Julius Wellhausen's Understanding of the Law of Ancient Israel and its Fallacies / משנתו של יוליוס ולהאוזן—הערכה חדשה במלאת מאה שנה להופעת חיבורו: "אקדמות לדברי ימי ישראל"
Author(s): משה ויינפלד and M. Weinfeld
Source: *Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies / שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום*, כרך ד תש"ם pp. 62-93
Published by: Mandel Institute for Jewish Studies / המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל
Stable URL: http://www.jstor.org/stable/23412542
Accessed: 15/06/2014 05:31

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at
http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Mandel Institute for Jewish Studies / המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies / שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום*

http://www.jstor.org

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

משנתו של יוליוס ולהאוזן*—

הערכה חדשה במלאת מאה שנה להופעת חיבורו: "אקדמות לדברי ימי ישראל"**

משה ויינפלד

האוניברסיטה העברית בירושלים

Lieblich sind die alten Juden nicht, aber respektabel sind sie doch. Sie gehen doch ganz anders im Kampf gegen die Römer unter, als Athener und Spartaner, obwohl sie von militärischen Dingen absolut nichts verstehen und gar keine Disziplin kennen. Eigentlich sind sie überhaupt nicht untergegangen, sondern haben trotz allem über die Römer triumphiert. *Man mag es bedauren* (הדגשה שלי, מ.ו.) aber man muss es anerkennen. מתוך מכתבו של ולהאוזן לידידו פ. יוסטי מיום 5.3.1893 (F. Boschwitz, *Julius Wellhausen*, 1938, S. 57, Anm. 8).

ספרו של יוליוס ולהאוזן Prolegomena zur Geschichte Israels שהופיע (בשם זה) בשנת 1883, ולמעשה אינו אלא הוצאה שניה של Geschichte Israels שהופיע בשנת 1878[1], עשה בשעתו רושם רב ואמנם הפך ציון־דרך במחקר המקרא המודרני. משימתו המהפכנית של הספר היתה להוכיח כי עיקרם של החוקים בתורה וביחוד אלו בשמ׳ יב, כה־לא, לה־מ, כל ס׳ ויקרא וחוקי ס׳ במדבר, שבהם מתגלמת תורת הכהנים, ובלעז Priesterkodex (=P)[2] משקפים את התגלמותה של היהדות לאחר הגלות ובכך יש לראותם כנסיגה מתורת הנביאים שקדמה להם. תורת כהנים לפי שיטה זו הינה חוקת היהדות (Judentum) שקמה ונהייתה כתופעה חדשה לאחר השיבה מגלות בבל[3].

* עבודה זו הוכנה בהיותי חבר במכון ללימודים מתקדמים של האוניברסיטה העברית בשנת תשל״ט, ושימשה נושא הרצאה ביום עיון על המקרא והמזרח הקדום שנתקיים ביג באייר תשל״ט (10.5.79).

** בשם זה הופיע הספר בתרגומו של ד״ר ישראל ברכיהו בדפוס ׳ספר׳ ת״א תרצ״ח. התרגום מלא שיבושים וליקויי ניסוח (ראה, למשל, להלן הערה 34). כמו כן נפלו שגיאות רבות במראי מקום, ויש אפוא לנהוג זהירות בשימושו. אנו משתמשים במהדורה הגרמנית הששית של הספר משנת 1905.

1. לרישום מדויק של כתביו של ולהאוזן ראה A. Rahlfs, Verzeichnis der Schriften Julius Wellhausens, Beiheft *ZAW* 27-28 (1914-1916), 353-368.

2. על חותמם הכהני של חטיבות חוקים אלו ועל סימני ההיכר הסיגנוניים של רובד ספרותי זה חלה הסכמה כללית אצל חוקרי מקרא, בני ברית ושאינם בני ברית, ואין טעם להבאת ראיות בענין זה.

3. כך למשל מכתיר א. מאייר את ספרו על התקופה הפרסית ׳התהוות היהדות׳ E. Meyer, *Die Entstehung des Judentums*, 1896׳ והקונסטיטוציה של יהדות זו הינה לדעתו ה Priesterkodex, ראה שם, עמ׳ 222 ואילך.

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

התיזה נראתה משכנעת ביותר ומסקנותיה הפכו סופיות ומכריעות ולמעשה לא נמצאו לה עוררין. מלבד י. קויפמן, שנדבר עליו להלן, קיבלה חבורת המלומדים במערב את התיזה של ולהאוזן ואפילו נלדקה—המזרחן הדגול, שבתחילה התנגד לשיטת גראף שאותה קיבל ולהאוזן[4], נכנע בסופו של דבר לדעת השלטת וקיבל את התיזה על איחורו של ס"כ (P=)[5].
אף החוקר האנגלי ס.ר. דרייבר שבדרך כלל לא הלך שולל אחרי תורות מקסימות ושקל כל עניין לגופו, בדרכו היסודית המיוחדת לו, קיבל את התיזה אף על פי שלא היה מוכן לקבל את הראיות המדומות על איחור לשונו של ס"כ[6]. הענק היחידי שלא נכנע ולא קיבל את תורת ולהאוזן בענין הנידון כאן היה אוגוסט דילמן, ועל כך להלן. עד היום הזה משמשת תורתו של ולהאוזן בענין זמנו של ס"כ כאכסיומה שלפיה קובעים זמנם של מוסדות, מושגים, רבדים ספרותיים במקרא ואף שימושי לשון מסויימים.

היחידי שהרהיב עוז לפני כארבעים שנה לצאת חוצץ נגד ולהאוזן היה י. קויפמן, שבספרו תולדות האמונה הישראלית, ספר ראשון, תרצ"ח ביקש להוכיח כי תורת כהנים קדמה לס' דברים ואם כן זמנה מימי בית ראשון.
קויפמן הצליח למצא לו תומכים וממשיכים בקרב חוקרים יהודיים בישראל ומחוצה לה, אך במחקר הנוצרי החפשי עדיין מחזיקים באדיקות בשיטתו של ולהאוזן, וזאת על אף העובדה שלא נעשה עדיין נסיון במחקר זה להתמודד עם השגותיו של קויפמן.
לא נגולל כאן את הויכוח במלואו כי אם נבחן את עקרונות השיטה ואת מידת אמינותה ונוסיף על הויכוח העניני שבסעיף ב' של עבודתנו שלוש בחינות הנוגעות לרקע תורתו:

א. האוירה הרוחנית שבה צמחה שיטת ולהאוזן.
ב. הנחות ולהאוזן לאור תגליות המזרח הקדום.
ג. הטעיות מיתודולוגיות.

א. האוירה הרוחנית שברקע תורת ולהאוזן

הויכוח בין ולהאוזן ומתנגדיו הינו לכאורה ויכוח על ענין כרונולוגי טכני בלבד: האם ס"כ קדם לס' דברים או להפך? אולם למעשה הויכוח נטוש על עמדות בסיסיות לגבי תורת ישראל. אופיה העקרוני של המחלוקת יובן לנו אם נברר לעצמנו מה עומד מאחורי קביעתו בענין מקומה של תורת כהנים בתולדות ישראל. ולהאוזן חש נכונה כי תורת היהדות הפרושית, שנגדה יצאה הנצרות, מעוגנת היטב בתורת כהנים. מילה ושמירת שבת ומועדים, מאכלות אסורים, טומאה וטהרה, טהרת המשפחה, קדושת הארץ על כל המשתמע ממנה

4. Th. Nöldeke, *Untersuchungen zur Kritik des AT*, 1869, 127ff טענותיו נוגעות לעיקרי תורתו של ולהאוזן.

5. ראה מאמרו ב *Zeitschrift für Assyriologie* 21 (1908), 202-203 והערה 1 לעמוד 203. הראיה שהוא מביא מעתירתם של יהודי יב לשיקום מקדשם והקרבת קרבנות בו הינה ראיה קלושה ביותר. פנייתם של יהודי יב לכהן גדול בירושלים בענין בנין המקדש לא זכתה לתשובה (איגרת מס' 30) ואף אם קיבלו בסופו של דבר אישור מבגוהי ודליה לבנין המקדש הרי נאמר שם שיקריבו מנחה ולבונה בלבד (איגרת מס' 32) ולא כפי שביקשו מקודם: מנחה, לבונה ועולות (איגרת מס' 30, שו' 25). למעשה קשורות האיגרות בעקרון ריכוז הפולחן, המועלה בהבלטה בס' דברים ולא בס"כ דוקא.

6. במאמרו ב *Journal of Philology* 11 (1882), 201-236 בויכוחו עם F. Giesebrecht, *ZAW* 1 (1888), 177-276.

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

(שמיטת הארץ וכיו"ב), ראש השנה, יום כפור ועוד, כל אלה מועלים ברובד הכהני שבתורה דוקא ולא ברבדים אחרים שבה כגון בספר הברית (שמ' כא־כג) ובס' דברים. הוא ראה היטב שתורה זו קיבלה את פיתוחה המלא בתורה שבעל פה, מיסודה של הפרושים, המגולמת בהלכה יהודית עד ימינו אלה.[7] הלכה זו שנראתה מוזרה בעיני פרוטסטנט־ליברלי ואינה מתישבת עם תורת הנביאים, הדוחה כביכול את הפולחן מפני המוסר, לא יכלה—לדעתו—להשתלשל מדת ישראל הקלאסית שבימי בית ראשון. אין היא אלא חידוש אנומאלי שצריך לחפש את שורשיו. ואכן טרח ויגע ומצא שרשים אלה. ולהאוזן התחיל את מחקריו ההסטוריים והתיאולוגיים בספרו על הפרושים והצדוקים ב-1874[8] ושם עמד על רעיון התיאוקרטיה (המשטר האלוהי) ביהדות (מונח המוזכר לראשונה אצל יוסף בן מתתיהו)[9] שהפרושים ניסו להגשימו. לא היה זה אלא טבעי שלאור מה שאמרנו על תוכנה של תורת כהנים ינסה ולהאוזן למצוא קשר בין תורת כהנים לבין רעיון התיאוקרטיה של ימי הבית השני. ואכן קשר זה מונח ביסוד התיאוריה שלו על תורת כהנים כתוצר ימי הבית השני. לפי דעה זו שייכת תורת כהנים לתורתה של היהדות Judentum ולא לתורת ישראל האידיאלית שממנה ינקו הנביאים שהנצרות ממשיכה כביכול את בשורתם. אגב כך אני רוצה לצטט את ה'אני מאמין' של ולהאוזן בקשר ליהדות מתוך מאמרו 'ישראל' ב־Encyclop. Britannica[10]

"היהדות הינה תוצר היסטורי אנומאלי. היא חיה על העבר, עם זאת אין היא סיכום בלבד של כל מה שנרכש בעבר (היינו בתקופת ישראל מימי הבית הראשון) היא מלאה אימפולסים חדשים ויש לה פרצוף שונה לגמרי מזה של העבר העברי. השינוי כל כך גדול שקשה למצוא אף דמיון למה שהיה. היהדות ניתנת להבנה בדרך היסטורית אך היא בכל זאת מלאה סתירות... בורא שמים וארץ הופך למנהיג של שיטה קטנונית, האל החי יורד מכסאו כדי לפנות מקום לתורה ולהלכה. התורה משליטה עצמה בכל מקום והיא חוסמת את הדרך לשמים. היא שמה גבולות להבנת ההשגחה השמימית עלי אדמות. עד כמה שהיא יכולה היא מוציאה את הרוח מהדת ומשחיתה את המוסר. היא תובעת עבודת אלהים, שעל אף שהיא נתונה בהתגלות, הינה יצירה בלתי טבעית של המחוקקים, הפרושים עצמם, שמובנה ושימושה אינם נתפסים לא בשכל ולא ברגש. העבודה נעשית למען התרגול עצמו. אינה מביאה כל תועלת ואינה משמחת לא אלהים ולא אנשים... המעשה מופרד מכוונת הלב... אין קשר בין האל הטוב ובין המעשה הטוב" (עמ' 508 ואילך).

הוא ממשיך וטוען: "הבשורה בברית החדשה מפתחת מניעים סמויים מתוך הברית הישנה

7. והשווה את דברי א. מאייר בספרו „*Die Entstehung des Judentums*: Beschneidung, Sabbatheiligung, Enthaltung vom Schweinenfleisch und ähnliche *Wunderlichkeiten* beim Essen...das sind die Charakteristica des Judentums in den Zeiten des Antiochos Epiphanes, Sie sind es im Babylonischen Exil (ההדגשות שלי מ.ו.) des Tacitus und Juvenal *wie in der Gegenwart* geworden.

8. *Die Pharisäer und die Sadducäer, Eine Untersuchung zur innern jüdischen Geschichte,* Greifswald, 1874. הספר הינו תוצאה של סידרת הרצאות שניתנה על ידו בחורף 1871-1872.

9. נגד אפיון ב, 165.

10. *J. Wellhausen, Prolegomena to the History of Israel* הודפס בתוך vol. XIII. 1881. 396-431 (transl. Menzies-Black), 429ff. מספרי העמודים שאנו מתיחסים להם כאן לקוחים מספר זה.

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

אך הינה מחאה נגד המגמה השלטת ביהדות. ישו מבין את המונותאיזם בדרך שונה מזו של בני תקופתו... הוא חש את המציאות האלוהית השלטת בכל ישותו, הוא נושם לתוכו את הפחד מפני שופט עולם הדורש דין וחשבון על כל מלה ודבר מיותר... מונותאיזם כזה אינו יכול להסתפק בעבודת אלהים מושתתת על הלכה קבועה, הוא דורש את כל האדם ומוציא מכלל אפשרות צביעות ודופרצופיות. ישו לועג להלכה ולתורה: נטילת ידים וטבילת כלים, מעשר מתבן ומלח, הוא מתנגד לפרישה מעשיית הטוב ולו מטעמי שמירת שבת. כנגד ההתקדשות העצמית העקרה הוא קובע מוסר אחר: שרות הרֵעַ... בדרך זו הדת של הנוצרים מפסיקה להיות דבר שהרבנים הפרושים מבינים אותו יותר טוב מעמי הארצות שאינם יודעים את התורה". (509 ואילך).

ברוח זו ממשיך ולהאוזן ומגיע להשגבת הכנסיה על חשבונה של היהדות.

אותה מגמה בולטת בספרו Israelitische und jüdische Geschichte 1894. 'הברית החדשה' מוצגת כאן כשיא היצירה הרוחנית של ישראל האמיתית. הספרות היהודית הענפה מימי הביניים לא יצאה—לדבריו—מהשורש האמיתי של מסורת ישראל (עמ' 342). היהדות, בניגוד לנצרות, רואה בגאולה מעשה פלא שאינו תלוי כלל בהתנהגות הדתית־מוסרית של הפרט: **הרעיון של אחריות הפרט כלפי אלוהיו רחוק מהיהדות** (עמ' 342 ואילך).

איננו צריכים לומר שהצגת דברים זו מסולפת לחלוטין. נכון שההלכה היהודית הכבידה ומכבידה על המוני העם, אך הדבר לא נעשה כתירגול לשם תירגול אלא למען אימונו של האדם בעבודת אלוהים המורכבת והקשה. הטענה שההלכה מזניחה את החובה שבלב ואת תודעת הנוכחות האלוהית בכל שעה היא עוות גמור. ולהאוזן לא שם לב כנראה לכתוב 'שויתי ה' לנגדי תמיד' המתנוסס מעל כל עמוד בבית הכנסת היהודי ולא ידע כלל על היהדות הנלחמת 'במצות אנשים מלומדה'.[11] הוא מעיד על עצמו שמלבד קצת משנה ומכילתא לא למד את המקורות הרבניים,[12] דבר שעשוי לפסול אותו להעיד על היהדות הפרושית אך

11. ראה למשל ב'חובות הלבבות' של ר' בחיי אבן פקודה הוצאת לוין־אפשטיין תשכ"ו, שער התשובה פרק ה (עמ' כז), שער חשבון הנפש פרק ג (עמ' רלח) ועוד (ראה מפתח שם לישע' כט, יג). מוסר יהודי זה של ימי הביניים צמח משרשיה האמיתיים של מסורת ישראל (בניגוד לדעת ולהאוזן). הרעיון ומטבע הלשון לקוחים מישע' כט, יג: 'יען כי נגש העם הזה בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני ותהי יראתם אתי מצות אנשים מלמדה'.

12. *Die Pharisäer etc.* 123n.1. בהערה אחרת (שם, עמ' 19 הע' 1) הוא אומר שהמשנה מתחילתה ועד סופה הינה המקור לאיפיון הפרושים וכי אין ערך לדון בפרטים שכן כולם מלמדים אותו הדבר. אין צריך לומר שמי שלמד משנה ביסודיות לא ישמיע הכללה כזו.

אחרי שכתבתי את הדברים האלה, ראיתי כי ה. ליבשיץ בסקירתו על ולהאוזן, H. Liebeschütz, *Das Judentum in deutschen Gesschichtsbild von Hegel Bis Max Weber, 1967, 245-268* (אני מודה לפרופ' י.א. זליגמן שהפנה את תשומת לבי לסקירה זו) מעיר (עמ' 249) כי ויתורו של ולהאוזן מדעת על ניתוח ספרות חז"ל להבנת תקופת ישו הינו מפליא ביותר ביחוד כאשר מדובר באדם ששם לו למטרת חייו אינטרפטציה היסטורית המושתתת על בירור פילולוגי. באשר לספרו על הפרושים והצדוקים מעיד עליו ידידו הנאמן וילאמוביץ כי הגיע לחיבור זה ללא הכשרה היסטורית מתאימה:

Ich habe nur den Josephus gelesen, sagte er; das tun die Teologen nicht´(U. von Wilamowitz, - Moellendorf, *Erinnerungen* 1848–1914², 1928, 188).

חוסר ידע במקורות יהודיים היה לו לרועץ לא רק לגבי הבנת תקופת ישו כי אם גם לגבי ניתוח סוגיות בתורת כהנים. כך למשל מביא הוא בקשר למתנות הזרוע הלחיים והקיבה מן החולין את היירונימוס ובהערת שוליים גם פילון ויוספוס (*Proleg.*⁶ 148) ולא את המשנה הפותחת פרק י' בחולין: 'הזרוע והלחיים והקבה נוהגין...בחולין אבל לא במוקדשין' (השוה ספרא צו, יז, ו).

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

למעשה גם שעורו במשנה לא למד, שכן שם מוצאים אנו: 'אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון את דעתו לשמים' (מנחות יג, יא). כיצד זה אפשר לטעון שביהדות הופרד המעשה מכוונת הלב? אין צריך לומר שולהאוזן לא הבין את החויה שבשמחה של מצוה ושל מצוה הנעשית לא למען תרגול כי אם למילוי רצון הבורא ולא תפס את קדושת החיים שבתורת היהדות. אין ביהדות הבחנה בין jus ל־fas, בין משפט לעבודת אלוהים. כל החיים הינם עבודת אלוהים: בבית כנסת, בשוק ובמשפחה. כל צעד מודרך למעשה בתודעה שאדם ממלא את רצונו של האלוהים.

ההשקפה שולהאוזן מייחס לישו והמופיעה כאנטיתיזה ליהדות: 'המונותאיזם (של ישו) דורש את כל האדם ואינו מסתפק בעבודת אלוהים מושתתת על הלכה' היא לאמיתו של דבר השקפה יהודית מקורית. בשם ר' יוסי נאמר: 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים' (אבות ב, יב) ולפי אבות דר' נתן מיוחסת השקפה זו להלל הזקן שכוון את כל מעשיו כולל אכילה ושתיה, רחיצה וכו' לשם שמים (נוסח ב' פרק ל', מהדורת שכטר עמ' 166).[13] אותה השקפה גלומה בדברי בר קפרא (ברכות ס"ג, עא) 'איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויין בה? 'בכל דרכיך דעהו' (משלי ג, ו).

למעשה מקיים ישו מאבק שמתנהל ביהדות עצמה באותו פרק זמן שהוא חי בו. כוונתי להלל ולבית מדרשו, התובע, כפי שראינו, שהאדם יכוון כל מעשיו לשם שמים בניגוד לשמאי שלדעתו יכול אדם לכוון דעתו לשמים רק במצוות ולא במעשים שאינם בבחינות מצוות.[14] והלא היהדות אימצה לעצמה את שיטתו של הלל ולא של שמאי. שהמצוות כולן אינן אלא הגשמת כללים דתיים־מוסריים בודדים ניתן ללמוד מדברי ר' שמלאי: 'שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה, שלש מאות וששים וחמש לאוין כמנין ימות החמה ומאתים וארבעים ושמונה עֲשֵׂה כנגד אבריו של אדם, בא דוד והעמידן על אחת עשרה דכתיב "מזמור לדוד מי יגור באהלך"... (תה' טו, א-ה), בא ישעיהו והעמידן על שש דכתיב "הולך צדקות ודובר מישרים..." (ישע' לג, טו), בא מיכה והעמידן על שלש דכתיב "הגיד לך אדם"...(מיכה ו, ח),חזר ישעיהו והעמידן על שתים שנאמר "כה אמר ה' שמרו משפט ועשו צדקה" (ישע' נו, א), בא עמוס והעמידן על אחת שנאמר "כה אמר ה' לבית ישראל דרשוני וחיו"' (עמוס ה', ד). (מכות כג ע"ב־כ"ד ע"א).

המצוות הרבות מגלמות לפי דרשה זו עקרונות של מוסר ויושר שהשמיעו אותם כבר

במקום אחר בדברו על איסור עבודה בבמות מאז שהוקם המשכן (לפי ס"כ) מביא הוא ראיה ממשנת זבחים יד, ד (בציטוט לטיני) אך אינו מביא את המשניות בהמשך שם (משניות ה־ז) המדברות בהיתר הבמות. י. קויפמן (תולדות, כרך א' עמ' 132 הע' 34) מאשים את ולהאוזן בהעלמה מכוונת, אולם ייתכן והדבר נובע מציטוט מכלים משניים (המביאים דברים מקוטעים) ולא מסילוף מכוון. שטחיות זו וחוסר התיחסות רצינית למקורות חז"ל חמורה יותר משנאתו הכבושה לאנשי התלמוד, שאף היא לא נעדרת אצלו. כך למשל מעיד הוא על עצמו שהוא אמנם שונא את התלמודיסטים אך אין זה פוגע בבקורתו "Die Verachtung aller Thalmudisten wird ihn mit recht treffen, aber seiner Kritik nich schaden" (הכוונה למחבר / ולהאוזן) (*Die Pharisäer*, 123)

13. וראה דיון על רעיון זה אצל א.א. אורבך, חז"ל, עמ' 298 ואילך. אורבך אומר שם 'אין להתעלם מהסכנה האורבת לקיום המצוות מהשקפתו של הלל שכן אם כל מעשה אפשר לעשותו לשם שמים, הרי ניטל משהו מערכה המוחלט של המצווה ונפתח פתח לביטול ערכן של הלכות פולחן שהזיקה שלהן לדעת ה' אינה גלויה ופשוטה. ואמנם לכלל מסקנות קיצוניות כאלו הגיע ישו בדברי הפולמוס נגד ההלכה, כפי שנמסרים באבנגליונים' (עמ' 300). על כל פנים לא ישו המציא את המונותאיזם האידיאלי כפי שמתארו ולהאוזן.

14. ראה אורבך כנ"ל עמ' 299.

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

הנביאים הקלאסיים ומשוררי המזמורים. לפי שיטתו של ר' נחמן בר יצחק (שם כ"ד עא) יש להחליף את המצוה האחת מעמוס ה, ד בחבקוק ב', ד: 'וצדיק באמונתו יחיה'. ואכן הרעיון כי 'אמונת הצדיק' שקולה כנגד כל המצוות מצויה באיגרת של הגלטיים ג', יא־יב אלא ששם הדברים מופיעים במסגרת הפולמוס הפאוליני נגד מצוות התורה.

כפי שראה אורבך[15] דרשתו של ר' שמלאי על תרי"ג מצוות אינה באה אלא לבטא את הרעיון שיש מצוות כנגד כל יום בשנה וכנגד כל איבר שבגוף האדם, כלומר שהאדם כולו במשך כל ימות השנה ממלא רצון האל. המצוות כולן אינן אפוא אלא פירוט והמחשה לכפיפות האדם למקור האלהי ולקרבתו אליו וזאת בניגוד גמור לדברי ולהאוזן בספרו על הפרושים:"הדברים שיצאו מן המקור החניקו את המקור עצמו. תרי"ג המצוות הכתובות ואלף אחרות בלתי כתובות אינן משאירות מקום למצפון. האמצעים נהיו למטרה, משכיחים את האל על ידי התורה ואת קרבתו על ידי האתיקטה".[16]

ובאשר לאהבת הרֵעַ דרש אותו ר' שמלאי כי תורה תחילתה גמילות חסדים וסופה גמילות חסדים, תחילתה גמ"ח: דכתיב 'ויעש ה' לאדם ולאשתו כתנות עור' וסופה גמלות חסדים: דכתיב 'ויקבור אותו בגיא' (סוטה י"ד ע"א).

מסתבר שלא חש ולהאוזן בדופק של קיום התורה ביהדות, לא מודע היה לו לולהאוזן כלל ענין קיום מצוות לשמן וענין 'מצות צריכות כוונה' שחז"ל דשו בהם כל כך הרבה.[17] אילו היו המצוות עצמן מטרה, כפי שאומר ולהאוזן, לא היה מקום לכל הדיונים הללו.

ובאשר לתורת המוסר הנוצרית שבתביעותיה מגיעה לשיאים נעלים הרי יש לומר ששיאים אלה מקורם בתורת הפרושים כפי שמעידים כתבי האבנגליונים עצמם. כך קוראים אנו באבנגליון של מתי כב' 34 ואילך (השוה לוקס י, 25 ואי; מרקוס יב' 28 ואי'): "והפרושים נועדו יחדו ואחד מהם דורש התורה (*νομικός*)[18] שאל אותו לנסותו לאמר: 'רבי איזו היא המצווה הגדולה *ἐντολὴ μεγάλη* בתורה? וישו ענה: "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל יצרך"[19] זוהי המצוה הגדולה והראשונה, והשניה דומה לה: "ואהבת לרעך

15. כנ"ל עמ' 301 ואילך.

16. *Die Pharisäer etc.* 19. השקפה זו היתה למעשה נחלתם של רוב החוקרים הנוצריים שלא הכירו את היהדות באופן יסודי. כך למשל כותב החוקר האנגלי G. A. Smith בפירושו לדב' ד. ז ('כי מי גוי גדול אשר לו אלוהים קרבים אליו וגו'): Legal Judaism lost this sense of constant nearness of God (Deut. 4:7) and did not compensate for the loss by its apocalypses (*Deuteronomy*, Cambridge Bible, 1918, p. 60). דבר זה בא על תיקונו לאחרונה כאשר חוקרים נוצרים החלו להתודע אל היהדות, ראה לאחרונה Charlotte Klein, *Theologie une Anti-Judaismus*, 1975.

17. וראה דיון אצל א.א. אורבך, חז"ל, עמ' 342 ואילך.

18. השווה לוקס י, 25. במכבים ד, ה, 4 נקרא אלעזר העומד לפני אנטיוכוס *νομικός*, במכבים ב, ו, 18 הוא מכונה 'אחד הסופרים הראשונים' (*πρωτευόντων γραμματέων*) והכוונה לחכם העוסק בביאור התורה, השוה בבן סירא 'תופש תורה' (טו, א) ו'דורש תורה' (לה, טו) וכן 'דורש התורה' במגילות קומראן. הללו נמנים לעתים על חוגי הסופרים והפרושים אך אינם זהים אתם, השוה למשל לוקס יא, 45 שם אין הנומיקוס רואה עצמו שייך לפרושים הרגילים. הפרושים הם חברי הכת, הסופרים הם הפקידים וסופרי המקדש למיניהם ואילו הנומיקוי הם חכמים דורשי התורה ומבאריה, על משה כנומיקוס ראה: S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* p. 81f.

19. *διανοία* לעולם אינה מוסרת בת' הע' דעת ולפיכך מתרגמת לדעתי כאן 'יצר'. יצר מתורגם בת' הע' *διανοία* בברא' ו, ה; ח, כא ודה"א כט, יח ותואם את מדרש חז"ל 'בכל לבבך' 'בשני יצרך' (ספרי דברים פיסקא

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

כמוך", בשתי המצוות האלה תלויים כל התורה והנביאים'.[20] הדיבורים על המצוה הגדולה חופפים במדה רבה[21] את דברי ר' עקיבא על "ואהבת לרעך כמוך": 'זה כלל גדול בתורה' (ספרא קדושים ב). תשובתו של ישו חופפת את דברי הלל במס' שבת ל"א, ע"א: 'דעלך שני לחברך לא תעביד, זוהי כל התורה כלה ואידך פירושה הוא, זיל גמור'. הפתגם 'דעלך סני וגו' מתרגם בתרגום המכונה יונתן את 'ואהבת לרעך כמוך' בויק', יט.[22]

שאלת הפרושי היה בה משום העמדת ישו במבחן, ולפי מסורת האבנגליונים ישו עמד בנסיון. בכך גילה ישו כי מודע לו ששתי מצוות אלה הן בבחינת יסודות היהדות הפרושית. אין ספק שבתשובתו זו מכון ישו לא רק לדעת הפרושים אלא מגלה גם את אמונתו הוא ועל כך אמנם עמדו הפרשנים הנוצריים, אלא שגם כאן נדחקו להדגיש את ההבדל בענין זה בין עמדת הפרושים ועמדת ישו. כך למשל אומר בוסט בפירושו[23]:

'הדגשת שתי המצוות אינה מופיעה כרעיונו של ישו, גם (פרושי) דורש התורה אדוק ומבקש ישועה יכול לדעת כי מצוות אלו הן החשובות ביותר במקרא וכי לא כל משפט בתורה ואף לא משפט פולחני חשוב באותה מדה ככללים הדתיים־המוסריים האלה. אולם הרבנים הבודדים האלה לא הצליחו להפוך הכרה זו להכרה מפרה בעולם. רק מפני שישו דגל בהשקפה זו גילה הוא את הרוח של האמונה העתיקה, שיחרר אותה ממעטה מסורתי של אלפי אברים והעביר לדת חדשה את תוכנה הנעלה. כל הפסולת של חוקי פולחן על דקדוקיהם נדחפה החוצה ונידונה לכליון'.

אין צריך לומר שלפנינו פרשנות מגמתית ובלתי נכונה. הפרושים ואף מחברי האבנגליונים עצמם (מתי ה, 17-20, לוקס טז 17) לא ראו במסורת ובשמירת המצוות משום סתירה למצוות הגדולות של אהבת האל ואהבת הרֵעַ; אדרבה, בקיום המצוות ראו הפרושים את מימושם של הערכים הללו, כפי שהדגשנו לעיל. הלל ראה באהבת הרֵעַ בסיס ותנאי מוקדם ללימוד תורה. ויתרה מזאת בדומה למסופר על ישו שהתחבר עם חטאים כדי לקרבם לאמונה דורש הלל לאהוב את הבריות ולקרבן לתורה (אבות א, יב) ובבית מדרשו של הלל קבעו שיש ללמד תורה כל אדם ואפילו חוטא שכן 'הרבה פושעים היו בהם בישראל ונתקרבו לתלמוד תורה ויצאו מהם צדיקים חסידים וכשרים' (אבות דר' נתן, נוסחא א פרק ג' מהדורת שכטר

לב, מהדורת פינקלשטיין עמ' 55 ושם מראי מקום נוספים). לעומת זאת *συνεσίς* במרקוס יב 33 יש לתרגם 'מדע' או 'דעת', הבא בספרות ימי הבית השני ובספרות חז"ל במקום 'לב' (ראה למשל בן דוד, לשון מקרא ולשון חכמים, כרך א' עמ' 92) על לב, דעת בהקשר של 'כול דעתם וכוחם והונם' בסרך היחד 1, 12 דן אני במקום אחר.

20. השוה ספרא ריש פרשת קדושים" 'מפני מה נאמרה (פרשת קדושים) בהקהל מפני שרוב גופי תורה תלויים בה', וראה ד. פלוסר, יהדות ומקורות הנצרות. תשל"ט עמ' 36.

21. ראה ד. פלוסר, כנ"ל אולם יש להזהר מלתרגם בקטע אצל מתי את *εντολὴ* "כלל" כפי שעושה זאת פלוסר. שכן 'מצוה' אינה 'כלל', וראה מ. סמית, מקבילות בין הבשורות לספרות תנאים, תש"ה (דיסרטציה של האוניברסיטה העברית), עמ' 171.

הביטוי *εντολὴ μεγάλη* מצוי באיגרת אריסטיאס בקשר לכיבוד אב ואם (סעיף 228). שניה במעלה נזכרת שם אהבת הרֵעַ שלגביה נוקט המחבר גם את לשון תרגום השבעים בדב' יג ו: 'רעך אשר כנפשך', לענין כיבוד אב ואם כמצוה ראשונה במעלה השוה ירושלמי פאה פ"א הא טו ע"ד: 'ר' שמעון בן יוחי אומר גדול היא כיבוד אב ואם שהעדיפו הקב"ה יותר מכיבודו...אמר ר' אבא בר כהנא השוה הכתוב מצוה קלה שבקלות למצוה חמורה שבחמורות, מצוה קלה שבקלות זה שלוח הקן ומצוה חמורה שבחמורות זה כיבוד **אב ואם**'. ושמא משתקפת עמדה זו בספרי לדב' יג, ו: "אשר כנפשך" זה אביך'.

22. לפתגם זה ולמקורותיו ראה לאחרונה א.א. אורבך, חז"ל, עמ' 526 הערה 70.

23. W. Bousset, W. Heitmüller, *Die Schriften des Neuen Testaments*, Band⁴, 1929, 186.

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

עמ' 14-15) וזאת בניגוד לבית שמאי שאמרו: 'אל ישנה אדם אלא למי שהוא חכם ועניו ובן אבות ועשיר' (שם, שם).

ר' עקיבא שדרש כל תג וקוץ בתורה וציפה כל חייו לקיים את הכתוב 'ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך ובכל נפשך' משתמש בלשון דומה לזו של הפרושי, שאתו הסכים ישו, בקשר לאהבת הֵרֵעַ: 'ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה'. (ספרא קדושים פ"ד).

שתי היסודות: אהבת האל ואהבת הֵרֵעַ התמזגו אפוא אצל ר' עקיבא, נציגם המובהק של הפרושים. יתרה מזו ישו מבטיח לפרושי המאשו את דבריו בענין אהבת האל ואהבת הֵרֵעַ חלק במלכות השמים (מרקוס יב 34). בדומה לכך מוצאים אנו כי ר' עקיבא ביקש כל חייו להגשים מצוות אהבת ה' במלואה (כלומר לתת את נפשו עליה) ולאחר שהגשים מצווה זו אמנם יצאה בת קול ואמרה: 'אשריך ר' עקיבא שאתה מזומן לחיי העולם הבא' (ברכות סא ע"ב).[24]

הצימוד של אהבת האל ואהבת הֵרֵעַ מצוי בספרים החיצוניים: צוואת יששכר (ה, ב; ז, ד) וצוואת דן (ה, ג)[25] ועקבות צימוד זה נשמר במדרש שמקורו לא נתחוור[26] ושם אנו קוראים: 'זה ספר תולדות אדם' בן עזאי אומר כלל גדול הוא בתורה... בן זומא אומר מצינו פסוק כולל יותר והוא 'שמע ישראל וגו' בן ננס אומר מצינו פסוק כולל יותר והוא 'ואהבת לרעך כמוך'.[27]
כמוך'.[27]

לאור כל זאת כיצד אפשר לומר, כפי שאומר ולהאוזן, כי ישו מעמיד את אהבת הֵרֵעַ מול דעת הפרושים? מפליא הוא ביותר כי בדיונו על המוסר הנוצרי לעומת המוסר היהודי התעלם ולהאוזן לחלוטין ממסכת אבות שהינה המקור העשיר ביותר שנשתמר לנו לגבי מוסר הפרושים.

יש לציין כי גישתו של ולהאוזן משקפת את עמדת התיאולוגים הנוצרים בגרמניה של סוף המאה התשע עשרה ותחילת המאה העשרים[28], ונגד גישה זו קמו תיאולוגים בארצות הברית כגון ג. פוט־מור ואחרים.[29] אולם ענייננו כאן לא בהגנה על עמדת היהדות בכלל כי אם בחשיפת הסילוף שבטענות ולהאוזן כלפי היהדות, שכן מטענות אלה נובעת גישתו העקרונית והמשפט הקדום כלפי תורת כהנים. לפי דעת ולהאוזן, הדינים היבשים שבתורת הכהנים אינם יכולים להיות יצירה מקורית ישראלית מימי הנביאים. אדרבה תורה זו משקפת את הירידה וההתנוונות כביכול של היהדות מימי הגלות, והיא אשר סללה את הדרך לתיאוקרטיה

24. מלכות שמים, עולם הבא וגן עדן זהים בכתבי האבנגליונים, ראה בעיקר מתי יג, 24 ואילך, לוקס יח 18 ואילך.

25. וראה לענין זה L. Ginsberg. *An Unknown Jewish Sect*, 203 (תורגם מגרמנית, מהדורת 1922).

26. דיון מפורט של מדרש זה תמצא אצל תיאודור־אלבק, בראשית רבה, הדפסה שניה עמ' 237. באחרונה נתגלה הצימוד בילקוט מדרשים פרסי עתיק, ספר פתרון תורה שההדיר א.א. אורבך, הוצאת מגנס, תשל"ח, ראה שם עמ' 79-80.

27. בהמשך קוראים אנו: שמעון בן פזי אומר מצינו פסוק כולל יותר והוא: את הכבש אחד תעשה בבקר וגו'. ייתכן ובדבריו של שמעון בן פזי יש התרסה מכוונת נגד הדברים הנמסרים בשם הפרושי במרקוס יב, 33 'ולאהבה את הרע כנפשו גדולה היא מכל עלות וזבחים', ראה לענין זה" J. Wellesz, *Oriental. Literatur Zeitung* 9 (1906), 535.

28. על המגמה האנטישמית המונחת ביסוד תורתו של ולהאוזן ראה J. Blenkinsopp, *Prophecy and Canon, A Contribution to the Study of Jewish Origins*, 1977, 19ff.

29. ראה לאחרונה אצל E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 1977, 33ff,

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

הפרושית. התיאוקרטיה בספרות הכהנים המיוחסת למשה אינה, לדעת ולהאוזן, אלא השלכה פיקטיבית מימי הגלות ואחריה. הסופרים מימי הבית השני ציירו את עבר מהרהורי לבם המשקפים את שלטון הכהונה בימי בית שני.

תיאוריה זו ענתה למעשה על צפיותיו כנוצרי פרוטסטנטי ליברלי, הבוחל בטקסים ומוסדות פולחן. כך למשל מספר הוא במבוא לפרולגומנה כי ענין מקומו של החוק במורשת ישראל הקדומה לא נתן לו מנוחה. הוא הכיר יפה את הנביאים ואת הספרות ההיסטורית אך לא ידע לנקוט עמדה כלפי החוק ואופיו. הוא החליט ללמוד היטב את ספר שמות, ויקרא ובמדבר עם פירושו של קנובל וככל שלמד אותם יותר השתכנע כי פער גדול קיים בין החוקים שבספרים אלה לבין ההיסטוריה של ימי בית ראשון. כשנודע לו ב־1867 שקרל היינריך גרף קבע את מקומם של חוקים אלה לאחר הנביאים נתפס מיד להיפותיזה זו מבלי להכיר עדיין את הביסוס שלה.[30] לאור דעותיו על החוק והשלילה שבו ניתן להבין מדוע הוקסם כל כך מתורה זו.

יתרה מזו, עם קביעתו כי החוק שמונח ביסוד היהדות איננו נחלת ישראל המקורית הביא ולהאוזן כביכול רהביליטציה לנצרות שדחתה את החוק וההלכה. זאת מבטא באופן קולע חוקר נוצרי, שתוך הערכת עבודתו של ולהאוזן על האבנגליון של יוחנן אומר:

'עם הופעת הפרולגומנה התרשמנו אני ואחרים כי למעשה ענין לנו כאן לא במשה כי אם בישו'.[31]

'הרושם שנתקבל מספרו של ולהאוזן על תולדות ישראל היה כי דמות משה נתגמדה ונצטמקה. ממשה המחוקק כמעט ולא נשאר מאומה'.[32]

יש להודות כי כדי לבסס את התיאוריה שלו נזקק ולהאוזן לבקורת מדעית וזו משוחררת אצלו מפניות והשקפות אישיות. בכשרונו הרב מנתח הוא את המסורות שבחומש ומנסה למצא להם עגינה היסטורית (המשפט הקדום קיים באופן סמוי ברקע ואינו מורגש בדיון עצמו). הולך הוא בדרכו ההגיונית של דה וטה.[33] כשם שדה וטה חיפש בהיסטוריה של ישראל את העגינה לחוקת ס' דברים (תקופת הזקיהו ויאשיהו) כך מחפש בהיסטוריה של לתורת כהנים ומוצא אותה בימי התיאוקרטיה של הבית השני; אלא שבניגוד לדה וטה אינו יכול להצביע על עובדות היסטוריות בימי בית שני התואמות את הנאמר בתורת כהנים. במקום ההצבעה על עובדות ממציא הוא ראיות סוביקטיביות שאמנם מוגשות לנו בחריפות רבה.

פרק ב. הבקורת הספרותית־הסטורית

סילוף תמונת היהדות הפרושית הביא אתו סילוף התורה הכהנית. לדעת ולהאוזן תורת כהנים מייצגת את היהדות הפרוטו־פרושית. הפולחן של ס"כ הינו מנותק מן הלב, הנו אות מתה, ובכך מבשר הוא את עמדת הפרושים הדורשים נטילת ידיים, טבילת כלים ומעשר מן התבן והמלח. התיזה של ולהאוזן בוחנת את חמש אבני־הפינה של עבודת אלהים בישראל: 1) מקום הפולחן, 2) הקרבנות, 3) החגים, 4) המעמדות הפולחניים, 5) מתנות

30. *Prolegomena*[6], 3-4.
31. Bestmann, J. Wellhausen, *Der alte Glaube* 13 (1912), 245.
32. ראה F. Boschwitz, *Julius Wellhausen*, 1938, 79.
33. W.M.L. de Wette, *Disertatio Critico-exegetica* etc., 1805.

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

קדושה, ובחינתו מעלה כי חלה התפתחות בכל אלה מן הפשוט והטבעי אל המורכב והבלתי טבעי. נסקור זאת בקצרה:

א. מקום עבודת האלהים

הפולחן הקדום היה מושרש בטבע. העם עבד את אלהיו בכל מקום: מזבחות שדה, במות ומקדשים שונים. הרפורמה של יאשיהו שינתה מצב זה וביססה את הפולחן על בית הבחירה בירושלים. עיקרון זה חדר לס״כ וכך יצר את הדימוי של אהל מועד שאינו אלא יצירה דמיונית מימי בית שני. האוהל עצמו הינו בבואה דמיונית של המקדש בירושלים. בהעבירו את אוהל מועד לתקופת נדודים רוצה המחבר הכהני ללמדנו שעבודת אלהים היתה מרוכזת במקום אחד כבר בימי משה.

ב. קרבנות

עיקרו של הפולחן העתיק היה הזבח שאכלוהו בסעודות קודש. בהזדמנויות מיוחדות יועד הזבח כולו לאל וזהו העולה. זבח השלמים והעולה היוו את שני הסוגים העיקריים של הקרבן. החוק הכהני הוסיף שני סוגים אחרים של קרבן: החטאת והאשם. קרבנות אלה נוצרו בתקופות הגלות בתקופה שהתעוררו בעם רגשי אשם וכאשר הורגש הצורך לכפר על האשמה בקרבן. באותה תקופה הוסיפו גם עולות התמיד ושעירי חטאת לקרבנות החג. קטורת הסמים ומזבח הקטורת אף הם המצאות של המחבר הכוהני בתקופת הגלות.
ריבוי הקרבנות בתקופת הגלות הינו תוצאה של שלטון הכהונה בימי בית שני ולפיכך הפסיד הקרבן מאופיו העממי. בימי הבית הראשון היו הקרבנות מלווים בשמחה בשיר ובזמרה (עמוס ה׳ כג) ואילו בספרות הכהנים הפכו חדגוניים ומופשטים מהמציאות.

ג. החגים

הפולחן העתיק צמח מתוך החיים והטבע, ובלשונו של ולהאוזן היה ׳ציץ החיים׳ (Blüte des Lebens)[34] החגים קשורים היו לחיי הטבע: חגי הקציר, הביכורים ואהסיף. בחוק הכהני איבדו החגים את אופיים הטבעי וצויינו בעיקר על ידי קרבנות המוספים שתוארו לעיל. החגים העתיקים אין להם תאריכים קבועים שכן קשורים הם להבשלת היבול, בעוד שבס״כ קיבלו מועדים קבועים. ראש השנה ויום כפור שאין להם כל קשר לחיי הטבע אמנם נעדרים במקורות העתיקים שמימי בית ראשון ומופיעים לראשונה בחוק הכהני שלאחר החורבן. חגים בלתי טבעיים אלה הפכו גולת הכותרת שז יהדות הגולה, שהחקלאות רחוקה מהם וכאשר החלו לעסוק במסחר.[35]

ד. המעמדות הפולחניים—הכהנים והלויים

לפי המקורות העתיקים לא היה צורך מיוחד בכהן, כל אדם רשאי להקריב קרבנות (שופ׳ ו׳ יט ואילך, י״ג יט ואילך, שמ״א יד׳ לד ואילך). בתקופת ריכוז הפולחן במאה השביעית עולה מעמדו של הכהן ולפיכך אנו שומעים בס״ד על ׳הכהנים הלויים׳. החוק הכהני ממשיך התפתחות זו ומבחין הבחנה מוחלטת בין בני אהרון הכהנים לבין הלויים. מעמד הלויים

34. *Prolegomena*[6], 75 י. ברכיהו מתרגם באופן מסולף ׳צביון החיים׳, וראה מה שכתבתי בהערת מבוא למאמר זה.

35. *Prolegomena*[6], 106.

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

החדש בא מצאצאי כהני הבמות שנפסלו לכהונה על ידי יאשיהו (מל״ב כ״ג ט). יחזקאל הנביא קבע את מעמדם הנחות של כהנים אלה (מד ו ואילך) מעמד שקיבל את אישורו החוקי בס״כ.

בראש מעמד הכהנים עומד לפי ס״כ ״הכהן הגדול״ המייצג כביכול את המלך: הוא נושא נזר על ראשו, נמשח בשמן, לובש ארגמן ועומד בראש עדה. מותו מבשר תקופה חדשה (החוטאים המצויים בערי מקלט, שבים אל עיר מולדתם, במ׳ לה, כח). דבר זה משקף את ימי הבית השני כאשר הכהן הגדול משמש כראש ״הכנסיה״ הדתית, ההירוקרטיה היהודית המוכרת לנו מתקופת הבית השני.

ה. מתנות כהונה

תרומות קודש והמעשרות נאכלו בזמנים קדומים על ידי הבעלים עצמם בסעודות קודש. החוק הכהני תובע שמתנות קודש יועברו לרשות הכהנים והלויים. הכהנים מקבלים את בשר החטאת והאשם, הבכורות והביכורים ואילו הלויים מקבלים את המעשר. יתרה מזו לכהנים וללויים נותנים 48 ערים, דבר שהומצא בימי הגלות ובלשונו; ׳היהדות הינה הקרקע המתאימה בשביל גידול מלאכותי זה ׳48 ערי הכהנים והלויים׳.[36]

כל זה הוליך את וחהאוזן למסקנה שדת ישראל היתה במקורה קשורה לטבע ובחוק הכהני הושמט ממנה הבסיס הטבעי והפכה ממוסדת, חד גונית ויבשה, במלים אחרות: הבסיס ליהדות פרושית. בהערכתו את הטבע ואת החיוניות, בניגוד למימסד, מבטא ולהאוזן את הלכי הרוח של התקופה ובייחוד אלה המשתקפים ביצירתו של ניטשה,[37] לאמתו של דבר השפיע ולהאוזן על ניטשה בענין זה.[38] אולם בעוד שניטשה שלל גם את הנצרות בשל היותה צאצא של היהדות הבלתי־טבעית הרי ראה ולהאוזן בנצרות שלב חיובי[38א] : שחרור מהכבלים הלאומיים ופיתוח האינדיבידואליזם האֶתִי בניגוד ליהדות שהנציחה את הבלתי־טבעי בחוקיה הלאומיים הממוסדים.

התיאוריה של ולהאוזן יש לה קסם רב ואין אפוא פלא שהיא שבתה לבבות וקנתה לה שביתה בקרב חוקרי המקרא עד היום הזה. יש לה הגיון פנימי ושיטתיות אימננטית. היא מראה כביכול את ההתפתחות שחלה בעבודת אלוהים בישראל בקשר לחמשת התחומים העיקריים שלה. בכל התחומים האלה חלה כביכול התפתחות מטבעיות לשיגרה מאובנת, זו הידועה לנו—על פי דעתו—מימי הבית השני.

י. קויפמן אשר חקר בראשית דרכו את גורלו ההיסטורי של העם היהודי ובעיקר בספרו ׳גולה ונכר׳, תרפ״ט, מצא בתורתו של ולהאוזן בקעה להתגדר בה. בהתמודדותו עם ולהאוזן על החוק, לא יצא קויפמן להלחם את מלחמתה של היהדות כי אם ניגש באופן ענייני ובשיטה מדעית לבדיקת הנדבכים של תורת ולהאוזן בזה אחר זה,[39] ומצא כי הבנין אינו יציב, שיטת

36. *Prolegomena*[6], 155.

37. F. Boschwitz, *Julius Wellhausen, Motive and Massstäbe seiner Geschichtsschreibung*, 1938, 30ff

38. כנ״ל עמ׳ 82-83.

38א. ולהאוזן היה נוצרי מאמין ואדוק״ Wellhausen ist immer Christ geblieben. hat nicht aufgehört bei jedem Mittagsmahle den Herren Jesus zu Gaste zu bitten (Willamowitz. *Erinnerungen*, 189

39. בענינים רבים אחרים נקט י. קויפמן גישה מגמתית שלא פעם קלקלה את השורה אך בענין קדמותו של ס״כ

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ולהאוזן אינה עומדת במבחן הבקורת. נתיחס בקצרה להשגות קויפמן תוך הוספת נימוקים נוספים משלנו.

א. מקום הפולחן

אוהל מועד אינו מייצג מרכז פולחני בלעדי בדומה למקדש ירושלים בימי יאשיהו, כפי שטוען ולהאוזן, כי אם את המוסד הפולחני המרכזי של שבטי ישראל בתקופה קדומה. במדבר אמנם היה אוהל מועד המרכז הפולחני היחידי ועל כן יכול המחוקק לצוות שכל שחיטה תיעשה אך ורק שם (ויק' יז, ג–ז). אילו היה חוק זה מהתקופה שלאחר הרפורמה של יאשיהו היה יוצא שהתושבים שמחוץ לירושלים לא יורשו לאכול בשר אלא אם כן יביאו את בקרם וצאנם לירושלים. דבר שלא ניתן לעמוד בו.[40] בעל ס' דברים התובע את ריכוז הפולחן אמנם מתיר במפורש שחיטת חולין (דב' יב', טו, ואילך), שכן אין הוא מתכוון לגזור גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה. בהיתרו זה מתיחס בעל ס' דברים למצב הדברים כפי שמשתקף בדין הקדום של ויק' יז.[41] לפי ויקר' רק בשר חיה ועוף הניצודים, שדמם אינו מובא למזבח, נאכלים אכילת חולין (פס' יג־יד), שחיטת בקר וצאן לעומת זאת חייבת להיעשות פתח אוהל מועד ועל כן הבשר הינו בבחינת זבח קודש הנאכל בטהרה בלבד. ס"ד, המתיר שחיטת חולין, קבע במפורש שהבשר משחיטה זו ייאכל על ידי 'הטמא והטהור יחדו', 'כצבי וכאיל' (פס' טו, כב): עד עתה רק בשר החיות כצבי וכאיל מותר היה לאכול בטומאה, מעתה ואילך גם בשר בקר וצאן (שלא הוגש כקרבן) מותר לאכלו בטומאה.[42]

'אהל מועד' איננו יצירה פיקטיבית של ימי הבית השני, כפי שטוען ולהאוזן, כי אם מוסד עתיק שעליו למדים אנו מדברי נתן בשמ"ב ז, ו: 'כי לא ישבתי בבית למיום העלתי את בני ישראל ממצרים ועד היום הזה ואהיה מתהלך באהל ובמשכן'. נכון, התיאורים של 'אהל מועד' בספרות הכהנים הינם אנאכרוניסטיים ובודאי מושפעים מאהל שלה,[43] מאהל דוד[44] וממקדש שלמה אך אין שום הצדקה לראות את עצם המוסד כפיקציה. גם תיאור העדה ונשיאיה בס"כ אינו השלכה אחידה מימי בית שני, כפי שטוען ולהאוזן. אדרבה מחקרים

הטיעון הוא עניני ביותר ואף אין מקום בדיון לגיטימי זה לאידיאולוגיה זו או אחרת, וראה הערכתי של י. קויפמן במולד, חשון תשכ"ג־תשכ"ד (1964) עמ' 665-662.

40. מ. הרן המקבל את ההנחה על קדמות ס"כ טוען בכל זאת שס"כ תובע אף הוא ריכוז הפולחן, אלא שהינו קדום לס' דברים (ומשקף לדעתו את הרפורמה של חזקיהו, ראה בספרו תקופות ומוסדות במקרא, תשל"ג עמ' 183 ואילך). מוזר הוא שבמסגרת טיעוניו אין הרן מתייחס כלל לויק' יז הנחשב בדין כאחת נקודות התורפה של שיטת גרף־ולהאוזן (ראה להלן). ואכן דבריו של ולהאוזן בנושא זה בויכוחו עם דילמן (בפרולגומנה[6] עמ' 51-52) מגומגמים הם. אין הוא שואל כלל את השאלה הנוקבת כיצד אפשר לתבוע הגשת כל שחיטת בקר וצאן בארץ למזבח בירושלים? וראה לענין זה י. קויפמן, תולדות האמונה הישראלית כרך א, עמ' 127 ואילך).

41. יש להעיר כי דין זה אמנם קדום לס"ד אך מאוחר הוא מחוק 'מזבח אדמה' בשמ' כ, כד ומשמ"א יד' לב־לה. במקומות הללו עדיין מניחים אפשרות של זריקת הדם (גם של שחיטת חולין; בשמ' כ, כד כלולות שחיטת קודש ושחיטת חולין כאחד: 'עולתיך...שלמיך' — קודש; 'צאנך, בקרך' — חולין) על מזבח בשדה ללא מקדש וללא כהן בעוד שבעל ויק' יז תובע הקרבה בפתח אהל מועד וזריקת הדם והקטרת החלב על ידי כהן (פס, ד, ו).

42. וראה י. קויפמן, תולדות כרך א עמ' 130, הע' 32.

43. ראה מ. הרן, 'שילה וירושלים', תרביץ לא, תשכ"ב, עמ' 317-325 (ראה עתה ליקוטי תרביץ א, מקראה בחקר המקרא, תשל"ט, עמ' 169 ואילך).

44. F.M. Cross, The Priestly Tabernacle', *Biblical Archaeologist* 10(1947), 45ff; idem, *Cannanite Myth and Hebrew Epic*, 1973, 231, n. 52.

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

אחרונים בקשר לעדת ישראל בימי השופטים מראים כי המוסדות שעליהם מסופר בתקופה זו, המשתקפים בספרות הכהנים כגון: הנשיאים, העדה, הארון ונדודיו יש להם יסוד הסטורי[45] ואך מפליא הדבר שבשל צמידותם לתורת ולהאוזן אין החוקרים מוכנים להודות שהנחות אלו מערערות את היסוד של תורתו.[46]

לאמיתו של דבר 'אהל מועד' הינו אב־דגם לכל מקדש שבו משרתים כהנים[47] בעיר ישראלית. העיר הישראלית שבתוכה מקדש חופפת את המחנה במדבר שבתוכו שוכן אהל מועד. כך למשל קובע בעל ס"כ שהצרוע ישב 'מחוץ למחנה' (ויק' יג, מו) ובא"י נהגו להוציאו מחוץ לעיר (מל"ב ז, ג) והוא הדין לחייבי מיתה שעל פי ס"כ מוצאים למיתה מחוץ למחנה (ויק' כד יד ואילך, במ' טו, לה ואילך) ואילו במציאות ההסטורית שבארץ ישראל הורגים חייבי מיתה מחוץ לעיר (מל"א כא, י, יג).[48] בצדק הטעים י. קויפמן שלא זו בלבד שאין איסור מפורש על קיום במות בס"כ אלא שאף פרקים שנערכו לפי ולהאוזן על ידי בעל ס"כ כגון שופ' יט־כא, מניחים קיומם של מקדשים חוקיים שונים כגון המצפה (שופ' כ, א),

ב'אהל דוד' העלו עולות ושלמים (שמ"ב ו, יז) וקיימו פולחן סדיר (השוה פס' יח עם מל"א ח, נה, סב ואילך). ואמנם שימש עשרות שנים כמוסד הפולחני המרכזי של ממלכת ישראל הגדולה (השוה מל"א א, לא; ב, כט) אין ספק שהיה זה אהל מפואר ביותר ולדעתי צודק פ. קרוס בהנחתו כי התיאורים האנאכרוניסטיים ב'אהל מועד' יונקים לאו דוקא ממקדש שלמה כי אם מ'אהל דוד'. זכרונות מ'אהל דוד' המפואר מצויים לדעתי בישע' טז, ה ובעמ' ט, יא" 'סכת דוד'. ('אהל' ו'סכה' משמרים כאן את זכרון התקופה שבה התנהלה עבודת אלוהים ב'אהל' המפואר של דוד, ויש לציין בהקשר זה שכמו אהל שילה שנקרא **בית ה'** (שמ"א ז, כד, השוה שופ' יח, לא) כך גם 'אהל דוד' מכונה בשמ"ב יב, כ 'בית ה'.

לצד 'אהל דוד' ו'סכת דוד' ככינויים עתיקים אידיאליים למרכז הפולחני מימי דוד יש להזכיר גם את הכינוי 'נוה' שאף הוא מעוגן במסורת נוודית (ראה ערך נוה באנצ. מקראית). כך קוראים אנו בשמ"ב טו, כה: 'השב את ארון האלהים...והראני אתו ואת **נוהו**'. והשוה ישע' לג, כ: 'חזה ציון קרית מועדנו, עיניך תראינה ירושלים, **נוה** שאנן אהל בל יצען'. כאן מוצאים אנו שלובים יחד: **מועד, אהל ונוה**, שילוב בעל משמעות לגבי מציאותו של 'אהל מועד' בעיר ציון מימי דוד. וראה גם ירמ' כה, ל; לא, כז: '**נוה** צדק הר הקדש' ושם נ, ז.

נראה לי כי הביטוי 'מי יגור באהלך, מי ישכון בהר קדשך' (תה' טו, א) מעוגן אף הוא באידיאולוגיה עתיקה של 'אהל דוד' בהר קודש. לבסוף אוסיף כי חזונו של ישעיהו על מכון הר ציון [ועל מקרָאֶהָ הנתונים בענן יומם ואש לילה, **כבוד, חפה וסכה** (ד, ה־ו) יונקים לדעתי מהדימוי של 'אהל מועד' שלפי המסורת היה מכוסה בענן יומם ובאש לילה (במ' ט, טו ואילך ובהמשך שם ב י, ב: '**מקרא העדה**') וכך **כבודו** של ה' היה נתון **בחפה וסכה**.

45. גם אם לא נסכים עם התיאוריה של נוח על אמפיקטיוניה הרי יש להודות שבניתוח מוסדות העדה הישראלית מתקופת השופטים הצליח להוכיח את קדמותם של אלו.

46. מ. נות מודה כי המקור הכהני שמר לנו בתיאור 12 נשיאי ישראל, מסורת מהימנה וכי יחזקאל שאב את מושג הנשיא מהספרות הכהנית ועשה בו שימוש משנה (לציון מלכים קטנים) ועם זאת, בשל נאמנותו לתורת ולהאוזן, ממשיך נות לתארך את הספרות הכהנית לימי הגלות, ראה M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, 1930, 151ff. כיוצא בזה קרוס הרואה ב'אהל מועד' מוסד עתיק ביותר (ראה לעיל, הערה 44) אינו זז מההנחה המוסכמת כי תיאורי 'אהל מועד' בספרות הכהנית הינם מימי הגלות ויש בהם משום החיאת מסורות בעבר ומשום ארכאיזציה מכוונת, ראה F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973, 321ff.

47. איני מקבל את דעתו של י. קויפמן שס"כ הינו 'חוקת הבמות'. ספר כהנים מתיר לזבוח אך ורק במקום פולחן ממוסד שיש בו כל האביזרים של אהל מועד ושיש בו כהנים המקריבים ומקטירים (ראה ויק' יז, א־ז) דהיינו מקדש.

48. וראה י. קויפמן, תולדות, א, 114 ואילך. התפיסה של ס"כ שחוקי המחנה חלים על כל עיר בישראל לא נתקבלה על דעת הפרושים אך היתה מקובלת בכת מדבר יהודה, ראה י. ידין, מגילת במקדש, כרך א' עמ' 215 ואילך ושם מראי מקום לכתובים במגילה.

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

בית אל (שם כ־כח), בית ה' בהר אפרים (יט, יח).[49] החטא המיוחס לשבטי עבר הירדן ביהוש' כב, ט ואילך אינו קשור כלל לעקרון ריכוז הפולחן. בפרק זה מועלה החשש ששבטי עבר הירדן מקימים מרכז פולחני נפרד בארץ טמאה (פס' יט) ובכך מורדים בה' ומעלים את קצפו (פס' יט־כ, כט, לא). דבר זה מביא לכך שהעדה מתאספת כדי לעלות על שבטי עבר הירדן ולשחת את ארצם (פס' יב, לג). לאחר ששבטי עבר הירדן מצליחים לשכנע את העדה כי המדובר בגל עד שתפקידו לסמל את הקשר בין השבטים שמשני עברי הירדן (פס' כז, לד) מִתְרַצִּים השבטים בעבה"י המערבי ואינם יוצאים עוד למלחמה. העורך הכהני מתאר מאורע זה על רקע התקופה בה עדיין חיה עדת ישראל במסגרת מחנה שבו יש אהל מועד אחד לכל שבטי ישראל כמו במדבר וכולם מקריבים על מזבח ה' 'אשר לפני משכנו' (פס' כט)[50]

ב. הקרבנות

טענתו של ולהאוזן שחטאת ואשם לא היו ידועים לפני החורבן אינה נכונה כלל ועיקר. סוגי הקרבנות האלה נזכרים במל"ב יב, יז בכרוניקה מימי יואש מלך יהודה (המאה התשיעית לפנה"ס), שם נאמר: 'כסף אשם וכסף חטאת לא יובא בית ה', לכהנים יהיו' (מל"ב יב, יז). המונחים אשם וחטאת בכתוב זה זהים ללא ספק עם קרבנות חטאת ואשם בספרות הכהנית והתמורה הכספית לקרבנות אלה ניתנת אפוא לכהנים כשם שהקרבנות עצמם שייכים להם (במ' יח, ט). מכאן למדים אנו שניתן היה להעריך קרבנות אלה בכסף ומשמע הדבר כי קרבנות אלה היו ידועים היטב במאה התשיעית לפה"ס. שאמנם ניתן להביא כסף במקום בהמה, ניתן ללמוד מדיני האשם בויקרא. בויק' ה', טו קוראים אנו: 'והביא את אשמו לה' איל תמים מן הצאן בערכך כסף שקלים בשקל הקדש לאשם'. גם בדינים הסמוכים שם מוסיף המחוקק שם לאיל האשם 'בערכך' (פס' יח, כה) ובצדק ראו מפרשים שיש בכל אלו סימן לאפשרות של הבאת הכסף במקום האיל.[51] גם דה־וו, המקבל את איחורו של ס"כ לפי שיטת ולהאוזן, טוען עם זאת כי מל"ב יב, יז מלמד כי קרבנות חטאת ואשם שהיו ידועים בימי יהואש הומרו אז בכסף.[52]

קרבן חטאת מופיע למעשה במפורש בהושע ד, ח:

'חטאת עמי יאכלו ואל עונם ישאו נפשו'. לפי כתוב זה נושאים הכהנים נפשם אל בשר קרבנות החטאת המובאים בעקבות חטא ועוון, כלומר הכהנים מעונינים שהעם יחטא כדי שיוכלו לזכות בקרבנות שבני העם יביאו לאחר שיוודע להם חטאם.[53] יש להוסיף כי קרבן חטאת נזכר במפורש בתה' מ, ז: 'עולה וחטאה לא שאלת' ואין הצדקה לאחר מזמור זה לתקופה שלאחר הגלות. זאת ועוד. הבנת החטאת הבא כקרבן לתת פורקן לרגשי חטא, כפי

49. י. קויפמן, כנ"ל עמ' 131-132.

50. ראה י. קויפמן, ביאור לס' יהושע, תשי"ט, עמ' 239–240.

51. ראה למשל M. Noth, *Leviticus*, ATD ad loc.; B. Levine, *In the Presence of the Lord; 1974*, 95ff. לדעת לוין ההערכה בכסף באה לצורך קניית הקרבן אך ראה *J. Milgrom, Cult ans Conscience*, 1976 14f וכן הנספח שם.

52. R. de Vaux, *Ancient Israel, its Life and Institutions*, 1962, 430 (translated from French by John McHugh)

53. B. Levine, *In the Presence of the Lord*, 1974, 107 פירושו של ולהאוזן לכתוב זה ב-(*Prolegomena*[6] 72) הינו שרירותי ומונחה על ידי משפט קדום.

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

שתופס זאת ולהאוזן[54], בטעות יסודה. י. מילגרום הראה[55] כי **חטאת** נגזרת מ׳חַטֵא׳ ולא מחֵטְא ואם כן מדובר כאן בקרבן מְחַטֵּא ומטהר ולאו דוקא בקרבן הגואל מחטא. כפי שנראה להלן קרבנות חיטוי היו אמנם מקובלים ביותר במקדשים שבמזרח הקדום ובייחוד באזור החתי־חורי והסורי. אין אפוא מקום לטענת ולהאוזן כי קרבנות חטאת מקורם בתחושת כפרת והרגשת אשמה שנשתרשו ביהדות שלאחר הגלות. גם קרבן האשם ענינו העיקרי שיקום ופיצוי[56] ולא רגש אשמה דוקא.

טענתו של ולהאוזן כי קטורת הסמים הונהגה לאחר הגלות ושזו גררה אחריה את השימוש במזבח הזהב אין לה ביסוס כלל ועיקר[57], וכפי שהדגיש מ. הרן לא ראה כלל ולהאוזן שיש להבחין בין **קטורת הסמים** המוקטרת על מזבח הזהב שבהיכל לבין **קטורת המחתה** המוגשת גם מחוץ להיכל.[58]

ג. החגים

החוקה המתארת באופן מפורט את הרקע החקלאי של החגים היא דוקא זו המשוקעת בס״כ (ויק׳ כג). כאן מדובר בהנפת העומר בראשית הקציר (פס׳ ט־יד), בהגשת שתי הלחם ושני כבשים בסיומו של הקציר בחג השבועות (פס׳ יז־כב) בישיבה בסוכות ובלקיחת ארבעה המינים בחג הסוכות (פס׳ לט־מג). כיצד אפשר אפוא לטעון שהחוקה הכהנית מנותקת מהוי הטבע והחקלאות כפי שטוען זאת ולהאוזן? ולהאוזן חש זאת וטען להגנתו[59] שפרק זה אמנם כהני אך שייך לחוקה הקדומה (ספר הקדושה=ויקר׳ יז־כו) המגשרת בין ס״ד לס״כ. אך בדיקה מעמיקה[60] מעלה שנימוסים המתוארים בפרק זה שייכים דוקא לעבודת אלוהים שבמקדשים הפרובינציאליים, דהיינו לתקופה שלפני ריכוז הפולחן. לפי חוקה קדומה זו כל אכר מביא מיבולו עומר בתחילת הקציר **כראשית** ושתי לחם כביכורים בסופו;[61] על ידי הפרשת הראשית והבכורים מתיר הוא את יבולו לאכילה. בתקופה מאוחרת לאחר ריכוז הפולחן נאלצו לפרש את הפרשה כך שכל בני ישראל מביאים עומר אחד בהתחלת הקציר ושתי לחם בסופו, דבר שגרם קושי מעשי: מאחוזתו של מי יביאו את העומר ואת שתי ככרות הלחם? ואמנם בימי בית שני גידלו תבואה בבקעת בית מקלה שבנחל קדרון (תוספתא מנחות

54. *Prolegomena*[6], 78

55. ׳תפקיד קרבן החטאת׳, תרביץ מ(תשל״א) עמ׳ 1-8.

56. דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות א׳ עמ׳ 299, תשל״ז J. MIlgrom, *The Cultic Asham, A Philological Analysis*.

57. M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel*, 1978, 230ff.

58. כנ״ל עמ׳ 241 ואילך.

59. *Prolegomena*[6], 83, n.1

60. ראה י. קויפמן, תולדות, כרך א׳ 124-125. גם אליגר K. Elliger, *Leviticus*, Handbuch zum AT, 1966. מודה כי השכבה העתיקה בפרק זה מניחה קיום פולחן מפוזר, וראה הערתו ביחס ל׳בכל מושבותיכם׳ בעמ׳ 317.

61. האכר מביא לכהן יחד עם שתי הלחם שני כבשים כזבח שלמים (ויק׳ כג, כ); הקרבנות שבפס׳ יח־ט a, המקבילים לאלו שבבמ׳ כח, כז ואילך, הם קרבנות ציבור שנסתפחו לכאן בהשפעת במ׳ כח (ראה למשל אליגר בפירושו הנ״ל הנזכר בהערה 60), ואכן בבמ׳ כח אין השלמים נזכרים כלל. ההנחה ששני הכבשים הינם קרבן ציבור יוצרת מוסד יוצא דופן: **שלמי ציבור** שאינם נזכרים בשום מקום בתורה ואמנם ד.צ. הופמן הדבק בפירוש המסורתי חייב להודות כי ׳שני כבשים אלה הם שלמי ציבור היחידים שנזכרו בתורה׳ (פירושו לויקר׳, כרך ב׳ עמ׳ קנז).

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

י, כא, בבלי מנחות פה ע״ב) ומשל הכהנים היתה (משנת שקלים א, ד) שמשם הביאו את העומר. הניתוק מהטבע חל אפוא דוקא על רקע חוק ריכוז הפולחן שבס״ד ואילו בס״כ עדיין קשורים החוקים לרקע הפרובינציאלי.

מצוות הישיבה בסוכות ולקיחת ארבעה המינים שמצאנו בויק׳ כג, לט־מג חסרים לגמרי בחוקת ס״ד, אעפ״י שהשם המסורתי חג הסוכות מופיע שם, וזאת מכיון שלאחר ריכוז הפולחן קשה היה לקיים מנהגים כאלו.[62]

גם בענין הפסח מצאנו קו התפתחות דומה: מהפרובינציאלי שבס״כ אל המטרופוליטאני בס״ד. בחוקה הכהנית הפסח הינו עדיין זבח משפחה (שמ׳ יב) בעוד שבס״ד הפסח הינו קרבן ציבור שהסממנים הקדומים והפרובינציאלים ניטלו הימנו.[63] ואכן חוק הפסח הינו אחד משלושת החוקים החשובים שאי אפשר להסביר את מקומם בס״כ לפי שיטת ולהאוזן; השאלה לגבי הפסח הינה: כיצד הפך הפסח זבח־בית לאחר שכבר נקבע כזבח ציבורי במקדש מרכזי; וכיוצא בזה לגבי שחיטת חולין, איך נאסרה שחיטת חולין בויק׳ יז לאחר שהותרה בדב׳ יב, והשאלה השלישית: כיצד חזר המעשר להיות קדש לה׳ (ויק׳ כז, ל־לג) לאחר שניתן לבעלים לאכילה בעיר הבחירה (דב׳ יד כב ואילך).[64]

ראש השנה ויום כיפור אינם חגים שנוצרו בגלות, כפי שטוען ולהאוזן. דוגמתם מצאנו בכל תרבויות המזרח הקדום (ראה הסעיף הבא), ובמיסופוטאמיה מכונה חג הכפורים השנתי, כמו בישראל, kuppuru. הם לא נזכרו בחוקות האחרות בתורה כיון שאין להם ענין בתיאורי טקסים במקדש (ראה להלן). תאריכים קבועים המאפיינים את החגים בס״כ, הינם תופעה נפוצה בחגים שבמיסופוטאמיה ובמצרים, ואמנם מכוהנים מחברי ס״כ, ניתן לצפות קביעות מדויקות של זמני מועדים. אין אפוא לראות בקביעת תאריכים בס״כ הוכחה לאיחור, כדרך שעשה זאת ולהאוזן.

השבת שאמנם מודגשת הדגשה יתרה בס״כ ידועה היתה בישראל מימים קדומים ביותר (מל״ב ד, כג, עמוס ח, ה, הושע ב, יג ועוד), וטענתו של ולהאוזן כי בתקופת הבית הראשון היתה השבת יום של שמחה ונחת רוח ואילו לאחר הגלות הפכה להיות יום של פרישות ואסקזה, כפי שמתוארת בס״כ[65], אינה נכונה כלל ועיקר. גם בימי בית ראשון נזהרים הסוחרים המעשיקים מלפתוח את אסמיהם בשבת (עמוס ח, ה). פתיחת האסם אינה מאמץ גדול ובכל זאת נזהרים המשבירים כל כך, כיון שמדובר ביום השבתון ולא מנוחה ונופש גרידא כפי שמתאר זאת ולהאוזן.[66] הדגשת השבת בספרות מימי הגלות ושיבת ציון (ירמ׳ יז, כא־כז; יחז׳ כ, יג, כא, כד; ישע׳ נו, ב, ד, ו; נח, יג־יד; נחמ׳ יג, טו־כא) איננה מעידה על התחלה חדשה כי אם על חיזוק מוסד שהתרופף בגלל החורבן והגלות. בעל ס״כ מדגיש מצוה זו כשם שהוא מדגיש את המילה (שהיא לכל הדעות תופעה עתיקה בישראל), מפני שמוסדות סקראלים אלו היו קרובים מאד לעולמה הרוחני של הכהונה ולסמלים שלה.[67]

62. ראה בספרי *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1972, 217ff.

63. וראה בספרי *Deuteronomy etc.*, 216-217.

64. שלש נקודות תורפה אלה גילה כבר ד.צ. הופמן בספרו ראיות מכריעות נגד ולהאוזן D.Z. Hoffman, *Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese*, Heft I, 1902-3.

65. *Prolegomena*[6], 110.

66. וראה מאמרי ׳האל הבורא בבראשית א ובנבואת ישעיהו השני׳ תרביץ לז תשכ״ה, 127 ואילך (=ליקוטי תרביץ א. תשל״ט, עמ׳ 139 ואילך).

67. מאמרי כנ״ל.

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ד. המעמדות הפולחניים—הכהנים והלויים

ההבחנה בין כהנים ממשפחות מיוחסות שכהנו במקדשים גדולים לבין משרתים פולחניים מדרג משני היתה תמיד קיימת בישראל וכפי שנראה בהמשך, הבחנה מסוג זה מופיעה בהוראות חתיות למקדשים ולמשרתים במקדש.

שבט לוי כלל תמיד את כל המשרתים בקודש: את המכהנים במקדש ואת אלו שאינם מכהנים, אלא ש'הכהנים' היתה לכם זכות בכורה וביחוד אלו שכיהנו במקדשים חשובים כמו שילה וירושלים. ספר כהנים שיצא מחוגי הכהנים בירושלים מעונין היה כמובן לשמור על ההבחנה בין הכהנים 'בני אהרון' לבין הלויים ולפיכך מדבר בעקביות על **כהנים ולויים** כשני מעמדות נפרדים בתואר ובתפקיד. הלויים ממלאים בעיקר תפקידי **עבודה ומשמרת** אך אינם רשאים לגשת למזבח להקריב ולהקטיר, תפקידם המובהק של הכהנים.

ספר דברים, שההבחנה בין הכהן והלוי נהירה לו[68], מעונין ליצור שויון בין שני מעמדות אלו ועל כן מעניק הוא ללוי זכויות שוות לאלו של כהני ירושלים; אם הלוי עולה למקום אשר יבחר ה' רשאי הוא לשרת שם ככל אחיו **הלויים** העומדים שם לפני ה' ולאכול אתם חלק כחלק (פס' ז־ח). לפיכך משתמש בעל ס"ד בכינוי **הכהנים הלויים** בניגוד לשימושו של בעל ס"כ: **הכהנים והלויים**. ספר דברים הכיר אפוא יפה את ההבחנה ההיסטורית שבין כהן ללוי[69] ואין אפוא כל הצדקה לטענתו של ולהאוזן שההבחנה בין כהנים ללויים הינה תוצאה של התפתחות ישראלית פנימית שחלה בימי הרפורמה של יאשיהו ושאחר כך קיבלה את אישורה החוקי על ידי הנביא יחזקאל.

הנחת ולהאוזן על כהן גדול בס"כ כבבואה של הכהן הגדול בימי בית שני אף היא אינה עומדת. לפי במ' כז כא עומד המנהיג הלאומי לפני כהן גדול והלה שואל לו במשפט האורים: האם ייתכן שחוק זה גובש בשעה שאין אורים ותומים יותר ואין עוד מנהיג לאומי? זאת ועוד. כהן גדול הינו מושג נפוץ במסופוטאמיה והוא חופף מילולית את המושגים המקבילים להם באוגרית (רב כהנים)[70], באשור (šangû rabû)[71] ובעילם pāšišu rabû.[71א] אין אפוא יסוד לדברי ולהאוזן כי הכהן הגדול הינה דמות שנוצרה בתקופת הביתהשני מתוך חיקוי לדמות מלך.

ה. מתנות קדושה

קויפמן מטעים בצדק כי לא ייתכן שמעשר הניתן ללויים לפי החוק הכהני (במ' יח, כא ואילך) הומצא בימי בית שני. העדויות מתקופה זו מלמדות אותנו כי היהודים רצו לקיים חוק זה אך לא יכלו שכן לא היה מספיק לויים בעת ההיא. עזרא מספר כי לא מצא לויים בקרב העולים אתו ועשה מאמץ גדול כדי לגייס לויים לשרות בבית המקדש (עז' ח, טו־יט) וחז"ל מוסיפים שעזרא קנס את הלויים בשל כך והעביר את המעשר לכהנים (חולין קלא ע"ב ועוד).

68. הלוי גר 'בשערים' ובא לעת מצוא למקדש המרכזי (דב' יח, י) בניגוד לכהנים העומדים ומשרתים לפני ה' ומקבלים את הראשית והמתנות מאת זבחי הזבח (פס' ג־ה).

69. ראה בהשלמות למאמרי בתרביץ לא תשכ"ב בליקוטי תרביץ א, תשל"ט, עמ' 41 וכן י. מילגרום, א"י, כרך יד, תשל"ח (ספר ח.א. גינזברג), עמ' 45.

70. לכהן הגדול ולמיסדרי כהנים באוגרית ראה א.פ. רייני, מבנה החברה באוגרית, תשכ"ז, עמ' 70 ואילך.

71. ראה G. van Driel, *The Cult of Assur*, 1969, 175ff.

71א. *Mémoires de la délégation en Perse* IV, no. 3, 11. 6f.

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

קויפמן שאל בדין מדוע יחוקק מחוקק חוק שלפיו נותנים ללויים את המס הגדול ביותר בשעה שלויים אינם מצויים כלל?

ולהאוזן קובע כי בתקופה העתיקה ביותר היה המעשר נאכל על ידי הבעלים במקדש, כפי שזה מופיע בדב׳ יד כב ואילך, ורק ס״כ הפך אותו קודש שאין לבעלים חלק ממנו. כמו כן טוען ולהאוזן כי מעשר בקר וצאן (ויק׳ כז, לב־לג) נקבע לאחר תקופת נחמיה (נחמ׳ י, לח־לט) חאת על אף העובדה שמצאנו מעשר מהצאן (אמנם למלך) בשמ״א ח, יז. כפי שנראה להלן, העדויות מהמזרח הקדום מערערות לחלוטין שיטה זו. אולם גם העדות הפנימית מהמקרא סותרת שיטה זו. מסתבר, כפי שראה זאת קויפמן כי בשלב הקדום ביותר המעשר היה קודש לה׳ (ויק׳ כג, ל, לב)[72] לאחר מכן הועבר ללויים (במ׳ יח, כא) ולבסוף הועבר לבעלים שחייבים לאכלו בקודש (דב׳ יד, כב ואילך). התפתחות דומה ניכרת ביחס לבכורות. בשלב הקדום ביותר היו הבכורות שייכים לה׳ דהיינו למקדש (שמ׳ יג, ב, יב; כב, כח, ויק׳ כז, כו), לפי ס״כ הועברו לכהן (במ׳ יח, יח) ואילו על פי ס׳ דברים ניתנו לבעלים לאכילה בקודש (טו, כ).

ההתפתחות היא אפוא מסקראלי לפחות סקראלי ולא להפך ועל כיוון דה־סקראליזאציה המוצא את ביטויו הברור בס׳ דברים עמדתי בחקירותי.[73]

באשר לערי הלויים עלינו להודות שיש בחוק זה קוים אוטופיים[74] כמו בחוקים אחרים בספרות הכהנים וגם בחוקים אחרים בתורה, אולם אין זה מצדיק לראות בחוק המצאה. ב. מזר הניח[75] כי ערי הלויים הממוקמים בתחומי הספר שימשו את צרכי הממלכה המאוחרת. הלויים היו מנאמני המלכות ולפיכך פיזר אותם המלך בשטח הספר ובערים הכנעניות לשעבר. דבר זה מקבל חיזוק מהעובדה שהמעשר ניתן ללוויים (במ׳ יח׳ כא ואילך). כפי שלמדנו מתעודות אכדיות מאוגרית נהג המלך להעניק לעבדיו הנאמנים ערים על מעשרותיהן, במילים אחרות מסר להם את הזכות לגבות מעשר מתושבי ערים אלה.[76] זכות זו ניתנה להם לעולם[77], כמעשר בישראל שניתן לעולם ללויים.

בכך סרה תמיהתו של ולהאוזן בקשר ל48 ערים: ׳האם אין זה חלק ונחלה בארץ׳? האין זה נוגד את המשפט שלאהרון ולבניו לא יהיה חלק ונחלה בישראל (במ׳ יח, כ)?[78] לאור האמור לעיל מסתבר כי ערים אלו לא הפכו נחלת הלויים והכהנים ובודאי שלא גירשו הכהנים והלויים את התושבים הישראלים משכם וחברון, (יהוש׳ כא, יא, כא); ערים אלו שימשו להם מושב בלבד כדי למלא תפקידיהם. ואכן לא נאמר כי ערים אלו ניתנו ללויים נחלה כי אם

72. לאופיו הקדום של המעשר כאן ולקדמות הפרשה כולה ראה י. קויפמן, תולדות כרך א׳, עמ׳ 148 ואילך.

73. ובייחוד בספרי *Deuteronomy and the Deuteronomic School*.

74. ראה מ. הרן, תרביץ כז, תשי״ח, עמ׳ 421-439 וביחס למדידת השטח של הערים ראה M. Greenberg, JAOS 88 (1968), *E.A. Speiser Memorial Vol.*, 59-66.

75. *Suppl. Vetus Test.* 7 (1960), 193ff ובצורה המקוצרת בעברית בקובץ כנען וישראל, מחקרים היסטוריים, תשל״ד, עמ׳ 213-222.

76. ראה התעודות המובאות אצל ***M. Heltzer, The Rural Community ni Ancient Ugarit***, 1976, 48-51. וראה מה שהערתי במאמרי *JAOS* 90 (1970), 201f בקשר למתן המעשר ללויים ונוסחת המענק המופיעה שם.

77. השווה תעודת המענק מטעם עמשתמר II ליצרנ (*PRU* III, 16. 153): ׳נתן את העיר לעולם׳ (ana dařiš) לבני בניו: דגנו, ומעשרו (משכר)...׳

78. *Prolegomena*[6], 156 כדי ליישב סתירה זו נדחק ולהאוזן להניח כי במ׳ יח עדיין לא הכיר את מוסד ערי הלויים (שם הערה 1).

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ניתנו להם כ'ערים לשבת' (במ' לה, ב־ג, יהוש' כא, ב). כיוון שלא היתה להם נחלה ולא היו להם אחוזות מסביב לעיר, כפי שהיו לתושבי העיר הקבועים, צריך היה לדאוג להם למגרשים לבהמתם לרכושם ולחיתם (במ' לה, ג). הקוים האוטופיים של ערי הלויים אינם מתקופת הגלות כפי שטוען ולהאוזן כי אם מהתקופה שלאחר הפילוג, לאחר שהכהנים הלויים, נאמני יהודה, גורשו ממלכת הצפון (דב"ב יא, יג־יד) וערי הלויים כמוסד ישראלי כללי, המבוסס על איגוד שנים־עשר השבטים, חדל להתקיים.

התיזה הולהאוזנית על כל חלקיה אינה עומדת אפוא על קרקע מוצקה ואיננו יכולים לקבלה עוד.

נוסיף פרט חשוב ומעניין. המצוה על אהבת הֵרֵעַ מצוי דוקא בספרות הכהנים (ויק' יט, יח). טענתו של ולהאוזן כי היהדות הפרושית, זו שהשתלשלה מחוקי הכהנים, היא אַ־מוסרית אינה אמיתית. ויק' יט ו־כה מלאים ציוויים מוסריים והטענה כי החוקה הכהנית אדישה לעשיית הטוב[79] הינה סילוף בדומה לטענה לגבי היהדות הפרושית.

אמנם יש להודות שתורת כהנים שונה באופיה מזו של הרבדים האחרים בתורה. עניינים שבמקדש וקדושה תופסים בה מקום נרחב ביותר, קרבנות ומעמדות פולחן ותפקידיהם עולים כאן בצורה בולטת, אך זאת אפשר להסביר באופיו של החוג שבקרבו נתגבשה תורה זו: הכהונה.[80] עובדה זו תסביר לנו את התמיהה בקשר לראש השנה ויוהכ"פ. מדוע אין ימים אלה נזכרים בחוקות אחרות מלבד החוקה הכהנית שבתורה? לשיטת ולהאוזן כיוון שלא היו קיימים לפני הגולה. לנגד עיני ולהאוזן עמדו היהודים בגרמניה שאף אם לא שמרו שבתות הרי הקפידו מאד על ה־Gottesdienst של הימים הנוראים, ועל השבתת מלאכה בימים אלו.[81] נראה היה לו לולהאוזן שהימים הנוראים שעיקרם תפילה ווידוי ואין להם קשר לחיי הטבע, הורתם ולדתם בגולה.

האם זו התשובה להיעדר דיני ראש השנה ויום כיפור בחוקי ספר הברית וס' דברים? לא ולא. מסתבר כי חגים אלה לא שימשו לעליה ועיקרם בפעילות הכהנית במקדש הגדול ואילו העם מילא תפקיד פאסיבי בלבד; בראש השנה הריעו במקדש, יוכ"פ היה יומו של הכהן הגדול שמגמתו טיהור המקדש והעדה ולפיכך שקד הרובד הכהני לתאר את פרטי עבודתו של הכהן הגדול ביום זה. רבדים אחרים בתורה מניחים את דבר קיומם של טקסים כאלה כמובנים מאליהם. לפי שיטת ולהאוזן של לימוד מן השתיקה יוצא שס' דברים אינו מכיר עבודת אלהים במקדש כלל כיוון שאינו מזכיר את הדלקת הנרות, הקטרת, את קרבן התמיד ואת מוספי החג; אם כן מה עשו שם 'במקום אשר יבחר' שס' דברים כל כך שוקד לצות עליו? טענתו של ולהאוזן כי חגי רה"ש ויוכ"פ נולדו בימי הגלות היא מתמיהה ביותר. האם שמענו על תופעה זו שעם ימציא לו חגים? גם אם מאורעות גורמים לכך שיווצר חג חדש כגון חנוכה בימי בית שני, גם אז אין החג זוכה להתקבל בלוח החגים הקבוע ועל מישור אחד עם החגים העתיקים.

79. ראה דבריו של ולהאוזן ביחס לחוקה הפוסט דברונומיסטית: For what holiness required was not to do good, but to avoid sin, 'Israel', *Encyclopedia Britannica* in *Prolegomena to the History of Israel*, p. 500.

80. וראה מאמרי 'זרמים תיאולוגיים בספרות בתורה', בית מקרא מד, תשל"א, עמ' 10-22 וכן בספרי *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 179ff.

81. ראה דבריו בקשר ליום כיפור אצל היהודים: 'מי שלא ויתר על היהדות לגמרי שומר על יום זה אף על פי שנשאר אדיש כלפי מנהגים וחגים אחרים'. (*Prolegomena*[6], 107).

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

אופיה הסקראלי של תורת כהנים אינו בבואה לשלטון הכהונה בימי בית שני, כפי שטוען ולהאוזן, אלא מקורו במגמת החוג הכהני שהצמיח מתוכו יצירה זו בתקופה קדומה. ולהאוזן טוען כי הפולחן בימים העתיקים היה דומה לאילן ירוק הצומח וגדל באופן טבעי ואילו בתקופה מאוחרת (בימיו של המחבר הכהני) הוא הופך לעץ מהוקצע בדרך מלאכותית ועשוי בצורה מחושבת. הוא לא העלה על הדעת כלל את האפשרות שהקצעת העץ נעשתה על ידי בעלי מקצוע הפועלים בזמן כריתתו של העץ ואינה חייבת להיות תוצאה של התפתחות הסטורית.

פרק ג. משנת ולהאוזן לאור גילויי המזרח הקדום

בשנים האחרונות נוסף ממד חדש בשדה הויכוח עם ולהאוזן: ספרות המזרח הקדום. מסתבר שכל אותם המוסדות שולהאוזן חשבם לפיקטיביים ומאוחרים כגון טקסים מפורטים, קרבנות שונים, טקסי כפרה, הבחנה בין מעמדות פולחניים, מתנות קודש ועוד היו קיימים ברחבי המזרח הקדום, מאות שנים לפני הופעת ישראל על הזירה. זאת ועוד. הטענה של המצאת קרבנות חדשים כחטאת ואשם, מוסדות חדשים כיובל, ערי לויים וחגים חדשים כראש השנה וכיום כיפור מתגלה כאבסורד לכל מי שמכיר את דת המזרח הקדום. דוקא בתחום זה היתה שמרנות ואי אפשר היה להמציא מוסדות חדשים ולהציגם בעיני העם כמקודשים מקדמת דנא. אפשר היה לתקן ולשנות אך לא להמציא.

תגליות המזרח הקדמון מוכיחות כי גישתו של ולהאוזן לפולחן מוטעית ביסודה ונפתח בהשקפתו על קיום טקסים לשמם ודיוק בכללי טקס בספרות הכהנית.
קיום טקסים לשמם ודקדוקים בכללי טקס—ולהאוזן רואה בהוראות פולחן מדוייקות קו אופי מיוחד של היצירה הכהנית מימים שלאחר הגלות:

בימים קדומים אמנם עסקו בפולחן אך הפולחן לא היה כפוף למערכה קפדנית של חוקים וכללים: האמינו כי יש לעבוד את האל באמצעות קרבנות ומתנות...אך לא האמינו שיש יתרון דוקא בשמירה קפדנית על האטיקטה" (Prolegom[6], 58); "בימים קדומים הקרבנות נסמכו על מנהגי אבות ואלו לאחר הגלות נסמכו על חוקי תורת משה" (שם, עמ' 60); "אם בתחילה היה הקרבן מונע במסיבות שהביאו להבאתו הרי עתה יש לו מטרה אחת: אמצעי לעבודת אלהים. רוח החיים אינה עוד בו, הוא הפך לדבר הקיים בפני עצמו. הוא מסמל עבודת אלהים ובכך סגי. הנשמה פרחה ממנו, הקליפה נשארה ועל פיתוחה השקיעו את כל המאמץ. רבגוניות הטקסים באה במקום הגורמים האינדיבידואליים; הטכניקה היא העיקר: קיום המצווה לפי כל כללי הטקס. הפולחן היה עד עתה ספונטאני, מעתה הפך ענין של חוק וכלל" (שם, עמ' 76).

ולהאוזן לא ידע על קיומו של פולחן מסודר וקבוע במרכזי התרבות הגדולים של המזרח הקדום.. (למעשה אין פולחן שאינו מבוסס על דיוקי טקס). כך מוצאים אנו במסופוטאמיה, בחת ובאוגרית באלף השני לפנה"ס הוראות פולחן מורכבות אף יותר מאלו שבספרות הכהנית בתורה, ובמיוחד הצטיינו בכך החתים. אצלם נשתמרו לנו עשרות טבלאות כתובות

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

על כל חג[82] וכן הוראות מדוייקות על כל פרט ופרט בטקס. שם אף נאמר במפורש כי 'המלך יחוג את החג כל שנה וכי החג יבוצע **באופן מדוייק**/קפדני (šakuwaššaran).[83]
ואכן מוצאים אנו שם הוראות קפדניות ביותר בצורת ניהול הפולחן כגון[84]:
'יביאו לחם...הלחם יהיה מכוסה במטפחת[85]...המשוררים ירוצו קדימה...ישימו שלושה ככרות לחם על השולחן...וינסכו שלש פעמים יין ושכר...את הלחם שָׂמִים לפני המלך...שותים בעמידה שלוש פעמים מן הגביע...בוצעים את הלחם...'
מענין ביותר להשוות את פירוט קרבנות החגים בישראל ואצל החתים. כך למשל מוצאים אנו שם פירוט כגון:
שור (מפוטם) אחד, שבעה כבשים...שעיר עזים אחד...לחם ויין.[86], פירוט המזכיר לנו את רשימת הקרבנות בבמ' כח־כט: כגון:
'פר בן בקר אחד, כבשים בני שנה שבעה...שעיר אחד...ומנחתה ונסכיהם' (במ' כט' ב ואילך).
כמו ברשימות שבמדבר כך מוצאים אנו ברשימות חתיות פירוט לכל יום ויום מהחגים: ביום הראשון...ביום השני...וכו'[87]
כמו כן מוצאים אנו שם סיכום קרבנות החג:
פרה אחת. עגל אחד. שלושים אילים, שני שיים, שמנה שעירים...ארבעים כבשים. תם היום השלישי[88], דבר המזכיר לנו סיכומי קרבנות במקרא כגון:
כל הבקר לעלה שנים עשר פרים, אילים שנים עשר. כבשים...שנים עשר...ושעירי עזים שנים עשר... זאת חנכת המזבח' (במ' ז, פז־פט).
רשימות דומות מצאנו באוגרית[89] שאף הן בנויות לפי פירוט ימים ומועדים כגון:
בחדש הראשון ביום החדש (ים חדת̄)...שלמים (שלממ) ובשלושה עשר...ובארבעה עשר...
ריבוי הקרבנות אינו אפוא סימן היכר של תורת הכהנים מאוחרת כי אם לעבודת אלוהים מורכבת של המקדשים במזרח הקדום ואם לא מצאנו דברים על קרבנות אלה במקורות אחרים בתורה הרי זה מפני שאין הללו מעונינים בתיאור טקסי פולחן.

סוגי קרבנות

לפי דעת ולהאוזן, הכירו בישראל הקדומה אך עולה וזבח. קרבנות חטאת ואשם נוספו בתקופה מאוחרת והינם מסימניה של היהדות המאוחרת ולא לפני יחזקאל.[90] הנחה זו הכרוכה ברעיון ההתפתחות המונח ביסוד תורתו של ולהאוזן: מהפשוט אל המורכב, מתבדה

82. וראה לאחרונה הניתוח המקיף והמעמיק של א. זינגר על חג ה KILAM החתי: א. זינגר, פסטיבל ה-KILAM החתי, חיבור לשם קבלת דוקטור, אוניברסיטת ת"א, מאי 1978 ושם מראי מקום לרוב.
83. הטקסט אצל א. זינגר, כנ"ל, עמ' 178.
84. A.M. Dincol, M. Darga, 'Die Festa von Karahna', *Anatolica* 3(1969-70), p. 105, 11. 38f.
85. נראה לי שהמנהג היהודי לכסות את החלות בשעת הקידוש מנהג עתיק הוא שמקורו בפולחן במקדש. הנסיונות להסברת מנהג זה דחוקים ביותר.
86. Dincol, Darga, 'Die Feste etc, p. 101, I. 4f.
87. כנ"ל, עמודה 2, שורות 10-11.
88. כנ"ל, שו' 17-18.
89. A. Herdner, CTA no. 35; B. Levine, 'Ugaritic descriptive Rituals', *JCS* 17 (1963), 105ff.
90. *Prolegomena*[6], 72f.

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

לאור מה שידוע לנו על הפולחן באזור ובייחוד באזור אסיה הקטנה, סוריה וא"י. בתרבות החורית והחתית שהתפשטה גם לעבר סוריה וא"י נשתמרו לנו ידיעות מפורטות על קרבנות וטקסים פולחניים כאלו הקשורים בטיהור וכפרה. שם מצאנו כינויים שונים לקרבנות המזכירים לנו את קרבנות חטאת, אשם ושלמים בספרות הכהנים שבמקרא. כך למשל קוראים אנו בטקסט חתי[91] המפרט קרבנות שיש להביא בקשר לחטא משכב עם בהמה:
'כבש אחד ועוף אחד על חטא (waštulaš), כבש אחד ועוף אחד על קללה (=אָלָה) (erretu =hurtiyaš) עוף אחד על שלום (ambašši takšulaš)[92] עוף אחד על עדות (kutruešni)[93] וכבש אחד ועוף אחד שנשלחו כ"תמורה" (לעזאזל) (nakuššan tarnanzi).
לאחר מכן מוצאים אנו קטע בו מובאות כמויות של כסף וזהב, חפצי ערך שונים שכנראה ניתנים כדמי אשם[94] נוסף על הקרבנות או במקום הקרבנות ולבסוף מופיעים דברי וידוי[95], כפרה וטהרה (שו' 19-30)

טקס זה מזכיר לנו בעיקר את דיני קרבן אשם בתורה שם מוצאים אנו כמו בטקסט החתי: עדות, אָלָה, חטא ואשמה (ה, א ואילך) ערך כסף (ויק' ה, טו, יח, כה, השוה מל"ב יב, יז וראה לעיל עמ' 75) וכן וידוי (ויק' ה', ה; במ' ה, ה־ח) וכפרה.

קרבנות דומים מצוים לרוב בתעודיות חוריות[96]; שם מצאנו בטקסי טיהור קרבן של חטא (arni שאול מ arnu 'עון' האכדי) המקביל ל waštul החתי; קרבן אשמה (haratar=parili החתי), קרבן אָלָה elami, (שוה ל māmītu האכדי) וקללה (šidarni, שוה ל arratu האכדי)[97] וכן קרבן שלמים keldi המקביל ל takšul החתי.[98]

הכינויים לקרבנות חיטוי וטיהור רבים כאן יותר מאשר במקרא ואין אפוא לראות בקרבנות חטאת ואשם התפתחות יהודית מאוחרת דוקא.

בטקסים החוריים־חתיים מוצאים אנו קרבנות רבים מן העוף[99] ואכן גם בספרות הכהנים

91. ראה H.A. Hoffner, Incest, Sodomy and Bestiality in the Ancient Near East, *Orient and Occident*, Essays presented to C.H. Gordon, AOAT 22 (1973), 86f.

92. takšul בחתית=שלום ומצטרף כאן לכינוי החורי ambašši (קרבן). ראה H.M. Kümmel, *Studien zu den Boghazkoy Texten* 3 (1967), p. 40. בטקסטים חוריים מופיע keldi כשלמים ומצטרף אף הוא ל־ambašši ראה *V.Haas, G.Wilhelm, Hurritische und luwische Ritten aus Kizzuwatna*, AOAT Sonderreihe, Band 3, 1974, 85ff; E. Laroche, *Glossaire de la langue Hourrite*, Rev. *Hittite et Asianique* 34 (1976) sub voce. המונח keldi כקרבן המביא שלום מופיע באללח' שכבה VII (שניכרת בה השפעה חורית) בתעודה מס' 126* בקשר לברית ירימלים: 'בזבח אזוחי" 1200 עופות, שש עזים באש תשרוף...שה אחד לשלום שלהם (keldišunu) תזבח. כאשר תעשה את (קרבן) אזוחי יהיה שלום (šulmu) לבית האיש (=המלך)' וראה Haas, Wilhelm, *op. cit.*, 139.

93. הופנר (כנ"ל, עמ' 86 הערה 30) מפנה לעדות שבשמ' כה, טז אך אין לזה כל קשר לקרבן. לדעתי קשור הדבר ל'עד' בקשר לקרבן אשם בויק' ה, א. המופיע שם בהקשר של חטא ואָלָה בדומה לטקסט החתי שלפנינו.

94. DÙ-at=kišat 'עשה' שהופנר מתרגם 'made it good' התואם את המשמע של קרבן אשם במקרא שהינו פיצוי ורסטיטוציה, השוה י. מילגרום, דברי הקונגרס העולמי הששי למדעי היהדות א, תשל"ז, עמ' 299 ואילך.

95. לפי דעת הופנר נאמרים על ידי זקני העדה.

96. ראה על כל אלה אצל האס-וילהלם כנ"ל עמ' 59 ואילך.

97. האס-וילהלם, עמ' 54.

98. ראה הערה 92 לעיל.

99. האס-וילהלם כנ"ל עמ' 50 ואילך

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

מצאנו קרבן מן העוף (ויק׳ א, יד) וכן צפרים בטקסי הטיהור השונים: כבש לעולה ובן יונה או תור לחטאת, בקשר לטיהור היולדת (ויק׳ יב, ו); שתי צפרים, בקשר לטיהור המצורע (שם יד ואילך); שתי צפרים, בקשר לטיהור הבית מנגע (יד, מט ואילך); שתי תורים או שני בני יונה לעולה ולחטאת, בקשר לטיהור הזב והזבה (טו׳, יד, יט).

הצפרים בטקסי הטיהור החוריים נועדו לפיוס הכוחות הדימוניים השייכים לתחום שליטתו של אלהי השאול.[100] כך למשל קוראים אנו בטקס טיהור[101]:

יקח שלושה צפרים. שתי צפרים יקריב לאֲנוּנָכּוּ, צפור אחת יקריב לאל הבור ויאמר: לכם הותיקים...לא נקבעו בקר וצאן...כאשר אלהי הסערה הדיח אתכם למעמקי האדמה החשוכה קבע לכם קרבנות כאלו.

בטקסי טיהור המצורע ונגעי הבית אמנם מצאנו כי הצפור החיה משולחת על פני השדה (יד, ז; נג) בדומה לשעיר לעזאזל המשולח המדברה (ויק׳ טז, כא). השילוח מחוץ ליישוב משמעו העברה לרשות הטומאה.[102]

ראש השנה ויום כפור—טקסי כפרה

כפי שכבר הטעמנו, טענתו של ולהאוזן כי חגי ראש השנה ויום כיפור נולדו לאחר הגלות אין להם יסוד כלל ועיקר. מסתבר כי בכל התרבויות של המזרח הקדום נהגו לחוג את ראשית השנה על רקע טקסי חיטוי וכפרה ואין כל סיבה להניח שבישראל לא נתקיים חג זה על הטקסים שבו לפני תקופת הגלות.

בתעודות אוגרית מוצאים אנו את הביטוי סלח נפש[103], כשהוא קשור שם לחדש תשרי, חודש הטיהור והכפרה בישראל וכן במיסופוטאמיה.[104] במיסופוטאמיה קיימו את הטקסים במשך אחד עשר הימים הראשונים של השנה[105] ובישראל הוקדשו לכך כנראה עשרת הימים הראשונים של השנה (ראה יחז׳ מ, א).

מעניין לסקור את טקסי הכפרה המיסופוטאמיים בראשית השנה, להשוותם עם אלו בישראל ולעמוד על השווה והשונה בטקסים אלו. בתעודה בבלית על טקס הכפרה בחג האַכִּתֻ, הוא חג ראש השנה הבבלי, אנו קוראים[106]:

בחמשה בניסן...יקום הכהן האוריגלו, ירחץ במים...ילבש[107] בגד בד לפני האל בֵל...ויקרא את התפילה הבאה...הוא יבוא אל מקדש אֶזידה, לתוך הדביר של האל נבו, עם מחתה, לפיד וכלי אגובו לטהר המקדש , ויזה מים...על המקדש. בחצר המקדש ישים מחתת הכסף ועליה

100. כנ״ל
101. H. Otten, *Zeitschrift für Assyriologie* 54 (1961), 130.
102. וראה י. קויפמן, תולדות, כרך א׳, עמ׳ 542-543.
103. B. Levine, *Journal of Cun. Studies* 17 (1963), 107
104. יש שחגגו את ראש השנה בתחילת ניסן ויש שחגגו אותו בתחילת תשרי ומצאנו גם חגיגות כפולות: בתשרי ובניסן גם יחד; אצל יחזקאל (יחז׳ מה, יח ואילך) מצאנו גם כן חיטוי בראשון לניסן. וראה ׳ראש השנה׳, אנציקלופדיה מקראית, כרך ז. טור 301 ואילך.
105. ח. תדמור. ראש השנה במיסופוטאמיה, אנצ. מקראית כרך ז, כנ״ל.
107. בטקסט TUG.GADA. LA ina pani Bel i-de-ku, הסימן האחרון ניתן לקראו qu והפעל הינו אפוא edēqu ׳ללבוש׳.
106. F. Thureau-Dangin, *Rituels Accadiens*, 1921, p. 136, 11.285ff

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

יפזר קטורת וצמחי ברוש; הוא יקרא לשוחט לערוף את ראש הכבש וכהן המְשַׁמְשׁוּ יְכַפֵּר על הבית בפגר הכבש. הוא יאמר את הלחשים לכפרת המקדש. הוא יטהר את המקדש כולו על כל סביבו ויוציא את המחתה. כהן המְשַׁמְשׁוּ ירים את פגר הכבש וילך אך הנהר. בעמדו עם פניו כלפי המערב ישליך את פגר הכבש לתוך הנהר, ויצא אל השדה. השוחט יעשה אותו הדבר עם ראש הכבש. כהן המְשַׁמְשׁוּ והשוחט יצאו לשדה.

בהמשך שומעים אנו על המלך המתודה בפני כהן האוריגלו לאמר:

׳לא חטאתי, לא נתרשלתי (במצוות) האלוהות, ולא שכחתי משפטיה׳ (שו׳ 423 ואילך)
יסודות מקבילים ניתן למצא בתחום טקס יום כיפור בוי׳ טז:

1) הרחיצה במים ולבישת בד (פס׳ ד) והבאת המחתה לצורך הטקס (פס׳ יב־יג).
2) ההזיה על המקדש ועל קדשיו (פס׳ יד ואילך)
3) טיהור המקדש באמצעות בעלי חיים שחוטים (פס׳ יא, יד ואילך)
4) העברת השעיר (טעון עוונות ישראל) המדברה (פס׳ כא־כב)
5) המשלח את השעיר שוהה מחוץ למחנה עד אשר יטהר (פס׳ כו)
6) וידוי עוונות (פס׳ כא).[108]

ההבדל בין הטקס הבבלי לטקס הישראלי מאלף לא פחות מהדמיון:
א) בישראל מזים בדם ולא במים.[109]
ב) בטקס המקראי אין לחשים.
ג) בבבל משליכים את גופת ה׳עזאזל׳ לנהר ואילו בישראל מעבירים אותו למדבר.
ד) בישראל כהן גדול מתודה על עוונותיו, עון ביתו, ועל עוונות בני ישראל ואילו בבבל המלך מתודה אך ורק על עוונותיו.

הבדלים אלה מראים כי טקסי כפרה היו מותנים במנהגים מקומיים אף על פי שהיו קוי־יסוד משותפים לכולם. ואכן באשור, הקרובה יותר לתרבות סוריה הצפונית, מוצאים אנו טקסי כפרה דומים יותר לזה שבויק׳ טז. כאן מצאנו בטקס כפרה שעיר המובא למדבר (ana madbari), שם עורפים את ראשו וקוברים גווייתו.[110] אולם הטקסים החתיים הינם הקרובים ביותר לזה של השעיר לעזאזל. כאן מוצאים אנו[111] כי בעל החי משולח על פני השדה אל הרוחות, הדימוניים ולפני השילוח סומכים את הידים עליו ובדומה למה שאנו מוצאים בויק׳ טז. כמו כן קושרים על צוארו ועל קרניו חוטי צמר צבעוניים. הדבר האחרון אמנם לא נאמר במקרא אך שמענו עליו במשנה יומא ד, ב: ׳קשר לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח׳.[112]

108. ניתן להוסיף שלושה פרטים מקבילים נוספים: 1) ויק׳ טז, טז, לג חופף את הנאמר בטקס המיסופוטאמי בקשר לטיהור המקדש על כל סביביו. 2) הוצאת המחתה בטקס המיסופוטאמי תואמת את הנאמר במשנה יומא ז, ד. הוצאת המחתה נחשבת שם פעולה מיוחדת שלשמה מקדש הכהן הגדול ידיו ורגליו ולובש בגדי לבן. 3) צפיית הקהל בחזרתו של בל למקדש אסגילה בגמר התהלוכה והחשיבות המיוחסת לכך (ראה שבועת הוסאלים לאסרחדון, שו׳ 431-42, שנתון א׳, תשל״ו, עמ׳ 108) וצפיית הקהל בכהן הגדול היוצא מן הקודש ביום הכפורים (בן סירא נ, ה ואילך).

109. לחשיבות המיוחדת של ה׳דם׳ בטקסי פולחן ישראלים ראה D.J. McCarthy, *JBL* 88 (1969), 166f.

110. G. Ebeling, *Tod und Leben*, 1931, 74ff' no. 19.

111. O.R. Gurney, *Some aspects of Hittite Religion*, 1977, 57ff.

112. גם בעלי חי אחרים הבאים לכפר כגון פרה אדמה (ויק׳ יט) וצפורי המצורע קשרו אליהם את לשון זהורית (היא תולעת שני), וראה ח. אלבק, משנה, מועד, השלמות ותוספות, עמ׳ 460-461.

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

כמו במקרא א (ויק׳ יד, ז, נג; טז, י, כא) כך אצל החתים בעל החי ׳משתלח׳: nakušši מ־nakk שמשמעו לשלח. לצדו של בעל החי המשולח מצאנו אצל החתים את tarpalli או tarpaššaš שהינו קרבן כפרה שאינו משתלח כי אם מוקרב תחת האדם.[113] וייתכן כי בשני השעירים של יום הכפורים אחד בבחינת tarpalli והשני בבחינת nakušši ונראה כי בשני הצפרים של המצורע ושל נגעי הבית מוצאים אנו אותה תופעה. נראה לי כי יסודו של מנהג הכרות בערב יום כפור במוסד tarpalli. לפי מנהג זה, כידוע, אדם לוקח עוף ומסובבו מעל ראשו ואומר ׳זה כפרתי...זה התרנגול ילך למיתה...ואני אכנס לחיים׳. ואכן אצל החתים והחורים מסובבים את העוף מעל לראש המתכפר[114] ובטקס tarpalli מצאנו שהמלך אומר: uš tarpalli האלה ימותו ואני לא אמות׳.[115]

טקסי כפרה היו אפוא מקובלים בכל האזור מהאלף השני לפנה״ס ואילך והטקסים המקראיים שבויק׳ קרובים דוקא לאלו של החתים והחורים שלפי המסורת ישבו בא״י. מדוע צריך להידחק ולומר שכל אלו חוברו או נוסחו בתקופת בית שני דוקא ולא בתקופת הבית הראשון? אין ספק שהשקפה זו מקורה במשפט הקדום על אופיו הפרושי של החוק הכהני. לדעת ולהאוזן היו אלו הכהנים־הסופרים בתקופת הבית השני שחיברו חוקים מוזרים אלה ולא הכהנים מימי בית ראשון. עד כמה השתרש משפט קדום זה של ולהאוזן במחקר המקרא ניתן ללמוד מכך שאף חוקר עצמאי כדה־וו הוטעה בענין זה. בהתיחסו לטקסי יום הכפורים בספרות הכהנית ולהיעדרם במקורות סי״א וס״ד וכן בנחמ׳ ח׳ הוא אומר[116]:

׳הלימוד משתיקה אינו מכריע, כמובן, אך תומך בהנחה שחג זה (יום כפור) עדיין לא היה קיים כמוסד בימי עזרא ונחמיה׳.

וכאשר מנסה דה־וו לתת ביסוס לטענה שכל חוקי הטהרה בויק׳ יא־טז מאוחרים הוא חושף את משפט הקדום שלו: והרי דבריו בענין זה:

׳כל המצוות האלו מעידים על רעיונות פרימיטיביים, הינם שרידים ממנהגים עתיקים שמקורם אמונות תפלות. ובכל זאת אין להם התיחסות בימים שלפני הגלות כשם שלא מצאנו התיחסות לאפר הפרה האדומה ולמי **חטאת** בתקופה שלפני החורבן. קיים אך פתרון אחד לבעייה זו והוא תקיף לגבי כל החוקים בויק׳ יא־טז: אחרי הגלות היהודים הפכו להיות רגישים מאד לעניני טהרה **והפחד מפני הטומאה הפך למעין ׳דיבוק׳** (obsession); לפיכך הרבו מחברי הספרות הכהנית לדון בחוקי טומאה והביאו את כל הקשור בטהרה מטומאה זו. הם שאלו חומר מכל הבא ליד, שילבו אמונות עממיות בשיטה הכהנית וגיבבו כל כך הרבה מצוות שפשוט קשה לקיימן. היהדות שלאחר תקופת המקרא הרחיקה לכת עוד יותר. הפולחן נועד בהתחלה לתת ביטוי לקדושת האל ועמו אך הפך לשיטה צרה של שמירה פורמאלית, עול כבד מדי מלשאת. מה שהיה פעם הגנה (מפני טומאה) הפך עול ברזל. ישו גינה את הסופרים ואת הפרושים על כך שהם מטילים משא כבד על שכמי האנשים (מתי כג, ד) ובכך מונעים בעדם מלבוא במלכות השמים (שם כג, יג). הוא הכריז שמה שמטמא זהו חוסר מוסר (שם טו, י־כ) ופאולוס קבע שאין דבר שהופך טמא מתוך עצמו (אל הרומיים יד, יד)׳.[117]

.113 O.R. Gurney, *Some Aspects of Hitt. Rel.*, 52f.

.114 Haas, Wilhelm, *Hurritische und luwische Riten*, 42ff.

.115 ראה טקסט אצל Gurney, *Some Aspects etc.*, 56.

.116 R. de Vaux, *Ancient Israel, its Life and Institutions* (transl.) 510.

.117 כנ״ל עמ׳ 463־464. השקפות דומות לאלו המובאות בשם ישו ופאולוס מצויות למעשה גם בספרות

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ההסבר הנ"ל משרת יפה את "הנוצרי הטוב" שאינו שומר על כל החוקים האלה ואינו מקבל אותם כמחייבים. אין הוא כפוף לחוקים אלו שחוברו על ידי הפרוטו־פרושים. האמת היא כי לא היה זה 'דיבוק' שאחז ביהודים שלאחר הגלות, כביטויו של דה־וו, כי אם מסורת מקובלת של כל העמים העתיקים במסופוטאמיה, מצרים, סוריה ואסיה הקטנה. מי שאחזו 'דיבוק' במקרה זה הינו המלומד הקר; בשביל העמים העתיקים וישראל בתוכם היתה זו מסורת שהחזיקו בה מקדמת דנא.

השתיקה של החוקות האחרות בעניני טומאה וטהרה מובנת לנו בהחלט. חוקות אלו, בניגוד לחוקה הכהנית, אינן עוסקות כלל בפרטי טקסים. אין זה אלא טבעי שדוקא החוקה הכהנית (ס' הקדושה וס"כ) תמצא ענין וצורך בפירוט דינים אלו שבשמירתם מותנית הגישה למקדש וקדשיו.

באשר לתאריכים שקובעת הספרות הכהנית לכל חג אין זו המצאה של ס"כ המאוחר כי אם קו המציין את כל החגים המקדשים במזרח הקדום. הטקסים של החגים נתקיימו בתאריכים מדוייקים שנקבעו מראש ואכן אין לתאר זאת אחרת כאשר מדובר במקדשים בעלי שיגרה פולחנית קבועה.

המעמדות הפולחניים—הכהנים והלויים

גילויי המזרח הקדום מערערים גם כן את עמדתו של ולהאוזן בענין הכהנים והלויים. מעמד הלויים אינו תוצאה של התפתחות ישראלית פנימית הנובעת מהרפורמה של יאשיהו כפי שחושב ולהאוזן. כפי שכבר הבחין י. מילגרום[118] גם במקדשים החתיים מצאנו חלוקה לשני מעמדות: כהנים בעלי מעמד גבוה הממונים על השטח הפנימי של המקדש (karimnaleš)[119] ומשרתים פולחניים בעלי מעמד נחות (halliyataleš) השומרים על השטח החיצוני של המקדש[120]. כלויים בשרות הכהנים כך המשרתים השומרים במקדשים החתיים מוטל עליהם לסייע לכהנים האחראים לחלק הפנימי של המקדש.

בהוראות החתיות לכהנים שם מצאנו הבחנה זו מוצאים אנו הוראות אחרות הידועות לנו גם מהספרות הכהנית בתורה. כך למשל שמענו שם אזהרות נגד מעילה בחפצים השייכים לרשות הקדושה: KUB; XIII 4, ii 32-58 והשוה ויק' ה' טו), נגד המרות של בהמות שנועדו להקרבה (כנ"ל ii 12-31, השוה ויק' יז, ט־י)[121], נגד אכילת בשר הקרבן לאחר המועד (ii, 1-3, השוה ויק' יט, ה־ח, ז' טו־טז, כב, ל), נגד מתן בשר קודש לאלה שאינם ראשים לאכלו (ii 4 ואילך, השוה ויק' ו, יא, יט; ז, ו). בהוראת אלה מצאנו מבחן השקיית מים לחשודים (iv 50 ואילך) בדומה למבחן הסוטה במקרא (במ' ה, יא ואילך).

חז"ל, השוה למשל שיר השירים רבה א, ב (דפוס ראם): 'מה המים מטהרים את האדם מטומאה...כך תורה מטהרת הטמא מטומאתו'.

118. J. Milgrom, The Shared Custody of the Tabernacle and a Hittite Analogy', *JAOS* 90 (1970), 204-209.

119. H. Hoffner, 'The Hittites and Hurrians', *Peoples of Old Testament Times*, ed. by D.J. Wiseman, 1973, 219. LU. MES É. DINGIR. Lim=

120. בטקסט (KUB XIII, 4) הכולל הוראות לכהנים ולפקידי המקדש ופורסם על ידי E.H. Sturtevant, *Hittite Crestomathy*, 1935, 127-174; cf. A. Götze, *ANET*², 207ff.

121. שם מצאנו גם אזהרות נגד המרת אדמת המקדש (iv 17) אזהרה שלא מצאנוה בספרות הכהנית בתורה אך מצויה היא בהוראות בעלות אופי כהני ביחזקאל (מח, יד).

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ולהאוזן פותח את דיונו בפרק זה בניתוח הניב 'מלא יד'.[122] לפי דעתו ניב זה היה קשור בתחילה במילוי ידו של הכהן (=מתן כסף) על ידי בעל המקדש מעסיקו (שופ' יז, ה). במרוצת הזמן הפסיד הניב את משמעו המקורי כיוון שהכהנים עצמם היו ממנים את חבריהם והביטוי 'מילואים' נתקשר לקרבנות הקרבים בשעת הקדשת כהנים לעבודתם. התפתחות הניב מלמדת על התפתחות המעמד: מכהן שהיה תלוי במתנה הניתנת לו על ידי מעסיקו לכהן הגובה ותובע מתנות קודש בכמות עצומה.

תיאור זה של התפתחות המונח הצמודה כביכול להתפתחות המעמד הינו סובייקטיבי ומסתבר כבלתי נכון על סמך הידוע לנו היום מהאכדית. הביטוי 'מלא יד' qātam mullû באכדית משמעו, בין היתר, לחנוך לתפקיד כגון: 'שמש ואדד מילאו ידי... בכהונה' [123]barûtu umallû qātā'a; 'מרדוך אדוני...מילא ידי...לחדש מקדשים' uddušu [124]ešrēti ūmallû qātūa אין אפוא לראות בניב 'מלא יד' התפתחות ישראלית פנימית כי אם ניב שמי שהיה מקובל גם אצל האשורים והבבלים.

השקפתו של ולהאוזן על ההתפתחות בחוקי המעשר מתבדה לאור הידוע לנו עתה על המעשר במזרח הקדום. ולהאוזן טוען שהמעשר על פי טבעו נוהג רק לגבי תירוש ויצהר כמו בדב' יד, כג ואילו מעשר מן הבקר והצאן, כפי שדורשת תורת כהנים (ויק' כז, לב) הינו דבר אנומאלי ולא היה קיים בישראל בימי הבית הראשון ותחילת הבית השני.[125]

אולם ממיסופוטאמיה למדים אנו כי היו מפרישים שם מעשר בקר וצאן שנועד לקרבנות במקדש[126], ואין הצדקה להניח שבישראל לא נהגו כך ובפרט כשיש עדות על מעשר מן הצאן למלך בשמ"א ח, יז.

ביחס לערי הלויים אומר ולהאוזן כי ערים כגון גבעון, שכם, גזר ותענך הוחזקו בידי הישראלים ומעולם לא היו שייכות ללויים.[127] אולם כפי שהבאנו לעיל התופעה של מסירת ערים לפקידים נאמנים כדי שיגבו שם מעשרות ידועה לנו מאוגרית וכך כנראה יש להבין את ערי הלויים שנמסרו ללויים כדי שיגבו שם מעשרות ולא שייהפכו לנחלתם.

היובל והשמיטה

מוסדות השמיטה והיובל ידועים לנו מתוך קובצי החוקים שבמקרא אלא שכמו בענינים אחרים כך גם כאן יש הבדלי עמדות למוסד זה בין הקבצים השונים. ספר הברית (שמ' כא־כג) מצווה על שחרור עבד בשנה השביעית (כא, ב־יא), וכן בנטישת השדה בשנה השביעית והפקרתו (כג, י־יא). ספר דברים מצווה על שחרור עבדים בשנה השביעית ועל שמטה חובות בשנת השמיטה, אך אינו מזכיר כלל את שמיטת קרקעות (דב' טו). לפי תורת כהנים (ויק' כה) מצווים לשמוט את השדה בשנת השמיטה ולשחרר את העבדים בשנת היובל, ושמיטת חובות אינה נזכרת כאן. ולהאוזן, שראה כל שינוי והבדל בחוקי המקרא ובאמונה

122. *Prolegomena*[6], 146f.
123. M. Streck, *Assurbanipal* II, p. 254, i:9.
124. S. Langdon, *Neubabylonische Königsinschriften*, 1912, p. 110, iii:30; p. 142, ii:10.
125. *Prolegomena*[6], 151.
126. ראה מאמרי 'המעשר במקרא—רקעו הממלכתי והפולחני', באר שבע כרך א' תשל"ג, 122 ואילך.
127. *Prolegomena*[6], 154.

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

המקראית כתוצאה מאבולוציה והתפתחות מן הנמוך אל הגבוה ומן הפרימיטיבי אל המפותח, שיחזור התפתחות מוסד השמיטה ויובל כדלקמן[128]:

שלב א—בהתחלה קבעו את שחרור העבד ושמיטת הקרקע על פי מנין אינדיבידואלי: עבד שעבד את אדוניו שש שנים יוצא לחפשי בשנה השביעית והוא הדין לגבי שמיטת שדה: איכר שעיבד את שדהו במשך שש שנים צריך לנטוש את השדה לשנה השביעית. דבר זה גלום לדעתו בחוקת ס' הברית אעפ"י שאין הנחתו זו תואמת את הכתוב שכן שמיטת השדה בשמ' כג הוצמדה לדין השבת ודיני שמיטה ושבת מנוסחים בלשון זהה: 'שש שנים תזרע את ארצך...והשביעית תשמטנה ונטשתה', 'ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבת' (שמ' כג, י־יא). אין זה מסתבר אפוא שלגבי השבת המנין הוא לאומי ואילו לגבי השמיטה המנין אידיבידואלי.

שלב ב—ס' דברים קבע לראשונה—לדעת ולהאוזן—שנת שמטה כללית לכל הארץ אלא ששמיטה זו מתייחסת לחובות בלבד. לגבי עבדים הוא ממשיך לנהוג לפי שיטת המנין האינדיבידואלי כמו בספר הברית.

שלב ג—ספר כהנים קיבל, לדעתו, את עקרון השמיטה הכללית לכל הארץ לגבי שמיטת קרקעות. באשר לשחרור עבדים קובע הוא את מוסד היובל: כל העבדים ישוחררו בשנת החמישים. השינוי הזה נעשה לדעת ולהאוזן לאחר שנוכחו לדעת כי אין הבעלים מוכנים לשחרר את עבדיהם לכל שנה שביעית, ועל כן הקלו עליהם וקבעו את שנת החמישים כשנת שחרור. כמו כן קבעו כי השדות חוזרים לבעליהם בשנת היובל.
שיטה זו הגיונית ונתקבלה על חוקרים רבים. אולם כל עוד לא היו נתונים חיצוניים על מוסדות אלה ניתן היה לקבל שחזור זה של ולהאוזן אם כי גם במקרה זה יש לשאול כיצד ניתן לתאר שפתאום מחליט העם על מוסד חדש—היינו היובל—מבלי שהיתה לו אחיזה כלשהי במציאות. ברם הכל מתנפץ אל הסלע ברגע שאנו לוקחים בחשבון נתונים מבחוץ, המאירים באור ריאלי את המוסד הנידון. במסופוטאמיה מצאנו בתחילת האלף השני שנת שחרור כללית לעבדים, שנת ה־mīšarum או ה־andurārum שמשמעו בטול חובות והחזרת שדות לבעליהם בדומה ליובל. andurārum הזהה מילולית עם 'דרור' העברי נמסר בשומרית על ידי ama-ra-gi$_4$ שפירושו 'שיבה לאם' או לחיק המשפחה, הגדרה המונחת ביסוד הדרור בויק' כה 'ושבתם איש אל אחזתו ואיש אל משפחתו תשבו'. המונח 'יצא ביבל' הינו אקויולנט מדוייק ל־ina durāri uṣû המצוי בתעודות מסופוטאמיות.[129]
בדומה לויק' כה שלפיו הכרזת היובל נעשית באמצעות תקיעת שופר (פס' ט) מוכרזת שנת הדרור במסופוטאמיה באמצעות 'הרמת לפיד' והלא תקיעת שופר והדלקת משואות שימשו אמצעים קלאסיים בעולם העתיק להעברת ידיעה בציבור (השוה ירמיהו י, ו, א: 'ובתקוע תקעו שופר ועל בית הכרם שאו משאת').
באשר למנין אידיבידואלי לעומת מנין כללי לאומי הרי גם במסופוטאמיה מצאנו דו־ערכיות זו. בימי חמורבי ושושלתו שומעים אנו על שנת שחרור כללית (mīšarum) לצד שחרור לפי מספר שנות עבודה; כך מוצאים אנו בסעיף 117 בחוקת חמורבי:

128. כנ"ל עמ' 111-114.
129. על כל אלה ראה עתה בחיבורי העומד לצאת לאור על 'משפט וצדקה בישראל על רקע רפורמות ותקנות חברתיות במזרח הקדום'.

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

'אם ייתפס אדם בחובו וימכור לעבדות אשתו, בנו או בתו, שלש שנים יעבדו בביתו של הקונה והמעביד ובשנה הרביעית ייקבע הדרור שלהם' (השוה ישע' טז, יד 'שלש שנים כשני שכיר'). לאור זאת אין מקום לתיזה של ולהאוזן על מנין פרטי שקדם למנין ציבורי, ועל יובל כמוסד פיקטיבי שנולד לאחר הגלות. אדרבה, בשים לב לכך שמוסדות כאלה היו קיימים בתקופת חמורבי, מאות שנים לפני התנחלות בני ישראל בארצם מסתבר כי שמיטה ויובל על כל הדינים שבהם: שמיטת חובות, שחרור עבדים והחזרת קרקעות משקפים מציאות פאטריארכאלית קדומה שבעל ספר כהנים שמר עליה בחוקתו פרטים מדוייקים.[130]

התעלמותו המוחלטת של ולהאוזן מתעודות המזרח הקדום זכתה אמנם לבקורת מצד חבריו. כך התריס כנגדו ידידו הגדול חוקר הקלאסיקה וילאמוביץ: 'הוא נשאר תיאולוג, מכאן מוסברת כל גישתו. היתה בו התנגדות להתערות בלימודי אשור ובבל כפי שחייב היה לעשות (ולא עשה). לעומת זאת פנה הוא ללימודי הערבית...כאן היה הוא גם היסטוריון'.[131]
ההיסטוריון אדוארד מאיר טוען כנגדו[132]:
'האם מאמין ולהאוזן שבספרו Israelit. und jüd. Geschichte 1894 הצליח לתת תמונה מספקת בענין השפעת אשור על תולדות ישראל ויהודה. על המפנה הגדול שחל באופיים של כיבושי תגלת פלאסר השלישי אין אף מלה בספרו, שלא לדבר כלל על מצבה של האימפריה האשורית לאחר מכן ועל הפרובינציות והמדינות הוסאליות וכל הכרוך בזה'.
ואכן האשמה חמורה כלפי מחבר שמכנה ספרו **תולדות ישראל ויהודה**.

ד. הטעיות מתודולוגיות

ולהאוזן כתב את ספרו במאה התשע-עשרה כשהשיטה ההיסטוריציסטית משלה בכיפה. כל תופעה תרבותית צריך היה להסביר בדרך היסטורית-כרונולוגית. כל ייחוד ושוני שנתקל בו ניסה להסבירו בדרך ההתפתחות. לא העלה משום מה על הדעת שאפשר להסביר שינויים בדרך סינכרונית דהיינו כתוצאה מחוגים שונים הפועלים באותה תקופה זה לצד זה. בהתאם לקו ההיסטוריציסטי יגע למצוא רמזים לרקעו ההיסטורי של ספר כהנים, וכיוון שלא מצא רמזים כאלה בספרות החוקית וההיסטורית מימי בית ראשון נדחק הוא להסביר את החוקים בספרות הכהנית על רקע ימי בית שני.
כיום אנו יודעים שאין טעם לחפש נסיבות היסטוריות אמפיריות לקובצי חוקים עתיקים. קובצי החוקים השונים במיסופוטאמיה אינם משקפים מציאות היסטורית מוחשית כי אם נורמות אידיאליות כפי שנוסחו על ידי סופריו של מלך זה או אחר.[133] ואכן תעודות

130. היובל אינו יכול להיות אוטופיה מוחלטת שכן אחרת לא היו מתקינים תקנות לעקיפת החוק כגון דינו של בית בתוך עיר חומה לגבי היובל (ויק' כה, כט-ל). אדרבה דין זה מלמדנו כי מוסד היובל היה במקורו מוסד שבטי פטריארכאלי עתיק שלא ניתן היה ליישמו על התישבות עירונית, וראה ש.א. ליונשטם, 'יובל', אנצ. מקראית כרך ג, טור 580.

131. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Erinerungen* 1848-1914², 1928, 189f.

132. E. Meyer, *Julius Wellhausen und meine Schrift Die Entstehung des Judentums*, 1897, 26.

133. ראה F.R. Kraus, Ein Zentrales Problem des altmesopotamischen Rechtes: was ist der Codex Hammurabi? *Genava*, Musée dart et dhistoire VIII, 1960, 283ff; J.J. Finkelstein, Ammisaquas Edict and the Babylonian "Law Codes:", *Journ. Cun. Studies* 15 (1961), 91ff.

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

משפטיות פרטיות מתקופתם של קובצי החוקים המסופוטאמיים מגלים לנו כי אין תיאום בין הקבצים לבין המציאות המשפטית היום־יומית. הקבצים נוסחו על ידי סופרים ושימשו לצרכים חינוכיים בבתי ספר ולא היו בבחינת ספר דינים המונח בפני השופט להנחותו במשפט. השופטים פעלו לפי נהגים משפטיים מסורתיים שאמנם שונו מפעם לפעם על ידי הנהגה. והוא הדין לגבי ישראל. הזקנים בשער העיר והשופטים בבתי דין פעלו לפי הדינים המקובלים מדורי דורות.[134] ואילו קובצי החוקים שבתורה שימשו לחינוך העם. קשה לתאר באיזשהו ספר דינים שימושי, עתיק או מודרני דין כגון: 'ואהבת לרעך כמוך' (ויק' יט יח), או 'נתן תתן (לאביון) ולא ירע לבבך בתתך לו (דב' טו י). אין אפוא לחפש נסיבות היסטוריות ריאליות מדוייקות לקובץ חוקים זה או אחר ובודאי לא לקובץ כהני שיש בו הרבה קוים אוטופיים. הספרות הכהנית, הנחשבת בדין, על ידי ולהאוזן, כקובץ החוקי המובהק של התורה, כולל למעשה חוקים מתקופות שונות ויש לראותה כקובץ החוקים האידיאלי של הכהונה הירושלמית. כל נסיון להצמיד תאריך מדוייק לקובץ כולו נידון אפוא לכשלון.[135] התיארוך של ולהאוזן לגבי ס"כ אינו עומד מטעמים מיתודולוגיים רבים והיטיב לראות זאת אוגוסט דילמן. דילמן לא ניסה לבנות קונסטרוקציה היסטורית־אידיאולוגית כפי שעשה זאת ולהאוזן כי אם פירש פירוש פילולוגי מעמיק את כל ספרי התורה, והוא מן הפירושים הטובים ביותר עד היום.[136]

מסקנותיו לגבי הזמנים של המקורות עולות לו מתוך עבודה פרשנית יסודית זו ובמסקנות אלה מפריך הוא כליל את שיטת ולהאוזן לגבי ס"כ.[137] נביא כאן את עיקרי השגותיו:

1) כידוע סוטה החוקה הכהנית בצורה קיצונית מחוקי סי"א וס"ד.[138] כיצד אפשר להסביר שמחוקק כהני יקבע חוקים המנוגדים כל כך לחוקים קודמים בתקופה שהעם שוקד לקיים את חוקי אבותיו על דקדוקיהם (עזרא ונחמיה)?

2) החוקה הכהנית כוללת חוקים הנוגעים לנחלות השבטים ולגבולות הארץ (במ' כו; לד) הקציית ערי לויים וערי מקלט בשני עברי הירדן (במ' לה), מינוי מנהיג באמצעות השאלה באורים ותומים (במ' כז טו-כג), חוקים על הארון והכרובים (שמ' כה) והלא חוקים אלה נעדרים כל משמעות לגבי תקופת הבית השני?

3) בקובץ חוקים, שגובש בימי בית שני, היינו מצפים למצוא משהו שמשקף את צרכי

134. במקרא מוצאים אנו רמזים ל'משפט הבנות' (שמ' כא, ט) משפט הבכורה (דב' כא, יז) 'משפט הגאולה ו'משפט הירשה' (ירמ' לב, ז-ח) משפט המלכה (שמ"א י, כה) אך פרטי דינים אלה לא נשתמרו לנו בחוקות של המקרא. בדב' כד, ב-ג נזכר 'ספר כריתות' (השוה ירמ' ג.ח.; ישע' נ.א.) אך הוא מופיע שם אגב הדין של החזרת גרושה ואינו בא ללמדנו על דיני גירושין וזאת בניגוד להלכה מימי בית שני שם מצאנו מסכת שלמה מוקדשת לענין זה (מסכת גיטין).

135. וראה לאחרונה מ.הרן, 'מאחורי הקלעים של ההיסטוריה' ציון מ"ה תש"מ, 1 ואילך.

136. A. Dillmann, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum AT: *Genesis*[6] 1892; *Exodus-Leviticus*, 1883; *Numeri, Deuteronomium und Josua*[2], 1886.
הפירושים לתורה שהופיעו לאחר מכן כגון סקינר לבראשית (ICC), בר-גאלינג לשמות (Handbuch AT). שטוירנגל לדברים (Handcommentar[2], 1923) וכן פירושיהם של נות ופון ראד (ATD) אינם יכולים להשתוות לאלו של דילמן.

137. *Numeri, Deuteronomium, Josua*[2], 1886, 668ff.

138. כך למשל עבד עברי אינו יוצא לאחר שש שנות עבודה בניגוד לסי"א וס"ד.

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

התקופה כגון: חוקים בקשר לנישואי תערובת, תפקידי הלויים כמשוררים ושוערים ועוד, ואיננו מוצאים דבר וחצי דבר על כך.

4) הספרות בימי הגלות ואחריה מושפעת רבות מס׳ דברים. בספרות ההיסטוריוגראפית ובספרות הנבואה כגון: ירמיהו, יחזקאל וישעיהו השני ניכרת השפעה בולטת של ספר משנה תורה, ואילו בספרות הכהנית איננו מוצאים כלל עקבות השפעת ס׳ דברים. לעומת זאת בספר דברים ניתן למצוא השקפות של ס״כ וניבים כהניים, מה שמעיד על קדימת ס״כ לס׳ דברים,[139] ולא להיפך.

אין להתפלא אפוא ששיטת גראף־קינן ולהאוזן היתה לדילמן לזרא. דילמאן, תלמידו המובהק של היינריך אוואלד, חוקר השפות השמיות והמקרא, שהיה גם רבו של ולהאוזן,[140] הגיב בזעם על התיאוריה של ולהאוזן, דבר שהביא בסופו של דבר לניתוק הקשרים ביניהם.[141] יש לציין כי בדיון על ס״כ היה דילמן משוחרר מכל משפט קדום, וכפי שראינו, השגותיו ענייניות ביותר. לא כן שיטת ולהאוזן. בעוד שעבודתו של דילמן מבוססת על ניתוח פילולוגי מעמיק של הכתובים הרי בעבודתו של ולהאוזן יש יותר אינטרפרטאציה ספקולאטיבית מאשר ניתוח טכסט וזו חולשתה.

התיארוך של ס״כ לפי ולהאוזן אינו אפשרי גם מטעמים־סגנוניים. קיים פער גדול ביותר בין לשון ס״כ ללשון העברית כפי שאנו מוצאים אותה בספרי עזרא ונחמיה ובדין העיר ה. גרץ (ראה להלן) כי **סגנונו העברי של עזרא עומד ביחס לסגנון התורה כסגנון היווני של סופר ביזאנטי ביחס לזה של אפלטון.** ואכן א. הורביץ בעבודותיו האחרונות[142] מוכיח יפה כי לשונו של ספר כהנים קודמת לזו של יחזקאל וכי יחזקאל משמש חוליה מקשרת בין לשון בית ראשון ללשון הבית השני. ואכן מסתבר שיחזקאל הוא שינק מס״כ ולא להפך, ואמנם יהא זה מחר ביותר שחוקה כהנית מורכבת כזו שבס״כ תהא מושפעת ומונעת על ידי נביא אחד, כפי שטוען ולהאוזן, ולא להפך שנביא, כהן, יושפע מאסכולה ספרותית הקרובה ללבו. אותה טענה תופסת לגבי הנחתו של ולהאוזן כי ירמיהו הינו אבי המזמור והתפלה.[143] כבר הוכיח גונקל כי אין לטענה זו יסוד שכן מזמורים ותפלות היו קיימים בכל המזרח הקדום אלפי שנים לפני ירמיהו[144] אך טענתו של ולהאוזן אינה עומדת מבחינה מיתודולוגית: אין זה הגיוני כלל

139. A. Dillmann, *Numeri, Deuteronomium etc.*², *668-669*; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 180ff.

140. אולם יש לציין כאן כי בהספדו על איוואלד בשנת 1875 מונה דילמן תשעה תלמידים מובהקים של איוואלד אך ולהאוזן מופיע כאחרון שבהם, ראה E. Barnikol, Wellhausens Briefe aus seiner Greifswalder Zeit (1872-1879) an der anderen Heinrich Ewald-Schuler Dillman', *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin Luther Universität*, Halle-Wittenberg, Ges.-Sprachwiss. vi/5, 1957, S. 702.

141. ברניקול במאמר הנ״ל בעמ׳ 701 בהערה. על תגובותיו של דילמן כלפי שיטת ולהאוזן ראה בייחוד אצל W. Graf Baudissim, *August Dillmann*, 1895, 19ff.

142. במחקר שעומד להופיע ב Cahiers de la Revue Biblique וראה לעת עתה מאמרו A. Hurvitz, The Evidence of Language in Dating the Priestly Code', *RB* 81 (1974), 24-56.

143. J. Wellhausen, *Israelitische und Jüdische Geschichte*⁶, 1907, 147: er ist der Vater der wahren Gebets...Die Psalmen wären ohne Jeremias nicht gedichtet. An seine Sprache lehnte sich die Sprache der Frömmigkeit an...So löste sich aus der Prophetie nich blos das Gesetz aus, sondern zum Schluss auch die individuelle Religiosität.

144. H. Gunkel, *Die Psalmen*³, 1926; H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, 1933.

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

להניח שסוג ספרות פולחני יוולד בהשפעת אדם אחר ולא להפך שאותו אדם ישתמש בז'אנר ספרותי מקובל כדי לבטא את הלכי רוחו והגיונותיו.

עוד לפני כמאה שנה השמיע ה. גרץ טענות חמורות ביותר כלפי שיטת ולהאוזן, טענות שאחדות מהן עומדות בתוקפן עד היום הזה והרי דבריו בעתון האנגלי Jewish Chronicle, Aug. 5, 1887:

Wellhausen is a blunderer in the elementary facts of Hebrew and his criticism is largely influenced by his Antisemitism which he takes no pains to disguise...and then the nonsense of making Ezra the author of the Pentateuch or of a part of it! The critics should be ashamed of such idle chatter. Ezra's Hebrew style which we know well, is to the artistic diction of the Pentateuch as the Greek style of a Byzantine writer is to that of Plato. Ezra could not have written a single complete verse of the Pentateuch. Besides which Ezra's bitter enemies, the Samaritans, have accepted the Pentateuch in its entirety as their holiest book. Would they have done this if it had been a work of Ezra? (p. 9).

לא כל הטענות תקיפות. האשמתו של גרץ כי ולהאוזן טעה בעובדות יסוד של השפה העברית אינה נכונה. ולהאוזן השכיל לרדת לנבכי הלשון המקראית בפירושיו לשמואל ולתרי־עשר. ביחס לאנטישמיות נראה כי היא קיימת ברקע, כפי שהדבר בא לידי ביטוי במכתבו של ולהאוזן ליוסטי[145] אך בניתוחו הביקורתי אין הדבר מורגש כלל ועיקר. גם הטענה המקובלת על השפעות הגליינייות על ולהאוזן אינן נכונות. שיטתו הינה בעיקר ביקורתית־ספרותית־היסטורית ואינה משוחדת מדוקטרינות פילוסופיות.[146] לעומת זאת טענתו של גרץ בענין הסגנון ובענין השומרונים תקיפה עד היום הזה.

לסיכום יאמר כי נסיונו ההירואי של ולהאוזן להוכיח כי החוקה הכהנית שבתורה נולדה על ברכי התיאוקרטיה של ימי בית השני וכי הינה אנתיתיזה לנבואה הקלאסית בטעות יסודה, והגיע הזמן שגם החוקרים במערב יחדלו מלראות בספרות הכהנית פרשת דרכים בתולדות ישראל. אם חוקרים ימצאו על סמך הוכחות חדשות, משפטיות או לשוניות, כי ס"כ או חלקים ממנו מאוחרים, נקבל עלינו את הדין, אך נימוקיו של ולהאוזן כפי שהוצגו בפרולגומנה (והלא' אלה המכריעים עד היום הזה) אינם עומדים בפני הביקורת.

145. ראה המכתב המובא בפתיחת מאמר זה.

146. L. Perlitt, *Vatke und Wellhausen*, Geschichtsphilosophische Voraussetzungen und historiographische Motive für die Darstellung der Religion und Geschichte Israels durch Wilhelm Vatke und Julius Wellhausen, BZAW 94, 1965.

This content downloaded from 91.229.229.203 on Sun, 15 Jun 2014 05:31:32 AM
All use subject to JSTOR Terms and Conditions