

פרק ה' : המגמות האנטי-אנגלולוגיות בקרב תלמידי הנבנאים

1. הפרבולה על איש האלים בבית-אל

דיבוננו בחלק זה של העבודה העלה עד כה שלבי אמונה אחדים בתפיסת האלוהות ביהת אל. השלב הראשון היה פוליתאיסטי גמור (יר' מ"ח 13); הוא הועלם בהשתקה בספרות המקראית, וזה אל ביהת אל זווהה בשלב שני עם ה', או במלך של ה' (בר' ל"א 13,11,3). אולם הקנאים לא מונת ה', לא הסתפקו בכך ותקפו אף את האמונה במלך מבית-אל, ערערו עליה ולגלבו על קוויה המיתיים המגושמים (הו', י"ב). מהם אף יצאה התורה כי שליחיו של ה' לישועת ישראל נביאים הם ולא מלאכים. בלחץ התקפות אלה, או מעין אלה, עברה האנגלולוגיה הקשורה בבית-אל זיכוך ועידון מסויימים; המלך מבית-אל שוכן במסורת תולדות ישועת ה', לישראלי ונינתן לו תפקיד מפתח במלך המנהיל (שו' ב' 1-5, יה' 13-15, שם' ב"ג 22-20, ל"ב 2+ב"ג 29-33). אך השיליה של אמונה המלאכים לא הסתפקה בכך; יוצרי הקבצים המחוקתיים-היסטוריה המשיכו בפולמוס האנטי-אנגלולוגי, ועיבדו את המסורות הקודמות תוך כדי נתינת דופי במלאים (שם' ל"ב-ל"ד). השיטה הזאת נתקיימה בצדיה של שיטה אחרת: השתקמת המכובנת של המלאכים ופעלייהם בסיפור תולדות ישראל (דב' ז', יה' ב"ד, שם' ב"ג 27,28,29,שו' ו' 7-10). שיטה מעין זו, של תלות במסורת הספרותית ואתה יחד גם שליליה של תכני המסורת הקודמת - בקצרה: של תלות אנטיתית - נמצאת, לפי הנדרה לי, בסיפור על "איש האלים" בבית-אל (מל"א י"ג).

*

את עיוננו בסיפור זה ראוי לפתח בנקודת מבטו הגיא החקיר המודרני למסקנה صغيرة או יותר איחוד והנראית גם לנו במצוקה למד': הלא היא בעיית זמן חיבורו של הסיפור הנקובי. טענות שונות הובאו כדי להוכיח את איחורו של הסיפור; אפשר למיין כראיות

ח"ג - ד' - 3

28-1, שו' ו' 7-10, שם' א' י' 18-19^A, י"ב) ומבורת בשימושה בסוגים אלה את הופעתה של האסכולה הדברונומיסטי (דטר').

במה שנוגע לאנגלולוגיה, הריהי מקדימה את האסכולה הדטר', בדוחיתה את האמונה במלאים וביחסו בדוחיתה את דמותו של מלך ה', המוליך את העם במדבר, המגרש מפניהם את יושבי הארץ, המנהיל את הארץ ומוכיח את העם. מפקדיו אלה של המלך יוחסו בס"א² לה, עצמו, לצרעה (גם שם' ב"ג 28) ולנביים ידועים אוعلوم שם - הכל לפי העניין. מותר לשער כי לא הטיעון האנגלולוגי העיוני הוא המratio את סופרי ס"א² אלא הידעעה המעשית כי מאחוריו התפיסה האורתודוקסית של מלך ה', עדין קיימת תפיסה פאגניתה של המוני מאמינים, אשר לא זחחו את פולחנו של האל ביהת אל⁵⁴. רעיוןותו של הווע שולטים בס"א²; מאידך, מבחינה גיבוש המסורת שבה, נמצאת שכבה זו ביחס של דיקה הדוקה אל השכבה המכונה ס"א¹. על אף שוני המוצא שלהם (שכת לעותם ביהת-אל) יונק ס"א² נושאים וצורות מס"א¹ עם שהוא משנה ומעבד במקוון את מבנייו.

(54) ראה לעיל, בשני הפרקם הראשוניים של חלק זה.

הנוגעות להקשרו בס' מלבים, לשונו, לתוכנו ולאופיו הספרותי. מבחן אופיו הספרותי יש שחשבו שהגדתו כ"לגדנה בסגנון המדרש" על סמך האנונימיות של הגיבורים, הזירות הדמיונית שביצינה המתוארת בפס' 24 וחוסר הטעם שבכל העלילה כבר מסיעות לקביעה איהורו.¹ אחרים עוד מנו בו את חסרונם של שיקולים מוסריים², ואט התפיסה המיאנית-אבוטומית של הנבואה³ כאוותם לייצרתם של דורות אפייגוניים שנפלו בהרבה ממלטה של הנבואה הקלאסית⁴. אולם לגבי הערכות מעין אלה יש להעיר כי יסודות אגדתיים, כמו ניסים דמיוניים, או האנונימיות של הגיבורים, אינם יכולים כלל להעיד על המרחק שבין זמן חיבור האגדה לזמן שאותו היא מתארת; ואילו המסקנות בדבר ערכו המוסרי או האסתטי של הסיפור נובעות בחילוק מי-הbenitor ובחילוק מהערכה דוגמתית עד מאר של "הידות הבתר-מרקראית".

יפה יותר כוחם של הנימוקים המתבססים על תוכן הספר; הלא הם הזכרתו המפורשת של יאשיהו (פס' 2) בנבואה שהיתה צריכה להאמר שלוש מאות שנה לפניו, והאנכ' רוג'יזם הבולט שבכיטוי "ערדי שומרון"⁵ (פס' 32) שיכול היה להטיבך רק אחרי יסוד הפחוה שומרון.

כי אין לדאות בפרטים אלה תוספות מאוחרות ברור ממסכמתם לשאר הראיות. כבר הושם על לב כי יש כאן מן הניב המאוחר; לשון סע"ד במשמעות אכ"ל כמו בלשון חז"ל (עירובין ג' ע"ב, דברים רבא ט' א'), ולא סע"ד-לב כפי הלשון המקראית (בר' י"ח 5, שו' י"ט 8, תה' 18).

1) וולהאוזן, 1899, 288-277.

2) ברסמן, 1921, 247.

3) בן צינגר, 1899, 94-90.

4) לעומת זאת חושב גריני, 1963, כי "סיפורים כאלה הם עדות לרמה הרווחנית של הדרושים בבתי-אל". אולם מה ידוע לנו על להקמת בזאת? ומהין לו כי ממנה בא הספר?

5) ראה במילוי שאנדנה, 1911, לפסוק זה.

ק"ד 15), והביסוי " מתחת"⁶ להורות על מתנת המלך לנ庭ין במקום המונח המקרה " משאת" המיכון לעניין זה (בר' מ"ג 34, שם' ב' י"א 8, י"ד, מ' 5, ב' – סירה ל"ח 2 ובפרקוכס סרקוסי גם בסע' ה' 11). ז מגו המאוחר של מל"א י"ג נדרה, אפוא, כבודאי אף אם נשאיר ב"טעון עיון" דאיות לשונו ות אחרות שהובאו על ידי המפרשים.⁸

על איתורה של היצירה מעידה גם צורת התקשרותה אל הרץ הספר/or' בס' מלבים. הספר על איש-האלים בא אחרי רשים חידושים הפולחניים של ירבעם (י"ב 26-32) בה נכללים: (א) העמדת עגלית זהב (30-30), (ב) בניית בית במות (31^a), (ג) מילוי ידיהם של כהנים מקאות העם (31^b), (ד) קביעה הח' בחודש השמיני בבית-אל והעמדת כהני הבמות שם (32), המילים "ויעל על המזבח" בפס' זה מפסיקות את הרץ וראווי למוחן). הספר על איש-האלים הוכנס פה באופן שני שכן בעוד ש-י"ב 32-26 עוסקים בחידושים הכלליים של ירבעם, הרי בי"ב 33 מדובר, באותו המילאים ממש פס' 32^a, על תאריך מסוים אחד, החג הראשון אשר בו נחנך המזבח בבית-אל. מעבר ענייני זה תוך חזרה סגנוןית מעיד על ניסיון של סופר חדש להאחז ברצף ספרי הקיים כבר לפניו.⁹ כמו כן חזר סוף הספר ב-י"ג 33 אל חידושים הכלליים של ירבעם (י"ב 32-26), ובڌוק

6) ראה ברניי, 1903, לפרקי. סע"ד מלכתחילה – תמן, החזק (יש' ט' 6, תה' י"ח 36, ב' 3, מ"א 4, ג' 18, ק"י"ט 17, מש' ב' 28). ועל כן סע"ד-לב הוא ההתחזקות הבהה על ידי אכילה.

7) " מתחת" במקרא – עוד ביה' מ"ו 11, 5, מש' כ"ה 14, קה' ג' 13, ה' 18.

8) ברניי, 1903, טוען עוד כי המבנה "וידבר פלוני אל אלמוני" (בלוי "לאמר") החוזר בפרקנו (פס' 12, 7, וראה גם פס' 22, 17) הוא אותו לאייחור (בפס' 22, 17, 12 מוסיף תה'ש – עוזג'). נראים לי בדבריו, כי מבנה סגנוני זה ספרוני לאגדת אליה במל"ב א', הוכחשה אצל, על סמך שיקולים אחרים, כאמור. אולם יש כאן תמייה מסוימת שהציגו חסר לגמדי בלשון חכמים ובמגילות קוּמְרָאַן, ובמה שנוצע לתגן"ך הוא מזו'ם גם בספרות עתיקה יחסית, ונגיד גם בספרות המאוחרת. מראוי המקומות האחרים הם: בר' מ"א 17, שם' ל"ב 7, ל"ג 1, רוי', י' 19, בם' י"ח 8, יה' כ"ב 21, שם' א' ד' 20, מל"א כ' 11, כ"א 6, 5, יה' מ' 4, מ"א 22, תה' קט' ז 10, דנו' ב' 4, ג' 22.

9) ה"ש, בם' כ"ב 22^a, שו' ו' 7^a עם הפסוקים הקודמים להם. אף אלה

ידו של רביעם ורפואתה, נעשה על ידו¹⁴, אולם אין הוא מופיע בסיפור מקום חשוב; כמעט נדמה כי ארע הנס כדי לגרום למך כי יזמין את איש האלים לסייע בביתו ולחתם בכך הזרמנות לאיש האלים להודיע, בסירובו, על איסור ה', לאכול ולשתות בבית-אל. עיקר העלילה מתפתח, בעצם, החל מפס' 11, לאחר שנסתירימה אפיוזדה רaszona זו, ועל יסוד מה שנודע לנו ממנה אודות האיסורים שהוטלו על איש האלים. בעיקר הסיפור אין איש האלים עושה מעשה נס, אלא הנס נעשה בו (פס' 24); הוווי אומר, אין הגיבור פועל, אלא סביל. העלילה איננה מתרחשת בין הנביא לעם, כמו בלגנדה הנבואהית, אלא בין הנביא לה'. שחרי צו' ה', אליו, מריו את פי ה', וונצנו מיד ה' הם הם עיקר העלילה בסיפור זה. קוווי אופי אלה משתופים לסיפור שלנו עם ס' יונגה¹⁵. אף שם מופיע הנביא בסובב את מעשי הנס או כעד להם ולא כמחולל אותם. אף שם מתרחש עיקר העלילה בין הנביא לבין ה', ואילו האחרים, אנשי נינהה, הם רק גורם למשבר. גם יש מוטיבים המשתופים לסיפורינו עם ס' יונגה: הנביא המרה את פי ה', החיה (אריה, דבו) המיטיבה ממנו לצית לה' (מל"א י"ג 28, יונגה ב' 11) כאשר נשלחה להעניש את הנביא, השבר למאמינים בדבר ה' (אנשי נינהה, הנביא מבית-אי וקברדו) ומאותה שטף יונגה הוכר מכך באגדתי שנוצר כדי למד לך

יב', סדר עולם הרבה ב'. הזיהורי עבר גם לפרשנות הנוצרית העתיקה, אך הוא בלתי אפשרי; ראה תנויות, 1849, מל"א י"ג 1 ושאנדזה, 1911, בהקדמה לפוק; והוא הרחיב על כך את הדיבור. את הנביא הזקן זיהו עם אמץיה כהן בית-אל או עם יונצנו בן גרשן בן מנשה הוא שבואי שבדה^א כ"ג 16, כ"ג 24. ראה שא"ש רבה ב' ט"ז, ירוש' 'ברכות ט' ה"ב, סנדדרין י"א ה"ה. על שיטת הזיהוריים באגדה היהודית בכלל ראה י' היינמן, דרבי האגדה, ירושלים תש"ד, 32-27.

14) הלגנדה מסתפקה בדרך כלל בתואר "מלך ישראל" ואילו כאן - רביעם. המופת לאחר המירוץ לאיש האלים בפס' 5, 3 קוטע את רצף הסיפור. תחילה פס' 3 - "ונתן ביום ההוא מופת" - הוכרה על ידי המפרשים כארמאיזום מובהק. פס' 5, 3 הם מוספת לסיפור שצתה על סמן דבר, י"ג 2-6, אך בלי להבין אותו (לעיל בחלק זה פרק ד' ס' 1). וראתה בפרק זה סעיף 2 ח' 46.

15) כפי שכבר הטעים שאנדזה, 1911. שאנדזה מזכיר גם על במ' י"ב 22-35 בסיפור אנלוגי. אולם שם ישבו סוג נפרד ועליו אייחר את הדיבור במקומ אחר.

אל מילוי ידיהם של כהני הבמות הנזכר באחרונה ב-י"ב 32. יש כאן, אפוא, התופעה המוכרת היטב של חזורה מקשרת האופיינית לשילובן של פרשיות מוספות אל תוך כתובים¹⁶. הפרשיה המוסיפה היא הסיפור על "איש האלים מיהודה" ומוחומיה הם מל"א י"ב 33-י"ג 33¹⁷.

*

מקביעה איחורו של הסיפור ניתנת להסיק כי הנבואה שבו היא בבחינת ex eventu vaticinium וכי תוכנו הוא אגדה אשר הרישומים ההיסטוריים שבהם מועטים וחורדים. לפי האישים העיקריים הפועלים בה, איש האלים מיהודה והנביא הצען מבית-אל, הרי שנוצרה האגדה בחוגי תלמידי הנבאים.

אולם האגדה הזאת איננה שייכת לסוג הלגנדה הנבואהית¹⁸. אין עקרה תיאור מעשה נס שנעשה על ידי "איש האלים קדוש" במעשה ישועה לצורך מאמיניו, בדרך הלגנדות על אליו וAlius. אין היא מפארת את אישיותו של הנביא הנערץ אשר היה מסוגל לבצע את הנס הנחוץ. איש האלים מיהודה הוא בין זה וככה אלמוני¹⁹. אמן נס אחד, שיתוך פתיחות לפרשיות מוספות. ולא כאן המקום להאריך על כך.

10) להבדרת התופעה ולהדגמתה ראה קוֹהֶל, 1952. אולם במא שנווגע לחומר ולספרים ההיסטוריים מעידה התופעה לאו דווקא על צידוף מקורות, אלא על הוספה פרשיות. כך גם במא, י"ב 22-35 בפי שאוכיה במקום אחר. 11) שאנדזה, 1911. את ברעין הסיפור הוא מקדים, לדעתו, יותר מדי. הערכות שונוות במקצת על חומרו המקורי ועל מחבריו יש לווללהונז, 1899, ול-יפנס, 1956.

12) עוד באחרונה ראתה פליני, 1966, את אחד ממרכיביו של הסיפור בלגנדה על איש האלים. אך היא לא דיבקה בסיווג ועל כך - מיד בהמשך דומה עליyi כי עדין חסירה עבודה יסודית לתיאור סוג הסיפור הנבואהית והפתחותם. אף נס יונגו של קוֹן, 1964, 205-235, ליישם למקרה את הבחנותיו של יולס, 1930, 23-61, על אודות הלגנדה הנוצרית, לא עליה יפה, לדעתו.

13) יוספוס קדמוניות ח', 231, נתן לאיש האלים את השם - יאמָ�ו. בגראה הוא זיהה אותו עם יעדו (יה'ב ט' 29). אך הזיהוי אצל חז"ל: תוס' סנדדרין י"ד 15, ספרי דברים קע"ז, בבל טנדדרין פ"ט ע"ב, ירוש' סנדדרין י"א ה"ה, פס' קתא דבר כהנא פ', כי תשא ה', תנומה פ' תולדות

רק של לחם ומים. לא כן האיסור "לשוב בדרך אשר הלך". בפס' 10 נאמר: "וילך בדרך אחר ולא שב בדרך אשר בא בה אל בית-אל". ואולם כבר אהרליך שם לב לדיווק המיללים בהמשך¹⁷. פס' 16: "לא אוכל לשוב אתך... ולא אכל לחם ולא אשתח אתך מים"; פס' 18: "השיבתו אתך אל ביתך ויאכל לחם וישת מים"; פס' 21-22: "לא שמרת את המזווה... ותשב ותאכל לחם ותשתח מים". ولכך עליינו להויסיף גם את פס' 17 בجريدة תה"ש "לא תאכל שם לחם ולא תשתח שם מים ולא תשוב בדרך אשר הלבטה"; אולי טובה יותר גירסת תה"ש כ"י ב', וכתבי היד הৎפלארים: "לא תאכל שם לחם ולא תשתח מים ולא תשוב שם בדרך אשר הלבטה בה". דיווק המיללים בהמשך הספר מלמד אותנו שככל האיסור – גם השיבה לבית-אל לאחר שיצא משם. לדעת אהרליך דוחה הבנה זו את תוכנו של פס' 10, על כן הוא מחייב שפט⁹ 10 הינט תוספת שוליים של קורא מאוחר. ייגבן. אולם אפשרי עדין לקיים את כל הכתובים. על איש האלהים נאסר לשוב לכל מקום שכבר היה בו, והדבר חל על בית-אל כמו על הדרך המובילה אליה. הוא נזהר לקיים את דבר ה' הэн בפניה עם המלך והן בדרכו חזקה, אך הוא עבר עליה מן הרגו שמצאו הנביא מבית-אל.

מהו טעם של האיסוריים? באיסור אכילה ושתיה ראו המפרשים בדרך כלל מצווה להימנע מכונסה לעיר ע"ג שלא על מנת להתרות בהם, וזאת כדי שיידעו הכל את התקלית הזה (רד"ק), רצון להימנע מטאמה בית אל (אהרליך, מקרה כפשוטו), להמעיט במגע עם אנשי הצפון (ברנס, 1908), כי הם עובדי אלילים (גרטמן, 1921). אחדים הרחיכו ומצאו בזה רמזים: "כפי אין בהם תועלת והנהא וכולם יאבדו" (רב"ג), או "נגיד דו-קיום של ירושלים עם בית-אל, של בית דוד עם ירבעם וכו'" (ברת, 1955). ואולם הנזקota אלה מטופקות מאר. בית-אל איננה נתפסת כאן כמקום עבודה זרה, ואין רמז כי יש במאכליהם מן הטומאה (הגב מים?)

¹⁷) א"ב אהרליך, מקרה כפשוטו, למקומנו וכן אהרליך למקומנו. שיגנית מסקנותיו של אהרליך לגבי פס' 9-10, משומ שיפוי שאפרש להלן אינני חושב כי איסור השיבה (בית-אל) הוא בכלל "גילולי ירבעם".

מסויים, היינו כפרבולה¹⁶, ארכיכים אנו להסיק, על פי קווי האופי המשותפים, כי גם סייפורנו שייך לסוג זה. ככלומר זהה פרבולה נבואית. ואילו המוטיבים, שריגנו, המשותפים לשתי הפרבולות יעדו כי שתיהן נובעות מהוגו যোরাম אחד. היוצא מזה הוא כי עיקר תפkidנו בביבדור פרק זה הוא לחזור להבנת הלקח החינוכי שרצתה האגדה למד.

*

מה שמשמעותו של הסיפור על איש האלים? האיש בא מיהודה להינבא בבית-אל. נאסר עליו לאכול ולשתות שם ולשוב בדרך אשר בה הלך. בדרכו חוזה הוא נפתחה על ידי נביא זקן, אשר סיפר לו על פקודה אחרת שקיבל מלאך בדבר ה'. הוא חזר לבית-אל, אכל ושתה ועל כך גענש, ונחרג על ידי אריה בדרכו הביתה. ואולם, מה היה חטא של איש האלים? האם האמונה בנביה אחר היא לו חטא בה קשה המתכפר לו רק במותו? ואם כך, הרי הנביה الآخر اسم מקל וחומר! שהרוי הוא היה מזיד והאיש מיהודה היה שוגג! והנה דוקא נscar הנביה מבית-אל, הוא זוכה לנבואה ובאחריתו – מחסה לעצמותיו. אכן במבט ראשון נראה סיפור נבואי זה כמו זו בימזר ביזטור, ומוסריותו – מוטלת בספק. ומופלא הדבר עוד יותר יותר מסקנתנו דלעיל שאין כאן אגדה מסוג הלגונדה כל עיקר, אלא פרבולה נבואהית.

להבנת עניין זה יש לפרק את הבעייה לשלוש שאלות משנהות:
 (א) מה בדיווק נאסר על איש האלים ומדוע? (ב) بما חטא איש האלים כאשר האמין לנביה זקן? (ג) מה היו כוונותיו של הנביה זקן ומדוע נשבר מן המעשה?

איסור אכילת לחם ושתיה המים – טumo איינו ברור, אבל לפחות תוכנו מחוור, והדעתנו גוונת שככל האיסור אף בל אכילה ושתיה ולא

¹⁶) ראה למשל את הדיון של קנייג, 1911. ביחיד בעמ' 746-747^ב, והספרות המובאת בעמ' 747^א ובהערות. קנייג מפנה את הסוג: "סיפור סימבולי", אבל מזכיר גם את השם פרבולה בדגםאותיו ובספרות המובאת על ידו. אינני חושב כי כיוון קנייג בכוונה בעניין הלקח של ס' יונה (עמ' 752). הלקח של פרבולה בס' יונה הוא, לפי דעתו, המתוואר אצל היינץ, 1863, 161. ולא כאן המקום להאריך.

יצירה אשר אף כי לא נבללה בקאנון המקראי, ייתבען שמהינת זמן
חיבורה היא קרובה לפרבולה על איש האלהים, לא פחות מסיפור
ההתגולות בשו' ו- "ג²⁰" במעמד פרידתו של המלך רפאל מטובי
ומטובי הוא אומר להם: "כל הימים נראיתי לכם ולא אכלתי ולא
שתי כי אם חזון חזיתם" (טוビיה י"ב 19)²¹. וכל כך נשתרשה בתקופת
בבית שני הדעה כי אין למלכים אכילה ושתייה עד כי חזרו ודרשו את
הסיפור העתיק, המיתרי למחזקה, על ביקור המלכים אצל אברהם, וטענו
כי לא אכלו שם המלכים אכילה של ממש. דעה זו מצויה הנה בספר
ההיזוני צוותם אברהם²³, הן בסיפורו של יוספוס²⁴, הן בוויכוח של חז"ל.

(20) את זמנו של הסיפור על איש האלהים אפשר להעריך יחד עם זה של יונגה לתחילה המאה החמישית (ראה לעיל בנווגע לקרבתו שני ההיסטוריים). ביחס לס' טובייה הובעו סברות שונות, מן המאה הרביעית ועד למאה השניה; ראה שומפ, 1933, במבוא; דבר היליד; ספר טובייה (הספרים החיצוניים כרך ב, מהדורות א' בהנה, תל אביב תרצ"ז). שנייהם מביאים כמה נימוקים יפים כדי להעדיף את התאריך המוקדם יותר. בכיוון זה טוען סימפסון, 1913, בין השאר על סמך טענות מחקר הדת הפרסית שאין ביכולתי לדדקן.

(21) נראה לי להעדיף גירסה זו, המצויה בכ"י א' ו-ב' על פני גירסת כ"י ס' – "וראיתם אותו כי לא אכלתי מאומה כי אם חזון נראה לכם".
 הרי כוונת הדברים היא להציג כי אמנים דאו טובי וטוביה את המלך אוכל, אבל זו הימה אחיזת עיניהם (=חזון) ובאמת לא אכל המלך. אבל מה פירוש המילים "כל הימים נראיתי לכם"? האם היה שט, במקור העברי – "כל הימים נראיתי אכל" או שמא אפלו "נראיתי לאט" (מש' ד', 17, ס' 5)?

.302/3, 1930 זא, סקינר, 174, 1902 (22) בונקל

(23) ראה במחודרתו של ג'יימס, 1892. כאן סועד מיכאל עם אברהם, אף הקב"ה שולח רוח שאוכלה את הכל. על תפיסות שונות לגבי אכילה אצל המלכים ראה גינצברג, 1907, 94^a. ס' היובלים (ס"ז-4) מספר על התגולות המלאכים מרא, אך ממשית את כל הפרטים על הסעודה שהכין להם אברהם.

οἱ δὲ δόξαν αὐτῷ παρέσχον : (197) 2 καὶ οὐ πάντας ἐσθιεῖνταν

ולענין המגווע הרי לא נاسر על איש האלהים לשוחח שם, וגם הוא מתגלה בפי נבניאחים (פס' 20-22), ובדרך כלל לא נמנעו הנבניאחים מלאכזבם בלחםם של בני תור הזהות שלהם.

איסור השיבה בדרך נתפס כרצון להציג את איש האלהים ממרב וממקש, פן יכריחו אותו לחזור בו מדבריו (קיטל, 1900). אולם גם הבנה זו נופלת לאחר שນתרבר לנו שהאיסור אינו רק לגבי הדרך מיהודה ואליה, אלא גם לגבי השיבה לבית-אל; ולא רק בשיבה לצורך הינכאות מדבר, אלא גם בשיבה למטרות אחרות.

הקרוב ביותר להבנת העניין היה – בר דומני – שנדרה, בהתגבורתו של איש האלוהים את הכוונה לא להחליש את רישומה של הופעתו על העם, להסתלק כධיאס-אקס-מאכ', יגה שאין לו כל אינטנסיבי עם המלך הנענש, ובכך יתחזק הרושם של על-אדציות שכבר נוצר על הופעתו הפתומית¹⁸.

באמת אם אכן מתחשים במקרא אנלוגיה לשיליח אשר איננו אוכל
מושותה יחד עם האנשיים שאלייהם הוא הביא את דבר שליחותו הרוי אכן
מוצאים אותה רק אצל סוג אחד של שליחים – אצל מלאכי שמים. מנוון
אומר למלאך ה': "געזרה נא אותך ונעשה לפניו גדי עוזים", והמלך
עוגנה לו: "אם מעזרני לא אכל בלחמן ולא תשחחו" – עוללה לה "תעלגה".¹⁹
טבוחתו של מנוון הוא לא אבל ועולה השמיימה בלחב העולה (שו' י"ג 15-
20). גם המלאך שנראה אל גדרו, אף כי לא סרב במפורש לאכול
מנוחתו, בכל זאת לא אכל ממנה, אלא שרך אותה בקצת משענתו (שו'
ו', 17-21). תפיסה זו על ההנגדות המלאכית מצויה גם בס' טובייה,

"Er (der Prophet) will die Wirkung der Szene : 353,1911,77:kw (18 auf das Volk nicht abschwaechen und wie ein Deus ex Machina, der mit dem bestraften Koenig keine Familiaritaet pflegt, rasch wieder verschwinden . So wird der Eindruck des Ueberirdischen, den sein rasches Auftreten machte, noch verstaeert".

19) כך נראה לי נכון לפסק, בנייגוד למסורתה. שיעור הכתוב הוא: אם מרצה לשתף אותו בעצהו שלך, לא אוכל ממנה. ואם תשחט ותמכין את הגדי עלייך לעשותו אותו עוללה לך'.

מלמד את גדרון מי היה בן שיחו: "ותעל האש מן הצור ותأكل את הבשר ואת המצוות ומלאך ה' הלק מעיניו. וירא גדרון כי מלאך ה' הוא וגוי". בן הוא מקרה של מנוח (שו' י"ג 20-21): "ויהי בעלות הלהב מעל המזבח השמיימה ויעל מלאך ה' בלבה המזבח ומנוח ואשתו ראיים. ויפלו על פניהם ארצתה. ולא יסף עוד מלאך ה' להראה אל מנוח ולא אשתו או ידע מנוח כי מלאך ה' הוא". הווידאות של הפגישה עם המלאך לא באה רק על ידי מעשה הפלא של "עליה בלבה המזבח" – מסתבר כי מעשי נס יכולם להעשות בדרכים שונות – הווידאות באה מן העלומות הפתאומית והמסורתית של המלאך. בפתאומיות נעלם גם רפאל בס' טוביה (י"ב 21): "ויקומו ולא ראהו עוד"²⁸. בכך מתארת, כמודגמי, תפיסתו של שאנדה ציטטנו לעיל, כי "על איש האלים היה להסתלק כראוס-אקס-מאכ' יינה... ובכך יתחזק הרושם של על-ארציות שכבר נוצר על ידי הופעתו הפתאומית". גם האיסור שהוטל על איש האלים לשוב אל המקומות שבהם כבר היה, בא להשוותו, אפוא, למה שספר באגדות עמיות על הליכותם של מלאכי השמים.

באן המקום להעיר על בעיית הנוסת בפס' 10-11. בפס' 11 אנו קוראים בנויה: "וידבר אלהם אביהם אי זה הדרך הלק ויראו בניו אשר הדרך אשר הלק איש האלים אשר בא מיהודה". רוב המתרגמים את הדריך אשר הלק איש האלים אשר בא מיהודה. ורב המתרגמים והפרשנים ביקשו לגדروس למען נוחיות הקשר "ויראו בניו" או "ויראהו בניו"²⁹. אולם עדין יש לנוח"ם הוא עיקר ושומר הוא לנו על *difficilior* ונראה לי על בן שנוח"ם הוא עיקר ושומר הוא לנו על נקודת מכריעת בסיפור: היכן החל בשלוינו של איש האלים, יורש תוכנות

(28) בගירסת כ"י ס': "ויקומו ולא יכלו עוד לראות אותו".

(29) כך תה"ש: שׂאַלְמָעַן עֲשָׂרֶנֶת נא. וירונתן: "וזחיזיאו בנויה ית אורהחא". ואחריהם אהרלייך, ברנדס, 1908, קיטל, 1900, מונטגומרי, 1951, בנטצ'ברג, 1899. וכן בולט הרדי²³⁶: "...ויש לפניו ממשעו, וכבר

ראו בניו הדריך אשר הלק ואמרו לאביהם בדריך זו הלק". תרגום מוטעה של ראייה בהפעיל במקומות קל יש בתה"ש גם לבם' כ"ב 41, כ"ד 17, דבר' ל"ב 20, י"ש, נ"ב 11, י"ר, י"ח 17, קה' ג' 18.

הוא נמסר בכב' בבא-מאייע פ"ו ע"ב: "אמר ר' תנחים בן חנילאי – לעולם אל ישנה אדם מן המנוגב, שהרי משה עליה למרום ולא אכל לחם, מלאכי השרת ירדנו למטה ואכלו לחם. ואכלו סלקא דעתך? אלא אמר גרא כמי שאכלו"²⁵.

באמת גם מעשהו של משה, אשר היה עם ה' "ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכל ומים לא שתי" (שם, ל"ד 28)²⁶, מצטרף אל פרטיו האמונה אשר ראיינו אודות הליכותם של בניי השמים. הוא מאשר את שריאינו בשו' ו – י"ג כי פרטיו אמונה אלה איננס מאחריים, אלא מופיעים מקדמותה של האנגלולוגיה המקראית, כאשר אכן התגברה על משקעה המיתים. נותר לנו להסביר מכל זה כי על אודות המלאכים נשמרתה אמונה נפוצה (אף כי לא שליטה יחידה) כי הם

במנועים מלאכול ולשנותם עם בניי האדם אשר בארץ. גם בפרטיו הסיבוט להימנע מהם זו היר כנראה חילוקים, לפחות בתקופת בית שני; יש שסבירו כי מזונם של המלאכים הוא שונה (ראה תה"ש ל"ח ללחם אבירים' תה' ע"ה, ל"ז שסבירו כי אין אכילה למעלה בכלל (בב' בבא מזיעא פ"ו ע"ב, בראשית הרבה מ"ח). מוחרם גם לשער כי לפי האמונה הנזכרת נמנעו המלאכים מלאכול עם בניי האדם מסוים שתדבר נאסר עליהם במפורש על ידי שולחים; אבל גם בלעדיו זה יש לנו אנלוגיה מספקת למעשה איש האלים אשר נאסר עליו לאכול ולשנותם במקום שליחותו. ומכאן ההסבר: איסור האכילה והשתיה בא להשוו את איש האלים למלאכי שמיים שבאגדות העמיות.

הסיפורורים הנזכרים, בשו' ו – י"ג ובטובייה י"ב מספקים לנו אנלוגיה נוספת לסיפור איש האלים. אופיינו להם, למלאכיים, כי הם געלמים לפטע. העלמו של המלאך בסיפור הקדשה גדרון (שו' ו – 11-24)

(25) וכן בראשית רבא מ"ה, ויקרא רבא ל"ד ח, קהילת רבא ג' י"ד. תרגום יונתן לבר' י"ח 8: "ודמי ליה באילו אכליין". לכל הביעיה הש' גם בנטצ'ברג, 1942/46, כרך ה', 236.

(26) הש' דבר' ט' 9. חזתיי לפרט' ש"א לירונשטי ופרופ' מ' וייס שצ'יניגנו לי את האנלוגיה של משה כאשר היה "עם ה'".

(27) בנטצ'ברג, 1942/46, כרך ה', 236.

לאלהיו, מעין אותה השיבות שמלאך שיר לשלחו. איש האלים הוא ³²
מלך, אך מלאך בשר ודם.

בכך מתחילה להתפרש גם הקושיה השניה שהתלבטו בה המפרשים –
חטא של איש האלים.³³ עכשו ברור כי כאשר איש האלים שב לביתו –
אל ואוכל ושותה שם, אין הוא מפר פקודה סתם (להפרה כזו אין היה
ביסוי בפקודה שנייתה לו באמצעות הנביה מבית-אל), אלא הוא עורך

(32) יש מספר קווים בהופעתו של איש האלים הנראים כשאולים מזו
האגודות האנجلולוגיות; הם מצטרפים ייחדיו ללקט לא מבוטל : (א)
איש האלים קורא בשם "בן נולד בבית דוד יאשיהו שמו". אנלוגיה
לכן אין בנובואה ובאפקוליפסה (יש' ז' 14 הוא אום), אבל היא מצויה
בבשורות של אלים ושל מלאכי (בר' ט' ז' 11, י"ז 19) בלשון דומה
מאידך. וראה מכילתא דרבי מס' דפסחא ט' ז' בראשית רבא מ"ה ח'.
(ב) פנית איש האלים "מזבח מזבח" דומה לפניה האל אָא בלווח י"א
של עלייה גלמש : "סוכת נדרים, סוכת נארים ! מחייצה, מחייצה !" כפי
שהעיר בורדון, 1953, 37, הע' 30; הונדור, 1955, למקומו. האם היתה
קיימת במזרחה דרך פניה של האלים אל העצמים במתווכים בין העולם
הנעלים לבין האנשימים ? הפניה בהכפלת השם – "אברהם אברהם" (בר' כ"ב
11), "יעקב יעקב" (בר' מ"ו 2), "משה משה" (שם' ג' 4), "שמעאל שמעאל"
(שם' ג' 10) – מזוכה בסיפורם המקראי אך ורק בפניותיהם של האל
ומלאכיו לבני אדם. אולי היתה זו הדרך הנחוצה לשם העתקת תושמת
הלב אל העולם הלא-מוחשי. (ג) גם שימושו לשון אחידitis מפתיעים
בדמיונים לאפייזודות אנגלולוגיות. הש' בפס' 14 – "אתה איש האלים
אשר... וויאמר אני" – אל הנוסח הדומה בשו', י"ג 11 – "אתה האיש
אשר... וויאמר אני". את איש האלים מוצא הנביא הזקן כשהוא "יושב
תחת האלה". הוא הנאמר במלאך שנגלה לגדעון (שו' ו' 11) : "ויבא
מלאך ה' וישב תחת האלה". כאן אין זה שימוש לשונו בלבד. אחד
המקומות המודדים להתגלות האלוהית, ואח"כ ליורשתה – התגלות המלאך,
הוא אל העז הענף; ראה דיוו, 1960, 97-100. אף זה, אפוא, קרו אופיני
לאנגולוגיה המועבר בכוננה תחילתה אל "איש האלים".

(33) רוב המפרשים מסכימים שאיש האלים לא היה עריך לתמ אימון
בדברי הנביה מבית-אל, אלא רק בנובואה שקיבל הוא עצמו. אבל זה
לקח פרדוקסאלי. וכי נאסר אי פעם עלنبيאת מת אימון בדברי נביא
אחר ? אחריהם טענו שהתגלות על ידי מלאך נחותה מהתגלות במישרין.
אך לא היה מקום לטענה רציונאליסטית בכך את היה מחבר הספר
מן המאמינים במציאות ובקדושתם של המלאכים ; ויפה הקיש הרלב"ג
לספרינו את המאמרים לאברהם בבר' כ"ב בהם מביא המלאך לאברהם
פקודה חדשה הנוגדת לפקודתו של ה'.

המלאכים ? ברגע שבנו' המקום דאו כיצד הסתלק ולאן ; אז יכול היה
משהו ללכת בעקבותיו ולhashivo בניבו לדבר ה'. כך יתיישב גם הקושי
הטכסטואלי שבפסקוק הקודם ; המילאים "ויספרום לאביבם"³⁰, התלוויות שם
על בלימה, אם רק נubbyird אותו לסוף פסוקנו יימצא להן בכר הקשר חלק
ושופף. שיעור העניין יהיה : הבנים באו ויספרו (יש' לגורום "זיבוואו
בניו ויספרו") את דברי איש האלים. האב שאל אותו לדרך בה הילך
הדרך בה הוא הילך, ועכשו (plus quam perfectum) הם ספרו אותה לאביהם.
זה חשב את החמור וכו' .

モתר לנו, אפוא, להסיק כי שני האיסורים שהוטלו על איש האלים,
איסור האכילה והשתיה וऐסור השיבה, באו לשנות אותו אל מלאכי
הشمם. במקרים אחרים : הם הוטלו עליו משום שלפי תפיסת הספרור
"איש האלים" הוא מלך ה'. מתאים לכך גם דיקוק המינוח של הספרור.
הנביא מבית-אל נקרא לעולם "הנביא", האיש מיהודה נקרא לעולם "איש
האלוהים". אין הכנויים האלה מתחלפים כמו שניתן למצוא בלבנדות
על אליוו ואליישו.³¹ בכך, דומני, ביקש המחבר להטעים כי איש שיך

(30) ותח"ש – καὶ ἀπέ/ἐπέστρεψαν τὸ πρόσωπον αὐτῶν πατρὸς – לא ידעת מה גרס במקום זה. "וינגרנו לאביהם ?" (ברני, 1903)
או יש כאן שריד לגירסה ממשית – "ויסטרו פני אביהם" (הש' מל"א
כ"א 5) ?

(31) ראה אהרلين, מקרה כפשוטו, לפט' 23. הטCAST שמשובש ויש לקרוא
לפי תה"ש : "ויתבש לו החמור וישב וילך וימצאו אריה וגו' ".
מקבויות המינוח בפרקנו הסיק ב' אופנה יימר, נבואה, אג'ם ה',
732-690, בעמ' 692, כי "בפי סופרים מסוימים או בתקופה מסוימת
נתלוותה הוראה של גנאי לשם נבואה כשהוא בא בלי ציון בסוף". אולם
אין דבריו נראים ; המינוח העקי בא לבטא את מעלה היתריה של האין
מייהודה – מעלה שהוא מס' בה – אך אין העוקץ מופנה כלפי הנביא
מבית-אל הזוכה לנובואה ולשבר לעתיד לבוא.

אישיותו. הוא איש פשוט ותמים למדוי, המאמין באמונות תפלה ובהבלים כבוד המלאכים, ובכך הוא נופל בהרבה ממעלת איש האלים שהוא מלך און חוגו של מחבר היודע את דרך האמונה האמיתית. אולם אין בכוונתו כל רע; הוא חפץ לארכח את הזור כדרך המנהיג הטוב ומה עוד שהדר הוא בעיניו נכבד מאד, איש אשר דבר האלים בפיו. מתווך כרוונטו הטובה ומידת הבנחת האורחים שבו הוא מבודים מאד בדיבורו ומספר דמיונות וחלומות-בבקוץ על התגלות מלאכים שלא היו ולא נבראו. גם בכך אין הוא חוטא לאלים, שקרים קסוניים מtower בזונה רצואה מופיעים במקרא, ודוחוקה בפי נביאים או אישים דגולים.³⁵ כל בולו היה איש הזה, העסוק בהבנת אורחים ומשמש אותם בטרחנות וחובש להם את חמרו, טיפוס בלתי מזיק, בטלה שטוף הבלתי, מפטף ומטריח, אך זקן טוב-לב ווגם חסדים עם הבריות (פס' 29-30). היה זה חטא של איש האלים שהאמין לו, שלא חש בשקר הגס וההמוני על התגלות מלאך. בכך הוא מסט במעלו, מעלה האמונה האמיתית ומעלה השליחות العليונה. הוא הילך אחרי ההבל והשתית את עצמו בסמו-ידיו.

*

הלקח העולה מן הפרבולה המתברר בזה די הצורך. לא זו בלבד כי היא מטעימה את חובת הציות העיור של השlich לשולחו, את חובתו לוגת כליל על אישיותו, להניח לאותיו ולהפכו. אלא עיקר הלקח שלה הוא להטעים את מהותו היסודית של הנביה השליח; אין הוא כשר בני-האדם, הוא בבחינת מלאך האלים. הוא צריך להכיר במעלו זו ולפיה עליו להתנגד.

זה בנוגע ללקח הסיפור. אולם, מלבד לך, יש לפרבולה גם הנחות יסוד שבעלדיין היא בלתי מובנת. הבנת הסיפור, בייחוד במה שנוגע לדמותו (המשנית) של הנביה הזקן, ולחטא שבшибת איש האלים אחריו

³⁴ דון יצחק אברבנאל, פירשו לנביאים ראשונים, קיל,

³⁵ אהרון, מקרה כפשו, למקומו; גרטמן, 1921.

(35) דוד לאחימלך, שם"א כ"א-9; אלישע לחיל ארם, מל"ב ו', 19;

ירמיהו לשרים, יר' ל"ח 26-27.

לשודשה את מהותו שליח; הוא מוחל על מידתו ה"מלכית" ומכתש בכך בשולחו. החסות של האל על מלאך בשער-זודס זה מוסרת מנייד והוא מזמת בידיו האריה, שליח אחד טוב ונאמן ממנו. בין זה וכיה, דברי הנביה מבית-אל, כבר בעצם תוכנן, לא היו דואים לתה בהם אימון. משל למה הם דומים? לכחן אשר יצטווה לטמא את מזבחו, למלאך אשר יצטווה לרדת מכסא מלכותו, וכל זאת תוך כדי אישור כבודם ותפקידם. דברי הנביה מבית-אל סותרים עצם מניהם וביה. אי אפשר, לפה תפיסה הסיפור, לומר לאיש "גם אני נביא בפון" ולהזמין עס ذات, בשם ה', לשוב ולסעוד.

אולם יש כאן אספקט נוסף. אם קבענו כי איש האלים הוא מלאך בשער-זודס, מותר לשאול האם הוא קיים באדם של מלאכי שמים או במקומם. לפי מה שראינו בפרקם אחרים של עבודת זו הרי שהחלפת המלאכים בנבאים נушתה מtower קיום של מלאכי שמים וראית הנבאים המלאכים לѓיטימיים במקומם. הרי שモתר להסיק כי גם בסיפור זה מחליף "איש האלים" את מלאך מן השמים. והנה מסתמן הנביה הזקן, פעם יחידה בסיפור, על התגלותו של מלאך באומרו: "גם אני נביא כמו מלך דברי אלי בדבר ה'"! (פס' 18). אם אכן טועים ביחסנו למחבר הסיפור הנחות אנטי-אנגלו-לוגיות, הרי פירוש הדבר הוא כי דברי הנביה הזקן היו ניכרים בדברי שקר לא רק בתוכנן, אלא גם בצורתם. איש האלים היה צרייך, לפי דעת המספר, לדעת ذات ללא ספק. העובדה כי נפתח לשוב לבית-אל, לאכול ולשחות שם, אין לה על כן שום נסיבות מקלות. הוא לא היה שוגג. חטא כבד. הוא נעונש כמידת חטא.

מכאן אל הנביה הזקן מבית-אל. בתפיסה המחבר שמודחה אותו בגילוי נבואה (פס' 20-22) – אין הנביה הזקן נביא שקר.³⁴ אף רחוך מאר להניח כי ייחס לו המחבר איזוז כוונת זדון מוגמה ותוכנית להציג את עצמותיו. הבנת הפרק על רקעו האנטי-אנגלולוגי מסבירה את

(34) נוד דעת יוספוס, קדמוניות ח', 236, וכן ת"י ("נבי שקר") וכן חז"ל: סדר אליהו רבבה י"ב, שיר השירים רבא ב', ט"ז, ירוש' מועד קטן ג', ה"ה, ואחריהם בנגינגר, 1899. הגדייל על בולם ברת, 19, 17, 1955, שודרש בזה מה שדרש. את התפיסה התיאולוגית הזאת דחו בדברים של טעם

329

ח"ג - ה'

למעונו. האם נחעה ונפתחה על ידי בני-אדם? האם נורצת והומת על ידי אחד מן הגיבורים?

הפרבולה הנבואהית זכתה האמונה עיבדה אחר כך את הסיפור העממי; היא שמרה על המוטיב העתיק המשוער של התਪותה "מלך", הקשורה למלך שהראו בבית-אל, אולם היא העתקה את הכלול למשור אחר: אגדתו של נבי אל שילוח אשר עקד לשילוחו ונענש.³⁸

*

הבלתי יציבה הם מוחלפים זה בזה. ראה גם את הפרק על האלים הכהוניים אצל בומר, 1954, 217-253. קצת ידיעות על קברי אלים בעולם השמי, בלתי מספיקות אמן לביסוס השערתו, יש אצל ברנדז, 1905, 464, ואולם באגדות שנשתמרו אצל פילון מגבל מסופר על שני האחים אוסויאוס (אפס) ושם ירמאמים שהם האפונאים של שני דובעים, ביצור ובצדון, שהיו מלכתחילה בני תמותה, אך לאחר מותם העריצו אותן כאלים וייחדו להם פולחן. אין זה רקוק לשער כי הפולחן לМИיסדים אגדתיים אלה של עורי פ' ינייקיה נערך במקום שהראו את קבריהם, אף כי הדבר לא נאמר במפורש על ידי פילון. ראה אבסביוס, פרפרטיו אואנגליקת, א', 10:9-11.

38. גם בספר יונה, אשר הבנו לעיל את נקודות הדמיון וההקבלה שבו לסיפורינו, אפשר לחוש כיצד עיבודה הפרבולה הנבואהית את החומר. היא לקחה את אישיותו של יונה בן אמיית, نبي יש מתחילה מההשミニית, אשר ניבא לנצחות ישראל על ארם, והפכה אותו לשילוח ה' בעולם ומלאו. מעתה ניבא יונה על נינוחה בגלן דרכם הרעה ובגלל החמס אשר בכפייהם (ב', 8). רעם היא רעה מוסרית. לבטי יונה אינם קשורים בגורלו הלאומי של ישראל, אלא בדריכי האלים עם בני אדם ובמחילתו, המעידת בסימן שאלה את מעמד הנבאים ואת אמירותם דברו. זהה דוגמה מאלפת כיצד האמונה, בשלבייה המאוחרים, שבת ומעבדת ומשפרת את מסורתה העתיקה. בתחום ההיסטוריוגרפיה מודאו והודגו הדברים באחרונה על ידי זליגמן, 1963, 404-411.

אפשרות רק אם אנחנו משחררים את הנחותיה האנטי-אנגלולוגיות של הפרבולה וממידים לנוגד עינינו את החוג שבו היא נוצרה ולאlico היא נועדה: חוג כופרי במלכים. בשעה שהאמונה במלכים נבראה והשתלטה על רוב דובבו של העם וחדרו בישראל התוגדים שראו בנבאים את המלכים היחידים, בה בשעה הפכה הפרבולה לבתמי מובנת כי נשתחוו הנחותיה האנטי-אנגלולוגיות.

*

מהי הפרההיסטוריה של הסיפור? כבמקרים רבים אחרים בחקירת הספרות אין התחקות אחרי מוצא הסיפור מסיבות להבנתו, אלא להפוך – היא עלולה להרחיק ממנה את הקורה ולהסיח את דעתו מן העיקר.³⁶ על כן נצרכנו לדוחות את העניין הזה לסוף חקירתנו ולדעת בו בנסיבות נפרדות.

וולהאוזן, 1899, מצא בכך הרים להופעת עמוס בבית-אל. שאנדרה, 1911, גרסמן, 1921, ואחריהם די-רו, 1958, חתנודו לו ודראו את התהילה באגדה איסטולוגית על איזה וולי, קבר של נבי א קדוש בהר מול בית-אל. אכן, מהותה של פרה-היסטוריה היא שאין אפשר תיעודות כתובות ואם עקבותיה אפשר לדרוש לבמה פנים. על כן אפשר יהיה גם לנו להוסיף ולדרשו, אלא שהפעם, לאחר שנשכרנו בעיוננו בפטש, נעשה זאת שלא על מנת לקבל שכר. קשה להטיל ספק בקיומו של קבר מכובד בבית-אל, אשר גם י Asheihu בתיקונו הניח לו ביראת כבוד. מתוך כך עדיפה שיטת שאנדזה-גרסמן על זו של וולהאוזן. ואולם אפשר ואפשר כי באותה בית-אל, אשר אליה היו קשורות אמונות עתיקות על האל ביטאל, על מלכים של יעקב ועל המלך המנחים, הראו מלכתחילה לא על קבר של איש-אלים, אלא על קבר של מלך מן השמים.³⁷ המלך ירד ולא יכול היה לחזור

. 36) וויט, 1963, 459.

(37) האנלוגיה האפשרית בדתות האיליות העתיקות לקבר של מלך היה קברו של אל. על אלים כ'תונינים אוחדים ביוון (מהם אליו פריוון) וכן על קבריהם ראה פארnell, 1921, 19-52. כמו כן הטיעים פארnell (שם, 239) את הקושי בהבחנה בין הפולחן על יד קברו של גיבור (קרוס) לבין הפולחן במקדש תתק-קרקעןلال כ'תוני. כן הטיעים כי במסורת העממית