

שרה יפת

האם הומצאו 'תולדות עם ישראל' בתקופה הפרסית?

לשאלת מוצאה של ההיסטוריה
המקראית

קולנועית
199



סניף במוקדית יפנים

האם הומצאו 'תולדות עם ישראל' בתקופה הפרסית?

א

כפי שניתן היה לצפות, רוחות הפוסט־מודרניזם הגיעו גם אל מחקר המקרא. בעידן של דקונסטרוקציה, שבו מתבטלים כל המושגים הטרנסצנדנטיים, שבו כל הדתות נתפסות כ'מערכות אידיאולוגיות' וכל אידיאולוגיה היא על פי הגדרתה פוליטיקה בשירות המעמדות השליטים; בתוך מערכת של אידיאות שלפיה כתיבת היסטוריה היא מעצם מהותה ביטוי לאידיאולוגיה של השליט - יהיה זה רודן יחיד, אוליגרכיה או שלטון עם בעם - צריך היה לצפות מראש להתקפה טוטלית על המקרא, על ההיסטוריה המתוארת בו ועל חיבוריו ההיסטוריים. כיוון שהחוקרים המשתייכים לאסכולה האולטרה־ביקורתית בחקר המקרא אינם מעור אחד אפשר שלא כולם יסכימו עם שיוכם לזרם הרחב של דקונסטרוקציה, אבל מן הפרספקטיבה המוגדרת של חקר המקרא הם שייכים כולם למחנה אחד. הם מבטאים את האפנה האחרונה¹, זו של הפילוסופיה הפוסט־מודרניסטית.

כאמור זוהי התפתחות שניתן היה לצפותה מראש, ושטבועה בטבע הדברים, שהרי מדוע ייעזר המקרא מאותה חגיגה דקונסטרוקציוניסטית, 'המילה האחרונה' במחקר מדעי הרוח? אלא שהתפתחות זאת מציגה בעייה ליתר החוקרים בתחום זה: כיצד עליהם להגיב על רוחות חדשות אלה? האם יסתפקו בהגדרות ובסיווגים - מעין אלה שעשיתי זה עתה - וימשיכו במחקרם הקונסטרוקטיווי מתוך עמדה בסיסית של 'אפנה הולכת ואפנה באה' (על פי קהלת א, ד), או שיגיבו על כך באופן מעמיק יותר וינסו לנתח את הנחות היסוד של עמדות אלו ואת מערכת השיקולים התומכת אותן?

כמו במקרים רבים אחרים, נראה לי שהדרך שצריך החוקר לבור לו היא הדרך האמצעית: אל לו לדחות השקפות אלו ואסכולה זו על הסף, אך עם זאת אסור שיגזים בחשיבותה ובמשמעותה לחקר המקרא. נראה לי שההתעניינות הגוברת בתולדות עם ישראל בתקופת המקרא ובכתיבה ההיסטורית

בשער המאמר:
ריטון - כלי לשתיית
יין מציפורי, המאה
הרביעית לפה"ס
בעמוד השמאלי
(ובהמשך המאמר):
רמון שנהב מתקופת
בית ראשון שנמצא
בירושלים

1 אין צורך למנות את כולם. נראה שהאופייניים ביותר לקבוצה זו הם ג'ון ון־טרסט, תומס תומפסון ונילס פטר למכה. ג'ייובני גרביני הוא כנראה הקיצוני שבהם, פיליפ דיוויס הבוטה מכולם, קיית וויטלם - הפוליטי ביותר. J. van Seters, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven & London 1983; T.L. Thompson, *The Early History of the Israelite People: The Biblical History and Archeological Evidence*, Leiden 1992 (second edition 1994); N.P. Lemche, *Early Israel*, Leiden 1985; idem, *The Canaanites and their Land: The Tradition of the Canaanites (JSOT Supp., 110)*, Sheffield 1990 G. Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel*, New York 1988; P.R. Davies, *In Search of Ancient Israel (JSOT Supp., 148)*, Sheffield 1992; G.W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis 1993; K.W. Whitelam, *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*, London 1996. לסקירה מועילה ראו: E. Yamauchi, 'The Current State of Old Testament Historiography', A.R. Millard, J. Hoffmeier & D.W. Baker (eds.), *Faith, Tradition and History*, Winona Lake 1994. pp. 1-36 מאמר זה ולא הובאו בחשבון, ביניהם גם: "Ancient" or "Biblical Israel", *Near Eastern Archeology*, 61 (1998), pp. 39-52. W.G. Dever, 'Archeology, Ideology and the Quest for an "Ancient" or "Biblical Israel"', *Near Eastern Archeology*, 61 (1998), pp. 39-52. מאמר זה דן בנושא שאנו עוסקים בו מזווית אחרת וניתן למצוא בו התייחסות לשלבים נוספים של הוויכוח ובעיקר לאופן שבו משמש ויכוח זה ביטוי לעמדות הפוליטיות המוקדמות של החוקרים ולמסקנות המתבקשות מהן. כמו כן יש במאמר ביבליוגרפיה נוספת.

במקרא עשויה להיות מנוף לקידום מחקר המקרא. האסכולות החדשות במחקר המקרא עשויות להציע לחוקר המקרא תובנות חדשות ושיקולים חדשים ולכפות עליו את הצורך לברר היטב את עמדותיו שלו לנוכח ההשקפות החדשות.

הביקורת על הזרמים החדשים בחקר המקרא עשויה לבוא מכיוונים אחדים ומתוכם בחרתי אני נקודת מוצא אחת, זו של תקופת שלטון פרס. במונחים היסטוריים מדויקים הכוונה היא לתקופה שבין 539 לפה"ס ל-332 לפה"ס, תקופה שבה היה המזרח הקדום כולו, ובכללו ארץ-ישראל, כפוף לשלטונה של האימפריה הפרסית. זהו השלב האחרון ב'היסטוריה המקראית', שניתן למתוח אותו מעט אל תוך התקופה ההלניסטית. כיוון שאנו עוסקים בנושאים שיש להם תוקף תרבותי רחב, אפשר להסתפק בהגדרה כרונולוגית זו.²

ב

מן הראוי להבהיר על הסף שהתקופה הפרסית נכנסת למסגרת הדיון הזה רק באופן משני וכמעט ללא כוונה, כתוצאה סופית ובלתי נמנעת של תהליך ארוך יותר. מוקד ההתעניינות בתולדות עם ישראל בתקופת המקרא היה ונשאר ב'תקופות הגדולות' של היסטוריה זו: ראשית ההיסטוריה של עם ישראל, המשתנה אמנם על פי נקודת הזמן שבה נקבעת ראשית זו; 'תור הזהב' של תקופת דוד ושלמה; תולדות ממלכות ישראל ויהודה עד לחורבן ממלכת ישראל בשנת 722 לפה"ס וחורבן ממלכת יהודה בשנת 586 לפה"ס. תקופות אלו עומדות במוקד ההתעניינות של המקרא עצמו ורוב רובם של הספרים ההיסטוריים מוקדש להן: מבראשית עד סוף ספר מלכים וכן ספר דברי הימים. לתקופה זו מיוחסות במקרא כל היצירות הספרותיות הגדולות – הספרות הנבואית, השירה וספרות החכמה. זוהי התקופה שבה עוצבה הדת המקראית ונקבעה מערכת החוקים של עם ישראל בכל היבטיה; זוהי התקופה שבה נוצרה אותה 'מורשת עם ישראל' שעתידיה הייתה להשפיע על העולם כולו.

לעומת זאת ה'תקופה הפרסית' וכן התקופה הקצרה של גלות בבל שקדמה לה נחשבות הן במקרא עצמו והן במחקר המקרא כבעלות חשיבות משנית, מעין 'נספח'.³ רק ספר היסטורי קצר אחד – ספר עזרא-נחמיה – מוקדש לתיאור תולדותיה של תקופת שלטון פרס, ורק קומץ של חיבורים מקראיים מאיר את התקופה הזאת במידת מה (נבואות חגי, זכריה ומלאכי וכמה מזמורים); והמסורת המקראית

2 על תולדותיה ומאפייניה של תקופה זו ראו בחיבורים השונים על 'תולדות ישראל בתקופת המקרא'. לסקירה נוחה של המקורות ללימוד התקופה ראו: L.L. Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian*, I, Minneapolis 1992, pp. 1-145.

3 היגד זה הוא עדיין בר תוקף אף על פי שלאחרונה ניכרת התעניינות רבה יותר בתקופה הפרסית בהיבטיה השונים: בממצא הארכאולוגי, בתולדות התקופה, בספרותה, בלשונה, במוסדותיה ובאמונותיה. ראו למשל את הנתונים הביבליוגרפיים אצל גרבי (לעיל, הערה 2), את מאמרו של הורביץ על לשון התקופה ועל מקומה בוויכוח שאנו דנים בו: A. Hurvitz, 'The Relevance of Biblical Hebrew Linguistics for the Historical Study of Ancient Israel', *Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies, Division A*, Jerusalem 1999, pp. 21*-39*. את הסקירה הארכאולוגית המקיפה של שטרן שהושלמה על ידי מספר מחקרים מאוחרים יותר: א' שטרן, התרבות החומרית של ארץ ישראל בתקופה הפרסית 332-538 לפסה"ג, 'ירושלים תשל"ג. ראו גם את חיבוריהם של P. Eckrooy, ש' יפת (S. Japhet), H.G.M. Williamson, Th. Willi ועוד.

מייחסת לתקופה זו רק מספר קטן של חיבורים אחרים. על פי ההשקפה שנקבעה במסורת היהודית – ושאת שורשיה ניתן למצוא במקרא עצמו – זוהי תקופה של ירידה. בהיעדר עדות מקיפה על תולדותיה ונסיבותיה של תקופה זו היא נתפסה כעין תקופת מעבר בתולדות עם ישראל ובתולדות ארץ־ישראל.⁴ כיצד אפוא הגיעה התקופה הפרסית אל לב לבו של המחקר האולטרה־ביקורתי של המקרא?

ג

השאלה העומדת לכאורה במוקד העיון של האסכולה האולטרה־ביקורתית היא השאלה הבסיסית ביותר וה'אובייקטיביות' ביותר של כל מחקר היסטורי – שאלת המקורות. מהם המקורות העומדים לרשותו של היסטוריון בן זמננו כשהוא מבקש לשחזר את תולדותיו של הזמן העתיק? ובאופן מסוים יותר בהקשר שלנו ובנוגע למקרא: האם ובאיזו מידה יכול המקרא לשמש כמקור עבור ההיסטוריון המודרני הכותב היום את תולדות עם ישראל בעת העתיקה? התשובה הקיצונית ביותר על שאלה זו היא שלילה גמורה: המקרא אינו יכול בשום פנים לשמש כמקור, לא לתולדות עם ישראל בתקופה העתיקה ולא לתולדות המזרח הקדום!⁵ השקפה קיצונית זו מבוססת על שתי הנחות, שאפשר ליישמן בנפרד או במשותף:

א. המקרא הוא ספרות, כלומר בעצם מהותו הריהו נובע מדמיונו היוצר של האדם. משמעות הדבר היא שעלינו ללמוד את המקרא בקטגוריות ספרותיות בלבד, ושאינן לראות בו בשום פנים מקור היסטורי. כך למשל אפשר להשוות את תרומת המקרא לתולדות דוד לתרומתם של מחזות שיקספיר לתולדותיהם של יוליוס קיסר או ריצ'רד השלישי. שם הדמות אפשר שיהיה לקוח מן ההיסטוריה, אבל בכך מסתיים הקשר בין התיאור הספרותי ובין המציאות ההיסטורית. הדבר נכון פי כמה וכמה כאשר הדמות עצמה היא פרי הדמיון.⁶

ב. המקרא אינו רק ספרות אלא ספרות דתית, כלומר אידאולוגיה טהורה.⁷ דת יכולה להמציא כל היסטוריה שהיא חפצה בה או זקוקה לה, והמקרא 'זוהי ספרות טהורה המשרתת את מטרותיה של אידאולוגיה דתית'.⁸ ספרות דתית זו, בשלמותה, נכתבה כדי לשרת מטרות פוליטיות מסוימות, ועל כן העיקרון המתודולוגי שיש ללכת לאורו הוא שאין לסמוך על שום דבר ממה שכתוב בספרות זו.

4 עמדה זאת מודגשת מאוד במסורת הכרונוגרפית היהודית, שלפיה נמשכה התקופה הפרסית חמישים ושתיים שנה בלבד ורוב האישים המשתייכים לתקופה זו חיו באותו זמן ופעלו זה בצד זה. ראו: סדר עולם רבה, מהדורת ב' רטנר, וילנה תרנ"ו (נדפס מחדש ירושלים תשמ"ח), פרקים כט-ל, עמ' סו-עא.

5 ראו למשל: גרביני (לעיל, הערה 1), עמ' 20 וכן לאורך הספר, המבוא המתודולוגי של אהלשטרם (לעיל, הערה 1), עמ' 19-53. לדברי למכה 'אנחנו יודעים שאין כמעט שום מקור היסטורי על עברו של עם ישראל' (למכה, עם ישראל הקדום [לעיל, הערה 1], עמ' 414, ולאורך הספר).

6 ראו למשל: דיוויס (לעיל, הערה 1), עמ' 11-13.

7 גרביני (לעיל, הערה 1), עמ' 14.

8 אהלשטרם (לעיל, הערה 1), המובאות הן מעמ' 28, 50.

היישום הקיצוני של עמדות אלו מוביל בהכרח אל המסקנה שהמקרא אינו משקף שום מציאות היסטורית. לא רק אדם הראשון, הנחש בגן עדן ויונה במעי הדג, אלא גם משה ויהושע, גדעון וברק, דוד ושלמה, ישעיהו ועמוס מוצגים בסימן שאלה. 'אין שום בסיס לטענה שיש לישראל המקראי איזה שהוא יחס להיסטוריה'.⁹ אפשר היה להמשיך מנקודה זו ולטעון שלא הייתה כלל בנמצא ישות המכונה ישראל, וחוקרים אחדים היו בוודאי שמחים לאמץ מסקנה כזאת, אלא שיש מעצור בדרכם והוא קיומם של ממצאים ארכאולוגיים ואפיגרפיים המעידים במפורש על קיומו ההיסטורי של ישראל.¹⁰ המסקנה היא אפוא שאכן היו במציאות ההיסטורית ישויות מסוימות שכונו ישראל ויהודה, אבל מותר לומר על תולדותיהן (הנפרדות) אך ורק את מה שניתן ללמוד ממקורות ארכאולוגיים ואפיגרפיים, לא יותר.

קן אחר במחקר ההיסטוריה המקראית, שהנחות היסוד התאורטיות שהוא מבוסס עליהן נראות לכאורה קיצוניות פחות, בוחן את ההיסטוריוגרפיה המקראית מנקודת מבט ספרותית-היסטורית השוואתית. אנו מוצאים כאן מגוון רחב למדי של דעות ועמדות, אבל הקווים המרכזיים דומים. הטענה המרכזית הנשמעת היא שההיסטוריון המקראי הראשון היה הדויטרונומיסט. היסטוריון זה הוא שחיבר את החיבור ההיסטורי הגדול מיהושע עד מלכים (בצורתו המקורית) - או לפי עמדה אחרת מספר דברים עד מלכים - ושזהו החיבור ההיסטורי הקדום ביותר במקרא.¹¹ החוקרים המשתייכים לאסכולה זו חלוקים ביניהם בשלושה היבטים של התאוריה המרכזית: (א) מתי יש לקבוע את זמנו של אותו מחבר, הדויטרונומיסט: האם במועד הקדום ביותר האפשרי, כלומר בתקופת מלכותו של יאשיהו מלך יהודה, בסוף המאה השביעית לפה"ס, או במועד מאוחר יותר? (ב) מהו היקפו של החיבור הדויטרונומיסטי המקורי: האם הוא כולל את כל מה שמצוי בספרים הנזכרים מדברים או מיהושע עד סוף ספר מלכים או רק חלקים מחיבור זה? (ג) האם היו למחבר הדויטרונומיסט מקורות שעליהם נסמך - מקורות בכתב או בעל-פה - ואם כן, עד כמה יש לראות בהם מקורות מהימנים?¹²

למסקנות העיקריות מניתוח ספרותי-היסטורי זה נוגעות לארבעת ספרי התורה, מבראשית עד

9 דייוויס (לעיל, הערה 1), עמ' 12.

10 נזכיר בקצרה את העדויות המפורסמות ביותר וביניהן: הזכרת 'ישראל' בכתובת מרגפחת מן המאה השלוש-עשרה לפה"ס; הזכרת 'אחאב הישראלי' בכתובת שלמנאסר השלישי, המתוארכת לשנת 854 לפה"ס; הציונים בכתובת מישע מאותו זמן (בסביבות 840 לפה"ס), ולאחרונה התואר 'מלך ישראל' והשם 'ישראל' בכתובת הארמית מתל דן, שפורסמה בשנת 1993 והמיוחסת לאמצע המאה התשיעית לפה"ס. ראו: A. Biran & J. Naveh, 'An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan', *IEJ*, 43 (1993), pp. 81-98 (1994), *JSOT*, 64 (1994), N.P. Lemche & T.L. Thompson, 'Did Biran Kill David? The Bible in the Light of Archeology', pp. 3-22; א' ליפשיץ, 'פולמוס "בית דוד" - בעקבות הכתובת מתל דן', ה' ברוך וא' ליפשיץ (עורכות), דוד מלך ישראל חי וקיים? ירושלים 1997, עמ' 77-9.

11 ראו: ון-סטרס (לעיל, הערה 1) ובחיבורים רבים אחרים; תומפסון (לעיל, הערה 1) ועוד. ראו גם: ג' נאמן, 'היסטוריוגרפיה, עיצוב הזיכרון הקיבוצי ויצירת תודעה היסטורית בעם ישראל בסוף ימי הבית הראשון', ציון, ס (תשנ"ה), עמ' 449-472. נאמן מתאר השקפה זאת כ'מקובלת כיום על מרבית החוקרים' (עמ' 460).

12 על הדיונים האחרונים בשאלות אלו ראו: A. de Pury, Th. Römer & J.D. Macchi (eds.), *Israël construit son histoire: l'historiographie deuteronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève 1966. לחלוטין את קיומה של היסטוריוגרפיה דויטרונומיסטית, ראו במאמרו שם, עמ' 409-418.

במדבר, המוצגים כספרים מאוחרים, מוצר דמיוני של מחברים בתר-גלותיים, ולקטעים הלא דויטרונומיסטיים שעל פי הנחות אלו נתחבו לתוך החיבור ההיסטורי הדויטרונומיסטי לאחר חיבורו. בין הקטעים האלה נמנים התיאורים של תולדות עם ישראל לפני כינון ממלכות ישראל ויהודה ובהם גם הסיפורים על דוד ושלמה. כל אלו מוצגים כתחיבה מאוחרת לחיבור הדויטרונומיסטי, כקטעים שהוכנסו לתוכו כדי ליצור 'קדם-היסטוריה' ולשמש רקע להתהוותן של הממלכות. מה שחוקרי מקרא אחרים מגדירים כס"י (J - המקור היהויסטי), ס"א (E - המקור האלוהיסטי) וס"כ (P - המקור הכוהני), ומייחסים לתקופות קדומות ביחס, מתארים חוקרים אלו כחיבורים (או חומרים) מאוחרים ודמיוניים.

למחקר המקרא הפוסט-מודרניסטי נכנסים גם שיקולים אחדים מסוג אחר. לכאן שייכת למשל הטענה שלפחות עד המאה השמינית לפה"ס ואולי אף מאוחר יותר לא נפוצה בישראל ידיעת קרוא וכתוב.¹³ להנחה זו מתלווה הטענה שלספרות המקראית הכתובה לא היה קהל, וכיוון שכך - גם ספרות לא הייתה. טענה מסוג אחר היא שבישראל העתיקה לא הייתה בנמצא 'מסורת בעל-פה' - עצם המושג נתפס על ידי חוקרים מסוימים כ'קונסטרוקציה של מלומדים'. ועוד נטען שלא הייתה בישראל מסורת אפית, שאפשר היה לייחס לה מסירה בעל-פה של יצירות ספרותיות.¹⁴ ההנחה והמסקנה כאחת הן שהיצירה ההיסטורית החלה בישראל עם הדויטרונומיסט, לכל המוקדם בסוף המאה השביעית לפה"ס, ושכל כתיבה היסטורית אחרת מסוג כלשהו היא מאוחרת יותר.

ד

זהו הפתח שבו נכנסת לתמונה התקופה הפרסית - כבררת מחדל מובהקת. מן הכיוון האחד, רוב רובה של הספרות המקראית נדחה לתקופה שלאחר התורבן והגלות, ומן הכיוון האחר נקבע התאריך האחרון לחיבורה של הספרות המקראית על פי מה שמצוי בעין במגילות מדבר יהודה, שזמנן 'מסוף המאה השלישית לפה"ס ועד סוף המאה הראשונה לספירה'.¹⁵ בתוך גבולות צרים אלו גותרה רק תקופה קצרה מאוד שניתן לייחס לה את חיבור הספרות המקראית. זוהי תקופת הביניים, התקופה שבה הייתה ארץ יהודה נתונה לשלטון פרסי. על יסוד שיקולים אלו, שהם כמעט בלתי נמנעים, הופכת פחות יהודה הקטנה בתקופת שלטון פרס לערש יצירתה של רוב הספרות המקראית. זוהי התקופה שבה 'הספרות המקראית חייבת הייתה להתחבר'.¹⁶

רוב החוקרים מן האסכולה האולטרה-ביקורתית מסתפקים בקביעה זו, ודי להם בהנחה שהספרות המקראית היא מאוחרת ובהשקפה המתלווה אליה שכל מה שהוא מאוחר הוא במהותו 'אידיאולוגיה'

13 ראו למשל: גאמן (לעיל, הערה 11), עמ' 457-460.

14 במחקר המקרא נעשו ניסיונות אחדים לשחזור המסורת האפית הישראלית הקדומה. ניסיון לגלות את התשתית האפית של הסיפור המקראי ראו: פ' פולק, 'ויהי איש אחד - ספר שמואל דמותו ומקומו בהיסטוריוגרפיה הישראלית', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, יב (תש"ס), עמ' 13-47.

15 דייוויס (לעיל, הערה 1), עמ' 75.

16 שם.

ו'בלתי אמין'. הם רואים בכך סוף פסוק ואין להם עניין במה שנובע מהנחות אלו. בקביעות אלו מושגת מטרתם המרכזית: דחייה גמורה של הסיפור המקראי ושל אמינותו ההיסטורית. לאחר השגת מטרה זו הם רואים עצמם בני חורין לשחזר מחדש את תולדות עם ישראל בתקופה העתיקה, כל אחד על פי מושגיו ולאור האידאולוגיה המנחה אותו.¹⁷ אבל חוקר המקרא, המתעניין לא רק בתולדות עם ישראל אלא גם במקרא כשהוא לעצמו, נותר ללא מענה על שאלות מרכזיות: לשם מה נכתב הסיפור המקראי מלכתחילה? מה הייתה מטרת כתיבתו? אם כל הספרות הזאת היא פרי דמיונם של מחברים מאוחרים – מה הניע אותם? מדוע וכיצד כתבו את מה שכתבו?

התשובה המקיפה ביותר לשאלות אלו ניתנת בחיבורו של פיליפ דייוויס 'בחפוש אחר ישראל העתיקה'. הספר מבטא את המאמץ להוכיח את התואם (קורלציה) בין שני מרכיבים: מצד אחד התנאים המדיניים, החברתיים והתרבותיים של פחוות יהודה תחת שלטון פרס ומצד אחר התוכן, הצורה, המושגים והאידאולוגיה של הספרות המקראית בדרך כלל ושל המושג ישראל המקראית בפרט. דייוויס עוסק בכל ההיבטים ובכל הסוגים של הספרות המקראית, ומן הראוי לבחון אחדות מתשובותיו.¹⁸

יש לציין כי התקופה הפרסית מציגה בפני החוקר בעיה מתודולוגית מיוחדת, שגם דייוויס מודע לה. היות ורק מועט מן המועט ידוע לנו על תקופה זו,¹⁹ והמקורות החוץ-מקראיים עליה, כולל הארכאולוגיה, הם מצומצמים למדי, הרי סקירת האירועים של תקופה זו ואפיונה חייבים להתבסס על המקורות המקראיים. דייוויס אכן הולך בדרך זו, אבל בכך הוא סותר את הנחת היסוד המתודולוגית שלו עצמו שאין להשתמש במקרא כבמקור. מכל מקום לאחר שליקט את הנתונים המצויים במקרא הוא הולך בדרך משלו ומעצב את דמותה של פחוות יהודה בתקופה הפרסית כרצונו. הוא משכתב ומשקלל, מוסיף ומשמיט, עד שהיצירה החדשה הולמת את מטרותיו.

אחדות מהשקפותיו של דייוויס בלעדיות לו, אך יש עניינים שבהם אין הוא חורג מן ההסכמה המקובלת. ולפיכך אנסה להציג להלן איזון כלשהו בין העמדות הייחודיות לדייוויס ובין הדעות שיש עליהן הסכמה רחבה יותר. השאלה שהצגתי בכותרת המאמר הזה היא שתדריך את הדיון: האם ניתן לייחס לתקופה הפרסית את כל מה שמיוחס לה? האם אפשר לראות בפחוות יהודה את המעיין הנובע שממנו נבעה הספרות המקראית כמעט כולה, ובמיוחד החומר הלא דויטרנומיסטי בספרים ההיסטוריים וספרות הגבואה?

על פי השקפתו של דייוויס 'השיקום של פחוות יהודה היה תוצאה של מדיניות פרסית מכוונת, כלומר אסטרטגיה המיועדת לארגון מחדש של האימפריה'. "שבי ציון" לא היו בהכרח גולי יהודה ששבו הביתה... אלא נתינים [של האימפריה] שהועברו לאזורים לא מפותחים או רגישים משיקולים שנבעו מן המדיניות האימפריאלית, הפוליטית והכלכלית... בין אם אנשים אלו היו במקורם מארץ

17 ראו למשל: למכה (לעיל, הערה 1); וייטלם (לעיל, הערה 1). על תפקודם של חיבורים אלו והדומים להם בוויכוח הפוליטי בן זמננו ראו: דיוור (לעיל, הערה 1).

18 ראו גם את הביקורת שכתבתי על ספר זה: S. Japhet, 'In Search of Ancient Israel — Revisionism at all Costs', D.N. Myers & D.B. Ruderman (eds.), *The Jewish Past Revisited*, New Haven and London 1998, pp. 212-233

19 התיאור הקיצוני ביותר של עובדה זו מצוי, למיטב ידיעתי, אצל גרביני (לעיל, הערה 1), עמ' 19-20.

יהודה ובין אם לא, הם או צאצאיהם נטו להאמין או לטעון שהם בני הארץ. אכן כדי להקל את שיתוף הפעולה בתהליך זה, ניסו בוודאי הפרסים לשכנע את העקורים האלה שהם אכן מועברים אל "מולדתם" 'מה שהיה לאמתו של דבר יצירה של חברה חדשה, שהיה בה משום ניתוק מוחלט מכל מה שקדם, לווה במבנה על אידאולוגי... שביקש להציג את עצמו כשייך במקורו לארץ'.²⁰

לדעת דייוויס 'זהו ההקשר הסביר המוקדם ביותר להמצאתו של ישראל המקראי'. הכת השלטת של פחוות יהודה או ה'שלטונות' שכרו צבא של סופרים והטילו עליהם להמציא 'מיתוס של מוצא' (Myth of Origin) כדי לבסס זהות לאומית שבה יובטח מעמדם של השליטים הנוכחיים, שזו עתה היגרו מבחוג, בתור העילית המקורית. בזמן קצר מאוד, 'שניים או שלושה דורות', ובחריצות ובזריזות יוצאות דופן כתבו סופרים אלו את הספרות כולה, וכך החברה הזאת 'המציאה את זהותה, באמצעות הספרות, על ידי הפקה של היסטוריה'.²¹

ה

לפי השקפתו של דייוויס הספרות המקראית נכתבה כדי לספק זהות מתאימה לחברי הכת השלטת ביהודה על ידי הצגתם כבני הארץ וקשירתם המוחלטת למקומם החדש. אבל אם זאת הייתה התכונת - מדוע לא ביצעו אותה? מדוע עשו בדיוק את ההפך?

הקו המהותי ביותר המאפיין את תפיסת ישראל במקרא הוא ההדגשה האנטי-ילידית.²² ההשקפה המקראית השלטת, המבוטאת במקרא בצורות שונות ומזוויות ראייה שונות, מציגה את בני ישראל כמי שבאו אל הארץ מבחוג; האבות - ממסופוטמיה, ועם ישראל - ממצרים. עם ישראל מתואר כ'גר ותושב' בארץ, כמי שתלוי לגמרי בתסדו של האל. איך אפשר לתאר את המצאתה של השקפה כזאת על ידי מי שכל עניינו הוא לתאר את עצמו כבן הארץ? הרי השקפה כזאת נוגדת מעיקרה את תביעתו שלו וחותרת תחת תכניותיו? מדוע לא ימציא כפי שעשו עמים אחרים, מיתוס ילידי אמתי, הקושר את העם לאדמה שהוא מעבד, או לחלופין יתעלם מן הנושא הזה לגמרי?

במסגרת העמדה האולטרה-ביקורתית אפשר גם שלא לקבל את השקפתו של דייוויס על מוצאה של העדה היהודית בפחוות יהודה ולטעון שעדה זו אכן הייתה מורכבת משבי גולה ממש ולא מעקורים נכרים שביקשו להמציא להם זהות. אבל אם כך הוא, ואם הסיפור המקראי עדיין נתפס כהמצאה בדיונית, יש לחזור ולשאול: מדוע המציאו אותם שבי גולה סיפור חדש, שלא היה לו כל

20 דייוויס (לעיל, הערה 1), עמ' 82, 85, 87.

21 שם, עמ' 114, 117-118, 120.

22 ראו: מ' בובר, בין עם לארצו: עיקרי תולדותיו של רעיון, ירושלים תשמ"ה², עמ' 15-45. ההשקפה החלופית, המציגה את עם ישראל כעם ילידי, באה לביטוי בין היתר בספר דברי הימים. ראו בעניין זה: ש' יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים ומקומן בעולם המחשבה המקראית, ירושלים תשנ"ה², עמ' 104-111, 309-333. הדבר מעיד כי עצם קיומה של השקפה ילידית בישראל היה לא רק בגדר אפשרות אלא מציאות ממש, אבל לא במקום שדייוויס מחפש אותה.

קשר לעברם המקורי? מדוע בחרו להמציא 'מיתוס של מוצא' דמיוני ולא לחזק את תביעתם ההיסטורית?²³

עניין אחר העולה בהקשר זה הוא שאלת הטריטוריה. בין אם הבאים ליהודה היו עקורים נכרים ובין אם היו שבי גולה, מכל מקום הם התיישבו בשטח ארץ יהודה, מסביב לירושלים. על פי האסכולה האולטרה-ביקורתית לאנשים אלו לא היה שום קשר מקורי לישראל ולא הייתה בנמצא מסורת אותנטית שקשרה אותם בקשר כלשהו לישראל. ישראל הייתה עבורם רק שם ותו לא, שם שאין לו כל משמעות סמלית. אבל אם כך הוא – מדוע בחרו בשם ישראל ולא בשם יהודה כמגדיר את זהותם החדשה, המזויפת? השם יהודה היה לפחות מגדיר נכונה את ההמשכיות הטריטוריאלית, המשכיות שאיננה באה לידי ביטוי בשם ישראל.

על פי השקפתה של אסכולה חדשה זו העדה היהודית המציאה את הממלכה המאוחדת ואת דמויותיהם של דוד ושלמה כדי לקדם את האידאולוגיה האימפריאליסטית שלה. שוב, אם זו הייתה מטרתם – מדוע בחרו להכתים את הדמויות האידאליות שיצרו? מדוע ייחסו לשלמה פגמים המייצגים את היפוכם הגמור של האידאלים שלהם עצמם: עבודה זרה, נישואין לנשים נכריות, אי-שקט פוליטי מתמיד ובסופו של דבר – שקיעה? איזה 'תור זהב' אידאלי הוא זה? יתר על כן, איך ניתן בכלל להסביר את קיומה של אידאולוגיה אימפריאליסטית אצל אותם עקורים או שבי גולה? מצד הפרטים יש לשאול מדוע התוו את גבולות האימפריה של דוד ושלמה כפי שהתוו? מדוע כללו בתוך האימפריה את ממלכות עבר הירדן – אדום, מואב ועמון – ואת הממלכות הארמיות הרחוקות, אבל לא כללו בה את הטריטוריה הקרובה והחינונית של מישור החוף והשאירו אותה בידי הפלשתים (מלכים א ב, לט ואילך; ה, א)? ובאופן כללי יותר יש לשאול כיצד הסבירו אותם עקורים לשליטים האמתיים של הפתווה, לקיסרים הפרסים ולפקידות שלהם, את השאיפות הטריטוריאליות והפוליטיות שלהם? האם שאיפות כאלה לא היו נתפסות מיד כקריאה לעצמאות, כלומר כמרד?

לאמתו של דבר האידאולוגיה הפוליטית המשתקפת בספר עזרא-נחמיה היא היפוכה הקוטבי של ההשקפה האימפריאליסטית המוצעת, ומבטאת קבלה גמורה של השלטון הפרסי, ללא שום שאיפות ותקוות.²⁴

בנושא זה של טריטוריה מתעוררת שאלה נוספת. כידוע הארץ המובטחת מוגדרת בספרות המקראית הן במונחים כלליים והן בתיאורי גבול ספציפיים, ובהם 'מנהר מצרים עד הנהר הגדל נהר פרת' (בראשית טו, יח); 'מים סוף ועד ים פלשתים' (שמות כג, לא); 'מן המדבר והלבנון מן הנהר נהר פרת ועד הים האחרון' (דברים יא, כד) ועוד. בטקסטים שונים מוצגות תפיסות

23 לאמתו של דבר התמונה הרבה יותר מורכבת ממה שדייוויס מתאר. זוהי תקופה של יותר ממאתיים שנה שבהן היו המציאות החברתית והזרמים האידאולוגיים מורכבים ומגוונים. ראו בין היתר: S. Japhet, 'People and Land in the Restoration Period', G. Strecker (ed.), *Das Land Israel in biblischer Zeit*, Göttingen 1983, pp. 103-125

24 ראו: S. Japhet, 'L'historiographie post-exilique: comment et pourquoi?', דה פורי, רמר ומקי (לעיל, הערה 12), עמ' 131-134.

טריטוריאליזם שונות.²⁵ אם כל זה הוא פרי הדמיון, ואם מקורה של המצאה דמיונית זו הוא ההשקפה הרשמית של תקופה מוגדרת מאוד, מדוע יש מושגים טריטוריאליים שונים כל כך זה מזה ואפילו סותרים זה את זה? ומדוע מוצגת בתיאור ההיסטורי תפיסה טריטוריאליזם מסוימת, ואחר כך ממשיך הסיפור ומסביר מדוע אידאה זו לא הגיעה לידי מימוש במציאות ההיסטורית (יהושע יג, א-ה; שופטים א)? ושוב, איך מתיישב המכלול הזה עם מעמדה של יהודה כפחוה באימפריה הנתונה לשלטון פרס?

היבט אחר של הסיפור המקראי שהאסכולה האולטרה-ביקורתית מייחסת לתקופה הפרסית הוא התפיסה של שנים-עשר השבטים, שהיא לדעת אנשי אסכולה זו מסגרת רעיונית מאוחרת שאין לה שום שורשים קדומים במציאות העתיקה או במסורת. הם רואים במוטיב זה ניסיון מאוחר לייחס אחדות גנאלוגית ואתנית לחברה מעורבת. אם כך הדבר – מדוע המציאה החברה היהודאית מבנה חברתי ואתני חסר תועלת כזה? היה אשר היה המבנה החברתי של פחוות יהודה, ברור על כל פנים שחברה זו לא הייתה בנויה משנים-עשר שבטים, ושמערכת היוחסין שלה הייתה אחרת. לכל היותר אפשר למצוא במקורות שבידינו התייחסויות מקריות וקלושות לשלושה שבטים: יהודה, בנימין ולוי. יתר על כן, אם הרעיון של שנים-עשר השבטים הוא המצאה, מדוע הוא מופיע במקרא בווריאציות רבות כל-כך, הגבולות זו מזו במערך הפנימי של השבטים (עם שבט לוי או בלעדיה; חישוב יוסף כשבט אחד או פיצולו לשניים ועוד)? ואשר לפרטים, אם כל זה הוא המצאה דמיונית שמקורה בפחוות יהודה, מדוע נבחר דווקא ראובן להיות הבכור (ואלמנט זה חוזר בעקיבות בגל ההופעות של המושג/המסורת של שנים-עשר השבטים) ודווקא יהודה נדחק למקום הרביעי? מדוע תואר יוסף ולא יהודה כבנו האהוב של יעקב, כמי שיש לו שאיפות לבכורה? במציאות הפוליטית והגאוגרפית של פחוות יהודה איזו משמעות הייתה לחלוקת השבטים לשתי קבוצות – שבטי עבר הירדן המערבי ושבטי עבר הירדן המזרחי, ראובן גד וחצי המנשה? ואם נעבור מן המבנה השבטי אל התפיסות הרחבות יותר של קרבה ושאריות בין עמי האזור, כיצד נסביר את הבחירה של הכת השלטת של יהודה להמציא מבנה אתני שבו אדום, מואב, עמון, ישמעאל וקבוצות אתניות אחרות זוכים במעמד של אחים בדם, וזאת על רקע השנאה והעוינות במציאות הראלית של פחוות יהודה בתקופה הפרסית?

¶

סימני השאלה גדלים ומתרבים כשאנו עוברים מן המושג ישראל ומשאלות של זהות אל פרטים שונים בסיפורי התורה, ואזכיר עניינים אחדים. אחד הקווים האופייניים ביותר של החברה היהודאית בתקופה הפרסית – ותהיה השקפתנו על חברה זו אשר תהיה – הוא דבקוה בתורת משה והקפדתה היתרה על חוקי המשפחה. ספר עזרא-נחמיה מעיד היטב על עמדה עקיבה בשאלת נישואי תערובת ועל

25 כגון: במדבר לד; דברים לד; יהושע יג; מלכים א ה ועוד. על שאלות אלו ראו: ג' ואונה, 'תיאורי גבול במקרא', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1998.

תביעה מתמדת לטהרה. כיצד אפשר ליישב עמדה כוללנית זו עם ההשקפה שסיפורי האבות היו המצאה דמיונית של אותה חברה? על פי ספר בראשית, אברהם לקח לאישה את אחותו (וגם אמנה אחתי בת אבי היא אך לא בת אמי ותהי לי לאשה' [בראשית כ, יב]), ויעקב לקח לנשים שתי אחיות - עברות חד-משמעיות על חוקי ספר ויקרא (יח, ט, יח; כ, יז). יהודה, שעל שמו נקראו השבט, האזור הגאוגרפי והפחווה, שכב עם כלתו, וגם זו עברה חד-משמעית על חוקי התורה (שם יח טו; כ, יב). מציאותם של סיפורים אלו בתורה מעוררת בעיה קשה בכל מקרה, וכבר התלבטו בה חכמים ופרשנים, אבל האם אפשר לתאר שסיפורים כאלה הם המצאת הדמיון של עדת יהודה, שביקשה להמציא לעצמה בתקופה הפרסית עבר אידאלי? בהמשך לכך אפשר לשאול מדוע המציאו בסיפורים אלו אישה מצרייה ליוסף ואישה כנענית ליהודה, ובדרך זו הפכו את השבטים החשובים ביותר - מנשה, אפרים ויהודה - לצאצאי נשים נכריות.

כידוע במוקד ההשקפה הדו־טרונומיסטית עומד רעיון ריכוז הפולחן - ההשקפה שעבודת אלוהי ישראל מותרת במקום אחד בלבד, 'המקום אשר יבחר ה' (דברים יב, ה). עדת שבי ציון אכן קיבלה על עצמה עיקרון זה ונהגה על פיו, וזיהתה את 'המקום אשר יבחר' כירושלים. איך אפשר להבין שאותה עדה עצמה בכואה להמציא לעצמה אבות אידאליים ייחסה להם הקמת מזבחות בכל רחבי הארץ? על פי סיפורי התורה אברהם, יצחק ויעקב בנו מזבחות ועבדו את אלוהים במקומות שונים בארץ, כפי שעשו הדורות הבאים אחריהם בימי יהושע, שמואל ועוד. כיצד אפשר לתאר זאת כהמצאה פרי התקופה הפרסית?

ז

היבט אחר של התאוריה האולטרה-ביקורתית הוא האופן שבו היא מתארת את התהוות הספרות המקראית. כפי שהזכרתי לעיל, דייוויס עסק בשאלה זו וקבע שרוב ספרות המקרא, ובכלל זה ההיסטוריוגרפיה, הנבואה, השירה והחכמה, חובר בתקופה הפרסית על ידי צבא של סופרים שמינה השלטון לשם כך. בפרק זמן קצר, תוך 'שניים שלושה דורות', ו'בלשון סופרים מלאכותית'²⁶ נתחבר הכול.

איך אפשר להסביר על יסוד הנחה זו את הגיוון העצום של הספרות המקראית מכל היבט שבו נבחן אותה - לשון, סגנון, צורות ספרותיות, תוכן והשקפות עולם? בחינה בלתי משוחדת של הספרות המקראית מגלה בה תהליכים ארוכים של התפתחות ושינוי. איך ניתן להסביר את הזיקות והיחסים בין חיבורים שונים בתוך הספרות המקראית, יחסים של מקור מול עריכה, של טקסט מול פרשנות?²⁷ יתר על כן, אם כל הספרות הזאת נכתבה על ידי אסכולה מוגדרת של סופרים ממונים, ב'מבצע רשמי' שהושלם תוך תקופה קצרה - מדוע 'חיבור התורה' הוא נושא מורכב עד כדי כך שדורות

26 דייוויס (לעיל, הערה 1), עמ' 104.

27 על עניין זה ראו בהרחבה: M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985; וכן: י' זקוביץ, מבוא לפרשנות פנים מקראית, אבן-יהודה 1992; הנ"ל, מקראות בארץ המראות, תל-אביב 1995.

רבים של חוקרי מקרא, וביניהם גם כאלה המשתייכים למחנה האולטרה־ביקורתית, שוקדים לפענח את סודותיו?

כפי שציינתי בתחילת דברי, התקופה הפרסית הוכנסה לתוך הדיון כבררת מחדל ולא מבחירה חופשית. האסכולה האולטרה־ביקורתית שוללת את עצם קיומה של יצירה ספרותית אותנטית בישראל בתקופת הבית הראשון או מצמצמת אותה ביותר, וכן היא שוללת את האותנטיות של תולדות עם ישראל כפי שהם מתוארים במקרא, ולא נותרה לה בררה אלא לקבוע את מוצאה של ספרות זו בתקופה הפרסית. הנחת היסוד שהמקרא הוא ספרות דתית, המייצגת את האידאולוגיה הפוליטית של התקופה, מחייבת להצדיק את חיבור המקרא על רקע התקופה הפרסית. כפי שראינו זהו ניסיון עקר מכל זווית שבה נבחן אותו ואפילו על יסוד המעט הידוע לנו על תקופה זו. התקופה הפרסית איננה יכולה לשאת את המשא הזה ואין לראות בה את מקורה של ההיסטוריה המקראית.²⁸



מוסד ביכרית יפתיים

28 לגרסה אנגלית של מאמר זה ראו: S. Japhet, 'Can the Persian Period Bear the Burden? Reflections on the Origins of Biblical History', *Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies, Division A, Jerusalem* 1999, pp. 35*-45*