

דברי מחקר

כנסת דברי סופרים לזכר ח"נ ביאליק, ספר חמישי / בעריכת יעקב כהן ופ. לחובר (תל-אביב :
הוצאת "דביר", ת"ש)

ראשית אמונת היחוד

מאת יחזקאל קויפמן

הספרות המקראית העתיקה והמהפכה הדתית שקדמה לה התעורה הספרותית העתיקה ביותר, שנשתמרה בידנו על ראשית האמונה הישראלית, היא התורה. בחינת ספרות התורה (והספרות הקרובה לה) מלמדת אותנו, שמקומה ההיסטורי הוא לפני הספרות הנבואית. אמנם, בתורה נארגו יחד מקורות שונים, והספר עצמו הוא פרי תהליך-יצירה ארוך ומסורג, אבל בספר הזה נתגבשו תולדות האמונה הישראלית בתקופתה הראשונה; נתגבשה בו דרגת אמונת-האחדות שלפני דרגת האמונה הנבואית-הספרותית. דרגת-אמונה, שלא קלטה עוד כלום מן האידיאות המיוחדות לנבואה הספרותית. הסימן המובהק ביותר הקובע לה את מקומה ההיסטורי הזה הוא, שהיא כוללת מונותיאיזמוס עולמי העומד על בסיס לאומי-ארצי: החזון המשיחי הכל-אנושי נעדר בה עוד לגמרי. אולם ספרות התורה אינה היצירה הספרותית הקדומה ביותר של עם ישראל: קדמה לה ספרות, שאבדה מאתנו. בתורה עצמה נזכר ספר-שירים עתיק: ספר מלחמות יהוה (במ' כ"א, יד), שנוצר בלי ספק בתקופת המדבר. נזכר גם ספר-שירים עתיק מתקופת מלחמות-כנען: ספר הישר (יהושע י', יג), שנוספו עליו שירים גם מראשית תקופת המלכים (ש"ב א', יח). ואין ספק, שהיו עוד יצירות, שאף זכרן אבד. שאלה היא, אם עלו בתורה עצמה פרקים מן הספרות הישראלית הקדומה ביותר, אם יש בה דברים כתובים בידי משה או מסורים מפיו בצורתם הראשונית. אבל לפתור שאלה זו על-ידי נתוח ספרותי ובקורת היסטורית לא נוכל. כי התורה היא בכל אופן ספר מורכב ומעובד, עלו בה מקורות שונים, אנו מבחינים בה סגנונים שונים, „מגילות מגילות“. יש בה גם שכבה מאוחרת, מתקופת חזקיהו-יאשיהו. הספר נוצר זמן רב אחרי יצירת מקורותיו. מלבד זה אנו מוצאים בספר התורה היסטוריה מונותיאיסטית של העולם. בס' בראשית מסופרות תולדות העולם, מימי אדם הראשון, מתוך תפיסת האמונה באל אחד. כמו כן אנו מוצאים כאן עולם מלא של סמלים לאמונת האחדות. אנו מוצאים כאן אגדה עממית מונותיאיסטית רבת גונים, וכן סדרי עבודת-אלהים מונותיאיסטית מפותחת. גם מי שסבור, שהאידיאה המונותיאיסטית נתנה לישראל בנצנוץ-יצירה אחד, יהיה מוכרח להניח, שעולם הסמלים המגוון הזה המשמש לה גוף ולבוש נוצר מעט מעט. כיצד נוכל אפוא להבחין בספרות זו את הראשוני, את התעודות, שנמסרו לנו בה משעת-בראשית ממש?

ועם זה משמשת ספרות התורה כולה תעודה מונומנטלית כבירה על ראשית האמונה הישראלית. לא פרק זה או אחר שבה, אלא היצירה כולה כשהיא לעצמה.

כי גם בספרות עתיקה זו, לכל יסודותיה, (כמו באמת בכל המקרא כולו). משתקף עולם הגויים כעולם בלי אלים. יש רק אל אחד – יהוה, וכל פעולה אלהית ממנו. לא הוכחשה מציאותם של אלהי הגויים, אבל – אלהי הגויים אינם, אינם פועלים. האלים כבר נעלמו, לכל היותר נהפכו ל„שדים“, צללים ללא שלטון. הם אף לא נהפכו לרוחות רעות, שהאל מוכרח להלחם בהן. אין שום יחס של פעולה בין האל ובין אלי הגויים. זאת היא גם תפיסת הספורים העממיים ביותר, ללא כל יוצא מן הכלל. כך משתברת דמות העולם הבבלי בבר' א' – י"א, דמות העולם העברי-הארמי של ספורי האבות, העולם המצרי של הספורים על יוסף ומשה, העולם המואבי-המדיני-הארמי של ספורי בלעם (ולהלן: העולם הכנעני-הפלשתי של ספורי שופטים ושמואל וכו'). אי אפשר להניח, שמטבע זה טבעו בספרות התורה (ובמקרא בכלל) מעבדים מאוחרים. המקרא מעלה בבטויים כוללים את יהוה, „על כל האלהים“, מספר בתמימות על ה„שפטים“, שעשה יהוה בפסילי אלהי הגויים, מזכיר את מלחמות יהוה ברהב ותנין וכו'. ומפני זה אין להניח, שעורכי הספרים יכלו למצוא פגם בספור על פעולת אל מאלהי הגויים ועל נצחון אלהי ישראל עליו. ואם אין אנו מוצאים ספור כזה במקרא בכלל ובאגדות התורה על ראשית האמונה הישראלית, שהיא גם ראשית המלחמה באלילות, בפרט, אין זאת אלא שבאגדה העממית הישראלית חסר היה מוטיב זה מלכתחילה. זאת אומרת, שספרות התורה, גם ביסודותיה הראשוניים, נוצרה בעם, שראה את עולם הגויים כעולם בלי אלים. הספרות הישראלית העתיקה ביותר, שנשתמרה בידנו, נבראה איפוא באויר עולמו של עם מונותיאיסטי. היא נוצרה אחרי שאמונת-האלים גועה בישראל. ליצירת ספרות זו קדמה איפוא בהכרח מהפכה דתית עמוקה בחיי ישראל, שבה חרבה אמונת-האלים הישראלית העתיקה ושבה נשתרשה האמונה באחד במעמקי נפש האומה. זאת היא העדות ההיסטורית הברורה והמוצקה הנובעת ממתבע הספרות המקראית העתיקה ביותר.

שאלת ראשיתה של אמונת האחדות הישראלית היא מפני זה לא רק שאלת ראשיתו של רעיון האחדות, שאלת מיהותו של יוצרו והוגו הראשון, אלא גם וקודם כל שאלת ראשית התהוותו של העם המונותיאיסטי: מתי ואיך חלה בקרב שבטי ישראל התמורה הדתית העמוקה ההיא, שבה גועה אמונת-האלים? יש קובעים את מוצאו של הרעיון המונותיאיסטי בבבל או במצרים; יש סבורים, שמשם קבל את הרעיון מאחנאתון המצרי וכו'. אבל דבר אחד ברור: ספירה עממית מונותיאיסטית לא היתה לא בבבל ולא במצרים; אגדות עממיות מונותיאיסטיות לא נבראו בימי קדם בקרב שום עם. והתהוות הספירה העממית הזאת היא היא הפרובלמה העיקרית.

הנה ברור, שספירה עממית כזאת לא נבראה על ידי נצנוץ הרעיון המונותיאיסטי כשהוא לעצמו. הרעיון יכול היה להשאר גם נחלת פילוסופים יחידי סגולה או חוג של כהנים יודעי סוד. רק מתוך מלחמה יכול היה לייעשות נחלת עם: מתוך מלחמה דתית, שתכליתה היתה לשרש את האלילות מקרב עם, מתוך מלחמה

1 על משמעות הבטויים והאגדות האלה עיין ספרי: תולדות האמונה הישראלית, כרך א', ע' 262, הערה 7, 266–267 ואילך. על דברי יפתח (שופ' י"א, כד) ועל דברי דוד (ש"א כ"ו, יט) ועוד עיין שם, ע' 589, 615 ואילך.

קנאית לרעיון האחדות, מתוך מלחמה ל"אל קנא". להצליח בה יכלו לא פילוסופים או אנשי-סוד, גואלי עצמם, אלא אנשי-עם, שבקשו להשפיע על החברה. מכל מקום זה היה סימנה ההיסטורי המובהק של אמונת-האחדות הישראלית בכל הדורות: השאיפה ליעשות נחלת עם, המלחמה באלילות העממית, הקנאה לאחד. חרבות מקדשים ומכתת מזבחות ומצבות מסמנות את דרך נצחונה בעולם — בישראל ובעמים. המגמה הזאת נטועה היתה במהותה. ולפיכך ברור, ששאלת ראשיתה של אמונת-היחוד הישראלית היא שאלת ראשיתה של המלחמה באלילות העממית. או: שאלת התהוותו של עם מונותיאיסטי מתוך מלחמה באלילות.

הספרות המקראית העתיקה ביותר — ספרות התורה — מעידה עדות מונומנטלית על כך, שמלחמה מכרעת כזאת התרחשה בקרב שבטי ישראל לא רק לפני תקופת הנבואה הספרותית אלא גם לפני התהוות ספרות התורה עצמה. זהו הסלע האיתן של חקר תולדות האמונה הישראלית. הוא נעלם מן העין כל זמן שהתעלמו מן התופעה היסודית: מזה, שהמקרא כולו, ובכלל זה גם חלקיו העתיקים ביותר, רואה את העולם האלילי כעולם בלי אלים.

אולם אימתי חלה ראשיתה של המלחמה העממית הזאת באלילות, שעתידיה היתה לברוא ספירה חברותית מונותיאיסטית, אותה הספירה התרבותית-הלאומית, שבה יכלה האגדה המקראית העממית להוצר? ברור, שאת התשובה על שאלה זו עלינו לחפש בספרות המונותיאיסטית העתיקה ביותר שבידנו — בספרות התורה. והנה כשאנו מעיינים בתורה אנו רואים, שאין היא יודעת מלחמה כזאת לפני תקופת משה. אמנם, היא מספרת לנו היסטוריה מונותיאיסטית של העולם מששת ימי בראשית, אבל על מלחמה עם האלילות היא מספרת לנו רק בתקופת משה.

לפי השקפת התורה היתה האמונה באל אחד האמונה הראשונה של המין האנושי. אדם, קין, הבל, חנוך, נח ובניו עבדו את האלהים, והאלהים גם נתגלה אליהם. ואף-על-פי שעל ראשית האלילות אין התורה מספרת כלום, נחשבת החל מבר' י"ב עבודת האל האחד כנחלת אברהם, יצחק ויעקב בלבד: הם הבונים לו מזבחות וקוראים בשמו². למשה האל מתגלה כאלהי אברהם, יצחק ויעקב (שם ג', ו ואילך). אולם היש כאן מסורת או קונסטרוקציה היסטורית? למרות הקשר, שקובעת התורה בין נבואת משה ובין אמונת האבות, אין לנו יסוד לראות את הספור על אמונת-האחדות של האבות כהיסטורי יותר מן הספור על אמונת-האחדות של אדם, קין, הבל, אנוש, נח, נמרוד וכו'. האגדה המקראית יצרה מתוך צורך פנימי היסטוריה מונותיאיסטית של דורות ימי קדם. ומתוך צורך כזה העלתה את אמונת העם הישראלי עד האבות. אבל אף מתוך האגדה המקראית עצמה יכולים אנו ללמוד, שאמונת-האחדות נתגלתה באמת רק בעם ישראל³. מיחדי האלהים בתקופה הקדומה היו יחידים, אבל לא היה עם, שהאמין באל אחד. מלבד זה אין האגדה יודעת התנחלות האמונה באל אחד קודם לכן. לא אברהם ולא מלכי צדק אינם מקבלים

² את הלקוי הזה השלימה, כידוע, הספרות החיצונית.

³ אמנם, בימי אברהם משמש מלכי צדק כהן ל"אל עליון" (בר' י"ד, יח). אבל בדרך כלל

שלטת האלילות בעולם.

⁴ עיין ספרי הגיל, ע' 732—736.

את אמונת האחדות מן הדורות הקודמים. ואברהם אף הוא לא נצטוו להזהיר את בניו על האלילות. אות הברית נתן גם לישמעאל (בר' י"ז). אברהם מצווה את בניו „לעשות צדקה ומשפט“ (י"ח, יט), אבל לא מציונו, שעליו להזהיר אותם על האלילות. בני עשו וישמעאל אינם עובדי יהוה. ליעקב יהוה מתגלה בבית אל, ויעקב נודד נדר, שאם אלהים יהיה עמדי בדרך אשר הוא הולך, יהיה יהוה לו לאלהים (כ"ח). וביחוד: אין בספורי ס' בראשית שום זכר למלחמה באלילות. האל מתגלה לאבות וכורת עמהם בריתות ומבטיח להם הבטחות לעתיד וגם מגן עליהם מפני אויביהם עובדי האלילים. הוא עמד לאברהם במלחמה עם כדרלעומר (בר' י"ד, כ) והגן עליו מפני אבימלך (כ'), הוא עמד ליצחק בריבו עם פלשתים וברך את מעשיו (כ"ו, כג, כח, כט), הוא היה עם יעקב ושמרו בדרך (כ"ח, טו—כב), הציל אותו מנכלי לבן (ל', לא — ל"ב, מב) ומשנאת עשו (ל"ב, ד ואילך) ומיד הכנעני אחרי מעשה שכם (ל"ה, ה) וגאל אותו מכל רע (מ"ח, טו—טז). והאבות בונים לו מזבחות וקוראים בשמו. אבל בשום ספור מן הספורים האלה אין מלחמה באלילות. שום איש מן האבות או מן האישים האחרים העובדים לאל אחד אינו מופיע כמוכיח את בני דורו על עבודת אלילים. האבות כורתים בריתות עם שכניהם, אבל לא שמעונו, שבריתות האלה היו קשורות בהסכמים דתיים. בני יעקב דורשים מבני שכם קבלת נמוס המילה כתנאי לחתחתנותם בהם (בר' ל"ד, יד ואילך). אבל שתוף דתי אינם דורשים. הנגוד בין האבות ובין סביבתם אינו בשום מקום נגוד דתי. אין שום מתח בין אמונת יהוה ובין האלילות, לא בספורים על האבות ולא בספורים האחרים של ספר בראשית. המלחמה מופיעה רק עם הופעת משה. אולם ראשית המלחמה באלילות היא גם ראשית אמונת היחוד הישראלית. מחולל המלחמה באלילות הוא גם מחולל האמונה הישראלית.

ואמנם, אף-על-פי שבאגדות על ההתגלות הראשונה של יהוה למשה במדבר האל נקרא: „אלהי אברהם, יצחק ויעקב“ וגם „אלהי העברים“, לא משה ולא העם אינם יודעים אותו. גם לפי סי'א (שמ' ג', יג—טז) וגם לפי ס'כ (שם ו', ב ואילך) לא נודע שם האל קודם לכן לא לעם ולא למשה. ס'כ גם מעיד בפירושו, שהשם יהוה — סמלה של אמונת היחוד הישראלית בכל הדורות — לא היה ידוע בתקופת האבות. עדות זו מתאשרת על-ידי העובדה, שבין השמות העברים העתיקים אין שמות מורכבים מצירוף השם יהוה⁵. לפי זה יש לראות את הסגנון המונותאיסטי של ספורי האבות כפרי עבוד מאוחר, כסגנון האגדות על הדורות שלפניהם.

⁵ יש לשים לב גם לפרט אפייני זה: לאברהם, ליצחק, ליעקב ולמשה האל מודיע במראה את מיהותו בלשון: „אני... אשר...“, „אני אל...“, וכיו"ב: „אני ה' אשר...“, „אני אל שדי“, „אנכי אלהי אברהם...“. בהתגלות עצמה כאילו לא די. עיין: בר' ט"ו, ז; י"ז, א; כ"ו, כד; כ"ח, יג; ל"א, יג; ל"ה, יא; מ"ו, ג; שמ' ג', ו; ו', ב ואילך. בפעם האחרונה מציונו סגנון זה בהתגלות לעם בהר סיני: „אנכי ה' אלהיך וגו' (שמ' כ', ב; דב' ה', ו). מאז אין עוד הודעת-מיהות במראה. נבראה ספירה מונותאיסטית, שלא היתה קיימת קודם לכן, והמיהות ידועה מאליה. גם בזה נשאר בלי ספק זכר לראשיתה ההיסטורית של אמונת האחדות.

⁶ יש לשים לב לכך, שהאל מתגלה למשה בפרקים אלה כאלהי האבות (שמ' ג', ו, יג, טז; ד', ה) ולא כאלהי העם, העובד אותו וקורא בשמו. „אנכי אלהי אביך וגו', ולא „אנכי ה' אלהיך“, כמו בהר סיני. אמנם יהוה מופיע כאלהי ישראל, והוא קורא לישראל „עמי“. אבל לפי

ועם זה אפשר, שהמסורת החושבת את יהוה לאלהי האבות והמסמנת על-ידי זה את אברהם כאבי האמונה הישראלית יש בה גרעין היסטורי מסוים. האגדה המקראית (בהפך מן האגדה המאוחרת) אינה מתארת את אברהם כלוחם מלחמת אמונת-יהוה. אבל היא מתארת אותו לא רק כירא אלהים, אלא גם וביחוד כאידיאל מוסרי וגם כמורה-תורה מוסרי. הוא רודף שלום (בר' י"ג, ח-ט), נדיב-לב (י"ד, כא-כד), מכניס אורחים (י"ח, א-ח), מתפלל על אנשי סדום הרעים (שם, כג-לג) ועוד. אברהם מצוה את בניו ואת ביתו אחריו לשמור, "דרך יהוה לעשות צדקה ומשפט" (שם, יט). בבר' כ"ב מיוחסת לו החלפת קרבן אדם בקרבן בעל חי. אפשר איפוא לראות את אברהם כאחד קדוש, "נשיא אלהים" בשבטו, שאף לאמונה מוסרית עליונה ושהנחיל מסורת דתית-מוסרית לשבטו. באיזו מדה השפיעה מסורת זו על משה, לא נוכל לדעת. האגדה המאוחרת נאחזה בדרך הטבע באישיות הזאת ועשתה אותה לאבי האמונה הישראלית. אולם באגדה המקראית מופיעה בכל-זאת המלחמה באלילות ראשונה לא בתקופת אברהם, אלא בתקופת משה. ובזה נגנוה עדות היסטורית מכרעת.

את הידיעות על מחוללה ועל אפיה של אותה המהפכה הדתית, ששמה קץ לאמונת האלים בין שבטי ישראל, שבה נזרעה האמונה באל אחד בנפש העם ושהיתה ראשית התהוות האמונה המקראית, עלינו לחפש איפוא באגדות המרוכזות מסביב לרמותו של איש-ריבה הראשון של האלילות — באגדות על משה.

האגדות על משה

לחקר האגדות על משה. בספורים על משה ופעולותיו המסודרים בספרים שמות, ויקרא, במדבר נשתלב חומר השאוב משלשת המקורות הראשיים של התורה: ס"י, ס"א וס"כ. אבל רק ס"כ בולט בחומר זה כחטיבה מיוחדת, שאפשר ליחדה בנקל משאר החומר. לא כן ס"י וס"א. שני מקורות אלה נשתזרו לספר אחד, הוא ס"א, ועל פי רוב אי-אפשר עוד להפריד את חוטיהם זה מעל זה. ובכל-זאת נסו חכמי בית ולהיוון נסיונות הרבה להפריד את ס"א למקורותיו ואף בססו על הפרדה זו כמה גופי הלכות בתולדות ישראל בימי קדם. השתדלו להוכיח, שס"א תלוי בס"י, ס"ד — בס"א, וס"כ — בס"ד וס"א. מלבד זה הבחינו בס"י עצמו שכבות שונות:

כוונת הפרקים יהוה הוא אלהי ישראל באשר הוא אלהי ברית אבותיהם (ב', כד) ובאשר הוא מופיע לגאלם ולעשותם לו לעם. אלא שבשעה זו אין הם יודעים אותו. ולפיכך אין מקום לטענה, שהשאלה לשמו של «אלהי האבות» היא דבר והפוכו ושלא תצויר אצל שום עם וכו', כמו שטוען בורר, *Königtum Gottes* (1932), ע' 82 ואילך, ואין מקום לביאור, שהוא נותן לשאלה זו (שמשו שאל לשם הנסתר ולשמושו המגט), שאינו עולה מפשט הכתובים. — לזה מתאים הדבר, שלפי הנחת כל האגדות בשמ' ג', ואילך ישראל אינם עובדים ליהוה במצרים: משה דורש מפרעה, שישלח אותם לעבוד ליהוה במדבר. ולהלן: לפני הגלוי ישראל זועקים מן העבודה ושועתם עולה «אל האלהים», אבל אינם זועקים לאלהיהם (שמ' ב', כג, השוה ג', ט). רק אחרי הגלוי הם אומרים למשה ואהרן: «ירא יהוה עליכם וישפט» (ה', כא). וכן נאמר על המילדות העבריות קודם לכן סתם, שהן יראו «את האלהים» (א', יז-כא), וזוהי «יראת אלהים», שמצינו גם בעובדי אלילים (בר' כ', יא; דב' כ"ה, יח; ועיין בר' ל"ט, ט; מ', ח; מ"א, טו, כה, כח, ל"ב, לח; מ"ב, יח; מ"ג, כט). — השוה להלן, הערה 37.

ס"י הראשון (J) וס"י השני (J'), שהשלים ועבד את הראשון. ולא עוד אלא שהבקורת בקשה להגיע מתוך הפרדת ס"י הראשון גופו עד אבני-היסוד של המסורת הספרותית שבידנו ולהתוות את דמותן של אותן האגדות הקדומות, שס"י השתמש בהן לבנין ספרו. הן אגדות ס"י הקדמון. באגדות אלה דמו למצוא את רובד-השתיה, את רובד-הסלע של המסורת: את העדות הקדומה ביותר על אמונת יהוה. ברובד זה נשתירו שרידי אגדות מיתולוגיות ואמונות אליליות. אגדות אלו בנסחון הראשוני-הקדום כאילו אינן קשורות ביציאת מצרים ובתולדות ישראל. הן אגדות פולחניות מקומיות של האל השוכן בהר-הגעש סיני או האל הנעבד בקדש שבארץ מדין. רק ס"י הראשון הוא שאחד אגדות נפרדות אלה לזר אחד ושקען בספרו על יציאת מצרים וראשית תולדות ישראל. זהו איפוא רובד-הסלע האילי של האמונה הישראלית. האגדות הקדומות מחברות את משה עם עבודת האל של סיני או של קדש. זאת אומרת: אגדות אלו קובעות למשה מקום בשכבה האלילית של אמונת יהוה. במקצת עוד בתקופה לפני-ישראלית. הדעות על הערך ההיסטורי של המסורת על משה חלוקות. אבל דעה רווחת היא, שבאגדה הקדומה מופיע משה ככהן אל, שהיה נעבד בהר סיני או בקדש. בעבודת אל זה נעוצה ראשית האמונה הישראלית.⁷ והנה מכיון שאין בידנו משען נאמן להפרדת ס"א למקורותיו, הרי שהבחנת ס"י בכללו וכל שכן ס"י הראשון ועל אחת כמה וכמה ס"י הקדום אינה אלא השערה התלויה לעתים קרובות ביותר בחוט השערה. ההפרדה נותנת לנו בכל אופן רק קטעים. וכדי למצוא את משמעותם של קטעים אלה, יש להשלים. וההשלמה תלויה בדמיונו של המשלים. הבנין הבנוי על ההפרדה הזאת עומד איפוא בעיקר על מה

⁷ עיין ביחוד מייאר: Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme (1906) גרסמן: (1913) Gressmann, Mose und seine Zeit. שניהם בעקבות ולהויון. מהם קבלו לא רק חוקרים מסוגו של הלשר, אלא גם קיטל וולין, אף-על-פי שהם חולקים על כמה וכמה מגופי דבריהם. השיטה ביסודה היא השלטה. בשמ' ג, א ואילך מבחינים אגדות פולחניות (ליד הנבואות), שלפיהן גלה משה את משכן יהוה בהר חורב (לפי ס"א) ובמקום הסנה (לפי ס"י), שהיה בקדש או בהר סיני בארץ מדין, ושלפיהן משה הוא כאילו מיסד הפולחנות האלה. באגדות אלה נתקשר משה במקומות עבודה עתיקים של יהוה, שהיה נעבד בקדש ושהרי-הגעש שבמדין (כערב ולא בחצי-האי סיני, ששם אין הרי-געש) היו קדושים לו. בשמ' ד, כד-כו יש אגדה נפרדת המבארת את מנהג המילה. מייאר מוצא כאן מקבילה לאגדות על מלחמת משה עם אלהים, שנזכרה, לדעתו, בדב' לג, ח. ולמלחמת יעקב עם אלהים, בר' ל"ב, כה-לג; הושע י"ב, ה. בדב' לג, ח הוא מפרש «תריבהו» במובן: תריב, תלחם עמו, והוא מוצא כאן שריד של מיתוס (שהספורים לא הזכירוהו) על מלחמה בין משה ובין אלהים, שבה רכש לו משה את האורים-והתומים. מקום מלחמה זו היא קדש. בכמה וכמה אגדות מוצאים רמזים ליסוד דת יהוה בקדש: שמ' ט"ז, כב ואילך; י"ה, ב-ו; במ' כ', א-יג. כי מרה, מסה, מריבה, קדש (מריבת קדש) ענינם אחד, ולפי שמ' ט"ז, כה נתן שם «חק ומשפט». גם המלחמה עם עמלק כאילו היתה בקדש, ושם בנה משה מזבח (שמ' ט"ז, ח-ט). אגדה פולחנית אחרת מוצא גרסמן בשמ' י"ח: כאן כאילו סופר על הקרבנות, שהקריב משה בפעם הראשונה ליהוה בתור כהן, ולדעתו הכוונה גם כאן לקדש, למרות פסוק ה. אגדה פולחנית מוצאים גם בכמ' כ"א, ו-ט: משה מיסד את עבודת נחש הנחושת (עיין מליב י"ח, ד). לדעת גרסמן גם מקום עבודה זו היה בקדש. שם גם קבל משה את הארון מידי המדינים וכו'. (עיין ספרו, ביחוד ע' 488 ואילך). השוה להלן, הערה 16.

שחסר מן הספר, על האין. סעד לבנין משמשת רק ההנחה המוקדמת, שרובד-הסלע של האמונה הישראלית הוא אלילי. אבל היא היא השאלה, אם רשאים אנו להניח הנחה זו ביחס ליצירה כל-כך מיוחדת בתולדותיה כאמונה הישראלית. ודאי, יש בספרות המקראית שברי אגדות, שיש בהם מאופי המיתוס. אבל — היש לראות שברים אלה כשרידי רובד אלילי של אמונת יהוה גופה או כשרידים מן התקופה שלפני התהוות אמונת יהוה? על-ידי נתוח המקורות והשלמתם על יסוד ההנחה המוקדמת היא עדיין לא פתרנו את השאלה העיקרית, ואולי גם התרחקנו מפתרונה. אולם כדי שנוכל להבין את עדות המקורות על פעולתו של משה, שהיא גם העדות על התגלות אמונת-יהוה בישראל, עלינו לברר קודם כל את השאלה, אם יש באמת במקורות רמו על קשר בין פעולתו של משה ובין תחומו הפולחני של איזה אל לא-ישראלי וכנהינו.

הקדושה הנבואית-בלבד של סיני והמדבר. המסורת של כל התקופה המקראית כולה (ושל היהדות כולה) מבחינה שני תחומי קודש שונים זה מזה: אחד נבואי בלבד ואחד נבואי-פולחני, הגבול ביניהם קבוע ועומד: באר שבע. מבאר שבע צפונה משתרע התחום הנבואי-הפולחני, מבאר שבע דרומה. עד סיני, משתרע התחום הנבואי בלבד: שם נתגלה יהוה לישראל, ומשם הוא מופיע, אבל אין לו שם מקומות פולחן.

ההבחנה הזאת נתגבשה קודם כל בספורים על האבות. האבות עוברים בארץ כנען, הלך ונסוע הנגבה, בונים מזבחות ומקימים מצבות במקומות שונים, הם המקומות, שהיו שם מקדשים בזמן מאוחר: גלעד-מצפה, שכם, בית-אל, חברון, באר-שבע (בר' ל"א, מה-נד; י"ב, ז; ל"ג, כ; י"ב, ח; י"ג, ד; כ"ח, טז-כב; ל"ה, א-יד; י"ג, יח, השוה י"ח, א ואילך; כ"א, לג; כ"ו, כה). וכן הר המוריה (כ"ב, א-ט). העיר שלם נזכרה כמקום פולחן עתיק, "לאל עליון", שאברהם נתן מעשר לכהנו ונתברך בברכתו (י"ד, יח-כ). אבל אין האבות עובדים לאלהים באיזה מקום שהוא מדרום לבאר שבע. אברהם מגיע עד גרר, אשר, בין קדש ובין שור" (בר' כ', א), ויצחק גר עם באר לחי ראי (כ"ד, סב; כ"ה, יא), אשר "בין קדש ובין ברד" (ט"ז, יד). אבל לא מצינו, שבנו מזבח והקריבו קרבנות באיזה מקום מדרום לבאר שבע. ולא עוד אלא שהאלהים גם לא נתגלה להם בשום מקום מדרום לבאר שבע. בקדש עצמה לא גרו האבות ולא בנו בה מזבח. אברהם ויעקב

⁸ מקביעת-מקום זו אפשר להביא ראיה, שכאן הכוונה למקום שבנחל ג'רור, מערבית-דרומית לקדש, ולא לאם ג'רר, דרומית-מזרחית לעזה, מצפון לבאר שבע. אבל להכריע אי-אפשר אף מזה, כי יתכן, שהכוונה לכלל הרצועה שבין שפת הים ובין קדש עד בואכה שורה, שהכתוב כוללה כאן בשם נגב. לפי כ"א, יד-לג אברהם גר בבאר שבע, ואבימלך מלך גרר קרוב לשם. כל שכן שאין הכרע בראיות האחרות שמביא גונקל, כביאורו לבר' כ', א, לכך, שגרר העתיקה היא בנחל ג'רור. עיין הערה שלאחרי זו.

⁹ ליצחק נתגלה האלהים, כנראה, בגרר, בר' כ"ו, א ואילך, אע"פ שפסוק ב («בארץ אשר אמר אליך») קשה לישוב לפי זה. אבל גרר זו של יצחק אינה בנחל ג'רור אלא באם ג'רר, צפונה לבאר שבע. שכן היא מדומה בארץ פלשתים (א' ואילך), ואף היא סמוכה לבאר שבע. (עיין הערה שלפני זו). גונקל, לבר' כ"א, א סבור, שגם כאן כוונה האגדה בנסותה הראשוני לנחל ג'רור, שהרי

יורדים מצרימה. אבל אין הם בונים מזבחות בדרך במקומות מסעי בני ישראל. גם לא בחורב-סיני. האגדה לא הולכה אותם לשם. בדרך למצרים זובח יעקב בבאר שבע (מ"ו, א).

וכן אנו מוצאים, שהתקופה המקראית לא יחסה מעולם לשום מקום שמדרום לבאר שבע קדושה פולחנית. יש אלהי דן ו"דרך באר שבע" (עמ' ח, יד). אבל אין דרך קדש או דרך סיני. כל התחום הדרומי נזכר רק על רקע נבואי: כמקום התגלות יהוה. אל הדרום נשא הישראלי עיניו וצפה להופעת יהוה משם, כמו שאנו למדים מדב' ל"ג, ב; שופ' ה', ד-ה; חב' ג', ג; תה' ס"ה, ח-ט, אבל לא חשב אותו לתחום קדושה פולחנית; סיני נזכר בכתובים אלה יחד עם אדום, שעיר, הר פארן, תימן. מעולם לא הלך ישראלי דרומה לבקר מקום פולחן קדמון. אליהו הולך להר חורב, אבל לא לזבוח שם, אלא לשמוע שם דבר אלהים (מל"א י"ט, ד-יח). בהר חורב הוא קובל לאלהים על ישראל, שהרסו מזבחותיו בארצם. אבל אין הוא בונה שם מזבח. וגם האגדות על מסעי ישראל במדבר אינן מתארות את הדרום כתחום של מקומות פולחן. אין ישראל נוסעים ממקום פולחן למקום פולחן, אלא מסיעים הם עמהם אהל וארון, שהם נושאי הקדושה הנבואית והפולחנית כאחד. אמנם, עבדו לאלהים בהר סיני, אבל זו היתה עבודת-עראי, ובמשך ארבעים שנות המדבר לא חזרו לשם לעבוד את האלהים. ובכלל נחשבה תקופת המדבר לתקופה של עבודה במקדש נודד ולא לתקופה של עבודת אלהים במקומות קודש. ואף באהל ובארון התפקיד הנבואי (או המנטי) עיקר ולא התפקיד הפולחני. התקופה היא תקופת הנבואה, והתחום — תחום התגלות האלהים לישראל. נביאים אף יכלו לטעון אחר-כך, שבמדבר לא הקריבו ישראל קרבנות כלל (עמ' ה', כה; יר' ז', כב) — עד כדי כך נתקשרו הזמן ההוא והמקום ההוא באידיאה של התגלות האלהים בלבד.

בהבחנה הזאת של כל התקופה המקראית כולה בין שני תחומי הקדושה גלומה עדות היסטורית חשובה על אפיה של התקופה הראשונה בתולדות האמונה הישראלית. ההבחנה לא הובעה בפירוש, אבל היא קיימת בהכרה הדתית ובחיים הדתיים של העם בכל הדורות. ודוקא מפני זה יש לה ערך של עדות מכרעת. היא מלמדת אותנו שני דברים: שקדושת שטח המדבר אינה קדומה מתקופת משה

יצחק «נוסע מרחובות לבאר שבע, כדי להמלט מריכות אנשי גרר», ומכיון שרחובות היא מדרום לבאר שבע, הרי שגרר היא מדרום לרחובות. אבל בכתובים לא נאמר, שיצחק עלה לבאר שבע, כדי להמלט מריכות אנשי גרר ולהתרחק עוד יותר מגרר, כי על בארה של רחובות לא רבו כלל (כב). האגדה מעתיקה את יצחק מרחובות לבאר שבע, כדי לספר על ה«שבועה» ולבאר את השם באר שבע. אין איפוא כל יסוד לקבוע את מקומה של גרר זו מדרום לרחובות. לפי בר' י', יט, גרר סמוכה לעזה וקרובה לשטח סדום ועמורה. לפי דהיב י"ד, יב-יג, גרר אינה רחוקה ממרשה (ט) — בכל אופן גם יצחק אינו בונה מזבח בגרר אלא בבאר שבע (כ"ו, כה), ושם זובח יעקב «לאהי אביו יצחק» (מ"ו, א). — פטר י קובע מקומה של גרר בתל בַּיְתָה, ליד אם ג'רר, שחפר שם בשנת 1927, עיין: Fl. Petrie, Gerar (1928). וכן אולברייט, עיין: Albright, The Archaeology of Palestine and the Bible (1933) ע' 53, וביחוד הערה 33 לע' 81. — רימאס Das A. T. im Lichte des Alten Orients, 1916 ע' 255-256, 302-303) משער, שעדת יצחק הייתה לפי ס'א בהר חורב. אבל אין זו אלא השערה סתם. האיל «נאחז בסבך בקרניו» (בר' כ"ב, יג), הרי שהארץ היא ארץ יערות.

ושקדושה זו קבועה ומצומצמת במסגרת נבואית. זאת אומרת, שהתנועה הדתית, שבמרכזה עמד משה, לא היה לה רקע פולחני עתיק. היא לא היתה קשורה בקדושת מקומות, ולא היתה נעוצה בעבודת איזה אל, שהיה נעבד מלפני כן במקומות פעולתו של משה. כי לא יתכן להניח, שרקע כזה היה, אלא שלא נשאר לו כל זכר בהכרה הדתית של העם, בה בשעה שהמקומות עצמם נקבעו בזכרונו לעולם. עדות כזו מעידים גם הספורים על משה עצמו.

האבות בונים מזבחות ומקיימים מצבות כמעט בכל המקומות, שהאל נראה אליהם. לא כן משה. לא לפי ס"י ולא לפי ס"א אין הוא בונה מזבח במקום שנתגלה אליו האלהים. הוא מסתיר פניו ונושל נעליו, אבל אינו בונה מזבח ואינו מקיים שום נימוס פולחני¹⁰. גם אחרי מקרה המלון (שמ' ד', כד—כו) אינו בונה מזבח. זאת אומרת, שהאגדה אינה רומזת על קדושתו הפולחנית של מקום ההתגלות. משה דורש מפרעה, שישלח את ישראל לעבוד את יהוה במדבר (שמ' ג', יח: ד', כג: ה' א—ג, ח: ז', טז, כו ועוד), אבל אינו רומז על עליה למקום קדוש. גם הבטוי „דרך שלשת ימים במדבר“ (ג', יח: ה' ג', ח' כג) הוא סתמי, ואין בו רמז למקום קדוש. ואמנם, משה דוחה את הצעת פרעה לזבוח בארץ לא בטענה, שבני ישראל צריכים לזבוח במקום מסוים וגם לא בטענה, שמצרים אינה אדמת קודש, אלא בטענה שבני ישראל יראים לזבוח, „את תועבת מצרים לעיניהם“ (ח', כא—כב). לא אחרי בקיעת הים, לא במרה ולא במסה אין ישראל בונים מזבחות (י"ד—י"ז). ברפידיים משה בונה מזבח (י"ז, טו). אבל אין זה נתפס כקביעת מקום פולחן אחרי התגלות אלהים. לא נזכרו שם זבחים וחג, ו„המזבח“ אינו, כנראה, אלא מצבה לזכרון ולעד (השוה יהושע כ"ב, כא—כט, וכן ש"א ז', יב). הזבח בשמ' י"ח, כב אינו חג לאלהים, אלא זבח ומשתה לכבוד יתרו: „לאכול לחם עם חתן משה לפני האלהים“. וכן כשחנו ישראל לפני הר סיני לא הקריבו שם זבחים (שמ' י"ט). רק אחרי שכתב משה את דברי יהוה הוא בונה מזבח ומקיים מצבות (כ"ד, א ואילך). אבל תכלית המזבח היא לא לעבוד ליהוה במקום משכנו, אלא לכרות ברית, „על כל הדברים האלה“. ואף תכלית המשתה לפני האלהים היא ההתגלות: „ויחזו את האלהים“ (ט—יא). מזבחו של משה אינו מזבח קבע, ולפני העגל אהרון בונה מזבח אחר (ל"ב, ה). גם אחרי ההתגלות הגדולה, שמסופר עליה בשמ' ל"ג, יב—ל"ד, לה, אין משה בונה מזבח. לפי ס"כ צוה האלהים את משה בהר סיני לעשות את המשכן — את המקדש המטולטל המסמל את הקדושה הפולחנית, שאינה קשורה במקום קדוש. ולא עוד אלא שאף המשכן עצמו אינו משמש אלא מצע פולחני להתגלות. — בשמ' ג', יב נזכרה עבודת האלהים כבר בהתגלות הראשונה. אבל נזכרה רק עבודת העם שבעתיד. מלבד זה אפייני הדבר, שגם כאן נאמר: „תעבדון את האלהים על ההר הזה“ ולא „במקום הזה“. אין הכתוב חושב את מקום ההתגלות למשה כמקום פולחן קבוע, אלא מזכיר את „ההר“ בכללו כמקום עבודה של העם אחרי יציאת מצרים. ואם אין המקרא הסתום הזה לקוי בחסר, הרי הוא מביע במלים „וזה לך האות“ בדיוק גמור את התפיסה המיוחדת של כל הספורים האלה: גם עבודת האלהים בהר

10 נשילת הנעלים אינה „נימוס פולחני“ בעצם מובנה של המלה (עיין מייאר, Israeliten 6), אלא הבעת יראת-כבוד, וזוהי משמעותה במזרח עד היום. ליהושע מצוה „שר צבא יהוה“ לשול נעליו, וההתגלות אינה במקום פולחן, אלא באיזה מקום „ביריחו“ (יהושע ה', יג—טו).

אינה אלא „אות“ לשליחות הנביא, כמו שכל מעשיו ומאורעותיו של משה אינם אלא „אותות“ לאמתת האל ושליחו. הפולחן נעשה כאן טפל להתגלות. ומכל זה נובע, שבספורים על משה לא הובלעו אגדות פולחניות-בעצם, וביחוד – אגדות, שהיו קשורות מלכתחילה במקומות-פולחן עתיקים ושהיו מלכתחילה אגדות מקומיות. כי שום אגדה מן האגדות האלה אין בה כוונה לקדש מקום-פולחן. חבורן למקומות מסוימים אינו אלא חבור נבואי. ואף היסוד הפולחני שבהן מעורה ביסוד הנבואי: הכל משמש כאן מסגרת להתגלות האלהים. וגם קדושת המקומות מקורה וראשיתה בהתגלות האלהים. העדר היסוד הפולחני-המקומי מוכיח, ששום אגדה מן האגדות האלה אינה מושרשת באמונה ב„אלהות מקומית“, באל השוכן בהר-געש או בסנה קדוש. מלבד זה נובע מכאן, שההתגלות למשה היא יסודה הראשון של קדושת שטח המדבר בישראל ושאינו לקדושה ההיא שרשים בתקופה שלפני התגלות זו. ההתגלות למשה היא כאן האופק האחרון.

מדין וקדש. את ההשקפה על הרקע האלילי-העתיק של פעולת משה בקשו לבסס גם על הספורים הקובעים יחס מסוים בין משה ובין מדין. משה בורח לארץ מדין, יושב בבית כהן מדין ולוקח את בתו לאשה (שמ' ב'; ד', יח ואילך). יהוה מתגלה לו בשעה שהוא רועה את צאן יתרו חותנו המדייני (ג', א), זאת אומרת: בגבול בני מדין, במקום שהיתה להם זכות מרעה. הסנה או „הר אלהים“ הם אפוא משכן אל מדייני. בשמ' י"ח מסופר, שיתרו בא אל משה המדבר והקריב שם עולה וזבחים ליהוה. בזמן מאוחר יותר אנו מוצאים, שמשפחת יתרו או חובב, היא משפחת הקיני, נספחה על ישראל (במ' י', כט ואילך; שופ' א', טז; ד', יא, יז; ה', כד; ש"א ט"ו, ו, ואילך; כ"ו, י; ל', כט). בני רכב, משבט הקיני (דה"א ב', נה), הם עובדי יהוה קנאים (מל"ב י', טו ואילך; יר' ל"ה). מכל זה יש להסיק, שמשה קבל את עבודת יהוה מבני הקיני, והוא שעשה את האל הזה לאל הלאומי של ישראל. והשקפה זו, מיסודו של בודה, נכרכת השקפה אחרת, מיסודו של מייאר, הקובעת את מרכז עבודת האל הקיני בקדש. בקדש קבל משה את עבודת האל. כאן היה מושב כהני האל הזה, הם הלויים. בתחום זה ישב שבט לוי העתיק, ליד שמעון, שנחלתו היתה בנגב. האגדה מקשרת את משה בעיקר בקדש. מכאן יצאה אחר-כך תנועה לויית, שפשטה מן הדרום אל הצפון והביאה לידי רפורמות דתיות, ביחוד בימי אליהו-אלישע¹¹.

אולם היש יסוד אמתי להשערות אלה?

מן המקראות הנזכרים על הקיני אנו יכולים ללמוד רק זאת, ששבט מדייני, שהתיחס על חותן משה, דבק בישראל וממילא גם באלהיו. אבל אין שום דבר בכל המסורת על הקיני ועל יתרו, שיצדיק את ההשערה, שישראל קבלו מהם את עבודת אלהיהם. יתרו הוא „כהן מדין“ (שמ' ב', טז; ג', א; י"ח, א) ולא „כהן יהוה“. בשום פנים אין להבין למה טשטשה המסורת את יחס מדין בכלל ויתרו בפרט אל עבודת יהוה ולמה לא ספרה בפירושו, שבני מדין, או לפחות, יתרו וביתו, עבדו את יהוה. הלא האגדה ספרה כזאת על אדם וקין והבל וחנוך ונח וגם על בלעם ואיוב וחבריו. הלא ספרה על מלכי צדק, שהיה כהן ל„אל עליון“ ושאברהם נתן לו מעשר.

11 עיין ספרי הנזיל, כרך א', ע' 5, הערה 8.

מלבד זה הרי האגדה בשמ' ג' מתכוונת בפירוש לספר את ההפך, לפי כל המקורות. משה בא עם הצאן אל „הר האלהים“, אבל אינו יודע, שהמקום „אדמת קדש הוא“ (א. ה.) אחר-כך הוא שואל לשם האל, שנראה אליו (יג-טו). הרי שקדושת המקום לא היתה ידועה קודם לכן ושאת שם האל לא למד בבית כהן מדין. הוא רואה את הסנה בוער באש ואינו מבין את המראה (ב ואילך). הרי שקדושת הסנה לא היתה ידועה קודם לכן. בשמ' י"ח יתרו מודה „כי גדול יהוה מכל האלהים“. אבל דברים כאלה מספרים סופרי המקרא כמה פעמים על עובדי אלילים (מל"ב ה' טו; יונה א', טז; דני' ב', מז; ג' כו-לג; ד', לא-ד). והלא גם תכלית כל המכות, שהכה האל את מצרים, היא להוכיח למצרים את גדולתו, והמצרים אף הודו בזה (שמ' ח', ד, טו, כד; ט', כ, כז; י', יז; י"א, ג; י"ב, לב; י"ד, כה). כמו כן לא נאמר בשמ' י"ח בפירוש, שיתרו הקריב בעצמו קרבנות ליהוה (יב), אף-על-פי שספרו כזאת על קין והבל ונח ומלכי צדק ועל נעמן (מל"ב ה', יז) והמלחים (יונה א', טז) ובלעם ואיוב וחבריו. מלבד זה הלא אין הכתוב מסתיר, שיתרו למד את משה סדרי משפט (שמ' י"ח, יד-כו), וממילא לא היה לו כל יסוד להסתיר, שמשה קבל מיתרו גם ענייני-תורה אחרים. ואם אין האגדה מקשרת בפירוש את דעת-יהוה של משה ביתרו, אין זה אלא מפני שהיא תופסת את ההתגלות למשה כראשית מוחלטת. כי הטענה, שמשה ראה את המראה בגבול מדין, מאחר שרעה במקום ההוא צאן איש מדייני, והדעה הקשורה בה, ש„הר האלהים“, שבו קובעת האגדה גם את מתן התורה, היה בגבול מדין, והיינו במדין שבערב, באחד מהריי-הגעש שבשטח ה„חררים“, דרומית-מזרחית למפרץ עקבה, תלויות על בלימה. הן בטלות בפני העובדה המכרעת, ששום מקור אינו מספר, שישראל באו בגבול מדין בכלל ובשעת מתן תורה בפרט¹². משה היה בארץ מדין, אבל לא עם ישראל. המגע עם

¹² בבמ' כ', יד-כא; כ"א, כא-כב; דב' ב', ב-ל מדובר על מעבר דרך ארצות אדום ומואב וארץ סיחון. אבל מעבר דרך מדין לא נזכר בשום מקום. - בדעה זו, שאת חורב-סיני יש לבקש ממזרח ללשון ים עקבה, מחזיקים חוקרים רבים (ולהויזן, שטדה, מייאר, גרסמן, הויפט, מוזיל ועוד). סקירה על תולדות השאלה עיין: קיטל, Geschichte, חלק א', סעיף 41 (ע' 531 ואילך), ועיין הרשימה הספרותית שם בע' 531, הערה 2; לורס, Israel, ע' 201 ואילך. עיין גם גרסטנג, The Heritage of Solomon, ע' 169 ואילך. (הרצאת ראשית האמונה הישראלית של גרסטנג, בעקבות גרסמן, יכולה לשמש דוגמא לאפשרויות ה„בלתי מוגבלות“ של המדע המקראי בזמננו). מוזיל (Musil, The Northern Heggaz, 1926, ע' 286 ואילך, 297 ואילך, השוה 263) קובע את מקומו של חורב-סיני בסביבת אל-חרוב, בקצהו הצפוני-המזרחי של מישור גבעות אל-ח'כיפה, ממזרח למפרץ עקבה (לא באל-בדר, כמו שסבור היה קודם), בארץ מדין. מוזיל מסכם את הראיות לדעה זו, אבל הראיות אינן חותכות. לדעתו מסייע לקביעת המקום שלו הפסוק בדב' א', ב: אחד עשר יום מחרב דרך הר שעיר עד קדש ברנע. כי מאל-חרוב עד קדש (שהוא קובעה סמוך לסלע של אדום) מהלך אחד עשר יום. מפסוק זה עצמו הביא פלמר (Palmer, Der Schauplatz der Wüstenwände, rung Israels, 1896, ע' 401) ראיה, שהר סיני הוא בדרומו של חצי-האי, ואחרים כבר דרשו בו מה שדרשו. שאין ללמוד מדב' א', ב, שחורב הוא מדרום להר שעיר, ברור בהחלט מפסוק יט: ישראל הלכו מחורב לקדש ברנע „דרך הר האמרי“. כלום נלמד מכאן, שצריך היה לעבור על פני „הר האמרי“ (הוא הר יהודה) כדי לבוא מחורב לקדש? ולא זה בלבד אלא שדב' א', ב אף אינו בא לקבוע את המרחק הנורמלי שבין חורב ובין קדש, שהרי בדב' א', א מדובר על המקום בעבר

יתרו ועם הקיני אחרי יציאת מצרים הוא במדבר, בין מצרים ובין מדין. יתרו בא מארצו אל המדבר, אל „הר האלהים” (שמ' י"ח, ה), ומשם הוא שב „אל ארצו” (כו). חזב המדיני נפגש עם משה ועם ישראל במדבר, ומשם הוא הפך לשוב אל ארצו ואל מולדתו (כמ' י', כט—לא). משה יוצא ממדין למצרים, ובדרך, בהיותו במדבר, הוא נפגש „בהר האלהים” עם אהרן היוצא לקראתו ממצרים (שמ' ד', כז). שבטים מדיניים ושבטים קרובים להם התפשטו בארץ ערב (בר' כ"ה, א ואילך), מזרחית-דרומית למפרץ עקבה, ושם היתה „מדין” זו, שגיאוגרפים יונים וערבים מספרים עליה. אבל הקצה הצפוני-המערבי של תחומם היה בצפון סיני, בין אדום מצד זה ופארן ומצרים מצד זה (מל"א י"א, יז—יח)¹³. בהיותם שוכנים על גבול

הירדן, שבו באר משה את התורה, והמשכו בפסוק ג קובע את זמן באור התורה בעבר הירדן. ומה ענין חורב וקדש ברנע לכאן? ברור, שפסוק ב נזדקר לכאן ממקום אחר. הוא כולל לא קביעה גיאוגרפית, אלא ספור היסטורי: הוא קטע מתיאור מסעי בני ישראל, והוא חבר לדב' א', יט. כתוב זה אינו קובע מרחק נורמלי בין חורב וקדש, אלא מספר, שיש אל שהו בדרך מחורב עד קדש אחד עשר יום. „דרך הר שעיר” וכן „דרך הר האמרי” משמעותם: בדרכים המוליכים מחורב וקדש דרך המדבר לשעיר או להר האמרי, מאחר שהדרכים והשבילים מחורב עד קדש הסתעפו גם לאדום וגם לארץ האמרי. כמו כן אין ראיה מדב' ליג, ב; שופ' ה', ד—ה, שסיני היה מדרום לשעיר. משופ' נראה ההפך: כשיצא האל משעיר לארץ-ישראל רעש הר סיני. שעיר היא כאן הנקודה הדרומית ביותר. מזה נמצאנו למדים, שגם בדב' לג, ב ובחב' ג, ג אין רמז לנקודה דרומית משעיר. (ואם פארן הוא אילת, כדעת מוזיל, הרי היא מצטרפת לאדום, עיין מליא ט', כו; תימן בחב' ג', ג היא אדום, עיין בר' ל"ו, יא, מב; יר' מיט, ז; עוב' ט). ואמנם, מדין לא נזכרה אף פעם בתאורי הופעות אלה, ובשום מקום לא נאמר בכלל, שחורב או סיני הוא בארץ מדין. זה משלים את הראיה המכרעת, שבשום מקום לא סופר, שישראל באו בגבול מדין. — בין החוקרים הקובעים את מקומו של הר סיני במדין יש סבורים, שהספור על מעמד הר סיני אינו אלא אגדה בלבד, פרי „הצורך הפיוטי” לתאר את יצירת עם יהוה כמעשה דרמטי נשגב על «במה מרוממה», ואילו ערכו של הר סיני לא היה באמת אלא זה, שהוא נחשב בעיני שבטי העברים והקינים שבסביבתו להר מושב אלהים. עיין ולהויזן, Prolegomena, ע' 342 ואילך, וכן גרטמן, Mose, ע' 442: בגלל המרחק שבין קדש ובין סיני שבמדין אין להניח, שישראל היו שם. אבל שאלתנו כאן היא קודם כל לא שאלת האמת ההיסטורית, אלא שאלת משמעותה הפנימית של האגדה. מכיון שהאגדה מספרת על ברית יהוה עם ישראל בסיני ועל התגלות האל למשה בסיני ועם זה כאילו שמרה זכר היות הר זה במדין, הרי היתה צריכה לספר גם על דרכם של ישראל למדין. קשיים ריאליים ודאי לא עמדו לשטן לדמיון הפיוטי. ולא עוד אלא שישראל הרי נדדו באמת על גבול מדין. העדר ספור כזה מראה, שמעולם לא דמתה לה האגדה את הר סיני במדין.

¹³ מלכות אדום הגיעה בזמן מאוחר עד עציון גבר על שפת ים סוף (מליא ט', כו), אבל הישוב האתני בין הר שעיר ובין מפרץ עקבה היה, כנראה, רובו מדייני. — פארן זו שליד מדין אינה נחל פיראן שבדרום סיני. ישמעאל בא למדבר פארן ממדבר באר שבע (בר' כ"א, יד—כא). לפי כמ' י"ד, ג, כו נשלחו משם המרגלים, ולפי זה אין היא רחוקה מגבול הנגב, וביחוד מקדש (שם, כו). שעיר, פארן, קדש נזכרו יחד גם בבר' י"ד, ו—ז, לא רחוק מעמק ים המלח, שם, ד. וכן נזכרו יחד בדב' ליג, ב, ותימן (היא אדום) ופארן נזכרו יחד בדב' ג', ג. לפי שי"א כ"ה, א ברה דוד למדבר פארן המדומה שם כגובל עם קצה הנגב. (אמנם, השבעים גרסו כאן «מעון».) — ממדבר פארן פשטו הישמעאלים גם הם דרומה-מזרחה, וקצתם נתמזגו עם המדיינים (שופ' ח', כד; בר' ל"ו, כה, כז, כח,

המדבר היו שולחים את עדריהם לרעות במדבר, אף-על-פי שהמדבר לא נחשב על ארצם. במדבר זה שבין מדין ובין מצרים יש לחפש את „הר האלהים“. המקרא אינו קובע אותו בארצו של שום עם.¹⁴

ואמנם בהיסטוריה המאוחרת אין שום דבר, שיוורה על איזו קרבה דתית בין ישראל ובין מדין. בשופ' ו'—ח' המדינים לוחצים את ישראל יחד עם עמלק. לפי ס"כ המדינים מדיחים את ישראל אחרי בעל פעור, ומשה מחריס אותם (במ' כ"ה, ו—יח; ל"א). לפי במ' כ"ב, ד, ז הם שוכרים יחד עם מואב את בלעם לקלל את ישראל.

ביחוד אפשר ללמוד דוקא מתולדות קדש את בטולה של כל ההשערה. קדש הרי היתה מצד אחד בתחום מדין-קיני-עמלק, ומצד שני תפסה מקום חשוב בתולדות שבטי ישראל בתקופת המדבר, גם אם לא נאמין בדברי החוקרים המכנסים את כל האגדות על משה לקדש. אולם קדש זו נחשבה על גבול ארץ-ישראל (במ' ל"ד, ד; יהושע ט"ו, ג; יחז' מ"ז, יט; מ"ח, כח) ולא היתה רחוקה מן הישוב הישראלי כמדבר סיני. ובכל-זאת אין היא ממלאה שום מקום בחייו הדתיים של העם בתקופה מאוחרת. כבר הזכרנו, שאף אחד מן האבות לא הגיע לשם. בתחרות שבין דן, שכם, שילה, בית אל, באר שבע, ירושלים אין לה כל חלק. היא לא נזכרה ולא נפקדה כמרכז פולחני אף פעם אחת. זה היה בלתי-אפשרי, אילו היה תחום זה תחומה הקדמון-השרשי של עבודת יהוה.

כל שכן שאין כל יסוד לדעה, שהלויים, שמשה נמנה עליהם, מוצאם מדייני או שמקומם הראשון היה בקדש.

יתרו נקרא במקראות „כהן“ ולא „לוי“. המקומות אינם קובעים שום קשר בינו ובין לוי. הקינים, שהתייחסו עליו, חיים בישראל כגרים ואינם נספחים על הלויים. הרכבים נבלעו בשבט יהודה (תענית ד', ה) ולא בשבט לוי. היסטוריה זו של הקיני בני יתרו מוכיחה כשהיא לעצמה, שעבודת יהוה לא התנחלה לישראל מהם, ושהכהונה

לוי; ל"ט, א). ישראל במדבר אינם באים במגע עם בני ישמעאל. — ממקומם פשטו המדינים בגדוד והגיעו עד מואב (בר' ל"ו, לה) ועד עמק יזרעאל דרך עבר הירדן (שופ' ו'—ז), כנהוג במקומות ההם עד היום הזה. כך מספר, למשל, פלמר (Schauplatz, ע' 228), שבטב תיהה החי בלב מדבר סיני, היה נוהג להתנפל מדי שנה בשנה על שבט ענזה החי בסביבות תדמור וממזרח לתורן, במרחק מסע עשרים יום על הגמלים, כדי לגזול מהם את עדריהם.

14 זכויות המרעה וההשקאה של שבטי-המדבר הן עתים פרשה מסובכת מאד ופרי מלחמות והסכמים. עיין: Kaiser, Die Sinaiwüste, 1922 ע' 35 ואילך, 45 ואילך. מוזיל (Arabia Petraea ח"ג, ע' 28) אומר, ששבטי-המדבר מיחדים לעצמם זכות מרעה והשקאה במקומות מסוימים, אלא שגבולות מצומצמים אין לקבוע. שבטים עזים ולוחמים כשבטי-מדין ידעו בכל אופן להבטיח לעצמם זכויות מרעה מסוימות גם מעבר לגבולם.

15 לפי דב' ל"ג, ב; שופ' ה', ד; חב' ג', ג מופיע יהוה משעיר ומהר פארן. ואם יש יסוד לחשוב את יהוה לאלהי הר סיני או לאל מדייני, הרי לפי אותה השיטה אפשר גם לחשוב אותו לאלהי ארץ אדום והר פארן. וסיוע לזה אפשר למצוא באגדת בלעם, שהוא נביא יהוה ונזכר בין מלכי אדום (בר' ל"ו, לב), ובאגדת איוב וחבריו, שהם מארץ עוף, ושמותיהם אדומיים. גם את הלויים אפשר היה ליחש על אדום, מאחר שקרח הוא שם אדומי וכו'. ועשו הלא אח הוא ליעקב. וכל זה מראה, שהשיטה פסולה מעיקרה. — עיין הערה שלאחרי זו.

הישראלית דבר אין לה עם כהונת יתרו. על אחת כמה וכמה שדבר אין לה עם קדש. במקרא יש כמה ספורים על בני לוי, והלויים נזכרו פעמים אין מספר, ואף פעם אינם קשורים בקדש. שמעון ולוי נלחמים יחד בשכם ולא בנגב. בני לוי מתקדשים אחרי מעשה העגל בהר סיני (שמ' ל"ב, כו—כט; דב' י', ח, שהוא המשך של פסוק ה). רק בדב' ל"ג, ח נסמך לוי אל „מסה“ ואל „מריבה“, שהיא אולי קדש, וכאן יש, כנראה, רמז לאגדה, שלא נשתמרה. אבל אין זו אלא אחת האגדות, ואין בה כדי לבסס את הדעה, שקדש היתה פעם מרכזו של לוי. את היחס המיוחד של משה אל קדש העלו החוקרים במדרשיהם¹⁶.

¹⁶ את מדרשו של מייאר לדב' ל"ג, ח כבר הזכרנו (למעלה הערה 7; ועיין ספרי הנ"ל, כרך א', ע' 488, הערה 3; 116, הערה 14). אין אנו מוצאים במקרא רמז למלחמת-נצחון של איוה כח שהוא על האל, ולפיכך מדרש זה בטל מאליו. מלחמת יעקב בבר' ל"ב, כה—לג היא מלחמה עם «איש» ולא עם יהוה, כמו שמבליע מייאר (Israeliten, 56—58). הו'שע מוזכר אגדה זו (י"ב, ד—ה) ומאמין בה, ולפיכך אין ספק, ש«איש» הוא נוסח ראשוני. אם «חסידך» הוא כנוי למשה, הרי גם כנוי זה אינו מתאים לאגדה על מלחמה עם האל וגזילת האורים מידו. אולם מכיון שמשה אינו שואל בשום מקום באורים, הרי אין השיר רומז למשה אלא ללוי, שלו נתנו האורים. «תריבה» יש לפרש במונח הפעיל: נסית את אמונו במסה והוצאת אותו לריב ריבך במי מריבה. כאן יש איפוא רמז לאינו מלחמת-קודש של לוי מעין זו שבשמ' ל"ב. — דעה רווחת היא בין החוקרים, ש«מריבה» היא קדש לא רק בדב' ל"ג, ח, אלא גם בשמ' י"ז, ז, שכן נקראה קדש «מריבה» ו«מריבת קדש» (במ' כ', יג, כד; כ"ו, יד; דב' ל"ב, נא; יחז' מ"ז, יט; מ"ח, כח). ולפי זה «מסה» (שמ' י"ז, ז; דב' ו', טז; ט', כב; ל"ג, ח) היא לא ברפידים, אלא בקדש. וגם «מרה» (שמ' ט"ו, כג—כה) אינה אלא מריבת-קדש (גרסמן, Mose, 123—124, 412—414), כי גם כאן אנו מוצאים את המוטיב של המסה («ושם נסהו»). ואמנם אין ספק, שבכל האגדות האלה יש מוטיב משותף: מסה ומריבה. אבל אין זה מצדיק את ההנחה, שכולן מתכוונות למקום אחד. מקומות המים במדבר ובארץ הנגב הם לעתים קרובות מקומות מריבה, גם עד היום הזה. באר שבע היא מקום מריבה בין עבדי אברהם ובין עבדי אבימלך (בר' כ"א, כה—לא). בארות יצחק הן מקומות מריבה, ושמותיהן: עשק, שטנה (כ"ו, כ—כא). והבאר, שלא רבו עליה, נקראה רחובות (כב). גם בשמ' ב', טז—יט מסופר על מריבת-מים. ואפשר, שהאגדות על המסה והמריבה הן מדרשי שמות של בארות ומעינות, שנקראו כך על שם מריבות המים, והאגדה מצאה בשמות רמזים על ריב ישראל עם משה ועם אלהים. מכל מקום אין יסוד להנחתו של מייאר, שבסיי הראשון לא היה כל ספור על מעמד הר סיני, אלא שישאל יצאו ממצרים ובאו מיד לקדש. כי גם אם אגדות מרה ורפידים אינן אלא נוסחאות מקבילות לאגדות קדש, הרי קביעת מקומן לפני ספורי סיני יכולה להיות מעשה ידי המסדר. הבטוי «שם שם לו חק ומשפט» (שמ' ט"ו, כה) אינו רומז על אגדה הקובעת את מתן התורה במקום המעין. כי מתן חוק ומשפט נזכר במסורת בכמה מקומות. במצרים נתנו חוקי פסח ובכורות וטוטפות (שמ' י"ב, יג). לפי ס"א, שמספר על מעמד הר חורב, היה משה מודיע לעם «את חקי האלהים ואת תורתו» בהר האלהים עוד לפני מתן תורה (שמ' י"ח). ס"ד קובע מתן-חוקים חדש «בעבר הירדן בארץ מואב» (דב' ה', א). לפי ס"כ נתנים חוקים במקומות שונים. — למתן תורה בקדש מוצאים מייאר וחבריו ראייה בדב' ל"ג, ב. במקום «מרבבת קדש» צריך להיות «מריבת קדש»: יהוה בא מסיני לקדש ליתן תורה לישראל. זה מתאים לנסית החוקרים-הדרשנים לתלות הררים דוקא במקראות סתומים, שאפשר להדריש לתוכם כל מה שהלב חומד. אם נדון על-פי המקבילות בשופ' ה', ד; חב' ג', ג; ת"ה ס"ח, ח—ט, הכוונה כאן לתאור הופעת אלהים מן הדרום בארץ ישראל. ואם לתקן, יש לתקן: «ממריבת קדש».

משה אינו כהן. לתופעה הזאת, שהאגדה אינה מקשרת את משה עם שום עבודת-אלהים הקימת לפני התגלות יהוה אליו ועם שום מקימות-פולחן עתיקים, מתאימה ומקבילה התופעה, שהאגדה אינה מתארת אותו ככהן. כל הנפסדות של השיטה השלטת במדע המקראי מתעבה ומתגבשת, כמדומני, בתפיסה זו שהיא תופסת את משה ככהן או כ"כהן-קוסם". בזה היא מעידה על עצמה, שראות-עינה קצרה מלתפוס את היחיד והמיוחד שבדמות זו. משה לא נחשב מעולם, קודם כל, לאבי-הכהנים או לאבי-הלוויים. לכהנים לא היה כל טעם לוותר בזמן מן הזמנים על יחש זה ולהחליף את משה באהרן. משה אינו מנחיל את מעלתו לבניו — זהו הסימן המובהק ביותר המבדיל בין מעלת משה לבין מעלת הכהונה והלויה, שהיא לעולם משפחתית-שבטית. לפנחס ניתנה בזכות קנאתו, "לו ולזרעו אחריו ברית כהנת עולם" (במ' כ"ה, יא-יג). אבל שום מתנת מורשה לא נתנה למשה. מעלתו היא אישית בהחלט (שמ' ל"ג, יא; במ' י"ב, א-ח; דב' ל"ד, י). בזכותו הוא מוכה את עמו, אבל לא את שבטו (שמ' ל"ב, לב; ל"ג, יב ואילך ועוד). האל בקש לעשותו, "לגוי גדול" (שמ' ל"ב, י; במ' י"ד, יב; דב' ט', יד). אבל משה לא רצה. בשמ' ל"ב, כו—כט בני לוי מתקדשים בזכות עצמם ולא בזכות משה. אף הלויה של ס"כ אינה מתיחסת על משה, וקדושתה באה במקום קדושת הבכורות (במ' ח', טז—יח). בין משפחות הלוויים נמנתה משפחת המושי (במ' ג', לג; כ"ו, נח ועוד), שיש לה אולי איזה יחס למשפחת משה (אבל עיין שמ' ו', יט; במ' ג', כ). אבל אין זכר, שמשפחה זו ירשה מעלה ממה. כהני דן התייחסו אולי על משה (שופ' י"ח, ל). אבל הכהונה אינה בכל אופן מורשה להם ממה, אלא מאותו ה"נער הלווי", שמיכה מלא ידיו להיות לו לכהן (שם י"ז—י"ח). וכן גם מצד תפקידיה אין משה כהן, אלא איש-אלהים ונביא. אם משה מוליך, לפי ס"י, את העם לחוג את הפסח במדבר ושם לעם חוק ומשפט, אם יהוה מגלה לו את חוקותיו, ואם הוא, לפי ס"א, השופט העליון, שהשופטים החלוניים כפופים לו, הרי זאת כאילו אומרת: התפקידים, שהכהנים ממלאים בזמן מאוחר, "מלא בימי קדם אביהם לבדו". ולהלן: במלחמה עם עמלק הלא משה כאילו ממלא תפקיד של "כהן-קוסם" בלבד. אבל באמת כל התפקידים האלה אינם כהניים, אלא תפקידי נביא ושופט ומנהיג. הכהן זוכה ומברך ומנצח על החג, אבל אינו, "מוליך" את העם לחוג חג ואינו מציל את העם מיד לוחציו. הכהן מורה, "תורה" וממלא תפקיד מסוים במשפט כמודיע, "משפט אלהים" (על-ידי האורים וכו'). אבל אין יהוה מגלה לו דברו וחוקו. הכהן אינו נותן תורה, אלא, "תופש" תורה ומורה לעם את הכתוב בה. מצות אלהים מודיע רק הנביא. כמו כן לא היה המשפט

מסיני דרך שעיר, הר פארן וקדש האל מופיע, כנראה, בשעת בחירת המלך בישראל (פסוק ה). גרסמן מכנס לקדש כמעט את כל האגדות. אבל — על יסוד פלפולים משונים וקלושים ביותר.

17 עיין ספרי הנ"ל, ע' 181.

18 עיין שם, ע' 171 ואילך.

19 מיארא, Israeliten, 72. עיין ולהויון, Geschichte, ע' 29. זלין, Geschichte, ע' 74 ואילך, 78, 80, 92-94 מתאר את משה כמיסר "ליגה" חפשית של מאמינים וכמתנגד לפולחן ולכהונה. אבל גם הוא סבור, שהתורה מתארת את משה לא רק כנביא ומחוקק, אלא גם ככהן וכקוסם וגם כאבי-הכהנים.

בידי הכהנים, אלא בידי הזקנים, השרים והמלכים. בספרי התורה (מלבד במקצת בס' דברים) לא נתן לכהנים וללוויים תפקיד של שופטים, גם לא בס"כ. כל שכן שהכהן לא היה מִנְה שופטים וראשים, כמו שעשה משה לפי שמ' י"ח: דב' א/ ט-יז. זהו תפקיד של נביא-מלך. ואמנם, משה ממנה לשופטים לא את בני לוי (וגם לא את בניו), אלא „אנשי חיל“ מן העם. לפי במ' י"א, טז—ל יש לראות את מעלת הזקנים כמעלה מעין-נבואית, אבל לכהונה אין לה כל שייכות. בשמ' ל"ג, כט: דב' י', ח נתנה ללוי הזכות לשרת לפני ה' ולברך בשמו, אבל לא הזכות לשפוט את העם. גם לפי דב' ל"ג, י יורו בני לוי משפטי יהוה ותורתו לישראל, אבל אינם שופטים את העם.²⁰ בין משה בתור שופט וממנה שופטים ובין בני לוי או בני אהרן אין איפוא כל קשר.²¹ משה מופיע כאן לא כ„אֶפְוִימוֹס“ של הלויים-הכהנים, אלא כראשון בשלשלת השופטים-המנהיגים של ימי קדם: יהושע, דבורה, גדעון, שמואל וכו'. וכן גם כל שאר תפקידיו של משה.

משה מתואר כעושה נפלאות. אבל בישראל היה מעשה הנפלאות תפקידו של איש-האלהים והנביא ולא תפקידו של הכהן. משה משפיע במלחמה עם עמלק במטה-האלהים ובהרמת-יד. אבל בשום מקום לא נתיחסה לכהן פעולה כזאת במלחמה. הכהן נושא אפוד ומלוה את הארון במלחמה (ש"א ד', ד ואילך; י"ד, ג, יח ועוד). הוא מריע בחצוצרה (במ' י', ט; ל"א, ו), אבל אינו פועל על-ידי „חריסמה“ אישית, ואין בפעולתו כשהיא לעצמה מן האות והפלא. בהפלת חומת יריחו הכהנים משתתפים בטכס קבוע יחד עם העם (יהושע ו'). בבקיעת מי הירדן הם משתתפים כנושאי הארון, אבל הארון הוא הכורת את המים (שם ג'—ד', עיין ביחוד ד', ז). לפעולת משה במלחמה עם עמלק מקבילה פעולת יהושע בכידון (שם ח', יח, כו), או זעקת שמואל במלחמה עם הפלשתים (ש"א ז', ח—י), או ירית החצים של יואש ואלישע (מל"ב י"ג, טו—כה). מקבילה לה גם פעולתו של בלעם, אבל דבר אין לה עם פעולות הכהנים בישראל. וכן גם שאר הנפלאות המיוחדות למשה, וביניהן גם רפויה של מרים (במ' י"ב, יג), מאחר שרפוי חולים היה בישראל מחוץ לתחום פעולת הכהונה. בשני מקומות משה בונה מזבח. אבל מזבחות בנו שופטים ונביאים ומלכים בישראל. לפי ס"כ עשה משה את המשכן וקבע את סדרי הפולחן וגם מלא את ידי אהרן ובניו (שמ' כ"ה ואילך; ביחוד כ"ט; ויק' ח'—ט). אבל משה פועל כאן כנביא המקדש כהנים ולא ככהן. (דוקא ס"כ מיחד את הכהונה לאהרן ולבניו). וכן אתה מוצא, שמשה אינו שואל באורים ואין לו אפוד — הסימנים המובהקים של

²⁰ השה מיכה ג', יא: ראשיה בשחד ישפטו, וכהניה במחיר יִוְרוּ. המשפט לראשים

ו«התורה» לכהנים.

²¹ כל שכן שאין בשמ' י"ח; במ' י"א, טז—ל; דברים א', ט—יז שום נסיון לבסס זכויות «תיאוקרטיות» של הכהונה, כמו שאומר מייאר, Israeliten, 98 ואילך. מלבד מה שאין למסופר שם שום שייכות לכהונה בכלל, הרי מתבארת שם זכות הראשים והשופטים כזכות, שנתנה להם על-ידי משה בדבר אלהים — להם ולא לבני לוי. זוהי, לכשתרצה, שלילת זכות הכהנים לשפוט. מנקודת השקפת «תיאוקרטיה» היה מן הצורך לספר את ההפך: משה ראה את מעשי שופטי-העם כי רעים הם ומנה עליהם את בני לוי או את אהרן ובניו וכו'. בכל אופן בהסמכת זכות הזקנים והשופטים על הנבואה אין מגמה «תיאוקרטית» יותר מאשר בדעה, שהמלכות נקבעה ע"י הנבואה ושהמלך הוא «משיח יהוה».

הכהונה — ובכלל אין לו בגדי כהונה, וליהושע הוא מנחיל מרוחו, אבל אינו מלבישו בגדים. למשה אין בנים-יורשים, אלא יהושע משרתו יורשו. וגם יהושע אינו שואל בעצמו באורים: לפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו במשפט האורים (במ' כ"ז, כא). המחיצה בין משה ויהושע ויורשיהם ובין הכהונה קבועה ועומדת²².

השליח הראשון. משה אינו קשור איפוא לא במקומות פולחן עתיקים ולא בכהונה עתיקה וגם אינו מדומה לא ככהן, שתפקידו עבודה פולחנית, ולא כאבי שבט כהני או מסדר כהני. תפיסת משה ככהן, יורש כהונה או כמוריש כהונה, מטשטשת את יחודה ההיסטורי של התופעה. היא מנתקת את משה משלשלת יורשיו האמתיים: יהושע, דבורה, גדעון, שמואל, שאל וכו'. ועל-ידי זה היא מנתקת אותו מאותה המציאות ההיסטורית, שנוצרה מתוך פעולתו: ממלכות האלהים הקדומה, הנבואית, שבהייתה קשורה קשר בלתי-אמצעי בפעולתו היא משמשת גם תעודה מונומנטלית המעידה עליה. וביחוד: התפיסה הפולחנית-הכהנית מטשטשת את השרטוט המקורי היסודי בדמותו של משה — את היותו שליח אלהים. מוטיב זה, המופיע במקרא בפעם הראשונה באגדה על משה, חדש הוא בהחלט, חדש הוא בתולדות העולם, והוא משמש ראשית לתופעה חדשה לגמרי בתולדות החיים הדתיים. ודוקא את המוטיב הזה מערפלת התפיסה ההיא מתוך מגמה לתפוס את האמונה הישראלית על-פי השבלונה של האלילות.

אולם באמת יש לראות את המוטיב הזה של השליחות כמוטיב השרשי של אגדות משה. מוטיב זה משותף הוא לכל המקורות שבידנו. הוא קשור קשר פנימי באגדות האותות. הוא אחוז במקומות, שלא היו לא באגדה ולא בחיים מקומות פולחן. הוא פועל אחר-כך כאידיאה יסודית במלכות-האלהים של תקופת השופטים, ולהלן — בכל תולדות ישראל (והנצרות והאיסלם). הוא מופיע לא לפני האגדות על משה, ועמו מופיעות גם אגדות האותות. ולפיכך אין להניח, שיש כאן המצאה ספרותית של בעל ס"י. כי לא היה לו כל טעם שלא לפאר בתואר שליח-יהוה את נח או את האבות ושלא ליחס להם מעשי אותות. מוטיב זה היה טבוע במסורת על משה, והוא שלט בכל האגדות עליו מראשיתן. ודאי היו גם אגדות פולחניות, שהיו קשורות בו. אחת מהן, אם גם קטועה וסתומה, נשתמרה באגדת-המלון. אבל המטבע היסודי של אגדות משה הוא מטבע השליחות. ומתוך כך יש לתפוס את כל רקמת האגדות על משה: הן אגדות, שתכליתן לאמת את שליחותו ועם זה — שתי האידיאות אחוזות יחד — לאמת גם את האל, ששלח אותו. זהו אפיון של האגדות על מראה הסנה, כובד פיו של משה, האותות לפני ישראל ולפני פרעה, המכות, בקיעת ים סוף וטביעת חיל פרעה, עמוד הענן ועמוד האש, המתקת מי מרה, מתנת המן והשלו, בקיעת הצור במסה, המלחמה עם עמלק, מעמד הר סיני, המשתה בהר, הלוחות, הקול מעל הכפורת, תבערה, קברות התאוה, צרעת מרים, המפלה בחרמה, מעשה קרח ועדתו, מטה אהרן, בקיעת הצור בקדש, נחש הנחושת, עלית הבאר (במ' כ"א טז). הן לא אגדות פולחניות בעיקרן (אף אלה שיש בהן יסוד פולחני), אלא אותות לנאמנותו של משה ודבר אלהיו. זהו בפרט גם אופי האגדה על מעמד הר סיני.

²² על ההפרדה הגמורה בין הנבואה והכהונה בישראל וגם על שאלת כהונתו של משה עיין ספרי הנ"ל, ע' 181, 480-481, 488-490, 551, 715 ואילך.

השאלה, היכן יש לחפש את „מדבר סיני“ ואם היו ישראל „במדבר סיני“ אם לאו, היא שאלה שניה במעלה. מכרעת היא משמעות האגדה: אין היא אלא השגבת הנבואה, ולא אגדה המושרשת בפולחן „אלהי הר־געש“ (שאינן לו כל זכר אמתי במקורות).²³ המוטיב של השליחות הוא המוטיב הראשוני של האגדות האלה; על מסכת מוטיב זה נבראו כולן, גם בתור אגדות נפרדות עד שנקלעו לזר אחד. ראשיתן באותה התנועה הדתית, שמתוכה נבראה מלכות־האלהים הנבואית והנבואה השליחית בכלל. ומכאן אנו למדים גם על זמן ראשית התהוותה: לפני תקופת השופטים.

והנה האידיאה על ראשונותה המוחלטת של פעולת משה, המסתמלת בתאור התגלות האל אליו בתחום ללא קדושה פולחנית ובספירה, שבה לא היו האל ושמו ידועים, וכן ללא כל זיקה ליודעי אלהים וכהניו, שקדמו לו, היא המסתמלת ביתר בהירות במוטיב של השליחות. משה אינו מופיע לא ככהן ולא כאשף, אלא כשליח. זאת אומרת: אין להופעתו שום שורש באמונה האלילית. ככהן היינו יכולים לדמותו לנו כהניכו של „יתרו“ או של כהני קדש וכו'. כשליח הוא ראשון בהחלט, מאחר שהאלילות לא ידעה מעולם את הנביא־השליח. וכאן אנו יוצאים מרשותה של האגדה לרשותה של ההיסטוריה: האיש, שהופיע בפעם הראשונה בתולדות העולם כשליח אלהים, לא ירש את תורתו מן האלילות. שלא ידעה כלל אידיאה זאת של נבואה שליחית. כי הצורה הדתית החדשה הזאת קשורה קשר פנימי בתוכן דתי חדש. שתיהן נולדו מתוך חויה דתית חדשה ומקורית בהחלט. שלא היה לה — בבחינת האידיאה היסודית שלה — כל שורש באלילות.

קרה גבול בין האלילות ובין האמונה הישראלית. ואמנם בחינת „רובד־הסלע“ של האגדות על משה (כבחינת האגדה המקראית בכלל) מלמדת אותנו גם היא, שאמונת יהוה נבדלת גם בגבישיה העתיקים ביותר הבדל שרשי ומהותי מן האלילות. אין ספק, שיש ברובד זה דמויים המביאים אותנו עד גבול האלילות. זהו סימן מובהק, שיש כאן לפנינו „רובד הסלע“, רובד השתיה והראשית. משה עושה נפלאות, שיש בהן משום דמיון למעשה מכשפים. הוא פועל במטה. הוא מועמד מול חרטומי־מצרים העושים כמעשהו. אנו עומדים איפוא על גבול הדת המגית. יהוה פוגש את משה במלון ומבקש להמיתו (שם' ד', כד—כו). את הבכורות הוא יוצא להכות בלילה (י"א, ד; י"ב, יב—יג, כט). על הים הוא מכה את המצרים בלילה (י"ד, כד). יש כאן משום גלוי כח דימוני הפועל בחשכת הלילה (השוה בר' ל"ב, כה—לב). במדבר האל הולך בתוך עמו או לפני עמו, נראה בענן ובאש לעין כל. הוא גותן להם לוחות כתובים ב„אצבע אלהים“ (שם' ל"א, יח). עם משה הוא מדבר, „כאשר ידבר איש אל רעהו“ (שם ל"ג, יא). משה מבקש לראות את פניו. הוא שם אותו בנקרת הצור, שך בכפו עליו ומראה לו את אחריו (שם, יח—כג). וכן להלן.

ועם זה עובר קו ברור המפריד בין רובד זה ובין האלילות. והיינו: בשום שרטוט ובשום תג לא הובעה האידיאה — שהיא עצם מהותה של

²³ שאגדות הר סיני אינן מתארות הר־געש, כבר הטעמתי בספרי הנ"ל, ע' 448—445. על־

דבר משמעות האגדות האלה והדומות להן עיין שם, ע' 722 ואילך.

האלילות — של שעבוד האל לאיזה כה או מערכה ושל פילוג ברשות השלטון האלהי.

באגדות-האותות, שהן קרובות ביותר לתחומה של האלילות, משום שהן משתמשות בסממנים „מגיים“, קו הפירוד הוא הברור ביותר. משה נשלח לארץ החרטומים לעשות שם אותות. אבל אין האל עושה אותו לחרטום ורב-מג. אין הוא נותן לו שום „כח“, אין הוא נותן לו חכמת-להטים או אף כשרון-ראיה על-טבעי. אין הוא מגלה לו „שם“ רב-כח ואינו מלמד אותו לחשים. את השם הנסתר הוא מגלה לו, אבל — כדי להודיעו לעם!“. משה אינו מתקדש על-ידי נימוס מגי, על-ידי משקה או מאכל אלהי, ואפילו לא על-ידי מגע שפתים (כישעיה וכירמיה), או על-ידי אכילת „מגילה“ (כיחזקאל). הוא נשלח במאמר האל ומצותו. הוא נשלח לעשות אותות, אבל את סוד האותות לא למד, וכח לעשות אותן ברצונו לא נתן לו. האותות קשורים קשר חיצוני בפעולותיו ובמטהו. אבל נעשים הם אך ורק ברצון האלהים, ותכליתם להעיד על האל ועל שליחו. הנפלאות אינן „להטים“, אלא — „אותות“ ו„מופתים“. זהו ההבדל ביניהן ובין מעשי החרטומים: משה יכול לעשותם רק במצות אלהים ורק בתור „אותות“. כל פלא נעשה רק לשעתו. ואמנם, משה אינו יודע אף פעם מה לעשות בשעת הצורך, ובכל מקרה הוא מצפה למאמר פי האל. כמעט לכל מעשי נפלאותיו קודמת מצות אלהים. זהו שרטוט מיוחד לאגדות משה, שאינו באגדות על שאר הנביאים. גם לא באגדות על אלישע. על כל מכה ומכה, שהוכו בה המצרים, באה פקודה מיוחדת. על הים משה אינו יודע מה לעשות, והוא צועק לאלהים (שמ' י"ד, טו). וכן במרה (ט"ז, כה). במסה (י"ז, ד) ובקדש (במ' כ', ו) ובמעשה נחש הנחושת (כ"א, ז). כמה נפלאות נעשו בתפלתו בלבד: בתפלתו הוסרו כמה מכות (שמ' ח', ד-ט, כד-כז; ט', כח-לג; י', יז-יט). בתפלתו שקעה האש בתבערה (במ' י"א, ב) ונרפאה מרים (י"ב, יג). ברור, שכונת כל האגדות האלה לא לתאר איש-אלהים, היודע את סוד השלטון בכחות על-טבעיים, אלא אדרבה, להביע אידיאה אחת: רצון אלהי עליון שולט בעולם.

ואין להניח, שמטבע זה של האגדות הוא פרי עבודו של ס"י ושל בעלי שאר המקורות. הרמה של האגדות האלה, גם בעבוד שלפנינו, היא עממית ביותר. את האל אפשר היה לפאר גם על-ידי תאור נביאו כעושה נפלאות בכח השם הנסתר ובכח מטה-האלהים, ודבר זה הרי אף לא היה פוגם באמונת האחדות. (בזמן מאוחר אנו מוצאים אגדות כאלה ביהדות, בנצרות ובאיסלם). וגם בין האגדות על משה יש באמת אגדה אחת ממטבע זה (שמ' י"ז, ט-יג). לא היתה כאן איפוא כונה ושטה מוכרת. אלא שביצירת האגדות האלה פעלה לא האידיאה האלילית של ה„כח“ המגי, אלא האידיאה הישראלית של שלטון האל, והיא מצאה את בטויה האינטואיטיבי המובהק ביותר דוקא בסגנון זה. אנו רואים כאן כמעט בחוש את התמורה הגדולה של החומר האלילי, של הסממנים המגיים, את המעבר מאלילות ללא-אלילות.²⁴

²⁴ עיין ספרי הנ"ל, ע' 481.

²⁵ ולפיכך אין זו אלא שטחיות ושבולניות מצד החוקרים המוצאים באגדות האלה תאור של מכשף וכשפים. זהו שטשוש-סגנון פטלי. גם את הספור בשמ' י"ז, ט-יב עלינו להבין לפי דוגמת שאר הספורים: גם זה „אות“, שהנצחון על עמלק לא היה תלוי בכחו של ישראל. ובכל אופן אין גם כאן השפעה על האלהות, מה שמהווה את המדה המהותית של הכשף האלילי. אדרבה, בפסוקים

וגם זה סימנה המובהק של התמורה: האל עצמו אינו משתמש בשום אמצעי מגי. המטה הוא מלכתחלה בידי משה, וגם „מטה האלהים” של ס׳א אינו אף פעם בידי האלהים. האל משתמש בתופעות הטבע: ברוח, בברד וכו', אבל אין לו אמצעי מגי, אִירִצִיוֹנְלִי, מקור־כח זולתו, שהוא זקוק לו ופועל בכחו. הוא מדומה כשליט עליון הפועל ברצונו בלבד.²⁶

ולהלן: מכרעת העובדה, שגם עולמן של האגדות האלה (כעולמו של המקרא בכלל) הוא עולם בלי אלים וכלי דימונים. גם באגדות על מלחמת יהוה במצרים אין שום מתח בין יהוה ובין רשות אלהית זולתו או בינו ובין רשות דימונית. באגדות ה„דימוניסטיות” האל עצמו פועל גם ברע: הוא המבקש להמית את משה. הוא המכה את המצרים, הוא המטביע אותם בים, הוא הנוגף את העם במדבר. הוא הנוגף בלילה, אבל הוא הנוגף גם ביום. „המשחית” (שמ׳ י״ב, כג) הוא מבני לויתו. יהוה נלחם במצרים. אבל מצרים היא ארץ בלי אלים. יש במצרים איזו הכרת־אלהים סתמית, כזו שסופרי המקרא מיחסים לפעמים לעובדי האלילים (עיין בר׳ ל״ט, ט; מ׳, ח; מ״א, טז, כה, לב, לח; מ״ב, יח; מ״ג, כג, כט; שמ׳ ח׳, טו). אבל אין אלים. לא נרמו אפילו, שאלהי מצרים הם שדים או שעירים. נרמזה אולי האלהת היאור (שמ׳ ז׳, טו ואילך, השוה ח׳, טז; י״ז, ה) והאלהת בעלי־החי (ח׳, כב). בס״כ נזכרו ה„שפטים”, שעשה יהוה לאחרונה „בכל אלהי מצרים” בשעה שהכה את הבכורות „מאדם ועד בהמה” (י״ב, יב). היינו: שבירת הפסילים במקדשים. יי אבל מלחמה עם אלים לא נרמזה. פרעה אינו מביע בטחון באלהי־מצרים. הוא רק מביע אִי־אמונה ביהוה (ה׳, ב). החרטומים אינם עושים מעשיהם בשם אלהיהם. הם עושים ב„להטים”, וכשאִינם מצליחים, הם מודים, שמעשי משה הם „אצבע אלהים” (ח׳, טו). החרטומים אינם אף כהני טומאה דימונית. הם „חכמים” יודעי להטים. בשירת הים (ט״ו) יהוה הוא „איש מלחמה”, מכה אויביו בימינו, הורס קמיו, נושף ברוחו וכו'. אנו מוצאים כאן גם את המליצה „מי כמכה באלם יהוה”. אבל גם כאן יהוה נלחם רק במצרים ולא באלהיהם. „קמיו” הם בני־האדם המורדים בו.²⁷ העדר

יד-טז נאמר בפירוש, שהמלחמה עם עמלק היא מלחמת יהוה.—את נחש הנחושת מבארים גרסמן וחבריו כ„כשוף סימפטיטי”, והם מוצאים לו דוגמאות אליליות. אבל זה יתכן רק עיי סירוס האגדה שלפנינו והשלמתה על־פי השבלונה האלילית. באגדה שלפנינו יהוה משלח את הנחשים, משה מתפלל אליו, והוא מצוה לעשות את נחש הנחושת. משה עצמו אינו יודע מה לעשות. אין כאן איפוא השפעה מגיית על הרצון האלהי, אלא בכל פועל הרצון האלהי בלבד.—על הפלא־האות ומשמעותו עיין ספרי הניל, ע׳ 465 ואילך.

²⁶ עיין שם, ע׳ 447 ואילך.— לפי גרסמן (Mose, 76, 154 ועוד) משתמש יהוה במטה. וזכר לדבר הוא מוצא בשמ׳ ז׳, יז: כה אמר ה'... הגה אנכי מכה במטה וגו'. אבל למעלה מזה, בפסוק טו, כבר נצטוה משה לקחת את המטה בידו. לפי כוונת הספור מעשי משה הם אות לפעולת אלהים, ונתערבבו דברי משה בדברי אלהים. ואולי יש כאן עירוב סגנון של המקורות השונים, עיין הולצינגר לכתוב זה. ואמנם בכל מקום משה ואהרן פועלים במטה ולא האל. וגם בכל המקרא כולו אין זכר לפעולת האל באמצעים מגיים.

²⁷ עיין ספרי הניל, ע׳ 276—278, 423, 593.

²⁸ עובדה גלויה זו אינה מפריעה לחוקרי־המקרא להוסיף משלהם כדי לישר את הקו על־פי השבלונה האלילית ולמצוא באגדת האותות וחרות קוסמים «המיציגים כל אחד את אלהיו». עיין

אלים ורוחות בעולם הגויים באגדות אלה אף הוא אינו פרי עבודם של המספרים. ברור, שאילו היו אלים ורוחות מופיעים באגדות האלה, לא היה למספרים שום טעם להשמיטם, כמו שלא היה להם טעם להשמיטם באגדות אחרות. נצחון על אלים אינו פוגם באמונת האחדות יותר מאשר נצחון על להטי החרטומים. התמימות העממית המתבטאת באמונה בכחם של החרטומים והמתארת בסממנים עממיים כאלה את נצחון יהוה עליהם לא יכלה למצוא פגם בנצחון על האלים. מלבד זה הרי תפיסה כזו של העולם האלילי אפינית היא, כאמור, לספרות המקראית כולה. מה משמעותה של תמורה זו, שהעמידה במקום מלחמה עם האלים את המלחמה במרי האדם, נראה להלן. אבל מכל מקום אין כאן עבוד-סופרים מכוון, אלא סגנון-יצירה מיוחד הנובע מתוך הרגשת-עולם דתית אינטואיטיבית חדשה, לא-אלילית במהותה. ולפיכך אנו מוכרחים להניח, שמוטיב זה של מלחמה באלים או דימונים לא היה באגדות אלה (ובאגדות התורה בכלל) גם בצורתן הראשונית.

ברובד השתיה של האגדות על משה, כמו ברובד השתיה של הספרות המקראית בכלל, שולט איפוא מונות-איזמוס שרשי ומוחלט. ואם יש כאן שברי אגדה מיתולוגית, אנו מוכרחים לראותם כשרידי עולם מיתולוגי, שחרב עוד לפני התהוות רובד השתיה ההוא, זאת אומרת: עוד לפני ראשית התגבשות היסודות העתיקים ביותר של הספרות המקראית.

הנביא-השליח הראשון והמהפכה המונות-איסטית. דמותו של משה חקוקה איפוא במסורת המקראית בכתב-אמת. למרות השרג האגדי המגוון העוטה אותה: הוא הנביא-השליח, שנתן לישראל את אמונת היחוד.

בכתב-אמת — כי כל אותם המוטיבים המסמנים את הופעת משה כראשית מוחלטת נתנו לנו באגדה בלא כוונה מכוונת: קיום הם, שנחקקו בה מאליהם, שלא ברצונה. משה רואה את חזונו „במדבר“, בארץ ללא קדושה פולחנית, ללא מסורת פולחנית. הוא ראשון ואינו נוחל את האידיאה החדשה שלו לא מן האלילות ולא ממיחדים, שקדמו לו; הוא שליח ראשון, עושה-אותות ראשון, לוחם ראשון באלילות. כל זה אינו יכול להיות המצאה של יוצרי-האגדה, מאחר שלא היתה להם כל כוונה לתארו כראשון. תאורים אלה הם זהרורים אגדיים של מפעל חי גבור היסטורי, שהיה ראשון, של מחולל תנועה דתית חדשה.

הנתנה לנו רשות לפקפק בדבר, שיש קשר היסטורי בין שתי התופעות האלה: בין התהוות אותה הספירה העממית המונות-איסטית, שבה נוצרה האגדה המקראית,

שם, ע' 461 והערה 8 שם. כוונת הבטוי «אצבע אלהים הוא» בפי החרטומים ברורה בהחלט: הוא בא להסביר את כשלונם במכת הכנים, והוא עומד על ההנחה, שהצלחתם באותות הראשונים אינה «אצבע אלהים», אלא פרי חכמתם ולהטיהם, מה שאין כן הצלחת משה. רעיון זה עצמו הובע גם בדג' ב', י-יא, כז-כה, ל, מז. אבל אין זה מובע את גרסמן מלהעיר לכתוב זה: «כאן נחשב למובן מאליו, שגם הכשוף נעשה בשם ובכח אל» (Mose, 91) ומלובר להלן, ש«מאחורי בני-האדם עומדים האלים», ושמשפרי-המקרא מפארים את יהוה, שהוא «עולה הרבה על אלי מצרים» (96), וכיו"ב. בה בשעה שהספורים אינם מתארים את פרעה וחכמיו כבוטחים באלים בכלל ואף לא כ«בוטחים בפסל», מה שמצוי כל-כך בספרות המקראית. ובסי' וסי'א לא נזכרו «אלהי מצרים» כלל!

שביסודותיה העתיקים ביותר היא רואה את עולם הגויים כעולם בלי אלים. והרואה אפילו את מלחמתו של משה בפרעה וחרטומו כמלחמה עם עם בלי אלים, ובין פרשת חייו של האיש המופיע בפעם הראשונה בתולדות העולם כשליח, שנשלח לעם לבשר לו את אמונת האל האחד ולאמת אותה באותות ולקדש בו מלחמה על עבודת-האלילים? אין זאת אלא שהתמורה הדתית העמוקה בחיי העם היא היא מפעל-חייו של איש-הפלאים ההוא, של הנביא-השליח הראשון. התמורה, שחולל הנביא, היא שהשביחה את אמונת-האלים משבטי-ישראל, והיא שיצרה אותה הספירה העממית, שבה נברא עולם-הסמלים המקראי.

המסורת המקראית שמה את הדברה „לא יהיה לך אלהים אחרים על פני“ כפי האל במעמד הר סיני, היא שאפה לקשר את אסור האלילות באותו המאורע, שהוא לה פסגת ההתגלות האלהית לישראל. ואמנם אין ספק, שבמדבר, במעמד חגיגי של ברית-עם, נחתמה המערכה המכרעת נגד האלילות, ואמון העם ליהוה נחקק בנפשו לעולם. אולם גם בזה אין להטיל ספק, שהמלחמה באלילות התחילה קודם לכן, על אדמת מצרים. ולא עוד אלא שמלחמה זו, היא שהיתה בראשית, אף-על-פי שאין היא נחשבת לתכלית בלתי-אמצעית של שליחות משה אל ישראל. האל, שנתגלה למשה, היה „אל קנא“. בספורים על יציאת מצרים פני המלחמה באלילות מכוונים כלפי מצרים ולא כלפי ישראל. אבל המלחמה היא בכל תקפה, והרקע שלה היא אמונת ישראל ביהוה ובשליחו. עם משה באה המלחמה הזאת לעולם, ועמו בא לעולם גם הנגוד הזה בין אמונת ישראל ובין המרי האילי. בפעם הראשונה העמד בספורים ההם ישראל, עם יהוה, במערכה מול העולם האילי — מצרים; ישראל כנושא אמונה באל כלי-יכול מול עולם החרטומים, האלילים, עבודת בעלי החי והיאור, המלך האילי, שאינו יודע את יהוה. באגדות אלה כבר נתגבש הנגוד העצום בין ישראל ובין העולם האילי, שעתיד היה להתקיים כאלף וחמש מאות שנה. האל הפועל כאן הוא „אלהים“, זולתו אין שום אל פועל קטנה או גדולה, ושדה פעולתו היא „הארץ“ כולה: מצרים וישראל. החדוש מתבהר לנו ביחוד בשעה שאנו משוים אגדות אלה עם אגדות האבות. כבר ראינו, ש„אלהי האבות“ עומד לימין נאמניו, אבל אין הוא עומד במערכה מול העולם האילי, ושהנגוד בין האבות ובין סביבתם אינו בשום מקום נגוד דתי. רק באגדות על משה צץ הנגוד הזה פתאם, והוא עומד לפנינו בכל עוזו. שאין דבר זה תלוי בעצוב מקרי של האגדה, אנו למדים מאותן תופעות-הלואי, שכבר הזכרנו: גבורי האגדה שלפני משה, ובכלל זה גם האבות, אינם עושים נפלאות, ואינם שליחים. כי במקרא מעשה-הנפלאות קשור בנבואה השליחית. הפלא הוא אות לשליח. רק באגדה על משה כל המוטיבים האלה מופיעים יחד. משה הוא הראשון שנשלח, והוא נשלח לא רק לגאול את ישראל, אלא גם לעשות אותות ומופתים בארץ. למען ידעו מצרים, כי ליהוה כל הארץ ולמען ספר את שם יהוה בארץ מצרים. ולשם זה האל מכביד את לב המלך האילי. המערכה נגמרת במפלת המלך האילי וחכמיו וחרטומו ובמעשה „שפטים“ באלהי-מצרים. אמנם, הנפלאות האגדיות אינן מביאות את מצרים לידי אמונה. אבל בהן מתבצרת לנצח אמונת עם ישראל. נטיעת האמונה בישראל היא התכלית הפנימית של האותות, שנתנו למשה במראה הסנה (שׁמ׳ ד׳, א—לא).

ופרשת הנפלאות חותמת בהטעמת האמונה: „וייראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו“ (ט"ו, לא).

האגדה על מפעלות משה במצרים אינה מספרת איפוא במפורש על מלחמתו באלילות, אבל העדות על מלחמה זו טבועה בה בכולה, ומפני זה היא נאמנת ביותר. התגלות השם יהוה היא ראשית המלחמה באלילות, ראשית הנגוד בין „ישראל“ ובין „מצרים“. זאת אומרת: היא ראשית המהפכה המונותיאיסטית בישראל. שאלתנו עתה היא שאלת הנסבות ההיסטוריות, שבהן חלה הופעת הנביא-השליח ושבהן התחוללה המהפכה ההיא.

התגלות רעיון היחוד

האידיאה הישראלית המקורית. עדותה המונומנטלית של האגדה המקראית, שלפיה היה חזונו של משה ראשית מוחלטת, מתאשרת ע"י העובדה, שהאידיאה היסודית של האמונה הישראלית אין לה כל יסוד ושורש באלילות בכלל ובאלילות המזרחית בפרט. משה היה איפוא לא רק מחולל התמורה המונותיאיסטית בישראל; הוא היה גם הראשון שהגה את האידיאה המונותיאיסטית. את נצנוץ היצירה המקורית-הגאונית, של היחיד ושל החברה, אין אנו יכולים „לבאר“. הולדת כל אידיאה חדשה, מקורית, היא נצנוץ-פלאים, ו„ביאורה“ אינו יכול להיות אלא שטחי-מדומה, ודאי, מחובתו של ההיסטוריון לבאר את התופעות. אבל בחובתו זו כלולה גם החובה לברר מה אי-אפשר לו לבאר באמת, לקבוע את גבול יכולת הביאור שלו. מכל מקום אם „ביאור“ פירושו חשוף מקור היסטורי-תרבותי, אין לנו אלא להטעים את העובדה, שהאידיאה הישראלית אין לה מקור באלילות. אולם בזה אין אנו מוציאים לא את האמונה הישראלית ולא את הופעתו של משה מתוך המסגרת ההיסטורית. אנו רק מבחינים בין הגורמים והמסבות התרבותיים-ההיסטוריים ובין החדש, שהופיע במסגרת הגורמים והמסבות האלה. אם אנו אומרים, שהאמונה הישראלית היא יצירה מקורית בהחלט, השונה במהותה מן האלילות לכל צורותיה ושאין לה שום שרשים באלילות, אין רצוננו לומר, שאמונה זו לא היתה קשורה בשום בחינה בחיים הדתיים של העולם התרבותי, שבו נולדה. כבר הטעמנו כמה פעמים, שהאמונה הישראלית נחלה נחלה מן התרבות האלילית. אפשר לומר: היא ירשה ממנה „חומר“, סממנים וסמלים, אבל היא נפתה בהם נפש חדשה. היא קשורה בה קשר אורגני בגופה, אבל נשמתה משלה היא. אנו יכולים להבחין באמונה הישראלית נחלה עברית-עתיקה, נחלה בבליית, כנענית, מצרית, דעות, אמונות, אגדות, חוקים, נימוסי פולחן קבלה מן התרבות האלילית ויצרה אותם יצירה חדשה. הקרבן, הכהונה וגם הראיה והנבואה המנטית אינם יצירות-בראשית שלה. להלן נראה, שגם הופעתו של משה עצמו נקבעה על-ידי צורות היסטוריות מסוימות. ובכל-זאת עובדה היא, שאת סמלה הראשי: את הנבואה השליחית, יצרה לה משלה ולא נחלה אותה מן האלילות. את הרואה-הנביא נחלה, ואת השליח לא נחלה: את האידיאה המקורית הזאת אין „לבאר“ מתוך האלילות. וכן ביחס לאידיאה היסודית של האמונה הישראלית.

האמונה הישראלית קבלה כמה וכמה גופי אמונות ודעות מן התרבות האלילית. ואף תלויה היא בה קודם כל בבחינת הרמה הכללית של תפיסת-העולם הדתית. על מצע של „אנימיזמוס“ או של „טוטמיזמוס“ ודאי לא היתה אמונה זו יכולה

להולד. הדתות של בבל, מצרים, כנען, שבטי-ישראל היו במשך דורות רבים באוירן התרבותי, היו דתות גדולות ומפותחות. אליהן היו אלים כבירים ושליטים, אלים מושלים בעולם ובארץ, אלים מיסדי תרבות וחברה, דורשי צדק ומשפט וחיים מוסריים. את האידיאות הדתיות האלה לא יצרה האמונה הישראלית. היא קבלה אותן מן התרבות האלילית. ולא זו בלבד אלא שגם המטבע הכללי של האמונה הישראלית הקדומה, המגובשת בספרות התורה, היינו: מטבע של אמונה באל עולם המגלה חסדו לעם אחד, עם נבחר, אינו ביסודו חדושה של האמונה הישראלית. כי גם בתרבות האלילית אנו מוצאים צירוף זה של קוסמיות ולאומיות: אלהי-הטבע הגדולים נתפסים גם כאלים לאומיים, כאבות עמים או כמיסדי מדינות. המצרים, שעל אדמתם ישבו שבטי-ישראל בשעה שמשה הופיע ביניהם, חשבו רק את עצמם לבני רע, אלהי-השמש. רק את עצמם ראו כחשובים בעיני האלים. מצרים נחשבה לארץ ממשלתם של האלים בימי קדם.³⁰ מצרים היא „בתו יחידתו“ של רע, פרעה הוא בן רע היושב על כסא שווי. רעיון הבחירה אינו איפוא גם הוא ישראלי-מקורי. בכל הבחינות האלה היתה האמונה הישראלית המשך ופתוח של הישן.

אולם על רמה דתית זו ועל מצע נחלה זו נולדה בין שבטי-ישראל אידיאה מקורית חדשה, שהאלילות לא ידעה, ואידיאה זו נתגבשה ביצירה דתית מיוחדת במינה. אידיאה זו היא שאין לה שרשים באלילות. מאחר שהיא כוללת בתוכה שלילת האלילות, היא לא-אלילית. אותה אין לבאר מתוך „התפתחות“, כשם שאין לבאר שום אידיאה תרבותית חדשה באמת מתוך התפתחות. היא נצנצה בנפשו של גאון-יוצר — בנפשו של משה.

הידע משה את הגיונותיהם של כהני בבל ומצרים? הידע את תורתו של פרעה אחנאטון? ההיה הוא עצמו „מצרי“ לפי מוצאו?³¹ כל השאלות האלה אינן לא מעלות ולא מורידות. „משה“ הוא האיש, שחזונו היה ראשית היצירה הדתית המיוחדת של שבטי ישראל. שאלת מוצאו ה„גזעית“ היא סוף-סוף שאלה של מה בכך. (הרכבם ומוצאם הגזעית של שבטי-ישראל עצמם אינו ברור לנו). מכריע רק דבר זה, שאת האידיאה הדתית החדשה, שורע האיש משה בשבטי-ישראל ושמשו גרעין ליצירתה של התקופה המקראית, לא נחל לא הוא וממילא גם לא

²⁹ עיין ארמן-רנקה: Erman-Ranke, Aegypten etc. (1923), ע' 35-36. גם אחנאטון מאמין ביחס מיוחד שבין אתון ובין מצרים ומלכה, עיין להלן, הערה 33.

³⁰ שירהנצחון של מרנפתח, 12-18. האל שו הוא בן רע, שמלך אחריו במצרים.

³¹ את מוצאו המצרי של משה מטעים ביחוד פרויד בספרו על משה: S. Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion (1939), ע' 12 ואילך, ע' 29 ואילך. על ה„ראיוח“ שלו לא נעמוד כאן. בעצם מבקש פרויד לראות את רעיון האחדות המקראי כמושרש בחורתו של אחנאטון. קשר זה כשהוא לעצמו אינו מותנה במוצאו המצרי של משה או של הלוויים (שם, ע' 68). אלא שפרויד בונה על מוצאו המצרי של משה גם השקפה מסוימת על יציאת מצרים ועל התהוות האמונה הישראלית (פרויד כותב תמיד „יהודית“, „יהודים“ וכו'). השקפתו מלוקטת מדברי מחברים שונים, שפרויד קבל מהם מה שהתאים במקרה ל„ביאורו“ הפסיכו-אנליטי. מתוך הלקט, שלקט בשדה-מדע זר לו לגמרי, יצא פיוט די מגוון ומשונה. דבריו בטלים מאליהם ביסודם, מאחר שאחנאטון היה עובד-אלילים גמור, כמו שגראה להלן. הדעה, שקבל פרויד מזלן, שמשו נרצח בידי „היהודים“, היא הבל הבלים.

שבטי-ישראל לא מכהני בבל ולא מכהני מצרים ולא מאחנאתון ותלמידיו. משה וישראל קשורים קשר היסטורי אורגני, ולפיכך משה, "ישראלי" הוא בכל אופן. רק מתוך טעות יסודית במהות האמונה הישראלית אפשר למצוא קשר בינה ובין איזה "זרם" שהוא בתרבות האלילית. ב"זרמים המונותאיסטיים" של מצרים ובכל יש כמין שאיפה ל"אחדות".³² אבל טעות היא לחשוב, שה"אחדות" המספרית מבטאה את מהותה של האמונה הישראלית. האמונה, "במרדך אחד" או "בעשתורת אחת" או "ברע אחד" היא אלילות גמורה, כאמונה באלילים רבים. וכן היתה אמונתו של אחנאתון ב"שמש אחד" אלילות גמורה, כאמונה ב"אחדות" המים או האדמה או האש וכו'.³³ בייחודה של איזו אלהות אלילית או של איזו הויה טבעית אין

³² עיין אולברייט, Archaeology, ע' 168 ואילך, המבקש לחזק את הרעה על הקשר בין המונותאיזמוס הישראלי ובין הזרמים המונותאיסטיים שבמזרח בקצת ראיות חדשות. אולברייט דוחה את השקפת האסכולה של ולהיוון, שהמונותאיזמוס הישראלי הוא פרי "תהליך מודרג", שהגיע לשיאו רק במאה השמינית לפני הספירה, בתקופת הנביאים הגדולים. הוא סבור, שהמונותאיזמוס הישראלי יכול להולד רק בתקופה, שבה נתגלו נטיות מונותאיסטיות במקומות שונים בעולם העתיק, ותקופה זו אינה אלא בין 1500 ובין 1200 לפני הספירה. בין בטווי נטיות אלה הוא מזכיר את דת אתון, המושרשת בתורותיהם של כהני און, את הרמזים ה"מונותאיסטיים" שבספרות הכבלית, וזרמים "סינקרטיסטיים" בסוריה וכו'. ביחוד הוא מדגיש את היחס למצרים. את השם יהוה הוא מבאר כקצור השם "יהוה אשר יהוה" היינו: המהות את אשר יהיה, היוצר כל יש, וזהו תרגום נוסחה תיאולוגית מצרית רווחת. וכן הוא מראה על השמות המצויים בין הכהנים מבני אהרון. הוא מטעים את העובדה, שיש הבדל עצום בין האמונה המקראית ובין דת אתון, אבל הוא חושב, שבת אתון יש בכל-זאת "התקרבות סמוכה למונותאיזמוס", ושהיא "דת סינקרטיסטית", שהיתה עשויה להשפיע על בני אסיה, שישבו במצרים. — אולם אימתי הביאה "דת סינקרטיסטית" לידי מונותאיזמוס, ומה ענין סינקרטיזמוס לאמונת האחדות? אולברייט מודה, ש"דת משה בשארית יחידה במינה בהחלט" (169).

הרי שהעיקר — היחידות — לא נתבאר סוף-סוף כלל על ידי כל ה"זרמים" כולם.

³³ בין שנאמר עם ברסטד, שאחנאתון האליה את "החום החיוני" שבעולם החי ושהוא הבחין בין האל ובין "השמש החמרית" ושדתו לא היתה "עבודת השמש בלבד" (Breasted, A History of Egypt, 1923, ע' 360-361; השה ספרו Dawn of Conscience, ע' 279), בין שנאמר עם שפר, שהוא דמה לו את אתון כ"מצוי חי, שיצר את עצמו ואת העולם", אלא "שנפשו חיה רק בשמש" (Schäfer, Amarna in Religion und Kunst, 1931, ע' 35), הרי לא זזה ממקומה העובדה, שעבודת אתון היא עבודת השמש ושהיא נעוצה בעבודת-רע האלילית. ההימנון הגדול של אחנאתון לשמש רואה את "השמש החמרית" עצמה כישות אלהית או כהתגשמות הישות האלהית. ההימנון פונה לשמש העולה ושוקעת והמחממת כל חי בקרניה. הכח-היוצר של השמש האלהית נתפס תפיסה אלילית גמורה: כהולדת גוף מגוף. קרני-השמש מזינות ו"מיניקות" את הצמח. השמש בראה לבדה רבבות יצורים "מתוכה" או מגופה. המלך הוא בן השמש, שנולד מ"אבריה" או מקרבה; אתון עצמו "הוליד" אותו. אתון עולה בשמים, כדי שיוכל לראות משם את יצוריו. הדעה, שאחנאתון הוציא מדתו כל מיתוס ומגיה, עומדת על תפיסה לא מדויקת של מהות המיתוס והמגיה ושרשם. אתון נחשב, לכאורה, ליוצר "הכל". אבל בעצם הוא נחשב רק ליוצר ומכלכל החי וכל מה שנחוק לו. לא נאמר, שהוא ברא, למשל, את הים או את הירח או את הכוכבים. בהימנון הגדול נרמזה "עיפותו" של אתון בשעת שקיעתו, וכתואר "השש באופק" (בעלותו) נרמזה התחדשות כחו בבוקר (השה שפר, 33). גלגל אתון מצוייר תמיד עם הנתש האלהי בקצהו התחתון

משום התקרבות לאידיאה הישראלית אף כמלוא הנימא. האידיאה הישראלית אינה צמצום מספרי של אלים, אינה הכרזת אל מן האלים או כח מן הכחות הטבעיים ל"אחד", אלא קטגוריה דתית מיוחדת וחדשה. מהותה – תפיסת ההויה האלהית כהויה על-טבעית. כרצון עליון, חפשי משעבוד למערכה וגורל, מחבלי מיתוס וכבלי מגיה. אידיאה זו הגויה בכל היצירה המקראית כולה, כמו שהוכחתי במקום אחר. האלילות לא ידעה בשום זמן ובשום מקום אידיאה זו. ואם אנו מוכרחים לראות את משה כמחוללה של תנועת היצירה הדתית המיוחדת במינה הזאת, הרי אנו מוכרחים לראות אותו כהוגה אידיאה דתית חדשה בהחלט, שנצנצה בנפשו בחזון בפעם הראשונה עלי אדמות.

אולם מפני מה נצנצה בנפשו של משה האידיאה הדתית החדשה של רצון אלהי עליון ואיך נצנצה, אין אנו יכולים לדעת. לא היינו יודעים זאת גם אילו נשאר לנו על ההתגלות הזאת יותר מאשר רקמת-אגדות מופלאה ומרהיבת-עין. רק בדבר הרקע ההיסטורי-החברותי של ההתגלות יכולים אנו להגיד משהו על יסוד העדות המקראית השוורה אגדה.

באמצעו (עיין שפר, ע' 16 והצירורים שם, וכן הצירורים אצל ארמן-רנקה, *Aegypten*, ע' 327, 328; ועיין מורה: *Moret, Le Nil et la civilisation égyptienne*, 1926, 372), או כשהוא מחזיק את הנחש באחת מ"ידיו" (עיין פטרי: *Petrie, A History of Egypt*, 1924, ח"ב, ע' 213) – זה הנחש שהוא שומר האלים והמלכים, אחנאתון הרבה להשתמש בצורה זו. ואם כי אין אנו יודעים בדיוק כיצד תפסה דת אתון את הפולחן, יש לשער, שתפיסתה היתה אלילית במהותה. אתון שולח את "ידיו" אל הקרבן (מורה, ע' 514; שפר, 35; התמונה אצל ארמן, ע' 327), ברוב הצירורים הוא מוריד את «סמל החיים» (ענח) למלך ולמלכה, אבל «ענח» אחד תלוי בקצהו התחתון וכאילו חוזר אליו: שפע החיים שופע ממנו למלך ולקרבן וחוזר מהם אליו. כי בדת אתון יש למלך תפקיד אלהי. אחנאתון הוא «האל הטוב» עלי אדמות, הוא «בורא לכל הארץ את מחסורה» (עיין התפלה למלך, ארמן, *Die Literatur der Aegypten*, 1923, ע' 362–363). הוא ממלא איפוא את התפקיד האלהי הישן של מלכי מצרים «הממלכים כל חי» (מורה, ע' 198), וגם – את האלים. לאחנאתון היה «נביא גדול» מיוחד – סימן, שנעבד כאלהים (עיין JEA, כרך ה', ע' 63). אחנאתון עבד את אביו המת (פטרי, ע' 202, 206, 224). הוא «חכם כאתון» (מורה, 374). אחנאתון «חי במאעת» (סוף ההימנון לשמש), וקורא לעצמו «ענח-מאעת» (פטרי, 213), וציור «מאעת» מופיע בגלופיו (שם, 212). מאעת היא אלילת האמת והצדק, אבל היא גם משמשת סמל להויה המסתורית של הקרבן והפולחן, שבה המלך מוין את האלים (מורה, ע' 440). הדעה, שאחנאתון משתמש בסמל זה במוכח «המושג המופשט של האמת», אין לה יסוד מוצק. כי בהימנון הגדול לשמש כמעט שלא ניתן מקום ליסודות המוסריים, שהיו כרוכים בעבודת השמש במצרים (ובשאר מקומות). מוטעמות רק מדותיה הטבעיות וכחה המחיה של השמש. רק שלטון המלך מתקשר בעבודת השמש. ואם המלך «חי במאעת», הרי זה רמזו בכל אופן לא על מדתו המוסרית בלבד, אלא גם על מהותו האלהית, מאחר שזה היה אחד מתארי האלים כעומדים במרכז הפעולה הפולחנית. דת אתון אין בה נטיה לא להפשטה ולא לסמליות. אם אין היא מיצגת את האל בדמות אדם או בעל-חי, אין זה אלא מפני שהיא דבקה בציור «הריאלי» של גלגל החמה. גם פרישתה מן הדמיונות המיתולוגיים המצריים ה"פוטוריסטיים" ביותר, מקורה ודאי בנטיה לריאליסמוס. כי גם האמנות של התקופה האתונית היתה ריאליסטית ביותר, וגם בלשון שאפה לפשטות ריאלי. ואם קבלה מן הדת המצרית את ציור הנחש, את סמל החיים, את סמל מאעת, לא כ"סמלים" מופשטים קבלה אותם, אלא כגורמים מגיבים ממשיים. בדת אתון ניתן מקום

השפעת הראיה העתיקה. דמותו של משה כפי שהיא מתוארת באגדה המקראית טבועה במטבע הנבואה הישראלית הקדומה. משה הוא נביא. הוא שומע דבר-אלהים ורואה מראות (שמ' ג', ב ואילך; ל"ג, יא. יח—כג; במ' י"ב, ח; דב' ל"ד, י). הוא איש הרוח, ואם גם אינו „מתנבא“, רוחו מביאה אחרים לידי התנבאות (במ' י"א, טז—ל). בתור נביא הוא גם משורר (שמ' ט"ו, א—יט; במ' י"ב, יג; דב' ל"א, יט—לב, מד; ל"ג, א—כט). השרטוטים האלה בדמותו אינם תוספת-גונים מאוחרת, כמו שסבורים רבים, כי שרטוטים אלה אנו מוצאים ברובם בראיה העברית-העתיקה. מלבד זה קשורים הם קשר פנימי בתפקידו העיקרי של משה — בהיותו שליח-אלהים. שליחותו קשורה בהיות דבר-אלהים אליו בחזון. אולם משה הוא נביא-שליח בסגנון ישראלי קדמון: הוא נביא מנהיג או נביא שופט, שהשלטון המדיני בידו. הוא מופיע לעם בשעת מצוקה כשליחי האלהים ואנשי הרוח בתקופת השופטים (דבורה, גדעון, שמשון, שמואל). הוא שופט את ישראל כל ימי חייו, כשופטים העתיקים. הוא נלחם באלילות ועושה בעצמו שפטים באלילים ובעובדי-האלילים (שמ' ל"ב; במ' כ"ה, ד—ה), כגדעון, אליהו, אלישע. הוא שר את שירת הנצחון, כדבורה.

לפולחן המתים ולנימוסי החנוטים והקבורה המצרים, אעיפ שאין המת נהפך בה עוד ל„אוסיר“. קשה להסכים לדעת שפר (58—59), שנימוסים אלה נהפכו „לקלפית ריקות“. התורה החדשה לא הספיקה לעכל פולחן זה, אבל האלהת המלך מוכיחה, שרעיון-האפופיאוזה האלילי-היסודי חי היה בדת זו. אם במקום ציור ארבע האלילות בארבע קצות ארון בת המלך המתה בא ציור המלכה (שפר, 25—26), יש להניח, שהתורה החדשה יחסה למלכה איזה תפקיד אלהי—מה היה משפט דת זו על האלים, אין אנו יודעים באמת. אולם יש ערך מכריע לעובדה, שהמלך הנהיג את עבודת אתון וחגג את „חג שלשים השנה“ של האל החדש (ושל המלך עצמו) עוד בשעה שלא היה שולל עבודת אלים אחרים. בשנתו החמישית הוא נקרא עוד באגרת שלוחה אליו ממוף בשם אמנחותפ, פתח נקרא אביו, ומודיעים לו על מצבם הטוב של מקדשי מוף (שפר, 20—21). ויותר מזה: הכתובת שעל עמודי-הגבול של העיר אחתאתון (תל אל אמרנה) מודיעות, שהמלך יבנה קבר למנבים, השור הקדוש של און. ברור, שתורה זו לא נולדה מתוך תפיסת-אלהות שונה במהותה מן התפיסה האלילית. אתון נתפס תחלה כאחד האלים. „הקנאות“ באה מעט מעט, וראשיתה בטעמים פוליטיים. הקנאות התחילה עם המלחמה באמון, שכהניו הקניטו את המלך. והמלחמה גם היתה מכוננת בעיקר נגד אמון. בעיר גא-אמון נפגעו בידי עושי דברו של המלך גם פתח וחתחור. אבל בעבודת אוסיר לא פגעו, כנראה (עיין מורה, 275, 377). עזובת המקדשים וחרבנם, שקבל עליהם חרמחב, מקורם בזה, שהמלך לא שעה אליהם. אולם את אתון עצמו הרי הוא מכנה בשם רע, את עצמו הוא קורא „בנו יחידו של רע“. השם הרשמי של אתון הוא: „חראחתי, שו שמו, הוא אתון“. דמויים אלה כוללים קשר עם המיתולוגיה המצרית. אנשי סביבתו של המלך לא הבינו לקנאתו, כנראה. ראש הצורפים של מקדש אתון נקרא פתח מרי (פטרי, 228). הכהן הגדול של אתון הוא גם ראש מקדש רע באון (שם, 229), וכנראה, היו להם מקדשים נפרדים. חתן אחנאתון, שישב על כסאו, שב אל אמון מבלי לעזוב את אתון (שפר, 64). קנאת אחנאתון נבעה ממקור נפשי-אישי, אבל האידיאה כשהיא לעצמה, הערצה מוגברת של השמש, אידיאה אלילית בעצם שרשה, לא היתה קשורה מצד מהותה בקנאות. ואף אחנאתון גופו נתן מקום לפחות ל„אל“ אחד ליד אתון: הוא פרעה עצמו. ויש לשער, שאילו ניתן לדת זו להתפתח. היתה יוצרת מתוך עצמה גם מיתולוגיה מיוחדת בסגנונה כשם שיצרה אמנות מיוחדת בסגנונה.

אולם יש בדמותו של משה גם שרטוטים אפיניים מיוחדים. משה אינו מופיע לכדו, אלא בלויית שתי דמויות נביאיות אחרות: אהרן אחיו ומרים אחותו. אלהים מתגלה גם לאהרן ושולח אותו עם משה אחיו אל ישראל ואל פרעה (שמ' ד', כז). אהרן הוא „פיו” של משה ו„נביאו” (שם ד', טז; ז', א). מרים אחותם היא נביאה ומשוררת (שם ט"ו, כ—כח).³⁴ בשלשתם מדבר יהוה (במ' י"ב, ב—ט). שלשתם נשלחו לישראל במצרים (מיכה ו', ד). בתולדות הנבואה הישראלית כולן אין אנו מוצאים דוגמא לתופעה זו. הנבואה הישראלית היא סגולה אישית בהחלט ואינה קשורה לעולם ביחש משפחתי. הנביא הישראלי אין לו לא „אב” ולא „אח” לנבואה. ולעומת זה אנו יודעים, שהנבואה האלילית נחשבה לעתים קרובות לסגולה מנטית משפחתית-טבעית. וכן אנו יודעים בפרט, שהכהינות הערבית היתה לפרקים סגולה משפחתית. ומפני זה קשה להטיל ספק בדבר, שכאן נשאר לנו זכר למציאות היסטורית: משה היה ממשפחת „רואים”, ממין הרואים העבריים-העתיקים. דמותו נצבת על פרשת-תקופות. הוא מסיים את תקופת הראיה העברית-העתיקה, המנטית-הטבעית, והוא ראשון לנבואה הישראלית החדשה — השליחית. המסורת המספרת על אחיו ואחותו הנביאים של משה לא כוונה להטעים לנו איזה דבר ולא הרגישה, שהיא מספרת לנו דבר ללא כל דוגמא בדורות המאוחרים.³⁵ ודוקא נסבה זו משמשת לנו ערוכה למהימנותו ההיסטורית של הספור, המתאים לתנאי תקופה נשכחה.

פעולתו החברותית ובשורתו הדתית של משה ודאי אינן מתבארות מתוך קשר זה, שאפשר למצוא בין משה ובין הראיה העברית-העתיקה. אבל הוא מבהיר את הרקע ההיסטורי-התרבותי של הופעתו. הראיה העברית-העתיקה משמשת מסגרת להופעתו. משה רואה מראות ושומע קולות. הוא משורר. סגולתו הנביאית היא סגולה משפחתית. הוא אינו קשור במקדש ובפולחן מסוים. המדות האלה טובעות אותו במטבע של רואה עברי-עתיק, של „כהין”. אין זאת אומרת, שמשה מלא פעם למעשה תפקיד של רואה. אבל הוא גדל בספירה של משפחת רואים, שהשפיעה בוודאי על נפשו ועל דמוינו. וזה היה הרקע החברותי של פעולתו בתור נביא וגם בתור מנהיג. בתקופה מאוחרת יותר אנו מוצאים דוגמא לכך בסביבה חברותית דומה לזו של שבטי-ישראל במצרים: בין שבטי-ערב בזמן מוחמד. מוחמד לא היה כהין ממש, אבל נבואתו — ראית המראות והבטוי הפיוטי לרחשי נפשו — צמחה על קרקע הנבואה הכהינית. מוחמד חשש תחלה, שאין הוא אלא כהין-משורר, אחוז רוח, עד שנוכח על-פי דרכו, שמלאך אלהים מדבר בו. ואם כי תוכן נבואתו לא היה כהיני, אלא מעורה היה באמונות, שקבל מן היהודים והנוצרים, צורתה היתה כהינית. ואף השפעתו והצלחתו היו מבוססות על אמונת שבטי ערב בנבואה הכהינית. האידיאה הדתית, שנצנצה למשה, היתה חדשה ומקורית, ועתידה היתה להשפיע השפעה עצומה על העולם. אבל הקלפה, שבה נולדה, גדלה על קרקע אמונות סביבתו, בטוייה היו

³⁴ שמרים נזכרה כאן כ„אחות אהרן” דוקא, אינו אלא מקרה, שהרי באותו המקור (ס"א) אהרן הוא אחיו של משה (שמ' ד', יד).

³⁵ חשובה ביחוד הידיעה על נבואתה של מרים. כי אפשר לחשוב את נבואת אהרן, ואולי גם את עצם יחסו למשה, כספיה אגדי, שתכליתו לפאר את אבייכהוונה. אבל מרים אינה ממלאה תפקיד מיוחד בהנהגת האומה במדבר ואינה „אם” לא לנביאות ולא לכהנים. לאגדה לא היה אפוא כל צורך להמציא אותה.

סמלים מובנים לעם באותה תקופה. התגלות רוח אלהי לרואה המתבודד היתה דבר, שהעם היה רגיל להאמין בו. עלית רואה איש-אלהים למעלת מנהיג לשבט היתה גם היא תופעה טבעית באותה הספירה החברתית, ואולי היה ערך של תנאי-מכשיר חשוב לנסבה זו, שמשה היה דוקא רואה ולא כהן. הרואה לא היה קשור במסורת של פולחן ומקדש. מעלתו הרוחנית היתה כולה אישית. רוח-האלהים שלו היה מבע בפשו. על שדה הראיה העברית-העתיקה היה מפני זה מרחב להלך-נפש. בקלפה זו יכלה להתלבש אידיאה דתית חדשה לגמרי. לרואה נתגלה הפעם בחזון לא רוח-נבואה אישי, אלא סמל אל עליון ושליט. והוא שב אל עמו לא כרואה יודע טמירות, אלא כשליח אלהים. בפיו היתה בשורה דתית חדשה. זה היה המפנה.

סימנים היסטוריים. האגדות על משה, בפרט האגדות על ראשית פעולתו, נתיחדו בגונן ה"מצרי". בפעם הראשונה מופיע כאן באגדה המקראית הפלא האמנותי בסגנון הלהטים המצריים. הפלא האמנותי בכלל, שנהפך על קרקע האמונה הישראלית לפלא-אות, נעשה מאז לאחד מיסודות האגדה הנבואית. אבל בכל-זאת אנו מוצאים דוקא באגדות על משה סגנון מצרי מובהק, שאף באגדות על אלישע, המשופעות ביותר במעשה נפלאות ממין הלהטים, אין אנו מוצאים דוגמתו. רק באגדות ההן מופיעים המטה כאמצעי קבוע, הנחש, התנין, תמורות החומר (ואף תמורה חזרת: המטה נהפך לנחש וחוזר לקדמותו), בריאת בעלי-חיים מחומר דומם. על כמה מהנפלאות האלה אף נאמר בפירוש, שחרטומי-מצרים עשו כדוגמתם (שמות ז', ט-ח, טו). העובדה, שמוטיבים אלה אינם מופיעים באגדה שלפני משה, למרות המגע שבין האבות ובין מצרים ולמרות מה שחרטומי מצרים וחכמיה מופיעים כבר באגדה על יוסף (בר' מ"א, ח), וכן העובדה, שמכאן ואילך נעשה הפלא האמנותי סמל-לואי תמידי של הנבואה, מלמדות שתיהן, שאין כאן שעשוע הדמיון האגדי בלבד, אלא זכר היסטורי להשפעה תרבותית של מצרים על הנבואה הישראלית בראשית צמיחתה. אולם משה הוא לא רק ממשפחת רואים עבריים-עתיקים ולא רק עושה-נפלאות בסגנון מצרי, אלא הוא גם נביא איש-הרוח בסגנון כנעני. המגע עמו מביא אנשים לידי התנבאות, "דיוניסית", התנבאות בצבור (במ' י"א, טז-כט). התנבאות כזו מיוחדת לתחום התרבות של כנען-יון.

משה מופיע איפוא במקום מגען של שלש תרבויות, שכל אחת מהן השפיעה את השפעתה על אגדת חייו, ובודאי גם על חייו. רקע פעולתו הוא הזמן, שבו נפגשו שלש תרבויות אלה: בשעה ששבטי-העברים נדדו ובאו מצרימה אחרי ששהו זמן רב בארץ כנען וקלטו מתרבותם.

ועם זה מופיעים באגדה על משה כל היסודות התרבותיים ההם בצורה מוחלפת ומחודשת לגמרי. משה הוא לא מנטיקן, ידעוני, ככהין העברי-העתיק, אלא שליח אל עליון. הוא לא חכם-להטים, כחרטום המצרי, אלא עושה נפלאות, כדי לתת אות לשליחותו ולהעיד על השלטון העליון של רצון האלהים. הוא לא אכסטטיקן, שהרוח פועלת בו מכח ההתלהבות הדיוניסית של קהל חוגג ומתהולל, כמתנבא הכנעני-היוני, אלא הוא שומע דבר-אלהים, ורוחו נאצלת על קהל מתנבאים. בכל אלה נתבטאה פעולתה היוצרת של האידיאה הישראלית. האגדות על משה הן איפוא גבושה הראשון של פעולה זו. המטבע ה"מצרי" המיוחד במינו של האגדות האלה קובע את זמן ומקום ראשית התהוותן: בזמן ששבטי-ישראל היו במצרים, בתחום השפעתה של התרבות המצרית. בזמן ההוא התחילה האידיאה הדתית החדשה לפעול בחייהם.

החוויה הנבואית. מדבר זה, שהמסורת המקראית, בכל המקורות, מתארת את משה כשליח, וכן מן העובדה, שמשה הוא ראשון בשלשלת היסטורית של נביאים-שליחים לוחמי מלחמתה של אמונת יהוה, נמצאנו למדים, שראשית פעולתו היתה חוויה נבואית. לא רעיון פילוסופי, פרי עיון שכלי, נצנץ במוחו. לא תורה כהנית, „גורעה“ לו, במצרים או במדין או במקום אחר. לא את כחו של אל זה או אחר „הכיר“. הוא לא בא ללמד דרך חדשה בעבודת איזה אל. הוא לא תפס איזו אמת תיאולוגית חדשה, שבא ללמד לחבר תלמידים. משה נשלח — זאת אומרת: אלהיו נתגלה לו והשמיע לו את קולו. הצפיה האינטואיטיבית נתלבשה בצורת חזון נבואי. את אגדת-הסנה אין אנו רשאים לדחות „כמיתוס“³⁶. כי סגנון זה של התגלות-אלהים (ביום ולעין בשר) הוא סגנון עתיק של האגדה הנבואית. גם אילו לא היתה אגדת-הסנה קיימת, היינו מוכרחים להניח חוויה נבואית. מאחר שמשה הופיע לא ככהן או כמורה-תורה, אלא כשליח-אלהים. אגדת-הסנה בגרעינה אינה פחות היסטורית מאשר אגדות ישראליות מאוחרות על מראות נבואיים, או, למשל, מן האגדות על מראות מוחמד. היא מחברת את משה גם עם הראיה העברית העתיקה, גם עם הנבואה השליחית הישראלית. ונדאי לא מקרה הוא, שהאידיאה הדתית החדשה נולדה בצורת חוויה נבואית. כי האל שנתגלה היה לא אלהות נעלמה ורחוקה, מהות מטפיסית שלוה ונסתרה, אלא אֵל פועל ומצוה, אל משגיח על עולמו ומודיע דרכיו לאדם. מחביון סתרו הוא מופיע לאדם במראה ומגלה עיניו לראות אה „כבודו“. החוויה הנבואית היא לבושה הטבעי של האידיאה הזאת. האידיאה יצרה לה בשעת נצנוצה את סמלה ונושאה: את הנבואה השליחית.

היסוד העולמי והיסוד הלאומי בבשורת משה באגדות על התקדשות משה לנביא ועל פעולתו בישראל היסוד הלאומי כאילו מכסה על היסוד הדתי. בשורת הגאולה הלאומית כאילו עומדת במרכזו. משה לא נשלח לבשר לעם את אמונת האל האחד ולבער אלילות מקרבו, אלא לבשר לו את בשורת הגאולה משעבוד מצרים. הגאולה הלאומית היא המוטיב השליט באגדות האלה. האל מתגלה כאלהי האבות, אלהי העברים, ששמע את זעקת עמו וירד להצילו. דבר זה שמש יסוד לדעה, שמשה יסד את אמונת-יהוה הלאומית, שרק בתקופת הנבואה הספרותית עלתה לדרגת אמונה אוניברסלית. משה בשר את האמונה באל היכול לעזור לעמו „גם בארץ מצרים“ — זאת היא הדעה הרווחת. אולם באמת אין האגדות האלה כוללות אמונה באל „לאומי“. הן טבועות במטבע הכללי של אמונת-התורה: אמונה באל-עולם, שגלה חסדו לעם נבחר. ודוקא האגדות האלה הן האפיניות ביותר לדרגה דתית זו. הגאולה הלאומית היא תכלית הנפלאות, שנעשו במצרים. אבל עם זה יש באגדות ההן עוד מוטיב שליט: מלחמה בין אלהי ישראל ובין העולם האלילי הממרה באלהים. הנביא לא נשלח ליעץ לעם איך להחליף מן השעבוד למצרים ואלהיה בעזרת אל חכם היודע תחבולות מגיות. הוא נשלח להוציא את ישראל ביד רמה, „בורוע נטויה ובשפטים גדולים“ (שמ' ו' ז' ד'). מול שבטי-ישראל עומדת מלכות-עולם אלילית. והגאולה היא נצחון על מלכות זו. ואף סירובו של פרעה לשחרר את השבטים המשועבדים נתפסת

³⁶ גרסמן, בספרו הנזיל, ע' 21, 442 ואילך.

כאצבע אלהים. האל חפץ להודיע את כחו בעולם, למען ידעו „כי לה' הארץ“ (שם' ט', כט), כי אין כמוהו (ח' / ו; ט' / יד), למען יספרו את שמו בכל הארץ (ט' / טו; עיין גם ז' / ה, יז; ח' / יח; י' / ב; י"א / ט). הוא מחזק לב פרעה לרדוף אחרי בני ישראל, כדי להכבד בפרעה ובכל חילו, וידעו מצרים כי הוא אלהי יהוה (י"ד / ד, יז, יח). כמו כן האל שולט בכל הטבע כולו שלטון יחיד. הוא אלהי הטוב וגם אלהי הרע: אלהי הדבר והמגפה וכו'. מלבד זה גם באגדות אלה אין, כמו שכבר הטעמנו, כל מתח בין יהוה ובין האלים. פרעה ומלכותו הם כאן סמל הגאווה האלילית והבטחון האלילי לא באלים רבי-שלטון, אלא בכח האדם ובחכמתו, כסנחריב ומלכותו ביש' י' / ה—לד; ל"ו / יח—לו, לה, כמלכות בבל ביש' י"ד, יג—יד; מ"ז / ח—טו; דנ' / ד, כו; ה' / כג, כמלכות צור ביחו' כ"ח, ב—יט. המערכה הזאת אינה מלחמה בין אלים „לאומיים“, אלא מלחמת אלהים במרי האדם האלילי. ופרעה אף מכיר ביהוה ונכנע לו מזמן לזמן (שם' ח' / כא, כד; ט' / כו, כח; י' / יא, טו, יז, כד; י"ב, לא, לב, השוה י"ד, כה). בזה מתבטאה כמין מגמה כבושה כלפי אוניברסליזמוס. ואף-על-פי שלמגמה זו לא נתן כאן תוקף, והיא גברה ועלתה רק באמונה הנביאית, ברור, שיהוה הוא גם באגדות אלה אל עולם ואל אחד, למרות המטרה הלאומית המיוחדת של פעולתו.

ולא זו בלבד אלא שבאגדה על מראה הסנה ועל האותות בישראל ובמצרים אנו מביינים, למרות רקעה הלאומי המובהק, לא רק את רעיון האל האחד, אלא גם את הסתמלות מהותה הפנימית והשרשית של האידיאה הישראלית: הויה אלהית על-מגנית ועל-מיתולוגית, רצון אלהי עליון. ודוקא באגדות האלה, שיש בהן כמין מגע-תחומים עם האלילות, אנו רואים כמעט בחוש את המעבר מאלילות ללא-אלילות. כבר ראינו, שלמרות כל הדמיון החיצוני לאגדות-הקוסמים האליליות יש כאן לפנינו יצירה חדשה במהותה. האל אינו מגלה רזי-כשפים למשה. משה הוא לא מכשף, אלא נביא-שליח. הנפלאות אינן להטים, אלא אותות. אותם המעשים עצמם הם „להטים“ בידי החרטומים ו„אותות“ בידי משה: מן הלהט כאילו צץ ועולה האות. גם האות גם השליח משמשים סמל לאידיאה חדשה: רצון אלהי עליון שולט בעולם. ברור, שהסמליות הזאת היא לפי מלוא-שגרה, לא לאומית, אלא עולמית, דתית-מטפיסטית. באגדת הסנה, המספרת על שליחת נביא לגאול את ישראל, טבועה איפוא עדות גם על נצנוצה של אידיאה דתית חדשה. הבשורה הלאומית שמשלה לבושה לבשורה דתית.

ואמנם, „יהוה“, „אלהי העברים“, אלהי אבותיהם. אינו ידוע בשמו לא לישראל ולא לנביאי, וגם לאבות לא נודע בשמו. הוא איפוא לא אל לאומי, אלא אל חדש, שמשלה בשרו לעולם. הרבה השערות הביעו החוקרים בביאור השם יהוה, וכן הרבו לחקור בשאלה, אם היה השם הזה ידוע גם בעמים אחרים (כשמות אל, אלהים, עליון, שדי וכו'), אם לאו.

87 כידוע «מצאו» את השם יהוה (יהו, יו) בהרבה מקומות, בבבל, בסוריה, בערב וכו'. על הנסיונות הישנים לזהות את השם אומר אולברייט (שם, ע' 164), שאין שום חוקר בן-סמך מאמין בהם עוד. מרגליות מוצא זכר לשם האל בשם הליהיני «אשיה», שלדעתו הוא «יאשיהו» הוא «יואש», והוא מניח, שבערב היו עובדים לאלהות בשם יהו או יה. עיין: Margoliouth, The Relations between Arabs and Israelites etc. (1924), ע' 20—21. (הוא מזכיר עוד שני שמות, שיש בהם אולי הצירוף יהו: עוריה, יהרם). על יסוד קלוש זה יש מניחים, שבשכני-ישראל

אולם לא לביאור השם ולא למוצאו אין ערך מכריע. מה שידוע לנו בכירור ובלי כל פקפוק הוא ערכו של השם הזה למן היום, שהגה אותו משה לפני שבטי-ישראל. השם יהוה נעשה בישראל בכל הדורות סמל לרעיון האחדות. את אמונת האחדות מסמל שם זה בכל הספרות הישראלית וגם בספרות הנביאית. „יהוה הוא האלהים“, הוא האחד-העליון. סימן שהוא קשור קשר-שרש ברעיון היחוד. ועם זה הוא „קדוש ישרא-ל“. הוא אלהי ישראל, וישראל הוא עמו. היסוד הלאומי והדת-העולמי מאחדים כאן יחד. זה היה הסמל, שיצר משה לבשורתו הדתית החדשה.

לפי האגדה המקראית הביאו הנפלאות הגדולות, שנעשו במצרים, את ישראל לידי האמונה בה' ובמשה עבדו. אבל המהלך ההיסטורי של המאורעות היה בודאי זה, שהאמונה באל, שנראה למשה ושלחו להודיע להם את שמו, היא שהאירה את קורות שבטי-ישראל במצרים באור האגדה הנפלאה. האידאה הדתית החדשה היא שהיתה בראשית. באיזו מדה גרם כאן כח החזון הגאוני של משה ובאיזו מדה גרם גורלו של העם הנענה, ששוע לגואל, לא נוכל לדעת. אבל האידאה הדתית החדשה נאחזה מיד באותה הספירה המיוחדת, שבה עתידה היתה לגלם את פעולתה בכל הדורות: הספירה של ההיסטוריה האנושית. היסוד הלאומי גופו נעשה בסיס להתגלמותה של האידאה החדשה. בכח אינטואיטיבי נפלא קובע הנביא-השליח הראשון את מגמת פעולתה של האידאה, שנצנצה לו בחזון. האל לא הופיע ליסוד לו מקום פולחן, לקדש לו בעלי-ברית במלחמת גורל-חיינו במערכת כחות ההויה. הוא לא קדש לו כהן ורב-מג. הוא קדש לו שליח וצוה עליו לבשר רצונו לאדם. יותר מזה: בעצם התפיסה הזאת של קדוש הנביא-השליח התבטאה כאילו בסמל אחד כל מהותה של האידאה החדשה. משה הוא לא רק לא כהן ולא רב-מג, אלא גם לא חכם חוקר-רזים בסגנונה של האלילות. הוא לא הלך המדברה כדי לצפות במסתרי

קבלו את שם האל ואת עבודתו מדרום-ערב. עיין: Meek, Hebrew Origins (1936) פרק ג' (עיין בקרתו של פייגין: ראשית העברים, ספר השנה ליהודי אמריקה, תרצ"ח, ובתפיס מיוחד, ע' 19); Garstang, The Heritage of Solomon (1934) ע' 156-158. נגד כל אלה עומדת העדות של שמי' ג', יג-טו, שהשם לא היה ידוע בישראל לפני משה. (עיין למעלה, הערה 6). ועדות זו היא המכרעת, מאחר שהיא סותרת לדעה המקובלת במקרא על קדמות עבודת יהוה, ולפיכך נגנו בה בהכרח זכר היסטורי. יתכן, שהיתה קיימת עבודת אלהות, שנקראה בשם יו או בשם דומה לזה, והיתה עבודת הירח. אבל בין שם זה ובין שם אלהי משה יש רק דמיון מקרי (השוה דבריו של Bauer ב 1933, ZAW, ע' 92-94). מן הספור בשמי' ג', יג-טו; ו', ב-ג יש ללמוד, שמשם סמל את האידאה הדתית החדשה בשם חדש. אין זה אלא דבר טבעי ביותר. אולברייט (שם, 164-165) מזכיר שמות אמוריים ובבליים עתיקים, המביעים את מדת האלהות כמהוה, כיוצרת הויה (השוה למעלה, הערה 32). אין איפוא יסוד להרחיק את האמור בשמי' ג', יג-טו. בענין ביאור השם. משה יצר שם המביע את נצחיות האל, את היותו בלתי נברא: «אהיה אשר אהיה», «אהיה» «יהוה» (= יהוה, הוה תמיד). בסמל זה נשלל יסוד היסודות של האלילות: התיאוגוניה. כי הפעל «היה» יש לו בלשון המקרא גם משמעות של מציאות, עיין, למשל, ברי' א', ג, ה, ז; דב' ד', לב; יש' מ"ח, טז; עוב' טז; קה' א', ט ועוד. (נגד בובר, Königium, ע' 84; מושג ההתהוות קשור קשר פנימי במושג המציאות). מכל מקום לא ביאור השם מכריע, אלא-אפיה של היצירה כולה, שמפעל משה שמש ראשית לה.

עולם ולבקש נתיב אל האלהות. לפי האידיאה של האגדה הוא לא הכיר את האלהות הנעלמה, ולא גלה לאדם דרך-התאלהות וגאולה ושביל העליה אל סתר-חביונה. אלא האלהות „ירדה“ אליו, אל האדם, נתגלתה אליו, והוא הסתיר פניו, בחרה בו, בערל השפתיים, נגד רצונו והטילה עליו שליחות. הפעולה האלהית בקרב האדם היא ראשית החזון הזה על קדוש השליח. לא אלהות טמירה הוכרה, אלא רצון אלהי הפעיל שליח. האל הופיע לאדם כגואל ומושיע, כאל נאמן לקיים ברית לשומרי דברו. מן האדם דורש האל הזה אמונה ואמון. לא מלחמת-גורל מיתולוגית, אלא המלחמה בקרב האדם על האמונה הזאת היא מלחמת האל החדש. לאסור את המלחמה הזאת נשלח השליח.

את בשורת האל העליון, אשר לו כל הארץ, ולו השלטון על עולם ומלואו, והוא אדון הנפלאות, ואשר נראה לו במדבר וגלה לו את שמו, הביא משה אל שבטי-ישראל. בשם האל הזה אחד אותם והבטיח להם גאולה ונחלת ארץ. קורות נבואתו ופעולתו של מוחמד בין שבטי-ערב אחרי הרבה מאות שנים מראות לנו באיזו מדה עשויה היתה אידיאה דתית להלהיב את נפשם של שבטים מאותה הספירה התרבותית. האל הוא אחד — זהו כל מה שבשר מוחמד. והבשורה הזאת של הנביא-השליח הטילה אש בין שבטי-המדבר והיתה סבה למאורעות היסטוריים כבירים. ולהלן: גם בשורה זו היתה דתית ורק דתית לפי מהותה. אבל לבשורה זו היו תוצאות לאומיות-מדיניות עצומות. בכחה נוסדה מלכות ערב הגדולה. מעין כך היה מהלך המאורעות בראשית תולדות ישראל. לא כריתת ברית-שבטים בשם אל לאומי יחיד למפעלו של משה ערך היסטורי-עולמי. ולא ההצלחות המדיניות של השבטים רוממו את האל הלאומי. ההצלחות הריאליות היו סוף סוף ועומות מאד. בשורתו של משה היתה בעיקרה דתית, אלא שהיא נתקשרה במטרה לאומית מפורשת, יותר מאשר זו של מוחמד. משה הלהיב את השבטים קודם כל בבשורת האל העליון, אדון כל הארץ הנעלם, שאיש לא ידע את שמו, שנתגלה לו במראה-פלאים במדבר. אבל בזה היתה קשורה הבשורה הלאומית: האל שלחו לכרות עמהם ברית ולקחתם להיות לו לעם, והוא יהיה להם לאלהים (שמו' ו' ז). רק בשורה דתית חדשה זו היא שעשתה את קורות השבטים ל„אותות“, לעדות על האמונה באחד, והיא שעטרה אותן זוהר אגדי. והיא גם שעשתה את תלאותיהם ל„נסיונות“ ואת קוצר רוחם ואת רפיון רוחם למרי ואי-אמונה. היא שהפכה את תולדותיהם לדרמה דתית מיוחדת במינה בקורות העולם.

המהפכה המונותיאיסטית

העדויות על המהפכה המונותיאיסטית. הפילוסופיה ההיסטורית של המקרא קבעה בשיטתה את חטאת ישראל ומריו באלהים, ליד אמונת ישראל באלהים ודבקתו בו, כלל גדול, כדי לבאר את תולדות ישראל הריאליות, שלא התאימו לצפיות הדתות-הלאומיות. מתוך חטא האלילות, קודם כל, היא מבארת את המפלוגות המדיניות ואת החורבן. על הערכתה ההיסטורית של עדות זו ועל משמעותה כבר עמדנו במקום אחר³⁸. אולם גם המסורת המקראית מיחדת את התקופה הקדומה, תקופת הנדודים במדבר, ומפרידה בינה ובין תקופת האלילות, אף-על-פי

שגם בה היא רושמת סטיות אליליות. בכמה מקראות הובעה הדעה, שישראל זנו אחרי עבודת האלילים רק אחרי שבאו לארץ כנען. ביהושע כ"ד, לא; שופ' ב' ז ואילך נאמר, שישראל עבדו את ה' כל ימי יהושע וכל ימי הזקנים, ורק אחרי שמת כל הדור ההוא התחילו לעבוד אלהים אחרים, "מאלהי העמים אשר סביבותיהם". לפי ש"א י"ב, ט חלה ראשית הזנות אחרי האלילות סמוך לתקופת שלטונו של סיסרא בישראל. לפי מל"ב י"ז, ח חטאו ישראל בזה, שהלכו בחקות הגויים אשר הוריש ה' מפניהם. בדב' ל"א, טז ואילך, כט נבא משה, שאחרי מותו עתיד העם לסטות אל אלהי נכר הארץ, אחרי שיאכל וישבע מטוב הארץ. לפי דב' ל"ב, טו ואילך עתיד ישראל לעזוב את אלהיו אחרי שישמן בארצו. לפי יר' ב', ב היתה תקופת המדבר תקופת חסד נעורי ישראל ואהבת כלולותיו. לפי הושע ט', י מצא יהוה את ישראל, "כענבים במדבר", ורק כשבאו לבעל פעור נטמאו בעבודת אלילים. גם לפי המסורת של ס"כ חטאו ישראל באלילות רק בשעה שנפתו אחרי בעל פעור בסוף ימיו של משה (במ' כ"ה, ג ואילך; ל"א, ב ואילך. גם ביהושע כ"ב, יז נזכר רק "עוון פעור"). לעומת זה מסופר בס"א, שישראל עשו עגל זהב במדבר מיד אחרי מעמד הר סיני (שמ' ל"ב). אולם עבודת העגל מדומה, מצד אחד, כעבודה לכבוד האל אשר הוציא את ישראל ממצרים, והחג הוא, "חג ליהוה" (שם, ד—ה), ומצד שני — כעבודה פטישיסטית (א, ד). בכל אופן אין מעשה העגל מדומה כעבודת אל נכרי. עד שבאו ישראל לשטים-פעור אין גם המסורת המקראית יודעת איפוא לספר עליהם, שעבדו כמדבר לאלהי נכר. ועבודת בעל פעור היא אפיוודה קצרה. מלבד זה נזכרה בס"כ גם זנות ישראל אחרי, "השעירים", שהיו זוכחים להם על פני השדה (ויק' י"ז, ז). אבל עבודת, "השעירים" אינה עבודת אלהי נכר מסוימים בשם ופולחן יי.

ולפי זה רשאים אנו לומר, שהמסורת שבתורה ובנביאים רואה את התקופה הראשונה של תולדות ישראל, עד תקופת השופטים, כתקופה מונותיאיסטית. שבה לא עבדו ישראל לאלהי הגויים. התורה מספרת הרבה על מריו של דור המדבר. אבל מריו הוא לא חטא עבודת אלילים, אלא — קשיות עורף, חוסר אמונה, מסה ומריבה ותלונה. והרקע של המרי הזה הוא: משכן כבוד יהוה בישראל. באש, בענן, באהל האל הולך במחנה ישראל. הוא עושה בקרבו תמיד נפלאות גדולות. וזהו עצם מהות החטא והמרי: למרות הכבוד הזה והנפלאות האלה, אין העם בוטח באלהיו. ההנחה היא: ברית עולם כרותה בין ישראל ובין האל, ועל ישראל לשמור את הברית ולהענש על הפרתה. התגלות האל בישראל לעשות נפלאות ואף התגלות כבודו כדי להעניש אותם אינה היא גופה אלא סמלה הנאצל של הברית עם יהוה. העם רצה לשוב מצרימה, החלונן על התלאות, רב עם הנביא על המים ועל הבשר, בכה לדברי המרגלים, אבל לא אמר להמיר את אלהיו ולעבוד לאלהי הגויים. הוא נגף ונענש — ומקבל מרות אלהיו ונביאו. על דור המדבר נגזרה הגזרה למות במדבר לא על חטא האלילות.

89 תוכחתו של יחזקאל (כ, ז ואילך), שלפיה עבדו ישראל לאלילים במצרים (גם אחרי שיהוה נודע להם) ובמדבר, אין לה איפוא כל יסוד במסורת העתיקה. זוהי תוכחה סכמטית דומה לתוכחה הכרוכה בה, שישראל חללו במדבר את השבתות «מאד» ושבגלו זה בקש האלהים לכלותם.

הפילוסופיה ההיסטורית של המקרא החושבת בדרך כלל את תקופת השופטים והמלכים לתקופה של סטיה מתמדת אל האלילות הטעתה את חוקרי תולדות ישראל לחשוב, שהמונתיאיזמוס המוחלט נולד רק בתקופת הנביאים-הסופרים ושהעם הישראלי היה עד חורבן הבית בכללו עם אלילי. אבל האמת ההיסטורית נכרת ביחוד מן הספורים על חטא האלילות של ישראל במדבר. מעשה העגל נחשב לחטא העם כולו, ובגללו חפץ האל להשמידו. אבל באמת נענשים על החטא רק, "כשלת אלפי איש" (שמ' ל"ב, כח). חטא שטים-פעור נחשב גם הוא כחטא העם כולו. אבל משה מצוה לשופטים: "הרגו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור" (במ' כ"ה, ה). "הנצמדים" היו איפוא רק חלק מן העם. החטא הוא פרי נכלי מדין ומואב ונשיהם, והעם מחרים את מדין בגלל זה (במ' כ"ה, טז—יט; ל"א, א ואילך). משפטו של המקרא עומד איפוא על ההנחה, שהעם כולו אחראי לחטא חלק ממנו, ולפיכך חטא החלק נחשב כחטא הכלל. ביהושע כ"ב, יז—כ הושווה בנין המזבח של שבטי עבר הירדן ל"עון פעורי", ונאמר בפירוש: "אתם תמרדו בה' היום, ומחר אל כל עדת ישראל יקצף", ולהלן הובאה שם ראייה ממעל עכן, שבגללו היה הקצף, "על כל עדת ישראל".⁴⁰ העם חייב לבער את חטא האלילות מקרבו, ואם אינו עושה זאת, הרי זה מעל באלהים. לפי תפיסה זו ישראל הוא עם בריתו של יהוה, ולפיכך כל העם ערב לקדושת הברית. העונת העם על חטא האלילות של חלק ממנו נובעת מתוך הברית, שכרת עמו האל האחד. זאת אומרת, שגם לפי הפילוסופיה ההיסטורית של המקרא רובץ, אמנם, חטא של אלילות על העם, אבל העם בכללו לא היה מעולם עם אלילי: ישראל לא כרת מעולם ברית עם אל מאלהי הגוים או עם אל עברי עתיק. וביחוד—בתקופת המדבר, בשעה שיהוה היה מתהלך בתוך מחנהו.

באגדה המקראית משה הוא איפוא לא רק הנביא-השליח הראשון. לא רק האיש הראשון המודיע את שם יהוה, לא רק איש-ריבו הראשון של העולם האלילי (המסומל בפרעה וחרטמויו), אלא גם האיש הראשון, שעמו בא לעולם חטא האלילות, ביחוד בתור חטא לאומי. בספורי התורה שלפני הספורים על משה אין "חטא" כזה, היינו: חטא, שנערכת מלחמה בו ושנענשים עליו. רקע החטא הזה הוא: עם מונותיאיסטי, הנענש קשה על כל סטיה אלילית המתגלה בתוכו. בספורים על האלילות בתור חטא לאומי טבועה איפוא עדות היסטורית על התהוות העם המונותיאיסטי. ומכיון שהחטא הזה מופיע עם משה, הרי זאת אומרת, שבימיו חלה התמורה הגדולה: הוא שכרת את הברית בין שבטי-ישראל ובין האל האחד והוא שעשה את ישראל לעם מונותיאיסטי הנענש—ורק הוא לבדו—על עבודת אלילים.

דוגמאות היסטוריות. מתוך אמונה שטחית-משובשת בתורת-ההתפתחות יכולה דעה כזו להראות כמתנגדת למהלכה הטבעי של ההיסטוריה. אבל באמת הרי קרו תמורות דתיות גדולות כאלה לא פעם. בימי מוחמד היו שבטי ערב עדיין אליליים בהחלט. היהדות והנצרות הספיקו להשפיע על קצתם השפעה כל שהיא. אבל השבטים בכללם דבקים היו באלהיהם ובמקדשיהם, ואת נבואתו של מוחמד פגשו

⁴⁰ ובאמת, אף-על-פי שעכן לבדו חטא ובסתר, אומר ה' ליהושע: «חטא ישראל וגם עברו את בריתי וגם לקחו מן החרם וגם גנבו וגם כחשו וגם שמו בכליהם» וגו' (יהושע ז', יא ואילך). וכן מצינו, שעל חטא קרח בקש ה' לכלות את כל ישראל (במ' ט"ז, כ—כג).

באיבה, ואף בני-שבטו התנכלו לו להמיתו. אולם במשך זמן קצר של עשרים שנה חולל מוחמד מהפכה דתית עצומה בקרב בני-עמו. בסוף ימיו שבטי-ערב נוהרים אליו ומקבלים את דתו. שליחיו עוברים בארץ, הורסים את מקדשי-האלילים ושוברים את פסיליהם. במותו כבר יש צבא רב של מוסלמים קנאים ונלהבים היוצאים ליהרג על אמונתם ולהפיץ את דתם בארצות רחוקות. ולאילולת הרי לא שב העם הערבי עוד לעולם. ואחר-כך התחוללה מהפכה כזאת גם בחיי כמה וכמה עמים, שקבלו את האיסלם באונס או ברצון. התפשטות הנצרות היתה הרבה יותר אטית ומודרגת. אבל גם הנצרות הרי חוללה בחייהם של כמה עמים, שקבלה בגורת מלכיהם, מהפכה דתית עמוקה, שנתבצעה בזמן קצר ושרשה מקרבם את האלילות לעולם. והנה שדה פעולתם של האיסלם והנצרות היה הרבה יותר רחב מזה של משה. האיסלם והנצרות פעלו שניהם בין עמים, שהיתה להם תרבות אלילית מגובשת ואיתנה, שנשענה על בתי-מקדש ומעמדות של כהנים (או שבטים בעלי זכויות דתיות מיוחדות) ושהיתה קשורה גם במשטר החברותי-המדיני הקיים. מלבד זה היה שדה פעולתם ארצות רחבות ידים, פעולתם הדתית שאפה להתפשט בתחומים אתניים וגיאוגרפיים מסוימים. האיסלם שאף תחלה לכבוש את שבטי-ערב ואחר-כך – את ארצות הכבוש של צבא ערב. הנצרות שאפה תחלה לכבוש את העם היהודי, שבאותו זמן היה כבר מפוזר בכל הארצות. ואחר-כך בקשה להכניס תחת כנפיה את כל הגוים. היקף בשורתן של הדתות האלה היה איפוא עצום. תעודה מעין זו עמדה גם לפני אחנאנתון. הרפורמה של אחנאנתון יכלה להשען על השלטון הכביר, שהיה לפרעה, „האל הטוב“, בארץ מצרים. אבל נגדה עמדה מסורת איתנה, עמדה כהונה אדירה ומגובשת, מרוכזת במקדשים עשירים. לא כן בשורתו של משה. תחום פעולתה היו שבטי רועים נודדים, שגרו על אדמת מדינה נכריה, שלא הספיקו להשתרש בה. בתרבותם ובאמונתם הדתית עלתה תערובת של השפעות תרבותיות שונות. אבל מרכזיות-תרבות קבועים ואיתנים לא היו להם. היו אמונות, אגדות, נימוסים וכו', אבל מקדשים עם ארגוני כהנים בעלי מסורת ושלטון לא היו. וגם ארגון מדיני לא היה להם. ולא עוד אלא שאף העם גופו עדיין לא היה קיים. היו שבטים עבריים גדולים וקטנים, שהקשר ביניהם היה רופף, ושלא נתגבשו עדיין ליחידה אתנית. במצרים אחד אותם גורל משותף: השעבוד. האגוד הדתי-הלאומי, שיצר משה, הוא שגבש את העם. אולם ביסודה היתה ברית-השבטים אגוד חפשי של מאמינים. נספחו אל הברית כל אלה, שהאמינו וקבלו את בשורת האל החדש. לא היה לא תחום אתני ולא תחום גיאוגרפי או מדיני קבוע מראש. שאותו בקשה הבשורה לכבוש. בנגוד לנצרות ולאיסלם לא היתה בבשורתו של משה נטיה של מסיסה. נטיה כזאת מתגלה באמונה הישראלית רק בדורות האחרונים של תקופת בית שני. משה נשלח לעשות את „ישראל“ לעם יהוה. יותר נכון: הוא נשלח ליצור עם, שיהוה יהיה לו לאלהים. את תעורתו מלא עם שיצר את ברית שבטי-ישראל על בסיס האמונה באל האחד. ערך היסטורי עצום היה לבשורה החברותי-הלאומית, שנכרכה בבשורה הדתית. לברית-השבטים הדתית נקבעה גם תעודה חברותי-לאומית: האחד, הפדות מן השעבוד, כבוש ארץ כנען. זה היה שדה-פעולתו החברותי של האל, שנתגלה לנביא-השליח.

חורבן אמונת-האלים הישראלית הקדומה

מתוך הספרות המקראית. גם בחלקיה העתיקים ביותר, אין אנו יכולים ללמוד בדיוק ובבירור מה היתה צורתה הראשונית של בשורת משה: כיצד נסח את בשורתו ובמה גבש אותה. כבר אמרנו, שהספרות המקראית כולה, אף בחלקיה הקדומים ביותר, היא גופה פרי התמורה הדתית העמוקה, שהתחוללה בקרב שבטי-ישראל בימי קדם. לא זו בלבד שהיא רואה כולה את עולם הגויים כעולם בלי אלים, אלא שגם מיתולוגיה אין בה, לא נכרית ולא ישראלית. אף באגדות העתיקות ביותר, שהן בית חבורה של האמונה הישראלית עם האלילות הקדומה (בר' א'—י"א), באה תמורה כבירה: החומר נטבע במטבע חדש, ורק רסיסי-מיתוס נשתקעו בו. ויותר מזה: אין בספרות זו שום מלחמה לא באמונת האלים ולא באמונות המיתולוגיות. יש מלחמה בעבודת „אלילים” ושעירים וצבא השמים. אבל אין מלחמה באלילות המיתולוגית: לא נאסרה האמונה באלים ולא הוכחשו ספורי המיתוס האלילי. זאת אומרת, שספרות זו מעידה על חורבנה של האלילות העברית-העתיקה, אבל אינה מספרת לנו את תולדות החורבן: את פרטי המלחמה, שהביאה לידי חורבן זה. פרשת המלחמה הזאת נעלמה איפוא מאתנו, ולא נשאר לה זכר.

כי בדרגה הראשונית של התגלות האמונה החדשה היתה ודאי מלחמה כזאת. היתה מלחמה עם האמונה באלים ובמיתוס, אלא שאין אנו יודעים, כיצד נתנסחה, ואיך הובעה. יש להניח, שבהכרות רעיון האחדות — „יהוה הוא האלהים”, „יהוה אחד”, „ליהוה כל הארץ” וכיוצא באלה — היה כרוך גם משפט על אמונת האלים. הצווי „לא יהיה לך אלהים אחרים על פני” היתה לו בתקופה הראשונית ודאי משמעות ממשית ומלאה יותר בבחינת שלילת הפוליתאיזמוס והמיתוס מאשר בתקופה המאוחרת. הטפתו של משה כללה אולי גם מלחמת-דברים נגד תיאוגוניה, נגד הבחנת מינים באלהות, נגד האמונה במיתת אלים ותחייתם וכו'. ואם נעלמו מעינינו עקבות המלחמה הזאת, אין זאת אלא שהמערכה היתה קצרה ביותר והוכרעה מהר. דמות האל האחד כבשה את נפש האומה, וליד האמונה בו לא היה מקום לאמונה באלים. מצבת זכרון לתמורה העמוקה הזאת נשארה לנו בתולדות הדימונו-לוגיה הישראלית. יהוה כבש הכל, הוא היה אלהי הטוב וגם אלהי הרע, לו נתנה כל פעולה אלהית. האלים הקדמונים נהפכו מאליהם לצללים, ל„שעירים” חסרי-שלטון, או נתרוקנו מתכנם והנחילו „שמות” לאל האחד. הרשות האלהית הקדמונה נהפכה לרשות של „טואה” עמומה, ללא כח מזיק, ברשות אדון הנפלאות, השולט בכל המערכה, המושל בטוב וברע, באור ובחושך, ברוח ובמים, בחיים ובמות, השם „פקח או עור”, לא היה מקום למלחמת כחות אלהיים. האידיאה החדשה נתקה את שורש המיתוס האלילי, ולא היה צורך להלחם בו. את מקום הדרמה של המיתוס האלילי, של מלחמת אל באל על רקע ההויה העל-אלהית, ירשה הדרמה של פעולת הרצון האלהי העליון בקרב האדם, שהאמונה החדשה פתחה אותה בכה אינטואיטיבי עצום. יצירת הדרמה הזאת, ההיסטורית-המוסרית, בלעה את כל כחות-היצירה של האומה, ומפני זה גוע בה המיתוס מזליו, ויצירה מפליאה זו משמשת אף היא עדות-למפרע מונומנטלית לאותה התמורה הנפשית, שחלה בימי קדם בישראל ושהובישה בו את מקור חייה של אמונת-האלים המיתולוגית.

וגם בפנה זו יש מגע של דוגמא בין תולדות האמונה הישראלית ובין תולדות האיסלם.

הנצרות הרבתה להלחם במיתוס האלילי. היא התפשטה מעט מעט בעולם אלילי, שהיה גא על תרבותו. היא שאפה לכבוש את העולם האלילי הזה, ומלחמתה בו נמשכה מאות שנים. והיא נלחמה באמונותיו בדרכים, שכבשה לפניה הפילוסופיה היוונית. לא כן האיסלם. בקורת האלילות ואמתותיה תופסת כאן מקום מועט לערך. הטעמת האחדות היא העומדת במרכזו. בספורים על השמדת האלילות תיאור הריסת הפסילים והמקדשים הוא עיקר. התפיסה הפטישיסטית שלטת, ולרקע המיתולוגי נשאר רק זכר קלוש. התמורה המהירה, שהביא האיסלם בחיי שבטי-ערב, וההסתערות הצבאית של האיסלם על הארצות השכנות, שבאה מיד אחרי זה, לא הצריכו „אפולוגטיקה“ מפורטת. את התמורה, שבאה בחיי שבטי-ישראל על-ידי בשורתו הדתית של משה, עלינו לדמות לנו כדוגמת התמורה, שהביא האיסלם בחיי שבטי-ערב. המערכה נגד האמונה הישנה היתה קצרה ומכרעת. במקום מלחמת-דברים באה היצירה הדתית החדשה. מן האלילות העתיקה נשארו שרידים, ביחוד — בתחום הפולחן. תולדות התרבות מלמדות אותנו, שדוקא נמוסים פולחניים עתיקים קשה ביותר לבער, ואף אם ניטלו שרשיהם. בתקופה מאוחרת השפיעה האלילות של הסביבה על ישראל דוקא בתחום זה. נגד ה„אלילות“ הפולחנית והפטישיסטית הזאת מכוונת מלחמת הספרות המקראית. אולם המערכה המכרעת נסתיימה באמת בהשפעת אישיותו הכבירה של הנביא-השליח הראשון. במערכה זו חרבה אמונת-האלים המיתולוגית העתיקה, ושרידיה נבלעו באגדת האלהים החדשה, עם שניטלה מהם נשמתם האלילית.