

של רודולף. וזוהי בעצם קושיה שגם תורת התעודות לא ענתה עליה. למצוא סופר ואפילו עורך כה פרימיטיבי, שעם כל יראת הכבוד של הכתובים שלפניו, יצרף יחדיו את במדבר כ"ב, כ עם כ"ב, כב. תוס' וכו' יחלש מאוד אם נשער כי אין לפנינו צירוף של תעודות על-ידי המחבר. אם שרוב (אינטרפולאציה) של קטע לתוך חיבור קיים. המסורתי מטבעו, איננו חש לגורל רצף הסיפור, אלא דואג למתי עים איזו נקודה, חיוניות בעיניו, החסרה עיני בכתובים.

נמצא כי משלוש המסקנות שהעלינו כאפשריות לפתרון בעיית א אחת הכתובים, שתי האפשרויות הראשונות — בדבר תעודות מקבילות ודבר שימוש בתעודה עתיקה נפרדת על-ידי מחבר מאוחר — מתקבלות על הדעת. גותר לבחון את האפשרות השלישית, הלא היא המסקנה כי שולבה כאן אינטרפולאציה והיא שגרמה לניתוק רצף הסיפור.

ט

Habent sua fata libelli! — באותה שנה שבה הדפיס ולהאוזן בהכנת את המהדורה הראשונה של מחקרו על חיבור החומש וספרי נ"ר, והיושם בשני עמודים את השיטה השלטת להסבר תולדותיה של פרשת בלעם, בשנה פרסם קאליש מחקר ופירוש מפורט על פרשה זו, ספר שהיה יחד כימי דור אחד ואחר כך כמעט נשתכח.⁷³ בספרו חותר קאליש לדיהיבילי טאציה כפולה — של בלעם הנביא וכתוצאה ממנה של ספר בלעם. לטעם כך מעלה קאליש את המסורות המדרשיות הרבות על דמותו של בלעם

73 המחקרים כונסו אחר-כך לראשונה ב- I. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, 2es Heft: *Die Composition des Hexateuchs*, Berlin 1885
 74 M. M. Kalisch, *Bible Studies*, Part I: *The Prophecies of Balaam* (Numbers xxii—xxiv), or *the Hebrew and the Heathen*, London 1877
 על תולדותיו של חוקר מקורי נשכח זה ראה, S. Mannheimer, "Kalisch, Marcus M.", *The Jewish Encyclopaedia* VII, N.Y.-London 1907, p. 420
 כאשר כללו אותו בביבליוגראפיות שלהם, כמעט לא שמו לב לדבריו. בשנת 1901 חזר פולץ לעמדת קאליש בלי שהכירו. מבחינות מסוימות, אך לא בעיקר מסקנותיו, השפיע קאליש על נפיי-מודונה; ראה: A. Neppi-Modona, "Il libro di Balaam", *Città di Vita* 3 (1948), pp. 125—132

הודיות ונוצריות, ומטעים עד כמה שלטת בהן המגמה להוקיע את הנביא הזר ולתלות בו כל מום רע. לא כן היא דמותו המקורית של בלעם. מעיקרו אין הוא אלא נביא אמת שמזהיר מראש כי יאמר רק את אשר ישים אלהים בפיו, מואס בכסף ובוזה ומדבר נגד מלכים ולא יבוש. ומאחר שתיארה הפרשה כך את הנביא הזר, הרי שלטת בה תודעה של אחדות האנושות והכרה ביכולת הגויים לדעת את ה', כגון מלכיצדק הכנעני שהיה כהן לאל עליון. רוח זו של הומאניות בין-לאומית⁷⁵ אופיינית לימי האביב המפואר של עם ישראל, בתקופת דוד ושלמה, שבה נתחבר, לפי השערת קאליש, עיקרו של ספר בלעם.

מתוך הפרשה מבדיל קאליש את מעשה האתון (כ"ב, כב—לה), מבליט את הניגודים הענייניים בינו ובין הפיסקה הקודמת, דוחה את כל ניסיונות ההרמוניזאציה וקובע כי הפיסקה שורבבה לתוך הפרשה. מגמת הפיסקה היתה להשחיר את דמותו של בלעם. שולטת בה רוח היהדות של בית שני, היהדות המסתגרת, שביצירתה המשפטית הקימה חיץ בינה ובין הגויים. לפיכך אמנם תואר בלעם כמציית לדבר ה', אבל אם יצא נגדו מלאך בחרב שלופה, משמע שלבו לא היה טהור. הוא נתפתה בכסף וזהב לקלל את ישראל, ועל כן חרה בו אף ה'. את שרירות לבו הרעה של הקוסם איפיין המחבר הזה על-ידי הדימוי של עיוורון פיסי. אולם, מאחר שצריך בלעם אחר-כך לברך את ישראל, מחזיר אותו המחבר בתשובה. בלעם מודה על חטאו, אך במה חטא? ראשית כול — בהכותו את האתון והעיקר באי ראייתו; היא שהיתה בחלקה תוצאה ובחלקה עונש על תאוותיו השפלות.⁷⁶

בגישתו של קאליש ניכרת מגמה דרשנית, המבקשת לגלות ביסודות העתיקים שבתנ"ך רוח של אחווה ואנושיות בין-לאומית. גישה זו, שבוודאי גרמה אף היא להתעלמות מדעותיו, אחראית ככל הנראה לשתי נקודות חולשה בולטות שבעבודתו. בראש ובראשונה הפריז קאליש בהערכת רמתו הרעיונית של "ספר בלעם". נכון אמנם כי שולטת בספר אווירה בין-לאומית כלשהי. זהו עולם פתוח, בלי גבולות לאומיים: נביא מפתור בא למואב כדי להינבא על ישראל; גם אין תחומים של לשון ותרבות חוצצים בין העמים. אבל אין לומר שנעלמו כל הגבולות הלאומיים. הספר מניח כעיקרון את ייחודו של עם ישראל וקרבתו המיוחדת אל ה'. בתיאורו ההיסטורי יש יחסי ניגוד בין מואב לישראל שעתידים להסתיים במרחץ דמים במואב (כ"ד, יז).

75 קאליש, שם, עמ' 34—35.
76 קאליש, שם, עמ' 139—140.

ובמה שנוגע לאוניברסליזם של אמונת ה', נכון אמנם שהוא מונח ביסוד הספר; אבל, וזה העיקר, אין זה האוניברסליזם הנבואי הנשגב המבשר את קץ האלילות ואת ייחוד עבודת ה' על-ידי הגויים; אלא זהו אוניברסליזם אלי ל', לפיו זוכה אלוהות להכרה בין-לאומית בזכות כוחה בעניין מסוים, בייחוד בזכות כוחה המאנטי-נבואי. האנאלוגיה היוונית, של המנבאות הגדולות של אפולון וזבס, מתבקשת מעצמה. בעצם אין הדרישה בה' על-ידי בלעם שונה הרבה מדרישת אחוזה בבעל זבוב (זבול) על-ידי כוהניו שבעקרון. שנית: נראה לי כי החמיץ קאליש את משמעות מעשה האתון. בוודאי שאין למנות בין חטאיו של בלעם את הכאת בהמתו. פרט טפל זה חורג לא רק מן האינטרס של הפרשה, אלא גם מכלל המושגים המקראיים. הידועים לנו בדבר היחס אל בעלי חיים.⁷⁷ אבל העיקר: היכן נרמזה בכל מעשה האתון תאוות הבצע של בלעם? ומה הקשר בין מצבו האומלל של האיש אובד העצות, אשר בהמתו מתעללת בו, ובין עיוורונו המוסרי?

נראה כי מבחינות אלה סטה קאליש מדרך הפשט. ברם, הסטייה הזאת איננה גורעת מזכותו. בפירושו העצמאי הקדים קאליש בשני דורות את שיטת תולדות המסורת, שכן השכיל להסביר את הניגודים הקיימים בתוך "ספר בלעם" על-פי התמורות ביחס אל הנביא מפתור עם חלוף הדורות.

באופן בלתי תלוי הלכו בדרכו של קאליש עוד שני חוקרים. פולץ, בשנת 1901,⁷⁸ חילק את הפרשה בין שלושה מחברים: ס"י, לפיו לא הלך בלעם לקריאתו של שתי המשלחות ונענה רק להזמנתו של בלק (פירוש ולהאוזן לכ"ב, לו); ס"א, לפיו התיר הקב"ה לבלעם ללכת כבר בקריאה הראשונה (כ"ב, כ); וסיפור שלישי, לפיו נהג בלעם בניגוד לרצון ה'. לסיפור משנה זה שייך מעשה האתון (כ"ב, כב—לה) ובו מתחיל בלעם ללבוש את דמות "הרשע" של היהדות המאוחרת. הולצינגר, שהיה כמדומני היחיד ששם לב לדברי פולץ, טען נגדו שאין במעשה האתון לשונות מאוחרים וגם המונח שטן המופיע בו (כ"ב, כב, לב) אינו זה של היהדות המאוחרת. באמת משמעות שטן במקומנו היא עיכוב, מכשול ומניעה, כמו בשמואל א כ"ט, ד;

⁷⁷ ראה על כך מדרש במדבר רבה כ', ט"ו: "וכי דיקון (כלומר: משפט) של אתון בא מלאך לבקש מידו? אלא אמר לו, מה האתון שאין לה זכות ולא ברית אבות נצטויתי לתבוע עלבונה מידך, אומה שלמה שאתה מבקש לעקרה, שיש לה זכות וברית אבות, על אחת כמה וכמה".

⁷⁸ פולץ (לעיל הערה 61). המאמר הזה נעלם כנראה גם מעיניו של רודולף, תלמידו של פולץ, שטיפל בהרחבה בפרשת בלעם.

מלכים א ה', יח; י"א, יד, כג, כה. אבל ייתכן שלא במקרה נופל השם דווקא על מלאך בעל חרב. מיעוט ידיעותינו על האמונות האנגלולוגיות בתחילת בית שני מונע אותנו מלהשתמש במונח זה כאמצעי לקביעת זמן הפיסקה. ועוד יותר מעכבת אותנו העובדה, כי בכל ימי הבית השני היתה האנגלולוגיה, וממילא גם הדימונולוגיה, נושא למחלוקות חריפות.⁷⁹ במה שנוגע ללשון הפיסקה, אין היא חסרה מלים יחידאיות וגם זרויות, מה שמעורר ספק האם המחבר, שאמנם כתב בסגנון עברי קלאסי, גם דיבר עברית חיה.⁸⁰ עמדה דומה ביותר לעמדת קאליש הביע להר בשנת 1927.⁸¹ אולם גם הביקורת הלגלגנית שביקר את החלוקה לתעודות לא נתנה לדעתו מהלכים בקרב החוקרים.

7

סקירת יחסה של המסורת המקראית והבתר-מקראית כלפי בלעם עשויה לאשש את דעותיהם של קאליש, פולץ ולהר. מוזר הדבר שגריי, אשר קיבל מקאליש סקירה כעין זו ואף שיכלל אותה בכמה פרטים,⁸² לא ראה עד כמה היא מערערת את תורת התעודות. ב"נאומים" מתואר בלעם, כפי שכבר ראינו,⁸³ כמי שעומד בדרגה נבואית

79 ראה א. רופא, "המלאך" בקהלת ה, ה לאור נוסחת ויכוח חכמתית", ספר ח. א. גינזברג (ארץ ישראל י"ד), ירושלים תשל"ח, עמ' 105—109, והספרות הנזכרת שם.

80 יחידאיות הן כאן המלים: "משעול" (פס' כד); "ההסכן הסכנת" (במשמעות עומדת: האם הייתי רגיל — פס' ל); "רגלים" (פס' כח, לב, לג. מלה זו מופיעה במקרא רק עוד פעם אחת, בשמות כ"ג, יד); "ירט" (פס' לב, וראה איוב ט"ז, יא; היש לקשרו עם האכדית *narāṭu* — "למנוע"?). כמו כן יש כאן שלוש זרויות: "ואפס" (פס' לה) — העברית המקראית אומרת "ואך", "ואולם" או "אפס"; "להטותה הדרך" (פס' כג) — נט"ה בהפעיל משמש לגבי הפעולה ההפוכה, של נטייה מן הדרך, כמוהו כ"סור" — העברית המקראית היתה משתמשת כאן ב"להשיבה הדרך" או מעין זה; "אולי נטתה מפני" (פס' לג) — למרות פירושו המבריק של הרשב"ם, המבחין בין "מפני" ו"לפני", נראה לי כי יש כאן שימוש של "אולי" במשמעות של "אלולי" או "לולי".

81 M. Loehr, "Bileam, Num 22, 2—24, 25", *Archiv für Orientforschung* 4 (1927), pp. 85—89.

82 גריי (לעיל הערה 29), עמ' 319 ואילך.

83 לעיל עמ' 26—30 והערה 44.

עליונה. הוא "שתום עין" (היינו בעל עין פקוחה למרחוק), הוא "שומע אמרי אל, יודע דעת עליון וחווה מחוזה שדי" (במדבר כ"ד, ג-ד, טו-טז). הווי אומר: יש בו כוחות נפשיים מיוחדים המכשירים אותו לדעת את הנעשה בספירה האלוהית, אפילו בלי להזדקק להתגלות. זוהי מעלתו של ה"רואה" העתיק, המסוגל להשקיף על מרחבי המקום והזמן (השווה שמואל א ט', ו); וכך פותח בלעם את דבריו: "אראנו ולא עתה, אשורנו ולא קרוב" (במדבר כ"ד, יז). בתכונה זו גם תואר בלעם על-ידי עם זר שישב בעבר הירדן: בכתובת דיר-עלא הוא כונה "אש חזה אלהן" (א', 1) וכמי שיועד לתאר בפרוטרוט את מה שנאמר באסיפת האלים ("ונצבו שדין מועד" — א', 7-11).⁸⁴ תפיסה זו היתה קיימת גם בישראל בתקופה העתיקה, בראשית ימי המלוכה, שלה שייכים הנאומים מפאת תוכנם — הזכרת המלך הגובר על אגג (במדבר כ"ד, ז) והפנייה אל עמלק והקיני הנעלמים אחרי כן מבימת ההיסטוריה (שם, כ, כא).

אגדת בלעם שבפרוזה, הכוללת את עיקרו של "ספר בלעם" (כ"ב, ג-כ, לו-מא; כ"ג-כ"ד) מפחיתה קצת ממעלתו הנבואית. לא זו בלבד שבלעם תלוי בהתגלות-לילה — הן גם זו נרמזת בכתובת דיר-עלא (א' 1) והיא דרך התגלות מקובלת לגבי שמואל הרואה (שמואל א ג', א-כ; ט"ו, יא, טז) — אלא אף זו, שהברכות נמסרות לו כשה' "נקרה אליו" ורק אחרי הכנות פולחניות מדוקדקות (כ"ג, א-ה, יד-טז, כט-ל).⁸⁵ על כל פנים מטעימה האגדה את תלותו הגמורה של בלעם ברצונו של אלהים וב"דבר" שישים בפיו. מבחינת אופיו אין לבלעם גנאי. אמנם הוא מוכן לקלל את ישראל תמורת שכר גדול, אבל הוא מודיע מראש שאין פיו ברשותו, ואין הוא מנסה להמרות את רצון ה' אפילו פעם אחת. את זמנה של אגדת בלעם קשה לשער, מלבד מה שניתן ללמוד על דרך השלילה, שאין בה רישומים משנה-תורתיים ומעטים בה עקבות ס"כ, ולפיכך היא קודמת למאה השביעית לפסה"נ. ואכן, במאה השמינית עדיין מתאר גם מיכה (ו', ה) את בלעם כמי שסיכל את תוכניות ("יעץ") בלק בן צפור. בלק רצה לקלל את ישראל ולהילחם בו, ובלעם היה מכשיר ביד ה', בכלל חסדיו לישראל (שם, פס' ב-ה), כדי לבטל את מזימתו. בתפיסתו את בלעם קרוב מיכה לאגדה שלפנינו.

J. Hoftijzer & G. van der Kooij, *Aramaic Texts from Deir 'Alla*, 84
Leiden 1976. וראה להלן בנספח, עמ' 59-70.

85 ראה לעיל, עמ' 32-33.

קרוב לזה גם יהושע כ"ד, ט—י בתרגום השבעים: "ויקם בלק בן צפור וילחם בישראל, וישלח ויקרא לבלעם לקלל אתכם. ולא אבה ה' אלהיך להשחיתך ויברך ברך אתכם ויצל אתכם מידיהם וכניעם".⁸⁶ גירסה זו, לפיה בלעם נייטראלי, מברך על-פי הוראות ה' ונמנע מכל יזמות עצמיות, היא המקורית, כי היא מייצגת את תשתית הסיפור על האסיפה בשכם ביהושע כ"ד, לפני שחלו בו, גם בנוה"מ וגם בתה"ש, עיבודים משנה-תורתיים.⁸⁷ את זמן חיבורו של סיפור זה ניתן לשער בסוף המאה השמינית לפסה"ג, יחד עם עיקר העריכה של ספר שופטים, המבטאת רעיונות יסוד אחדים משל הושע.⁸⁸

תמורה ביחס אל בלעם בהגות ההיסטורית הישראלית חלה בבירור עם הופעת האסכולה המשנה-תורתית במאה השביעית לפסה"ג. בדברים כ"ג, ו נאמר: "ולא אבה ה' אלהיך לשמע אל בלעם ויהפך ה' אלהיך לך את הקללה לברכה, כי אהבך ה' אלהיך", וכעין הדברים האלה חוזרים גם בנוה"מ של יהושע כ"ד, י (שעובד ברוח ס"ד [D=]) וגם בנחמיה י"ג, ב. כאן נערכה ראינוטראפראציה מקיפה של התנהגות בלעם. הוא מתואר כעויין לישראל, משדל את ה' לקלל, ואילו ה' מסרב לו. יתר על כן, מן השימוש בפועל "ויהפך" משתמעת טרנספורמאציה של דבר שכבר קיים בעין. נראה כאילו הקללות כבר נוסחו בראשו של בלעם, אלא שה' לא הניח לו להגות אותן ובמקום הקללות שהכין בלעם יצאו מפיו בעל כורחו ברכות. דרשת חז"ל בעניין זה⁸⁹ נראית לי מכוונת עם פשט הכתובים בדברים ונחמיה.

86 *"καὶ ἀνέστη Βαλὰκ ὁ τοῦ Σεπφὸρ βασιλεὺς Μωὰβ καὶ παρετάξατο τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἀποστείλας ἐκάλεσεν τὸν Βαλαὰμ ἀράσασθαι ὑμῖν. καὶ οὐκ ἠθέλησεν Κύριος ὁ θεὸς σου ἀπολέσαι σε καὶ εὐλογία ἐλόγησεν ὑμᾶς κτλ."*

87 ראה: א. רופא, "חיבור המבוא לספר שופטים", תרביץ ל"ה (תשכ"ו), עמ' 204 והערות 9, 13. נוספות יש עמי בכתובים.

88 השווה: C. F. Burney, *The Book of Judges* (1918), Repr.: New York 1970, p. xlv.

89 סנהדרין ק"ה, ע"ב: "וישמ דבר בפי בלעם" — ר"א אומר מלאך, ר' יונתן אמר חכה. א"ר יוחנן, מברכתו של אותו רשע אתה למד מה היה בלבו. ביקש לומר שלא יהו להם בתי כנסיות ובתי מדרשות — 'מה טובו אהליך יעקב'; שלא תשרה שכינה עליהם — 'ומשכנותיך ישראל'; לא תהא מלכותן נמשכת — 'כנחלים נטיו' לא יהא להם זיתים וכרמים — 'כגנות עלי נהר'; לא יהא ריחן נודף — 'כאהלים נטע ה'; לא יהיו להם מלכים בעלי קומה — 'כארזים עלי מים'; לא יהיה להם מלך בן מלך — 'יזל מים מדליו'; לא תהא מלכותן שולטת באומות — 'וזרעו במים רבים'; לא תהא עזה מלכותן — 'וירם מאגג מלכו'; לא

שינוי היחס אל בלעם מתפרש היטב על רקע התיאולוגיה המשנה תורתית. האסכולה הזאת, אשר הטעימה כי ישראל נבחר להיות עם קדוש לה' אלהיו (דברים ז', ו), לא יכלה עוד להודות כי לבני נכר היה תפקיד חיובי פעיל כלשהו בתולדות ישראל. שהרי בתולדות אלה נגלו ייחודו של העם וחסדו של ה'. לפיכך גם נמחק כליל תפקידו של יתרו בגירסה המשנה תורתית של כינון מערכת המשפט בישראל (דברים א', ט—יח), ונעדר זכרו של חובב המדיני כמדריך העם במדבר (במדבר י', כט—לב; השווה דברים א', לג). לבני נכר הוכר רק תפקיד אחד — להיות עדים פאסיביים לצדקות ה', כדי שיספרו עליהן באימה לתפארת העם ואלהיו. זהו יעודם של רחב והגבעונים (יהושע ב', י—יא; ט', ט—י) ושל "כל עמי הארץ" (דברים כ"ח, י; יהושע ד', כד; מלכים א' ח', מג, ס). קל וחומר הנבואה. נבואת האמת שלפי ספר דברים (י"ח, יג—כ) נועדה להמשיך את תפקידו של משה ולהעביר את דבר ה' לעם, יכולה להיות ישראלית בלבד: "מקרבך, מאחריך" (שם, טו), "מקרב אחיהם" (שם, יח). בקרב עמים אחרים אין נביאים, אלא "קוסמים ומעוננים" בלבד (שם, יד), תועבת ה'! לפיכך, אם ירש ס"ד מסורות על בלעם כנביא המציית לה', אשר "דיבר את אשר שם האלהים בפיו" (במדבר כ"ב, לח; כ"ג, ה), הרי שהוצרך לפרש אותן מחדש ברוחו. הוא הפך את בלעם לאויב, למקטרג המבקש להסית את ה' להשחית את ישראל, ולמקלל שה' הפך את דבריו בקרבו ועשה אותם ברכות.

תפיסת ס"ד את הנבואה, כנחלה בלעדית של ישראל, הממשיכה את התגלות ה' בסיני, נתקבלה ופותחה על-ידי ישעיהו השני, באמצע המאה השישית. אף הנביא הזה מעמת את הקוסמים (ואת כוהני הבארו?) עם עבדי ה' ומלאכיו, כלומר עם הנביאים (ישעיה מ"ד, כה—כו). אך הוא מוסיף ואומר בפירוש שה' "יסכל את דעתם" של מנחשים-חכמים אלה. הנחש האלילי עבורו הוא לא רק תועבה, אלא גם הבל ורעות רוח! העימות בין נבואת ה' ובין הקסם האלילי הפך אצל ישעיהו השני להוכחה ראשונה במעלה ליחידות ה' בעולמו, כאשר נגדו ניצבים אלילי הגויים, אשר אינם מסוגלים "להשמיע את הבאות" (מ"א, כב, ועוד) ועל כן "לא ייטיבו ולא ירעו" (שם, כג). בכך נחתם בישראל, אחת ולתמיד, גזר דינה של הנבואה הנוכרית. על רקע זה מסתבר היטב תיאור בלעם בספרות שמכאן ואילך. ספר

תהא אימת מלכותן — ותנשא מלכותו. אמר רבי אבא בר כהנא, כולם חזרו לקללה, חוץ מבתי כנסיות ובתי מדרשות, שנאמר 'ויהפך אלהיר לך את הקללה לברכה' — קללה ולא קללות".

כהנים (ס"כ = P) הגדיר בפירוש את בלעם כקוסם (יהושע י"ג, כב), ייחס אותו על המדינים (במדבר ל"א, ח; השווה גם כ"ב, ז), הצוררים את ישראל בנבליהם (שם, כ"ה, יח) והאשים אותו שהדיח את ישראל בבעל פעור על-ידי בנות מדין (ל"א, טז). על כן גמלו לו בני ישראל כמעשיו והרגו אותו בזמן הנקמה במדינים (ל"א, ח; יהושע י"ג, כב). היסודות שהונחו על-ידי ס"ד — כינוי המאנטיקן הנוכרי כקוסם, שלילת הנבואה מבלעם והאשמתו בבעל מזימה שטנית — שוכללו בזה על-ידי ס"כ.

משני היסודות האלה פיתחו חז"ל בעיקר את השני, והאשימו את בלעם מצד אופיו. המשנה עשתה אותו אבטיפוס לבעל מידות רעות — "עין רעה ורוח גבוהה ונפש רחבה מתלמידיו של בלעם הרשע" (אבות ה', יט) — וסגרה בפניו את שערי העולם הבא (סנהדרין י', ב). הגמרא לא רק ידעה לפרט אחת לאחת את כל קללותיו של בלעם,⁹⁰ אלא גם מצאה את המניע להן לא בשכר שהובטח לו, אלא בשנאתו, שנאת חינם, לישראל (סנהדרין ק"ה, ע"א—ק"ו, ע"ב). המדרשים דרשו לגנותו כמעט כל פסוק שניתן להידרש בפרשה,⁹¹ דבריהם של פילון ויוספוס⁹² מוכיחים כי המגמה הזאת עתיקה יחסית ומהווה המשך ישיר לספרות המקראית המאוחרת. נשאלת השאלה: בתוך התמורות האלה ביחס אל בלעם, מהו מקומו של סיפור האתון (במדבר כ"ב, כב—לה)? — קאליש ראה בו כתב פולמוס נגד בלעם. נראה לי שצדק בעיקר מסקנתו, אולם כפי שניסיתי להראות — לא מצד נימוקיו.

יא

כבר הכירו מפרשים כי במעשה האתון שולט יסוד של אירוניה.⁹³ בלעם, נושא המשלים המהולל, שדברו שליט, שעליו נאמר "אשר תברך מברך

90 ראה בהערה הקודמת.

91 ראה תנחומא ותנחומא באכער, במדבר רבה, והמדרש הגדול לפרשה, בייחוד לפרק כ"ב.

92 ראה: G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*², Leiden 1973, pp. 127—177; H. Donner, "Balaam pseudopropheta", *Festschrift W. Zimmerli*, Göttingen 1977, pp. 112—123.

93 ראה בנטש (לעיל הערה 10), עמ' 598; ביואר (לעיל הערה 31), עמ' 258; להר (לעיל הערה 81), עמ' 88; רודולף (לעיל הערה 6), עמ' 110.

נספח: בלעם בכתובת דיר עלא

א

משלחת ארכיאולוגית הולנדית, שחפרה החל משנת 1960 בדיר עלא שבבקעת הירדן, כ-14 ק"מ צפונית-צפונית-מזרחית מגשר אדם, גילתה במאוס 1967 שברי טיח כתובים בדיו. מצבם של השברים היה רע מאוד והכתב שעליהם מטושטש. עובדי המשלחת הצליחו למנוע מהם קלקול נוסף לאחר התגלותם ולשמר אותם בעזרת טיפול כימי מתאים. השברים הועברו למוזיאון רוקפלר בירושלים, ולאחר מלחמת ששת הימים התיר אגף העתיקות של ממשלת ישראל את העברתם להולנד.² מלאכת השימור וצירוף השברים הושלמה בהולנד, ובשנת 1972 שלחו אותם החוקרים ההולנדים לירדן. היום הם מוצגים במוזיאון הארכיאולוגי ברבת עמון. התגלית פורסמה בשלימותה זה מקרוב על-ידי הופטייזר ופן דר קוי.³

המגלים חיברו יחדיו את שברי הטיח הכתוב לשנים-עשר "צירופים" (combinations), אולם רק שניים מהם גדולים דים כדי לאפשר קריאה בטקסט רצוף. משני צירופים אלה ניתן לשער מה היתה הצורה הכללית של הכתובת: הרוחב, שהוא אורך השורות, הוא כ-32 ס"מ; אורכם של שני הצירופים יחדיו הוא כ-70 ס"מ.⁴ ואולם, אין ביטחון שהצירוף השני הוא המשכו של הראשון ואולי הוא עמד בתחתית "לוח" אחר.⁵ הכתובת נרשמה על הטיח בשני מיני דיו: שחורה ואדומה. הדיו האדומה שימשה לטרטוט

- 1 על שאלת זיהוי המקום ראה: מ. כוכבי, "סכות", אנציקלופדיה מקראית, ה' (תשכ"ח), עמ' 1035-1037; ה.ג. פרנקו, "תל דיר-עלא", אנציקלופדיה לחפיות ארכיאולוגיות בארץ ישראל, ב' (תשל"א), עמ' 579-580.
- 2 המהדירים (ראה בהערה הבאה) עברו משום-מה בשתיקה על פרט זה בסקירתם על תולדות התגלית.
- 3 I. Hoftijzer & G. van der Kooij, *Aramaic Texts from Dier 'Alla*, Leiden 1976 (להלן: הופטייזר ופן דר קוי). לסקירה מסכמת פופולארית על הממצא ראה: I. Hoftijzer, "The Prophet Balaam in a 6th Century Aramaic Inscription", *BA* 39 (1976), pp. 11-17.
- 4 המידות לא פורסמו על-ידי המהדירים, אולם ניתן להסיק אותן בקירוב מן הלוחות (מס' 28, 29) שבסוף הספר, שהם תצלומים מוקטנים ביחס של 10:7. מתוכן הצירוף הראשון, שורות 5-6-7, מסתבר שבין השברים במקום זה נפלו 10-5 אותיות ולא יותר.
- 5 לדעת המהדירים, צורת הכתיבה בצירוף השני מעידה בכל אופן שהסופר כתב את הדברים סמוך לרצפה.

מסגרת וכן לכתיבת שני חצאי שורות בראש הצירוף הראשון וחצי שורה בסוף הצירוף השני. הכתב הוא ארמי,⁶ ולדעת מומחים לאפיגראפיה מעיד על זמן הכתיבה — סביב שנת 700 לפסה"ג.⁷ זהו בערך גם זמנה של השכבה שבה נמצאו השברים לדעת הארכיאולוג פרנקן, שניהל את החפירות באתר.⁸ נטיית שברי הטיח בקצוות, שהם מעוגלים, מלמדת לדעת המהדירים שהכתובת גרשמה על אסטילה. באשר למקום הימצאה טען פרנקן, שהאתר היה מקדש. מצירוף עובדות אלה ניתן ללמוד באופן כללי על האופי הפולחני של הכתובת, דבר שיסייע לקביעת תוכנה.

על הדעת עולה מיד אנאלוגיה מקראית: המצווה בדברים כ"ו, ד—ח להקים בהר עיבל "אבנים גדולות", לסוד אותן בסיד, היינו לטיח אותן, ולכתוב עליהן את "כל דברי התורה הזאת", וכן לבנות שם מזבח לה.⁹ גם כאן אפוא אתר פולחני, מצבות מטויחות וכתובת עליהן. האנאלוגיה מרשימה גם משום קרבתה: דיר עלאהר עיבל הן שתי תחנות על דרך אחת, "דרך מבוא השמש" (דברים י"א, ל), המוליכה מבקעת הירדן אל חוף הים. נראה אפוא, שיש כאן שתי עדויות מצטרפות למסורת תרבותית-טכנולוגית אחת.¹⁰ תעתיק שרידי הכתובת שיינתן להלן מבוסס בעיקר על עבודתם של הופטייזר—פן דר קוי, ששוכללה אחרי-כן בידי קאקו ו-למר.¹¹ במקומות

6 ראה: J. Naveh, "The Date of the Deir 'Alla Inscription in Aramaic Script", *IEJ* 17 (1967), pp. 256—258.

7 נוה (לעיל הערה 6) נוטה להקדימה קצת; קרוס נוטה לאחורה; ראה: F. M. Cross Jr., "Notes on the Ammonite Inscription from Tel Sirān", *BASOR* 212 (Dec. 1973), pp. 12—15, ad pp. 13—14 קוי מחזיק בתאריך ממוצע.

8 ראה סקירתו בראש הכרך הנזכר (לעיל הערה 3), עמ' 3—16. הסקירה, יותר משהיא מתארת את הממצא, מוקדשת לפולמוס עם שיטותיהם של ארכיאולוגים אחרים. ואולם לכתחילה טען פרנקן שהשכבה שבה נמצאו הטקסטים היא מן התקופה הפרסית. ראה: H. J. Franken, "Texts from the Persian Period from Deir 'Alla", *VT* 17 (1967), pp. 480—481.

9 על תחומיה ותוכנה המקוריים של פרשייה זו ראה: א. רופא, מכוא לספר דברים, א', ירושלים תשל"ה, עמ' 23—31.

10 אמנם, כתובות בדיו שחורה ואדומה על טיח נמצאו גם בקצה הדרומי של היישוב הישראלי; ראה לעת עתה: ז. משל, "כונתילת עג'רוד — אתר מתקופת המלוכה בגבול סיני", קדמוניות ט' (תשל"ז), עמ' 119—124. ויש מקום לשאול, לאור מיעוטן של הכתובות החקוקות שנמצאו בארץ ובסביבותיה, שמא זו היתה שיטת הכתיבה המונומנטאלית המקובלת בתחומי ארץ-ישראל רבתי — שיטה המתכלה במהירות, לצערנו.

11 A. Caquot & A. Lemaire, "Les textes araméens de Deir 'Alla", *Syria* 54 (1977), pp. 189—208. קאקו ו-למר שיערו, נכונה לדעתי, שמקור-

מעטים הצעתי כמה גירסאות חדשות מתוך הסתכלות בהעתקים (פאקסי-מיליה) שהכין פן דר קוי ובדיקה בצילומים הצבעוניים שפרסמו המהדירים. ואולם שיפור ממשי בקריאה ייתכן רק על-ידי מומחה לאפיגראפיה שיבדוק שוב את הכתובת במוזיאון של רבת עמון — מה שנמנע ממנו כיום — ויעזור בתצלומים ברורים יותר. וזהו נוסח השרידים: 12

צירוף ראשון:

1. [פ] פ[ר] [בלע] ס. [בר בע] ר. א. ש. ח. ז. ה. א. ל. ה. [הא ויאתו. אלוה. אלהן. בלילה [ה.]
2. כמ. ש. א. א. ל. ויאמרו. ל [בלע] ס. בר בע. כה. יפע לעד. א. א. ח. ר. א. א. ש. ל. ר [עת
3. ויקם. בלעם. מן. מחר] [ת. י] [ה. וליס] [ובכ
4. ה. יבכה. ויעל. עמה. אלקה.] [מ] ה. תבכה. [ויא
5. מר. להם. שבו. אחוכם. מה. שג. ר. תעבד [ולכו. ראו. פעלת. אי. ה] ו [ג. אתיחדו.
6. ונצבו. שדין. מועד. ואמרו. לש] גר [תפרי. סכרי. שמיין. בעבכי. שם. חשך. ואלג.

הערות לכתובת

- שוי' 1: סידור השורה וההשלמה על-פי קאקו-למר (לעיל הערה 11).
- שוי' 2: סידור השורה כנ"ל. כמ. ש. א. — השלמה שלי. הקצה הימני העליון של שיי"ן ניכר בהעתק. יפע לעדא — השלמתי על-פי ההעתק. חלוקת התיבות היא של הופטייזר. על המשמעות ראה להלן.
- שוי' 3-4: ובכה יבכה — הסידור על-פי קאקו-למר.
- שוי' 5: מה שג. ר. תעבד] — תחילת ההשלמה לפי הופטייזר; ההמשך שלי לפי העניין, והשווה צירוף שני, שורה 6.
- שוי' 6: לש] גר [תפרי — לפי ההעתק. קשה לקבל את השלמת הופטייזר. האות שלפני התי"ו יכולה להיות גם וי"ו.

מם של השברים id, ic גבוה יותר; היינו, שרידי השורה העליונה, הכתובה בדיו אדומה, של השבר ic, מצטרפים אל שרידי השורה הראשונה, הכתובה בדיו אדומה, של השבר ia. (סימוני השברים הם של המהדירים.)

12 החלקים שנכתבו בדיו אדומה הודפסו כאן באות עבה; גרסאות מסופקות — באות מרים. ב"הערות לכתובת" תוסברנה הסטיות מגירסתם של הופטייזר ויפן דר קוי.

7. גה. עטם. וזה [ד]. סמרכי. תהבי. חת.]
 ססעגר. חר
 8. פת. ושר. וקי. רחסן. יענת.]
 9. יון. וצפר] [ין. יו]
 אכלו.
 10.] [חד. חפש]
 גריש
 11.]
 12.]
 13.]
 14.]
 15.]
 בנ
 16.]
 ועין

צירוף שני:

1.
 2. הלש]
 3. רן. אכל]
 4. עלמת. רוי. ודדן. כ]
 5. לה. לם. נקר. ומדר. כל. רטב]
 6. ירוי. אל. יעבדאל. בית. עלמן. בין]
 7. בית. ליעל. הלך. וליעל. חתן. שם. בית]
 8. ורמה. מן. גדש. מן. פחוי. בני. אש. ומן. שקי]
 9.] [לי. הלעצה. בכ. ליתעץ. אולמלכת. ליתמלך. ישבר]
 10.] [בו. חכסן. לבש. חד. הן. תשנאן. יאנש. הן. ת]
 11. אש] [תחת. ראשך. תשיב. משכבי. עלמידך. לחלק. ל]

שר' 7: זח[ד] — היינו והוד. השלמת הופטייזר וא[ל] אינה מתאימה לעניין. קצה האות שאחרי הוי"ו יכול להיות של ה"א לא פחות מאשר של אל"ף.
 שר' 11: יקטו — האות האחרונה מחוקה קצת בראשה. לפי התצלום היא בראית יותר כנר"ן מאשר ככ"ף, שאותה גרסו המהדירים.

- 12. אהנק.כ] [טר] [כל] [ה.בלבב.מז.נאנה.נקר.בלבבה.נאנח]
- 13. בת.שמה.מלכז.יחזו.בת] [כליש.בם יקח.מות.על.] [רחם.ועל]
- 14.] [על.] [שמה.כב] [ח.יכו.לבב.נקר.שהה.כי.אתה.לע]
- 15. לקצה.ש] [ה] [וזל] [.גדר טש] [שאלת.מלך.ססה.וש] [י]
- 16. ה.] [חזן.רחק] [מד.שאלתך.למנ.]
- 17. לדעת.ספר.דבר.לענה.על.לשן.לך.נשפט.ומלק] [.]. [אמר]
- 18. וזן.שתי.למלך] [ת.ח] [.]. [עש.ק.כת]
- 19. כי] [בר.כי] [בר]
- 20. הובן.לתזרם]

35. תטפן.שר.] [ולש]

36. תטפן.טל.ולשנה]

צירוף שמיני:

קטע ד':

1. [מ.ז.]

2. [ובלעם.בר]

שו' 12: אהנק.כ — לפי ההעתק. מז — האות השנייה, המסופקת, נקראה על-ידי המהדירים כנו"ן. לפי ההעתק אפשרית גם כ"ף, והיא מתאימה יותר לעניין: מד = נמוך, מושפל.

שו' 13: כל יש.בם יקח — הגירסה היא שלי לפי ההעתק.

שו' 17: ספר — לפי הצעת קאקוילמר.

המהדירים, שבעקבותיהם הלכנו בדרך כלל, הצליחו למצוא רצף ענייני בעל משמעות בצירוף הראשון (ראה להלן), אך לא בצירוף השני. אין לבוא אליהם בטענות בשל כך. קיטועה של הכתובת ומצב השתמרותם של הקטעים היקשו על הפענוח. ויש להעריך את העבודה המאומצת והסבלנית שהושקעה כאן. עם זאת מתעורר ספק, לנוכח הנתונים האפיגרפיים הקשים ותוצאות הפענוח גם יחד, שמא נשתבשה הקריאה במקומות לא מעטים. כנראה גם לא הקלה על המהדירים הכרעתם כי שפת הכתובת היא ארמית.¹³ אמנם יש כאן כמה מן המאפיינים של לשון זו, כגון הכינוי החבור

13 ראה: הופטייזר ופן דר קוי, עמ' 283 ואילך, בייחוד עמ' 300—302. הופטייזר עצמו ראה היטב את רוב העובדות המנוגדות לקביעה זו, וסקירתו הלשונית מסתיימת במודעה שלהבחנה המקובלת בין כנענית לארמית יש ערך יחסי בלבד. כיוון שכך, דביקותם של המהדירים בהגדרת לשון הכתובות כארמית, עד כדי קריאת ספרם בשם *Aramaic Texts*... מעוררת תימהון.



לגוף שלישי "אלוה" (= אליו, א' 1), סיומת גו"ן לרבים (אך גם במואבות) והמלה "בר" (א' 2) תמורת בן (אך שים לב, כי ברבער כתוב בתיבה אחת כאילו הוא כינוי קבוע של איש). ואולם מצד אוצר המלים קרובה הכתובת יותר לעברית. עבריות בעיקר הן המלים אש (א' 1), רוי (ב' 4), הלך (ב' 7) ועבריות בלבד הן המלים יפע (א' 2), ראו (א' 5), פעלת (א' 5), עב (א' 6) אלנגה (א' 6-7), מוסר (א' 10), ליעל (ב' 7, 7), תטפן (ב' 35, 36). מצד תורת הצורות מטים לטובת העברית ונגד הארמית הופעת בניין הנפעל (א' 6 : ונצבו; ב' 12, 12 : נאנח; ב' 17 : נשפט), השימוש בו"ו ההיפוך (א' 1 : ויאתו; א' 2 : ויאמרו; א' 3 : ויקם; א' 4 : ויעל; א' 4-5 : ויאמר). שהוא נדיר ביותר בכתובות הארמיות (רק בכתובת זכר)¹⁴ והעדר של אלף היידוע הסופית, המופיעה בכתובות הארמיות החל מן המאה התשיעית, מתקבל הרושם, שהלשון קרובה יותר לעברית,¹⁶ אלא שקשה לזהותה בדיוק במצב דברים זה, כאשר מלאכת הפענוח נתקלת בקשיים וזיהוי הלשון מסופק, נראה לי שכדאי לנסות ולקדם את הבנת הכתובת על-ידי ניסוח השערת עבודה כללית על תוכן הכתובת, מגמתה ומוצאה. השערה זו תסתמך על אותו חלק מן הכתובים שפוענח והמצטרף לרצף ענייני כלשהו ועל הנתונים בדבר האתר שם נמצאה הכתובת, שמהם ניתן לשער מה היה תפקידה המקורי.

להשערות כעין זו נוקקים, מדעת ושלא מדעת, באפיגראפיה השמית הצפון-מערבית מן המחצית הראשונה של האלף הראשון לפסה"ג, בגלל הקשיים הקיימים בתחום זה, שאינם ידועים באפיגראפיה של תקופות ותרבויות אחרות. ראשית, משמש כאן כתב בסיסי אחד, פניקי-ארמי, לכתובה בשפות שונות, כך שאין הכתב עצמו מעיד על לשון הכתובת. שנית, הכתב הוא עיצורי, בלי תנועות, ומלכתחילה ממעט באמות קריאה — אלה תולדות ונוספות רק לקראת סוף התקופה — דבר הגורם ריבוי של הומוגראפים. למשל, בעברית תיכתבנה המלים דָּבַר, דָּבַר, דָּבַר, דָּבַר (מקום מרעה). דבר (ההדר הפנימי במקדש) כולן בצורה אחת: דבר. שלישית, כתוצאה

14 זכר, שורות 11, 11, 15. ראה: H. Donner & W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, I, Wiesbaden 1962, Nr. 202 (להלן: דוגר-רליג).

15 R. Degen, *Altaramäische Grammatik der Inschriften des 10-8 Jh. v. Chr.*, Wiesbaden 1969, pp. 83-90.

16 על תורת ההגה ראה: J. Naveh, "The Deir 'Alla Plaster Inscriptions — a Review Article", *IEJ* (forthcoming) תה הארמית הכתובה עד תקופה זו מן הכנענית-עברית רק במעקף צ (d) = ק. למעקף זה אין עדות ברורה בכתובת דיר עלא.

מן המעתיקים של עיצורים "פרוטושמיים" בפניקית, בעברית ובארמית מייצגת אות כתובה אחת ויחידה בשפות הללו שניים, ולעתים אפילו שלושה, עיצורים "פרוטושמיים",¹⁷ והדבר גורם ריבוי נוסף של הומוגראפים. במצב זה תלויה הבנת התיבה הבודדת, ואפילו קבוצת תיבות רצופה, בהבנת ההקשר כולו. ואולם, כאשר הכתובת מקוטעת, והקטעים בחלקם מטושטשים, כיצד ניתן להבין את ההקשר? — זוהי אפוא מגמת הדברים הבאים: לא לנסות ולפרש את הכתובת לפרטי-פרטיה, אלא לשער את תוכנה הכללי, כדי שההשערה תשוב ותסייע למפענחים בעתיד.

בראש הכתובת (א' 1), בדיו אדומה, באה כותרת שמשמעותה: כתובת¹⁸ של בלעם בן בער איש חוזה אלהים. האלים באו אליו בלילה ואמרו לו דבר-מה (א' 1—2).

מאמר האלים לבלעם נרשם גם הוא בדיו אדומה, מה שמלמד שאף הוא בהוקת עניין עיקרי, מן הסתם תמצית הנבואה ועל מי היא תבוא. לפי ההעתק נראה לקרוא: כה¹⁹ יפע לעדא אחראה אש... ומשמעותו: "כך יבוא לעדא: אשרוף אותה באש...". לפי מלכים א' ד', יד היה אחינדב בן עדא נציב שלמה במחנים, במעלה נחל יבוק, לא הרחק ממקום הכתובת. לפי השערתו, אין עדא שם אביו של אחינדב, אלא שם בית אביו, שממנו נגזר שם המקום.²⁰ ואכן בית אב בשם עדי מופיע בחומש השומרונים ברשימות בני גד שבבראשית מ"ו, טז; ובמדבר כ"ו, טז, וכן התעתיק בכתב-יד של תה"ש: בבראשית — *Addet* וכדומה, במדבר — *Anδis* וכדומה. אני מציע אפוא לראות ב-עדא את שמה העתיק של דיר עלא.²¹

בלעם קם למחרת והירבה לבכות (א' 3—4). לשאלה למה תככה השיב שבו ואחוכם, היינו "שבו ואספר לכם", ופתח בסיפור מפורט על מפעלות האלהים (א' 5 ואילך). במקום זה נראה לי כי שיער הופטייזר השערה

17 כגון עי"ן בארמית מקראית, המייצגת ע, ע, צ פרוטושמיות. וכן צד"י בעברית, המייצגת צ, צ, ט פרוטושמיות.

18 השווה כתובת ספירה (דונר-רליג 222), ב', שורות 8, 28 ועוד. וכן איוב י"ט, כג—כד.

19 בטעות, כנראה, שכח הסופר וכתב את כה בדיו שחורה, ושינה את הצבע רק מן המלה הבאה.

20 מקרה קיצוני הוא זה של פלטי בן ליש אשר מגלים (שמואל א כ"ה, מד). לאור ישעיה י', ל, אין ספק שהאיש אמנם היה מגלים, אבל בית אביו, ליש, יסד יישוב נוסף שנקרא ליש, כשם בית האב, והיא כנראה אל-עיסאווייה של היום.

21 ראה לעיל, הערה 1, על ההסתייגויות מן הזיהוי של דיר עלא עם סוכות. להשערתו, כי אחינדב מן העיר עדא מונה נציב במחנים, מתאים המסופר במלכים א' י"א, כו—כח על ירבעם האפרתי, שהופקד "לכל סבל בית יוסף".

מוצלחת.²² בשורה 14 נזכרים יהדיו שגר ועשתר. שם של אלוהות "שגר" מופיע בשם התיאופורי הפוני "עבדשגר" ובטקסט אוגריתי המזכיר ברצף את עֶתֶתַר וְ[עֶתֶת]־רַת שגר ואתם.²³ זוהי אלוהות פריזן, כפי שמסתבר מן הצירוף המקראי "שגר אלפיך ועשתרות צאנך" (דברים ז', יג; כ"ח, ד, יח, גא).²⁴ כיוון שעשתר הוא אל זכר,²⁵ הדעת נותנת ששגר היא אלה, והיא הנושא של אחראה בשורה 2 ושל הפעולות הנזכרות בשורות 5—7.

האלים נאספו אפוא למועצה (א' 5—6: [] ו אתיהדו ונצבו שדין מועד)²⁶ ואמרו לשגר לעצור את השמים (א' 6: תפרי [?]) סברי שמין בעבכי,²⁷ יושם חושך, ובאל-נוגה תעטה אותם (א' 6—7: שם חשך ואלננה עטם),²⁸ תיתן אימתה (א' 7: סמרכי תהבי) ודומיית נצה (א' 7: ואלתהגי עד עלם).²⁹ בתוך השממה הזאת תרבינה כל עופות וחיות הבר: סיס עגור, נשר, רחם, אפרוחי אנפה, דרור, גשרת, יון, צפור (א' 7—9).³⁰ וכפי הנראה מסתיים תיאור השממה בכך שבאשר רחלן ייבל חמר ארנבן אכלו (א' 9), כלומר במקום שנהגו לרעות את הצאן אוכלות עתה הארנבות אפילו את ענפי העצים.

²² הופטייזר ו־פן דר קוי, עמ' 272—273.

²³ J. Nougayrol et al., *Ugaritica V*, Paris 1968, p. 584.

²⁴ הצירוף המקראי, הבא רק בספר דברים, הוא כבר בבחינת מאובן לשוני. אולם מלכתחילה הורה על כך שוולדות הבקר והצאן עמדו תחת חסותם של שגר ועשתרת.

²⁵ כך הוא מופיע בטקסטים האוגריתיים, שבהם סופר כיצד הומלך עתתר תחת בעל; השווה: C. H. Gordon, *Ugaritic Manual*, Rome 1955, text '49:I:26ff.

²⁶ על שדין, שמשמעותו אלים, ראה הופטייזר ו־פן דר קוי, עמ' 275—276. על מועד = מועצת אלים השווה גורדון (לעיל, בהערה הקודמת), טקסט 137, שורות 14 ואילך.

²⁷ לדעתי טועה הופטייזר כשהוא משחזר לפני משפט זה את מלת השלילה אל ומפרש שהאלים שידלו את שגר לא להביא מבול. הדגם מסיפור המבול מכוון כאן למצב הפוך: האלים הסכימו להביא רעה; הרעה היא בצורת, ולכך מתאימה גם תמונת האש (א' 2: אחראה) השווה, למשל, יואל א', יט—כ.

²⁸ השערת הופטייזר, שעטם פירושו עצום והטי"ת מייצגת את העיצור ט, קשה לקבלה, משום שלהלן (ב' 9) נמצא את המעטק ט — צ: הלעצה בכ ליתעץ. לפיכך מוטב לגזור את עטם משורש עט"ה, עם כינוי חבור בפיעל, ציווי, ולקרוא עטים. השווה את שימוש הקל במקרא: שמואל א כ"ח, כד; תהלים ק"ד, ב; ק"ט, יט ועוד. לשון השאלה דומה מאוד יש בישיעה ב', ג: אלביש שמים קדרות ושק אשים כסותם.

²⁹ מסתבר שאלתהגי הוא שם מורכב ולא פועל. תהגי הוא שם במשקל תקטל.

³⁰ לזיהוין של החיות ראה בפרוטרוט אצל הופטייזר ו־פן דר קוי, עמ' 200—207. שם גם מקבילות במקרא ובכתובת ספירה, שבהן באות חיות הבר כסמל השממה.

מכאן ואילך געשה הטקסט קשה יותר. קשה להניח שהדברים הסתיימו בפורענות. בלעם פונה לקהלו ואומר שמעו מוסר גרי ש [] (א' 10). מסתבר שעתה יעוץ להם את עצתו. מותר גם לשער שלפני כן סיג את דבריו והיפנה אותם רק לאלה שלא התייאשו ולא ניסו להשכיח ביין את בוא האסון³¹ (א' 10): [] שתיו חמר וקבעו.³² ושוב הוא פונה להלן אל החכמים במלים (א' 13): ושמעו חרשו מן רחק.

עצת בלעם מתחילה מיד לאחר פנייתו אל הקהל. היא נמצאת כנראה בא' 11: לחכמון יקחו ועניה רקחת מר וכהנה. מדובר בנשים הנלקחות (קחו) לחכמים. מקצועה של הראשונה אינו ידוע, השנייה היא עניה³³ סוג של משרתת בקודש,³⁴ השלישית היא כוהנת ממש. ההמשך קטוע, אך ממשיך כנראה לדבר בפולחן (א' 12): לנשא אור קרן חשב חשב וחשב ח []. הביטויים מעלים אסוציאציות כוהניות: נושא אפוד (שמואל א י"ד, ג; כ"ב, יח), קרן עור פני משה (שמות ל"ד, כט—לה), חשב האפוד (שמות כ"ח, כז ועוד).³⁵

31 שתיית יין מתוך יאוש לנוכת פורענות חוזרת בדברי הנביאים: ישעיה כ"ב, יג; נ"ו, יב. בדברי למואל (משלי ל"א, א—ט) מתוארת שתיית יין ושיכר כדרך בריחה מן המציאות של אובד ומר נפש.

32 השווה "קבעת" בישעיה נ"א, יז, כב. האם עברה המשמעות אל תכולת הגביע? ראה נה. טור-סיני, מילון בן יהודה, ערך "קבעת".

33 למשמעות עניה ראה הופטייזר—פן דר קוי, עמ' 212, ושם ספרות. הופטייזר מצביע על הפועל ענ"ה כמציין תכופות מאמר נבואי בתנ"ך, ועל התארים āpiltu, āpilu הנגזרים מן apālu (= לענות) והמציינים "נביאים" בתעודות מארי. זאת בעקבות א. מלמט, "חזון נבואי ומציאות היסטורית במכתב למלך מארי", ארץ ישראל ה' (ספר ב. מזר), עמ' 67—73; הנ"ל, "גילוי נבואה בתעודות חדשות ממארי וזיקתם למקרא", ארץ ישראל ח' (ספר א. ל. סוקניק), עמ' 231—240; נדפסו מחדש ב"א. מלמט, הנבואה בתעודות מארי והמקרא, ירושלים תשכ"ז.

34 לפיכך העניה רקחת מר, היינו רוקחת מור; היא מכינה קטורת. השווה שמות ל', לה; ל"ז, כט.

35 ד"ר יאיר זקוביץ מעיר לי על מקבילה אפשרית מעניינת בספר צוואת איוב: איוב נתן לבנותיו "שלושה אזורי מיתרים אשר לא יוכל איש להגיד את תארם, כי לא היו מעשה ארץ, כי אם מן השמים, בורקים בנצוצות זוהרים כקרני השמש" — *ἄλλ' ἄλλ' ἐργον γήϊνον, ἀλλ' ἀκτίνας τοῦ ἡλίου*. *Ἐπεὶ μὴ δὲ ἦσαν ἔργον φωτινῆς ὡς ἀκτίνας τοῦ ἡλίου. ... τρία χορδῶν περιζώματα ὡς μὴ δύνασθαι τινα ἀνθρώπων λαλῆσαι περὶ τῆς ἰδέας αὐτῶν*. K. Kohler, "The Testament of Job", *Semitic Studies in Memory*; ad p. 311; M. R. James, *of A. Kohut, Berlin 1897, pp. 264—338*; *Testamentum Jobi*, *Apocrypha anecdota: Second Series*, Cambridge 1897; א. כהנא, "ספר דברי איוב", הספרים החיצוניים א' (דפוס צילום);

משמעות כתובת דיר עלא

להופעת הנשים מתקשרים היטב דברי הצירוף השני, שהרי הוא גדוש מליצות מיניות: 36 ב' 4: עלמה רוי דדן; ששיעורו כנראה "עלמה, רוי דודים". ב' 6: ירוי אל יעבר אל בית עלמן; היינו "ירוה אל (דודים) יעשה אל בית עלמים" או "בית עלומים" (השווה ב' 11). טיבו של הבית מתברר מן ההמשך, ב' 7: בית ליעל הלך וליעל חתן שם. בין ש"יעל" הוא שם, או ש"ליעל" הוא שם הפועל, נראה לי שהמלה נגזרת משורש יע"ל: הבית הוא לצורך, או לתועלת של אורח ושל חתן; לפי ההקשר זהו בית קדשות. מזור שנוקק חתן לקדשות, אלא שהוא חושש מאין-אונות. ואמנם בב' 8 באים: מן פחזי בני אש ומן שקי. השווה "פחדין" = אשכים בתרגום אונקלוס, לויקרא כ"א, כ, וכן ראה איוב מ', יז.

בב' 9 מדובר על עצות; טיבן אינו ידוע, אך בהמשך נראה שיש עצה לחתן (ב' 10): תכסן לבש חר הן תשנאן יאנש הן ת[]. שיעור הדברים ככל הנראה: תכסה אותה בבגד אחר, אם תשנא אותה, הוי אדם, אם תגרש אותה (?). השווה את המליצה המקראית לנישואין "לפרוש כנף ולכסות" (יחזקאל ט"ז, ח; רות ג', ט).

ב' 11: אשם [תחת ראשך תשכב משכבי עלמיד — לאור המליצה הדומה בשיר השירים ב', ו, נראה להשלים ולגרוס: "אשים ידי תחת ראשך, תשכב משכבי עלומיך". "שכ"ב משכבי...". כמליצה מינית מופיעה בוויקרא י"ח, כב; כ', יג.

בתחילת שורה 12 נראה לגרוס אהנק — בניין הפעל, כמו בארמית, היינו "איניק". עד כאן ציורי ההתעלסות שבבית העלומים. בהמשך השורה מדובר על איש נדכא: בלבב מזו נאנח נקר בלבכה נאנח; השווה איוב ל', יז. ואכן בשורה הבאה (ב' 13) יש: כל יש כם ירח מות על רחם ועל; אולי אלה הם האסונות הפוקדים את אלה שאינם מבאי הבית?

ההמשך אינו ברור. רק בשורות 35—36 באות המלים: תטפן שר ולש[]. ... תטפן טל ולשנה. לפי הופטייזר "שר" = תרר (בערבית): גשם. אם כך נראה להשלים בשורה 35: שפתיה] תטפן שר ולש[נה תטף טל; ובשורה 36: שפתיה] תטפן טל ולשנה [תטף שר...]. פעולה זו יאה לאלה, ומותר לשער שזוהי האלה שגר הנזכרת בצירוף א'.

להבנת עניינה של הכתובת כדאי לפתוח בשאלה מדוע כתבו את הדברים

תל-אביב תש"ך, עמ' תקט"ו-תקל"ח, בעמ' תקל"ו. גם לפי מקבילה משוערת זו מדובר כאן בטקסט במאנטיקה כוהנית.

36 היטיב לראות זאת רינגרן; ראה: H. Ringgren, "Balaam and the Deir 'Alla Inscription", *Seeligmann Anniversary Volume*, Jerusalem (in press) וכן קאקו וילמר (לעיל הערה 11).

על מצבה באותו מבנה שתואר בידי חופריו כמקדש. התשובה המתבקשת היא שזהו "הירוס לוגוס", היינו אגדת מקדש המספקת ביסוס היסטורי-דתי לתפקידו הפולחני של הבית. ההירוס לוגוס כולל גם את הצירוף הראשון, שבו באה נבואת בלעם, וגם את הצירוף השני, שעיקרו מליצות מיניות. אם נכונות הנחות אלה, הרי שסביר לשחזר את אגדת המקדש כדלקמן: בשכבר הימים חי נביא מפורסם, בלעם בן בער, שחזה פורענות של בצורת קשה. כדי למנוע אותה הוא יעץ לעמו להזמין נשים המשרתות בקודש ולהקים בית עלומים; או אז תיטופנה שפתי האלה ולשונה טל ומטר! עצתו של בלעם היתה אפוא להקים בית קדשות ולייסד פולחן פוריות שימנע את האלה מלעצור את השמים.³⁷ העצה נתקבלה ובית העלומים מילא את תפקידו עד יום כתיבת ה"ספר" שעל המצבה.

ב

דברים אלה הולמים היטב חלק מן המסורת המקראית על בלעם. התמורה במסורת על אודותיו לא התבטאה רק בהפיכתו מנביא, המציית בנאמנות לה' אלהיו, לקוסם, המבקש להסית את ה' והמקלל בפועל; המסורת גם נתעשרה בפרטים נוספים: אצל המקור הכוהני (ס"כ) נשתנה ייחוסו הלאומי, מארמי למדיני, וסופר עליו כי יעץ להדיח את בני ישראל לזנות עם בנות מדין ולעבוד לבעל פעור (במדבר ל"א, טז), ועל כן הרגו אותו בני ישראל בחרב בשעת כיבוש מדין (יהושע י"ג, כב). מה פשר השינוי הזה? כתובת דיר עלא — אם הבנו נכונה את עניינה — מסבירה מדוע תפס ס"כ את בלעם כמדיח לזנות ולעבודת אלילים: ס"כ השתמש במסורת של עם זר, שעבד לשגר ועשתר ושייחס לבלעם את ייסודו של בית קדשות בעבר הירדן. ולאור קיומו של בית כזה במאה השמינית נראה, שבתיאור ההיצמדות לבעל פעור (במדבר כ"ה, א—ט; השווה הושע ט', י) הושלכה אחורה אל תקופת המדבר השתתפותם של ישראלים בפולחן הקדשות האלילי בתקופתו של המחבר. כאן גם פתח להשערה מי הקימו את המקדש בדיר עלא וכתבו בו את הכתובת שלפנינו. אם נכון הוא שאת המסורת על בלעם, המייסד זנות פולחנית, קיבל ס"כ מן העם שהשאיר את כתובת דיר עלא, הרי שגם את זהותו הלאומית של בלעם — מדיני, בניגוד למסורת הישראלית העתיקה שראתה בו ארמי — גם את זאת קיבל ס"כ מן העם שכתב את הכתובת הזאת! מותר לשער אפוא, שהכתובת בדיר עלא היא מדינית.

37 לסיכום סוגייה זו ולספרות נוספת ראה: ש.א. ליונשטם, "קדשה", אנציקלופדיה מקראית ז' (תשל"ו), עמ' 62—66, הנוקט אמנם דעה ספקנית במקצת.

על הימצאו של מדין במרכז עבר הירדן, או בתחומי המדבר מזרחה לו, מעידים כתובים לא מעטים. בבראשית ל"ו, לה מסופר על מלחמת אדום במדין בשדה-מואב. בימי גדעון פולשים המדינים לארץ מן הגלעד, והרדיפה אחריהם מתנהלת מזרחה לסוכות ופנואל, במעלה נחל יבוק, "דרך השכונ" באהלים" (שופטים ו'—ח'). הסיפור הכוהני על בעל פעור (במדבר כ"ה, ו—יט) קושר את מדין לאזור הר נבו. יהושע י"ג, כא מאתר את מלחמת משה נגד מדין, שבבמדבר ל"א אין לה ציון גיאוגראפית, בתחום ממלכת סיחון האמורי. שיירות מדינים, בדרכם למצרים, נהגו לעבור בעמק דותן שבצפון ארץ שומרון (בראשית ל"ז, כח, לו). איתורם זה של המדינים הוסבר היטב על-ידי אפעל, בכך שהם ושאר השבטים בני קטורה החזיקו במסחר הבשמים שהיה עולה מדרום ערב, דרך דומה לרבת עמון ולגלעד.⁸⁸

הימצאותה המשוערת של מושבה מדינית בדיר עלא מסתברת אם מהיותה תחנה על "דרך הבושם", המתמשכת מדומה מערבה, ואם כחלק מהתפשטות בני קדם שעמם נמנים המדינים (שופטים ו', ג, לג; ח', י) בימי השפל של מלכות ישראל, בסוף המאה התשיעית, אל תוך עבר הירדן. התפשטות זאת נמשכה ביתר שאת במאות הבאות, בתקופה האשורית והכשדית (השווה יחזקאל כ"ה, ד—ה, י), והחריבה לבסוף את כל היישוב העברי שבעבר הירדן, ובכללו עמון, מואב ואדום. ייתכן אפוא, שכתובת דיר עלא חשפה לפנינו לשון חדשה מן הלשונות השמיות הצפון-מערביות: האם זוהי שפתם של מדין ובני קדם?

38 י. אפעל, "בני קטורה ובני ישמעאל", המקרא ותולדות ישראל — מחקרים לזכרו של יעקב ליוור, תל-אביב תשל"ב, עמ' 161—168.

אלכסנדר רופא נולד בפיסא
(איטליה), גדל וחונך בארץ. בוגר
בית הספר התיכון "אהל-שם"
ברמת-גן. למד מקרא והיסטוריה
של עם ישראל באוניברסיטה
העברית בירושלים והוסמך בה
בעבודת-דוקטור על "האמונה
במלאכים בישראל בתקופת בית
ראשון". פרסם מחקרים על סיפורי
הנביאים ועל תולדות חיבורם של
ספרי המקרא, במיוחד ספר דברים.
כיום הינו ראש החוג למקרא
באוניברסיטה העברית.