האוניברסיטה העברית
סידרת ספרים לחקר המקרא מיסודו של ס״ש פרי

משה דוד קאסוטו

מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון – כרך א

ספרות מקראית וספרות כנענית

ירושלים, תשל״ב
הוצאת ספרים על־שם י״ל מאגנס, האוניברסיטה העברית

המכירה הראשית:
"יבנה", רח' מוא"ה 4, ת"א

©
כל הזכויות שמורות

נדפס בישראל
בדפוס רפאל חיים הכהן בע"מ, ירושלים
מִיַּצְבוֹ בְּנוֹ מֹשֶׁה ז"ל

תוכן העניינים

עמ'

אל הקורא ז
רשימת הקיצורים ט
לוח השוואה לציון כתבי אוגרית יא

חלק ראשון: המקרא 1
הפקידנו במדע המקרא 3
ראשית ההיסטוריוגראפיה בישראל 12
ספרות מקראית וספרות כנענית 20
מלים מקבילות בעברית ובאוגריתית 55
שירת העלילה בישראל 62
ירושלים בספרי התורה 91
מעשה בני האלהים ובנות האדם 98
מעשה תמר ויהודה 108
הושע הנביא וספרי התורה 118
הפרק השני בספר הושע 135
תהלים סח 167
סמיכות הפרשיות וסידורן בספרי המקרא 200
התרגום היהודי של המקרא ללטינית וחשיבותו לחקר התרגומים
היווניים והארמיים 205

חלק שני: המזרח הקדמון 217
בעל ומת בכתבי אוגרית 219
מותו של בעל 228
נסיעתה של אשרה בכתבי אוגרית 244
Zeus Demarus בכתבי אוגרית 253
קבלת פניו של בעל בלוח V AB מכתבי אוגרית 257
קריאה לשלום בלוח האוגריתי V AB 267
חדרי חדריו של אל בכתבי אוגרית 271
אלהיהם של יהודי יב 279

נספח: ספר יונה — פקסימילה של דוגמה ראשונה להוצאת התנ"ך 287
קבצים וכתבי־עת שבהם נתפרסמו המאמרים לראשונה 296

ספרות מקראית וספרות כנענית

[תש"ב/תש"ג — 1942]

כשאנו מסתכלים בשלביה הקדומים ביותר של הספרות המקראית, מתגלית לפני עינינ תופעה מתמיהה: אין אותם השלבים מוסרים לנו רושם של איזה דבר שבהתחלה או של יצירות ביכורים, ואין להכיר בהם סימנים של נסיון או של חיפוש דרכים. אדרבה, מציגים הם לפנינו יצירות מושלמות ומשוכללות, המעידות על מסורת אמנותית כבר קיימת ועומדת, כאילו קדמה להן התפתחות בעלת מאות רבות בשנים. ואין פנאי מספיק להתפתחות זו בתולדות ישראל, מכיון שראשיתה של הספרות המקראית חלה בעת ובעונה אחת עם ראשית חייה של האומה. כיצד אפוא נוכל לבאר לנו את התופעה האמורה?

לכאורה אפשר היה לחשוב, שלמדו בני ישראל את דרכי האמנות הספרותית ממה שמצאו מן המוכן אצל העמים הגדולים שבתוכם היו יושבים, המצרים מצד אחד, האשורים והבבלים מן הצד השני. הלא עובדה היא, שיסודותיה העיקריים של השירה, כגון קצב החרוז ומבנה הפסוק, שיטת התקבולת והלכותיה המיוחדות, משותפים היו לכל עמי המזרח הקדום; ושגם בפרוזה, צורות המליצה ודרכי הבעת המחשבה דומות היו במדה מרובה בכל ספרויותיהם של אותם העמים. לפיכך אפשר היה לכאורה להניח, שהתקיים בתקופה הקדומה איזה תהליך דומה לתהליך שהתקיים בימי הביניים, כשלמדו המשוררים היהודים משכניהם הערבים את מלאכת השיר לפרטיה, את המשקל ואת הלכותיו, את מבנה השירים ואת סידורם, את בחירת הנושאים ואת השימוש במוטיבים מסורתיים, את הקישוטים ואת התמונות; ולא עברו חמשים שנה מש"התחילו לצפצף" כפי ביטויו של יהודה אלחריזי, וכבר הגיעו לדרגה רמה ונשגבה של שלמות אמנותית.

ואולם תהליך שכזה יוכל להיראות לנו קרוב ומתקבל על הדעת רק בסקירה ראשונה. אחר ההתבוננות והעיון נצטרך להחליט שאי אפשר שכך התפתח העניין. וזה לשלוש סיבות: א) מפני שלא היו לשונותיהם של העמים הנזכרים, המצרית והאכדית, ידועות בישראל אלא ליחידי סגולה, ולפיכך לרוב מניינו ולרוב בניינו של העם היו יצירותיהם של אותם העמים בבחינת הספר החתום, בניגוד גמור למצב הקיים בימי הביניים, כשהיו היהודים

תושבי ארצות האיסלאם משתמשים בערבית כשפת הדיבור היום־יומי; ב) מפני שקשה לשער שמייסדי דת ישראל ונביאיה ומשורריה לקחו להם למופת את ספריהם של אומות העולם, שרובם ככולם היו ספרים דתיים או לכל הפחות קשורים בדת מאיזו בחינה; ואין להביא ראיה מהשפעת השירה הערבית על משוררי ישראל בספרד, מכיון שהשפעה זו באה אך ורק מצד השירה הערבית החילונית, ופעלה כמעט רק בתחום שירתם החילונית של משוררינו, בה בשעה ששירת הקודש שלהם היתה כולה עברית, בלי השפעה זרה חוץ מזו של המשקל, ולפעמים אף בלי זו; ג) מפני שהמסורת האמנותית המופיעה לפני עינינו ביצירותיה הראשונות של הספרות המקראית אינה מצטמצמת בחוג העניינים העלולים לעבור מלשון ללשון, כגון אלה שהזכרתי למעלה, קצב החרוזים ומבנה הפסוקים והתקבולת ודרכי המליצה ואופני הבעת המחשבה. מלבד כל אלה יש גם מסורת לשונית. הלשון הספרותית מופיעה כבר באותן היצירות במצב של שלמות משוכללת, והריהי כבר קבועה בניביה ובביטוייה, בצורותיה ובדרכי שימושה, בתכונותיה ובסגולותיה האופיות, וברור הדבר, שעניינים כאלה הם קניינים מיוחדים לכל לשון ולשון, ואינם יכולים לעבור מלשון לחברתה.

לפיכך אין לראות בהנחת תהליך מעין זה האמור את הפתרון לבעיה שעוררנו בתחילת דברינו. עלינו לבקש את הפתרון בדרך אחרת.

הדרך הנכונה לפתרון הבעיה תוכל להימצא בהשערה, שהספרות המקראית לא היתה אלא המשך הספרות הכנענית שקדמה לה בזמן. כשם שהעברית איננה אלא אחד הדיאלקטים שצמחו מן הגזע הכנעני הקדום, וכשם שהיא ממשיכה, בשינויים דיאלקטיים מסויימים שנתהוו דרך הסתעפותם והתפתחותם של הדיאלקטים הכנעניים השונים באלף השני לפני סה"נ, את הלשון הכנענית הקדומה ביותר והאחידה ביותר[1], כך ממשיכה הספרות העברית את המסורת הספרותית הכנענית, שכבר הלכה ונוצרה בתוך האוכלוסיה המדברת כנענית לפני התהוותו של עם ישראל.

על השערה זו אין להקשות אף אחת משלוש הקושיות שהכריחו אותנו לדחות את ההשערה הראשונה שהזכרנו למעלה. לקושיה הראשונה אין מקום, מכיון שהלשון שבה נוצרה המסורת הספרותית היתה דווקא הלשון המדוברת בפיהם של בני ישראל. לקושיה השלישית אין מקום, מכיון שאותה המסורת הספרותית היתה כוללת כמובן גם את היסודות הלשוניים. ואף את הקושיה השנייה אין להקשות, מכיון שעכשיו אין אנו מניחים חיקוי מתוך כוונה, אלא המשך טבעי וספונטאי, לא התחקות אלא התפתחות,

1 עיין את הסקירה הכללית של אולברייט (Albright), *BASOR*, 70, 1938, עמ' 21, ואת ספרו של הריס (Harris), *The Development of the Canaanite Dialects*, ניו־היין 1939.

לא קבלת השפעה זרה אלא המשך השימוש באותן דרכי הביטוי שכבר היו נהוגות בלשון, גם בחיים הדתיים גם בחיים החילוניים[2].

ואם כך הדבר, ברור מפני מה הספרות המקראית עומדת במצב של שלמות אמנותית כבר בראשית התהוותה. כללי הביטוי הספרותי ודרכיו בדיאלקטים הכנעניים כבר נקבעו ונשתכללו לשעבר. ועל כן לא היה להם לאבותינו, כשבאו להביע בראשונה את רעיונותיהם בצורה ספרותית, ליצור להם את כלי ההבעה. הכלים היו כבר מוכנים ועומדים, ונקל היה להם להשתמש בכלים הללו כדי ליצור ספרות חדשה, חדשה אמנם בתוכנה וברוחה, אבל המשך הישנה בצורותיה, בחינת יין חדש בקנקן ישן.

תהליך זה מתקבל בלי ספק על הדעת. אבל כמובן אין אנו רשאים לראות בו יותר מהשערה קרובה עד שנבחן את הדבר בפרטות לאור העובדות הידועות לנו, ועד שנראה אם העובדות הללו מאשרות את ההשערה אם לא. את העובדות העלולות לשמש לנו לשם בחינה זו נוכל למצוא על ידי עיון השוואתי בספרות המקראית ובשרידי הספרות הכנענית שהגיעו עדינו. ואם העובדות תאשרנה את ההשערה, אולי יימצא בהן, מלבד ההוכחה על עצם התהליך בכללותו, גם ממה שילמדנו באופן מעשי על כמה מפרטי התהליך ומדקדוקיו, וממה שיועיל לנו להגיע לידי הבנה יותר ברורה ויותר מדוייקת בכמה כתובים מקראיים. כדאי איפוא שנפנה לעיון השוואתי זה את תשומת לבנו בעמודים הבאים[3].

בביטוי "שרידי הספרות הכנענית" כוונתי ביחוד לכתבי אוגרית, שנתגלו ונתפרסמו

2 גינזברג (כתבי אוגרית, ירושלים תרצ"ו, עמ' 129–131, ובתוך *Atti del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti*, רומה 1938, עמ' 472–476) סובר, על סמך ההקבלות שמצא בין מזמור כט שבספר תהלים ובין טכסטים כנעניים, שמזמור זה מוצאו מסוריה. ודומה לזו דעתו של גסטר (Gaster), *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society*, 21, 1937, עמ' 43, על מזמור קי ועל מזמורים אחרים (ועיין גם מה שכתב גסטר ב־*Af O*, 11, 1936–1937, עמ' 384). אבל כל זה קשה מאד, מפני הנימוק שהבאתי למעלה. כל ההקבלות מתבארות היטב לפי השיטה שנקטתי בה במאמר הנוכחי.

3 אני מצטט את כתבי ראס־שמרה לפי הסימנים שהשתמש בהם המו"ל הראשון, וירולו (Virolleaud). מכיון שבידי קוראים רבים יימצא בלי ספק ספרו הנ"ל של גינזברג, הריני מביא כאן קונקורדנציה של סימני וירולו וסימניו (כידוע כמה לוחות נתפרסמו אחר הופעת ספרו של גינזברג, ולסיכך אינם נמצאים בו): בעל א' = II AB; בעל ב' = I*AB; בעל ג' = I AB; בעל ד' = 1929, מס' 6; בעל ה' = III AB; אנ"י = מס' 60 (במספרי השורות ב"בעל" א', ז–ח, נפלו בספרו של גינזברג טעויות דפוס). – את הטכסטים האוגריתיים אביא בתחילה במקורם ואח"כ בתרגום עברי בסוגריים. – לא יכולתי להשתמש בדקדוק האוגריתי של גורדון (Gordon), שעוד לא הגיע לירושלים מפני המלחמה.

בשנים האחרונות, ובראש וראשונה לקטעי השירות האֶפיות המהוות את חלקם הגדול ביותר והחשוב ביותר[4]. ההדים של הספרות המזמורית הכנענית הנשמעים בכתבי תל־אל־עמארנה[5] לא יועילו לנו הרבה, מכיון שאינם אלא תרגומים ללשון האכדית, ומה שחשוב לנו עכשיו הוא עצם העדויות ה י ש י ר ו ת על המסורת הלשונית הכנענית. ובכל זאת, איזה עניין חשוב נוכל למצוא גם באותן הפיסקות בכתבי תל־אל־עמארנה המשמיעות לנו את הדה של השירה הכנענית[6].

כמובן, במשך השוואתנו לא נתעכב על המלים הפשוטות ועל הביטויים הפשוטים הנובעים משפת הדיבור היום־יומי. אם אנו מוצאים גם בשירי אוגרית וגם בספרי המקרא מלים כגון א ר ץ או מ י ם, ר א ש או י ד או כ ת ף, ואפילו צירופי מלים כגון ש פ ך ד ם או נ ת ך א ד צ ה, אין לכל זה שום חשיבות למחקרנו, מכיון שבשני דיאלקטים השייכים לחוג לשוני אחד, כעברית וכאוגריתית, אוצר המלים הריהו לפי טבעו משותף בחלק גדול, ואין להוציא ממנו שום מסקנה בנוגע לאיזה יחס ס פ ר ו ת י כל שהוא. מה שמעניין אותנו הוא לראות האם נמצא שימוש משותף לשתי הספרויות בביטויים ס פ ד ו ת י י ם, הנובעים מ מ ס ו ר ת ס פ ר ו ת י ת ק ב ו ע ה.

ביחוד נעיין בסוגי ביטויים דלקמן:

א. נוסחאות מעבר.
ב. נוסחאות קבועות אחרות.
ג. סכימאות קבועות.
ד. הַשְׁאָלות (מיטאפורות).
ה. תוארי קישוט וכינויים.
ו. דימויים.
ז. מונחים קבועים.
ח. זוגות קבועים של מלים מקבילות.
ט. זוגות קבועים של ביטויים מורכבים מקבילים.
י. שימושים מיוחדים של צורות הפעלים.

עד שניגש לעיין בפרטות בכל אחד מהסוגים האלה, כדאי שנעיר הערה כללית,

4 אני מאלה הסוברים שהאוגריתית שייכת ללשונות הכנעניות. המאמר הנוכחי יביא הוכחות חדשות, ועד כמה שנדמה לי מכריעות, לדעה זו (עיין בסוף המאמר).

5 עיין ביחוד יירקו (Jirku), Canaanäische Psalmenfragmente der vorisrael. Zeit Paläs-tinas u. Syriens, ב־*JBL*, 52, 1933, עמ' 108–120, והביבליוגראפיה המובאה שם, ועוד המפל (Hempel), *Althebr. Literatur*, עמ' 14, והביבליוגראפיה שם, עמ' 18 ו־196.

6 עיין להלן א 2, ט 2.

בָּשים לב אל העובדה, ששירי אוגדית הידועים לנו עד היום הם רובם ככולם שירים אֶפיים, וההערה היא זו: בתולדות ספרויותיהם של דוב העמים דבר דגיל הוא שהפרוזה הספרותית תתחיל להתפתח אחר השירה ובעקבות השירה, ושהפרוזה הקדומה ביותר תַּרְאֶה סימנים של מוצאה מן השירה שקדמה לה; ביחוד בלשונה של הפרוזה הסיפורית הקדומה נשמע לעתים תכופות מעין הד של ביטויים שהיו שכיחים בשירה האֶפית של־פניה. למשל, בהתחלת הפרוזה ההיסטורית של היוונים, בלשונם של הלוגוגראפים ובלשונו של הירודוטוס, מוצאים אנחנו כמה סימנים של המשך הביטויים הרגילים באֶפוס היווני. והוא הדין, כדי להביא דוגמה שניה, בספרות הצרפתית: ראשוני ההיס־טוריונים הצרפתים, כגון וילא־הרדוין, משתמשים עדיין בפורמולות שהיו רגילות באֶפוס הצרפתי. לפיכך יהיה מן הראוי שנַשווה אל השירה הכנענית לא רק את השירה שבמקרא, אלא גם את הפרוזה שבו, וביחוד את הפרוזה הסיפורית, כדי לראות האם גם בספרות הכנענית־העברית התקיים תהליך מעין זה שהזכרנו ביחס לספרויות אחדות.

א. נוסחאות מעבד

השירה האֶפית האוגריתית רגילה, ככל שירה אֶפית, להשתמש בנוסחאות קבועות כדי לעבור מפיסקה לפיסקה או מעניין לעניין. כדאי לחקור האם נמצא בספרות הסי־פורית המקראית המשך או הד לנוסחאות המעבר הנהוגות באֶפוס הכנעני.

1. כשבאה השירה האוגריתית להגיד שלפני אחד מגיבוריה, שעליו היה מוסב הדיבור עד אז, הופיע מי שהוא אחד או מה שהוא חדש, והיא עובדת מתוך כך לספר לנו על השיחות או על הפעולות שנתקיימו בין מי שעליו היה מדובר למעלה ובין מי שהופיע לפניו באותה השעה, או להגיד לנו תוצאת הופעתו של העניין החדש, רגיל בה הביטוי בנשׂא עבה ויפהן (או לנקבה בנשׂא ענה ותפהן)[7], שהוראתו, לפי פירושי שכבר פירסמתי לפני שנים אחדות[8], הריהי בדיוק בנשׂא עיניו וירא (או בנ־שׂא עיניה ותרא)[9]. כך, למשל, בלוח II D ה, 9, כשעובר המשודר מתיאור דניאל הירשב על כסא המשפט שלו לסיפור הופעתו של מלאך האלים כתר וחסס, שבא למסור לו לדניאל את הקשת ואת החצים שהאלים נותנים במתנה לבנו אַקהת, משתמש

7 על פירושו של הפועל ויפהן, ותפהן, עיין אולברייט (Albright), *JPOS*, 14, 1934, עמ׳ 118, הערה 71. אחדים פירשו אחרת (למשל גינזברג, כתבי אוגרית, עמ׳ 22: במשא עיניה ותתבונן בו, על סמך הצעתו של ד״ר בן־חיים, פהן = פנה).

8 ב־*Orientalia*, 7, 1938, עמ׳ 277–278, הערה 7. – כשאצטט *Orientalia*, כוונתי לסריה החדשה [עיין תרגום עברי בכרך ב של ספר זה].

9 על מבנה המשפט עיין להלן, ב 2, הערה 16.

המשורד בנוסחת המעבר בנשׂא ענה ויפהן (בנשוא עיניו וירא [דניאל]). והוא הדין אחר כך, כשמסופר שהופיעו לפני פעַת, בתו של דניאל, המשרתים הבאים להגיד לה שאקהת אחיה נהרג (I D, שו׳ 76). גם שם נאמר: בנשׂא ענה ותפהן. וכן כמה וכמה פעמים אחרות: I D, שורות [25–26], 28–29, [105], 120, 134–135; II AB, ב, 12, ועוד כאלה. לפעמים בא הביטוי בצורה קצת שונה. למשל בלוח IV AB, ב, 13–14: וישׂא ענה אַלאִין בעל וישׂא ענה ויען, שלפי פירושי שנתתי בהזדמנות האמורה[10] יש לתרגמו וישא עיניו וירא אלאין בעל, וישא עיניו וירא. וכן שם שו׳ 26–27: ותשׂא ענה בתלת ענת ותשׂא ענה ותען (כלומר ותשא עיניה הבתולה ענת, ותשא עיניה ותרא). מיד נתעורר בנו זכרון הביטוי וישא עיניו וירא, הרגיל בפרוזה הסיפורית המקראית[11] במקרים מעין אלה. די להזכיר, למשל: וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו (בר׳ יח ב); וישא עיניו וירא והנה גמלים באים (שם כד סג); ותשא רבקה את עיניה ותרא את יצחק (שם שם סד); וישאו עי־ניהם ויראו והנה ארחת ישמעאלים באה מגלעד (שם לז כה); וישא עיניו וירא את בנימין אחיו בן אמו (שם מג כט). ואפשר היה כידוע להאריך רשימה זו בהרבה. זוהי איפוא נוסחה קבועה בספרות המקראית, הבאה תמיד כצורתה, אפילו כשאין שום סיבה מיוחדת לנשיאת העינים: מעין פורמולה מאובנת, העשויה לפעמים לעורר את תמהונו של הקורא, המוצא אותה חוזרת לעתים כל כך תכופות בלי שינוי. אבל עכשיו, אחר שידענו את מנהגם של המשוררים האֶפיים הכנענים, התמהון סר: יש כאן לפנינו אחד משיוריו של הסגנון האֶפי הקדום. השירה האֶפית העברית, שעד כמה שנדמה לי קרוב לשער, נמצאת היתה בתקופה הקדומה[12], השתמשה בלי ספק בנוסחאות הרגילות באֶפוס הכנעני הכללי, וכאשר התחילו אבותינו לכתוב בפרוזה סיפורית, המשיכו להשתמש גם בפרוזה, עד כמה שהיה אפשר וראוי, באותן הנוסחאות האֶפיות הקבועות. הביטוי המקראי וישא עיניו וירא אינו אלא דוגמה אחת מנוסחאות אלו.

2. דוגמה שניה. כשמספרים המשוררים האוגריתיים על מי שהוא שהלך ממקום

10 *Orientalia*, שם.

11 על ההקבלה שבין הביטוי האוגריתי ובין הביטוי העברי וישא עיניו וירא עמדתי ב־*Orientalia*, שם.

12 על נושא זה ייחדתי את הדיבור בהרצאת הפתיחה שלי באוניברסיטה הרומית בינואר 1939, ובשעוריי באוניברסיטה העברית בירושלים בהורף תש״ב. אולי אפרסם בקרוב את מסקנותיי על הענין [עיין עמ׳ 62–90 בספר זה].

למקום, מתחילים את הפיסקה החדשה, המדברת על הליכתו ועל פעולתו במקום השני, בפורמולה אָדָן לִיתָן פָּנִם עִם (אז נתן את פניו ל־)[13]. גם רישומה של פורמולה זו ניכר בפרוזה הסיפורית המקראית. כתוב, למשל, בבר׳ לא כא: וישם את פניו הר הגלעד. ובמל״ב יב יח: וישם חזאל פניו לעלות על ירושלם. ועוד ועוד. הביטוי בא גם בהשאלה, בדה״ב כ כג: ויתן יהושפט את פניו לדרוש לה׳. והשווה, מחוץ לספרות הסיפורית, דניאל יא יז—יח[14].

3. עוד דוגמה, פשוטה אמנם, אבל בכל זאת מעניינת. אחת הנוסחאות של מעבר בשירה האוגריתית היא אַחַר מֵעַי... (אחר בא פלוני). כך, למשל, II AB, ג, 23—24: אַחַר מֵעַי אַלְאִין בעל מֵעַית בתלת ענת (אחר בא אלאין בעל, באה הבתולה ענת); שם, ה, 106: אַחַר מֵעַי כֹּתַר וחַסס (אחר בא כֹּתַר וחַסס); II D, ה, 25—26: אַחַר יִמְעַי כֹּתַר וחַסס (אחר בא כֹּתַר וחַסס). והנה דווקא את הפורמולה הזאת אנו מוצאים בס׳ שמות ה א: ואחר באו משה ואהרן, ובדה״א ב כא: ואחר בא חצרון.

ב. נוסחאות קבועות אחרות

1. נוסחה רגילה במקרא, כשבא הכתוב להגיד שמי שהוא עזב את מקום דירתו כדי להשתקע עם כל משפחתו במקום אחר, או לכל הפחות כדי לגור שם, הוא וכל אשר לו, לזמן ממושך, הריהי זו: ויקח פלוני (ראש המשפחה) את פלוני ואת אלמוני (בני משפחתו) ואת קניין פלוני ואת קניין אלמוני (מקנהו ובהמתו ורכושו וכיוצא בהם) וילך וגו׳. גם זו מעין פורמולה קבועה, שנחשבה בעיני מצדדי תורת התעודות לאחד מקנייניו המיוחדים של המקור P. כך אנו קוראים בבר׳ יא לא: ויקח תרח את אברם בנו ואת לוט בן הרן בן בנו ואת שרי כלתו אשת אברם בנו ויצאו אתם מאור כשדים וגו׳. ושם יב ה: ויקח אברם את שרי אשתו ואת לוט בן אחיו ואת כל רכושם אשר רכשו ואת הנפש אשר עשו בחרן

13 למשל: I AB, א, 32 (בהוצאה הראשונה, לפני התגלות הקטע הכולל את התחלת הלוח); שם, ד, 31; I*AB, א, 9—10; ב, 13—14; II AB, ד—ה, 20, 84 (והשווה שם ח, 1), ועוד ועוד.

14 כמה פעמים בא הביטוי *nadânu pana* בכתבי תל־אל־עמארנה (אני מצטט אותם על פי הוצאת מרסר [Mercer], טורונטו 1939), על הרוב בהוראה מיטאפורית, לשאת עיניים בתקווה, או לשים לב, וכיו״ב (למשל מס׳ 117, עמ׳ 390, שו׳ 20—21; מס׳ 150, עמ׳ 490, שו׳ 4—5, 14—16; ועוד ועוד), ולפעמים בהוראה דומה לזו של יתן פנם באוגריתית; למשל, מס׳ 151, עמ׳ 494, שו׳ 32—34: [*a*]*t-ta-din pa-*[*n*]*i*[*-ia a-na*] *a-na* [*m*]*aḫ-ri-ti a-na a-ma-ri pa-ni šarri bêli*^{li}*-ia* (נתתי פני קדימה לראות את פני המלך אדוני).

ויצאו ללכת ארצה כנען וגו׳. ושם לוט: ויקח עשו את נשיו ואת בניו ואת בנתיו ואת כל נפשות ביתו ואת מקנהו ואת כל בהמתו ואת כל קנינו אשר רכש בארץ כנען וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו. ושם מו: ויקחו את מקניהם ואת רכושם אשר רכשו בארץ כנען ויבאו מצרימה יעקב וכל זרעו אתו. והנה גם פורמולה זו נמצאת כבר בכתבי אוגרית. בשעה ששולח מֹת מלך שאול דברי איום אל בעל אלהי השמים, משיב הרוח ומוריד הגשם, ועל ידי שליחות זו מגיד לו שעוד מעט וימיתהו ויכריחהו לרדת שאולה, אותו ואת כל אשר לו, כך הם דבריו (I*AB, ה, 6—13): וְאַת קח עַרְפְּתָן רָחֵץ מִדְלָךְ מִטְרָתָן עִמָּךְ שִׁבְעַת עַלְמָן תַּמָּן חֲנִזְרָךְ עִמָּךְ פִּדְרֵי בַּת אַר עִמָּךְ תִּטְלֵי בַּת רַב אָדָן פָּנִם אֵל תִּתֵּן תָּךְ עַר כִּנְכְנִי וגו׳ (וְאַתָּה קח את ענניך, את רוחותיך ואת מרכבותיך, עמך שבעת משרתיך ושמונת חזיריך, עמך פדרי בת אר, עמך תטלי בת רב נשותיו של בעל], אז תתן פניך לתוך מערת כנכני וגו׳). ודומה לזה ניסוח דבריו של אֵל אבי האלים כשהוא מגרש את אֶמתה של אשרה אשתו (BH, א, 17—22). מכאן ראיה שאין לחשוב את הפורמולה המקראית האמורה לאיזה קניין פרטי של מקור מסויים כגון P, מכיון שהיא שייכת למסורת הכנענית הכללית מימי קדם, ואם עברה לירושה לבני ישראל, לכל סופרי ישראל עברה.

2. הפורמולה הרגילה בשירה האוגריתית כדי להביא את נאומי גיבוריה היא: וישָׂא גה ויצח (וישא קולו ויקרא); אחריה בא עצם דיבורו של המדבר[15]. לפעמים, ביחוד בדו־שיחות ממושכות, בא ביטוי פשוט יותר, ועליו נדבר להלן (מס׳ 3). כאן נייחד את הדיבור על הפורמולה הראשונה, החגיגית ביותר.

פורמולה זו לא היתה ראויה לשמש לעתים תכופות בפרוזה הסיפורית העברית. רחוקה היא יותר מדאי מן המציאות וממנהגם של בני אדם הפשוטים, ולא היה אפשר להגיד עליהם, כמו שמגידה השירה האוגריתית על האלים ועל האלים־למחצה, כמעט כל פעם שהיא מביאה את דבריהם, שהם מרימים את קולם וקוראים. ובכל זאת, רישרה של פורמולה זו ניכרים אף הם בספרות המקראית, וביחוד במקרים דלקמן:

α) כשהנואם רחוק ממאזיניו, והוא צריך להרים את קולו. בס׳ שופטים ט ז מסופר על יותם שדיבר אל אנשי שכם מעל הר גריזים, והגיד להם את משלו הידוע על העצים שהלכו למשוח עליהם מלך; ושם מקדים הכתוב לדבריו של יותם את הנוסח וישא קולו ויקרא, ממש כנוסחה האוגריתית, מלה במלה. ודומה לזה, בפועל הרים

15 למשל I AB, א, 39; ב, 11—12; ג, 17; ד, 33; ה, 10—11; ו, 13; ועוד ועוד.

הנדדף לנשא, מה שמגדת אשת פוטיפר לאנשי ביתה (בר׳ לט טו): ויהי כשמ־ עו כי הרימתי קולי ואקרא, ולבעלה (שם פס׳ יח): ויהי כהרימי קולי ואקרא[16].

β) כשהכוונה להרמת הקול בבכי; אז בא הביטוי וישא קולו ויבך, ביטוי שכיח וקבוע בסגנון הסיפורי של המקרא[17].

γ) בסגנון השירי; למשל ביש׳ כד יד: ישאו קולם ירנו; ושם נב, ח: נשאו קול יחדו ירננו. וכך, אמנם בהשמטת המלה קול לקיצור הדרוש מפני המש־ קל, אבל מאידך גיסא דווקא בפועל צוח הבא באוגריתית, ביש׳ מב יא: ישאו מדבר ועריו... ירנו ישבי סלע מראש הרים יצוחו. והשוה משלי א כ–כא, ב ג, ח ג–ד.

עוד מן הראוי לציין, כי כששייך דיבורו של הנואם לחוג המשלים, אז בא במקרא הביטוי וישא משלו ויאמר. ביטוי זה נמצא שבע פעמים בפרשת בלעם (במד־ בר כג ז יח, כד ג טו כ כא כג), ובצורה קצת שונה פעמיים בס׳ איוב (כז א, כט א). אם היה הביטוי הנידון נהוג גם באוגריתית במקרים שכאלה, אי אפשר לנו לדעת, מכיון שלא נתגלה עדיין בראס־שמרה אף קטע אחד מספרות החכמה. אבל בכל אופן זה ברור, שמבנהו ושימושו דומים מאד למבנהו ולשימושו של הביטוי האוגריתי וישׂא גה ויצח שהזכרנו למעלה (מס׳ 2).

3. כשרוצים המשוררים האוגריתים להביא את דברי גיבוריהם באופן פשוט יותר, וביחוד, כמו שאמרנו למעלה, בדו־שיחות ממושכות, אז רגילים הם להתחיל במלה ויען (לפעמים רחוקות בלי ו׳), ואחריה הנושא, שמו של הנואם. ובכדי ליצור הרוז שלם, בעל שלוש או ארבע מילים מוטעמות, מוסיפים על שמו של הנואם איזה תואר או איזה כינוי או איזה פועל שני. נביא דוגמאות אחדות. II AB, ג, 25: ותען דבת אַתרת ים (ותען הגבירה אשרת ים); I D, 25–26: ותען בתלת ענת (ותען הבתולה ענת); שם 180: ויע[ן דנאל מת] רפא (ויען דניאל איש רפא); III D, ב, 15: ויען לטפן אל דפאד (ויען אל, הרחום, טוב הלב); IV AB, ד, 49: [י]ען עלמם יענין (אולי לתרגם: ויענו המשרתים: יענו). נוסחא זו (ויען + נושא + מלה אחרת) רגילה מאד בעברית כידוע. המלה הנוספת יכולה להיות הפועל ויאמר, במשפטים כגון ויען אברהם ויאמר (בר׳ יח כז ועוד ועוד), או איזו מלה אחרת, למשל ותען להם מרים (שמות טו כא).

16 מבנה המשפט דומה למבנה המשפט האוגריתי בנשׂא ענה ויפתן (למעלה, א 1).

17 בר׳ כא טז; כז לט (השווה מה ב; ובמ׳ יד א), שופ׳ ב ד; כא ב; שמ״א יא ד; כד יז; ל ד; שמ״ב ג לב; יג לו; רות א ט, יד; איוב ב יב.

ג. סכימאות קבועות

1. בכמה סוגים מסוגי הספרות המקראית (בספרות הנבואית, בספרות המזמורית ובספרות החכמה) אנו מוצאים מאמרים מספריים מודרגים[18], כלומר מאמרים שבחלקם הראשון מזכירים איזה מספר, x, של דברים מסויימים, ואחר כך, בחלק השני, המקביל לראשון, מעלים אותו מספר ביחידה אחת וקובעים אותו ב־x + 1. כתוב בתחילת ס׳ עמוס (א ג): על שלשה פשעי דמשק ועל ארבעה לא אשיבנו, וכיוצא בזה כתוב בהמשך הפרשה על עזה (פס׳ ו), על צור (פס׳ ט), על אדום (פס׳ יא), על בני עמון (פס׳ יג), על מואב (ב א), על יהודה (פס׳ ד), ועל ישראל (פס׳ ו). ואולם, אחר פתיחות אלו אין הנביא בא לפרט ארבעה פשעים בכל מקרה ומקרה, ואף לא שלושה, אלא רק אחד, אולי החמור שבהם כדוגמה לכולם[19]. ומזה ראיה, שכבר בימי עמוס נעשה המאמר המספרי המודרג מעין סכימה מסורתית מאובנת, המשמשת לעתים כה תכופות שאפשר היה לשכוח את הוראתן הפשוטה של המלים שבה[20].

עוד דוגמאות מקראיות של מאמרים ממין זה (דק באלה המסומנות בסימן * מפורטים הדברים הנמנים במספר x + 1): מיכה ה ד: והקמנו עליו שבעה רעים, ושמנה נסיכי אדם; תהלים סב יב: אחת דבר אלהים, שתים זו שמעתי; *משלי ו טז–יט: שש הנה שנא ה׳, ושבע תועב(ו)ת נפשו וגו׳; *שם ל טו–טז: שלוש הנה לא תשבענה, ארבע לא אמרו הון

18 על מאמרים מעין אלה עיין שטומר (Stummer), *Der kritische Wert der altaram. Aḫi-kartexte aus Elephantine*, מינסטר א. וו. 1914, עמ׳ 58–59, 85–86; גרסמן (Gressmann) ב־*ZAW*, סריה חדשה, 1, 1924, עמ׳ 272 ואילך; סגל, בתרביץ, א, תר״ץ, ספר א, עמ׳ 16–17; גינזברג, במנחה לדוד (ס׳ היובל לר׳ דוד ילין ז״ל), ירושלים תרצ״ו, עמ׳ עח–פב; באוור (Bauer), ב־*ZAW*, סריה חדשה, 13, 1936, עמ׳ 152; נינזברג, שם, 14, 1937, עמ׳ 308–309; די וו (de Vaux), ב־*RB*, 46, 1937, עמ׳ 534; גסטר (Gaster), ב־*Iraq*, 6, 1939, עמ׳ 142, הערה 239, ועמ׳ 143 (Addenda); טורטשינר, ספר איוב מפורש, ח״א, ירושלים תש״א, עמ׳ 74–75.

19 גם בנוגע לישדאל (ב ו ואילך), אף על פי שנזכרים ששעים רבים (יותר מארבעה!) אין אלא רק פשע אחד בלבד קשור במאמר המספרי על ידי המלה על.

20 אם בצורה הקדומה ביותר של המאמר המספרי היה המספר השני סידורי ולא יסודי (עיין בביבליוגראפיה המובאה בהערה 18), מוטל בספק. מתנגדים להנחה זו: א) הפסוקים המוזכרים, בצלע השניה דבר שונה מזה הנזכר בצלע הראשונה, כגון מיכה ה ד; ב) מקרים מעין זה שב־ID, 42–44: שבע שנת יברך בעל תמן רכב ערפת (לו היה המספר השני סידורי, היה לו להיות תמנת, מכיון שהשם שנת הוא ממין נקבה); ג) העובדה שכל פעם שהדברים הנידונים נמנים בפרטות, נזכרים כולם במספר x + 1. נדמה ששתי הצורות, זו במספר הסידורי וזו במספר היסודי, היו משמשות בבת אחת, גם בתקופה הקדומה.

וגו׳; *שם פס׳ יח—יט: שלשה המה נפלאו ממני, וארבע(ה) לא ידע־תים וגו׳; *שם פס׳ כא—כב: תחת שלוש רגזה ארץ, ותחת ארבע לא תוכל שאת וגו׳; *שם פס׳ כט—ל: שלשה המה מיטיבי צעד, וארבעה מיטבי לכת וגו׳; *איוב ה יט: בשש צדות יצילך, ובשבע לא יגע בך רע וגו׳; *שם לג יד: כי באחת ידבר אל, ובשתים לא ישורנה; שם מ: אחת דברתי ולא אענה, ושתים ולא אוסיף. ודומה לזה מה שכתוב ביש׳ יז ו: שנים שלשה גרגרים בראש אמיר, ארבעה חמשה בסעפיה פריה, ובקהלת יא ב: תן חלק לשבעה וגם לשמונה. ועוד עי׳ בס׳ בן־סירא כג טז, כה ז, כו ה כח, נ כו.

סכימה זו, שכבר היתה עתיקה בימי עמוס, מאין מוצאה?[21] עד כמה שידוע לנו, אינה נמצאת בזמן קדום[22] מחוץ ישראל כי אם באוגריתית. ובאוגריתית הריהי שכיחה מאד, כאחד מנכסי צאן ברזל של המסורת הספרותית הכנענית. די לשים לב אל המקומות דלקמן:

AB *I, ה, 8—9: עמך שבעת עלמך תמן חנזרך (עמך שבעת משרתיך ושמונת חזיריך); AB II, ג, 17—21: תן דבחם שנא בעל תלה דכב ערפת דבח בת ודבח (ודבח) דנת ודבח תדמם אמהת (שני זבחים שנא בעל, שלשה רוכב ערבות: זבח בושת, וזבח ריב, וזבח פטפוט אמהות), משפט דומה ביחוד למשלי ו טז שהבאנו למעלה; AB V, ד, 79—80 (וכן AB VI, ג, 20—21): תן מתפדם תחת ענת ארץ תלה מתח עירם (שני משפתים תחת עינות הארץ, שלש בארות מערות); שם, ה, 19—20: בשבעת ח[ד]רם [בת]מנ[ת אף] סגרת, ושם, 34—35: בשבעת חדר[ם] בתמנת אף סגרת (בשבעת החדרים, בשמונת אפי מסגרות)[23]; I D, 42—64: שבע שנת יברך בעל תמן רכב ערפת (שבע שנים יברך בעל, שמונה רוכב ערבות)[24]; III D, א,

21 לפי השערתו של סגל (תרביץ, שם, עמ׳ 16) נתפתחה פורמולה זו מן השימוש הרגיל בדיבור ובספרות של מספרים פרוגרסיביים כגון שנים – שלושה, פעמיים ושלוש. זה אפשר בכתובים מעין זה שבמיכה ה ד (פירושו: שבעה־שמונה רועים או נסיכי אדם), אבל בשעה שמונים בפרטות $x + 1$ דברים אי אפשר לפרש אלא ככה: יש x דברים ממין זה, ואדרבה יש מהם $x + 1$.

22 בתקופה מאוחרת נמצא בס׳ אחיקר (פסירוס 53, שו׳ 14—15) ובטכסטים מגיים שונים (עיין גסטר [Gaster], *Iraq*, 6, 1939, עמ׳ 143).

23 אפי = פני, פתחי. השווה II D, ה, 76 ו־I D, 23[—25]: יהב באף תער ... בגרן, למה שכתוב במל־א כב י, ודה־ב יח ט: ישבים ... בגרן פתח שער שמרון.

24 כך נדמה לי שיש לגרוס, כפי מה שביארתי ב־*Orientalia*, 8, 1939, עמ׳ 239, הערה 5 [עיין תרגום עברי בכרך ב של ספר זה].

22—23 (וכן שם 33—34, ועוד עי׳ I D, 78—79, שיש להשלימו על פי הכתוב ב־III D): הלמן תנם קדקד תלת אד על אדן (הכהו שתים על קדקדו, ושוב[25] שלוש על אזנו); BH, ב, 45—46: שבע שנת אל מלא ותמן נקפנת עד (שבע שנים אל מילא, ושמונה תקופות עוד); לוח 60 (האלים הנעימים והיפים), 66—67: שבע שנת תמת תמן נקפת עד (שבע שנים תמימות, שמונה תקופות עוד)[26]. מן הראוי להזכיר גם ביטויים מעין אלה: AB *I, ה, 19—21: שכב עמנה שבע לשבעם תש[ע]לי תמן לתמנים (שכב עמה שבעים ושבעה, נבעלה שמונים ושמונה)[27]; BH, ב, 49—50: כשבעת לשבעם... ותמנת לתמנים (כי שבעים ושבעה... ושמונים ושמונה). והשווה AB II, ז, 9—12; I K, 8—9, 94—95; מס׳ 8, שו׳ 2—3.

אם כן איפוא, אם מצד אחד אנו רואים שסכימה זו היתה כבר עתיקה בישראל בימיהם של דאשוני הנביאים הסופרים, ואם מן הצד השני אנו מוצאים ששכיחה היתה אצל הכנענים הקדומים, ורק אצלם בזמן קדום[28], רשאים אנחנו להסיק כי בישראל איננה כי אם המשך המסורת הכנענית הקדומה.

2. השירה האפית האוגריתית, ככל שירה אפית, גם מזרחית וגם מערבית, מחבבת את החזרות. המאזינים שמחים מאד כששומעים שהמשורר מתחיל פיסקה ידועה להם מכבר, וחביבה כבר על לבם: אז יותר קל להם להקשיב לדברי המשורר, וכאילו להשתתף בהרצאתו או בזמרתו. מפני זה דבר מצוי באפוס, שפיסקות שלמות תחזורנה לעתים תכופות כצורתן. אף על פי שזו תופעה כללית, ואיננה מיוחדת לאפוס הכנעני בלבד, בכל זאת נדמה לי מן הראוי שנפנה אליה את תשומת לבנו, כי, מכיון שכבר נוכחנו שיש בפרוזה הסיפורית המקראית ממה שימשיך את מסורת האפוס הכנעני, אם נמצא בה גם חזרות כדוגמת החזרות האפיות, תהיה הרשות בידנו להסיק, כי גם בעניין זה דווקא מסורתו של האפוס הכנעני היא הפועלת.

העניינים המביאים לידי חזרה הם שונים. האחד הוא מסירת דברים על ידי משולח. המשורר האפי מספר: אמר פלוני למשולחו: לך ואמור לאלמוני כך וכך (וכאן בא כל

25 השווה שבע אד באחד ממכתבי אוגרית, ופירושו של גינזברג למכתב זה, ב־*BASOR*, 72, 1938, עמ׳ 19.

26 פירושן של שתי המלים האחרונות מוטל בספק. ואולי במקום עור יש לפרש חגים; עיין להלן, ח 17.

27 כך פירשתי במאמרי על מותו של בעל, בתרביץ, יב, ספר ג, תש־א, עמ׳ 177 [עיין עמ׳ 239 בספר זה].

28 אשר למקרים המאוחרים עיין למעלה הערה 22.

הדיבוד במילואו); ואחרי כן הוא מספר: בא המשולח לאלמוני והגיד לו: פלוני שלח אותי להגיד לך כך וכך (וכאן חוזר שוב כל הדיבור במילואו, מלה במלה כמו שנאמר בתחילה). מקרה שני הריהו זה של פקודת פעולה וביצועה. מתחיל המשורר ומגיד: פלוני ציוה את אלמוני: פעול פעולה פלונית, או עשה מלאכה פלונית, כך וכך וכך; ואחרי כן הוא מגיד: ויעש אלמוני פעולה פלונית או מלאכה פלונית, כך וכך וכך. וכל פרטי הפעולה או המלאכה נשנים שוב פעם, דווקא באותן המלים שהשתמש בהן המשורר בפעם הראשונה. ועוד מקרים רבים מעין אלה. ויש אשר תבוא הפיסקה לא פעמיים בלבד, אלא שלוש וארבע פעמים ויותר. למשל, בעלילת דניאל, אחת השירות האפיות האוגריתיות שהגיעו לנו ממגה קטעים רחבים, מסופר שדניאל, שופט צדיק וחסיד, לא היו לו בנים, והתפלל אל האלים שיתנו לו בן זכר. ובעל, שהיה אוהבו אהבה יתרה, הגיש את תחנוניו לפני אבי האלים, אֵל, וביקש מאתו שיואיל לתת לו לדניאל בן שימלא את כל המצות המוטלות על בן כלפי אביו, ויעשה לאביו כך וכך וכך; וכאן באה רשימה ארוכה של מצוות כיבוד האב. אל נעתר לו לבעל, והבטיח אותו שיהיה לו לדניאל בן שיעשה לו כך וכך וכך; והרשימה חוזרת כצורתה. אחר כך מסופר שבא מלאך האלים להגיד לו לדינאל: דע שהאלים החליטו שיהיה לך בן שיעשה לך כך וכך וכך; ושוב חוזרת הרשימה, הפעם בכינויים של גוף ראשון[29]. ומי יודע, לו היתה כל השירה לפנינו בשלמותה, אולי היינו מוצאים בה רשימה זו עוד יותר מארבע פעמים.

המשכה של שיטת החזרות בספרות הסיפורית המקראית הריהו ברור. נציין דוגמאות אחדות, מהמעניינות ביותר.

ראשית כל, כדאי להזכיר את עניין מלאכת המשכן בס׳ שמות כה—לא, לה—מ. בתחילה מסופר איך צוה ה׳ את משה לעשות את המשכן ואת כל כליו, ופירש לו את כל פרטי העבודה, כיצד היה לו לעשותה. אחר כך מסופר שמשה עשה את המלאכה, ושוב חוזרים אותם הפרטים במילואם. פרשיות שלמות נשנות כצורתן, רק בהבדל זה, שבמקום הפעלים של ציווי, כגון ת ע ש ה, באים פעלים המורים על ביצוע הציווי, כגון ו י ע ש וכיוצא בזה.

דוגמה שניה: קרבנות הנשיאים (במ׳ ז יב—פג). הפיסקה חוזרת י״ב פעמים כצורתה.

29 עיין פירושי לפסוקים אלו ב-*REJ*, סריה חדשה, 5, 1940, עמ׳ 125—131 [עיין תרגום עברי בכרך ב של ספר זה].

על הרוב, כשאין העניין כל כך טכני כמו במלאכת המשכן, או בקרבנות הנשיאים, ואינו טעון דייקנות יתרה בפרטים, אין החזרות שבפרזה שוות ממש מלה במלה. הפרזה נועדה לקריאה יותר מאשר לשמיעה, והקורא אינו נכסף באותה המידה של המאזין לדברים ידועים לו מכבר בעל פה; אדרבה, חזרת דברים כצורתן תוכל לפעמים להיות לו למשא. על כן אוהבת הפרזה, בטוב טעם אמנותי, לשנות את הביטויים או לקצרם או לשנות את סדרם כשהיא חוזרת על איזה ענין. ואולם, שיטת החזרה נשארת בתקפה. כתוב, למשל, בבמ׳ כז יח—כג, בקיצור הביטויים ובשינוי סדרם:

יח	a	ויאמר ה׳ אל משה	כב	a ויעש משה כאשר צוה ה׳ אתו
	b	קח לך את יהושע בן נון		b ויקח את יהושע
	c	איש אשר רוח בו		
	d	וסמכת את ידך עליו		e ויעמדהו לפני אלעזר הכהן
יט	e	והעמדת אתו לפני אלעזר הכהן		f ולפני כל העדה
	f	ולפני כל העדה	כג	d ויסמך את ידיו עליו
	g	וצויתה אתו לעיניהם		g ויצהו
כ	h	ונתתה מהודך עליו		
	i	למען ישמעו כל עדת בני ישראל.		
	k	כאשר דבר ה׳ ביד משה.		

לפעמים מגיע הקיצור לידי כך, שנשאר רק הסיכום הכללי, מעין זה שבמשפטים k ו־a הנ״ל (כך, למשל, בבר׳ ו כב). אבל אין זה אלא השלב האחרון של התהליך הממשיך את המסורת הקדומה האמורה.

דוגמה מעניינת של עניין חוזר ארבע פעמים, בשינוי הביטויים כל פעם ופעם, יש לנו בבר׳ כד, בסיפור על עבדו זקן ביתו של אברהם ועל פגישתו עם רבקה. מסופר בתחילה איך התפלל העבד לה׳ שיתן לו אות (פס׳ יב—יד), ואחר כך איך האות ניתן לו (פס׳ יז—כא), ואחר כך איך סיפר למשפחתה של רבקה על תפילתו (פס׳ מב—מ) ועל נתינת האות (פס׳ מה—מו). ודומה לזו פרשת חלומותיו של פרעה (בר׳ מא א—יז—כד).

3. סכימה מצויה באפוס האוגריתי, ולא רק בו בלבד, הריהי זו של העניינים הנמ
כים שבעה ימים: איזה מצב נמשך, או איזה פעולה נמשכת, יום אחר יום במשך שב
עד שביום השביעי מתחדש איזה חידוש. הצורה הרגילה הריהי לערך ככה: ביום רא
וביום שני היה העניין פלוני, ביום שלישי וביום רביעי היה העניין פלוני, ביום חמ
וביום ששי היה העניין פלוני, ביום השביעי קרה זה וזה. דווקא בצורה זו ממש מו

הסכימה גם באפוס הבבלי[30], ובצורה קצת שונה, יותר פשוטה (גם במספר ימים שונה) באפוס היווני[31], אבל אין כאן לפנינו עניין של מסורת ספרותית גריידא: כאן פועלת גם הסימבוליקה המספרית, המייחסת ערך מיוחד למספר שבע[32], והדבר שייך יותר למקצוע תולדות הדת ומנהגי החיים מאשר לתולדות הספרות. לפיכך לא נאריך בזה, ורק נזכיר שתי דוגמאות מקראיות: זו של הקפות עיר יריחו (יהו׳ ו ג—כ), וזו של שלושת רעי איוב, שישבו אתו לארץ שבעת ימים ושבעת לילות ואין דובר אליו דבר (איוב ב יג), עד שפתח איוב את פיו לקלל את יומו[33].

ד. השאלות (מיטאפורות)

נביא בקיצור דוגמאות אחדות של הַשְׁאָלות הבאות כבר בשירה האוגריתית והנמשכות אחריה בספרות המקראית.

1. לרחוץ את הרגלים בדם האויבים.

בעברית: תה׳ נח יא: פעמיו ירחץ בדם הרשע; שם סח כד: למען תמחץ (כנראה לגרוס: תרחץ) רגלך בדם. ועי׳ מה שכתבתי בהזדמנות אחרת[34] על פסוקים אלו ועל יש׳ סג א—ו ומל״א כב לח.

באוגריתית: V AB, ב, 13—14, ושם 27—28: ברכם תעלל בדם שמר (ברכיה תכניס לתוך דם...); והשווה שם 34—35: [ת]רחץ ידה בדם שמר (תרחץ ידיה בדם...).

30 למשל יש להשוות II AB, ו, 24—33, לעלילת גילגמש, יא, 143—157.

31 על הרוב תשעה־עשרה ימים (למשל *A* 54—55, *η* 253, *ζ* 82—83, *κ* 28—29, *μ* 447), אבל גם ששה־שבעה, למשל *κ* 80—81, *μ* 397—399), או שניים־שלושה (למשל *ι* 74—75, *κ* 142—144). עיין רושר (Roscher), Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der alten Griechen, ב־*Abhandl. der sächs. Gesellsch. der Wissensch.*, מחלקה פילולוגית־היסטורית, 21, 1903, מס׳ 4, ועוד לאותו המחבר, Die Sieben- u. Neunzahl in Kult u. Mythologie der Griechen, שם, 24, 1904, מס׳ 1.

32 עיין, מלבד חיבוריו השונים של רושר (Roscher) על העניין: הן (Hehn), *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament*, לייפציג 1907, ועוד הן (Hehn), Zur Bedeutung der Siebenzahl, ב־*Marti–Festschrift*, גיסן 1925, עמ׳ 128—136.

33 על מספר של שניים־שלושה ימים במקום ששה־שבעה עיין למשל הושע ו ב: יחיינו מימים ביום השלישי יקמנו ונחיה לפניו, ו־IV D, ב, 5—6: תלכן ים ותן אחר ש[... בהלה] מעי רפאם לגרנת.

34 במאמרי על תהלים סח, בתרביץ, יב תש״ב, עמ׳ 18—19 [עיין עמ׳ 187—188 בספר זה].

2. לשתות הדמעות ולשבוע בכי.

בעברית: תה׳ מב ד: היתה לי דמעתי לחם; שם פ ו: האכלתם לחם דמעה ותשקמו בדמעות שליש; שם קב י: ושקוי בבכי מסכתי.

באוגריתית: I AB, א, 9—10: תשבע בכי תשת כין אדמעת (ותשבע בכי, ותשתְּ כיין דמעות).

3. להמסות את המטה בדמעות.

בעברית: תה׳ ו ז: אשחה בכל לילה מטתי, בדמעתי ערשי אמסה.

באוגריתית: I K, 30: תמח משת מטתה בם בכיה (ותמס[35]... מטתו בבכיו).

4. לספור ירחים.

α) = לחשב את זמן ההריון.

בעברית: איוב לט ב: תספור ירחים תמלאנה וידעת עד לדתנה.

באוגריתית: II D, ב, 43—44: יתב דנאל [יס]פר ירחה יכס י[ם] [מלד] (וישב דניאל ויספור ירחיה, ויכוס יום המולד).

β) בדרך כלל, = לחשב את הזמן החולף.

באוגריתית: II D, ו, 28—29 (כשמבטיחה ענת את אקהת בן דניאל שיאריך ימים לנצח): אשספרך עם בעל שנת עם בן אל תספר ירחם. (אתן לך לספור שנים עם בעל, עם בני אל תספור ירחים). על סמך זה אנו מבינים מפני מה אמר איוב, כשקלל את יום לדתו (איוב ג ו): במספר ירחים אל יבא. ולא, לא היינו מבינים מפני מה אמר דווקא מספר ירחים.

5. לינוק משוד פלוני וכיו״ב, בהוראת: ליהנות מהטובה הנובעת מפלוני.

בעברית: יש׳ ס טז: וינקת חלב גוים ושד מלכים תינקי; שם סו יא: למען תינקו ושבעתם משד תנחומיה למען תמצו והתענגתם מזיז כבודה.

באוגריתית, כדי להגיד שאיזה בעל בית כיבד במאכל ובמשתה את מי שביקר אצלו, רגילים המשוררים לאמור שהוא נתן להם לינק שדי בהמות מפוטמות, זיזי מריאים[36].

6. לרדת שאולה אחר הבן הנפטר.

בעברית: בר׳ לז לה: כי ארד אל בני אבל שאלה.

35 לפי הארמית מחא, להמס, להתיך.

36 כך פירשתי ב־*Orientalia*, 7, 1938, עמ׳ 281—282 [עיין תרגום עברי בכרך ב של ספר זה].

באוגריתית: I* AB, ו, 24—25 (כשהודיעו לאֵל, אבי האלים, שבעל בנו מת): אַחַר בעל אַרְד בְּאַרְץ (אחר בעל ארד בארצה, כלומר שאולה)[37].

7. עליית המות בחלונות.

בעברית: יר׳ ט כ: כי עלה מות בחלונינו בא בארמנותינו.

באוגריתית מוצאים אנחנו ממה שיראנו על יסודו של ביטוי מוזר זה. בעלילת בעל ומות מסופר שבעל, כשבנה לו את ארמונו המפואר, ציווה בתחילה שלא ייפתח בארמון זה שום חלון, כדי שלא יוכל אויבו מות (מקביל ל״מות״ העברי) להיכנס דרך החלונות ולהרוג את נשותיו (II AB, ה, 120—127; ו 1—15), ורק אחר שעלה בידו להכות את מות מכה ניצחת התיר לפתוח חלונות (שם ז, 1—28). נדמה, שהיה רווח מושג מסורתי, שמת־מות רגיל להיכנס אל הבתים דרך החלונות[38].

8. נפשה של שאול (או נפשו של מות), שאינה יודעת שבעה.

בעברית: יש׳ ה יד: לכן הרחיבה שאול נפשה ופערה פיה לבלי חק; חב׳ ב ה: אשר הרחיב כשאול נפשו והוא כמות ולא ישבע. וכן במשלי ל טו—טז תופסת שאול את המקום הראשון בין השלוש אשר לא תשבענה.

באוגריתית: מות (= מות) מתאר את עצמו (I* AB, א, 18—22) כמי שנפשו היא תמיד להמית, להמית חמרים חמרים, וכמי שאוכל בשתי ידיו ובוצעים לפניו שבע מנות ומוזגים לפניו כוס גדולה כמו כד[39].

9. ״חֲפָשׁ״ המתים בשאול.

בעברית: תה׳ פח ו: במתים חפשי; איוב ג יט: ועבד חפשי מאדניו. במל״ב טו ה ובדה״ב כו כא בא הביטוי בית חפשית ככינוי לבית המצורעים. ואת הביטוי הזה אנו מבינים כשאנו מניחים מציאות מסורת שעל פיה היו רגילים לייחס למתים את ה״חָפְשׁ״: בית חפשית כלומר בית המתים, שאול, מפני שהמצורע חשוב כמת.

37 *erṣitu* באכדית לפעמים = שאול, וכן לפעמים ארץ במקרא (גונקל [Gunkel], *Schöpfung und Chaos*, גיטינגן 1921, עמ׳ 18, הערה 1). על פירושי במקום זה עיין תרביץ, שם, עמ׳ 180 [עיין עמ׳ 242—243 בספר זה].

38 כך פירשתי בתחילה ב־*Orientalia* שם, עמ׳ 285—286, [עיין תרגום עברי בכרך ב של ספר זה], ועכשיו ב־*JBL*, 61, 1942, עמ׳ 54.

39 כך סידרתי בתחילה בס׳ היובל לכבוד פרופ׳ מאהלר (Mahler), בודפשט 1937, עמ׳ 53—57 [עיין תרגום עברי בכרך ב של ספר זה].

באוגריתית בת חפת (בית חפשיר) הריהו אחד הכינויים של שאול (II AB, ח, 7; I* AB, ה, 15)[40].

10. כוס הגורל.

בעברית: על הרשעים אמר המשורר (תה׳ יא ו): ימטר על רשעים פחים אש וגפרית ורוח זלעפות מנת כוסם. בעד הצדיקים ההדבקות בה׳, ה׳ עצמו כביכול, זוהי מנת כוסם: ה׳ מנת חלקי וכוסי (תה׳ טז ה). וכן ביח׳ כג לא—לו: בדרך אחותך הלכת כוסה בידך וגו׳. ונדמה, שנוכל להבין את המשל הזה על בוריו אם נשער שהוא מיוסד על איזה רעיון מסורתי, שלפיו דומים באי העולם למסובים בבית המשתה, וכל אחד ואחד מקבל מידי בעל הבית את מנתו בכוסו, כלומר שלכל אחד ואחד קובע הקב״ה את גורלו. קרוב לזה המשל של כוס חמת ה׳, שממנו הוא נותן לשתות לאלה שהגיעה עת פקודתם (תה׳ עה ט, יש׳ נא יז, כב; יר׳ כה טו ואילך; מט יב; נא ז), משל כל כך ידוע שאפשר לרמוז עליו ברמז קל בלבד (עו׳ טז, נח׳ ג יא, חב׳ ב טז, איכה ד כא).

באוגריתית אנו מוצאים רמזים לכוס בצורה המאשרת את מציאות הרעיון המסורתי האמור. בלוח II AB, ד, 45—46, מספר איך באות ענת ואשרה, אחותו ואמו של בעל, לפני אבי האלים לבקש מלפניו שייענה לתחנוניו של בעל, ויגזור עליו כפי משאלות לבו. והנה הן אומרות לו: כלנין קשתה נבלן כלנין נבל כסה (אדונינו, את קַשְׁתּוֹ נוביל, אדונינו, נוביל את כוסו, כלומר: אנו מגישות לפניך את כוסו של בעל, תן נא לתוכה את מנתו מיין הטוב). ודומה לזה V AB, ה, 41—42[41].

11. זבחי ריב, בהוראת סעודה מלאה קטטות.

בעברית: משלי יז א: טוב פת חרבה ושלוה בה מבית מלא זבחי ריב.

באוגריתית: בלוח II AB, ג, 19—20 (פיסקה שכבר הבאתי למעלה, ג 1), בין מיני הסעודות שבעל שונא אותן נזכר גם דבח דנת, כלומר זבח ריב (מלשון מדון)[42].

40 כך פירשתי בתרביץ, שם עמ׳ 177 [עיין עמ׳ 238 בספר זה]. אחרים פירשו אחרת (אולברייט [Albright], *JPOS*, 14, 1934, עמ׳ 131, הערה 162; גינזברג, כתבי אוגרית, עמ׳ 142, וב־*Orientalia*, 5, 1936, עמ׳ 190; די וו [de Vaux], ב־*RB*, 46, 1937, עמ׳ 533; רוזנטל [Rosenthal], ב־*Orientalia*, 8, 1939, עמ׳ 221).

41 הכוס שב־I*AB, א, 21, לפי דעתי הריהו דבר אחר לגמרי; עיין למעלה, מס׳ 8.

42 *Orientalia*, 7, 1938, עמ׳ 280 [עיין תרגום עברי בכרך ב של ספר זה], ו־*JBL*, 61, 1942, עמ׳ 54.

ה. תוארי הקישוט וכינויים

באפוס האוגריתי אין תוארי הקישוט (epitheta ornantia) כל כך מצויים כמו שהם מצויים באפוס היווני, אבל אינם חסרים בו לגמרי. למשל, בשם אִקנאם (ספירים) רגילים המשוררים האוגריתיים לקשור את התואר טהרם (טהורים, כלומר מזהירים)[43]. לפעמים במקום התארים, שכידוע אין השפות השמיות מרבות להשתמש בהם, באים שמות עצם קשורים ביחס הסמיכות. למשל, כשמספרים שמי שהוא רכב על גבי בהמה, נוהגים להזכיר את ימסמסמת במת (או ימסמסם במת) של הבהמה[44], כלומר יְפִי גַּבָּהּ[45]; וברור הדבר, שהדגשה זו אינה צריכה לגופה, ורק לנוי השירה היא באה.

גם לביטויים אלה יש הד בספרי המקרא. גם במקרא אנו מוצאים את זכר הטֹהַר בהקבלה לספיר, כתכונתו האופיית של הספיר: ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטהר (שמות כד י)[46]. וגם המנהג להזכיר את נריה של הבהמה שרוכבים עליה נמשך כמו כן במקרא, כפי מה שאנו רואים בהוי יא: ואני עברתי על טוב צוארה ארכיב אפרים וגו'.

ואולי גם התואר רבה, הרגיל לבוא במקרא בקשר לשם תהום (בר' ז יא; עמוס ז ד, תה' לו ז; עח טו), במסורת כנענית קדומה הוא תלוי. אמנם גם בעברית בא לפעמים התואר רב בהוראת גדול, אבל על הרוב משתמשת הלשון העברית בתואר רב לציין את רוב המספר או את רוב החלקים המהווים את הכלל, ובתואר גדול לציין את גודל הממד. דווקא על הים, הנרדף לתהום, אומרים שהוא גדול (למשל תה' קד כה: זה הים גדול ורחב ידים; איכה ב יג: כי גדול כים שברך), ואי אפשר לאמוד בעברית ים רב בהוראה זו. להיפך, באוגריתית משמש כרגיל רב בהוראת גדול. הוי אומר: מסורת כנענית עתיקה יש כאן. אף על פי שבטכסטים האוגריתיים שנתפרסמו עד כאן לא נמצא הביטוי תהם רבת, קרוב לשער שביטוי זה נהוג היה אצל הכנענים.

כינויים קבועים קושרת השירה האוגריתית בשמות האלים: נרת אלם שפש (השמש, מנורת האלים); רבת אתרת ים (הגבירה אשרת הים); בתלת ענת

43 II AB, ה, 81, 96; מס' 68, שו' 21.

44 ביחס לאשרה, II AB, ד, 15; ביחס לדניאל, I D, 60.

45 על במת בהוראת גוף, גב, עיין טורטשינר, בידיעות החברה לחקירת אי-ועתיקותיה, א, חוב' ד, תרצ"ד, עמ' 12–18, ובספרו המבוא העליון, מהדורה ב, ורשה תרצ"ט, עמ' 37–38.

46 *Orientalia*, 7, 1938, עמ' 283–284 [עיין תרגום עברי בכרך ב של ספר זה].

(הבתולה ענת), וכאלה רבים. ברור הדבר, שרובם של כינויים אלה לא יכלו לעבור לתוך ספרי המקרא. ואולם, יש אשר איזה כינוי אלהי, המורה על תכונה שגם בני ישראל ייחסו לאלהיהם, המשיך את קיומו גם בדת הישראלית ובספרות הישראלית. כבר דיברתי בארוכה על עניין זה ועל פרטי התהליך שבו התקיים המעבר, כשדנתי על הכינוי הרגיל של בעל בשירי אוגרית רכב ערפת ועל היחס שבינו ובין הכינוי רוכב בערבות שבתה' סח ה[47]. אז טיפלתי בארוכה בזה ובכיוצא בזה, ולא אחזור כאן על מה שכתבתי באותה ההזדמנות.

ו. דימויים

אם אנו מוצאים גם בעברית וגם באוגריתית דימויים כלליים ופשוטים, כגון זה של הנשר להורות על מעוף גבוה ותקיף, או זה של הארבה להורות על מספר רב לאין סוף, אין להקבלה זו שום חשיבות למחקרנו. ואולם, יש אשר יימצא בדימויים איזה פרט מיוחד, העלול ליתן להקבלה חשיבות ידועה. כך הוא הדבר, למשל, במקרים דלקמן:

1. לנשוך כנחש. כמה חיות נושכות יש בעולם, ואולם הדימוי הרגיל בספרות המקראית הוא נשיכת הנחש: יהי דן נחש עלי דרך... הנושך עקבי סוס (בר' מט יז); כאשר ינוס איש... ונשכו הנחש (עמוס ה יט); אחריתו כנחש ישך (משלי כג לב). אדרבה, הפועל נשך בא במקרא על הרוב ביחס לנחש (עשר פעמים מתוך שתים עשרה). ייתכן אמנם שהשפיעה על זה הקרבה הפוניטית שבין שתי המלים, ואולם יש להביא בחשבון גם את העובדה שגם בכתבי אוגרית מופיע הנחש כטיפוס של החיות הנושכות, אף על פי שאין באוגריתית קרבה פוניטית בין השם ובין הפועל. כך אנו קוראים בלוח I AB, ו, 19, על דבר היאבקותו של בעל עם מת: ינתכן כבתנם (וישכו כנחשים). לפי הנראה יש כאן מסורת ספרותית.

2. לנגח כראמים. כטיפוס של הבהמות המנגחות, בא הראם גם בעברית וגם באוגריתית. ואותו הפועל עצמו, נגח, משמש בשתי הלשונות. כתוב בדב' לג יז: וקרני ראם קרניו, בהם עמים ינגח יחדו אפסי ארץ. ובלוח האוגריתי הנזכר, שם, 17–18: ינגחן כראמם (וינגחו כראמים). גם כאן כנראה יש מסורת ספרותית.

3. וכן כדאי להזכיר את ההקבלה, שכבר עמדו עליה כמה חוקרים, בין הדימוי

47 תרביץ, שם, עמ' 4–9 [עיין עמ' 170–177 בספר זה]. ועוד עיין, על אופים של בעל ושל מת, מה שכתבתי בידיעות החברה הנ"ל, ט, תש"ב, עמ' 45–51 [עיין עמ' 219–227 בספר זה] וב-*JBL*, 61, 1942, עמ' 51–52.

שבתה׳ מב ב: כאיל תערג על אפיקי מים, ובין הדימוי האוגריתי (I* AB, א, 17): ען כשד אילת (על עין תערוג אילה)[48].

4. עוד מן הראוי לציין, שגם בעברית וגם באוגריתית באים לפעמים דימויים במספר ידוע, זה אחר זה. כתוב, למשל, ביש׳ לב ב: והיה איש כמחבא רוח וסתר זרם, כפלגי מים בציון, כצל סלע כבד בארץ עיפה. עוד כיוצא בזה קוראים אנחנו במקומות שונים, ואין צורך להרבות בדוגמאות[49]. באוגריתית, דימוי האילה בלוח I* AB שהזכרנו זה עתה (מס׳ 3) אינו אלא האחרון בשורה של ארבעה דימויים. וכך, כדי להזכיר דוגמה שניה, יש לנו שורה של דימויים בלוח I D, 24—25 (שוב היא חוזרת שם, 36—37, ו־87—88): תצאֿ כם רח נפשה כם אֿתל ברלתה כם קטר באֿפה (תצא כרוח נפשו, כאשל נשמתו, כקיטור מאפיו[50].

ז. מונחים קבועים

כבר דיברתי במקומות אחרים[51] על היחס שבין האגדות הכנעניות על מלחמתו של בעל במֹת ובעוזריו (שר של ים, שופט של נהר, לויתן, נחש בריח, נחש עקלתון, תנין, וכו׳), לבין האגדות הישראליות והיהודיות על מרדם של רהב (שר של ים, לפי אגדות רבותינו), של לויתן והתנינים וכו׳ בימי קדם ועל הכנעת המורדים בידי האלהים, והראיתי איך אגדות אלו קיבלו בישראל הוראה מוסרית, או לאומית, ונעשו מעין סמלים להתגברות האלהים על כוחות הרשע ועל הרשעים אויביו ואויבי עמו ובחיריו. לא אחזור כאן על מה שכתבתי כבר, ואציין רק איזה פרט שייך לעניין הנידון עכשיו, עניין המסורת הלשונית.

כמה מונחים רגילים לבוא בכתבי אוגרית בקשר לאגדות האמורות, ורגילים לבוא כמו כן במקרא בקשר למושגים המקבילים בישראל, הכנעת המורדים בה׳ והשמדת הרשעים. והם מורים מתוך כך על המשך המסורת הספרותית.

48 דוגמה מפתיעה היינו יכולים להוסיף מתוך מכתבו של אורד׳ר, שו׳ 11—13, לו היינו מקבלים את פירושו של גינזברג לשורות אלו (כתבי אוגרית, עמ׳ 93—94): ואהבת האלים פה כמות עזה מאד, מה שמקביל בדיוק לשה־ש ח ו: כי עזה כמות אהבה. אבל תרגום זה מוטל בספק גדול.

49 עוד דוגמאות רבות ראה אצל ילין, לתודת המליצה התנכית, בכתבים נבחרים, ב, ירושלים תרצ־ט, עמ׳ 47—49.

50 מהו עניין האשל כאן, קשה להגיד. אולי הכוונה: כשם שהאשל מתרומם למעלה, כלפי השמים?

51 ב־*Annuario di studi ebraici*, 2, 1938, עמ׳ 13—14 [עיין תרגום עברי בכרך ב של ספר זה], ובתרביץ, שם, עמ׳ 7—8 [עיין עמ׳ 174—176 בספר זה].

1. רגיל, למשל, בשירי אוגרית הפועל מחץ כדי להורות על המכות הניצחות שבהן מכים בעל ועוזריו את אויביהם, מֹת ושר של ים ושופט של נהר ולויתן, וכו׳ וכו׳ (I AB, ה, 2, 3; I* AB, א, 1, 27; III AB, 9; V AB, ב, 5—6, 7, 19, 23, 29; ד, 43; VI AB, ד, 27). — במקרא בא הפועל מחץ ט״ו פעמים, ומהן י״ב בעניין השמדת רהב, או בכלל השמדת הרשעים אויבי ה׳ ואויבי עם ה׳ ובחירי ה׳. כך כתוב, למשל, באיוב כו יב: ובתבונתו מחץ רהב. וכך בתה׳ סח כב: אך אלהים ימחץ ראש איביו. ובחב׳ ג יב: מחצת ראש מבית רשע (בתרגום השבעים בא כאן ״מָוֶת״, המקביל למֹת של הכנענים). וכיוצא בזה אנו מוצאים במקומות דלקמן: במ׳ כד ח יז; דב׳ לג יא; שופ׳ ה כו; שמ״ב כב לט; תה׳ יח לט [על תה׳ סח כד עי׳ למעלה, ד 1]; שם קי ה, ו. בסך הכל י״ב פעמים. בשלוש הפעמים הנותרות (דב׳ לב ט; יש׳ ל כ; איוב ה יח) בא הפועל הנידון בביטויים שייכים למושג מחוץ ורפוא, שגם הוא בלי ספק מסורתי.

2. צמת נרדף למחֿץ, ואף הוא משמש בשירי אוגרית בהוראה האמורה (III AB, 9; V AB, ב, 8; ד, 41). — במקרא בא פועל זה בהפעיל שמונה פעמים. באחת מהן (תה׳ סט ה) איננו כנראה אלא טעות במקום מלה אחרת (עי׳ בפירושים), ובכל שבעת המקרים הנותרים (שמ״ב כב מא; תה׳ יח מא, נד ז, עג כז, צד כג, קא ה, ח) מורה על השמדת הרשעים.

3. עוד שני פעלים נרדפים משמשים בהוראות הנזכרות גם באוגריתית וגם בעברית, והם כלי וחֿצב[52]. — כלי בא ב־I* AB, א, 2, 28; III AB, 27; V AB, ד, 36, 43. וכן במקרא משמש פועל זה פעמים אחדות בפִעֵל (לְכַלּוֹת) להורות על כליון אויבי ה׳ וכיו״ב. למשל: שמ״ב כב לח לט; תה׳ יח לח, נט יד (השווה את הביטוי לעשות כלה בכתובים מעין בר׳ יח יא: נחום א ח, ט; צפניה א יח). — חֿצב בא כמה פעמים בלוח V AB (ב, 6, 20, 24, 30). במקרא נמצא פעם אחת בהפעיל, דווקא לציין את הריגת רהב (יש׳ נא ט: הלוא את היא המחצבת רהב מחוללת תנין)[53], ועוד פעם אחת בא בהקבלה להרג (הושע ו ה), על פורענותם של נביאי השקר[54].

52 בלוח V AB, ד, 35—42, באים ביחס לזה גם שני פעלים אחרים, שאינם מתפרשים על סמן הלשונות הכנעניות הידועות לנו עד היום: מחֿש = אכדית *ḫamâšu*, להשמיד (אולברייט [Al-bright], *BASOR*, 84, 1941, עמ׳ 16, הערה 21) ושבם = شبم לחסום (וירולו [Virolleaud] בפירושו על פסוקים אלו).

53 תרביץ, שם, עמ׳ 8, הערה 37 [עיין עמ׳ 175, הערה 38, בספר זה]. אין צורך לתי המוחצת, מכיון שיש עדות על שורש חצב בהוראה זו. קשה קצת ההפעיל. ואולי יש כאן ערב של שתי נוסחאות: המוחצת והחוצבת.

54 יתר ההוראות של שורש זה (חציבת אבנים וכיו״ב) אינן מעניינו.

4. עוד דוגמה בתה׳ צג ג. דווקא ביחס להתמרדות הים והנהרות, מוצאים אנחנו מלה קשה, המהווה מעין חידה סתומה: המלה דכים (נשאו נהרות ה׳, נשאו נהרות קולם, ישאו נהרות דכים). מכיון שהיא מקבילה לקולם, נוהגים לפרשה, על פי העניין, כשם נרדף לקול. ואולם, מי יודע אם זה נכון. המלה נמצאת בספרות האוגריתית, דווקא ככינוי לאויבי בעל (שם המ״ם הסופית הרייהי סיום הריבוי, ולא כינוי לנסתרים). בלוח I AB, ה, 2—3, כתוב: רבם ימחץ בכתף דכים ימחץ בצמד. שם מקביל דכים לרבם, כלומר גדולים, וכנראה הוראתו נרדפת להוראת מלה זו. ואולי עלינו לשער שדכים בתהלים פירושו מעין גאותם או כיו״ב. אני מדגיש את האולי, כי הפירוש מוטל עדיין בספק גדול. ואולם, דבר אחד נדמה לי ברור, והוא ששימוש המלה דכי בקשר לאגדות שהזכרנו למעלה שייך למסורת הספרותית הכנענית־ישראלית.

ח. זוגות קבועים של מלים מקבילות

לפי שיטת ההקבלה הנהוגה בשירה השמית, רגילות לבוא כידוע בשתי הצלעות המקבילות שתי מלים נרדפות זו לזו, ולפעמים שתי מלים מורות על עניין אחד. לאט לאט נוצר מעין קשר קבוע בין מלים מסויימות ובין מלים אחרות נרדפות להן, מעין מנהג קבוע שלפיו מלה מסויימת הבאה בצלע הראשונה של החרוז גוררת אחריה בצלע השניה מלה מסויימת אחרת נרדפת לה. כך, למשל, נוצר הזוג ארץ — עפר. משורר שהכניס את המלה ארץ בצלע הראשונה יודע היה כבר שבצלע השניה יהיה לו להשתמש במלה עפר. או להיפך, אם התחיל בעפר, יהיה לו לסיים בארץ. למשל: תה׳ זו: וישג וירמס לארץ חיי וכבודי לעפר ישכן סלה; ושם מד כו: כי שחה לעפר נפשנו דבקה לארץ בטננו. והנה מסורת קבועה זו שווה בעברית ובאוגריתית[55]. לא רק זוג זה, ארץ—עפר, אלא עוד כמה וכמה זוגות אחרים משותפים לשתי הספרויות; מספר כל כך רב של זוגות, שבכל צעד ושעל של השירה המקראית ושל השירה האוגריתית אנו נפגשים באיזו דוגמה מהם. וכשאני אומר שהמסורת שווה אין כוונתי לזה שנמצאים באוגריתית זוגות מלים שהוראתן כהוראת המלים שבזוג העברי, אלא שדווקא אותן המלים עצמן

55 על מציאות זוגות מלים קבועים עיין כבר גינזברג־מייזלר, *JPOS*, 14, 1934, עמ׳ 248—249, הערה 11, ועוד גינזברג, בידיעות הנ״ל, ג, תרצ״ה—תרצ״ו, עמ׳ 55—56, וב־*JPOS*, 15, 1935, עמ׳ 327, ושם דוגמאות אחרות (מאלה המסומנות אצלי במספרים 2, 5, 19, ועוד שמע־בין, שאני לא הבאתי מפני שהיא מוטלת בספק). מה שאני כותב כאן מרחיב בהרבה את העניין ומראה מה רב היקפו ומה רבה חשיבותו.

באות בשתי הלשונות: ממש ארץ וממש עפר באוגריתית כמו בעברית. — נעיין נא בפרטות בשורה של זוגות.

1. ראשית כל, בזוג האמור, ארץ — עפר. הבאתי כבר שני כתובים, אבל אפשר להביא עוד רבים כמותם. מן הראוי לעיין ברשימתם השלמה, כדי לעמוד על קביעותה של המסורת:

יש׳ כה יב : השח השפיל הגיע לארץ, עד עפר.
שם כו ה : ישפילנה עד ארץ, יגיענה עד עפר.
שם כט ד : ושפלת מארץ תדברי, ומעפר תשח אמרתך.
שם לד ז : ורותה ארצם מדם, ועפרם מחלב ידשן.
שם שם ט : ונהפכו נחליה לזפת ועפרה לגפרית, והיתה ארצה לזפת בערה.
שם מז א : רדי ושבי על עפר בתולת בת בבל, שבי לארץ וגו׳.
יח׳ כד ז : לא שפכתהו על הארץ, לכסות עליו עפר.
מיכה ז יז : ילחכו עפר כנחש, כזחלי ארץ.
תה׳ ז ו : וישג וירמס לארץ חיי, וכבודי לעפר ישכן סלה.
שם מד כו : כי שחה לעפר נפשנו, דבקה לארץ בטננו.
משלי ח כו : עד לא עשה ארץ וחוצות, וראש עפרות תבל.
איוב יד ח : אם יזקין בארץ, ובעפר ימות גזעו.
שם לט יד : כי תעזב לארץ ביציה, ועל עפר תחמם[54].

והוא הדין באוגריתית:

III AB, 5: לארץ יפל אלני ולעפר עטם (לארץ יפול גיבור, ולעפר עצום); IV AB, ב, 24—25: נטען בארץ אביובעפר קם אחך (נדקור בארץ אויביי, ובעפר קמי אחיך); II D, א, 28—29: זתר עמה לארץ משצא קטרה לעפר (מצמיח מארץ זרעו, מוציא צאצאיו מעפר); וכן במקומות המקבילים של I D. ועוד השווה: V AB, ג, 11—12; ד, 52—53, [67], 72—73; VI AB, ב, [19—] 20; ד, [7—]8.

2. זוג יותר מצוי במקרא: עולם—דור (ו)דור

שמ׳ ג טו : זה שמי לעלם, וזה זכרי לדר דר.
דב׳ לב ז : זכר ימות עולם, בינו שנות דר ודור.
ישׁ׳ לד י : לעולם יעלה עשנה, מדור לדור תחרב.
שם שם יז : עד עולם יירשוה, לדור ודור ישכנו בה.

56 לפרש כפירושו של טורטשניר, בספר איוב, ח״ב, עמ׳ 453.

שם נא ח : וצדקתי לעולם תהיה, וישועתי לדור דורים.
שם נח יב : ובנו ממך חרבות עולם, מוסדי דור ודור תקומם.
שם ס טו : ושמתיך לגאון עולם, משוש דור ודור.
שם סא ד : ובנו חרבות עולם... שממות דור ודור.
יואל ב כב : כמוהו לא נהיה מן העולם, ואחריו לא יוסף עד שני דור ודור.
שם ד כ : ויהודה לעולם תשב, וירושלים לדור ודור.
תה׳ לג יא : עצת ה׳ לעולם תעמד, מחשבות לבו לדר ודר.
שם מה יח : אזכירה שמך בכל דר ודר, על כן עמים יהודוך לעלם ועד.
שם מט יב : קרבם בתימו לעולם, משכנתם לדור ודר.
שם סא ז—ח : שנותיו כמו דר ודר.... ישב עולם לפני אלהים.
שם עז ח—ט : הלעולמים יזנח ה׳ ... גמר אמר לדר ודר.
שם פה ו : הלעולם תאנף בנו, תמשך אפך לדר ודר.
שם פט ב : חסדי ה׳ עולם אשירה, לדר ודר אודיע אמונתך בפי.
שם שם ה : עד עולם אכין זרעך, ובניתי לדר ודור כסאך סלה.
שם ק ה : כי טוב ה׳ לעולם חסדו, ועד דר ודר אמונתו.
שם קב יג : ואתה ה׳ לעולם תשב, וזכרך לדר ודר.
שם קו לא : ותחשב לו לצדקה, לדר ודר עד עולם.
שם קלה יג : ה׳ שמך לעולם, ה׳ זכרך לדר ודר.
שם קמה יג : מלכותך מלכות כל עולמים, וממשלתך בכל דור ודר.
שם קמו י : ימלך ה׳ לעולם, אלהיך ציון לדר ודר הללויה.
משלי כז כד : כי לא לעולם חסן, ואם נזר לדור דור (ק׳ ודור).
איכה ה יט : אתה ה׳ לעולם תשב, כסאך לדור ודור.

גם כאן איפוא מסורת קבועה. ומעברית עברה מסורת זו לארמית. בדניאל ג לג כתוב: מלכותה מלכות עלם, ושלטנה עם דר ודר. ושם ד לא: שלטנה שלטן עלם, ומלכותה עם דר ודר.

והנה מסורת זו נמצאת כבר באוגריתית. בלוח III AB, 10, אנו קוראים: תקח מלך עלמך דרכת דר דרך (תקח מלכות עולמך, ממשלת דור דורך

[כלומר ממשלת דור־דור שלך]); פסוק דומה מאד לפסוקים הנזכרים בתה׳ קמה יג ודניאל ג לג וד לא[57]. ועוד בלוח IV AB, ג, 6—7: כקנין עלם—כדר דר דיכנן (כי קוֹנֵינוּ לעולם, אשר יְכוֹנְנֵנוּ לדור דור). הביטוי דר דר נמצא גם בלוח II AB, ג, 5, אבל שם יש ליקוי בלוח ואין לדעת מה שהיה כתוב בצלע המקבילה. עוד השווה I D, 154, 162, 168 (עלם—פדר דר).

3. אויב—צר (או צורר)

במקרא י״ד פעמים (שמ׳ כג כב; דב׳ לב כז; יש׳ ט י׳, נט יח; מיכה ה ח; תה׳ ח ג, יג ה, עד י׳, פא טו, פט מג, קמג יב; איכה א ה, ב ד יז). אין צורך להביא כאן את כל הכתובים האלה כצורתם, ודי יהיה בשלוש דוגמאות. שמ׳ כג כב: ואיבתי את איביך, וצרתי את צרריך; תה׳ יג ה: פן יאמר איבי יכלתיו, צרי יגילו כי אמוט; שם עד י: עד מתי אלהים יחרף צר, ינאץ אויב שמך לנצח. ועוד השווה את הביטוי צר ואויב (תה׳ כז ב; איכה ד יב; אס׳ ז ו), ואת המקרים שבהם באים השמות אויב וצר בשני פסוקים זה אחר זה (תה׳ מב י—יא, עד ג—ד).

בשירי אוגרית: III AB, 8—9: הת אֵבך בעלם הת אֵבך תמחַ הת תצמת צרתך (הנה אויביך, הבעל, הנה אויביך תמחץ, הנה תצמית צוררך), פסוק דומה מאד למה שכתוב בתה׳ צב ט: כי הנה איביך ה׳ כי הנה איביך יאבדו יתפרדו כל פעלי און; V AB, ד, 34—35, 48: מן (בפעם השניה מנם) אֵב יפע לבעל צרת לרכב עדפת (איזה אויב הופיע לבעל, איזה צורר לרוכב ערבות?); שם 49—50: ל אֵב יפע לבעל צרת לרכב ערפת (לא אויב הופיע לבעל, לא צורר לרוכב ערבות).

4. אויב—קם (או מתקומם)

במקרא: שמ״ב כב מט: ומוציאי מאיבי, ומקמי תרוממני; תה׳ יח מט; מפלטי מאיבי, אף מן קמי תרוממני; שם נט: הצילני מאיבי ה׳, ממתקוממי תשגבני, ועוד השווה כתובים כגון דב׳ כח ז, (איביך הקמים עליך), או מקרים כעין שמ״ב כב מ—מא ותה׳ יח מ—מא, שבהם השמות קמים ואויבים באים בשני פסוקים זה אחר זה. ועוד כדאי לציין שבתה׳ ג ב, מד ו, ועז כג, בא הזוג קמים—צרים (או צוררים), הקושר יחד את שני הזוגות 3 ו־4.

בשירי אוגרית: IV AB, ב, 24—25 (עי׳ למעלה, מס׳ 1): נטען בארץ אֵבי ובעפר קם אַחך (נדקור בארץ אויביי, ובעפר קמי אחיך).

57 גינזברג, ידיעות, שם, עמ׳ 55; *JPOS*, 15, 1935, עמ׳ 327; *Orientalia*, 7, 1938, עמ׳ 9; כתבי אוגרית, עמ׳ 76.

5. ראש—קדקוד

במקרא: בר׳ מט כו: תהיין לראש יוסף, ולקדקד נזיר אחיו; דב׳ לג טז: תבואתה לראש יוסף, ולקדקד נזיר אחיו; תה׳ ז יז: ישוב עמלו בראשו, ועל קדקדו חמסו ירד; שם סח כב: אך אלהים ימחץ ראש איביו, קדקד שער מתהלך באשמיו.

בשירי אוגרית: AB *I, ו, 14—16: יצק עמר אן לראשה עפר פלחת לקדקדה (יצק אפר אונים על ראשו, עפר התפלשות[58] על קדקדו)[59]; II D, ו, 37: לראש . . . לטר קדקדי (על ראשי . . . על גבי קדקדי); ובקטע הנדפס ב־*Syria*, כרך 17, עמ׳ 394: יתבר חרן יבן יתבר חרן ראשך עתרת שם בעל קדקדך (ישבור חורון[60], בני, ישבור חורון את ראשך, עשתרת שם־בעל את קדקדך).

6. יד—ימין

במקרא: שופ׳ ה כו: ידה ליתד תשלחנה, וימינה להלמות עמלים; יש׳ מח יג: אף ידי יסדה ארץ, וימני טפחה שמים; תה׳ כו י: אשר בידיהם זמה, וימינם מלאה שחד. וכן עוד: תה׳ עד יא, פט יד, קלח ז, קלט י (וגם צא ז לפי הגורסים מידך במקום מצדך).

בשירי אוגרית: IIAB, ב, 3—4: אחדת פלכה [בדה] קלת בימ[נה] (אחזה פלכה בידה, פלך הניפה בימינה)[61]; שם, ז, 40—41: ען בעל קדם ידה כתעש ארז בימנה (ענו את בעל, קדמו ידו, קרבו לארז שבימינו); IV AB, ב, 6—7: קשתהן אחד בידה קצעתה בם ימנה (קשתו אחז בידו, חציו במו ימינו); ID, 216: כס בדי קבעת בימני (כוס מידי, קבעת מימיני); שם 217—218: [כס] בדה קבעת בימנה (כוס מידו, קבעת מימינו). והשווה עוד VI AB, ב, [24—25] ו־I K, 66—67.

7. ידים—אצבעות

במקרא: יש׳ ב ח: למעשה ידיו ישתחוו, לאשר עשו אצבעותיו; שם יז ח: ולא ישעה אל המזבחות מעשה ידיו, ואשר עשו אצבעתיו; תה׳ קמד א: המלמד ידי לקרב, אצבעותי למלחמה;

58 תדב״ץ, יב, תש״א, עמ׳ 179 [עיין עמ׳ 241 בספר זה].

59 עיין גינזברג, ידיעות, שם, עמ׳ 55—56.

60 על אל זה עיין מה שכתב באחרונה אולברייט (Albright), *BASOR*, 84, 1941, עמ׳ 7—11, והביבליוגראפיה המובאה שם.

61 כך פירש את השורות האלה גינזברג, כתבי אוגרית, עמ׳ 21.

שה״ש ה: וידי נטפו מור, ואצבעותי מור עבר. והשווה עוד יש׳ נט ג.

בשירי אוגרית: III AB, 13—14, 23—24: תרתקן בד בעל כם נשר באצבעתה (תרקד ביד בעל, כמו נשר באצבעותיו); V AB, 32—33: תרחץ ידה בתלת ענת אצבעתה יבמת לאמם (ותרחץ ידיה הבתולה ענת, אצבעותיה יולדת לאומים); שם 34—35: [ת]רחץ ידה בדם שמר אצבעתה בממע מהרם (ותרחץ ידיה בדם . . . , אצבעותיה במעי סופרים)[62].

8. אלף—רבבה

במקרא: דב׳ לג יז: והם רבבות אפרים, והם אלפי מנשה; מיכה ו ז: הירצה ה׳ באלפי אילים, ברבבות נחלי שמן; תה׳ צא ז: יפל מצדך אלף, ורבבה מימינך.

בשירי אוגרית: II AB, א, 27—29: יצק כסף לאלפם חרץ יצקם לרבבת (יצק כסף לאלפים, חרוץ יצק לרבבות); V AB, א, 15—17: אלף כד יקח כחמר רבת ימסך (אלפי כדים יקח, רבבות בחמר ימזוג [עיין גם עמ׳ 262 בספר זה]; לוח 68, שו׳ 20—21: אלף כסף ורבת חרץ (אלפי כסף ורבבות חרוץ). עוד השווה I K, 92—93 ו־180—181. וכן נמצא כמה פעמים הביטוי אלף שד רבת כמן, שהוראתו אמנם סתומה, אבל בכל אופן זה ברור בו, שהמלים אלף ורבת מקבילות זו לזו.

9. חלב—חמאה

במקרא: דב׳ לב יד: חמאת בקר וחלב צאן; שופ׳ ה כה: מים שאל חלב נתנה, בספל אדירים הקריבה חמאה (ועי׳ גם בר׳ יח ח ומשלי ל לג).

בשירי אוגרית: לוח 60 (האלים הנעימים והיפים), שו׳ 14: טב[ח ג]ד בחלב אננח בחמאת (טבח גדי בחלב, טלה בחמאה)[63].

10. כוס—קבעת

במקרא: יש׳ נא יז: אשר שתית מיד ה׳ את כוס חמתו, את קבעת כוס התרעלה שתית מצית; שם פס׳ כב: הנה לקחתי מידך את כוס התרעלה, את קבעת כוס חמתי לא תוסיפי לשתות עוד.

62 אולי יש כאן קיצור של המונה הרגיל סופר מהיר תה׳ מה א, עזרא ז ו, אחיקר פס׳ 50 שו׳ 1, ועיין גם משלי כב כט), שעבר בצורה מקוצרת זו גם למצרית (ארמן [Erman], *Die Literatur der Aegypter*, לייפציג 1923, עמ׳ 286).

63 על היחס לאיסור המקראי לא תבשל גדי בחלב אמו עיין גינזברג, *JRAS*, 1935, עמ׳ 72; כתבי אוגרית, עמ׳ 77, ועוד.

בשירי אוגרית: I D, 216: כס בדי קבעת בימני (כוס מידי, קבעת מימיני); שם 217—218: [כס] בדה קבעת בימנה (כוס מידו, קבעת מימינו).

11. כסף—חרוץ

במקום השם הרגיל בעברית זהב בא לפעמים במקרא השם חרוץ, הרגיל באוגריתית (ḥrṣ). מה שמעניין אותנו הוא זה, שהמלה חרוץ, כל פעם שהיא מופיעה במקרא, באה תמיד בהקבלה לכסף[64], דווקא כמו שהיא רגילה לבוא בשירי אוגרית. לפי מה שנראה, נשתכחה לאט לאט המלה הקדומה חרוץ מפי בני ישראל, אבל נשארה כמלה פיוטית בהקבלה לכסף: המסורת היתה קובעת, שבהקבלה לכסף יוכל לבוא חרוץ.

זכ׳ ט ג : ותצבר כסף כעפר, וחרוץ כטיט חוצות.

תה׳ סח יד : כנפי יונה נחפה בכסף, ואברותיה בירקרק חרוץ.

משלי ג יד : כי טוב סחרה מסחר כסף, ומחרוץ תבואתה.

שם ח : קחו מוסרי ואל כסף, ודעת מחרוץ נבחר.

שם שם יט : טוב פריי מחרוץ ומפז, ותבואתי מכסף נבחר.

שם טז טז : קנה חכמה מה טוב מחרוץ, וקנות בינה נבחר מכסף.

בשירי אוגרית הזוג כסף—חרץ הריהו כל כך מצוי שנראה מיותר להביא כאן את כל הדוגמאות שלו. די יהיה להזכיר, שרק בחלק הנשאר לנו מהלוח II AB הוא בא תשע פעמים: א, 26—27: יצק כסף ישלח חרץ (יָצַק כֶּסֶף; יַתִּיךְ חרוץ); שם 27—28: יצק כסף לאלפם חרץ יצקם לרכבת (יצק כסף לאלפים, חרוץ יצק לרכבות); ועוד ד—ה, 32—33, 77—78, 80, 94—95, 95—96, 100—101; ו, 37—38. ואין צורך להוסיף עוד דוגמאות מיתר הלוחות.

12. טל—רביבים

במקרא: מיכה ה ו: כטל מאת ה׳, כרביבים עלי עשב.

בשירי אוגרית: V AB, ג, 39—41: [ט]ל שמם שמן ארץ רבב [ר]כב ערפת טל שמם תסכה [רבב] תסכה כבכבם (טל שמים, שמן ארץ, רביב רוכב ערבות, טל ירעיפוהו שמים, רביב ירעיפוהו כוכבים)[65]. ושוב דומה לזה V AB, ד, 87—88. ועי׳ גם מס׳ 13, ולהלן ט׳ 1.

13. שעירים—רביבים

במקרא: דב׳ לב ב: כשעירם עלי דשא, וכרביבים עלי עשב.

64 על הקבלת כסף־חרוץ במקרא כבר עמד שבנא בלשוננו, ז, תרצ״ו, עמ׳ 48—49, אבל הוא תלה את העניין בסיבה אחרת לגמרי.

65 כך פירש די וו (de Vaux) ב־*RB*, 48, 1939, עמ׳ 596.

בשירי אוגרית: I D, 44—45: כל טל בל רבב בל שרע תהמתם (הורד טל, הורד רביב, הורד שעירי תהומותיים)[66].

14. בית—היכל

במקרא: תה׳ סה ה: ואני ברב חסדך אבוא ביתך, אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך; שם כז ד: שבתי בבית ה׳... ולבקר בהיכלו; שם סה ה: נשבעה בטוב ביתך, קדש היכלך; זכ׳ ח ט: ביום יסד בית ה׳ צבאות, ההיכל להבנות.

בשירי אוגרית בא זוג זה פעמים אין סוף. למשל: II AB, ה, 75—76: צח חרן בבהתך עשבת בקרב הכלך (קרא שיירות בביתך, חברות בקרב היכלך)[67]; IV AB, ב, 4—5: אן בעל בבהתה [אן] הד בקדב הכלה (אין בעל בביתו, אין הד בקרב היכלו). וכן כמה פעמים אחרות: II AB, ה, 91—93, 98—99, 113—114, 115—116, 118—119, 123—124, 126—127; ו, 5—6, 8—9, 16—17, 22—23, 25—26, 27—28, 30—31, 32—33, 36—37, 38—40, 44—45; ז, 17—18, 25—27; ח, 35—37; V AB, ב, 17—18; I D, 170—171, 182—183; II D, א, 26—27; ב, 24—25, ועוד ועוד. אגב, כדאי לציין שהביטוי הרגיל באוגריתית בקרב הכלה, בקרב הכלך וכיו״ב, חוזר גם במקרא (תה׳ מה י: דמינו אלהים חסדך בקדב היכלך), ועוד ששיטת ההקבלה בין בי״ת השימוש הפשוטה בצלע הראשונה לבין המלה בקרב בצלע השניה נמשכת אף היא כמו כן במקרא (מיכה ה ז: והיה שארית יעקב בגוים, בקרב עמים רבים).

15. בית—חצר

במקרא: תה׳ פד יא: כי טוב יום בחצריך מאלף, בחרתי הסתופף בבית אלהי וגו׳; שם קלה ב: שעומדים בבית ה׳, בחצרות בית אלהינו; זכ׳ ג ז: וגם אתה תדין את ביתי, וגם תשמר את חצרי; ועיין עוד תה׳ סה ה[68].

בשירי אוגרית, כל פעם שמדובר על חסרון ארמון מיוחד לבעל, או על הארמון שסוף סוף עלה בידו של בעל לבנות לעצמו, באים שני השמות בהקבלה זה לזה. אן בת

66 כך פירשתי ב־*Orientalia*, 8, 1939, עמ׳ 239 [עיין תרגום עברי בכרך ב של ספר זה].

67 כך פירש אולברייט (Albright) ב־*JPOS*, 14, 1934, עמ׳ 124. — אשר לבהתך ראה גורדון (Gordon) ב־*BASOR*, 35, 1937, עמ׳ 32, הערה 15.

68 עיין אורלינסקי (Orlinsky), *Ḥāṣēr* in the Old Testament, ב־*JAOS*, 59, 1939, עמ׳ 22—37.

לבעל כם אלם וחטר כבן אחדת (אין בית לבעל כְּאֵלִים, ולא חצר ככני אשרה): משפט זה בא ב־II AB, [א, 10—12], ד, 50—51; V AB, ה, [*1—1], 46—47 (שם חטר בלא וי״ו). וכיוצא בזה II AB, ד—ה, 62—65: יתן בת לבעל כם אלם [חט]ר ככן אחרת (יִתֵּן בית לבעל כְּאֵלִים, חצר ככני אשרה); שם, 89—91: יתן בית לך כם אחך וחטר כם ארך (יִתֵּן לך בית כאחיך, וחצד כמו קרוביך); V AB, ה, 11[—12]: יבן בית לבעל כם אלם וחטר ככן אחרת (ייבנה בית לבעל כאלים, וחצר ככני אשרה). ועוד השווה I K, 132—133, 203—205.

הזוג הכל־חטר, הקושר יחד את הזוגות מס׳ 14 ומס׳ 15, נמצא ב־I D, 171—172, 183—184.

16. אהל(ים) — משכנות

במקרא: במ׳ כד ה: מה טבו אהליך יעקב, משכנתיך ישראל; יש׳ נד ב: הרחיבי מקום אהלך, ויריעות משכנותיך יטו אל תחשכי; ירׄ ל יח: הנני שב שבות אהלי יעקב, ומשכנותיו ארחם. השווה עוד איוב כא כח: ואיה אהל משכנות רשעים (ואם גם נגיד שבפסוק זה שתי המלות אהל ומשכנות אינן אלא שתי נוסחאות שונות, גם חילוף נוסחאות זה יורה על התקבולת המסורתית של שתי המלים). מלבד זה, בא הפועל שכן בהקבלה לאהל בתה׳ טו א ועח ס.

בשירי אוגרית: II D, ה, 31—33: תבע כתר לאהלה הין תבע למשכנתה (פנה כתר לאהליו, הין פנה למשכנותיו).

17. שנה — נקף

במקרא: יש׳ כט א: ספו שנה על שנה, חגים ינקפו.

בשירי אוגרית: BH, ב, 45—46: שבע שנת אל מלא ותמן נקפנת עד (שבע שנים אל מילא, ושמונה תקופות עוד); לוח 60 (האלים הנעימים והיפים), 66—67: שבע שנת תמת תמן נקפת עד (שבע שנים תמימות, שמונה תקופות עוד). ואולי יש לפרש את המלה האחרונה עד לא בהוראת עוד, אלא מלשון עד[1], עיד כלומר חג, ולפרש תקופות חגים, ממש כמו ביש׳ כט א.

18. ענה — השיב

במקרא: שופ׳ ה כט: חכמות שרותיה תעננה, אף היא תשיב אמריה לה; איוב יג כב: וקרא ואנכי אענה, או אדבר והשיבני; ועוד (בשני פסוקים זה אחר זה, חבׄ׳ ב א—ב, איוב כ ב—ג, ועוד).

בשירי אוגרית: V AB, ד, 65—66: ות[ען] בתלת [ענ]ת תתב [יבמת] לאמם (ותען הבתולה ענת, וַתָּשֶׁב יולדת לאומים); IV D, ב, 7—8: ויען דנאל

[מת רפא] יתב עזר מת הרנמי (ויען דניאל איש רפא, וַיָּשָׁב הגיבור איש הרנמי).

19. ירא — שתע

במקרא: יש׳ מא י: אל תירא כי עמך אני, אל תשתע כי אני אלהיך; שם פס׳ כג: ונשתעה ונרא (לפי הכתיב) יחדו. כבר העיד בצדק גינזברג[69] על ההקבלה שבין פסוקים אלה ובין הפסוקים האוגריתיים שנביא מיד להלן, ועל נכונות סברתם של אלה החושבים שאין כאן התפעל משורש שעה, אלא קל משורש שתע.

בכתבי אוגרית: I AB, ו, 30: ירא בן אלם מת תתע ידד אל עזר (ויירא בן אלים מת, וישתע היריד האל הגיבור); I* AB, ב, 6—7: ירא אן אלאין בעל תתע נן רכב ערפת (יָרֵא האביר אלאין בעל, שתע הבן רוכב ערבות).

20. קנה — כון (בהוראת הוליד)

במקרא: דבׄ׳ לב ו: הלוא הוא אביך קנך הוא עשך ויכננך (הפועל קנה בהוראה זו בא בשיחה בין אברהם העברי לבין איש כנעני, בר׳ יד יט כב; וכנראה יש לפרש בהוראת ילד את הפועל קניתי בבר׳ ד א).

בשירי אוגרית: IV AB, ג, 6—7: כ קנין עלם־כ דר דר דיכנן (כי קונינו לעולם, אשר יְכוֹנְנֵנוּ לדור דור)[70].

21. קם — התעודד

במקרא: לאו דווקא בשתי צלעות מקבילות, אלא כשני נרדפים זה אחר זה, באים שני הפעלים בתה׳ כ ט: ואנחנו קמנו ונתעודד. בתה׳ קמז ו, מעודד ענוים ה׳ משפיל רשעים עדי ארץ, בא הפועל עודד להביע מושג שפעמים אחרות בא לידי ביטוי על ידי הפועל הקים, למשל: מקימי מעפר דל, מאשפת ירים אביון (תה׳ קיג ז).

בשירי אוגרית: II AB, ג, 11—13: יתעדד רכב ערפת... יקם ויופתן (ויתעודד רוכב ערבות... ויקם ויקפוץ)[71].

22. ירד — ישב (לשבת על הארץ לשם אבלות)

במקרא: יש׳ מז א: רדי ושבי על עפר בתולת בת בבל, שבי לארץ אין כסא בת כשדים.

בשירי אוגרית: I* AB, ו, 12—14: ירד לכסא יתב להדם [ו]להדם יתב לארץ (ירד מהכסא וישב על ההדום, ומההדום ישב על הארץ).

69 ידיעות הנ״ל, עמ׳ 55—56, וכתבי אוגרית, עמ׳ 49.

70 עיין גינזברג (Ginsberg) ב־*Orientalia*, 7, 1938, עמ׳ 9.

71 עיין מה שכתבתי ב־*Orientalia*, שם, עמ׳ 279 [עיין תרגום עברי בכרך ב של ספר זה].

ט. זוגות קבועים של ביטויים מורכבים מקבילים

דבר עוד יותר מעניין: לא בלבד זוגות מלים בודדות, אלא גם זוגות ביטויים מורכבים מופיעים בשוה בספרות הכנענית ובספרות המקראית[72]. אביא שתי דוגמאות: אחת שייכת לשירי אוגרית, ואחת שייכת לאותן הפיסקות בכתבי תל־אל־עמארנה שנראות כמתורגמות מכנענית.

1. טל השמים — (מ)שמני הארץ

במקרא: בר׳ כז כח: מטל השמים ומשמני הארץ; שם פס׳ לט: משמני הארץ... ומטל השמים.

בשירי אוגרית: V AB, ג, 39 : [ט]ל שמם שמן ʾarṣ.

2. לשמח את הלב — להאיר את העינים

במקרא: תה׳ יט ט: פקודי ה׳ ישרים משמחי לב, מצות ה׳ ברה מאירת עינים.

בכתבי תל־אל־עמארנה (עי׳ למעלה, בתחילת המאמר הנוכחי): מכתב עַמַנֵר מבירות למלך מצרים (מס׳ 142, הוצ׳ מרסר [Mercer], עמ׳ 470, שו׳ 7—10): *en-du-um [iš-]te-me a-wa-te^{meš} tuppi šarri bêli-ia ù ji-iḫ-di libbi-ia ù [e]n-nam-mu-ru 2 ĥna-ia danniš* (כאשר שמעתי דברי לוח המלך אדוני, שמח לבי ויאורו שתי עיני מאד); מכתב זִמְרִדַ מצידון למלך מצרים (מס׳ 144, הוצ׳ מרסר, עמ׳ 476, שו׳ 14—18): *i-nu-ma iš-tap-par a-na ardi-šú ù jiḫ-di libbi^{bi}-ia ù ji-[š]á-ki rêši-ia ù en-nam-ru 2 îni-ia (ḫi-na-ia) i-na šá-me a-wa-at šarri bêli-ia* (מכיון ששלח [אדוני] אל עבדו, שמח לבי וירם ראשי ויאורו שתי עיני, בשמעי דבר המלך אדוני).

י. שימושים מיוחדים של צורות הפעלים

גם במה שגוגע לשימוש התחבירי של צורות הפעלים במליצה המקראית יש ממה שיתבאר כהמשך המסורת הכנענית הקדומה. נסתפק כאן בשתי דוגמאות מעניינות.

1. לפעמים מוצאים אנחנו בשתי צלעות מקבילות שתי צורות שונות של פועל אחד, האחת בפָּרְפֶקְט והשנית באימפרפקט[73]. למשל: הושע ה: וישראל ואפרים יכשלו בעונם, כשל גם יהודה עמם; תה׳ לח יב: אהבי ורעי מנגד

72 צירופי ביטויים כצפור שמים ודגי הים (מס׳ 60, שו׳ 62—63) תלויים הם בטבע הדברים ועל כן אין לייחס להם חשיבות לעניינו.

73 אין כאן המקום להיכנס אל השאלה המסובכת של הוראת שני ה״זמנים״. אולי אייחד את הדיבור על עניין זה בהזדמנות אחרת.

נגעי יעמדו, וקרובי מרחק עמדו; שם צג ג: נשאו נהרות, ה׳, נשאו נהרות קולם, ישאו נהרות דכים. וכיוצא בזה (הוי״ו ה״מהפכת״ אינה משנה את העניין כל עיקר): תה׳ כט י: ה׳ למבול ישב, וישב ה׳ מלך לעולם; ישׂ׳ סו: וינקת חלב גוים, ושד מלכים תינקי; עמוס ז ד: ותאכל את תהום רבה, ואכלה את החלק, ועוד ועוד. בכמה פסוקים ממין זה, ביחוד מאלה בלי וי״ו ה״מהפכת״, רגילים המפרשים החדשים ל״תקן״ את נוסח המסורה: כך, למשל, תקנו נשאו במקום ישאו בתה׳ צג ג, וכך מנגד נגשו במקום מנגד נגעי יעמדו בתה׳ לח יב. ואולם אין צורך ל״תקן״ כלל וכלל. זוהי דרך מליצה רגילה כבר אצל הכנענים. למשל: II AB, ג, 14—16: שתת[ ] בתלחני קלת בכס אשתינה (שתיתי [חרפה] על שולחני, עלבון בכוסי אֶשְׁתֶנוּ); שם ו, 38—40: עדבת בהת[ה בע]ל יעדב הד עדב [עד]בת הכלה (את סידור ביתו בעל יסדר, הד סידר את סידור היכלו); V AB, ב, 20—22: תתער כסאת למהר תער תלחנת לצבאם (תכין כסאות לסופרים, הכינה שולחנות לחיילים); I D, 114—115: כנף נשרם בעל יתבר בעל תבר דאי המת (כנפי נשרים בעל ישבור, שבר בעל צלעותיהם)[74]. וכך נדמה לי שיש לחלק ולבאר את הפסוקים 47—55 בעמוד ו של לוח II AB (את המקור האוגריתי ואת חלוקתו הבאתי במקום אחר[75], וכאן לשם קיצור אביא רק את התרגום העברי): סיפק לאלים כרים, לאלות יספק רחלים; סיפק לאלים שוורים, לאלות יספק פרות; סיפק לאלים ספסלים, לאלות יספק כסאות; סיפק לאלים כדי יין, לאלות יספק בקבוקי [יין].

2. לפעמים באה, אחר צורה פעילה של איזה פועל ב״עתיד״ או בציווי, צורה סבילה של אותו הפועל עצמו (או אף צורה פעילה של קל אם הראשונה בבניין גורם), כאילו לציין את תוצאות הפעולה שעליה מורה הצורה הראשונה. כך כתוב, למשל, ביר׳ יז יד: רפאני ה׳ וארפא, הושיעני ואושעה; ושם לא ד: עוד אבנך ונבנית בתולת ישראל; ועוד שם פס׳ יח: השיבני ואשובה (ודומה לזה באיכה ה כא: השיבנו ה׳ אליך ונשובה). וכן בתה׳ יט יג—יד: מנסתרות נקני... ונקיתי מפשע רב, ושם סט ו: הצילני מטיט ואל אטבעה, אנצלה משנאי וממעמקי מים. גם במקרים ממין זה חשדו בנכונותו של

74 וכן שם 128—129, 142—143. וירולו (Virolleaud) הוסיף יו״ד שלא בצדק לפני תבר בשורות 115, 129, 143. עיין על הנוסח הנכון רוזנטל (Rosenthal), ב־ *Orientalia*, 8, 1939, עמ׳ 229—230.

75 *Orientalia*, 7, 1938, עמ׳ 288—289, ועיין גם עמ׳ 280, הערה 5 [עיין תרגום עברי בכרך ב של ספר זה].

הנוסח המסורתי מפני החזרה על אותו הפועל פעמיים (עיין למשל בפירושו של גונקל לתה׳ סט טו). אבל גם בעניין זה יש לנו תקדימים בשירי אוגרית, בלוח II AB, ה, 113—116, כתוב (גם כאן הריני מביא רק את תרגומי שהצעתי במקום אחר)[76]: [מה]ר בתים [בְּנֵה], מהר רומם היכלים, מהר בתים ייבנ[ו], מהר יתרוממו היכלים. ובלוח II D, ו, 28—29 (עי׳ למעלה, ד, 4, β): אשספרך עם בעל שנת עם בן אל תספר ידחם (אתן לך לספור [בדיוק היינו יכולים לתרגם אַסְפִּירֶךָ, לו היה ההפעיל של ס פ ר נהוג בעברית] שנים עם בעל, עם בני אל תספור ירחים).

מכל מה שראינו עד כאן יוצא לנו ברור, שלא בלבד בפרטים אחדים, אלא בכל היקפה של הלשון הספרותית ובכל דרכי המליצה הנהוגות בה, קיימת מסורת משותפת לכתבי אוגרית ולכתבי המקרא, ואין להטיל ספק בדבר, כי מבחינת הצורה אין שתי הספרויות אלא שני ענפים שונים של אילן אחד. מסקנה זו מאלפת בשני כיוונים. מצד אחד, מאשרת היא את הדעה שהאוגריתית שייכת לאותו החוג הלשוני שאליו שייכת העברית, כלומר לחוג הכנעני. ומן הצד השני, מאשרת היא את השערתנו, שאין הספרות המקראית אלא המשך של הספרות הכנענית הקדומה. ובזה פותרת היא את הבעיה שעוררנו בתחילת המאמר הנוכחי, כיצד יש לבאר את העובדה שכבר יצירותיה הראשונות של הספרות המקראית הן מושלמות ומשוכללות בצורתן, כאילו קדמה להן התפתחות ארוכה. אמנם כן הוא: כבר קדמה להן התפתחות של מאות שנים רבות, ואם גם מחוץ לעם ישראל, או ביתר דיוק לפני התהוותו של עם ישראל. חידושה של הספרות המקראית הריהו בתוכנה וברוחה; אשר לצורתה, ממשיכה היא את המסורת של הספרות הכנענית הקדומה.

73 *Orientalia*, שם, עמ׳ 285, הערה 2 [עיין תרגום עברי בכרך ב של ספר זה].

מלים מקבילות בעברית ובאוגריתית

[תש״ן—1947]

במאמרי ס פ ר ו ת מ ק ר א י ת ו ס פ ר ו ת כ נ ע נ י ת, שפרסמתי לפני שנים אחדות ב ת ר ב י ץ[1], עוררתי בעיה חמורה בתולדות הספרות המקראית: מדוע בשלביה הראשונים של ספרות זו אנו מוצאים כבר יצידות מושלמות ומשוכללות, כאילו קדמה להם התפתחות בעלת מאות רבות בשנים? ומתוך דיוני הגעתי שם לידי המסקנה שפתרון הבעיה יכול להימצא בהנחה, שהספרות העברית לא היתה אלא המשך של הספרות הכנענית שקדמה לה בזמן. כראיות מכריעות להנחה זו שימשו לי כמה תופעות אופייניות הנמצאות גם בספרות המקראית וגם בספרות האוגדיתית. ההתאמה של שתי הספרויות בדרכי ההבעה הספרותית מורה על מסורת ספרותית כנענית קדומה מאד, שמתוכה התפתחו גם הספרות האוגריתית מצד אחד וגם הספרות העברית מן הצד השני. כשם שהלשון העברית אינה אלא אחד מן הדיאלקטים שצמחו מן הגזע הכנעני הקדום, וכשם שהיא ממשכת, בשינויים דיאלקטיים מסוימים שנתהוו דרך הסתעפותם והתפתחותם של הדיאלקטים הכנעניים השונים באלף השני לפני ספה״נ, את הלשון הכנענית הקדומה ביותר והאחידה ביותר, כך ממשכת הספרות העברית את המסורת הספרותית הכנענית, שכבר הלכה ונוצרה בתוך האוכלוסיה המדברת כנענית לפני התהוותו של עם ישראל.

אחת מן התופעות המשותפות לספרות האוגריתית ולספרות המקראית, שמניתי במאמרי הנ״ל, היתה זו של מציאות זוגות ק ב ו ע י ם של מלים מקבילות בשתי הצלעות של הפסוק השירי. במסורת הספרותית הלך ונוצר מעין קשר מתמיד בין מלה מסוימת ובין מלה אחרת נרדפת לה, מעין מנהג קבוע, שלפיו מלה מסוימת הבאה בצלע הראשונה של הפסוק גוררת אחריה בצלע השנייה את המלה הרגילה להקביל לה. כך, למשל, נוצר הזוג א ר ץ ־ ע פ ר. משורר, שהכניס את המלה א ר ץ בצלע הראשונה, כבר היה יודע שבצלע השנייה יהיה לו להשתמש במלה ע פ ר. או, להיפך, אם התחיל ב ע פ ר, יהיה לו לסיים ב א ר ץ. למשל: תה׳ ז, ו: וישג וירמוס ל א ר ץ חיי, וכבודי ל ע פ ר

1 שנה יג, עמ׳ 197—212; שנה יד, עמ׳ 1—10 [עיין עמ׳ 20—54 בספר זה].

ישכן סלה; ושם מד, כו: כי שחה לעפר נפשנו, דבקה לארץ בטננו. זוג זה בא לא פחות משלוש עשרה פעמים במקרא. וכשם שהוא רגיל בספרות המקראית, כך היה רגיל בספרות האוגריתית. ואין כוונתי לזה, שבשירה באוגריתית רגיל להימצא זוג מלים שהוראתן ארץ ועפר, אלא שדווקא אותן המלים עצמן באות בשתי הלשונות: ממש ארץ וממש עפר באוגריתית כמו בעברית.

במאמרי הנ״ל הבאתי עשרים ושתים דוגמאות של זוגות מלים מעין זה[2]. וכאן בדעתי להביא עוד דוגמאות אחרות, וביחוד, בהתאם לאופיו של קובץ זה, דוגמאות עלולות ללמדנו איזה חידוש במקצוע הלשון העברית.

אדם — לאם

בלוח V AB משירי אוגרית, ב, 7—8 כתוב: תמחץ לאם חף י[ם], תצמת אדם צאת שפש, כלומר: מחצה לאומי חוף הים, הצמיתה אדם של מזרח שמש, וביש׳ מג ד: ואתן אדם תחתיך, ולאומים תחת נפשך. בעיני רוב מפרשי ס׳ ישעיה בזמננו חשודה המלה אדם בפסוק זה, מכיון שהם חושבים, שבלשון העברית אין אדם תקבולת מתאמת למלה לאומים, ולפיכך הציעו לתקן אותה ולגרוס במקומה אדמות אויים, או כיוצא באלה. עכשיו בא הכתוב האוגריתי הנ״ל ללמדנו, שאדרבה זוהי תקבולת מסורתית וקבועה בתולדות הלשון, ושאין לתקן כלל את נוסח המסורה.

אויב — צרה

בין הזוגות שציינתי במאמרי הקודם, רשמתי את הזוג אויב — צר (או צורר). נוסף על זה, נדמה לי עכשיו שאפשר לציין עוד הקבלה יותר מדויקת ויותר מעניינת בין הספרות המקראית ובין הספרות האוגריתית, והיא זו, שבשתיהן באה, כתקבולת לאויבים, המלה צרה (צרת). ועל סמך תקבולת מסורתית זו אפשר להכיר, שבכתובים מקראיים אחדים הוראתה של מלה זו אינה הוראתה הרגילה, לשון רעה ואסון, אלא הוראה אחרת, קיבוצית: חוג הצוררים. כתוב בתה׳ קלח ז: אם אלך בקרב צרה תחייני, על אף אויבי תשלח ידך, ותושיעני

2 והן: 1. ארץ — עפר; 2. עולם — דור (ו)דור; 3. אויב — צר (או צורר); 4. אויב — קם (או מתקומם); 5. ראש — קדקד; 6. יד — ימין; 7. ידים — אצבעות; 8. אלף — רבבה; 9. חלב — חמאה; 10. כוס — קַבעת; 11. כסף — חרוץ; 12. טל — רביבים; 13. שעירים — רביבים; 14. בית — היכל; 15. בית — חצר; 16. אהל(ים) — משכנות; 17. שנה — נקף; 18. ענה — השיב; 19. ירא — שתע; 20. קנה — כונן (בהוראת הוליד); 21. קם — התעודד; 22. ירד — ישב (על הארץ לשם אבלות).

ימינך[3]. לפי הפירוש הרגיל של המלה, הביטוי בקרב צרה, כלומר בקרב אסון, מוזר קצת, והרעיון אינו הולם את העניין, שהוא לחץ האויבים ולא אסון. באוגריתית המלה צרת מורה בוודאי על כלל הצוררים, כמו, למשל, בלוח III AB, 8—9: הת אבך, בעלם, הת אויבך תמחץ, הת תצמת צרתך, כלומר: הנה אויביך, הבעל, הנה אויביך תמחץ, הנה תצמית צרתך[4]. ואם נפרש כך גם בפסוק הנ״ל של תה׳, הכל מובן יפה. וכן כתוב בתה׳ נד ט: כי מכל צרה הצילנו, ובאויבי ראתה עיני. כל עיקר המזמור אינו מדבר על אסונות, אלא על אויבים וצוררים, וגם שם יש לפרש צרה במובן האמור, חוג הצוררים. והוא הדין גם במזמור קמג; גם מזמור זה עוסק כולו בלחץ האויבים, ובסופו כתוב (פס׳ יא—יב): למען שמך ה׳ תחייני, בצדקתך תוציא מצרה נפשי, ובחסדך תצמית אויבי, והאבדת כל צוררי נפשי, וגו׳[5]. פסוק יב ממשיך את רעיונו של פס׳ יא ומקביל לו, וגם בו יש להבין את המלה צרה בהוראתה האמורה. ואולי אפשר לפרש כך את המלה צרה גם במקומות אחרים במקרא, כגון שמ״א כו כד; מל״א א כט; נחום א ט.

בכה — דמע

באוגריתית: לוח I D, 34—35: תבכי פעת בם לב, תדמע בם כבד (בכתה פעת בלבה, דמעה בכבדה); שם 173—175 ו־177—179: יבך לאקהת עזר, ידמע לכדד דנאל מת רפא (בכה על אקהת הגבור, דמע על כדד, בן דנאל איש רפא). וכן כמה פעמים בלוח I K (26—27: יבכי — ידמע; 31—32: בם בכיה — [ב]דמעה; 39—40: יבכי — ידמע; 60—61: בבן — בדמע); וגם בלוח II K (א, 26—28: תבכן — אדמעת).

במקרא: ישׁ׳ טז ט: על כן אבכה בבכי יעזר גפן שבמה, אריוך דמעתי חשבון ואלעלה; יר׳ חכג: מי יתן ראשי מים ועיני מקור דמעה, ואבכה יומם ולילה וגו׳; יר׳ יג יז: במסתרים תבכה נפשי מפני גוה, ודמוע תדמע ותרד עיני דמעה; שם לא טז: מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה; יח׳ כד טז: לא תספוד ולא תבכה ולא תבא דמעתך; מל׳ ב יג: כסות דמעה את מזבח ה׳ בכי ואנקה; איכה א, ב: בכו תבכה בלילה, ודמעתה על לחיה.

3 על התקבולת ידימין עין בהערה הקודמת.

4 עוד דוגמאות אוגריתיות אחרות עין במאמרי הקודם, עמ׳ 3 [19] (עין עמ׳ 45 בספר זה).

5 כדאי לשים לב גם אל המלה תצמית, הבאה גם בפסוק האוגריתי האמור.

השוואת הטכסטים האוגריתיים אינה מוביחה רק זה בלבד, שבמסורת הספרותית הקדומה היתה התקבולת בין השרשים ב כ ה ו־ד מ ע רגילה וקבועה. היא מוכיחה גם כן ששורה שלמה של ביטויים ציוריים קשורים במושג הבכיה היתה קבועה במסורת. העיניים נחשבות כמקור דמעה גם ביר׳ ח, כג (ועיני מקור דמעה), וגם ב־II K, א, 27 (קר ענך); הפועל כלה בקשר לעיניים הנימקות בדמעות בא גם באיכה, ב, יא (כלו בדמעות עיני), וגם ב־II K, שם (26—27: אַל תכל בן קר ענך, כלומר: אל תכלה, בני את מקור עיניך); הראש כולו, או המוח שבו, מתואר, בתקבולת לעיניים, כאילו נימק ונעשה מים בדמעות היורדות ממנו, ביר׳ ח כג (מי ירתן ראשי מים ועיני מקור דמעה), כמו בפסוק הנ״ל של II K (הממשיך, אחר המלה ענך, מח ראשך אדמעת, כלומר: את מוח ראשך בדמעות); הביטוי ויתן את קולו בככי נמצא בבר׳ מה ב (השווה יר׳ לא טז: מנעי קולך מבכי), וכן, ממש מלה במלה, ב־II K, א, 13—14 (יתן גה בכי); וכבר הבאתי במאמרי בתרביץ[6] את הדוגמאות המקראיות והאוגריתיות של ביטויים מעין שתות דמעות ושבוע בכי, או המסות את המטה בדמעות. כל זה מוכיח על מציאות מסורת רחבה ומקפת, השולטת בכל השטח של הלשון הספרותית.

נתן—שלח

באוגריתית: לוח II D, ו, 17—18: [אַ]רש כסף ואתנך, [חרץ ואש]לחך; ושם 26—28: ארש חים ואתנך, בלמת ואשלחך (שני הפסוקים לפי הגרסה שהציע בצדק גינזברג[7]), כלומר: שאל כסף ואתן לך, חרוץ ואשלח לך; שאל חיים ואתן לך, אלמוות ואשלח לך.

במקרא: תה׳ עח כד—כה: ודגן שמים נתן למו... צידה שלח להם לשובע; איוב ה, י: הנותן מטר על פני ארץ, ושולח מים על פני חוצות, והשווה גם יואל ב, יט: הנני שולח לכם את הדגן והתירוש והיצהר... ולא אתן אתכם עוד חרפה בגוים, אף על פי שבפסוק זה בא הפועל נתן בהוראה אחרת. כיוצא בזה באוגריתית: NK 21—22: אשלח שהרם אקנאם, אתן שדה כרמם, כלומר: אשלח ספירים טהורים, אתן שדותיה כרמים. בכל אופן, מכל הכתובים שהבאתי יוצא, שאפשר לקבוע הוראה מיוחדת של השורש שלח, דומה לזו של נתן. כשם שמתוך סגנון המכתבים, שבהם שולח

6 עמ׳ 207 [11], מס׳ 2 ו־3 [עיין עמ׳ 35 בספר זה].

7 *BASOR*, 98, 1945, עמ׳ 17—20. על הביטוי יש להשוות, כמו שכבר העיר גינזברג, עמ׳ 17, מל״א ג ה: שאל מה אתן לך; תה׳ ב ח: שאל ממני ואתנה גוים נחלתך וגו׳; ושם כא ה: חיים שאל ממך נתת לו, אודך ימים עולם ועד.

הכותב להגיד איזה דבר אל המכותב, עבר הביטוי שלח לפלוני לשמש בהוראת כתב לפלוני במכתב[8], כך מתוך המנהג של הגשת מהנות על ידי שליח, עבר אותו הביטוי לשמש בהוראת נתן לפלוני, אפילו בלי קשר למושג של משלוח ממש.

פה—שפתים

הוכחה חשובה מאד על כוחה של המסורת הספרותית ניתנת לנו בזה, שזוגות אחדים של מלים מקבילות חוזרים וחוזרים במקרא כמה וכמה פעמים, כדבר רגיל ושגור בקולמוסם של הסופרים. מתוך הדוגמאות שהבאתי בתרביץ כדאי לציין מבחינה זו את הזוג ארץ—עפר, החוזר במקרא, כמו שכתבתי למעלה, שלוש עשרה פעמים, ואת הזוג לעולם—דור (ו)דור, החוזר במקרא עשרים ושמונה פעמים. מפני חשיבותם של זוגות מעין אלה לקביעת דרכי הבעתה של הלשון העברית הספרותית, נדמה לי מן הראוי להוסיף עוד דוגמה אחת, החוזרת במקרא עשרים וארבע פעמים; והיא זו של הזוג פה—שפתים.

באוגריתית: NK, 45—47: הן בפי ספרהן, בשפתי מנתהן (הנה בפי מספרן, בשפתי מניינן); I D, 75: בפה רגם ליצאַ[9], בשפתה [הות] (מפיו יצא הדבר משפתיו האמרה), ועוד כאלה.

את הדוגמאות המקראיות, מכיון שהן מרובות כל כך, לא אביא בלשונן, ואסתפק במראה מקומותיהן: ישׁ יא ד, כט יג; מל׳ ב ו, ב ז; תה׳ נא יז, נט ח, נט יג, סו יד, קמא ג; משלי ד כד, י לב, יג ג, יד ג, טז י, טז כג, יח ו, יח ז, יח כ, כז ב; איוב ח כא, טו ו, טז ה, כג יב; קהלת י יב.

אפשר היה להוסיף עוד דוגמאות הרבה, כגון: אח—בן אם, דודים—אהבים, דין—שפט, חיים—אלמוות, שמח—גיל, שמח—צהל, שמע—בין, שפתים—לשון, ועוד ועוד. אבל אני מוכרח לקצר, כדי שלא לתפוס מקום יותר מדאי בקובץ זה, ועל דוגמאות אלה וכיוצא באלה אייחד את הדיבור בהזדמנות אחרת.

על אחת כמה וכמה נדמה לי מן הראוי לדחות לזמן אחר את הדיון על אותם זוגות

8 כך, למשל, בהרס לכיש מס׳ 3 שו׳ 7: מאז שלחך אל עבדך, פירושו: מאז כתבך אל עבדך; ועיין מה שכתב טורטשינר, תעודות לכיש, ירושלים תש״ש, עמ׳ 56—57, ומה שכתבתי במאמרי על תעודות לכיש ב־*Rivista degli studi orientali*, 16, 1936, עמ׳ 174 [עיין תרגום עברי בכרך ב של ספר זה].

9 על הביטוי השווה איוב לז ב: והגה מפיו יצא.

המלים, שאינם שווים ממש בשתי הלשונות, אלא שרק הוראתם שווה, לכל הפחות במה שנוגע לאחת משתי המלים, למשל: דבר—אמרה בעברית, רגם—הות באוגריתית, אשת—להבה בעברית, אֶשת—נבלַאת באוגריתית, שר—שופט בעברית, זבל—תפט באוגריתית.

רק שתי הערות אוסיף כאן, בקשר למלים המקבילות.

ההערה הראשונה היא זו, שלפעמים יוכל העיון בתקבולת האוגריתית לעזור לנו בקביעת פירושה של איזו מלה סתומה במקרא. אביא על זה דוגמה אחת, שכבר עמדתי עליה לפני שבע שנים[10]. בלוח I D, שו׳ 61—67 ו־68—74, נמצאות שתי פסקות דומות זו לזו ומקבילות זו לזו; באחת מהן באה המלה בצקל, ובשניה באה, במקום המקביל, המלה שבלת. בוודאי שתי המלים נרדפות זו לזו, ולפיכך ברור שהמלה הסתומה בצקל מורה על איזה דבר מעין שבולת; ומתוך העניין ברור גם כן שהכוונה דווקא לשבולת טריה. והנה במל״ב ד מב, אנו מוצאים מלה סתומה, דומה לאותה המלה הסתומה האוגריתית, וגם שם מדובר בשבלים, ודווקא בשבלים טריות, בכרמל: וכרמל בצקלונו. לפי ניקוד המסורה הבי״ת של בצקלונו נראית בי״ת השימוש, ולפי זה יהיה השורש צקל; אבל קשה מאד לחשוב, שהדמיון למלה האוגריתית בצקל לא יהיה אלא מקרי. לפיכך כנראה יש לחשוב את הבי״ת כאות שרשית. אולי היתה צורתו המקורית של הכתוב בבקצלונו, ואחת משתי האותיות הדומות אבדה בהפלוגרפיה, או אולי נכתב ממש בצקלונו בלי בי״ת השימוש מפני הפלולוגיה, כמו שנמצאת כמה פעמים במקרא המלה בית במקום בבית, או פתח במקום בפתח (באויר־ליאנדר, עמ׳ 217)[11]. אם הצעתי זו נכונה, הועילה ההשוואה של כתבי אוגרית להביאנו לידי הבנה של מלה מקראית סתומה.

ההערה השניה שייכת לשימוש שני נרדפים שאחד מהם הוא זכרי והשני נקבי, כגון שב׳—שביה ביר׳ מח מו: אוי לך מואב, אבד עם כמוש, כי לָקחו בניך בשבי ובנותיך בשביה. גם תקבולת מעין זו תוכל להתבאר על סמך הטכסטים האוגריתיים. בלוח II AB, בעניין המשתה, שהכין בעל לאחיו בני אשרה לחנוכת ביתו, כתוב (ו, שו׳ 47—54): שפק אִלם כרם / ישפק אִלהת חפרת /

10 *Orientalia*, סריה חדשה, 8, 1939, עמ׳ 242 [עיין תרגום עבדי בכדך ב של ספר זה]. ועכשיו עיין גם טורטשינר במלון בן־יהודה, כרך יא, ירושלים תש״ה, עמ׳ 5612.

11 גם באוגריתית יש תופעה דומה לזו. גינזברג פירש את המלים בך, בכי, בלמתך כאילו כתונתן בבך, בבכי, בבלמתך (*BASOR*, 98, 1945, עמ׳ 16, הערה 27, ועמ׳ 20, הערה 46). וגם באוגריתית כמו בעברית משמשת המלה בת (כלומר בית) בלי בי״ת שימושית בהוראת בבית (III K, ב, 22).

שפק אִלם אַלפם / ישפק אִלהת אַרחת / שפק אִלם כחתם / ישפק אִלהת כסאַת / שפק אִלם רחבת ין / ישפק אִלהת דרכת[ין], כלומר בעברית: סיפק לאלים כרים, לאלות יספק רחלים; סיפק לאלים פרים, לאלות יספק פרות; סיפק לאלים ספסלים, לאלות יספק כורסות; סיפק לאלים כדי יין, לאלות יספק צנצנות יין[12]. יוצא מזה שנוהגים היו להשתמש בנרדפים לפי המין: בקשר לזכר היו משתמשים בנרדף זכרי, ובקשר לנקבה בנרדף נקבי. והדבר מגיע לידי־כך, שבלוח III K, ג, שו׳ 23—24, מתחלק זרעו של כרת מאשתו מֹתת־חרי (או חרי) לשני סוגים: הבנים הזכרים נקראים בני כרת, והבנות הנקבות נקראות בנות הרי. על פי שיטה דומה לזו אנו מוצאים בכתובות פיניקיות את המלה סמל להורות על פסל איש, ואת המלה סמלת להורות על פסל אשה[13]; וכן בכתובות ארמיות צלמא ו־צלמתא[14]. על סמך מנהג זה אנו מבינים את הפסוק הנ״ל שבס׳ ירמיה: שבי בקשר לבנים, שביה בקשר לבנות. ואנו מבינים גם כן מפני מה במקום המקביל במ׳ כא כט, כתוב: ובנותיו בשבית. בתורתם של השומרנים כתוב שם בשבי ואין זה אלא אחד מן המקרים המרובים, שבהם מנסה המהדורה השומרונית להחליף ביטויים קשים או נדירים בביטויים יותר פשוטים ויותר רגילים. וכך אפשר להבין גם את החילוף בין שבי ושביה בתחילת פרשת כי תצא (דב׳ כא י—יא): כי תצא למלחמה על אויביך ונתנו ה׳ אלהיך בידך ושבית שביו, וראית בשביה אשת יפת תאר; בקשר לאויב, שבי, ובקשר לאשת יפת תואר, שביה. אף כאן המלה שביה מורה על חוג הנשים השבויות[15]. וכך אפשר לבאר גם יש׳ ג, א: כי הנה האדון ה׳ צבאות מסיר מירושלים ומיהודה משען ומשענה. הפירוש הרגיל, שהביטוי משען ומשענה מתכוון להורות על כל מין אפשרי של משען, אין לו על מה שיסמוך. כנראה, הכוונה היא להשתמש בשם הנקבי משענה ביחס לירושלים, ובשם הזכרי משען ביחס ליהודה (השווה להלן בפס׳ ח: כי כשלה ירושלים ויהודה נפל), בסדר כיאסטי, כמין כ״י יוונית[16].

12 את נירסתה הנכונה ואת פירושה הנכון של פיסקה זו קבעתי ב־*Orientalia*, 7, 1938, עמ׳ 288—289 [עיין תרגום עבדי בכדך ב של ספר זה].

13 לידזברסקי (Lidzbarski), *Handbuch*, עמ׳ 151.

14 שם, עמ׳ 160—161; לוי דילה־וידה (Levi della Vida), *Clara Rhodos*, 1938, עמ׳ 139—148.

15 בפס׳ יג כתוב שמלת שביה ולא שמלת שביתה, שהרי שם אין הכוונה רק לחונ הנשים השבויות, אלא למצב השבי בכלל, כמו בפס׳ י; וצורת הנקבה נמצאת כבר במלה שמלה.

16 בפסוקים מעין תה׳ קמד יב: אשר בנינו כנטיעים ... בנותינו כזויות, או משלי א ח: שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך, וכיוצא באלה, אין אולי אלא מקרה (במשלי וכ כתוב: נצור בני מצות אביך, ואל תטוש תורת אמך).

שירת העלילה בישראל

[תש"ג/תש"ד — 1943]

א. האם חיברו בני ישראל שירי־עלילה?

1. שירת העלילה, כלומר: השירה האֶפית, המספרת על פעולותיהם של האלים ושל הגיבורים אנשי־השם, מופיעה אצל כמה עמים בתקופת העלומים שלהם. כשם שהילד נהנה משמיעת סיפורי פלאים, כך נהנה המון העם כשהוא מתאסף ומאזין למשורר המגיד לו אגדות מפליאות על מאורעות נשגבים ויוצאים מגדר הרגיל. וכשם שהילד חולם בעיניים פקחות ומתפעל ומתלהב בשעה שמספרים לו את הסיפורים החביבים עליו, כך מעודרת השירה האפית רגשות שונים ועמוקים בנפשות מאזיניה, אף אם אין הרגשות באים בה לידי ביטוי מפורש, כפי שהם באים בשירה הלירית. ההתרגשות הלירית אינה יכולה להימשך זמן רב, ולפיכך מידתם של השירים הליריים היא על הרוב מצומצמת; ולהפך, התיאור השקט של האפוס, המוסר באובייקטיביות גמורה סיפורי מאורעות זה אחר זה, כפי סדר הוויתם, בלי השמטות, בלי קפיצות יתרות, ובלי תערובת של יסודות סובייקטיביים, יכולה להימשך עד אין סוף. אדרבה, גם הילדים וגם בני ההמון משתוקקים לקבל תשובה על שאלתם: ואחר־כך מה קרה? ומזה נובעת הנטיה לקשור וללכד את השירים האפיים זה בזה, וליצור על־ידי כך יחידות יותר ויותר מקיפות, פואימות גדולות ומרובות העניינים והגוונים. כך נוצרה והתפתחה השירה האפית המקורית בתוך עמים שונים, כגון היוונים וההודים בתקופה הקדומה, או הגרמנים והצרפתים והספרדים בימי־הביניים.

2. גם בסביבה, שבה חי ופעל עם ישראל היתה השירה האפית קיימת ומשגשגת. ידועים השירים האפיים המסופוטמיים, כגון על בריאת העולם ועל עלילות גלגמש. ועכשיו, על־ידי התגליות של השנים האחרונות בראס־שמרה, מקום העיר העתיקה אוגרית, נמצאנו למדים, שגם בספרותם של בני כנען, שקדמו לישראל בישוב הארץ, היתה השירה האפית תופסת מקום חשוב. ולא זה בלבד, אלא שרוב מניינם ורוב בניינם של שרידי הספרות האוגריתית שנתגלו ונתפרסמו עד עכשיו שייכים לסוג השירה האפית. די להזכיר, דרך משל, את ע ל י ל ת ב ע ל, המספרת על מלחמותיו של בעל,

אלהי השמים והחיים, נגד יריבו מֹת, אלהי המוות ומלך שאול, ואת ע ל י ל ת ד נ א ל ו א ק ה ת, המגדת על פעולותיהם ועל גורלם של השופט הצדיק דנאל ושל אקהת בנו. והואיל וכך, נשאלת השאלה: האם קיימת היתה השירה האפית גם בישראל?

אמרתי ה ו א י ל ו כ ך, מכיון שספרותם של ישראל ממשיכה בצורותיה את הספרות הכנענית שקדמה לה בזמן, כפי שהוכחתי במקום אחר[1]. חדשה היא ספרותנו בתכנה וברוחה, חדשות הן ההוראות שהיא מוסרת לקוראיה, אולם אשר לאופני ביטוי ולדרכי שירה ומליצה נמשכת בה המסורת הספרותית שכבר נוצרה בתוך האוכלוסיה הכנענית לפני התהוותו של עם ישראל, כשם שבלשון העברית נמשכת, בשינויים דיאלקטיים מסויימים, הלשון הכנענית הקדומה ביותר. ולפיכך, חזקה על ספרותנו, שאף בה לא נעדרו שירים אפיים, כשם שלא נעדרו בספרות הכנענית.

3. אמנם, אין השירה האפית מיוצגת בתוך כתבי־המקרא כל עיקר[2]. מה היה טיבו של ספר מ ל ח מ ו ת ה' המובא בתורה (במדבר כא יד), קשה לקבוע: אולי היה אפוס, ואולי היה קובץ שירים ליריים או אפיים־ליריים, מעין דברי ה מ ו ש ל י ם המובאים באותה הפרשה, פס' כז—ל. גם את טיבו של ס פ ר ה י ש ר, הנזכר ביהושע י יג, ובשמואל ב א יח, אין לקבוע: מצד אחד הפסוקים המובאים בספר יהושע יכולים להיות חלק משיר אפי, אבל מהצד השני קינתו של דוד המובאת בספר שמואל הריהי יצידה לירית[3]. בכל אופן, אף אם נניח, שספר מלחמות ה' והשיר שממנו לוקחו הפסוקים על מעשה הפלאים בגבעון דווקא שירים אפיים היו, אין כאן לפנינו אלא הבאות בודדות, קטעים קצרים, ולא יותר. שירים אפיים שלמים אין לנו בכל היקפם של ספרי המקרא.

ואולם, אין יוצא מזה, שלא היו שירים אפיים נמצאים בישראל בתקופה המקראית, גם מחוץ לספר מלחמות ה' ולספר הישר. כשם שספרים אלה אבדו במשך הזמן, כך מי יודע כמה ספרים אחרים אבדו ולא הגיעו לידינו. כתבי המקרא אינם אלא שרידים שנשארו לנו, מעט מהרבה, יתר הפליטה של הספרות העברית הקדומה.

ולא זה בלבד, אלא אפשר להביא הוכחות רבות ושונות למציאות שירים אפיים בישראל בימי המקרא. וכדאי שנפנה להוכחות האלה את תשומת לבנו.

4. הסוג הראשון של ההוכחות האמורות כולל את הרמיזות לעניינים אפיים הנמצאות במקרא. לעתים קרובות רומזים הנביאים והמשוררים שלנו לעניין דומה למה שכתוב

1 ת ר ב י ץ, יג־יד [עיין עמ' 20 ואילך בספר זה].

2 נסיונו של א. ברונו (A. Bruno) בספרו *Das hebräische Epos*, אופסלה 1935, להראות שספרי שמואל ומלכים מהווים שני שירים אפיים, איני מתקבל על הדעת.

3 על הספרים הנ"ל עיין מאמרו של מוינקל (Mowinckel) ב־*ZAW*, סריה חדשה, 12, 1935, עמ' 130—152.

בשירים האפיים של עמי־המזרח, ומסתפקים ברמז קל, כמי שמזכיר דבר ידוע היטב לשומעי דברו. די יהיה כאן בדוגמאות אחדות, לשם בירור העניין; דוגמאות אחרות במספר רב נביא להלן.

5. כך, למשל, בישעיה נא ט—י, לאחר שמסר הנביא את היעוד האלהי על גאולת ישראל (פסוק ח: וצדקתי לעולם תהיה, וישועתי לדור דורים), הוא מתפלל אל ה׳, שיואיל להחיש את הישועה, וזה לשונו: עורי עורי לבשי עז זרוע ה׳, עורי כימי קדם, דורות עולמים, הלא את היא המחצבת רהב, מחוללת תנין? הלוא את היא המחרבת ים, מי תהום רבה, השמה מעמקי מים דרך לעבר גאולים? בחלק השני של פס׳ י, ואולי גם בחלקו הראשון, רומז הנביא לקריעת ים סוף, אבל בפס׳ ט הריהו מתכוון בלי ספק לעניין אחר, שקדה ב י מ י ק ד ם , ד ו ר ו ת ע ו ל מ י ם , בשעה שבקש הקב״ה לבראות את עולמו (בבא בתרא עד, ע״ב), כשהתמרד שר של ים, המכונה בשם ר ה ב (בבא בתרא, שם), והקב״ה הכניעו והרגו. הנביא מבקש שכשם שהראה הקב״ה את גבורתו בהכנעת רהב בתחילת בריאתו של עולם, וכשם שהראה אחר־כך את גבורתו בקריעת ים סוף, כדי לגאול את עמו משעבוד מצרים, כך יראה עוד פעם את גבורתו, כדי לגאול את עמו משעבוד בבל. הביטוי ה ל א א ת ה י א וגו׳ מורה כמובן על דבר ידוע היטב למי ששומע דברי הנביא. את ההקבלות שבשירים האפיים של הכנענים לדיכוי ״שר של ים״ וה״תנין״, וגם לביטוים מסוימים אחרים, כגון מ ח צ ב ת ועוד, נציין בהמשך דברינו.

6. דומה לזה כתוב בתהלים עד יג—טו. באותו מזמור מתלונן המשורר על גורלו המר של עמו ועל חורבן ירושלים והמקדש, ופונה בשאלה אל האלהים (פס׳ יא), למה אינו מרים את ידו להושיע את ישראל ולהכות את הצר הצורר (למה תשיב ידך וימינך), ומסיים את שאלתו בדברי תפילה (מקרב חיקך כלה). ואחר־כך הוא ממשיך ואומר: ואלהים מלכי מקדם, פועל ישועות בקרב הארץ: אתה פוררת בעזך ים, שברת ראשי תנינים על המים; אתה ריצצת ראשי לויתן, תתננו מאכל לעם לציים; אתה בקעת מעין ונחל, אתה הובשת נהרות איתן. כלומר: והנה אתה הוא שבימי־קדם הכנעת בעוזך את הים המתמרד, ואת התנינים ואת לויתן ואת הנהרות; בבקשה ממך, כפעלך אז כך הואל לפעול שוב עכשיו. גם כאן, רמזים ברורים לדבר ידוע יפה. וגם כאן הקבלות רבות, כפי מה שנראה להלן, לשירים האפיים הכנעניים, לא רק במה שנוגע לים ולתנינים, המופיעים כבר בפסוקים של ספר ישעיה שהבאתי למעלה, אלא גם במה שנוגע ללויתן ולנהרות.

7. ועוד כתוב (כדי להביא גם דוגמה שלישית) באיוב ז, יב: הים אני אם תנין כי תשים עלי משמר? מתרעם איוב על צרותיו, הבאות עליו תכופות כאילו ישקוד עליו האלהים לענותו עינוי אחר עינוי, ושואל האם דינו כדין הים המתמרד או התנין המתמרד,

שכבר שם עליהם אלהים משמר בימי־קדם וקבע להם גבול שלא יוכלו לעברו. גם כאן רמז קל לדבר ידוע, וגם כאן הקבלות לשירים אפיים של הגויים.

8. מה לנו להסיק מתוך כתובים אלה וכיוצא באלה? ראשית כל, עלינו לציין, שבוודאי אינם מתכוונים לשיריהם של אומות־העולם, וזה לשתי סיבות: א) מכיון שבדרך כלל אין לחשוב, שעלה על דעתם של נביאינו ומשוררינו להסתייע מהמיתולוגיה האלילית; ב) מכיון שבכתובים שלנו הפעולות מיוחסות לה׳, בה בשעה שבשירי־העמים הן מיוחסות לאלים שלהם. אפשר אם כן לקבוע נקודה ראשונה: שהאגדות הנידונות נמצאות היו במהדורה י ש ר א ל י ת . שנית, כשאנו שמים לב אל העובדה, שהכתובים הבאים בחשבון מתארים את המאורעות בצבעים שיריים ובביטויים שיריים, ושברובם ביטויים אלה קבועים הם, וחוזרים כצורתם בכמה וכמה כתובים שונים, כפי מה שנראה בפרטות להלן, יֵצא לנו מזה, שלא היו אותן האגדות נמסרות מפה לפה בדיבור פרוזאי פשוט ועלול להשתנות, אלא לבשו צורה שירית קבועה ומסורתית. זו היא הנקודה השניה שנוכל לקבוע: צורתן של אותן האגדות הישראליות צורה ש י ר י ת היתה. ועוד נוכל להוסיף נקודה שלישית: שצורה שירית זו היתה דווקא א פ י ת . עד שלא היתה ידועה השירה האפית הכנענית, אפשר היה לחשוב, שהכתובים המקראיים מעין אלה שהזכרנו מתכוונים היו לשירים ליריים או אפיים־ליריים[4]; אבל עכשיו, שידוע לנו שלפני זמן חיבורם של ספרי המקרא כבר נוצרה ונתפשטה בארץ כנען שירה אפית המספרת על עניינים דומים לאלה המרומזים באותם הכתובים, ובסגנון דומה, ועל־פי מסורת ספרותית דומה, רשאים נהיה לשער, שגם השירה המקבילה לזו בישראל שירה אפית היתה.

9. הוכחה שייכת לסוג אחר יש לנו באיוב לו כד. לא רק רמז לעניינים המסופרים באגדות קדומות אנו מוצאים בפסוק זה, אלא זכר ל ש י ר י ם ממש המספרים עליהן. כתוב שם: זְכֹר כי תשגיא[5] פעלו אשר שֹׁרְרוּ אנשים. ״פֹּעַל״ הריהו אחד הביטויים הרגילים לבוא בפסוקים הרומזים למסורת האפית: כבר מצאנוהו בתהלים עד יג, ועוד נמצאהו בתפילתו של חבקוק, תפילה דומה לזו שראינו בישעיה נא ט—י; ועוד, בקשר לעניינים דומים, בתהלים קמג ה (ב כ ל פ ע ל ך); וכן במשלי ח כב (מ פ ע ל י ו) . אשר למלה שֹׁרְרוּ, במקום פירושה הרגיל מלשון ר א י ה (רעיון זה יבוא אחר כך, בפס׳ כה), נדמה לי יותר לפרשה מלשון ש י ר ה . ולפי זה כך היא כוונת הפסוק: זכור את מעשיו הגדולים של האלהים, שסיפרו אותם בני אדם בשיריהם; שירים אלה משמשים עדות על גבורתו של ה׳, כשם שמשמשות עדות מקבילה ״ג ב ו ר ו ת ה ג ש מ י ם״, שעליהן מדובר

4 כך סבר גונקל (Gunkel), *Schöpfung und Chaos*, גיטינגן 1921, עמ׳ 88, 98, ועוד. הוא כתב לפני התגלית בראס־שמרה.

5 כנראה צ״ל ה ש ג י א, כפי הצעתו של טורטשינר בפירושו.

בהמשך הפרשה (על הקשר שבין שני הדברים עיין להלן, סעיף 28). הפסוק דומה לפסוק ז בשירת האזינו: זכר ימות עולם וגו׳; גם שם משמשת המלה זָכר מעין הזמנה לשים לב למה שהמסורת מספרת על מאורעות קדומים.

10. סוג שלישי של הוכחות: ביטויים שייכים לסגנון האפי, שנשתיירו בפרוזה הסיפורית שבמקרא.

זהו דבר מצוי בתולדות הספרות העולמית, שהפרוזה מתחילה להופיע אחר השירה. השירה נוצרת מתוך כח העלומים של העמים הצעירים, והפרוזה נוצרת מתוך הנסיון וההתבוננות של העמים המבוגרים. אשר לפרוזה הסיפורית, הריהי אצל עמים שונים כאילו ממשיכה את השירה האפית, בהתאם לדרישותיו החדשות של הקהל המתפתח והולך, ועדיין היא מחזיקה ביסודות אחדים של הסגנון האפי. בספרות היוונית, דרך משל, לא רק הלוגוגראפים, סופרי דברי־הימים הראשונים, אלא גם הירודוטוס, ״אבי ההיסטוריה״, משתמשים עדיין בכמה ביטויים שהיו רגילים בשירה האפית. והוא הדין, כדי להביא דוגמה אחרת, בספרות הצרפתית: ראשוני ההיסטוריונים הצרפתים, כגון ווילא־הרדוין, ממשיכים להשתמש בנוסחאות קבועות שהיו רגילות להופיע לפניהם באפוס הצרפתי.

11. והנה כשאנו מסתכלים בסגנונה של הפרוזה הסיפורית המקראית, אנו רואים בה סימנים של תהליך מעין זה. שכיחים בה ביטוים קבועים וחוזרים לעתים תכופות כנוסחאות מאובנות, מעין נכסי צאן ברזל של המסורת הספרותית; והם בעלי אופי פיוטי וחגיגי, ונבדלים בזה מהסביבה הפרוזאית שבתוכה הם נמצאים. כך, דרך משל, הביטוי וישא עיניו וירא (או וישאו עיניהם ויראו וכיו״ב), ביטוי הבא בקביעות בכל פעם שמגיד הכתוב שמי שהוא הרגיש שלפניו עומד מה שהוא או מי שהוא אחר, אפילו כשאין שום סיבה מיוחדת לנשיאת העיניים. די להזכיר מה שכתוב בלוט (בראשית יג י): וישא לוט את עיניו וירא את כל ככר הירדן (הכוונה להשקפה מלמעלה למטה) ומה שכתוב ביוסף (שם, מג כט): וישא עיניו וירא את בנימין אחיו. מה מוצאו של ביטוי פיוטי זה? גם בלי כל עדות על מציאותו בשידה האפית שקדמה להתהוות הפרוזה הסיפורית המקראית, רשאים היינו לשער, כי מן המסורת השירית הוא נבע. על אחת כמה וכמה עלינו לחשוב כך כשאנו רואים למעשה, כי דווקא ביטוי זה היה באמת רגיל וקבוע בשירה האפית הקדומה של הכנענים, בזמן אבותיה הראשונים של האומה הישראלית. בשירי העלילה שנתגלו באוגרית, בכל מקרה דומה לאלה שבהם משתמשים הכתובים שלנו בביטוי וישא עיניו וירא, בא ביטוי מקביל לזה: לפעמים בנשוא עיניו וירא (באוגריתית בנשׂא ענה ויפהן), ולפעמים, בדיוק כמו במקרא, ממש וישא עיניו וירא (באוגריתית וישׂא ענה ויען)[6].

6 עיין את הדוגמאות שהבאתי ב ת ר ב י ץ, יג, עמ׳ 200 (עיין עמ׳ 26–25 בספר זה).

ומכיון שאי אפשר לחשוב, מפני הסיבות שהזכרנו למעלה, שספרי המקרא תלויים היו בספרות האוגריתית, עלינו להניח, שגם בישראל קיימת היתה מסורת של סגנון פיוטי אפי דומה לזה שבאוגרית, וששתי הספרויות, האוגריתית והישראלית, ממשיכות היו מסורת ספרותית קדומה ביותר. ממסורת זו נבע כנראה הביטוי הנידון.

ויש עוד ביטויים אחרים ממין זה, וכדאי לציין כאן דוגמאות אחדות.

12. בשעה שמביאים המשוררים האוגריתיים את נאומי גיבוריהם, האלים או האלים למחצה, משתמשים הם באחת משתי נוסחאות קבועות, אחת יותר תגיגית, ואחת יותר פשוטה. הנוסחה התגיגית היא: וישא קולו ויקרא (באוגריתית: וישׂא גה ויצח). הצורה הפשוטה, הנהוגה ביחוד בדו־שיחות הממושכות, פותחת במלה ויען, ואחריה הנושא, שמו של הנואם, ואחריו איזה תואר או איזה כינוי לנושא, או איזו מלה נוספת, עד כדי יצידת חרוז שלם, בעל שלש או ארבע מלים מוטעמות, למשל (די להביא את התרגום העברי): ויען דנאל איש רפא, או: ותען הבתולה ענת, או: ויען אל, הרחום, טוב הלב. נוכל לשער, ששתי נוסחאות מעין אלה נהוגות היו גם במסורת האפית העברית, והשערה זו תבאר לנו את מציאות עקבותיהן של שתי הנוסחאות בסגנונה של הפרוזה הסיפורית המקראית. כמובן, הנוסחה התגיגית, שהיתה משמשת אצל הכנענים להביא את נאומיהם של האלים או של האלים למחצה, הרגילים להרים את קולם בגאוה ובגודל לבב, לא היתה יכולה לשמש לעתים כל כך תכופות בפרוזה המקראית, שגיבוריה אינם על הרוב אלא בני אדם פשוטים; ואף על פי כן ניכרים רישומיה במקרים מסוימים. ואלה הם: א) כשיש סיבה מיוחדת להדמת הקול, למשל, בשופטים ט, ז: וישא קולו ויקרא, ממש כפי הנוסחה האוגדיתית, בדיוק נמרץ (השווה גם בראשית לט טו: הרימותי קולי ואקרא, ושם פסוק יח: כהרימי קולי ואקרא); ב) כשהכוונה להרמת הקול בבכי: הביטוי וישא קולו ויבך הרייהו קבוע ושכיח עד מאד בסגנון הסיפורי של המקרא; ג) כשהנאום שייך לסוג המשלים: הביטוי וישא משלו ויאמר נמצא שבע פעמים בפרשת בלעם ופעמיים באיוב[7]. — אשר לנוסחה הפשוטה ביותר, שכיחה היא לרוב בסיפורי המקרא, ודווקא בצורה האמורה, כגון: ויען אברהם ויאמר (בראשית יח כז), ותען להם מרים (שמות טו כא), וכיוצא באלה, במקרים רבים עד מאד.

13. עוד נוסחה רגילה בשירי אוגרית, כשהם עוברים מעניין לעניין: ואחר בא פלוני. גם נוסחה זו נמצאת בסיפורי המקרא: ואחר באו משה ואהרן (שמות ה א); ואחר בא חצרון (דברי הימים־א ב כא).

7 אם היה נהוג ביטוי מיוחד למשלים גם באוגריתית או לא, אי־אפשר לנו לדעת, מכיון שעד עכשיו לא נתגלה בראס־שמרה אף קטע אחד מספרות החכמה.

14. בנוהג שבמקרא, כשמגיד הכתוב שמי שהוא עזב את מקום דירתו כדי להשתקע עם כל משפחתו במקום אחר, או לכל הפחות לגור שם זמן ממושך, רגילה לבוא נוסחה זו: ויקח פלוני (ראש המשפחה) את פלוני ואת אלמוני (בני משפחתו) ואת קניין פלוני ואת קניין אלמוני (מקנהו ובהמתו ורכושו וכיוצא בהם) וילך וגו׳. כך אנו קודאים בבראשית יא לא: ויקח תרח את אברם בנו ואת לוט בן הרן בן בנו ואת שרי כלתו אשת אברם בנו, ויצאו אתם מאור כשדים וגו׳. ושם יב ה: ויקח אברם את שרי אשתו ואת לוט בן אחיו, ואת כל רכושם אשר רכשו, ואת הנפש אשר עשו בחרן, ויצאו ללכת ארצה כנען וגו׳. וכיוצא בזה שם, לו ו, בנוגע לעשו, ושם מו ו, בנוגע לבני ישראל. וגם כשמזמינים מי שהוא להעתיק את דירתו ממקום למקום עם כל בני ביתו, משתמשים בנוסחה דומה; כתוב, למשל, בבראשית יט טו, בדברי שני המלאכים ללוט: קח את אשתך ואת שתי בנותיך הנמצאות וגו׳; ושם מה יח: וקחו את אביכם ואת בתיכם ובאו אלי. והנה גם מסורת זו נמצאת ככר בשירי אוגרית האפיים. בשעה ששולח מת, מלך שאול, דברי איום לבעל, אלהי השמים ומשיב הרוה ומוריד הגשם, ומגיד לו, שעוד מעט וימיתהו ויכריחהו לרדת שאולה עם כל מי וכל מה שיש לו, כך הוא אומר: ואתה קח את ענניך, את רוחותיך ואת מרכבותיך, עמך שבעת משרתיך ושמונת חזיריך, עמך פדרי בת אר, עמך תטלי בת רב (נשותיו של בעל), אז תתן את פניך לתוך מערת כנכני, וגו׳. ודומה לזה ניסוח דבריו של אל, אבי האלהים, כשהוא מגרש את אמתה של אשרה אשתו.

15. גם באהבה לחזרות, הבולטת בסיפורי המקרא, יש לנו סימן להמשך המסורת האפית. חיבה יתרה נודעת לחזרות בשירים האפיים, גם במזרחיים וגם במערביים, ותופעה זו קשורה בעצם טבעו של האפוס, הנועד מעיקרו לשמיעה ולא לקריאה. בני אדם הנאספים לשמוע את השירים האפיים מפיו של הזַּמָּר נהנים הנאה מיוחדת בשעה שהזמר מתחיל פיסקה ידועה להם מכבר, וחביבה מכבר על לבם; אז יותר קל להם להקשיב לקול הזמר, וכאילו להשתתף בזמרתו.

רבים ושונים זה מזה המקרים המביאים לידי חזרה בשירה האפית, וכולם מיוצגים בסיפורי המקרא. מסופר, דרך משל, על איזו פקודה ועל ביצועה. אז מתחיל המשורר ומגיד: צִוָּה פלוני את אלמוני ואמר לו: עשה כך וכך וכך. ואחר שהביא דברי המצַוֶּה הוא ממשיך: ויעש אלמוני כך וכך וכך. וכל פרטי הפעולה נשנים שוב פעם, ודווקא באותן המלים שהשתמש בהן המשורד בפעם הראשונה. במקרא מוצאים אנחנו מעין זה בפרשיות מלאכת המשכן (שמות כה—לא, לה—מ); בתחילה מסופר, שציווה ה׳ את

משה לעשות את המשכן ואת כל כליו, ופירש לו את כל פרטי העבודה, ואחר כך מסופר, שעשה משה את המלאכה, ושוב חוזרים אותם הפרטים במלואם; פרשיות שלמות נשנות כצורתן, רק בהבדל זה, שבמקום פעלי הצווי, כגון ת ע ש ה וכיוצא בו, באים פעלי הביצוע, כגון ו י ע ש וכיוצא בו. — במקרים אחרים מסופר, שמי שהוא עשה פעולה מסוימת פעמים אחדות, או שאנשים שונים עשו זה אחר זה אותה פעולה עצמה, או שאיזה דבר קרה פעמים אחדות זו אחר זו; אז העניין שחזר ונשנה מתואר במלים שוות בכל פעם. וכך אנו מוצאים במקרא, בקרבנות הנשיאים (במדבר ז יב—פג) וברשימת הדורות שמאדם ועד נח (בראשית ה) ומנח ועד אברהם (בראשית יא י—לב).

כשאין העניין כל כך טכני כמו במלאכת המשכן או בקרבנות הנשיאים או בגיניאלוגיות, ולפיכך אינו טעון דייקנות יתרה בפרטים, אין החזרות שבפרוזה שוות ממש מלה במלה. הפרוזה נועדה לקריאה יותר מאשר לשמיעה, והקורא אינו נכסף, כמו שנכסף המאזין, לדברים ידועים לו מכבר בעל פה. אדרבה, חזרת הדברים כצורתם תוכל לפעמים להיות לו למשא. לפיכך נוטה הפרוזה, בטוב טעם אמנותי, לשנות את הביטויים, או לקצרם, או לשנות את סדרם, כשהיא חוזרת על איזה עניין. כך, למשל, כשמסופר על מסירת דברים על ידי משולח. בשירה האפית באים תחילה דברי המשלח כשהוא מצווה את משולחו, ואחר כך דברי המשולח, כשהוא מגיד את העניין למי שאליו נשלח, ושווים אלה לאלה מלה במלה. והוא הדין כשמספרים תחילה על איזה מעשה שקרה ואחר כך מביאים דבריו של מי שהגיד אותו המעשה, או כשמספרים שמי שהוא ניבא או התפלל שיארע איזה דבר, ואחר כך מגידים שכך אירע באמת. במקרים שכאלה רגילה השירה האפית להזור בדיוק על המלים הראשונות פעם שניה, והפרוזה המקראית רגילה להכניס בהן שינויים. בטיפור על עבדו זקן ביתו של אברהם ועל פגישתו עם רבקה (בראשית כד) חוזר הכתוב על עניין אחד ארבע פעמים, והביטויים משתנים בכל פעם: מסופר בתחילה איך התפלל העבד לה׳, שיתן לו אות (פס׳ יב—יד), ואחר כך איך האות ניתן לו (פס׳ יז—כא), ואחר כך איך הוא סיפר למשפחתה של רבקה על תפילתו (פס׳ מב—מד) ועל נתינת האות (פס׳ מה—מו). ודומה לזו פרשת חלומותיו של פרעה (שם, מא, א—ז, יז—כד). אבל עיקר שיטת החזרה במקומו עומד.

מין מיוחד של חזרות, מצוי לרוב בשירה האפית, הוא זה, שלא רק בתוך תחומו של שיר אחד, אלא בכל היקף ספרותו האפית של עם מסוים, המעשים הרגילים של החיים היום־יומיים והפעולות החוזרות, כגון סעודות, קרבנות, דו־קרבות, וכיוצא באלה, מתוארים בצורה שווה, לפי סכימה קבועה מראש במסורת. על פי השפעתה של שיטה זו יכולים אנו לבאר לנו כמה תופעות מתאימות לה בסיפורי המקרא: למשל, בתוך ספר אחד, דמיון הביטויים בנימוקים הניתנים לפרידת אברהם מלוט (בראשית

יג ו) ולפרידת יעקב מעשו (שם לו יז). ובשני ספרים שונים ההקבלות המרובות והמפתיעות שבין מעשה שני המלאכים בסדום (שם, יט) ובין מעשה פילגש בגבעה (שופטים יט).

16. מלבד היסודות המורים על המשך המסורת המיוחדת לשירה האפית יש בספרותנו הסיפורית המקראית מגה שיורה בדרך כלל על תקדימים שיריים. וגם זה חשוב לענייננו, שהרי, מכיון שהנושא הוא סיפורי, אותם התקדימים יהיו בהכרח אפיים. לפעמים מוצאים אנו פה ושם בתוך הסיפורים הפרוזאיים ביטויים פיוטיים, כגון חיתו ארץ (בראשית א כד), בצד הצירוף הפרוזאי חית הארץ (שם פס׳ כה ו־ל); ולפעמים אנו נפגשים בפסוקים שלמים בנויים לפי קצב שירי, כגון פס׳ כז באותו הפרק הראשון של ספר בראשית, הכולל שלש צלעות מרובעות: ויברא את האדם בצלמו, בצלם אלהים ברא אתו, זכר ונקבה ברא אותם; או, בפרשת המבול: נבקעו כל מעינות תהום רבה, וארבות השמים נפתחו (שם ז יא). סימן למהדורות פיוסיות שקדמו לפרשיות שלנו, ושיסודות אחדים מהן נתקבלו בתיאורה הפרוזאי של התורה.

ב. האפוס על מרד הים: נסיון של דיקונסטרוקציה

17. כדאי שננסה לתאר לנו את תכנו, ובמידת האפשרות גם את צורתו, של אחד השירים האפיים העבריים שאבדו במשך הזמן. כשאני אומר את צורתו, אינני מתכוון, כמובן, לפיסקות שלמות, ואף לא לפסוקים שלמים, כי את ניסוחו של פסוק שלם לא נוכל לקבוע שוב אלא במקרים יוצאים מהכלל, כגון אלה שציינתי בסעיף הקודם. אני מתכוון למלים מסוימות ולצרופי מלים מסוימים: כשנמצא, שלשם הבעת איזה מושג משמש תמיד ביטוי אחד קבוע בכל המקורות העומדים לרשותנו או ברובם, יַצָא לנו מזה, שאותו הביטוי שייך למסורת הרגילה, וקרוב יהיה לשער, שהיה נמצא גם בשירים הקדומים ביותר.

18. מן הראוי שנבחר לנושא נסיוננו זה את העלילה המספרת על שר של ים, כי אשר לעלילה זו יש בידינו חומר במידה מרובה.

19. חומר זה נובע מארבעה סוגי מקורות, ואלה הם, לפי סדרם הכרונולוגי:

א. מה שמסופר בשירי אומות העולם על עניינים דומים לענייננו. בצורות שונות היו עמי המזרח הקדמון מרבים לספר על מלחמתו של אחד מגדולי האלים באלהותו של ים. הסיפור הבבלי הידוע על מלחמתו של מרדוך בתִאָמַת אינו אלא דוגמה אחת מתוך שורה שלמה של סיפורים דומים. הקרוב ביותר לענייננו הריהו זה שבכתבי אוגרית, המגיד על בעל אלהי השמים שנלחם עם מֹת אלהי שאול ועם בעלי בריתו, שרו של ים (זבל ים) ושופטו של נהר (תפט נהר), והיכה אותם והכריח אותם להכירו כמלך.

ב. הרמזים לענייננו הנמצאים בספרי המקרא (מעין אלה שהזכרנו למעלה, סעיפים 5 — 7), והמעידים על מציאות שיר אפי על עניין זה בישראל. מובן מאליו, שיש הבדל עצום בין אגדותיהם של העמים ובין אגדותיהם של ישראל. רוחו של עם ישראל הטביעה את חותמה המובהק על החומר המסורתי הנפוץ בארצות המזרח, ושינתה אותו לפי אופיה היא. לפיכך לא הרי שיר עברי על נושא מסוים כהרי שיר בבלי או שיר כנעני על נושא דומה לו. הסכסוכים והקרבות בין האלים, המהווים חלק יסודי בשירי העמים, לא היו יכולים לתפוס מקום כל שהוא בשירתו של עם ישראל, שאינו מכיר אלא אל אחד. מצד אחר, אין המסורות העממיות עשויות להיבטל מן העולם בהחלט, ובהשתנות התנאים עלולות הן לשנות את צורתן, לפשוט צורה וללבוש צורה, ולשמור בכל זאת, ודווקא על ידי זאת, על קיומו של חלק חשוב מתכנן. כך קרה גם בעניין הנידון. אמנם לא היו עוד מספרים בישראל על שני אלים נלחמים זה בזה, אבל מספרים היו בכל אופן על אחד מהנבראים, הים הגדול, שמרד בבוראו, או על איזה מין של מלאך רע, שניסה, ולא הצליח, להתנגד לרצונו של אלהי העולם. בתולדות הדתות, זהו כרגיל גורלם של האלים שעבר זמנם ואינם נחשבים עוד כאלים, שהם יורדים לדרגה של מלאכים רעים או שדים. וירידה זו של אלהות הים לדרגה של שד או של עבד המורד ברבו היא שאיפשרה לנביאי ישראל ולמשוררי ישראל להכניס לנאומיהם ולשיריהם יסודות לקוחים מאוצר המסורת הקדומה על התנגדותם לאל העליון. הם השתמשו באותם היסודות או כשרצו להביא הוכחה על גבורתו של הקב״ה, או כשהזכירו את הים המתמרד ואת בעלי בריתו כסמלים לאויבי ה׳ ולאויבי ישראל, כפי מה שנראה בפרטות להלן.

ג. הרמזים שבספרים הגנוזים ובספרי הברית החדשה. כתוב למשל בספר בן־סירא מג כג (כז): מחשבתו תשיק רבה, ויט בתהום איים. בלי ספק, כפי שמוכיח התרגום היווני, יש לגרוס תשקיט במקום תשיק, ובמקום ויט יש לגרוס ויטע. רבה כינוי לתהום (עיין להלן, סעיף 21, ג), ואולי יש לגרוס רהב, כפי שהציע סמֶנד. ובתפילת מנשה, פס׳ ג, כתוב: אשר אסרת את הים במאמרך, אשר סגרת את תהום, וחתמת אותה בשמך הנורא והנכבד. וכיוצא בזה — כדי להביא עוד דוגמה — כתוב בחזון יחנן כ ג: וישליכהו (את התנין) אל תהום, ויסגור ויחתום עליו.

ד. האגדות המאוחרות הבאות בספרות התלמודית והמדרשית ובספרות הקבלה, שנשתמר בהן זכר למסורת העתיקה על העניין הנידון. באגדות רבותינו אנו מוצאים לא רק רמזים בלבד, אלא ממש סיפורי דברים, ואם גם בקיצור נמרץ ובלי תיאור פרטים. הן מספרות לנו, למשל, כי ״בשעה שברא הקב״ה את הים, היה [הים] מרחיב והולך, עד שגער בו הקב״ה ויבשו״ (חגיגה יב, ע״א), או כי ״בשעה שבקש הקב״ה לבראות את העולם אמר לו לשר של ים: פתח פיך ובלע את כל מימות שבעולם (רש״י: כדי

שתראה היבשה); אמר לפניו: רבונו של עולם, די שאעמוד בשלי; מיד בעט בו והרגו, שנאמר (איוב כו יא): בכחו רגע הים ובתבונתו מחץ רהב״ (בבא בתרא עד, ע״ב). ובמקום אחר מגידים לנו חז״ל, כי כשאמר הקב״ה ותראה היבשה, אמרו המים: הרי העולם אנו מלאים ועד עכשיו צר לנו; להיכן אנו הולכים? יהי שמו מבורך בעט באוקיינוס והרגו, שנאמר בכחו רגע הים ובתבונתו מחץ רהב, ואין מחץ אלא לשון הריגה, שנאמר (שופטים ה כו): ומחצה וחלפה רקתו... לכך נקרא אוקיינוס ים המות (שמות רבא טו כב). ועוד אגדות אחדות מעין אלה נראה להלן. כמובן, לא כל החומר הנמצא בספרותנו שלאחר המקרא, על זה ועל כיוצא בזה, יוכל לבוא בחשבון לשם הריקונסטרוקציה שלנו[8], כי במקצתו אינו אלא פרי התפתחות מאוחרת, או דרש שדרשו חז״ל על הכתובים המקראיים, אבל במקצתו נשתמרו בלי ספק יסודות קדומים שנשארו בזכרונו של העם גם לאחר שטבעו השירים המקוריים בתהום הנשיה. וביסודות אלה נוכל להשתמש לשם מחקרנו.

20. את מוצאה של אותה מסורת יש לחפש, כנראה, בתופעה טבעית. הים מסתער בהתמדה על החוף כאילו ירצה להתפרץ על היבשה ולבלוע אותה, ואולם כל מאמציו לשוא, ואין בכחו לעבור על הגבול שנקבע לו; כחו האדיר נתקל בכח אדיר ממנו, ומוכרח הוא להיכנע בפניו. כמובן, עלולה היתה תופעה זו לעשות רושם עמוק בנשמתם של בני אדם ולעורר את דמיונם. משוררי האומות רקמו על יסודה סיפורי פלאים על מלחמות אדירות בין האלים: משוררי ישראל סיפרו, ששר של ים, המתגאה בכחו העצום, לא הסתפק בחלקו שקבע לו אדון העולם, והתנשא כדי לכבוש את כל העולם כולו, אבל האלהים הכניעו והמיתו, והכריח את גלי הים לשקוט ולעמוד בתוך הגבול שניתן להם כפי רצונו. זה היה, כנראה, תכנו העיקרי של השיר הקדום: עכשיו נעבור אל הפרטים שלו.

21. מי הם המתמרדים ומה שמותיהם.

א. רהב, שר של ים. ישעיה נא ט: הלוא אַתְּ היא המחצבת רהב, מחוללת תנין; תהלים פט יא: אתה דכאת כחלל רהב; איוב ט יג: אלוה לא ישיב אפו, תחתיו שחתו עוזרי רהב; איוב כו יב: בכחו רגע הים, ובתבונתו מחץ רהב. — על רהב ככינוי למצרים עיין להלן, סעיף 44. — בבא בתרא עד, ע״ב: אמר ר׳ יצחק: שמע מינה (מאיוב כו יב) שרו של ים רהב שמו. — אשר לכינוי שרו של ים, די להזכיר, כי כבר היו משתמשים בו המשוררים הכנענים, בצורת זבל ים (עיין למעלה, סעיף 19, א).

8 על כל החומר הזה עיין בפרטות בספרו של גינצברג (Ginzberg) על אגדות היהודים, כרך א, עמ׳ 14–15, 18, וכרך ה, עמ׳ 17–18, הערות 50–52, ועמ׳ 26–27, הערות 72–73.

ב. תהום, כינוי פיוטי לים המתמרד. ישעיה נא י: הלוא את היא המחרבת ים, מי תהום רבה; חבקוק ג ט, בתיאור המרד: נתן תהום קולו; תהלים עז יז, ברמז להכנעת המרד: ראוך מים, אלהים, ראוך מים יחילו, אף ירגזו תהמות; ועוד ועוד. כידוע, המלה תהום מקבילה בדיוק מבחינה בלשנית לאכדית תְּאָמַת, שמה של אֵלַת הים הנלחמת עם מרדוך במיתוס הבבלי. בישראל הפכה הדמות המיתולוגית למושג פיסיקלי. — נרדפים לתהום: צולה, מצולה, מצולות; עיין הפסוקים שנביא בסעיפים 23, 36, 44.

ג. תואר קבוע לתהום: רבה. תואר זה קבוע במסורת הספרותית, ובוודאי שייך היה כבר לאוצר המלים של השיר הקדום. בראשית ז יא: נבקעו כל מעינות תהום רבה; ישעיה נא ט: מי תהום רבה; עמוס ז, ד: ותאכל את תהום רבה; תהלים לו ז: משפטיך תהום רבה; שם עח טו: וישק כתהמות רבה. בספר בן־סירא מג כג, אם הגירסה נכונה, באה המלה רבה לבדה במקום תהום.

ד. מים רבים, מים אדירים. עוד כינויים לים המתמרד, שכנראה נמצאים היו כבר בשיר הקדום. ישעיה יז יג (ממשיל את העמים אויבי ה׳ לים המתמרד): לְאֻמים כשאון מים רבים ישאון; ירמיה נא נה (שוב אותו המשל): והמו גליהם כמים רבים; יחזקאל כו יט: בהעלות עליך את תהום, וכסוך המים הרבים; חבקוק ג טו (בתיאור הכנעת המרד): דרכת בים סוסיך, חמר מים רבים; תהלים כט ג (מזמור זה, וגם שני המזמורים שנביא אחריו, קשורים בענייננו): אל הכבוד הרעים, ה׳ על מים רבים; שם עז כ: בים דרכך, ושבילין במים רבים; שם צג ד: מקולות מים רבים, אדירים משברי ים, אדיר במרום ה׳ (השווה גם יחזקאל מג ב). אולי אפשר להוסיף גם את הביטוי מים כבירים (ישעיה יז יב).

ה. בצדו של הים, מתמרדים גם הנהרות (אין הכוונה לנהרות שביבשה, אלא לזרמי המים שבים). בשירה האוגריתית, כפי מה שהזכרנו למעלה, יחד עם שר של ים נלחם שופט של נהר. במקרא: נחום א, ד: גוער בים ויבשהו, וכל הנהרות החריב; חבקוק ג, ח: הבנהרים חרה ה׳, אם בנהרים אפך, אם בים עברתך, ואחר כך בפסוק ט: נהרות תבקע ארץ; תהלים עד יג–טו: אתה פוררת בעזך ים... אתה הובשת נהרות איתן; שם צג ג: נשאו נהרות, ה׳, נשאו נהרות קולם, ישאו נהרות דכים (והים נזכר בפסוק שאחר זה). עיין גם ישעיה יט ח, מד כז; איוב יד יא, ועוד.

22. זמן ההתקוממות: בתחילת ימי העולם. כך אנו קוראים בפסוקים קשורים בענייננו. ישעיה נא ט: כימי קדם, דורות עולמים; תהלים עד יג: ואלהים מלכי מקדם; שם עז יב: כי אזכרה מקדם פלאך; שם קד (בתיאור מעשה בראשית):

תהום כלבוש כסיתו וגו׳. וכן באגדות חז״ל: חגיגה יב, ע״א: בשעה שברא הקב״ה את הים; בבא בתרא עד, ע״ב: בשעה שבקש הקב״ה לבראות את עולמו; ועיין שמות רבא טו כב, פרקי דר׳ אליעזר ה, ועוד ועוד, בקשר למעשה בראשית. — לפי ספר היצירה של הבבלים, ברא מרדוך את העולם בגוויתה של תאמת אחר שהרגה.

23. מי הים והנהרות התגאו, כדי לכסות את כל הארץ. השורש גאה רגיל לבוא בתיאור המים המתמרדים, ורשאים אנחנו לשער, שכבר היה משמש בשירים הקדומים: תהלים מו ד: ירעשו הרים בגאותו (של הים); שם פט ט: אתה מושל בגאות הים; איוב לח יא: ופא (ופה ק׳) ישית בגאון גליך. וכן גם בדברי חז״ל. למשל, פרקי דר׳ אליעזר ה: מיד נתגאו המים וכו׳. על הרשעים הנמשלים לים, עיין זכריה י יא: ועבר בים צרה והכה בים גלים, והובישו כל מצולות יאור, והורד גאון אשור וגו׳. וכן כמה פעמים על הרשעים בכלל. וכשבא הכתוב לרמוז לעליונותו של ה׳ על הים המורד בו, משתמש בשורש גאה, כאילו להגיד, שאמנם גאה הים, אבל האלהים גאה עוד יותר ממנו. כשם שכתוב בתהלים צג ד: אדיר במרום ה׳, בניגוד למים אדירים, כך כתוב בפסוק הראשון של אותו המזמור ה׳ מלך גאות לבש. וכן באיוב לז ד: ירעם בקול גאונו. וכיוצא בזה במקומות אחרים. ושירת הים, המשמיעה בכמה מפסוקיה, בקשר לקריעת ים סוף, מעין הד של השירים הקדומים על הכנעת הים לפני האלהים, מדגשת וחוזרת ומדגשת לשון גאה: אשירה לה׳ כי גאה גאה (פסוק א); וברב גאונך תהרס קמיך (פסוק ז), ובדברי מרים (שם פסוק כא): שירו לה׳ כי גאה גאה. — על כוונתם של מי הים לכסות את כל הארץ עיין להלן, סעיף 37.

24. גלי הים המו, והשמיעו שאון, ונתנו את קולם, ונשאו את קולם ואת דכים. גם זה, כנראה, היה מסופר, ודווקא בביטויים אלה, באפוס הקדום. ישעיה יז יב—יג (אויבי ה׳ נמשלים שם לים המתמרד): הוי המון עמים רבים כהמות ימים יהמיון, ושאון לאמים כשאון מים כבירים ישאון; לאמים כשאון מים רבים ישאון וגו׳; שם נא טו: רגע הים ויהמו גליו; ירמיה ה כב: ויתגעשו ולא יוכלו, והמו גליו ולא יעברנהו; שם לא לה: רגע הים ויהמו גליו; שם נא נה: והמו גליהם כמים רבים, נתן שאון קולם; חבקוק ג, ט: נתן תהום קולו; תהלים מו ד: יהמו יחמרו מימיו (של הים); שם פסוק ז (על הגוים הנמשלים לים): המו גוים; שם סה ח: משביח שאון ימים, שאון גליהם והמון לאמים; שם צג ג: נשאו נהרות, ה׳, נשאו נהרות קולם, ישאו נהרות דכים וגו׳. ועוד עיין ירמיה ו כג, נ מב. — אשר למלה דכים, כדאי לציין, שאולי אפשר לפרשה על סמך מלה הבאה בשירי אוגרית להורות על גאותם של אויבי אל השמים[9].—

9 תרביץ, יג, עמ׳ 212 [עיין עמ׳ 42 בספר זה].

גלי הים וגאותם תופסים מקום חשוב גם באגדות חז״ל על ענייננו; עיין, למשל, בבא בתרא עג, ע״א: ורמי ליה גלא קלא לחבריה וכו׳. — גם בנוגע לנתינת קול באה בכמה כתובים ההדגשה, שאמנם משמיעים המים קול אדיר, אבל הקב״ה משמיע עליהם קול עוד יותר אדיר מקולם (עיין להלן, סעיף 30).

25. עוזרים היו להם לים ולנהרות המתמרדים. תהלים פט יא: אתה דכאת כחלל רהב, בזרוע עזך פזרת אויבין (בריבוי, וכבר לשון פיזור סימן לרוב האויבים); איוב ט יג: תחתיו שחחו עוזרי רהב. כדאי להזכיר עוזריה של תאמת במיתוס הבבלי.

26. מי היו העוזרים: לויתן נחש בריח, לויתן נחש עקלתון, תנין או תניניים. בשירה האוגריתית, בעל בריתם הראשי של הים והנהר הוא מֹת מלך שאול, ועוד נזכרים עוזרים רבים שלהם, ובין השאר: לויתן נחש בריח (באוגריתית: לתן בתן ברח), נחש עקלתון (בתן עקלתן), העריץ בעל שבעת ראשים (שליט דשבעת ראשם), והתנין (תנן). — במקרא: ישעיה כז א (חידוש הפעולה בעתיד): ביום ההוא יפקד ה׳ בחרבו הקשה והגדולה והחזקה על לויתן נחש ברח ועל לויתן נחש עקלתון והרג את התנין אשר בים; שם נא ט: הלוא את היא המחצבת רהב, מחוללת תנין; תהלים מד כ: כי דכיתנו במקום תנים (כנראה לא ריבוי מ־תַּן, אלא שווה לתנין; השווה תהלים פט י: אתה דכאת כחלל רהב); שם עד יג—יד: אתה פוררת בעזך ים, שברת ראשי תנינים על המים, אתה רצצת ראשי לויתן וגו׳ (המלה ראשי בריבוי מורה על זה, שהיו לו לוויתן ראשים רבים, כאותה המפלצת בעלת שבעת ראשים הנזכרת בכתבי אוגרית); איוב ז יב: הים אני אם תנין כי תשים עלי משמר; שם כו יג: ברוחו שמים שפרה, חוללה ידו נחש ברח. ועיין עוד ישעיה מג יד, ירמיה נא לד, ועמוס ט ג. — על לויתן באיוב מ—מא, על תנין כסמל למצרים ביחזקאל כט ולב, ועל האגדות השייכות ללויתן, לתנינים ולנחש בגנוזים ובספרי הברית החדשה ובספרות חז״ל ובספרות הקבלה אין מן הצורך להאריך כאן את הדבור. די לרמוז לזה, שהמסורת על הריגת לויתן בידי הקב״ה ועל כיוצא בזה נשארה קיימת בתוך העם והשתקפה בפנים שונות בספרות המאוחרת. — גם למֹת מלך שאול, התופס לפי האגדה האוגריתית מקום בראש בין אויבי הבעל, היתה כנראה איזה תקבולת בשירה הישראלית: מָוֶת, שר של שאול, מופיע היה אף הוא, עד כמה שיש לשער, בין המתקוממים נגד ה׳. אם בא זכרו דווקא בשיר המספר על מרד הים או באיזה שיר אחר, אי־אפשר לקבוע; בכל אופן רשאים אנחנו לחשוב, על סמך הכתובים[10]

10 ציינתי אותם ב־ידיעות החברה העברית לחקירת א״י ועתיקותיה, ט, עמ׳ 48—49 [עיין עמ׳ 224—225 בספר זה].

שהבאתי בפרטות במקום אחר, שגם בנוגע לדמות זו היתה השירה הישראלית ממשיכה בצורה מתאימה לרוחה, את המסורת הכנענית הקדומה.

27. חרה אפו של ה׳ במורדים. מושג זה מצוי היה בלי ספק באפוס הקדום, כפי שיוצא מכמה רמזים מקראיים. ישעיה סו טו (על הרשעים הנמשלים לים כאמור): להשיב בחמה אפו, וגערתו בלהבי אש; נחום א ד: גוער בים ויבשהו; זכריה ג, ב: יגער ה׳ בך השטן וגו׳ (השטן סמל לאויבי ישראל); תהלים ט ו: גערת גוים אבדת רשע; שם יח טז: ויראו אפיקי מים (כלומר, שנתפזרו המים ונראתה קרקעית הים; בשמואל־ב כב טז: אפיקי ים) מגערתך ה׳ וגו׳ (בשמואל־ב: בגערת ה׳); שם סח לא: גער חית קנה; שם עו ז: מגערתך אלהי יעקב נרדם ורכב וסוס; שם קד ז: מן גערתך ינוסון (מי תהום), מן קול רעמך יחפזון; שם קו ט: ויגער בים סוף ויחרב; שם קיט, כא: גערת זדים ארורים; איוב כו יא: עמודי שמים ירופפו, ויתמהו מגערתו. וכן גם בדברי רבותינו בנוגע למי הים: עיין, למשל, חגיגה יב ע־א: עד שגער בו הקב״ה וייבשו; פרקי דר׳ אליעזר, ה: עד שגער בהן הקב״ה וכבשן ונתנן תחת כפות רגליו.

30. קולו של ה׳ הנשמע ברעם התגבר על קולם של מי הים. תהלים כט ג: קול ה׳ על המים, אל הכבוד הרעים, ה׳ על מים רבים. שבע פעמים נזכר באותו המזמור קול ה׳, כאילו להגיד, כי קולו של ה׳ חזק פי שבעה מקולות מים דבים. ועוד כתוב: שמואל־ב כב יד: ירעם מן שמים ה׳, ועליון יתן קולו; חבקוק ג י: נתן תהום קולו, רום ידיהו נשא (ידיהו־קולו, לפי פירושו של גינזברג); תהלים יח יד: וירעם בשמים ה׳, ועליון יתן קולו; שם מו ז: נתן (ה׳) בקולו; שם סח לד: לרוכב בשמי שמי קדם, הן יתן בקולו קול עז; שם עז יח—יט: קול נתנו שחקים... קול רעמך בגלגל; איוב לז ד: אחריו ישאג קול, ירעם בקול גאונו, ולא יעקבם כי ישמע קולו, ירעם אל בקולו נפלאות; ועוד ועוד.

31. המורדים חלו ורגזו ונסו לקול גערת ה׳. ישעיה יז יג: וגער בו ונס ממרחק; ירמיה ה כב: אם מפני לא תחילו, אשר שמתי חול גבול לים וגו׳; חבקוק ג י: ראוך יחילו הרים (אולי צ״ל: מים) וגו׳; תהלים עז יז־יט: ראוך מים, אלהים, ראוך מים יחילו, אף ירגזו תהומות... קול רעמך בגלגל... רגזה ותרעש הארץ; שם קד ז: מן גערתך ינוסון, מן קול רעמך יחפזון. ועוד עיין, בנוגע לפעלים חיל ורגז במקומות קשורים לענייננו: שמואל־ב כב ח: מוסדות השמים ירגזו ויתגעשו כי חרה לו; תהלים יח ח: ומוסדי הרים ירגזו ויתגעשו כי חרה לו; שם כט ח: קול ה׳ יחיל מדבר, יחיל ה׳ מדבר קדש; שם מח ז: רעדה אחזתם שם, חיל כיולדה; והשווה מה שנגיד להלן, בסעיף 44, בנוגע לפסוק יד בשירת הים.

32. הנלחם במורדים בכלי נשקו. נזכרים כלי נשק שונים: חרב, חנית, מטה, קשת וחצים (רמז לברקים). ישעיה כז א: ביום ההוא יפקוד ה׳ בחרבו הקשה

11 תרביץ, יב, עמ׳ 1–27 [עיין עמ׳ 167–199 בספר זה].

12 ואם גם בכיוון שונה: לוח III AB, 28.

למי הים המורדים בו, או לרשעים אויביו או אויבי ישראל, הנמשלים למי הים המורדים. ישעיה יז יג: וגער בו ונס ממרחק (המשל לים בפסוק הקודם ובראש פסוק זה); שם נ ב: הן בגערתי אחריב ים; שם סו טו: להשיב בחמה אפו, וגערתו בלהבי אש; נחום א ד: גוער בים ויבשהו; זכריה ג, ב: יגער ה׳ בך השטן וגו׳ (השטן סמל לאויבי ישראל); תהלים ט ו: גערת גוים אבדת רשע; שם יח טז: ויראו אפיקי מים (כלומר, שנתפזרו המים ונראתה קרקעית הים; בשמואל־ב כב טז: אפיקי ים) מגערתך ה׳ וגו׳ (בשמואל־ב: בגערת ה׳); שם סח לא: גער חית קנה; שם עו ז: מגערתך אלהי יעקב נרדם ורכב וסוס; שם קד ז: מן גערתך ינוסון (מי תהום), מן קול רעמך יחפזון; שם קו ט: ויגער בים סוף ויחרב; שם קיט, כא: גערת זדים אדורים; איוב כו יא: עמודי שמים ירופפו, ויתמהו מגערתו. וכן גם בדברי רבותינו בנוגע למי הים: עיין, למשל, חגיגה יב ע־א: עד שגער בו הקב״ה וייבשו; פרקי דר׳ אליעזר, ה: עד שגער בהן הקב״ה וכבשן ונתנן תחת כפות רגליו.

30. קולו של ה׳ הנשמע ברעם התגבר על קולם של מי הים. תהלים כט ג: קול ה׳ על המים, אל הכבוד הרעים, ה׳ על מים רבים. שבע פעמים נזכר באותו המזמור קול ה׳, כאילו להגיד, כי קולו של ה׳ חזק פי שבעה מקולות מים דבים. ועוד כתוב: שמואל־ב כב יד: ירעם מן שמים ה׳, ועליון יתן קולו; חבקוק ג י: נתן תהום קולו, רום ידיהו נשא (ידיהו־קולו, לפי פירושו של גינזברג); תהלים יח יד: וירעם בשמים ה׳, ועליון יתן קולו; שם מו ז: נתן (ה׳) בקולו; שם סח לד: לרוכב בשמי שמי קדם, הן יתן בקולו קול עז; שם עז יח—יט: קול נתנו שחקים... קול רעמך בגלגל; איוב לז ד: אחריו ישאג קול, ירעם בקול גאונו, ולא יעקבם כי ישמע קולו, ירעם אל בקולו נפלאות; ועוד ועוד.

31. המורדים חלו ורגזו ונסו לקול גערת ה׳. ישעיה יז יג: וגער בו ונס ממרחק; ירמיה ה כב: אם מפני לא תחילו, אשר שמתי חול גבול לים וגו׳; חבקוק ג י: ראוך יחילו הרים (אולי צ״ל: מים) וגו׳; תהלים עז יז־יט: ראוך מים, אלהים, ראוך מים יחילו, אף ירגזו תהומות... קול רעמך בגלגל... רגזה ותרעש הארץ; שם קד ז: מן גערתך ינוסון, מן קול רעמך יחפזון. ועוד עיין, בנוגע לפעלים חיל ורגז במקומות קשורים לענייננו: שמואל־ב כב ח: מוסדות השמים ירגזו ויתגעשו כי חרה לו; תהלים יח ח: ומוסדי הרים ירגזו ויתגעשו כי חרה לו; שם כט ח: קול ה׳ יחיל מדבר, יחיל ה׳ מדבר קדש; שם מח ז: רעדה אחזתם שם, חיל כיולדה; והשווה מה שנגיד להלן, בסעיף 44, בנוגע לפסוק יד בשירת הים.

32. הנלחם במורדים בכלי נשקו. נזכרים כלי נשק שונים: חרב, חנית, מטה, קשת וחצים (רמז לברקים). ישעיה כז א: ביום ההוא יפקוד ה׳ בחרבו הקשה

והגדולה והחזקה על לויתן נחש ברח וגו׳; חבקוק ג ט: עריה תעור קשתך; שם פסוק יא: לאור חציך יהלכו, לנגה ברק חניתך; שם פסוק יד: נקבת במטיו (אולי צ״ל במטך) ראש פרזיו; תהלים עז יח: אף חצציך יתהלכו.

32א. ה׳ שם מחסום בפיו של לויתן ושחק בו. איוב מ כה—כו (כוונת השאלה הריהי זו: האם תוכל לעשות מה שאני עשיתי?): תמשך לויתן בחכה, ובחבל תשקיע לשונו, התשים אגמון באפו, ובחוח תקב לחיו? בשירה האוגריתית מסופר על ענת, אחותו של בעל, ששמה מחסום בפיו של תנין[13]. ובספר חנוך האתיופי, פ סז: ידחפהו (את הים) לאחוריו במתג. ועוד יש להזכיר כאן את הפסוקים בתפילת מנשה ובחזון יחנן שהבאנו למעלה, בסעיף 19 ג, ושיש בהם זכר לסגירה ולחתימה של הים ושל התנין. — איוב שם, פסוק כט: התשחק בו (בלויתן) כצפור; תהלים קד כו: לויתן זה יצרת לשחק בו. בוודאי גובעים שני פסוקים אלה ממקור משותף.

32ב. ה׳ התיר, כלומר הקפיץ, את המפלצות לתוך הים. בסוף עלילת בעל מסופר על אחד מעוזריו של בעל, שהתיר (ויתר), כלומר: הקפיץ (מלשון לנתר בהן על הארץ, ויקרא יא כא) לתוך הים את הנחש ואת התנין[14]. ונדמה לי, שביטוי מסורתי זה משתקף בתפילתו של חבקוק, המתארת את פורענותם של הרשעים בצבעים לקוחים מהמסורת על הכנעת הים, כשהוא אומר (ג ו): ראה ויתר גוים. עניין דומה מאד לזה שבשירה האוגריתית נמצא עדיין בחזון יוחנן כ, ג, המדבר על מלאך מן השמים שהשליך את התנין לתוך הים.

33. זרוע עזו של ה׳ הכתה את המורדים. הביטויים זרוע ה׳ וזרוע עזו היו כנראה נמצאים גם הם באפוס הקדום. ישעיה נא ט: עורי עורי לבשי עז, זרוע ה׳... הלוא את היא המחצבת רהב וגו׳; תהלים פט יא: אתה דכאת כחלל רהב, בזרוע עזך פזרת אויביך; שם, פסוק יד: לך זרוע עם גבורה, תעוז ידך תרום ימינך. כמובן אפשר לחשוב, כי גם המלים ידו וימין הבאות בפסוק זה משמשות היו אף הן בשיר הקדום (באיוב כו יג: חוללה ידו נחש ברח), אבל הן מלים רגילות בלשון, ואינן בולטות כקשר זרוע עם עוז, ולפיכך אין כדאי לעמוד עליהן בפרטות.

34. ה׳ מחץ, החציב, חולל, כלה, הצמית, את רהב ואת עוזריו. כל הפעלים האלה היו שייכים, כנראה, לאוצר המלים של השיר הקדום. לא זו בלבד, שהם רגילים לבוא בכתובים המקראיים הקשורים בעניין זה, אלא שכמעט כולם (מחץ, חצב, כלה, צמת), באים כבר בשירה האוגריתית להורות על הריגת אויביו של בעל

13 לוח AB V, ד, 37.

14 לוח AB I, ו, 50–52. (ארש שם הוא הנחש, בעל הארס).

בידיו או בידי עוזריו. במקרא בא הפועל מחץ ט״ו פעמים, ומהן י״ב בעניין השמדת רהב, או בכלל בעניין השמדת הרשעים אויבי ה׳ ואויבי עם ה׳ ובחיריו. כך כתוב, למשל, באיוב כו יב: ובתבונתו מחץ רהב; וכך בתהלים סח כב: אך אלהים ימחץ ראש אויביו; ובחבקוק ג יג: מחצת ראש מבית רשע. וכיוצא בזה אנו מוצאים במקומות דלקמן; במדבר כד ח, יז; דברים לג יא; שופטים ה כו; שמואל־ב כב לט; תהלים יח לט; שם קי ה, ו (בתהלים סח כד, למען תמחץ רגלך בדם, יש לגרוס, לפי הנראה, למען תרחץ): בסך הכל י״ב פעמים. בשלוש הפעמים הנותרות (דברים לב לט; ישעיה ל כו; איוב ה יח) בא פועל זה בביטויים שייכים למושג מחץ ורפא, שגם הוא בלי ספק מסורתי, אף על פי שאינו שייך לאותה המסורת שאנו עסוקים בה כעת. — הפועל צמת בא בהפעיל שמונה פעמים: באחת מהן (תהלים סט ה) איננו, לפי הנראה, אלא טעות במקום מלה אחרת, ובכל שבעת המקרים הנותרים (שמואל־ב כב מא; תהלים יח מא; נד ז; עג כז; צד כג; קא ה, ח) הוא מורה על השמדת הרשעים. — הפועל כלה משמש פעמים אחדות בפעל (לְכַלּוֹת), להורות על כליון אויבי ה׳ וכיוצא בזה. למשל: שמואל־ב כב לח, לט; תהלים יח לח; נט יד. והשווה את הביטוי לעשות כלה בכתובים מעין בראשית יח כא; נחום א ח, ט; צפניה א יח. — חצב נמצא פעם אחת בהפעיל, דווקא לציין את הריגת רהב: ישעיה נא ט: הלוא את היא המחצבת רהב, מחוללת תנין, והפועל חצב הבא בעניין דומה באוגריתית, כאמור, מוכיח כי אין לתקן את הנוסחה בכתיב שלנו ולגרוס המוחצת כפי שהציעו חוקרים רבים. עוד פעם אחת בא פועל זה, והפעם בבניין הקל, בהקבלה לפועל הרג (הושע ו ה) על פורענותם של נביאי השקר. יתר ההוראות של שורש זה (חציבת אבנים וכדומה) אינן מעניינות אותנו כאן. — עוד ביטוי מסורתי: לבקע. הכבלים היו מספרים, שמרדוך בקע את גוויתה של תאמת אחר נצחונו עליה. ובעברית: משלי ג כ (רמז למעשה בראשית): בדעתו תהומות נבקעו. וכן בנוגע לנהרות המתמרדים: חבקוק ג ט: נהרות תבקע ארץ; תהלים עד טו: אתה בקעת מעין ונחל. על השורש בקע ביחס לקריעת ים סוף עיין להלן, סעיף 44, בהערה. — אשר לפועל הכה (זכריה י יא: והכה בים גלים, כלומר והכה את הגלים אשר בים) ניתן להאמר מה שכבר אמרנו בסוף הסעיף הקודם בנוגע ליד וימין. — על הריגת המפלצות עיין גם ישעיה כז א והאגדות המאוחרות שהזכרנו בסעיף 26.

35. ה׳ רגע והשביח את המים שהתגאו. להורות על זה, שלאחר שהמו והתנשאו, הוכרחו מי הים לשקוט, משמשים הפעלים רגע ושבח. ישעיה נא טו: רגע הים ויהמו גליו; ירמיה לא לה: רגע הים ויהמו גליו (צורתם השווה של שני הכתובים מתבארת יפה מתוך הנחת מקור משותף, יותר מאשר מתוך ההנחה, שהאחד

מהם תלוי בחברו); תהלים סה ח: מ ש ב י ח שאון ימים, שאון גליהם והמון לאמים; שם פט י: אתה מושל בגאות הים, בשוא גליו אתה ת ש ב ח ם; איוב כו יב: בכחו ר ג ע הים ובתבונתו מחץ רהב.

36. ה׳ ה ח ר י ב והוביש את מי הים והנהרות (שיצאו מתוך גבולם). ישעיה יט ה (בדרך השאלה, על יאור מצרים): ונשתו מים מהים ונהר י ח ר ב ו י ב ש; שם מד כז: האומר לצולה ח ר ב י, ונהדותיך א ו ב י ש; שם נ ב: הן ב ג ע ר ת י א ח ר י ב ים, וגו׳; שם נא י: הלוא את היא ה מ ח ר ב ת ים, מי תהום רבה; יומיה נא לו (בדרך השאלה, על בבל): ו ה ח ר ב ת י את ימה ו ה ו ב ש ת י את מקורה; נחום א, ד: גוער בים ו י ב ש ה ו, וכל הנהרות ה ח ר י ב; זכריה י יא: ועבר בים צרה, והכה בים גלים, ו ה ו ב י ש ו כל מצולות יאור; תהלים עד טו: אתה ה ו ב ש ת נהרות איתן; איוב יב טו; הן יעצר במים ו י ב ש ו; שם יד יא (הפסוק דומה לישעיה יט ה, וגם כאן הנחת מקור משותף לשני הפסוקים היא הקרובה ביותר): אזלו מים מני ים, ונהר י ח ר ב ו י ב ש. ודומה לזה בדברי רבותינו: עד שגער בו הקב״ה ו י י ב ש ו (חגיגה יב, ע״א).

37. ה׳ ש ם גבולים ולא יעברנהו. ברור מתוך הקבלתם של כמה כתובים ביניהם, שגם מושג זה וביטוי זה מסורתיים היו, ושכל הכתובים האלה ממקור משותף נבעו. עוד יוצא לנו מהם, שבקשר למושג זה רגילות היו במסורת המלים ח ק, ח ק ק, ח ו ג, ח ג. ירמיה ה כב: אשר שמתי חול גבול לים, ח ק עולם ולא יעברנהו, ויתגעשו ולא יוכלו, והמו גליו ולא יעברֻנהו; תהלים קד ט: גבול שמת ב ל יעברון, בל ישֻבון לכסות הארץ; משלי ח כז—כט: בהכינו שמים שם אני, ב ח ק ו ח ו ג על פני תהום, באמצו שחקים ממעל, בעזוז עינות תהום, בשומו ל ים ח ק ו, ומים לא יעברו פיו, ב ח ו ק מוסדי ארץ; איוב כו י: ח ק ח ג על פני המים, עד תכלית אור עם חשך. — ומזה בהשאלה, על ימי האדם המוגבלים; איוב יד ה: ח ק ו עשית ולא יעבר. אשר לתהלים קמח ו, עיין להלן, סעיף 45. — הבבלים היו מספרים על מרדוך, שלא בלבד ששם גבול למי תאמת, אלא שהציב ב ר י ח ושומרים כדי שלא יצאו מימיה ממקומם הקבוע להם: נטה בריח, שומרים הפקיד, מימיה לא להוציא עליהם צוה (אנומה עליש, ד, קלט—קמ). וגם למושגים קונקרטיים מעין אלה, שכפי הנראה היו באים לידי ביטוי גם בשירה העברית הקדומה, יש רמז באיוב. כתוב שם (ז יב): הים אני אם תנין כי תשים עלי מ ש מ ר; ולהלן (לח ח—יא): ו י ס ך ב ד ל ת י ם בגיחו מרחם יצא, בשומי ענן לבושו, וערפל חתֻלתו, ואשבר עליו ח ק י, ואשים ב ר י ח ו ד ל ת י ם, ואמר עד פה תבוא ולא תסיף, ופא (ופה ק׳) ישית בגאון גליך. ואולי יש לקשור בזה גם תהלים לג ז: כנס כנד מי הים נתן באוצרות תהומות (על נ ד בקשר לקריעת ים סוף עיין להלן, סעיף 44). גם בנוגע לזה כדאי

להזכיר, כמו שהזכרנו בסעיף 32א, את הפסוקים בספר חנוך האתיופי ובתפילת מנשה ובחזון יוחנן המדברים על דחיפת הים לאחוריו ב מ ת ג, ועל ה ס ג י ר ה ו ה ח ת י מ ה של הים או של התנין.

38. ה׳ ד ר ך על ב מ ת י ם, כלומר, שצעד על גלי הים הנכנע, ורמס אותם תחת רגליו. חבקוק ג טו: ד ר כ ת ב ים סוסיך, חמר מים רבים; איוב ט ח: ו ד ו ר ך על במתי ים. ובפרקי דר׳ אליעזר ה: עד שגער בהן (במי הים) הקב״ה ו כ ב ש ן ו נ ת נ ן ת ח ת כ פ ו ת ר ג ל י ו. פעולות דומות לאלה היו משוררי אומות־העולם מיחסים לאלים שלהם: בספר היצירה של הבבלים מסופר, שמרדוך, אחר נצחונו על תאמת אלהות הים, עלה על גוויתה (אנומה עליש, ד, קד) ורמס תחת רגליו את עוזריה (שם קיח).

39. ה׳ מ ל ך. ברעיון זה היה מסתיים כנראה השיר העברי הקדום. בגמר פ ע ל ו של ה׳ (על המלה פעל עיין למעלה, סעיף 9), מעשה ה פ ל א שלו (על הביטוי פ ל א בקשר לענייננו עיין תהלים עז יב: כי אזכרה מקדם פ ל א ך; שם, פסוק טו: עושה פ ל א; שם פט ו: ויודו שמים פ ל א ך ה׳; איוב לז ה: ירעם אל בקולו נ פ ל א ות). ואחר שנכנעו לפניו הבריות שמרדו, אחר שהוכרחו בריות אלו לבטל את רצונן מפני רצונו, אין עוד בעולם שום בריה שלא תקבל עליה את עול מלכותו. בשירי העמים, המלחמות שבין האלים מתקיימות לשם השגת המלוכה; בשירי הכנענים גם בעל וגם מות, שני האלים הנלחמים זה בזה, שואפים היו שניהם להשתלט ולמלוך על האלים ועל האנשים, ואחר שנחל בעל את הנצחון הכירוהו הים והנהר וכל יתר אויביו כ מ ל ך; וכן באפוס הבבלי הכירו כל האלים ב מ ל כ ו ת ו של מרדוך אחר נצחונו על תאמת. בישראל, כמובן, הרעיון שונה מזה של העמים האליליים: אין כאן התחרות למלוכה בין שני כוחות שווים בדרגה, אלא רק מלכו של עולם מצד אחד, ומהצד השני עבדים שמרדו בו והוכרחו סוף סוף להיכנע לפניו ולקבל עליהם את עול מלכותו כיתר הבריות. זו היא הצורה הישראלית של המסורת. העובדה, שברעיון זה של מלכות ה׳ היה האפוס העברי מגיע לשיאו ולסיומו, יוצאת לנו מתוך כמה מקדאות הרומזים למלכות ה׳ בקשר למעשי גבורותיו נגד הים והנהרות. במזמור צג, לפני הפסוקים שהבאנו על כוחו האדיר של ה׳, המתגבר במרום על קולות מים רבים ועל משברי ים האדירים, מכריז המשורר בחגיגיות: ה׳ מ ל ך. ובמזמור כט, אחר תיאור פעולות גבורותיו של קול ה׳, הפותח: קול ה׳ ע ל ה מ י ם, אל הכבוד, הרעים ה׳ ע ל מ י ם ר ב י ם, נאמר: ה׳ למבול ישב, וישב ה׳ מ ל ך לעולם (ל מ ב ו ל, כפי הצעתו של י. נ. אפשטיין[15], פירושו: על כסא

15 תרביץ, יב, עמ׳ 82.

המלוכה). וכן במזמור עד, תיאור הכנעתם של הים ועוזריו מתחיל במשפט: ואלהים מלכי מקדם. וכן במזמור פט, אחד שרמז המשודד לדיכוי דהב ולפיזור אויבי ה׳, כתוב (פסוק יט): כי לה׳ מגננו, ולקדוש ישראל מלכנו. אשר לפסוק ה׳ ימלוך לעולם ועד הבא בסוף שירת הים, עיין מה שנגיד להלן, בסעיף 44.

ג. תולדות האפוס על מרד הים וגודלו במשך הדורות

40. משנתקבלה בישראל המסורת על התנגדותם של הים ובני בריתו לרצונו של בורא העולם, לא זו בלבד שטושטשו כל היסודות האליליים שהיו קשורים בה לפי צורתה המקורית אצל אומות העולם, אלא שרעיונות חדשים נתלו בה, בהתאם למצפונו ולהלך רוחו של עמנו. בני ישראל ראו בסיפור הקדום לא רק רמז לתופעה טבעית, כאמור, אלא גם סמל למושגים מוסריים ולאומיים.

41. הים והנהרות המתמרדים בה׳ נעשו בישראל לסמל כוחות הרשע, המתנגדים לכוונתו של ה׳, מקור המקורות של הטוב המוחלט, ולסמל פועלי האון, האנשים הרשעים והעמים הרשעים, העושים נגד רצונו מעשים רעים בעולם. ונצחונו עליהם נעשה לסמל פעולתה של מידת הדין, המביאה על הרשעים את הפורענות הראויה להם, ולסמל הנצחון הסופי המקווה באחרית הימים, כשיבער ה׳ את עקרון הרע מתוך עולמו. חידוש זה שנתחדש בישראל מופיע בבירור לעינינו כשאנו שמים לב לפסוקים של השיר הכנעני על מלחמתו של בעל נגד שר של ים: הנה אויבין, הבעל, הנה אויבין תמחץ, הנה תצמית שונאיך, ומשווים אותם ללשון הכתוב בתהלים צבי כי הנה אויבין, ה׳, כי הנה אויבין יאבדו, יתפרדו כל פועלי און. אויבי ה׳ מזדהים כאן בפועלי האון.

42. יחד עם המושגים המוסריים של עונש הרשע ונצחון הטוב על הרע, הולכים ונקשרים במסורת הקדומה מושגים לאומיים. אויבי ישראל מזדהים באויבי ה׳, ונעשים למייצגי כוחות הרשע ועקרון הרע. כל פעם שאיזה עם או איזה שליט קם ועושק את ישראל הרי כאילו תתחדש התקוממותם הקדומה של מי הים והנהרות בשעת בריאת העולם. ומפלתם של האויבים, וישועתם של ישראל מידם נחשבות כהתחדשות נצחונו הקדום של האלהים על המורדים בו.

43. זהו מה שיוצא לנו מכלל הפסוקים שהבאנו בעמודים הקודמים, וזהו מה שמבאר לנו מפני מה באים רמזים למרדם של הים ובעלי בריתו לעתים כל כך תכופות בכתבי המקרא. כשבאו משודרי ישראל ונביאיו להתפלל על תשועת עמם מיד האויבים, מבקשים היו שיואיל ה׳ לחדש את פעלו שבימי קדם (למשל, בישעיה נא ט, ובחבקוק ג א); וכשהתכוונו לעודד את רוח אחיהם ולהבטיחם, שעתיד ה׳ להשמיד את אויביהם, כי

לגבורתו אין גבול, ויש בידו להכניע את כל אויביו, אם גם יהיה כוחם אדיר עד להפליא, מביאים היו הוכחה ממה שעשה למימיה האדירים של תהום המתמרדת (למשל, בתהלים פט י—יא); וכן כשרצו לתאר איזו פעולה אלהית שנעשתה בעבר לטובת ישראל ולהצלתם מאויביהם, כגון קריעת ים סוף וכריתת מימי הירדן, משתמשים היו בביטויים ובניבים ובצבעים לקוחים מאוצר המסורת הספרותית השייכת לפעולות ה׳ נגד הים והנהרות בששת ימי בראשית (למשל, בישעיה נא י); וכן כשבישרו בשורות נחמה על ביטולו הסופי של עקרון הרע לעתיד לבוא, ניסחו את בשורותיהם בצורת משלים רומזים לאותה המסורת הקדומה (למשל, בישעיה כז א).

44. כמה פרשיות סתומות במקרא מתבארות בקלות לאור העובדות שקבענו והמסקנות שהסקנו מהן. אפשר להבין היטב לפי שיטה זו את תפילתו של חבקוק, את המזמור הקשה שבספר תהלים פח[16], וכמה כתובים אחרים, כגון מזמור כט ומזמור צג ועוד ועוד. וכמו כן אפשר להבין מפני מה השתמשו נביאינו בשם רהב ובמשל התנין להורות על מצרים. אבל אין כאן המקום להאריך את הדיבור על כל זה. רק כדאי יהיה להעיר הערה קצרה על עובדה מיוחדת ומענייגת. והיא זו, שיש פרשיות שאמנם אינן רומזות בפירוש לתוכנן של האגדות על מרדם ועל הכנעתם של הים והנהרות, ואולם בכל זאת נרגיש בצורתן המשך המסורת הספרותית השייכת לאותן האגדות, כלומר, שחוזרים בהן הביטויים והמוטיבים שכפי שראינו קבועים היו באפוס הקדום. כך, למשל, בשירת הים. את מה שקרה לבני ישראל בקריעת ים סוף מתארת היא במלים, בביטויים, ובמשלים שכבר רגילים היו לבוא במסורת בקשר להכנעת גאונו של הים בששת ימי בראשית. כדי לתאר את צייתנותו של ים סוף לרצונו של האלהים הבא להושיע את ישראל מיד הרשעים הרודפים אחריו, נחשבה בעיני המשורר לשונה של אותה המסורת כלשון המתאימה ביותר. וכמעט בכל פסוק ופסוק מפסוקי השירה מוצאים אנחנו ממה ששייך ללשון זו. פותחת השירה, בפסוק הראשון שלה, ברמז לגאון ה׳ (כי גאה גאה) המתגבר על גאותו של הים (עיין למעלה, סעיף 23); מזכירה באותו הפסוק את הסוס ואת רוכבו, ובפסוק ד את מרכבות פרעה[17], שלא יכלו לעמוד בפני רוכב ערבות, המופיע כפי דבריו של חבקוק בסוסיו ובמרכבות הישועה שלו (סעיף 28); מביאה בפסוק ב את הביטויים עז (סעיף 33) וישועה (סעיף 28); מכנה בפסוק ג את ה׳ בכינוי איש מלחמה, כלומר: הנלחם בגבורה נגד אויביו (סעיף

16 עיין מה שכתבתי על זה במאמרי הנ״ל בתרביץ.

17 כדאי לציין את העובדה, שהרמזים לסוס ולרכב באים כמה וכמה פעמים בספרי המקרא בקשר לקריעת ים סוף. והוא הדין ללשון יבשה (עיין למעלה, סעיף 36) ולפועל בקע (עיין למעלה, סעיף 34).

32–34); שוב חוזרת, כאמור, בפסוק ד על עניין המרכבות (סעיף 28); אחר כך מזכירה בפסוק ה תהומות (סע׳ 21 ב) ומצולות (סע׳ 21 ב), בפסוק ו ימין ה׳ (סע׳ 33) הנאדרי בכח (סע׳ 21 ד), ושוב פעם בפסוק ז גאון ה׳ (סע׳ 23), ועוד באותו הפסוק חדון ה׳, ובפסוק חרוח אפו (סע׳ 27); מגידה על המים שנצבו כמו נד (סע׳ 37); עוד חוזרת באותו הפסוק על תהומות (סע׳ 21 ב); משתמשת בפסוק י בביטוי מים אדירים (סע׳ 21 ד); ובניגוד לזה מיחסת לה׳ את התואר נאדר בקדש (סע׳ 21 ד); מוסיפה לתואר זה את התואר עושה פלא (סע׳ 39); רומזת שוב בפסוק יב לימין ה׳ (סע׳ 33), ובפסוק יג לעזו (סע׳ 33); מבשרת בפסוק יד על זה, שהאויבים ירגזו, וחיל יאחזם (סע׳ 31), ובפסוק טז על זה, שידמו בגדול זרועו של ה׳ (סע׳ 33); ולאחר שהזכירה בפסוק יז מה שפעל ה׳ (סע׳ 9) ומה שכוננו ידיו (סע׳ 33), מסתיימת בפסוק יח: ה׳ ימלך לעולם ועד (סע׳ 39). אי־אפשר שכל זה יהיה דבר שבמקרה.

45. ואולם, לעיקר תוכנן של האגדות הקדומות אין בשירת הים אף רמז קל. בדרך כלל, רמזים מעין אלה שמצאנו בספרי הנביאים והכתובים אין למצוא בספרי התורה. אף על פי שבישראל פשטו אותן האגדות את צורתן המיתולוגית המקורית, ולבשו צורה יותר מתאימה לרוח האומה, בכל זאת נשארו בהן יסודות מסוימים, שמהם היה נודף עדיין איזה ריח של נטע זר. לפיכך לא התיחסה אליהן התורה באהדה. אפשר היה להם לנביאים ולמשוררים, הרגילים להשתמש במשלים שיריים ובתכשיטים פיוטיים, לרמוז לאותן האגדות; התודה, שכל מלה ומלה בה שקולה בדייקנות ובזהירות יתרה, נמנעה בכוונה מלהזכירן, אפילו בדרך אגב. אדרבה, אפשר למצוא בה סימנים של התנגדות למה שהיו השירים הקדומים מגידים. לא לחינם כתוב במעשה בראשית ויברא אלהים את התנינים הגדולים. משפט זה מתמיה לכאורה, שהרי בכל הפרשה כולה רק סוגיהם הכלליים של הצומח והחי נזכרים, ולא המינים המיוחדים; רק בפסוק זה בלבד יש זֵכר למין מיוחד. בוודאי, אין זה בלי כוונה מסוימת. כנראה, התכוונה התורה להשמיע מעין מחאה נגד האגדות הנפוצות בישראל; חלילה לכם מלחשוב, שבשעה שברא הקב״ה את עולמו לא מילאו הנבראים את התפקיד שהוטל עליהם, חלילה לכם מלחשוב, שאיזה חלק מחלקי העולם היה בעל רצון עצמאי והתנגד לרצונו של הבורא. הוא ציווה יקוו המים, ומיד ויהי כן. והתנינים אינם אלא בריות כיתר הבריות, שנבראו בזמנן ובמקומן הראוי להן, כדי לשרת את יוצרם ולעשות רצונו. גם אחדים מהמשוררים תפסו להם עמדה מעין זו. כך, למשל, המשורר שכתב (תהלים קמח ז): הללו את ה׳ מן הארץ תנינים וכל תהומות, כאילו להגיד: אל נא תחשבו שהתנינים והתהומות מרדו בבוראם; להפך, הם הראשונים

להשתתף במקהלה הגדולה של הנבראים שבארץ, המרימים את קולם להלל את אדון העולם. מבחינת הצורה, עדיין ממשיך משורר זה את המסורת הספרותית של השירה הקדומה, כשהוא כותב בפסוק ו: חק נתן ולא יעבור (עיין למעלה, סעיף 37), אבל מבחינת התוכן, הוא מתנגד לה בהחלט, כשם שמתנגדים לה ספרי התורה.

46. יש בהתנגדות זו ממה שיעזור לנו להבין את מהלך גורלה של השירה האפית, ולבאר לנו מפני מה אבדה שירה זו מישראל. בתקופה הלוטה בערפל שאחר ימי עזרא ונחמיה, באותה התקופה המפרדת כתהום עמוקה בין תרבותו הקדומה של עם ישראל ובין תרבותו המאוחרת, החדורה כולה רוח התורה, הרבה אבד, בלי ספק, מיצידותיה של התקופה הקודמת. כל הספרים שלא היו מתאימים לרוח התורה לא יכלו לעבור מעבר לתהום, או מפני שבימי מלחמה וחורבן, כגון אלה של המרד בארתחששתא השׂ־לישי וכיוצא בהם, לא חס העם להצילם כשם שחס להציל את ספרי הקודש, או מפני שבכוונה דחו אותם ודנו אותם בגניזה. בדרך זו יש לשער שאבד השיר האפי הקדום על מרדו של הים.

47. אבד אמנם, אבל לא בהחלט. עיקר העניין המסופר בו, שידוע היה בחוגים רחבים של העם, לא נשתכח לגמרי. אבד הנוסח השירי, אבל לא אבדה ידיעת תוכנו. מסורת זו המשיכה את קיומה בזכרונו של העם, ובאה שוב לידי ביטוי ספרותי בדברי חז״ל. אותם החששות, שמפניהם התנגדה התורה לאגדות ממין זה, לא היו עוד קיימים בימי רבותינו, מכיון שאז סכנת העבודה הזרה כבר חלפה, ולפיכך לא נמנעו רבותינו מלהכניס את המסורת המקובלת בעם לתוך אוצר האגדה שלהם. גם ביטויים אופייניים אחדים מתוך השיר הקדום, מכיון שכבר נעשו מסורתיים בספרות, זכו להמשיך אף הם את קיומם, ולהופיע שוב פה ושם בספרים המאוחרים.

ד. שירים אפיים אחרים

48. מרד הים ובעלי־בריתו לא היה בוודאי הנושא היחידי, שעליו סיפרה השירה האפית הישראלית: יש לשער, שעוד כמה שירים אפיים אחרים נמצאים היו בישראל. מן המותר יהיה, שנטפל בכל אחד מהם בפרטות, ונוכל להסתפק בזה, שנרמוז בקצרה לעניינים החשובים ביותר בין אלה, שעד כמה שנראה קרוב, שימשו להם נושאים.

49. מעשה בראשית. הפרשה הראשונה בספר בראשית כתובה בפרוזה: פרוזה נשגבה ומתאימה לרמת הרעיונות הבאים בה לידי ביטוי, אבל פרוזה בכל אופן. ואולם, כפי מה שכבר ראינו למעלה (סעיף 16), מבעד למסווה של הסגנון הפרוזאי נשקפים עדיין פה ושם ביטויים שיריים, ולפעמים פסוקים שלמים. כפי הנראה, קיים

היה לפני התורה שיר אפי על מעשה בראשית; באה התורה והשתמשה בחומר שבשיר זה לפי דרכה, צרפה וזיקקה אותו החומר, נזהרה מלקבל כל מה שהיה זר לרוחה, כגון מה שהיה בו משום גשמות יתרה או מה שנשאר בו איזה יסוד מיתולוגי, וניסחה את הסיפור ניסוח חדש, מסוגל לשמש ביטוי לאותן ההוראות שהיה ברצונה למסור לבני ישראל. אותם היסודות שראויים היו להתקבל בניסוח החדש, נתקבלו, ולפעמים כצורתם; ומתוך כך אפשר להכיר עדיין בסיפור התורה את עקבותיו של השיר הקדום.

עוד ראיות על מציאות מסורת שירית על מעשה בראשית יש לנו בכתובים מקראיים אחרים, הרומזים לעניין בציורים שיריים, ולפעמים בפרטים שונים מאלה שבספר בראשית. כתוב, דרך משל, באיוב לח ד—ז: איפה היית ביסדי ארץ, הגד אם ידעת בינה; מי שם ממדיה כי תדע, או מי נטה עליה קו; על מה אדניה הטבעו, או מי ירה אבן פנתה; בדן יחד כוכבי בוקר, ויריעו כל בני אלהים. יש כאן סימן ברור למסורת על בריאת הארץ בבוקר בהיר, בעוד שהכוכבים ומלאכי האלהים אומרים שירה. בוודאי, לא בדה מחבר ספר איוב את הפרטים האלה מלבו. וכן לא בדה מלבו את הרמזים ליסוד הארץ, לממדים, לקו, לאדנים, ולאבן הפנה. מושגים דומים לאלה נמצאים בישעיה מ יב — כא: מי מדד בשעלו מים, ושמים בזרת תכן, וכל בשליש עפר ארץ, ושקל בפלס הרים, וגבעות במאזנים... הלא תדעו הלא תשמעו, הלא הֻגד מראש לכם, הלא הבינותם מוסדות הארץ. ונדמה קרוב, ששני הכתובים במקור שירי משותף הם תלויים. אשד לשורש יסד, הבא בשניהם ביחס לארץ, יש לציין, שהוא חוזר עוד כמה פעמים במקרא באותה ההוראה, אף על פי שבספר בראשית אינו מופיע כלל. והוא הדין לפועל נטה ביחס לשמים, הנמצא שם בישעיה (פסוק כב), ובאיוב במקום אחד (ט ח); גם הוא חוזר לעתים תכופות במקרא בהוראה זו. יתר על כן: כמה פעמים באים שני המונחים (ליסוד הארץ ולנטות השמים) זה בצד זה. אין להטיל ספק בדבר, ששניהם שייכים למסורת הקבועה, וכנראה, נעוצים שורשיה של מסורת זו בסגנונו של איזה שיר קדום. עוד יסודות ספרותיים אחרים, כגון הפועל רקע ביחס לארץ, המשל ליריעה או לאיזה נרדף של יריעה ביחס לנטיית השמים, המשל לעליות או למעלות ביחס למצבם של השמים ממעל לארץ, השורש כון ואחריו בל ימוט או בל תמוט, הפועל חולל בהוראת ברוא, הביטויים טרם או בטרם לרמוז לזמן שלפני הבריאה (בהתאם למנהג נפוץ גם בספרי האומות), ועוד ועוד, חוזרים פעמים רבות במקרא, ולפיכך נראים כשייכים לאוצר מליה וצירופי מליה של המסורת השירית על מעשה בראשית.

50. מעשה גן עדן. גם בפרשה השניה שבתורה, המספרת לנו על מעשה גן

עדן, יש סימנים לזה, שקדמה לה בישראל מסורת שירית על אותו העניין. מסגנון הכתוב (ג כד): וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת משמע, שהכרובים ולהט החרב המתהפכת, הנזכרים כאן בה״א הידיעה אף על פי שלא נזכרו למעלה בפרשה כל עיקר, כבר היו ידועים בישראל. הוי אומר: כבד היה מסופר עליהם באיזה חיבור קדום הנפוץ בתוך העם. ומכיון שצירוף מלים מעין להט החרב המתהפכת הריהו בוודאי פיוטי, נמצאנו למדים, שאותו החיבור הקדום שיר היה ולא פרוזה. — מלבד זה, יש לציין באותה הפרשה עוד יסודות שיריים אחרים: המלה טרם (ב ה), המשמשת לפי אותו המנהג המסורתי גם בישראל וגם בעמים השכנים, שכבר ציינו למעלה (סעיף 49); הפועל בנה בהוראת יצר או ברא (ב כב), כפי מה שהוא משמש בשירה האוגריתית (וגם באכדית); השם אד (ב ו), הנמצא גם באיוב (לו כז); התואר נחמד למראה (ב ט), הבא גם בעלילת גלגמש על עצי גן האלים; וכן הקצב השירי של כמה נאומים (ב יח, כג; ג יד—יט), והתקבולת המופיעה פה ושם גם מחרץ לנאומים אלה (למשל, ב, ה; ג, ו, ועוד). אשד לבדלח ואבן השהם (ב יב) עיין להלן, בהמשך סעיף זה.

יסודות אחרים מתוך השירה הקדומה על גן עדן נשתמרו במקומות אחרים במקרא. בספר יחזקאל יש פרשה שלמה (כח יא — יט), המרבה לדבר על גן עדן והמתארת אותו בצורה שונה ממה שאנו קוראים בספר בראשית. מדמה שם הנביא את מלך צור לכרוב השוכן בעדן גן אלהים; בתוך הגן ממש, לא מקדם לו, כפי מה שכתוב בתורה. ובגן זה, הנטוע בהר קדש אלהים, מסוכתו של הכרוב כוללת כל אבן יקרה, אודם פטדה ויהלום, תרשיש שוהם וישפה, ספיר נפך וברקת, ועם האבנים היקרות זהב: חומרים רבי הערך שכוננו (על מלה זו עיין למעלה, סעיף 49) ביום הבראו, ומהם נעשתה מלאכת תֻפיו ונקביו. ושם מתהלך היה הכרוב בתוך אבני אש. כל זה זר בהחלט לסיפור התורה, ואם גם מלים אחדות משותפות מודות על מציאות מקור משותף (ביום הבראם בבראשית ב, ד, ביום הבראך ביחזקאל כח, יג, מיום הבראך, שם, טו; מתהלך בגן לרוח היום בבראשית ג, ח, בתוך אבני אש התהלכת ביחזקאל כח יד). ובלי ספק לא בדה הנביא את התיאור מלבו, אלא רמז בדבריו לאיזה תיאור שירי ידוע היטב לשומעיו. למעשה, נמצאים עניינים דומים בשירי העמים. בעלילת גלגמש מדובר על עצי גן האלים שפירותיהם אבנים יקרות, כגון אודם וספיר[18]. מלה דומה לנקבים שביחזקאל כח יג, נקבנם, נמצאת בשירה האוגריתית,

18 לוח יא, שורות 163—166. ושם הביטוי נחמד למראה שהבאתי למעלה.

דווקא ביחס לכלי כסף וזהב של האלים[19]; ואולי גם לאבני אש יש זכר בשירה האוגריתית, בצורת אבני ברק[20]. — פרשה אחרת בספר יחזקאל (לא ח—ט) מזכרת שוב את גן־האלהים, דרך אגב אמנם, אבל גם הפעם במלים ראויות לתשומת לב מיוחדת. כאן מדבר הנביא על פרעה מלך מצרים, וממשיל אותו לעץ גאה ונשגב, ואומר בין השאר: ארזים לא עממוהו בגן אלהים, ברושים לא דמו אל סעפותיו, וערמונים לא היו כפראתיו, כל עץ בגן אלהים לא דמה אליו ביפיו, יפה עשיתיו ברב דליותיו, ויקנאוהו כל עצי עדן אשר בגן האלהים (והשווה גם פסוק יח). ברור הדבר, שגם הנביא, שאמר דברים אלה, וגם הקהל, שאליו היה הנביא פונה, מכירים היו תיאור של גן עדן מרובה גוונים ומקושט ציורים פיוטיים במידה עולה על זו שבספר בראשית. וגם כאן משתמש הנביא בכיטוי גן אלהים או גן האלהים, סימן לאגדות פלאים על אותו הגן המסתורי, השייך לאלהי העולם.

בתורה אנו שומעים שוב פעם, כפי מה ששמענו בפסוק המספר על בריאת התנינים (עיין למעלה, סעיף 45), מעין מחאה נגד אותן אגדות הפלאים, שהיו חביבות על לב העם, וביחוד על היסודות המיתולוגיים שבהן. כתוב בספר בראשית (ב ח): ויטע ה׳ אלהים גן בעדן מקדם, וישם שם את האדם אשד יצר, ולהלן (פס׳ טו): ויקח ה׳ אלהים את האדם, וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה. לא גן אלהים כמו שמסרת האגדה המיתולוגית, אלא גן שנטע האלהים כשביל האדם. האלהים אין לו צורך בגן[21]. בא אמנם בבראשית יג י הדימוי כגן ה׳ כארץ מצרים, אבל אין זה אלא פתגם, נוסחה קבועה בלשון (נמצאת גם בישעיה נא, ג), שאפשר להכיאה גם מבלי להשגיח אל ההוראה האטימולוגית של המלים שבה.

על סמך כל זה נוכל לבאר לנו פסקה אחת במעשה גן עדן, שבאופן אחר קשה היה להבינה. כוונתי למה שכתוב בבראשית, ב יא—יב, על ארץ החוילה, אשר שם הזהב, וזהב הארץ ההיא טוב, שם הבדלח ואבן השהם. מה ראתה התורה כשמסרה לנו פרט זה, שאינו עומד בשום קשר עם עצם העניין? כנראה, כוונתה היתה גם כאן להשמיע מעין מחאה נגד המושגים המיתולוגיים הנפוצים בעם. אל נא תאמינו — כך היא באה להגיד — שגן עדן היה גן יוצא מגדר הטבע, ושהיו עציו נושאים אבנים יקרות או גולות זהב במקום פירות טובים למאכל. העצים שבו

19 לוח AB II, ד, 6, 11; לוח D I, 54.

20 לוח AB V, ג, 23; ד, 61. השווה ביחזקאל א, יג: ומן האש יוצא ברק.

21 גם בפסוק המדבר על ה׳ אלהים מתהלך בגן לרוח היום (ג ח), אם נבינהו על בוריו, אין מה שיתנגד לזה.

היו אמנם נחמדים למראה, ואחד מהם נחמד גם להשכיל, אבל פירותיהם היו פירות ממש, פירות טובים למאכל אדם. הבדולח, השוהם והזהב באים לנו מאחת הארצות של עולמנו, מארץ החוילה, הנקשרת אמנם לגן עדן על ידי הפישון, אבל נבדלת ממנו בהחלט. מורים אמנם החומרים האלה על גן עדן ועל מה שקשור בו[22] (לבדולח נמשל המן, לחם מן השמים, ובאבני השוהם שעל כתפות האפוד, המוסבות משבצות זהב, וככל האבנים היקרות שבחושן הכהן, הבא לכפר על חטאיהם של בני ישראל, יש זכר לאותו הזמן, שעוד לא הגיע האדם לכלל חטא); ואולם, אין לחשוב אותם כפירותיהם של עצי הגן. כפי דרכם של ספרי התורה, אנו מוצאים גם כאן טשטוש היסודות המיתולוגיים.

51. מעשה בני האלהים ובנות האדם. רגילים המפרשים החדשים לחשוב את הפרשה המספרת על עניין זה (בראשית ו א—ד) לשריד מן המיתולוגיה הקדומה, שנשאר כאן חוץ למקומו. כפי מה שהוכחתי בפרטות במאמר מיוחד על פרשה זו, העתיד להופיע בקרוב[23], אין השקפה זו נראית נכונה. להיפך, נדמה שאין כוונתה של הפרשה אלא להתנגד לסיפורים נפוצים בעם, ולטשטש עד כמה שאפשר את היסודות המיתולוגיים שבהם. היא מגידה, שהנפילים, כלומר: הענקים או הרפאים, לא היו מעין אלים למחצה, אלא, על אף התיחסותם למלאכים (המונח בני האלהים מורה על סוג מיוחד של מלאכים), בני אדם היו ולא יותר, גיבורים אמנם, אנשי שם אמנם, אבל אנשים בכל אופן; ולא בני אלמָוֶת היו, אלא מוגבלים היו במידה חייהם ככבני אדם, שימיהם מגיעים לכל היותר למאה ועשרים שנה. איך שיהיה, ברור הדבר שפרשה זו מעידה על מציאות סיפור מיתולוגי יותר קדום על העניין.

52. ואשר לרפאים עצמם, נראה שאף הם שימשו נושא לשירים אפיים. כבר היו הכנענים מספרים על דנאל, השופט הצדיק, מאנשי הרפא (מת רפא), וכן מרמזים כתבי המקרא לילדי הרפא, ליתר הרפאים, לעם רפאים, ועוד ועוד.

53. מעשה המבול. לסיפור המבול שבתורה קדמו, כנראה, סיפורים שיריים גם בישראל, מלבד שיריהם של אומות העולם. כבר ראינו למעלה (סעיף 16), שיש בפרשה המקראית פסוקים בנויים לפי משקל שירי (נבקעו כל מעינות תהום רבה וגו׳), ועוד נוכל להוסיף, שגם באותם הפסוקים וגם במקומות אחרים בפרשה

22 השווה ת״י לשמות לה, כו, כח, ובבלי יומא עה, ע״א.

23 [עיין עמ׳ 98—107 בספר זה].

נמצאים ביטויים שיריים שייכים למסורת פיוטית קדומה, כגון: גופר, כופר (גם בעלילות גלגמש), צוהר, תהום רבה (למעלה, סעיף 21, ג) ארבות השמים, ועוד. המלה נהוגה גם בשירה האוגריתית לכנות את חלונות היכלו של בעל בשמים, ודווקא בקשר לפועל פתח כמו בבראשית ז יא, ובישעיה כד יח, ובמלאכי ג י (עוד יש זכר לארבות בשמים במלכים־ב ז ב ויט).

54. על הנושאים האמורים אפשר היה להוסיף עוד כמה נושאים אחרים, למשל: מעשה חנוך (רמזים בבראשית ה כב—כד בטשטוש היסודות המיתולוגיים כרגיל; הקבלות מסופוטמיות; חומר רב באגדה המאוחרת); מעשה דור הפלגה (בראשית י כה: כי בימיו נפלגה הארץ, רמז לאיזה עניין ידוע ומסופר בפרטות יתרה מזו שבבראשית יא א—ט, ובקשר לפועל פלג, שאינו בא בפרק יא כל עיקר); מעשה איוב (היסוד השירי לסיפור הפרוזאי שבאיוב א—ב ומב ז—יז); מעשה דנאל (אותו דנאל, אחד מצדיקי ימי קדם, הנזכר יחד עם נח ואיוב ביחזקאל יד יד וכ, ושוב פעם ביחזקאל כח ג, והמזדהה בלי ספק בדנאל השופט הצדיק של העלילה האוגריתית); מהפכת סדום ועמורה (כמה רמזים במקרא, המביאים פרטים שאינם נמצאים בספר בראשית, והמשתמשים במלים חוזרות בקביעות, כגון השורש הפך והשם אלהים אפילו בתוך משפטים הכוללים את שם ה׳ או הקשורים בו, סימן למסורת שכבר נקבעה בצורתה); מעשיהם של גיבורי ישראל (כגון יהושע; למעלה סעיף 3); ועוד הרבה כיוצא בזה. אבל אין כאן המקום להאריך יותר, ודי למבין ברמז.

* * *

55. רחב ומגוון היה איפוא ההיקף של השירה האפית הישראלית; ספרות אפית שלמה היתה בידי אבותינו עד לאחר גלות בבל ושיבת ציון. ומי יתן, שכשם שזכינו לראות בעינינו את חרסי לכיש, שרידים ממכתבי הדור האחרון של תקופת הבית הראשון, שנשארו טמונים בחיק האדמה במשך אלפי שנים ויצאו לאור העולם בימינו, כך נזכה לראות בעינינו, על ידי איזו תגלית מוצלחת בעתיד הקרוב, שרידים משירי העלילה הקדומים של עם ישראל.

ירושלים בספרי התורה*

[תשי״ב — 1951]

שמה של ירושלים עיר הקודש אינו בא במפורש אף פעם אחת בחמישה חומשי התורה. ואולם אין להטיל ספק בדבר, שגם בספרי התורה יש רמזים לחשיבותה ולקדושתה של ירושלים.

א

הרמז הראשון נמצא בפרשת לך לך (בר׳ יד), בסיפור על מסעם של מלכי המזרח. מדובר שם על מלכי־צדק מלך שלם, והפירוש הנכון ביותר הוא שהשם שלם אינו אלא אחד משמותיה של ירושלים[1], כפי שיוצא מתה׳ עו ג: ויהי בשלם סכו ומעונתו בציון. מה שטעון בירור הוא עיקר כוונתה של אותה פיסקה, המספרת על פגישתו של מלכי־צדק עם אברהם. ננסה לעמוד על כוונה זו.

אברהם חוזר לחברון לאחד שניצח את מלכי המזרח, והנה מלכי־צדק יוצא לקראתו לברכו על נצחונו ולחלוק לו כבוד (שם פס׳ יח): ומלכי־צדק מלך שלם הוציא לחם ויין, והוא כהן לאל עליון. ידועות האגדות שרקמה המסורת היהודית והנוצרית על אישיותו של מלכי־צדק, המתחילות להשתקף לראשונה בתה׳ קי ד (אתה כהן לעולם על דברתי מלכי־צדק). ואולם אין המקרא יוצא מידי פשוטו, וכדאי לשים לב אל פשוטו של מקרא. ולפי הפשט מלכי־צדק, כאדני־צדק בשעתו (יהו׳ י א ואילך), הוא מלך כנעני של עיר כנענית (או יבוסית), ומלבד זה הוא כהן לאחד האלים הכנענים, ״אֵל״ אבי האלים, הנחשב בעיני בני כנען עליון על כל האלים, והמכונה משום כך אל עליון[2].

* [כתב היד של מאמר זה היה מוכן לדפוס ונמצא על שולחנו של המחבר ביום פטירתו, י״ט כסלו תשי״ב — 18.12.1951]. מ.

1 על פירושים אחרים עיין פ״מ אבל (F. M. Abel), *Géographie de la Palestine*, כרך 2, פאריס 1938, עמ׳ 441—442.

2 עיין מה שכתבתי על אֵל זה במאמרי: אל בפנתיאון הכנעני ו־אל עליון, באנציקלופדיה המקראית, כרך א, טור 283—284, 288—289; ובספרי: האלה ענת, עמ׳ 42—45, וראה גם מה שכתבתי שם על היחס שבין שני השמות אל ו־עליון, ועל המקורות שלכאורה היה אפשר להסיק מהם ששני השמות האלה מורים על שני אלים שונים זה מזה.