

שער ראשון

הקריאה בשם ה'

הקריאה בשם ה'

ארץ האמורי הפכה ל- ארץ המוריה

משמעות השם "מוֹרְיָה" שווה (בגיוון קל) למשמעות המשפט "ה' יִרְאֶה". הוא מורכב משני היסודות 'מוֹרְיָ' יה', כלומר 'ה' מְרָאָה' (= מוֹרָה). אין ספק ששני הפעלים מורים על דבר אחד – 'ראייה' שהיא 'בחירה' – כמו בהמשך הפרשה: "א-להים יִרְאֶה לוֹ הַשָּׁה לְעֵלָה", דהיינו 'יבחר'.

בבניין קל, "ה' יִרְאֶה", כלומר 'ה' יבחר', הוא (כביכול) בעצמו יבחר; ואילו בבניין הפעיל 'ה' מְרָאָה' (= מוֹרָה), כלומר: מודיע לבני אדם על בחירתו¹. מוטיב הראיה-הבחירה משותף לפרשת העקדה ולפרשת הליכת אבר(ה)ם אל הארץ (פרק י"ב), והוא מהדק את הזיקה בין הניסיון האחרון לראשון. אמנם מושג הניסיון לא נזכר בפירוש אלא באחרון, מפני קשי הגזרה שבו, אבל הזיקה ברורה והיא נגלית כבר בלשון ובסגנון הדומים בשניהם. (א) הביטוי "לְךָ-לְךָ" נמצא בשני המקומות, ובהם בלבד בכל המקרא! מדרשו הנאה המובא ברש"י ("להנאתך ולטובתך"), אינו ממצה את תוכנו, אלא מרמז (לפי פשוטו של מקרא) על העתיד הלוט בערפל, על היעדר היעד הברור. אדם שאינו יודע מה יעדו הולך (כביכול) לר-לעצמו.

(ב) הסגנון מאריך בפירוט היקר ביותר לנפשו של האדם – "לְךָ-לְךָ מארצך וממולדתך ומבית אביך" – ובמקביל – "קח-נא את-בנך, את-יחידיך, אשר-אהבת, את-יצחק, ולְךָ-לְךָ...". סגנון זה בא להקיף את האהוב והיקר מכל הצדדים ומכל הממדים, ובכך להכביד על לב אברהם, כלומר להגדיל את כוח אמונתו.

★ הפרק הפותח הוא יוצא דופן בספר. מצאתיו בקטעי רשימות של אבי מורי ז"ל ובראשי פרקים, שהיו מחוברים יחד במהדק. תחילתו בתגובת נגד למאמר שכתב אהרן סביב בבית מקרא (שנה כו תשמ"א, גיליון פ"ו, עמ' 279-281), על הזהות ה' יִרְאֶה = ה' יבחר = המקום אשר יבחר. המאמר ההוא נכתב מתוך הנחה מוקדמת, שלפיה הרמז למקום הבחירה בתורה הוא תוספת מגמתית של 'עורך שרצה להקנות הוד קדושת קדומים' למקדש בירושלים. אבא ז"ל ביסס את הפירוש הלשוני מתוך נאמנות לתורה, כדרכו. קטעי ההשלמה שלי (שהודפסו באותיות שונות) מתאימים לאחדים מראשי הפרקים של אבא ז"ל, שתכנן להרחיב אותם לכדי ספר שלם על בראשית ועל האבות, על אמונתם ועל עבודת ה' שלהם. מאמר זה מהווה תמצית של חלק אחד בלבד מן הספר שתוכנן.

הקטעים שנכתבו באותיות רגילות הם דברי אבי מורי ז"ל, שנערכו על ידי קטעי ההשלמה שלי הודפסו באותיות שונות. כך גם בהערות – רובן שלי, אלא ההערות שמופיעות באות הרגילה הן של א"מ ז"ל.

1. מובן זה של השם "מוֹרְיָה", כמבטא את הוראת הבחירה לבני אדם, תואם גם את גישתו של רמב"ם לעקדה, (ראה מורה-נבוכים ח"ג פרק כ"ד). הניסיון לפי רמב"ם איננו מכוון לשם ידיעתו של הבורא, שהוא תמיד יודע, אלא למען ידעו בני אדם, מהי יראת ה' הרצויה לפניו.

- (ג) היעד מעורפל — "... אל-הארץ אשר אֶרְאֶךָ", ובמקביל "... על אחד ההרים אשר אֶמַר אליך". אברהם אמור לגלות את היעד רק תוך כדי הליכתו, שכן גילוי כוונת ה' על-ידי האדם יכול לבוא רק כתוצאה של האמונה המוחלטת.
- (ד) גילוי היעד מובטח מראש במפורש: "אֶרְאֶךָ", "המריה", "אֶמַר-אליך"². אברהם הולך אחרי הכנות מתוארות, ועם הליכתו היעד מתגלה לו ("ב ה-ז; כ"ב ה).
- (ה) גילוי היעד הוא גילוי בחירת ה' בו (באברהם!) אך גם יותר מזה — בחירת ה' ביעד היא קידושו לאברהם ולזרעו. בתחילת הליכתו של אברהם נתקדשה ארץ הייעוד הנבחרת, ואילו בפרק העקדה נתקדש המקדש הנבחר³. הקידוש, השראת קדושת ה', הוא תחילת המימוש של כוונת בורא העולם, אשר פתח את תורתו בבראשית, להפגין את רצונו לתת לעמו נחלת גויים (רש"י ורמב"ן לבראשית א' א).

'ראייה' במונח של 'בחירה' אנו מוצאים במקומות אחדים במקרא, למשל: "ועתה יֵרָא (=יבחר) פרעה איש נבון וחכם וישיתוהו על-ארץ מצרים" (בראשית מ"א ל); כך בפרק של בחירת דוד: "ויאמר ה' אל-שמואל... מלא קרנד שמן ולך אשלחך אל-ישי בית-הלחמי, כִּי-רֵאִיתִי (=מצאתי, בחרתי) בבניו לי מלך" (שמואל א' ט"ז א); ובהמשך, במונח דומה, בדברי שאול: "ויאמר שאול אל-עבדיו, רֵאוּ-נָא (=מצאו) לי איש מיטיב לנגן והביאותם אלי. ויען אחד מהנערים ויאמר, הנה רֵאִיתִי (=מצאתי) בן לישי בית הלחמי... והי' עמו" (שם יז-יח). בכל אלה מדובר על

2. גם לאמירה יש לעתים משמעות של בחירה — "... ולאמר לציון עמי-אתה" (ישעיהו נ"א טז), ובפרט בצורה המיוחדת בבנין הפעיל: "את ה' האמרת היום, להיות לך לא-להים וללכת בדרכיו... וה' האמירך היום להיות לו לעם סִגְלָה כאשר דבר-לך..." (דברים כ"ו טז-יז, והשווה דברים ז' ו וי"ד ב — "... בך בחר ה' אלהיך להיות לו לעם סִגְלָה..."). פירוש הפסוק המיוחד הזה הוא: אתה (=ישראל) הבאת את עצמך לכלל בחירה בה', על-ידי הבחירה, וה' הביא את עצמו (כביכול) לכלל בחירה בך. מכאן גם ההקבלה המיוחדת הזאת בין 'הארץ אשר אֶרְאֶךָ', לבין "אחד ההרים אשר אֶמַר אליך" — בשניהם אין הכוונה לגילוי פשוט, אלא למונח של בחירה מובטחת אשר תתגלה ותתברר.

כך גם אצל יצחק, וביחס לארץ, תוך שימוש במונח 'שכינה' ובמושג האמירה (=הבחירה) שנוכר לפני-כן בעקדה ביחס למקום המקודש: "... שכן בארץ אשר אֶמַר אליך. גור בארץ הזאת..." (בראשית כ"ו ב-ג, ועיין ברש"י שדרש את הביטוי בקישור העקדה וקדושת הארץ — "שאתה עולה תמימה ואין חוצה לארץ כדאי לך"). הלשון הכפולה ("שכן בארץ אשר אֶמַר אליך — גור בארץ הזאת") אין לה סיבה אלא בהקבלה הברורה לשני השלבים שנאמרו בהליכת אברהם. אף על פי שלא נזכר הפרש של זמן בדבר ה' ליצחק (בין פס' ב לפס' ג), ואין תהליך של גילוי וביורר כמו באברהם, הרי הבחירה המובטחת בארץ המקודשת היא עיקרו של הפסוק — גור בארץ הזאת — ושכונ בארץ, שבחירתה וקדושתה מובטחות לך בעתיד. מעניין לבחון שוב את שמואל א' ט"ז בבחירת דוד, על מקבילותיו לפרשת העקדה, ולמצוא גם שם ביטוי זה, באותו המובן, בדבר ה' אל שמואל: "... ואנכי אודיעך את אשר-תעשה, ומשחת לי את אשר-אֶמַר אליך" (פס' ג), כלומר: את הנבחר שיתגלה לך תוך כדי מעשיך. אין כפילות מיותרת בפסוק, הלשון מאירה את הרעיון, והרעיון שלם בפסוק.

3. משמעות זו של יְרָאָה שפירושו יבחר, אשר מפורשת בפסוק על השה לעולה, מעמידה את הביטוי "ה' יְרָאָה" כמקבילה מובהקת של הביטוי "המקום אשר יבחר ה' לשכן שמו" וכדומה (דברים י"ב). בכך יש נקודת מוצא לשוניית להבנת הקשר בין ספר בראשית לספר דברים בכלל, וכמונח בין פרשת העקדה לפרשת בחירת המקום, פרשות אלה נפגשות בעיקרן, ברעיון אחד. קשר זה, בצד תופעות נוספות, מערער שוב, כמה מהנחות היסוד של ביקורת המקרא גם ביחס לספר דברים, ואין כאן מקום להאריך.

רִיאִיָּהּ בְּמוֹבֵן שֶׁל מִצִּיָּאָה וּבַחִירָה (רָאָה גַם תְּהִלִּים פִּיט, כ-כא – "הַרְיָמוֹתֵי בְּחֹר מְעָם || מִצִּיָּאָתֵי דוֹד עֲבָדֵי").

יש כּאן תְּהִלָּךְ פְּסִיכוֹלוֹגִי בְּרוּר שְׂמוּבִיל מְרָאִיָּה סְתִמִּית לְרִאִיָּה שְׂכִלִית שֶׁל הַכְּרָה וּשְׂכִנוּעַ אֵל מִצִּיָּאָת הָאִישׁ אוֹ הַמְּקוּם אוֹ הַדְּבַר שֶׁמְחַפְּשִׁים אוֹתוֹ עַל-יְדֵי רִאִיָּה, וְעַד לְהוֹצֵאת הַנְּמִצָּא-הַנְּבַחַר מִתּוֹךְ הַמְּשַׁפְּחָה הָרְאוּיָה, בְּמִישְׁרִין אוֹ בְּעִקְפִין. סְבִיר מְאֹד, שֶׁגַם הוּוִיכּוּחַ עַל 'רִאִיָּתִי אֵלִיָּב בְּאוֹתוֹ הַפֶּרֶק מִתִּיחַס לְבַחִירָה: "וַיִּרְא (=וַיִּבְחַר) אֶת-אֵלִיָּב וַיֹּאמֶר, אֲךָ נֶגֶד ה' מִשִּׁיחוֹ. וַיֹּאמֶר ה' אֶל-שְׂמוּאֵל אֶל-תְּבַט אֶל-מְרָאָהוּ וְאֶל-גְּבַהַ קוֹמָתוֹ כִּי מֵאֲסִתִּיהוּ, כִּי לֹא אֲשֶׁר יִרְאָה (=וַיִּבְחַר) הָאָדָם, כִּי הָאָדָם יִרְאָה (=וַיִּבְחַר) לְעֵינָיִם (=לְפִי הַמְּרָאָה), וְה' יִרְאָה (=וַיִּבְחַר) לְלִבָּב (=לְפִי הַלֵּב)" (שֵׁם ו-ז). כִּךְ יוֹסֵבֵר הֵיטֵב "מֵאֲסִתִּיהוּ" בְּפִס' ז', שְׁבַא אַחֲרֵי בַחִירַת הַנְּבִיאָה הָרְאוּשָׁנָה, וְזוֹ לֹא הִיָּתָה טוֹבָה, בְּדוּמָה לְמָה שֶׁקָּרָה בְּסוּפָה שֶׁל בַּחִירַת שְׂאוּל⁴. כְּמוֹכֵן, הַפְּסוּק לֹא בֹא לֹמַר שְׂאָדָם רֹוֹאָה רֶק מִבְּחוּץ, שֶׁהִיא זֶה מוֹבֵן מֵאֵלִיו, אֲלֵא שְׂאָדָם בּוֹחֵר עַל פִּי מְרָאָה חִצּוֹנִי, עֵבֹוד ה' בּוֹחֵר עַל פִּי כּוֹוֹנַת הַלֵּב. הַסְּבֵר זֶה אֲכֵן מְפּוֹרֵשׁ בְּפְסוּקִים הַבָּאִים, כְּשֹׂאוּמֵר שְׂמוּאֵל לְיִשְׂרָאֵל: "גַּם-זֶה לֹא-בַחֵר ה' / לֹא-בַחֵר ה' בְּאַלְהֵי" (שֵׁם ח-ז).

לְפִיכֵךְ, מִסְּתַבֵּר שֶׁגַם "טוֹב רִאִי" פִּירוּשׁוֹ 'רִאוּי לְהִיבְחַר', וְהַפְּסוּק הַקֶּשֶׁה בְּדַבְרֵי דוֹד: "...וְרִאִיָּתִי כְּתוֹר הָאָדָם הַמְּעֻלָּה..." (דְּבַר־הַיָּמִים א' י"ז יז) פִּירוּשׁוֹ: 'וּבַחֲרַתִּי כְּבַחֵר הָאָדָם הָרְאוּי הַנְּכַבְדִּי'. מִכֵּאֵן בְּרוּר גַּם הַקֶּשֶׁר בֵּין "תּוֹר" ו"תּוֹרָה" מְשׁוֹרֵשׁ יִרְה' – לְבִין 'רָאָה' בְּמוֹבֵן זֶה שֶׁל בַּחִירָה – מִמֶּשׁ כְּמוֹ ב"מּוֹרִיָּה". כְּמוֹכֵן שֶׁגַם הַמְּקַבִּילָה הַקֶּשֶׁה לְפְסוּק זֶה תִּתְפָּרֵשׁ הֵיטֵב: "וְזֹאת תּוֹרַת (=בַּחִירַת) הָאָדָם א-דְּנִי הִי" (שְׂמוּאֵל ב' ז' יט).

"רָאָה נִתְתִּי לְפָנֶיכֶם אֶת-הָאֲרָץ" (דְּבָרִים א' ה'), "רָאָה אֲנִכִּי נָתַן לְפָנֶיכֶם הַיּוֹם בְּרַכָּה וְקִלְלָה" (דְּבָרִים י"א כו וְכֵן ל' טו), וְדוּמִיָּהִם, מִתְּפָרְשִׁים אֵל נִכּוֹן בְּמוֹבֵן שֶׁל: 'הַכְּרִי, יֵדַע וְהַבֵּן. וּבְבִרְכַת מֹשֶׁה לְלוֹי: "הָאֲמַר לְאֲבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא רִאִיָּתִי", מְקַבִּיל בְּפִירוּשׁ לְהַמְשֵׁךְ: "וְאֶת-אֲחִיו לֹא הִכִּיר וְאֶת-בָּנָיו לֹא יֵדַע" (דְּבָרִים ל"ג ט). זֶה מְשַׁמְעוֹת שְׂכִיחָה, שְׂעוּמַדַּת בְּתוּוך, בֵּין ה'רִאִיָּה' הַסְּתִמִּית, לְבִין הַבַּחִירָה הַמְּפּוֹרֵשֶׁת.

יִיתְכֵן, שֶׁהַפְּסוּק בְּבִרְכַת גֹּד: "וַיִּרְאָה רִאִישִׁית לוֹ כִּי-שֵׁם חִלְקַת מַחְקֵק סָפּוֹן..." (דְּבָרִים ל"ג כא), יִתְפָּרֵשׁ גַּם הוּא בְּמוֹבֵן הַבַּחִירָה – 'וַיִּבְחַר רִאִישִׁית לוֹ, כְּלוּמֵר, מַעֲלָה מִיּוֹחַדַּת לוֹ – מִפְּנֵי "חִלְקַת מַחְקֵק"⁶, אֲשֶׁר "סָפּוֹן" בְּנַחֲלָתוֹ.

בְּמִשְׁמַע שֶׁל בַּחִירָה יֵשׁ בְּדֶרֶךְ כֻּלָּל גַּם הַבְּעַת רְצוֹן, וְהַנְּבַחֵר הוּא גַם הַרְצוּי בְּדֶרֶךְ כֻּלָּל – "הֵן עֲבָדֵי אֲתִמְדְּבוּ, בַּחִירֵי רְצִתָּה נִפְשֵׁי, נִתְתִּי רוּחִי עֲלֵינוּ, מִשְׁפֵּט לְגוֹיִם יוֹצִיא" (יִשְׁעִיָּה מ"ב א, וְרָאָה גַם יִשְׁעִיָּה נִיחָה – "צוּם אֲבַחְרָהוּ" – "יּוֹם רְצוֹן לָהּ", וְעוֹד).

בְּדֶרֶךְ זֶה מוֹבֵן, שֶׁגַם רִאִיָּתִי חֵלֶק מֵהַנְּבִרָאִים עַל יְדֵי א-לֵהִים לְאַחַר בְּרִיאַתֶם פִּירוּשָׁה בַּחִירָה=רְצִיָּה, שְׂמִבְטִיחָה קִיּוּם מִיּוֹחַד לְנַבְחָרִים הַרְצוּיִים – "וַיִּרְאָה א-לֵהִים אֶת-הָאוֹר כִּי-טוֹב" (בְּרִאִישִׁית א' ד). כִּךְ אַחַר כִּךְ בִּיבִשָׁה וּבְצוּמָה, בְּמֵאוּרוֹת וּשְׂיִמוּשָׁם, בַּחֵי שְׂבַמִּים וּבַחֵי שְׂבִיבִשָׁה – "וַיִּרְאָה א-לֵהִים כִּי-טוֹב"; וְכְמוֹכֵן בְּסִיכּוּם הַכֻּלְלִי: "וַיִּרְאָה א-לֵהִים אֶת-כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה-טוֹב מְאֹד" (שֵׁם לֵא), וּפִירוּשׁוֹ – מַעֲשֵׂה הָא-לֵהִים בְּכֻלּוֹ נֹרָאָה לְפָנָיו כְּלוּמֵר נִרְצָה וְרִאוּי לְקִיּוּם (וְרָאָה

4. אוֹלֵי כֵּאֵן רִאִישִׁית הַסְּתַלְקוֹתוֹ שֶׁל "הָרָאָה", וְעִיֵן בְּרִשׁוּי עַל אֲתֵר.

5. בִּיָּדוּעַ כְּפּוֹל, רָאָה 'הַמֶּלֶךְ-הַמְּשַׁפְּטִי, בְּהַמְשֵׁךְ.

6. כֻּלָּל הַנְּרָאָה, הַכּוֹנֵה הִיא לְקַבֵּר מֹשֶׁה עִם הִיּוֹתוֹ לֹא-נֹדַע לְבִנֵי אָדָם.

בפירוש רמב"ן (פס' ד). מאידך לא נאמר כך על החושך בפני עצמו, ולא על המים בהבדלתם בפני עצמם – גם לא על האדם בפני עצמו – אולי מפני שצריכים הם לעבור תהליכים נוספים כדי להיות רצויים: החושך בהבדלתו מן האור, ובאור הכוכבים שיש גם בו (פס' יח), המים בהוצאת היבשה מהם (פס' י, ור' רש"י), והאדם כשייבחר על פי מעשיו ובפרט אם לא ינחם ה' על בריאתו (ראה בראשית ו' ה-ח).

במובן זה יש לבאר גם את צורת הנפעל בפרשתנו – **"בהר ה' יִרְאָה"** (בראשית כ"ב יד) ואת כל דומיו ביחס לעלייה לרגל (שמות כ"ג יד-יז, ל"ד כ-כד, דברים ט"ז טז), ובכלל את העמידה לפני ה' במקדש במובן של **רצייה ובחירה מצד ה'**. זה שמקריב את קרבנו "לרצונו לפני ה'" (ויקרא א' ג, ועוד) הוא זה, שה' ירואה אותו כלומר **בוחר ורוצה בו**, ומקרב אליו.

אכן כך מפורש בתהלים: **"לך דמיה תהלה, א-להים בציון, ולך ישלם נדר"**. שמע תפלה עדיך כל-בשר יבאו. דברי עולת גברו מני, פשעינו אתה תכפרם. אשרי **תבחר ותקרב ישכן חצריך**, נשבעה בטוב ביתך, קדש היכלך" (תהלים ס"ה ב-ה). ועוד בתהלים פ"ד לכל אורכו, בתיאור הכיסופים לחצרות ה', לביתו ולמזבחותיו – **"אשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה... ילכו מחיל אל-חיל, יִרְאָה אל-א-להים בציון"**. ה' א-להים צבאות שמעה תפלת... מגננו **ראה א-להים והבט פני משיחך**. כי טוב-יום בחצריך מאלף, **בחרתי הסתופף בבית א-להי**, מדור באהליך-שע... (פס' ה-יא).

לפיכך, הקרבן והעלייה להיראות את פני ה' הם **מבחן של בחירה ורצון** – **מי באמת ראוי לעמוד לפניו**. היפוכו של דבר ב"הסתרת פנים" – **"אל-תסתר פניך ממני..."** (תהלים כ"ז ז-ט) לעומת – **"אחת שאלתי מאת ה'... לחזות בנעם ה' ולבקר בהיכלו"**. כי יצפנני בסֶכֶה ביום רעה, יסתרני בסתר אהלו... (שם ד-ו). ר' גם תהלים מ"ב-מ"ג, שכולו ערגה להיות יראוי ורצוי: **"צמאה נפשי... מתי אבוא ואִרְאָה פני א-להים"** (מ"ב ג). **מי שלא נרצה ולא נבחר הרי הוא בסכנה ובמצוקה נוראה**: ה' ברצונך העמדתה להררי עֵז, **הסתרת פניך הייתי נבהל** (תהלים ו' ח, ועוד במקומות אחדים). מכאן, שגם משמעותו של 'הרואה' (=הנביא) קשורה ביכולתו **"לראות"** (=לרצות) את פני ה' וממילא גם **להיראות** (=להירצות) לפניו ולא למות. ה'רואה' הוא גם **הראוי לגילוי שכינה והנבחר לכך**. מסקנה זו מאירה באור יקרות את משמעות **החובה** לעלות לרגל – **להיראות לפני ה', ולהיות ראוי לבחירתו ולגילוי שכינתו**.

הפירושים השונים שהוצעו לשם **"מוריה"** אינם מראים אלא נוסחאות שונות של אותו השם שנמסר לנו על-ידי המסורה. גם התרגומים העתיקים ברובם ראו לפנייהם את אותו השם, אלא שנתקשו בהבנתו, כאשר זוהי הופעתו היחידה בתורה – ושנייה לה אך בדברי-הימים ב (ג' א), ושם: **"הר המוריה"**. הואיל ולא מצאו את השם ולא את פירושו בשום מקום אחר, ניסו להבינו בדרך **'מסתברת'**, וראו בשם **החריג הזה שם עצם כללי**⁷.

7. הנחה רווחת כאילו **תרגום שונה** מוביל למסקנה סבירה של **גרסה שונה**, מבוססת לדעת על שתי טעויות: א) כל תרגום הוא גם פירוש, וקשה מאד למתוח קו בין גרסה לבין פירוש; ב) תקופת התרגומים מאופיינת על ידי **הסברים**, 'הגיוניים' עד כמה שניתן, הסברים שרבים מהם נוטים אל הדרש בכלל, ואל הדרש הפילוסופי בפרט. התרגומים נוטים מאד אל פרשנות ומדרש, כל אחד על פי קווי הגבול שלו. יש להיזהר מאד מלבנות עליהם הצעות לשינויי גרסה במקרא. התרגומים השונים ל"ארץ-המוריה" אינם מצביעים על גרסה אחרת (ראה בית-מקרא פ"ו, שם), שכן ברובם אנו מוצאים (כמעט) את אותם העיצורים והתנועות, כשאנו משחזרים את הנוסח העברי שעמד לפנייהם. לכן, יש לראות בכך **הסבר שונה לאותו שם**, בדרך כלל על ידי החלפת י' של 'מוריה' באי, כמוסבר על-ידי אי"מ ז"ל.

עקילס תרגם 'הנראית, הגלויה', סימן שהבין או קרא את השם העברי — בצורת המראָה. סומכוס שתירגם 'ארץ החזון' בוודאי הבין או קרא את העברי 'ארץ המראָה'. כך בערך גם כוונת השומרני, וכן הוולגטה והמסורת הנוצרית בעקבותיה. אולי כבר בדברי-הימים ב' ג' א נדרש השם כך⁸. תרגום השבעים פירש אחרת, ותרגם ארץ 'רמה' (וכך בספר היובלים י"ח ב), אם גבוהה ממש, ואם בהשאלה נכבדה, ואולי קרא במקור העברי שלפניו משהו מעין 'המורמה' או 'האָמורה' (מלשון אָמיר). תרגום אונקלוס: 'ארעה דפולחניא', אינו אלא מדרש חכמים על פי סוף הפרשה — ארץ עבודת ה'. יוצא דופן הוא תרגום הפשיטתא שקרא בלי ספק 'ארץ האָמורי'⁹ ("לארעה דאמוריא"). בדרך זו פירש רשב"ם: "המוריה — האמוריה, ארץ האמורי, הרבה אלפין חסרים: וימש כמו ויאמש, יהל כמו יאהל. — כלום הגיעה אליו מסורת קדומה בעל פה? — תפיסה זאת של הפשיטתא ושל רשב"ם מסתברת ביותר, שכן היא מסבירה גם מפני מה לא היה מקום לפרש את השם, לא כאן, ולא בשום מקום. אבל חסרון האות א' אינו נראה לי מקרי, כפי שנתקבל על דעתו של רשב"ם. יש כאן קריאת-שם מיוחדת, כמו הקריאה בשם ה': "ארץ האמורי" הפכה ל-"ארץ המוריה" תוך ביטול השם הנכרי (על ידי השמטת האות א'), והפיכתו לשם קדש, עם זיכרון פרשת העקדה, לדורות. קריאת שם כזו היא אחת מן המגמות היסודיות של ספר בראשית.

* * *

מגמות ספר בראשית

כדי להבין את מגמותיו של ספר בראשית ואת משמעותו צריך להשתחרר מטעויות עקרוניות, שנפוצו ונשתרשו באסכולות ביקורת המקרא על-ידי העברת מושגים ותופעות מעולם האלילות אל עולם התנ"ך.

8. נוסחת השומרני, (פולילגוטה מהדורת B. Walton, לונדון 1657) — ארץ המוראה. התרגום השומרני (א' טל, אוניברסיטת ת"א, תש"מ) — לארעה חזיתיה. כיוון שונה יש בספר היובלים י"ח ב (מהדורת א. כהנא): ולך לך אל ארץ רמה, וכך כתוב בתרגום השבעים: (מהדורת רלפס, שטוטגרט 1935) — (= in terram excelsam ὕψηλῶν τῶν ὑψηλῶν τῆς εἰς. אבל תרגומו היווני של עקילס, המדייק בתרגומו, (כתלמיד של רבי עקיבא), חוזר לפירוש שבא מיראייה, רק בסביל: ἡ ἀταρᾶν τῆν = הארץ הנראית (במראה נבואה מן הסתם). סומכוס אחריו הופך זאת לשם, במובן דומה οὐρανόσφις τῆς = ארץ המראָה / החזון; וכך בוולגטה הלטינית: in terram Visionis, (אוריגינס, הכספלה, הוצאת פילד, 1871).

כולם, לבד מן השבעים והיובלים, גוזרים "מוריה" מ'ראייה', ואכן 'הוראה' ו'מראה' מכוונים כאחד, כמוסבר למעלה. בסך הכל יש כאן מסורת תרגום פרשנית אחידה ביסודה (להוציא היובלים והשבעים). פירוש זה מצוי כנראה כבר בדברי-הימים ב' ג' א, וכך הובן השם על ידי בעל דברי-הימים: "ויחל שלמה לבנות את-ביתיה' בירושלם, בהר המוריה, אשר נראָה לדוד אביהו..." (אמנם הפסוק מוטב על מראה אחר — על ההתגלות לדוד, ולא על ההתגלות לאברהם — אלא אם נפרש זאת כמדרש מוסיף: "אשר נראָה [גם] לדוד אביהו...").

אבל תרגום השבעים לדברי-הימים ב' ג' א חושף מסורת שונה — אשר מתאימה לפשט של השם הזה, ככל הנראה: ἐν ορει του Αμορια = הר האמורי. כך גם בתרגום הסורי לבראשית (פשיטתא, מהדורת העליר, ברלין תרפ"ז) — לארעא דאמוריא, וכך פירש רשב"ם.

9. "ארץ האמורי" הוא שם הכולל להר המרכזי של ארץ-ישראל, הגליל בצפון והר הנגב בדרום. כך גם 'הר האמורי'. זאת בניגוד לעמקים ולשפלה שהם מקום הכנעני, והם גובלים ומגדירים את "ארץ כנען", היא

השוואה בין המיתולוגיות השונות של עמי קדם מראה דמיון רב ביסודן עד כדי שוויון בעקרונות היסוד, עם היותן אוטונומיות (= "מקומיות") מבחינת הצביון הייחודי לשבטים, לעמים, ולארצות. שוויון העקרונות מתקיים לא רק באיזור תרבותי אחד, אלא גם במרחבים רחוקים. הדבר מוסבר בדרך כלל על-ידי צרכיו הנפשיים והרוחניים של האדם במזרח הקדום, באשר הוא יצור פרימיטיבי, חושב השיבה ספקולטיבית ודמיונית, והדת המיתולוגית שלו באה לספק את אותם הצרכים. מכאן ריבוי האלילים כריבוי המשפחות, המקומות, והתפקידים שנצרכו להם. מכאן הסמלים הפרימיטיביים של פריזן ושפע ושאר כוחות הטבע, שמופיעים בכל מקום (אף כי בשמות שונים ובצביון שונה). כך גם המצבה כהגשמת הזכרות, והאשרה כהגשמת הנקבות, מופיעות על כל במה פגנית בצד מזבח עם פסלו של אליל, ופעמים גם בלעדיו. אגדות אטיולוגיות (= אגדות עם, שנוצרו כדי לבאר תופעות טבע וסביבה ושמות מקומות), מתחקות אחר הסיבות, מבארות את שמות המקומות המקודשים לפי מעללי הגבורה הנפוצים. כל דְאֵלִים – גברו אליליו. כיבושה של ארץ והכנעת עם משמעם איפוא גם כיבוש המקומות המקודשים בה, והכנעת אליליה בידי האלילים הכובשים התופסים את מקומם של המוכנעים, ואף מצרפים אותם אל פולחנם. תוכן הפולחן נשאר, שמותיו משתנים¹⁰.

הארץ שבין עמק החוף ועמק הירדן (כמו "גבול הכנעני", בראשית י"ט). על מקום האמורי בהר ראה למשל, בראשית י"ד יג ("ממרא האמרי", תושב הקבע של חברון); ובפרט במדבר י"ג כט: "עמלק יושב בארץ הנגב – והחתי והיבוסים והאמרי יושב בהר – והכנעני יושב על-הים ועל יד הירדן". החתי והיבוסים, כמו גם החוי והפרזי טפלים היו אל האמורי, כמפורש בתחילת ספר דברים: "פנו ושעו לכם ובאו הר האמרי ואל-כל שכניו..." (דברים א' ז); "באתם עד-הר האמרי אשר-ה' א-להינו נתן לנו" (שם כ-כא); "ויצא האמרי הישב בהר ההוא לקראתכם..." (שם מד), ועוד. מעניין, שגם רמת עבר הירדן, שאין בה עמקים ושפלה, נקראת "ארץ האמורי" – במדבר כ"א, דברים ב"ג, ועוד. (ראה בהרחבה בפתח מאמרי "הארץ וארץ כנען בתורה" (מגדים י"ז, תשנ"ב, עמ' 46-49, ובספרי, פרקי האבות בספר בראשית, אלון שבות תשס"ג, עמ' 29-34. העורך). מכיוון ש"ארץ האמורי" ו"הר האמורי" היו שמות ידועים ומוכרים לכל, ומכיוון שאברהם, בעלותו מבאר-שבע צפונה, עלה בהכרח אל הר האמורי, לא היה שום צורך לפרש יתור: "ולד-לך אל-ארץ ה[א]מ[ר]יה..." אלא ש"ארץ המוריה" לפירושו של א"מ ז"ל הוא מעשה מיוחד של קריאת שם עברי-מקודש למקום הנבחר, במקום אותו שם נכרי – "ארץ האמורי" – הידוע לכל, ואינו סתם השמטה של ה"א". נמצאו צודקים גם פשוטו המקורי של השם בפי הבריות של אז: "ארץ האמורי", וגם מדרשו המקודש בלשון התורה "ארץ-המוריה", במשמעות דומה למסורת הפירוש של רוב המתרגמים, משרש 'ראה' במוֹבן של בחירה.

10. לשם סקירה כוללת (בעברית) על הרקע הדתי בתרבויות קדם כדאי לקרוא: א"א ספיזור, "בשחר הציביליזציה", ההיסטוריה של עם ישראל, (מסדה' ירושלים 1966, כרך א', בפרט חלק ג' עמ' 143-165, 176-216); וכן ו"פ אולברייט, מתקופת האבן ועד הנצרות (אחיאסף, ירושלים, בפרט פרקים שלישי ורביעי מעמ' 98); ה' פרנקפורט, לפני היות הפילוסופיה (בעברית, תל-אביב תשכ"ח), או: ההתפתחות האינטלקטואלית של האנושות העתיקה (באנגלית, שיקו 1946); י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ביאלק-ירושלים דברי-תל-אביב תשט"ו, כרך ראשון, ספרים ב"ג. יחזקאל קויפמן הוא הבולט בין החוקרים שעמד בעומק ובהרחבה על הניגוד הבסיסי בין האמונה הישראלית המקראית לבין העולם האלילי על המכנה המשותף הרחב שלו. אמנם גם ספיזור וגם פרנקפורט, ובמידה פחותה אולברייט, עמדו על הייחוד הישראלי בתרבות, במוסר ובדת. החוקרים הנוכרים שייכים לאסכולה, שמכירה על-כל-פנים בגרעין ההיסטורי-הרעיוני שבמקרא, ובכך הם נמצאים בעימות עם האסכולה הגרמנית מיסודם של

לכאורה, מצאו חוקרי המקרא וההיסטוריה העתיקה את אותן התופעות, בתורת ישראל, ומכאן הדין בהן תוך השוואה גמורה לתופעות האליליות. רובם התעלמו מן השוני הגמור ומן הניגוד המהותי שבין תורת ישראל ובין האלילות. התורה – בכל ספריה – מכריזה על טומאת האלילים ופולחניהם; ובדרך מתוחכמת, על-ידי הסיפור של אמונת הייחוד, גם על אפסות כל סיפוריהם המיתולוגיים. לא על כיבושם היא מצווה כי אם על ביעורם מן העולם. לא להמשך בעל אופי אלילי תוך שינוי השם שואפת התורה כי אם למהות חדשה.

המאבק לניתוח ולביעור של האלילות מספר שמות ואילך, מיציאת מצרים ומתן תורה הוא ברור ומפורש ביותר, והשיא הוא בספר דברים. אבל בספר בראשית מדמים רבים למצוא השתלבות ברקע התרבותי הכללי, כל אחד בתקופה שנראית לו מתאימה¹¹. יש כאן אי-הבנה בסיסית של התורה, ובעיקר אי-הבנה של דרך הסיפור שבה.

אמנם, אין בספר בראשית ניתוח של פסילים, ולא מאבק עד חרמה, משפטי ולאומי, נגד האלילות – אלהי נכר מטמנים וגוונים (ר' בראשית ל"ה ד), אבל הסיפור בבראשית מלמדנו קודם כל **שא-להים אחד** ברא ויצר ועשה **את הכל**: את השמים ואת הארץ, את החושך ואת האור, את המים ואת היבשה, את התנינים ואת כל היצורים, את האדם – זכר ונקבה, את הטוב ואת הרע. ודייק: **א-להים, דווקא בצורת רבים ובמשמעות של יחיד**, כלומר, **כל הכוחות**¹² **כולם** – **אחד** – הוא א-להים – ברא, אמר, יצר ועשה – בלשון יחיד!

אכן רבים מכירים בכך (גם בין חוקרי המקרא) שפרק א' בבראשית הוא אנטי-מיתולוגי ואנטי-פגני מובהק. אבל, דווקא משום כך נוטים רבים מהם לאחרו ככל האפשר. לעומת זה, פרשת גן-העדן נראית במבט שטחי דומה לסגנון המיתולוגי ולסמלים החביבים עליו (עץ-החיים, הנחש והאשה וכד'). אמנם, דווקא פרשה זו אינה אלא עקירתה של המיניות האלילית החוטאת, וביעורה הקיצוני של הזכרות והנקבות מתחומה של הא-לוהות, דווקא על-ידי השימוש בסמלים ההם. לא רק שהאלילות המינית המשריצה אלים ואלות, מבוטלת כאן מכל וכל, **אלא שאפילו האדם הנברא בצלם-א-להים נוצר מלכתחילה אחד, זכר ונקבה, ללא כל הפרדה** (ראה בראשית

והלאה) (אקדמות לדברי ימי ישראל, תרגום: ישראל יברכיהו, תל-אביב תרצ"ח), וגונקל, שהרחיקה לכת בשלילתה את הייחוד של האמונה הישראלית עד לימי עמוס וישעיהו. לתפיסתם, ובהתאם ל"סולם האבולוציה התרבותית" של מ' ובר, היה גם המונותאיזם הנבואי רק שלב מעבר בדרך לנצרות ולתרבות האירופית, ובמיוחד לתרבות הגרמנית ה"נעלה". אחרי השואה, אפשר היה לחשוב שלא תהיה עוד תקומה לתפיסות כאלה, ובכל זאת קבוצה שלימה של היסטוריונים "חדשים", גם בישראל, חוזרת היום אל האסכולה הגרמנית, מסיבות שלא כולן מחקריות (ראה הפולמוס על האמת ההיסטורית במקרא, יד בן-צבי, ירושלים תשס"ב).

11. לרקע ספציפי יותר על ספר בראשית במחקר ההיסטורי-תיאולוגי מן הצד הביקורתי, ראה א' אלט, אלוהי האבות, (באנגלית – ניריורק 1968); ו"פ אולברייט, תקופת האבות 83 (1941) BASOR, וכן ב' מור, ההיסטוריה של עם ישראל, מסדה, כרך ב' – האבות והשופטים, חלק שני (פרקים ז-י"א); ומנגד, בכיוון יותר מסורתי, י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית תש"ו, כרך ראשון ספר שני; מ"ד קאסטו, מאדם עד נח, ירושלים תש"ד, ו"מ גרינץ, ייחודו וקדמותו של ספר בראשית, מאנגט, ירושלים תשמ"ג.

12. שהרי אֵל=אֱל=כוח, כמו בביטוי: "יש לאֵל ידיו", בראשית ל"א כט, וראה הסבר מפורט בפרק הבא, עמ' 43-50, שדן בניב הזה.

א' כז, ב' ז, כא-כד). רק הצורך החברתי (ובכלל זה גם העזר הכלכלי) הוליד את התרדמה ואת בניית האֵשה הלקוחה מצלע האיש, ורק פיתוי הנחש הוליד באדם את תאוות היצרים. בסיפורים המיתולוגיים אנו מוצאים מאבק מיתי בין "האל היוצר" לבין הנחשים, התנינים, "מפלצת התהום" (תיאמת) וכדומה. בתורה - אין! - "ויברא א-להים את התנינם הגדלים" (בראשית א' כא; (וראה רמב"ן בפירושו לפסוק) - והנחש המיתולוגי מתייצב מול האדם להחטיאו. הפיתוי המיתולוגי-הנחשי 'להיות כאלהים יודעי טוב ורע' אכן מייצג את האלילות (שהרי ל'אלים' תמיד היה מותר הכל, בכל המיתולוגיות). יתר על-כן, תאוות העיניים והמיניות שאיננה מבחינה בין טוב לרע, אינם אלא חטא. ה"ידיעה" של "טוב ורע" בפרק איננה אלא מיניות, כמפורש בהמשך: "והאדם ידע את-חווה אשתו, ותהר ותלד את-קין..." (בראשית ד' א), ומיניות חסרת הבחנה, פרי הפיתוי הרע של הנחש, היא החטא שגרם לגרושו של האדם מגן העדן. יש כאן שלילה חריפה של המיניות הפולחנית האלילית, יחד עם העמדת הנחש מול האדם (במקום המאבק המיתולוגי בין הנחשים לבין ה'אלים'), ותיאור האדם ביסודו כיצור אחד (זכר-נקבה, ואֵשה לקוחה מאיש). כל אלה מסלקים את המושגים האליליים מתחום הא-להות דווקא בפרק ב', ומשלימים בכך את רעיון הבריאה שבפרק א', שהוא ייחודי לתורת ישראל. ביסודו של דבר, א-להים אחד ברא עולם שלם-אחד, וברא אדם שלם-אחד, למען יאבק האדם עם כוחות הנחש שבקרבו, ועם אלה שבעולם.

אין בתורה סיפורים אטיולוגיים בעלי אופי מיתולוגי, כפי שסברו מבקרי המקרא. סיפוריה, אם קוראים אותם בלי דעות קדומות, נועדו אך לבער את הביאורים המיתולוגיים.

ההבדל הגדול בין שם א-להים לשם ה', שעליו בנו ראשי המבקרים את עיקר טענותיהם למקורות שונים, מתוך התעלמות מיסודות הלשון, הוא כמובן ההבדל בין המושג הכללי לבין השם הפרטי. השם הכללי והמופשט - א-להים - ככל שם כללי ניתן ליידוע (הא-להים) ולהטייה (א-להי, א-להיך, א-להינו וא-להי אבותינו, וכו') - ועל כן שווה ידיעתו ועבודתו (במובן הדתי והמוסרי) בכל בני-האדם. השם הפרטי המיוחד - שם ה' - אין בו ולא ייתכן בו לא יידוע ולא הטייה. על-כן הוא מתגלה בהתגלות אישית לנביאים הנפגשים עם ה' ומדברים אֵתו, להולכים בדרך ה' "לעשות צדקה ומשפט", ובכלל, לעם הנביאים הנבחר למטרה זו עצמה. הבחנה לשונית יסודית זו, שקייתה ידועה וברורה בימי הביניים¹³, נדחקה לפינה צדדית אצל חוקרים חדשים, מרוב רצונם ל"התאים" את התורה להשקפות עמי קדם. כמעט כולם מודים, שהשבת מיוחדת היא לתורה ולעם ישראל ואין לה אח ורע בעולם העתיק. כך גם השבוע כיחידת זמן, שאיננה תלויה בשום תופעה שבטבע, ואיננה נובעת משום תופעה שבטבע. פרק א' בבראשית ידוע ומוכר כפרק היסוד של אמונת הייחוד, פרק אנטי מיתולוגי, אשר מסלק כל יסוד אלילי, בפרט את הזוגיות של הכוחות המנוגדים - שמים וארץ, אור וחושך, מים ורקיע, ים ויבשה, ואפילו חיים ומוות, טוב ורע - כולם מא-להים אחד הם.

13. למשל ריה"ל בכוזרי, מאמר ד', פיסקאות א, ג, טו.

לכך יש להוסיף את המעטת חשיבותם של המאורות, שאינם אלא מקורות אור, משניים לאור הבראשית, ואת נטילת עוקצם של התנינים הגדולים שא-להים בראם. מלאכים לא נזכרו כלל במעשה בראשית ולא במקרה.

די היה בביטוי "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו", כדי לחולל זעזוע כביר, גם בתוך עולמם של לומדי תורה (ראה רש"י לבראשית א' כו, והמדרשים בבראשית-רבה פרשה ח'). אולם לאמתו של דבר בא גם הביטוי הזה לסלק את המחשבה האלילית, זו השכיחה ביותר, על דבר אֱלִים זכרים ואֱלוֹת נקבות, שממנה יצאו כל הפולחנות המיניים הנתעבים – תועבות מצרים ותועבות כנען (ויקרא י"ח) – ראשיתן במחשבה הפגנית, שהעולם מלא אלים ואלות אשר מזדווגים כיצורים מיניים חופשיים ופראיים, ועם זה הם בעלי "כוחות עליונים" וחיי נצח, כביכול. לכן אומרת התורה – "ויאמר א-להים [שהוא אחד וכולל כל הכוחות כולם]: נעשה אדם בצלמנו כדמותנו..." – **ופירשו** הברור נתון בצידו: "ויברא א-להים את-האדם בצלמו, בצלם א-להים ברא אתו [=] זכר ונקבה ברא אתם". בלשונו לאמר: א-להים אחד כולל גם מה שבני אדם תופסים בתור "הכוח הזכרי", וגם מה שנתפס בתודעה האנושית בתור "הכוח הנקבי", **באחדות גמורה**, שאין בה שום זיווג¹⁴ – אף האדם שנברא בצלמו היה בתחילה **אחד**, כלומר זכר ונקבה **ביחד** – ובלשון חז"ל: "דירפוצופים ברא הקב"ה באדם הראשון" (ברכות סא ע"א, ורש"י לפסוק זה).

עוד מרכיב חשוב מאד בפרק הבריאה, הוא, החסימה היעילה שהתורה מציבה כדי **למנוע כל אפשרות לקרוא שמות לימי השבוע**, על ידי כך, **שרק השבת יש לה שם**, ושאר הימים נמנים במספרים בלבד: "יום אחד, יום שני/שלישי/רביעי/חמישי/הששי". באופן כזה, יש רק א-להים אחד, אדם אחד, ושבת אחת. הדרך האלילית לסדר את שמות הימים על-פי הכוכבים האלים נחסמת לחלוטין. בתרבות הכללית נשאר רישומו של המנהג האלילי הקדום, שקורא ליום א' – יום השמש, וליום ב' – יום הירח (Sunday, Monday), וליום ז' – יום שבתאי (Saturday).

התורה חסמה דרך זו בהצלחה, שקיתה לאחד ממפתחות השיטה המונותאיסטית. בדיוק באותו האופן, התורה מסמנת גם את חודשי השנה במספרים בלבד, פרט לחודש האביב, שבו יצאו בני ישראל מארץ. **כל הימים טפלים לשבת, וכל החודשים טפלים לאביב של יציאת מצרים** – **שבת אחת ואביב אחד הם מפתחות הזמן של א-להים אחד**, וחוף מהם יש רק **מספרים**, לימים ולחודשים. **בתורה** כולה, על כל עושר הסגנונות שבה, אין שום חריג לכלל הזה, ורק בספר מלכים נזכרו גם "ירח האיתנים", "ירח בול", ו"ירח זיו" (מלכים-א ו' א, לז-לח; ח' ב). אין ספק, שהיו בעם ישראל גם שמות נוספים לחודשים – למשל, "ירח צח"¹⁵ נזכר באחד מחרסי

14. הסילוק הגמור של המיניות האלילית, ואמונת א-להים אחד, מחייבים ביטול גמור של המחשבה על זיווג מכל סוג שהוא, עד שאפילו האדם נברא בתחילה כיצור אחד, ורק **אחר-כך** נבנתה ממנו הצלע שלו. כך הבינו חז"ל, על-פי הפירוש של "דירפוצופים ברא הקב"ה באדם הראשון". חלק מהניסוחים הקבליים חצו כאן את הקו האדום של אמונת הייחוד.

15. ראה י' אהרונ, כתובות ערד, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ו, עמ' 42. לפיכך, יתפרשו הפסוקים בישיעיהו י"ח ד ('כחם צח עלי-אורי'), ובירמיה ד' יא ('רוח צח שפִים במדבר'), על חודש בהיר ו**צחיה** מחודשי הקיץ, בסוף הקציר, או אחריו.

ערד', מסוף ימי המלוכה. שמות נכריים ואלייליים של חודשים לא נזכרו כלל במקרא לפני גלות בבל¹⁶. אבל התורה מסרבת 'להכיר' אפילו בשמות ישראלים צחים ונקיים, ומקפידה לקרוא להם רק במספרים: "החדש השני/השביעי/השמיני" – ולא "ירח זיו/האיתנים/בול". הימנעות עיקשת זו מקריאת שמות לימים ולחודשים היא חלק מהמגמה הכוללת של התורה, לסלק כל יסוד של תפיסות זרות ומושגים אלייליים.

קריאת שמות

יש להניח שמסורת ישראל ידעה כי בבל היא 'בַּבְּ-אֶל' (בצורה הבבליית בַּבְּ-אֶלִים), ופירוש השם הוא שער האלים. אולם, התורה אינה רוצה בשם הזה כפירושו, מפני שהוא אליילי. על כן, ביארה לנו התורה את השם "בבל" בדרך מדרש שמות (אשר שכיח מאד במקרא), מלשון 'בבילית השפות', והעידה על כך את 'מגדל בבל'. לא לשינוי השם כוונת הכתוב, וגם לא לביאור לשוני-סמנטי (שאילו כך הלוא היו צריכים לקרוא לה בַּלְל) – לנטילת נשמתו של השם הזר מתכוונת התורה. לא העיר בבל ולא המגדל¹⁷ אינם לא שער 'לאלים' ולא שער לשמים. בלעג מתארת התורה את כוונתם: "הבה נבנה-לנו עיר ומגדל וראשו בשמים ונעשה-לנו שם, פֶּן-נִפְוֶן עַל-פְּנֵי כָל-הָאָרֶץ" – בראשית י"ד. הביטוי המקביל-המנוגד "שער השמים" (בפי יעקב, בראשית כ"ח יז), זיקה לו למקום אחר, בארץ האבות, בשל התרחשות היסטורית, בעלת משמעות דתית, לא-מיתולוגית.

באר-שבע נקראה כך בפי המקומיים מן הסתם על יסוד מיתוס בלתי ידוע הקשור במספר 'שבע' המקודש (שבע בארות, שבע אֵלוֹת, וכיו"ב). התורה לא באה לשנות את השם, אך הוציאתו מן המיתוס המקומי (הכנעני) אל החולין, ובדרך מעניינת ביותר. שלוש פעמים נזכר המספר שבע בזיקה לשבע כבשות הצאן, שהובאו לעדות על זכות הקניין של אברהם בבאר-שבע. אף שיש בכל כריתת ברית גם צד דתי, הרי העדות של כבשות הצאן על זכות הקניין של אברהם, מופיעה בצורה מובהקת של חולין, שאין בהן שום מוטיב דתי כאן (בראשית כ"א כח-ל). אחרי הדגשה חוזרת זו, אתה מניח בפשטות כי שם המקום הושתת על שם המספר: "על-כן קרא למקום ההוא באר שבע" (שם פס' לא) – והנה בא הביאור המופיע

16. מי שרואה בדרך זו של התורה מגמה מאוחרת כדאי שיתן דעתו לתופעה ההפוכה. שמות חודשים – ואף שמות מלאכים – עלו עמיהם מבבל (ירושלמי, ראש השנה, פ"א ה"ב, נו ע"א). גלות בבל ערערה כמה מיסודות האמונה הישראלית, שעמדה בטהרתה כל ימי הנבואה. למרות כל ההשפעות האלייליות, ולמרות כל חטאי העם, לא נכנסו ללשון המקרא שמות נכריים לחודשים. בתורה, החודשים כולם נספרים לאביב יציאת מצרים, וגם בספר מלכים יש לחודשים שמות עבריים צחים. שם בבלי אליילי כמו תמוז, שפולחנו נחשב לאחד מהחטאים גורמי החורבן (ביחזקאל ח' יד), לא היה עולה על הדעת בימי הנבואה. והנה גם הוא עלה מבבל, אולי כחלק מעונש של בכייה לדורות על פולחן הבכי האליילי, שמתואר ביחזקאל. גם מלאכים בימי הנבואה היו רק שלוחים מזדמנים לכל צורך, או שרפים מפארים כבוד ה'. מעולם לא היו להם שמות קבועים, לבל ייתפסו כאלים, חלילה (וראה בביאור "מלאך", בתוך הפרק "מדבר בעדו", להלן ?).

17. המגדל הוא בוודאי מקדש הייגוראתי של העיר בבל, כמו של כל עיר חשובה במיסופוטמיה – ארץ שער היא הנקראת כאן "בבלי" – על דרך ההכללה. הייגוראתי אמור היה לחבר את הארץ אל השמים. ראה אי"א ספייר, בשחר הציביליזציה, שם, עמ' 146-147.

בהמשך הפסוק "כי שם נשבעו שניהם". משפט הסיבה מביא מפנה אירוני: לא 'שבע' אלא 'שָׁבַע' (= שבועה). השבועה אקט דתי היא בלי ספק, אך גם עובדה היסטורית, לא מיתולוגית, ואפילו אנטי-מיתולוגית! זיכרון של ברית פוליטית-היסטורית, בעלת משמעות דתית!¹⁸ שלוש פעמים בפסוקים אלה מופיע השם "באר-שָׁבַע" בצורת ההפסק, ופעם נוספת לעיל באותו הפרק. עוד שתי פעמים בפרק העקדה שלאחריו הוצבה המילה בהפסק, כדי שתיקרא בקמץ¹⁸. לא מסתבר שהיתה זו רק כוונתם של בעלי המסורה והמנקדים המאוחרים, שצורת ההפסק עבורם היא כמו עניין טכני. יש לראות בכך מסורת קריאה עתיקה שמכוונת לביאור התורה את השם "באר שָׁבַע", כלומר באר השבועה.

ביאור שני, קצר יותר, מובא בתולדות יצחק (פרק כ"ו), אגב אורחא כמעט, לחיזוק התפישה האנטי-מיתולוגית. תחילה חוזרת הצורה בהפסק: "ויעל משם באר-שָׁבַע" (כ"ו א). השם בצורה זו מרמז מראש לחידוש האירועים בעקבות אברהם, ולעובדה המרכזית בתוכם: גם על יצחק ואבימלך נאמר — "וישָׁבַעו איש לאחיו" (כ"ו א). אבל רק אחר כל זה, ועל שם הבאר שנחפרה, אנו שומעים את קריאת השם: "ויקרא אותה שָׁבַעָה (פס' לג). שם זה ניתן להבינו כשם המספר, אך גם כצורת שם-עצם גזורה מהשבועה.

אמנם בסיום נאמר שם: "על-כן שם-העיר באר-שָׁבַע" — כפי שהיא נקראת אמנם בפי העם — "עד היום הזה". זה המקום היחיד בתורה (לפי המסורה) ש'באר-שָׁבַע' מופיעה בצורתה זו (בהגיגי של סגול), כפי שהיתה נאמרת כנראה בפי העם.

גם אצל יעקב מופיעה "באר-שָׁבַע" בצורת ההפסק שלוש פעמים¹⁹, ולא עוד אלא שבאחד מהם מפורש שיעקב בא "בארה שָׁבַע" וזבח שם "זבחים לא-להי אביו יצחק" (מ"ו א) — כלומר, לא חלילה לפולחן באר-שָׁבַע המקומי — אלא לא-להי אביו, יצחק — שאותו ירא אביו ("פחד יצחק" — ל"א מב) ובשמו נשבע אותה שבועה.

'האשל' שבבאר-שָׁבַע, גם הוא מתאים למקום פולחן לכנענים מימי האבות ועד בואם של בני ישראל לארץ²⁰, והנה גם הוא מתפרש על-ידי מעשה חולין של אברהם "ויטע אשל בבאר שָׁבַע" (כ"א לג). "באר לחי, ראי" (ט"ז יד) זכה לשמו לא בשל איזה אליל כנעני מקומי, כי אם בשל חוויה דתית עמוקה, שזכתה לה הגר בהצלחה מצרתה ההיסטורית-אנושית: "ותקרא שם-ה' הדבר אליה אתה א-ל-רָאִי, כי אמרה, הגם ה'לם ראיתי (= העודני רואה גם עכשיו) אחרי ראי. על-כן קרא לבאר, באר לחי, ראי" (ט"ז יג-יד).

"אלון בכות" אשר "מתחת לבית-אל" (ל"ה ח), אף הוא קרוב לוודאי מקום פולחן מקומי "תחת האלון", והנה הפך למקום קבר של דבורה מינקת רבקה, ואך מכאן נקרא שמו. באותה

18. "על-כן קרא למקום ההוא באר שָׁבַע, כי שם נשבעו שניהם. ויכרתו ברית בבאר שָׁבַע... ויטע אשל בבאר שָׁבַע... (כ"א לא-ג). "ותלך ותתע במדבר באר שָׁבַע" (כ"א יד). "וישב אברהם אל-נעריו ויקמו וילכו יחדו אל-באר שָׁבַע, וישב אברהם בבאר שָׁבַע" (כ"ב יט).
19. "ויצא יעקב מבאר שָׁבַע, וילך חרנה" (כ"ח י). "ויסע ישראל וכל-אשר-ליו ויבא בארה שָׁבַע... (מ"ו א). "ויקם יעקב מבאר שָׁבַע... (מ"ו ה).
20. ככתוב: "אֶבֶד תֵּאבְדוּן אֶת-כָּל-הַמְּקוֹמוֹת אֲשֶׁר עֲבַדְתֶּם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אִתְּם אֶת-אֱלֹהֵיהֶם, עַל-הַהָרִים הָרְמִים וְעַל-הַגְּבוּעוֹת, וְתַחַת כָּל-עֵץ רִעְנָן" (דברים י"ב ב). "על-ראשי ההרים יזבחו ועל-הגבעות יקטרו, תחת אֶלֶן ולבנה וְאֵלֶּה כִּי טוֹב צִלָּה..." (הושע ד' יג).

שיטה פְּסֵל יַעֲקֹב לַפְּנֵי כֵן אֵת מְקוֹם הַפּוֹלְחֵן "תַּחַת הָאֵלָה אֲשֶׁר עִם־שִׁכְּם" עַל־יַדֵּי קַבּוֹרַת "כֹּל־
אֱלֹהֵי הַנֹּכַח אֲשֶׁר בִּידֵם" (ל"ה ד) יַחַד עִם הַנּוֹזְמִים, שְׁבוּדָאֵי בָּאוּ מִשְׁלַל שִׁכְּם הַכְּנַעֲנִית־חֲוִית
(וְהַשׁוּוֹה לַנּוֹזְמֵי הַזֶּהָב שְׁמֵהֶם עָשׂוּ אֵת עֵגֶל הַזֶּהָב, שְׁמוֹת ל"ב ב-ד).

מִקְבִּילָה מְפּוֹרֶשֶׁת אֲנֹו מוֹצֵאִים אֲצֵל יְהוֹשֻׁעַ (כ"ד כג), וְשׁוֹב בְּשִׁכְּם: "וְעַתָּה הִסִּירוּ אֶת־
אֱלֹהֵי הַנֹּכַח אֲשֶׁר בְּקִרְבְּכֶם, וְהָטוּ אֶת־לְבַבְכֶם אֶל־ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל" (וְרָאָה לְהִלֵּן).
בְּכֹל הַמְּקוֹמוֹת הָאֵלָה אֲנֹו מוֹצֵאִים קְרִיאת שֵׁם יִשְׂרָאֵלִית מְנוּמָקֶת, שְׁבָאָה לְעִקּוֹר אֵת
הַמִּיתוֹס הָאֵלִילִי. הַרְעִיּוֹן נִמְסָר גַּם בְּאוֹתוֹ הַנּוֹסֵחַ: 'עַל כֵּן קָרָא שֵׁם/ הַמְּקוֹם' או 'יִקְרָא שֵׁם/
הַמְּקוֹם'²¹, וְכַדּוּמָה. כֹּכֵל הַנְּרָאָה, זֶהוּ גַם פִּירוּשָׁה הַעִיקָרִי שֶׁל הַקְּרִיאָה בְּשֵׁם ה' עַל־יַדֵּי הָאֲבוֹת
— ה' הוּא אֱלֹהֵי!

אֲמַנְסֵם הַרְעִיּוֹן הַתְּגַלָּה בַּהֲדַרְגָּה: "וַיַּעֲבֹר אֲבֵרָם בְּאַרְץ, עַד מְקוֹם שִׁכְּם, עַד אֶלּוֹן מוֹרָה,
וְהַכְּנַעֲנֵי אֲזוּ בְּאַרְץ. וַיִּרְאֵה ה' אֶל־אֲבֵרָם וַיֹּאמֶר: לִזְרַעְךָ אֲתָן אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת, וַיִּבֶן שֵׁם מִזְבֵּחַ לַה'
הַנְּרָאָה אֵלִיו" — אֵךְ עַדִּיין לֹא קָרָא שֵׁם בְּשֵׁם ה', כְּנִרְאָה, מִפְּנֵי הַכְּנַעֲנֵי הַקְּבוּעַ אֲזוּ בְּאוֹתוֹ
הַמְּקוֹם. עַל כֵּן — "וַיַּעֲתֵק מִשֵּׁם הַהֵרָה²² מִקְּדָם לְבֵית־אֵל וַיִּט אֱהֵלָה, בֵּית־אֵל מִים וְהַעִי
מִקְּדָם, וַיִּבֶן־שֵׁם מִזְבֵּחַ לַה', וַיִּקְרָא בְּשֵׁם ה'" (בְּרֵאשִׁית י"ב ו-ח, וְכֵן י"ג ד). מִחוּץ לַתְּחוּמֵי
הָעָרִים הַכְּנַעֲנִיּוֹת אֲפֻשֶׁר הִיָּה לְקִרְוֵא בְּשֵׁם ה', דְּהֵינּוּ, לְרֵאוֹת בְּאוֹתוֹ הַמְּקוֹם גִּילּוּי שֶׁל ה'
בְּנִבּוּאָה שְׁנִיתָנָה, אוּ בַּהֲתַרְחֻשׁוֹת מְסוּיֵמַת, בְּמוֹבֵן הָאֲנִטִּי־מִיתוּלוּגִי. כְּמוֹ בְּשִׁכְּם גַּם בַּחֲבֵרוֹן
(כְּנִרְאָה לִיד חֲבֵרוֹן הָאֲמּוֹרִית־חֲתִית), אֲבֵרָהֶם רֵק בְּנֵה מִזְבֵּחַ לַה' (י"ד יח), אֲבֵל בְּבֵרֶת־שֶׁבַע
(שְׁהִיתָה בְּאֵר מְרִכְזִית לְרוּעִים־נוֹוִדִים וְלֹא עִיר כְּנַעֲנִית), וּבְפֶרֶט לְאוֹרָה שֶׁל הַשְּׁבֻעָה, אֲפֻשֶׁר הִיָּה
לְקִרְוֵא "בְּשֵׁם ה' אֱלֹהֵי עוֹלָם" (כ"א לד).

לֹא הִיָּה צְרִיךְ לְפָרֵשׁ מִחֲדָשׁ שְׁמוֹת כְּמוֹ 'שִׁכְּם', 'חֲבֵרוֹן' וְאַחֲרֵיכֶם, אֵף כִּי מִקְּדָשִׁים כְּנַעֲנִיִּים־
אֲמּוֹרִיִּים הָיוּ בְּכוּלָן, מִשׁוּם שֶׁלֹּא הִיָּה בְּשְׁמוֹת הַלְלוּ כְּשֶׁלְּעֲצָמָם מִשׁוּם תְּזוֹכּוֹרַת אֵלִילִית. הֵם
נִתְפָּשׂוּ כְּשֵׁם הַמְּקוֹם וְלֹא דוּקָא כְּשֵׁם אֵלִילִי.

דוּקָא 'יְרוּשָׁלַם' (> אֲוֵרוֹ־שְׁלָם > אֲוֵרוֹ־שְׁלָם) — פִּירוּשָׁה הָרֵאוּשׁוּנִי הִיָּה — עִירוֹ שֶׁל
שְׁלָם (< שְׁלָם < שְׁלָם, אוּ שְׁלָם < שְׁלָם²³). אֲבֵל בְּצוֹרַתָּה הַסּוֹפִית — 'יְרוּשָׁלַם' — לֹא
הִיָּה עוֹד זֹכֵר אֵלִילִי. עִם זֶה נִשְׁמָרָה גַּם מְסוּרַת שְׁבַעֲלֵ פַה עַד יָמֵי חַז"ל, כִּי אֶחָד מִכִּיּוֹנֵי ה' הוּא
'שְׁלוֹם' (וַיִּקְרָא־רַבָּה פְּרֵשָׁה ט' ט).

21. קְרִיאָה זֹו סְתֵמִית הִיא: קָרָא מִי שְׁקָרָא, מִי שְׁנִכַח אוּ מִי שְׁשַׁמַּע.
22. רָאָה מֵאֲמָרֵי י"ב עַל עֵית — פְּתָרוֹן חֲדָשׁ לְזִיְהוּי הַעִי, וְבוּ הַסִּבֵּר עַל "הַהֵרָה", שְׁנַמְצָא מִחוּץ לַתְּחוּמֵי הָעָרִים
הַכְּנַעֲנִיּוֹת הַעִי וּבֵית־אֵל, בְּתוֹךְ: מַחְקָרֵי יְהוּדָה וְשׁוּמְרוֹן, דְּבָרֵי הַכֶּסֶף הַשְּׁנִי, מְכַלֶּלֶת אֲרִיאֵל, תְּשַׁנִּיב, עַמִּי
43-64. גַּם הַמּוֹזַבַּח בְּהַר עֵיבֵל, שְׁנַחֲשָׁף עַל יַד אֵי זֶרְטֵל (רָאָה קְדַמוּנִיּוֹת (תְּשַׁיִן) כ"ג, גִּילְיוֹן 89-90, עַמִּי 42),
נִמְצָא בְּמְקוֹם מְבוֹדָד, מְנוֹתֵק מְרוּחָק מְעִיר הַמְּלוּכָה שִׁכְּם. הַקֶּשֶׁר שֶׁל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עִם הָעִיר שִׁכְּם הִיָּה מְסוּבָד
מֵרֵאשִׁיתוֹ וְעַד סוֹפּוֹ בְּעֵבוֹת חֲמוּרוֹת, ר' בְּרֵאשִׁית ל"ד, יְהוֹשֻׁעַ כ"ד וְשׁוֹפְטִים ט'. הַעוֹרָךְ.
23. הַפְּתַח הָאֲחֵרוֹן עָשׂוּי הִיָּה לְהַתְּבַקֵּעַ לְדוֹר־תְּנוּעָה בְּהִירָה (= פְּשׁוּקַת שְׁפַתִּים) כֹּאֲשֶׁר הַגִּיּוֹת הָרֵאשִׁיתִית
קְרִיבָה הִיָּתָה לְסַגּוֹל, וְהַתְּצָאָה הַסּוֹפִית הִיָּתָה הַתְּרַחֲבוֹת (הַדִּיפְתוֹנָג) לְשֵׁתֵי תְּנוּעוֹת מְלֵאוֹת: 'יְרוּשָׁלַם'
— אֵךְ הַפְּתַח הַקְּדוּם אֵךְ עָשׂוּי הִיָּה גַּם לְהַתְּאָרֵךְ לְקִמְץ < חוֹלָם, כְּשֶׁהַגִּיּוֹת הָרֵאשִׁיתִית הִיָּתָה פְּתַח אַחֲרִי.
הַקִּמְץ נִתְּקַן לְחוֹלָם (בְּמַעֲתֵק הַיְדוּעַ שַׁחַל בְּעֵבְרִית), וְהַתְּצָאָה הַסּוֹפִית הִיָּתָה 'שְׁלוֹם', בְּעוֹד הָאֲרַמִּית
וְהַעֲבֵרִית שׁוּמְרִים עַל שְׁלָם/סְלָאִם.

יש לציין כי באמת לא נזכרה 'ירושלים' בתורה בשמה, אלא ברמזים לכל היותר – הצירוף של "מלכי צדק מלך שָׁלֵם" (בראשית י"ד יח) עם שם המקום של העקדה: "ה' יִרְאֶה" (כ"ב ח), מקרב אותנו למשמעו של "המקום אשר יבחר ה'" (דברים י"ב), שעתיד להתגלות ב'ירושלים', ומדרש השם הוא "יִרְאֶה" (= יבחר) ב"שָׁלֵם". דווקא עם כיבושה בימי דוד וביטול פולחנה הזר, לא היה צורך עוד לקרוא מחדש בשמה. אולם בתורה יש שתיקה (רבת משמעות) ביחס לירושלים, ובספר בראשית כאמור, רק רמז כפול – הראשון מתאר ויכוח דתי עם תפיסה דתית קרובה (אך לא זהה), זו של מלכי צדק הכהן המאמין ב"א-ל עליון קנה (= יוצר) שמים וארץ" (שם פס' כב). הרמז השני אולי דורש את המילה 'ירו' במשמע של יִרְאֶה=יבחר (ה'). דרשה זו מרמזת באמת על עקירת הפולחן הנכרי בעתיד בלתי ידוע. דרך מיוחדת נקטה התורה בשם הנכרי 'בית-אל'. במקום זה היה ל'אל' הכנעני-אמורי מקדש ידוע, כנראה מרכזי בחשיבותו, ובשם היה רמז גלוי למקדש זה. לכן היה צורך ברור להתרחק משם. לא די היה בהתגלותו רבת החשיבות של ה' ליעקב בצאתו לארם, עם הבטחת הארץ לו ולעם אחריו. התגלות זו אמנם הוכיחה ליעקב (ולנו) כי "יש ה' במקום הזה" (כלומר, ה' מתגלה בו), כי "נורא המקום הזה" (כלומר, מעורר יראת ה'), ו"אין זה כי אם-בית א-להים וזה שער השמים" (כ"ח טז-יז, כלומר, זהו בית-א-להים האמיתי, וזהו גם השער האמיתי, מקום ההתגלות). בעקבות זה לקח יעקב "את-האבן אשר-שם מראשתיו וישם אתה מצבה" (שוב, על שם המאורע ההיסטורי והגילוי הנבואי!), וקרא "את-שם-המקום ההוא בית-א-ל" (בקריאה חדשה) – ואז ראתה התורה להדגיש בפירוש "ואולם לוז שם-העיר לראשונה" (שם יח-יט). הווי אומר, לא זו היא בית-אל הכנענית-אמורית, אלא מקום אחר בסביבתה – קרוב לוודאי "במקום"²⁴ שכנה אברהם את המזבח, מקדם לבית-אל. גם אחר כך, בשוכו מארם מודגש שוב: "ויבא יעקב לזוה אשר בארץ כנען היא בית-א-ל... ויבן שם מזבח, ויקרא למקום א-ל בית-א-ל, כי שם נגלו אליו הא-להים בכרחו מפני אחיו" (ל"ה ו-ז)²⁵. כמה האריך המקרא בהזכרת "לוז" ובתיאור ההתגלות, כדי להוציא מן הלב את האפשרות שבית-אל העברית היא המשכה של זו הכנענית. לפיכך חוזר הוא ותולה את בית-אל של האבות ושל הבנים בהתגלות המיוחדת ליעקב, ובקריאת המקום על שמה. לכן יש לפרש "ויקרא למקום" כמו "ויקרא על המקום" את שם המאורע.

גם בכראשית מ"ח ג מודגש, שהגילוי ליעקב היה בלוז בארץ כנען. אף ביהושע, בתיאור הגבול לאפרים, בפסוק קצר שנראה כה קשה ומוזר: "ויצא [הגבול] מבית-אל [הכנענית] לזוה" (יהושע ט"ז ב), אף כי לאחר מכן שוב כרגיל: "ועבר משם הגבול לזוה, אל-כתף לזוה נגבה, היא בית-א-ל [העברית]"²⁶ (י"ח יג).

24. שים לב, שלוש פעמים 'המקום' ביודע בפסוק אחד (כ"ח יא) מבלי לפרש מהו, ועוד שלוש פעמים בפס' טז-יט, ובמקביל גם שלוש פעמים אצל אברהם (י"ג ג-ד, יד).

25. סביר לפרש "כי שם נגלו אליו [מלאכי] הא-להים" (ראה ראב"ע ורד"ק). אולם לאמתו של דבר, הלשון "נגלו אליו הא-להים" איננו ריבוי אלא ו"ו שרשית, היא ל' הפרעל של גלי / גל"ו כמו בצורת "וישַׁתְּחוּ"; וכן הדבר גם בפסוק "ויהי כאשר הִתְעוּ (= התעה) אתי א-להים מבית אבי" (כ' יג) משורש תע"ו / תע"ו; אכן כך תרגם רס"ג בשני הפסוקים (שלא כרש"י).

26. או 'הסמוכה לבית-אל' הכנענית.

כך אפשר להבין את ההצגה החריגה של בית-א-ל על-ידי מה שנראה לכאורה כגיבוב פרטים מיותרים כל-כך — הן במעשה אברהם, הן במעשה יעקב, הן בתיאור הגבולות, ואף בכיבוש בית-א-ל על-ידי בני יוסף, שגם שם נזכרה כפילות השם ("ושם-העיר לפנים לזו", שופטים א' כב-כו).

גם את "פניאל/פנואל" קרא יעקב על שם המאורע: "כי-ראיתי א-להים פנים אל-פנים ונתנצל נפשי [בכל זאת]" — (בראשית ל"ב לא). במקביל (ובגזמה רבה), בדברו אל עשו אחיו, אומר יעקב: "כי על-כן ראיתי פניך כראת פני א-להים, ותצניני" (ל"ג י).

מאבק יעקב עם האיש הפלאי,²⁷ שעליו נאמר "כי-שרית עם-א-להים ועם-אנשים ותוכל" (ל"ב ט), נראה במבט ראשון כקרוב אל עולם המיתוס²⁸. אבל, לאמתה של תורה, איננו אלא חוליה נוספת במאבקה של התורה נגדו. דווקא מאבקו של יעקב עם האיש בלילה, כמפגשו עם עשו ביום, הם פנים שונים ומקבילים של אותו הסיפור ההיסטורי-אנושי, כתיאורי ההתגלות בתורה, ובניגוד מוחלט למובן המיתולוגי שמן הסתם תפס מקום שם — גם "פנואל" זו נעקרה אפוא מהמשמעות הפולחנית-המקומית שלה, על-ידי הסיפור שבתורה.

השם "חרמה" נגזר בוודאי מלשון חרם (= מקדש), ואולם גם כשהתורה מבארת את השם מלשון זה עצמו (במדבר כ"א ב-ג, וכן שופטים א' יז), הרי הוא ביטוי למעשה 'החרמה' היסטורי, שעיקרו הקדשת הפולחן הזר לה', וביעורו מן העולם.

מעניין לראות כיצד מדגישה התורה כמה שמות שונים ליה-חרמון, ששמו נגזר כמובן מ"חרם", ובוודאי נחשב מוקדש למיתוס הכנעני. על כן טורחת התורה ומוסיפה: "צידנים יקראו לחרמון שָרִיָן, והאמרי יקראו-לו שַנִיר" (דברים ג' ט); ועוד פעם, בסיכום: "מערְעָר אשר על-שפת-נחל ארְנָן ועד-הַר שִיאָן — הוא חרמון" (ד' מח). בכך מחלישה התורה את השם האלילי, באמרה בערך כך: להר הזה שמות שונים — שִיאָן על שם גובהו, שִנִיר וְשָרִיָן על שם השלג — החר הזה הוא תופעת טבע מיוחדת במינה, אך אין לשים לב למשמעו המיתולוגי.

"גִלְגַל" (יהושע ד' כ, ה' ט), בנוי על הכפלת השם 'גל', כמו שמות כפולים במקומות אחרים במקרא. יסודו כנראה במציאות היסטורית, שבמסורת ישראל — המחנה הראשון של בני ישראל בארץ היו בו גלִיאבנים, או קיר אבן בקו עגול²⁹, ואפשר שהיו במרכזו גלִיאבנים לזיכרון — יהושע ד'. גם שם תיתכן התופעה שמצאנו למעלה בבית-אל — התרחקות מעיר כנענית בעלת פולחן ידוע, שקשה לעקרו בלי להשאיר עקבות. על-כן אנו מוצאים את אבותינו עובדים את ה' —

27. הסיפור מזכיר מאד את המלאך אצל גדעון ואצל מנוח (שופטים ו' כא-כג, י"ג יח-כב), אלא ששם מפורש שהוא מלאך=שליח. רק הושע (י"ב ה) מפרש שהאיש הפלאי במאבקו של יעקב הוא מלאך, ולא לשבח.

28. על כן פירש הרמב"ם, שמאבקו של יעקב עם המלאך היה "במראה הנבואה", מורה נבוכים ח"ב פרק מ"ב.

29. ככל הנראה, היו מקומות אחדים בשם "גלגל" — "בקצה מזרח יריחו" (יהושע ד' יט) — "נכח למעלה

אדמים" (יהושע ט"ו ז) — באיזור גבעה-מכמש (שמואל-א' י"ג ד-טו) — מול הר עיבל (דברים י"א ל), ועוד.

הכפלת השם 'גל' מבטאת כנראה קיר אבן תוחם, עגול או אליפטי, כמו שנמצא באמת בהר עיבל (ראה הערה

22 לעיל), ובמקומות נוספים.

לא ביריחו, שהיתה בוודאי מקום פולחן לירח והיא מיועדת לחרם (=ביעור) – אלא בסביבתה, בגלגל, לזכרון המאורע-הנס של כריתת הירדן וחצייתו, ופסח החרות הראשון בארץ כנען (יהושע ג' ו'). גם "בהיות יהושע ביריחו" (יהושע ה' ג), בוודאי לא היה בתוכה, אלא בעיבורה של עיר כפי שפירשו חז"ל (עירובין סג ע"ב, ורש"י ורד"ק ליהושע ה' ג).

"קרית-ארבע" (בראשית כ"ג ב, יהושע י"ד טו, ט"ו יג) מבטאת גם היא מציאות היסטורית, אך גם בה ניתן לראות משמעות שונה, חולית, לעקירת הפולחן המקומי, החברוני. אולי אף כאן לא היתה "קרית ארבע היא חברון" אלא בסביבתה הקרובה של העיר הכנענית-חתית, ולא בתוכה. "כתף-היבואי מנגב היא ירושלים" (יהושע ט"ו ח, ור"י י"ח טז), על פי התיאור הגאוגרפי, היא ככל הנראה, 'כתף היבואי הסמוכה לירושלים', וצופה עליה, (הר ציון של היום).

גם הסיפור על "דביר" – ושם-דביר לפנים קרית-ספר" (יהושע ט"ו טז-טז, שופטים א' יא-יב) עשוי לבטא רק תיחום גאוגרפי-היסטורי למאמרו של כלב: "אשר-יכה את-קרית-ספר ולכדה, ונתתי לו את-עכסה בתי לאשה". בוודאי לא במקרה קרא כלב בשם "קרית-ספר", שניתן להבינו כמשמעות חיובית³⁰ ולא בשם דביר. אף ייתכן מאד, שגם כאן פעלה אותה המגמה לעקור שם פולחני כמו דביר (שפירושו היכל פנימי של מקדש), ולהעניק למקום משמעות היסטורית של גבורה טבעית או נסית הקשורה בכיבושי משפחת כלב ובהתנחלותה. "צפת/חרמה" (שופטים א' יז), גם אם היה בה מקדש כנעני שהוליד שם כזה, לא נקראה כך במקרא אלא להנצחת המאורע ההיסטורי – "ויחרמו אותה, ויקרא את-שם-העיר חרמה" – וסביר מאד, שהחרמו גם את הפולחן המקומי, שאינו ידוע לנו.

עוד במקרא מקום אחד, הדומה מאד לבית-אל, ובו נראה לי מאבק נגד הפולחן המקומי כקרוב לוודאי. בפרשת ליש/לשם/דן אנו מוצאים אותה הדגשה מפורטת ומפורשת: "ויקראו שם-העיר דן, בשם דן אביהם אשר יולד לישראל, ואולם ליש שם-העיר לראשונה" (שופטים י"ח כט). אין זאת אלא מאבק נגד "דן" קדומה באותו מקום או בקרבת מקום, אולי זו שכבר נזכרה אצל אברהם³¹ (בראשית י"ד יד), ואצל משה (דברים ל"ד א), ואשר מקדש מרכזי על שם 'דן' כנעני כנראה היה בה – בין שתחילת השם (כשופט) בשם-עצם או בכינוני³².

קריאת השם באה ללמדך: דן הישראלית לא היתה המשכה של דן המקודשת לכנענים. העובדה שנשארו שמות רבים של ערים ואף של אנשים ללא שינוי רכיבם האילי (כגון 'בעל' – רימון, חצור, גד ועוד) אינה סותרת את הנחתנו על מאבק נגדי נרחב, ואולי אף מחזקת אותו³³. בלשון המדוברת, בוודאי השתמשו רבים ברכיב הכנעני 'בעל', בלא שייחסו לו משמעות, אך לעתים, כמו בסיפור ירובעל-גדעון, תוך מדרש מודע של השם: "ויקרא-לו ביום-ההוא ירבעל לאמר – יָרָב בו הבעל כי נתן את-מזבחו" (שופטים ו' לב).

30. כמו שהבינו חז"ל בשם "קרית-ספר" (ר' עבודה-זרה כד ע"ב, תמורה עז ע"א), ומסתבר, שהשם הקדום הוא "קרית-סנה" (יהושע ט"ו מט, "היא דברי").

31. אבל י"מ גרינץ, פירש בבראשית י"ד יד – דן=דדן, כשאות ד' אחת משקפת שתיים: "וירדף עדי-דן" (ראה בספרו, ייחודו וקדמותו של ספר בראשית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 8).

32. והשווה לשם 'דנאל', הוא המלך הכנעני הצדיק באיזור צור, יחזקאל י"ד יד, כ"ח ג.

33. בשמות אנשים נהפך לפעמים בעל ליבשת, אך זאת כנראה רק בספרות הנבואית, ולא בשימוש היום-יומי. הנביא הושע (ב' יח-יט) לא רצה אפילו בשימוש החולי הגמור של בעל לאשה, ושאל לטוהר הלשון והעניין בחלפת היבעל ב'איש'.

אכן מצאנו פסוק מפורש על שינוי שמות אליליים: "ובני ראובן בנו את-חשכון ואת-אלעלא ואת קריתים. ואת-נבו ואת-בעל מעון מנסבות שם, [שכן נושאות היו שם אלילי מובהק], ואת-שבמה [ששמה רגיל], ויקראו בשמות [על פי דרכם של ישראל], את-שמות הערים אשר בנו" (במדבר ל"ב לז-לח). באמת עיקר מגמתה של התורה לא היתה בהכרח שינוי חיצוני של השם אלא שינוי המהות. העמים האליליים כבשו מקום פולחן והלאימו שמות, אך הפולחן נשאר (לפעמים בשינוי צורה). בני ישראל לא נצטוו לכבוש את מקדשי האלילים כי אם לנטצם, שהרי טמאים הם. כל מקדש לה' יוקם מלכתחילה על אדמה טהורה, ועל טהרת המסורת הדתית והלאומית של ישראל לברו. לא תמיד זה הצליח, כפי שהנבואה מעידה, אך אם נותרו שמות כנעניים בארץ, ואף באנשים, ניתן היה לראותם כשמות מחולנים, אם אמנם נעקר משם הפולחן עצמו. כך יש לפרש גם את "בעל-פרצים", כנראה מקדש כנעני על שם גבורתו של הבעל על פי מיתוס כלשהו. והנה בא דוד לאחר נצחוננו שם על הפלישתים, עקר את משמעותו הנכרית, ואמר: "פרץ ה' את-איבי לפני כפרץ מים, על-כן קרא (=נקרא) שם-המקום ההוא בעל פרצים" (שמואל-ב ה' כ).

מי שאינו מכיר דרך עקרונית זו של קריאת השמות לשם ביעור האלילות יכול לחשוב שדוד נתן לה' גם את שם האליל, או זיהה אותם, כמנהגי הכובשים בעולם העתיק בכלל. המקרא אומר כאן את ההפך מזה: דוד דרש את שם המקום הידוע מכבר, על נצחוננו בשם ה' כמאורע היסטורי. בכך הוא עקר את המשמעות האלילית, וכנראה גם את מקום הפולחן עצמו, כפי שנאמר שם, בפסוק הבא: "ויעזבו שם את-עצביהם וישאגם דוד ואנשיו" (שמואל-ב ה' כא), כלומר, לקח אותם משם. כותב דברי-הימים פירש, שדוד שרף את עצביהם: "ויעזבו את-אלהיהם, ויאמר דוד, וישרפו באש" (דברי-הימים-א י"ד יב, כנראה על יסוד "וישאגם" (=וישאגם), מלשון משואה), כלומר — הדליקום באש. פירוש זה נראה במבט ראשון כהסבר מאוחר, לבל נחשוב סרה בדוד, אולם הבנתנו את דרך קריאת השמות במקרא מצמצמת את הפער. גם ההסבר של חז"ל (עבודה-זרה מד ע"א), שאיתי הגיתי ביטל עבודה-זרה זו, קרוב אפוא ביסודו למשמעות הראשונה של קריאת-השם המחודשת. רק ישעיהו הנביא (כ"ח כא) שמט לגמרי את השם הזר "בעל", החליפו ב'הר', ודרש את זרות השם ("בעל") כמכוונת אמנם להופעת ה' אבל בתור מעניש ונוקם בדרך זרה ונכרית: "כי כהר-פרצים יקום ה', כעמק בגבעון ירגז, לעשות מעשהו — זר מעשהו; ולעבוד עבדתו — נכריה עבדתו".

מזבח גדעון וקריאת שם ה' עליו

הבה נעיין ביתר פירוט במעשה גדעון (שופטים ו' יב-כז) ובקריאת שם ה' בו — מלאך ה'³⁴ נראה אל גדעון וברכו: "ה' עמך גיבור החיל" (יב). גדעון הגיב בתמיהה ואולי בלעג או במרידות: "ויש ה' עמנו? — ולמה מצאתנו כל-זאת? ואיה כל-נפלאותיו אשר ספרו-לנו אבותינו לאמר — הלא ממצרים העלנו ה' — ועתה נטשנו ה', ויתננו בכף-

34. שאלת המובן של "מלאך ה'" ו"דבר ה'" טעונה בירור עקרוני — עיין בפרק "מלאך" בתוך: "מדבר בעדו" להלן עמ' 76-66.

מדין?!. והנה תגובת ה': "לך בכחך זה"³⁵ והושעת את ישראל מכף-מדין, הלא שלחתיך" (יד). גרעון נבהל והתחנן: "במה אושיע את-ישראל... (טו), וה' הבטיחו בישועה גדולה: "וקחית את-מדין כאיש אחד" (טז). גרעון חש ברצינות המעמד וביקש אימות להתגלות ה' על ידי המשך שהיית המלאך עמו, עד אשר יגיש מנחה לפניו. בשוב גרעון אמר אליו מלאך ה': "קח את-הבשר ואת-המצות והנח אל-הסלע הזו..." (כ). וישלח מלאך ה' את-קצה המשענת אשר בידו ויגע בבשר ובמצות, ותעל האש מן-הצור ותאכל... ומלאך ה' הלך מעיניו" (כא)!

כרגיל, בתיאורי התגלות שבמקרא³⁶, גרעון ירא פן ימות — "ויאמר לו ה', שלום לך אל תירא לא תמות (כג). ויבן שם גרעון מזבח לה', ויקרא-לו ה' שלום..." (כד). קריאת שם זו באה על אודות המאורע — ההצלה מן המפגש פנים אל פנים עם מלאך ה' ("שלום לך"), והתפקיד שיועד לו בהמשך. זו דרכו של מקרא. קריאת השם קשורה במאורע היסטורי, ולא בפולחן מיתולוגי. לכן, אין למזבח גרעון כל קשר עם האל 'שָׁלֹם' (ראה לעיל), ועם פולחנו. "ה' שלום" נתן שלום לגרעון ולעמו. "ויקרא-לו" פירושו כמובן, 'ויקרא עליו'. קריאת שם זו לא באה לדעת, כתודה בלבד על שקרא ה' שלום לחייו, אלא בעיקר כתפילה וכתקווה, שה' יביא על ידו שלום לעמו כאשר הבטיחו — "כי אהיה עמך"³⁷ (טז) — להושיע את ישראל. זוהי קריאת שם כפולה, שאינה אלא אחת — השלום לחיי גרעון במפגש עם המלאך הוא המבשר לו את השלום לעמו, בישועה שתבוא על ידו מכף מדין. בלילה ציווהו ה' — "והרסת את-מזבח הבעל אשר לאביך ואת-האשרה אשר-עליו תכרת. ובנית מזבח לה' א-להיך על ראש המעוז הזה במערכה..." (כה-כו)³⁸ — "במערכה" היינו ב'מישורת', במקום הערוך (=הישר), אם מטבע בריאתו ואם בידי אדם³⁹. המערכה היתה מוכנה לצורכי חול ולא לפולחן, שכן לבמה ממשית אלילית נדרש מקום רחב יותר. גם השמות "מערכה" ו"מעוז" מכוונים אל הסלע הטבעי ואל המישור שלצידו, ואין בהם שמץ של רמז פולחני. אם כן, הלשון משמיענו שהמקום פנוי, אין בו מקדש כנעני ולא היה. יש להניח שמזבח זה שבנה גרעון במקום ההתגלות של המלאך אליו, הוא הוא המזבח שבנה גרעון 'אחר כך' במצוות ה' באותו לילה, ולא שניים בנה. כך דרכו של מקרא לספר

35. מהו 'כוחו זה' של גרעון? הַפְּנוּת הנוקבת שלו בהצגת המצב לאשורו בלי לייפות ולעדן — "ועתה נטשנו ה' ויתננו בכף מדין?! או שמה, זכירת הסיפור של אבותינו על נפלאות יציאת מצרים על כל המשתמע ממנו? (ואולי שני הדברים כאחד?)!

36. למשל, אצל יעקב אחרי המאבק עם האיש הפלאי: "ויקרא יעקב שם המקום פניאל כי-ראיתי א-להים פנים אל פנים וַתִּנְצַל נַפְשִׁי" (בראשית ל"ב), וגם שם קריאת השם על ההתגלות וההצלה. כך גם בסיפור מנוח ואשתו (שופטים י"ג כב), ובדברי בני ישראל אל משה במעמד הר סיני (דברים ה' כא-כב).

37. לשון זו דומה ללשון ההבטחה למשה בסנה (שמות ג' יד), והלוא גרעון ביקש אותות על נפלאות יציאת מצרים שיתגלו מחדש בישועה מכף מדין. יש עוד הקבלות בין גרעון למשה, וגם הבדלים כמובן. גדי העוים ואיפת קמח מצות אולי רומזים ומוזכרים קרבן פסח, וכך הבינו זאת חז"ל.

38. תן דעתך — כשהמילות הקטנות אינן מוקפות, אין הן טפלות כרגיל, אלא עיקריות, בעלות הטעמה לעצמן: כדלעיל (כג) "לא תמות"; "על ראש המעוז הזה", ועוד.

39. בוודאי לא היתה המערכה שבצד ראש הצוק ("המעוז") רחבה ביותר, אך די היה בה למזבח קטן, די מקום להנחת הבשר והמצות, והגישה אליה אפשרית למעמד קרבן ותפילה.

מעשה עד תומו⁴⁰ גם אם סיפור מעשה אחר, שיבוא אף הוא עד תומו, תחילתו נעוצה בסיפור הקודם לפני תומו. סיפור סיפור ועניינו.

הסיפור הראשון צריך ללמדנו שהמזבח אשר בעפרה עם השם שנקרא לו — "ה' שלום" — קשור בהקדשת גדעון לשופט מושיע. והסיפור השני צריך להבהיר כי לא ניתן לבנות את המזבח לה', עד שנותן מזבח הבעל שבאותה העיר במקום אחר, והאשרה עליו נכרתה. מעשה אחד עשוי להיזקק לשני סיפורים המשלימים זה את זה, כי חלק מהפרטים מוסבר על ידי הסיפור האחד, וחלק על ידי הסיפור האחר⁴¹. העובדה, שהסיפור השני מזכיר את מצוות ה' לבנות מזבח לה' ולהקריב עליו "את הפר השני" (כ"ו), איננה סתירה (לפי התפיסה המקראית) לבניית המזבח ביוזמתו של גדעון, בסיפור הראשון. כל התעוררות למעשה דתי, ואפילו הספונטנית ביותר כמו הבעת תודה או תפילה, היא התעוררות לקול קריאת ה' בלב האדם. יוזמתו של גדעון מובנת היטב כהיענות לדבר ה' כפי שהבינו גדעון מתוך ההתגלות. אבל עד שבא גדעון לבצע את החלטתו לבנות מזבח לה', אגב מחשבה מה להעלות לקרבן עולה והרהור על פרטים אחרים, למד גדעון להבין מכוח מאמר ה' שבא בלבו כמו מחשבה שניה⁴², שאי אפשר לבנות מזבח לה' כל עוד קיים בעיר מזבח-בעל, מפני שזה עלול להפוך את עבודת ה' לסוג של פולחן אלילי, שריבוי אלים ומקדשים מאפיין אותו.

לימוד חדש זה גלום בהוראת ה' בלילה⁴³: "קח את-פר-השור אשר לאביך... והרסת את מזבח הבעל אשר לאביך..." (כ"ה). החזרה על הביטוי "אשר לאביך" שגדעון שומע, מבהירה לו זיקה בין שניהם, שעלינו לפרש אותה כך: 'זה נועד לזה', כלומר, פר זה נועד להקרבה על מזבח הבעל. כך נזכר גדעון מתוך מאמר ה', או כך עלה על דעתו, שאביו ייעד את הפר לבעל (אולי בגלל המצב הקשה), וקרבן שנועד לבעל אין להקריבו לה'. את מזבח הבעל צריך להרוס, את האשרה ראוי לכוות ולהבעיר באש. את הפר אסור להקריב וגם אי אפשר לאכול — אולי צריך לשלחו לחופשי ולהפקירו, מעין שילוח לא מכוון לעזאזל. אולם "פר השני [בן] שבע שנים" (כה) שאינו שייך לאביו (אלא רכוש בני העיר הוא כפי הנראה, ומשמש להרבעת הפרות), אותו אפשר להקריב בשם כל העדה המבקשת את 'השלום', כלומר את הישועה שתביא שלום — "וישכימו אנשי העיר בבקר — והנה נתן מזבח הבעל, והאשרה אשר-עליו כרתה, ואת הפר השני העלה על המזבח הבנוי" (כח).

40. כדוגמת "וימת תרח בחרן" (בראשית י"א לב), מאורע שקרה כ-60 שנה אחרי הליכתו של אבר(ה)ם לארץ כנען, וזו הרי מתוארת בפרשה שאחרי תרח ("ילך-לך").

41. כך בשני הסיפורים של הבריאה (בראשית א' ולעומתו ב-ג); כך בסיפור הכפול של המבול (בראשית ו-ט'), ובסיפורים כפולים רבים במקרא. בייחוד בולטים שני התיאורים הגדולים של מעמד הר סיני והברית (שמות י"ט וכ"ד), שבראשון מובלטת היראה הגדולה לנוכח חרדת המעמד, ובשני מובלטים הזיקה והקשר, ספר הברית וסעודת הקרבן, וכמובן "נעשה ונשמע" (שמות כ"ד ז). חוקרי המקרא נוטים ליחס לסיפורים הכפולים משמעות תיאולוגיות והיסטוריות מפרקות ומפרידות, במקום לקרוא את הסיפורים הכפולים מתוך הגיונם הפנימי, ועל פי אופיו של הסיפור המקראי.

42. ראה למשל בנבואת נתן הנביא אל דוד על בניית הבית לה'. הנבואה המפורשת בלילה שינתה כליל את מה שאמר נתן לדוד ביום. (שמואל-ב ז' ג-ה) — אפילו בנבואה אפשרי גילוי שני, מפורש יותר בדבר ה', והוא מעכב ומבהיר. מסתבר, שזו המשמעות הדרמתית של שתי הפסקות — באמצע פסוק ד, ובאמצע פסוק ה.

43. חזיונות הלילה מעלים כרגיל את מעשי היום שעבר עם אספקטים חדשים, [לעיתים] תוך הרחבת המשמעות והעמקתה.

שם המזבח "ה' שלום", פירושו — ה' ישים שלום, ה' נותן שלום. כל קריאת שם ה', ובפרט קריאת שם ה' על מזבח, מכילה תוכן של משפט, בין אם ניתן המשפט בכתוב, ובין אם נותר ברמז. ה' נותן שלום' מכוון יפה גם להבטחה האישית לגדעון "שלום לך אל תירא לא תמות" (כג), וגם להבטחת הישועה לעם כולו.

הביטוי "ופר השני, שבע שנים" (כה) הוא מקרא קצר⁴⁴ ויש להבינו כנראה כפר בן שבע שנים. את ה"א הידיעה (המיותרת לכאורה), של "השני" הנני מפרש כידוע חלקי⁴⁵, והריני מתרגם אותה כרגיל במילה אותו, או ההוא — כאילו נאמר כאן בפרוטרוט בתיאור התפתחות המחשבות מכוח דבר ה': 'אבל פר אחר, הנה אותו פר שני, והוא בן שבע שנים — אותו אפשר וראוי להקריב.

מכאן ניתן ללמוד דברים אחדים:

- א. לא נאמר כלום על סופו של הפר הראשון, משום שלא היה מה לומר זולת לסלק ולקחתו מכאן, באשר היה מיועד לקרבן אלילי.
- ב. פסוק כח מתפרש בערך כך: "וישכימו אנשי העיר בבקר [ויראו] והנה נתן מזבח הבעל והאשרה אשר-עליו פרתה" — ואת [שרידי] הפר השני [מצאו אחרי אשר] העלה על המזבח הבנוי"

הביטוי "והנה" מפתיע, והוא מסביר את השמטת הפועל 'ויראו' או 'ויגלו', שהיה מתאים לכאן לולא המתח הדרמתי שאצור ב"והנה" — "נתן מזבח הבעל" אשר שימש את כולם, "והאשרה אשר-עליו פרתה", ואת הפר השני שחיפשו גילו אחרי שכבר "העלה על המזבח הבנוי" החדש. כך מתוך המתח הדרמתי מתפרש לנו גם הביטוי המוזר לכאורה, "ואת הפר השני", ואינו אלא 'מקרא קצר'.

- ג. ניסוי הבחירה במלקקים מן המים, גם הוא במאמר ה' כשגדעון משולהב שוב⁴⁶, או עדיין, בשליחותו הקדושה, ועם זה עדיין מתיירא וזקוק לחיזוק לקראת ההתקפה,

44. ראה נחמה ליבוביץ ומשה ארנד, פירוש רש"י לתורה, האונברסיטה הפתוחה, יחידה ד', עמ' 165-205. דוגמות נוספות ל'מקרא קצר' אפשר לזהות למשל בסיפור ההתגלות לאשת מנוח, אשר דומה לסיפור גדעון. כאשר אשת מנוח רצה להגיד לאישה: "הנה נראה אלי האיש אשר-בא ביום אלי" (שופטים י"ג י), יש לפרשו: "הנה נראה אלי [שוב] האיש אשר-בא ביום [ההוא] אלי". גם הביטוי הסתום: "ומפלא לעשות" (י"ג יט) יש לפרשו כ'מקרא קצר': "ויקח מנוח את גדי-העיזים ואת המנחה ויעל על-הצור לה, ומפלא לעשות" "ומנוח ואשתו רואים" — ואכן הנה מפליא לעשות'.

45. ראה להלן עמ' 25-28, ובפרק על ה"א הרמיזה עמ' ??.

46. עולה כאן שאלה גדולה מדוע נקט גדעון לאותות חוזרים ונשנים, מדוע היה ירא כל כך גם אחרי בחירת 300 המלקקים, עד אשר ירד בעצמו עם נערו (במאמר ה') אל מחנה מדן, ורק כאשר שמע באוזניו את חלום נצחונו מפי המדני, הבין עד כמה פורחים שם ממנו. התשובה הנראית לי מן הכתובים היא, שגדעון שלח את אָחִיו, אל שבטי הגליל — אשר, זבולון, ונפתלי (כפי ששלח אל "כל-מנשה"), "ויעלו לקראתם". תוכניתו היתה פשוטה — להסתער על מחנה מדן בבת אחת — מדרום בהנהגתו, ומצפון על ידי שבטי הגליל. אולם השליחים לא חזרו, והסיבה מתפרשת בסוף המלחמה, כאשר יחקור גדעון את זבח וצלמונוע מלכי מדן השבויים: "איפה האנשים אשר הרגתם בתבור? — ויאמרו: כמוך כמוהם אחד, כתאר בני המלך. ויאמר אָחִי בני-אמי הם, חיה! לו החיתם אותם, לא הרגתי אתכם" (שופטים ח' יח-יט).

כשהוא צופה מעל לעין־חרוד לעבר גבעת־המורה, ומחנה המדינים פרוס לעיניו⁴⁷ — גם התכסיס הצבאי ברור לו⁴⁸ — כל זה הוא המשך הלקח על השמדת עבודת הבעל, והדבר ניכר במיוחד בפסילתם של כל "יתר העם" אשר כרעו על ברכיהם לשתות מים" (ז' ה-ו). הלקח מובן כאן, שכן הרגילים לכרוע על ברכיהם לבעל, לא יכלו להושיע.⁴⁹ שם הכבוד 'יִרְבַּעַל'⁵⁰ פירושו האמתי הראשון הוא כנראה 'ביתו של בעל' אם במובן של עיר או של היכל; 'ירו' הוא יסוד של בית, או של עיר, כמשתמע מהפסוק: "או מי- ירה אבן פִּנְתָה" (איוב ל"ח ו), וכמו שאנו יודעים משמות כמו "ירושלם", "ירואל" (דברי־הימים ב' כ' טז) — אולם בסיפור הנבואי על גדעון־יִרְבַּעַל יש קריאת שם מחודשת, אשר עוקרת את משמעותו הראשונה, האלילית, ומעניקה לו מובן חדש ונועז. — ירוב (= יריב, יילחם) את הבעל, ירוב בבעל — ובלעג בוטה (שמזכיר את היתולו של אליהו בהר הכרמל (מלכים־א י"ח כז) — "אם־א־להים הוא יִרְב לו כי נתן את מזבחו" (ו' לא), כלומר, 'הבעל עצמו יריב ויילחם עם גדעון, אם יש לו כוחות

פרופ' יהודה אליצור ז"ל חשב שגדעון נחל תבוסה במערכה ראשונה, (ראה דעת מקרא, שופטים, ירושלים תש), ואז נהרגו האחים. אולם אין שום הוכחה לכך. די בכך ששליחי גדעון, אחיו בני אמו, נהרגו בתבור בדרך חזרה, וגדעון לא ידע על התכנסות שבטי הגליל ותוכנית ההתקפה השתבשה. על כן, היה גדעון כה ירא וחסר בטחון. לכן נצרך גדעון למצרף המלקקים, ולחלוס ששמע, כדי להפתיע בלילה.

מחנה מדן לא היה מצפון לגבעת המורה בבקעת כסולות בואכה הר־תבור, כפי שחושבים רבים (ראה גם דעת מקרא), אלא **מצפון לעין חרוד, בעמק יזרעאל, מתחת לגבעת המורה**. אין לקרוא שם 'מצפון לגבעת המורה', שהרי הפסוק אומר: "מצפון, מגבעת המורה", ומפורש לפני כן, שבני מדין ועמלק ובני קדם חנו בעמק יזרעאל (ו' לג). וזה פירוש הכתוב (ז' א): "וישכם יִרְבַּעַל הוא גדעון וכל־העם אשר אתו ויחנו **על־עין חרד** — כלומר, סמוך לעין חרוד, קרוב לוודאי **מעליו**, על 'כתף שאולי של היום, שהוא מקום **מוגן** על ידי מתלולים הטבעיים, וגם צופה למרחוק — 'ומחנה מדין היה־לו **מצפון** (= מצפון לו), **מגבעת המורה** (= מתחתיה, כמו בפסוק ח' שבפרק ז') **בעמק**" (= יזרעאל). לפיכך, יכול היה גדעון **לצפות** על מחנה מדן **מעל ומרחוק**, כפי שכתב אי"מ ז"ל.

גדעון לא ויתר על תכסיסי מלחמה ידועים, למרות מה שאפשר להבין לכאורה ממאמר ה' אליו: "רב העם אשר אתך מתתי את מדן בידם, פן יתפאר עלי ישראל לאמר — ידי הושיעה ליי" (ז' כד). המשך הקריאה (בדבר ה') באוזני העם אינו משאיר מקום לספק — **"מי־ירא וחרד ישב ויצפר מהר הגלעד"** (ג' ז) — כלומר, כל "ירא וחרד" לא "ילך וישב לביתו" (דברים כ' ח), אלא יצטרף **למרדף** בשלב **השני** של המערכה, אחרי ששופרות **ההפתעה** והלפידים יפחידו את מחנה מדן **בלילה, ותתחולל בריחה המונית**. אכן כך במפורש בהמשך (ז' כב-ג), שגם שבטי הגליל וגם מנשה יצאו **למרדף**, ושליחים יצאו גם לאפרים, כדי שיתפסו את מעברות הירדן (ז' כד). מסתבר הפירוש (ראה דעת מקרא) ש"ההר הגלעד" כאן הוא **הר־גִּלְעָד** שמעל לעין חרוד, שהרי עין חרוד נקראת בפי הערבים עין גִּלְעָד. רכס זה נקרא כיום 'הר שאול וכתף שאול' והוא אכן צופה על מקום מחנה מדין שבעמק. גם לא קשה לרדת משם ולהצטרף **למרדף, עם תחילת הבריחה**.

גם שם יש **מקרא קצר**: "כל אשר ילק בלשונו מן המים כאשר ילק הכלב **תציג אותו לבד**, וכל אשר יכרע על ברכיו לשתות" (ז' ה) — **תציג אותו לבד** (כנוסח הקדום של תרגום השבעים) — לחינם התקשו כל כך בפירוש הפסוק (ראה היסטוריה צבאית של ארץ ישראל בימי המקרא, מערכות תשכ"ד, עמ' 116-117). אמנם קיצורו של הפסוק מכוון היטב, מפני שהכורעים על ברכיהם **נפסלו לקרב**, ואין צורך חזק להציג אותם לבד במסדר. נוסח השבעים אינו אלא פירוש נכון, אך בלתי מדויק.

יש המפרשים "יִרְבַּעַל" משורש 'ירא' או משורש 'יראה' כלומר, מי שיראת הבעל היא תכונתו, או מי שנבחר על ידי הבעל וקרוב לו. אולם "ירושלם", "ירואל", שהם שמות של מקומות, מורים יותר על פירושו.

עליונים'. על כן נקרא שמו "ביום ההוא ירבעל לאמר, ירב בו הבעל כי נתן את-מזבחור" (ו' לב) — גדעון ירבעל, שהבעל התגלה כחסר אונים מפניו, הוא אשר שם קץ לעבודת הבעל (בחבלו, בעירו). השם הזה ומשמעו המחודש הוא גם סיבה להצלחתו הצבאית אחר-כך, וגם תוצאה מהצלחה זו בעיני הדורות הבאים.

לקרוא בשם ה'

תופעה זו שמצאנו אצל גדעון היא תופעה כללית. שם שנקרא על מזבח במקום מסוים בזמן מסוים איננו זהה עמו, כפי שאין זהות בין שם ה' לבין כל מקום שבו הוא מתגלה, או פועל, לשעה, או לזמן ארוך, וכל פעם במקום אחר. המושג 'שם' במקרא פירושו תוכן אמונה המובע במשפט, ארוך או מקוצר, והוא מובע במקום מסוים, עד שאותו מקום או מזבח (אף מצבה) מביע אותו ממש כמו שהביעו האדם, והוא נעשה כמו עד למאמר או להתגלות. "ויצב-שם [יעקב] מזבח, ויקרא-לו (=עליו): א-ל א-להי ישראל" (בראשית ל"ג כ), משמעו, כי על המזבח הזה (בחלקת השדה הסמוכה לשכם) קרא יעקב "א-ל א-להי ישראל", שכן זה עתה, עם חזרתו אל הארץ, נקרא יעקב בשם 'ישראל', וא-להי ישראל הוא א-להי לדורות וא-להי אבותיו, לעומת כל יושבי הארץ. גם הפסוק המקביל (בתחנתו הבאה), "ויבן שם מזבח ויקרא למקום א-ל בית-א-ל" (ל"ה ז), משמעו: 'על מקום המזבח הזה קרא יעקב כי הא-ל שוכן עתה בבית-א-ל ומתגלה בה. זהו בדיוק גם מה שאמר לו לפני כן המלאך בחלום, בפדן-ארם — "אנכי הא-ל בית-א-ל, אשר משחת שם מצבה, אשר נדרת לי שם נדר — עתה קום צא מן-הארץ הזאת, ושוב אל-ארץ מולדתך" (בראשית ל"א יג), כלומר: אנכי שנתגלית לך ושדיברתי אתך בבית-א-ל בדרך לחרן, מצווה אותך לשוב. אילו היה זה שם המקדש המקומי של האבות בבית-אל, לא היו האבות עוזבים אותו, וקוראים בשם ה' מחדש, כל פעם כהתגלות מחודשת.

בדרך זו גם נפרש בפסוק: "ויבן משה מזבח ויקרא שמו ה' נס"י, ופירושו כתוב בצדו (בלשון המקרא הקצרה): "ויאמר כ"יד [של משה מורה] על-כס י", [ואומרת] מלחמה לה' בעמלק, מדר דר" (שמות י"ז טו-טז)⁵¹. כפי שראינו, גם גדעון בנה מזבח על מקום ההתגלות וקרא עליו את חוויית הצלתו, אחרי שהיה ירא למות: "ויבן שם גדעון מזבח לה', ויקרא לו ה' [הוא המביא] שלום" (שופטים ו' כד).

רעיון זה הוא המובע בקיצור הלשון באברהם: "ויבן שם מזבח, לה' הנרָאָה אליו" (בראשית י"ב ז), ואשר הבטיח במראה "את הארץ הזאת" לזרעו. בכך התבררה הבטחת "לך-לך... אל-הארץ אשר אראך" (י"ב א); גם "ואעשך לגוי גדול" (י"ב ב) קיבל מובן ברור וקונקרטי בזרעו של אברהם. בהמשך, בין בית-אל ובין העי (י"ב ח; י"ג ד), מופיעה גם הקריאה בשם ה', במובן שיתברר (בפרק י"ג) כשלב נוסף בחיזוק ההבטחה שתהיה מעתה גם לאברהם עצמו וגם לזרעו, ותתבטא בראיית אברהם את כל מרחבי הארץ, ובאמירת ה' אליו: "קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה" (י"ג יז).

הוא הדין בקריאת שמות אנשים במקרא, שאיננה כתפיסתנו היום, זו המזהה את האיש עם שמו, (כגון: באמרנו 'ראובן' הוא אחד מבניו של יעקב). במקרא השם "ראובן" מכריז על מה

51. עיין בפרק י"ה נס"י, להלן עמ' 65.

שאמרה לאה אמו בלדתה אותו, "ותקרא שמו: ראובן = ראו [הנה] בן... כי-ראה ה' בעניי, כי עתה יאהבני אישי" (בראשית כ"ט לב) — הפסוק שבמקרא מקוצר (מקרא קצר!), וחלקה הראשון של הקריאה הובלע בשם הילד.

הלוא ברור, שהשם "ראובן" שונה מ"ראה ה' בעניי", (הכתוב בצדו כהסברו), ו"שמעון" שונה מ"שמע ה'" שבצדו, ומכאן, שהשם הוא קיצור של הכרזה ארוכה. הדבר בולט ב"זבד טובי" (=שפע, מתנה), שמתקשר אל "הפעם יזבלני אישי" (שפירושו: יגור עמי בזבול, כלומר בארמון), וכל זה מתקצר לבסוף ב"זבול" (בראשית ל' כ). קריאת השמות נתונה היתה ביד האשה-האם היולדת, שהרי היא בעלת החווייה הגדולה של יצירת החיים בשעת הופעתם, והאישה-אב מקבל ממנה.⁵²

אמנם יכול היה להתרחש מאורע בלתי רגיל כל-כך, שיחייב דווקא את האב לקרוא שם לבנו, **בצד** קריאתה הטבעית של האם בשעת הלידה, אלא שבמקרה כזה יוצא הכתוב מגדרו, להעמידנו על תופעה יוצאת דופן זו: **"ויקרא אברהם את-שם-בנו — הנולד-לו, אשר-ילדה-לו שרה — יצחק**. וימל אברהם את-יצחק בנו, בן-שמנת ימים, כאשר צוה אתו א-להים" (בראשית כ"א ג-ד). כלומר, דווקא **אברהם קרא לו שם, על פי דבר ה' אליו בפרשת המילה** ובקשר עם ברית המילה, ושלא כרגיל. על-כן באה ההערה על הלידה **"אשר-ילדה-לו שרה"** ועל "הנולד-לו", **להבליט את זכותו של אברהם במקרה זה לקרוא שם לבנו בניגוד לנוהג הרגיל, ולקיים בזה מצות א-להים**. אף על פי כן, הנוהג הרגיל לא בטל בגלל זה, ושרה מילאה את תפקידה כמצופה, **וקראה לבנה באותו השם בשעת הלידה**. בזכרה את 'צחוקה בקרבה' בשעת הבשורה (בראשית י"ח יב), צחוק של פקפוק ומבוכה שנחשף למורת רוחה על ידי ה', נתנה לו שרה בשעת הלידה **משמעות חדשה של שמחת הפתעה** ופריקת המתח הגדול שליווה בוודאי הריון נדיר זה: **"ותאמר שרה: צחק עשה לי א-להים כל-השומע יצחק-לי**. ותאמר: מי מלל לאברהם, הניקה בנים שרה, כי-ילדתי בן לזקנתי" (שם כ"א). זהו פשר הכפילות המוזרה, לכאורה, באותו הפרק — **קריאת השם יצחק גם על ידי אברהם וגם על ידי שרה**, בתוספת ההסבר המיותר לכאורה, שמדובר **בבן הנולד לאברהם — אשר ילדה לו שרה**.⁵³

52. קריאה זו סתמית היא, ובשעת הלידה זמנה הטבעי. לכן, נוטלת בה האם חלק בראש — אם היא מסוגלת לכך במצבה — אך אפשר גם שיקראו אחרים — המיילדת או השכנות, וגם האיש, על-פי נסיבות הלידה. מן הסתם היה גבר עובד בשדה, בדרך כלל, ולא היה נוכח בשעת הלידה, אלא אם הודיעוהו. כך נאמר בהולדת ער בכור יהודה: **"ויקרא את-שמו ער"**, וזה יכול להיות מכוון או ליהודה, או לימי שקרא, במובן הסתמי. אך אחריו: **"ותקרא [בת-שוע] את-שמו אונן"**, ושוב: **"ותקרא את-שמו שלה"** — ואם תשאל היכן יהודה, ומדוע לא השתתף גם הוא בקריאת השם זו הפעם השנייה (שאלו השתתף היה הכתוב אומר ויקרא, ולו כביטוי סתמי-כולל) — הרי התשובה בכתוב עצמו: **"והיה [יהודה] בכזב בלדתה אותו" (בראשית ל"ח ג-ה).**

53. בסדר הזמנים באה הלידה תחילה ואתה קריאת-השם יצחק על-ידי שרה כמקובל. שרה מילאה את תפקידה במלוא כוחה במסגרת הקריאה הנרחבת שהיא קוראת: **"צחק עשה לי א-להים..."** (יחד עם השיר המיוחד: **"מי מלל..."**). רק לאחר ימים, וכנראה מתוך הסמכה לברית המילה **הראשונה** לבן שנימול בן שמונה ימים, **קרא לו אברהם (גם-כן) בשם יצחק**. הרי כך נאמר לו במצוות ברית-המילה: **לאחר שצחק בהפתעתו, ואמר בלבו — הייתכן? — (בראשית י"ז יז), אמר לו א-להים: "... אבל שרה אשתך ילדת לך בן וקראת את-שמו יצחק, והקמתי את-בריתי אתו לברית עולם, לזרעו אחריו" (שם יט).**

על כך שהאם קוראת שם בשעת הלידה יוכיחו גם המקרים יוצאי הדופן – בבני יעקב, רק לוי ובנימין נקראו על-ידו, מטעמים מיוחדים. בהולדת לוי היה יעקב נוכח, כנראה, שלא כרגיל, ולאחרי מכריזה בחגיגות-שמחה: "עתה הפעם ילֹוה אישי אלי, כי-ילדתי לו שלשה בנים". יעקב, שקיבל הכרזה זו, קרא את שמו לוי, והפסוק מציין זאת במיוחד, בניגוד ללשון "ותקרא" הרגילה בפרק: "על-כן קרא-שמו לוי" (כ"ט לד). במקרה השני, בהולדת 'בן-אוני / בנימין, סירב יעקב להנציח את תוכן ההכרזה, שהילד המסכן נועד להעיד עליה כל ימיו באבדן אמו. אולם יעקב לא שינה לגמרי, כי אם ביטא את התוכן בלשון נקייה-טובה: "ימין", שפירושו (גם) טוב, אושר, הוא היפוכו של און (=אסון, וצער).

גם אדם הראשון שמו מכריז עליו כל ימיו שהוא "אדם" – "עפר מן-האדמה" (בראשית ב' ז), ואילו "חווה" היא "אם כל-חי" (ג' כ). הרמז המדרשי של הנחש (=חויא), הוא מובן שלילי לשם "חווה" (על פי הארמית), והוא עולה מן החטא, אבל בקריאת השם הוא נדחק הצדה מפני הפירוש הראשוני: יולדת-החיים.

תופעה זו ברורה עוד יותר בשמות של ילדי ישעיהו, אשר ילדה לו אשתו "הנביאה" (ישעיה ח' ג), וקראה שמות על הולדתם בדבר ה', כאמור בבן הראשון: "וקראת שמו עֶמָנוּ א-ל" (ישעיה ז' יד). השם "עמנואל" מכריז תמיד את אותו התוכן המובע בפירוט ובפירוש אחר-כך – "עצו עצה ותפֹר, דָּבְרוּ דבר ולא יקום, כי עֶמָנוּ א-ל" (ח' י). עצה זו אשר תופר היא הרעיון להילחם בכוח נגד המעצמה האשורית, שבט אפו של ה' (י' ה). שם הבן השני – "מהר שלל, חֶשֶׁבֶז" הוא משפט כפול המביע תוכן אחד: ממהר השלל לבוא – חש הבז על ישראל (כלומר, האויב האשורי בשער). כך יובן בדיוק גם השם של השליט המופלא נושא המשרה (=מלך המשיח), שם שכה התקשו בו: "פלא יועץ א'-ל גבור, אבי-עד שר-שלום" (ט' ה) – 'מפליא עצה הוא הא-ל הגיבור – אבי עולמים (=עולמי עד) הוא שר השלום'. שוב שני משפטים משלימים בתקבולתם, אך מנוגדים במבנה התחבירי – בראשון הנשוא פותח – "פלא-יועץ(!)", ובשני הנשוא מסיים – "שר-שלום".

כאשר אומר הכתוב: "ויקרא שמו יעקב/פרץ/זרח" וכד' (בראשית כ"ה כה-כו, ל"ח כט-ל), אין פירושו דווקא 'ויקרא האיש' (שנוכח לפני כן), אלא ויקרא – מי שקרא⁵⁴.

התורה פותחת תחילה בקריאת-השם של אברהם, שהיא חלק מקיום מצוות הברית, ורק אחר-כך חוזרת לקריאת השם הטבעית של שרה בשעת הלידה. מכיוון שיש כאן שינוי הסדר הרגיל – יצחק כבר נולד, וכבר קראה שרה את שמו, אך רק לקראת המילה קרא אברהם את שמו במצוות הא-להים. לכן נדרשה התורה להסביר ולומר: "ויקרא אברהם את-שם-בנו הנולד-לו (=שכבר נולד לו), אשר-ילדה-לו שרה (וכבר קראה בשמו) – יצחק. וימלא אברהם את-יצחק בנו בן-שמנת ימים, כאשר צוה אתו א-להים" (גם על קריאת-השם וגם על המילה).

מכאן בא מנהגנו לקרוא שם בברית-המילה (אמנם אחרי המילה ואברהם לפני!). המנהג הטבעי לקרוא שם בלידה, על-ידי האם או הנוכחים נשכח. לנו נדמה שאי-אפשר לקרוא שם פעמיים, כי השם דבק בו באדם פעם אחת – אך אבותינו קראו שמות שוב ושוב, ולא היתה שום סתירה בין הקריאות האלה, בין שהיו שמות שונים, בין שהיה זה אותו השם (כמו ביצחק). בכל זה הרחבתי במאמרי על 'פרשיות יצחק, מגדים כ"ה (תשנ"ו) פרק א', עמ' 35-44, ובספרי, פרקי האבות, אלוך שבות, תשס"ג, עמ' 119-127. העורך.

54. וכך יכלו חז"ל לפרשו על הקב"ה, ראה תנחומא שמות ד', ורש"י לבראשית כ"ה כו.

קריאה סתמית יכלה להיות של מי שעמד שם באותה שעה, כפי שנאמר שם בעשו: "ויקראו שמו עשו", כלומר הנוכחים בשעת הלידה – פעמים רבות על שם מאורע שהתרחש בלידה עצמה, או על שם דבר מיוחד שראו ביילוד. אבל 'עשו' איננו שמו היחיד, וגם שני שמותיו האחרים – 'אדום' ו'ישעיר' – רמוזים באותה קריאת שם במילואה: "ויצא הראשון **אדמוני** פלו כאדרת **שער**"⁵⁵ – ויקראו שמו **עשו** (כ"ה כה). גם "יעקב" איננו שמו היחיד, ואיננו דבק בו בהכרח, אלא הוא **הכרזה על אחיזתו בעקב עשו**, כסימן זיכרון וכאות לבאות: "ויאמר הכי **קרא שמו יעקב, ויעקבני זה פעמים**, את-בכרתי לקח, והנה עתה לקח ברכתי..." (בראשית כ"ז לו). אפשר שייקרא לו גם שם אחר, במצב אחר, בנסיבות שונות – כפי שאכן נקרא שמו לבסוף, גם מפי האישי הפלאי, וגם מפי ה' – **ישראל**.

כך גם ניתן להבין כיצד זה קראו לימקום' – "באר-שבע" או "בית-אל" **פעמים אחדות** – **כל פעם מעין המאורע של אז**, ואין זה אומר שהשם לא היה קיים לפני-כן. הקורא בפסוקים אלה הוא סתמי. בלשונו, היינו הופכים קל לנפעל: קרא שמו < נקרא שמו (ויקרא < ויקרא). כבר במקרא, למשל ברות, אנו מוצאים תחילתה של תופעה זו: "... ותלד בן. ותאמרנה הנשים אל-נעמי: ברוך ה' אשר לא השבית לך גאל היום, **ויקרא שמו בישראל** [על שם הגאולה הזאת]. והיה לך למשיב נפש ולכלכל את-שבתך..." (רות ד' יג-טו; הפסוקים קצרים כולם). ההמשך גם מוכיח שהיו אפשרויות אחדות לקיצור השם הארוך שניתן בלידה יוצאת-דופן זו. כל המשפט הארוך של הנשים-השכנות הוא קריאת-השם, כפי שכל המשפט של נשי-יעקב תופס מקום בקריאת שמות הבנים, וכל המשפט של ישעיהו הנביא בקריאת שמות בניו הוא חלק מן הקריאה. הקיצור האחד מרומז בסוף רות בצורה זו: "**ותקראנה לו השכנות שם** [אשר יבטא את הנס המיוחד] לאמר: **ילד-בן לנעמי**" (שם יז). זה לא הפריע להם כלל להוסיף גם שם רגיל יותר בן מילה אחת: "**ותקראנה שמו עובד**" [אדמת-נחלתו], אולי כדי "**להקים שם-המת על-נחלתו**" (שם יא), ולהזכיר כי גאולה זו **רק בעבודת השדה** של בועז, גואל רות, באה לעולם.

"המקום אשר יבחר ה' לשכן שמו"

"שם ה'" הוא גילוי מציאותו ושלטונו בעולם, ומלכותו בישראל, כפי שהם מובעים בתורה, ואמונים על מאמיניו. הם נשבעים בשמו – "את-ה' א-להיך תירא, ואתו תעבד, ובשמו תִּשָּׁבַע" (דברים ו' יג, י' כ) – ומוזהרים על פי הדיבור (השלישי) שלא 'לשאת את-שמו לשוא'. תוכן זה נצטוו בני ישראל "לְשׁוֹם" "במקום אשר יבחר ה'", כלומר: להכריז עליו כלפי תבל ומלואה. הביטוי 'שם' בצירופים אלה שבספר דברים ("לשום שמו", "לשכן שמו" – "שם") איננו קיצור של ה' ולא של ארון ה'⁵⁶. אין לזהותו זהות גמורה עם הארון (כביכול, רק לשים את הארון שם), ולא עם שום דבר שבחומר, אף לא עם הכרובים ולא עם

55. ראה הסברו של אי"מ ז"ל לקרבת השמות 'עשו' ו'עשו', בתוך כ' רבת הפנים, פרק ??, להלן עמ' ??.

56. רבים פירשו כך בעקבות הפסוק המתאר את העלאת הארון לעיר דוד: "ויקם וילך דוד... להעלות משם את ארון הא-להים אשר נקרא שם – שם ה' צבאות ישב הפְּרָבִים – עליו" (שמואל-ב' ו' ב, ראה גם משך-חכמה לדברים י"ב). אולם הארון הוא מוקד של גילוי הקדושה באשר 'נקרא שם (=שם ה'...) עליו', ולא להפך. "שם ה'" יכול להיקרא על הארון, או על המזבח, או על המקום, ומשמעו (בלשון חז"ל) – השראת השכינה, וכך תרגם אונקלוס ופירש רב"ע בדברים י"ב.

המזבח, שכולם אינם אלא ביטויים לקדושת המקום⁵⁷. אישור נוסף לכך מספקים דברי ה' בפי ירמיה (ז' יא-יב ועוד): "כי לכו נא אל מקומי אשר בשילו אשר שָׁפַנְתִּי שְׁמִי שֶׁם בראשונה" — ובפסוק שלפניו: "הבית הזה אשר נקרא שמי עליו". 'לשכן שמו', פירושו, אם כן, לקרוא שם ה' עליו, כלומר: על המקום המקודש, או על המקדש עצמו. בוודאי נכון ש"שָׁמֶם" של האלילים הנועד לאיבוד יחד עם ה"מקומות" שלהם (דברים י"ב ב-ג), מכון בוודאי גם לכל הצלמים והפסלים המצבות והאשרות, כמפורש שם בפסוק ג. אבל אין די בכך: צריך לאבד את ה"מקומות" (= המקדשים) ואת "שָׁמֶם" — שני הלשונות האלה מכוונים זה כנגד זה — כלומר למחות כל זכר למציאותה של עבודת אלילים. הפעולות הטכניות של ניתוץ ושבירה אינן אלא מכשירים טכניים לשם כך. המוחה את ה'שמות' האליליים וכל זכר להם, מוחה בוודאי גם את ה'מקומות' האליליים, ומעמיד במקומם את השכנת שָׁם ה', "במקום אשר יבחר ה' לשום שמו שָׁם". ה'מקום', ביחיד ובידוע, נעשה אפוא במקרא כעין מונח 'טכני' למקום מציאות 'השכינה', ומכאן, בלשון חז"ל, הפך 'המקום' כינוי ל'שכינה' עצמה⁵⁸.

כך נוכל להבין גם את הלשון הקצר שאינו רגיל, שבספר שמות (כ' כ): "בכל המקום (= המקודש) אשר אזכיר את-שמי [=עליו], אבוא אליך וברכתיך". הצירוף החרגי "בכל המקום" שונה מן הביטוי הרגיל 'בכל מקום', העלול להתפרש כריבוי מקומות. "בכל-המקום" מובנו: 'בכל אותו מקום' — בכל מקום מסוים וידוע באותה עת, שבו ה' יזכיר את שמו, כלומר, יפקיד את משפטו ואת ברכתו באותו זמן — שם תעשה מזבח לה'.

יידוע חלקי במקרא

יש ה"א ידיעה במקרא שאיננה מיידעת את השם במילואו — האחד הידוע! — כי אם ביידוע חלקי⁵⁹ — אחד מסוים! — ואני מכנה אותה בשם ה"א ההגבלה או ה"א הרמיזה"⁶⁰, כעין כינוי רומז⁶¹. נמצא אותה בצורות רבות, גם מאלה שמתפרשות כה"א הידיעה הרגילה, אך במיוחד נמצאנה בצירופים שנראים לנו חריגים. מצד אחד אנו מכירים את הצירוף "את הכבש אחד תעשה בלקר" (במדבר כ"ח ד, כנגד "את הכבש האחד", שמות כ"ט לט), שיש לפרשו לשיטתנו: אחד מן השניים ולא חשוב איזה. אבל אחרי שנתר רק אחד, חייב הכתוב לומר — "ואת הכבש השני תעשה בין

57. הארון והכרובים גם אופייניים יותר לפרשיות המשכן והכהונה בשמות, ויקרא, במדבר, ופחות ללשון המופשטת שבספר דברים.

58. דומה לכך הביטוי 'יואתה תשמע השמים מכוון שבתך' בתפילת שלמה, ובלשון חז"ל 'יראת שמים'.

59. דיון נרחב יותר תמצא במאמר ה"א הרמיזה וה"א ההגבלה", בהמשך. כשם שיש במקרא יידוע חלקי, כך יש גם יידוע יתר — ראה 'המלך המשפט', בהמשך.

60. מתחילה קרא לה א"מ ז"ל "ה"א הסינים", על פי המובן היידוע בלשון התלמוד, שפירושו 'הגדרה והגבלה' וגם 'גמרי' (שגם הוא, יש לו מובן של הגדרה, ראה 'עזרא... גמרי', בהמשך). אולם בתודעתנו השם הזה רחוק מן המכוון. על כן בחרתי בשמות מובנים יותר, מתוך המאמר שם.

61. אפשר שזהו המקור גם לה"א הידיעה: 'הַלְּ' (על פי הערבית) < 'הָא' (על פי הארמית), ופירושו 'זה', ותוצאתו 'הַ', דהיינו ה"א הידיעה, שהאות שלאחריה דגושה.

הערפֵים". בדומה לכך בציפורי מצורע שאין ידו משגת: "ושתי תרים או שני בני יונה... והיה אחד חטאת והאחד עלה" (ויקרא י"ד כב), כלומר: אחד [משניהם] חטאת, והאחד [שנותר] עולה (אבל שניהם ביידוע מלא בפסוקים ל-לא, אחר שכבר הוזכרו למעלה). וכן (ויקרא ט"ו טו) בציפורי קרבן הזב: "ועשה אתם הכהן אחד חטאת והאחד עלה" (לעומת קרבן הזבה, שדומה לזב שהוזכר כבר, ושם יידוע מלא, ט"ו ל).

כך יש לפרש את הביטוי "בלילה הוא"⁶² (שלוש פעמים בבראשית, ופעם בשמואל), כאומר: באותו לילה מסוים, בלתי מוגדר בדיוק – לראשונה אצל בנות לוט – "ותשקין את־אביהן יין בלילה הוא" (בראשית י"ט לג) – באותו לילה מסוים שהחליטו עליו שתי בנות לוט ושהיה גורלי עבורן, אך לנו אינו מוגדר בדיוק. אבל אצל הבת השנייה, נאמר: "בלילה ההוא" (י"ט לה), שכן היחס לקודם מגדירו לגמרי.

בהסכמת רחל להשכיר ללאה תמורת הדודאים את "הלילה" עם יעקב – בראשית ל' טו – נראה, שהכתוב מבקש לצמצם את הפגיעה ביעקב, ולומר, שיעקב נענה להסכמת נשותיו, אך לאו דווקא בו בלילה, אלא בלילה מסוים, שאותו בחר (או אפילו באותו הלילה, ורק לכבודו של יעקב אומר הכתוב כאילו בחר יעקב בלילה מסוים) – "וישכב עמה בלילה הוא" (שם טז). אף על פי כן, נתן ה' שכר דווקא ללאה, ותהר בן חמישי, הוא יששכר, אולי כדי ללמדנו שלא דודאים מביאים הַריון, אלא ה'.

בברית דוד הכתוב רומז לנו כי אירועים כאלה – ניסיון של שאול להרוג את דוד – קרו פעמים אחדות, ועל כן כתוב: "ודוד נס וימלט בלילה הוא" (שמואל א' י"ט י), דהיינו, באותו לילה מסוים, אחד מכל אותם הלילות שבהם דוד ניגן, שאול חשב או ניסה להרגו והוא ניצל בנס. אבל "הלילה הוא" (= המסוים) היה בעל חשיבות גורלית להמשך דרכו של דוד, ועל־כן הוא מיועד בחלקו.

הדוגמה הרביעית נראית סותרת. סיפור מעבר יבוק (בראשית ל"ב כג-לב) – פותח במילים: "ויקם בלילה הוא". והנה בפסוק הקודם (כב) נאמר: "והוא לן בלילה הוא במחנה", ואם כן כבר ידוע הלילה שבו מדובר. אולם היא הנותנת. התבוננות בפרשה תאיר את עינינו, שאין זה אותו הלילה שבו דובר למעלה, שהרי דרוש זמן ניכר למסע העדרים הארוך, המפייס, עד אשר יפגוש את עשו ועד שייפתם כעסו. פסוק כב מסיים איפוא את הפסקה שלפניו. רק לאחר זמן מה (אולי שניים או שלושה לילות), משהרגיש יעקב מאושש יותר ועם זה חש את התקרבות הסכנה, החליט לפעול, ועל כך נאמר: "ויקם בלילה הוא", כלומר באותו לילה מסוים שהחליט עליו, ובו עבר את מעבר יבוק.

עוד אנו מוצאים יידוע חלקי בעל אופי מיוחד בהדגשה המפורסמת: "ויהי ערב ויהי בקר יום הששי" (בראשית א' לא), שעומדת בניגוד לכל הַסְדְּרָה: יום אחד, יום שני, יום שלישי, יום רביעי, יום חמישי. מדובר כאן בהדגשה של אותו יום ששי מסוים⁶³, שחותם את הַסְדְּרָה.

62. אמנם י"מ. גרינץ פירש גם כאן על פי הכלל, שאות אחת משקפת לעתים שתיים, כמו "ואם מאן אתה לשלח" (שמות ז' כז; ט' ד; י"ד), ראה הערה 31 לעיל.

63. ומכאן באו המדרשים שרשי"י מזכיר, על יום ששי מסוים אחר, של מתן תורה.

הסדרה סתמית, כללית, ובלתי מיודעת, אבל 'הששי' החותם מיודע בחלקו, ומהווה פתח אל היום השביעי הידוע, יום השבת.

"כל-המקום"

כך אמר אברהם לשרה בצאתם לנדודיהם המסוכנים במקומות שאין בהן יראת א-להים: "זה חסדך אשר תעשי עמדי — אל כל-המקום אשר נבא שמה אמרי-לי (=עלי) אחי הוא" (בראשית כ' ג). זוהי הדוגמה הברורה ביותר למשמעות הביטוי 'כל-המקום' ביידוע חלקי: אל כל אחד מאותם מקומות מסוימים ומסוכנים, אשר נחליט ללכת אליהם — ובכל פעם יהיה זה מקום מסוים אחד — אמרי עלי אחי הוא. לא בכל מקום נהגו כך⁶⁴, שכן בחברון בוודאי לא היתה סכנה כזאת. גם לא במקום ידוע אחד, כי רבים היו מקומות הסכנה. על כן בא כאן יידוע חלקי.

עוד פסוק מפורש בדברים (י"א כד): "כל-המקום, אשר תדרך כף-רגלכם בו, לכם יהיה", כלומר — כל אחד מאותם מקומות מסוימים אשר תחליטו ותכבשו בעת הראויה — לכם יהיה⁶⁵. ובכן, לא 'המקום (הידוע)', ולא 'כל-מקום אשר תדרך כף רגלכם בו' אלא: "כל המקום" — כל אותם מקומות שתכבשו, בהיותכם שומרים "את-כל-המצוה הזאת" (שם כב). אף הפסוק הזה שבספר שמות, אשר מדבר על זבחי קרבנות, עולות ושלמים "בכל-המקום אשר אזכיר את-שמי", במזבח אדמה או במזבח אבנים, איננו מתיר הקרבה "בכל-מקום אשר תראה" (=תבחר, דברים י"ב ג). אין הפסוק הזה עומד בסתירה לדרישת התורה בספר דברים להקריב לה' אך ורק במקום האחד "אשר יבחר ה' א-להיך בו". חסרי הרגישות וההבחנה הדקה בלשון המקרא הפכו פסוק זה להיתר הקרבה קדום 'בכל-מקום', לפני "ריכוז הפולחן" על-ידי חזקיהו ואחריו ושיהיה מלכי יהודה, אולם הם מתעלמים מן היידוע החלקי.

פירוש הביטוי "בכל המקום" = בכל אותו מקום מסוים שבו יזכיר ה' את שמו, בזמן מסוים. "המקום" — אחד הוא באותה עת, אף כי לא מקום אחד ויחיד נועד להיבחר על-ידי ה', כי אם מקום אחד בזמן אחד, וכל אחד מהם ייקרא "המקום". זהו, סוף סוף, העיקר ביסוד "הריכוז", שבספר דברים, שבכל דור יהיה מקום אחד בלבד נקבע לעבודת ה', עד שתיכון מלכות קבע לעם כולו, ועמה גם מקום קבע לעבודת ה' — ריכוז סופי ומוחלט. אמנם אותו המקום המסוים, שבו תזבח בזמן מסוים, יהיה תמיד המקום אשר ה' יזכיר (=יפקיד) את שמו שם, ממש כמו בספר דברים — "המקום אשר-יבחר ה'... לשום את-שמו שם" (י"ב ה).

64. דברי אי"מ ז"ל מכוונים עם פירוש רד"ק לפסוק זה (בין אם ראה אותם ובין אם לא): "אל כל המקום — והוא לא היה אומר זה בכל מקום, ולא ראינו זה אלא בשני מקומות, אלא אמר לה הוא: אל כל מקום שנצטרך לומר דבר זה, שנשמע שיהיו אנשיה רעים ונעבור שם דרך ארעי, כי במקום שהיה גר שם דרך קבע היו מכירים אותו ומכבדים אותו מאד...".

65. בוודאי בדרך כזו הבינו חז"ל פסוק זה שהרי העמידו תנאים בכיבוש תקף, שיהיה כיבוש רבים, ולא יהיה כיבוש יחיד (עבודה-זרה כא ע"א, רמב"ם הלכות תרומות פ"א הלכות ב-ג).

”כל-המקום” – אחד, אך נודד

תפישה זו של **מקום אחד מרכזי**, אמנם **מתחלף ונודד** מזמן לזמן ומדור לדור, היא כמובן, גם תפישת המשכן הנודד באוהל שבמדבר. זו התקיימה גם לאורך כל תקופת השופטים, כעדות דבר ה' אל נתן הנביא (לדוד): ”כה אמר ה', האתה תבנה-לי בית לשבתי? כי לא ישבתי בבית למיום העלתי את-בני ישראל ממצרים ועד היום הזה, **ואהיה מתהלך באהל ובמשכן. בכל אשר-התהלכתי בכל-בני ישראל...**” (שמואל-ב ז' ו-ז). פירוש הדבר, שארון ה' היה נודד בכל ”שבטי ישראל” – ממנהיג (=שבט) למנהיג⁶⁶, על פי מקומו, או על פי צורך השעה, כמו בכינוס למלחמה. תפישה זו היא שמסבירה את העבודה לה' מפעם לפעם, ולפי הצורך, במקומות שונים – בתקופת השופטים – אך תמיד במקום אחד באותה שעה (**אין** שום מקום במקרא, שבו נזכרה עבודה לה' בדרך מותרת, במקומות אחדים, **בו בזמן**).

עקרון יסוד זה קל להראותו דווקא בספר בראשית. האבות התהלכו בארץ (י"ג), והי' עמם. ה' נראה לאבות ודיבר עמם באֶלֶן מורה אשר בשכם או בסביבתה הקרובה, מקדם לבית-אל, באֶלוֹני ממרא אשר בחברון או בסביבתה הקרובה, בגרר ובבאר-שבע, וכמובן – על אחד ההרים בארץ המוריה. אבל לעולם לא במקומות אחדים בו בזמן! **המקום האחד אמנם מתחלף – מתהלך**, ממש כמו האבות עצמם, **אבל נשאר אחד**.

דוגמה יפה לכך היא יציאתו של יעקב מבאר-שבע לפדן ארם. יעקב בוודאי לא חשב שהשכינה הולכת אִתּוֹ. אדרבה, היו לו סיבות טובות מאד לחשוש שמא עֲשׂו אחיו זכה בכל – שהרי עֲשׂו נשאר לבדו, אצל יצחק אביו, בארץ כנען – בעוד הוא הגולה הפסיד הכל, והביא על עצמו, אכן, קללה ולא ברכה (כ"ז יב). והנה, למדים אנחנו, כי ה' ”הולך” עם יעקב, מתגלה אליו במקום הידוע (עוד מימי אברהם:!) – ואחר כך, כבקשתו של יעקב, שולח ה' את מלאכו עמו לגלות ארם, שומר אותו בכל דרכיו, מדבר אליו בחלומות הלילה (ל"א י-יא, כד, מב), ומחזיר אותו אל ארץ כנען – ”הא-להים אשר **התהלכו אבותי לפניו**, אברהם ויצחק, הא-להים הרעה (=השומר) אתי מעודי עד-היום הזה. **המלאך הגאל אתי מכל-רע...**” (בראשית מ"ט טו-טז).

בכל הפרשיות האלה אין לפנינו דבר וחצי דבר על יצחק ורבקה ועֲשׂו שנותרו בבאר-שבע, כאילו בלעה אותם הארץ! במשך השנים ההם כבר התחיל עֲשׂו במסעותיו לשַׁעִיר (ראה ל"ב ד), ואילו יצחק חזר לחברון (ראה ל"ה כז). אבל איך ולמה קרו דברים אלה? זאת אין התורה מספרת לנו, כשם שהיא מכסה על דברים רבים אחרים. ובכל זאת, שתיקת ההתעלמות מיצחק עושה

66. בפסוק המקביל בדברי-הימים א י"ז ו, נאמר: ”... הדבר דברתי את-אחד שפטי ישראל, אשר צִוִּיתִי לרעות את-עמי ישראל, לומר, למה לא-בניתם לי בית ארזים?!” – ואילו בשמואל-ב ז' ז כתוב: ”הדבר דברתי את-אחד שפטי ישראל...”. מכאן מתבקשת המקבילה ישבט // שופט, כאשר ”שבט” פירושו, מנהיג, ראש שבט, כמו דברים כ"ט ט (”ראשיכם, שבטיכם וקניכם ושטריכם...”), וראה על כך דיון בין ז' פלק לבין ש"א ליונסטם על ”שבט ושופט”, לשוננו ל' (תשכ"ו), עמ' 243-247, ולשוננו ל"ב (תשכ"ח), עמ' 272-274.

רושם, וחז"ל רוש"י הרגישו בה בחושיהם המחודדים⁶⁷. באמת ה' "הלך" עם יעקב המפסיד לכאורה, ובאר-שבע נתרוקנה. על-כן הכריז יעקב המופתע בבית-אל: "אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי. ויירא ולאמר מה-נורא המקום הזה, אין זה כי אס-בית א-להים, וזה שער השמים" (כ"ח טז-ז). בתפיסות מאוחרות יותר פירושה של הכרזה זו היא רק אחד – מקדש קבע! אבל יעקב רק מתאר את בית עבודת א-להים שלו באותה שעה, על אותו המאורע, תוך הבטחה לחזור ולעבוד שם את ה', אם ה' יזכהו לשוב, ואז תהיה המצבה שהקים לבית א-להים – שוב לאותה שעה, לחגיגת החזרה, ולקיום הנדר. גם אחרי שיעקב תלה את ההתגלות הזאת במקום ולא בעצמו (ויש בכך גם ביטוי של ענווה מצדו), מלאך ה' ממשיך לשמור עליו, ו"ללכת עמו" בנדודיו, בפדף-אדם, בהרה-גלעד, במעבר יבוק, ובחלקת השדה בשכם. ההתחייבות החגיגית כלפי המקום בבית-אל תיפרע בזמנה הראוי (ל"ה א), אבל זה לא ימנע גילויים ומפגשים עם ה', ליעקב ולבניו, "בכל-המקום". יעקב הקים מזבח בשכם כשהגיע אליה בריא ושלם (ל"ג יח-ט), ואחר-כך בבית-אל בקיום הנדר – אך על פי תפיסתו המשיך בדרכו לחברון בלא שום קושי (ל"ה כז). תמיד היתה זו התגלות ה' אחד ליעקב אחד, במקום נודד ומתחלף, אחד באותה שעה. רק בממלכת ירבעם חשבו שסיפור זה מחייב לבנות מקדש "שער השמים" בבית-אל (עם עגל זהב!), ויחד עם זה מקדש עגל זהב בן, שבצפון, על גבולות הממלכה החדשה, לפי מושגים פגניים. הנביאים ראו בבית-אל תחנה חשובה מאד במסעות האבות, ובגילוי דבר ה' לישראל באמצעות יעקב, אבל שום דבר מחייב לגבי בית-אל כאתר בעל סגולה מיוחדת. הנביא הושע (י"ב) מזכיר לבני אפרים בנוסף ליעקב, את הנביא (=משה) אשר העלה את ישראל ממצרים, ואסר להם 'מקדשי עגלים' ודומיהם, תוך הסתייגות חריפה של הנבואה מאגדת בית-אל (הושע י"ב פסוקים ה-ז ויג-טו).

גם כשירד יעקב למצרים הוא עבר בבאר-שבע, זבח זבחים, הזכיר את יצחק אביו וראה מראה נבואה. אבל לא נזכר שום מאורע אחר בבאר-שבע בימי יעקב, לא קודם לכן ולא אחר-כך, מאותו רגע שיעקב יצא ממנה וה' עמו. באר-שבע בלי ההתגלות ליעקב אין בה כלום, והוא הדין בבית-אל.

רעיון הנדידה של מקום ההתגלות ושל ההתגלות עצמה בולט באופן מיוחד ביחס לסיני. כך מפורש בברכת משה: "ה' מסיני בא, וזרח משעייר למו, הופיע מהר פארן, ואָתָה מרבבת קדש, מימינו אשֶׁת⁶⁸ למו" (דברים ל"ג ב). תיאור מקביל מפורט עוד יותר מופיע בשירת דבורה

67. "ויצא יעקב מבאר-שבע" – לא היה צריך לכתוב אלא יולך יעקב חרנה, ולמה הזכיר יציאתו? אלא מגיד שיציאת צדיק מן המקום עושה רושם. שבזמן שהצדיק בעיר הוא הודה, הוא זיוה, הוא הדרה. יצא משם – פנה הודה, פנה זיוה, פנה הדרה. וכן... בעמי ורות" (רש"י, על פי ר' יהודה ברי סימון בבראשית-רבה פרשה סח, ז). כל לומד צריך לשאול – ואף המדרש שם שואל – ומה על הצדיק שנשאר בעיר, הוא יצחק? מדוע יפנה הודה, זיוה והדרה של באר-שבע ביציאת יעקב? תשובת המדרש שם, שאין זכותו של צדיק אחד כזכותם של שניים, מגלה טפח ומכסה טפחיים.

68. מפרופ' משה בר-אשר שמעתי פשוטו של מקרא זה על פי הכתיב, והוא צורת נקבה יחידה של "אשֶׁת הפסגה" (דברים ד' מט), מקום ההתגלות האחרון למשה. מסתבר ש"רבבת קדש" רומז ל"רבבת אלפי ישראל" (במדבר י' לו) שחננו בקדש ימים רבים (דברים א, מו). גם "שדה אדום" יתימין ויהר-בשן' תופסים מקום בנדודי השכינה.

(שופטים ה' ד-ה): "ה' בצאתך משׁעיר, בצעדך משדה אדום, ארץ רעשה גס־שמים נטפו, גס־עבים נטפו מים. הרים נזלו מפני ה', זה סיני מפני ה' א-להי ישראל". תיאורים דומים אנו מוצאים בתפילת חבקוק (ג' ג-יא), ובמזמורי תהלים (ס"ח, וגם ע"ז וע"ח).

כאשר עלו בני יוסף אל בית־אל "וה' עמם" (שופטים א' כב), היה אז גילוי יד ה' בבית־אל. באותה מידה "ה' יצא לפני ברק" במלחמתו נגד סיסרא בעמק יזרעאל כשירד מהר־תבור (שופטים ד' יד-טו), לא מפני שהר־תבור יש בו עצמו מסורת עתיקה של קדושה, **כי מסורת כזו בוודאי זרה היתה לאמונת הייחוד בטהרתה**⁶⁹, אלא מפני שבאותה שעה נתגלה ה' לישראל בנצחוננו של ברק בן אבינועם ביד דבורה הנביאה, ובשירתה. הוא הדין בהתגלות מלאך ה' לגדעון בעפרה של משפחת אביעזר, עם גדיעת האשרה וניתוף מזבח הבעל, והקמת **מזבח לה' על אותו סלע שעליו הקריב גדעון**, כפי שנתבאר לעיל. כך בדיוק גם במצפה גלעד, ביפתח שדיבר שם לפני ה', שכן **שם התנהלה המלחמה באותה שעה, ושם התגלה ה' לישראל** במערכות המלחמה. כמובן, גם אשת מנוח ואישה הפכו להיות שלוחים בעל־כורחם לאותה רוח ה', שהתגלתה בין צרעה ובין אשתאול, ופעלה ישועות בקרב הארץ, באמצעות שמשון.

גם פרשת אליהו בהר הכרמל מובנת מעתה. אליהו הקריב לפני ה' במקום שבו בחר ה' להתגלות לישראל **באותה שעה**, להכרעת המאבק נגד פולחן הבעל הכנעני־צידוני בממלכת ישראל כולה. אין בכך, ולא היה בכך משום ערעור על הימקום הקבוע, הנבחר.

אין זאת אומרת, שלא היו מסורות קדושה מקומיות ושבטיות בהר תבור ובבית־אל, בהר הכרמל ובמקומות רבים אחרים. הלוא המקרא מעיד בפירוש ש"הבמות לא סרו" ושהעם עוד "מזבחים ומקטרים בבמות" (מלכים א' כ"ב מד, ועוד). בהר הכרמל הלוא היה גם לפני כן "מזבח ה' ההרוס" (מלכים א' י"ח ל), שאותו "ריפא" אליהו – מן הסתם מקדש במה לה', שכוהני איזבל הרסו בהרגם את נביאי ה' (שם יג). אף מסתבר, שבכל מקום בו הקריב אחד המנהיגים קרבן, היו כאלה שניסו להמשיך בפולחן שם אחר כך, ולהפוך אותו למקדש־במה. אולם **התפיסה המקראית היא אחרת**, גם דורות רבים לפני חזקיהו ויאשיהו: **ה' אחד, מתגלה בכל פעם במקום אחד**, על פי הצורך ועל פי המאורע ההיסטורי, **ובאותה שעה מקריבים לפניו במקום ההתגלות**. תפיסה זו של מקום **'אחד־נווד'** איננה יכולה להיות תוצאה של **ביטול הבמות** על ידי חזקיהו, או של מהפכת יאשיהו – שהרי מטרתן המוצהרת היתה **לקבוע את ירושלים כמקום הנבחר, האחד והיחיד**. תפיסת המקום האחד־הנווד הוא קדומה ועתיקת יומין בישראל⁷⁰. גם מקיימיה וגם מחלליה ידעו אותה היטב. היא ממשיכה את מסורת נודדי־המדבר, מהר עיבל לשכם, משכם לשילה, לבית־אל, למצפה, לגבעון ולנוב, עד ירושלים. היו גם נסיונות להמשיך דרומה לחברון (שמואל ב' א, ט"ו ז), אבל דוד הכריע לכיוון ירושלים (שמואל ב' ה' ו', ט"ו כה-כו).

69. הנצרות טיפחה מסורת עממית זו בהר־תבור, כמו במקומות רבים אחרים.

70. בהר עיבל חשף פרופ' א' זרטל מזבח ציבורי גדול מראשית תקופת ההתנחלות הישראלית בארץ כנען. האתר כולו **כוסה במכוון ונגנו** אחרי כמה עשרות שנים. האתר של שילה הוקם כאשר עיבל נגנו, על פי בדיקה מזדקקת של הכלים שנמצאו. מסקנה זו הולמת באופן מדויק את פירושו של מקום אחד־נווד, כתפיסה הקדומה בישראל. ראה א' זרטל, עם נולד, תל־אביב (2000), עמ' 62, 149, 373-375, 420-424.

אליהו לא ביטל את איסור הבמות (והמקדשים) לה' בכל מקום, ולא נעלמו ממנו 'חוקי ריכוז הפולחן' (שטרם נודעו בעולם על פי תפיסת המקרא הביקורתית), אלא **קיים אותם באותה שעה על פי התפיסה הראשונית**, מימי האבות ועד ימי המלוכה, שלפיה **ה' מתהלך "בכל-בני ישראל"**, ומופיע **לפי הצורך "בכל המקום"** אשר יזכיר את שמו – אמנם בכל פעם **במקום אחד בלבד** – "באחד שבטיך" (דברים י"ב יד). גם משנבחר המקום הקבוע למנוחת העם מאויביו, בבית ה' בירושלים (שמואלב ז' יא-ג), עוד הופיעה שכינת ה' במקומות אחרים **לצורכי אותה שעה**⁷¹.

מעין זה נפרש גם במעשהו של יהושע בשכם (יהושע כ"ד), אף על פי שכבר נבחרה שילה גם להקהלת העם לפני ה', גם למשכן אהל מועד (יהושע י"ח א, ח-י). מתוך השאיפה לחזק את הקשר בין דור כובשי הארץ בימי יהושע בסוף דרכו, לבין אברהם אבינו ומקום כניסתו לארץ בראשונה, אסף יהושע את העם אל "מקדש ה'" (יהושע כ"ד כו), (אולי הוא המקדש מימי אברהם שחזר לשעה אחת למעמדו הראשון), ובאלון-מורה, הוא האלה הנזכרת שם, התייצבו כולם לפני הא-להים (כ"ד א). רש"י ורד"ק פירשו שם שהביאו לשכם את הארון לצורך המעמד⁷², אבל אין בכך הכרח גמור. ה' גילה את שכינתו לגדעון ולמנוח באמצעות מלאך, ולדבורה ולברק גם באותות המלחמה ובנסיה (שופטים ד' יד – "הנה ה' יצא לפניך" – וכן שופטים ו'-ז'), או במראה הנבואה. "בכל המקום" כזה יכלו להקריב באותה שעה, ואולי אף חייבים היו, בין שהביאו את הארון לשכם ובין שלא. הסבר זה מאשש את טענתנו העיקרית: ה' מתהלך בקרב ישראל, לפי שעה ולפי הצורך, אם למלחמה ואם לכינוס העם למעמד חשוב, לא רק ממקום זמני אחד למקום זמני אחר, אלא אפילו ממקום הקבע למקום זמני, לפי צורכי אותה השעה⁷³.

במות, עצים ומצבות-אבן – לסימן ולעדות – מותרות היו

לא כל במה היתה אסורה, ואפילו לא כל עץ או אבן במקום המקודש. "כל-המקום" שנבחר בכל דור שהוא, היה עשוי להקרא 'במה'. במה היא 'מקום רם', הן מבחינה אטימולוגית, והן

71. אפשר, שזהו מה שקראו חז"ל הוראת נביא **"לפי שעה"** (יבמות צ' ע"ב; רמב"ם, הלכות יסודי התורה, פ"ט ה"ג) – בהבנה הלכתית-פורמלית. אליהו בא להתיר לפי שעה את איסור ההקרבה מחוץ ל"מקום אשר יבחר", אבל באמת רק גילה על פי דבר הנבואה **שהשכינה התגלתה באותה שעה בהר הכרמל**, ועל-כן שם, לא רק מותר להקריב, אלא **חובה להקריב באותה שעה – לפני ה' – וכך יתרוצו לפניו**. נראה שכך אמר אליהו בפירושו: **"ובדברך עשיתי את כל-הדברים האלה"** (מלכים-א י"ח לו, וראה ירושלמי תענית פ"ב ה"ח) – עיין בהרחבה בפירוש משך-חכמה לדברים י"ב, שתולה את הכל במקום הארון. אבל לשיטתנו, הכל תלוי במקום ההתגלות, בין אם היא באה על ידי הארון או בדרך אחרת.

72. זוהי גם עמדת חז"ל בתוספתא ובתלמוד הירושלמי, ש"הבמות מותרות" בכל שעה שיוצא הארון ממקומו הקבוע (תוספתא קרבנות פ"ג ה"ט; ירושלמי מגילה פ"א ה"ד). הסבר זה נראה מפורש במקרא בפרשת הגבעה (שופטים כ' כו-כח): **"ויעלו כל-בני ישראל וכל-העם ויבאו בית-א-ל, ויבכו וישבו שם לפני ה'... ויעלו עלות ושלמים לפני ה'".** וישאלו בני-ישראל בה', **ושם ארון ברית הא-להים בימים ההם"**.

73. סימן לדבר נתנו חז"ל על פי הכתוב בפרשת הגבעה בהיות הארון שם **"בימים ההם"** (שופטים כ' כח) – מכאן יסוד לפירושו של משך-חכמה לדברים י"ב על פי חז"ל, שהכל תלוי ביציאת הארון. אולם לשיטתנו, יציאת הארון היא **אחת** מדרכי הגילוי של נדידת השכינה בזמן מסוים, ויש דרכים נוספות.

על פי שימושה בעברית – "במתי-ארץ" (דברים ל"ב יג); "על-במותימו תדרוך" (דברים ל"ג ט); "אעלה על-במתי עב" (ישעיה י"ד יד)⁷⁴. כל מקדש ה', בין ארעי בין קבוע, ודאי נבנה כך שיהא נראה למרחוק, והדרך הטבעית לכך היא שיהא מובלט ומוגבה לכבודו – "וקמת ועלית אל-המקום אשר יבחר ה' א-להיך בו" (דברים י"ז י, וכיו"ב). אכן כך משתמע גם מגילוי כבוד ה' בראש הר סיני (שמות י"ט ג-ד)⁷⁵. הגובה משתמע גם מחזון אחרית הימים בישעיהו – "... נכון יהיה הר בית-ה' בראש ההרים ונשא מגבעות, ונהרו אליו כל-הגוים" (ב' ב). (זו גם מסורת הדורות בבניית בית-כנסת, בגובהה של עיר, בולט מעל לגגותיה⁷⁶). ברור שטעמים כאלה קבעו גם לגבי הבמות האליליות, אך עובדה זו כשלעצמה לא היה בה פגם בהכרח. אכן, בעולם האלילי, ראש ההר זוהה בדרך כלל עם "קרבת השמים", ושימש "משכן האלים" על פי מיתוסים שונים. תורת ישראל סילקה רוח אלילית זו, וכל מה שדומה לה. שום אל אינו גר על שום הר. ה' מתגלה בכבודו ויורד "על ראש ההר", לדבר עם משה ועם ישראל כל אותה שעה, עד שנסתלק, במשך היובל (שמות י"ט יא-כ). גם 'בית-אל' ו'שערה-השמים' אצל יעקב אינם אלא ביטוי להתגלות ה' באותה עת (כדלעיל), כפי שגם 'משכן' לה' איננו ביתו הממשי אלא מקום התגלותו לאדם.

ההרים הגבוהים וה"במות" בראשיהם הפכו לבעיה חמורה רק משעה שנתפרשו על דרך הפירוש האלילי, או קרוב אליו (דברים י"ב ב-ג). לפיכך, אנו מוצאים גם דרך אחרת אשר עשויה לסלק מן הגובה המובלט של המקדש לה' כל קרבה שהיא אל היסוד הזר, האלילי. כך אנו מוצאים בשכם, שנתונה בין הרים גבוהים, בין עיבל וגריזים, והיא עצמה בתוך העמק על פרשת הדרכים. שילה נתונה בצפון של עמק שילה, גבוהה אמנם מסביבתה המיידית, אך נמוכה ונצפית יפה מכל ההרים הגבוהים שמסביבה. ייתכן, שכך הדבר גם בנוב ובגבעון. בוודאי כך הוא בחברון – עמק חברון ובו מערת המכפלה מוקף רכסים גבוהים מסביב, ואף באר-שבע בבקעה רחבה היא נמצאת.

כל אלה מקומות בולטים למרחוק, אבל דווקא במבט מלמעלה למטה, מראשי ההרים אל גבעה בולטת בעמק – בלשונו של ירמיהו על ירושלים: "ישבת העמק, צור המישור" (ירמיה כ"א ג)⁷⁷. תיאור זה הוא מעין תמונה של ירושלים מראש הר הצופים/הזיתים, ועל ירושלים זו נאמר: "ירושלים הרים סביב לה, וה' סביב לעמו, מעתה ועד-עולם" (תהלים קכ"ה ב). ובכן, יש דרך אחרת להבליט למרחוק את המקום המקודש לה'. לא על "ההרים הרמים ועל הגבעות ותחת כל עץ רענן" (דברים י"ב ב), כדרכי האלילים, כי אם – הרים סביב לו, ו"בין

74. וכן פירש רמב"ן לדברים ט"ז כב, בסוף ביאורו.

75. אף-על-פי שחז"ל נטו לפרש דווקא כהר נמוך שבהרים, כמו הסנה, ראה שמות רבה פרשה ב' ט – כנראה, בגלל החשש, מפני הפרשנות האלילית.

76. שבת יא ע"א, ובתנחומא בחוקותי ד' – "בראשונה היו עושים בתי כנסיות בגובהה של עיר". וראה שולחן-ערוך, אורח-חיים, סימן ק"י סעיף ב.

77. חידוש זה למדנו מספרו קטן הכמות ורב האיכות של ג'ה הראובני, **אור חדש על ספר ירמיהו**, תל-אביב תש"י, עמ' 19-26.

כתפיו שכן" (דברים ל"ג יב). מעתה אמור אף בסיני, שפירושהו חז"ל כנמוך שבהרים, והרים גבוהים אולי הקיפוהו מסיביב, – סיני כמו סנה, נמוך שבאילנות – זאת ללמדך ש"אין מקום פנוי בלא שכינה, אפילו סנה" (שמות רבה פרשה ב' ט). אין השכינה נמצאת דווקא במקומות הגבוהים, כמו האולימפוס האלילי (גם לאו דווקא באנשים "הגבוהים" והחזקים, כהדגשה הנבואית הידועה – "...מרום וקדוש אשכון ואת־דָּכָא ושפל־רוח... ישעיה נ"ז טו), אלא ב"כל המקום", שממנו יתגלה ה' אל האדם להדריכו. "רם על־כל־גוים |ה', על השמים כבודו – מי כה' א־להינו המגביהי לשבת, המשפילי לראות בשמים ובארץ" (תהלים קי"ג ד-ו).

אף על פי כן, בוודאי היה כל מזבח וכל מקדש לה' מורם ומוגבה לכבודו, ביחס לסביבתו הקרובה, כלומר – 'במה'. הרי אף לכבודו של נביא העלו אותו ואת אורחיו אל ה'במה' (שמואל־א ט' יב-יט).

טומאת 'הבמות' לאילילים היתה עשויה לנבוע מן "ההרים הרמים" ומן "הגבעות הנשאות" (ישעיה ב' יד) על פי התפיסה האלילית (כאילו שם שוכנים האלים), אבל בעיקר מריבוי הבמות, ומדרכי הפולחן שנהגו בהן, כפי שאנו שומעים בפירוש מפי הנביאים: "כי על־כל־גבעה גבהה ותחת כל־עץ רענן, את צֶעֶה זונה" (ירמיה ב' כ); "כִּזְכֹּר בניהם מזבחותם, ואשריהם על־עץ רענן, על גבעות הגבהות" (שם י"ז ב), "על־ראשי ההרים יזבחו ועל־הגבעות יקטרו, תחת אֶלוֹן וְלִבְנֶה וְאֵלֶה כי טוב צלה, על־יכן תזנינה בנותיכם, וכלותיכם תנאפנה" (הושע ד' יג).

גם לא העץ כשלעצמו מטמא, על פי פשוטו של מקרא, אלא אם ייהפך לאשרה המבטאת את אלת הפריזון, בצורתה ובפולחנה. עץ גדול ובולט נראה למרחוק ומושך אליו בני אדם לחסות בצלו, וזהו תפקיד של חולין. לפני שבא הכתוב לאסור בכלל "אשרה, כל־עץ, אצל מזבח ה'..." (דברים ט"ז כא), בוודאי היה העץ מותר, כמו אבן המצבה הסמוכה לו בפסוק שלאחריו, בתנאי שניטע וטופח להיות סימן ואות למקום ההתכנסות, או למקום גילוי־השכינה, מבלי שתהיה בו שום כוונה ושום מעשה פולחן של אשרה. גם את האיטור הכולל שבדברים על כל עץ ועל מצבה, יש שפירשו כמכוון רק לעצי אשרה, ולמצבות לאילילים⁷⁸ – ייתכן שכך פירושהו גם בימי קדם, שכן יהושע אסף את העם לשכם (כ"ד א), כנראה אל מקום 'אֶלוֹן מוֹרָה' מימי אברהם, הלוא הוא מקום המזבח הראשון של האבות בארץ, ואף הקים שם אבן גדולה לעדה על המעמד (כ"ד כו-כז). ה'אֶלוֹן' נקרא "מוֹרָה" על שם עתידו, להיות 'מורה דרך', ולא במובן הטופוגרפי לבדו, כי אם גם במובן הרוחני. עם כניסת האב הראשון לארץ כנען, "והכנעני אז בארץ" (בראשית י"ב ו), נקבעה בשכם דרך בית אברהם נגד הכנעניות, הניצבת אז בארץ, לנוכח האבות [אז' במשמע ב־זמני]. קביעה זו נחשבה עֲדוֹת לדורות הבאים, ובפרט לדור כובשי הארץ בעקבות האבות.

לאחר שיהושע ניסה תחילה את נאמנות העם ומצאו נאמן, הוא העיד בעם והזהיר אותו, שמא לא יוכל לקיים את העדות שלקח על עצמו: "לא תוכלו לעבד את־ה'... א־לִקְנוּא הוא, לא־ישא לפשעכם ולחטאותיכם" (יהושע כ"ד יט). בעקבות העדות באה הסרת אלהי נכר וקבלה מרצון של עבודת ה' – "את־ה' א־להינו נעבד ובקולו נשמע" (כ"ד כד).

78. ראה רביע לדברים ט"ז כב, בניגוד לרש"י, רשב"ם רמב"ן ורמב"ם (הל' עבודת כוכבים פ"ו ה"ט).

יהושע כיוון מעשהו, כנראה, כדי לקשור בברית את שבטי־ישראל המתיישבים בארץ עם דרכם של האבות בה, באמצעות ה'מקום' שנתקדש על־ידי אברהם בראשית כניסתו לארץ. כנראה שיהושע הרחיב את משמעות 'אלון מוֹרֶה' אשר ב"מקדש ה'", באופן שמכוון להוראת המשמעות של התגלות ה' לאברהם, ובפרט על־ידי הסרת אלהי נכר (כפי שעשה גם יעקב בעלייתו משכם לבית־אל, אחרי פרשת דינה, בראשית ל"ה ב). הרחבה זו של יהושע נעשתה על־ידי מגילת ספר אשר הכילה את עיקריה של תורת א-להים⁷⁹, והציב את האבן הגדולה ליעדות, לדורות הבאים.

עדיין יש לשאול על הניסוחים יוצאי הדופן של ברית שכס, ועל מבחן הנאמנות והיעדות ("לא תוכלו לעבד את ה'...") – מדוע נזקק יהושע להצהרות כאלה, ולברית נוספת על ברית סיני (שמות כ"ד), וברית ערבות מואב (דברים כ"ח-כ"ט)?

עיקרו של ההסבר (כאמור לעיל) הוא הקשר המחודש של דור כובשי הארץ עם האבות בכניסתם לארץ. אולם צריך לקחת בחשבון גם את שרידי "בית אברהם" (בראשית י"ז כג) שנותרו בארץ – האם לא היה זה טבעי עבורם להיאחו ב"ארץ העברים" (בראשית מ' טו) ובעיר שכס?

אפשר, שהיו שם במעמד ההוא גם אנשי שכס, שביקשו להצטרף אל ישראל, וזה יצר חובה של ברית מחודשת. דבר זה מסתבר מן הצורך להזכיר את "עבר הנחרת" ואת "תרח אבי אברהם ואבי נחור" – ואפשר שסיפורי האבות עוד היו ידועים שם לאחדים מזקני "העם" אשר בשכם. כך יובן מפני מה מדגיש הכתוב שיהושע מנהל את הדיון העיקרי עם ה"עם" (פרק כ"ד פסוקים ב, טז, יט, כא, כב, כד, כה, כז). כך יובנו בנקל גם ביטויי קבלת הברית של עבודת ה' על־ידי ה"עם": "גם־אנחנו נעבד את־ה' כ־הוא א-להינו" (יה, ודומיו, טז, כא, כד). ייתכן מאד, שסידודת אלה הפכו דומיננטים אחרי הטבח של שמעון ולוי בְּחֻוּם, אנשי שכס בן חמור⁸⁰. לכן נוצר גם הצורך לספר מחדש את סיפורו של עם ישראל מן האבות עד יציאת מצרים. יהושע כרת ברית לעם בשכם לפני ה': "וישם לו חק ומשפט בשכם. ויכתב יהושע את־הדברים האלה בספר תורת א-להים, ויקח אבן גדולה ויקימה שם תחת הָאֵלֶּה אשר במקדש ה'" (יהושע כ"ד כה-כו).

השערה זו מחזקת את רעיון הקשר עם האבות במעמד שכס, ומסבירה היטב את הניסוחים יוצאי הדופן, שבפרק.

79. וזהו מובנו של הפסוק החריג (יהושע כ"ד כו): "ויכתב יהושע את־הדברים האלה בספר תורת א-להים". בדומה לכך נתפרש מעשהו של יהושע בתרגום יונתן ("יוצאנינון בספר אורייתא דה'). אולם חכמי המשנה, רבי יהודה ורבי נחמיה, פירשו פסוק זה שלא על פי פשוטו (מכות יא ע"א).

80. מכאן ניתן להבין מדוע לא השתתפה עיר המדינה שכס במלחמות נגד יהושע ובני ישראל. בכל תיאורי הכיבוש שכס לא נזכרת. היעדרה גם מרשימת 31 מלכי כנען (יהושע י"ב) מבטא את האפשרות של שיתוף פעולה, לפחות פסיבי של אנשי שכס עם ישראל. הד לכך יש אולי גם באיגרות מלכי כנען אל המצרים נגד לְבָאֵי מֶלֶךְ שֶׁכֶם (ANET, Princeton 1955, p. 485-6). אחרי מות יהושע חזרו בעלי שכס לדרכם האלילית, וזכר הברית אולי נשתמר במקדש "בעל ברית", ממנו יצאה האש אשר שרפה אותו ואת שכס כולה, בפרשת אבימלך שופך הדמים (שופטים ט').

"תורה" איננה רק הוראת דין ודת, אלא גם ספר ברית כתוב, שהוא מורה דרך כללי לשומרי הברית. כך בספר דברים (כ"ד-ל"א), ואף בישעיהו (ח' א, טז; ל' ח-ט ועוד). ברית חורב וברית ערבות מואב הלווא הן כתובות וחקוקות על ספר התורה לעדות עולם, אבל גם ברית שכרת יהושע בסוף ימיו בשכם, אף שאין לה אותו תוקף מחייב-נצחי, ובוודאי לא הגיעו אלינו כל פרטיה ונסיבותיה מלבד סיפור הדברים ביהושע כ"ד, אף היא נקראה תורה, משעה שנכתבה בספר.

גם האֵלֶה-הָאֵלֹן⁸¹, וגם האבן הגדולה, שימשו אצל יהושע (כמו אצל האבות) לסימן, לאות ולעדות (כ"ד כז). ממש כך היו שתיים-עשרה האבנים בירדן ובגלגל עם כניסתם לארץ (יהושע ד'), וכמוכן "שתיים עשרה מצבה" שהציב משה בהר סיני, לשנים עשר שבטי ישראל (שמות כ"ד ד), כעדות על מעמד הברית בסיני עם שנים עשר שבטי ישראל.

סכנת הסילוף – הפיכות מקום ההתגלות למקדש בנוסח אלילי

לא האתרים הגיאוגרפיים הם המקודשים, כמו בריבוי המקומות האליליים. התגלות כבוד ה' לנביאים, יצרה קדושה בכל המקום, על פי צרכי אותה שעה או כמרכז לדרישת ה' באותו דור. לדורות נקבע "המקום" בירושלים, עם בנייתה על-ידי דוד ושלמה כמרכז על-שבטי ואל-שבטי לכלל שבטי ישראל. משום כך, ארבה סכנה לאמונת הייחוד דווקא ב'מקום' הנבחר לשעה, בימי האבות או בימי יהושע והשופטים, בשכם או בבית-אל, בחברון או בבאר-שבע. תמיד ימצאו אנשים אשר ינסו להפוך מסורת נבואית עתיקה למקום פולחן קבוע בסגנון הרצוי להם. במות מותרות, מורמות לשם ה', ואבן לעדות או אילן לסימן, לאסוף אליו אנשים מרחוק, עלולים היו להפוך לבמות אסורות בריבוי מקומות עם מצבות ואשרות, על פי הסגנון האלילי.

תהליך זה עצמו התרחש כנראה ב'מקום' של שכם, בפרשת אבימלך בספר שופטים. הברית, העדות והתורה ב'מקדש ה' בשכם, תוך הסרת אלהי נכר, (יהושע כ"ד כג בדומה ליעקב, בראשית ל"ה ד באותו המקום, כנראה), הפכו ל"בית-אל ברית" ול"בית-בעל ברית" "עם אֵלֹן מִצֵּב אשר בשכם" (שופטים ט' ד-ו, כז ו-מו). מקדש אלילי זה, הפך על ידי אבימלך בית לרוצחים שכירים, ריקים ופוחזים, ואחר-כך לפולחנות שיכורים, הוללים ומקללים, ולמלכיקוצים מבערי אש כיליון, אשר הביאו לשכם חורבן גמור, וזרעת מלח כמהפכת סדום ועמורה (שופטים ט'),

81. אֵלֶה כפי שכתוב ביהושע כ"ד כז, ו'אֵלֹן', וכן 'אֵלֶה' ו'אֵלֹן' (או 'אֵלֹנִי') הן ארבע צורות לשם עצם אחד, שנגזר משורש א"ל / או"ל המביע חזק, כוח — מכאן 'אֵלֶה' (זכר הכבשים הבולט בכוחו ובחוזקו בכל העדר), מכאן 'אֵלֶה' ואף 'אֵלֶה' במשמע כוח ("ובריא אֵלֶה", כלומר, כוחם, תהלים ע"ג ד), וכן "יש לאֵל ידֵי" (בראשית ל"א א כט, ועוד). כמוכן גם השם 'א-ל' לכוחות הא-לוהות, כפי שפירשנו למעלה (ועיין בהרחבה בפירוש הביטוי "יש לאל ידֵי", בהמשך עמ' 43-50). במקרה זה — אֵלֶה, אֵלֹן, אֵלֶה, אֵלֹן — פירושם עץ חזק ("יחסן הוא כְּאֵלֹנִים", עמוס ב' ט). השם נגזר, פעם על בסיס תנועת הפתח, ופעם על בסיס תנועת החריק, בתוספת נ' הסימט השמית הידועה (תְּנִיחַ בערבית). הצורות: 'אֵלֶה', 'אֵלֹן', אֵלֹן/אֵלֶה, אֵלֶה — התפתחו ראשית על-ידי הארכת העיצור ל', ושנית על-ידי הארכת התנועה (א) < א). בצורות הארוכות התארך העיצור ל' תוך כהיית התנועה הסופית (קמץ < חולם), ותוך שימוש ה' הסופית. גיוון זה יכול היה לשמש גם לצורות זכר ונקבה, תופעה שנוצלה על-ידי השמיים עובדי האלילים לצרכי פולחן הפוריות הנעוני. בימינו הפך הגיוון הזה בחלקו לשמות עצים ממינים שונים ביער הארצישראלי. בהשפעת הארמית נשמרה בעברית של הז"ל גם הצורה השמרנית 'אֵלֶה'.

והשווה דברים כ"ט). מסתבר, שאנשי שכם אשר רצו להצטרף אל יהושע ושבטי ישראל בעת שישראל היו חזקים וכובשים – מאסו בהם וברעיונותיהם בעתות החולשה אחרי מות יהושע, שבו אל הבעלים ואל זכרונות חמור אבי שכם (שופטים ט' כח), והפכו את ברית יהושע ל"בית בעל ברית" (שם ד' מו).

בבית־אל קם מקדש־העגל ובית במות, ובן זוגו בדן, על־ידי ירבעם בן נבט (מלכים־א י"ב מפס' כח), מסיבות של פילוג המלוכה בישראל. מן הסתם, הוא התיימר לציין את "בית־אלהים" ואת "שער־השמים" שהתגלו בחלום יעקב ובחזונו, ולממש אותו כמשקל נגד לירושלים. הושע הנביא מרמז על ויכוח מעין זה בסוף ימיה של ממלכת ישראל־שומרון, אך דוחה בתוקף פרשנות כזאת על 'המקום', ועל בית אלהים של מעשה יעקב, מפני שהיא סותרת בעליל את דבר הנביא אשר העלה את ישראל ממצרים (=משה), ואת דברי הנביאים (הושע י"ב-י"ג). לא נתקררה דעתו של הנביא על הסילוף שבהפיכת בית־אל למקדש קבע עם עגל־המסכה, תוך הישענות על מעשהו של יעקב וחזונו, עד שבא לערער על דרכי יעקב עצמו, באופן כולל: "ורִיב לַה' עַם־יְהוּדָה וּלְפָקֵד עַל־יַעֲקֹב כְּדַרְכֵי, כְּמַעַלְלֵי יִשְׁבַּל לֹ. בְּבֶטֶן יַעֲקֹב אֶת־אֲחִיו, וּבְאוֹנוֹ שָׁרָה אֶת־אֱלֹהִים. וַיִּשָּׂר אֶל־מַלְאָךְ וַיִּכַּל, בְּכַהֵן וּתְחַנְּטֵלוּ, בֵּית־אֱלֹהִים יִמְצְאוּנוּ, וְשֵׁם יִדְבַר עֲמֻנוּ" (הושע י"ב ג-ה). האמת על־פי הושע היא, שה' מזכיר את שמו (=מגלה את שכינתו) על פי תקוותם התמימה של עובדיו ונאמנותם **לשמו חסד ומשפט**, שהם **עיקריה של תורת האבות**. אז יתגלה ה' אל עבדיו **(בכל 'המקום' אשר יבחר)** בדרך טהורה: "וה' אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת ה' זָכְרוּ. וְאַתָּה בֵּא־לְהִיךְ תִּשׁוּב, חֶסֶד וּמִשְׁפָּט שְׁמֹר, וְקֹהֵל אֶל־אֱלֹהֵיךְ תִּמְיֵד" (הושע י"ב ו-ז). לא כך התנהגו במקדש העגלים, ולפיכך אין במקדש בית־אל ההוא אלא 'מעלליו של [עם בני] יעקב, שבימי הנביא' (על פי הושע י"ב ג), והוא צפוי לפורענות ולגלות (שם י"ג). הביקורת המוחצת הזאת, נראית לנו כמכוונת לא כלפי יעקב אבינו עצמו, אלא **נגד נושאי שמו לשווא, בימי המלכים והנביא**. ובלשון הושע: "ויברח יעקב שדה ארס, ויעבד ישראל באֶשָׁה, ובֶּאֱשָׁה שְׁמֹר. וּבְנֵבִיא הַעֲלָה ה' אֶת־יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם, וּבְנֵבִיא נִשְׁמֹר. הַכְעִיס אֲפָרַיִם תִּמְרוּרִים... וְעַתָּה יוֹסְפוּ לַחֲטֹא וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם מִסְכָּה מְכַסֶּפֶם כְּתַבּוּנָם עֲצָבִים, מַעֲשֵׂה תְּרָשִׁים פֶּלֶה, לָהֶם הֵם אוֹמְרִים זֹבְחֵי אָדָם עֲגָלִים יִשְׁקֹוּ... וְאַנְכִי ה' אֱלֹהֵיךְ מֵאַרְצֵ מִצְרַיִם, וְאֱלֹהִים זֹלַתִּי לֹא תִדְעַ, וּמוֹשִׁיעַ אֵין בְּלַתִּי..." (הושע י"ב יג-י"ד).

זהו תיעוד יוצא דופן של התנגדות הנבואה לניסיונות השימוש העממי בסיפור יעקב שבבראשית, על ידי הפיכת ה'מקום' של יעקב בבית־אל, למקדש מקומי בעל אופי אלילי. ניסיון אחר לפלג את מלכות דוד מביתו, ולהטביעה בנחלי דם ויצרי גדלות מיופים, נפתח על־ידי אבשלום, לכאורה בזביחה לה' בחברון ליתשלוש נדר', ולאמתו של דבר בהמלכה נקמנית ופלגנית, תוך מאמץ ברור להיאחז בקדושת ה'מקום' מימי האבות (שמואל־ב ט"ו ז-ז). התנהגותו של אבשלום, בזיוף המשפט ובהתנשאות שחצנית (שם א-ו), מוכיחה על הסילוף בהליכתו לחברון כדי לנסות להיבנות מהוד קדושתה בעיני העם, ולשאוב סמכות וכוח מ'מקום' זה (שגם דוד עצמו מלך בו לראשונה על יהודה, שמואל־ב ב' ד), תוך עיוות התכנים המוסריים של דרכי האבות. מעין הדברים האלה אמר הושע על מקדש בית־אל.

גם בבאר־שבע מצאנו מקדש־במה כזה בימי הנביאים, נשען בוודאי על מסורת האבות כביכול, תוך סילופה הפנימי. על כל אלה אומר עמוס הנביא: "ונשמו במות ישחק (בשינוי מבטא, שיש בו אולי גם שינוי משמעות, לגנאי) ומקדשי ישראל יחרבו, וקמתי על־בית ירבעם בחרב" (ז' ט) –

"הנשבעים באשמת שמרון, ואמרו חי אלהיך דן, וחי דרך באר־שבע, ונפלו ולא־יקומו עוד" (עמוס ח' יד; שם בפסוקים ד-ח מתואר הסילוף המוסרי שחל בדרך האבות, תוך קיבועה הפולחני, הזר). סכנה **צפוייה** זו, בוודאי היא שעומדת ברקע האיסור המוחלט על **כל מצבה ועל כל עץ אצל מזבח ה'**, בספר דברים (ט"ז כא-כב), בפרט אם נפרשם כרש"י שאפילו לשם שמים מצבה אסורה: "אשר שנא ה' א־להיך — ... ואף על פי שקיתה אהובה לו בימי האבות, **עכשיו שנאה**, מאחר שעשאוה אלו (=הכנענים) חק לעבודה זרה" (פירוש רש"י שם בקבות חז"ל בספרי דברים קמ"ו). במיוחד יש לפרש את דבריהם **על אותם מקומות ומצבות של האבות, שנטמאו בדורות שאחרי האבות**. תהליך זה הוא שגרם, כנראה, **לפסילתן של שכם ובית־אל, חברון ובאר־שבע**, למקדש הקבע.

תרופה לסכנה — הסתרה

סכנה זו היא שקבעה גם את גניזתם ואת הסתרתם של של הר חורב ושל הר נבו, בכוונה תחילה, לבל יהפכו ל'מקומות' של עבודה־זרה. 'הרה־הא־להים' נקרא 'חורב' במגע קרוב בין ה' למשה, כשנראה אליו ה' לבדו, בהוצאת המים מן הסלע ביד משה, בפורענות חטא העגל (שמות ג' א, י"ז ו, ל"ג ו), וכן במסורת לשונו האישית של משה (בספר דברים תמיד, פרט למקום אחד בברכת משה — "ה' מסיני בא", ל"ג ב). השם 'הרה־הא־להים' מופיע רק בהקשר האישי של משה בסנה, ובהקשר המשפחתי — במפגש עם אהרן, עם יתרו, ובעליית משה לבדו אל ה' (שמות ג' א, ד' כז, י"ח ה, כ"ד יג).

מאידך, השם 'חורב' לא נזכר כלל בכל פרשיות ההתגלות — רק הר־סיני. 'סיני' הוא בפירוש שם המדבר כולו, ולא שם ה'מקום': "ויסעו מרפידיים ויבאו מדבר סיני, ויחנו במדבר, ויחן־שם ישראל נגד ההר" (= אותו הר, במשמע ה"א הרמיזה שהגרדנו לעיל, שמות י"ט ב). רק אחר כך (שם פס' יא לראשונה), נקרא ההר על שם המדבר 'הר־סיני' (= אותו הר שבסיני), והוא שירד עליו ה' באש לאותו המעמד הנצחי. אך שמו הגאוגרפי המדויק ואפילו איתורו המדויק נתעלמו, נגנזו והוסתרו בתורה ובמסורת הדורות, כנראה, כדי שלא יבואו לחללם, כריבוי המקדשים (= 'המקומות') שבארץ האבות.

אכן, כך מפורש בתורה בפסוק מיוחד, שהכבירו עליו קשיים לחינם: "אשר צוה ה' את־משה בהר סיני, ביום צאתו את־בני ישראל להקריב את־קרבניהם לה', במדבר סיני" (ויקרא ז' לח), ופירושו — **הר סיני הוא אותו הר שבמדבר סיני!**

"סיני" הפך בפי הנביאים ומשוררי־המקרא, לשם המעמד וההתגלות (דברים ל"ג ב, שופטים ה' ד-ח, תהלים ס"ח ח-יט, וכך קרה גם ל"הר־פארן" חבקוק ג' ג), עד כדי שם נרדף לברית ולתורה, וכך בלשון החכמים תמיד "תורה מסיני".

כך עשתה התורה גם ל"הר העברים הזה, הר נבו..." (דברים ל"ב מט) הוא "ראש הפסגה אשר על־פני ירחו" (שם ל"ד א), שאליו עלה משה לראות את ארץ כנען לפני מותו. "הר העברים הזה" פירושו אותו הר מהרי העברים (בה"א הרמיזה ועם כינוי רומז — הזה — בהדרגה מיוחדת). הר־נבו איננו אלא ההר הסמוך לעיר נבו, שבארץ מואב, שבה היה קרוב

לוודאי פולחן מואבי לאל הבבלי הידוע בשם הזה⁸². כך גם נאמר בחניית בני-ישראל שם: " ... ויחנו בהרי העברים לפני נבו" (במדבר ל"ג מז). השם "הר-העברים" מנטרל במידה מסוימת את השם האילי בחלופה גאוגרפית, שאין לה תוכן דתי. אבל אין די בכך – ה'מקום' עצמו, שבו הראה ה' למשה את ארץ כנען, נגנו ונסתר בתודעת הדורות לבל יטומא, כפי שנגזו ונסתר מקום קבורתו של משה: "ויקבר אתו בְּגִי (=בגיא מסוים) בארץ מואב, מול בית פעור, ולא-ידע איש את-קברתו..." (דברים ל"ד ו). אף זה מאותו הטעם, כפי שכבר פירשו קדמונינו ז"ל (פסיקתא זוטרתא)⁸³.

זו בוודאי גם הסיבה העיקרית לסילוקו המסתורי של אליהו "בסערה השמים" (מלכים-ב ב'), ואפשר גם ללקיחתו של חנוך (בראשית ה' כד). שלוש דמויות אלה – חנוך בני אדם ומשה ואליהו בישראל – הפכו נערצות כל-כך (כפי שמעידה מסורת הדורות) עד שקבר ידוע היה עלול להפוך הערצה זו לפולחן זר (כפי שאכן קרה בנצרות ובאיסלם!).

יחיד ומיוחד מכולם הוא משה, שלא עלה במותו לשמים, אלא מת ונקבר כאיש, ועם זה לא נודע מקום קבורתו. כך ניצלה תורת משה משתי הסכנות הרוחניות האורבות לדתות הגדולות – דת מיסטית ודת "קבר הנביא" – תורת "משה האיש" שמת על פי ה', נשארה 'תורה מן השמים', אולם היא נלמדת ומתבררת בשכלם של לומדיה, היא רלוונטית לחיים בארץ ("לא בשמים היא"), ואיננה פולחן קבורות ומתים ("לא-ימצא בך... קסם קסמים... ושאל אוב וְדַעְנִי, ודרש אלהמתים", דברים י"ח י-יא).

מקום העקדה נסתר ונעלם – עד לגילוי על-ידי דוד

מעתה נוכל לשוב אל "אחד ההרים אשר אמר אליך", בארץ המוריה. גם זו רמיזת-הסתרה ברורה, ביחס ל'מקום' העקדה. התורה טורחת להדגיש ולפרט, שלא השתתפו בעקדה עצמה אלא אברהם ויצחק, ושום יד לא היה שם. אפילו שני הנערים (המלווים הקבועים דרך כבוד כל אדם חשוב) הושארו מאחור, ברגע בו ראה אברהם את "המקום" (=ה"א הרמיזה), כלומר, אותו מקום שנראה רק לאברהם, מרחוק (בראשית כ"ב ד). סיפור העקדה מעלים בפירוש את שמו של ההר ואת איתורו המדויק.

אמנם ידוע לנו מספר דברי-הימים-ב (ג' א), שהמדובר ב"ירושלם בהר המוריה", ואין ספק, שבפרשת העקדה עצמה, מְצַנֵּת ה' מתכוונת לכך (בראשית כ"ב יד): "ויקרא אברהם שם-המקום ההוא, ה' יְרָאָה" – ביטוי זה זהה (כפי שהראינו לעיל) לביטוי שבספר דברים: המקום אשר (ה') יבחר – ובפי בני אדם – "אשר יאמר היום בהר ה' יְרָאָה". כבר אמרנו שהתורה באה לעקור פולחן אלילי מן הארץ בכלל, וממקום המקדש הקבוע בפרט (כשם

82. ראה למשל בנבואת ישעיהו מו, א: "כרע בל קרס נבו, היו עצניהם לחיה ולבהמה...", וראה אנציקלופדיה מקראית ערך 'נבו' (ביאליק, ירושלים, תשכ"ח) כרך ה, עמ' 690.

83. ראה לקח טוב לדברים ל"ד ו: "ומפני מה לא נודע קבורתו של משה, כדי שלא יהו ישראל הולכין ומניחין בית המקדש ומזבחים ומקטרים שם, וכדי שלא יטמאו אומות העולם את קברו בפסיליהם ובתועבותיהם".

שעקרה בפרשת העקדה לעולמים, את קרבנות האדם⁸⁴), ודווקא מתוך כך מתחייב ש'המקום' שראה אברהם — 'מקום העקדה' — לא יהיה ידוע לעם לפני היותו נבחר למקדש על-ידי ה', לבל יטומא על-ידי פולחן זר.

בקשר לכך יש להדגיש שוב, שאין בכל התורה שום הזכרה ואף לא רמז חד-משמעי לירושלים. להפך, יש הימנעות מפורשת מכל התייחסות ישירה אליה. רמזי "יְרָאָה" ו"שָׁלֵם" המופיעים בנפרד בספר בראשית ("ד יח וכ"ב יד), אינם אלא רמזי מדרש נעלם, שמבוסס על צירוף שני השמות בסדר הפוך: יְרָאָה + שָׁלֵם. עם כל אמתות של מדרש זה הידועה לנו בסופו של דבר, אין בו במקורו אלא כדי לכסות. "המקום אשר יבחר", כמו "ה' יְרָאָה", מכוונים גם הם דווקא למקום השכינה הנעלם, אף כי ירושלים כלולה בהם כמובן, כבררה [אחרונה].

גם בשירת הים אנו מוצאים את הסתמיות הכללית: "מקדש — ה' כוננו ידיך" (שמות ט"ו יז). ביטוי זה אפילו ל'מקדש-ה' איננו מרמזו (אף שגם סמיכות כזאת לא היתה רמז חד-משמעי לירושלים), שכן "מקדש" בפסוק הוא נפרד, בניקוד ובטעם, וה' הוא פניה במשפט — ה', ידיך כוננו מקדש⁸⁵. נכון אמנם לפרש "כוננו" במובן של בניית יסוד קבוע — "מכון" — מן הסתם בניית אבן. בנייה כזאת נזכרה במזבח שבהר עיבל (דברים כ"ז ה-ו, ומקדש לא נזכר שם), ואחר כך נתפרשה בכתוב במקדש ירושלים. אולם גם זו, איננה אלא פרשנות שנתבררה בדיעבד⁸⁶.

ברכת יעקב אינה מכילה שום זכר למקדש, גם לא לשילה, אף שניסו לפרש כך את הפסוק "עד כי יבא שילה". עם כל הקסם הראשוני שבפירוש כזה, אינו מסתבר כלל מכמה טעמים⁸⁷.

ברכת משה, אשר ניתנה **כנבואה** לשלב שבו שבטי ישראל כבר ישבו בנחלותיהם בסדר הסופי (דן מונק מן הבשן, ולוי צמוד ליהודה, בינו לבין בנימין!), **מתאימה** למקדש קבוע בנחלת בנימין, ומושתתת כנראה על מסורת אבות — בנימין היחיד שנולד בארץ, והוא משלים את 12 השבטים, עליו אמר משה: "ידיד ה' ישכן לבטח עליו, חפף עליו כל-היום, ובין כתפיו שָׁכַן" (דברים ל"ג יב) — אף על פי כן, גם היא נמנעת מציון ברור של ה'מקום', ומשאירה אותו נעלם בין ה'כתפיים'

84. ראה דברים י"ב לא, ירמיה ז' לא, ורש"י שם על פי חז"ל (תענית ד ע"א): "לא עלתה על-לבי — זה יצחק בן אברהם".

85. כך אנו מוצאים שתי צלעות שבפסוק, כמקבילות:

מכון לשבתך פעלת — ה'

מקדש — ה', כוננו ידיך.

"הר-נחלתך" בצלע הראשונה, מכוון לארץ שאליה "תביאמו [את בני ישראל] ותטעמו". ראה בפרק על שירת הים, בהמשך.

86. חז"ל מסרו לנו על בניית קירות של אבן, בלא גג, אף בשילה — זבחים פ"ד. אף על פי כן, אם לא נפרש פסוק זה על המזבח שבהר עיבל (שאיננו מקדש במובנו המלא), אין לפרשו אלא כמכוון למקדש **שסופו** להיבנות **בידי ה'**, "במקום אשר יבחר". ובלשון חז"ל: "עד שלא נבחרה ירושלים היתה כל ארץ-ישראל כשרה למזבחות — משנבחרה ירושלים יצאה ארץ-ישראל" (תנחומא פרשת בא ה', מדרש תהלים קל"ב).

87. עיין בפירושו של פסוק זה בפרק המוקדש לו בהמשך.

השונוּת, אשר נזכרו במיוחד בנחלתו המקודשת של בנימין⁸⁸. חז"ל אף ניסחו זאת בצורה של **חיפוש ה'מקום' ודרישתו** ("לשכנו תדרשו", דברים י"ב ה) בתואי הגבול שבין יהודה לבנימין, בימי שמואל ודוד (זבחים נד ע"ב, ועוד). רעיון זה הולם את לשון המזמור: "זכורה' לדוד... אשר נשבע לה'... אס'אבא באהל ביתי... אס'אתן שנת לעיני... **עד-אמצא מקום לה'...**" (תהלים קל"ב א-ה).

על בניית "**בית לשם ה'**" מדובר במקרא במפורש רק משבנה דוד את ביתו בעיר דוד, והעלה שמה את ארון ה': "ויהי כיישב המלך בביתו, והי' הניחילו מסביב מכל-איביו. ויאמר המלך אל-נתן הנביא: ראה נא אנכי יושב בבית ארזים, וארון הא-להים ישב בתוך היריעה... ויהי דבר-ה' אלי-נתן לאמר: לך ואמרת אל-עבדי אל-דוד, כה אמר ה': האתה תבנה-לי בית לשבתי. **כי לא ישבתי בבית, למיום העלתי את-בני ישראל ממצרים ועד היום הזה, ואהיה מתהלך באהל ובמשכן...**" (שמואל-ב ז' א-ו) – ולבסוף: "הוא (=זרעך אשר ימלוך תחתיד) יבנה-בית לשמי, וכננתי את-כסא ממלכתו עד-עולם" (שם פס' יג) – ובשלמה נאמר: "... כי לא-נבנה בית לשם ה', עד הימים ההם" (מלכים-א ג' ב).

* * *

⁸⁹פתחנו ב'**ארץ-המוריה'** ובה **קריאה בשם ה' המורה** [לנו] דרך, על-ידי נביאו, תוך הפיכת השם הנכרי – "**ארץ האמורי**" – לשם של קדושה – "**ארץ המוריה**". לאחר שביארנו סתומות רבים במקרא, במסגרת תפיסה אחת ההולמת את מגמת המקרא ואת אמונתו היסודית בה' אחד (ושמו אחד!), סיימנו שוב "בהר-המוריה". משנתפרש מקומו הנעלם, ונבחר במפורש לבית-ה' הקבוע, **מקדש אחד ויחיד**, מסתיימים נדודי בני-ישראל – אשר יחד אתם נודדת גם השכינה – **בירושלים**. תהליך זה התחולל גם במציאות, וגם בתודעת הדורות.

88. חמש 'כתפיים' בנחלת בנימין, יהושע י"ח: "כתף יריחו... כתף לזזה נגבה היא בית-א-ל... כתף היבوسی נגבה [היא ירושלים, יהושע ט"ו ח] ... כתף מול-הערבה... כתף בית-חגלה". בגבול יהודה-בנימין, בהמשכו מערבה נזכרו עוד "כתף הר יערים מצפונה היא כסלון", ו"כתף עקרון צפונה". אין עוד 'כתפיים' בנחלות שבטים אחרים, וראה מאמרי 'נחלת בנימין' – נחלת שכינה', בתוך: לפני אפרים בנימין ומנשה, עפרה תשמי"ה, עמ' 46-25. העורך.

89. את קטע הסיום ניסחתי כעין לשונו של א"מ ז"ל בחיתום מאמרו הגדול על 'כי רבת הפנים', בסוף הספר.