. שלישית: לא נזכר במקרא שום ענין מיתולוגי לגנאי, לשם מלחמה באלילות. אין במקרא אף מלה אחת מפורשת של מלחמה במיתוס האלילי. מלחמת המקרא באלילות אינה מלחמה במיתוס האלילי.

וזאת אומרת, ש"מיתולוגיה" ואלילות הן במקרא שתי רשויות שונות: כל "מיתולוגיה" הנוכרת במקרא נחשבת לאמת, האלילות היא כולה שקר. לא נשתמר במקרא שום זכר, שהאלילות יש לה מיתולוגיה בכלל, וכל שכן שאין שום זכר, שהאגדות ה"מיתולוגיות" שבמקרא יש דוגמתן בעולם האלילי. מכל זה נמצאו למדים, שהאגדות ה"מיתולוגיות" שבמקרא דבר אין להם עם האלילות הנכריה, שהמקרא נלחם בה, ומציאותן אינה מעידה על השפעת האלילות הנכריה על ישראל בתקופה המקראית. אגדות אלה הן בהכרח נחלה עתיקה, שמקורה הראשון נשתכח זה מדורי דורות. על זה מעידה העובדה, שבמקרא יש רק רסיסי מיתוס, שברבים של אגדה מיתולוגית ומוטיבים מיתולוגיים בודדים. האמונה המקראית היא לפי מהותה לא-מיתולוגית. המיתוס הוא בה הרוס ומנוצח, ויש ממנו רק שברים ושרידים. אולם מכיון שמלחמת המקרא באלילות היא לא מלחמה במיתוס, הרי שהריסת המיתוס קדמה בהכרח למלחמה זו. כשהופיעה בין שבטי ישראל האמונה החדשה, בימי משה, נופצה האמונה המיתולוגית הקדומה של שבטים אלה לרסיסים, והשרידים שנשתקעו באמונה המקראית, לא הורגשו עוד כמשהו "אלילי", נכרי, לא-ישראלי. ואילו בתקופה מאוחרת לא היתה מיתולוגיה אלילית, נכריה, רוחות עוד בישראל כלל. האלילות הנכריה לא היתה בישראל כח חי

ויוצר. השפעתה היתה שטחית, פולחנית-פטישיסטית בלבד. כל מה שהמקרא אומר על האלילות משמש עדות ברורה על כך.

אלים, שדים, פטישים

לא זה בלבד שהמקרא אינו מכנה שום אל בכנוי טבעי או מיתולוגי, אלא שאין הוא תופס את אלהי הגוים כאישים בכלל, כרוחות או דימונים, ואין הוא מיחס גם לגוים אמונה באלים-אישים. לפי השקפת המקרא, הגוים חושבים את הפסילים עצמם לאלהים.

אמנם, יש מקראות אחדים, שאפשר לפרש אותם כאילו מדובר בהם על אלים חיים. כך אפשר לפרש את דברי המושלים על כמוש (במ' כ"א, כט), את דברי יפתח על כמוש (שופ' י"א, כד), את דברי יואש על הבעל (שופ' ו', לא), את דברי הלעג של אליהו על הבעל (מל"א י"ח, כו). מנצנצת גם הדעה, שאלהי הגוים הם שדים (דב' ל"ב, יו; תה' ק"ו, לו)² או מתים (שם, כח). ידיעה בטיבם המיתולוגי של האלים אין גם במקראות אלה, ויותר מן הידיעה הכללית הזאת אין אנו מוצאים במקרא בשום מקום. אולם הדעה השלטת בספרות המקראית היא, שהגוים מאמינים ב"עץ ואבן" בלבד³. דעה זו שלטה בספורים, בחוקים ובפולמוס נגד האלילות.

² "שדים" לא במובן "רוחות רעות", כביאור המקובל, אלא במובן: מצויים רוחניים, שאין להם שלטון, "לא אלוה". כי הרוחות הרעות הן במקרא מלאכי חבלה מן הפמליה של יהוה עצמו. — בדב' ל"ב, ח גירסת השבעים היא: "למספר בני אל". המבארים נוטים לקיים גישה זו, אף-על-פי שברור, שהיא מכניסה באופן מלאכותי מוטיב מאוחר לטקסט קדום. בכל אופן לא מוזכר כאן על הנחלת הגוים ל"אלים" (שטייארנגל, ביאורו לדב'). "בני אל" הם מלאכים, שרי האומות, ודבר אין ל"בני אל" אלה עם האלים המיתולוגיים.

³ המקראות, שבהם יהוה מרומם "על כל אלהים", ומקולם, שאין כמוהו "באלים" (עיין שמי"ט, יא; י"ח, יא; דב' ג', כד; י"ז, י"ז; י"ז, י"ז; תה' ע"ד, יד; פ"ה, ח; צ"ה, ג; צ"ו, ד; צ"ו, ז ועוד), אין בהם ודאי שום רמז לאלים של הגוים. "אלהים", "בני אלים", "בני אלהים" הם גם כנויים לפמליה של מעלה, מלאכי יהוה. עיין הקילוס בסגנון "מי כמוך" בתה"פ ס"ט, ז—ט. המליצות האלה משמעותן האמתית היא מגוונתיאסטית בהחלט, אף בהמשך כגון תה' צ"ו, ד—ה, שהרי אנו מוצאים אותן גם בספרים ופרקים, ששלטת בהם התפיסה הפטישיסטית של האלילות, כגון ס' דברים; י"ז, תה' קל"ה, ה, טו—יח. למשמעות המגוונתיאסטית של "אין כמוך" עיין ש"ב ז', כב, כח; מל"א ח', כג, ס. ביר' י', ז מצינו אפילו: "כי בכל חכמי הגוים... מאין כמוך".

ס פ ו ר י ה מ ק ר א

בשום ספור מקראי אין אל מאלהי הגויים מופיע כפועל או כנפעל חי, כבעל הכרה או הרגשה, כמדבר, כיושב, כאוכל, כשותה, כמפחד וכו'. הגויים מירחמים לאילילים פעולות "אלהיות", כמובן. אבל פעולות אלה מדומות כפונקציה של הפולחן, כנובעות מן הכח המגני של הפעולה הפולחנית הנעשית בפסל. ודאי יש להבין כך גם את במו' כ"א, כט ואת שופ' י"א, כד. כי בכל ספורי המקרא מן הספור על גנבת "אלהיו" של לבן (בר' ל"א, יט, ל—לה), הספור המקראי הראשון על אלהי הגויים, ועד הספור על צלם נבוכדנצר (דנ' ג') הספור האחרון, האלילות נתפסת אך ורק כפטישיזם. מפני זה אנו רואים ברוב המקריע של ספורי המקרא על האלילות, שהמספרים מבחינים שתי ספירות של אמונה: אמונה באל חי ופועל אחד, הוא אלהי ישראל, ואמונה באלילים — פטישים של הגויים, שאינה קשורה באלים חיים. ומה שמאלף ביותר הוא, שהמספרים אינם מביעים בזה את ההבחנה שלהם, אלא שהם מיחסים אותה לפי תומם גם לעובדי האלילים, ולא רק לעובדי אלילים ישראלים אלא גם לגויים. "אלהי" הגויים הם אך ורק פסילים, פטישים ולא אלים חיים. אבל יש שגם לגויים מיוחסת הכרה באל חי, אלא שהכרה זו היא תמיד הכרה באל חי אחד — אלהי ישראל. אמונת הגויים באלים חיים היא מחוץ לאפקם של המספרים הישראלים.

הספור המקראי הראשון, שבו נזכרה בפירוש עבודת אלילים, הוא הספור על לבן בבר' ל"א, יט, ל—לה. התפיסה הישראלית, שישראל מאמינים באל חי, ואילו הגויים מאלהים רק פסילים, נתונה לנו כולה כבר בספור זה. בספורים על לבן, כמו בכל ספורי המקרא, פועל, כמובן, רק אל חי אחד — אלהי ישראל. אולם אפייני הדבר, שגם לבן האילי מאמין באל חי אחד זה, אלהי אברהם ויעקב (בר' כ"ד, לא, נ—נא; ל', כו, ל), והאל הזה גם נראה לו בחלום (ל"א, כד, כט), ולבן מאמין בהשגחתו (שם, מט—ג). אבל ללבן יש עוד "אלהים" שלו, והם — הטרפים, שרחל גנבה אותם (שם, ל—לה). המספר הישראלי מיחס איפוא לפי תומו לאדם האלילים את הדעה, שישאל (כאן: לאבות ישראל) יש אל חי, ולגויים — אלהים-פסילים. לדעת המספר הישראלי הגויים עצמם תופסים איפוא את האלילות כפטישיזם. האידיאה, שהגויים מדמים את אלהיהם כאלים חיים, אינה עולה על דעתו כלל.

שתי ספירות דתיות אלה מופיעות גם בבר' ל"ה, א—ד. בני בית יעקב מאמינים גם הם באל, שנראה ליעקב בבית אל. אבל יש להם גם "אלהי נכרי", ואת אלה יעקב טומן תחת האלה עם שכם.

התפיסה הפטישיסטית של האלילות נתגבשה בספור על מעשה העגל

(שם' ל"ב). לפי הספור, אין העגל סמל יהוה; העגל הוא עצמו "אלהים", במקום יהוה (שם, א, ד, ח). וכן מבואר הדבר בתה' ק"ו, כ. זוהי גם תפיסת הספור על עגלי ירבעם (מל"א י"ב, כח); ירבעם עשה לו "אלהים אחרים", ואת יהוה השליך אחרי גוו (שם י"ד, ט; עיין דה"ב י"ג, ח). אבל העגלים אינם מסמלים גם שום אל נכרי, חטא-האלילות הגורלי של ישראל הוא איפוא עבודת "עגל מסכה", בן-בלי-שם, שאינו מסמל שום אל, אלא שהוא עצמו נעבד כאלהים. גם בספורים על העגלים מופיעות שתי הספירות הדתיות. דור המדבר וירבעם יודעים אל חי אחד — את אלהי ישראל. אבל הם מתנכרים לו ועושים להם, כמשפט הגויים, אלהי מסכה, שאינו מסמל שום אל.

בספורי המקרא המספרים על "מלחמות יהוה" אין שום אל מאלהי הגויים ממלא תפקיד כל שהוא. "אויבי יהוה" הם העמים עצמם, אבל לא אלהיהם (עיין במו' י' לה; שופ' ה', לא; ש"א ל' כו; תה' פ"ג, ג ועוד). בספורים על יציאת מצרים אין שום רמז לאלים המצריים. פרעה אומר: לא ידעתי את יהוה (שם' ה' ב), אבל אינו מביע בטחון באלים שלו. יהוה עושה "שפטים" באלהי מצרים (שם' י"ב, יב; במו' ל"ג, ד). דמוי מעין זה אנו מוצאים במקרא בכמה מקומות, עיין יש' י"ט, א; מו', א; יר' מ"ו, כה; נ', ב; נ"א, מד; צפ' ב' יא. אבל מכמה וכמה מקראות נמצאנו למדים, שהכוונה לשבירת פסילי האלים, עיין יר' נ"א, מו, נב; מ"ג, יג; י' יד—טו; נחום א', יד; יחז' ל', יג; הושע ח' ו ועוד. (עיין בסמוך על הספור על דגון). חרטומי מצרים עושים נפלאות בכחם המגני, אבל אינם מוזכרים בשם אלים. כשהם נכשלים, הם אומרים: אצבע אלהים היא (שם' ח' טו), והכוונה: אצבע אלהי ישראל, האל האחד. גם פרעה עצמו מכיר סוף סוף באלהי ישראל (שם' ח'). ד' כא, כד; ט', כז—כח; י', ח—יא, טז—יז; י"ב, לא). וגם בין עבדי פרעה יש יראים "את דבר יהוה" (ט', כ). גם בספורים אלה מופיעות איפוא שתי ספירות דתיות: האלהים-הפסילים, שבהם נעשים "שפטים", הם אלהי מצרים; וכשמנצחת באדם האילי הכרה באל חי, אין זו אלא הכרה באלהי ישראל.

"שפטים" באל גויי מתוארים בספור שלם — בספור על מפלת דגון לפני ארון יהוה (ש"א ה'—ו'). גם בספור זה מופיעות שתי הספירות הדתיות: אמונה באל-פטישי גויי ובאל של ישראל. הספור על דגון הוא כולו פטישיסטי. הפסל העומד במקדש, הנופל ארצה ונשבר, הוא הנקרא "דגון" סתם (ה' ב—ה), ואותו הפלשתים קוראים "דגון אלהינו" (ה' ז; השוה ו', ה). אין רמז לאמונת הפלשתים בדגון כאל חי. ועם זה המספר מיחס לפלשתים הודאה באלהי ישראל: הם יודעים את ידו החזקה ואת אשר עשה במצרים (ו', ג—ו). אולם מכיון שאלהי ישראל אינו פסל, הרי שהמספר מיחס לפי תומו גם

לפולשתים את תפיסת אלהי ישראל כאל חי. גם המספר הזה מדמה לו איפוא את תפיסת האלהות של הגויים כישראלית: אמונת הגויים באלהיהם הם היא אמונה בפסילים, וכשהם מכירים באל חי, אין זה אלא אלהי ישראל. מכיון שהספור הזה הוא עממי מאד, אנו רשאים ללמוד ממנו, שהתפיסה העממית של האלילות בישראל היתה פטישיסטית.

המאלף ביותר הוא הספור במל"ב י"ח, יז—י"ט, יט (יש' ל"ז, א—ל"ז, כ). רבשקה מתפאר, שמלך אשור נצח את כל העמים, ואת אלהיהם נתן באש. רבשקה ומלכו מודים, לפי הספור (מל"ב י"ח, כב, כה, ל, לב—לה; י"ט, ד, ו, י—יג, טז—יח), באלהי ישראל, אבל הם מגדפים ואומרים, שהוא לא יוכל להציל את עמו, כאלהי שאר הגויים. הישראלי חש גדוף בזה, שרבשקה ומלכו משוים "אלהים חי" לאלהי "עץ ואבן" (י"ט, טז—יח), זאת אומרת, שלפי הספור הזה, גם רבשקה ומלך אשור יודעים רק "אלהים חי" אחד — את יהוה. אין רמז לבטחון הגויים באלים חיים שלהם, ואין תלונה על השואת אלהי ישראל לאלים אלה. גם מלך אשור מתפאר לא בכח האלים שלו אלא בכחו הוא (עיי' גם י"ט, כב—כד; יש' י', ח—יד; י"ד, יג—יד). באמת אנו יודעים, שמלכי אשור, כמלכי שאר הגויים, מזכירים תמיד את האלים המנצחים לפנייהם במלחמותיהם, וביחוד הם מפארים בנצחונותיהם את האל אשור. אבל לאמונה זו אין שום רמז, ואין שום תלונה עליה. גם המספר הזה מיחס איפוא לפי תומו בספור ההיסטוריריאלי, לבני אדם אליילים את התפיסה, שאלהי ישראל הוא לבדו "אלהים חי", ואלהי שאר הגויים הם אלהי "עץ ואבן". אין המספר מגלה אף במלה אחת, שהוא יודע את אמונת האלים של הגויים, ואין הוא מביע שום משפט עליה.

מסוג זה הם גם הספורים על מלכי בבל בדנ' ב'—ו'.

מלכי בבל הם עובדי אלילים ופטישיסטים. אלהיו של נבוכדנצר הוא בל (ד', ה'). אבל לפי הספור בג' נבוכדנצר הוא פטישיסטי: "אלהיו" הוא צלם הזהב, שהעמיד בבקעת דורא (ג', יב, יד, יח, כח). ספור זה מקביל לספורים על עגלי הזהב של ישראל: הצלם לא נעשה לשם שום אל; הוא עצמו "אלהים". בל שאצר בנו עובד לאלהי כסף וזהב, נחשת וברזל ועץ ואבן (ה', ד, כג). אבל נבוכדנצר יודע גם את אלהי ישראל ומלאכיו. הוא מכיר שאלהי דניאל הוא "אלהי האלהים" (כ', מז). הוא מברך ומהלל את אלהי חנניה מישאל ועזריה, שמלאכו הציל אותם מן האש (ג', כה—לג). אל זה הוא "אל עליון" (ג', כו, לב). בפרק ד' הוא ודניאל קוראים לו "עליון" (יד, כא, כב, כג, כט לא), "מלך השמים" (לד). נבוכדנצר רואה את מלאכו בחלום (ד', י—יד). הוא יודע שבדניאל "רוח אלהים קדושים" (ה, טו). אלהי ישראל הוא "חי

עולם" (לא). אין ספק, שלאלי ישראל ופמליה שלו, ולא ל"אלים" מכוונים גם דברי החרטומים "אלהין די מדרהון עם בשרא לא איתוהי" (ב' יא). גם בספורים אלה "אלהי" עובדי האלילים הם פטישים, אלא שהם מכירים גם ב"אל חי", שאינו שלהם — אלהי ישראל. אין שום רמז לאמונה באלים נושאי אגדה מיתולוגית. נבוכדנצר אינו טועה לחשוב את המצויים הרוחניים, שהוא רואה בהקיק (בכבשן האש) או בחלום, להופעות האלים. הוא יודע, שהם מלאכי "עליון". ועם זה נבוכדנצר משתחוה לדניאל ואומר להקריב לו קרבנות (ב' מז), אבל אינו מקריב ל"עליון". האל הנעבד שלו הוא פטיש, עצם חמרי — דומם או חי.

לפי הספור בדנ' ו' צוה דריוש המדי, שכל יושבי ארצות מלכותו ית' פללו במשך שלשים יום רק אליו. בספור זה המלך עצמו הוא האלהים, הוא מין "פטיש". לא כאן ולא במקומות אחרים במקרא, שנזכרה בהם האלהת המלכים, אין רמז לרקע המיתולוגי של האלהת המלכים בעולם האלילי: לאמונה במוצאם האלהי, להיותם בני אלים. נגיד צור אומר: "אל אני" (יח' כ"ח, ב, ו, ט) ולא: "בן אל אני". האידיאה עצמה על הולדת בני אדם מזרע אלהי מופיעה בספור על "הגבורים" מזרע "בני האלהים" (בר' ו' א—ד). אבל זוהי "מיתולוגיה חיובית", כי דבר כזה יכלו לספר על בני אלהים חיים ולא על פטישים. מפני זה אין המקרא יודע, שאידיאה כזו קיימת באמונות הגויים ושהאלהת המלכים קשורה בה. האדם האלילי אומר "ל עץ: אבי אתה, ולא בן: את ילדתני" (יר' ב', כז). — אולם גם דריוש מכיר את "אלהי דניאל" ומלאכיו, והוא קורא לו "אל חי" (דנ' ו', כא, כז). האל החי של האדם האלילי הוא איפוא גם כאן רק אלהי ישראל.

הנחש והכשוף

הנחש והכשוף קשורים בעולם האלילי באמונת האלים המיתולוגית. בנחש ובכשוף פועלים אלים ודימונים. האלים עצמם מדומים כיודעי נחש וכאשפים גדולים. המנחשים והמכשפים קוראים בשם אלים ורוחות ופועלים בשמם. אולם במקרא אין שום זכר לתפיסה המיתולוגית של הנחש והכשוף ולקשר שביניהם ובין אמונת האלים. התפיסה הפטישיסטית של האלילות מצאה לה בזה בטוי מובהק ביותר.

הנחש והכשוף נאסרו במקרא, אבל הם לא נאסרו, מפני שהם קשורים באמונה בכחם של האלים להודיע עתידות או לעשות נפלאות. לא נזכר במקרא בכלל, שהנחש והכשוף יש להם איזה יחס שהוא לאלים. הנחש והכשוף הם לפי תפיסת המקרא חכמות אנושיות, שבאמצעותן האדם מתנשא לגלות

נסתרות או להפעיל כחות על-טבעיים — להיות "כאלהים". המקרא אינו שולל את ממשותם של הנחש והכשוף. אבל, כמובן, לא מפני שהוא מאמין בכחם של האלים, אלא מפני שהוא מאמין בממשות החכמות האנושיות המסתוריות של הנחש והקוסם. לבן נחש ומצא, שנתברך בגלל יעקב (בר' ל', כז). חרטומי מצרים עושים נפלאות בלהטיהם (שמ' ז', יא; ח' ג). בלעם כחו גדול כמכשף וכמנחש. הוא הולך לקראת "נחשים" (במ' כ"ד, א), הוא יודע עתידות שם, יד, והוא יודע לברך ולקלל. בעלת האוב מעלה את שמואל מקברו (ש"א כ"ח, ג—כה). האוב מדבר מארץ (יש' ח', יט; כ"ט, ד). המכשף הוא "גבון לחש" (שם ג', ד). חובר החברים הוא "מְחַקֵּם" (תה' נ"ח, ו). אמנם, המקרא מזכיר גם דרישה אל האלים. המצרים ידרשו אל האטים וכו' וגם אל האלילים (יש' י"ט, ג). אחוזה דורש בבקל זבוב, אלהי עקרון (מל"ב א', ב—ו). אבל אין זה אלא סוג אחד מסוגי הנחש, ואין ספק, שהכוונה לנחש הפסילי, שהיה רווח אצל הקדמונים, מעין הנחש בתרפים (יחז' כ"א, כו). על נחש זה מלגלג חבקוק כעל סכלות פטישיסטי (ב', יט). לנחש זה רומז בודאי גם הושע ד', יב. נחש זה, מפני שהוא פטישיסטי, אינו ממשי, אבל לא הנחש בכללו. ישעיהו השני מטעים, שאלהי הגויים אינם יכולים להגיד עתידות, מפני שהם עץ ואבן (יש' מ"א, כג, כה, כח—כט; מ"ב, ח—ט; מ"ג, ט, יב; מ"ד, ז—כ; מ"ה, כ—כא; מ"ו, ה—י; מ"ח, יד). אבל במ"ז, ט—טו, כשהוא מדבר על נחשיה וכשפיה של בבל, אינו מזכיר את אליליה. — גם אמונת הגויים בחלומו דבר אין לה, לפי המקרא, עם אמונתם באלים. יוסף הוא המגלה לפרעה, שחלומו הוא מה-אלהים (בר' מ"א, כה, כח, לב). וכן מגלה דבר זה דניאל לנבוכדנצר (דנ' ב', כח—ל, מה). גם פותר החלום במחנה מדין (שופ' ז', יג—יד) אינו אומר, שהחלום הוא מאת האלים.

אולם גם בספורים על הנחש והכשוף יש שמסופר על פעולת אלהים. אבל גם כאן תמיד אך ורק על פעולת האל האחד, אלהי ישראל, ולא על פעולת אלים. לבן נחש ומצא, שיהוה ברכ אותו (בר' ל', כז). האלהים הוא המראה לפרעה, לאיש מדין, לנבוכדנצר את העתידות בחלום. יהוה הוא המכוון את פיו של בלעם. קוסמי הפלשתים מנחשים בפרות, אבל יהוה הוא המכוון את צעדי הפרות (ש"א ו' ז—טו). יהוה הוא המשיב למלחים המפילים גורל (יונה א', ז), הוא גם המכוון את קסמיו של נבוכדנצר (יחז' כ"א, כו). — הנחש האלילי היחידי הקשור בפעולת מצוי רוחני היא הדרישה אל המתים; נפש המת העולה באוב נקראה "אלהים" (ש"א כ"ח, יג).

גם במה שהמקרא אומר על הנחש והכשוף משתקפות שתי הספירות, שהבחנו בספורים: הנחש והכשוף הם חכמת אנוש, ודבר אין להם, גם לפי

אמונת הגויים, עם פעולת אלים. יש בנחש גם יסוד פטישיסטי ממש עד כמה שהוא קשור בתרפים ופסילים. הנחש קשור רק באמונה ב"אלהות" נפש המת. ועם זה נכרת לפעמים בנחש ובכשוף פעולת אלים, אבל רק פעולת האל האחד, אלהי ישראל.

ה ח ו ק י ם

בחוקי התורה אין שום איסור להאמין באלים הגויים או לספר את הספורים עליהם. יש איסור פולחני להזכיר את שם (שמ' כ"ג, יג; יהושע כ"ג, ז). אבל אין חוק המכוון נגד אמונת האלים המיתולוגית של הגויים. ה"שעירים" בויק' י"ז, ז וה"אלהים" בשמ' כ"ב, יט הם מצויים אלהיים ודימוי ניים ישראלים, שלא נדחו לגמרי מן הפולחן העממי בימי קדם. אבל בכל מקום שנאסרה עבודת אלהי הגויים הכוונה לעבודת פסילים או צבא השמים⁴. יש חוקרים הסבורים, שבימי קדם היו במקדשי ישראל פסילי יהוה, ורק בזמן מאוחר נאסרו. אבל האמת היא, שפסילי יהוה לא נאסרו כלל. בשום מקום במקרא אין חוק האוסר עצוב דמות יהוה, והנביאים אינם מוכיחים את העם על חטא כזה. אף עצם האידיאה של עצוב דמות יהוה לא נזכרה במקרא כלל. ועוד יותר: אין במקרא גם איסור לעצב דמות אל ה"גוים". המקרא אוסר ל"עשות" אלהים ולעבוד מעשה ידים. את שאיפת האמונת האלילית לעצב את דמות האלים בחומר אין המקרא יודע כלל. הוא תופס את האמונת האלילית תפיסה פטישיסטיית: האדם האלילי "עושה" לו אלהים ועובד את מעשה ידיו. תפיסה זו הובעה בבירור גמור באיסור 'עשיית פסילים ותמונות שבעשרת הדברות (שמ' כ', ד—ה; דב' ה', ח—ט) ובביאור המפורט לאיסור בדב' ד', טו—יח. המחוקק אוסר לעשות תבנית אדם ("זכר או נקבה"), תבנית בהמה, צפור כנף, רמש ודג. הבטוי "אשר בשמים ממעל" מכוון בלי ספק גם לצבא השמים. המחוקק אוסר להשתחוות לתבניות אלה ולעבדן. בחוקים אלה נאסר אפוא לעשות צלמי דמויות של עצמים חמריים נראים, אורגניים או לא-אורגניים, ולעבוד אותן כאלהים. אבל לא נפקדה כאן כלל האידיאה של האמונת האלילית, שהדמויות של העצמים החמריים מסמלות אלים בלתי-נראים, מיתולוגיים, השוכנים בשמים, בארץ ובמים. האמונת האלילית מניחה שלשה דמויות: האלים, העצמים החמריים, הפסילים. הפסילים עשויים

⁴ "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" (שמ' כ', ג; דב' ה', ז) אפשר לפרש כאיסור להאליה שום מצוי רוחני, והוא מכוון אולי נגד אמונה באלים. אבל אם כן הרי נשאר כאן זכר למלחמה באמונת-האלים של שבטי ישראל בראשית הופעתה של האמונה הישראלית.

בצלם דמות האלים. המקרא יודע רק שני דמיונות: עצמים חמריים והפסילים העשויים כתבניתם. החוליה השלישית — האלים — חסרה. אפייני הדבר, שהיא אידיאה של צלם דמות האלהות מצויה במקרא: האדם נברא בצלם דמות אלהים (בר' א' כו—כו; ה' א'), והאל מופיע במראה בדמות אנושית. אבל אידיאה זו מצויה רק ביחס לאל האחד, לאל החי, ולא ביחס לאלהי הגויים. כי כל מה שנאמר במקרא על אל חי נאמר רק על האל האחד, אלהי ישראל. כמו כן היה בישראל גם עצוב אִמְנוּתִי די צנוע של מצויים עליונים: הכרובים בדרום והעגלים בצפון, שהם דמות חיות קודש המשמשות רכב אלהים. אבל זהו עצוב דמות משרתי האל האחד. גם צלם-דמות וגם עצוב-דמות מופיעים איפוא במקרא רק ביחס לאל האחד או הפמליה שלו ולא ביחס לאלים. זה מקביל להופעת המוטיב של זרע אלהי-אנושי דוקא בספור על "בני האלהים" ולא בספור על אלהי הגויים. אולם מכיון שעצוב אִמְנוּתִי של דמות יהוה עצמו לא נזכר במקרא כלל, ומכיון שגם סמול אלים לא נזכר, הרי זאת אומרת, שאין במקרא שום איסור לסמל אלים, לא ביחס לאלהי ישראל ולא ביחס לאלהי הגויים. עצם האידיאה של עצוב דמות האלהות בפסל ובתמונה נעדרה לגמרי במקרא⁵. יש רק איסור לעשות "אלהים". כי עשיית הדמות נתפסת היא גופה כעשיית "אלהים"⁶. הכתמת העגלים כאלילות הופכת גם אותם לאלהים עשויים, לפטישים.

ואמנם, בכל חוקי התורה על האלילות הגויית, בלי יוצא מן הכלל, שלטת התפיסה הפטישיסטית. אסור לעשות אלהי כסף ואלהי זהב (שמ' כ', כג), את אלהי הכנענים יש להרוס (שם כ"ג, כד). אסור לעשות "אלהי מסכה" או "אלילים" (שם ל"ד, יז; ויק' י"ט, ד; כ"ו, א). את הפסילים יש לשרוף באש (דב' ז', ה, כה). מתקלל כל עושה "פסל ומסכה... מעשה ידי חרש" (שם כ"ז, טו). בס' דברים אלהי הגויים הם שקוצים, גלולים, עץ ואבן, כסף וזהב. מלבד זה נאסרת בספר זה גם עבודת השמש והירח וצבא השמים,

⁵ האידיאה לא הובעה גם ביש' מ', יח. "תערכו" פירושו: העמידו לעומת, תשוו, עיין תהי' פ"ט, ו; איוב כ"ה, יו, יט. וכן נאמר בפירוש ביש' מ', כה; מ"ו, ה.
⁶ גם בטויים כמו "פסילי אלהים" (דב' ז', כה). "פסילי אלהיה" (יש' כ"א, ט), "בל... נבו... עזביהם" (שם מ"ו, א) וכיוצא בהם אין בהם הבחנה בין האל ובין הפסל. יש כאן מין "נומינליזם" פטישיסטי. כל שם של "אל" אלילי מסמך צורה מסוימת וקבועה המתגשמת בפסילים הרבים. עצוב הצורה בפסל הוא היוצר את ה"אל". ולפיכך אנו מוצאים: "ויהיו עושים גוי גוי אלהי" (מל"ב י"ז, כט).

שגם הם נתפסים כ"פטישים", היינו: בלי כל יחס לאלים מיתולוגיים, כמו שכבר אמרנו למעלה.

הפולמוס נגד האלילות

הפולמוס המקראי כולו נגד האלילות, בתורה, בנביאים ובכתובים, עומד על טענה אחת ויחידה: האלילות היא סכלות, מפני שהיא האלהת עץ ואבן, כסף וזהב. בשום מקום אין טענה נגד האמונה ברוי אלים. בשום מקום אין טענה נגד האמונה באלים נולדים ומתים, באלים זכרים ונקבות, בעלי יצרים אנימליים וכו'. בשום מקום לא נאמר בפירושו, שהאלים, שהגויים מאמינים בהם, אינם קיימים, בשום מקום לא הוכחשה אגדה מאגדות האלים. בשום מקום אין הפולמוס מסתייע בדברי הגנאי, שהמיתולוגיה מספרת על האלים. טענת הפטישיזם היא כל הפילוסופיה המקראית על האלילות.

הדעה, ששיטה פולמוסית זו הופיעה רק עם הופעת ס' דברים ושה-נביאים-הסופרים הראשונים לא חשבו את האלילות לעבודת-פסילים בלבד⁷, תלויה על בלימה. אין בבחינה זו שום הבדל בין נביא לנביא. בספורים ובשירים אפשר למצוא אולי רמזים לאלים, ובכמה מקראות נאמר, שהם שדים, כמו שראינו. ואילו בספרי הנביאים אין שום רמז לאלים, ואף לא נאמר, שהם שדים. הנביאים אינם פוקדים את אמונת האלים אף במלה אחת.

בס' הושע יש מוצאים דברי פולמוס נגד הסינקרטיזם יהוה-בעל. אבל כל הסינקרטיזם הזה הוא פרי דמיונם של החוקרים. סינקרטיזם היה יכול להוצר רק על בסיס אמונה בבעל, האל המיתולוגי. אבל במקרא אין שום רמז לבעל המיתולוגי, ואין שום פולמוס נגד בעל זה, ואין אף מלה אחת של פולמוס נגד אמונה ביהוה-בעל סינקרטיסטי. וגם בס' הושע אין שום פולמוס נגד סינקרטיזם כזה. הושע הראשון (א'—ג') מוכיח את העם על שהוא רודף אחרי "הבעלים" שהוא מדמה אותם כ"מאהביו" הנותנים לו את כל הטוב, שיהיה נותן לו באמת. הוא קובל, שישראל, "עשו לבעל" את הכסף ואת הזהב, שיהיה נתן להם (ב', י). מובהקת ביחוד התפיסה הפטישיסטית של האלילות בהושע השני (ד'—י"ד), עיין ד', יב, יז; ח', ד—ו; י', ה—ו; י"א, ב; י"ג, ב; י"ד, ד. גם תפיסת האלילות של ישעיהו הראשון היא כולה פטישיסטית. האלילות היא עבודת אלילי כסף וזהב, מעשה ידים, עיין יש' ב', ז—ח; י', יא; י"ז, ז—ח; כ"ז, ט; ל', כב; ל"א, ז. בחזון קץ האלילות הוא נבא לקץ עבודת אלילי כסף וזהב (ב', יח, כ). זוהי גם תפיסתו של מיכה (א', ז; ה', יב).

⁷ עיין דוהם, ביאורו ליש' ל"ה, יט.

סגנון של פולמוס מוטעם ומנומק וסטירי, אנו מוצאים בחב' ב', יח—
 יט; יר' י', א—טו; ט"ז, יט—כ; יש' מ', יח—כ; מ"א, ז; מ"ב, ה, יז; מ"ד,
 ט—כ; מ"ה, טז—כא; מ"ו, א—ב, ה—ז; מ"ח, ה, הטעם הרעיוני והסטירי של
 דברי הפולמוס האלה הוא אחד ויחיד: האלילות היא סכלות פטישית—
 טית. אף במלה אחת אין האלילות נתקפת כסכלות מיתולוגית.
 אמונת הגויים באלים אינה נזכרת כלל.

יש חוקרים הסבורים, שירמיהו (כמו גם הנביאים שלפניו) עוד
 לא כפר בהחלט במציאות האלים ובשלטונם בארצות הגויים (עיין יר' ט"ז,
 יג)⁸. אבל בטולה של דעה זו מוכח מן העובדה, שבס' ירמיה שלטת התפיסה
 הפטישיסטית של האלילות, ו"אלים" לא נזכרו ולא נרמזו בו כלל. עיין א',
 טז; ב', ה, כז—כח; ג', ט; ז', ל; ח', יט; י', ג—טו; י"ד, כב; ל"ב, לד.
 הגויים ישובו מן האלילות לכשיכירו, שאין אדם יכול לעשות לו אלהים
 (ט"ז, יט—כ).

דעה רווחת היא, שס' יחזקאל "גדוש חומר מיתולוגי"⁹. אבל אם
 יש ביחזקאל חומר מיתולוגי, הרי זו בכל אופן "מיתולוגיה חיובית", שהנביא
 עצמו מאמין בה. אבל אין יחזקאל מכחיש איזה מוטיב מיתולוגי-אלילי, ואין
 הוא מזכיר שום ענין מיתולוגי לגנאי. יחזקאל מזכיר את טקס בכוי התמוז,
 אבל את האגדה על מות התמוז אינו מזכיר. בכל הספר אין מלה אחת על
 האמונה באלים מיתולוגיים. בט"ז, כ' וכ"ג הוא מתאר במליצות ארוטיות
 מוגזמות את חטא האלילות של ישראל: ישראל עשו להם "צלמי זכר" לזנות
 בהם וכו'. אבל למרות נטיתו לסממנים ארוטיים, אין כל רמז ליסוד הארוטי
 שבמיתוס האלילי, ואין הוא מסתייע בזה בתוכחתו על האלילות. את האלילות
 הוא מסכם בקצור נמרץ כעבודת "עץ ואבן" (כ', לב).
 דברי לעג על האלילות אנו מוצאים גם בס' דברים. וגם כאן הנחת הלעג

⁸ עיין: Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, (1899), p.182; Kuenen, Volksreligion und Weltreligion, (1883), p. 120s., 316—319; Baudissin, Studien zur Semitischen Religionsgeschichte, (ed. 1911), Vol. I, pp.51, 96, 109, אהרליך, מקרא כפשוטו ליש' ב', וכן סבורים ולהויון, שטדה, דוהם ועוד.

⁹ עיין גונקל, ביאורו לבר', ע' 34; Hölscher, Hesekiel, der Dichter und das Buch (1924), p.9; Dürr, Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez. c. 1. u. 10) im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde (1912), p.6; עיין גם ביאורו של קאסוטו לבראשית: מאדם עד נח (תשי"ד), ע' 39 ואילך.

היא התפיסה הפטישיסטית השלטת בכל הספר. אפייני הוא הלגלוג, שאלהי
 הגויים "לא יראו ולא ישמעו ולא יאכלו ולא יריחו" (ד', כח) מעין זה מצינו
 גם ביר' י', ה; תה' קט"ו, ד—ז; קל"ה, טו—יח; דג' ה', כג. סופר מקראי
 מלגלג על אמונת הגויים באלהים, שאינם אוכלים! אבל אין מלה של
 לעג בפי שום סופר מקראי על משתאות האלים, שבהם האלים זוללים
 וסובאים ומשתכרים.

בקורת ההסבר המקובל

בורות משפטו של המקרא על האלילות הרגישו החוקרים זה כבר,
 וכבר נטו להסביר את התופעה המופלאה, שהמקרא דן על האלילות כעל פטיש—
 שיום בלבד. אבל על משמעותה ההיסטורית של התופעה לא עמדו. ההסבר
 המקובל הוא, שהנביאים מלגלים על עבודת הפסילים בלבד, מפני שהם
 שוללים את מציאות האלים. ההנחה המוקדמת של טענת הפטישיזם היא
 הכפירה במציאות האלים, והנביאים מביעים בטענה הזאת בעקיפין את מש—
 פטם גם על אמונת האלים¹⁰. אבל ההסבר הזה אינו מתקבל על הדעת. באמת
 הוא עושה את התופעה מופלאה פי כמה וכמה.

¹⁰ עיין ספרו הנ"ל של ב. ט. ג. ועיין ביחוד מחקרו היסודי והמסכם של באודי—
 סין: "Die Anschauung des Alten Testaments von den Göttern des Heidentums" בכפרו הנ"ל, חלק א', ע' 49 ואילך. על הויכוח בין דה-רוס ובין הופפלד עיין שם,
 ע' 82. בעקבות הופפלד קובע באודי סין, שטענות הנביאים נגד הפסילים עומדות
 על ההנחה המוקדמת, שהאלים אינם קיימים. זוהי גם תפיסתו של קינן שם, ע' 316—318;
 וכן גם של שולטץ (מובא אצל קינן, שם), Shultz, Alttestamentliche Theologie, (1869), vol. 1. p.45s.
 Hehn, Die biblische und die babylonische Got-; עיין גם: From Stone Age, (1913), p.282, ע' 250; דוהם, ביאורו ליש'
 מ"ד, יט וזחה את כל שיטת הפולמוס הזאת כלקויה ובלתי-מוצלחת. פולך, ביאורו ליש'
 מ"ד, יט מתרץ ואומר, שישעיהו השני ידע, שהאלילי מבחין בין האל ובין הפסל, אלא
 שהנביא נלחם בפולחן המגני של הפסילים, שהיה רוח בעם. אבל ישעיהו השני אינו מגלה
 אף בדבור אחד את ידיעתו. הפולחן המגני של הפסילים היה קשור באמונת האלים ובמיתוס,
 ואי אפשר היה להלחם בזה מבלי להזכיר את אלה. ובאמת אין טענת הסכלות הפטישיסטית
 פוגעת אפילו בפולחן המגני. — מחקר מיוחד הקדיש לשאלה שלנו גם איספלדט, עיין:
 Eissfeldt, Gott und Götzen im Alten Testament, Theologische Studien und Kritiken, (1931), pp. 151—160.
 הו ואלישע הדעה שרק האל, שאינו נעבד בפסילים, הוא אמתי. מכאן נבעה שלילת מציאות

שהרי לפי הסבר זה הנימוק האמיתי והמכריע של משפט סופרי המקרא על האלילות היא שלילת מציאות האלים. ואם כן, איך אפשר, שאת הנימוק האמיתי הם כובשים בלבם ואינם מביעים אותו אף פעם אחת בפירוש? ההסבר הזה תולה כלאחר יד בנביאים ובשאר סופרי המקרא או כשלון טרגי-קומי מתמיד בדבור ובמחשבה או עקמנות, שלא תאמן. במקום לומר, שהפסילים אינם כלום, מפני שהאלים אינם במציאות, הם אומרים במשך אלף שנים תמיד קשהו אחר: הפסילים אינם כלום, מפני שעץ ואבן אינם אלהים. ומשהו אחר זה הם אומרים בפתוס כזה ובהטעמה כזאת, שהשומע יחשוב, שזהו הנימוק האמיתי המכריע נגד האלילות. ולא עוד אלא שסופרי המקרא מגנים את האדם האלילי בבערות. אבל לפי ההסבר טענת הבערות עומדת על שלילת מציאות האלים. אולם האדם האלילי הרי הוא מאמין במציאות האלים ואם כן, איך יכלו סופרי המקרא לגנות בתום לב את האדם האלילי בבערות, מפני שהם עצמם, סופרי המקרא, שלפי תפיסתם האדם האלילי עצמו עובד רק אלהי עץ ואבן, ואין לו אלהים אחרים כלל.

מלבד זה פלא הוא, כיצד יכלו סופרי המקרא להאמין בתולדות פולמוס כזה, המרבה דברים בכיבוד טענה שטחית ובגלית והמבליע לגמרי את הנימוק האמיתי והמכריע. אם הם הכירו את אמונת האלים המיתולוגית, הרי לא יתכן שלא ידעו, שהפולמוס הוא שטחי ואינו פוגע באלילות האמתית. ואם המוני העם בישראל האמינו, לפי ההנחה המקובלת, באלי הגויים ובאגודתיהם, הרי לא היתה מלחמה יעילה באלילות אפשרית בלי מלחמה באמונות אלה. המטרה הראשונה של המלחמה באלילות היתה צריכה איפוא להיות: שירוש אמונות אלה, שהן יסוד ושורש האלילות, מלב העם. אם סופרי המקרא הגיעו לידי הכרה, שהאלים אינם קיימים, היו צריכים קודם כל להנחיל ול-הסביר ולנמק הכרה זו לעם. אולם סופרי המקרא לא רק שאינם משתדלים להשריש בעם הכרה זו, אלא שאף פעם אחת אינם מביעים אותה בפירוש. הם דנים רק בשאלת הפסילים, ומן השאלה העיקרית, שאלת האלים, הם מתעלמים לגמרי. שלילת מציאות האלים היא להם מין "נשק סודי", שאין

האלים: מכיון שיש להם פסילים, הרי שאינם אלא עץ ואבן. אולם אין להבין כיצד יכלה להשתרש בישראל דעה אבסורדית כזאת. ובאמת לא הובעה דעה כזאת במקרא כלל. המקרא אינו שולל מציאות האלים, מפני שעובדים אותם בפסילים. הוא טוען רק שהפסילים אינם אלהים, מפני שהם עץ ואבן.

להזכירו. שכל זה אבסורדי, ברור מאליו. מלחמת המקרא באלילות תובן רק מתוך ההנחה, שהאלילות של העם היתה אך ורק פטישיסטית. באמת כבר ראינו למעלה, שלא רק הפולמוס נגד האלילות, אלא גם הספורים והחוקים מעידים עדות ברורה על כך.

אלילות ישראלית מתה

מה טיבה איפוא של האלילות המשתקפת בספרות המקראית? אלילות זו אינה דמות עקומה, אינה מעשה סילוף לשם פולמוס, אינה המצאה מלאכותית לשם איזו תכלית מתוך תמימות או מתוך עקמנות. האלילות הזאת היא משהו ריאלי-היסטורי: זאת היא האלילות כפי שהיתה קיימת בישראל לפני חורבן בית ראשון. זהו פשר התופעה, שהמקרא יודע את האלילות כפטישיזם בלבד: הוא יודע רק את האלילות הישראלית, וזו היתה אלילות מתה, מדולדלת, אלילות בלי אלים, פולחנית-פטישיסטית, לא-מיתולוגית. טעות היא לחשוב, שעם ישראל נתיחד מכל העמים בימי קדם רק באידיאה המונית איסטית; באמת הוא נתיחד מהם גם באלילות. אלילות מתה כזאת, כפי שהיא משתקפת במקרא, לא היתה קיימת בשום עם על פני האדמה; היא היתה קיימת רק בישראל. ובזה כבר טעו סופרי המקרא עצמם: הם לא הכירו באפיה הישראלית המיוחדת של אלילות זו וזיהו אותה עם האלילות של הגויים. האלילות הישראלית נבראה בכחה של המהפכה המונית איסטית, שהתחוללה בישראל בראשית תולדותיו, בימי משה. המהפכה נטלה את נשמתה של האלילות, אבל האלילות לא עברה כולה מן העולם בבת אחת. מן הפנתיאון העברי הקדמון נשתמרו צללים — "שעירים". אולם נשתמרה גם אלילות מעין האלילות הגויית: עבודת פסילים פטישיסטית מתה, שהיתה קיימת בקצות העם עוד הרבה דורות כ"אמונת-הבל" ממש, היינו: כאמונה, שניטלו שרשיה האידיאולוגיים ולא התאימה לאמונה הלאומית השלטת ולא היתה כח יוצר תרבות ומחבר חבור חי עם היצירה הלאומית. בצורה זו היא קיימת כבר בימי קדם, באותה התקופה, שבה נוצרו ספורים כספור על רחל והתרפים, על יעקב ואלהי הנכר, על השפטים בדגון. אלילות זו מעידה באמת עדות ברורה, שישראל היה עם מונית איסטי מימי קדם, גם בכל משך תקופת ה"אלילות" שלפני החורבן. אלילות מתה זו הרגיזה אף היא את המקנאים, וגם אותה הם חשבו לחטא גורלי בתולדות ישראל. גם עבודה פטישיסטית הם חשבו להפרת ברית ולכשלון לעם יהוה. הם לא רצו להשלים גם עם תרפים בכר הגמל, אבל האלילות, שבה נלחמו, היתה באמת רק אלילות מתה.

אמנם, האלילות הישראלית הזאת ניוונה בכל הדורות מהשפעת הנ-
 כר. כי אף-על-פי שהיא באמת "ישראלית", הריהי נחשבת בכל המקרא
 למשהו זר, לא-ישראלי. אלים ואגדות-אלים לא יכלו לחיות באוירה המונו-
 תיאסטית של ישראל. אבל תוצרת של פסילים היתה באה מן הנכר, והעם
 היה תולה בהם איזה כח מגי. השפעת הנכר לא יכלה להוליד בישראל סינק-
 רטיזם ותיאוקרסיה. לא היה בסיס אידיאולוגי לסינקרטיזם. לא היה פנתיאון,
 שבו יכלו אלים נכרים למצוא להם משכן. לא היתה משפחת אלים, שבה יכלו
 אלים נכרים "להתחתן". סינקרטיזם ותיאוקרסיה מביאים בכל מקום במשך
 הזמן לידי התאזרות האלים חזרים במשכנם החדש. היסוד הנכרי נטמע
 ונבלע באמונה הלאומית. אולם בישראל האלילות היא תמיד עבודת "אלהי
 נכר". מן התרפים של לבן ו"אלהי הנכר" של בני בית יעקב ובעל פעור של
 השטים (במ' כ"ה, א-ה) עד "מלכת השמים" של הנשים בדור ירמיהו נשאר
 ה"פנתיאון" האילי בישראל משכן לאלהי הגויים. לא היו בו "או-
 רחים", היו בו רק "זרים", "אלהים לא ידעום, חדשים מקרוב באו" (דב' ל"ב,
 טז-יז), והעובדה, שאין במקרא שום זכר לטיבם המיתולוגי של אלהי הגויים,
 מלמדת אותנו מה משמעותה האמתית של זרות זו. היא מלמדת אותנו,
 ש"הפנתיאון" האילי בישראל היה "פנתיאון" של מסכות, של פרצופים, של
 "אלילים אלמים".

שני עולמות

המסקנה הזאת יכולה לכאורה להראות אף היא כפרדוכסלית מאד. איך
 אפשר, שהתקופה המקראית "לא ידעה" את אמונת האלים? עם ישראל חי
 בעולם האילי. בינו ובין העמים האיליים היה מגע תדיר. בישראל עצמו
 קיימת היתה עדיין עבודת אלילים, ומזמן לזמן אף קמו בקרבו עובדי אלילים
 קנאים וקיצוניים. יחזקאל ראה, אם גם במראה, בבית המקדש נשים מבכות
 את התמוז. איך אפשר, ש"לא ידעו" בישראל, שהגויים מאמינים באלים חיים?
 וביחוד — איך אפשר, שסופרי המקרא עצמם "לא ידעו"?

אולם לתופעה זו של אי-ידיעת האלילות בישראל מקבילה תופעה
 מופלאה אחרת של אי-ידיעה, שאין שום אדם מטיל בה ספק: אי-ידיעת
 האמונה הישראלית בעולם האילי. אמונה זו עתידה היתה
 להתריב את האלילות בארצות ממשלתה. אולם-מה יודעים עמי ימי קדם
 עליה? במצרים, בבבל, באשור, בכנען, בפרס אין שום זכר להשפעת
 האמונה הישראלית, ואין רמז למציאותם של נביאי ישראל. המגע עם
 ישראל לא הביא לידי ידיעת יצירתו, ואפילו אחרי החורבן, בשעה שהיהודים

כוננו ישובים רבים וגדולים בקרב העמים האיליים, דתם נשאת במשך
 מאות בשנים "ארץ לא נודעת" לגויים. הפרסים אינם יודעים אותה יותר מן
 המצרים או הבבלים הקדמונים, גם היוונים והרומיים בסוף בית שני אינם
 יודעים מה טיבה. כמה ממהגיה ונימוסיה הם מכירים, אבל היא עצמה ספר
 חתום היא להם. ואפילו אותם המוני הגויים, שקבלו השפעה מן היהדות בסוף
 בית שני, קלטו תחלה את מנהגיה החיצוניים, ואילו תכנה האידיאולוגי עוד
 נשאר זמן רב זר להם. זוהי תופעה מקבילה להשפעה הפולחנית-בלבד של
 האלילות הנכרית על ישראל בימי בית ראשון. אלף שנים היה אפוא האמונה
 הישראלית ופועלת בשכנותם של העמים האיליים או בקרבם, ואין הם יודעים
 אותה. דבר זה מלמד אותנו, שבספירה של היצירה הדתית היו ישראל והאומות
 שני עולמות נפרדים, סגורים זה בפני זה. קרובים היו במקום ובזמן, ורחוקים
 בהלך-נפש מהלך אלף שנים. ואם האמונה הישראלית נשארה חבויה מעין
 הגויים במשך אלף שנים, כלום פלא הוא, שישאל אף הוא לא הכיר את
 האמונה האלילית של הגויים?

ועם זה אין לטעות בקביעת היקפה ומשמעותה של אי-הידיעה הזאת.

שאנו מדברים עליה כאן.

בספרות המקראית אין אנו מוצאים בהחלט שום ידיעה בטיבה של
 אמונת-האלים הגויית. זוהי עובדה גלויה וברורה, סלע שאין להזינו. אולם אין
 זאת אומרת, שבתקופה המקראית לא היו בישראל אישים או אף חוגים,
 שידעו את אמונת האלים. מנשה והדומים לו ודאי ידעו. אולי היו גם בין
 יוצרי הספרות המקראית אנשים, שידעו יותר ממה שהם מגלים בדבריהם.
 אלא שאין לנו שום אפשרות להוציא משפט בשאלות ביוגרפיות כאלה. רק דבר
 אחד ברור: האומה הישראלית לא ידעה את אמונת האלים. וגם בזה אין
 הכוונה לידיעה מופשטת, עיונית, חיצונית, שטחית. ידיעה כזו אולי היתה פה
 ושם גם בעם. אבל האומה לא ידעה את אמונת האלים ידיעה חיה,
 שרשית, נפשית. היא לא היתה בה כח יוצר. במדה שהיתה בקצות העם איזו
 ידיעה, היתה זו ידיעה ממרחקים, זרה, תלושה, מתה. האומה היתה חיה ויוצרת
 בספירה אחרת. את העולם האילי ראתה רק מתוך ערפל-של-סנורים.

ולא עוד אלא שיש לשים לב לכך, שערפל-של-סנורים מעין זה חוצץ
 באמת תמיד בין ספירה של יצירה לחברתה. כי בכל מקום, שנולדת שם
 תרבות לאומית מקורית, מתהווה עולם-יצירה סגור. זהו סוד אחריות-
 הסגנון של היצירה הלאומית. במשך דורות היצירה הלאומית המקורית
 מגלה את עצמה בסגנון אחיד, כעולם בפני עצמו. כל מה שיצרה האמונת
 המצרית, הבבלית-האשורית, היונית, הסינית וכו' בתקופת היצירה המקורית

טבוע במטבע מיוחד ואחיד, ללא תערובת זרה. והלא גם כאן יש לשאול: כלום לא ראו ולא ידעו אמנים אלה במשך דורות יצירות בסגנון אחר? ודאי ראו וודאי ידעו. אבל ידיעת סגנונות אמנות נכרים לא היה לה ערך מכריע. הידיעה נשארה חיצונית, זרה, ידיעה ממרחקים, והיצירה הלאומית המשיכה לבנות לה את עולמה שלה. ערפל הסגורים, שהיה חוצץ בין האמונה הישראלית ובין האלילות היה אולי כבד ביותר, ומרחק ביניהן היה אולי גדול ביותר, מפני שהנגוד ביניהן היה עמוק ביותר, שרשי ותומי. אבל הזרות כשהיא לעצמה אינה מיוחדת לשתי ספרות-יצירה אלה.

הערכת מלחמת המקרא באלילות

העובדה, שמלחמת המקרא באלילות היא לא מלחמה באלילות האמתית אלא באחת מתופעותיה הטפלות והבלתי-חשובות — בפטישיזם, קובעת את ערכה ואת מקומה ההיסטורי של מלחמה זו גופה כתופעה טפלה ובלתי-חשובה, שלא מלאה כל תפקיד בהתהוות המונותיאזם הישראלי. תמציתה הרעיוני של מלחמה זו היא ההכרה, ש"עץ ואבן" אינם אלהים. בהכרה שטחית ובגלית זו אין משום שלילת האלילות האמתית, ולא מתוכה נבעה האידיאה המונותיאזם איסטית. זוהי תעיה פטלית של המדע המקראי, שהוא מחפש בפולמוס זה את ההבעה של האידיאה המונותיאזם. השאלה, אימתי הובעה הכפירה במציאות האלים, נראית לחוקרים כשאלה מרכזית. יש אומרים, שרק ישעיהו הושיע הגיע להכרה, שהאלים אינם קיימים, והכרה זו הוא כאילו מביע בדבריו הלעג על הפסילים. ויש אומרים, שהכרה זו כבר הובעה קודם לכן. ההנחה היא, ששלילת מציאות האלים היא שיא מלחמת המקרא באלילות, ובה נתבטא המונותיאזם העיוני והעקבי. אולם על יסוד כל האמור עלינו להשיב על השאלה היא תשובה מדהימה ביותר: מציאות האלים אינה נשללת במקרא בשום מקום. שום סופר מקראי לא הביע שלילה זו בפירושו. אבל כבר ראינו, שהפולמוס נגד הפטישיזם אינו מביע שלילה זו גם בעקיפין. גם ישעיהו השני מדבר רק על הפסילים ואינו מביע שום משפט על האלים. באותם המקומות, שבהם נזכרו האלים, מציאותם אינה נשללת, אלא הם נחשבים לשיים. זה מתאים להלך-רוחם של הקדמונים. זאת אומרת שהמונותיאזם לא נולד בשעה שהובעה על ידי מי שהוא מסופרי המקרא הדעה, שהאלים אינם קיימים, מאחר שדעה כזו לא הובעה כלל. המלחמה המקראית באלילות מכוונת רק נגד עבודת הפסילים. ומפני זה אין מהותה הפנימית של האמונה הישראלית באה בה לידי בטוי כלל.

אולם גם דבר זה יש להטעים, שאין בספרות המקראית, ובשום חלק ממנה, גם אמונה במציאות האלים ובשלטונם, ואין בה מעבר מאמונה לשלילה וממונולטריה למונותיאזם. המקרא אינו מביע שום משפט על האלים, אינו מודה בהם ואינו כופר בהם, מפני שהאלים הם מחוץ לאופק של המקרא, הם מתו והיו כלא היו. כבר ראינו, שגם בספורים העתיקים אין אפילו הגויים מאמינים באלים כלל. ודוקא בזה מתבטאה שרשיותו של המונותיאזם הישראלי: הוא בונה ויוצר בעולם בלי אלים, בזמן שלא חררי מיתת האלים.

יצירה אינטואיטיבית ללא מבע

מתוך ההכרה באפיה האמתית של מלחמת המקרא באלילות מתחזרת לנו פרשת התהוותה של האמונה הישראלית. העובדות הן ברורות: המקרא אינו נלחם באלילות האמתית, ועם זה האמונה המקראית היא לא-אלילית בעצם מהותה. המקרא אינו שולל את מציאות האלים, ועם זה שלטת בו אמונה באל אחד; האלים הם מחוץ לאופק עולמו. המקרא אינו נלחם במיתולוגיה, ועם זה האמונה המקראית היא לא-מיתולוגית בעצם מהותה. בבחינה אוביקטיבית יש בין האמונה המקראית ובין האלילות נגוד מטפיסי ונגוד מוסרי. הנגוד הוא שרשי, תהומי. הוא מתבטא בכל פרט ופרט, באגדה, בפולחן, בנבואה, במוסר וכו' וכו'. אבל הנגוד הזה לא הובע אף במלה אחת. האמונה הישראלית היא ראיית-עולם חדשה, לא אלילית. אבל הפולמוס המקראי הוא שטחי פריפרי, ואת החדש-באמת אינו מביע. האמונה הישראלית סלקה את התיאוגוניה. אבל זה לא נאמר ולא הוטעם. היא בטלה את הפלוג המיני באלהות, אבל זה לא הובע. היא סלקה את האידיאה של שעבוד האלהות לחוקי התהוות, אבל זה לא נאמר. וכן להלן. בדורות מאוחרים, בתקופת ההלניזם והנצרות, כשהתחוללה המערכה בין האמונה הישראלית ובין האלילות האמתית, הובע והוטעם הנגוד המטפיסי-המוסרי. בפולמוס זה השתמשו גם בטענת הפטישיזם, אבל ערך מכריע היה להטעמת העליונות המטפיסי-המוסרית של האמונה הישראלית. בפולמוס המקראי אין עוד מבע לעליונות זו, אף-על-פי שבבחינה אוביקטיבית היא כבר קיימת ועומדת. זאת אומרת, שבתקופה המקראית האמונה הישראלית קיימת כיצירה אינטואיטיבית, שמהותה החדשה עוד לא נתפסה ולא באה לידי מבע כלל. יצירה זו לא נולדה מתוך מלחמת המקרא באלילות הפטישיסטית. אדרבה, היא קדמה למלחמה זו, ומלחמה זו נולדה מכחה. כי האמונה החדשה היא שהמיתה את האלילות בישראל והיא

אשר גרמה להתהוות אותה האלילות המתה, שהמקרא נלחם בה.

ולא זו בלבד אלא שגם בגורלה הִיִּסְטוֹרִי של האמונה הישראלית לא היה ערך מכריע לפילוסופיה המקראית על האלילות: לא בכחה של פילוסופיה זו נחלה נצחון על האלילות בישראל ובעמים. עם ישראל לא בער את האלילות מקרב אחריו החורבן, מפני שהכיר סוף סוף, שעץ ואבן אינם אלהים. כל שכן שטענת עץ ואבן לא יכלה להכריע את האלילות הגויית. כי טענה זו לא פגעה פגיעה כל שהיא בעיקר האלילות: באמונה ברוי אלים. כחה הלאומי והאוניברסלי של האמונה הישראלית היה גלום ביצירתה האני-טואיטיבית החדשה. מלחמת הדברים באלילות היתה שטחית. היצירה האינטואיטיבית היתה יצירת-מעמקים. היא נתגבשה בכל ספירות חיי האומה ונסתמלה בעולם מלא של סמלים בפולחן, בנבואה, בשירה, בספור, וכו'. וכו'. הערך התרבותי הלאומי והעולמי של התקופה הוא ביצירה אינטואיטיבית זו ולא בדברי הפולמוס נגד האלילות. הכח העצום, ששפע מתוך היצירה האינטואיטיבית הישראלית, הוא שהכריע את האלילות.

אולם ברור, שיצירה אינטואיטיבית רבת גונים כזאת, אינה יכולה לבוא לעולם אלא כיצירה של אומה. דברי הפולמוס הם של יחידים, אבל היצירה האינטואיטיבית היא של האומה. יצירה זו משגשגת ומגיעה לשיא בעצם תקופת ה"אלילות" של ישראל. זוהי תופעה רבת-משמעות מאין כמותה. היצירה הישראלית הלאומית היתה מונותיאיסטית בימי בית ראשון, בימי ה"אלילות", לא פחות מאשר בימי בית שני. ה"אלילות" הישראלית היתה תופעת-שטח, כמו שהפילוסופיה של האלילות היתה שטחית. ה"אלילות" לא מיעטה את דמות היצירה המונותיאיסטית האינטואיטיבית בישראל, מפני שהיתה או שריד נמושי או גוף זר. עולמו של המקרא הוא עולם בלי אלים, מפני שעולמה של האומה הוא עולם בלי אלים. הנצחון על האלילות האמתית הוא שהיה בראשית, בכחו נוצרה ה"אלילות" הישראלית, בכחו נוצר מרחק-הסגורים בין ישראל לעמים. העובדות מכריחות אותנו להניח, שלא זה בלבד, שהאידיאה כבר חוללה או מהפכה עמוקה בחיי האומה; שהאידיאה לא הופיעה בחוג של יחידים, כתורה איווטריית, אלא נעשתה עם הופעתה יסוד ושורש של יצירה לאומית חדשה.

ספר דברים והספור על מעשי יאשיהו

בפולמוס על "השערת דהיוט" תופסת שאלת ההתאמה בין ס' דברים ובין הספור על מעשי יאשיהו במל"ב כ"ב—כ"ג מקום מרכזי. מגיני ההשערה מטעימים את ההתאמות, מתנגדיה מבליטים את אי-ההתאמות. המתנגדים מראים ביחוד על הסתירה שבין מל"ב כ"ג, ט ובין דב' י"ח, ו—ח: יאשיהו פוסל את כהני הבמות מלעלות אל המזבח, נגד החוק המפורש בדב' י"ח, ו—ח. זה מוכיח, לדעתם, ש"הספר", שנמצא בבית ה' בימי יאשיהו, הוא לא ס' דברים שלנו. אולם יש גם אי-התאמות אחרות, שלדעת המתנגדים יש בהן כדי לעורר את הספק, אם ה"ספר" של ימי יאשיהו היה דוקא ס' דברים.

הרפורמה של יאשיהו כללה, לפי הספור, פעולות מסוגים שונים. יאשיהו ביער את האלילות הפומביות והשמיד את סמליה. הוא הסיר וטימא את במות ה' ביהודה, הביא את כהניהן לירושלים ופסל אותם מן המזבח. הוא הסיר וטימא את במות ה' בצפון (בבית אל ובערי שומרון) והרג את כהניהן. הוא צוה את כל העם לעשות את הפסח בירושלים "ככתוב על ספר הברית הזה". הוא ביער את האובות ואת הידעונים ואת האלילות הפרטיות מן הארץ. — ביעור האלילות יש לו יסוד בס' דברים, אבל — גם בסדרי-החוקים האחרים שבתורה. פיסול כהני יהודה מן המזבח "סותר" לס' דברים, כאמור. הריגת כהני הצפון אין להסבירה מתוך ס' דברים, שהרי אלה היו כהני במות ה'. אבל גם נתיצת הבמות וביחוד טימואן אין להם יסוד בס' דברים, כי ס' דברים אינו מצוה לנתוץ או לטמא את במות ה'. אין איפוא לומר בשום פנים בפשטות ובלי סייג, שס' דברים הוא תכנית הרפורמה של יאשיהו.

על השאלה הזאת עמד לאחרונה אלטי. אלטי דוחה את הבקורת של אסטרייכר, הלשר, ולטש וחבריהם השוללים את השערת דהיוט. אבל הוא סבור, שיש משהו נכון בבקורת זו ושיש לצמצם צמצום מסוים בהשערת דהיוט בניסוחה הקלסי. אי-ההתאמות, שישנן בין ס' דברים ובין הספור על מעשי יאשיהו, מוכיחות, שהספר לא נוצר בחוגו של יאשיהו לשם הרפורמה, וכך הן מוכיחות, שלא כל הרפורמה נובעת מן הספר. למספר הספור

נדפס לראשונה בספר בירם, פרסומי החברה לחקר המקרא בישראל, ספר ב (תשט"ז), ע' 24—18.

¹ עיין: אלט, Schriften, כרך ב, ע' 275—250: "Die Heimat des Deuteronomiums".

מכבשונה של היצירה המקראית

קובץ מאמרים

מאת

יחזקאל קויפמן



הוצאת דביר תל-אביב תשכ"ו