

הקריאה בשם ה'

ארץ האמורי הפכה ל- ארץ המוריה

א. משמעות השם "מוריה" שווה (בגיוון קל) למשמעות המשפט "ה' יראָה". הוא מורכב משני היסודות 'מורי' יה', כלומר 'ה' מראָה (= מורה). אין ספק ששני הפעלים מורים על דבר אחד – 'ראייה' שהיא 'בחירה' – כמו בהמשך הפרשה: "א-להים יראָה לו השה לעלה", דהיינו 'יבחר'.

בבניין קל, "ה' יראָה", כלומר 'ה' יבחר', הוא (כביכול) בעצמו יבחר; ואילו בבניין הפעיל 'ה' מראָה (= מורה), 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 "לך-לך" 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 – "לך-לך מארצך וממולדתך ומבית אביך" – ובמקביל – "קח-נא את-בנך, את-יחידיך, אשר-אהבת, את-יצחק, ולך-לך...". 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' יראָה=ה' יבחר=המקום אשר יבחר. המאמר הוא נכתב מתוך הנחה מוקדמת, שלפיה הרמוז למקום הבחירה בתורה הוא תוספת מגמתית של 'עורך שרצה להקנות הוד קדושת קדומים' למקדש בירושלים. אבא ז"ל ביסס את הפירוש הלשוני, אולם 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. פרק 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, אולם ההערות שמופיעות באות הרגילה הן של אי"מ ז"ל. 1. מובן זה של השם "מורי", 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 אֲרָאָךְ", ובמקביל "... על אחד ההרים אשר אֲמַר 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: "אֲרָאָךְ", "המריה", "אֲמַר-אליך"². אברהם הולך אחרי הכנות מתוארות, ועם הליכתו היעד מתגלה לו ("כ"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, כי-ראיתי (=מצאתי, בחרתי) בבניו לי מלך" (שמואל א' ט"ז א); ובהמשך, במונח דומה, בדברי שאול: "ויאמר שאול אל-עבדיו, **ראו-נא** (=מצאו) לי איש מיטיב לנגן והביאותם אלי. ויען אחד מהנערים ויאמר, הנה **ראיתי** (=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' **האמריך** היום **להיות לו לעם סגלה** כאשר דבר-לך..." (דברים כ"ו טז-יז, והשווה דברים ז' ו וי"ד ב — "... **בך בחר ה' אלהיך להיות לו לעם סגלה**..."). פירוש הפסוק המיוחד הזה הוא: אתה (=ישראל) **הבאת את עצמך לכלל בחירה בה'**, **על-ידי הברית, וה' הביא את עצמו** (כביכול) **לכלל בחירה בך**. מכאן גם ההקבלה המיוחדת הזאת בין 'הארץ אשר אראך', לבין "אחד ההרים אשר אֲמַר 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 אֲמַר 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 אֲמַר 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 ובירור כמו באברהם, הרי הבחירה המובטחת בארץ המקודשת היא עיקרו של הפסוק — "גור בארץ הזאת" — **ושכון 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-אֲמַר 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 **יָרָא שפירושו יבחר**, אשר מפורשת בפסוק על השה לעולה, מעמידה את הביטוי "ה' יָרָא" 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.

רִיאִיָּה' בְּמוֹבֵן שֶׁל מִצִּיָּאָה וּבַחִירָה (רָאָה גַם תְּהִלִּים פִּי"ט, כ-כא – "הַרְיָמוֹתֵי בְּחֹר מְעָם || מִצִּיָּאָתֵי דוֹד עֲבָדֵי").

יש כּאן תְּהִלֵּךְ פְּסִיכּוֹלוֹגִי בְּרוֹר שְׂמוּבִיל מְרָאִיָּה סְתֵמִית לְרִאִיָּה שְׂכֵלִית שֶׁל הַכְּרָה וּשְׂכֵנוֹעַ, אֵל מִצִּיָּאָת הָאִישׁ אוֹ הַמְּקוֹם אוֹ הַדְּבַר שֶׁמְחַפְּשִׁים אוֹתוֹ עַל-יְדֵי רִאִיָּה, וְעַד לְהוֹצֵאת הַנְּמִצָּא-הַנְּבַחַר מִתּוֹךְ הַמְּשַׁפְּחָה הָרְאוּיָה, בְּמִישְׁרִין אוֹ בְּעִקְפִין. סְבִיר מְאֹד, שֶׁגַם הוּוִיכּוֹחַ עַל 'רִאִיָּתִי אֵלִיאָב בְּאוֹתוֹ הַפֶּרֶק מִתֵּיחֵס לְבַחִירָה: "וַיִּרְא (=וַיִּבְחַר) אֶת-אֵלִיאָב וַיֹּאמֶר, אֲךָ נֶגַד 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). כֵּךְ יוֹסֵבֵר הֵיטֵב "מֵאֲסִתִּיהוּ" בְּפִס' ז', שְׁבַא אַחֲרֵי בַחִירַת הַנְּבִיאָה הָרְאוּשׁוֹנָה, וְזוֹ לֹא הִיָּתָה טוֹבָה, בְּדוּמָה לְמָה שֶׁקָּרָה בְּסוּפָה שֶׁל בַּחִירַת שְׂאוּל⁴. כְּמוֹכֵן, הַפְּסוֹק לֹא בֹא לּוֹמֵר שְׂאָדָם רוֹאָה רֵק מִבְּחוּץ, שֶׁהָיָה זֶה מוֹבֵן מֵאֵלִוּ, אֲלֵא שְׂאָדָם בּוֹחֵר עַל פִּי מְרָאָה חִצּוֹנִי, עֵבֹד ה' בּוֹחֵר עַל פִּי כּוֹנֵת הַלֵּב. הַסֵּבֵר זֶה אֲכֵן מְפּוֹרֵשׁ בְּפְסוֹקִים הַבָּאִים, כְּשֹׂאֹמֵר שְׂמוּאֵל לְיִשְׂרָאֵל: "גַּם-זֶה לֹא-בַחֵר ה' / לֹא-בַחֵר ה' בְּאַלְהֵי" (שֵׁם ח-ז).

לְפִיכֵךְ, מִסְתַּבֵּר שֶׁגַם "טוֹב רִאִי" פִּירוּשׁוֹ 'רִאִוִי לְהִיבְחַר', וְהַפְּסוֹק הַקָּשָׁה בְּדַבְרֵי דוֹד: "... וְרִאִיתִנִּי כְּתוֹר הָאָדָם הַמְּעֻלָּה..." (דְּבַר־הַיָּמִים א' י"ז יז) פִּירוּשׁוֹ: 'וּבַחֲרַתִּי כְּבַחֵר הָאָדָם הָרְאוּיָה הַנְּכַבְדִּי'. מִכֵּאֵן בְּרוֹר גַּם הַקָּשֶׁר בֵּין "תּוֹר" ו"תּוֹרָה" מְשׁוֹרֵשׁ יִרְה' – לְבִין 'רָאָה' בְּמוֹבֵן זֶה שֶׁל בַּחִירָה – מִמֶּשׁ כְּמוֹ ב"מּוֹרִיָּה". כְּמוֹכֵן שֶׁגַם הַמְּקַבֵּלָה הַקָּשָׁה לְפְסוֹק זֶה תִּתְפַּרֵּשׁ 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, מִתְּפַרְשִׁים אֵל נֶכּוֹן בְּמוֹבֵן שֶׁל: 'הַכְּרִי, יָדַע וְהִבִּין. וּבְבִרְכַת מֹשֶׁה לְלוֹי: "הָאֲמַר לְאֲבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא רִאִיתִיו", מְקַבֵּיל בְּפִירוּשׁ לְהַמְשֵׁךְ: "וְאֶת-אֲחִיו לֹא הִכִּיר וְאֶת-בְּנָו לֹא יָדַע" (דְּבָרִים ל"ג ט). זֶה מְשַׁמְעוֹת שְׂכִיחָה, שְׂעוּמַדַת בְּתוּוך, בֵּין ה'רִאִיָּה' הַסְתֵּמִית, לְבִין הַבַּחִירָה הַמְּפּוֹרֵשֶׁת.

יִיתְכֵן, שֶׁהַפְּסוֹק בְּבִרְכַת גַּד: "וַיִּרְאָה רֵאשִׁית לוֹ כִּי-שֵׁם חֲלֶקֶת מִחֶקֶק סָפוֹן..." (דְּבָרִים ל"ג כא), יִתְפַּרֵּשׁ גַּם הוּא בְּמוֹבֵן הַבַּחִירָה – 'וַיִּבְחַר רֵאשִׁית לוֹ, כְּלוּמֵר, מַעֲלָה מִיּוֹחַדַת לוֹ – מִפְּנֵי "חֲלֶקֶת מִחֶקֶק"⁶, אֲשֶׁר "סָפוֹן" בְּנַחֲלָתוֹ.

בְּמִשְׁמַע שֶׁל בַּחִירָה יֵשׁ בְּדֶרֶךְ כֹּלל גַּם הַבְּעַת רְצוֹן, וְהַנְּבַחֵר הוּא גַם הַרְצוּי בְּדֶרֶךְ כֹּלל – "הֵן עֲבָדֵי אֲתִמְדְּבוּ, בַּחִירֵי רְצֵתָה נִפְשֵׁי, נִתְתִּי רוּחִי עֲלֵיו, מִשְׁפֵּט לְגוֹיִם יוֹצִיא" (יִשְׁעִיָּה מ"ב א, וְרָאָה גַם יִשְׁעִיָּה נִיחָה – "צוּם אֲבַחֲרֵהוּ" – "יּוֹם רְצוֹן לֵה", וְעוֹד).

בְּדֶרֶךְ זֶה מוֹבֵן, שֶׁגַם רִאִיָּת חֶלֶק מֵהַנְּבִרָאִים עַל יְדֵי א-לֵהִים לְאַחַר בְּרִיאַתֶם פִּירוּשָׁה בַּחִירָה=רְצִיָּה, שֶׁמְבַטֵּיחָה קִיּוֹם מִיּוֹחַד לְנַבְחָרִים הַרְצוּיִים – "וַיִּרְאָה א-לֵהִים אֶת-הָאֹר כִּי-טוֹב" (בְּרֵאשִׁית א' ד). כֵּךְ אַחַר כֵּךְ בִּיבְשָׁה וּבְצוּמָה, בְּמֵאוֹרוֹת וּשְׂמִוּוֹשׁ, בַּחִי שְׂבַמִּים וּבַחִי שְׂבִיבְשָׁה – "וַיִּרְאָה א-לֵהִים כִּי-טוֹב"; וְכְמוֹכֵן בְּסִיכּוּם הַכֹּלְלִי: "וַיִּרְאָה א-לֵהִים אֶת-כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה-טוֹב מְאֹד" (שֵׁם לֵא), וּפִירוּשׁוֹ – מַעֲשֵׂה הָא-לֵהִים בְּכֹללוֹ נִרְאָה לְפָנָיו, כְּלוּמֵר נִרְצָה וְרִאִוִי לְקִיּוֹם (וְרָאָה

4. אוֹלִי כֵּאֵן רֵאשִׁית הַסְתַּלְקוֹתוֹ שֶׁל "הָרָאָה", וְעֵינֵי בְרִשִׁי עַל אֲתֵר.

5. בִּיּוֹדוֹעַ כְּפּוֹל, רָאָה 'הַמֶּלֶךְ-הַמְּשַׁפְּטִי', עַמ 215-216.

6. כֹּלל הַנְּרָאָה, הַכּוֹנֵה הִיא לְקַבֵּר מֹשֶׁה עִם הִיּוֹתוֹ לֹא-נּוֹדַע 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 יינחם 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 "לרצנו לפני ה'" (ויקרא א' ג, ועוד) הוא זה, שה' ירואה אותו כלומר **בוחר ורוצה בו**, ומקרב אליו.

אכן כך מפורש בתהלים: "לך דְמִיָּה תְהַלֵּה, א-להים בציון, ולך יִשְׁלֶם-נְדָר. שִׁמְעֵ תְפִלָּה עֲדִיךָ כֹל-בֶּשֶׂר יִבְאוּ. דְבַרֵי עֹלֹת גָּבְרוּ מִנִּי, פִּשְׁעֵינוּ אֶתְּךָ תִּכְפֹּר. אֲשֶׁרִי תִבְחַר וְתִקְרַב יִשְׁכֵּן חֲצִירְךָ, נִשְׁבַּעָה בְטוֹב בֵּיתְךָ, קִדְשׁ הַיִּכְלֶךָ" (תהלים ס"ה ב-ה). ועוד בתהלים פ"ד לכל אורכו, בתיאור הכיסופים לחצרות ה', לביתו ולמזבחותיו – "אֲשֶׁרִי יוֹשֵׁבִי בֵיתְךָ עוֹד יִהְלֹךְ סִלְהָ... יִלְכוּ מֵחִיל אֶל-חִיל, יִרְאָה אֶל-אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן. ה' א-להים צ-באות שמעה תפלת... מִגָּנוּ רֵאָה א-להים וְהִבֵּט פָּנָי מִשִּׁיחֶךָ. כִּי טוֹבִיּוֹם בַּחֲצִירְךָ מֵאֶלֶף, בַּחֲרֹתֵי הַסְּתוּפָף בְּבֵית א-להי, מְדוּר בֵּאֵה-לִירְשָׁע..." (פס' ה-יא).

לפיכך, הקרבן והעלייה להָרָאוֹת את פני ה' הם **מבחן של בחירה ורצון** – **מי באמת ראוי לעמוד לפניו**. היפוכו של דבר ב"הסתרת פנים" – "אל־תִּסְתֵּר פָּנֶיךָ מִמִּנִּי..." (תהלים כ"ז ז-ט) לעומת – "אחת שאלתי מאת־ה'... לחזות בנְעֻם־ה' ולבקר בהיכלו. כי יִצַּפְנֵנִי בִסֶּכֶה בְיוֹם רַעָה, יִסְתֵּרֵנִי בִּסְתֵר אֱהֻלוֹ... (שם ד-ו). גם תהלים מ"ב-מ"ג, כולו ערגה להיות 'ראוי ורצוי': "צִמְאָה נַפְשִׁי... מֵתֵי אֲבוֹא וְאֶקְרָא פָנֵי א-להים" (מ"ב ג). **מי שלא נרצה ולא נבחר הרי הוא בסכנה ובמצוקה נוראה**: ה' ברצונך העמדתה להררי עֹז, **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 **להראות** (=להרצות) לפניו ולא למות. ה'רואה' הוא גם **הראוי לגילוי שכינה והנבחר לכך**. מסקנה זו מאירה באור יקרות את משמעות **החובה** לעלות לרגל – **להראות 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 ("ארץ המוריה"). גם התרגומים העתיקים ברובם ראו לפנייהם את אותו השם, אלא שנתקשו בהבנתו, באשר זוהי הופעתו היחידה בתורה – ושנייה לה אך בדברי-הימים (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 כללי⁷.

7. הנחה רווחת כאילו **תרגום שונה** מוביל למסקנה סבירה של **גרסה שונה**, מבוססת לדעתי על שתי טעויות: א) כל תרגום הוא גם פירוש, וקשה מאד למתוח קו בין גרסה לבין פירוש; ב) תקופת התרגומים (חוץ מאונקלוס לתורה, ויונתן לנביאים) מאופיינת על ידי **הסברים** יהגיוניים 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 להזהר 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, עדיף לראות בכך **הסברים שונים לאותו שם**.

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 מחודשת, 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.

* * *

ב. 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, (פוליגלוטה 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 בלפס, שטוטגרט 1935) — εἰς τὴν ὑψηλὴν γῆν τὴν ἐξ ὑψώτου (in terram excelsam =) (כתלמיד של רבי עקיבא), חוזר לפירוש שבא מ'ראייה', רק בסביל: τὴν καταφανή = הארץ הנראית (במראה נבואה מן הסתם). סומכוס אחריו הופך זאת לשם, במובן דומה τῆς οὐρανοῦ = 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, כמסובר 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: "יחל שלמה לבנות את-בית-ה' בירושלם, בהר המוריה, אשר נראָה לדוד אביהו..." (אמנם הפסוק מוסב 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) — לארעה 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 הַזְכָּרוֹת, והאשרה כהגשמת הַנְּקֻבוֹת, מופיעות על כל במה פגנית בצד מזבח עם פסלו של אליל, ופעמים גם בלעדיו. אגדות אֵטְיוֹלוֹגְיוֹת (= אגדות עם, שנוצרו כדי לבאר תופעות טבע וסביבה ושמות מקומות), מתחקות אחר הסיבות, מבארות את שמות המקומות המקודשים לפי מעללי הגבורה הנפוצים. כל דְּאֵלִים – 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, שמתיו 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 והיבوسی והאמרי יושב בהר – והכנעני יושב על-הים ועל יד הירדן". החתי והיבوسی, 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 שבת 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' במוֹבֵן של בחירה.

10. לשם סקירה כוללת (בעברית) על הרקע הדתי בתרבויות קדם כדאי לקרוא: א"א ספייר, "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, שיקגו 1946); י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ביאליק-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 ספייר וגם פרנקפורט, ובמידה פחותה אולברייט, עמדו על הייחוד הישראלי בתרבות, במוסר ובדת. החוקרים הנוכריים 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 אלא על ביעורם מן העולם. לא להמשך בעל אופי אלילי תוך שינוי השם שואפת התורה, אלא 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 מטמינים וגוונים (ראה 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

והאוזן (אקדמות לדברי ימי ישראל, תרגום: ישראל יברכיהו, תל-אביב תרצ"ח), ואחרים, שהרחיקה לכת בשלילתה את הייחוד של האמונה הישראלית עד לימי עמוס וישעיה. 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 מתנשאות 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, וראה מאמרי ומאמרים אחרים שם, כנגדם).

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-אֵל=כוח, כמו בביטוי: "יש לאֵל יד", 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 התנינים 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 ה**בריאה** 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 אֵטיולוגיים 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, שהֵייתה 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..." – **ופירושו** 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: "דור-פרצופים ברא הקב"ה באדם הראשון" (ברכות סא ע"א, ורש"י לפסוק זה).

עוד מרכיב חשוב מאד בפרק הבריאה, הוא החסימה היעילה שהתורה מצביה 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, שהייתה 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 **אחרי-כך** נבנתה ממנו הצלע שלו. כך הבינו חז"ל, על-פי הפירוש של "דור-פרצופים 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 בישיעה י"ח ד (יכחם צח עלי-אורי), ובירמיה ד' יא (ירוח צח שפִים במדבר"), על חודש בהיר ו**צחיח** מחודשי הקיץ, בסוף הקציר, או אחריו.

ערד', מסוף ימי המלוכה. שמות נכריים ואיליים 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 אליליים.

ג. קריאת שמות

יש להניח שמסורת ישראל ידעה כי בבל היא 'בְּבֶּ-אֵל' (בצורה הבבליית בְּבֶּ-אֵלִים), ופירוש השם הוא שער האלים. אולם, התורה אינה רוצה בשם הזה כפירושו, מפני שהוא אלילי. 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 בְּלָל) – 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 כְלֵ-הָאָרֶץ" – בראשית י"א 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 שְׁבַע" (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 עמהם 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 האליליות, 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 אלילי 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 האילי, 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 עמ' 71-73).

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 א"א ספיזור, בשחר הציביליזציה, שם, עמ' 146-147.

בהמשך הפסוק "כי שם נשבעו שניהם". משפט הסיבה מביא מפנה אירוני: לא 'שבע' אלא 'שבע' (= שבועה). השבועה אקט דתי היא בלי ספק, אך גם עובדה היסטורית, לא מיתולוגית, ואפילו אנטי-מיתולוגית! זיכרון של ברית פוליטית-היסטורית, בעלת משמעות דתית!

שלוש פעמים בפסוקים אלה מופיע השם "באר-שבע" 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 והמגידים המאוחרים, שצורת ההפסק עבורם היא כמו עניין טכני. יש לראות בכך מסורת קריאה עתיקה שמכוונת לביאור התורה את השם "באר שבע", 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-שבע" (כ"ו א). השם בצורה זו מרמז מראש לחידוש האירועים בעקבות אברהם, ולעובדה המרכזית בתוכם: גם על יצחק ואבימלך נאמר — "וישבעו איש לאחיו" (כ"ו לא). אבל רק אחר כל זה, ועל שם הבאר שנחפרה, אנו שומעים את קריאת השם: "ויקרא אותה שבעה (פס' לג). שם זה ניתן להבינו כשם המספר, אך גם כצורת שם-עצם גזורה מהשבועה.

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

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

'האשל' שבבאר-שבע, 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 שבע" (כ"א לג). "באר לחי, ראי" (ט"ז יד) זכה לשמו לא בשל איזה אליל כנעני מקומי, אלא בשל חוויה דתית עמוקה, שזכתה לה הגר בהצלתה מצרתה ההיסטורית-אנושית: "ותקרא שם-ה' הדבר אליה אתה אל-ל ראי, כי אמרה, הגם הלם 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 שבע, כי שם נשבעו שניהם. ויכרתו ברית בבאר שבע... ויטע אשל בבאר שבע..." (כ"א לא-לג). "ותלך ותתע במדבר באר שבע" (כ"א יד). "וישב אברהם אל-נעריו ויקמו וילכו יחדו אל-באר שבע, וישב אברהם בבאר שבע" (כ"ב יט).

19. "ויצא יעקב מבאר שבע, וילך חרנה" (כ"ח י). "ויסע ישראל וכל-אשר-ליו ויבא בארה שבע... (מ"ו א). "ויקם יעקב מבאר שבע..." (מ"ו ה).

20. ככתוב: "אֶבֶד תֵּאבְדוּן אֶת-כָּל-הַמְּקֹמֹת אֲשֶׁר עֲבַדְשֶׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אִתְּם אֶת-אֱלֹהֵיהֶם, עַל-הַהָרִים הָרְמִים וְעַל-הַגְּבוּעוֹת, וְתַחַת כָּל-עֵץ רִעֲנָן" (דברים י"ב ב). "על-ראשי ההרים יזבחו ועל-הגבעות יקטרו, תחת אלון ולבנה ואלה כי טוב צלה..." (הושע ד' יג).

שיטה פְּסֵל יַעֲקֹב לַפְּנֵי כֵן אֶת מְקוֹם הַפּוֹלְחֵן "תַּחַת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר עִם־שֹׁכֵם" עַל־יְדֵי קְבוּרַת "כֹּל־
אֱלֹהֵי הַנֹּכַח אֲשֶׁר בְּיָדֵם" (ל"ה ד) יַחַד עִם הַנּוֹזְמִים, שְׁבוּדָאֵי בָּאוּ מִשְׁלַל שֹׁכֵם הַכְּנַעֲנִית־חֲזִית
(וְהַשׁוּוֹה לַנּוֹזְמֵי הַזֶּהָב שֶׁמֵּהֶם עָשׂוּ אֶת עַגְל הַזֶּהָב, שְׁמוֹת ל"ב ב-ד).

מִקְבִּילָה מְפּוֹרֶשֶׁת אֲנֹ מוֹצֵאִים אֶצֶל יְהוֹשֻׁעַ (כ"ד כג), וְשׁוֹב בְּשֹׁכֵם: "וְעַתָּה הִסִּירוּ אֶת־
אֱלֹהֵי הַנֹּכַח אֲשֶׁר בְּקִרְבְּכֶם, וְהָטוּ אֶת־לְבַבְכֶם אֶל־ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל" (וְרָאָה לְהִלֵּן).
בְּכָל הַמְּקוֹמוֹת הָאֵלֶּה אֲנֹ מוֹצֵאִים קְרִיאַת שֵׁם יִשְׂרָאֵלִית מְנוּמָקָת, שְׁבָאָה לְעִקּוֹר אֶת
הַמִּיתוֹס הָאֵלִילִי. הַרְעִיּוֹן נִמְסַר גַּם בְּאוֹתוֹ הַנּוֹסֵחַ: 'עַל כֵּן קָרָא שֵׁם/ הַמְּקוֹם' או 'וַיִּקְרָא שֵׁם/
הַמְּקוֹם'²¹, וְכַדּוּמָה. כֹּכֵל הַנְּרָאָה, זֶהוּ גַם פִּירוּשָׁה הַעִיקָרִי שֶׁל הַקְּרִיאָה בְּשֵׁם ה' עַל־יְדֵי הָאֲבוֹת
— ה' הוּא אֱלֹהֵי!

אֲמַנְסֵם הַרְעִיּוֹן הַתְּגַלָּה בַּהֲדַרְגָּה: "וַיַּעֲבֹר אֲבֵרָם בְּאַרְץ, עַד מְקוֹם שֹׁכֵם, עַד אֶלּוֹן מוֹרָה,
וְהַכְּנַעֲנִי אֹז בְּאַרְץ. וַיִּרְאֵה ה' אֶל־אֲבֵרָם וַיֹּאמֶר: לִזְרַעְךָ אֲתֵן אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת, וַיִּבֶן שֵׁם מִזְבֵּחַ לַה'
הַנְּרָאָה אֵלָיו" — אֵךְ עַדִּיין לֹא קָרָא שֵׁם בְּשֵׁם ה', כְּנִרְאָה, מִפְּנֵי הַכְּנַעֲנִי הַקְּבוּעַ אֹז בְּאוֹתוֹ
הַמְּקוֹם. עַל כֵּן — "וַיַּעֲתֵק מִשֵּׁם הַהֵרָה²² מִקְדָּם לְבֵית־אֵל וַיֹּט אֱהֵלָהּ, בֵּית־אֵל מִיָּם וְהָעֵי
מִקְדָּם, וַיִּבְנֶן־שֵׁם מִזְבֵּחַ לַה', וַיִּקְרָא בְּשֵׁם ה'" (בְּרֵאשִׁית י"ב ו-ח, וְכֵן י"ג ד). מִחוּץ לַתְּחוּמֵי
הָעָרִים הַכְּנַעֲנִיתִים אֲפֻשֶׁר הֵיָה לְקִרְוֹא בְּשֵׁם ה', דְּהֵינּוּ, לְרֵאוֹת בְּאוֹתוֹ הַמְּקוֹם גִּלּוּי שֶׁל ה'
בְּנִבּוּאָה שְׁנִיתָנָה, אוּ בַּהֲתַרְחֻשׁוֹת מְסוּיֵמָת, בְּמוֹבֵן הָאֲנִטִּי־מִיתוּלוּגִי. כְּמוֹ בְּשֹׁכֵם גַּם בַּחֲבֵרוֹן
(כְּנִרְאָה לִיד חֲבֵרוֹן הָאֲמֹרִית־חֲזִיתִית), אֲבֵרָהֶם רַק בְּנָה מִזְבֵּחַ לַה' (י"ד יח), אֲבָל בְּבֵרֶת־שֶׁבַע
(שְׁהִיָּתָה בְּאֵר מְרְכִזִּית לְרוּעִים־נוֹוִדִים וְלֹא עִיר כְּנַעֲנִית), וּבְפֶרֶט לְאוֹרָה שֶׁל הַשְּׁבֻעָה, אֲפֻשֶׁר הֵיָה
לְקִרְוֹא "בְּשֵׁם ה' אֱלֹהֵי עוֹלָם" (כ"א לד).

לֹא הֵיָה צְרִיךְ לְפָרֵשׁ מִחֲדָשׁ שְׁמוֹת כְּמוֹ 'שֹׁכֵם', 'חֲבֵרוֹן' וְאַחֲרֵיכֶם, אֵף כִּי מִקְדָּשִׁים כְּנַעֲנִיִּים־
אֲמֹרִיִּים הָיוּ בְּכּוֹלֵן, מִשׁוּם שֶׁלֹּא הֵיָה בְּשְׁמוֹת הַלְלוּ כְּשֶׁלְּעֲצָמָם מִשׁוּם תְּזוֹכֹרַת אֵלִילִית. הֵם
נִתְפָּשׂוּ כְּשֶׁם הַמְּקוֹם וְלֹא דוּקָא כְּשֶׁם אֵלִילִי.

דוּקָא 'יְרוּשָׁלַם' (> אֲוֵרוֹ־שְׁלָם > אֲוֵרוֹ־שְׁלָם) — פִּירוּשָׁה הָרֵאוּשׁוּנִי הֵיָה — עִירוֹ שֶׁל
שְׁלָם (< שְׁלָם < שְׁלָם, אוּ שְׁלָם < שְׁלוֹם²³). אֲבָל בְּצוֹרְתָהּ הַסּוֹפִית — 'יְרוּשָׁלַם' — לֹא
הֵיָה עוֹד זֹכֵר אֵלִילִי. עִם זֶה נִשְׁמָרָה גַּם מְסוּרַת שְׁבַעֲלָ פֶה עַד יָמֵי חַז"ל, כִּי אֶחָד מִכִּיּוֹנֵי ה' הוּא
'שְׁלוֹם' (וַיִּקְרָא־רְבָא פְּרֵשָׁה ט' ט).

21. קְרִיאָה זֹאת מִתְּמִית הֵיָה: קָרָא מִי שְׁקָרָא, מִי שֶׁנִּכַּח אוּ מִי שֶׁשָּׁמַע.

22. רָאָה מֵאֲמָרֵי "בֵּא עַל עֵיִת — פְּתָרוֹן חֲדָשׁ לְזִיּהוּי הָעִיִּי, וְבוֹ הִסְבֵּר עַל "הַהֵרָה", שֶׁנִּמְצָא מִחוּץ לַתְּחוּמֵי הָעָרִים
הַכְּנַעֲנִיתִים הָעִי וּבֵית־אֵל, בְּתוֹךְ: מַחְקָרֵי יְהוּדָה וְשׁוּמְרוֹן, דְּבָרֵי הַכֵּסֶס הַשְּׁנִי, מִכְּלַת אֲרִיאֵל, תְּשַׁנִּיב, עֲמִי
43-64. גַּם הַמּוֹזָבַח בְּהַר עֵיבֵל, שֶׁנִּחְשַׁף עַל יְדֵי אִי זֶרְטֵל (רָאָה קְדַמוּנִיּוֹת תְּשַׁי"ן, כ"ג, גִּילּוֹן 89-90, עֲמִי 42,
וְרָאָה לְהִלֵּן הָעֵרָה 70), נִמְצָא בְּמְקוֹם מְבוּדָד, מְנוֹתֵק וּמְרוּחָק מֵעִיר הַמְּלוּכָה שֹׁכֵם. הַקֶּשֶׁר שֶׁל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עִם
הָעִיר שֹׁכֵם הֵיָה מְסוּבָּךְ מֵרֵאשִׁיתוֹ וְעַד סוֹפּוֹ בְּעִיּוֹת חֲמוּרוֹת, רָאָה בְּרֵאשִׁית לִיד, יְהוֹשֻׁעַ כִּי"ד וְשׁוֹפְטִים ט'.
הַעוֹרָךְ.

23. הַפְּתָח הָאֲחֵרוֹן עָשׂוּי הֵיָה לְהַתְּבַקֵּעַ לְדוֹר־תְּנוּעָה בְּהִירָה (=פְּשׁוּקָת שְׁפָתִיִּים) כְּאֲשֶׁר הִגִּיתּוֹ הָרֵאשִׁיתִית
קְרוּבָה הִיָּתָה לְסַגּוֹל, וְהַתּוֹצָאָה הַסּוֹפִית הִיָּתָה הַתְּרַחֲבּוֹת (הַדִּיפְתוֹנָג) לְשֵׁתֵי תְּנוּעוֹת מְלֵאוֹת: 'יְרוּשָׁלַם'
— אֵךְ הַפְּתָח הַקְּדוּם עָשׂוּי הֵיָה גַּם לְהַתְּאָרֵךְ לְקִמְץ < חוֹלָם, כְּשֶׁהִגִּיתּוֹ הָרֵאשִׁיתִית הִיָּתָה פְּתָח אֲחֹרִי.
הַקִּמְץ נִתְּקָ לְחוֹלָם (בְּמַעֲתֵק הַיְדוּעַ שֶׁחַל בְּעֵבְרִית), וְהַתּוֹצָאָה הַסּוֹפִית הִיָּתָה 'שְׁלוֹם', בְּעוֹד הָאֲרַמִּית
וְהָעֵבְרִית 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 אלהים וזה שער השמים" (כ"ח טז-יז, כלומר, זהו בית-אלהים 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-אל" (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 שבנה אברהם את המזבח, מקדם לבית-אל. גם אחר כך, בשוכו מארם מודגש שוב: "ויבא יעקב לזוה אשר בארץ כנען היא בית-אל... ויבן שם מזבח, ויקרא למקום א-ל בית-אל, 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-אל [העברית]"²⁶ (י"ח יג).

24. שים לב – שלוש פעמים 'המקום' ביידוע 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' הפעל של 'גלו' / גלו' כמו בצורת "נִישְׁתַּחֲוּ"; וכן הדבר גם בפסוק "ויהי כאשר הִתְעוּ (= התעו) אתי א-להים מבית אבי" (כ' יג) משורש 'תעו' / תעו'; אכן כך תרגם רס"ג בשני הפסוקים (שלא כרש"י).

26. או, "היא" = '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, ותצניי" (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 ליהר-חרמון, ששמו נגזר כמובן מ"חרם", ובוודאי נחשב מוקדש למיתוס הכנעני. על כן טורחת התורה ומוסיפה: "צידנים יקראו לחרמון שָרִיָן, והאמרי יקראו-לו שָנִיר" (דברים ג' ט); ועוד פעם, בסיכום: "מערְעָר אשר על-שפת-נחל ארְנָן ועד-הַר שִׁיאָן — הוא חרמון" (ד' מח). בכך מחלישה התורה את השם האלילי, באמרה בערך כך: להר הזה שמות שונים — שִׁיאָן על שם גובהו, שָנִיר 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 אֲדָמִים" (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-ו). גם "בהיות יהושע ביריחו" (יהושע ה' יג), 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-היבוסי מנגב היא ירושלים" (יהושע ט"ו ח, וגם י"ח טז), על פי התיאור הגאוגרפי, היא ככל הנראה, 'כתף היבוסי הסמוכה לירושלים', וצופה עליה, (הר ציון של היום).

גם הסיפור על "דביר" – ושם-דביר לפנים קרית-ספר" (יהושע ט"ז טו-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 – "ויחרימו אותה, ויקרא את-שם-העיר חרמה" – וסביר מאד, שהחרימו 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" (ראה עבודה-זרה כד ע"ב, תמורה עז ע"א), ומסתבר, שהשם הקדום הוא "קרית-סנה" (יהושע ט"ו מט, "היא דביר").

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

32. והשווה לשם 'דנאל', הוא מלך ידוע מכתבי אוגרית (ANET, pp. 149-155) שנזכר בייחזקאל י"ד יד, כ"ח ג.

33. בשמות אנשים נהפך לפעמים בעל ליבשת, אך זאת כנראה רק בספרות הנבואית, ולא בשימוש היומיומי. 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 אלילים: "ובני ראובן בנו את-חשבון ואת-אלעלָא ואת קריתים. ואת-נבו ואת-בעל מעון מוסבות 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 אלא לנתצם, שהרי טמאים הם. כל מקדש לה' יוקם מלכתחילה על אדמה טהורה, ועל טהרת המסורת הדתית והלאומית של ישראל לבדו. 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 בשם דומה על שם גבורתו של הבעל על פי מיתוס כלשהו. והנה בא דוד לאחר ניצחונו 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) — לאמור: 'ה' הוא אדון הניצחונות הפורצים כמו מים.

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 ניצחונו 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, וישאם 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 הכתיב "וישאם" (=וישאם), מלשון משואה, כלומר — הדליקום באש. פירוש זה נראה במבט ראשון כהסבר מאוחר, לבל נחשוב סרה בדוד, אולם הבנתנו את דרך קריאת השמות במקרא מראה, שפרשנות זו מכוונת למגמת המקרא בכלל. 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 ישעיה הנביא בנבואת פורענות (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 ירגו, לעשות מעשהו — זר מעשהו; ולעבוד עבדתו — נכריה עבדתו".

ד. מזבח גדעון וקריאת שם ה' עליו

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

34. שאלת המובן של 'מלאך ה' וידבר ה' טעונה ברור עקרוני — עיין בפרק "מלאך" בתוך: "מדבר בעדו" להלן עמ' 71-75.

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 הלז..." (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 שבמקרא, גרעון ירא פן ימות³⁶ — "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 שָׁלֵם ועם פולחנו³⁷. "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"³⁸ (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)³⁹ — "במערכה" היינו ב'מישורת', במקום הערוך (=הישר), אם מטבע בריאתו ואם בידי אדם⁴⁰. 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? הַנְּטוּת הנוקבת שלו בהצגת המצב לאשורו בלי לייפות ולעדן — "ועתה נטשנו ה' ויתננו בכף מדין?!" — או שמא, 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 וַתִּצָּל נַפְשִׁי" (בראשית ל"ב לא), 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. ראה לעיל עמ' 14.

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

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

40. 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 תומו⁴¹ 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 גרעון 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 האחר⁴². 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 גרעון, בסיפור הראשון. כל התעוררות למעשה דתי, ואפילו הספונטנית ביותר כמו הבעת תודה או תפילה, היא התעוררות לקול קריאת ה' בלב האדם. יוזמתו של גרעון מובנת היטב כהענות לדבר ה' כפי שהבינו גרעון מתוך ההתגלות. אבל עד שבא גרעון לבצע את החלטתו לבנות מזבח לה', אגב מחשבה מה להעלות לקרבן עולה והרהור על פרטים אחרים, למד גרעון להבין מכוח מאמר ה' שבא אליו (מעין מחשבה שנייה⁴³), 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' בלילה⁴⁴: "קח את-פר-השור אשר לאביןך... והרסת את מזבח הבעל אשר לאביןך... (כ"ה). החזרה על הביטוי "אשר לאביןך" שגרעון שמע, הבהירה לו זיקה בין שניהם, שעלינו לפרש אותה כך: 'זה נועד לזה', כלומר, פר זה נועד להקרבה על מזבח הבעל. כך נזכר גרעון 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).

41. 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").

42. 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 משמעותות תיאולוגיות והיסטוריות מפרקות ומפרידות, במקום לקרוא את הסיפורים הכפולים מתוך הגיונם הפנימי, ועל פי אופיו של הסיפור המקראי.

43. 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.

44. 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 קצר⁴⁵ ויש להבינו כנראה כפר בן שבע שנים. את ה"א הידיעה (המיותרת לכאורה), של "השני" הנני מפרש כידוע חלקי⁴⁶, והריני מתרגם אותה כרגיל במילה אותו, או שהוא — 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 לסלקן ולקחתו מכאן, באשר היה מיועד לקרבן אלילי.
- ב. פסוק כח מתפרש 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" מפתיע⁴⁷, והוא מסביר את הבלעת הפעל '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" — שאינו אלא 'מקרא קצר'.

- ג. ניסוי הבחירה במלקקים מן המים, גם הוא במאמר ה' כשגדעון מסור כולו שוב⁴⁸, או עדיין, לשליחותו הקדושה, ועם זה עדיין מתיירא וזקוק לחיזוק לקראת ההתקפה,

45. 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 ז), 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 גדיי-העזים ואת המנחה ויעל עלי-הצור לה', ומפלא לעשות — ומנוח ואשתו רואים" — ו'הנה מפליא האיש לעשות לעיניהם'.

46. ראה להלן עמ' 27-29, ובפרק על ה"א הרמיזה עמ' 218-232.

47. על ההפתעה בביטוי 'הנה' במקרא, ראה ש' קוגוט, מחקרים בלשון ב-ג (תשמ"ז), עמ' 245-258. תודתי נתונה לעמנואל מסטיי על הערה זו.

48. עולה כאן שאלה גדולה מדוע נזקק 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 ניצחוננו מפי המדני, הבין עד כמה פוחדים 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". תכניתו 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 וצלמוע מלכי מדן השבויים: "איפה האנשים אשר הרגתם בתבור? — ויאמרו: כמוד כמזהם 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 לעיניו⁴⁹ — גם התכסיס הצבאי ברור לו⁵⁰ — 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-1). הלקח מובן כאן, שכן הרגילים לכרוע על ברכיהם לבעל, לא יכלו להושיע.⁵¹ שם הכבוד 'ירבעל'⁵² פירושו הראשון הוא כנראה 'ביתו של בעל' אם במובן של עיר או של היכל; 'ירו' הוא יסוד של בית, או של עיר, כמשמעה מהפסוק: "או מִי־ירה אבן פְּנֵתָה" (איוב ל"ח ו), וכמו שאנו יודעים משמות כמו "ירושלם", "ירואל" (דברי-הימים-ב כ' טז) — אולם בסיפור הנבואי על גדעון-ירבעל 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 יִרָב לו כי נתן את מזבחו" (ו' לא), כלומר, 'הבעל עצמו יריב ויילחם עם גדעון, אם יש לו כוחות

רופי יהודה אליצור ז"ל חשב שגדעון נחל תבוסה במערכה ראשונה ואז נהרגו האחים (ראה דעת מקרא, שופטים, ירושלים תשל"ו). אולם אין שום הוכחה לכך. נראה, ששליחי גדעון, אחיו בני אמו, נהרגו בתבור בדרך זוהר — גדעון לא ידע על התכנסות שבטי הגליל ותוכנית ההתקפה השתבשה. על כן, היה גדעון כה ירא וחסר ביטחון, ולכן הביאו ה' במצרך המלקקים, ולשמיעת החלום של המדיני, כדי שיוכל 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 מדן ועמלק ובני קדם חנו (ו' לג). וזה פירוש הכתוב (ז' א): "וישכם ירבעל הוא גדעון וכל-העם אשר אתו ויחנו על-עין חרוד" — כלומר, סמוך לעין חרוד, קרוב לוודאי **מעליו**, על 'כתף שאול' של היום, שהוא מקום מוגן על ידי מתלולים טבעיים, וגם צופה למרחוק — "ומחנה מדן 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 א"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-יירא וחרד ישב ויצפר מהר הגלעד"** (ג' ז) — כלומר, כל "יירא 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-ג'לוד'** שמעל לעין חרוד, שהרי עין חרוד נקראת בפי הערבים עין ג'לוד. רכס זה נקרא כיום 'הר שאול וכתף שאול' והוא אכן צופה על מקום מחנה מדן 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 "ירבעל" משורש 'ירא', כלומר, מי שיראת הבעל היא תכונתו, או משורש 'ראה', כלומר, מי שנבחר על ידי הבעל וקרוב לו. אולם "ירושלם", "ירואל", שהם שמות של מקומות, מורים יותר על פירושנו.

עליונים'. על כן נקרא שמו "ביום ההוא ירבעל לאמר" — יָרַב 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.

ה. לקרוא בשם

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 (שהיה עמו בכל נדודיו) 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, שנתגליתי לך ושדיברתי אתך בבית־א-ל בדרך לחרון, מצווה אותך לשוב. אילו היה זה שם המקדש המקומי של האבות בבית־אל, לא היו האבות עוזבים אותו, ולא היו קוראים בשם ה' מחדש, כל פעם כהתגלות מחודשת.

בדרך זו גם נפרש בפסוק: "ויבן משה מזבח ויקרא שמו ה' נְסִי", ופירושו כתוב בצדו (בלשון המקרא הקצרה): "וויאמר כי־יד [של משה האוחזות בנס, הוא המטה, מורה] על־כס־י־ה, [ואומרת] מלחמה לה' בעמלק, מדר דר" (שמות י"ז טו־טז)⁵³. 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' הנרְאָה אליו" (בראשית י"ב ז), אשר 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

53. עיין בפרק י"ה נס"י, להלן עמ' 102-105.

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

הלוא ברור גם, 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"זבולון" (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.⁵⁴

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־שִׁמְנַת ימים, כאשר צוה אֱתוֹ א־לֵהִים" (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 מצוות א־לֵהִים**. 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, צחוק של פקפוק ומבוכה שנחשף למורת רוחה על ידי ה' (בראשית י"ח יב), נתנה לו שרה בשעת הלידה **משמעות חדשה של שמחת הפתעה** ופריקת המתח הגדול שליווה בוודאי הריון נדיר זה: **"ותאמר שרה: צחק עשה לי א־לֵהִים כִּל־הַשׁוֹמֵעַ יִצְחָק־לִי**. ותאמר: מי מִלֵּל לֵאבְרָהָם, הַנִּיקָה בָנִים שָׂרָה, כִּי־יִלְדֵנִי בֶן לִזְקֵנִי" (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**.⁵⁵

54. 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 האישה, 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 ליהודה, או לימי שקרא, במובן הסתמי. אך אחריו: **"ותקרא [בת־שוע] את־שמו אוֹנָן"**, ושוב: **"ותקרא את־שמו שלֵה"** — ואם תשאל היכן יהודה, ומדוע לא השתתף גם הוא בקריאת השם זו הפעם השנייה (שאליו השתתף היה הכתוב אומר ויקרא, ולו כביטוי סתמי־כולל) — הרי התשובה בכתוב עצמו: **"והיה [יהודה] בכזיב בלדתה אותו"** (בראשית ל"ח ג-ה).

55. 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־לֵהִים..."** (יחד עם השיר המיוחד: **"מי מִלֵּל..."**). רק לאחר כמה 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־לֵהִים: "... אבל שרה אשתך ילדת לך בן וקראת את שמו יצחק, והקמתי את־בריתי אֶתוֹ 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, אלא ביטא את התוכן בלשון נקייה-טובה: "יימין", 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). הרמו 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 יותר בשמות של ילדי ישעיה, אשר ילדה לו אשתו "הנביאה" (ישעיה ח' ג), וקראה שמות על הולדתם בדבר ה', כאמור בבן הראשון: "וְקָרָאת שמו עֲמָנוּ אֶל-ל" (ישעיה ז' יד). השם "עמנואל" מכריז תמיד את אותו התוכן המובע בפירוט ובפירוש אחר-כך – "עֲצוּ עֲצוּהוּ וְתַפְּרֵוּ, דְּבַרְוּ דָבָר וְלֹא יִקּוּם, כִּי עֲמָנוּ אֶל-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, חֶשֶׁבַן" 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 שקרא⁵⁶.

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. וימל 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 הִיָּתָה 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, אלון שבות, תשס"ג, עמ' 119-127. העורך.

56. וכך יכלו חז"ל ורש"י 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**"⁵⁷ – 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 א-להים – **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). גם במקרא, למשל ברות, אנו מוצאים 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-שיבתך..." (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 ישעיה 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.

ו. "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 תִשָּׁבַע" (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'⁵⁸. אין לזהותו זהות גמורה עם הארון (כביכול, רק לשים את הארון שם), ולא עם שום דבר שבחומר, אף לא עם הכרובים ולא עם

57. ראה הסברו של אי"מ ז"ל לקרבת השמות 'עשו' ו'עשו', בתוך כ' רבת הפנים, פרק י"ג, להלן עמ' 345.

58. 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 ראב"ע בדברים י"ב.

המזבח, שכולם אינם אלא ביטויים לקדושת המקום⁵⁹. אישור נוסף לכך מספקים דברי ה' בפי רמיה (ז' יא-יב ועוד): "כי לכו נא אל מקומי אשר בשילו אשר שפנתי שמי שם 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"שָׁמַם" 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 "שָׁמַם" — שני הלשונות האלה מכוונים זה כנגד זה — כלומר למחות כל זכר למציאותה של עבודת אלילים. הפעולות הטכניות של ניתוח ושכירה 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 שם ה', "במקום אשר יבחר ה' לשום שמו שם". ה'מקום', ביחיד ובידוע, נעשה אפוא במקרא כעין מונח 'טכני' למקום מציאות 'השכינה', ומכאן, בלשון חז"ל, הפך 'המקום' כינוי ל'שכינה' עצמה⁶⁰.

כך נוכל להבין גם את הלשון הקצר שאינו רגיל, שבספר שמות (כ' כ): "בכל המקום (= המקודש) אשר אזכיר את-שמי [=עליו], אבוא אליך וברכתך". 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'.

ז. יידוע חלקי במקרא

יש ה"א ידיעה במקרא שאיננה מיידעת את השם במילואו — האחד הידוע! — אלא ביידוע חלקי⁶¹ — אחד מסוים! — ואני מכנה אותה בשם "ה"א ההגבלה או ה"א הרמיזה"⁶², כעין כינוי רומז⁶³. נמצא אותה בצורות רבות, גם מאלה שמתפרשות כה"א הידיעה הרגילה, אך במיוחד נמצאנה בצירופים שנראים לנו חריגים.

כנגד "את הכבש האחד" (שמות כ"ט ט), אנו מכירים את הצירוף "את הכבש אחד תעשה בבקר" (במדבר כ"ח ד), שיש לפרשו לשיטתנו: אחד מן השניים ולא חשוב איזה. אבל אחרי שנותר רק אחד, חייב הכתוב לומר — "ואת הכבש השני תעשה בין הערְפָּים". בדומה

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

60. דומה לכך הביטוי "ואתה תשמע השמים מכוון שבתך" בתפילת שלמה, ובלשון חז"ל "יראת שמים".

61. דיון נרחב יותר תמצא בפרק ה"א הרמיזה וה"א ההגבלה", עמ' 218. כשם שיש במקרא יידוע חלקי, כך יש גם יידוע יתר — ראה 'המלך המשפט', עמ' 216, וכן בעמ' 232-234.

62. מתחילה קרא לה א"מ ז"ל "ה"א הסינוס", על פי המובן הידוע בלשון התלמוד, שפירושו 'הגדרה והגבלה' וגם 'גמרי' (שגם הוא, יש לו מובן של הגדרה, ראה 'עזרא... גמרי', עמ' 188-195). אולם בתודעתנו השם הזה רחוק מן המכוון. על כן בחרתי בשמות מובנים יותר, מתוך דברי א"מ ז"ל, שם.

63. אפשר שזהו המקור גם לה"א הידיעה: 'הַל' (על פי הערבית) < 'הָא' (על פי הארמית), ופירושו 'זה', ותוצאתו 'הַ'; 'דהיינו ה"א הידיעה, שהאות שלאחריה דגושה כיום מקובל יותר לראות את המקור ב'הא' הרומזת, ואת ה'ל' בערבית כתוצאה של בידול (דיסימילציה). הסבר מפורט תמצא להלן עמ' 221-222.

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 עולה" (לעומת קרבן הזבה, שדומה לזב שהוזכר כבר, ושם יידוע מלא, ט"ו ל).

כך יש לפרש את הביטוי "בלילה הוא"⁶⁴ (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 הריגון, אלא ה'.

בבריחת 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 מסוים⁶⁵, שחותם את הַסְדְּרָה.

64. 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.

65. 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' ביודע 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 כך⁶⁶, שכן בחברון בוודאי לא היתה סכנה כזאת. גם לא במקום ידוע אחד בלבד, כי רבים היו מקומות הסכנה. על כן בא כן ידוע 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 יהיה⁶⁷. 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' רק 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 יאשיהו מלכי יהודה, אולם הם מתעלמים מן הידוע 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', אלא 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).

66. 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..."

67. 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 למיֹום 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) למנהיג⁶⁸, 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. אדרב, 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 אבתי 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

68. בפסוק המקביל בדברי־הימים א' י"ז, נאמר: ”... הדבר דברתי את־אחד שִׁפְטֵי ישראל, אשר צִוִּיתִי לרעות

את־עמי ישראל, לאמר, למה לא־בניתם לי בית ארזים?!” – ואילו בשמואל־ב ז' כ כתוב: ”הדבר דברתי את־אחד שִׁפְטֵי ישראל...”. מכאן מתבקשת המקבילה **ישבט // שופט**, כאשר ”שבט” פירושו, **מנהיג, ראש שבט**, כמו בדברים כ"ט ט (”**ראשיכם, שבטיכם** זקניכם ושטריכם...”), וראה על כך דיון בין ז' פלק לבין ש"א ליונשטם על ”שבט ושופט”, לשוננו ל' (תשכ"ו), עמ' 243-247, ולשוננו ל"ב (תשכ"ח), עמ' 272-274.

רושם, וחז"ל ורש"י הרגישו בה בחושיהם המחודדים⁶⁹. 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 ויאמר 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, בפרך-א-רם, בהרה-גלעד, במעבר יבוק, ובחלקת השדה בשכם. ההתחייבות החגיגית כלפי המקום בבית-אל-ל 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 ("יב) 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 אַשְׁדָּת⁷⁰ למו" (דברים ל"ג ב). תיאור מקביל מפורט יותר מופיע בשירת דבורה (שופטים

69. "ויצא יעקב מבאר-שבע" – לא היה צריך לכתוב אלא וילך 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... בנעמי 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.

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

ה' ד-ה): "ה' בצאתך מִשְׁעֵיר, בצעדך מִשְׁדֵּה אֲדוֹם, אֲרֶץ רַעֲשָׁה גַם־שָׁמַיִם נִטְפוּ, גַם־עֵבִים נִטְפוּ מִיָּם. הָרִים נִזְלוּ מִפְּנֵי ה', זֶה סִינַי מִפְּנֵי ה' אֶל־הַיִּשְׂרָאֵלִי. תִּיאֹרִים דּוֹמִים אֲנוּ מוֹצֵאִים בְּתַפִּילַת חֲבֻקֵק (ג' ג-יא), וּבְמִזְמוּרֵי תְהִלִּים (ס"ח, וְגַם עִיז וְעִי"ח).

כִּאֲשֶׁר עָלוּ בְּנֵי יוֹסֵף אֶל בֵּית־אֶל־ל "וְהָיָה עִמָּם" (שׁוֹפְטִים א' כב), הִיָּה אַז גִּילּוֹי יָד ה' בְּבֵית־אֶל־ל. בְּאוֹתָהּ מִידָה "ה' יֵצֵא לִפְנֵי בְרַק" בְּמִלְחַמְתּוֹ נֶגַד סִיסְרָא בְּעַמְקֵי יִזְרְעֵאל כְּשִׁירָד מִהֶרֶתְבוֹר (שׁוֹפְטִים ד' יד-טו), לֹא מִפְּנֵי שֶׁהֶרֶתְבוֹר יֵשׁ בּוֹ עֲצָמוֹ מִסּוֹרֶת עֵתִיקָה שֶׁל קְדוּשָׁה, **כִּי מִסּוֹרֶת כֹּזֵב בּוֹדָאֵי זֶרֶה הִיָּתָה לְאִמּוֹנֹת הַיַּיְחוּד בְּתֵהֶרֶתָה**⁷¹, אֲלֵא מִפְּנֵי שֶׁבְּאוֹתָהּ שְׁעָה נִתְגַּלָּה ה' לְיִשְׂרָאֵל בְּנִצְחוֹנוֹ שֶׁל בְּרַק בֶּן אֲבִינוּעַם בִּיד דְּבוּרָה הַנְּבִיאָה, וּבְשִׁירְתָּהּ. הוּא הַדִּין בְּהַתְּגַלּוֹת מִלֶּאֱךָ ה' לְגַדְעוֹן בְּעַפְרָה שֶׁל מִשְׁפַּחַת אֲבִיעֶזֶר, עַם גְּדִיעַת הָאֲשֵׁרָה וְנִיתוֹץ מִזְבַּח הַבַּעַל, וְהַקְּמַת מִזְבַּח לַה' עַל אוֹתוֹ **סֹלַע שַׁעֲלֵי הַקְּרִיב גְּדֵעוֹן**, כְּפִי שֶׁנִּתְבָּאֵר לְעִיל. כֵּךְ בְּדִיוֹק גַּם בְּמִצְפֵּה גִלְעָד, בִּיפְתַח שְׂדֵיבֵר שֶׁם לִפְנֵי ה', שָׁכַן שֶׁם הַתְּנַהֲלָה הַמִּלְחָמָה **בְּאוֹתָהּ שְׁעָה, וְשֶׁם הַתְּגַלָּה ה' לְיִשְׂרָאֵל** בְּמַעֲרֻכּוֹת הַמִּלְחָמָה. כְּמוֹכֵן, גַּם אֲשֶׁת מְנוּחַ וְאִישָׁה הַפְּכוֹ לֵהִיּוֹת שְׁלוּחִים בְּעַל־כּוֹרַחַם לְאוֹתָהּ רוּחַ ה', שֶׁהַתְּגַלְתָּה בֵּין צֶרַעָה וּבֵין אֲשֵׁתְאוֹל, וּפְעֵלָה יְשׁוּעוֹת בְּקֶרֶב הָאֲרֶץ, בְּאִמְצָעוֹת שִׁמְשׁוֹן.

גַּם פִּרְשַׁת אֱלִיהוֹ בְּהַר הַכְּרֵמֶל מוֹבִנֶת מַעֲתָהּ. אֱלִיהוֹ הַקְּרִיב לִפְנֵי ה' בְּמִקּוֹם שֶׁבּוֹ בָּחַר ה' לְהַתְּגַלּוֹת לְיִשְׂרָאֵל **בְּאוֹתָהּ שְׁעָה**, לְהַכְרֵעַת הַמַּאֲבָק נֶגַד פּוֹלְחַן הַבַּעַל הַכַּנְעֲנִי־צִדוֹנִי בְּמַמְלַכַת יִשְׂרָאֵל כּוֹלָה. אֵינן בְּכַךְ, וְלֹא הִיָּה בְּכַךְ מִשׁוֹם עֲרַעוֹר עַל הַיִּמְקוֹם הַקְּבוּעַ, הַנְּבַחַר.

אֵינן זֹאת אוֹמֵרֶת, שֶׁלֹּא הִיוּ מִסּוֹרוֹת קְדוּשָׁה מְקוּמוֹת וּשְׁבִטוֹת בְּהַר תְּבוֹר וּבְבֵית־אֶל, בְּהַר הַכְּרֵמֶל וּבְמִקּוּמוֹת רַבִּים אַחֵרִים. הַלּוֹא הַמְּקָרָא מַעֲיֵד בְּפִירוּשׁ שׁ"הַבְּמוֹת לֹא סֵרוּ" וְשֶׁהֵעַם עוֹד "מִזְבַּחִים וּמִקְטָרִים בְּבְמוֹת" (מִלְכִּים־א כ"ב מֵד, וְעוֹד). בְּהַר הַכְּרֵמֶל הַלּוֹא הִיָּה גַּם לִפְנֵי כֵן "מִזְבַּח ה' הַהֲרוּס" (מִלְכִּים־א י"ח ל), שְׁאוֹתוֹ "רִיפֵא" אֱלִיהוֹ – מִן הַסֵּתֶם מִקְדָּשׁ בְּמָה לַה', שְׁכוּהֲנֵי אִיזְבֵּל הֲרוּסוֹ בְּהַרְגָם אֶת נְבִיאֵי ה' (שֶׁם יג). אֶף מִסְתַּבֵּר, שֶׁבְּכָל מִקּוֹם בּוֹ הַקְּרִיב אַחַד הַמְּנַהֲיָגִים קֶרְבָּן, הִיוּ כְּאֵלֶּה שְׁנִיָּסוֹ לְהַמְשִׁיד בְּפּוֹלְחָן שֶׁם אַחֵר כֵּךְ, וְלִהְפּוֹךְ אוֹתוֹ לְמִקְדָּשׁ־בְּמָה. אוֹלַם הַתְּפִיסָה הַמְּקָרָאִית הִיא אַחֵרֶת, גַּם דּוֹרוֹת רַבִּים לִפְנֵי חִזְקִיהוּ וַיֵּאֱשִׁיחוּ: ה' אַחַד, מִתְּגַלָּה בְּכָל פַּעַם בְּמִקּוֹם אַחַד, עַל פִּי הַצּוֹרֵךְ וְעַל פִּי הַמַּאֲוָרֵעַ הַהִיסְטוֹרִי, וּבְאוֹתָהּ שְׁעָה מְקָרְבִים לִפְנֵינוּ בְּמִקּוֹם הַתְּגַלּוֹת. תְּפִיסָה זוֹ שֶׁל מִקּוֹם 'אַחַד־נִוֹדָד' אֵינְנָה יִכְוֹלָה לֵהִיּוֹת תּוֹצֵאָה שֶׁל בִּיטוֹל הַבְּמוֹת עַל יַדִּי חִזְקִיהוּ, אוֹ שֶׁל מִהֲפַכַת יֵאֱשִׁיחוּ – שֶׁהָיָה מִטְרַתָּן הַמוֹצֵהֶרֶת הִיָּתָה לְקְבוּעַ אֶת יְרוּשָׁלַיִם כְּמִקּוֹם הַנְּבַחַר, הַאֲחַד וְהַיַּחֲדִיד. תְּפִיסַת הַמִּקּוֹם הָאֲחַד־הַנִּוֹדָד הוּא קְדוּמָה וְעֵתִיקַת יוֹמִין בְּיִשְׂרָאֵל⁷². גַּם מְקִיִּימָהּ וְגַם מַחֲלֵלָה יִדְעוּ אוֹתָהּ הַיֵּטֵב. הִיא מְמַשִּׁיכָה אֶת מִסּוֹרֶת נְדוּדֵי־הַמְּדַבֵּר, מֵהַר עֵיבֵל לְשַׁכֵּם, מִשְׁכֵּם לְשִׁילָה, לְבֵית־אֶל־ל, לְמִצְפֵּה, לְגִבְעוֹן וְלִנּוֹב, עַד יְרוּשָׁלַיִם. הִיוּ גַּם נְסִיווֹת לְהַמְשִׁיד דְּרוּמָה לְחִבְרוֹן (שְׁמוּאֵל־ב ב' א, ט"ו ז), אֲבֵל דּוֹד הַכְּרִיעַ לְכִיוּן יְרוּשָׁלַיִם (שְׁמוּאֵל־ב ה' ו', ט"ו כה-כו).

71. הַנְּצֵרוֹת טִיפַּחָה מִסּוֹרֶת עַמְמִית זוֹ בְּהֶרֶתְבוֹר, כְּמוֹ בְּמִקּוּמוֹת רַבִּים אַחֵרִים.

72. בְּהַר עֵיבֵל חֲשָׁף אֵי זֶרְטֵל (עַם נוֹלָד, תְּלֵאֲבִיב 2000, מִפְּרָק ד') מִזְבַּח צִיבּוֹרִי גָדוֹל מֵרֵאשִׁית תְּקוּפַת הַהִתְנַחֲלוֹת הַיִּשְׂרָאֵלִית בְּאֲרֶץ כְּנַעַן. הָאֵתֶר כּוֹלוֹ לֹא נִמְצָאָה בּוֹ אֶף צִלְמִית אֱלִילִית וַיֵּשׁ בּוֹ רִיבּוֹי שֶׁל כְּלִי פּוֹלְחָן וְשִׁרִידֵי קֶרְבָּנוֹת עוֹלָה שֶׁל בַּעֲלֵי חַיִּים כְּשָׁרִים, בְּהַתְּאֵמָה נְדִירָה לְחוּקֵי הַתּוֹרָה. הָאֵתֶר כּוֹסֵה בְּמִכּוּוֹן וְנִגְנָו אַחֲרֵי זְמַן צָר, כְּאֲשֶׁר הוֹקְמָה שִׁילָה. מִסְקֵנָה זוֹ הוֹלְמַת בְּמִדּוּק אֶת תְּפִיסַת הַמִּקּוֹם הָאֲחַד־הַנִּוֹדָד.

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 **לצרכי אותה שעה**⁷³.

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 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 המעמד⁷⁴, 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 צרכי אותה השעה⁷⁵.

ח. פְּמוֹת, עֲצִים וּמִצְבוֹת־אֲבָן – לְסִימָן וְלַעֲדוֹת – מוֹתְרוֹת הַיּוֹ

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

73. 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 יתְרַצוּ לפניו**. נראה שכך אמר אליהו בפירושו: **"ובדברך עשיתי את כל-הדברים האלה"** (מלכים"א י"ח לו, וראה ירושלמי תענית פ"ב ה"יח) – 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.

74. 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"**.

75. 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.

איטימולוגית, והן על פי שימושה בעברית — "במתי-ארץ" (דברים ל"ב יג); "על-במותימו תדרך" (דברים ל"ג כט); "אעלה על-במתי עב" (ישעיה י"ד יד)⁷⁶. כל מקדש ה', בין ארעי בין קבוע, ודאי נבנה כך שיהא נראה למרחוק, והדרך הטבעית לכך היא שיהא מובלט ומגובה 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)⁷⁷. הגובה משתמע גם מחזון אחרית הימים בישעיה — "... 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 לגותיה⁷⁸.

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' התגלה בכבודו וירד "על ראש ההר", לדבר עם משה ועם ישראל כל אותה שעה, עד שנסתלק, במשוך היובל (שמות י"ט יא-כ). גם 'בית-אל' ו'שער-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 בצפונה של עמק שילה, גבוהה אמנם מסביבתה המיידית, אך נמוכה ונצפית יפה מכל ההרים הגבוהים שמסביבה. ייתכן, שכך הדבר גם בנוב ובגעבון. 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 המישר" (ירמיה כ"א יג)⁷⁹. 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, אלא — הרים סביב לו, ו"בין כתפיו

76. וכן פירש רמב"ן לדברים ט"ז כב, בסוף ביאורו.
 77. אף-על-פי שחז"ל נטו לפרשו דווקא כהר נמוך שבהרים, כמו הסנה, ראה שמות רבה פרשה ב' ט — כנראה, בגלל החשש, מפני הפרשנות האלילית.
 78. 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.
 79. חידוש זה למדנו מספרו קטן הכמות ורב האיכות של ג'ה הראובני, **אור חדש על ספר ירמיהו**, תל-אביב תש"י, עמ' 19-26.

שכן" (דברים ל"ג ב). מעתה אמור אף בסיני, שפירושו חז"ל כנמוך שבהרים, והרים גבוהים
אולי הקיפוהו מסביב, – סיני כמו סנה, נמוך שבאלנות – זאת ללמד ש"אין מקום פנוי בלא
שכינה, אפילו סנה" (שמות רבא 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 בכל 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-ט).

טומאת 'הבמות' לאיליים 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 אֶלֶון וְלִבְנֵה וְאֵלֶה כי טוב צֶלֶה, על־יֶכֶן תזְנִינָה בנותיכם, וכולתיכם
תִּנְאֲפָנָה" (הושע ד' יג).

גם לא העץ כשלעצמו מטמא, על פי פשוטו של מקרא, אלא אם יהפך לאשרה המבטאת
את אלת הפריזון, בצורתה ובפולחנה. עץ גדול וכולט 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
לאיליים⁸⁰ – ייתכן שכך פירושו גם בימי קדם, שכן יהושע אסף את העם לשכם (כ"ד א),
כנראה אל מקום 'אֶלֶון מוֹרָה' מימי אברהם, הלוא הוא מקום המזבח הראשון של האבות
בארץ, ואף הקים שם אבן גדולה לעדה על המעמד (כ"ד כו-כז). ה'אֶלֶון' נקרא "מוֹרָה" על
שם עתידו, להיות 'מורה דרך', ולא במובן הטופוגרפי לכדו, אלא 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 עֵדוֹת לדורות הבאים, ובפרט לדור כובשי הארץ בעקבות האבות.

לאחר שיהושע ניסה תחילה את נאמנות העם ומצאו נאמן, הוא העיד בעם והזהיר אותו,
שלא יוכל לקיים את העדות שלקח על עצמו: "לא תוכלו לעבד את־ה'... א־ל־קְנוֹא הוּא,
ל־א־יִשָּׂא לִפְשַׁעְכֶם וּלְחַטְאוֹתֵיכֶם" (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).

80. 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 מוֹרָה' 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־אֶל, אחרי פרשת דינה, בראשית ל"ה ב). הרחבה זו של יהושע נעשתה על־ידי מגילת ספר אשר הכילה את עיקריה של תורת א־להים⁸¹, והציב את האבן הגדולה לַעֲדוֹת, לדורות הבאים.

עדיין יש לשאול על הניסוחים יוצאי הדופן של ברית שכם, ועל מבחן הנאמנות והעדות ("לא **תוכלו** לעבֹד 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 – היה זה **אֶד טבעי** עבורם להיאחז ב"ארץ העברים" (בראשית מ' טו) ובעיר שכם. אפשר, שהיו שם במעמד ההוא גם **אנשי שכם**, שביקשו להצטרף אל ישראל, וזה יצר חובה של **ברית מחודשת**. דבר זה מסתבר מן הצורך להזכיר את "עבר הנהר" 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 נעבֹד את־ה' כִּי־הוא א־להינו" (יח, ודומיו, טז, כא, כד). ייתכן מאד, שישודות אלה הפכו דומיננטים אחרי הטבח של שמעון ולוי בְּחָוִים, אנשי שכם בן חמור⁸². 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 **חֶק ומשפט** בשכם. **ויכתב יהושע** את־הדברים האלה **בספר תורת א־להים**, ויקח אבן גדולה ויקימה שם **תחת הָאֵלָה** אשר **במקדש ה'**" (יהושע כ"ד כה-כו). השערה זו מחזקת את רעיון הקשר עם האבות במעמד שכם, ומסבירה היטב את הניסוחים יוצאי הדופן, שבפרק.

81. 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).

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

"תורה" איננה רק הוראת דין ודת, אלא גם ספר ברית כתוב, שהוא מורה דרך כללי לשומרי הברית. כך בספר דברים (כ"ז-ל"א), ואף בישעיה (ח' א, טז; ל' ח-ט ועוד). ברית חורב וברית ערבות מואב הלוא 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 האֵלֶּה-הָאֵלֹן⁸³, 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'), וכמובן "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.

ט. 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 עלידי דוד ושלמה כמרכז על-שבטי ואל-שבטי לכלל שבטי ישראל. משום כך, ארבה סכנה לאמונת הייחוד דווקא במקום 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 במקום 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 ר"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',

83. אֵלֶּה כפי שכתוב ביהושע כ"ד כז, ו'אֵלֹן, וכן 'אֵלֶּה ו'אֵלֹן' (או 'אֵלֹנִי') הן ארבע צורות לשם עצם אחד, שנגזר משורש א"ל / או"ל המביע חזק, כוח — מכאן 'אֵלֶּה' (זכר הכבשים הבולט בכוחו ובחוזקו בכל העדר), מכאן 'אֵלֶּה' ואף 'אֵלֶּה' במשמע כוח ("ובריא אֵלֶּה", כלומר, כוחם, תהלים ע"ג ד), וכן "יש לאֵל ידֵי" (בראשית ל"א כט, ועוד). כמובן גם השם 'א-ל' לכוחות הא-לוהות, כפי שפירשנו למעלה (ועייני בהרחבה בפירוש הביטוי "יש לאֵל ידֵי", בהמשך עמ' 43-50).

במקרה זה — אֵלֶּה, אֵלֹן, אֵלֶּה, אֵלֹן — פירושה עץ חזק ("וחסן הוא כְּאֵלֹנִים", עמוס ב' ט). השם נגזר, פעם על בסיס תנועת הפתח, ופעם על בסיס תנועת החיריק, בתוספת נ' הסימט השמית הידועה (תְּנִינָן בערבית). הצורות: 'אֵלֶּה', 'אֵלֹן', 'אֵלֶּה', 'אֵלֹן/אֵלֶּה' — התפתחו ראשית על-ידי הארכת העיצור ל', ושנית על-ידי הארכת התנועה (א < אֵ). בצורות הארוכות התארך העיצור ל' תוך הכהיית התנועה הסופית (קמץ < חולם), ותוך שימוש הני' הסופית. גיוון זה יכול היה לשמש גם לצורות זכר ונקבה, תופעה שנוצלה על-ידי השמייים עובדי האלילים לצרכי פולחן הפוריות הכנעני. בימינו הפך הגיוון הזה בחלקו לשמות עצים ממינים שונים ביער הארצישראלי. בהשפעת הארמית נשמרה בעברית של חז"ל גם הצורה השמרנית 'אֵלֶּה'.

השווה 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 זיכרונות 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 בבית־אל, 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 שבה לערער על דרכי יעקב עצמו, באופן כולל: "ורִיב לה' עַם־יהודה ולפקד על־יעקב כדרכיו, כמעלליו ישיב לו. בבטן עקב את־אחיו, ובאונו שָׁרָה את־אלהים. וְיִשָּׂר אל־מלאך וַיִּכָּל, בכה ויתחנן־לו, בית־אל ימצאנו, ושם ידבר עמנו" (הושע י"ב ג-ה). האמת על־פי הושע היא, שה' מזכיר את שמו (=מגלה את שכירתו) על פי תקוות התמימה של עובדיו ונאמנותם לשמור חסד ומשפט, שהם עיקריה של תורת האבות. אז יתגלה ה' אל עבדיו (בכל 'המקום' אשר יבחר) בדרך טהורה: "וה' א־להי הצבאות ה' זָכְרוּ. ואתה בא־להיך תשוב, חסד ומשפט שמר, וקוה אל־א־להיך תמיד" (הושע י"ב ו-ז). לא כך התנהגו במקדש העגלים, ולפיכך אין במקדש בית־אל ההוא אלא ימעלליו של [עם בנל] יעקב, שבימי הנביא (על פי הושע י"ב ג), והוא צפוי לפרוענות ולגלות (שם י"ג). הביקורת המוחצת הזאת, נראית לנו כמוונת לא כלפי יעקב אבינו עצמו, אלא נגד נושאי שמו לשווא, בימי המלכים והנביא. ובלשון הושע: "ויברח יעקב שדה ארם, ויעבד ישראל באֶשָׁה, ובאֶשָׁה שמר. ובנביא העלה ה' את־ישראל ממצרים, ובנביא נשמר. הכעיס אפרים תמרורים... ועתה יוספו לחטא ויעשו להם מִסְכָּה מִכֶּסֶפֶס פְּתוּנִים עֲצָבִים, מעשה תְּרָשִׁים פֶּלֶה, להם הם אומרים זבחי אדם עגלים יִשְׁקוּן... ואנכי ה' א־להיך מארץ מצרים, וא־להים זולתי לא תדע, ומושיע אין בלתי..." (הושע י"ב ג-י"ג ו).

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 בחלי 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 מימקום 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 ישחך (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 שָׁנָא ה' אֱלֹהֶיךָ — ... ואף על פי שקייתה אהובה לו בימי האבות, **עכשיו שנאה**, מאחר שעשאוה אלו (=הכנענים) חֵק לעבודה זרה" (פירוש רש"י שם בעקבות 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

סכנת הסילוף קבעה גם את גניזתם ואת הסתרתם של הר חורב ושל הר נבו, ככוונה תחילה, לבל יהפכו ל'מקומות' של עבודה־זרה. 'הר־הא־להים' נקרא 'חורב' במגע קרוב בין ה' למשה, כשנראה אליו ה' לבדו, בהוצאת המים מן הסלע ביד משה, כפורענות 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 'הר־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 שהגדרנו 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 צִוְּתוֹ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶת־קַרְבְּנֵיהֶם לַה', בַּמִּדְבָּר סִינִי" (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 העֶבְרִים הזה, הר נבו..." (דברים ל"ב מט) הוא "ראש הפסגה אשר על־פני יַרְחוֹ" (שם ל"ד א), שאליו עלה משה לראות את ארץ כנען לפני מותו. "הר העֶבְרִים הזה" פירושו אותו הר מהרי העֶבְרִים (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 הזה⁸⁴. כך גם נאמר בחניית בני־ישראל שם: " ... ויחנו בהרי העֲבָרִים לפני נבו" (במדבר ל"ג מז). השם "הרי־העֲבָרִים" מנטרל במידה מסוימת את השם האלילי בחלופה גאוגרפית, שאין לה תוכן דתי. אבל אין די בכך – ה'מקום' עצמו, שבו הראה ה' למשה את ארץ כנען, נגזו 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)⁸⁵.

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 בבני 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 קברות ומתים ("לא־ימצא בך... קסם קסמים... ושאל אוב וְדַעְנִי, ודרש אל־המתים", דברים י"ח י־יא).

י. מקום העֲקֵדָה 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' העֲקֵדָה. התורה טורחת להדגיש ולפרט, שלא השתתפו בעֲקֵדָה עצמה אלא אברהם ויצחק, ושום **עַד 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 העֲקֵדָה 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 העֲקֵדָה עצמה, מְצַנֵת ה' מתכוונת לכך (בראשית כ"ב יד): "ויקרא אברהם שם־המקום הוּא, ה' יְרָאָה" – ביטוי זה זהה (כפי שהראינו לעיל) לביטוי שבספר דברים: המקום אשר (ה') יבחר – ובפי בני אדם – "אשר יֵאמר היום בהר ה' יְרָאָה". כבר אמרנו שהתורה באה לעקור פולחן אלילי מן הארץ בכלל, וממקום המקדש הקבוע בפרט (כשם

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

85. 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 האדם⁸⁶), 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 (י"ד יח וכ"ב יד), אינם אלא רמזי מדרש נעלם, שמבוסס על צירוף שני השמות בסדר הפוך: יְרָאָה + שָׁלֵם. עם כל העומק של מדרש זה כפי שנתברר 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, כבַּרְרָה [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 מקדש⁸⁷. נכון אמנם לפרש "כוננו" במובן של בניית יסוד קבוע — "מכון" מייצג מן הסתם בניית אבן. בנייה כזאת נזכרה במזבח שבהר עיבל (דברים כ"ז ה-ו, ומקדש לא נזכר שם), ואחר כך נתפרשה בכתוב במקדש בירושלים. אולם גם זו, איננה אלא פרשנות שנתבררה בדיעבד⁸⁸.

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 טעמים⁸⁹.

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, חֲפֹף עליו כל-היום, ובין כתפיו שָׁכֵן" (דברים ל"ג יב) — אף על פי כן, גם היא נמנעת מציון ברור של ה'מקום', ומשאירה אותו נעלם בין ה'כתפיים'

86. 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".

87. 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] ותִּסְעֶמוּ". ראה בפרק על מבנה שירת הים, בעמ' 141-153.

88. 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).

89. עיין בפירושו של פסוק זה בפרק המוקדש לו בהמשך, עמ' 177-182.

השונוּת, אשר נזכרו במיוחד בנחלתו המקודשת של בנימין⁹⁰. חז"ל אף ניסחו זאת בצורה של **חיפוש ה'מקום' ודרישתו** ("לשכנו תדרשו", דברים י"ב ה) בתוואי 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).

* * *

⁹¹פתחנו 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 **כמקדש אחד ויחיד**, מסתיימים נודדי בני-ישראל – אשר יחד אָתם נודדת גם השכינה – ב**ירושלים**. תהליך זה התחולל גם במציאות, וגם בתודעת הדורות.

90. **חמש 'כתפיים'** בנחלת בנימין, יהושע י"ח: "**כתף יריחו... כתף לוח** נגבה היא בית-א-ל... **כתף היבوسی** נגבה [היא **ירושלם**, 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 שכניה'**, בתוך: לפני אפרים בנימין ומנשה, עפרה תשמי"ה, עמ' 46-25. העורך.

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