**הסיפור הכהני על המזבח של שבטי עבר הירדן (יהושע כב:9—34)**

**מבוא[[1]](#footnote-2)**

לפי הטקסט הכהני של במדבר לד, 11—12, הירדן מסמן את הגבול המזרחי של "ארץ כנען." מבחינה זו, האיזור שבעבר הירדן המזרחי הינו, על פי התפיסה הכהנית, "חוץ לארץ."[[2]](#footnote-3) בהתאם לכך, מציג הסיפור הכהני בבמדבר לב את התיישבותם של שבטי עבר הירדן ב"ארץ הגלעד," ולא בתוך אחיהם בארץ כנען, כהתרחשות לא מתוכננת, שנולדה בעקבות בקשה מיוחדת של הרגע האחרון, ושעשוי היה להתבטל (פס' 30).[[3]](#footnote-4) המחקר הנוכחי מתמקד בסיפור כהני אחר, זה שמופיע ביהושע כב, 9—34. סיפור זה מוצג לקורא כהמשך של הסיפור בבמדבר לב, ומספר על מזבח שהקימו אותם שבטי עבר הירדן "אל גלילות הירדן," לאחר שחזרו מהשתתפותם בכיבוש ארץ כנען, ועל מלחמת האחים שכמעט והתלקחה בינם ובין תושבי הארץ כתוצאה מכך. לאור הנאמר, ניתן לקבוע שהסיפור ביהושע כב עוסק ביחסים המורכבים בין שבטי ישראל שחיים בארץ לבין השבטים שחיים ב"חוץ לארץ." עיון מעמיק בו עשוי, איפה, לתרום להבנה טובה יותר של הנושא "יחסי ישראל ותפוצות" בתקופת המקרא.[[4]](#footnote-5)

הסיפור של יהושע כב, 9—34 זכה למידה לא מבוטלת של תשומת לב בספרות המחקר, במיוחד בעשורים האחרונים, הן מבחינת אופיו הסיפרותי והן מבחינת רקעו ההיסטורי.[[5]](#footnote-6) על אף הנטייה של חוקרים לזהות מאחורי הטקסט מסורת גרעינית קדומה על הקמת מזבח פולחני בעבר הירדן,[[6]](#footnote-7) מקובל על החוקרים, רובם ככולם, לראות את הסיפור הכתוב שלפנינו (למעט פס' 1—8[[7]](#footnote-8)) חיבור אחיד.[[8]](#footnote-9) מבחינה היסטורית, גוברת ההכרה שהסיפור אינו מתאר אירועים ממשיים מימי הכיבוש וההתנחלות. סימנים רבים מצביעים על כך שמדובר בחיבור מאוחר מאוד, ורוב האחרונים מתאריכים אותו אי שם בתקופה הפרסית.[[9]](#footnote-10) באשר למגמה האקטואלית של החיבור, ניתן לזהות כמה גישות. רבים סבורים כי החיבור בא לחזק את רעיון ריכוז הפולחן, ול"תרץ" את קיומו של מזבח גדול בגלילות הירדן כתולדה של נסיבות מיוחדות, אשר חייבו הקמת מזבח ייחודי, לא-פולחני.[[10]](#footnote-11) לעומת זאת, אחרים טוענים שעיקר מגמת הסיפור איננה להצדיק מזבח כלשהו, אלא להגן על זכותם של "תושבי עבר הירדן" של ימי המספר,[[11]](#footnote-12) להשתתף בעבודת ה' במרכז הפולחני בארץ, קרי, במקדש בירושלים.[[12]](#footnote-13) ויש גם כאלה שרואים את הסיפור כמבשר מוסד בית הכנסת, בהציעו סוג חדש של דתיות ללא קרבנות לאוכלוסייה היהודית שבתפוצות.[[13]](#footnote-14)

המחקר הנוכחי יוצא מתוך ההנחה שאכן מדובר בסיפור מאוחר, כנראה מן התקופה הפרסית, שמבקש לקדם אג'נדה אקטואלית לימיו דרך סיפור "היסטורי" על ראשית ימי האומה בארץ כנען. מצד שני, מחקר זה מערער על ההנחה הבסיסית, המשותפת לרוב המוחלט של החוקרים, שהסיפור ביהושע כב, 9—34 הוא אחיד. נראה, בעקבות ניתוח רעיוני ולשוני כאחד, כי מאחורי הטקסט הנוכחי עומד סיפור אחר, מקורי יותר, אשר נשמר ברובו אך לא במלואו.[[14]](#footnote-15) סיפור זה לא עסק כלל בימי כיבוש הארץ, ולא נועד להשתלב בספר יהושע. העורכים אשר שילבו אותו בכל זאת בספר יהושע הוסיפו ואף הורידו מן הסיפור המקורי, וכך שינו את אופיו באופן מהותי. השינוי החשוב ביותר שהכניסו לסיפור קשור לאופי המזבח שבנו שבטי עבר הירדן. בעוד שבסיפור המקורי מזבח זה היה מזבח פולחני לכל דבר, בגירסה של העורכים הוא נהפך למזבח חריג ביותר, מזבח שלא נועד לכל שימוש פולחני. שינוי חשוב אחר נוגע למיקום של המזבח. בעוד שבסיפור המקורי סופר שהקימו את המזבח בעבר המזרחי של הירדן, העורכים האחרונים הציגו את המזבח כמוקם בתוך ארץ כנען.

הניתוח הדיאכרוני החדש של יהושע כב נועד לפתור קשיים בטקסט. הוא מחייב, כמובן, הערכה מחודשת של מגמותיו. מסתבר, שצריכים לדבר על שני סיפורים עם מגמות שונות, ובמידה רבה אף מנוגדות, היוצאים מידי שני חוגים שונים. בהתאם לגישה של זרם אחד במחקר, ניתן אכן לזהות בטקסט מגמה של פתיחות ביחס לתושבים ה"חיצוניים" מעבר הירדן, ושאיפה לקדם את מעמדם ואת זכויותיהם בתוך "עדת ישראל" המרכזית. היוצרים של סיפור זה היו מקורבים, מן הסתם, לאותם חוגים חיצוניים. ואולם, מגמה זו ניכרת בסיפור המקורי בלבד. העורכים האחרונים, אלה שהכניסו את הסיפור לספר יהושע, לעומת זאת, הוסיפו סייגים מהותיים בכדי לחזק את המעמד של הממסד המרכזי על חשבון החיצוניים, ובעצם לבטל את המגמה של הסיפור המקורי. יש לזהות עורכים "מקראיים" אלה עם חוגים בדלניים יותר בירושלים של התקופה הפוסט-גלותית. יתכן גם שבהעבירם את המזבח השנוי במחלוקת אל תוככי ארץ כנען, ביקשו עורכים אלה להגביל את מעמדם של אוכלוסיות "חיצוניות" נוספות, מעבר לאלה שמרכז הפולחן שלהן היה בעבר הירדן. המחקר הנוכחי מציג, אם כן, ניתוח דיאכרוני מפורט חדש של הטקסט ביהושע כב, 9—34. ניתוח ספרותי זה עשוי לשמש בסיס למחקרים בעתיד אשר יוכלו להתמקד ביתר דיוק ברקעים ההיסטוריים העמודים מאחורי הטקסט של יהושע כב על שני רובדיו המרכזיים.

**התשתית הסיפורית**

לפני שניגש לניתוח של הטקסט נעבור על הסיפור הבסיסי המסופר בו. לפי המסופר בבמדבר לב, בני ראובן ובני וגד ביקשו ממשה ואלעזר הכהן להתיישב באזור "ארץ הגלעד" אשר בעבר הירדן, היות והם אנשי מקנה, והארץ ארץ מקנה היא. לאחר התנגדות ראשונית של משה, ודין ודברים בינו לבינם, הוסכם שהשבטים יבנו גדרות צאן למקניהם וערים לנשיהם וטפיהם, ואחר כך יעברו את הירדן "חלוצים לפני ה' ארץ כנען," וילחמו עד הורישו את אויביו. האזורים המבוקשים ניתנו להם על ידי משה לאחר התחייבותם המפורשת למלא תנאי בסיסי זה. כאמור, הסיפור ביהושע כב, 9—34 ממשיך את חוט העלילה מבמדבר לב, ומספר על האירועים שהתרחשו לאחר ששבטים אלה מילאו את התחייבותם בארץ כנען וחזרו לעריהם אשר בעבר הירדן. ובכן, בדרכם חזרה לעריהם, בנו בני ראובן ובני גד, ואף חצי שבט המנשה (המוזכר בבמדבר לב באופן מאוד לקוני),[[15]](#footnote-18) מזבח גדול למראה "על גלילות הירדן." כאשר שמעו על כך בני ישראל, התאספו אל שילה והתכוננו למלחמה (פס' 11—12). הם שלחו משלחת של עשרה נשיאי עדה יחד עם פנחס בן אלעזר הכהן אל "ארץ הגלעד" בכדי לברר את פשר מעשה הקמת המזבח (פס' 13—20). לטענת בני ראובן ובני גד וחצי שבט המנשה, לא נועד המזבח למטרות פולחן. הוא נבנה בתבנית המיוחדת של מזבח ה' כדי לשמש כסימן או אות בלבד. הבונים חששו מכך שבעתיד הקרוב או הרחוק יראו התושבים שבארץ כנען את תושבי ארץ הגלעד כאנשים שאין להם חלק בה' אלוהי ישראל, דהיינו, כאלה שאין להם זכות להשתתף בעבודת ה' במשכן ה' בשילה, שהרי הם יושבים מעבר לירדן, שהוא, כאמור, הגבול המזרחי של ארץ כנען (פס' 21—29). המשלחת חזרה למחנה בשילה ומסרה את אשר שמעה, וההסבר של שבטי עבר הירדן התקבל. סכנת מלחמת האחים חלפה, וכל אנשי הצבא חזרו לבתיהם (פס' 30—33). מן הפסוק האחרון שבפרק אנו למדים שבני ראובן ובני גד העניקו למזבח שם. שם זה חסר בנוסח הטקסט שלפנינו, אך ההסבר לשם נשמר ונמסר - "כי עד הוא בינתינו כי ה' האלהים" (פס' 34).[[16]](#footnote-20)

**שלש שאלות בסיסיות**

כדי להבין את הסיפור הזה באופן ממצה ככל האפשר, מן הראוי להתמקד בשלש שאלות בסיסיות. הראשונה היא, באיזה צד של הירדן, מזרחי או מערבי, הוקם המזבח? השנייה, מדוע נתפסה הקמה זו של המזבח כמעל בה' המחייב מלחמת אחים? והשאלה השלישית, למה אישרו בני ישראל את קיומו של המזבח בסופו של ענין? כפי שנראה, הטקסט במתכונתו הנוכחית מספק תשובות ברורות למדי לשאלות אלה. מצד שני, תשובות אלה מעלות תהיות, שמחייבות, לדעתי, ניתוח דיאכרוני-עריכתי של הסיפור.

באשר לשאלה הראשונה: בניגוד לעמדתם של מספר חוקרים ופרשנים,**[[17]](#footnote-21)** המשמעות העקבית של פסוקים 10—11 היא, שהקימו את המזבח **בצד המערבי של הירדן.[[18]](#footnote-22)** כך יוצא בבירור מדברי פס' 10, לפיו באו בני ראובן ובני גד "אל גלילות הירדן **אשר בארץ כנען**... ויבנו **שם** מזבח."[[19]](#footnote-23) הדברים הבאים אחר כך בפס' 11 אינם סותרים קביעה זו. על פי כתוב זה, שמעו בני ישראל כי בנו מזבח "**אל מול** ארץ כנען"... "**אל עבר** בני ישראל". שני ביטויים אלה, "אל מול" ו"אל עבר," מקבילות ומשלימות אחד את השני. אין משמעות "אל מול" – facing, opposite, או כנגד,[[20]](#footnote-24) אלא "אצל," "בחלק הקדמי" או "על צד." המלים האחרונות, "אל עבר בני ישראל," מבהירות שמדובר בצד של שבטי ישראל. משמעות זו של "אל מול" עולה גם מן החוק הכהני שבבמדבר ח, 2 ביחס לנרות המנורה, אשר יאירו "**אל מול** פני המנורה", היינו, על הצד הקדמי של המנורה. כך מוכח מן המקבילה בשמות כה, 37, שם כתוב שיאירו הנרות "**על עבר** פניה" של המנורה.[[21]](#footnote-25) וכן עולה מיהושע ח, 33. שם כתוב כי כל ישראל ומנהיגיו היו עומדים "מזה ומזה לארון... חציו אל מול הר גרזים והחציו אל מול הר עיבל", דהיינו, חציו בצד של הר גרזים וחציו בצד של הר עיבל, והארון באמצע.[[22]](#footnote-26)

התשובה לשאלה השנייה באה לידי ביטוי מפורש בפס' 29: "חָלִילָה לָּנוּ מִמֶּנּוּ לִמְרֹד בַּיהוָה, וְלָשׁוּב הַיּוֹם מֵאַחֲרֵי יְהוָה, לִבְנוֹת מִזְבֵּחַ, לְעֹלָה לְמִנְחָה וּלְזָבַח--**מִלְּבַד, מִזְבַּח יְהוָה אֱלֹהֵינוּ, אֲשֶׁר, לִפְנֵי מִשְׁכָּנוֹ**". מכאן, שהסיבה לכך שהקמת המזבח בארץ כנען נתפסה כחטא היא כי החוק אוסר על קיום פולחן שלא על המזבח אשר לפני המשכן (ויקרא יז, 1—9; מל"ב יח, 22. השווה גם דברים יב). כך פירשו גם הפרשנים הקלאסיים, רש"י, רד"ק, ורלב"ג.

ולבסוף, הסיבה לכך שאישרו את קיום המזבח הייתה ההבהרה, שהוא לא נועד לפולחן ממשי אלא לאות ולעד בלבד. הדברים נאמרים בצורה מפורשת בפסוקים 26—28:

ונֹּאמֶר--נַעֲשֶׂה-נָּא לָנוּ, לִבְנוֹת אֶת-הַמִּזְבֵּחַ: לֹא לְעוֹלָה, וְלֹא לְזָבַח.  **כז** כִּי עֵד הוּא בֵּינֵינוּ וּבֵינֵיכֶם, וּבֵין דֹּרוֹתֵינוּ אַחֲרֵינוּ, לַעֲבֹד אֶת-עֲבֹדַת יְהוָה לְפָנָיו, בְּעֹלוֹתֵינוּ וּבִזְבָחֵינוּ וּבִשְׁלָמֵינוּ:  וְלֹא-יֹאמְרוּ בְנֵיכֶם מָחָר לְבָנֵינוּ, אֵין-לָכֶם חֵלֶק בַּיהוָה.  **כח** וַנֹּאמֶר--וְהָיָה כִּי-יֹאמְרוּ אֵלֵינוּ וְאֶל-דֹּרֹתֵינוּ, מָחָר; וְאָמַרְנוּ רְאוּ אֶת-תַּבְנִית מִזְבַּח יְהוָה אֲשֶׁר-עָשׂוּ אֲבוֹתֵינוּ, לֹא לְעוֹלָה וְלֹא לְזֶבַח--כִּי-עֵד הוּא, בֵּינֵינוּ וּבֵינֵיכֶם.

הכתובים מתייחסים לזמן כלשהו בעתיד, שהוא, סביר ביותר להניח, זמנו של המחבר. בזמן "עתידי" זה, יהיו כאלה אשר יבקשו לפסול את בני עבר הירדן מלהשתתף בפולחן המרכזי בארץ, בטיעון שהם "חיצוניים", אנשים שאינם שייכים לקבוצה. המזבח הסמלי יעיד כנגד טיעון זה, ויהווה בסיס להשתתפות המלאה של תושבי עבר הירדן (או: עולים לארץ ממוצא עבר הירדן) בחיים הפולחניים-דתיים בארץ כנען.

**קשיי היגיון בסיפור**

על אף שלסיפור ביהושע כב היגיון פנימי ברמה התיאורטית, הוא בכל זאת מעורר תהיות קשות. ראשית כל, הקביעה כי המזבח הוקם בצד המערבי של הירדן מעלה את השאלה, כיצד אמורים היו לדעת בעתיד כי מזבח זה קשור לשבטי עבר הירדן? הלא יכלו בני ישראל "מחר" לומר לצאצאי תושבי עבר הירדן: "מה לכם ולמזבח הגדול למראה, וגבול נתן ה' ביניכם בין המזבח - את הירדן"? זיקתו של המזבח לשבטי עבר הירדן הייתה הרבה יותר ברורה אילו הוקם בשטח שלהם.[[23]](#footnote-27) ואכן, בטקסט מקראי אחר אנו מוצאים נבואה על יום עתידי שבו יהיה מזבח לה' "בתוך ארץ מצרים, ומצבה אצל גבולה לה'" (ישע' יט, 19). באותו יום, יברך ה' צבאות ויאמר, "ברוך עמי מצרים" (שם, פס' 25). שייכותם של המצרים לה' תהיה מופגנת, על פי נבואה זו, על ידי קיום מזבח לכבודו *בתוך* ארצם, ולא מחוצה לה.

מתמיהה במיוחד הדיווח של הסיפור, שהמזבח התקבל על ידי שבטי ישראל כלגיטימי מכיוון שהשתכנעו כי הוקם כעדות בלבד. למושג זה – מזבח גדול ללא כל פונקציה פולחנית – אין אח ורע בעולם העתיק! מדוע, אם כן, קבלו כולם טענה זו באופן מידי, כאיש אחד, וללא כל פקפוק?[[24]](#footnote-28) אפילו לא הביעו חשש שמא ישמש המזבח לפולחן ממשי של אנשים כלשהם מתישהו בעתיד! ואין די לקבוע, כפי שעושה רוני גולדשטיין, שדבר שנראה כחסר היגיון במציאות הוא בכל זאת מסתבר בתור תכסיס ספרותי, או בדיה, שהוצגה "במסגרת ספרותית בעלת כללים והיגיון פנימי."[[25]](#footnote-29) יש לזכור, כפי שכבר רמזנו, שהמספר-מחבר ביקש ככל הנראה לשכנע, דרך סיפורו, קבוצה פולחנית ממשית שבימיו, שלא למנוע מקבוצה אחרת, זאת שאיתה הוא הזדהה, להשתתף בפולחנם. אם אכן באג'נדה אקטואלית ואפילו אקוטית עסקינן, חיוני שלסיפור תהיה סבירות בעולם ה"חיצוני" של המציאות הריאלית. לכן מן הראוי לשאול: האם סביר להניח שמספר כלשהו היה מעריך כי טובים סיכוייו לשכנע קבוצה ריכוזית לקבל אל שורותיה את קבוצתו ה"זרה" על סמך סיפור על אודות מזבח עתיק מימי הכיבוש אשר, לטענתו המוצהרת, עומד על כנו כאתר פולחני גדול וריק מאדם? כמובן שקשה לענות על כך בביטחון מוחלט, אך אני נוטה להשיב בשלילה.[[26]](#footnote-30)

**שתי שכבות בסיפור הבסיסי**

אני מאמין שקשיים אלה, יחד עם טיעונים נוספים שייזכרו להלן, מצביעים על כך שסיפור המזבח עבר עיבוד, ובגרסה הקודמת והבסיסית, זכו שלושת השאלות שהעלנו למעלה לתשובות אחרות.[[27]](#footnote-32) ראשית, בגרסה הקדומה יותר, הוקם המזבח בעבר המזרחי של הירדן – וכך הובע שייכותו לאנשי עבר הירדן. שנית, המזבח נתפס כמעל בה' לא כיון שהוא נראה כעבירה על חוק ייחוד הפולחן, אלא כיון שפולחן כלשהו מחוץ ל"נחלת ה'" נחשב, על פי תפיסה המשתקפת בכתובים רבים במקרא, עובדת אלוהים אחרים מיניה וביה.[[28]](#footnote-33) ושלישית, המזבח זכה לאישור כאשר נשבעו בני ראובן ובני גד כי מזבח זה, על אף הימצאותו מחוץ לטריטוריה של ארץ כנען, נועד דווקא לעבודת ה', וכאשר הסבירו כי פולחן זה נחוץ כדי להבטיח את שייכותם, כאנשים שחיים מחוץ לארצו של ה', לעדת ה' בארץ. סיפור המזבח בגרסתו הקודמת, אם כן, ביקש להעניק לגיטימציה לקבוצת אנשים המזוהים עם "ארץ הגלעד" בעזרת הטיעון, שהם חלק בלתי נפרד מן העם, ושהפולחן שלהם בחוץ לארץ זכה לאישורו של פנחס הכהן, הנשיאים, וכל העם בימים ההם. העם אף אישר אז שפולחן ה' שיקיימו מעבר לגבול באופן סדיר, ייחשב להם כהוכחה לכך שהינם חלק אינטגרלי מעם ישראל, ושבתור כך יעמדו להם כל הזכויות לעלות לארץ כנען ולהתקבל שם כמשתתפים שווים בפולחן הלאומי. מחבר הסיפור בגרסה זו אכן קיווה שסיפורו יקדם את האג'נדה המעשית שלו וישמש בסיס לקבלת קבוצתו בין יראי ה'.

עיצובו הנוכחי של סיפור המזבח, לעומת זאת, משקף מגמה אפולוגטית מאוחרת יותר, המבקשת להתכחש לעובדה שהמזבח, שזכה לאישור פנחס הכהן, הנשיאים והעם, אכן היה מזבח אמיתי לשם פולחן. אם אכן אושר המזבח, טען העורך/המשכתב האחרון, לא היה זה אלא בתור סמל חיצוני, ולא "חי." נוסף על כך, אפילו סמל חיצוני זה הוקם בידי שבטי עבר הירדן בתוך גבולות ארץ כנען. הם עצמם הכירו בכך שארצם טמאה, ולכן לא העלו על דעתם להקים שם מזבח, אפילו בתור סמל.[[29]](#footnote-34) התוצאה המעשית של שכתוב אחרון זה הינה ביטול הלגיטימציה שהסיפור המקורי ביקש להעניק הן למזבח החיצוני והן למפעיליו. יש לדחות, לפי סיפור המזבח המשוכתב, כל קצובה הבאה מחוץ לארץ כנען ומצביעה על פולחנם שם לשם ה' כסימן לכך שהם ישראלים משבטי עבר הירדן, ושיש לתת להם לבוא בקהל ה'.[[30]](#footnote-35) או שהם אינם צאצאים אמיתיים של שבטי עבר הירדן הראשונים, או שסטו מדרכי אבותיהם הלגיטימיות.

מגמה אפשרית נוספת של שכתוב זה הינה שלילת טיעון אפשרי של אנשים שמקיימים פולחן של עבודת ה' דוקא בארץ. אנשים כאלה עשויים לטעון שפולחנם לכבוד ה' מוכיח שהם חלק מעדת ישראל (ראה עזרא ד, 1—3). על טיעון זה משיב הסיפור בגרסתו האחרונה, שטיעון דומה הועלה אכן בעבר. שבטי עבר הירדן הקימו מזבח גדול בתוך ארץ כנען, ומזבח זה זכה לאישור פנחס הכהן, הנשיאים והעם. ואולם, המזבח ההוא נבנה כסמל בלבד, ולא כמזבח שמקריבים עליו קורבנות. לכן, כל קבוצה שמבציעה על פולחן לה' בתוך הארץ, במקום שאינו המקום המרכזי והלגיטימי האחד, כופרת בעיקר ומוציאה את עצמה מן הכלל.

**מזבח לא-פולחני: המצאת העורך האחרון**

בשלב הראשון של הניתוח, אתמקד באישוש הטענה הבסיסית, שהכחשת השימוש של המזבח להקרבת קורבנות שייכת לרובד של העריכה האחרונה.[[31]](#footnote-36) אחרי זה, אתקדם לזיהוי כתובים אחרים שתרם עורך זה.

יש לציין, ראשית כל, כי הדרך הטבעית שמזבח ישמש כעד לשייכות הדתית של קבוצה כלשהי היא על ידי השימוש הפולחני שהקבוצה עושה בו. זהו מובנה של הנבואה בישעיהו יט, 19 ואילך, שהזכרנו למעלה, על אודות המזבח לה' אשר יוקם בתוך ארץ מצרים. מזבח זה יהיה "לאות ולעד לה' צבאות בארץ מצרים" (פס' 20). המצרים יצעקו אל ה', והוא יושיעם וייודע אליהם, ובעקבות כך, "**ועבדו זבח ומנחה ונדרו נדר לה' ושלמו**" (פס' 21). עבודה פולחנית זו, היא שמאפשרת למזבח לשמש כעד לה' צבאות. ההימנעות הטוטאלית מקיום פולחן באתר פולחני מצביע על נטישת אלוהי אותו אתר, ולא על נאמנות לו. אותו רעיון עולה מתוך הקטע הקצר בעזרא ד, 1—3, שם כתוב:

**א** וַיִּשְׁמְעוּ, צָרֵי יְהוּדָה וּבִנְיָמִן:  כִּי-בְנֵי הַגּוֹלָה בּוֹנִים הֵיכָל, לַיהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל.  **ב** וַיִּגְּשׁוּ אֶל-זְרֻבָּבֶל וְאֶל-רָאשֵׁי הָאָבוֹת, וַיֹּאמְרוּ לָהֶם נִבְנֶה עִמָּכֶם--כִּי כָכֶם, נִדְרוֹשׁ לֵאלֹהֵיכֶם; ולא (וְלוֹ) אֲנַחְנוּ זֹבְחִים, מִימֵי אֵסַר חַדֹּן מֶלֶךְ אַשּׁוּר, הַמַּעֲלֶה אֹתָנוּ, פֹּה.  **ג** וַיֹּאמֶר לָהֶם זְרֻבָּבֶל וְיֵשׁוּעַ, וּשְׁאָר רָאשֵׁי הָאָבוֹת לְיִשְׂרָאֵל--לֹא-לָכֶם וָלָנוּ, לִבְנוֹת בַּיִת לֵאלֹהֵינוּ:  כִּי אֲנַחְנוּ יַחַד נִבְנֶה, לַיהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, כַּאֲשֶׁר צִוָּנוּ, הַמֶּלֶךְ כּוֹרֶשׁ מֶלֶךְ-פָּרָס.

טקסט זה מספק עדות ברורה לשימוש בידי אנשים שנחשבים "חיצוניים," בכך שעובדים את ה' ("ולו אנחנו זובחים"), כבסיס לדרישתם לשיתוף פעולה עם עובדי ה' "מרכזיים" באתר הפולחני שלהם.[[32]](#footnote-37) העובדה שדרישה זו של "צרי יהודה ובנימין" נדחית על ידי הקבוצה הפולחנית המרכזית בירושלים בטיעון, "לֹא-לָכֶם וָלָנוּ, לִבְנוֹת בַּיִת לֵאלֹהֵינוּ:  כִּי אֲנַחְנוּ יַחַד נִבְנֶה, לַיהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל," מוכיחה שהבעת החשש בסיפורנו מפני הטענה כי "אֵין-לָכֶם חֵלֶק בַּיהוָה" מושתתת על מציאות ריאלית בימי שיבת ציון ובית שני, זמן החיבור המשוער של סיפורנו.[[33]](#footnote-38) ואין כל רמז בטקסט לכך שדחיית "צרי יהודה ובנימין" קשורה לכך שהפולחן שלהם נתפס כמתנגש עם חוק ייחוד הפולחן.

לאור דוגמאות אלה, סבירה בהחלט ההנחה, שגם מאחורי סיפור המזבח ביהושע כב עשוי להסתתר סיפור קדום יותר על מזבח, ששימש לעד "כי ה' האלוהים" על ידי עבודת ה' שנערכה שם. לדעתי, ניתן לצעוד מעבר להנחה כללית ומעורפלת זו ולחשוף, לפחות באופן חלקי, את המלים בהן הביע הסיפור הקדום יותר את דבריו על אודות המזבח, וכן את דברי העריכה שנוספו כדי לטשטש את מובנן המקורי.

1. **פסוקים 26—29**

נתחיל דווקא מן הסוף, עם פסוקים 26—29:

**כו** ...ונֹּאמֶר--נַעֲשֶׂה-נָּא לָנוּ, *לִבְנוֹת אֶת-הַמִּזְבֵּחַ* **[לֹא לְעוֹלָה, וְלֹא לְזָבַח. כז כִּי עֵד הוּא בֵּינֵינוּ וּבֵינֵיכֶם, וּבֵין דֹּרוֹתֵינוּ אַחֲרֵינוּ]** *לַעֲבֹד אֶת-עֲבֹדַת יְהוָה לְפָנָיו בְּעֹלוֹתֵינוּ וּבִזְבָחֵינוּ וּבִשְׁלָמֵינוּ*:  וְלֹא-יֹאמְרוּ בְנֵיכֶם מָחָר לְבָנֵינוּ, אֵין-לָכֶם חֵלֶק בַּיהוָה. **[כח** **וַנֹּאמֶר--וְהָיָה כִּי-יֹאמְרוּ אֵלֵינוּ וְאֶל-דֹּרֹתֵינוּ, מָחָר; וְאָמַרְנוּ רְאוּ אֶת-תַּבְנִית מִזְבַּח יְהוָה אֲשֶׁר-עָשׂוּ אֲבוֹתֵינוּ, לֹא לְעוֹלָה וְלֹא לְזֶבַח--כִּי-עֵד הוּא, בֵּינֵינוּ וּבֵינֵיכֶם.  [כט](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%A7%D7%98%D7%92%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%94:%D7%99%D7%94%D7%95%D7%A9%D7%A2_%D7%9B%D7%91_%D7%9B%D7%98" \o "קטגוריה:יהושע כב כט) חָלִילָה לָּנוּ מִמֶּנּוּ לִמְרֹד בַּיהוָה וְלָשׁוּב הַיּוֹם מֵאַחֲרֵי יְהוָה לִבְנוֹת מִזְבֵּחַ לְעֹלָה לְמִנְחָה וּלְזָבַח מִלְּבַד מִזְבַּח יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֲשֶׁר לִפְנֵי מִשְׁכָּנוֹ.]**

המלים בפס' 27ב, "לעבוד את עבודת ה'", ממשיכות את המלים שלפניהן, "כי עד הוא בינינו וביניכם ובין דורותינו אחרינו", באופן לא טבעי. אדם או אובייקט יכול לשמש כעד **"כי"** דבר מה אמת ויציב,[[34]](#footnote-39) או "ל + סובייקט," היינו, בעד מישהו,[[35]](#footnote-40) אך לעולם לא "ל + פעולה" (="לעבוד את עבודת ה'"). המלים "לעבוד עבודת ה'" זורמות הרבה יותר טוב כהמשך ישיר לדברי פסוק 26, "ונאמר, נעשה נא לנו לבנות את המזבח" (ראה הסוגריים המרובעים למעלה). בהקשר של הטקסט העומד לפנינו כיום, חייבים להבין את המלים "לעבוד את עבודת ה'" כמתייחסות לתפקיד של המזבח כאות **לאפשרות העתידית** לעבוד את ה' במשכן שילה בארץ. אך קריאה זו כרוכה בהבנת המלים "ולא יאמרו בניכם מחר..." כחזרה, המתייחסת שוב לסיבת הקמת המזבח כהכנת אות לצרכי העתיד. לפי השחזור המוצע כאן, לעומת זאת, המלים "לעבוד את עבודת ה' לפניו בעלותינו ובזבחינו ובשלמינו" מתייחסות לסיבת הקמת המזבח **ביחס להווה**. המזבח החדש הוקם כדי לעבוד בו את עבודת ה' **"בעולותינו** ו**ּבִזְבָחֵינוּ וּבִשְׁלָמֵינוּ"**, ופולחן זה, שיקיימו אנשי עבר הירדן מעתה ואילך, הוא שיבטיח ש"לא יאמרו בניכם **מחר** לבנינו אין לכם חלק בה'". בצורה משוחזרת זו של המשפט, אין כל חזרתיות. יתר על כן, ההצהרה המשוחזרת של בני ראובן ובני גד כי החליטו "לבנות את המזבח [] לעבוד את עבודת ה' לפניו"[[36]](#footnote-41) עומד כניגוד מושלם להאשמה על פי פס' 23, כי ביקשו "לבנות מזבח לשוב מאחרי ה'".

ניתן אף להשוות את המבנה של המשפט המשוחזר בפס 26—27 לכתוב בבמדבר ח, 19:

**ואֶתְּנָה אֶת-הַלְוִיִּם** נְתֻנִים לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו, מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, **לַעֲבֹד אֶת-עֲבֹדַת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל** בְּאֹהֶל מוֹעֵד, וּלְכַפֵּר עַל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל; **וְלֹא יִהְיֶה בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל, נֶגֶף,** בְּגֶשֶׁת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל, אֶל-הַקֹּדֶשׁ.

ה' ממנה את הלויים למלא תפקיד **עכשווי,** "**לעבוד את עבודת בני ישראל**," כדי שלא יהיה בהם נגף בעתיד. כך, בכתוב שלנו, שבטי עבר הירדן בונים את המזבחי למלא תפקיד עכשווי, "**לעבוד את עבודת ה'**," כדי למנוע התפתחויות שליליות בעתיד ("ולא יאמרו בניכם מחר...").

מה לגבי ההמשך של פס' 26—27, הקטע של פס' 28—29? מסתבר שקטע זה הוא כולו פרי עטו של העורך האחרון. כאן אי אפשר לבודד גרעין מקורי שעומד מאחורי הטקסט, שבו מתפקד המזבח כמזבח פולחני רגיל. גם אין כל צורך ספרותי בטקסט שכזה, שהרי הטיעון של שבטי עבר הירדן, שמתחיל בפס' 22, מגיע אל סיומו המושלם בפס' 27. הדיבורים של פס' 28—29 מהווים חזרה, במלים קצת שונות, של הטיעון הבסיסי שהוצג כבר בפס' 22—27 (בגרסתו האחרונה).

א) דברי פס' 28א, "ונאמר, והיה כי **יאמרו אלינו ואל דרתינו מחר**" חוזרים על דברי פס' 24, "**מחר יאמרו בניכם לבנינו**...".

ב) דברי פס' 28ב, "ראו את תבנית **מזבח ה' אשר עשו אבותינו, לא לעולה ולא לזבח כי עד הוא בינינו וביניכם**" חוזרים על דברי פס' 26—27א, "ונאמר, **נעשה נא לנו לבנות את המזבח, לא לעולה ולא לזבח, כי עד הוא בינינו וביניכם** ובין דרותינו אחרינו...".

ג) דברי פס' 29א, "חלילה לנו ממנו **למרד בה' ולשוב היום מאחרי ה' לבנות מזבח לעלה למנחה ולזבח**" חוזרים על דברי פס' 22—23, "... **אם במרד** ואם במעל בה'... **לבנות לנו מזבח לשוב מאחרי ה'** ואם להעלות עליו **עולה ומנחה ואם לעשות עליו זבחי שלמים**...".

ד) דברי פס' 29ב, "**מלבד מזבח ה' אלהינו** אשר לפני משכנו" חוזרים על דברי פס' 20ב, "בבנתכם לכם מזבח **מבלעדי מזבח יהוה אלהינו"**.

נראה, אם כן, שהמטרה הבסיסית של פס' 28—29 היא פשוט לחזור ולהדגיש את הטיעון של שבטי ישראל על פי הבנת העורך. אך נוסף על כך, פסוקים אלה גם מספקים פתרון יצירתי לבעיה שנוצרה על ידי העורך האחרון עצמו: אם המזבח אכן לא הוקם למטרות פולחן לאל כלשהו, אלא נועד להעיד על נאמנות בוניו וצאצאיהם לאלוהי המשכן בשילה, כיצד הוא היה אמור למלא תפקיד מיוחד זה? על כך השיב העורך האחרון: התוכנית של בוני המזבח הייתה שהחשודים בנאמנותם הדתית בעתיד יצביעו על העיצוב הייחודי של המזבח ("תבנית מזבח ה'"), עיצוב שהיה זהה לזה של מזבח ה' אשר בשילה. זהות זו היא שתוכיח, שאנשי עבר הירדן שומרים אמונים לאלוהי משכן שילה ולפולחנו האקסקלוסיבי. רעיון "התבנית" מאשש, איפה, את עצם הטיעון שמדובר במזבח שנועד לשמש סמל, ולא בכזה שנבנה למטרות פולחן.

מן הראוי להעיר מספר הערות נוספות שמחזקות את משניותם של פס' 28—29. ראשית, אין זכר לעניין תבנית המזבח בכל הסיפור ובכל דברי שבטי עבר הירדן בפס' 22—27.[[37]](#footnote-42) רק בפס' 28 נזכרים לציין נקודה חשובה זו. עובדה זו מתמיהה. שנית, הטיעון כשלעצמו מאולץ מאוד. אמנם לפי המקור הכהני נבנה המזבח, כמו המשכן וכל כליו, על פי תבנית שהראה ה' למשה בהר סיני.[[38]](#footnote-43) אך לא שמענו שתבנית מזבח ה' הייתה שונה באופן גלוי לעין מתבנית כל מזבח לכל אל אחר, כך שהיא יכולה הייתה לשמש סמל פומבי לזיקה לה'.[[39]](#footnote-44) ולבסוף, מוזר שלא טרחו שבטי ישראל לעלות למזבח אשר על גלילות הירדן כדי לוודא שהוא אכן בנוי על פי התבנית המיוחדת שהזכירו. הרי הסכנה הגדולה מקצף אלוהי עדין ריחפה מעליהם (פס' 18), ולא היה כל קושי לבחון את אמיתת דברי שבטי עבר הירדן. כל הקשיים הללו מאששים, לדעתי, את הטענה שפס' 28—29 אינם שייכים לסיפור הבסיסי. קטע זה נוסף מתוך צורך לבסס את ההיגיון של הסיפור הפרדוקסלי החדש על המזבח הגדול שכלל לא היה באמת מזבח.

1. **פסוקים 16—20**

נפנה עתה אחורנית בטקסט, לקטע של פס' 16—20:

**טז** כֹּה אָמְרוּ כֹּל עֲדַת יְהוָה, מָה-הַמַּעַל הַזֶּה אֲשֶׁר מְעַלְתֶּם בֵּאלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, לָשׁוּב הַיּוֹם, מֵאַחֲרֵי יְהוָה--בִּבְנוֹתְכֶם לָכֶם מִזְבֵּחַ, לִמְרָדְכֶם הַיּוֹם בַּיהוָה.  **יז** הַמְעַט-לָנוּ, אֶת-עֲוֺן פְּעוֹר, אֲשֶׁר לֹא-הִטַּהַרְנוּ מִמֶּנּוּ, עַד הַיּוֹם הַזֶּה; **וַיְהִי הַנֶּגֶף, בַּעֲדַת יְהוָה**.  **יח**וְאַתֶּם תָּשֻׁבוּ הַיּוֹם, מֵאַחֲרֵי יְהוָה; וְהָיָה, אַתֶּם תִּמְרְדוּ הַיּוֹם בַּיהוָה[[40]](#footnote-45), וּמָחָר, **אֶל-כָּל-עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִקְצֹף**.  **[יט** **וְאַךְ** אִם-טְמֵאָה אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם, עִבְרוּ לָכֶם אֶל-אֶרֶץ אֲחֻזַּת יְהוָה אֲשֶׁר שָׁכַן-שָׁם מִשְׁכַּן יְהוָה, וְהֵאָחֲזוּ, בְּתוֹכֵנוּ; וּבַיהוָה אַל-תִּמְרֹדוּ, וְאֹתָנוּ אַל-תִּמְרֹדוּ, **בִּבְנֹתְכֶם לָכֶם מִזְבֵּחַ מִבַּלְעֲדֵי מִזְבַּח יְהוָה אֱלֹהֵינוּ**.  **כ** הֲלוֹא עָכָן בֶּן-זֶרַח, מָעַל מַעַל בַּחֵרֶם, **וְעַל-כָּל-עֲדַת יִשְׂרָאֵל, הָיָה קָצֶף**:  וְהוּא אִישׁ אֶחָד, לֹא גָוַע בַּעֲוֺנוֹ.**]**

לפי פס' 19, שבטי עבר הירדן חטאו בכך שבנו **"מזבח מבלעדי מזבח ה' אלהנו"**. על אף שפס' 19—20 ממשיכים את רצף הדברים הקודמים ללא חספוס, עובדה היא כי דברי פס' 16—18 יכולים לעמוד בפני עצמם ללא כל קושי. החטא המיוחס לשבטי עבר הירדן בקטע זה הינו בניית מזבח "לשוב היום מאחרי ה'". כאן אין זכר לרעיון כי הבעיה עם המזבח הוא שהוא מתחרה עם המזבח הלגיטימי האחד והיחיד שלפני המשכן.[[41]](#footnote-46) הקטע מגיע אל סיומו ההולם בהזכירו את עוון פעור, שהביא למגיפה על ישראל (פס' 17). אזכור זה מתאים מכמה סיבות. ראשית, פולחן בעל פעור התרחש כאשר חנו בני ישראל בשיטים, בצד המזרחי של הירדן, בהתאם למיקום של המזבח של שבטי עבר הירדן ברובד הבסיסי של סיפור המזבח. שנית, פולחן בעל פעור הינו עבודה זרה גלויה ומובהקת, ולא רק הפרה של צו אלוהי, וכך נתפס הפולחן שלמענו נועדה הקמת המזבח בחוץ לארץ ברובד זה. שלישית, פנחס בן אלעזר הכהן הוא הלוחם הראשי נגד פולחן בעל פעור בסיפור בבמדבר כה, והוא הדובר, והמנהיג היחיד המוזכר בשם בסיפור המזבח.

האופי המשני של פס' 19—20, הקטע בו מוצג החטא כהפרה של חוק ריכוז הפולחן, נרמז אף בכך שהוא נפתח ב-"אך", מילה שלעתים משמשת כפתיחה לתוספת משנית במקרא.[[42]](#footnote-47) ניתן אף להצביע על המקבילה בין פס' 20 לבין פס' 17—18. שתי הפסקאות מזכירות חטא לאומי ראשוני שעורר את קצפו של ה' והביא לאובדן רב בנפש. השווה, "הַמְעַט-לָנוּ, אֶת-עֲוֺן פְּעוֹר...וַיְהִי הַנֶּגֶף, בַּעֲדַת יְהוָה" עם "הֲלוֹא עָכָן בֶּן-זֶרַח, מָעַל מַעַל בַּחֵרֶם, וְעַל-כָּל-עֲדַת יִשְׂרָאֵל, הָיָה קָצֶף". חזרה-מקבילה זו מחזקת את ההשערה שמדובר בקטע משני. מדוע הוסיף העורך האחרון את דוגמת עכן, ולא הסתפק בעוון פעור? ראשית, החטא של עכן נעשה בעבר המערבי של הירדן, כאשר מעל בחרם של יריחו (יהושע ז, 1). חטא זה מקביל לחטא של בוני המזבח על פי תפיסת העורך האחרון כיון שהמזבח, על פי תפיסתו, נבנה בתוך ארץ כנען (השווה פס' 10—11).[[43]](#footnote-48) יתר על כן, החטא של עכן היה הפרה של צו אלוהי, ולא עבודה זרה ממש. זה מקביל לחטא של בוני המזבח על פי תפיסת העורך האחרון, שעברו על מצוות ריכוז הפולחן. (סיבה נוספת לתוספת זו ייזכר בהמשך, לקראת סוף הדיון.)

אך איך עלינו להבין את דברי פס' 19 הראשונים, "וְאַךְ אִם-טְמֵאָה אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם, עִבְרוּ לָכֶם אֶל-אֶרֶץ אֲחֻזַּת יְהוָה אֲשֶׁר שָׁכַן-שָׁם מִשְׁכַּן יְהוָה, וְהֵאָחֲזוּ, בְּתוֹכֵנוּ; וּבַיהוָה אַל-תִּמְרֹדוּ וְאֹתָנוּ אַל-תִּמְרֹדוּ..."? האם לא משתמע מכתוב זה, שאותו ייחסנו לעורך האחרון, כי הקימו את המזבח על אדמה טמאה בחוץ לארץ, בעבר המזרחי של הירדן? כך אכן הסיקו רבים.[[44]](#footnote-49) יחזקאל קויפמן,[[45]](#footnote-50) למשל, הבין מן הכתוב שההנחה של הישראלים הייתה שאנשי עבר הירדן בנו מזבח בצד המזרחי של הירדן כי לא רצו לחיות בארץ טמאה, וקיוו שהמזבח יטהר את אדמתם. לכך השיבו שבטי ישראל שהדרך לפתור בעיה זו אינה בהקמת מזבח, אלא בעליה לארץ כנען, למקום שמטוהר באמצעות המזבח שלפני המשכן בשילה.[[46]](#footnote-51) ואולם, קשה מאוד לקיים הבנה זו של דברי הפסוק. לא מצאנו בספרות הכוהנית ביטוי לרעיון שמזבח (או חפץ פולחני כלשהו) מטהר אדמה טמאה.[[47]](#footnote-52) אדרבה, הטומאה מטמאה את המזבח (השווה, למשל, במדבר יט, 13, 20; מל"ב כג, 16) ורק טכסים מורכבים יכולים לטהר אותו (שמות ל, 10; ויקרא טז, 18—19; יחזקאל מג, 18—27). קשה איפה להניח שמחבר כהני כלשהו היה מציג את בני ישראל כמניחים הנחות שכאלה.

סביר יותר לפרש את דברי פס' 19, יחד עם משה גרינברג, כביטוי להנחת הישראלים, שבנו אנשי עבר הירדן את המזבח שלהם דווקא בתוך ארץ כנען, ז"א, בעבר הירדן המערבי.[[48]](#footnote-53) הם עשו דבר יוצא דופן זה, הניחו הישראלים, מתוך הבנתם שהקמת מזבח באדמה טמאה היא פסולה מבחינת אקסיומה. אחרת, וודאי היו אנשי עבר הירדן בונים את המזבח בצד שלהם, ואף פנימה יותר בתוך אזור מגוריהם. גם הם הבינו, הניחו הישראלים, שהמקום הכי קרוב אל יישוביהם שבו יכולים היו להקים מזבח הוא בעבר המערבי של הירדן. לכן, טענו הישראלים, אם הפולחן חשוב לכם, ואתם מתכוונים ללכת מרחקים להגיע למקום טהור כדי לקיים אותו בארץ אחוזת ה', הלוא עדיף לכם כבר להתיישב בארץ, ולהשתמש במזבח שבשילה לצורכיכם הפולחניים? ועל כך השיבו אנשי עבר הירדן את מה שהשיבו – שהמזבח לא נועד כלל להקרבת קורבנות. קיצורו של דבר, דברי פס' 19 מתאימים בהחלט למגמת העורך האחרון לא רק לשלול את התפקיד הפולחני של המזבח אלא אף למקם אותו בתוך ארץ כנען.

ראוי להדגיש, כי ברובד הבסיסי של סיפור המזבח, אין זכר למושג הרעיוני של טומאת חוץ לארץ. העורך האחרון הוא שהכניס מושג זה לסיפור בפס' 19 כדי לבטא דרכו את העקרון, *שלא ניתן לקיים פולחן לה' בחוץ לארץ*. נראה שעשה זאת גם כדי להציג את עצם הישיבה בארץ הגלעד, דהיינו, בחוץ לארץ, כבעייתית, ועלייה לארץ כנען כאידיאל הרצוי.[[49]](#footnote-54) כך אכן משתמע מדברי הכתוב, "וְאַךְ **אִם-טְמֵאָה אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם,** **עִבְרוּ לָכֶם אֶל-אֶרֶץ אֲחֻזַּת יְהוָה אֲשֶׁר שָׁכַן-שָׁם מִשְׁכַּן יְהוָה, וְהֵאָחֲזוּ בְּתוֹכֵנוּ**."[[50]](#footnote-55) הסיפור של הרובד הבסיסי ביהושע כב דומה בענין זה לסיפור הכהני בבמדבר לב. ארץ הגלעד מתוארת שם רק כארץ מקנה, והיחס הבסיסי לישיבתם של שבטי עבר הירדן במקום ניטרלי. ההתנגדות של משה לבקשת אותם שבטים לקבל את נחלתם בארץ הגלעד לא נבעה ממיקומה מחוץ לגבולות ארץ כנען, ובוודאי לא מן היותה, כביכול, ארץ טמאה.[[51]](#footnote-56) היא נבעה אך ורק מהבנת דבריהם "אל תעבירנו את הירדן" (פס' 5ב) כאי-נכונות להשתתף עם אחיהם במלחמות הכיבוש בארץ כנען (פס' 6—15). ברגע שהתחייבו להיחלץ לפני ה' למלחמה, העניק להם משה את נחלתם בעבר הירדן, מבלי אפילו לפנות אל ה' לקבלת הדרכה בנושא (פס' 33).[[52]](#footnote-57) רק בכתובים מאוחרים יותר, כולל יהושע כב, 9 ("ללכת אל ארץ הגלעד, אל ארץ אחזתם **אשר נאחזו בה על פי ה' ביד משה**"), נחשבה ישיבת השבטים מחוץ לגבולות ארץ כנען ענין כבד משקל דיו לחייב אישור אלוהי.[[53]](#footnote-58) ההצגה של הישיבה מחוץ לגבולות הארץ כישיבה בארץ טמאה מהווה, איפה, חידוש משמעותי של העורך האחרון ביחס השלילי כלפי הישיבה בחוץ לארץ. ואולי ניתן לראות הצגה זו כהשתקפות ראי, לפחות באופן חלקי, של דברי ה' העתיקים המצוטטים בפי עזרא הכהן, "הארץ אשר אתם באים לרשתה **ארץ נדה היא בנידת עמי הארצות** בתועבתיהם אשר מלאוה מפה אל פה **בטמאתם**..." (עזרא ט, 11). המנהיג הבדלני מן הגולה תופס דווקא את הארץ המובטחת של ימי הכיבוש כ"ארץ נדה," וזאת בגלל תועבות "עמי הארצות" דאז. על אף הקמת המקדש וקיום הפולחן, טומאה זו לעולם לא הוסרה, כי לא נבדלו בני ישראל, והכוהנים והלויים בתוכם, גם אז וגם בימי שיבת ציון, מעמי הארצות ומן הנשים הנוכריות (פס' 12—14). בניגוד לתפיסה זו של טומאת הארץ, מעמיד העורך האחרון של סיפור המזבח את האזור ממנו בא עזרא (במובן הרחב) כארץ טמאה, ואילו את הארץ של ימי הכיבוש כ"ארץ אחזת ה' אשר שכן בה משכן ה'." הנוכחות בארץ של המשכן בימים ההם או, כמשתמע, הנוכחות של המקדש בימי שיבת ציון, מוכיחה שמדובר בארץ שאיננה "ארץ נדה."

1. **פסוקים 21—23**

כעת נוכל לעיין בקטע הראשון שבו מופיע הרעיון שלא נבנה המזבח כדי להקריב עליו קורבנות, פס' 21—23:

**כב** אֵל אֱלֹהִים יְהוָה אֵל אֱלֹהִים יְהוָה, הוּא יֹדֵעַ, וְיִשְׂרָאֵל, הוּא יֵדָע:  אִם-בְּמֶרֶד וְאִם-בְּמַעַל בַּיהוָה (אַל-תּוֹשִׁיעֵנוּ הַיּוֹם הַזֶּה?) **כג** לִבְנוֹת לָנוּ מִזְבֵּחַ, לָשׁוּב מֵאַחֲרֵי יְהוָה; [**וְאִם-לְהַעֲלוֹת עָלָיו עוֹלָה וּמִנְחָה, וְאִם-לַעֲשׂוֹת עָלָיו זִבְחֵי שְׁלָמִים**]--יְהוָה, הוּא יְבַקֵּשׁ.

ראשית, יש לנסות ולהתמודד עם המלים הקשות "אל תושיענו היום הזה" בפס' 22. המלים פוגעות בהגיון המשפט, שכן הן יוצרות פנייה ישירה אל האל בתוך הקשר שבו מדברים על האל בגוף שלישי. ואין סיוע של ממש בהצעה לגרוס "אל יושיענו היום הזה," עם תרגום השבעים והוולגטה, שהרי מלים אלה עדין אינן מובילות ל"לבנות לנו מזבח" באופן טבעי.[[54]](#footnote-59) ועוד, קשה להבין למה מופיעות שתי פסוקיות סיום – "אל תושיענו היום הזה", ו"ה' הוא יבקש," כשאפשר היה להסתפק באחת. לדעתי, יש להניח שהטקסט משובש. ניתן לשער את מבנה המשפט המקורי בקירוב על סמך הכתוב בפס' 26—27, המתאר את הסיבה האמיתית להחלטת שבטי עבר הירדן "לבנות לנו מזבח": "ונאמר ***נעשה נא לנו* לבנות את המזבח**...**לעבוד את עבודת ה'** לפניו." אם מלים אלה מסמנות את התשובה לחשדות, שהחליטו "**לבנות לנו מזבח**, **לשוב מאחורי ה'**" (פס' 23), הרי שעלינו להניח שלפני מלים אחרונות אלה הופיעה המילה "**עשינו**." המילה "תושיענו" נוצרה כנראה כתוצאה מסיכול אותיות של "עשינו." השערה זו מתחזקת לאור העובדה שבפס' 24 אומרים שבטי עבר הירדן כי "מדאגה מדבר **עשינו את זאת**." לפי זה, המשפט המשוער בפס' 22 היה משהו כגון: "אם במרד ואם במעל בה' \*עשינו את זאת (היום),[[55]](#footnote-60) לבנות מזבח, לשוב מאחורי ה'... ה' הוא יבקש".

מכל מקום, אם הניתוח שערכנו בכתובים הקודמים נכון בקווים כלליים, יוצא שגם כאן עלינו לראות את הדברים על התפקיד הלא-פולחני של המזבח ("וְאִם-לְהַעֲלוֹת עָלָיו עוֹלָה וּמִנְחָה, וְאִם-לַעֲשׂוֹת עָלָיו זִבְחֵי שְׁלָמִים"**)** כמשניים. ניתן כעת לשחזר את הטיעון המקורי השלם של שבטי עבר הירדן בפס' 22—26:

**כב** אֵל אֱלֹהִים יְהוָה, אֵל אֱלֹהִים יְהוָה, הוּא יֹדֵעַ, וְיִשְׂרָאֵל, הוּא יֵדָע:  אִם-בְּמֶרֶד וְאִם-בְּמַעַל בַּיהוָה \*עשינו את זאת הַיּוֹם **כג** לִבְנוֹת לָנוּ מִזְבֵּחַ, לָשׁוּב מֵאַחֲרֵי יְהוָה;[] יְהוָה הוּא יְבַקֵּשׁ. **כד** וְאִם-לֹא מִדְּאָגָה מִדָּבָר, עָשִׂינוּ אֶת-זֹאת לֵאמֹר:  מָחָר, יֹאמְרוּ בְנֵיכֶם לְבָנֵינוּ לֵאמֹר, מַה-לָּכֶם, וְלַיהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל.  **כה** וּגְבוּל נָתַן-יְהוָה בֵּינֵנוּ וּבֵינֵיכֶם בְּנֵי-רְאוּבֵן וּבְנֵי-גָד, אֶת-הַיַּרְדֵּן--אֵין-לָכֶם חֵלֶק, בַּיהוָה; וְהִשְׁבִּיתוּ בְנֵיכֶם אֶת-בָּנֵינוּ, לְבִלְתִּי יְרֹא אֶת-יְהוָה. **כו** ונֹּאמֶר--נַעֲשֶׂה-נָּא לָנוּ, לִבְנוֹת אֶת-הַמִּזְבֵּחַלַעֲבֹד אֶת-עֲבֹדַת יְהוָה לְפָנָיו בְּעֹלוֹתֵינוּ וּבִזְבָחֵינוּ וּבִשְׁלָמֵינוּ:  וְלֹא-יֹאמְרוּ בְנֵיכֶם מָחָר לְבָנֵינוּ, אֵין-לָכֶם חֵלֶק בַּיהוָה.

לסיכום סעיף זה: ראינו שיש לייחס לעורך האחרון של סיפור המזבח את פס' 19—20, המלים "ואך להעלות עליו עולה ומנחה ואם לעשות עליו זבחי שלמים" מפס' 23, המלים "לא לעולה ולא לזבח כי עד הוא בינינו וביניכם ובין דרותינו אחרינו" בסוף פס' 26 והתחלת פס' 27, ופס' 28—29. סיפור המזבח הבסיסי הציג, איפה, את המזבח שבנו שבטי עבר הירדן כמזבח פולחני לכל דבר.

**חצי שבט המנשה ופס' 30—31**

ענין אחר שיש לייחס לעורך האחרון הוא הוספת חצי שבט המנשה לסיפור. על אף שרוב הכתובים בפרק מזכירים את בני ראובן, בני גד, וחצי שבט המנשה ברצף (בניסוחים קצת שונים), חצי שבט המנשה אינו מוזכר בפס' 25, 32, 33, ו34. כתובים אלה שייכים כולם לסיפור המזבח הבסיסי. חייבים, איפה, להניח, שסיפור המזבח הבסיסי עסק בבני ראובן ובני גד בלבד, ושעורך מאוחר, מן הסתם העורך האחרון שזיהינו למעלה, הוסיף את חצי שבט המנשה לפרק, בין אם על ידי הוספת המלים "חצי שבט המנשה"[[56]](#footnote-61) (פס' 13, 15, ו-21) ובין אם כחלק אורגני של הכתובים שהוא חיבר (פס' 9—11, 30—31; ראה למטה).[[57]](#footnote-62) תופעה זו של הוספת חצי שבט המנשה כבר מוכרת מתהליך העריכה של במדבר לב, ולכן אין כל הפתעה בכך שהיא חוזרת על עצמה גם כאן.[[58]](#footnote-63)

לעניין האחרון קשורה שאלת העריכה בקטע של פס' 30—34:

**[ל** וַיִּשְׁמַע פִּינְחָס הַכֹּהֵן, וּנְשִׂיאֵי הָעֵדָה וְרָאשֵׁי אַלְפֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר אִתּוֹ, אֶת-הַדְּבָרִים, אֲשֶׁר דִּבְּרוּ **בְּנֵי-רְאוּבֵן וּבְנֵי-גָד וּבְנֵי מְנַשֶּׁה**; וַיִּיטַב, בְּעֵינֵיהֶם.  **לא** וַיֹּאמֶר פִּינְחָס בֶּן-אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן **אֶל-בְּנֵי-רְאוּבֵן וְאֶל-בְּנֵי-גָד וְאֶל-בְּנֵי מְנַשֶּׁה**, הַיּוֹם יָדַעְנוּ כִּי-בְתוֹכֵנוּ יְהוָה, אֲשֶׁר לֹא-מְעַלְתֶּם בַּיהוָה, הַמַּעַל הַזֶּה; אָז, הִצַּלְתֶּם אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל--מִיַּד יְהוָה**]**.  **לב** וַיָּשָׁב פִּינְחָס בֶּן-אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְהַנְּשִׂיאִים **מֵאֵת בְּנֵי-רְאוּבֵן וּמֵאֵת בְּנֵי-גָד** מֵאֶרֶץ הַגִּלְעָד, אֶל-אֶרֶץ כְּנַעַן--אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל; וַיָּשִׁבוּ אוֹתָם, דָּבָר.  **לג** וַיִּיטַב הַדָּבָר, בְּעֵינֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וַיְבָרְכוּ אֱלֹהִים, בְּנֵי יִשְׂרָאֵל; וְלֹא אָמְרוּ, לַעֲלוֹת עֲלֵיהֶם לַצָּבָא, לְשַׁחֵת אֶת-הָאָרֶץ, אֲשֶׁר **בְּנֵי-רְאוּבֵן וּבְנֵי-גָד** יֹשְׁבִים בָּהּ.  **לד** וַיִּקְרְאוּ **בְּנֵי-רְאוּבֵן וּבְנֵי-גָד**, לַמִּזְבֵּחַ:  כִּי עֵד הוּא בֵּינֹתֵינוּ, כִּי יְהוָה הָאֱלֹהִים.

כפי שניתן לראות מן המלים המודגשות למעלה, בניגוד לפס' 32—34, אשר מוזכרים בהם בני ראובן ובני גד בלבד, בפס' 30—31 מוזכרים גם "בני מנשה." לכאורה, אפשר לסבור שפס' 30—31 שייכים לסיפור המזבח הבסיסי, אלא שהעורך הוסיף בהם את המלים "בני מנשה," כמו שהוסיף "חצי שבט המנשה" במקומות אחרים בפרק. אך יש לשים לב לכך, שאין כל הכרח לראות את דברי פס' 32—34 כנשענים על דברי פס' 30—31. בפס' 30—31, מאשרים פנחס והנשיאים-אלופים באזני שבטי עבר הירדן כי הסברם באשר למזבח התקבל. הם אף מאשרים כי הם הצילו את בני ישראל מ"יד ה'" שהייתה מכה בהם אילו היו עולים ונלחמים בהם ללא הצקדה. לעומת זאת, בפס' 32—34 פנחס והנשיאים רק מדווחים אל בני ישראל את אשר שמעו מפי בני ראובן ובני גד, מבלי להביע כל עמדה. בני ישראל שומעים את הדיווח ומחליטים, ככל הנראה על דעת עצמם, "שלא לעלות עליהם לצבא לשחת את הארץ אשר בני ראובן ובני גד ישבים בה."[[59]](#footnote-64) מסתבר, אם כן, שפס' 30—31 אינם שייכים לסיפור המזבח הבסיסי. בסיפור זה, פנחס והנשיאים היו שליחים בידי בני ישראל ותו לא. נראה שהעורך (או מישהו אחר?)[[60]](#footnote-65) הוסיף את הפסוקים האלה כדי להעניק לפנחס ולנשיאים מעמד מנהיגותי גבוה יותר. נוסף על כך, הוא כנראה שם לב לכך שבסיפור המזבח על פי הגרסה הבסיסית, לא שמעו בני ראובן ובני גד על ההחלטה שהתקבלה אצל בני ישראל אם לקבל את דברי ההסבר לגבי המזבח אם לאו. לקונה זו מעלה קושי בהבנת פס' 34: איך העניקו בני ראובן ובני גד למזבח שם באמרם "כי עד הוא בינתינו כי ה' האלהים" מבלי לדעת שדברי ההסבר לגבי המזבח התקבלו? הוספת פס' 30—31 פותרים קושי זה כי לפי פסוקים אלה פנחס הכהן ונשיאי העדה כבר הביעו באזניהם כי הסברם התקבל.

**שיבוץ הסיפור בספר יהושע ופס' 9—11**

דבר אחרון אך משמעותי ביותר שיש לייחס לעורך האחרון של סיפור המזבח הוא צירוף הסיפור, אשר התקיים לפני כן, כמסתבר, באופן עצמאי, לספר יהושע. באופן ספציפי יותר, מדובר בשיבוצו של הסיפור במקומו הנוכחי בסוף ספר יהושע, בין הנאום הדויטרונומיסטי של יהושע אל שבטי עבר הירדן ביהושע כב, 1—8, לבין נאום הפרידה הדויטרונומיסטי של יהושע לעם ביהושע כג.[[61]](#footnote-66) כפי שהכירו מספר חוקרים, סביר מאוד להניח שסיפור המזבח, בעל הסממנים הכוהניים הרבים, נכנס בין דבקים אלה בשלב משני.[[62]](#footnote-67) כמה חוקרים אף עמדו על כך שסיפור המזבח הינו נטע זר בהקשר של ספר יהושע בכלל.

כמה מאפיינים ספרותיים מצביעים על כך.[[63]](#footnote-68) ראשית כל ומעל לכל, הדמות של יהושע בולטת בהעדרה. עובדה זו מחריגה את הסיפור גם מן המעטפת הדויטרונומיסטית המיידית שלו ביהושע כב, 1—8 ויהושע כג, בה ממלא יהושע תפקיד דומיננטי, וגם מן הספר באופן כולל. גם תפקידו של פנחס ככהן העדה מעיד על זרות סיפור המזבח בהקשר של ספר יהושע. דמותו של פנחס אינה מופיעה כלל בספר יהושע, והפרקים הכוהניים של הספר מציגים דווקא את אביו, אלעזר, ככהן העדה, לצד יהושע (יהושע יד, 1; יז, 4; יט, 51; כא, 1). אין גם הקבלה בספר יהושע לתפקיד שממלא העם בסיפור המזבח בקבלת החלטות לאומיות גורליות על פי שיקול דעת עצמאי.[[64]](#footnote-69) מכל אלה ועוד, עלינו להסיק שסיפור המזבח חובר מחוץ להקשרו הנוכחי בספר יהושע, והוא נוסף אליו כיצירה מן המוכן רק בשלב משני.[[65]](#footnote-70)

מצד שני, קשה להתעלם מן העובדה שהסיפור בכל זאת ממשיך את יהושע כב, 1—8 באופן הגיוני.[[66]](#footnote-71) הנושא, שמוצג לראשונה בפס' 1—8, השבת שבטי עבר הירדן אל ארץ הגלעד לאחר סיום מוצלח של הכיבוש, הוא הבסיס לתיאור הגעת שבטים אלה אל גלילות הירדן ובנייתם את המזבח בפס' 9—11. הסיפור הכוהני, שמתחיל בפס' 9, אינו באמת קריא ללא הרקע הקודם שנפרס בפנינו בנאום הדויטרונומיסטי של פס' 1—8.[[67]](#footnote-72) ועוד, בקטע האחרון, אומר יהושע לראובן, גד, וחצי מטה מנשה, "**פנו** **ולכו** לכם לאהליכם **אל ארץ אחזתכם אשר נתן לכם משה עבד ה'** בעבר הירדן" (פס' 4). בהתאם לכך, מדווח לנו פס' 9, "**וישבו וילכו** בני ראובן ובני גם וחצי שבט המנשה... **אל ארץ אחזתם אשר נאחזו בה על פי ה' ביד משה**." הזיקה העניינית והלשונית בין הכתובים ברורה מאוד. במישור הרחב יותר, דברי יהושע בקטע הדויטרונומיסטי מדגישים כי מוטל על שבטי עבר הירדן "לאהבה את ה' אלהיכם **וללכת בכל דרכיו ולשמר מצותיו** ולדבקה בו" (פס' 5). לכך מתאים מאוד החשד, שסביבו סובב סיפור המזבח, שמא הפרו שבטי עבר הירדן את המצווה החשובה של ריכוז הפולחן. סימנים אלה של המשכיות אומרים לנו דרשני.

נראה, שעל אף הכרחיות ההנחה, שעורך הכניס את סיפור המזבח במקומו בספר יהושע בשלב משני, אין זה נכון להניח שהוא מצא את סיפור המזבח בצורתו האחרונה הנוכחית. שילוב של כל סיפור במסגרת ספרותית חדשה מחייב מידה מסוימת של מלאכת התאמה. לכן, חייבים להניח שגם במקרה דנן, שילוב סיפור המזבח במסגרת ספר יהושע אילץ את העורך להשמיט את מה שלא התאים, ולהוסיף ניסוחים שסייעו לתהליך מיזוג הטקסטים. כך יש לזהות את פס' 9—11 כדברי אותו עורך אשר הכניס את הסיפור למקומו. דברי פסוקים אלה, כפי שראינו, נשענים על יהושע כב, 1—8, וגם מכניסים את הסיפור כולו בתוך מסגרת הזמן של סוף ימי כיבוש הארץ וימי חלוקת הנחלות לשבטים תחת הנהגת יהושע. אך ברור הדבר, שמסגרת סיפורית זו איננה מקורית, שהרי סיפור המזבח אינו מזכיר לא את יהושע ולא את אלעזר הכהן, אלה, שעל פי במדבר לב, 28—29, היו אמורים לחלק לשבטי עבר הירדן את נחלתם, אלא רק את פנחס הכהן. לכן, יש להניח שלסיפור המזבח לא היה באמת כל קשר לסיפור בבמדבר לב על התחייבותם של שבטי עבר הירדן להשתתף בכיבוש הארץ. זמן העלילה של סיפור המזבח המקורי היה אחרי ימי הכיבוש וההתישבות הראשונים,[[68]](#footnote-73) אי שם בימי "שפוט השופטים."[[69]](#footnote-74) המגבש הסיפורי על הפילגש בגבעה, המלחמה עם בנימין, והצלת השבט מהכחדה (שופטים יט-כא), מצייר תקופה זו כזמן שבו התנהל עם ישראל כאיגוד של שבטים, שעובדים את ה', ללא מנהיג צבאי או מדיני בולט. גם בסיפור המזבח מתנהל העם כאיגוד של שבטים, ללא מנהיג צבאי או מדיני. ולפי שופטים כ, 28, פנחס בן אלעזר פעל באותם ימים ככהן עבור העם.[[70]](#footnote-75) תיפקודו ככהן בסיפור המזבח מקבל, אם כן, את פשרו הטבעי לאור ההנחה שזמן העלילה הוא אותם ימים כש"אין מלך בישראל." גם המצב של סף מלחמה בין כלל ישראל לבין שבטים בודדים סוררים (או: סוררים לכאורה) בסיפור המזבח הולם את תקופת השופטים כפי שהיא מצטיירת בשופטים יט-כא, ובספר שופטים בכלל.[[71]](#footnote-76) תקופת יהושע, לעומת זאת, מאופיינת על ידי אחדות לאומית.[[72]](#footnote-77) ויש לציין גם כי הסגנון הלשוני שבו נכתב סיפור המזבח, הסגנון הכהני, מופיע פה ושם במגבש הסיפורי של שופטים יט-כא.[[73]](#footnote-78)

אם אכן יש לראות את פס' 9—11 כדברי עורך, יוצא שהמלים הראשונות שנשמרו לנו מסיפור המזבח הבסיסי הן דברי פס' 12, "וישמעו בני ישראל ויקהלו כל עדת בני ישראל שלה לעלות עליהם לצבא." רמז לכך שדברי פס' 12 אכן המשיכו משהו אחר מפס' 9—11 יש לראות במבנה של פס' 11—12: "וישמעו בני ישראל לאמר הנה בנו בני ראובן ובני גד... וישמעו בני ישראל ויקהלו...," שיש בו מן החזרה. קשה לדעת מה היו הדברים שקדמו לדברי פס' 12 באופן מקורי, כיון שהושמטו על ידי העורך לטובת פס' 9—11.[[74]](#footnote-79) אך ניתן לשער במידה רבה של סבירות, שסופר בהם איך, ביום מן הימים, קמו בני ראובן ובני גד והלכו ובנו את המזבח שלהם בתוך שטחם, בצד המזרחי של הירדן.[[75]](#footnote-80) התנועה שלהם הייתה בעיקר ממזרח למערב. בחירת העורך לצרף את סיפור המזבח ליהושע כב, 1—8[[76]](#footnote-81) איפשר לו להציג את הסיפור כפרק ההמשך של במדבר לב. בהקשר זה, ניתן היה להציג את בני ראובן ובני גד כממוקמים בארץ כנען בסוף הכיבוש, וכהולכים בכיוון ההפוך, משילה אשר בארץ כנען לכיוון מזרח אל ארץ הגלעד. זה איפשר לעורך להציג את השבטים כבונים את המזבח בתוך ארץ כנען, כאשר היו בדרכם הביתה (פס' 9—11).

כמה סימנים מצביעים על כך שיש לזהות את העורך אשר שיבץ את סיפור המזבח במקומו והוסיף את פס' 9—11, עם העורך האחרון שזיהינו למעלה. ראשית כל, מיקום המזבח על ידי מחבר פס' 9—11 בתוך ארץ כנען מתאים מאוד להגדרה החדשה שסיפק העורך האחרון לחטא שייחסו שבטי ישראל לשבטי עבר הירדן - עבירה על מצוות ריכוז הפולחן, שהרי עיקר העניין של מצווה זו הוא בפיקוח על פולחן ה' בארץ. יתר על כן, ההחלטה לצרף את סיפור המזבח ליהושע כב, 1—8, קטע שמדגיש את החשיבות של שמירת המצוות, מתאימה גם היא לדגש של העורך האחרון על שמירת מצוות ריכוז הפולחן. ואין זה מקרה שההתייחסות המפורשת היחידה שבסיפור המזבח לטקסט אחר מספר יהושע הוא פרי עטו של העורך האחרון, "הלוא עכן בן זרח מעל מעל בחרם ועל כל עדת ישראל היה קצף..." (פס' 20). מסתבר, שבין היתר, הוסיף העורך האחרון כתוב זה כדי להדק את הקשר בין הסיפור לבין הספר.[[77]](#footnote-82) כתוב אחר שהוא פרי עטו של העורך האחרון מתאים גם הוא לשאיפה להתאים את הסיפור למסגרת החדשה של ספר יהושע, ולימי הכיבוש וההתנחלות. הכוונה לדברי פס' 19, "ואך אם טמאה ארץ אחזתכם עברו לכם אל ארץ אחזת ה' אשר שכן שם משכן ה' והאחזו בתוכנו." מלים אלה מחזקות את רושם הקורא, שהעלילה מתרחשת בימים הראשונים של התיישבות השבטים בנחלותיהם. רק באותם ימים ראשונים מתאים להציע לשבטים שלמים לעבור ולהיאחז בארץ אחרת.

**הוספת קרבן המנחה**

ענין אחרון שיש לדון בו במסגרת ניתוח דיאכרוני של יהושע כב הוא איזכור ה"מנחה" בין הקרבנות שלדברי שבטי עבר הירדן לא יוקרבו על המזבח. אין זכר לקרבן מנחה בפס' 26 ו-28 (וגם לא פס' 27) אך הוא כן מוזכר בפס' 23 ו- 29. נביא את דברי הפסוקים בלשונם כדי להבליט את חוסר העקביות בנידון.

מצד אחד:

פס' 26 – "ונאמר נעשה נא לנו לבנות את המזבח, **לא לעולה ולא לזבח**."

פס' - 28 "... ואמרנו ראו את תבנית מזבח ה' אשר עשו אבותינו, **לא לעולה ולא לזבח**..."

פס' 27 – "כי עד הוא בינינו וביניכם ובין דרותינו אחרינו לעבד את עבדת ה' לפניו **בעלותינו ובזבחינו ובשלמינו**..."

אך מצד שני:

פס' 23 – "... **ואם להעלות עליו עולה *ומנחה* ואם לעשות עליו זבחי שלמים**, ה' הוא יבקש."

פס' 29 – "... לבנות מזבח **לעלה *למנחה* ולזבח** מלבד מזבח ה' אלהינו אשר לפני משכנו"

חוסר עקביות זה וודאי שאינו ענין שבמקרה. נראה שההכללה של המנחה בין הקורבנות המוזכרים בפרק, באופן חלקי ולא יסודי, מייצגת שלב אחרון, פוסט-עריכתי, בהתפתחות של הטקסט. משתקפת כאן דאגה לשלול באופן מפורש את האפשרות שיבינו מתוך הכתוב, שניתן להקריב קרבן מן הצומח על מזבח חיצוני. יתכן מאוד, שהמוסיפים הללו לא מונעו מחשש תיאורטי בלבד, אלא הגיבו למציאות ריאלית של הקרבת קרבנות מנחה באתרים פולחניים מחוץ לירושלים בימיהם.

התעודות מן הקהילה היהודית ביב מן התקופה הפרסית מספקות עדות מעניינת בענין זה. בזכרון דברים משנת 407 לפני הספירה מפי בגוהי, הפחה של יהוד, ודליה, בנו של סנבלט, פחת שומרון, ניתנה מעין תשובה לבקשה (החוזרת) שהגישו מנהיגי הקהילה לסיוע בשיקום מקדש יהו ההרוס. זכרון הדברים נותן גיבוי לבנייתו מחדש של המקדש אך מוסיף, "**ומנחתא ולבונתא יקרבון על מדבחא זך** לקבל זי לקדמין הוה מתעביד" (= ומנחה ולבונה יקריבו על המזבח ההוא כפי אשר לפנים היה נעשה).[[78]](#footnote-83) לאור העובדה שמכתב הבקשה כולל את המשפט, "ומחתה ולבונתה **ועלותא יהקרבון על מזבחא זי יהו** אלהא בשמך (= "ו[את] המנחה ו[את] הלבונה **ו[את] העולה** יקריבו על מזבח יהו האל בשמך"),[[79]](#footnote-84) ברור שהעדר איזכור קרבן העולה בזכרון הדברים משקף מדיניות מכוונת. ואכן, בעקבות זכרון הדברים, מציעים מנהיגי הקהילה היהודית לנמען לא רשום, כנראה ארשם, הפחה של מצרים, שישלמו לו תשלום נאה אם יצהיר על שיקום המקדש, ומוסיפים במפורש, "וקן תור ענז מקלו [ל]א יתעבד תמה **להן לבונה מנחה** [יקרבן תמה]" (= וצאן, שור, עז כליל [ל]א ייעשה שם, אלא לבונה ומנחה [יקריבו שם]).[[80]](#footnote-85) יתכן שמשתקפת כאן עמדה ירושלמית כללית, בהתאם לחוק ריכוז הפולחן, לפיה יש לאפשר ואף לראות בחיוב הקרבת קרבנות מן הצומח באתרי פולחן מחוץ לירושלים, אך לאסור בהם קרבנות דם.[[81]](#footnote-86) יתכן אף שעמדה מעין זו נרמזת בכתובים מקראיים אחדים ובמקורות נוספים.[[82]](#footnote-87) מכל מקום, אין ייצוג למילה "מנחה" בתרגום השבעים לפס' 23 ו-29. יש אם כן ידיים חזקות להנחה שהמילה נוספה בשני הכתובים בשלב מאוחר יחסית במסירת הטקסט, וסביר להניח שהיא נוספה מן הטעם הנזכר לעיל.[[83]](#footnote-88)

**שיחזור הסיפור הקדם-עריכתי**

בשלב זה ניתן להציג שיחזור של סיפור המזבח הבסיסי, כפי שעולה מן הניתוח שערכנו. החומר העריכתי יופיע בסוגריים מרובעים. יש לזכור כי סביר מאוד להניח כי גם בחלקים "מקוריים" אלה של סיפור המזבח נגעה יד העורך, אם במעט ואם בהרבה.[[84]](#footnote-89) למרות זאת, נראה שבחלקים אלה לא חל שינוי מהותי בעלילה הבסיסית.

[ [ט](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%A7%D7%98%D7%92%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%94:%D7%99%D7%94%D7%95%D7%A9%D7%A2_%D7%9B%D7%91_%D7%98" \o "קטגוריה:יהושע כב ט) וישבו וילכו בני ראובן ובני גדוחצי שבט המנשה מאת בני ישראל משלה אשר בארץ כנען ללכת אל ארץ הגלעד אל ארץ אחזתם אשר נאחזו בה על פי יהוה ביד משה [י](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%A7%D7%98%D7%92%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%94:%D7%99%D7%94%D7%95%D7%A9%D7%A2_%D7%9B%D7%91_%D7%99" \o "קטגוריה:יהושע כב י) ויבאו אל גלילות הירדן אשר בארץ כנען ויבנו בני ראובן ובני גד וחצי שבט המנשה שם מזבח על הירדן מזבח גדול למראה [יא](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%A7%D7%98%D7%92%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%94:%D7%99%D7%94%D7%95%D7%A9%D7%A2_%D7%9B%D7%91_%D7%99%D7%90" \o "קטגוריה:יהושע כב יא) וישמעו בני ישראל לאמר הנה בנו בני ראובן ובני גד וחצי שבט המנשה את המזבח אל מול ארץ כנען אל גלילות הירדן אל עבר בני ישראל.**]**

[יב](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%A7%D7%98%D7%92%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%94:%D7%99%D7%94%D7%95%D7%A9%D7%A2_%D7%9B%D7%91_%D7%99%D7%91" \o "קטגוריה:יהושע כב יב) וישמעו בני ישראל ויקהלו *כל עדת בני ישראל* שלה לעלות עליהם לצבא   
[יג](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%A7%D7%98%D7%92%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%94:%D7%99%D7%94%D7%95%D7%A9%D7%A2_%D7%9B%D7%91_%D7%99%D7%92" \o "קטגוריה:יהושע כב יג) וישלחו בני ישראל אל בני ראובן ואל בני גד **[**ואל חצי שבט מנשה**]** אל ארץ הגלעד את פינחס בן אלעזר הכהן [יד](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%A7%D7%98%D7%92%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%94:%D7%99%D7%94%D7%95%D7%A9%D7%A2_%D7%9B%D7%91_%D7%99%D7%93" \o "קטגוריה:יהושע כב יד) ועשרה נשאים עמו נשיא אחד נשיא אחד לבית אב לכל מטות ישראל ואיש ראש בית אבותם המה לאלפי ישראל [טו](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%A7%D7%98%D7%92%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%94:%D7%99%D7%94%D7%95%D7%A9%D7%A2_%D7%9B%D7%91_%D7%98%D7%95" \o "קטגוריה:יהושע כב טו) ויבאו אל בני ראובן ואל בני גד **[**ואל חצי שבט מנשה**]** אל ארץ הגלעד וידברו אתם לאמר [טז](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%A7%D7%98%D7%92%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%94:%D7%99%D7%94%D7%95%D7%A9%D7%A2_%D7%9B%D7%91_%D7%98%D7%96" \o "קטגוריה:יהושע כב טז) כה אמרו כל עדת יהוה מה המעל הזה אשר מעלתם באלהי ישראל לשוב היום מאחרי יהוה בבנותכם לכם מזבח למרדכם היום ביהוה [יז](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%A7%D7%98%D7%92%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%94:%D7%99%D7%94%D7%95%D7%A9%D7%A2_%D7%9B%D7%91_%D7%99%D7%96" \o "קטגוריה:יהושע כב יז) המעט לנו את עון פעור אשר לא הטהרנו ממנו עד היום הזה ויהי הנגף בעדת יהוה [יח](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%A7%D7%98%D7%92%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%94:%D7%99%D7%94%D7%95%D7%A9%D7%A2_%D7%9B%D7%91_%D7%99%D7%97" \o "קטגוריה:יהושע כב יח) ואתם תשבו היום מאחרי יהוה והיה אתם תמרדו היום ביהוה ומחר אל כל עדת ישראל יקצף.

**[**[יט](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%A7%D7%98%D7%92%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%94:%D7%99%D7%94%D7%95%D7%A9%D7%A2_%D7%9B%D7%91_%D7%99%D7%98" \o "קטגוריה:יהושע כב יט) ואך אם טמאה ארץ אחזתכם עברו לכם אל ארץ אחזת יהוה אשר *שכן שם משכן יהוה* והאחזו בתוכנו וביהוה אל תמרדו ואתנו אל תמרדו בבנתכם לכם מזבח מבלעדי מזבח יהוה אלהינו [כ](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%A7%D7%98%D7%92%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%94:%D7%99%D7%94%D7%95%D7%A9%D7%A2_%D7%9B%D7%91_%D7%9B" \o "קטגוריה:יהושע כב כ) הלוא עכן בן זרח מעל מעל בחרם ועל כל עדת ישראל היה קצף והוא איש אחד לא גוע בעונו.**]**  
[כא](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%A7%D7%98%D7%92%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%94:%D7%99%D7%94%D7%95%D7%A9%D7%A2_%D7%9B%D7%91_%D7%9B%D7%90" \o "קטגוריה:יהושע כב כא) ויענו בני ראובן ובני גד **[**וחצי שבט המנשה**]** וידברו את ראשי אלפי ישראל [כב](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%A7%D7%98%D7%92%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%94:%D7%99%D7%94%D7%95%D7%A9%D7%A2_%D7%9B%D7%91_%D7%9B%D7%91" \o "קטגוריה:יהושע כב כב) אל אלהים יהוה אל אלהים יהוה הוא ידע וישראל הוא ידע אם במרד ואם במעל ביהוה \*עשינו זאת {אל תושיענו?} היום הזה [כג](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%A7%D7%98%D7%92%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%94:%D7%99%D7%94%D7%95%D7%A9%D7%A2_%D7%9B%D7%91_%D7%9B%D7%92" \o "קטגוריה:יהושע כב כג) לבנות לנו מזבח לשוב מאחרי יהוה **[**ואם להעלות עליו עולה {ומנחה} ואם לעשות עליו זבחי שלמים**]** יהוה הוא יבקש [כד](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%A7%D7%98%D7%92%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%94:%D7%99%D7%94%D7%95%D7%A9%D7%A2_%D7%9B%D7%91_%D7%9B%D7%93" \o "קטגוריה:יהושע כב כד) ואם לא מדאגה מדבר עשינו את זאת לאמר מחר יאמרו בניכם לבנינו לאמר מה לכם וליהוה אלהי ישראל [כה](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%A7%D7%98%D7%92%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%94:%D7%99%D7%94%D7%95%D7%A9%D7%A2_%D7%9B%D7%91_%D7%9B%D7%94" \o "קטגוריה:יהושע כב כה) וגבול נתן יהוה ביננו וביניכם בני ראובן ובני גד את הירדן אין לכם חלק ביהוה והשביתו בניכם את בנינו לבלתי ירא את יהוה [כו](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%A7%D7%98%D7%92%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%94:%D7%99%D7%94%D7%95%D7%A9%D7%A2_%D7%9B%D7%91_%D7%9B%D7%95" \o "קטגוריה:יהושע כב כו) ונאמר נעשה נא לנו לבנות את המזבח **[**לא לעולה ולא לזבח [כז](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%A7%D7%98%D7%92%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%94:%D7%99%D7%94%D7%95%D7%A9%D7%A2_%D7%9B%D7%91_%D7%9B%D7%96" \o "קטגוריה:יהושע כב כז) כי עד הוא בינינו וביניכם ובין דרותינו אחרינו**]** לעבד את עבדת יהוה לפניו בעלותינו ובזבחינו ובשלמינו ולא יאמרו בניכם מחר לבנינו אין לכם חלק ביהוה.

**[**[כח](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%A7%D7%98%D7%92%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%94:%D7%99%D7%94%D7%95%D7%A9%D7%A2_%D7%9B%D7%91_%D7%9B%D7%97" \o "קטגוריה:יהושע כב כח) ונאמר והיה כי יאמרו אלינו ואל דרתינו מחר ואמרנו ראו את תבנית מזבח יהוה אשר עשו אבותינו לא לעולה ולא לזבח כי עד הוא בינינו וביניכם [כט](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%A7%D7%98%D7%92%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%94:%D7%99%D7%94%D7%95%D7%A9%D7%A2_%D7%9B%D7%91_%D7%9B%D7%98" \o "קטגוריה:יהושע כב כט) חלילה לנו ממנו למרד ביהוה ולשוב היום מאחרי יהוה לבנות מזבח לעלה {למנחה} ולזבח מלבד מזבח יהוה אלהינו אשר לפני משכנו.[ל](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%A7%D7%98%D7%92%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%94:%D7%99%D7%94%D7%95%D7%A9%D7%A2_%D7%9B%D7%91_%D7%9C" \o "קטגוריה:יהושע כב ל) וישמע פינחס הכהן ונשיאי העדה וראשי אלפי ישראל אשר אתו את הדברים אשר דברו בני ראובן ובני גדובני מנשה וייטב בעיניהם. [לא](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%A7%D7%98%D7%92%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%94:%D7%99%D7%94%D7%95%D7%A9%D7%A2_%D7%9B%D7%91_%D7%9C%D7%90" \o "קטגוריה:יהושע כב לא) ויאמר פינחס בן אלעזר הכהן אל בני ראובן ואל בני גד ואל בני מנשה היום ידענו כי בתוכנו יהוה אשר לא מעלתם ביהוה המעל הזה אז הצלתם את בני ישראל מיד יהוה.**]**

[לב](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%A7%D7%98%D7%92%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%94:%D7%99%D7%94%D7%95%D7%A9%D7%A2_%D7%9B%D7%91_%D7%9C%D7%91" \o "קטגוריה:יהושע כב לב) וישב פינחס בן אלעזר הכהן והנשיאים מאת בני ראובן ומאת בני גד מארץ הגלעד אל ארץ כנען אל בני ישראל וישבו אותם דבר [לג](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%A7%D7%98%D7%92%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%94:%D7%99%D7%94%D7%95%D7%A9%D7%A2_%D7%9B%D7%91_%D7%9C%D7%92" \o "קטגוריה:יהושע כב לג) וייטב הדבר בעיני בני ישראל ויברכו אלהים בני ישראל ולא אמרו לעלות עליהם לצבא לשחת את הארץ אשר בני ראובן ובני גד ישבים בה [לד](https://he.wikisource.org/wiki/%D7%A7%D7%98%D7%92%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%94:%D7%99%D7%94%D7%95%D7%A9%D7%A2_%D7%9B%D7%91_%D7%9C%D7%93" \o "קטגוריה:יהושע כב לד) ויקראו בני ראובן ובני גד למזבח [גלעד?] כי עד הוא בינתינו כי יהוה האלהים.

**דברי סיכום**

מחקר זה זיהה שתי שכבות מרכזיות של חיבור או עריכה בטקסט הכהני ביהושע כב, 9—34. הסיפור הבסיסי, שמלפני השתלבותו בספר יהושע, הציג את בני ראובן ובני גד (בלבד) מקימים מזבח בעבר הירדן המזרחי, מחוץ לגבולות ארץ כנען, כדי לקיים פולחן לה'. מעשה זה התקבל על כל העדה כחיוני כדי להבטיח שתמיד יתקבלו בני ראובן ובני גד במרכז הפולחני בארץ. סיפור זה ביקש להטיף לקבלה של אנשים אלה בקהל ה', במרכז הפולחני בירושלים. לעומת זאת, העורך אשר הכניס את סיפור המזבח לספר יהושע, ואף עיגן אותו בימי חלוקת הנחלות, הבהיר כי המזבח שהקימו שבטים אלה, וחצי שבט המנשה בתוכם, עמד בתוך גבולות ארץ כנען, וכלל לא נועד להקרבת קורבנות. מכאן עלה מסר חדש: כל קבוצה, שתבקש להתקבל כחלק מעדת ישראל על סמך עבודת ה' ממשית שהיא מקיימת או קיימה בעבר בכל מקום, בין בחוץ לארץ ובין בארץ, על כל מזבח שאינו המזבח המרכזי האחד, יידחה מן הקהל בשתי ידים. תושבי חוץ לארץ הרוצים לעבוד את ה' עבודה פולחנית סדירה מוזמנים לעזוב את האדמה הטמאה שעליה הם יושבים, ולהיאחז בארץ כנען יחד עם אחיהם. בתור ארץ טמאה, האיזור שמחוץ לגבולות ארץ כנען אינו מקום ראוי למזבח ה', אפילו כזה שאינו אלא סמלי.

לא מעט חוקרים רואים את סיפור המזבח ביהושע כב כיצירה אשר נועדה לקדם את זכויותיהם של קבוצות "חיצוניות" למיניהם, ולדחות גישות נוקשות של בדלנות לאומית בימי בית שני.[[85]](#footnote-90) מתברר שהבנה זו נכונה רק לגבי סיפור המזבח הבסיסי. הוא אשר יצא מידי חוגים "כהניים" פתוחים. באשר לסיפור כפי שהוא מופיע בספר יהושע עתה, נכון יותר לומר שהוא מקדם את זכויותיהם של הקבוצות החיצוניות למראית עין בלבד.[[86]](#footnote-91) הסיפור מציג תמימות דעים של כל חלקי העם על כך שקיום פולחן של ממש על כל מזבח חוץ מן המזבח המרכזי אשר בארץ לא יעלה על דעת איש נורמטיבי מישראל לעולם. התושבים מחוץ לארץ בעצמם מבהירים, על פי הסיפור בגירסה המעודכנת, שתוכניתם להבטיח את מקומם בעדת ישראל על ידי הקמת מזבח היתה מושתת בדיוק על אקסיומה דתית זו. מן הגרסה המקורית של סיפור המזבח, אנו למדים שתמימות דעים זו היא תכסיס ספרותי של העורך האחרון, אשר בפועל ביקש לדחות דרכו קבוצות פולחניות של עובדי ה'. אין לקבל את האופן שבו העמיד עורך זה את הדברים כהשתקפות אמינה של המציאות ההיסטורית.[[87]](#footnote-93)

סיפור המזבח ביהושע כב לא זכה כאן לטיפול ממצה. שאלות חשובות רבות, במיוחד במישור של הרקע ההיסטורי, נותרו פתוחות. תרומתו העיקרית של המחקר בשלילת ההנחה הרווחת שהסיפור הוא אחיד, ובהצגת ניתוח דיאכרוני חדש של הטקטס, שעונה על קשיים רבים שמתעוררים מקריאה צמודה וקפדנית בו. הצגה זו יכולה לשמש בסיס למחקר היסטורי בעתיד, שייתיחס לטקסט במלוא מורכבותו.

1. לגירסה גרעינית של הניתוח המורחב המוצג כאן ראה, David Frankel, **The Land of Canaan and the Destiny of Israel: Theologies of Territory in the Hebrew Bible**, Siphrut 4 (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2011), 177—94.. [↑](#footnote-ref-2)
2. השווה גם יחזקאל מז, 13—מח, 29. ל"ויכוח" בין המקור הכהני לבין האסכולה הדויטרונומיסטית בעניין זה ראה משה ויינפלד, **מיהושע ועד יאשיהו: תקופות מפנה בתולדות ישראל מההתנחלות ועד חורבן בית ראשון** (ירושלים: מאגנס, תשנ"ב), 43—53. [↑](#footnote-ref-3)
3. הסיפור מעורר קשיים רבים ונדון בהרחבה בספרות המחקר. לדיון מאלף מן הזמן האחרון עם הפניות ביבליוגרפיות ראה איתמר כסלו, **על סף הארץ המובטחת: תיאור ההכנות לכניסה לארץ ומקומו בהתהוות התורה** (ירושלים: מאגנס, תשע"ג), 105—124. לדעת כסלו, אין למצוא בפרק סיפור כהני עצמאי, אלא עיבוד כהני של מקור לא-כהני קדום יותר. [↑](#footnote-ref-4)
4. כמובן שיש בניסוח זה, הבא לשבר את האוזן, מידה רבה של אנכרוניזמוס. [↑](#footnote-ref-5)
5. למחקר מקיף חדש עם דגש על העיצוב הספרותי של הטקסט הסופי ראה גלי דינור, **מזבח שניים וחצי השבטים, סמל לאחדות העם** (תל אביב: רסלינג, 2017). לסקירת המחקר על הסיפור ראה שם, 14—20. לביקורת על הספר ראה נועם מזרחי, "גלי דינור, מזבח שניים וחצי השבטים: סמל לאחדות העם, הוצאת רסלינג, תל אביב 2017, 321 עמודים", **בית מקרא** סד (תשע"ט), 334—340. לניתוח ביקורתי-היסטורי חריף במיוחד ראה רוני גולדשטיין, "יהושע כב:ט-לד: סיפור כהני מימי שיבת ציון," **שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום** יג (תשס"ב), עמ' 43—82. לאופי הכהני של הסיפור, עם הפנייה ביבליוגרפית עשירה, ראה גולדשטיין, "יהושע כב:ט-לד," 43—45, 80, הע' 165; ראה גם ישראל קנוהל, **מקדש הדממה: עיון ברובדי היצירה הכוהנית שבתורה** (ירושלים: מאגנס, תשנ"ג), 193 והע' 27. קנוהל מצביע כל קרבת יהושע כב, 9—34 ללשונה של "אסכולת הקדושה." בעקבותיו הולכת דינור, **מזבח שני וחצי השבטים**, 147—175. [↑](#footnote-ref-6)
6. לניסיונות במחקר לזהות מסורת קדומה שעומדת מאחורי הטקסט הנוכחי ראה גולדשטיין, "יהושע כב, ט-לד," עמ' 68, הע' 118. להצעתי בנושא זה ראה הע' 27 למטה. [↑](#footnote-ref-7)
7. כפי שהכירו רוב החוקרים, פס' 1—8 כתובים בסגנון דויטרונומיסטי ואינם שייכים לסיפור הכהני שמתחיל עם פס' 9. פסוקים 1—8 מזכירים אף את יהושע, דמות שחסרה בסיפור הכהני. סיפור זה מזכיר רק את פנחס הכהן בתור מנהיג. הפסוקים הדויטרונומיסטיים גם מדגישים את מקום שמירת המצוות בחיים הדתיים של תושבי עבר הירדן, וזאת לעומת הסיפור הכהני, בו יראת ה' באה לידי ביטוי דרך הקרבת קורבנות. למחקר חדש על הסגנונות של המקורות הקלאסיים ביהושע כב ראהP. Pitkänen, “P/H and D in Joshua 22,9—34,” **BN** n.f. 171 (2016), 27—35. [↑](#footnote-ref-8)
8. רוב החוקרים נמנעים כליל מניתוח דיאכרוני של הטקסט, מעבר להפרדה הבסיסית בין פס' 1—8 ו-9—34. לזיהוי כמה הוספות קטנות לסיפור מפס' 9 ואילך ראה Volkmar Fritz, **Das Buch Josua,** HAT 1/7 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1994), 220—221. יוצא דופן מן הבחינה הזאת הוא הניתוח הדיאכרוני שלPhilip Y. Yoo, “Delegitimizing a Witness: Composition and Revision in Joshua 22,” **JHS**, Volume 18, Article 8. יו מזהה סיפור מקורי, קדם-דברימי בפס' 1—3א, 6, 9א, 10, ו-34, והרחבה דויטרונומיסטית אחת גדולה בשאר הכתובים בפס' 3ב—33. לדעתי, הניתוח של יו לקוי מאוד ואינו מבוסס. [↑](#footnote-ref-9)
9. ראה במיוחד גולדשטיין, "יהושע כב, ט-לד," 46—52, 73—81; דינור, **מזבח שניים וחצי השבטים,** 147—234; פריץ, **יהושע**, 222; Richard D. Nelson, **Joshua**, OTL (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox, 1997), 249—250. [↑](#footnote-ref-10)
10. ראה, למשל, שמואל אחיטוב, **יהושע**, מקרא לישראל (תל אביב וירושלים: עם עובד ומאגנס, תשנ"ו), 353—354; פיטקנין, "ס"כ וס"ד ביהושע כב." [↑](#footnote-ref-11)
11. מספר הצעות הוצעו באשר לזהות הקבוצה הריאלית העומדת מאחורי שבטי עבר הירדן של הנרטיב. למשל, י. פינק דיבר על אנשי עבר הירדן שקיימו פולחן במקדש בדיר עלא, וכן על יהודי יב, שניהלו פולחן לה' במצרים. ראה J. Vink, “The Date and Origin of the Priestly Code in the Old

    Testament,” **OTS** 15 (1969), 66—67. גולדשטיין זיהה את שבטי עבר הירדן עם אנשי בית טוביה מימי עזרא ונחמיה ואילך ("יהושע כב, ט-לד," 30—39). דינור (**מזבח שניים וחצי השבטים**, 257) ראתה בהם סמל לכל תושבי התפוצות באשר הם. [↑](#footnote-ref-12)
12. פריץ, **יהושע**, 221; נלסון, **יהושע**, 249; גולדשטיין, "יהושע כב, ט-לד." [↑](#footnote-ref-13)
13. הראשון שהציע גישה זו הוא A. Menes, “Temple und Synagogue,” **ZAW** 50 (1932), 268—276. ראה גם דינור, **מזבח שניים וחצי השבטים**, 133—146; H. N. Rösel, Joshua, HCOT (Leuven: Peeters, 2011), 345. [↑](#footnote-ref-14)
14. גולדשטיין מסתמך על עדויות לשוניות לאיחור הרב של הטקסט על כל חלקיו כדי להימנע מן הצורך בניתוח דיאכרוני. ראה גולדשטיין, "יהושע כב, ט-לד," 46—47, הע' 15; 68, הע' 118. אך אין סיבה לראות את הרובד שלפני העריכה הסופית כקדום במיוחד. [↑](#footnote-ref-15)
15. חצי שבט המנשה מוזכר רק בפס' 33, ונראה שהוא משקף עבודה של עורך מאוחר אשר הוסיף אף את פס' 39—42 בסוף הפרשה, פסוקים העוסקים גם הם במנשה. ראה על כך כסלו, **על סף הארץ המובטחת,** עמ' 121—123. על מקומו של חצי שבט מנשה ביהושע כב ראה למטה. [↑](#footnote-ref-18)
16. להשערות שונות במחקר לגבי שם המזבח ראה דינור, **מזבח שניים וחצי השבטים**, 134—136. אני נוטה לקבל את ההשערה ששמו של המזבח בפס' 34 היה "גלעד." השערה זו יכולה להישען על הדמיון הרב בין סיפורנו לבין הסיפור על האתר של יעקב ולבן בבראשית לא, "יגר שהדותא/גלעד" (על הדמיון ראה דינור, **מזבח שניים וחצי השבטים**, 115—117, 191—192; גולדשטיין, "יהושע כב, ט-לד", 68—72), וכן על העובדה שסיפור המזבח מציג תכופות את מושב שבטי עבר הירדן כ"ארץ הגלעד" (פס' 9, 13, 15, 32). ההשערה גם מתחזקת לאור ההצעה שהפסוק במקור עסק בהסכם בין בני ראובן ובני גד בלבד (ראה הע' 18 למטה). יש גם לציין כי דברי ההסכם של פס' 34, "כי עד הוא בינתינו כי ה' האלהים," דומים במידת מה לדברי ההתחייבות של זקני גלעד אל יפתח הגלעדי בשופטים יא, 10, "ה' יהיה שמע בינותינו אם לא כדברך כן נעשה" (והשווה יהושע כד, 27, "הנה האבן הזאת תהיה בנו **לעדה** כי היא **שמעה** את כל אמרי ה'"). יש אף לתת את הדעת על כך שתרגום השבעים לפס' 11 מוסר "על גבול ארץ כנען, על גלעד הירדן." אם אכן שמו של המזבח היה "גלעד" יתכן שהעדרו מן הכתוב אינו ענין של תאונה טקסטואלית. העורך האחרון, שהציב את המזבח בארץ כנען (ראה על כך להלן), היה עשוי להשמיט את השם "גלעד" כדי לטשטש את מיקומו בעבר הירדן המזרחי (ראה שופטים ה, 17, "גלעד בעבר הירדן שכן"). [↑](#footnote-ref-20)
17. ההבנה שבנו את המזבח בצד המזרחי של הירדן משתקפת כבר אצל יוסיפוס. ראה יוסף בן מתתיהו פלויוס, **קדמוניות היהודים**, תרגם מיוונית אברהם שליט, כרך ראשון: מבוא, ספרים ראשון—ששי (ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"ג), ספר חמישי, א. כו [עמ' 154]. לפרשנים מודרניים הנוקטים בעמדה זו ראה, למשל, יחזקאל קויפמן, **ספר יהושע** (ירושלים: קרית ספר והחברה לחקר המקרא בישראל,1966), 240; יאיר זקוביץ, בתוך: ג' גליל וי' זקוביץ, **יהושע**, עולם התנ"ך (תל אביב: דודזון-עתי, 1994), 202; דינור, **מזבח שניים וחצי השבטים**, 118—119, 123—126 (הרואה את "אשר בארץ כנען" כתוספת). אלי עסיס נוקט בעמדה "ספרותית," לפיה הקימו את המזבח בצד המזרחי של הירדן, אלא שהמספר מציג עובדה זו משתי זוויות ראייה. בפס' 10 הוא מספר שהקימו את המזבח "בארץ כנען" כי על פי הפרספקטיבה של שבטי עבר הירדן, שטחם נחשב חלק מן הארץ המובטחת, ואילו בפס' 11 הוא מספר שהקימו את המזבח מחוץ לארץ כנען, כי על פי הפרספקטיבה של עשרת השבטים, שטחם אינו נחשב כחלק מן הארץ. כך מכניס המספר עמימות ומתח לגבי השאלה השנויה במחלוקת לאורך הסיפור. אך אין זה סביר בעיני שהמספר יציג שתי פרספקטיבות מנוגדות בקולו הסמכותי. הניגוד בין "ארץ כנען" ו"ארץ הגלעד" מופיע כבר בפס' 9, ואין שום רמז לכך ששבטי עבר הירדן חולקים על כך שהירדן מסמל גבול בין הארצות. ראה Elie Assis, "’For it Shall be a Witness between us;’ A Literary

    Reading of Josh 22,” **Scandinavian Journal of the Old Testament**, 18 (2004), 208—231. [↑](#footnote-ref-21)
18. ראה למשל G. A. Cooke, **The Book of Joshua**, CB (Cambridge: Cambridge University, 1918), 203; N. H. Snaith, “The Altar at Gilgal: Joshua XXII 23-29,” **VT** 28 (1978), 330—335. אחיטוב, **יהושע**, 354—355; יואל אליצור, "מול = אצל, למרגלות, בצד של," **לשוננו** סז (תשס"ה), 7—19. [↑](#footnote-ref-22)
19. זקוביץ מציע תיקון נוסח לפס' 10: "אשר ממול ארץ כנען" במקום "אשר בארץ כנען." בכך הוא מבקש ליישב את הכתוב עם הבנתו שהמזבח הועמד בצד המזרחי של הירדן. ראה זקוביץ, **יהושע**, 202. אך אין הצדקה לתיקון. [↑](#footnote-ref-23)
20. כך, קויפמן, **ספר יהושע**, 240—241; זקוביץ, **יהושע**, 202; עסיס, "כי עד הוא," 217—218. ראה גם REB; NEB; JPS. [↑](#footnote-ref-24)
21. לפירוש זה ראה Jacob Milgrom, **Numbers**, The JPS Torah Commentary (Philadelphia and New York: JPS, 1990), 60. [↑](#footnote-ref-25)
22. ברור כאן שפני האנשים מכוונות כלפי הארון ולא כלפי ההרים. אין, אם כן, להבין "אל מול ארץ כנען" כ– "facing the land of Canaan," אלא, כ- "at the forefront of the land of Canaan." לפי תפישה זו, "פניה" של ארץ כנען הם בצד של הירדן ואילו "אחוריה" בצד של הים. לתפישה זו של הארץ השווה השימוש ב"ימין" ככינוי לדרום (ראה שמ"א כג, 19; תה' פט, 13) ו"שמאל" ככינוי לצפון (ראה ברא' יד, 15). ותן דעתך לכך שהמילה "קדם" רומז הן לכיוון מזרח והן לצד הקדמי, כמו בישע' ט, 11, "ארם מקדם ופלשתים מאחור". [↑](#footnote-ref-26)
23. ניתן גם לתהות על עצם זכותם להקים מזבח גדול בתוך האחוזה של שבט אחר. [↑](#footnote-ref-27)
24. בגרסה של פסדו-פילון, שבטי עבר הירדן טוענים כי המזבח אכן נועד לפולחן לה' והוא נבנה מתוך דאגה להמשך עבודת ה' של צאצאיהם. בסוף, הם נדרשים לפרק את המזבח. לדיון ראה C. Begg, “The Transjordanian Altar (Josh. 22:10-34) According to Josephus (Ant. 5.100-114) and Pseudo-Philo (LAB 22.1-8),” **Andrews University Seminary Studies** 35 (1997), 5-19. אמנם אין לגרסה זו ערך מהותי בתור פרשנות לסיפור המקראי, אך נראה שהוא בכל זאת מעיד על תחושה לא נוחה, גם בימי קדם, באשר לאמינותו. [↑](#footnote-ref-28)
25. גולדשטיין טוען שהמחבר הציג את סיפורו כמעין היפוך של דפוס ספרותי בסיסי, "סיפור פילוג על ידי ייסוד פולחן מתחרה" (כמו הסיפור על עגלי ירבעם במל"א יב, 26—29). אם בסיפורים מדפוס זה הקמת פולחן מתחרה מובילה לפילוג, בסיפור המהופך של יהושע כב הקמת מזבח לא פולחני מובילה לאחדות. משום כך, אין צורך לחפש רובד סיפורי אשר הציג את המזבח כמזבח פולחני. ראה גולדשטיין, "יהושע כב, ט-לד" 61—72. (הציטוט מופיע שם, עמ' 67, הע' 112.) לדעתי, ראיית הסיפור ביהושע כב כהיפוך מכוון של הדפוס הספרותי המוזכר אינה מחייבת שהמזבח היה מזבח לא-אמיתי. אדרבה, ההיפוך של הסיפור מרשים יותר אם המזבח הבא לאחד במקום לפלג אכן נועד להקרבת קורבנות. [↑](#footnote-ref-29)
26. מאותה סיבה יש לדחות את דעתו של בולינג, שהגדיר את המזבח כקומי. ראה Robert G. Boling, **Joshua**, AB 6 (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1982), 515. מזבח קומי אינו יכול לקדם את האג'נדה האקטואלית שזיהינו אצל המספר. [↑](#footnote-ref-30)
27. לניסיונות במחקר לזהות מסורת קדומה שעומדת מאחורי הטקסט הנוכחי האחיד ראה גולדשטיין, "יהושע כב, ט-לד," עמ' 68, הע' 118. לדעתי, יש לזהות את המסורת הקדומה עם פס' 34, "ויקראו בני ראובן ובני גד למזבח כי עד הוא בינתינו כי ה' האלהים". קשה להבין איך נתנו למזבח שם שמסמל אחדות העם לאחר שהמשלחת הישראלית עזבה את ארץ הגלעד וחזרה לשילה! אמנם ניתן להבין שלא היה ניתן להעניק שם למזבח המעיד על ההבנה בין הצדדים עד שלא אושרה אותה הבנה על ידי העדה בשילה. אך אין כל רמז למפגש נוסף בין הצדדים לאחר אישור העם, בו יכלו כולם לתת למזבח את שמו הסמלי. מתי, אם כן, נתנו למזבח את שמו? ועוד, היינו מצפים ששם המזבח יינתן במקום הקמתו, על גלילות הירדן. אך אין זכר לכך שנציגי שבטי ישראל ראו את המזבח אי פעם, שהרי נפגשו עם שבטי עבר הירדן באזור מושבם ב"ארץ הגלעד". גם לא מסופר על חזרת בני ראובן ובני גד למזבח על הירדן. נראה, אם כן, שפס' 34 משקף מסורת עצמאית וקדומה, שאינה באמת קשורה לסיפור הכהני (על אף שהאחרון, כנראה, מושתת עליה). חוקרים ופרשנים לא שמו לב לכך שהפסוק אינו מזכיר כלל את השותפים המרכזיים של ההסכם על פי סיפור המזבח - שבטי ישראל שבארץ כנען! האנשים היחידים המוזכרים בכתוב הם "בני ראובן ובני גד". אם כן, יש לשער שהמזבח שימש כעד *בין שני שבטים אלה* (="כי עד הוא **בינתינו**"). שם המזבח ניתן שם, *בזמן הקמתו על ידי שני השבטים* (ולא, כפי שעולה מן הסיפור הכהני, זמן רב אחרי הקמתו; השווה ברא' לג, 20; שמ' יז, 15; שו' ו, 24; ועוד), כדי לסמל את העובדה שבני ראובן ובני גד מאוחדים בפולחן של עבודת ה'. סביר אף להניח שהמזבח הוצב בגבול בין שני השבטים, ולא על גדות הירדן, ושהוא שימש כאתר פולחני שבו השתתפו שני הצדדים לעתים ידועות. נראה שמחבר הסיפור הבסיסי העביר את מיקום המזבח לגדות הירדן כדי להציג אותו כסמוך ככל הניתן לארץ כנען, למען ישמש סמל לאחדות בין ארץ הגלעד לארץ כנען. [↑](#footnote-ref-32)
28. לאמונה זו השווה במיוחד, "כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה’ לאמר לך עבד אלהים אחרים" (שמ"א כו, 19). לדיון נרחב באמונה זו ובכתובים הרבים המשקפים אותה ראה פרנקל, **ארץ כנען**, 137—217. השווה גם דברי הגמרא הידועים מכתובות קי, "וכי מי אמר לו לדוד לך עבוד אלהים אחרים? אלא לומר לך: כל הדר בחו"ל - כאילו עובד עבודת כוכבים." לחלופין, יתכן מאוד שהמזבח הגדול נתפס כביטוי לפרישה קבוצתית של שבטי עבר הירדן מהמרכז של שילה ומאיגוד השבטים שהתאחדו סביבו. שהרי אם אנשי עבר הירדן רק היו מבקשים להעלות זבחים ועולות לה' לצרכיהם הפרטיים, הם היו יכולים להסתפק בבמות משפחתיות רבות. ופרישה קבוצתית משילה כמוה כפרישה קבוצתית מאלוהי שילה. בתגובה, אנשי עבר הירדן מסבירים שאכן מדובר במרכז פולחני גדול וקבוצתי לשבטי עבר הירדן כיחידה נפרדת, אך סיבת הקמתו נעוצה דוקא במיקום התושבים מחוץ לארצו של ה'. מטרת פולחן זה היא דוקא לעבוד את ה', שהוא אלוהי ארץ כנען, וכך לאשר את הזיקה בין תושבי "חוץ לארץ" לאלוהי הארץ, ואת שייכותם למרכז הפולחני של ה' בארץ. נראה שהבנה דומה נרמזת בדבריו הקצרים מאוד של משה ויינפלד. הוא הציע לראות את הסיכסוך על רקע חובת הנאמנות של קלוניה חדשה כלפי עיר האם שלה וכלפי פולחנה בעולם היווני. ראה Moshe Weinfeld, **The Promise of the Land: The Inheritance of the Land of Canaan by the Israelites** (Berkeley, University of California, 1993), 28—31. ראה גם דבריו של גולדשטיין, "יהושע כב, ט-לד," 72, הע' 132, ההולך, באופן מסויג, בעקבות ויינפלד ומזכיר מקורות נוספים רלוונטיים. הקושי המרכזי עם ההצעה הוא, שהסיפור ביהושע כב, 9 ואילך אינו מציג את ארץ הגלעד כקלוניה של שילה או של אנשי ארץ כנען, אלא כהתישבות *שקדמה* להתנחלות השבטים בארץ כנען. זו גם התפיסה הדברימית (דברים ג, 12—20; כט, 6—7; יהושע א, 12—15; יג). ואולם, כפי שנראה בהמשך המאמר, הצגה זו, המשתקפת בפס' 1—8, 9—11, אינה שייכת לסיפור המקורי, אשר מתחיל רק בפס' 12. כיון שהפתיחה של הסיפור המקורי נקטעה, קשה לדעת באיזה נסיבות תיאר הסיפור את הקמת המזבח. מכל מקום, לא מן הנמנע, שבסיפור המקורי, אכן נתפסה ארץ הגלעד כקלוניה של האיגוד בשילה, בניגוד לתפיסה הכהנית והדברימית הדומיננטית. ראה גם הע' 53 למטה. [↑](#footnote-ref-33)
29. אין, אם כן, בסיס לטיעון שהסיפור ביהושע כב בא להציע תחליף של פולחן ללא קורבנות לתושבי חוץ לארץ. לעמדה זו ראה הע' 13 למעלה. [↑](#footnote-ref-34)
30. השווה גם יחזקאל כ, 39 ואילך. כפי שראו בודדים, כאן שולל הנביא ניסיונות של הגולים לקיים פולחן לה' בבבל. ויש לקשור את הדברים לפס' 28—29, שם מוצג חטא הבמות כחטא הלאומי הראשון בארץ. לביבליוגרפיה ודיון ראה David Frankel, “Ezekiel 20: A New Redaction-Critical Analysis,” **HUCA** 90 (2019), 18, n. 44. [↑](#footnote-ref-35)
31. ראה גם John S. Kloppenborg, “Joshua 22: The Editing of an Ancient Tradition,” **Biblica** 62 (1981), 347—371, at 366—370. לדעת קלופנבורג, מחבר הסיפור הכהני ביהושע כב בנה את סיפורו על תשתית מסורת לא-כוהנית קדומה, המשתקפת בפס' 27 ו-34, על אודות מזבח "פעיל" של שבטי עבר הירדן. לעמדתי בדבר המסורת הקדומה בתשתית הפרק ראה לעיל, הע' 27.

    [↑](#footnote-ref-36)
32. לדיון היסטורי ופרשני בטקסט זה יחד עם הפניות ביבליוגרפיות ראה לאחרונה שרה יפת, **עזרא-נחמיה**, מקרא לישראל (תל אביב: עם עובד, תשע"ט), 133—139. [↑](#footnote-ref-37)
33. ראה הע' 9 למעלה. אני נוטה לקבל את תפיסתו של גולדשטיין, שיש לראות בסיפור הכהני מגמה של התנגדות למדיניות הבדלנית של חוגי עזרא ונחמיה. גולדשטיין, "יהושע כב, ט-לד," 73—81. אלא שלדעתי, יש לזהות מגמה זו עם הרובד הבסיסי של הסיפור, ולא עם הסיפור בצורתו הסופית. [↑](#footnote-ref-38)
34. יהושע כב, 34; כד, 22; שמואל א יב, 5; רות ד, 9. [↑](#footnote-ref-39)
35. בראשית כא, 30; ישעיהו י, 20. [↑](#footnote-ref-40)
36. יתכן שהמילה "לפניו" בהקשר המקורי של המשפט איננה רק ציון כללי לנוכחות האל (ראה, למשל, דברים כט, 29) אלא רומזת למיקומו של המזבח לפני ארץ כנען, ארץ נחלתו של ה'. כמו שהמזבח בשילה מוקם לפני משכן ה', כך המזבח של שבטי עבר הירדן מוקם לפני ארצו, שהיא מקדשו במובן הרחב והמטפורי, בבחינת "תביאמו ותטעמו בהר נחלתך... מקדש ה' כוננו ידיך" (שמות טו, 17; ברור שלא כל העם נטועים במקדש במובן הצר). תן דעתך גם לברכה "יברכך ה', נוה צדק הר הקדש" (ירמ' לא, 22). כתוב זה יוצר זיהוי בין ה' לבין נוהו. כמו כן, לפי שמ"א, כו, 20, מיתה מחוץ לנחלת ה' נחשבת מיתה "מנגד פני ה'", דהיינו, הרחק מפניו. על פי הבנה זו של הטיעון של שבטי עבר הירדן, העובדה שלא הקימו את המזבח בתוככי ארץ הגלעד, אלא הרחק מן היישוב, ולפני הגבול של ארץ ה', מראה שמדובר במזבח שעובדים בו את ה'. [↑](#footnote-ref-41)
37. יש אמנם חוקרים שמבקשים למצוא ביטוי לרעיון זה כבר בפס' 26. במקום "ונאמר נעשה נא לנו לבנות את המזבח" מציעים לגרוס, "נעשה נא לנו תבנית מזבח." ראה נ. ה. טור סיני, **פשוטו של מקרא**, כרך שני (ירושלים: קרית ספר, 1982) 34; זקוביץ, **יהושע**, 205—206. אך על אף שהתיקון נאה לכאורה, הנוסח הקיים תקין לחלוטין (ראה אחיטוב, **יהושע**, 357) ולכן אין הצדקה לשנות אותה. לפי עסיס, "כי עד הוא," 216 והע' 21, התפקיד הלא-פולחני של המזבח משתמע כבר בהתחלת הסיפור מעצם היותו "גדול למראה" (פס' 10). אך אין הכרח בדבר. על "הבמה הגדולה" בגבעון נאמר "אלף עלות יעלה שלמה על המזבח ההוא" (מל"א ג, 4). [↑](#footnote-ref-42)
38. לתבנית המזבח של המשכן ראה שמות כז, 1—8; לח, 1—7. לדיון ב"תבנית" המשכן והמקדש בכתובים הרלבנטיים ראה Victor Hurowitz, **I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings**, JSOTSup 115 (Sheffield: JSOT, 1992), 168—170. [↑](#footnote-ref-43)
39. לפי פירושו של אהרליך, ה"תבנית" של המזבח מתייחסת לכך שהיה חסר בית קבול לאש ולעצים, וזה הצביע על היותו "לא לעולה ולא לזבח". אין כוונת הכתוב לומר, לפי זה, שהמזבח נבנה כחיקוי למזבח המשכן. ראה ארנולד בוגומיל אהרליך, **מקרא כפשוטו**, 3 כרכים (ניו יורק: KTAV, 1969) 2. 34—35. בעקבותיו הלכה גם דינור, **מזבח שניים וחצי השבטים**, 87. אך לא ברור לפי זה מה היה אמור להצביע על כך שמזבח סמלי זה היה קשור לאלוהי ישראל דווקא? הסיפור על מזבח אחז, שנעשה בדמותו ובתבניתו של המזבח אשר בדמשק (מל"ב טז, 10—14) מחזק מאוד את ההבנה שגם כאן מדובר בחיקוי של עיצוב מזבח אחר. [↑](#footnote-ref-44)
40. נראה שיש כאן כפל גרסה: [יהוה] ואתם תשבו היום מאחרי ה'// והיה אתם תמרדו היום בה'. [↑](#footnote-ref-45)
41. ייתכן שהסיפור הכהני הבסיסי משקף שלב בהתפתחות הספרות הכוהנית לפני שזו אימצה את העקרון של ריכוז הפולחן כיסוד אמוני מוצק. יש לשים לב לכך שאין אזכור מפורש של "המשכן" בסיפור המקורי המשוחזר. קנוהל גם עמד על כך שעיקרון ריכוז הפולחן, המופיע באסכולת הקודשה, אינו בא לידי ביטוי במקור הכהני שאיננו מאה"ק. ראה קנוהל, **מקדש הדממה**, 107—109, 190—195. ראה גם הע' 28 למעלה. על עצם התופעה של עדכון סיפורים כדי להתאימם לעיקרון ריכוז הפולחן ראה א. רופא, "תולדות אמונת ישראל ונוסח המקרא: תיקוני ייחוד הפולחן," **עיוני מקרא ופרשנות** ז (תשס"ה) 283—308. מצד שני, לא מן הנמנע שחוק ריכוז הפולחן היה נחשב כקשור לחיים הפולחניים בארץ בלבד, שהרי פולחן בחוץ לארץ נחשב אלילי ממילא. וכיון שהמזבח אכן נבנה בחוץ לארץ בסיפור המקורי, הנושא של ריכוז הפולחן לא היה רלוונטי. לדיון נרחב בסוגיה של ריכוז הפולחן באסכולות הכוהניים (P ו-H) ראה Jacob Milgrom, **Leviticus 17-22**, AB 3A (New York: Doubleday, 2000), 1503—1514. מילגרום מנסה להראות שעיקרון ריכוז הפולחן לעולם לא התקבל בספרות הכוהנית ואינו בא לידי ביטוי באף טקסט כוהני. ואולם הוא נאלץ לאמץ פירושים דחוקים בהגיעו לסיפור המזבח ביהושע כב. [↑](#footnote-ref-46)
42. דוגמא מובהקת היא ויקרא כג, 39. ראה על כך Jacob Milgrom, **Leviticus 23-27**, AB 3B (New York: Doubleday, 2001), 2036. לבמדבר יח, 3ב כמשני ראה David Frankel, **The Murmuring Stories of the Priestly School: A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore**, VTSupp 89 (Leiden: Brill, 2002), 259. [↑](#footnote-ref-47)
43. לייחוס כתובים אלה לעורך האחרון ראה למטה. [↑](#footnote-ref-48)
44. ראה לאחרונה, דינור, **מזבח שניים וחצי שבטים**, 118—119. [↑](#footnote-ref-49)
45. ראה קויפמן, **ספר יהושע**, עמ' 241—242. [↑](#footnote-ref-50)
46. יש לשים לב לכך שלפי פירוש זה של הכתוב, עובדת היות אזור עבר הירדן אדמה טמאה איננה הסיבה לחוסר הלגיטימיות של המזבח. עובדה זו רק מספקת הסבר לצורך בהקמת המזבח. הסיבה לחוסר הלגיטימיות שלו הוא היותו הפרה של הבלעדיות של משכן שילה. [↑](#footnote-ref-51)
47. ראה גם אחיטוב, **יהושע**, 356. [↑](#footnote-ref-52)
48. משה גרינברג, **על המקרא ועל היהדות**, ערך אברהם שפירא (תל אביב: עם עובד, תשמ"ה), 215—216. פירוש דומה מפרש אהרליך, **מקרא כפשוטו**, 2. 35. [↑](#footnote-ref-53)
49. יש לראות אותה השקפה בתיאור גבולות הארץ האידיאלית ביחזקאל מז, 13—26. אזור עבר הירדן אינו כלול כאן בגבולות הארץ. בהתאם לכך, לפי יחזקאל מח, ראובן, גד ומנשה ינחלנו בתוך ארץ כנען. ואולי יש מקום לשער שמאחורי הקביעה של האזור של עבר הירדן כארץ טמאה עומדת, בין היתר, נסיון להיאבק בתופעה של ירידה מן הארץ שהתקיימה בימי בית שני. ראה א. רופא, "בין ייעוד לירידה: ארץ ישראל בראשית ימי הבית השני," **קתדרה: לתולדות ארץ ישראל ויישובה** 41 (1986), 3—10. לניתוח מקיף ומעמיק של מושג טומאת ארצות נכר במקרא במסגרת תפיסות מקראיות של טומאה וביקורת פוסט-קולוניאלית ראה Andrea E. Allgood, “Foreign Lands – Multiple Perspectives: Foreign Land Impurity in the Hebrew Bible, its Context and its Ideological Underpinnings” (Ph.D. diss., Brown University, 2014). [↑](#footnote-ref-54)
50. לדעת עסיס ("כי עד הוא," 221—223), אין לזהות את עמדת המחבר עם דברי פס' 19, המשקפים את העמדה של שבטי ישראל במסגרת הסיפורית בלבד. המחבר עצמו מזדהה עם שבטי עבר הירדן, אשר רואים את ארץ הגלעד כחלק מארץ אחוזת ה' (פס' 4, 9), ועם פנחס הכהן, המביע שמחה על כך שה' הוא "בתוכנו" דהיינו, בתוך כל העם על שני חלקיו (פס' 31). כסלו (**על סף הארץ המובטחת**, 144—145 והע' 111) נוקט עמדה דומה. לדעתו, המספר מייחס לאזור עבר הירדן מעמד ביניים. הוא אינו מוצג כארץ אחוזת ה', אך הוא גם אינו יכול להיות טמא, שהרי התיישבו שם "על פי ה' ביד משה" (פס' 9), ובנו שם את המזבח, שנחשב סימן לכך שה' הוא האלוהים, גם בארץ הגלעד. כנגד תפיסת עסיס, ששבטי עבר הירדן רואים את ארץ הגלעד כחלק מארצו של ה', יש להטעים, שתושבים אלה לעולם אינם מביעים דעה כזו. הם אינם מערערים על כך שארץ הגלעד אינו חלק מארץ כנען, אלא מבקשים להבטיח את זכויותיהם הפולחניות בתוכה. ראה גם הערותיי נגד עסיס בהע' 17 למעלה. גם אין לקבל את העמדה המתונה יותר של כסלו. אין סתירה בין הרעיון שארץ הגלעד היא ארץ טמאה לבין הרעיון ששבטי עבר הירדן התישבו שם על פי ה'. לפי עזרא ט, גם ארץ כנען עצמה נחשבה ארץ טמאה על אף העובדה שהתיישבו שם על פי ה'. האישור האלוהי בפס' 9 בסיפורנו מעניק לגיטימיות להתיישבות השבטים בעבר הירדן, אך אינו גורע מכך שמדובר במקום טמא, ושעדיף לחיות בארץ אחוזת ה'. הקביעה של שבטי ישראל כי ארץ הגלעד טמאה מוצגת כאקסיומה, ושבטי עבר הירדן אינם מביעים כל התנגדות או הסתייגות לגביה בתגובתם. בלעדיה, אין באמת הסבר לכך שבנו את המזבח בצד המערבי של הירדן. נכון שהמחבר מזדהה, לאור ההבהרה שהוא שם בפיהם, עם דרישות תושבי עבר הירדן, שיש לקבל אותם לפולחן המרכזי בארץ, ועם המלים הערטילאיות של פנחס: "היום ידענו כי בתוכנו ה'." אך אין כל סתירה בין הזדהות עם דברים אלה על נוכחות האל בקרב העם לבין ראיית חוץ לארץ כארץ טמאה, ולאמונה שרצוי שתושביה יעלו ארצה. ואולי אין זה חסר משמעות שיש זכר לאפשרות התיאורטית ששבטי עבר הירדן יתיישבו בארץ כנען גם בבמדבר לב, 30. [↑](#footnote-ref-55)
51. בכך אני חולק על אלה שרואים בסיפור בבמדבר לב הצדקה של ההתיישבות של שבטי עבר הירדן על אף שמדובר בטריטוריה שאיננה חלק מן הארץ המובטחת. ראה, למשל, ויינפלד, **מיהושע ועד יאשיהו**, 45—46; כסלו, **על סף הארץ המובטחת**, 145—147. לדעתי, הדאגה של עורכי הסיפור הייתה בעיקר שיחזור העבר באופן שהיה סביר בעיניהם, אך ללא קשר מהותי לעניין גבולות ההבטחה. הם ביקשו להסביר כיצד יכול היה משה להעניק לשבטי עבר הירדן את נחלתם בעידן שלפני כיבוש ארץ כנען, כאשר מכך ניתן להבין שלא השתתפו במלחמות הלאומיות של יהושע. ראה גם ההערה הבאה. [↑](#footnote-ref-56)
52. כפי שראו מספר חוקרים, יש להניח שמאחורי דברי פס' 31, "את אשר דבר ה' אל עבדיך כן נעשה" עומד הנוסח, "את אשר דבר **אדנִי** אל עבדיך כן נעשה," כפי שמוכח מפס' 25, "עבדיך יעשו כאשר אדני מצוה," ומפס' 27, "כאשר אדני דבר." משה לעולם אינו פונה אל האלוהים בסיפור, והחלטתו לתת לשבטי עבר הירדן את ארץ הגלעד נעשית על דעת עצמו. ראה נ. ה. טור סיני, **פשוטו של מקרא**, כרך א, (ירושלים: קרית ספר, 1967), 194. ההבנה המוטעית של המילה "אדני" ככינוי לאל נבעה מן הצפייה של בעלי הניקוד, שהחלטה כה משמעותית כמו להנחיל נחלה שאיננה בתוך גבולות הארץ לשבטי ישראל לא תתקבל ללא הוראה אלוהית. אותה צפייה משתקפת כבר ביהושע כב, 9, "ארץ אחזתם אשר נאחזו בם **על פי ה' ביד משה**". בסיפור הקדום יותר של במדבר לב כפשוטו, לעומת זאת, די היה בסמכותו של משה לתת תוקף להחלטה. לדעת כסלו, אין לייחס את הנוסח הנוכחי בבמדבר לב, 31 לסופרים מאוחרים אלא לעורך הכהני של הפרק. ראה כסלו, **על סף הארץ המובטחת**, 119—120 והע' 52; 145. לדעתי, עורך מחושב שהיה מוטרד מן השאלה של הסמכות היה נותן ביטוי יותר רחב בפרק למקור האלוהי להחלטה. יתר על כן, מחבר פס' 31 בעל מגמה כזו וודאי היה מתנסח במלים כגון אלה: "את אשר דבר ה' אל אדוני כן יעשו עבדיך." מן הניסוח של נוסח המסורה, "את אשר דבר ה' אל עבדיך כן נעשה," משמע שה' דבר אל שבטי עבר הירדן ולא אל משה. ניסוח זה אינו טבעי. [↑](#footnote-ref-57)
53. על ההתלבטות בכתובים השונים בין התפישה שההתיישבות בעבר הירדן המזרחי נעשה באישור משה בלבד או גם באישור אלוהי ראה כסלו, **על סף הארץ המובטחת**, 120, הע' 52. סביר מאוד שעטו של העורך האחרון אחראי לניסוח של פס' 9, "ארץ אחזתם אשר נאחזו בה על פי ה' ביד משה." בסיפור הכהני הבסיסי אלוהים אינו נותן הוראות, לא על פי דיבור ולא על פי אורים, למרות שמדובר בהחלטה צבאית, ושכהן מוביל את משלחת הבירור. (הנגד לכך יהושע ט, 14, המציג את ההימנעות משאילה בה' כמכשול עוון.) העדה היא זו שמחליטה אם להילחם אם לאו, והחלטה זו מתקבלת על פי מה שנראה כטוב בעיניה (פס' 33). אוריינטציה א-מנטית (או אנטי-מנטית) זו אינה משתלבת בטבעיות עם התפישה ששבטי עבר הירדן התיישבו בנחלתם על פי פקודה אלוהית מפורשת למשה. ראה גם דברי בגוף המאמר אחרי הע' 66 על ייחוס פס' 9 לעורך האחרון. [↑](#footnote-ref-58)
54. לאימוץ גרסת השבעים והוולגטה ראה זקוביץ, **יהושע**, 205. [↑](#footnote-ref-59)
55. יש לשים לב לכך שהביטוי, "לשוב היום מאחרי ה'" מופיע בפס' 16, 18, ו-29, אך, באופן חריג, מופיע בפס' 23, "לשוב מאחרי ה'" בלי "היום." יתכן, איפה, שיש להזיז את "היום" של "אל תושיענו היום הזה" לפס' 23: "לשוב היום מאחרי ה'." [↑](#footnote-ref-60)
56. הביטוי "חצי שבט המנשה" מופיע בסיפור המזבח בפס' 9, 10, 11, 13, 15, ו-21. על חוסר האורגניות שלו בסיפור זה מעידה אף העובדה שהביטוי משקף סגנון דויטרונומיסטי. בפס' 30—31 מופיע "בני מנשה" ללא ציון מפורש שמדובר רק בחצי השבט. יתכן שנוסח זה נוצר מתוך רצון להקל וליצור התאמה פשוטה עם "בני ראובן ובני גד." [↑](#footnote-ref-61)
57. יתכן שדברי יהושע ביהושע כב, 1—6 הופנו באופן מקורי "לראובני ולגדי" ולא ל"חצי מטה מנשה" (פס' 1). השימוש במונח "מטה" חריג כאן כי הוא משקף דווקא סגנון כהני. אמנם שני חצאי שבט מנשה זוכים להתייחסות בפס' 7, אך כתוב זה משני לכל הדעות. ראה, אחיטוב, **יהושע**, 349. [↑](#footnote-ref-62)
58. ראה הע' 3 למעלה. [↑](#footnote-ref-63)
59. יתר על כן, ניסוח זה אינו מגלה מודעות לרעיון שאילו היו עולים על אחיהם לצבא לא היו "משחיתים את הארץ" כלל, אלא היו נופלים ביד ה', כמו שנאמר בפס' 31. [↑](#footnote-ref-64)
60. העורך נוקט תמיד בלשון "חצי שבט המנשה," ואין סיבה שהוא יחליף את לשונו ויאמץ את המינוח יוצא הדופן "בני מנשה" בפסוקים 30—31. סביר בעיני שמינוח זה נוצר במהלך תהליך המסירה של הטקסט. האפשרות השנייה, שמדובר בעורך אחר, נראית לי פחות. [↑](#footnote-ref-65)
61. לסגנון הדויטרונומיסטי בקטעים אלה ראה, למשל, קוק, **ספר יהושע**, 200—201; 210—212. [↑](#footnote-ref-66)
62. ראה, למשל, גולדשטיין, "יהושע כב, ט-לד," 44. [↑](#footnote-ref-67)
63. ראה גרשון גליל, "התהוותו של ספר יהושע," בתוך: **דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות**, יא, חטיבה א: המקרא ועולמו (ירושלים: האיגוד העולמי למדעי היהדות, תשנ"ג), 53; דינור, **מזבח שניים וחצי שבטים**, 247—249. Harmut N. Rösel, **Joshua**, Historical Commentary of the Old Testament, (Leuven: Peeters, 2011), 346—347. [↑](#footnote-ref-68)
64. נושא זה הובלט בצורה יפה על ידי אמנון שפירא, **דמוקרטיה ראשונית במקרא: יסודות קדומים של ערכים דמוקרטיים** (בני ברק: הקיבוץ המאוחד, תשס"ט), 219—239. אמנם ניתן לראות הקבלה חלקית בעניין זה לפס' 15ב—21 ביהושע ט (פרשת הגבעונים), אשר נמנעים מלהזכיר את יהושע, ומציגים במקומו את הנשיאים כמנהיגי העם. תן דעתך גם לחשש מקצף אלוהי על העדה בפס' 20, המזכיר את פס' 17 ו20 בסיפורנו. אך דמותו של יהושע בכל זאת משולבת היטב ביהושע ט, בצורתו האחרונה, והחלטת הנשיאים להחיות את הגבעונים ולהפוך אותם לחטבי עצים ושאבי מים לעדה מיוחסת בסוף גם ליהושע (ראה פס' 27). [↑](#footnote-ref-69)
65. לעוד נקודות בעניין חריגות הסיפור במסגרת ספר יהושע ראה במקורות הנזכרים בהע' 63. אין, אם כן, לקבל את עמדתו של גולדשטיין, שהסיפור "התחבר כדי להשתלב במקומו העכשווי בספר יהושע." ראה גולדשטיין, "יהושע כב, ט-לד," 46. לעמדה זו אין הסבר להשמטת יהושע ואלעזר מן הסיפור. לדעה אחרת ראה Elie Assis, “The Position and Function of Jos 22 in the Book of Joshua,” **ZAW** 116 (2004), 528—541. עמדתו של עסיס פרדוקסלית. מצד אחד, עסיס מצביע על מספר נושאים בסיפור שנמצאים גם בספר יהושע (כגון אחראיות לאומית משותפת, שילה כמרכז, תהליך התיישבות השבטים בנחלותיהם, ועוד), וקובע:“it is clear that the story has its natural place in the Book of Joshua” (שם, עמ' 534), אך מצד שני הוא מזהה את זמן העלילה של הסיפור אחרי מות יהושע ואלעזר. אך לא ניתן לדבר על סיפור, שזמן העלילה שלו הוא אחרי מות יהושע, כסיפור ש"מקומו הטבעי" הוא בספר יהושע! עסיס גם נמנע מלהסביר איך אמורים להבין את ההליכה של שבטי עבר הירדן משילה אל ארץ הגלעד בתקופה מאוחרת זו. [↑](#footnote-ref-70)
66. ראה הערותיו הנכוחות של נלסון, **יהושע**, 247. [↑](#footnote-ref-71)
67. לכן יש לראות כהפרזה את דברי נלסון, **יהושע**, 247, “vv. 9-34 work perfectly well as a story without these initial verses.” [↑](#footnote-ref-72)
68. לאמיתו של דבר, קשה לדעת מה בדיוק היו ההנחות ההיסטוריוגרפיות של מחבר הסיפור המקורי ביחס ל"תקופת הכיבוש" או "תקופת השופטים". על כל פנים, נראה ברור שזמן העלילה, מבחינת המחבר, היה בזמן שלפני המלוכה. [↑](#footnote-ref-73)
69. כך גם עסיס, "מקומו של יהושע כב," 535; רוזל, **יהושע**, 357. אך שניהם מניחים כנראה שרקע זה עומד באופן כללי ומעורפל מאוחרי המסורת שבעל פה, ואינם מנסים לשחזר אותה או להפריד בינה ובין הטקסט בגירסתו הנוכחית. [↑](#footnote-ref-74)
70. כמובן, שבשו' כ, 28 מציגים את פנחס ככהן בבית אל, ואילו ביהושע כב הוא קשור לשילה. אך בכל זאת שילה כן מוזכרת בסוף ספר שופטים, בשו' יח, 31, ו-כא, 12, 19 ואילך. יש גם להודות שהכתוב בשו' כ, 28 אינו, כנראה, מקורי. ראה על כך י. אמית, **שופטים**, מקרא לישראל (תל אביב וירושלים: עם עובד ומאגנס , תשנ"ט), 302—303. אך על אף משניות הכתוב, הוא עדין מעיד על תפישה היסטוריוגרפית לפיה פעל פנחס בן אלעזר ככהן ראשי בתקופה שלפני המלוכה. [↑](#footnote-ref-75)
71. למרות נקודות קרבה בין הסיפור המקורי ביהושע כב לבין שופטים יט-כא, ראוי גם לציין נקודות שוני. א) המקדש המרכזי של העדה הוא במצפה לפי שו' כ, 1; כא, 1, 5, 8; ובבית אל לפי שו' כ, 18, 26—28; כא, 2—4. שילה מוזכרת כמחנה צבאי לכל העדה, באופן חריג ולא צפוי, בשו' כא, 12 (ואולי 24) בלבד. אמנם יש גם תיאור של החג בבית האלהים בשילה בשו' כא, 19 ואילך, אך לא נראה ששילה מוצגת כאן כמרכז כלל ישראלי. ב) אין רמז בשו' יט-כא לתפיסה שאיזור עבר הירדן הוא איזור אקס-טריטוריאלי ולכן בעייתי. להיפך, שו' כ, 1 מציג את "ארץ הגלעד" כחלק אינטגרלי של תחום העדה. ג) בשו' כ, 18, 23, 27—28, שואלים בה' כדי לקבוע מדיניות צבאית. אין זכר לנוהג זה (או לארון) ביהושע כב. ד) מאחורי שו' יט-כא כיחידה עומדת מגמה פרו-מלכותית. הסיפורים מובאים כדי להטעים כי מצב האומה נידון לכאוס כל עוד אין בה משטר המלוכה. מגמה זו אינה משתקפת בסיפור ביהושע כב, על שני רבדיו. להיפך, איגוד השבטים מצליח לפתור אי הבנות ולהימנע ממלחמות פנימיות מיותרות גם ללא מנהיג מדיני-צבאי ביהושע כב. גם ה"מנהיג" הכהני, פנחס, אינו מוצג אלא כשליח של העם. נקודות שוני אלה מראים שאין לדבר על סוף ספר שופטים כמקומו הספרותי הטבעי או המתבקש של סיפור המזבח המקורי. כל מה שניתן לומר הוא שסיפור המזבח המקורי משקף הנחות היסטוריוגרפיות מסוימות שדומות להנחות שבאות לידי ביטוי בסיפורים של שו' יט-כא. [↑](#footnote-ref-76)
72. לתפישה הלאומית האידיאלית של "תקופת יהושע" בספר יהושע ראה Gordan J. Wenham, “The Deuteronomic Theology of the Book of Joshua,” **JBL** 90 (1971), 140—148. לתפיסה של תקופת השופטים כזמן של התרופפות והתפרקות הליכוד הלאומי והחברתי ראה Gordon Oeste, “Butchered Brothers and Betrayed Families: Degenerating Kinship Structures in the Book of Judges,” **JSOT** 35 (2011), 295—316. [↑](#footnote-ref-77)
73. ראה "ותקהל העדה" בשו' כ, 1; "ופנחס בן אלעזר בן אהרן עמד לפניו בימים ההם" בשו' כ, 28; "העדה" בשו' כא, 10, 13, 16; "שילה אשר בארץ כנען" בשו' כא, 12. לשונות אלה מעידות ככל הנראה על מידה מסוימת של עריכה כהנית או מעין כהנית כאן. השווה הע' 84 למטה. הניסוח "שילה אשר בארץ כנען" קרוב במיוחד ללשון הכהנית של יהושע כב. [↑](#footnote-ref-78)
74. תן דעתך לכך שדברי פס' יב, "וישמעו בני ישראל ויקהלו כל עדת בני ישראל שילה לעלות עליהם לצבא," חוזרים באופן חלקי על התחלת פס' יא, "וישמעו בני ישראל לאמר הנה בנו...". [↑](#footnote-ref-79)
75. לטיעונים שבני ראובן ובני גד הקימו את המזבח שלהם בתוך שטחם בסיפור הבסיסי ראה למעלה. כיון שהפסוקים שקדמו לפס' 12 לא נשמרו, קשה לקבוע בוודאות שסיפרו על הקמת המזבח על יד הירדן דווקא, ולא אי שם בתוך שטחם באופן כללי יותר. למרות זאת, נראה לי סביר להניח שהעורך האחרון שינה את מקום המזבח מן העבר המזרחי של הירדן לעבר המערבי, אך לא המציא את עצם הרעיון שהקימו אותו על יד הירדן. נוכחות המזבח על הירדן מסתברת הן כיון שנהוג היה להקים מזבחות ליד גבולות, והן כיון שמיקום זה של מזבח ה' סימל יפה את ביטול הרעיון שהירדן מסמנת את קצה התחום של עבודת ה'. בכיוון דומה הלך גולדשטיין, "יהושע כב, ט-לד," 70. [↑](#footnote-ref-80)
76. יתכן שההחלטה למקם את סיפור המזבח במסגרת הספרותית של ספר יהושע הושפעה גם מן העובדה שהוא הציג את שילה כמרכז של העדה, דבר שתואם חלקים מספר יהושע. [↑](#footnote-ref-81)
77. מגמה זו ממשיכה בנוסח תה"ש לפס' 34, המייחס את קריאת המזבח לגיבור הספר, יהושע. לדיון בהבדלים בין נו"מ לנוסח תה"ש לפרק ראה A. G. Auld, “Re-telling the Disputed ‘Altar’ in Joshua 22,” in E. Noort, ed., **The Book of Joshua**, BETL 250 (Leuven: Peeters, 2012), 281—293. [↑](#footnote-ref-82)
78. Bezalel Porton and Ada Yardeni, **Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, Vol. 1, Letters** (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1986), A4.9, 76, שורות 9—11. וראה עתה, בצלאל פורטון ועדה ירדני, **"ממגדול סונה": תעודות לתולדות היהודים במצרים בתקופת פרס**, ספריית האנציקלופדיה המקראית לד (ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ף). [↑](#footnote-ref-83)
79. פורטון וירדני, **TAD**, A4.7, 68, שורה 25—26. לתרגום לעברית ראה שם, 70. השווה גם לטיוטה השנייה של האגרת, **TAD**, A4.8, 72, שורה 24—25. [↑](#footnote-ref-84)
80. **TAD** , A4.10, 78. [↑](#footnote-ref-85)
81. י. מילגרום, "הקטרת קטורת בימי בית שני," בתוך: ז. שזר ואחרים, עורכים, **ספר בן-ציון לוריא** (ירושלים: קרית ספר, 1979), 330—334. לגישה שונה ראה Reinhard G. Kratz, “Temple and Torah: Reflections on the Legal Status of the Pentateuch between Elephantine and Qumran,” in Gary N. Knoppers and Bernard M. Levinson, eds., **The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding its Promulgation and Acceptance** (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2007), 77—104, at 84; Siljanen Esko, **Judeans of Egypt in the Persian Period (539-332 BCE) in Light of the Aramaic Documents**, Department of Biblical Studies, University of Helsinki, 2017, 262—264. [↑](#footnote-ref-86)
82. השווה במיוחד מלאכי א, 11, והדיון אצל מילגרום, "הקטרת קטורת." וראה גם, D. Jones, “The Cessation of Sacrifice after the Destruction of the Temple in 586 B. C.,” **JTS** 14 (1963), 12—31. [↑](#footnote-ref-87)
83. לעדות של תרגום השבעים בענין זה ראה לאה מזור, **עיונים בתרגום השבעים לספר יהושע – תרומתו להכרת המסירה הטקסטואלית של הספר ולהתפתחותו הספרותית והרעיונית**, חיבור לשם דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, תשנ"ד, 390—392. מזור טוענת שהמילה "מנחה" נשמטה במצע העברי שעומד מאחורי התרגום מתוך שאיפה להתאים את הטקסט לתפיסה המיוצגת במשנה זבחים יד, י, בשם ר' יהודה, "אין מנחה בבמה". אך התאמה כזו מחייבת דוקא הוספת המילה "מנחה" לטקסט, שהרי הקרבנות המוזכרים בו מוצגים ככאלה שלא יוקרבו על המזבח. מכל מקום, ספק אם עמדת ר' יהודה רלוונטית לנידון, שהרי היא מתיחסת לזמנים בעבר שמותר היה להקריב זבחים בבמות. ההצעה שהמילה "מנחה" בנוסח המסורה משקפת שלב מאוחר ביחס לתרגום השבעים מתאימה לתפיסתו של ע. טוב, הרואה את נוסח המסורה של ספר יהושע, ברובו, כשלב מאוחר ביחס לנוסח תרגום השבעים לספר יהושע. ראה, Emanuel Tov, “The Growth of the Book of Joshua in Light of the Evidence of the Septuagint,” **The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint**, VTSupp 72 (Leiden: Brill, 1999), 385—396. [↑](#footnote-ref-88)
84. אין ביכולתנו לקבוע בביטחון את הנוסח המילולי המדויק של הסיפור הבסיסי, אך ניתן מכל מקום לחשוד במקוריות של לפחות חלק מן הניסוחים. על אף שהסיפור הבסיסי הוא ככל הנראה בעל אופי "כהני", כפי שמעיד סגנונו, לא מן הנמנע שהעורך האחרון העמיק והרחיב את הסגנון הכהני גם בכתובים של הסיפור הבסיסי. להלן שתי דוגמאות של ניסוחים בסיפור הבסיסי שעשויים לחזור לעורך האחרון. א) בפס' 12 מופיע "כל עדת בני ישראל", ובפס' 18 מופיע "כל עדת ישראל." הסגנון הוא כהני, והוא מופיע גם ברובד של העריכה, בפס' 20. אך בפס' 32—33 מופיע הכינוי הכללי (אך גם כהני) "בני ישראל" שלש פעמים ברציפות. גם פס' 13 מציג "בני ישראל", ופס' 22, "ישראל." יתר על כן, ניתן בקלות לראות כמשני את "כל עדת בני ישראל" בפס' 12: "וישמעו בני ישראל ויקהלו [**כל עדת בני ישראל]** שילה לעלות עליהם לצבא." ב) הנשיאים מתוארים בפס' 14 בסגנון כהני מורחב: "ועשרה נשאים עמו, נשיא אחד נשיא אחד לבית אב, לכל מטות ישראל, ואיש ראש בית אבותם המה לאלפי ישראל." השווה במדבר א, 16; יג, 2. סגנון כהני קצר יותר מופיע ברובד העריכה בפס' 30, "וישמע פינחס הכהן ונשיאי העדה וראשי אלפי ישראל אשר אתו." גם נוסח זה נראה כגירסה כפולה, שהרי "ראשי אלפי ישראל" ו"נשיאי העדה" מציינים אותו דבר. מכל מקום, בפס' 21 מן הסיפור הבסיסי אנו מוצאים רק "ראשי אלפי ישראל" (ביטוי כהני) ובפס' 32, רק "הנשיאים." בניגוד לביטוי הכהני הקלאסי, "נשיאי העדה" (השווה שמות טז, 22; לד, 31 ועוד הרבה), "הנשיאים" הוא כללי יותר. יתכן שהניסוחים הקצרים מעידים על כך שהניסוח הכהני המורחב מאוד של פס' 14 נוצר על ידי העורך האחרון, או התהווה בתהליך מסירת הטקסט. אך קשה מאוד להגיע לוודאות בדברים אלה. לעצם התופעה של עריכה מאוחרת מאוד בסגנון מעין כהני ראה G. Darshan, “The Quasi-Priestly Additions in MT 1 Kings 6-8 in light of ‘Rewritten Bible’ Compositions from Qumran, “ in A. Lange et al. (eds.), **The Texts of the Bible from the Dead Sea Scrolls to the Biblical Manuscripts of the Vienna Papyrus Collection: Proceedings of the Fifteenth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, in Conjunction with the University of Vienna Institute for Jewish Studies and the Schechter Institute of Jewish Studies, 10–13 April, 2016** (Studies on the Texts of the Desert of Judah. Leiden: Brill, forthcoming) [↑](#footnote-ref-89)
85. ראה במיוחד גולדשטיין, "יהושע כב, ט-לד." תן דעתך גם לכותרת המשנה של ספרה של גילי דינור (הע' 3 למעלה), "סמל לאחדות העם." על הכריכה של הספר מופיע ציור של מזבח ומעליו שתי ידים בלחיצת יד. [↑](#footnote-ref-90)
86. תן דעתך לדברי נלסון (יהושע, 249): “Curiously, for all its emphasis on the unity of west and east, the narrative itself is told from a thoroughly west-of-Jordan perspective. It is the westerners who are “the Israelites” and “the whole community of Yahweh.” It is the west-bank territory which is “Yahweh’s land.” This represents the perspective not only of those who voice the rumor (v. 11) and the delegation (vv. 16, 19), but of the narrator as well (vv. 9, 12—14, 21, 30, 32—33). Rather oddly, therefore, this expression of the ideal of national unity to some degree undermines it.” [↑](#footnote-ref-91)
87. על הצורך של הפרשן להיזהר מלסמוך באופן לא ביקורתי על עדותו של הטקסט המקראי ועל הפרספקטיבה האידאולוגית שמחבר הטקסט משקף ראה David J. A. Clines, **Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible**, JSOTSup 205 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995). [↑](#footnote-ref-93)