

פרק ב': אמונת האלים בישראל

מרבית השמות שהזכרנו בפרק הקודם – אלים, בני אלים, אלהים, קדושים, שמים, כוכבים – מופיעים במקרא במשמעות של ישויות אלהיות. נוסף להם בא במקרא במשמעות זו גם השם "בני-אלהים" הבנוי אף הוא, בעצם, ממרכיבים המצויים בספרות אוגרית. השם "אלנים" חסר בספרות המקרא. מן השמות המציניים את כלל-האלים, ומלכתחילה את אסיפתם, מופיעים במקרא "דור" ו"עדה". נעדר ממנו השם "פחד". תחתיו מצוי ביטוי אחר – "סוד". השמות מופיעים בכתובים הבאים¹:

אלים: שמ' ס"ו 11, תה' נ"ח *2.

בני-אלים: תה' כ"ט 1, פ"ט 7.

אלהים: בר' ל"ב *2-3, ל"ה 7, תה' ז' 8, ח' 6, פ"ב 1, 6.

בני (ה) אלהים: בר' ו' 1-4, דב' ל"ב *8, *43, איוב א' 6, ב' 1, ל"ח 7, הש' דנ' ג' 25.

קדושים: שמ' ס"ו 11, דב' ל"ג 3, הו' י"ב 1, זכ' י"ד 5, תה' ט"ז 3-4, פ"ט 6, 8, צ"ג 5, מש' ט' 10, ל' 3, איוב ה' 1, ט"ו 15, ב"ס מ"ב 17.

שמים: דב' ל"ב *43, יר' י"ד 22, תה' פ"ט 6, איוב ט"ו 15.

כוכבים: איוב כ"ה 5, ל"ח 7.

דור: עמ' ח' 14.

עדה: תה' ז' 8, פ"ב 1, צ"ג 5.

סוד: תה' פ"ט 8, איוב ט"ו 8.

הדבר הראשון הבולט לעין בכתובים אלה הוא אופן פיזורם במקרא. מיעוטם מצוי בספר בראשית ובשלוש שירות שבתורה, רובם הגדול מופיע בספרי השירה וההוכמה, תהילים, משלי ואיוב. העדרם מרוב ספרי התורה ומן הספרים ההיסטוריים בולט ביותר. ארבע הזכרות בלבד יש בדברי הנביאים הקלאסיים ושלוש מהן בקונטסט של גנאי ופולמוס. מכאן ניתן ללמוד שהאמונה בישויות אלוהיות אלה – תהיה משמעותן אשר תהיה – איננה נחלת כל היצירה המקראית.

(1) סימון ככוכב (*) פירושו סכס משוחזר. הסכסטים ידונו בסמוך.

שכבות נרחבות במקרא, המבטאות את השקפותיהם של חוגים שונים ותקופות יצירה מקיפות, נמנעו מלהזכיר את "בני האלהים", בשם זה או בשמות הנרדפים לו.

השאלה העיקרית היא שאלת מהותן של הישויות המכונות בשמות שהזכרנו. לכתחילה מתבקשת המסקנה כי שיתוף המונח, בכנען ובמקרא, פירושו גם שיתוף המושג. לפי זה יהיו "אלים, בני אלים, אלהים" – פשוטם כמשמעם – ריבוי של אלוהויות. אבל, מאידך, ברור מראש כי האמונה באל יחיד לא יכלה לשמור בספרותה את המונחים הללו בלי לייחס להם משמעות חדשה, שתתאים למושגיה היא על העולם האלוהי. אכן מוצאים אנו כי לעיתים מתרגם תה"ש את "אלהים" ביחיד, למרות שלפי הפועל הסמוך לו בנוה"מ ראוי היה לתרגם ברבים: בר' כ' 13, ל"ה 7, שמ' כ"ב 8, תה' נ"ח 12. במקומות אחרים מתרגם תה"ש את "אלהים" ואת שאר המונחים הנרדפים לו ע"י "מלאך" או "מלאכים". כך בבר' ו' 2 (בכתבי היד העיקריים), דב' ל"ב 8, 43 (ראה להלן) תה' ח' 6, צ"ז 7, איוב א' 6, ב' 1, ה' 1, ל"ו 14, ל"ח 7, דנ' ב' 11, ג' 25.

אולם הקניית המשמעות החדשה איננה תהליך פרשני בלבד, כלומר תהליך שבו הובנו הסכסטים הישנים הבנה חדשה לפי האמונה של הדורות האחרונים. ספרות קומראן נוקטת אף היא בחלק משמות אלה במשמעות של מלאכים². גם הכתוב בדנ' ג' 25: "ורוה די רביעיא דמה לבר אלהין" – מקבל את פירושו מיד בסמוך "ברין אלהון... די שלח מלאכה ושויב לעבדוהי" (פס' 28). "בר אלהין" ו"מלאך" הם במקום זה שני שמות ליצור אחד. השם הראשון מגדירו מבחינת מהותו ומעמדו, השתייכותו לעולם האלוהי, ואילו השם השני מגדיר אותו

(2) בכתבי הכת באים המונחים: אלים, בני אלים (זה – רק בהודיות קסע 2 שו' 3), קדושים, שמים (זה – רק עם המרכיבים בני-, בחירי-, גבורי-, עירי-), עדה. חסרים לגמרי, במשמעות מלאכים, המונחים: אלהים, כוכבים, סוד. "סוד קדושים" בהודיות ד' 25 הוא כינוי לכת, נרדף לשם המקובל "עצת-היחד". ראה גם להלן, פרק ג' הערה 20.

מבחינת תפקידו במעשה - שליחותו אל העולם הנדאה לתשועת עבדי ה'.³
נמצא, אפוא, כי בשכבות המאוחרות של המקרא יכולים המונחים הנזכרים להיות מכוונים למלאכים.

גם בשכבות עתיקות יותר נמצא לעיתים שימוש בשם "אלהים" במשמעות מושאלת. בעלת האוב מעין דור אומרת כי ראתה "אלהים עולין מן הארץ" (שמ"א כ"ח 13), ואין ספק כי היא מתכוונת רק לרוחות המתים העולות משאול. הושע מתאר את מאבק יעקב ונצחונו על המלאך במילים "...שרה את אלהים וישר אל מלאך..." (י"ב 4-5). התקבולת מעידה כי גם כאן בא "אלהים" במשמעות מושאלת: "אלהים" הוא המלאך. מותר להסיק מדוגמאות אלה כי השם "אלהים" יכול היה לציין באופן סוגי כל ישות שלא מעלמא הדין.

השאלה היא בנוגע לשאר הזכרות ה"אלים" וכו' בשכבות עתיקות שבמקרא. האם הולמת את הכתובים המשמעות הפוליתאיסטית המסתברת מן הספרות האוגריתית-כנענית, או מתאים להם הפירוש האנגלולוגי שניתן להם כבר בתה"ש ושהוא הנכון בלי ספק בס' דניאל ובספרות קומראן, או שמא הם מתפרשים בהוראה הכללית של ישויות לא-אנושיות, כפי שנמצא בשמ"א כ"ח ובהושע י"ב. התשובה איננה בהכרח אחת לגבי כל הכתובים. אף זאת - ייתכן שבין התפיסה הפוליתאיסטית והתפיסה האנגלולוגית תימצא גם איזו דרגת ביניים שתוכל להסביר את אחדותו המתמידה של המינוח.

*

1. הפולמוס נגד אמונת האלים

מן הכתובים שהבאנו בולטים בחד-משמעותם הפסוקים הכוללים פולמוס נגד האלילות. בפולמוס זה נשללת עבודת האלילים, לפעמים גם נשלל קיומם של האלילים עצמם, אבל עם זאת מתחייבת מן הפולמוס משמעות פוליתאיסטית של השמות שכלפיהם הוא מופנה. על כתובים

(3) כאן, וכאן בלבד - 'כדנ' ג' - הולמת הבחנתו הספרותית העדינה של דילמן, 1892, 119. אולם לא בספר בראשית, וראה להלן.

אלה יש למנות את הבאים:

יר' י"ד 22 - "היש בהכלי הגוים מגשמים ואם השמים יתנו רביבים? הלא אתה הוא ה' אלהינו ונקוה לך כי אתה עשית את כל אלה!"

מן התקבולת "הכלי גויים" // שמים" למד קאסוטו כי אין כאן "שמים" במובן פיזי אלא משמעות, כמו באוגרית, "אלהים"; במקרה זה אלהי הגוים דוקא⁴. הצירוף "הכלי הגוים" מלמד על איבתו של הנביא לאמונה באלים אלה. ההמשך "אתה הוא ה' אלהינו" חוזר אל "מגשמים - יתנו רביבים" וכוונתו: אתה הוא ה' אלהינו הנותן רביבים. "כי אתה עשית את כל אלה" מכוון, באופן טבעי, אל שמים שנזכרו לפני כן⁵. המעבר למשמעות פיזית של שמים מסתבר בכך שאלוהויות הגוים הן אלוהויות אסטרליות (צבא השמים), ועכשיו יכול הנביא, לאחר שביטל את אלוהותם, לדבר עליהם כעל עצמי טבע גדולים, מעשה ידי ה'⁶. מכאן יש, אפוא, ראייה לשימוש "שמים" בהוראת "אלים", אף כי אין ראייה ברורה כי היו "שמים" אלו נערצים גם על ידי בני-ישראל⁷.

(4) היחיד, עד כמה שידוע לי, שהבין את משמעות "שמים" כאן היה קאסוטו, האלה ענת, 79, אשר הגיע להבנה זו בעזרת כתבי אוגרית, (ראה לעיל, פרק א'). איש מכל הפרשנים לפניו לא ראה זאת, אף כי אפשר היה להסיק זאת גם בעזרת המקרא בלבד (דב' ל"ב 43 בתה"ש, תה' פ"ט 6, איוב ס"ו 15). הפירוש המקובל היה זה שניתן כבר ע"י רש"י: "אם השמים יתנו רביבים - מאלהים". הגדילו לעשות אותם המתרגמים שהכניסו פירוש זה אל תוך תרגומם (גיזברכס, 1907, נסתר 1934, דנפלד, 1946, ברייס, 1965). זכותו של פולץ, 1928, היא כי שיער שאולי נדחית כאן אמונה באחד האלים הנקרא "שמים".

(5) דון יצחק אברבנאל, בפירושו למקומו, שקל את זה כאחד הפירושים. פולץ, 1928, מפרש: "את כל אלה - את השמים ואת הגשם ואת הבצורת..." אתה האל הכל יכול."

(6) לפי הידיעות בס' מלכים, בספרי הנביאים מן התקופה הזאת ובדב' ד' ו-י"ז מוסכם בין החוקרים כי פולחן צבא-השמים נפוץ בישראל במאות השמינית-שישית. ראה למשל ברייס, 1960, 290/1.

(7) אך ראה ההערה הקודמת. בתשובת ה' (ט"ו 1-4) לתפילת ירמיהו (י"ד 19-22) נאמר: "בגלל מנשה בן יחזקיהו מלך יהודה על אשר עשה בירושלים". תשובת ה' רומזת לצבא-השמים. היא מזכירה לירמיהו

עמ' ח' 14 - "הנשבעים באשמת שומרון ואמרו חי אלהיך דן וחי דרך באר שבע ונפלו ולא יקומו עוד".

נויברג, בהשפעת הממצא האוגריתי והכנעני, (דר=אסיפה ומועצה של אלים) הגיה את הכתוב כאן "וחי ה'ך, באר שבע"⁸.

גירסתו זו מתבקשת הן מפני התקבולת "חי אלוהיך דן", והן מפני שאין משמעות לשבועה אלא בשם אלים, עד כדי כך שבלשון המקרא, שבועה והזכרת שם האל הם מושגים נרדפים (שמ"ב י"ד 11). אפשר שיש לגרוס בפסוק "הנשבעים באשמת שמרון יאמרו" וכו',⁹ על ידי כך יתקבל המשך זמנים תקין יותר: אלה הנוהגים להישבע באשמת שומרון¹⁰

כי העם לא התייחסו ל"השמים" כאל "הבלי הגוים", אלא עבדו אותם בבית ה' ממש (מל"ב כ"א 5).

(8) נויברג, 1950. "דרך באר שבע" היה קשה לפרשני כל הדורות. תה"ש תרגם לפי הענין "אלהיך, באר שבע". ת"י: "נימוסי באר שבע" (דרך=משפט!). רד"ק נאבק בפסוק קשות: "חי אותו שהלכנו אחריו דרך באר שבע". החדשים ניסו לתקן: "בארך" (וולהאוזן, 1892), "בִּרְךְ" (אהרליך) "צוּר" ("פ חיות, פירוש לס' עמוס, סדרת כהנא, קיוב תרס"ז), "דִּרְךְ" (=אלהי מחסך, הופמן ווינקלר אצל זלין, 1929). הם הכירו כי מתאים כאן כינוי השייכות לנוכח וחפשו את התקבולת ל"אלהיך". ויש אשר ניסו לקיים את הכתוב כשבועה בדרך העליה לרגל כמנהג מוסלמים, (הרפ, 1905, דרייבר, 1915). אולם נכונה העיר זלין, 1929, כי אין שבועה בעצמים מקובלת בתנ"ך.

(9) תה"ש גורס: "הנשבעים והאומרים". אפשר שזה היה הנוסח שלפניהם. אבל הוא נראה כשיבוש שבא מהתאמה מוטעת של צורת הפועל. התיקון המוצע בפנים קל מאד (חילוף ו'-י') ומתאים לכלל כי בתחום העתיד יכול "וקסל" להמשיך עתיד של חיווי (יקסול). ראה למשל עמ' ט' 3 ("אחפש ולקחתים"), ואל ד' 18 ("ומעין יצא והשקה") ועוד דוגמאות הרבה (ז' ויון, סעיף 119).

(10) רבו הדעות בדבר משמעות "אשמת שמרון". הנטיה הסבعية היא להסמך אותה אל "אשימא" (מל"ב י"ז 20, אדז'היל, 1926), או אל "אשם-בית-אל" מכתבי ייב (רובינסון, 1938). באחרונה אף נמצאה אלוהות אוגריתית אַת'מ (אסטור, 1966, 281/2). אולם לפי הבנתנו את הפסוק נראה שהכינוי "הנשבעים" מתאר את פעולת הקבע, ואילו הפעלים שאחריו "ואמרו" (=יאמרו) "ונפלו" את התרחשותה בעתיד של פעולת הקבע. על כן "אשמת שמרון" הוא כינוי כולל לאלוהויות הנזכרות אח"כ, אלהי דן ודור באר שבע. לפיכך הוא כינוי גנאי כגון "חסאת

יישבעו, פעם נוספת, באלהי השקר שלהם, אלהי דן ואסיפת האלים של באר-שבע, ואז יפלו וימותו.

יש מקום לפקפק אם כאן מדובר באמונות שהיו נפוצות בישראל בימיו של עמוס. תוכחה נגד אלילות תופסת אצל עמוס מקום מצער, וגם במקום אחד נוסף (ב' 4-5) היא חשודה, על סמך שיקולים פנימיים, כתוספת לגוף דבריו של הנביא. בפרקנו תוכנם של הדברים מפס' 11 ואילך - צפיות הנוגעות להתמעטותה או התרבותה של הנבואה - דומה לנבואות הפזורות ביואל ג', זכ' י"ג 2-6; הוא הדין בשוטטות כל הארץ (למה ישראל דווקא? האין זה העולם כלו?) לחפש את דבר ה' המזכירה את הנבואות בזכ' ב' 14-17, ח' 20-23. נדמה לי, על כן, כי הנבואה נרשמה בזמן ששלוש הערים הנזכרות - דן, שומרון, באר שבע - היו מיושבות זרים, ארמים כותים ואדומים, וכלפיהם מובעת צפיה לקץ האלילות¹¹. נראה לי, אפוא, כי הכתוב משמש עדות נאה למשמעותו של השם "דִּרְךְ", אבל לא לנפוצותן בישראל של האמונות הקשורות בשם זה.

הו' י"ב 1 - "סבבני בכחש אפרים" ובמרמה בית ישראל
ויהודה עד רד עם אל ועם קדושים נאמן.

על הבנת הפסוק מקשה המילה "רִד" שבצלע השלישית, וכך תוכנה של הצלע הרביעית הנראית כמשבחת את יהודה בניגוד לישראל. שבח זה אף עורר ספיקות בדבר האבתנסיות של הדברים¹².

היה זה שוב קאסוטו הראשון אשר פירש את מחציתו השניה של

ירבעם" (מל"א ט"ז 31 וכו') או "חסאת ישראל" (הו' י' 8). כך סברו הרפ, 1905, צ"פ חיות, דרייבר, 1915, זלין, 1929.

(11) ולא נראים לי דברי קריפט, 1955, 316-319, הטוען לטובת האבתנסיות של הנבואה.

(12) הגירסאות והפרושים רבו מספור ואין טעם לחזור עליהם. רובם מסוכמים אצל הרפ, 1905, ו-וולף, 1961.

הפסוק כצורתה אך כגנאי ליהודה¹³. לכך הוא הגיע בפרשו את "אל" ו-"קדושים" ככינויים לאלים זרים, אלים כנענים, במשמעות שראינו בכתבי אוגרית (אֵל, בנ קדש), ובכתובות הפיניקיות (אל, קדשמ), והמצויה גם בתנ"ך (אל - יש' י"ד 13, יח' כ"ח 2; על "קדושים" ראה הרשימה לעיל והדיון להלן). פירוש זה של הפסוק אף מעביר את החשדות בדבר האבתנסיות שלו, שכן מעתה אין בו עוד חריגה מתוכן הפרק. אין גם מקום לשער כי "יהודה" החליף כאן את השם המקורי "יעקב"¹⁴.

באחרונה דחה וולף, 1961, את פירושו של קאסוטו מתוך השיקולים הבאים: (א) כי המחצית השניה הפותחת בנושא מטעימה אותו, ואם כן יש הבדל בין נושא החלק הראשון ונושא החלק השני של הפסוק. (ב) כי "עד" אחרי הנושא מעמיד בניגוד את התנהגותו של נושא חדש לעומת הישן (הו' ב' 18-19, י"ד 4, 9). (ג) כי לעולם אין בהושע "אל" לציון אלוהות כנענית, ובי"א 9 משמש "אל" בצורה חד-משמעית כדי לציון את אלהי ישראל. (ד) ר"ד פירושו, על כל פנים, איזו התרועעות עם אלהים (Umgang mit Gott). (ה) קדושים אינם עדת-אלים כי אלה אינם נזכרים אף פעם בהושע. אלה הם אנשי סודו מחוג הלויים הנאמנים¹⁵, והושע ברח אתם יחד ליהודה מחמת רדיפות באפרים.

אולם לי נראה כי טענותיו של וולף אינן משכנעות: (א) אמנם הקדמת הנושא לנשוא ולפניו ו' החיבור במשפט פעלי מורה הרבה על

(13) קאסוטו, 1932, בהיסוס מסוים; ניברג, 1935 ו-פופ, 1955. קאסוטו חזר על סברתו בכיסחון רב יותר בערך אל בפנתיאון הכנעני, אנ"מ א', 283/4.

(14) ראה להלן. להשערה כזאת אין מקום בפסוק 1 אבל היא מתאימה בפס' 3. כי פס' 4 (עקב-קרה) ממש דורש כי בפס' 3 יעמוד בתקבולת ל"יעקב" - "ישראל". מרסי, 1904, שמחק את ³ הוכרח לשחזר את "ישראל" בסוף הפסוק, במקום המילים "ישיב לו".

(15) לפניו פרש כך את "קדושים" מאיר א'ש-שלום (פרידמן), מאיר עין אל ס' הושע, ס' יובל לא"א הרכבי, פטרבורג תרס"ס, 17-34.

ניגוד (הו' ו' 7, ז' 15), אבל לא בהכרח. דווקא אצל הושע פירושה לעתים רק החלפת הנושא במשמעות של "ובמה שנוגע לפלוני הרי הוא..". כך ב-ח' 14 וב-י' 11. (ב) המילה "עד" מראה על התמדת פעולתו של יהודה (זלין, 1929) ואין בה העמדת ניגוד כלפי הנושא הקודם. (ג) דווקא הושע אינו מכנה את ה' בתואר "אל", ו-י"א 9 מוכיח, כי בו מופיעים "אל" ו"קדוש" בניגוד ל"איש"¹⁶. הו' ב' 1 אין להביאו כראיה לסגנונו של הושע. בהו' י"ב 5 תיקן וולף את הסכסס ללא אסמכתא. (ד) במה שנוגע ל"רד" - אכן נראה כי באין אחיזה בסוּחה לאסימולוגיות השונות, מוטב לפרשו בהתאמה עם ההמשך ועם המשמעות שבירמיהו (ב' 31). על כן, לפי טור סיני, רַד=הלך לו, התהלך.¹⁷

שיעור הכתוב יהיה, אפוא, כי ישראל סובב את ה' בכחש ובמרמה, (ויש כאן דו משמעות, הם מלאי מרמה במעשיהם יום-יום, פס' 8-9, והם מתראים כסובבים אותו לעובדו, ואילו בסתר הם קמים נגדו כדרך שעשה יעקב, פס' 4, 5). ואילו יהודה הריהו מתהלך בדרך קבע ובגלוי עם אלים זרים. לפיכך ניתן לומר כי יש כאן עדות למשמעות של "אל" ו"קדושים" כפנתיאון כנעני גם ביהודה במאה השמינית. עבודתם, שנפוצה בעם, עוררה את הושע להילחם בהם¹⁸.

תה' ט"ז 3-4 - "לקדושים אשר בארץ המה ואדירי כל חפצי בס ירבו עצבותם אחר מהרו בל אסיך נסכיהם מדם ובל אשא את שמותם על שפתי".

משמעותם של פסוקים אלה מוטלת בספק. נראה שאפשר לקבוע במידה יחסית של ביסחון כי ה"קדושים אשר בארץ המה" הנס אלים כ'תוניים¹⁹.

(16) קאסוטו, 1932, 135-136.

(17) בן יהודה, מילון, י"ג עמ' 6469. אם אמנם אין לגרוס במקומו "רד" משורש דו"ר הנרדף לסב"ב.

(18) הדיון בהמשכו של הושע י"ב ובמשמעותו לתולדות האנגלולוגיה בישראל, ייעשה להלן בחלק השלישי פרק ב'.

(19) ראה דקבר, 1963, 470.

על כך מעידים (א) המשמעות של קדושים=אלים, אשר כבר ראינו.
(ב) העובדה שמדובר על הסכת נסכים להם (פס' 4)²⁰. (ג) הניגוד שביניהם לבין ה' (פס' 2,4,5). לפיכך צריך לפרש גם את "אדירי" באותה משמעות, כסובסטיב המתכוון לאלים, וכבר העיר גאסטר כי יש באוגריתית בתקבולת חלמ קדש // חלמ אדר²¹. אפשר גם להצביע על כך כי בכמה כתובות פיניקיות בא "אדר" כלואי לאלים (דונר-רוליג 48:2; 58:72; ב'3:3) אף כי לרב הוא לוואי למלכים. כמאפיין את המהות האלוהית מופיע התואר "נאדרה" גם בשמ' ט"ו 11.

אם אמנם מדובר באלים אפשר להניח כי "כל" המופיע בפס' 3 הוא שיבוש מ"בל". המעתיק נשתבש משום שלא הבין עוד את הפולמוס, וחשב שמדובר על מלאכים, או על צדיקים שנקברו²². בפס' 2 - "אמרתי לה': אדני אתה, טובתי בל עליך" - מכריז המשורר כי ה' הוא אדוניו, ואין שלום וטובה באים לו מאיש זולתו²³. פס' 3 מוסיף: ובאשר²⁴ לקדושים אשר בארץ - הש' "ח'רת אֶלֶם אֶרֶץ" באוגריתית²⁵ אין לי (בל)

(20) ויש שקראו "בל אסין נסכיהם מידי" בתקבולת אל "שפתי", ושיערו כי נשתבש בגלל התאמה מוסעת של הכינוי. המשמעות תהיה "לא אצוק את מסכותם בידי" ("לנסכיהם" ראה יש' מ"א 29). למ' הגורט הנרדפת ל-ב', ראה יש' כ"ח 7, איוב ז' 14. לטובת הגהה זו אפשר לטעון כי במקרא אין מסיכים את הדם של הקורבן אלא נוהגים אותו, או זורקים אותו, או שופכים אותו. אבל יש במקרא גם לשונות של הקרבת הדם ויציקת הדם, ומאחר שאלה הם אלי הארץ, שמטבעם הם צמאים לדם, אפשר שחלו עליהם לשונות שלא נהגו בפולחן ה'.

(21) גאסטר, 1946/7, ב'. המקום בספרות אוגרית הוא 7:125-8.

(22) צולי, 1950. וכך אמנם פירשו בימה"ב: רש"י - "לא בצדקתי אתה מיסיב לי... בשביל הקדושים אשר המה קבורים בארץ אשר התהלכו לפניך באמת". ראב"ע - "ולפי דעתי שהוא מבקש מהשם שייטיב לקדושים אשר בארץ המה, והוצרך לומר "אשר בארץ" כי הקדושים הם המלאכים כמו - וכל קדושים עמך".

(23) "על" כאן במשמעות נוסף, מלבד. ראה בד"ב, מילון, 755. הש' בייחוד דב' כ"ג 14, במ' כ"ח 10, 15, 24 עם כ"ח 31, כ"ס 6.

(24) למשמעות זו של ה-ל' (באשר ל-, בנוגע ל-) ראה בד"ב, מילון, 514. ובא בראש משפט להטעמה כמו באיוב ט' 19: "אם לכה אמיץ הנה ואם למשפט מי יועידני" (צ"ל: יועידנו).

חפץ בהם. פס' 4 הוא הקשה ביותר, אולם מוסב למעט בהשערות תיקון שאין להן אחיזה. ההקשר של "קדושים" מקרב אל הדעת כי גם "עצבותם" הוא עניין של פסילים, כמו "עצביהם", למרות שהצורה היא רבים של "עצבת", ומאחר שמדבר המשורר בלשון אישית ביותר ("ה' מנת חלקי וכוסי", פס' 5) אפשר לחפש ניגוד בינו לבין אחרים ולשחזר מילה זו ב"אחר" בהשערת הפלוגרפיה. התוכן: יעשו אחרים לרוב²⁶ תמונות ופסלים של קדושים, אני לא אֶסֶךְ להם נסכים ולא אשבע בהם - כלומר, לא אעבוד להם. את המילה "מהרו" מוסב לפרש כגנאי לאלה אשר עושים להם עצבים, על כן כמו "נמהרו" = נסכלו²⁷.

גם אם אין מקבלים את פרטי הפירוש המוצע, נראה כי בתה' ט"ז מדובר על פולחן של קדושים = אלים אשר נפוץ בעם בזמנו של המשורר, ואשר המשורר מסתייג ממנו²⁸. על פי המקבילה האוגריתית "אֶלֶם אֶרֶץ" נראה שאלה הם אלים כ'תוניים השולטים במתים. משום כך, אולי, מביע המשורר תקווה כי ה' יגאל אותו מלרדת לשחת. בני דורו עבדו "לקדושים אשר בארץ" מתוך רצון להיגאל מן המוות. המשורר מסתייג ממעשיהם, מביע את בסחוננו כי יזכה לחיים לא על ידיהם אלא בעבודת ה'. שוב נמצא כאן, בלשון של גנאי והסתייגות, רמז להכרה באלים וקדושים בסביבתו של משורר ישראלי.

(25) גורדון, 17:62.

(26) גרוס: גִּרְבוּ.

(27) יש' ל"ב 4, איוב ה' 13.

(28) נוסף לצולי, 1950, פירשו את המזמור, בתיקוני גירסא אחרים,

אך בהנחת יסוד של ניגוד בין פולחן ה' ופולחן הקדושים אשר

בארץ, גם ניברג, 1935, שרל, 1964, דהוד, 1966. וראה בכוון זה כבר

וולהאוזן, 1899, אהרליך, 1905.

2. המנונות מיתיים

על יד דברי הפולמוס נגד האלים ניתן למצוא מאמרי המעטה.

אלה הם מאמרים המפארים את ה' כאל שאין דומה לו ואין ערוך לו, שאין כמוהו, והם מביעים את ה"אין-ערוכיות" (incomparability) של ה'. כוונתי לכתובים:

שמ' ס"ו 11 - "מי כמכה באלם ה' מי כמכה נאדר בקדש (תה"ש: בקדשים) נורא תהלת עשה פלא".

תה' פ"ט 7 - "כי מי בשחק יערך לה' ידמה לה' בבני-אלים".

לכאורה מעידות אמרות אלה על אמונת הייחוד, שהרי הן מקנות לה' מקום מיוחד, שאין דומה לו, בעולם. ואכן נקלטו אמרות אלה על ידי אמונת הייחוד והפכו לחלק משירי השבח שלה המשווים את אלהי ישראל אל אלוהי-העמים. כך אנו מוצאים ביר' י' 16-1, תה' פ"ו 10-8, צ"ו 4-5, צ"ז 7. במקומות אלה הקביעות "אין כמכה", "מאין כמכה" או הכרזות שה' "נורא על כל אלהים", "השתחוו לו כל אלהים" נמצאות על יד הכרזות כי אלהי העמים הם אלילים (תה' צ"ו 5, צ"ז 7), כי הם עץ ואבן (יר' י') או על-יד הצפיה להכרת העמים בה' (תה' פ"ו 9-10). אולם דבר אחד חסר בהכרזות האין-ערוכיות כשלעצמן, והוא הקביעה ההחלטית בדבר הבדל מהותי בין ה' לבין אלהי העמים. די להשוות אותן לדברי ישעיהו השני כדי להרגיש בשוני. בדבריו נמצא הכרזות השוללות בניסוח קצר את עצם קיומם של אלים אחרים: "אני הוא. לפני לא נוצר אל ואחרי לא יהיה" (מ"ג 10), "אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלהים" (מ"ד 6), "היש אלה מבלעדי ואין צור בל ידעתי" (שם, 8), "אני ה' ואין עוד אלהים מבלעדי, אל צדיק ומושיע אין זולתי" (מ"ה 21). לעומת זאת מדברת הכרזת האין-ערוכיות כשלעצמה על הבדל של עצמה ושל כוח, אבל לא על הבדל מהותי. ובכך, בעצם, על ידי ההשוואה בין ה' לאלים אחרים והעמדת ההבדל ביניהם על כמות ולא על מהות, מובלעת כבר הכרה בקיומם של האלים.²⁹

(29) השווה אייכנרודס, 1961, 220-227 ובמיוחד עמ' 221. מחקר מיוחד לבירור המאמרים המביעים את האין-ערוכיות של ה' נעשה על ידי

לפיכך נוכל להסיק כי הכרזות מונותאיסטיות במקורן הן אלה של ישעיהו השני, ואילו הכרזות מסוג "מי כמכה", "מאין כמכה" וכדומה נקלטו במשך הזמן בתוך קונטקסט מונותאיסטי, אבל מלכתחילה הן היו פוליתאיסטיות דווקא.

במשמעות זו יש להבין, לדעתי, את שמ' ס"ו 11. המחבר שואל, בשאלה רטורית, אם יש באלים אל "עשה פלא" כה', כלומר, אל המסוגל לבצע מעשים יוצאים מן הכלל, מיוחדים במינם כמעשים; אם יש באלים אל "נורא תהלת", כלומר, שמעשיו הראויים לתהילה³⁰ הם כה נוראים. שאלה כזאת לא רק מהווה הכרה באלים אחרים ובפעולותיהם, ועל כן היא פוליתאיסטית במהותה, אלא גם בצורתה היא קרובה להמנונות מסופוטמיים. דומה לה גם נמצא בשירי עלילה באוגרית³¹. עד כמה חורגת שאלה זו בתוכנה מן הדפוסים המותרים של המונותאיזם ניתן

לבושאניה, 1966. לדעתו מביעים המאמרים האלה בישראל תפיסה מונותאיסטית מובהקת. לעומת זאת כאשר הם נאמרים על אל זה או אחר במסגרת שאר האמונות של המזרח העתיק (מסופוטמיה, מצרים), אין בהם אלא הבעת הערצה עמוקה בלבד. בהתאם לכך גם שולל לבושאניה כל זיקה תולדתית בין מאמרי האין-ערוכיות האכדיים למאמרים המקראיים. אולם עבודתו היסודית והמעניינת של לבושאניה לוקה, לדעתי, בכך שלא הבחין בין אותן ההכרזות המדברות על אין-ערוכיות של ה' בלבד, לבין אלה המדברות על יחידותו בעולמו. כמו כן נראה לי כי הוא סועה בקובעו כי הכרזות האין-ערוכיות מיוסדות על הנחת שוני a priori; ולא היא - הן מיוסדות על הנחת שוויון a posteriori ומביעות שוני a posteriori.

(30) לפירוש זה של "תהלת", בהסתמך על יש' ס' 6, ס"ג 7, תה' ע"ח 4 והתפתחות סימנטית דומה בלטינית, ראה דילמן-ריסל, 1897, למקומנו.

(31) על מסופוטמיה ראה למשל ההמנונות לאשתר ולאל היה, סספנס אצל פריטשרד, 383-386, או גם קטעי ההמנונות שציטט אהלסטרום, 1959, 66-67 בזיקה לתה' פ"ט, ובייחוד לבושאניה, 1966. כאשר לאוגרית ראה את שאלת אֵל ל-אֵלם בדבר יכולתם לרפא את כרת. לאחר ששאל שבע פעמים ואין - "אֵן בֵּאֵלִם עֲנִיָּה" - מכריז אֵל: "אֵן נִכְ אַחֲרֶשׁ" ובורא את שעתקת, 126:ה' 8-27. ראה גם לבושאניה, 1966, 62-63.

מניחים לסכסס להשמיץ לנו את דבריו - אין משמעות לשאלה הרטורית אם היא מעמתת את ה' עם מלאכים; הלא אלה הן קטגוריות שונות מלכתחילה. לשאלה יש טעם אם היא מעמתת יצורים שהם a priori שווים, ותבטא את השוני בתוך השוויון הראשוני הזה.

נגד פירוש זה של הכתוב אפשר לטעון כי פירוש כה פוליטיסטי מקשה על הבנת תולדותיה המיוחדות של אמונת ישראל, באשר הוא מוצא, דווקא בשיר המתאר את צדקות ה' בעלילה המרכזית של תולדות ישראל, את המושגים הדתיים האליליים המקובלים בסביבה. באמת, נראה להלן את אותם היסודות שהביאו לניתוק אמונת ישראל מדתות המזרח העתיק. הם קיימים בדב' ל"ב, בתה' פ"ב וגם בשירת-הים שהיא שירה עתיקה ביחס.³⁵ אבל יסודות אלה לא התבטאו - וזה העיקר לנו כעת - בתפיסה אחרת של "אליהם" ו"קדושים".

*

בתה' פ"ט מופיעה ההכרזה "כי מי בשחק יערך לה' וכו'" בקטע הנחשב בדרך כלל לרובד העתיק יותר של השיר.³⁶ רובד זה מקיף את הפסוקים 2-3, 6-19, הוא מצטיין במקצב מרובע (חוץ מפס' 17-19), בו אין מדובר על בחירת דוד וכריתת הברית עמו, אלא על מידותיו הטובות של ה', בהן הוא מושל בעולם (פס' 2-15) ועל גבורתו בברית העולם והנהגתו (10-14). צמודה לתיאור בריאת העולם נמצאת

אותם ממשורותיהם ולהמיתם. תפיסת בנדר את שירת-הים דומה מאד להבנתו של מאיר את שירת "האזינו", וראה בפרק הבא.

(35) על עתיקותה היחסית של שירת-הים מתוך שיקולים לשוניים ראה כבר אצל דילמן-ריסל, 1897. ולפניהם שד"ל בפירושו לשמ' ס"ו 1.

(36) אולם לעתיקות זו תפיסות שונות. דוהם, 1899, שדרש את המזמור על אלכסנדר ינאי רואה בפס' 2-19 את יצירתו של כהן ירושלמי מן הימים שלפני תבוסת אלכסנדר על ידי דמטריוס. נות, 1957, הטוען כי "קדושים" במשמעות "מלאכים" מופיעים במקרא בכתובים מאוחרים, הקרובים בזמן ליצירת ספר דניאל, קרוב עדיין אל דוהם בהערכת זמנם של חלקי המזמור.

ללמוד מן הדרשות היהודיות על הפסוק.³² הקושי שגרם תוכן הפסוק לדורות המאוחרים מלמד כי נוסח תה"ש - "בקדשים" - עדיף על נוה"מ "בקדש". אין כאן אלא הגהה שביקשה להקטין את הקושי התיאולוגי שבשאלה המעמידה את ה' על מישור מהותי אחד עם אליהם וקדושים.³³

אמנם מבין אותם הפרשנים אשר קיבלו את נוסח תה"ש במקום זה, נמצאו אשר הבינו את "קדושים" במשמעות של מלאכים ומשרתים דווקא; ומכאן חזרו ופירשו במובן זה גם את "אלם".³⁴ הוראה של קדושים = מלאכים באמת קיימת במקרא, כפי שעוד נראה, אבל במקומנו - אם אנו

(32) חמש דרשות יש על "מי כמכה באלם" במכילתא דר"י (בשלח ח'): אלמים, אלמים, אלו שמשמין לפניך במוס, אלו שקורים עצמם אלוהות (=מלכי הגוים), אלו שאחרים קורין אותם אלוהות ואין בהם ממש. מעניין לראות את עיבודו של הפסוק במגילות מדבר יהודה. במגילת ההודיות ז' 28: "מי כמכה באלים אדני ומי כאמתכה ומי יצ[ד]ק לפניך בהשפטו". במלחמת בני-אור י' 8-9: "מיא כמוכה אל ישראל בש[מ]י'ם ובארץ אשר יעשה כמעשיכה הגדולים וכגבורתך החזקה, ומיא כעמכה ישראל אשר בחרתה לכה מכול עמי הארצות". על ידי הוספת תכונות ה' (אמתכה) או מעשיו, אין עוד האל עומד במרכז העימות אלא תכונותיו או מעשיו. מלחמת בני-אור אף יותר אורתודוקסית מס' דברים. היא קלסה שבח גם מתפילת משה (דב' ג' 24) ועיבדה אותו: "מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך" (דברים) "מי כמוכה אל ישראל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיכה" (מלחמת בני אור). השאלה איננה עוד "איזה אל בשמים ובארץ מסוגל לעשות וכו'?" אלא "איזה יצור בשמים ובארץ מסוגל לעשות וכו'?"

(33) להעדפת נוסח תה"ש על סמך המקומות המקבילים במקרא ומחוצה לו נסו מיעוט בין המפרשים: האופט, 1904, בר, 1939, קרום-פרידמן, 1955, נות, 1962. אהרליך מקיים "בקדש" אך מפרשו "מועצת קדושים", את תה"ש הוא מעריך כאן כפירוש. בעקבותיו ממש הלך א' כהנא, ס' שמות (סדרת כהנא), קיוב תרע"ג.

(34) קרום-פרידמן, 1948, הע' 19, ובמיוחד נות, 1962. לעומתם האופט, 1904, פירש הכל על "אלוהיות אשר הגוים עובדים להם". בר, 1939, חילק ופירש "אליהם" על אלי הגוים (אשר המשורר מכיר בקיומם), ו"קדושים" על מלאכים המשמשים את ה' בממשלתו על ישראל. בנדר, 1903, טען כי משתקף הויכוח מימי בית שני: ישראל משועבד לעמים אחרים, ולכן נוצרה התיאוריה שאלוהי העמים האחרים הם שרים ומלאכים אשר שולטים בעמים במינוי מאת ה'. אבל ה' עתיד להפיל

הזכרה מפורשת של מלחמת אלים שהתרחשה, כפי הנראה, לפני הבריאה (11). לפני כן באים ארבעה פסוקים רצופים (6-9) המתארים את מעמדו של ה' בקרב בני-אלים. כאן נאמר כי ה"שמים" (במובן שכבר ראינו) ו"קהל קדושים", כלומר - האלים, ישבחו ("יודו") את מעשיו הבלתי רגילים של ה' ואת כוחו ("אמונתך"). בקרב בני האלים אין אחד שידמה לה'. הוא הטיל את פחדו ויראתו על "סוד קדושים" ועל "סביביו" (האם זה ביסווי גרדף ל"דור" האוגריתית-עברי ?). אין כמו ה' אלהי הצבאות (צבא השמים במשמע). הוא החזק ביותר ("חסין יה") וכוחו ("אמונתך") ניכר בכל סביבותיו.

הפירוש המקובל לפסוקים אלה הוא כי כאן מדובר על חצרו השמימית של ה', ומעמדו בקרב משרתיו-מלאכיו.³⁷ לפי הנראה לי, עצם השאלה "מי יערך (=יהיה שווה עם)... ידמה לה' בבני אלים", ה' אלהי צבאות מי כמוך" (ההמשך המובן מאליו הוא "בקרב צבאות"), מעידה כי ה' נתפס כאן כראשון בין שווים. "בני אלים", "שמים", "קדושים" אינם מלאכים או משרתים אלא אלים ממש.

גם הקונספט של תיאומכיה -היינו תחום המיתוס- בין ה' לרהב (פ"ס 11) מאשר מסקנה זו. זוהי מלחמת איתנים, בין ה' לבין מפלצת המים, שקדמה לבריאה, הנזכרת מיד בהמשך, פס' 12-13: "...תבל

(37) ראה למקומנו בפירושי דוהם, 1899, אהרליך, 1905, בריגס, 1907, גונקל, 1926, שמידס, 1934, סילור-מקקילוא, 1955, קראוס, 1960, וייזר, 1965, וכן פירש דקבר, 1963, 480: "המדובר, אפוא, כדי לדייק, במלאכים של ה', ביצורים השייכים לפמלייתו". עמדה זהירה יותר נוקט קוק, 1964. הוא מברר את כל המקראות העוסקים ב"מועצת השמים" ומסעים לבסוף (עמ' 45-47) את העדרם של קווים מיתיים בכתובים אלה: יחסי הולדה, סעודות אלים, כמו כן הוא מסעים את חוסר אופים האישי של בני "החבורה השמימית" ואת העדר הפולחן להם. לפיכך מסיק קוק כי מעמד ה' כשופט וכמלך לא סוכן מעולם על ידי חברי הפמליה של מעלה. מסקנות אלה, המתבססות יותר מדי על ראיות מן השתיקה, סעונות ביקורת, וראה להלן בפנים. הפירוש הנכון לפמליה האלוהית ניתן, לפי דעתי, על ידי אהלסטרם, 1959, 57-67; הוא זיהה את הפמליה באלים

ומלאה אתה יסדתם צפון וימין אתה בראתם"³⁸.

לייחוד התוכני של הפסקה מתאים גם הייחוד הצורני. נראה שיש כאן סוג המנוני עתיק, החורג בהרבה מן הצורות המקובלות בהמנון המקראי הרגיל, באשר הוא משתמש לתושבחותיו, לא בצורת הבינוני המקובלת, אלא בנוסח שונה: "אתה... אתה... אתה... אתה... לך... לך... לך... אתה... אתה". הסוג הזה נשתמר גם בקטע ההמנון שכתה' ע"ד 12-17.³⁹ הפסוקים המתארים את שכחם של בני אלים לה' ואת יראתם ממנו אינם משנים את המצב. הנחת הכתובים היא כי נקבעה היירארכיה מסוימת בשמים וה' עומד בראשה. אבל בקרב ההיירארכיה הזאת אין כל שינוי מהותי.

*

ממש. אך קלל אצלו את השורה הניסיון להרחיב את התפיסה האלילית על מקראות אנגלולוגיים (כגון ספר איוב), ולמצוא לה עדויות ארכ' יאולוגיות או שרידים לשוניים בביסויים כגון "קדש קדשים". (38) מ"ד קאסוטו, שירת העלילה בישראל, כנסת ח' (תש"ד), 121-142, תיאר את המיתוס הזה תיאור מופתי. אין קאסוטו נוקט עמדה כלפי השאלה מתי בדיוק ארעה המלחמה. מדבריו משתמע כי היא היתה מרד של נבראים לאחר הבריאה. אולם מכתובים כגון תה' ע"ד 12-17, פ"ס 10-14, ק"ד 5-9 נראה שהמלחמה קדמה לבריאה, כמו במיתוס הכבלי.

(39) גונקל-בגריך, 1933, 47, חשבו כי הצורה המקורית של ההמנון העברי היתה בהזכרת ה' בגוף שלישי, ואילו נוסחאות בגוף שני חדרו אליו מן התפילה, והן מאוחרות. אולם, מאידך, הם מודים (76-77) כי תאורים מיתיים בהמנונות שייכים לתקופה העתיקה. באמת מעידים המסבסע הסגנוני המיוחד במינו והנדיר כל כך, וההזכרות המיתיות המגושמות על קדמותם הגדולה של קטעי ההמנונות הללו. ואפשר שלא מקרה הוא כי המנונות כאלה לא נשתמרו לעצמם אלא רק כאשר צוטטו בתוך קינות-עם מאוחרות מהם, שהיו כשלעצמן אורתודוכסיות.

3. תיאומכיה

התיאומכיה בתה' פ"ט שמשא אישור לכך שהבנתנו את מהותם של "בני-אליים" שם היא כמשמעות המקורית של הסכסט. אכן זוהי אכן-בוחר מובהקת כדי להכיר באילו מן הכתובים, שציטטנו בראש הפרק הזה, קיימת משמעות פוליתאיסטית. שהרי המיתוס הוא - כדברי יחזקאל קויפמן - גיבושה הפיוטי-אידיאולוגי של האלילות.⁴⁰

לפיכך, אם נמצא את "בני האליים" ונרדפיהם בקונסטנט של מלחמות אליים, רשאים נהיה לשער כי משמעותם אינה אנגלולוגית, אלא מיתית דווקא. אולם בתוך הקאנון של הספרות המקראית לא נוכל לצפות לפירוט מושלם של קונסטנט התיאומכיה, אלא לרמזים בלבד, על עלילות תיאומכיות מסביבת המקרא.⁴¹ זאת - משום שהספרות הישראלית העתיקה הגיעה אלינו לאחר שעברה בכור המצרף של דורות סופרים מונותאיסטיים, אשר ביערו ממנה את אותם היסודות ממורשת האלילות שהיו בה, והותירו רק את אותם הדברים שיכלו להתפרש בסעס אורתודוכסי. על כן, כדי להעזר בחשיפתם של אותם רמזים לעלילות מיתיות של תיאומכיה, נשתמש גם בקריטריון של שיתוף סגנוני ופיוטי, שיש לקטעים מספרות המקרא עם שירי העלילה של העמים האליים. נראה לי כי שני נתונים אלה קיימים לנו לגבי הסכסטים הבאים :

תה' כ"ט 1 : "הבו לה' בני אליים הבו לה' כבוד ועז"
3 : "קול ה' על המים אל הכבוד הרעים ה' על מים רבים"

בפס' 3 נשמע היטב הדו של המיתוס, אשר אותו שחזר קאסוטו, על מלחמת ה' ב"מים רבים", וביהר דיוק, של אותו מומנט כאשר ברעם

(40) י' קויפמן, דת ישראל, אנ"מ ב', 771-724, עמ' 726.

(41) דברים אלה באים להסתייג מן האופן שבו יישם קויפמן את קביעותיו העקרוניות החשובות אל הספרות המקראית (למשל, שם, 729-731).

משמים גער ה' בים ובנהרות אויביו והניס אותם מפניו.⁴² למיתוס זה יש, כידוע, נקודות מגע רבות עם עלילת אנומה-אליש המסופוטמית, ועם עלילת בעל האוגריתית, ועלילתו קדמה, כפי שאמרנו, לבריאת העולם. כל המשך המזמור, בהיותו שיר הלל לקולו (=רעמו) של ה', נושא אופי מיתי מובהק. נקודות המגע הלשוניות והענייניות שלו עם עלילת בעל באוגרית כבר הוטעמו ע"י ח"א גינזברג.⁴³ לפיכך, גם אם מוצאים אנו בפס' 1 את "בני אליים" רק בתפקיד של שבח ופאר לה' - תפקיד שהיה לימים אנגלולוגי מובהק - בכל זאת חושבני כי מותר לנו להסיק מן הקונסטנט כי בשלב זה של אמונת המקרא עדיין היתה מלכתחילה ל"בני אליים" משמעות פוליתאיסטית : קהל אליים באסיפתם, המשבחים ומריעים לה'.⁴⁴

*

הקונסטנט של תיאומכיה והזיקות הספרותיות עם שירי עלילה אליליים בולטים עוד יותר בכתוב הבא :

תה' צ"ג 5 : "עדתיך נאמנו מאד לביתך נאווה קדש ה' לארך ימים".⁴⁵

אולם כאן האפילו על המשמעות המקורית האסוציאציות עם מוסדותיה המרכזיים של יהדות בית-שני : עדות ה' - היינו מצוותיו, ובית ה' - היינו מקדשו החוקי היחידי בירושלים.⁴⁶ בצורה כזאת אין

(42) ראה קאסוטו, שם, סע' 29-31.

(43) ח"א גינזברג, כתבי אוגרית, ירושלים תרצ"ו, 129-131. אחר כך גינזברג, 1938, קרוס, 1950. לעומתם טען גאסטר, 1946/7, למגע עם השירה האכדית; אולם האנלוגיות האוגריתיות-כנעניות משכנעות יותר.

(44) גונקל, 1926, למקומנו (לשנא קמא). מוזר, לעומת זאת, כיצד דהוד, 1966-68, אשר מדגיש ללא הרף (יותר מדי-לסעמי) את נקודות המגע בין השירה המקראית והאוגריתית, יכול לומר כי "בני אליים" עברו כאן תהליך של דמיתולוגיזציה והפכו למלאכים. קראוס, 1960, פירש את "בני אליים" כיצורים מיתיים, אולם ערבב אותם עם השרפים.

(45) את עיקר פירושי הנוכחי לפסוק זה כתבתי לראשונה בבחינת-גמר בחוג למקרא, מרחשון תשכ"ב.

(46) דוהם, 1899, אהרליך, 1905, כך עוד טיילור-מקקילוא, 1955, קראוס, 1960 מוצא כאן רמז לחוקי ה' הניתנים באופן אפודיקטי במקדש (אלט) כחג הסוכות.

לפס' 5 קשר סביר עם מה שקודם לו; לפיכך ביקשו פרשנים להבין את "עדתיך" כדברו של ה' לקיום מקדשו מפני התקפת המים הזדונים (לדעת אחדים - דימוי לאויבים)⁴⁷. אולם "עדות" במשמעות נבואה אין כלל במקרא⁴⁸. מאידך מוליך אותנו הפירוש המסורתי של עדות = חוקים לניתוקו של הכתוב מן ההקשר⁴⁹, פרוצדורה - שהיא אמנם לגיטימית מבחינה פרשנית, אבל תשאיר בידינו בתה' צ"ג סורסו של המנון החסר את סיומו החגיגי הטבעי. המזמור תיאר את המלכת ה'⁵⁰, ואת פעולתו הראשונה אחרי כן, חיזוק עמודי הארץ⁵¹. הוא תיאר את התמרדות הים ההומה והרוגש נגד ה'. הוא מכריז כי ה' גובר בכוחו על הים המורד: "מקלות מים רבים אדיר*משברי ים אדיר במרום ה'"⁵². לאחר זאת ממש מתבקשת לחתימת ההמנון איזו הכרזה חגיגית אשר תספר על יציבותו ועל התמדתו של שלטון ה' במרום. את ההכרזה הזאת ניתן למצוא בפס' 5. "עדתיך", כפי שפירש בנצח⁵³, פירושו עדת ה' (קרא: "עדתיך נאמנה") וזוהי אסיפת האלים הסובבת אותו במרום. כנגד התמרדות הים ומשבריו אין עדה זו מתיראת ונבוכה, אלא נשארת יציבה במקומה⁵⁴. ההמשך

(47) צ"פ חיות, ספר תהלים מפורש (סדרת כהנא), ז' יסומיר תרס"ג, קיסל, 1922, גונקל, 1926, ברנס, 1931, שמידט, 1934. לפי טעמו מפרש וייזר, 1965, את "עדות" כמסורת תולדות-הישע אשר הוקראה בסכס חידוש הברית.

(48) כך טען קראוס, 1960, ובצדק.

(49) בריגס, 1907.

(50) ההמלכה במזמור זה אינה אסכטולוגית, היא מיתית. ספק אם היתה לה אחיזה אורגאנית בפולחן. אך שאלה זו אינה ריליבנטית כאן.

(51) התיקון "אף תִּפֶּן תבל כל תמוט", שהוצע על סמך תרגומים עתיקים, קיבל עתה סעד נוסף מכתב יד של מזמורים ממערה י"א בקומראן. ראה סאנדרס, 1965, והש' תה' ע"ה 4.

(52) תיקון גירסה זה בעקבות רוב המפרשים. ת"י גרס בשינוי מן המסורה: "מקלות מים רבים מאדירים משברי ים". כנראה היה לפניו כתב יד עם דיטוגרפיה נוספת.

(53) מצוטט ע"י שנקל, 1965, 404 הע' 2. פירושו של שנקל עצמו, וכן של דהוד, 1968, עדת=כסא-מלכות, עדיין חסר סעד מספיק בעברית המקראית.

(54) השווה את תיאור בהלתה של אסיפת האלים (אַלם, פח'ר מעד) כאשר

מתפרש בהתאם. כדעת רוב המפרשים ה'"הוא לשון פנייה (ווקאטיב) ו"לאורך ימים" חוזר לתאר את "לביתך נאווה קדש". לפי האנלוגיה משמ' ט"ו 11 מוטב לגרום "קדשם" במקום "קדש"⁵⁵, וכך יתקבל כחלק זה של הפסוק ביטוי מקביל ל"עדתיך" שבחלק הראשון. במקום "נאווה" מוסר כתב-יד שנתגלה זה מקרוב בקומראן "נוה"⁵⁶. לפיכך נראה לי לשחזר "לביתך (במשמעות בביתך)⁵⁷ נוה קדשם, ה', לארך ימים". בהיכלו של ה' במרום נמצא משכנם של הקדושים, אלי השמים. הם לא יפלו ממעמדם ולא ינוסו כתוצאה מהתגברות הים המורד.

לפירוש מיתי זה של תה' צ"ג 5 מתאימים הממצאים הסטאטיסטיים שרשמה לא מכבר גב' ג' פרסון, בדבר הקרבה המילונאית הרבה שיש למזמור זה עם כתבי אוגרית⁵⁸.

לפנינו, אם כן, המנון עתיק למדי⁵⁹, אשר תוכנו המיתי וזיקתו הלשונית מקשרים אותו אל השירים המיתיים מורשת כנען. באופן טבעי מתפרשים הביטויים "עדה" ו"קדושים" שבו, לא בפירוש אנגלולוגי, כי אם בפירוש מיתולוגי.

*

4. חמדת האלים

קויפמן הסעים אספקט נוסף המקובל במיתוס האלילי. הוא האספקט של "חמדת האלים"⁶⁰. כלומר, סיפור על אהבותיהם של האלים וזיווגיהם, פעמים רבות, עם בני מין האדם דווקא. אספקט זה נראה

מופיעים בה בשעת הסעודה מלאכ ימ; גורדון, 1937:22 וא'.

(55) ראה גם דהוד, 1968. כך הוא מפרש גם את תה' ע"ז 14.

(56) סקיהן, 1964. אולם שלא בצדק הוא חושב (עמ' 315) כי נוה"מ עדיף.

(57) ל' של מקום. ראה בד"ב, מילון, 511.

(58) ג' פרסון, 1952. וראה השלמות אצל שנקל, 1965.

(59) אף כי אינני רואה טעם להתחייב לתאריך כגון המאה העשירית, כפי שקובעים כמה חוקרים חדשים.

(60) קויפמן, תולדות א', 286-416, בייחוד 299-300, 337-340.

לי כמופיע בשכבה העתיקה יותר של בר' ו' 1-4

בר' ו' 1: "ויהי כי החל האדם לרב על פני האדמה ובנות ילדו להם". 2: "ויראו בני האלהים את בנות האדם כי טבת הנה ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו". 4: "הנפלים היו בארץ בימים ההם וגם אחרי כן אשר יבאו בני האלהים אל בנות האדם וילדו להם המה הגברים אשר מעולם אנשי השם".

שלושת הפסוקים מוסרים על מוצאם של הענקים מהזדווגות של "בני-האלהים" עם בנות האדם. פשוטם של הכתובים, הניגוד בין "בני-האלהים" לבין "בנות-האדם", שומט את הקרקע מן הפירושים האנטי-מיתולוגיים הרבים שניתנו לעניין; כגון זה הנמצא בבראשית רבא, אשר מפרש "בני-האלהים" כבני דיינים.⁶¹

נגד פירוש זה ופירושים דרשניים אחרים של הפיסקה, עומדת גר האנלוגיה. לידתם של ענקים או גיבורים, כתוצאה מנישואיהם של אלים עם אנשים, אופיינית למיתוס האלילי, וזכר סיפור אחד כזה אף נמצא בדברי פילון מגבל השמורים אצל אבסביוס (פרפרסיו אבנגליקה, א, 9, 10)⁶². לפיכך מסתבר כי צדקו החוקרים שראו במוצא הסיפור סיפור אלים ממש ולא סיפור על מעשה של מלאכים.⁶³ אולם שלא בצדק

61) ב"ר כ"ו ב': "ויראו בני האלהים וגו' - ר' שמעון בר יוחי קרי להון בני דייניה. ר' שמעון בר יוחי מקלל לכל מן דקרי להון בני אלהיא. אמר רבי שמעון בר יוחי: כל פרצה שאינה מגדולים אינה פרצה. ר' עזריה בשם רבי לוי: כומריה גנבין אלהיא בנמימי (צ"ל: כמן מומי) או למן נקרב" (מהד' תיאודור-אלבק, ירושלים, תשכ"ה)².

62) ראה על פי מהדורת קלמן. טרחה רבה טרח קלוזן, 1937, להוכיח כי אין בני האלהים אלא כלל האנשים, ובנות האדם - הנשים, אך לשווא. אופיני לשיטתו הפרק שלו של "הוכחות מתולדות הדת לפירוש האנלוגי" (עמ' 100-109). יותר מדי הקל על עצמו בטענו כי אין זכר במקרא לאגדה מעין זו על נישואי מלאכים עם נשים, או-בטענו כי לס' בראשית יש השקפה על מוצא אנושי של החטא. אולם נכונה הראה קלוזן כי אין בפרשה זו כל טיטאנומכיה וכוח דבריו עודנו יפה כלפי המקבילות החוריות שהביא ספייזר, 1964. למעשה מה שיש לנו כאן ניתן להגדירו כגיגאנטוגוניה ותו לא. באשר לקטע המצוטט אצל אבסביוס, הרי שיש בו שלושה יסודות של קרבה לבר' ו' שאין

שיערו החוקרים בעבר כי מלכתחילה היה מדובר על "אלהים" ולא על "בני-האלהים" וכי הנוסח הנוכחי הוא פרי עיבוד מונותאיסטי.⁶⁴ עתה, משיש בידנו סכסטים מיתיים המדברים על אלים גדולים כעל "בני-אלים"^{64א}, אין עוד מקום להשערות אלה. מסתבר, לעומת זאת, כי המחבר השתמש במונח "בני-האלהים" דווקא כדי ליצור עימות עם הביטוי המקביל "בנות האדם".

בנוסח הסיפור, הנתון לנו בפסוקים שהבאתי, אין כל גנאי למעשה; אין הוא אלא סיפור איטיולוגי המסביר כיצד נולדו הנפלים (=הענקים) בימים ההם "וגם אחרי כן", כלומר לאחר המבול. בכך יש חיזוק נוסף לסענה כי אין פה סיפור מלאכים אלא מיתוס. רק האמונה האנגלולוגית, הרואה ב"בני-האלהים" את יצוריו של ה' ואת שליחיו, החייבים לעמוד לפקודתו, והצריכים להידמות אליו בטיבו הנאצל והטהור, רק היא החלה להעריך את סיפור הנישואין הזה כאחד הפשעים הנתעבים שטימאו את העולם והביאו עליו את מי המבול (ס' היובלים ה' 1-5, ז' 21-25, ס' חנוך הראשון במקומות שונים)⁶⁵. את תחילתו של מפנה ביחס אל המיתוס ניתן לראות בפסוק 3. בכל פירוש בו יובן

להכחיש (א) כי מן האלים נולדו בני-תמותה. (ב) כי בין צאצאיהם היו עצומים בגודל ובתפארת (ג) כי היו כאן זיווגים מקריים בלי קשרי קבע "וגם אחרי כן אשר יבאו בני-האלהים אל בנות האדם ויולדו להם".

63) הפירוש האנגלולוגי לבר' ו' 1-4 נמצא כבר בתה"ש ובס' היובלים. לאחרונה החזיק בו מ"ד קאסוטו אשר פירש "בני-האלהים" ככינוי "לחלק הנחות של המלאכים"; ראה - מעשה בני האלהים ובנות האדם (בר' ו' א-ד), ס' היובל לכבוד הרב י"צ הרץ, לונדון, תש"ג, 35-44. מאדם עד נח, ירושלים, תשי"ג², 183, 199-206, וכן בערך בני-אלים, בני (ה) אלהים, בני עליון, אנ"מ ב', 172-174.

64) דילמן, 1892, הלצינגר, 1898, פרוקש, 1913, גונקל, 1910, סקינר, 1930, בפירושיהם לפסקה זו.

64א) ראה לעיל, פרק ראשון.

65) נגד פרוקש, 1913, אשר חשב כי שלילת האלוהות מבניהם של האלים נמצאת כבר במיתוס המקורי. להתנגדות כזאת לזיווגי אלים ואנשים אין אנלוגיה במיתוסים האליליים.

ההימנעות של המחבר מהזכרת היצורים המיתיים למיניהם, העובדה כי הוא מייחד את דיבורו על ה' ומאמרו, תוכן מאמר זה שהוא הבעת רצונו הריבוני של ה' ביחס לגורלם של כל היצורים בעולם - כל זה משמיע לנו שפס' 3 הוא עיבוד ברוח אנגלולוגית הנותן משמעות חדשה למושג הישן "בני האלהים". מושג זה, מיתי מובהק, עודנו שמור בבר' ו' 4,2,1.

*

5. החכמה האלוהית

על הסכסכים המיתיים צריך למנות גם את הנאום על החכמה האלוהית, בדברי אגור בן יקה⁶⁹:

מש' ל' 4-1: "דברי אגור בן יקה המשא	
נאם הגבר לאיתאל	לאיתאל ואכל
(2) כי בער אנכי מאיש	ולא בינת אדם לי
(3) ולא למדתי חכמה	ודעת קדשים אדע

ואילך ישנה סקירה על האמונה בגיבורים במקורות, והמסקנה על עתיקותו והתמדתו של פולחן הגיבורים למרות דמותם האנושית אצל הומרוס והסידור.

69 תחומי "דברי אגור" מסופקים. בבסחון אפשר לשייך אליו רק את פס' 4-1. פס' 6 מתקשר יפה אל פס' 4, גם בלשון הפנייה בנוכח ("כי תדע... אל תוסף על דבריו..."), גם מבחינת התוכן - יש ערך לחכמה האלוהית, אין ערך לחכמה האנושית (ראה להלן, בפנים); על כן, אל לאדם לנסות להוסיף מחכמת שכלו לחכמת אלה. פס' 5 נראה כגלוסה על פס' 6 ("דבריו" - "אמרת אלוה"). זהו פסוק-דוכסולוגיה (הש' שמ"ב כ"ב 31 = תה' י"ח 31, תה' קי"ט 140) המסעים כי דבר ה' (לדעת הגלוססור: התורה) שומר על החוסים בו. פס' 7-9 הם יחידה שונה לחלוטין שנצטרפה לקודמת בגלל אסוציאציות חיצוניות ("אל תוסף... אל תמנע... אל תתן"). פס' 10-14 נצטרפו ליחידה הקודמת בגלל האסוציאציה של קללה (פס' 9, 10, 11). מאמרי הספורות (פס' 15 וא') נצטרפו הנה בגלל האסוציאציה החיצונית של פס' 15 עם פס' 7. פס' 17 צורף בגלל האסוציאציה עם פס' 11, 13. כתה"ש נמצאים פס' 15 וא' נפרדים מהקודמים. מש' ל' 14-1 בא שם אחרי מש' כ"ד 22, ומש' ל' 15 - "לא 9 אחרי מש' כ"ד 34. באחרונה ניסה זאואר, 1963, לשמור על אחדות הפרק, אולם אין דבריו נראים ראשית - משום שאין במש' ל' 1-4, 6 מגע עם לשון אוגרית כמו

פסוק זה, דבר אחד נעלה מספק - הוא קוטע את ההמשך. שהרי פס' 2 מספר כי "בני האלהים" לקחו את בנות האדם, ופס' 4 מוסר על תוצאת הנישואין האלה - לידתם של הנפילים. פס' 3 מספר על תגובה מסוימת של ה', ומאחר שהתגובה איננה נגד הנושא של פס' 2 ("בני-האלהים") וגם לא נגד המושא שלו ("בנות האדם"), ממילא הרי היא חלה על תוצאת-הנישואין הנזכרת רק בפס' 4. פס' 3 הוא שילוב מיד אחרת⁶⁶. מעידה על כך גם העובדה שאין בו כל התייחסות ישירה אל "בני האלהים, בנות האדם, הנפילים, הגבורים". זה תואם לשאר הסיפורים בבר' א-י"א בהם נרמז קיומם של יצורים אלהיים על יד ה' מבלי שייזכרו במפורש (בר' א' 26, ג' 22, י"א 7). יכולים אנו לשער כי גם במקומו מתייחסת תגובת ה' לתוצאת מעשיהם של בני-האלהים תוך עקיפת הזכרתם המפורשת. אם כן מסתבר כי בפס' 1-2, 4 נמסר לנו מיתוס של הולדת ענקים ואילו בפס' 3 ישנה תגובה-נגד של מספר מאוחר יותר, תגובה בלשון רמזים ("באדם") המתכוונת להימנע מלתת כל אישור מכללא לתוכן המיתוס עצמו. לפי ההקשר נראה כי ה' החליט שהענקים אשר נולדו מן הזיווג (להם רומז הביטוי "אדם") לא יחיו יותר ממאה ועשרים שנה כאשר גם ("בשגם") הם אינם אלא בשר, כמו האדם עצמו. את "ידון" המוקשה מוטב לפרש כנגזר מן הפועל דנ"ן (אכדית: danānu = היות חזק)⁶⁷. וכוונת הכתוב: רוח ה' שהוא יסוד החיים (בר' ב' 7, ז' 22) לא יהיה חזק באדם לעולם, כלומר הם לא יחיו לנצח. נראה לי שיש כאן תגובה לדעה אשר ייחסה חיי נצח לגיבורים⁶⁸. דעה זו התבטאה כאן במילים "הגברים אשר מעולם אנשי השם" - כנגדה עונה המחבר: "לא ידון רוחי באדם לעולם".

66 כך הרמן, 1960, פון-ראד, 1961 הסוברים כי פס' 3 שולב על ידי ס"י. מסקנה זו עדיפה על שיטת פרוקש, 1913, אשר חשב כי ס"י רק הפך את סדרם של פס' 3 ו-4 תוך כדי שינוי שם "אלהים" ל"ה", או שיטת גונקל, 1910, אשר רואה בקיסוע שבפסקה ראייה שיש כאן שבר של מיתוס ארוך ומפורט יותר.

67 כך פולרס, 1899 ואחרים.

68 על טשטוש התחומים בין האלים והגיבורים ראה אייטרס אצל פאולי-נויטובה, 15 (1912), 1111-1145. ביחוד בעמ' 1138/9. משם

(4)

מי עלה שמים וירד מי אסף רוח בחפניו
מי צרר מים בשמלה מי הקים כל אפסי ארץ
מה שמו ומה שם בנו כי תדע ?

שורת השאלות בפס' 4 מכוונת להטעים רעיון אחד - אי יכולתו של האדם להתמודד במעשיו עם מעשה הבריאה. אין איש בעולם המטובל בכוחו ובמידותיו האנושיות להטביע רושם של מעשה יוצר בתוך העולם ("מי אסף רוח בחפניו וגו'"), ואין איש מסוגל אף לפלס לעצמו דרך בתוך הבריאה העצומה הזאת ("מי עלה שמים וירד"). רעיון יסודי הוא, בדברי אגור בן יקה, שיש הבדל עקרוני בין המימד האנושי לבין המימד האלוהי, ועל כן גם בין החכמה האנושית והחכמה האלוהית.

יוצא מזה כי הטכסט של פס' 2-3: "כי בער אנכי מאיש ולא בינת אדם לי ולא למדתי חכמה ודעת קדשים אדע" - אין לתקנו או לפרשו על ידי המשכת השלילה אל הסוף "ודעת קדשים לא אדע".⁷⁰ החכס אומר לנו כאן כי חכמתו איננה החכמה האנושית הרגילה, לא מאנשים למד; "ודעת קדשים" היא אשר ניתנה בידיו. ההגהה היחידה אשר יכולה לבוא כאן בחשבון היא על ידי גרסת תה"ש בראש פס' 3: "ואל למדני חכמה".⁷¹

ההיגד הזה, אשר תולה את ידיעותיו של המחבר ביחסיו הבלתי-אמצעיים עם האלהים, קרוב מאד להכרזותיו של בלעם, המודיע על עצמו

במאמרי הספורות. שנית - משום שטענתו (עמ' 92-93), כי סדר הטכסט בתה"ש נובע ממגמתם לטשטש את המוצא הזר של מש' ל' - ל"א, בנויה על ערכוב תחומים. סדר הטכסט בתה"ש נובע מכתב היד העברי שהיה לפניו. לעומת זאת, טשטוש שמות החכמים הזרים אגור ולמואל הוא מעשה המתרגם מתוך אי-הבנה או התנכרות. יש כאן, אפוא, שתי תופעות שונות שאי-אפשר לצרפן יחדיו כדי להוכיח שסדר הכתובים בתה"ש הוא מישני וכי מש' ל' הוא אחיד.

(70) טובי, 1899, סקוט, 1965. מעין זה היא שיטת אהרליך ואסטרליי, הגורסים נח פס' 3 בשאלה.

(71) בה החזיק לאחרונה גם גמזר, 1963. באמת לו חפץ המתרגם לסלק את הקשיים - היה גורס כמו הפרשנים המובאים בהערה הקודמת. לתה"ש יש, אפוא, ערך של גירסה מקורית. זאואר, 1963, רוצה למצוא כאן ל' אמפטי - אוגריתית במקום "ולא". אני חושש כי בפרוצדורה כזאת אפשר לגרום לכל טכסט שיאמר את אשר ירצה הפרשן.

כי הוא "שמע אמרי אל וידע דעת עליון" (במ' כ"ד 16). לפיכך הרשות בידינו לפרש את פס' 1, הקשה, מתוך השוואה צורנית אל נאומי בלעם אשר בבמ' כ"ד. פתיחת הדברים תהיה, כמו במשלי בלעם, במילים "נאם הגבר". המילים הבאות לפני כן הן כותרת לקובץ המשלים: דברי אגור בן יקה המשאי.⁷² המילים שאחרי כן מפרשות משהו אודות הגבר בעל הנאום, כשם שבדברי בלעם יש "נאם הגבר שתם העין". אין כאן מקום למצוא את שמו של המדבר שכבר נזכר לפני כן, אלא את אפיונו. האפיון של בלעם נותן תאור של חווית ההתגלות שלו, שהיא חוויה אכסטטית: גופו מוטל חסר אונים ואלו חושיו קולטים את הנעשה בספירה שאיננה מן העולם הזה. מצב זה של חוסר אונים מותר לחפש גם במילים "לאיתיאל לאיתיאל ואכל". על כן מתקבל על הדעת הפירוש "נאם הגבר לאה את אל" ובזה מתוארת היגיעה ואין-האונים הנובעים מן המצב האכסטטי.⁷³ ההמשך הוא ברוח הניגוד שיש בדברי בלעם "נפל - וגלוי עינים". אמנם כתוצאה מן המגע עם האלוהות יגע אגור ונחלה, אך בכל זאת הצליח כי זכה בהתגלות עצמה: "לאה את אל, לאה את אל ויכל".⁷⁴

אם אמנם נכונה גירסת תה"ש הרי יש כאן צמידות של "אל - קדושים" שכמותה מצאנו במשמעות פוליתאיסטית מובהקת בהו' י"ב 1. באותו אופן מופיעה בנאום בלעם הצמידות "אל-עליון" בצורה הדומה דמיון מפתיע לכתובת הארמית מספירה.⁷⁴ אמנות אלים זו אין בה

(72) פירוש שנתקבל על ידי רבים, הש' ל"א 1 וכן בר' כ"ה 14. זאואר, 1963, מוחק את "המשא", כתוספת שבאה הנה מ-ל"א 1, משום שמגמתו היא להראות על זיקת נאום אגור אל רקע אוגריתי-כנעני. אולם על זיקות של ממש במש' ל' 1-4 לא הצליח להצביע. נסיונו להראות כי המשפט "וישא משלו ויאמר" של בלעם (הפותח את דבריו ב"נאם הגבר", כמו אגור בן יקה) הוא כנעני עתיק על סמך "וישא גה ויצח" באוגריתית (עמ' 98, 22) הוא רחוק מן הדעת.

(73) לתאור מצב זה בתנ"ך הש' דנ' ח' 27, י' 8-17.

(74) לכל הפירוש ראה ביקל, 1891 וגמזר, 1963. משמעות כזאת של "ויוכל" שאינו מקבל את משמעותו מן הפועל שלפניו דווקא, ניכרת בייחוד ביר' ג' 5.

(74א) דונר רוליג, 222:א'10:וא'.

כדי להפתיע כשהיא נמסרת מפיו של חכם ממשא.

מה שחשוב לא פחות הוא כי יש כאן מושג מיוחד במינו של החכמה⁷⁵. זוהי חכמה אלוהית - "דעת קדשים". אין לאדם גישה אליה בכל יגיעתו ומאמציו האנושיים, וניתן לו לזכות בה רק על ידי התגלות. זוהי, אפוא, חכמת סתרים בעלת אופי איסוטרי שיחידה סגולה בלבד זוכים בה. נוסחאות דומות לפתיחת דברי אגור יש, כאמור, בברכות בלעס (במ' כ"ד 3-4, 15-16) וכן בדברי דוד האחרונים (שמ"ב כ"ג 1). בשני המקומות ישנם מאמרות נבואיים (במ' כ"ד 17-20, שמ"ב כ"ג 2-3). זה מאשר את מה שאמרנו כי זוהי חכמת פלא, אשר מסירתה לאדם היא על ידי התגלות. מאידך, העובדה כי דברי בלעס נקראים משלים (במ' כ"ג 7, 18, כ"ד 3, 15, 20, 21, 23) מאשרת את אופיה החכמתי של התגלות נבואית זו⁷⁶.

אולם בדברי בלעס יש לא רק נחש אלא גם קסם: אין הוא רק צופה עתידות אלא הוא גם מברך ומקלל. לפיכך נכונה אמרו כי יש בחכמה זו ממושג המאנא, מן הכוח העליון ומידיעת הכשפים המופעלים במעשה הבריא⁷⁷. במובן זה מופיעה החכמה במש' ג' 19-20: "ה' בחכמה

(75) לדברים הבאים הש' באומגרטר, 1933, 28-29, פ'ן אימשוט, 1938, פון ראד, 1962, 441-442, סקוט, 1965, כ"ב (רומי). אולם העניין לא זכה לתשומת לב מספקת. רילארסדס, 1946, מאכזב בהתעלמו מן הבעיה; רינגרן, 1947, שולל כל הבחנה בין חכמה חילונית ואלוהית.

(76) אייספלדט, 1913, 19-38, טען כי משמעות "משל" בפרשת בלעס הוא דבר חזון, והיא נתפתחה בתקופה מאוחרת מן האפוקליפסה אשר דיברה בלשון דימויים. אולם בהערכת זמנם של משלי בלעס הושפע אייספלדט מניתוחיו הספרותיים של פון-גאל, 1900, אשר, כפי שאראה במקום אחר, אין להם על מה לסמוך. נכונה היא ההתפתחות הסימנטית, שאף אייספלדט שקל ודחה: דברי בלעס נקראים "משל" כיוון שהם דבר חכמה.

(77) באומגרטר, 1933, 28. על האספקט האילולי של חכמת הכישוף ראה קויפמן, תולדות א', 350-358. בטכסט האוגריתי 126: 'ה' העוסק ברפואה (של כרת ?) אומר אל (שו' 25-28): [א] נכ אחתרו ו[א] שכן אשכן יד מרצ גרשמ זבלנ". לדעת כמה מפרשים הוא בורא בכוח חכמת החרשים הזאת את שעתקת המרפאה את כרת (טכסט 127).

יסד ארץ, כונן שמים בתבונה. בדעתו תהומות נבקעו ושחקים ירעפו טל". כאן מופיעה החכמה כתבונה האלוהית שהיתה נחוצה לבורא כדי לכונן את העולם על כל סדריו. אותו העיקרון מצוי בנאומה של החכמה עצמה במש' ח' 22-31. אף הופעתה של החכמה בנאום כהיפוסטאזה, אינה קובעת לגבי זמנו של הנאום ומקומו בתולדות ספרות החכמה, שכן אין מושג ההיפוסטאזה מעיד בהכרח על איחור⁷⁸.

חכמת אלוהים זו מועברת לאדם גם בדרך של חלומות. בה זכה המלך שלמה בחלום לילה בגבעון (מל"א ג' 12) ועל ידה הוכשר לעשות משפט (שם, 28)⁷⁹. יוסף זכה על ידה לדעת את העתידות ("אשר האלהים עשה" - בר' מ"א 25, 28) ונחשב על פיה "לאיש אשר רוח האלהים בו... אשר אין נבון וחכם כמוהו" (שם 38, 39). יש כאן, אפוא, שלב קדום של החכמה שבו אין היא נפרדת לגמרי מן המאגיה (בלעס, הש' יש' ג' 3 "חכם חרשים ונבון לחש") ומן המנטיקה (יוסף, דוד בשמ"ב כ"ג). אולם הערתה גם מכשירה לתפקידים משפטיים (שלמה) שהם בעצם תפקידים מדיניים (יוסף על מצרים).

עדויות על חכמה אלוהית זו, אשר בני אדם אינם זוכים לה בדרך לימוד, אלא על ידי הערה, והיא מקבלת לעיתים צורה של היפוסטאזה, מצויות גם מחוץ למקרא. בדברי אחיקר (טור ו' -ז', שו' 94-95) יש: "[חכמתא מן] אלהיא ה[י] אף לאלהן יקירה היא ע[ל] ל[ע] ל[מ]ן לה[י] מלכותא בש[מ]י[ן] שימה הי כי בעל קדשין נשא[ה]⁸⁰. היינו, החכמה

(78) ראה להלן על החכמה במשלי אחיקר. מש' ח' 22-32 משוקע בתוך נאום חכמה חדיש יותר, עליו ראה להלן.

(79) נות, 1955, אמנם מקבל את עתיקותה היחסית של חכמת אלהים זו, אך רואה אותה בקונטקסט של החלפת האמצעים המנטיים העתיקים (אפור) ועל כן משנית להם. נראה לי כי הוא התעלם מן המקומות העתיקים האחרים המלמדים על תפיסה קדומה של חכמה מיתית במוצאה. לפיכך חוזר נות (עמ' 232-233) על הדעה השגורה כי היתה קיימת רתיעה לייחס לה' תכונות חכמה כאשר נציגיה היו אנשים כמו יונדב בן שמעה.

(80) ההשלמה היא בעקבות אונגנר ונלדקה וראה קאוליי. אין וודאות גמורה בהשלמת "חכמתא"; כנראה הסכימו עליה החוקרים בגלל ההקשר. היא מופיעה כבר בשו' 94 "... וחכמתה אבדה".

היא מן האלהים. אף לאלהים היא יקרה. לה מלכות עולמים והיא מושמת בשמים כי בעל-קדושים רומם אותה⁸¹. ניתן לומר, כי

במקום זה ניתנת הקבלה חשובה לחכמה האלוהית שבתנ"ך. מקבילה משלוש בחינות: (א) החכמה כקניין אלוהי-בלעדי, היקר אף לאלים, מקל וחומר לאנשים. (ב) החכמה כאישיות עצמאית שיש לה מלכות עולם משלה. (ג) החכמה בצירוף "לבעל קדושים", שם המניח ריבוי של אלים⁸², היינו רקע אמונה פוליתאיסטי-מיתולוגי.

חכמה אלוהית מופיעה גם בס' איוב ובמשלי א'-ס'. אולם נראה כי בספרים אלה נשתנה היחס אליה. באיוב כ"ח יש מעין קינה על כך שהאדם אינו יכול לזכות בחכמה. גם בפרק זה וגם בוויכוחים לפני-כן מוטעם, כי אין חיבור בין חכמת האלהים לבין האדם (איוב ס' 4-12, י"א 5-6, כ"ג 3-4, 8-9). איוב עומד בסימן ההינתקות בין האל והאדם, הינתקות שארעה משנפרדה הנבואה מ"חכמת אלהים". הפיתרון שנותן הספר הוא על ידי התגלות חדשה של האל, אך בתודעה כי זו התגלות חד-פעמית, בה מצביע האל על סדר מעשיו, מעשה הבריאה, כמעין ראי שממנו יכול האדם ללמוד תשובה לספיקותיו. פיתרון אחר, מיד משנית באיוב כ"ח 28, מעמיד, במקום חכמת האלהים שאין האדם יכול להגיע אליה, את יראת האלהים, שהיא החכמה היחידה, בתחום השגתו של האדם⁸³.

גם במש' א'-ס' וזה החכמה ליראת-אלהים (א' 7, 29, ב' 5-8, ס' 10). אולם כאן אין עוד תודעה של גבולות וסייגים שבידיעתה. להפך: החכמה פונה במישרין אל כל אחד ואחד ומפצירה בו להיוודע אליה

(81) על פי גינזברג, אצל פריטשרד.

(82) "בעל קדושים" מתפרש כמו "אל-אלים" (דנ' י"א 36). אבל מקבילו המדויק הוא אֵל בֶּן אֵל = אל בני אל, באוגרית. גורדון, 1:107.

(83) פיתרון אחר, משני אף הוא, ניתן כמענה אליהוא. הוא מדגיש כי עדיין דובר האל אל האדם - בחלומות, שבהם הוא גולה און אנשים, כדי להחזירם למוסב ולהצילם מאסון (ל"ג 13-18). לעומת זאת, בחלום אליפז אין התגלות מצילה כזאת. כמו כן הוא דובר באמצעות מעשי התראה אחרים (ל"ו 8-15) אלא שחנפי-לב אינם שומעים אליו (שם 13-14).

ולדבוק בה⁸⁴. המפנה התאפשר בכך כי עתה יש לחכמה סדרה של צווים, המסדירים את אורחות חייו של האדם ומבטיחים לו את הגמול הנאות (א' 20-33, ח' 33-36)⁸⁵.

נראה לפיכך כי אם אמנם טבועים מש' א'-ס' ואיוב בחותם זכרה של החכמה האלוהית-האיסורית, בכל זאת ניכר הדבר כי בספרים אלה יש פיתוח ניכר של המושג העתיק; וזה בהתאמה עם עובדת איחורם. כל זה אינו מונע כלל את האפשרות כי נשתקעו בתוך היצירות המאוחרות האלה מאמרות, השייכים לפי סיבם לרבדים העתיקים ביותר של ספרות החכמה. כאמור לעיל, אני מעריך לכאלה את מש' ג' 19-20, ח' 22-31⁸⁶.

מפליא הדבר כי בילקוטים העתיקים של ס' משלי אין החכמה האלוהית, למרות קדמותה, תופסת מקום. צריך, אפוא, לומר כי היא נדחתה בתקופה עתיקה יחסית (תקופת הממלכה המפולגת ?) ופינתה את מקומה לחכמה החילונית, יצירתה של תקופת המלוכה. מכאן יש להסיק שהיה בה, בחכמת אלהים הנפלאה, משהו שלא יכול היה להשתלב במסכת האמונה הישראלית. האספקטים המאגיים של בעלי חכמה זו (בלעס) כבר היוו סיבה מספקת לדחייתה. נוסף לכך הניחו בעלי חכמה זו יחס של אינטימיות בין האדם והאל, וסשוש המחיצות ביניהם, שלא עלה

(84) ראה פפייפר, 1926, ביחוד עמ' 24-25, פפייפר, 1934, בייחוד עמ' 100.

(85) ראה פון-ראד, 1962, 441-449.

(86) מובן מכאן כי אין דעתי נוחה מניתוחיו של וויבר, 1965, את מש' א'-ס'. הוא הבחין שלוש שכבות: הראשונה - של נאומי החכם אל תלמידו, כדוגמת הנאומים באוספי החכמה המצריים; השנייה - בה מדברת החכמה כאישיות עצמאית; השלישית - מוטעמת בה שייכותה של החכמה לאלהים, כתכונתו אשר בה ברא את העולם והנהיג את סדריו. בלי להיכנס לפרטי הניתוח הספרותי, נראה כי יצא וויבר להבחין שלבים בספרות החכמה מבסיס צר מדי. למרות שהוא מכיר כי "הרעיון בדבר מקורה האלוהי של החכמה בוודאי לא היה חדש בישראל" (עמ' 23) בכל זאת הוא מפתח את כל דיונו בהתעלמות גמורה מכלל זה. במש' א'-ס' יש רבדים שונים, עתיקים וחדשים. על העתיקים יש למנות לא רק את הנאומים האנושיים-חילוניים של החכם אל תלמידיו (נוסח מצרים), אלא גם את הקטעים שבהם מופיעה החכמה כיצירה או כתכונה אלוהית בלעדית, אשר ליוותה את האל כבורא עולם (מש' ג' 19-20, ח' 31-22).

בקנה אחד עם יצירתה של האמונה הישראלית. הנביא-החכם העתיק אינו רק "שמע דברי אל" כמו דומהו בתקופה המאוחרת, הוא ממש "יודע דעת עליון". האכססזה שלו היא חלק מסיטואציה מיסטית של התמזגות עם האל. באותה שעה "מלמד האל את האדם חכמה" והוא "יודע דעת קדושים" אולם גם קירבה מיסטית זו בין האל והאדם אינה לפי טעמה של אמונת ישראל. לא ייפלא, אפוא, כי חוויות מסוג זה נעדרות מן הנבואה הקלאסית וכי גם הנוסחאות העתיקות בבמ' כ"ד 3-4 ובמס' ל' 3 טושטשו או נמחקו בחלקן.

על כל זאת יש להוסיף שחלק מן הידיעות על חכמה זו טבוע בחותם של מיתוס. מיתית במהותה היא ההזכרה באיוב ס"ו 7-8: "הראשון אדם תיולד ולפני גבעות חוללת? הבסוד אלוה תשמע ותגרע אליך חכמה?" כאן נרמז סיפור בריאה שונה מן המוכרים לנו בס' בראשית, לפיו נוצר האדם עוד לפני שנשתכללה הבריאה, והוא האזין למה שנאמר במועצת האלים (סוד אלוה = סוד קדושים), ועל ידי כך רכש לו, לעצמו בלבד ולא לדורותיו, את חכמת האלים. מיתית הוא הסיפור ביח' כ"ח על הכרוב שהופקד בגן-עדן לשמירת האוצרות, והוא "מלא חכמה וכליל יפי", מעל במשמרתו והושלך ממעמדו "בהר אלהים"⁸⁷. מיתית, מבחינה מסוימת, הוא אף הסיפור על עץ הדעת בגן-עדן הנתון לנו בבר' ב' 4-ג'. המוטיבים השליטים בו על "גריעת החכמה" ועל מעילה באמון הם המצויים במיתוסים שבאיוב ס"ו ויחזקאל כ"ח. אלמנט כלל-מיתולוגי הוא יסוד הקנאה של האלוהים באנשים שמופיע במפורש בבר' ג' 22: "הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם"⁸⁸.

(87) נראה לי פרושו של נ"ה טור-סיני, חותם תוכנית, הלשון והספר, כך הספר, ירושלים תשי"א, 300-303. הוא פירוש מתון בתיקוניו ובהשערותיו ומתקבל ביותר על הדעת.

(88) כדי להזכיר רק מיתוסים קרובים, נסתפק בקנאת ענת באַקָהת בעלילות דנאָל ואַקָהת, בקנאת הנחש בגלגמש על שקיבל את צמח החיים, ואת רוגז האלים על אשר ניצל אַתְנַפְשֶׁת בחסרו המיוחד של אַא.

ניתן, אפוא, לסכם ולומר כי הזכרתם של "סוד אל" באיוב ס"ו 8 ושל "קדושים" במס' ל' 3 היא בעלת משמעות פוליטאית ממש. שכן מקראות אלה שומרים עדיין על תודעה מיתית שהיא אופיינית לדתות האליליות. על יד מקומות אלה נראה כי מס' ס' 10 - "תחילת חכמה יראת ה'" ודעת קדושים בינה" - הוא שייר לשוני שנקלט בחכמה התיאולוגית המאוחרת מן הרבדים העתיקים של החכמה האלוהית.⁸⁹ מקום מיוחד במינו תופסים לאור כל זאת המקראות בשמ"ב י"ד 17: "כי כמלאך האלהים כן אדני המלך לשמע הטוב והרע"⁹⁰ ו-20: "ואדני חכם כחכמת מלאך האלהים לדעת כל אשר בארץ". יש כאן בבירור הד לחכמה המופלאה של הקדושים, אלי הפנתיאון, אולם לנוכח דחייתה של אמונת האלים בישראל הורדו האלים הללו לדרגת מלאכי אלהים. אישור לקיומו של תהליך זה יש בעובדה כי משמש כאן "מלאך האלהים" בלשון "מועברת". אין הכוונת למלאך הממלא שליחות אלוהית, אלא ליצור השייך לדרגת אלים.

סוף דבר: כמו בטכסטים המנוניים אחדים, כמו בשירי התיאור-מכיה ובעלילות חמדת-האלים, כך גם בקונסכטס של חכמה-אלוהית - הזכרתם של "קדושים" אין פירושה מלאכים, אלא אלים ממש. קיימת, אפוא, שכבה שלימה בספרות המקראית אשר שומרת עדיין שרידים חיים של אמונת-האלים הקדם-מונות'איסטית.

*

הסקירה הזאת הוכיחה, כמדומני, כי השמות "אלים" וכו', שמנינו בתחילת פרק זה, שומרים, בשכבות מסוימות של הספרות המקראית, על

(89) או שמא היה הנוסח הראשוני של הפתגם: "תחילת חכמה ראות ה'" (הש' "מחזה שדי יחזה") ודעת קדושים בינה" ? לפסוק אין זיקה של ממש אל קודמיו. ראה טואי, 1899.

(90) דרייבר, 1913, מפרש את "לשמע הטוב והרע" כסגולת הבנה או הבחנה ומפנה ל"לב שמע" שבסיפור חלום שלמה, החלום שבו זכה לחכמה האלוהית, מל"א ג' 9.

פרק ג': הדיבראדציה של האלים

את קיומו של השלב המיתי-אלילי באמונה הישראלית מאשרים תה' פ"ב ושירת "האזינו". עם זאת מהווים פרקים אלה כבר שלב חדש, של התמודדות ומאבק רעיוני עם התפיסות הפוליתאיסטיות שהונחלו לישראל.

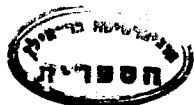
1. תפיסתו התיאולוגית של תה' פ"ב

בתה' פ"ב¹ מופיע ה' כניצב למשפט ב"עדת אל, בקרב אלהים" (1). מן ההמשך מתברר ש"עדת אל" ו"אלהים" אינם הפמליה של השופט, אלא הם מושאי המשפט. שהרי כלפיהם מופנית תביעה למשפט צדק (2-4), עליהם נאמר שאינם מסוגלים לו (5) וכי לפיכך גורלם למות כאחד האדם (7). ניגוד זה ממש בין "אלהים" ו"בני עליון" מחד גיסא לבין "כאדם, כאחד השרים" מאידך מלמד כי "עדת אל, אלהים" אינם ביטויים מיטפוריים לשופטים או מלכים, אלא משמעותם - כמשמעות הביטויים האוגריתיים הקרובים - פמליה אלוהית². מפס' 8 - "קומה אלהים (צ"ל : ה') שפטה הארץ כי אתה תנחל בכל הגוים" - יש ללמוד שהפמליה הזאת היתה מופקדת בעבר על עמי הארץ ולפיכך עברו תפקידיה, עם נפילתה, אל ה'.

מהי מהותה של הפמליה ? האם היא מורכבת מאלים או ממלאכים ? לכאורה נראה מן המעמד העליון של ה' כמצווה וכשופט שהוא מדבר כאן אל יצורים הכפופים לו - כלומר אל משרתיו - מלאכיו. אולם דווקא מכאן באה פירכה לדעה זו. ה' דורש מ"עדת אל" שישפטו כהלכה, וזוהי מידתו, מידת האל ("קומה אלהים שפטה הארץ"). הווי אומר כי

(1) על תה' פ"ב ראה באחרונה רייט, 1950, 30-41, גונזלז, 1963, מ' בובר, הצדק והעוול על פי צרור מזמורי תהלים, בספרו: דרכו של מקרא, ירושלים תשכ"ד, 157-162.

(2) על כך שאין בתנ"ך, גם לא בס' שמות, "אלהים" במשמעות של מושלים ושופטים, עמדו גורדון, 1935, ודרפקורן, 1957.



משמעותם המקורית, הפוליתאיסטית-מיתולוגית, כפי שנודעה לנו מן החומר החוץ-מקראי. הפ'רגמנטריות של השכבות המקראיות האלה והשתמרותן בתוך קונטקסט אחר, מונותאיסטי, מונעות מאתנו את האפשרות לברר האם טכסטים פוליתאיסטיים אלה ביטאו אמונה השווה בכל לאמונת האלים שבטביבה, או שמא כבר היה בהם היסוד לתמורה הגדולה שהתרחשה באמונת ישראל. אך על כך נראה לי כי ניתן יהיה ללמוד משהו מן הטכסטים שיידונו בפרק הבא.