



## שכם או סיני?

### יאירה אמי

מ' ענבר, יהושע וברית שכם, ירושלים: מוסד ביאליק ואוניברסיטת תל-אביב, תשנ"ט, 202 עמ'

הסיפור על הברית שכרת יהושע באספת עם שנערכה בשכם (יהושע כד, א-כח) הוא כדברי ענבר: 'יצירה ייחודית, חידתית, שעוררה את סקרנותם של חוקרי המקרא כבר מתחילת המחקר הביקורתי' (עמ' 14). פרשייה זו מופיעה בסיומו של ספר יהושע ובמסגרתה מובא הנאום האחרון שנשא יהושע בפני העם. הנאום נפתח בסקירת מעשי החסד של ה' לעמו מימי אברהם ועד ימיו של יהושע. סקירה זו משמשת רקע לדרישה לירוא את ה' ולהסיר את אלוהי הנכר. אם יסרב העם להיענות לדרישה זו תיוותר בפניו האפשרות לבחור בין עבודת אלוהי ארם נהרים לבין עבודת אלוהי כנען. יהושע מציב מופת אישי בהכריוז שהוא וביתו מתחייבים לעבוד את ה'. ובעקבות זאת מצהיר העם על הכרתו בהשגחת ה' לאורך ההיסטוריה ועל נאמנותו לה'. לאחר שיהושע מזהיר כי ה' לא יסלח לעמו אם יעזבוהו בגין אלוהים אחרים חוזר העם על ההצהרה: 'לא כי את ה' נעבד' (פסוק כא). יהושע קורא לעם להסיר את אלוהי הנכר אשר בקרבו, והעם מתחייב בפעם השלישית לעבוד את ה':

'את ה' אלהינו נעבד ובקולו נשמע' (פסוק כד). לאחר מכן יהושע כורת להם ברית, שם חוק ומשפט, כותב את הדברים ב'ספר תורת אלהים' (פסוק כו) ומקים אבן גדולה לעדות תחת האלה אשר במקדש ה' בשכם.

כל הקורא פרק זה לתומו חש כי הפרשה יוצאת דופן: בסקירה המובאת בה לא נכללו אירועים מרכזיים בחיי העם הנזכרים בספרות התורה, והיא מעלה על נס רעיונות שאינם עולים בקנה אחד עם כתובים שכבר הופיעו ברצף. כך למשל לפי פרשה זו בשכם – ולא בהר סיני – נכרתה לראשונה ברית בין העם לאלוהיו, ויהושע, ולא משה, מוצג כמי שנתן לעם חוקים ומשפטים וכמי שהעלה אותם על הכתב בספר תורת אלוהים.

מטבע הדברים פרשה זו העסיקה את המחקר הביקורתי כבר למן המאה התשע-עשרה, אך הדעות עליה חלוקות עד היום.

במבוא לספרו (עמ' 1-14) סוקר ענבר מבחר מרשים של דעות – למן קנובל (1861) ועד אחיטוב (1995) – שמשכנע את המעיין בדבר 'התוהו ובוהו' השורר במחקר בסוגיה זו. יש הרואים בפרשה מסורת שכמית עתיקת יומין, ואילו לדעת אחרים מדובר ביצירה בדיונית. יש המוצאים בה את תותמו של כותב אלוהיסטי, לפי אחרים היא משקפת את קולמוסו של הכותב המשנה-תורתי, יש המעלים את האפשרות שהיא תעודה אלוהיסטית שעובדה בידי עורך משנה-תורתי, ויש אף הסוברים שהיא בתר משנה-



תורתית. על רקע זה אין תמה שיש המשייכים אותה למאה השלוש-עשרה לפה"ס ויש המאחרים את חיבורה למאה השישית ואפילו החמישית לפה"ס.

★

מצויד בכלים היסטוריים-פילולוגיים יצא ענבר לשים סדר בסבך הדעות, ולשם כך הוא בונה טיעון מורכב שכל שלב בו, המוצג בפרק לעצמו, מוביל לבא אחריו, עד הגיעו למסקנתו הסופית.

בפרק הראשון (עמ' 15-36) מנסה ענבר לחשוף את הטקסט ה'מקורי' של הפרשה באמצעות השוואת נוסח המסורה למצע העברי המשוער של תרגום השבעים על נוסחיו. וכל זאת מתוך מודעות לעובדה 'שלא ניתן להגיע לבטחון מוחלט בדבר הגירסה העדיפה' (עמ' 37). נראה שלכן הוא משתמש במונח 'מקורי' בשלב זה במרכאות.

בפרק השני (עמ' 37-57) הוא מעמיד את תוצאות ההשוואה, שהן נוסח תשתית שונה גם מנוסח המסורה וגם מנוסח השבעים, במבחן הפילולוגיה הביקורתית, וכך הוא משחזר נוסח שקדם לנוסח התשתית של השבעים (ראה עמ' 54-57), נוסח שלדעתו 'היה פרי עטו של המחבר המקורי' (מכאן [עמ' 127] ואילך המונח 'מקורי' נזכר בפרק זה ללא מרכאות). כדי לסבר את האוזן אביא דוגמה אחת. לשיטתו, ובעקבות שורה של חוקרים (ראה עמ' 23 ושם הערות 152-153), הפסוקית 'ואשלח את משה ואת אהרן' (פס' ה), החסרה בשבעים, היא תחיבה מאוחרת, שמגמתה להשלים את מה שהיה חסר במקור, וכך להוסיף לאזכור של יציאת מצרים את משה ואהרן.

הפרק השלישי (עמ' 59-78) מוקדש לבחינת לשון הפרשה, כלומר לעיון באוצר המילים והביטויים של הנוסח המקורי. מסקנותיו של

ענבר הן ש'בעוד שהמחבר עושה לעתים שימוש בסגנון מש"ת [משנה-תורתי] מובהק, אי-אפשר למרות זאת לטעון בפשטות שלפנינו יצירה מש"ת, אלא עניין לנו, לאמתו של דבר, בלשון מגוונת שבה שולט באופן בולט המרכיב המש"ת' (עמ' 127). מסקנה זו והזיקה שהוא מוצא ללשונו של ספר ירמיה מביאות אותו למסקנה שלשון הפרשה מאוחרת.

עניינו של הפרק הרביעי (עמ' 79-90) הוא בחינת החומרים הספרותיים שעמדו לנגד עיניו של המחבר ושהוא הטמיע בחיבורו. דיון זה חוזר ומאשר שבעל הפרשה נסמך על מקורות התורה, משמע שהוא מאוחר להם. שימוש במקורותיו לצרכיו מזכיר את דרך המדרש המאוחר.

הפרק החמישי (עמ' 91-104) נושא אופי השוואתי ומטרתו לקבוע את הסוגה הספרותית של הפרשה ואת בית היוצר של מחברה. הכרעת ענבר כי לפרשה זיקה לסקירות היסטוריות משנה-תורתיות מאששת אף היא את תארוכה המאוחר.

בפרק השישי (עמ' 104-125) נדונים המסרים של הפרשה. לאחר שהכריע כי הפרשה מאוחרת בותן ענבר את העולם הרעיוני המשתקף ממנה על רקע כתובים מאוחרים אחרים, בעיקר משנה-תורתיים. שחזור עולמו של המחבר כמי שהשתייך לחברה 'שידעה את עונש הגלות, חברה שהיא בחלקה עובדת אלילים וחולמת מחדש את הארץ המובטחת' (עמ' 128), מלמד את ענבר שהפרשה מאוחרת לתורבן בית ראשון אך קודמת לחיבור ספר נחמיה.

מסקנתו הסופית היא כי 'המסר העולה בבירור לכל אורכו של הסיפור קשור לדמותו של יהושע... משה אינו נזכר, ויהושע הוא שמוצג כמי שכרת ראשון ברית עם העם לעבוד רק את ה', והוא זה שנותן לעם חוקים וכותבם ב"ספר תורת אלוהים". בעקבות ולהויזן, שתיאר את יהושע כמשה שני, ניתן לתארו על פי סיפורנו כ"משה





שכם והר גריזים,  
ליתוגרפיה מאת  
ואן דה ולדה, 1851

נבנה הטיעון באמצעות הצגה שיטתית של כל שלב, משמע כל פרק, על בסיס המסקנות שעלו מן הפרק שקדם לו. כך הוא מגיע למסקנתו הזהירה והשקולה, שסיפור יהושע וברית שכם הוא סיפור משנה־תורתי מאוחר. לדעתי דיונו אינו מתבסס דיו על עולמה הרעיוני של האסכולה המשנה־תורתית בהשוואה לזרמים מאוחרים נוספים. לא נראה לי שאסכולה זו, שבשלביה הראשונים נמנעה מלהזכיר את ירושלים (ראה ספר דברים) ובשלביה המאוחרים (ראה ההיסטוריוגרפיה הדויטרונומיסטית) קבעה בפסקנות שרק ירושלים היא 'המקום אשר בחר', תציג את שכם כחלופה לסיני־חורב וכחלופה לעיר המקדש, ירושלים. גם לא נראה לי שאסכולה זו, הרואה במשה את גדול הנביאים - 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים' (דברים לד, י) - ובחלקים המשנה־תורתיים של ספר יהושע (פרקים א-יב, כג) מעצבת את יהושע בצלמו ובדמותו של משה, תעמיד את יהושע תחת משה. במילים אחרות, אני מקבלת את כל מסקנותיו של ענבר בדבר

ראשון" (עמ' 129-130). מסקנה זו מוליכה אותו להכרעה סופית בדבר זמנה של הפרשה, ובדברי הסיכום (עמ' 127-131) הוא כותב: 'אחרי שהאסכולה המשנה־תורתית ייחסה ליהושע את כיבוש הארץ... בא סופר מאוחר יותר, סופר פרשתנו, וצעד צעד נוסף קדימה בהעניקו ליהושע את המאפיינים של משה. לשון אחר, בהעמידו את יהושע תחת משה' (עמ' 131). הספר מסתיים בארבעה נספחים, שפורסמו כמאמרים בשנים 1982-1997, ושלחם זיקה עניינית (נספחים א ו-ב) ופואטית (נספחים ג ו-ד) לפרשה. שני הראשונים עוסקים במזבח בהר עיבל ובברית בין הבתרים ושני האחרונים מציגים את תופעת החזרה המקשרת ואת הפתיחה של דיבור ישיר באמצעות דיבור ישיר במקרא ובמארי.

★

משה ענבר, שלבד היותו חוקר מקרא, הוא מחשובי החוקרים של תעודות מארי, מביא לפנינו מופת של מחקר ביקורתי ורציונלי, שבו

איחורה של פרשה יוצאת דופן זו, אך לא נראית לי מסקנתו, הנשענת בעיקר על טיעונים סגנוניים, כי הפרשה היא פרי קולמוס משנה־תורתית. ראוי היה לדעתי להתייחס לפן האידיאלי באותה עמקת ושיטתיות שבהן גדון הפן הלשוני. רק טבעי הוא שחיבור מאוחר, שמכיר את כל מקורות התורה, ישתמש במגוון לשונותיה, ואפילו יעדיף את לשון אחד המקורות שלפניו, בדומה לבעל דברי הימים, שעתים נסמך יותר על לשון דויטרונומיסטית, לעתים – על לשון כוהנית, ולעתים הוא בוחר בסגנון מזמורי. לדעתי יש לראות בפרשה שלפנינו תוספת לספר יהושע שאינה עולה בקנה עם חלקיו המשנה־תורתיים. תוספת מאוחרת זו, שמציגה את שכם כחלופה לירושלים ואת יהושע כחלופה למשה אינה משקפת את עולמה הרעיוני של האסכולה הדברימית, אלא יש לראות בה חיבור

עצמאי ויוצא דופן, שנכתב לאחר חורבן ירושלים כדי לעצב חלופה לירושלים החרבה. לבעליו של חיבור זה היה חשוב בראש ובראשונה להדגיש את עצם קיומה של חלופה. חיבור זה סופח לספר יהושע משום שהוא עולה בקנה אחד עם מגמות שהובלטו בעריכה הסופית של ספרות התורה וספר יהושע (=הקסטודי), היינו התעלמות מירושלים והצגת ערים מקודשות חלופיות, ביניהן חברון ובית־אל, והצגת יהושע לא רק כמשרת משה עבד ה' (יהושע א, א), אלא כעבד ה' בזכות עצמו (שם כד, כט). האכזבה שהתעוררה לאחר חורבן הבית ועם היציאה לגלות יכלה להוליד מגמות שאינן עולות בקנה אחד עם האידיאולוגיה המשנה־תורתית, ואלו מצאו את מקומן הן בעריכתה של ספרות התורה והן בהכללתו של חיבור זה בספר יהושע.

