

# הראשית העגומה של העם היהודי

ג'ייקוב רייט

**ה**היסטוריון הגרמני ריינהרט קוזלק, שהשווה בין היסטוריה הנכתבת בידי מנצחים ובין זו הנכתבת בידי מנוצחים, הסביר כי הראשונה משתרעת על פני פרקי זמן קצרים יחסית, מתמקדת לרוב בתיעוד שרשרת אירועים שהביאו לניצחון ומייחסת את ההכרעה לסגולותיהם הייחודיות של המנצחים. המובסים, לעומת זאת, נתבעים לדין וחשבון נוקב יותר:

עליהם להסביר מדוע התגלגלו האירועים כפי שהתגלגלו, ולא כמתוכנן. הם מתחילים אפוא לחפש גורמים בטווח הזמן הבינוני או הארוך כדי לתלות בהם את התוצאה המקרית והבלתי צפויה, ואולי כדי להסבירה. יש מן האמת בהנחה שכאשר ההיסטוריה מאלצת אותנו ללמוד לקח מר, התובנות שאנו מסיקים תקפות לאורך זמן רב יותר ועל כן מסוגלות לספק הסברים מקיפים יותר. בטווח הזמן הקצר, ההיסטוריה נקבעת אולי בידי המנצחים, אבל בטווח הזמן הארוך המנוצחים תורמים תרומה משמעותית לאין ערוך לתבונה ההיסטורית... התבוסה מתגלה כמעייני בלתי נדלה של קדמה אינטלקטואלית.<sup>1</sup>

---

האבחנה של קוזלק בדבר השפעותיהם השונות של התבוסה ושל הניצחון על כתיבת ההיסטוריה אמנם אינה ישימה בכל מקום ובכל עת, אבל יש בה כדי להסביר לא מעט בכל הנוגע למקרא, לתהליך חיבורו, לתיאולוגיה שלו ולמשנתו הפוליטית. אף שקורפוס ספרותי זה מתאר ניצחונות גדולים בהיסטוריה הקדומה של עם ישראל – אלה של יהושע ודוד, למשל – מחבריו מאמצים בעקביות דווקא את נקודת המבט של המנוצחים. הנראטיב של ספרי החומש והנביאים הראשונים, המכונה בפי חוקר המקרא נואל פרידמן "ההיסטוריה הראשונית" (primary history), מגיע לשיאו עם חורבן בית ראשון ונפילת בית דוד;<sup>2</sup> ספרי הנביאים האחרונים נכתבו בציפייה לקטסטרופות מדיניות או בעקבותיהן; והמוטיבים של מפלה, גלות ושיבה לארץ חוזרים ונשנים ברבים מספרי הכתובים, ובהם תהלים, מגילת איכה, דניאל, מגילת אסתר, עזרא ונחמיה, דברי הימים, וכן – בגרסה בעלת צביון אינדיבידואלי יותר – אצל איוב.<sup>3</sup> ואמנם, כמכלול, אפשר לראות בכל הטקסטים האלה מעין "פילוסופיה אמפתית של מפלה, המבקשת לזהות ולהעריך את משמעות התבוסה עצמה", כהגדרתו של היסטוריון התרבות וולפגנג שיפלבוש.<sup>4</sup>

כיצד מגדירים תבוסה? מדובר הלא במונח יחסי, שמשמעותו תלויה במידה רבה בנקודת המבט של המתבונן. יתר על כן, התבוסה עשויה להיתפס לא רק כמאורע פוליטי וצבאי, אלא גם – והמקרא מדגים זאת היטב – כדרמה תיאולוגית. ואמנם, המקרא מטיל את האחריות לכיבוש ממלכות ישראל ויהודה על כתפי המלך או העם, שעשו את הרע בעיני אלוהים – מוסכמה מקובלת במחשבת המזרח הקדום. מנגד, אם המלך נהג כשורה מבחינה דתית ומוסרית, ההיסטוריוגרפיה המקראית נוטה להציג באור חיובי אפילו את כישלונותיו הצבאיים. דוגמה בולטת אפשר למצוא בסיפור כיבוש יהודה בידי סנחריב מלך אשור. בכתובות רשמיות מספר סנחריב כיצד לכד את חזקיהו מלך יהודה בין חומות ירושלים כמו "ציפור בכלוב", הטיל עליו מס כבד ובזז את כפרי יהודה.<sup>5</sup> רבים מתושבי הממלכה, שגורשו או שועבדו בידי סנחריב, היו מסכימים, מן הסתם, עם תיאורו, אבל בעיני כותבי המקרא הסיפור עסק דווקא בהשפלתה של אשור ולא בהכנעתה של יהודה. על פי גרסתם, המלך האשורי הותיר את ירושלים ללא פגע לא רק מפני שהצליח לשבור את כוחו הצבאי של חזקיהו ולהשית מס על ארצו, אלא גם בשל שמועה שהגיעה לאוזניו בדבר מתקפה מצרית ממשמשת ובאה,<sup>6</sup> או לחלופין, בזכות מלאך אלוהים שעבר בלילה במחנה אשור וזרע בו מוות.<sup>7</sup>

---

כפי שאפשר ללמוד מסיפור זה ומרבים אחרים, מפלה קשה עשויה להתקבל לפעמים לאו דווקא כעובדה היסטורית חד-משמעית, אלא כנקודת מוצא להיסטוריוגרפיה יצירתית, שעל גיבושה שוקדת "קהילה האבלה", בניסוחו של ההיסטוריון ג'יי וינטר,<sup>8</sup> או "קהילת הזיכרון" (mnemonic community) בלשונו של הסוציולוג אביתר זרובבל.<sup>9</sup> משמעותו של מוטיב התבוסה במקרא, כך אטען בהמשך, מתבהרת לנו על רקע מאמציהם של מחבריו ליצור סוג מסוים של זהות עבור עם ישראל. מחברים אלה, שצפו את החורבן הקרב, נטלו על עצמם משימה כבדת משקל: לבנות תשתית רעיונית שתאפשר לקיבוץ אנושי חבול ופגיע לשרוד קטסטרופה פוליטית. הם השיגו את מטרתם באמצעות מהלך אידיאולוגי מבריק – ניתוק מושג ה"עם" מן המסגרת של ה"מדינה". באופן זה, חורבנה של הממלכה הפך בעת ובעונה אחת גם לרגע מכונן בצמיחתה של האומה.

עלי להדגיש שניסיוני לאתר את מקורותיו של עם ישראל בחוויית התבוסה עומד בסתירה מובהקת למגמה מובילה בביקורת המקרא מאז המאה התשע-עשרה. המלומדים המזוהים עם מגמה זו, ובראשם התיאולוג הפרוטסטנטי הגרמני יוליוס ולהאוזן, גרסו כי חיסולן של המדינות העבריות הקדומות הפך את ישראל מישות לאומית-פוליטית לקהילה דתית גרידא.<sup>10</sup> החורבן, סבר ולהאוזן, שם קץ ללאום העברי והמיר אותו ב"תוצר מלאכותי אפוליטי".<sup>11</sup> "הכנסייה היהודית", קבע, "הופיעה עם אובדנה של המדינה היהודית".<sup>11</sup>

ואולם, כפי שאראה להלן, טענה זו נשענת למעשה על בלבול בין קטגוריות. התבוסה לאימפריות של מסופוטמיה אמנם מוטטה את המדינות העבריות הקדומות (ממלכת ישראל בשנת 722 לפנה"ס וממלכת יהודה בשנת 586 לפנה"ס), אבל בה בעת היא גם הנביטה תודעה לאומית חדשה בקרב המובסים. זהות קיבוצית זו ניזונה, כמובן, משילוב של גורמים שהתקיימו לפני כן: החיים בטריטוריה מצומצמת ונידחת יחסית, היסטוריה רבת שנים של התאגדויות והתחברויות שבטיות, כפיפות למערכת אחת של חוקים ופולחנים, שפה ותרבות משותפים, ועימותים צבאיים תכופים שהביאו להידוק קשרי הסולידריות בין בני ברית. ברם, היו אלה מחברי המקרא שהוסיפו, בציפייה לנפילת הממלכות, את המרכיב המכריע למתכון.

מה הסיבה לכך? התשובה ברורה מאליה – ואולי דווקא משום כך נוהגים להתעלם ממנה: עם זקוק לנראטיב. לנוכח התפוררות הסדר הפוליטי והכישלון הצבאי, נדרשו בני ישראל להתעמת עם שאלות חדשות: מי אנחנו? ומה – אם בכלל – עדיין מחזיק אותנו יחד? כדי לספק מענה הולם לתהיות אלה בררו כותבי

---

המקרא קטעים ספציפיים מעברו של העם ושזרו אותם לכלל נראטיב קוהרנטי המספר על מקורותיו. מעניין לציין שחלק ניכר מסיפור העלילה שטוו מוקדש לתקופה שקדמה להופעת המלוכה. ההיסטוריה הראשונית מציירת את ישראל כעם אשר התקיים זמן רב לפני שהקים ממלכה – או, אם להשתמש במינוחים בני זמננו, כאומה שהתקיימה זמן רב לפני שהפכה למדינה.<sup>12</sup> יתר על כן, כפי שמוכיח הנראטיב הזה, הדחף המניע להתגבשותה של התודעה הלאומית לא היה הביטחון שסיפקו הממלכות העבריות אלא דווקא החשש מפני קריסתן – חשש שהביא, בתורו, להעלאת תולדות עם ישראל על הכתב ולפיתוחה של מסורת פוליטית עשירה.<sup>13</sup>

**מ**לחמה היא ללא ספק אירוע מרכזי בעיצוב זהותו הקיבוצית של עם. פעמים רבות היא משמשת זרז לשינוי פוליטי וחברתי, והראיה לכך היא נטייתם של עמים לספר את ההיסטוריה שלהם כשרשרת של עימותים ומאבקים. ואולם, כפי שהראה ההיסטוריון אנתוני סמית, הנצחחה של המלחמה ממלאת תפקיד חשוב בפיתוחה של התודעה הלאומית יותר מן המלחמה עצמה.<sup>14</sup> זיכרון המלחמה מעוצב על פי ההקשר הפוליטי של הגורמים הפעילים בה, וזאת כמו בצורות אחרות של פעילות ציבורית וטקסית. הזיכרונות המופקים בתהליך הנצחחה נשקלים ונבררים בידי הקולקטיב, וכך מתגבש לו הנראטיב ההגמוני; בצדו, מייצרות תת-קבוצות חברתיות, פוליטיות ואתניות נראטיבים חלופיים משלהן, המדגישים את תרומתן שנשכחה, מזכירים את הקרבנות שהקריבו או מנסחים מחדש את הסיבות ה"אמיתיות" לניצחון או לתבוסה. בהזכירן לאחרים את חלקן החשוב במאמץ הלחימה הקיבוצי, נותנות תת-קבוצות אלה תוקף לחברותן בקהילייה הכללית ומכשירות את הקרקע לתביעת זכויות פוליטיות. מתוך מאבק מתמשך זה על עיצוב הזיכרון צומחת ומתהווה הזהות הלאומית.<sup>15</sup>

המקרא מספק לנו דוגמה מובהקת לתופעה. הספרות המקראית מלאה וגדושה בצורות שונות של הנצחה ובזיכרונות מלחמה מורכבים, המעידים על מאבקי הכוח שהתנהלו בין תת-קבוצות שונות סביב עיצוב הזיכרון הקיבוצי של האומה. תהליך רב-משתתפים זה עומד בסתירה גמורה לסגנון המונולוגי המאפיין את כתובות מלכי המזרח הקדום, דוגמת מצבת מישע המואבית מן המאה התשיעית לפנה"ס. מחבר הכתובת מזדהה תחילה – "אנוכי מִשֵּׁע בן כמוש[ית] מלך מואב הדיבני" – ולאחר מכן מתגאה בניצחונו על ממלכת ישראל השכנה:

---

עמרי מלך ישראל, ויענו את מואב ימים רבים, כי יִאָנֶף כמוש בארצו. ויחליפו בנו [הוא אחאב] ויאמר גם הוא: אענה את מואב. בימי אמר כן]. ואראה בו ובביתו [במפלתו ובמפלת ביתו]. וישראל אבוד אבד [ל]עולם. ויירש עמרי את ארץ מְהַדְבָּא, וישב בה [כל] ימיו וחצי ימי בנו – ארבעים שנה, וישב בה כמוש בימיו.<sup>16</sup>

באותה רוח מוסיפה הכתובת לתאר את חידוש שליטתה של מואב באדמות שנכבשו קודם לכן בידי ישראל. ההסבר התיאולוגי המוצע כאן לתבוסתו הקודמת של מישע מזכיר את הגישה האופיינית לתיאורי מלחמה רבים במקרא: האויב (ישראל) נוחל הצלחה במאמציו הצבאיים מפני שכמוש אלוהי מישע כועס ("יִאָנֶף") על מואב. בהמשך מיוחסים גם ניצחונותיו של מישע לרצונו הטוב של אלוהיו.<sup>17</sup> בדומה למנהיגים המקראיים, המלך המואבי יוצא למלחמה במצוות האל ("ויאמר לי כמוש: לך אחוז את נבו [משבט ראובן] על ישראל, וְאֶהְלֶךְ [והלכתי]"<sup>18</sup>) ולעתים אף טובח אוכלוסיות שלמות כמנחה לאדונו השמימי.<sup>19</sup> ההשוואה המתבקשת עם קטעים מסוימים במקרא מרמזת על האפשרות שמלכי ישראל ויהודה הותירו אחריהם כתובות דומות. ועם זאת, בסופו של דבר, שלושה מאפיינים בולטים של ההיסטוריוגרפיה המקראית מבדילים אותה בבירור מן התעודות המלכותיות האלה.

ראשית, אף שיייתכן כי חלקים מן הטקסט המקראי נחקקו גם על סלעים, על לוחות ועל מצבות, אריכותה של הגרסה הנוכחית חייבה את המחברים להשתמש במדיום קל יותר, כמו מגילות קלף או פפירוס. באופן זה הטקסט לא רק נעשה נייד וזמין להפצה בין קהילות מבוזרות, אלא גם נוח יותר לעריכה, להרחבה ולהעברה מדור לדור. הכתובת המנציחה את ניצחונו של מישע, לעומת זאת, נחקקה על גוש אבן גדול שהוצב באזור שבו משל המלך המואבי. בדומה למצבות אחרות מסוגו, המונומנט המואבי מסמל את יומרתה של המדינה הקדומה ליציבות ולכוח בלתי מעורער – כמו גם את גורלה הבלתי נמנע: להיקבר תחת חולות הזמן.<sup>20</sup>

שנית, ההיסטוריה המקראית אינה מסופרת בגוף ראשון, כי אם בגוף שלישי. המחבר האנונימי אינו מציג עצמו כמלך, אלא מבקש לבטא נקודת מבט רחבה יותר, שעמה יכול העם בכללותו להזהות. למעשה, מאחר שהטקסט נערך והורחב בחלוף הזמן, מדובר בצירוף של כמה נקודות מבט שונות – ובחלקן גם סותרות.

---

שלישית, בניגוד לנראטיב של מישע, ההיסטוריה הלאומית שאותה מגולל המקרא אינה מסתיימת בניצחון. מישע פותח בתיאור התבוסה שנחלה מואב בימי קודמו וממשיך בתיאור ההישגים המזהירים שלו עצמו, בעוד שהמקרא מציג תחילה את ניצחונות הריבון האלוהי של ישראל ואת הישגי "יורשיו" בתפקיד, מלכים בשר ודם מבית דוד – וחותם דווקא במפלתה של האומה.<sup>21</sup> ההסבר להיפוך דרמטי זה נעוץ בדאגתם של מחברי המקרא להשרדותו של ישראל כעם, ולא רק כממלכה, ובנחישותם ליצור "תודעה לאומית" שתשרוד את הכיבוש והחורבן.

חשוב להבהיר שההבדלים שעליהם הצבענו אינם משקפים את הפער התרבותי והתיאולוגי בין ישראל לשכנותיה, כפי שסוברים בטעות חלק מן החוקרים, אלא את הניגוד בין האידיאולוגיה המונרכיסטית מחד גיסא ובין תפיסה של זהות לאומית שאינה כבולה למושג המדינה מאידך גיסא. בעוד שהתעודות המלכותיות והדימויים האיקונוגרפיים הבולטים של המזרח הקדום מתרכזים באופן כמעט בלעדי בדמותו של השליט ובמעלליו, המקרא מגולל נראטיב לאומי אמיתי, שגיבורו הוא העם בכללו. נוסף על כך, המקרא חובר כתוצר של זיכרונות טקסטואליים ועבר שלבים שונים של עריכה אשר הטמיעו לתוכו נקודות מבט חדשות ומגוונות. לולא ניחנו טקסטים אלה ברובדי משמעות מרובים, המשקפים תכניות שונות להשרדותו של העם, סביר להניח שלא היו מונחלים בהצלחה לדורות הבאים. המכלול השלם שאותו הרכיבו שימש אתר הנצחה – ובמובן זה אין הוא שונה מאנדרטאות לאומיות, מגלעדים וממרחבים ציבוריים אחרים המוקדשים לאותה מטרה – שבו יכולים היו היהודים, בעקבות חורבן הבית הראשון והשני, לפתוח בתהליך של בירור זהותם.

**ת**פיסה זו של תפקיד המקרא זורה אור חדש על תהליך חיבורו. ברי שאין באפשרותנו להצביע על תאריך ספציפי שבו החלו מחברי המקרא להגדיר אירוע מסוים כתבוסה ולהרהר בהשלכותיו. חשובה יותר לענייננו היא יכולתם להיערך לאסון הקרב ונכונותם להתמודד עם השלכותיו. כידוע, ממלכת יהודה הצליחה להחזיק מעמד יותר ממאה שנה אחרי קריסת שכנתה מצפון, ממלכת ישראל, בשנת 722 לפנה"ס. ואולם, מלבד רגעים ספורים של אופטימיות, שנמוגו במהירות, התאפיינה תקופה זו בתחושה מבשרת רע. יהודה נחלשה מאוד מבחינה צבאית ונותרה מבודדת באזור. מחבר ספר מלכים

---

מציג את קורות עם ישראל אחרי נפילת הממלכה הצפונית כהיסטוריה של דעיכה הדרגתית; מלכי יהודה עשו כל שביכולתם כדי לקדם את פני הרעה, אך נחלו מפח נפש. בשנים שהובילו למסע המלחמה של סנחריב בשנת 701 לפנה"ס ביצר חזקיהו את ארצו בניסיון לחמוק מגורל שכנותיו, אולם לנוכח הכוח האשורי האימתני עלו מאמציו בתוהו, והממלכה הרחבה שעליה ביקש להגן הצטמצמה והפכה דה־פקטו לעיר־מדינה שמרכזה בירושלים. המלכים שבאו אחריו, מנשה ואמון, ניסו אף הם לבלום את הסחף – ולשם כך קיבלו על עצמם את עולה של האימפריה. היחלשותה של אשור עוררה בלבו של יאשיהו את התקווה להשיב עטרה ליושנה, אולם גם זו נתבדתה באחת כאשר מצא מלך יהודה את מותו בקרב נגד כוחותיו של פרעה נכה במגידו. שני העשורים הבאים בקורות הממלכה הדרומית הסתכמו בהידרדרות מהירה ועקבית לעבר הקטסטרופה.

מה הביא להתגבשותה של היצירה המקראית דווקא בתקופה עגומה זו? האם היו אלה רגעי התקווה הנדירים, שבהם נדמה היה כי הסטטוס קוו הפוליטי יחזיק מעמד בכל זאת? ואולי הייתה זו דווקא המודעות הגוברת למצבה המעורער של הקהילייה הפוליטית המתנוודת על סף הכיליון? אחת האסכולות המובילות בחקר המקרא מאמצת את התרחיש הראשון, וגורסת כי תחושת ההבטחה שליוותה את השנים הראשונות לשלטונם של חזקיהו ויאשיהו באה לידי ביטוי בחלקים שונים של התורה וספרי הנביאים, המפגינים גם נטייה פרו־מלוכנית ברורה.<sup>22</sup> לטענת חוקר המקרא ויליאם שנידווינד, נטייה זו שולטת אפילו באותם טקסטים מקראיים שנכתבו אחרי מפלת יהודה וחורבן הבית הראשון: "הכתיבה בתקופת הגלות הייתה בעיקרה המשכה והרחבתה של הכתיבה אשר שירתה בעבר את המדינה; היא נוצרה בידי משפחת המלוכה ביהודה ולמענה. משפחת המלוכה סיפקה את הרקע החברתי הראוי היחיד לכתיבת ספרות משמעותית בתקופת הגלות".<sup>23</sup> לדברי שנידווינד, התקופה הפרסית – דהיינו ימי עזרא ונחמיה – לא התאפיינה ב"יצירתיות" ספרותית, אלא רק במאמצים לשמור על הקיים ולבצרו.<sup>24</sup>

ואולם, קריאה קפדנית בטקסטים המקראיים מציירת לנו תמונה שונה. הרוח השורה על הרצף הספרותי של בראשית-מלכים ועל המסרים הקשים והנחרצים של הנביאים אינה מזכירה במאומה את האופטימיות המלווה אפיזודות של שלווה ושגשוג. מחברי היצירות הנשגבות האלה היו מפוכחים מאוד, והבינו היטב כי הם ניצבים על ספה של טרגדיה קולקטיבית. דוגמה מובהקת לראיית הנולד של הנביאים מספקים לנו עמוס והושע. הם הופיעו בתור הזהב של ישראל, בימי מלכותו של ירבעם השני, אבל הפריחה

---

הפוליטית והכלכלית של התקופה לא ריכזה את נבואותיהם; אדרבה, הם דיברו דווקא על הסכנות הגלומות בשגשוג כזה. כמקובל בספרות הנבואית, שליחי האל הזהירו מפני הפורענות העתידית, שזרעיה נטמנו כבר בקרקע. ועם זאת, הביקורת הנוקבת של הנביאים, שכוונה נגד השלטון, נגד אורחות ההמונים ונגד מנהגי הפולחן של זמנם, הולידה גם חזון של חברה חדשה ובת קיימא. חזון זה אינו מוגבל לנביאים: הוא טבוע גם ביסודות הפוליטיים והתיאולוגיים של החומש, בהגות שהמשיגה את ישראל כאומה או כעם, בין שהוא מחזיק בריבונות טריטוריאלית ובמוסדות פוליטיים מרכזיים ובין לאו. סביר אפוא שתקופת העיצוב של הספרות המקראית ושל התיאולוגיה הפוליטית המורכבת שלה לא החלה מיד לאחר חורבן בית ראשון בשנת 586 לפנה"ס, אלא נמשכה זמן רב קודם לכן.

אישוש נוסף לטענה זו אפשר למצוא בקטעים רבים במקרא המציגים את נביאי החצר, שהבטיחו לפטרוניהם המלכותיים שלום וביטחון, כאובי הסדר האלוהי. אנו קוראים, למשל, שמלכי ישראל ויהודה התכוננו לקרב ברמות כשהם "ישבים איש על כסאו מלְבָשִׁים בגדים בגרן, פתח שער שמרון, וכל הנביאים מתנבאים לפניהם... עֲלֵה רמת גלעד והצלח, ונתן ה' ביד המלך"<sup>25</sup>. אחד החוזים הללו חבש קרני ברזל והכריז: "כה אמר ה': באֵלָה תנגח את ארם עד כלתם"<sup>26</sup>. בתוך כל ההמון הרוגש הזה נשמע קול אופוזיציוני בודד, קולו של מיִכָּיְהוּ בן יְמִלָה, שסירב להתיישר לפי הקו הרשמי וחזה תבוסה ניצחת. כשנקרא לתת את הדין על פשעיו נגד המדינה, סיפר מיכיהו על החזון שפקד אותו ובו ראה את אלוהים נותן רוח שקר בפי כל נביאי המלך.<sup>27</sup>

למותר לציין שתור הזהב בהיסטוריה של ישראל אִפְשָׁר את גיבושה של אוכלוסייה מגוונת והביא ליצירתם של כלים מדינתיים אחידים כמו לוח שנה, חגים, חוקים, מנהגי פולחן ושפה. ואולם, לו הוסיפו ממלכות ישראל ויהודה לגדול ולהתרחב והיו הופכות לאימפריות, בלי לחוות את הכאב המתמשך של השעבוד הפוליטי, הרי שגם הן, בדומה לאשור ולבבל, לא היו מצליחות לעולם לייצר ספרות ופולקלור לאומיים שבכוחם לאחד את העם אחרי תבוסה מוחצת.

הספרות המקראית, הטבועה בחותמה של חוויית התבוסה, משמרת את זכרם של ימים שלווים יותר, ימים שבהם בני ישראל חיו לבטח על אדמתם. אבל הסיפור הקולקטיבי שהיא מספרת אינו מסתכם בערגה נוסטלגית לתהילת העבר. הישגה הגדול ביותר טמון במה שהפסיכולוגיה הקוגניטיבית מכנה "זיכרון פרוספקטיבי" (prospective memory) – זיכרון המניע לפעולה, הנושא עיניו אל

---

העתיד. הנראטיב המקראי הגיב למפלה בחשיפת הגורמים האחראים לה, אך גם בהצגת חזון פוליטי חדש. ומכאן גם ההימנעות השיטתית מזיהוי ברור של מחברי הטקסט: המקרא מבכר להעניק קול לעם בכללותו – ולהפוך בכך את האומה המתהווה לקהל קוראיו העתידי.

**ט**ענתי לעיל כי המניע המרכזי לאיסוף הטקסטים המקראיים ולהעברתם לדורות הבאים היה הרצון לשמר את הזיכרונות הקיבוציים של ישראל, כדי לכוון באמצעותם זהות לאומית. התודעה החדשה נשענה על תחושת רצף היסטורי של עבר-הווה-עתיד, שלא הופרעה אפילו בתקופות של תמורות סוערות. ברי אפוא מדוע מקדיש המקרא מקום רב כל כך לתיאור תקופה של "פרה-היסטוריה" ישראלית, שבה טרם התקיימו אותם מוסדות לאומיים שלא יכולים היו לשרוד שעבוד אימפריאלי. אף שהמחשבה המקראית הכירה בחשיבותם ההיסטורית של המוסדות האלה, היא לא ראתה אותם כחיוניים לזהותה של האומה.

ואמנם, הצבא הסדיר והמלוכה ממלאים תפקיד מצומצם, אם בכלל, בתורה ובספרי יהושע ושופטים; ספרי שמואל ומלכים מקצים להם מקום מרכזי יותר, אבל ברצף הכללי של ההיסטוריה המקראית הם מוצגים כהתפתחויות חברתיות-פוליטיות משניות בלבד. אפילו אירועים כמו כיבוש הארץ והקמת בית המקדש, שחשיבותם אינה מוטלת בספק, מתוארים כהתרחשויות מאוחרות יחסית בתולדות העם. כרונולוגיה ספרותית זו מבקשת להטעים שקיומו הלאומי של ישראל אינו מותנה בטרטוריה, במלוכה או בצבא – אפילו לא בקיומו של המקדש. כך מערער המקרא, באופן סמוי אך רדיקלי, את הנוסחה הכורכת יחדיו עם, אדמה ומדינה.

עליי להבהיר: אינני טוען שהמקרא ממעיט בערכו – ואפילו בנחיצותו – של מוסד המדינה. אדרבה, עיסוקו המתמיד במהותה של המלוכה ובמנגנוני פעולתה – החומש, למשל, נדרש תקופות לסוגיית דמותה המוסרית של הקהילייה הפוליטית הרצויה – מעיד על החשיבות שהוא מייחס לארץ מוגנת, שבה יוכל העם לשבת "לבטח, איש תחת גפנו ותחת תאנתו".<sup>28</sup> ואולם, מחברי המקרא מקפידים לנתק את תפיסתם הלאומית ממושג המדינה. הם מדגישים את עדיפותה ואת קדימותה של ה"עמיות" כדי להסיר כל ספק בדבר יכולתם של בני ישראל לשמור על זהותם הקיבוצית גם כאשר נגזר עליהם לאבד את

---

ריבונותם הטריטוריאלית ולחיות כגולים בנכר. הסיבה להתעקשות זו ברורה ופשוטה: על פי ההבנה הפוליטית של המקרא, הישרדותה של זהות לאומית אחרי תבוסה היא תנאי מוקדם לשיבה אל הארץ ולכינונה מחדש של קהילייה ריבונית שם, גם אם אותה ריבונות עתידית עשויה ללבוש צורה שונה.

הצורך בתפיסה ייחודית זו מתחוויר אל מול האלטרנטיבה. אלמלא נתפס עם ישראל כישות מובחנת, שאינה תלויה במדינה לשם קיומה, לא הייתה לבניו ובנותיו שפוזרו בקרב האימפריות הכובשות כל סיבה לשמור על זהותם המקורית; יש להניח שהיו נוהגים בדרך המעשית והנבונה ביותר ומאמצים את תרבות הסביבה. יתר על כן, לולא הבדיל עצמו "עם ישראל" מ"ארץ ישראל", לא היו הקהילות היהודיות השונות להוטות כל כך לשוב למקורתן ההיסטורית מן הגלות. בנקודה זו הגיעו מחברי המקרא לתובנה גדולה: העם חייב להתנתק מנחלתו אם ברצונו לשרוד את אובדנה ולשאוף לשוב אליה.<sup>29</sup> היגיון כזה עשוי להסביר מדוע מעניקה הספרות המקראית תשומת לב רבה כל כך לקורותיהם של בני ישראל לפני כניסתם לארץ (ספרי החומש) וטרם כינונה של קהילייה עברית מאורגנת בתחומה (ספרי יהושע ושופטים). הוא עשוי להסביר גם את הדגשת מוטיב השיבה לארץ לכל אורך המקרא, למן הפסוק הראשון בסיפורו של אברהם ("ויאמר ה' אל אברם: לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך")<sup>30</sup> ועד הפסוק החותם את הקאנון כולו ("כה אמר כורש מלך פרס: כל ממלכות הארץ נתן לי ה' אלהי השמים, והוא פקד עלי לבנות לו בית בירושלם אשר ביהודה, מי בכם מכל עמו ה' אלהיו עמו ויעל").<sup>31</sup>

מחברי המקרא הבינו שהחיים הלאומיים אחרי התבוסה יכולים – וצריכים – להימשך, ועיצבו את התודעה הקיבוצית החדשה בהתאם: חורבן בית המקדש ישים אולי קץ לפעילות הפולחנית, אבל עם ישראל יוכל גם יוכל ללמוד את דיני הכוהנים ולשיר את שירי הלוויים; הארץ אולי לא תהיה עוד בחזקת היהודים, אבל סיפורי המקרא יזכירו להם את נופיה. הודות למקרא, עלה בידי הקהילות היהודיות להגדיר לעצמן מרחב משלהן גם תחת שלטון זר, שבו התמידו באורח החיים המסורתי, חגגו את החגים הלאומיים, השתמשו בלוח השנה העברי, בנו מדרשות ובתי כנסת וקיימו את המצוות.

הספרות המקראית היא היא זיכרונה של האומה – והיא מודעת היטב לתפקידה זה. הציווי "זכור" מהדהד לכל אורך הספר.<sup>32</sup> מתוך חומרי הגלם של עלילות עם ישראל והציוויים "לזכור" ו"לחזור" טווה המקרא נראטיב מרתק ומחוכם, שליכד את האומה והזין את רוחה בשעותיה הקשות ביותר.

---

**מ**מלכות ישראל ויהודה מצאו את סופן בסערת מלחמה, אך האומה ששרדה את החורבן ושנצרה אותו בזיכרונה סירבה להיעלם בעקבותיהן. המונומנטים שהוקמו לכבוד המלכים העברים המנצחים נהרסו כנראה, אבל הכרוניקה של האסון הונצחה במגילות ונחקקה בלבבותיהם של הגולים. הגם שהטקסט המקראי ביטא מלכתחילה את השקפת עולמו של חוג קטן יחסית, מסורת הזיכרון שהתהוותה סביבו הוסיפה לצמוח ולשגשג בתקופה שאחרי החורבן, כשהיא מייצרת טקסטים נוספים, שירים, פולחנים ותפילות. מסורת עשירה זו אינה מתיישבת עם טענתו של ולהאוזן כי עם ישראל הפך לכת דתית גרידא, נטולת כל סממן לאומי-פוליטי. הנראטיב המקראי, שנכתב מנקודת מבטם של המנוצחים, נושא אופי לאומי מובהק; זוהי יצירה של עם, לא של כת. התופעה של בניית תודעה לאומית על גבי הריסותיה של המדינה אינה מוגבלת רק להיסטוריה של עם ישראל. אפשר למצוא לה מקבילות לרוב בעידן המודרני.<sup>33</sup> בשנת 1772, אחרי חלוקת פולין, כתב הפילוסוף ז'אן ז'אק רוסו על הצורך של הפולנים לגבש זהות לאומית בעקבות התבוסה: "ישנו כוח מגן אחד שייחלץ תמיד להגנתה [של האומה], וששום צבא לא יוכל להביס: זהו הלהט הפטריוטי של האזרחים... [להט] שמוסדות לאומיים מסוגלים לטבוע בנפשותיהם. דאגו לכך ששום פולני לא יהא מסוגל להפוך לרוסי, ואני ערב לכם שרוסיה לא תצליח לעולם לשעבד את פולין".<sup>34</sup>

דוגמה נוספת, רלוונטית במיוחד בהקשר של הדיון הנוכחי, מספקת לנו גרמניה. במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה, על רקע נפילתה של האימפריה הרומית הקדושה והמלחמות עם צרפת, החלו אנשי רוח גרמנים לגלות עניין מיוחד במושג ה"פולק", שאותו טיפחו – בדומה למחברי המקרא – כישות נפרדת מן המדינה. לאחר חתימת הסכם לונוויל בין הצרפתים ובין האוסטרים ב-1801 כתב המשורר והפילוסוף פרידריך שילר: "האימפריה הגרמנית והעם הגרמני הם שני דברים נפרדים. תפארתו של העם הגרמני מעולם לא נבעה משליטיו... כוחו של כבוד זה נגזר מאופיו המוסרי. הוא שוכן בתרבותה של האומה ובאופייה, שאינם תלויים בגורלה הפוליטי".<sup>35</sup> כמו המקרא, המגולל את תולדותיו של עם מאוחד – למרות חוסר האחדות המובהק הניכר בפיבוד הממלכות, השבטים והשטחים – עמלו הלאומנים הגרמנים על שיבוץ קורותיהן של מדינות ונסיכויות שונות בנראטיב היסטורי אחד. אין פלא שהוגי דעות כמו יוהן גוטפריד פון הרדר מצאו הקבלה ישירה בין ההיסטוריה של עם ישראל ובין

---

ההיסטוריה הגרמנית.<sup>36</sup> אנלוגיה זו עשויה אולי להסביר, ולו באופן חלקי, את התפקיד המכריע שמילאו וממלאים חוקרים גרמנים בחקר המקרא. בספרו רב-ההשפעה בנייתן של אומות טוען ההיסטוריון אדריאן הייסטינגס כי למקרא, על תרגומיו המרובים לשפות שונות, נודעה השפעה מכרעת על היווצרותם של עמים בכל רחבי תבל. הברית הישנה, מסביר הייסטינגס, סיפקה "דגם מקורי של לאום" להמוני הנוצרים; בלי הדגם הזה, "הלאומים והלאומיות כפי שאנו מכירים אותם לא היו יכולים להתקיים".<sup>37</sup> אי-אפשר שלא לשאוב סיפוק מתהפוכת הגורל האירונית הנגלית כאן לנגד עינינו. בעוד שאשור ובבל האדירות הפכו לזיכרון רחוק, המפרנס מוזיאונים וארכיאולוגים, העם שניגף בפניהן השתמש בזכר התבוסה שנחל מידן – ושינה בתוך כך את פני העולם כולו.

---

ג'ייקוב ל' רייט הוא מרצה למקרא באוניברסיטת אמורי, ג'ורג'יה. גרסה של מאמר זה הופיעה בכתב העת *Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History* בסתיו 2009.

## הערות

1. Reinhart Koselleck, "Erfahrungswandel und Methodenwechsel: Eine historisch-anthropologische Skizze," in Christian Meier and Jörn Rüsen, eds., *Theorie der Geschichte*, vol. 5: *Historische Methode* (Munich: Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1998), pp. 51-53.

2. David Noel Freedman, *The Unity of the Hebrew Bible* (Ann Arbor: University of Michigan, 1991), p. 6.

3. הרב סעדיה גאון ורבי לוי בן גרשון (רלב"ג) ראו בטרגדיה של איוב אלגוריה לגורלו של העם היהודי. אבל בניגוד לטענתו של רוברט אייזן, רלב"ג לא היה הראשון שאמר זאת מפורשות. ראה, Robert Eisen, *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy* (New York: Oxford, 2004), p. 163. אפשר לאתר פרשנות דומה כבר בסדר עולם רבה, הקושר את איוב לבני ישראל במצרים; בבבא בתרא טו ע"ב, שם ממוקם איוב בימי חורבן בית ראשון; ובפסיקתא רבתי, שם מושווה איוב לעם ישראל בכללו. ראה על כך בספרו של ברנן בריד (Breed) מאוניברסיטת אמורי, העומד לראות אור בקרוב.

- 
- Wolfgang Schivelbusch, *The Culture of Defeat: On National Trauma, Mourning and Recovering*, trans. Jefferson Chase (New York: Henry Holt, 2003), p. 2.
- Daniel D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib* (Chicago: University of Chicago, 1924), pp. 23-27.
6. מלכים ב יט:ז-ט, לו.
7. מלכים ב יט:לה.
- Jay Winter, *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History* (Cambridge: Cambridge, 1995), pp. 25-53.
- Eviatar Zerubavel, *Social Mindscales: An Invitation to Cognitive Sociology* (Cambridge, Mass.: Harvard, 1997).
10. הרעיון בדבר הטראומה של ישראל מעם לקהילה דתית שב ועולה בכתביהם של רבים מחוקרי המקרא החשובים במאה העשרים, ובהם ויליאם פ' אולברייט, מרטין נות, גרהרד פון ראדס, רולאן דה וו, הרברט דונר ורוברט קרול.
- Julius Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte* (Berlin: De Gruyter, 2004), p. 169, no. 1. *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin: De Gruyter, 2001), pp. 20, 428. [www.gutenberg.org/cache/epub/4732/pg4732.html](http://www.gutenberg.org/cache/epub/4732/pg4732.html) לתרגום לאנגלית ראה
12. כדי להימנע מן הבלבול הרווח בין "עם" או "אומה" ובין "מדינת לאום" (או אפילו "מדינה"), אני מתייחס כאן למושג "מדינה" כאל התאגדות פוליטית המחזיקה בריבונות אפקטיבית על שטח גיאוגרפי נרחב – למשל ממלכת מואב הקדומה או גרמניה של ימינו. עם או אומה, לעומת זאת, קשים יותר להגדרה; במאמר זה אני משתמש במונחים אלה במובן של קבוצת אנשים החולקים מולדת, שפה, דת, מסורות משפטיות, לוח שנה, חגים, קאנון ספרותי וכו' – בדומה להגדרתו של פרידריך מיינקה. ראה Friedrich Meinecke, *Cosmopolitanism and the National State*, trans. Robert B. Kimber (Princeton: Princeton, 1970); Hans Kohn, *The Idea of Nationalism* (New York: Macmillan, 1944).
13. קריאת המקרא מנקודת המבט של התבוסה מספקת לנו כלים להתמודד עם הטענה הרווחת, שלפיה המושג "עם יהודי" נוצר או הומצא בהשפעת הלאומיות האירופית המודרנית כדי לסלול את הדרך למימוש זכות ההגדרה העצמית של היהודים. ביטוי מוקצן של טענה זו אפשר למצוא בספרו של שלמה זנד, מחי ואיך הומצא העם היהודי? (תל אביב: רסלינג, 2008). ברם, כפי שאטען בהמשך, הפרויקט של יצירת עם ישראל העסיק כבר את מחבריו הקדומים של המקרא ונמנה עם חידושיהם הרעיוניים המופלגים.
- Anthony D. Smith, *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity* (Oxford: Oxford, 2003), pp. 218-253.
15. על תהליך פוליטי זה ראה Timothy G. Ashplant, Graham Dawson, and Michael Roper, eds., *Commemorating War: The Politics of Memory* (Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 2004).
16. תרגום עברי של הטקסט מופיע בכמה נוסחים, ראה למשל [www.mikragesher.org.il/titles/encyclopedia/40/matzevet\\_mesha.htm](http://www.mikragesher.org.il/titles/encyclopedia/40/matzevet_mesha.htm)
-

17. מצבת מישע, שורה 9.
18. מצבת מישע, שורה 14; השווה, למשל, שמואל ב ה:יט.
19. מצבת מישע, שורות 11-12; 16-17; והשווה למשל במדבר כא:ב, או יהושע ו:כא.
20. כתיבתם של טקסטים על מונומנטים טריטוריאליים מסוג זה מתוארת גם בדברים כז:א-ח. עם זאת, יש להבחין בצביון ה"לאומי" של מעשה הכתיבה: ראשית, מי שטוען כאן להגמוניה על האדמה איננו המלך אלא החוק האלוהי שהופקד בידי עם מסוים; שנית, מי שמצטווה לכתוב מופיע בספר דברים בלשון רבים (כלומר העם בכללותו). ואכן, אף על פי שמילוי המצווה נופל על כתיפי יהושע, הוא אינו מייצג שושלת מסוימת, בניגוד לקול הדובר במצבת מישע. ולבסוף, ומעניין במיוחד, הסיבה לכך שאנו יודעים על המצבה הטריטוריאלית הזו היא שמסמך נ"ד אשר הועבר לידינו – הנוסח המקראי – משמר את זכרה.
21. ספרי המקרא השונים – מלכים, דברי הימים, עזרא, נחמיה ונביאים אחרונים – מתארים את חידוש החיים היהודיים בארץ אחרי תבוסתן הסופית של ממלכות ישראל ויהודה, אך מדובר בקיום תחת שלטון פוליטי נכרי. ריבונות אמיתית, בדומה לזו שממנה נהנו העברים בימי בית דוד, היא הבטחה לעתיד לבוא.
22. ראה למשל Marvin A. Sweeney, *King Josiah of Judah: The Lost Messiah of Israel* (New York: Oxford, 2001); William M. Schniedewind, *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel* (Cambridge: Cambridge, 2004) (להלן כיצד הפך המקרא לספר); וכן ישראל פינקלשטיין וניל אשר סילברמן, דוד ושלמה: בין מציאות היסטורית למיחוס (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2006).
23. שנידווין, כיצד הפך המקרא לספר, עמ' 164.
24. שנידווין, כיצד הפך המקרא לספר, עמ' 23, 140, 166, 179, 193.
25. מלכים א כב:י, יב.
26. מלכים א כב:יא.
27. מלכים א כב:כג.
28. מלכים א ה:ה.
29. בהקשר זה ראה Assaf Inbari, "Forever Engaged, Never Married, to the Land of Israel," *Azure* 29 (Summer 2007), pp. 42-64.
30. בראשית יב:א.
31. דברי הימים ב לו:כג.
32. תפקידו של הזיכרון (על מגוון דרכי ההעברה שלו – בעל פה, בכתב ובאמצעות הפולחן הדתי) מודגש במיוחד בספר דברים. ראה Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (Munich: C.H. Beck, 1992), pp. 212-228; Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis: Ten Studies* (Munich: C.H. Beck, 2000), pp. 28-34; יוסף חיים ירושלמי, זכור: היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי, תרגם שמואל שביב (תל אביב: עם עובד, 1982), עמ' 9-12.

---

33. לצד הדוגמאות המופיעות כאן אפשר לציין מקרים ידועים נוספים שבהם זירזה התבוסה את צמיחתה של תודעה לאומית. תפקיד כזה מילאו קרב קוסובו (1389) עבור הסרבים; נפילת קונסטנטינופול (1453) בדברי ימי היוונים; קרב מוהאץ' (1526) בהיסטוריה של ההונגרים; הקרב על ההר הלבן (1620) בהיסטוריה הצ'כית; רצח העם של 1915 בזיכרון הארמנים; מלחמת העולם הראשונה בתודעתם של הגרמנים וכן הלאה. ההיסטוריה המודרנית מספקת לנו גם אינספור דוגמאות של עמים שהתגבשו תחת עול הדיכוי הקולוניאלי.

34. Jean-Jacques Rousseau, *The Government of Poland*, trans. Willmoore Kendall (Indianapolis: Hackett, 1995), p. 11. לשם בניית אומה, כך סבר רוסו, אין די בהבטחת שותפותו של הפרט בתהליך הפוליטי וחלקו בשגשוג העתיד לבוא; בראש ובראשונה יש לעצב את האדם לכלל אזרח באמצעות חינוך, כפי שמתואר בספרו של רוסו, אמיל. או על החינוך, תרגמה ארזה טיר-אפלרויט (ירושלים: מאגנס, 2009).

35. ראה אצל 80. Gregory Jusdanis, *The Necessary Nation* (Princeton: Princeton, 2001), p. 80.

36. ראה Frederick Barnard, *Herder on Nationality, Humanity, and History* (Montreal and London: McGill-Queen's, 2003), pp. 17-37.

37. אדריאן הייסטינגס, בנייתן של אומות: התנ"ך והיווצרות מדינות הלאום, תרגם דן דאור (ירושלים: שלם, 2008), עמ' 7. לא מזמן, לרגל ציון 400 שנה לתרגום התנ"ך בגרסת המלך ג'יימס (שהושלם בשנת 1611), תיאר ניל מקגרור, מנהל המוזיאון הבריטי, את המפעל התרבותי האדיר הזה כאחד "הדברים הבריטיים הראשונים שנעשו אי-פעם. זהו אחד הדברים הראשונים שנעשו בידי האי כולו וששימשו את האי כולו... זהו לדעתי אחד הטקסטים המאחדים ביותר שנוצרו אי-פעם... במשך כמה מאות שנים היה זה טקסט משותף לכל דוברי האנגלית בעולם כולו, והוא איחד את כל העולם הזה... באופן ששום טקסט אחר לא יכול היה לעשות, באופן שלמעשה מעט מאוד טקסטים עשו אי-פעם".