

משה אידל, למשל, ערך מחדש במידה רבה את השחזור שעשה גרשום שלום למיסטיקה היהודית בספרו *Kabbalah: New Perspectives* (1988), בהעדיפו את הניתוח הפנומנולוגי מבפנים על הגישה ההיסטורית מבחוץ של גרשום שלום. חמש שנים לאחר מכן ערער ההיסטוריון ישראל יובל על המקובלות בהעלותו בגיליון ציון משנת 1993 את הטענה שייטכן כי מוטיבים חזקים של קריאות לנקמת דם שהשמיעו יהודים במהלך מסעי הצלב נקלטו בין הנוצרים ונהפכו בפייהם לעלילת הדם הנודעת לשמצה. התרעומת שבה נתקבלו חיבוריהם של אידל ושל יובל מרמזת שהרחף המהפכני של הציונות להפוך על פיהם את מדעי היהדות פינה את מקומו במרוצת הזמן לממסד היסטוריוגרפי שמרני בעל עוצמה לא מבוטלת. במהלך מעניין החלו כמה מהחוקרים להתקומם נגד מדעיות היתר של הממסד בניסיונם לשלב יסודות ליטורגיים ופולחניים – ולמוטט את החומות שבין הסובייקט והאובייקט – במחקריהם. התפתחות נגד-חילונית זו מגלה יותר מכל דבר אחר את האמיתה הנדושה שכל דור גם מנציח את הדחפים העיקריים של קודמו וגם פורש מהם.

בסיכום, ניתן לומר כי הירושה שהותירה אחריה האסכולה הירושלמית עשויה להתבטא פחות בעיצוב הציוני של ההיסטוריה היהודית, שנעשה בעייתי יותר ויותר מבפנים ומבחוץ, ויותר בתפקידה ככוח ממוסד דומיננטי בקהילה הבין-לאומית של מדעי היהדות.

של הטקסטים. ובעוד הם ממשיכים בהפיכתה של האמונה המסורתית ללא סקראלית, בנו החוקרים המודרניים לעתים קרובות נרטיבים סיבתיים סוחפים המתקריבים אל האחדותנות של שיטות דתיות עתיקות יותר. למשל, מוטיב חוזר ונשנה בחיבוריהם של מלומדי ירושלים היה הטענה כי "כוחות אימננטיים", טבועים מבפנים, הנחו את הלאום היהודי במהלך ההיסטוריה הארוכה שלו, והביאו אותו בסופו של דבר אל ביתו ההגיוני בארץ-ישראל. הערכה מחודשת זו של הסיבתיות האלוהית המסורתית הביאה לטיעון מחודש בדבר הייחודיות היהודית, העומדת כביכול בסתירה עם המחקר החילוני המודרני. את הדיסוננס הזה מסמל הטיעון החושפני של יצחק בער, היסטוריון הארכיונים הדקדקן ביותר, שהובא בסוף ספרו גלות, שיש כנראה "כוח שהוא מנשא את העם היהודי למעלה מכל קשריות היסטורית-סיבתית". טענה זו של בער מגלה עד כמה חוקרים מודרניים, שפעלו במודע ומתוך גאווה בעידן החילון, לא הצליחו במאמציהם לגבש אלטרנטיבה חילונית לסגנון הישן של "ההיסטוריה הקדושה". ועם זאת, אף שחיפושיהם אחרי הגישה ההוליסטית מעידים על היותם ממשיכי העבר, נאמנותם לעקרון האובייקטיביות היא מודרנית בתכלית.

הדרות הבאים של החוקרים, שפעלו בעידן פוסט-מודרני, היו גם תומכים נלהבים וגם ביקורתיים כלפי ההנחות האידיאולוגיות (והעמיות) של קודמיהם הירושלמיים. גם הם ביקשו להשתחרר ממה שנראה להם כמגבלות של קודמיהם.

התנ"ך כהיסטוריה והפולמוס על האמת ההיסטורית במקרא

יעקב שביט

המקרא חדל להיות עד יחיד

חדל התנ"ך להיות עד יחיד הן להיסטוריה שלו עצמו והן להיסטוריה שהוא מספר עליה. מעתה היה אפשר להיעזר בעדויות החוץ-מקראיות כדי לנסות להבין את התפתחות הטקסט המקראי, להבין את הרקע שבו נכתב, לזהות את מקומות ההתרחשות, להוסיף ידע על תולדות ארץ-ישראל באלף השני ובלוף הראשון לפני הספירה ("תקופת המקרא"). העדויות החוץ-מקראיות האלה היו פרי הדיסציפלינה המדעית החדשה: הארכיאולוגיה.

ארכיאולוגיה וארכיאולוגיה של המקרא

ההד הציוני העצום שזכו לו הממצאים הארכיאולוגיים מהמזרח הקדום (ומיוון) במערב נבע מהשאיפה למצוא את שורשיה הקדומים של האנושות בכלל, ושל תרבות המערב בפרט, ומההתפעלות מהציוויליזציות העתיקות שנחפרו מתוך

עד המאה ה-19 כמעט לא נמצאו מי שערערו על המהימנות של המסורות ההיסטוריות המובאות בספרי המקרא. גם מי שמצאו בו סילופים, או מתחו ביקורת חריפה על עולם האמונות והערכים המקראי, לא ערערו, לדוגמה, על היותם של משה, דוד ושלמה דמויות היסטוריות, ועל יציאת מצרים כמאורע היסטורי. במאה ה-19 החל המחקר הפילולוגי-ההיסטורי המודרני של המקרא, שעסק בשאלות הנוגעות להיסטוריה של ספרי המקרא, לטעון כי חלק מהספרים (ובעיקר חמשת חומשי תורה) נכתבו זמן רב לאחר המאורעות המתוארים בהם ולכן אין לתת בהם אמון (ר' ערך היהדות החילונית וביקורת המקרא במדור זה). ואולם המחקר הזה נסמך רק על המקרא עצמו. בגלל המחקר הארכיאולוגי של המזרח הקרוב הקדום – מצרים, מסופוטמיה, סוריה וארץ-ישראל – שהתחיל באותה מאה,

להתמקדות בניסיון לשחזר בעזרת הארכיאולוגיה את תולדות עם ישראל בתקופת המקרא.

בהקשר של ארץ-ישראל היתה התוצאה העיקרית מכך הניסיון למצוא התאמה והרמוניזציה בין התמונה ההיסטורית המקראית ובין התמונה ההיסטורית העולה מן הממצא הארכיאולוגי בארץ-ישראל ובמזרח הקדום כולו. מצד אחד החלה המסורת ההיסטורית המקראית להיבחן לאור התמונה העולה מן הממצא הארכיאולוגי, ומצד אחר התפרש הממצא הארכיאולוגי לאור העדות המקראית. ממנה הוא קיבל את משמעותו, שכן, העדות המקראית העניקה להרבה מהממצאים הארכיאולוגיים הקשר היסטורי והפכה אותם לחלק מנרטיב היסטורי.

המחצית השנייה של המאה ה-19 ואילך היו רבים שראו במחקר הארכיאולוגי תשובה מוחצת לטענות של ביקורת המקרא המודרנית והוא נתפס כמאשר וכמאמת את המהימנות של העדויות ההיסטוריות שבמקרא. מדע הארכיאולוגיה ביטל את המעמד הבלעדי של מדע הפילולוגיה ההיסטורית, שעד אז היה כלי המחקר העיקרי לביקורת המקרא. הארכיאולוגיה, כתבו מנחם סולובייצ'יק וזלמן רובשוב בספרם תולדות ביקורת המקרא (1925), הוציאה את מחקר המקרא מהפקולטות לתיאולוגיה וחשפה "פרקי היסטוריה קדומים שלא שיערנום. את אשר חשבנו לנחלת האגדה נתמלא תוכן חיובי וממשי, לעיני עדי הימים ההם שהועלו ממעמקים ולאורם נסו אף צללי שחר של ראשית דברי ימינו". האמונה היתה כי ביקורת המקרא, ובראשה השערת המקורות, הוכחה כמוטעית, והתברר כי סיפורי התורה אינם מאוחרים אלא הם "רישומים היסטוריים מזמן קדום מאוד". לעומת זאת, כבר אז התברר כי הממצא הארכיאולוגי יכול להיות לא רק בונה אלא גם הורס, כלומר, הוא מטיל ספק במהימנות המסורת המקראית, ואף שולל אותה. וכך, נגד הדעה כי "אמת מארץ תצמח", הופיעה הדעה כי מדובר ב"תורת האבנים הזועקות" (על משקל "אבן מקור תזעק"). היחס בין סמכות המקרא ובין הארכיאולוגיה, בין ה־sacred ל־profane, ובין מחקר הטקסט המקראי לעדויות החוץ-מקראיות היו לסלע מחלוקת ומקור לאינספור חיבורים.

אפשר היה אמנם לטעון כי לסיפור ההיסטורי במקרא יש משמעות תיאולוגית והמקרא לא התכוון להיות 'היסטוריה כפי שהיתה'; ואולם העובדה שהמקרא מספר על מעורבות האל בהיסטוריה – ובמקרה של חמשת חומשי תורה, באמונה שההיסטוריה הזאת נמסרה מן האל עצמו – גרמה שלא היה אפשר לראות בסיפור ההיסטורי המקראי מיתוס או אגדה או אף מסורת בלבד. באקלים האינטלקטואלי והתרבותי של המאה ה-19 ושל המאה ה-20 נהפכה 'ההיסטוריה' לדיסציפלינה אקדמית-מדעית והנכונות להיעזר בכלי המחקר המדעי הזה ובעדויות החוץ-מקראיות שהביא היתה גילוי מובהק של



חפירות ליד "קשת רובינסון" בעיר העתיקה בירושלים – התנ"ך חדל להיות עד יחיד הן להיסטוריה שלו עצמו והן להיסטוריה שהוא מספר עליה

האדמה וקמו לתחייה. בראשיתו התכוון המושג ארכיאולוגיה מקראית גם למחקר הארכיאולוגי של מסופוטמיה – בגלל זיקת המקרא להיסטוריה שלה – אבל במהרה התכוון המושג רק לארכיאולוגיה של ארץ-ישראל ושל סביבתה.

בארכיאולוגיה הכוונה אינה רק לחפירה הארכיאולוגית אלא גם לממצאים על פני השטח (למשל, כתובות), וממצאיה אינם רק שרידים חומריים, אלא גם תעודות היסטוריות וספרותיות מסוגים שונים. הארכיאולוגיה נתפסה כמספקת של ידע שיטתי על החברה, הדת והתרבות של בני הזמן העתיק; ידע המושג, בין היתר, על ידי החפירות. חשיבותה של הארכיאולוגיה כדיסציפלינה מדעית בהקשר של המקרא היא אפוא שהיא אפשר להאיר באמצעותה את עולם המקרא; הארכיאולוגיה, כתב מנחם סולובייצ'יק בספרו שכיות המקרא: אוצר תמונות לכתבי הקודש ולקדמוניותיהם (1925) הפכה את ההפשטה הספרותית של המקרא לממשות חיה. ואולם הזיקה הבלתי נמנעת בין המקרא ובין הארכיאולוגיה של ארץ-ישראל גרמה

גורסים כי אפשר לדלות מהמקרא מידע היסטורי אותנטי ומהימן. ויש הגורסים כי המקרא הוא מסמך היסטורי מהימן אשר הארכיאולוגיה מאמתת אותו בכל דבר ועניין. בכך אין המקרה של המקרא שונה מכל דיון בדבר האפשרות להפיק מתעודות תיאור מהימן ומוסכם. ספרות המחקר (והפסאודו מחקר) עוסקת הרבה בבחינת ההתאמה, או האי התאמה, בין המקרא ובין העדויות הארכיאולוגיות מהמזרח הקרוב ומארץ-ישראל. אחרי מלחמת ששת הימים (1967) החלו גם חוגים בציונות הדתית לייחס ערך רב להגנה על אמיתות הסיפור היסטורי המקראי. הנחת היסוד שלהם היא שקיימת התאמה מוחלטת בין העדות המקראית ובין העדות הארכיאולוגיות. בכך העדיף הזרם הזה את דברי ההיסטוריון הדתי זאב יעבץ משנת 1894, כי הארכיאולוגיה עוררה "ישני אדמת עפר" מתרדמה של שלושת אלפים שנה והם מעידים על קדמות ישראל ותורתו, על פני דבריו, בהקשר אחר, כי כפירה היא לבקש לאמת את המקרא – שהוא דברי אלוהים חיים – בעזרת הכתוב על שברי לוחות של עמים עובדי אלילים. בעיני היהודי המאמין, ערכו של הסיפור היסטורי המקראי הוא במשמעות התיאולוגית שלו, והמשקל הרב שנותן הזרם הזה בציונות הדתית לממד ההיסטורי של המקרא ולאומיותו מִבְּטָא הפנמה של השפעה חילונית ותגובה עליה. עקב כך נוצר, בהשקפה הזאת, מתח פנימי בין הטענה שלב האמונה המקראית הוא האמיתות ההיסטורית של כל מושאי תיאורו של המקרא וכי העדויות החוץ-מקראיות מאמתות את כל הכתוב במקרא, ובין הידיעה שהמקרא מספר על מאורעות ואירועים רבים שאין להם – ולא יכולות להיות להם – עדויות חוץ-מקראיות. יחד עם כך, הערך הגדול שהשקפה הזאת מייחסת למהימנות הסיפור ההיסטורי המקראי כולו הביא לכך שהיא מייחסת להוכחת המהימנות של יציאת מצרים, לדוגמה, ערך דומה לזה של מאורעות שונים בתולדות ממלכות ישראל ויהודה.

הוויכוח על תולדות ממלכות ישראל ויהודה

המחלוקת בדבר מידת המהימנות ההיסטורית של המקרא לא היתה חדשה לציבור הישראלי. בשנת 1960, לדוגמה, עוררו דבריו של דוד בן-גוריון, כי ביוצאי מצרים היו רק כמה משפחות מיוחסות, סערה וכמעט משבר קואליציוני. ואולם בן-גוריון קיבל בעיקרו של דבר את מהימנות הסיפור המקראי: "אני מקבל כעובדות בלתי מפקפקות את יציאת מצרים והופעת משה במעמד הר סיני". הוא אף סבר שהתנ"ך אינו תלוי בארכיאולוגיה אלא הוא "זורח באור עצמו". ואולם בסוף שנות ה-90 הגיע מכלול הטענות הרדיקליות לידיעת הציבור המשכיל בישראל בתיווכו של מאמר פרובוקטיבי שפרסם ב-10

המודרניזציה של החברה והתרבות היהודיות. 'ההיסטוריה' נהפכה גם ליסוד מכונן של תמונת העבר ושל הזהות הלאומית של עמים רבים. ההתחזקות של הממד האתנוצנטרי על חשבון הממד התיאוצנטרי בתודעה היהודית המודרנית הפכה את ההיסטוריה ה'ארצית' של העם לחשובה לא פחות – אם לא יותר – מן ההיסטוריה של הדת והאמונה.

הלאומיות היהודית לא היתה היחידה שהסתייעה במחקר הארכיאולוגי כדי להבנות תמונת עבר וזיכרון היסטורי ולעצב מחדש את תמונת המרחב והנוף. אין כמעט עם בתקופה המודרנית שלא נעזר בה כדי לבנות מסורת של רציפות, זיקה אל עבר, אתרים של זיכרון וכדומה. הארכיאולוגיה המקראית זיהתה אתרים הנוכחים במקרא, קבעה אתרים לעלייה לרגל לאומית – מסעות וטיוילים (אף כי רוב האתרים האלה היו מתקופות הבית השני), וסיפקה לתרבות אוצר של סמלים וייצוגים ויוזאליים. תמונת העבר שהארכיאולוגיה עזרה לגבש ולתת לה קונקרטיזציה הוסיפה עומק היסטורי לחברת המהגרים ויצרה תודעה של רציפות והמשכיות בין העתיק לחדש. היא גם חיזקה את הטענה של הציונות בדבר הזכות ההיסטורית של עם ישראל על ארץ-ישראל – זכות המעוגנת לא בהבטחה אלוהית אלא במציאות היסטורית.

העניין של הציבור היהודי בארץ-ישראל בארכיאולוגיה המקראית (ובארכיאולוגיה של ימי הבית השני) החל בשנות ה-20 של המאה ה-20 והגיע לשיאו בשנות ה-50, והיא נתפסה כ'תחביב לאומי' מאורגן וממוסד בידי רשויות המדינה. בעוד שהמחקר הפרוטסטנטי עד אמצע המאה ה-20 ראה בארכיאולוגיה בעיקר כלי עזר שנועד לאמת את המקרא ככתבי קודש, הציבור היהודי הלאומי בארץ-ישראל ראה במקרא היסטוריה לאומית, ולכן ייחס ערך רב למהימנות עדותו בנוגע לתקופת המקרא, התקופה המכוננת של עם ישראל בארצו: מדובר לא ב'הגנה' על הדת, אלא בהגנה על ההיסטוריה. בתגובה לפופולריות של הארכיאולוגיה עלתה הטענה, הלא מוצדקת, כי ההתלהבות הציבורית מהארכיאולוגיה אינה אלא "פולחן של חפצים ואתרים" שבא במקום האמונה והערכים. העניין הציבורי שקע מעט בשנות ה-60, וחזר והתעצם לאחר מלחמת ששת הימים.

הוויכוח על הערך ההיסטורי של המקרא

הוויכוח בשאלת הערך ההיסטורי של המסורות ההיסטוריות במקרא (ולא רק בספרים ההיסטוריים – יהושע ומלכים ב) מתנהל בקהילת החוקרים זה יותר ממאה שנים. יש הטוענים שיש לדחות את מהימנותן ולכן צריך להפריד הפרדה מוחלטת בין המחקר הארכיאולוגי-ההיסטורי לבין מחקר המקרא; אחרים

היתה לנתק את הארכיאולוגיה מן המקרא ולראות בה דיסציפלינה עצמאית, הממשיכה לתרום למחקר ההיסטורי, אבל עיקר תרומתה בתחומים שאינם משתקפים במקרא כלל (דפוס התיישבות, היסטוריה כלכלית וכדומה). ואולם, לפחות בשיח הציבורי, קשה היה לנתק את הדעה הזאת מההקשר האידיאולוגי והפוליטי שלו. אפשר אף לראות לפחות בחלק מהמגמה לשלול את מהימנות התמונה ההיסטורית המקראית ניסיון לערער את הבסיס ההיסטורי של הציונות ואת הבסיס המשותף לצינונות ול"מאמיני הביבליה" הפרוטסטנטים התומכים בה.

משתתפי הפולמוס הציבורי בשנת 1999 – שהתחדש לאחר שהופיע בעברית בשנת 2002 ספרם של ישראל פינקלשטיין וניל אשר סילברמן ראשית ישראל: ארכיאולוגיה, מקרא וזיכרון היסטורי – באו מכל גוני הקשת האידיאולוגית וחזרו על הנחות ועל טענות שכבר נשמעו במשך כמאה השנים הקודמות. עיקר החידוש שבו מבחינת הציבור לא היה הערעור על ההיסטוריות של יציאת מצרים או ההתנחלות, אלא הטענות שהממלכה המאוחדת – שממנה התפצלו ממלכות יהודה וישראל – היא "המצאה" של המחבר המקראי, וכי ממלכת דוד ושלמה לא היתה "אימפריה", אלא ממלכה קטנה וחלשה. במילים אחרות, הוויכוח נגע לתקופה שעל מהימנות תיאורה במקרא לא היו עד אז עוררים. הוויכוח – בדמות כינוסים, מאמרים ומכתבים למערכת – נתן ביטוי לא רק למחלוקות המתקיימות במחקר בנוגע לאפשרויות ולמגבלות של המחקר הארכיאולוגי, על אופי הפרשנות הנכונה לממצאים שונים ועל מידת הזיקה של הממצא הארכיאולוגי למקרא; הוויכוח גם שיקף את הערך השונה שמייחסים הזרמים השונים בחברה הישראלית העכשווית לאופי התנ"ך, למעמדו בתרבות העברית בכלל, ולמעמדו כהיסטוריה בפרט.

ערך ההיסטוריה המקראית מנקודת מבט חילונית-לאומית

שלידת התוקף ההיסטורי גם מהספרים ההיסטוריים המאוחרים של המקרא הצטיירה בעיני חלק מהמשתתפים בוויכוח כמשתלבת במגמה של הרוויזיוניזם ההיסטורי הפוסט-ציוני המערער על כל חלקי סיפר-העל הציוני ועל הלגיטימיות של הציונות – לגיטימיות שנתפסה כמעוגנת בתנ"ך. היו שהסבירו את עיתוי המחלוקת כתגובה לכך שחוגים לאומיים מן הימין וחוגים דתיים כאחד מוצאים בתנ"ך לגיטימציה להתיישבות בשטחי יהודה ושומרון ולתביעת הריבונות עליהן; לגיטימציה המעוגנת לא רק בהבטחה האלוהית, אלא גם בכך שהתנ"ך מעיד על הגשמתה הריאלית של ההבטחה כהיסטוריה. "שחרור מעול התנ"ך" הצטייר אפוא כשחרור מאינטרפרטציה דתית



ציור משנת 1707 מנירנברג – משה ואהרן מתכוננים במפת הארץ – הערעור על תקפותו של התנ"ך כהיסטוריה התרחב מן המהימנות ההיסטורית של סיפור יציאת מצרים וההתנחלות לטענה שהממלכה המאוחדת של דוד ושלמה היא פיקציה של מחברי המקרא

באוקטובר 1999 הארכיאולוג הישראלי זאב הרצוג במוסף הארץ. המאמר הזה הביא לידיעת הציבור המשכיל כי הערעור על מהימנות התנ"ך כהיסטוריה לא נעצר בתקופות הקדומות – ב"תקופת האבות", יציאת מצרים וההתנחלות, וכי בשנות ה-90 הוא הגיע לתקופות מאוחרות יותר (מראשית המלוכה המאוחדת ואילך), שבנוגע אליהן כמעט לא היתה מחלוקת קודם לכן. המאמר היה בעצם הר לטענה נפוצה בחוגים שונים כי הארכיאולוגיה המקראית הישראלית היתה מראשיתה מחקר מגויס לבניין נרטיב היסטורי ומורשת, בין היתר מתוך דחיקת זכרם של תושבי הארץ הלא ישראליים הקדומים (שעצם קיומם לא היה ידוע אילולא נזכרו במקרא) המתוארים "פלסטינים" או: אבותיהם הקדומים של הערבים תושבי ארץ-ישראל. בעלי הדעה הזאת (המכונים מינימליסטים) – שיש בהם המבקשים "לשחרר" את הארכיאולוגיה של ארץ-ישראל מזיקתה לתנ"ך ושהציעו בשנות ה-70 של המאה ה-20 לקרוא לה ארכיאולוגיה סורו-פלסטינית – מגייסים מצדם את המחקר הארכיאולוגי לבניית היסטוריה נגדית המכוונת לשלול את עצם קיומו של עם ישראל בתקופת המקרא. לטענתם, התנ"ך אינו יכול לשמש ההיסטוריוגרפיה של תולדות ישראל שכן הוא טקסט מגמתי שנכתב בתקופה הפרסית או אף בתקופה ההלניסטית. ביסודו של דבר, מדובר בוויכוח על טיבה של הדיסציפלינה הארכיאולוגית ועל מגבלותיה. בהקשר של ארץ-ישראל כוונתו

חילוני לראות בתיאור המקראי של יציאת מצרים, לדוגמה, סיפור, יותר מאשר לקבל את הערעור על התמונה ההיסטורית המקראית של תקופת המלוכה; תקופה שההיסטוריות שלה היא הלב של תמונת העבר של תולדות עם ישראל בארצו.

לפיכך באה ההגנה על התנ"ך כהיסטוריה גם מצד ציבור 'חופשי' (חילוני) – שברדרך כלל קיבל את הדעה כי התנ"ך הוא יצירה של בני אדם, ואת העיקרון שהאמונה והדת של ישראל בתקופת המקרא עברו תהליכים שונים של התפתחות ושינוי. ההגנה הזאת נתנה ביטוי להשקפה פונדמנטליסטית חילונית מקראית-היסטורית שאימצה את הדעה, שרווחה משנות ה-20 של המאה ה-19 ואילך, כי "הארכיאולוגיה מאשרת את התנ"ך" לפחות בכל מה שנוגע להיסטוריה של עם ישראל בארץ-ישראל. ההשקפה הזאת תלתה חשיבות רבה במהימנות של העדות ההיסטורית על תולדות עם ישראל בתקופה המכוננת שלו: תקופת המקרא. ואולם במקרים רבים מוכן היהודי החילוני להודות רק במציאות של גרעין היסטורי במסורת, או רק במהימנות של חלקים ממנה, מתוך דחיית הנרטיב ההיסטורי וסיבותיו הטראנסצנדנטליות, ובכך הוא מגביל את התוקף של המהימנות ההיסטורית של המסורת, ובעיקר מעקר מהסיפור ההיסטורי את משמעותו התיאולוגית.

חשוב לציין כי לממצא הארכיאולוגי היתה השפעה רבה גם על יצירת תמונות עבר קדום חלופיות. אפשר היה, לדוגמה, להסיק ממנו כי בין תרבות ישראל בתקופת המקרא לתרבויות המזרח הקדום היו קווי רמיון והיתה זיקה, והיא לא התקיימה בכידוד ובהתבדלות. עלתה גם הטענה כי דת ישראל ותרבותו היו תוצר מובהק של השפעת תרבויות המזרח הקדום. בקצה רדיקלי אחר הוצעה היסטוריה חלופית המבקשת לתאר עם ישראל "אמיתי" שלא היה דומה ל"ישראל" שההיסטוריוגרפיה ה"מגמתית" של המקרא מתארת.

בין הזיקה לתנ"ך לזיקה להיסטוריה המקראית

הזיקה של התחייה הלאומית לארץ-ישראל קשורה קשר עמוק לתנ"ך כהיסטוריה ולהיסטוריה המתועדת בתנ"ך – ומכאן לארכיאולוגיה כדיסציפלינה מדעית המאמתת לפחות את סיפור המסגרת המקראי ואולי גם פרקים מסוימים בו. מנקודת מבט חילונית אפשר להבחין בין מסורת ואגדה ובין היסטוריה; בין היסטוריה של האמונה והדת ובין היסטוריה מדינית וחברתית. בהקשר של המאבק והפולמוס המתנהלים בשאלת הלגיטימיות של הריבונות היהודית בארץ-ישראל, טענה שהלגיטימיות הזאת מעוגנת בתמונת עבר שנוצרה דורות רבים לאחר תקופת המקרא ואשר עיצבה את תודעתו ואת עולמו של העם היהודי אינה טיעון מספק. לפיכך, הלגיטימיות הזאת מבקשת להיות

לאומית-טריטוריאלית וימנית לאומית. בהצגת הסיפור ההיסטורי המקראי כמורכב ממסורות, או כהיסטוריה מדומיינת, שעוצבה על ידי תפיסות ואינטרסים בני הזמן העתיק, אפשר גם לראות ניסיון לחזק את מעמד התנ"ך כספר שעיקרו ערכים אנושיים הומניסטיים וערכו הנצחי אינו תלוי לא בהיסטוריה של כתיבתו ולא במהימנות ההיסטוריה שהוא מתאר.

ואולם העובדה שחלק מהציבור החילוני-לאומי גילה רגישות לערעור על התמונה ההיסטורית המקראית של התקופה הזאת בתולדות עם ישראל נבעה עכשיו לא מכך שבשביל הציבור הזה התחליף לראיית התנ"ך כמסמך של התגלות אלוהית היה לראות בו מסמך היסטורי, אלא בכך שהערעור על התמונה ההיסטורית של ימי הממלכה המאוחדת נתפס כפגיעה בתור הזהב של ההיסטוריה היהודית בארץ-ישראל; תור זהב שהתקווה לחידושו היתה יסוד מרכזי של הרעיון המשיחי והלאומי.

הערעור על מהימנות הסיפור המקראי – ולא רק על הסיפורים המכוננים (האבות), יציאת מצרים, כיבוש הארץ וההתנחלות) – ואף הצגתו כהיסטוריה בדויה, שמטרתה "להמציא" ישראל קדום, נתפסו אפוא לא רק כערעור על מהימנות התנ"ך, אלא כערעור על קיומו של עם ישראל בתקופת המקרא, ומכאן גם על הקשר ההיסטורי בין היהודי המודרני ליהודי המקראי ועל הלגיטימיות של הלאומיות היהודית החדשה. בהקשר הזה, מידת האמינות ההיסטורית של המקרא אינה סוגיה מחקרית בלבד ואי אפשר להתייחס אל התנ"ך רק כאל זיכרון היסטורי המעוגן במיתוס או במסורת. מכאן החשיבות שניתנה לעדויות החוץ-מקראיות: דווקא משום שהמקרא נתפס בעיני היהודי החילוני כתעודה שנכתבה על ידי בני אדם היה אימות המסופר בו לחיוני. להלכה, יכול יהודי חילוני לטעון כי ערכו של התנ"ך הוא במסרים ההומניסטיים שלו, וכי הערך הזה אינו תלוי בהיסטוריה הקונקרטיה שהוא מתאר. ואולם, בעיני היהודי הלאומי החילוני, התנ"ך אינו "מולדת מיטלטלת", כדברי הינריך היינה, וערכו לא נובע רק מהיותו יצירה נשגבה. הסיבה לכך היא שמסקנה אפשרית מהתפיסה הזאת יכולה להיות – כדברי יהודה לייב פינסק ב"אוטואמנסיפציה" – שהיהודים יכולים לקחת איתם את התנ"ך למולדת חדשה, שאינה ארץ האבות, שכן כתבי הקודש "הם אשר עשו את ארץ אבותינו הקדומה לארץ הקודש ולא העיר ירושלים או הירדן כשלעצמם". מנקודת מבט לאומית-חילונית יש חשיבות רבה לקשר בין התנ"ך לבין תולדות עם ישראל בארץ-ישראל, שהיא "ארצו של התנ"ך". התנ"ך הוא יצירה נשגבה ונצחית שנוצרה במסגרת החיים של העם בארץ-ישראל, ורק בארץ-ישראל הוא יכול לקבל את המשמעות המלאה והשלמה שלו ולהיות מורה דרך לחיים. קל לאדם לאומי

מקרא וזיכרון היסטורי, מאנגלית: עדי גינצבורג-הירש, תל-אביב, 2001.
 יעקב שביט, "אמת מארץ תצמח": קווים להתפתחות העניין הציבורי היהודי בארכיאולוגיה (עד שנות ה-30), *קתדרה*, 44, יוני 1987, עמ' 27-54.
 יעקב שביט ומרדכי ערן, *מלחמת הלוחות: ההגנה על המקרא במאה ה-19 ופולמוס כבל והתנ"ך*, תל-אביב, 2003.

Gaalyah Cornfeld \ David Noel Freedman, Consulting Editor, *Archeology of the Bible Book by Book: An up-to-date archeological commentary on the Bible*, San Francisco, 1976.
 John C.H. Laughlin, *Archaeology and the Bible*, London and New York, 2000.
 Peter R. Schmidt and Thomas C. Patterson (eds.), *Making Alternative Histories: The Practice of Archeology and History in Non-Western Societies*, Houston, Texas, 1995.

מעוגנת ב'היסטוריה' ולא ב'ספר' ובעבר מדומיין. ואולם קבלת המקרא כחיבור אמין – יחיד במינו – שבו משתקפים חיי העבר של עם ישראל בתקופת המקרא אין פירושה קבלה של סיפור היסטורי אחד: קבלה כזאת אינה מונעת לא קריאות אחרות של הסיפור ההיסטורי ולא פרשנויות שונות – ואף סותרות – של האופי של תולדות ישראל בתקופת המקרא ושל הלוקה האקטואלי שאפשר ללמוד מהן.

לקריאה נוספת:

בית מקרא: שנה 48, א (קעו), תשרי-כסלו תשס"ד: ראשית ישראל במקרא ובמחקר (ערכה נילי שופק).
 על אתר: ביטאון לענייני ארץ ישראל במקורות, גיליון ז (אלול תש"ס): ספר הספרים, סופר וחופר: תנ"ך, ארכיאולוגיה, ספרות והיסטוריה. מחשבות על בעיות ועל פתרונות. מכללת הרצוג להכשרת מורים ליד ישיבת הר עציון.
 ישראל ל' לוי ועמיחי מור (עורכים), *הפולמוס על האמת ההיסטורית במקרא*, ירושלים, 2001.
 ישראל פינקלשטיין וניל אשר סילברמן, *ראשית ישראל: ארכיאולוגיה*,

מגן ברושי

ציונות וארכיאולוגיה

ראשונות (צ'רלס וורן בשנים 1867-1870 בירושלים) וסרן מפורט ומפה מעולה של הארץ (1871-1877). חפירה ראשונה של תל בשיטות חדשות, מתוך שימוש בחרסים לתארוך והבחנה של שכבות, נעשתה בידי ויליאם מתיו פלינדרס פיטרי בתל אל-חסי שמדרום-מערב לקרית-גת. החפירה הזאת פתחה פרק חדש בארכיאולוגיה של המזרח התיכון. עד למלחמת העולם הראשונה נערכו רק מעט חפירות בקנה מידה גדול והחשובות שבהן בגזר, מגידו ושומרון. בשנות ה-20 וה-30 של המאה ה-20, בעידודם של שלטונות המנדט הבריטי, נעשתה בארץ פעילות ארכיאולוגית רחבת היקף ונחפרו עשרות תלים מתקופת הברונזה והברזל ובהם אתרים מקראיים, כגון בית-שאן, לכיש ומגידו. ארכיאולוגים יהודיים בני 'היישוב' התרכזו בעיקר בארכיאולוגיה יהודית: אליעזר ליפא סוקניק בחפירות החומה השלישית ובחקר מערות קבורה ובתי כנסת ובנימין מיזלר (מזר) בחשיפת מערכות הקברים בבית-שערים.
 את התייחסותה של התנועה הציונית לארכיאולוגיה ניתן לחלק לארבעה פרקי זמן – עד מלחמת העולם הראשונה; בין שתי המלחמות; מהקמת המדינה עד למלחמת לבנון ("שלום הגליל"); והפרק שמאז.

בתקופה הראשונה (1882-1914) היה היישוב בארץ,

כרבות מן התנועות הלאומיות, גם הציונות נזדקקה לארכיאולוגיה, אך שלא כבתנועות אחרות, שימשו שרידי העבר המוחשיים בארץ-ישראל לא רק ראיות לזכויותיו של העם היהודי אלא גם אמצעי להכרת המולדת. קיים כאן מקרה יחיד במינו של עולים הבאים לארצם ונופה זר להם. קיים כאן גם דבר שאיננו מצוי בתנועות לאומיות אחרות: הארכיאולוגיה מגויסת לא רק לצורכי פולמוס חיצוני אלא גם לצורכי פנים, להצדקת ההיאחזות בארץ.

המחקר הארכיאולוגי המדעי בארץ-ישראל ראשיתו בשנת 1838, שאז סייר בה המלומד האמריקני אדוארד רובינסון. בשלושה חודשים הצליח לזהות זיהוי סביר יותר ממאה אתרים היסטוריים, ושמונה מהם ביום אחד בהר חברון (מעון, כרמל, זיף, יתיר, יוטה, שוכה, ענב ואשתמוע), ואיתר שרידים ארכיאולוגיים חשובים (כגון החומה השלישית והקשת הקרויה על שמו, ששתיהן בירושלים). יפה נאמר עליו "בהערות של ספריו קבורות טעויות של הרבה דורות". בשליש האחרון של המאה ה-19 נוסדו כמה חברות לחקירת הארץ: בריטית, גרמנית, אמריקנית וצרפתית (של המסדר הדומיניקני). בזכותן נעשו מפעלי מחקר חשובים בסופה של המאה היא ובמאה ה-20 וראשיתם במפעליה של הקרן הבריטית: חפירות מדעיות