



---

דמותה של ציון וירושלים בהכרתו ההיסטורית של ישראל

Author(s): ב. דינבורג

Reviewed work(s):

Source: *Zion / ציון*, Vol. א (תשי"א), חוברת א-ב, pp. 1-17

Published by: [Historical Society of Israel/](http://www.hsi.org/)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70062302>

Accessed: 15/11/2011 05:13

---

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).



*Historical Society of Israel/* is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion /*.

<http://www.jstor.org>

# דמותה של ציון וירושלם בהכרתו ההיסטורית של ישראל

## א.

עם ישראל הוא עם היסטורי מובהק. ואין אני משתמש כאן במונח זה במובנה של אותה אסכולה פילוסופית-היסטורית שליומדה, ש"עמים היסטוריים" הם עמים שבתקופה מסוימת הם תופסים בעולם עמדה של "הגמוניה" ומנהיגות על ידי כך שהם מגלמים בכל חייהם את התוכן המיוחד לאותה דרגה בהתפתחות ההיסטורית של כלל-האנושות שתקופה זו מסתמנת על ידה<sup>1</sup>. בירורה של "היסטוריות" זו בכללותה הוא בעצם מעבר למחקר ההיסטורי-העובדתי. עם ישראל הוא עם היסטורי מובהק מבחינת רציפותם של דברי ימי הארוכים, מבחינת חיוניות "זכרונות ההיסטוריים" היודע לשמור בנאמנות על התרשמותם של דורות במשך תקופות רבות אחרי התרחשותם של גורמיה, ומבחינת פעילותה של הכרתו ההיסטורית כחלק יסודי ואורגני של הכרתו העצמית ושל תפיסת יחידותו בעולם. ולא זו בלבד. עלינו גם לשים לב לעובדה המכרעת, שבתוקף יחידות מסבותיו של "ישראל בעמים" היתה ההכרה ההיסטורית שלנו בגילוייה השונים חלק עצמי של כל הווייתנו ההיסטורית, גם אחד הגורמים החשובים בעיצוב דמותה של הווייה זו וגם אחד המבעים האורגניים ביותר שלה. ומשום כך אינך יכול לעמוד על הווייתן ההיסטורית הנכונה של תופעות-היסוד בחיי העם מבלי שתבחון כראוי את תפיסתן של התופעות על ידי העם עצמו, מבלי שתברר במפורט את המקום שתופעות אלה תופסות או תפסו בהכרתו ההיסטורית של העם.

עם ישראל הוא עם עתיק. ראשיתו נעוצה בתקופת האבות. ז"א אנחנו נמצאים כבר במחציתו השניה של האלף הרביעי לחיינו ההיסטוריים. במשך תשעים דור — אם לא יותר — היינו לא רק עדים להתפתחות ההיסטורית של כלל-האנושות, אלא תכופות אף שותפים פעילים בתהליכיה על גילוייהם השונים והרכיבים. ברם, המופלאה שבתופעות שעיצבו את עמנו כעם היסטורי היא בלי ספק העובדה, שהמסורת הדתית והספרותית של ישראל "ידעה לתת בלב הדורות את העבר כחטיבה אחת שלמה ואורגנית, עם כל רטט החיים שבה"<sup>2</sup>. — רציפות היסטורית זו היא היא ששמרה על חיוניות וזכרונות ההיסטוריים. "זכרון העבר" הוא אחד הציוויים התכופים בתורה, בנביאים ובכתובים: "וזכרת כי עבד בארץ מצרים" — "זכור את היום הזה" — "למען תזכור את יום צאתך" — "וזכרת את כל הדרך ארבעים שנה במדבר" — "זכור תזכור את אשר עשה ה' אלהיך לפרעה ולכל מצרים" — "זכור את אשר עשה לך עמלק" — "כתב זאת זכרון בספר" — "זכור ימות עולם בינו שנות דור ודור" — "זכרו ראשונות מעולם" — "זכרו נפלאותיו אשר עשה" — "שאל נא לדור ראשון" — "תכתב זאת לדור אחרון" — וכיוצא בזה<sup>3</sup>.

הציוויים האלה להעלות את העבר, להכיר אותו, להיות אותו — לא רק הזינו

(1) השוה וינדלבנד, תולדות הפילוסופיה החדשה (תרגום מ. גליקסון) ח"ג עמ' 355, והשוה Hegel, Vor-

lesungen über die Philosophie d. Weltgeschichte, ed. Lasson, Leipzig, 1920, 179—178.

(2) ברור כי הכרה היסטורית זו היתה — והנה — אחד הגורמים החשובים בהויתו ההיסטורית של העם, ובירורו וליבונו הריאלי של הגורם הזה בכל תקופה ותקופה בתולדות ישראל היה יכול לתרום תרומה חשובה לבעיה הכללית על היחס שבין הכרה היסטורית והויה היסטורית. והשוה ספרי "ישראל בארצו" ח"א בהקדמה (ת"א תרצ"ח) וכן במבוא לספרי "ישראל בגולה" ח"א (ת"א תרס"ו), עמ' כ"ד-כ"ה.

(3) דברים: ה, טו; טז, טז; יב; כד, יח; כב; שמות: יג, ג; דברים: טז, ג; ה, ב; ז, יח; כה, יז;

שמות: יז, יד; דברים: לב, ז; ישעיה: מז, ט; תהלים: קה, ה; דה"א: טז, יב; איוב: ת, ח; תהלים: קב, יט.

את "הזכרון ההיסטורי" ושמרו על חיוניותו, הם אף העלו את זכרון העבר בישראל לדרגה של הכרה היסטורית. במשך הדורות הופעל נסיון־החיים של ישראל לשם הכרת יחידותו בין העמים, ובדרך זו היתה הכרה זו להכרה היסטורית מובהקת: גורלה ההיסטורי של האומה הכריח תמיד את אישיה לתהות על עצמם וכפה עליהם את ההתבוננות הערה ואת הדרישה הפעילה בהכרת יחידותה של האומה וטיבה. גורל היסטורי זה של מלחמת־חיים עקשנית ואכזרית, גדושה מתיחות ורוויה שואות, אשר כל הארצות הן חזיתה, כל העמים משתתפיה וכל הדורות ימיה — העמיד כל אדם בעל הכרה בישראל, בכל דור ובכל מקום, לפני הבעיה הנוקבת: במה נשתנינו מכל אומה ולשון? השתדלו להסביר את המיוחד בגורלו של ישראל ובדרכו בעמים על ידי השוני באופי, על ידי ההבדלים במהות ובדמות. השאיפות האלה להסברה אחידה וממצה לגורלו ההיסטורי של ישראל ולאפיו המיוחד הן גם שהביאו לדרישות "לזכור ראשונות"<sup>4</sup> "למען ידעו דור אחרון בנים יולדו יקמו ויספרו לבניהם"<sup>5</sup>; הן גם שפיתחו את הנטיות לצרף בכל דור לנסיון־החיים שלו את נסיון־החיים של הדורות הקודמים, שעודדו את הנסיונות להבהיר, על יסוד צירוף זה, את יחידותו של העם, להכיר את מעלותיו וסגולותיו, לתפוס את חולשותיו ומגרעותיו, "לשים לב" לדרך בו הלך "למען דעת בשלמי הרעה הזאת"<sup>6</sup>. נסיון־דורות זה כבר משתקף ברורות בסיפורי האבות. השם "ישראל" על הסברו — "כי שרית עם אלהים ואנשים ותוכל"<sup>7</sup> — יש בו כבר משום סיכום של דרך היסטורית, ובו התמזגו כבר ל"הכרה היסטורית" אחת גם חששותיו של אברהם לדיבורים של "אני העשרתי את אברם"<sup>8</sup>, גם גסותם ואכזריותם של אבימלך והפלשתים ביחס ליצחק — "לך מעמנו, כי עצמת ממנו מאד"<sup>9</sup> — גם דאגתו של יעקב — "ואנו מתי מספר ונאספו עלי והכנונו ונשמדתי אני וביתי"<sup>10</sup> — ואף קנאותם המשכנעת והמוצדקת (אין עליה תשובה בפי יעקב) של בני יעקב: "הכוונה יעשה את אחותנו"<sup>11</sup>. קשר זה בין "מעשי אבות" לדרך ההיסטורית של ה"בנים" עוד גבר במשך הדורות, וכאילו צמצם את מרחקי הזמנים שביניהם: קורות ומאורעות של אחרונים צורפו כהמשך ישיר למעשי ראשונים ועל זכרונות־עם ומסורות־קדומים הוטבע חותם של אקטואליות מרטטת. — רציפות היסטורית זו היתה אחד הגורמים לכך, ש"ההכרה ההיסטורית" של ישראל לא צומצמה מעולם בתחומם של חוגי חכמים שומרי מסורת הדורות, או של שכבות משכילים ונכבדים גרידא. אחד הקיום האופייניים של ההכרה ההיסטורית הישראלית הוא עצמיותה<sup>12</sup>: נסיון העבר של האומה מצא את ביטויו בגיבושן של השקפות־עולם ותפיסות־חיים, של דרכי־תגובה ומדות־הערכה שהיו לנחלת העם כולו, שייחדה אותו בעולם, הבהירה את אחדותו הסוציאלית־הפסיכית, הזינה את הרגשת השתייכותם ההדדית של אישיו וקבעה בהרבה את דמותו הרוחנית, את דמותו של ה"אני" הישראלי הקולקטיבי. בודאי, ה"זכרון ההיסטורי" שעלה והתפתח ל"הכרה היסטורית", הוא רק אחד מיסודותיו של הייחוד הישראלי. אין מקום לפקפק בדבר, כי בהתהוותו של הייחוד הלאומי הישראלי היתה חשיבות גם לקרבה האתנית ולשיתוף הלשוני<sup>13</sup>. ברור, מאידך, ברור גם כי ייחוד זה קשור אורגנית כבר מראשיתו בהווייה תתית מיוחדת, בעלת אופי ייעודי, שלפי עצם מהותה היא מלווה החלשת השפעתם של

(4) ישעיה מג, ט; מא; כב; מב, ט; דברים: ד, לד.

(5) תהלים עח, ה—ו.

(6) יונה א, ז. ספר יונה הוא סיפור סמלי על גורל ישראל ויעודו בעולם. בירור הדבר במפורט עומד

להתפרט במקום אחר.

(7) בראשית לב, ט. (8) שם, יד, כג. (9) שם, כו, טו.

(10) שם, לד, ל. (11) שם, לד, לא.

(12) מבחינה זו ראוי לתשומת לב מיוחדת היסוד ההיסטורי שבחגי ישראל והשכבות השונות שבו.

(13) השוה: קיפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך ב', ספר א', עמ' 16; וכן גולה ונכר, ח"א, עמ' 118–122.

היסודות הטבעיים בייחוד הלאומי ובהגברת חשיבותם של יסודותיו ההכרתיים והרצוניים. ראשיתו של ישראל היתה במהפכה, בניתוק קשרי משפחה, בעקירה מתחומי מולדת, בשאיפה לבנות "עם חדש", מתוך אמונה בהבטחת "ואעשך לגוי גדול"<sup>14</sup>. ידיעת העבר לא היתה יכולה איפוא להצטמצם רק בשטחו של ה"זכרון ההיסטורי"; ידיעה זו של העבר היתה חדורה הכרת היעוד. בזכרונות העבר השתקפו הכמיהות והכיסופים לעתיד, ושלשלת הדורות לא היתה אלא מערכת מתוכננת של תחנות בדרך להגשמתם של היעודים האלוהיים. מדור לדור גדל והלך איפוא ערכה של ההכרה ההיסטורית ומקומה בהכרה העצמית הישראלית. ואם זכרון העבר והעלאתו על לב החיו את העבר והחדירו את חיותו לדור אחרון ועל ידי כך צירפו את היחיד לציבור, נחנו בלבו את הרגשת ההזדהות עם כלל האומה והעלו אותו לנושאו של ה"אני" הלאומי – הרי מאידך ניסה כל דור להכיר דרך ההכרה ההיסטורית את מקומו המיוחד בשלשלת הדורות, ועל ידה ובאמצעותה גם לברר לעצמו את תפקידו המסויים, להבהיר את עצמותו, שלגילוייה ולחישופה הוא נועד.

## ב.

והנה אין ספק, כי הכרת ירושלים, ז"א דמותה של ירושלים ושל הקשרים שבינה ובין ישראל, מהווה אחד היסודות האורגניים של הכרה היסטורית זו. על מידת חשיבותה של ירושלים בהכרה ההיסטורית של ישראל יש להסיק מעובדה פשוטה ורבת-משמעות זו: השם "ירושלם" מסמל תכופות לא רק את ארץ-ישראל כולה, אלא אף את האומה כולה. השם "ציון", שמה של מצודת היבוס שנקבשה על ידי דוד, משמש בדברי הנביאים והכתובים לא רק שמו של הר הבית<sup>15</sup> ושמה של העיר ירושלים כולה, ושמה של הארץ כולה<sup>16</sup>, אלא אף שמה של האומה<sup>17</sup>. ההבטחה "לאמר לציון – עמי אתה"<sup>18</sup> נתקיימה בשלמותה ביחס לשמות "ציון" ו"ירושלים". לא רק במגילת איכה מסמלת "בת-ציון" את עם ישראל בניגוד ל"בת אדום"<sup>19</sup>; שימוש זה נמצא גם במיכה המעמיד את "בת ציון" מול "גויים רבים"<sup>20</sup> וגם בזכריה ש"ציון" מסמלת אצלו את ישראל כולו, גם את יהודה וגם את אפרים, בניגוד<sup>21</sup> ליון. בצפניה בא השם "ציון" כמקביל ל"ישראל"<sup>22</sup> ואצל הנביא המנחם מקבילה ירושלים לעם: "נחמו נחמו עמי, דברו על לב ירושלים"<sup>23</sup>, "כי נחם

(14) בראשית יב, ב, ז. כל המושג של "אלהי אברהם ויצחק ויעקב", המשמש נקודת מוצא לפעולתו של משה אין להסבירו כלל בלי ההנחה על יעוד דתי מיוחד וחדש הקשור באבות בכלל ובאישיותו של אברהם "אב המון גויים" בפרט. ואולם הביטוי הראשון ל"מיוחד וחדש" זה הוא בפרשת לך לך, כפי שהבינוהו כבר הקדמונים. השוה יהושע כד, ג; ישעיה מא, ח; תהלים מז, י; קה, ו; דברים כ, ז. ישעיה מא, ב – ד פירושוהו על אברהם, כמו שנראה בתרגום יונתן, וכן בתלמוד (שבת קנו ע"ב, תענית כא ע"א, וסנהדרין קה ע"ב). השוה גם תרגום השבעים לבראשית יב, כ – ג; בן סירא מד, כא (הרמזים על היעוד הדתי של פרשת לך לך); והשוה למסורת ההיסטורית על אברהם: ספר היובלים פרק יב; יהודית ה, ו – ח; פילון "על אברהם" טו – יז; קדמוניות היהודים א, ז, א – ב; יט, א. בירורה של המסורת ההיסטורית הקדומה על אברהם שנדחתה לעולם האגדה, יש בו, לדעתי, כדי לתרום תרומה חשובה להבהרת פרשה זו.

(15) "הר ציון וירושלם" במשמעות הר הבית; ישעיה ח, יח; י, ב; כד, כג, לא, ד; יואל ג, ה; והשוה גם מיכה ד, ז; איכה ה, יח; תהלים ט, יב; מח, יב; עזר, ב; קכה, א.  
(16) השוה ישעיה א, ח; י, כד; לג, כ; לה, י; סד, ט; עמוס ו, א; מיכה ג, י; יג; ירמיה ג, יד; נא, ה; זכריה ט, ט; תהלים נא, כ; ועוד במקומות רבים. והשוה גם חזון עזרא ג, כו: "ומכל הערים הבנויות קדשת לך את ציון".

(17) השוה ישעיה נא, ג; וכן גם תהלים טט, ז. והשוה גם חזון עזרא יב, לא. (18) ישעיה נא, טו.

(19) איכה ד, כב. (20) מיכה ד, י – א. (21) זכריה ט, יג וכן זכריה ב, יא; מיכה ד, יג.

(22) צפניה ג, יד. (23) ישעיה מ, א.

ה' עמו, גאל ירושלם<sup>24</sup>, "וגלתי בירושלם וששתי בעמי"<sup>25</sup>. – והשם "ציון" מבלי כל הקבלה מסמל את העם כולו בהכרתו העצמית, ביחידותו הרוחנית. על כך מעידים ברורות פסוקים כגון: "ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה"<sup>26</sup>, "ובא לציון גואל ולשבי פשע ביעקב"<sup>27</sup>. בכל הכתובים האלה ודומיהם מסמן השם "ציון" את כלל עדת הגולים אשר שמרו אמונים לאלהיהם ולעמם אף בנכר, ובעלותם לארץ "נבדלו" מטמאת גויי הארצות ומ"עמי הארץ"<sup>28</sup>.  
 גוון זה בשם "ציון" הוא ששימש נקודת-מוצא להתהוות המושג "כנסת ישראל" ולהזדהות עם השם "ציון"<sup>29</sup>. ראשיתו של המושג "כנסת ישראל" הוא בתפיסתה של "ציון" כאמם של ישראל. תפיסה זו שאופיה הציורי בולט בדבריו של הנביא המנחם על ציון ה"שכולה וגלמודה" שעם שיבת בניה תאמר: "מי ילד לי כל אלה"<sup>30</sup> ושהיא אינה בעצם אלא "עיר ה' קדוש ישראל"<sup>31</sup>, הורחבה וקיבלה תוכן ממשי יותר בהכרזת המשורר שהכריז: "ולציון יאמר איש ואיש ילד בה"<sup>32</sup>. תפיסה זו הודגשה בתרגום השבעים, שתרגם "ולציון יאמר איש ואיש יולד בה" *Mήτηρ Σιών ἐρεῖ ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ ἄνθρωπος ἐγενήθη ἐν αὐτῇ*.<sup>33</sup>  
 על כתוב זה: "ולציון יאמר איש ואיש יולד בה" – אחד הנולד בה ואחד המצפה לראותה"<sup>34</sup>. על השימוש הרווח במונח "ציון" כלפי כנסת ישראל מעיד המאמר בירושלמי: "ולאמר לציון עמי אתה – אלו ישראל"<sup>35</sup>, שמשמעותו היא שבכל מקום במקרא המכוון בשם "ציון". הוא על ישראל. דבריו של רבי חנינא בר פפא, שטען, כי "חזרנו על כל המקרא ולא מצאנו שנקרא ישראל "ציון" אלא זה: "ולאמר לציון עמי אתה"<sup>36</sup> – אינם אלא תשובה לדברי המאמר הנזכר. סמוכין לדברי הירושלמי על הזהוי בין "ציון" ו"ישראל" יש למצוא גם בתפיסה של "ציון" שהיא "אם כולנו"<sup>37</sup>, המצויה בדברי קדמונים ושהשתמרה פה ושם גם בדברי אחרונים. בספרי החזון מוכיח ברוך את בני העם על כי "העצבתם" את ירושלם "זו יולדתכם"<sup>38</sup>, וקובל: "למה זה נולדתי לראות ברעת אמי"<sup>39</sup> ושואל: איך "יזכר שם ישראל עוד אחר חרבן ירושלם"<sup>40</sup>. בעלי האגדה דורשים: "שלח תשלח את האם – זו ירושלם שנקראת אמם של ישראל, והבנים תקח לך – אלו ישראל"<sup>41</sup>. רבי אליעזר הקליר שם דברים בפי "אם הבנים כיונה מנהמת: למה לנצח עזבני שכחתי"<sup>42</sup>.

(24) שם נב, ט. (25) שם סה, יט.

(26) שם א, כז ח. (27) שם נט, כ. (28) עזרא ו, כא; ט, יא; י, יא; נחמיה י, כא.

(29) השוה למשל מאמרו של ר"ש בן לקיש: ותאמר ציון עזבני ה': אמרה כנסת ישראל וכו' (ברכות לב,

ע"ב; בילקוט שמעוני רמז שלב הובא המאמר בשם ר' אלעזר; והשוה ירושלמי שבועות פ"ד, ה"ח).

(30) ישעיה מט, כא. וראשיתה של הנבואה: ותאמר ציון עזבני ה' (שם, שם יד).

(31) שם ט, יד. והשוה שם, שם; ד, ט, טו. (32) תהלים פז, ה.

(33) תרגום השבעים תהלים פז, ה. והשוה י. זליגמן: The Septuagint Version of Isaiah,<sup>1</sup> Leiden 1948.

עמ' 113–114. זליגמן מעיר בצדק על ציון וירושלם "כסמלים לאומיים par excellence של היהודים" ועל השימוש במונח *μητρόπολις* ביחס לירושלם בתרגום השבעים ואצל פילון.

(34) כתובות עה, עא; והשוה ילקוט המכירי ישעיה (עמ' 196) על הפסוק "קול צופיך" נשאו קול יחדו –

כנגד מי אמר דוד מקרא זה? לא אמרו אלא כנגד כנסת ישראל שהיתה מצפה וכו'.

(35) ירושלמי, תענית פד, ה"ב. (36) שם, שם. וכן בירושלמי מגילה פ"ג, ה"ז.

(37) חזון עזרא (עזרא ד'), ח, ז. (38) ספר ברוך ד, ט. (39) חזון ברוך א, ג. (40) שם, שם ה.

(41) ילקוט מכירי תהלים, קמז. והשוה ילקוט המכירי ישעיה מו (הוצ' ברלין תרנ"ג עמ' 190). בתנחומא

שלפנינו בנוסחאותיו השונות לא מצאתי את המאמר. והשוה פסיקתא רבתי כו: ענתה ואמרה לו: אני אמך ציון, אני היא אם השבעה. והשוה גם ילקוט שמעוני תהלים רמז תתעג: עקרת הבית זו ציון שנאמר רני עקרה לא ילדה, אם הבנים שמחה: ואמרת בלבבך מי ילד לי את אלה.

(42) ר' אליעזר הקליר: ב"מבחר השבעים" (למלאת שבעים לש. ז. שוקן, ת"א תש"ו) סי' 9.

רב סעדיה גאון מקונן: "אמרה אם: מה יתרון לי כבר בהרותי רוח, בלדתי מוץ עבר, גלו בני ואפרוחי ולבי נשבר"<sup>43</sup>. ואף רבי משה זכות פונה לירושלם בקריאתו: "מה תישני אמי ותרדמי – התעוררי קומי ירושלם"<sup>44</sup>.

גם בתרגומים לנביאים ולכתובים יש למצוא סמוכין להזדהות בין "ציון", "ירושלם" ו"ישראל ואף לראות את דרכי התהוותה של הזדהות זו. לא רק "בת ציון" ו"בת ירושלם" מתורגמים בהם: "כנשתא דציון" ו"כנשתא דירושלם"<sup>45</sup>, אף את השם "ציון" כמו שהוא הם מתרגמים לעתים "כנשתא דציון"<sup>46</sup>. וכדאי לציין, כי בתרגום המקרא "כנשתא" הוא תרגום ל"עדה"<sup>47</sup>, שבמשמעותה יש מן האחדות הקבועה, המאורגנת של הכלל, מן האחדות שהיא בעלת גון דתי ורוחני<sup>48</sup>, מה

(43) רב סעדיה גאון. בקינה לתשעה באב; סידור ר"ס גאון, הוצאת אסף-דוידסון-יואל, ירושלים תש"א, עמ' של.

(44) ר' משה זכות, בארבע תעניות, וינציאה תק"י, ק"ג, ע"ב.

(45) ראה התרגום לישעיה: א, ח; יב, ו (יושבת ציון – כנשתא דציון); טז, א; לו, כב; נב, ב. סב, יא; התרגום לירמיה: ד, לא; ו, כג; למיכה: א, יג; ד, ח, י, יג; לצפניה ג, יד; לזכריה ב, יד; ט, ט; לזכריה ט, טו; לאיכה א, ב, ו, יא, טו, ב, א; ב, ח; ב, יג, ורבים דומיהם. לא תמיד, הוא מתרגם "בת" ב"כנשתא". לעתים הוא מתרגם בשם "ברחא" – בת אדום (איכה ד, כא–כב); – ברתא דאדום; לעתים הוא מתרגם אחרת: בת בבל – (תהלים קלז, ח): לאומא בבליחא; בת מצרים – מלכות מצרים (ירמיה מו, יא); בת כשדים (ישעיה מז, ה) – מלכות כסדאי; בת בבל – מדינת בבל (זכריה ב, יא). אולם ביחד עם זה יש לציין, כי גם ביחס לעמים אחרים הוא מתרגם לפעמים "בת" כ"כנישתא", ביחוד כשלפני המלה "בת" יש עוד תואר, כגון, "יושבת", "בתולת". השוה, למשל, תרגום יונתן ישעיה מז, א (כאותו פסוק הוא מתרגם בת כשדים – מלכות כסדאי); ירמיה מו, יא, יט; מזה, יח; ג, מב; נא, לג.

(46) השוה התרגום לישעיה נב, ז; לירמיה ג, ה; לתהלים צז, ח.

(47) היוצאים מן הכלל מאשרים את הכלל. במקומות שאין ענין של ארגון ודת יכול לחול עליהם או במקומות שאין הארגון הזה יכול לחול על הכלל כולו משתמש המתרגם (גם בנביאים וגם בכתובים) במלה אחרת כמו שופטים יד, טו – (עדת דברים – קינא דבריתא), תהלים פח, לא (עדת אבירים – משרית חייבין) תהלים א, ה (עדת צדיקים – בסיעת צדיקיא), תהלים קו, יז – (עדת אבירים, בעדתם – סיעת אבירים, סיעתהון); איוב טו, לד. (עדת חנוף – סיעת דילטור) איוב טז, ז (כל עדתו – כל סיעתו); או שהמתרגם משמיט בכלל את תרגום המלה "עדה", כמו תהלים פו, יד; תהלים ח, ז, (ועדת לאומים – וכנישת אמיא) – הנירסא (וכנישת) אינה בטוחה. המקרה היחיד הוא תהלים כב, יז (עדת מרעים – כנישת מבאישין) והמתרגם רצה בזה להדגיש דוקא את הצד המאורגן שבעמדת הרשעים (סכבוני... הקיפוני... יכו').

(48) השימוש בשם "עדה" ביחס לישראל במקרא בא רק אחרי יציאת מצרים, עם קרבן הפסח, שמאז מופיעה עדת ישראל כעדת ה' (במדבר כז, יז), בעלת יעוד דתי. וזהו פירושו של הכתוב "זכר עדתך קנית קדם" (תהלים עד, ב). והשם "עדה" בא תמיד בענינים שיש להם גון ארגוני-דתי (פסח – שמות יב; פישת המן ושבת – שמות טז, הכספים לבנין המשכן – שמות לה, כה, פרשת קרח, במדבר טז; וכיוצא בזה). מבחינה זו מענינים המקומות שבהם אנו מוצאים זה על יד זה את השמות: "עדה" – ו"קהל", "עדה" – ו"עם". במקומות כאלה בולט ביותר הגוון הארגוני הדתי של המונח "עדה". השוה למשל, שמות יז, א–ב: "ויסעו כל עדת בני ישראל... וירב העם עם משה". בפסוק הראשון הוטעם הגון הארגוני-הדתי (אחרי פרשת המן והשבת) ובפסוק השני – הטבעיות, ההמוניות של התלונה; וכן גם ויקרא ד, יג: ואם כל עדת ישראל ישגו ונעלם דבר מעיני הקהל – הציבור המאורגן שגה, ולא נמצא איש בכלל העם שידע על כך; והשוה גם ויקרא טז, יז, לג, בענין קרבן יום הכפורים, שהכתוב משתמש במונחים "קהל" ו"עם הקהל", מפני שהקהל בא לכפר לא על עונותיו של הציבור המאורגן, אלא על חטאותיהם של כל אישי העם. והשוה גם את השם "עדה" במאפירוס מייב, ציין Cowley, Aramaic papyri of the fifth Century B. C., 1923 (מאפירוסן טו, שורה כב): (או יום אחרן תקום (מס)טחיה בעדה ויאמר וכו'. ברור, שכאן לפנינו עדה כגוף מאורגן. ושוטט. כמו במדבר לה יב, כד, נה, והשוה Rost: Die Vorstufen von Kirche u. Synagoge im Alten

שאינן כן המונח "קהל" שעיקר משמעותו הוא האסיפה שבה משתתפים אנשים רבים לתכלית מסויימת ושהיא לפי מהותה חד-פעמית, ואין בה קבע של ארגון, ושהוא מתורגם בדרך כלל בשם "קהל" <sup>49</sup>.

ההזדהות הזאת של ישראל עם ציון וירושלם נראית היתה לבעלי האגדה כאחד הדברים המובנים מאליהם שאינם זקוקים כלל לשום הסבר נוסף. כשהדרשן רוצה להוכיח, על יסוד הכתוב, כי "בעשרה לשונות של שמחה נקראו ישראל" <sup>50</sup>, הוא מסתמך על פסוקים שבהם המדובר הוא על ציון וירושלם: גילה – "גילי מאד בת ציון"..., שמחה – "שמחו את ירושלם", רנה – "רני ושמחי בת ציון", צהלה – "צהלי ורני יושבת ציון" <sup>51</sup>. גם בפיוט מופיעה ציון תכופות כשם נרדף לישראל, כסמל לישראל ובמקום ישראל. אצל יוני ציון הוא הניגוד לאדום, והוא קובל על "נרות אדום" כי "גברו ולהבו", בשעה ש"נרות ציון דועכו וכבו" <sup>52</sup>. "שילומים לריב ציון" הם שלומים לריב ישראל עם אדום, המסמל – בפיוטים ראשונים ואחרונים <sup>53</sup> – את כלל העמים הרודפים את ישראל. רבי שמואל הנגיד קורא לציון: "התנערי, התנערי", כי "בושו מבישיך ועוד לא יקראו לך עם מרי" <sup>54</sup>. ורבי שמעון בן יצחק קורא: "קנא לציון קדושי ואבי, קרא לה: מעפר

Testamente, 1938 דבריו על היחס בין המונחים "עם" ו"עדה" אינם ממצים את הענין, אף כי בודאי המונח "עדה" בא במקום "עם" לעיתים להדגיש את אפיו הדתי של ארגון העם, והשוה מאמרו של יצחק בער "היסודות והתחלות של ארגון תהילה היהודית בימי הביניים" ("ציון", כרך טו, ביחוד עמ' 5–18), ואת בירור התפיסה של החכמים על האורגניות הפנימית של אחדות ישראל. (עמ' 11–15).

(49) בט"ו מקומות אנו מוצאים גם תרגום "קהל" ל"כנישתא"; ואולם גם כאן מאשרים היוצאים מן הכלל את הכלל. במקומות האלה יש למונח "קהל" גון דתי ארגוני מסויים. השוה למשל: בתוך קהל אהללך (תהלים כב, כג) מאתך תהלתו בקהל רב (שם, שם כ"ו; שם לה, יב) וכן תהלים מ: י, יא; פט, ו; ק, לב; סח, כז; משלי ה, יד; כו, כז; וגם בתרגום אונקלוס (בראשית כה, ג; לה, יד; מח, צ; דברים לג, ז) כשהוא מתרגם "קהל" ב"כנישתא" יש לזה גוון דתי (כמו "קהלת יעקב"); והשוה ירושלמי פסחים פז, ה-ו; חוריות פ"א, ה"ו; בראשית רבה פ' פ"ב (הוצ' תיאודור) עמ' 892: "כל שבט ושבת קרוי קהל". כדאי לציון שאבחנו זו בין "עדה" ו"קהל" נמצאת גם בתרגום השבעים: "עדה" מתורגמת כמעט תמיד בשם συναγωγή ואף פעם לא בשם ἑκκλησία; לעומת זאת מתרגמים השבעים ברובם המכריע של המקומות "קהל" בשם ἑκκλησία. באותם המקרים שהם מתרגמים "קהל" בשם συναγωγή (מספרם הוא 34 – Rost בספרו הנ"ל, עמ' 112–113, מונה בין המקומות האלה גם במדבר יד, ה; אבל לפי הנוסח שלפנינו נראה כי בעל תרגום השבעים גרס פשוט: לפני כל עדת בני ישראל). הנימוקים של סטיה זו נתונים במקור: גוונו הדתי של המונח "קהל" הובלט בו, כגון בעניני קרבנות ופולחן, או שמדובר בהם על קהל ה', או ש"קהל" מקביל ל"עדה", או שמדובר בחלק של העם והמדינה. עד כמה הקפיד בזה תרגום השבעים יש להיווכח מהתרגום לתהלים מ, י, ומ' יא: בפסוק הראשון (בשרתי צדק בקהל רב) הוא תרגם ἐν ἑκκλησίᾳ; ובפסוק השני (לא כחדתי חסדך ואמתך לקהל רב) הוא תרגם: ἀπὸ συναγωγῆς πολλῆς. האומי הדתי של המונח "קהל" בפסוק השני הוא ברור למדי.

(50) שיר השירים רבה א, ל (על הפסוק "נגילה ונשמחה בך").

(51) זכריה ט, ט; ישעיה סו, י; זכריה ב, יד; ישעיה יב, ו; וכן בעצם גם ישעיה נד, א, וישעיה סא, י.

(52) פיוטי ייני, מלוקטים מתוך כתבי הגניזה ומקורות אחרים ויוצאים לאור על ידי מנחם זולאי, הוצאת שוקן, ברלין תח"ך, עמ' קפ"ט, סי' פד, קרובות ל"בהעלותך את הנרות". והשוה גם בקינתו של הקליר "איכה את אשר כבר עשו" את צעקתה של ציון: "איך נתן לשים עליו גוי איתן".

(53) השוה, למשל, את הסליחה של רבינו גרשום בר יהודה, "אשפוך שיחי לפניך צורי" (סליחות מוגהות ע"פ כתי"י של היידנהיים, רעדעלהיים תרכב, סי' מח, לו ע"א); את הסליחה "אלהים בישראל גדול נודעת" (שם, סי' ס; סי' עא) ואת הסליחה "אבן הראשה" לרא ברהם בר' מנחם (שם, סי' ק"ע, קכ"ג ע"א).

(54) בן תהלים, קמז; דיוואן שמואל הנגיד, הוצ' שוין, אוקספורד תרצ"ו, עמ' קו.

קומי שבי, הנה אנכי שולח ל כם את אליה הנביא<sup>55</sup>. השילוב הזה של "ציון" העיר, המקדש, הארץ והעם הוא מצוי ביותר בשיריו של שלמה אבן גבירול. "שביה עניה בארץ נכריה, לקוחה לאמה, לאמה מצריה מיום עזבתה לך היא צופיה" – היא גם "בת ציון", גם "גולת אריאל" וגם "בתולת ישראל"<sup>56</sup>. "האם" אשר "שולחה בעוונותי" – היא ציון, הקובלת וטוענת: "למה ה' תשכח ציון"<sup>57</sup>. בשיר אחד קורא המשורר "שביה בת ציון": "התנערי מעפרך... ודעי כי נחם ה' את ציון"<sup>58</sup>, ובשיר אחר מסיים המשורר את הבית – בו הוא מתאר כיצד "רעצונו, מחצונו אויבינו, כי שם שאלונו שובינו: שירו לנו משיר ציון, רבו וגדלו יגוני איך נשיר שיר אדני" – במלים: "ותאמר ציון"<sup>56</sup>. "שביה בת ציון צרופה בכור עוני" היא הקובלת כי "להשמיד ולאבד יאמר המונה, כי לזרים נמכרנו"<sup>60</sup>, ובקינה הידועה "שמרון קול תתן", הבנויה על דיאלוג בין "אהלה" ו"אהליבה", שומרון וירושלים, ז"א בין אפרים ויהודה, על צרות כל אחת מהן ועל "צרתו של מי גדולה יותר" – החרוז החוזר הוא "ותאמר ציון עזבני ה'". משמעותה של "ציון" היא כאן ברורה במובן כנסת ישראל, גם אפרים וגם יהודה, הקובלת כולה כי אלהים עזבה<sup>61</sup>. כמו אצל חכמי האגדה ואצל הפייטנים הראשונים כך מוצאים גם אצל גבירול "ציון" במובן כלל ישראל, בניגוד לאדום המסמלת את כלל העמים שונאי ישראל. בסליחתו "צורי עוז ישועתי" מתפלל המשורר: "היטיבה את ציון והשיבם אל נויהם" – ו"חיש באדום כליון ויום נקם באויביהם"<sup>62</sup>. ובשיר אחר מסיים המשורר את "שועו ורנתו" בתפלה קצרה: "חוסה, זכר, קדוש, גוי מר אשר ידוש ציון"<sup>63</sup>... בקינתו של ר' אברהם אבן עזרא "אמרה ציון", הבנויה על דיאלוג בין ציון והאויב, ציון היא כנסת ישראל. היא מזכירה "איך יצאוני בני בצאתם מאשדת הנתונה בסיני", המצדיקה את הדין על "בני כצפור נלקחו בארצות זרים", מפני ש"בגבורתם בימי שלהם בטחו ובצר להם לשם נשגב לא ברחו", ומקבלת את הדין על עצמה, "כי תוכחותיו לי מדבש ערבו וקצי ישועות בני עוד יקרבו"<sup>64</sup>. ואפילו אצל רבי יהודה הלוי אשר "ציון" ו"ירושלם" בשיריו הן מוחשיות ביותר ואשר השימוש בשמות גיאוגרפיים של הארץ ומקימותיה, הרריה ונחליה הוא כל כך אופייני להם – מזכיר אלהים לכנסת ישראל, "כי אהליבה שמך ובך אהלי"<sup>65</sup>. וישראל הוא אצלו "ירושלם כרמא"<sup>66</sup>. ואולם בפיוטים המאוחרים – בקינות ובסליחות – אף באלה שנכתבו מתוך חיקוי גלוי לשירי רבי יהודה הלוי – אין זה אלא מן הדברים הרגילים אם באותו פיוט שבו אומר הפייטן אל ציון כי "ארץ צבי את בתוך גויים נתונה" הוא מזכיר לה גם כי "ארץ מאסך ומי נכרים שטפוך וכל רוח הפיץ"<sup>67</sup>. לעתים משתמש

(55) פיוטי ר' שמעון בר' יצחק, הוצ' הברמן, תרצ"ה, עמ' קמד. והשוה גם שם עמ' קנב.

(56) שירי שלמה בן יהודה אבן גבירול, הוצאת ביאליק-רבניצקי, כרך שני, ח"א, תרפ"ה, עמ' 5–6.

(57) שם, שם עמ' 8. (58) שם, ספר ששי, עמ' 66; בשיר: יי שטופה חטופה.

(59) שם, שם עמ' 68; בשיר: שלמו ימי אבל.

(60) שם, כרך ב' עמ' 25.

(61) שם, שם עמ' 228; אהלה ואהליבה – עפ"י יחזקאל כג, ד.

(62) שם, ספר ששי עמ' 63.

(63) בשיר הקטן "שמתי מגמתי"; שם, כרך שלישי, עמ' 44.

(64) ברודי-אלברכט, שער השיר, 1905, עמ' 156–158; והשוה גם את הפיוט "אמרה ציון" בישורן לקובק, שנה

ששית (תרכ"ח), עמ' 57–58.

(65) בשיר "יאמץ לבבך" (הרכבי, שירי ר"י הלוי, ח"א, עמ' 58). (66) שם, ח"ב, עמ' 4.

(67) בקינה "ציון קחי כל צרי גלעד" (בקינות לחשעה באב) והשוה גם בקינה "שכורת לא מיין השליכי תפיך"

(לר' שלמה בן יצחק ארבע תעניות, קג): מה תתאוני ציון וכו'. גם בקינה הידועה אלי ציון ועריה וכו'. ציון היא גם כנסת ישראל.



הפייטן בשם "ציון" במשמעותו הכפולה במתכוין לשם חיזוק הרושם הפיוטי שיש בכפילות זו. הפייטן משתמש במקרה זה פעמיים בשם זה, בכל פעם במובן אחר, או רק פעם אחת, אלא שהמשמעות במקרה זה כוללת גם את העיר והמקדש וגם את העם. כך, למשל, ברור שבדברי הפייטן: "שכן שכנתך ביניהם וקבץ שה אובד – עורך מציון שלח ובא לציון גואל"<sup>68</sup>, הכוונה בפסוק הראשון היא ל"ציון" – המקדש והעיר, ובפסוק השני לעם<sup>69</sup>. ואולם כשהפייטן אומר: "שענו, שוכן רומה, וקבץ נפוצותינו מקצות אדמה ונאמר לציון קומה"<sup>70</sup> – המכוון הוא גם לתקומת העם וגם לבנינה של ציון. ואולם "עשיית הרושם" על ידי השימוש במשמעות הכפולה של השמות "ציון" ו"ירושלם" מותנית בהנחה מוקדמת שמשמעות כפולה זו היא ידועה לקהל, לקוראים – או יותר נכון – לשומעי הפיוט בבית הכנסת, ומובנת לו; במלים אחרות, שהזדהות השמות "ציון" ו"ישראל" היתה במידה מסויימת לנחלת הכלל, לחלק מהכתרם היהודית<sup>71</sup>.

ג.

אמנם, לכאורה אין כל צורך לדון על מקומה של ירושלם בהכרתה ההיסטורית של ישראל על יסוד עובדות שהן בבחינת "מכללא איתמר", בשעה שה"בפירוש איתמר" בנידון זה הוא עשיר ורב. המאמרים וההסברים, הדרושים והנימוקים הרבים בירושה הספרותית שלנו על חשיבותה הרבה של ירושלם בחיי ישראל וגורלו, הם כל כך מרובים, עד שחלק מהם, בצירופים שונים, התגבש בדורות מאוחרים לסוג ספרותי מיוחד של "שבחי ירושלם" וזכה אף להתפתחות מיוחדת<sup>72</sup>. בכתבי הקדש מרובים הם הפסוקים החוזרים על בחירתה של ירושלם: היא "העיר אשר בחרתי לי"<sup>73</sup>, היא "עיר י" צבאות"<sup>74</sup>, "העיר אשר נקרא שמי עליה"<sup>75</sup> ומשום כך גם "עיר הקדש", עיר אלהינו הר קדשו<sup>76</sup>, וכיוצא בזה<sup>77</sup>. מוטיבים אלה חוזרים גם בספרות הגניזה לכל סוגיה<sup>78</sup> ובספרות האגדה לא רק מתוספים עליהם כמה מוטיבים חדשים – "ירושלם – עיר הנבואה"<sup>79</sup>, עיר הנצח<sup>80</sup>, עיר המחברת את ישראל זה לזה<sup>81</sup>, וה"מטרופולין העתידה של כל

(68) הפיוט "אשרי מי שראה שמחת בית השואבה" לר' אליעזר בן יהודה, "מערכות יוצרות וולותות וסליחות

עם הפסוקי' ומנהגים דק"ק וירמייא"; פרנקפורט דמיין, תע"ד, ט, ע"ב.

(69) הפסוק הראשון הוא ע"פ תהלים כ, ג: ישלח עורך מקדש, והפסוק השני הוא מישעיה כט, כ.

(70) בפיוט, "אתאנו לך, יוצר רוחות". סליחות רדליים, ס' קע"ז, קכ"ז ע"א.

(71) השוה סגנונו של הוהר"ר ויקרא ל"ה עא (פ' צו) בשינוי דברי הירושלמי: "ולאמר לציון עמי אתה מכאן אוליפנה דיראל אקרון בשמא דציון דכתיב ולאמר לציון עמי אתה וחמינא דכנסת ישראל אקרי בשמא דציון דכתיב ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה השינוי וההוספה מסבירים כי כאן לפנינו אסמכתא לדבר מקובל.

(72) ראשיתו של סוג זה נעוצה עוד בהימנונים של עולי הרגל שהשתמרו בספר תהלים (למשל, הפרקים מח, פז, קנב, קכו) ושלוחותיו שהסתעפו ביותר בדורות האחרונים הן באגרות מירושלם, בתיאורי מסע וביחוד בדרשותיהם של שליחי א"י ב"מעלתה של ירושלם". השוה לצורה האחרונה: אברהם יערי, שלוחי ארץ ישראל; תולדות השליחות מהארץ לגולה, ירושלם תשי"א, עמ' 47–52, 79–98. וענין זה טעון עוד בירור מיוחד.

(73) מלכים א, יא, לו והשוה מא: ח, טו, יח; יא, יג, לב; מ"ב כא, ז; כג, כז; דהי"ב ו, לד; לח; יב, יג; לג, ז; זכריה א, יז; ב, טז, ג; ב, תהלים קלב, יג.

(74) תהלים מח, ט; מח, ב; פז, ג. (75) מ"ב, כא, ד; דהי"ב ו, ו; ירמיה כה, כט; דניאל ט, יח.

(76) ישעיה מח, ב; נב, א; ס, יד; דניאל, ט, יט; כד; נחמיה יא, א, ח. תהלים מח, ב; דניאל ט, טו.

(77) השוה ישעיה א; כו, א; כט, יא; לג, כ; זכריה ח, ג. נחמיה ב, תהלים מח, ג.

(78) השוה, למשל, חשמונאים ב; א, יב; ג, א; ספר ברוך ד, ל; חזון ברוך ג, ו; חזון עזרא א, כ"ה.

(79) איכה רבה, פתיחתא, כב; ילקוט שמעוני תהלים, רמז רפ"ט. "תמאמרים מובאים בשם רבי יוחנן; והשוה בראשית רבה פ' ע' (הוצ' תיאודור עמ' 806): "וירא והנה באר בשדה" – זו ציון – "כי מן הבאר ההיא יסקו" שמשים היו שואבין רוח הקדש". (80) ברכות נח, א; בשם רבי עקיבא, וכן בילקוט דברי הימים רמז אלף פ"ב.

(81) ירושלמי חגיגה פ"ג, ה"ו; ירושלמי ב"ק פ"ז, ה; ובשני הנוסחאות בעל המאמר הוא רבי יהושע בן לוי.

הארצות<sup>82</sup> וכיו"ב – אלא בה אנו מוצאים כבר מיתוס של ירושלם, המעתיק את ראשיתה של ירושלם לפרשת היצירה<sup>83</sup>, את מקדשה למקום הראשון בעולם לעבודת האלהים של היצור ליוצרו<sup>84</sup>, ומעמיד את בנינה לעתיד כשלב ראשון גם לגאולת ישראל ולקיבוץ גלויותיו<sup>85</sup> וגם לתיקון סדרי עולם<sup>86</sup>.

ברם, דוקא "שבחי ירושלם" אלה שהם קשורים ושזורים בירושלם. עיר הקדש<sup>87</sup> ובמקדש כשהוא לעצמו<sup>88</sup> מחייבים אותנו להתייחס בתשומת לב מיוחדת לעדויות שהן בבחינת "מסיחות לפי תומן". במאמרים המפליגים ב"שבחיה" של ירושלם אנו עומדים תמיד לפני ההכרח לעיין עיון מיוחד במוצאם: עלינו לבדוק מה כלול בהם מן ההכרה ההיסטורית, וז"א מהסיכום העיוני-הכללי של נסיון-חיים של דורות שעברו ומה יש בהם מן הציורים המיתיים-הלימודיים של חוגים מסוימים לדורם ולדורות יבואו, וז"א, ממתן דמות מוחשית שמכלילה אמונות ודעות, השקפות ותפיסות, שרק מקצתן היו רווחות, ואילו ברובן לא היו אלא בדרך – לעתים רק בתחנות הראשונות – לכניסתן ל"קרן הקיימת" הרוחנית של הדור<sup>89</sup>.

מבחינה זו, אין ספק, לדעתי, שכל המוטיבים האלה המקדימים את קדושתה של ירושלם עד ל"ימות עולם" ונותנים לה גוון קוסמי, הם מן היסוד של המיתוס המאוחר; כל הסיפורים על יצירתו של אדם הראשון מ"מקום כפרתו", על הקרבנות שלו ושל קין והבל ושל נח שהקריבו במקום המקדש – אין להם רמז וחצי רמז במקרא ואף לא בספרות הגנוזים. ספר היובלים היודע לספר במפורט על קרבנו של נח על המזבח אשר בנה בצאתו מן התיבה, והמשלב קרבן זה ב"ברית נח" שנכרתה אז ובחג-השבועות שנקבע על ידי נח ליחדש את הברית בכל שנה ושנה<sup>90</sup>.

(82) פסיקתא פיסקא פ"א, מדרש תהלים פ' לו; ילקוט ישעיה רמז שנט. בכל המקומות בעל המאמרים הוא רבי אושעיא (בשם ר' אפס). והשוה בראשית רבה פ' כט (הוצ' תיאודור עמ' 684) והשוה גם שם פ' צו (הוצ' תיאודור עמ' 1220).

(83) השוה פרקי דרבי אליעזר פרק י"ב: חיבה יתירה חבב הקב"ה לאדם הראשון שבראו ממקום טהור וקדוש. ומאיוה מקום לקחו ממקום בית המקדש. וכן שם פרק כ': "ששער גן עדן סמוך להר המוריה, משם לקחו ולשם החזירו (לאדם); וכן ירושלמי נזיר פ"ו, ה"ב: א"ר יודן בן פזי: מלא תרודו אחד נטל הב"ה ממקום המזבח וברא בו אדם הראשון. אמ': הלואי ויברא ממק' המזבח ותהא לו עמידה. ומדיאלוג זה נוצר אח"כ המאמר: "אדם ממקום כפרתו נברא". השוה בראשית רבה פ' יד (הוצ' תיאודור עמ' 281) ושם בפירושו מנחת יהודה גם ציון המקומות האחרים, ביחוד מתרגום יונתן וירושלמי. והשוה ילקוט תהלים רמז תתי"ג (על הפסוק ויהי בשלם סוכו).

(84) השוה בראשית רבה פ' לד (הוצ' תיאודור עמ' 372): ויעל עולות במזבח, בראשית ח, כ. ר' אליעזר בן יעקב א' על מזבח הגדול שבירושלם ששם הקריב אדם הראשון. והשוה תרגום יונתן בראשית ח, כ: "הוא מדבחא דבנא אדם בעידן דאיטרד מן גינתא דעדן ואקריב עלוהי קרבנא ועלוי אקריבו קין והבל" וכו'. והשוה פדר"א פ' כג: "ובנה את המזבח הראשון שהקריב עליו עולות קין והבל וכו' ויעל עליו אין כתוב אלא ויעל במזבח" (כך לפי גירסתו הנכונה של ר' דוד לוריא); פרקי דר' אליעזר פרק ל"א: "אמר ר' ישמעאל: כיון שהגיעו לאותו מקום הראה הקב"ה לאברהם ואמר לו: זה הוא המזבח, הוא המזבח שהיה אדם הראשון מקריב בו מקודם, הוא המזבח שהקריבו בו קין והבל, הוא המזבח שהקריבו בו נח ובניו... ויבן את המזבח שהקריבו בו הראשונים". משמעותו של המאמר היא איפוא שראשיתה של עבודת קרבנות בכלל היתה בירושלם.

(85) מדרש תנחומא, נח, יו. (86) ספרי דברים ה'; ב"ב, ע"ה, ע"ב; אדר"נ פ' ל"ה; שהש"ר ז, ה.

(87) השוה ישעיה ב, ב–ג; ד, ג; יב, ו; כח, טו; לא, ד–ה; לג, כ; מ, ט; מא, כו; סב, א; ירמיה ב, ב;

ג, יו; יואל ד, טו–יו; מיכה ד, ז–ח; תהלים קנה, קלג.

(88) השוה תפלת שלמה: מ"א, ח, כב–סח; דהי"ב ו, א–מב.

(89) השוה ישראל בגולה, כרך א', מבוא, עמ' כו–כו.

(90) ספר היובלים ו, א, ב–ו, יו.

איננו מזכיר את מקום המזבח ומציינו רק ב"על ההר ההוא"<sup>91</sup>. לפי המשך הכתובים "ההר ההוא" משמעו אותו הר מהרי אררט שעליו נחה התיבה<sup>92</sup>. המקום היחיד במקרא המרמז כאילו על קדושתה הקדומה של ירושלים הוא הפסוק בדברי הימים האומר כי שלמה החל לבנות את בית יהודה בירושלים בהר המוריה<sup>93</sup>. ואף בו לא נזכרה כלל כגורם לבחירת המקום קדומה זו, אלא נרמז על התגלותו של מלאך האלהים לדוד ב"גורן ארנן היבוסי", שהיא שגרמה לכך שדוד הקים שם את המזבח ואחרי כן נבנה שם בית-המקדש<sup>94</sup>. הזהויה של הר הבית עם הר המוריה היה ידוע ומקובל בימי הבית השני, כפי שיש להיווכח גם מספר היובלים<sup>95</sup> וגם מ"קדמוניות היהודים" של פלביוס<sup>96</sup>. יתר על כן, אף מסורת זו היא מסורת-אגדה, כלומר בלתי רשמית. אין לה שום רמז בתורה<sup>97</sup>, בנביאים ובכתובים, ובכל המסופר על ירושלים לפני כיבושה על ידי דוד יש רק כדי לחזק את המסורת של יחזקאל על ירושלים: "מכרתיו ומלדתיו מארץ הכנעני; אביך האמורי ואמך החתית"<sup>98</sup>. בימי כיבוש יהושע עומד לפני צדק מלך ירושלים בראש הברית של מלכי האמורי נגד גבעון אשר יושביה "השלימו את ישראל ויהיו בקרבם"<sup>99</sup>. ירושלים לא נכבשה על ידי בני ישראל, אף על פי שבידיעה ש"בני יהודה נלחמו בירושלים וילכדו אותה ויכוה לפי חרב ואת העיר שלחו באש"<sup>100</sup>. יש אולי זכר היסטורי לנסיגתם של בני ישראל לכבוש את העיר. בימי השופטים ירושלים היא "עיר היבוסי", "אשר לא מבני ישראל הנה"<sup>101</sup>. וגם אחרי כיבושה של העיר בידי דוד נשתמרה האוכלוסיה היבוסית כחטיבה אתנית מיוחדת, כפי שמוכח מדברי הכתוב: "וישב היבוסי את בני בנימין עד היום הזה"<sup>102</sup>; "את" – משמעותו ישוב על ידי ישוב מתוך יחס של שלום וידידות. ושוב הכוונה היא לתקופה שבני יהודה ובנימין ישבו כבר בעיר. "ועד היום הזה" – הכוונה היא לימי המלוכה<sup>103</sup>. ולא זו בלבד. אף במקום שנמצאת במקרא מסורת קדומה על ירושלים לא נזכרת העיר בפירוש בשמה הרגיל, אלא בשם אחר ("שלם")<sup>104</sup>. נראה הדבר, שאין רצון להשתמש במסורת זו להוסיף קדושה לירושלים, שעמדתה המיוחדת נשענת על יסודות אחרים, על יסודות בחרתה של העיר, בחירה המודגשת בכל פעם, והיא היא גם מקור קדושתה של העיר.

ואולם כאן אנו נתקלים שוב בתופעה שצריכה לעורר את תשומת לבנו המיוחדת, והיא: על בחירתה של ירושלים אמנם מדובר רבות כעל עובדה, אבל עצם הבחירה, דבר

91) שם, שם, א. אף כי לדעת בעל ספר היובלים ידע נח מִקְדוּשָׁתוֹ שֶׁל הָרַי סִינַי וּשְׁלֹהָרַי צִיּוֹן. הַשּׁוּה סִפֵּר הַיּוֹבֵלִים הַי, יב.

(92) שם, ה, כח. (98) דבה"ב, ג, א. (94) שם, שם; שם; ודה"א כא, כו.  
(95) ספר היובלים יח, יג. (96) קדמוניות היהודים א, יג, ב.

97) כדאי לציין שתרגום השבעים מתרגם את המלים "אל ארץ המוריה" בראשית כב. ב: εἰς την γῆν, וכנראה, גרס אל ארץ רמה; וכן גם בספר היובלים יח. ב. ועצם קיומה של גירסא זאת יש בו להוכיח, כי המסורת על הויהוי לא היתה ידועה בימי תרגום השבעים לתורה (בתרגום השבעים לדב"ב ג, א יש כבר השם). והשוה קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך ב, ספר א' עמ' 172, הערה 7.

98) יחזקאל טו, ג. 99) יהושע י, א-ד. 100) שופטים א, ה. 101) שופטים יט, י-יב. 102) שופטים א, כא; יהושע טו, סג (במקום בנימין באים כאן בני יהודה) לעניינינו אין בה הבדל. (גם כאן וא: את בני יהודה); והשוה יהושע טו, ו; שופטים א, כט, ל, לב-לג. למשמעות "וישב את" השוה: בראשית לד, ו, טז; שופטים יט, ד; ש"א כב, כג; ש"ב טו, יח; מ"א כא, ח; ירמיה, ה-ו; משל ג, כט. למשמעות "קברו" השוה: בראשית כד, ג; שמות ח, יח; לג, ה; לד, יב; במדבר ה, כז; דברים כח, מג; יהושע ו, כה; ג, ה; עמוס ו, י; וכיו"ב רבות.

(103) והשווה ש. ייבין במאמרו ראשיתו של בית דוד (ציון שנה ט' עמ' 62–69).

(104) בראשית יד, יח. והשוה קדמוניות היהודים א, י, ג.

הנבואה על הבחירה איננו בשום מקום. דוד מעביר את הארון ירושלימה לפי יזמתו הוא, דוד בעצמו מחליט על בנין הבית, ונבואתו של נתן לדוד, שבה הנביא מודיע לו בשם ה' שלא הוא, אלא בנו, "הוא יבנה בית לשמי"<sup>105</sup>, אין בה על ירושלם דבר וחצי דבר. בחירתה של ירושלם היא כאן דבר המובן מאליה. ופרשת המאורע הזה היא לפני ענין ארנן היבוס ומהגלות אלהים במקום. גם בתפלת שלמה מודגש שבחירת העיר קודמת לבנין הבית<sup>106</sup>, השאלה היא איפוא: מתי וכיצד היתה בחירתה של ירושלם ליעודה כ"עיר אלהים", כ"עיר הקדש"?

## ד.

ההתהוות המאוחרת של ה"מיתוס" על קדמות קדושתה של העיר מוציאה את האפשרות לראות את הודותה של ירושלם וישראל בהכרתו של ישראל כתוצאה של אמונות ותפיסות על ראשונות הדתית של ירושלם. אמונות ותפיסות אלה הן מאוחרות. מאידך, הצירוף של העדר כל עדויות ישירות ומפורשות על "בחירתה" של ירושלם, צורתה ומהותה (בעוד שיש לנו עדויות כאלה על בחירת ישראל<sup>107</sup>, על בחירת דוד<sup>108</sup>, על בחירת שבט לוי<sup>109</sup> והכהנים<sup>110</sup>) וריבוי עדויות היוצאות מתוך בטחון וודאות בקיומה של "בחירה" זו, יש בו להעיד שבני הדורות ההם לא הרגישו כל צורך בהסברת ה"בחירה", מפני שלפי תפיסתם הם היה הדבר בגדר של ודאות, של מציאות, של ממשות. "בחירה" זו היתה נתונה בעצם היחסים שהיו קיימים במציאות בין ישראל וירושלם וכפי שנתפסו על ידי בני הדורות ההם, ומשום כך אין אתה יכול לעמוד כראוי על המקום שנתייחד לה לירושלם בהכרתו ההיסטורית של ישראל, אלא אם כן נתחוויר לך מקודם גם התפיסה הישראלית על היחסים שבין עם וארץ בכלל ובין ישראל וארצו בפרט, גם מקומה המיוחד של ירושלם במערכת היחסים האלה, וגם דמותה הריאלית של ירושלם העיר ותפקידה בחיי ישראל בתקופת ייסודה כעיר-הבירה.

ואמנם, אין ספק שקיימת היתה בישראל תפיסה מיוחדת על היחסים שבין עם וארץ. מהותה של תפיסה מיוחדת זו ניתנת להגדרה על ידי שלוש נקודות-יסוד: (1) קיומם העצמי של עמים וארצות כצורות-הווייה נפרדות; (2) אופיים האוניברסלי וראשונותם האלהית של היחסים בין עם וארץ; (3) התמדתם של יחסים אלה ויציבותם הנתונה לפיקוח אלקי.

1. עמים וארצות הן צורות-הווייה שונות, נבדלות ובלתי תלויות זו בזו. צורת-ההווייה של העמים קדמה לזו של הארצות. בראשונה נפרדו העמים למשפחותיהם וללשוניותיהם, ואחרי כן נפוצו לארצותיהם. בחיי כל עם ועם קדמו השותפות האתנית והייחוד הלשוני לאחיה הארצית. לא רק ישראל קדם לארץ ישראל; גם אשור היה לעם ב"ארץ שנער", ומשם יצא ובנה את נינוה ושאר ערי<sup>111</sup>. בפרשת העמים מדייק הכתוב בסדר: המשפחה (שותפות אתנית) קודמת ללשון

(105) שמואל ב, ד; ד-יז.

(106) מלכים א, ח, כד; והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת בה והבית אשר בנית לשמך, והשוה קויפמן,

תולדות האמונה הישראלית, כרך שני, ספר א' עמ' 168-172, על בחירתה של ירושלם כעיר הקדש על ידי דוד.

(107) על בחירת ישראל מרובות העדויות הישירות בכתבי הקדש בין בצורת כריתת הבריתות בין ה' לאבות

ובמעמד הר סיני, בין בדברי הנבואות וההבטחות, ולרוב היא גם מנומקת בפירוש או ברמז, ביעודים ובהתחייבויות שהיא קובעת ומטילה על ישראל. השוה, למשל, בראשית יב, א-ג; יג, יד-יז; טו, א-כא; יז, ד-יד; יח; יז-יט;

כב: טז-יח; כו; כד; כח: יג-טו; לב, כט; לה: ט-יב; שמות ו: ב-ח; יט: ג-ו; כ; א כד; לד; ויקרא יט, כ.

כח: ב-מו; דברים ז; ו-יא; יד; יב; לב, יב; יהושע כד, כב; ישעיה מא, ו-טו.

(108) ש"א טו, ש"ב ז, ד-יז.

(109) השוה שמות לב; כו-כט; במדבר ג, יב; ח; יד; דברים לג, ח-יא.

(110) שמות כח, מא; כט, א, מד; במדבר כה; יח-יג; דברים כא-ה.

(111) בראשית י, יא-יב.

(ייחוד לשוני), ורק אחרי שתיהן באה הארץ (תחום טריטוריאלי), ולבסוף בא ה"גוי" – הקיבוץ המדיני.<sup>112</sup>

2. אופיים האוניברסלי וראשונותם האלקית של היחסים בין עמים וארצות. היחסים בין העמים וארצות הם קבועים ועומדים מראשית ימות עולם, ב"הנחל עליון גוים, יצב גבולות עמים"<sup>113</sup> – "לה' הארץ ומלואה, תבל ויושבי בה"<sup>114</sup> – "כי לי כל הארץ"<sup>115</sup> – "ארץ בְּנֵי עֻמּוֹן לבני לוט נתתיה ירשה"<sup>116</sup> – "ירושלם לעשו נתתי את הר שעיר"<sup>117</sup>. בנידון זה אין הבדל בין ישראל לעמים אחרים. "הלוא כבני כשדים אתם לי בני ישראל"? – "הלא את ישראל העליתי מארץ מצרים ופלשתים מכפור וארם מקיר."<sup>118</sup> הנביא מדבר לא על השגחה על העמים, אלא על "העלאהם", ז"א על התנחלותם בארצותיהם, והוא נשען כאן על השקפות מקובלות בעם לשם הסקת מסקנות חדשות. ומכאן גם הנקודה השלישית בתפיסת היחסים שבין העמים והארצות. 3. יציבותם של היחסים שבין העמים והארצות והתמדתם. חליפות העתים ותמורות הזמנים אין ביכולתם לשנות מיסודה את החלוקה האלקית. בוודאי גלות של עמים מארצותיהם היא עובדה קיימת. אולם כל גלות היא עונש, אמצעי בידי האלהים לקיים סדרו של עולם. לא רק על ישראל נגזר כעונש כי "גלה יגלה מעל אדמתו"<sup>119</sup>, גם ארם הוזהר כי "יגלה קירה"<sup>120</sup>, גם למצרים נאמר: "כלי גולה עשי לך יושבת בת-מצרים"<sup>121</sup> ועל עולם "היה דבר יהוה" יזכיר... כי לא יהיה הגוי אשר לא יבוא שם נדחי עולם"<sup>122</sup>; אף מואב ה"שאנן מנעוריו" ו"שקט אל שמריו" שלא "הורק מכלי אל כלי ובגולה לא הלך"<sup>123</sup> – גם עליו נִיבא הנביא, כי אלהים יביא עליהם את "שנת פקודתם", ואז, כאשר בניו ובנותיו יוקחו בשבי ובשביה, יאבד "עם כמוש"<sup>124</sup>; ואף בני עמון – "מלכם בגולה ילך, כהניו ושריו יחדיו", ובני עמון "כולם ידחו ואין מקבץ לנודד"<sup>125</sup>. אולם הגלות לפי טבעה היא זמנית. אחרי הגלות באה השבות. אם "באחרית הימים" או בגבולות זמן מסוימים, לרוב אחרי "שבעים שנה": ו"שבתי את שבות מואב"<sup>126</sup>, "את שבות בני עמון"<sup>127</sup>, ו"שבתי את שבות מצרים"<sup>128</sup>, "את שבות עולם"<sup>129</sup> – "והיה מקץ שבעים שנה יפקד יהוה את צור"<sup>130</sup>, – חטאה של אשור הוא בגאותה, וגאותה היא ברצונה לשנות סדרו של עולם; "כי להשמיד בלבבו ולהכרית גויים לא מעט"; מקורה של הגאווה הוא לא ב"תפארת רום עיניו" כי אמר: בכח ידי עשיתי ובחכמתי כי נבונותי" אלא בעצם המשימה להסיר גבולות עמים"<sup>131</sup>. בהצגת משימה כזאת, משימה של אכזריות ו"הכרת עמים" – יש "התגרות באלהים"<sup>132</sup>, הפרת "ברית עולם". והעונש גם הוא חמור ביותר: "יהוה מפקד צבא מלחמה" נגדם, הוא לא רק מגלה את העמים האלה, אלא משמיד "שאריתם" ומחריב את ארצותיהם "כמהפכת סדום ועמורה", ומבטל בהן כל ישוב בני אדם. זהו המוטיב היסודי בנבואותיו של עמוס על העמים וזה מודגש במיוחד בנבואות על גורלן של בבל ואדום<sup>133</sup>. כל הדברים האלה חלים גם על היחסים שבין ישראל לארצו, אלא שליחסים אלה נתייחדה נקודה נוספת, והיא נקודת הבחירה, שמהותה היא בתלות ההדדית שבין בחירת ישראל ליעודו ובין התאמתה של הארץ לתפקידו של העם. תלות הדדית זו היא שיצרה זיקה אורגנית מיוחדת במינה בין ישראל לארצו. אין היחסים האלה "ראשוניים", ז"א קבועים מימות עולם, מחלוקתו הכללית של העולם בין העמים, אלא

(112) שם, שם; כ, ל. (113) דברים לב; ח.

(114) תהלים כד, א. (115) שמות יט, ה. (116) דברים ב, יט, ט.

(117) שם, שם ה. (118) עמוס ט, ז. (119) עמוס ז; יא, יו. (120) שם א, ה.

(121) ירמיה מו, יט. (122) שם מט, לו. (123) שם, מח, יא. (124) שם, שם מו.

(125) שם, מט; ג, ה. (126) שם, מח, מו. (127) שם, מט, ו. (128) יחזקאל כט, יח.

(129) ירמיה מט, לט. (130) ישעיה כג, יו. (131) שם י; ז, יב, יג. (132) ירמיה נ, כד.

(133) ישעיה יג; יד, יט; כ; ירמיה נא; כז, כט, מג; מד; ירמיה מט, יח; ישעיה לד; ה; יד; עמוס א' ג–ב' ג.

מוֹתָנִים ביעודים, בקיום התנאים של "הברית" שהיא הברית של בחירה ויעוד. אברהם, שהאלהים בחר בו, "ידע" אותו, "למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך יהוה לעשות צדקה ומשפט"<sup>134</sup>, — היה נתון עוד קודם בתחום טריטוריאלי ובשותפות אתנית. הצו "לך לך מארצך ומבית אביך" הוא צו של ניתוק קשרים, של יציאה מתחומי הטריטוריאלי — ובסופו של דבר אף משותפות אתנית<sup>135</sup> — לשם ייסודה של יחידה אתנית חדשה, שבתחום טריטוריאלי אחר תזכה לגיבוש מדיני ולריבונות. מטרתו של "ניתוק קשרים" זה היא ביעוד דתי אוניברסלי. כשם שאברהם נבחר לתפקידו להיות ל"ברית עם", כך גם הארץ נבחרה, אחרי שנמצאה ראויה, אחרי שאלהים בעצמו "תר" את הארץ לעמו, "הראה אותה לו ובחר בה למענו"<sup>136</sup>. אלהים מוליך את העם לארצו ומנסה אותו בה. קודם הוא מנסה את האבות, שהארץ היא "ארץ מגוריהם"<sup>137</sup>, ואחרי כן הוא מנסה את העם בדרכו לארץ,<sup>138</sup> וממשיך לנסות אותו גם בכל תקופת כיבושו והתנחלותו<sup>139</sup>, עד אשר "הניח לו מסביב מכל אויביו"<sup>140</sup>, ו"יהודה וישראל ישב לבטח איש תחת גפנו ותחת תאנתו מן ועד באר שבע"<sup>141</sup>. רק כשנחקקים בהם בישראל "וישבתם לבטח בארצכם"<sup>142</sup>, הם יצאו מתקופת הנסיונות. אבל גם אחרי כן לא פסקה ההכרה, כי אין קנין לישראל על הארץ, "כי לי הארץ, כי גרים ותושבים אתם עמדי", "והארץ לא תמכר לצמיתות"<sup>143</sup>.

נצחונות אלה שהשליטו את ישראל על הארץ, שכוננו בטחון בארץ, שימשו אות ומופת לישראל, שההבטחה שניתנה לאברהם, הבטחת "ואעשך לגוי גדול" מתגשמת, והם אישרו אישור סופי בהכרת העם את עצם בחירת ישראל.

"ואעשך לגוי גדול" אין פירושו רק "יהודה וישראל רבים כחול אשר על הים לרוב", אלא ראשית כל אומה ריבונית מגובשת מבחינה מדינית ועצמאית. כי "גוי" אינו רק "כלל התושבים היושבים בארץ מסוימת", אלא קיבוץ שהתגבש לישות לאומית תרבותית ומדינית, והגיע לעצמאות ולכושר הגנה על עצמאות זו. במלים אחרות, במונח "גוי" מודגשת אחדותו המאורגנת של הקיבוץ, שמתגלית בייחוד דתי, בסדר-חיים לאומי המושתת על תחיקה לאומית ובארגון מדיני וצבאי המבטיח את עצמאותו של הקיבוץ<sup>145</sup>. ההגדרה שמבחינה זו השם גוי "הוא נרדף עם ממלכה"<sup>146</sup> היא מבוססת על עיון מדוקדק בכל כתבי הקודש. השמות "גוי וממלכה" באים בכתבי

(134) בראשית יח, יט.

(135) האזהרות של האבות נגד נשואין עם ה"כנענים והחתים" (בראשית כד, ג—ד; כו, מו, כח, ח) הן מתוך רצון לא להטמע בעמים האלה ולא להפגע ממנהגיהם ונמוסיהם; אבל הציווי לקחת נשים לבניהם מבני המשפחה הוא בגדר של אמצעי זמני עד שהיחידה האתנית החדשה תוכל להתקיים ולגדול מכוחותיה היא.

(136) יחזקאל כ, ו; בראשית יב, א. (137) בראשית ז, ח; כח, ד; שמות ו, ד.

(138) שמות טו, כה; דברים יג, ד, ח, ב.

(139) שופטים ב, כב; גם אני לא אוסיף להוריש איש מפניהם; — למען נסות במ את ישראל: השומרים הם את דרך ה' ללכת במ כאשר שמרו אבותם אם לא. וכן שופטים ג, ד: ויחיו לנסות במ את ישראל לדעת הישמעו את מצות ה' אשר צוה את אבותם ביד משה.

(140) שמואל ב, ז, א. (141) מלכים א, ה, ה. (142) ויקרא כה, יח, יט; כה, ה.

(143) ויקרא כה, כג. והשוה בובר, בין ישראל לארצו, עמ' 20. (144) מלכים א, ד, כ.

(145) השוה Rost, Die Bezeichnungen für Land und Volk im Alten Testament, Fest-schrift Otto Prokesch, 1934 p. 141.

(146) השוה פין, האוצר, ח"א, עמ' 360. כדאי לציין, שתרגום השבעים אינו מבחין בדרך כלל בין "עם" ו"גוי". הוא מתרגם "גוי" לרוב בשם ἔθνος ולעתים בשם λαός, כך, למשל, הוא מתרגם "גוי" בשם ἔθνος בראשית יב, ב; יז, ח; יח, ח; כא, יג, יח; כה, כג; לך, יא; מו, ג; שמות ט, כד, יט, ו; במדבר יד, יב, דברים ד, ו, ח, לד; וכאלה רבות. לעומת זאת הוא מתרגם בכמה מקומות את השם "גוי" ב"λαός", השוה שם ז, כג (ומי כעמך, גוי אחד

הקדש צמודים<sup>147</sup> או מקבילים זה לזה<sup>148</sup>. ישראל "העם היוצא ממצרים"<sup>149</sup>, אשר העובדה ש"אלהים קרובים אליו"<sup>150</sup> ו"חוקים ומשפטים צדיקים"<sup>151</sup> לו אמנם העלתה את העם בעיניו הוא ל"גוי גדול", נשאר במשך דורות בכל זאת "עם לבדד ישכן ובגויים לא יתחשב"<sup>152</sup>. רק אחרי דברי הנביא נתן לדוד, על בחירתו "להיות על עמי ישראל, ואהיה עמך בכל אשר הלכת ואכריחה אויבך מפניך – ושמתי מקום לעמי לישראל ונטעתיו לשכן תחתיו ולא ירגז עוד ולא יוסיפו בני עולה לענותו כאשר בראשונה"<sup>153</sup> – יכול דוד להגיד: "ומי כעמך גוי אחד בארץ"<sup>154</sup>. עצמאותו של ישראל ובטחונו מאשרים את העבר, נותנים לו תוקף ומאירים אותו באורו הנכון. עכשיו התקיימה ההבטחה: "ואעשך לגוי גדול". בחירת ירושלים מזדהית עם כיבושה ועם בצרונה של הממלכה, עם בחירתו של דוד, ומשום כך נזכרת בחירת ירושלים ביחד עם בחירת דוד, כחלק ממנה, לעתים אף אחריה: "מן היום אשר הוצאתי את עמי את ישראל ממצרים לא בחרתי בעיר מכל שבטי ישראל לבנות בית להיות שמי שם ולא בחרתי באיש להיות נגיד בירושלים להיות שמי שם, ואבחר בדוד להיות על עמי ישראל"<sup>155</sup>. גם בשעה שאלהים מודיע לשלמה על קריעת "עשרת השבטים" וגם בדבריו של אחיה השילוני הודגשה ההבטחה כי "שבט אחד" "ישאר", והנימוק הוא: "למען דוד עבדי ולמען ירושלים אשר בחרתי"<sup>156</sup>. בשתי הנבואות צמודה בחירת ירושלים לבחירת דוד. ובשתי ה"בחירות" יחד גלומה הגשמתה של ההבטחה ו"אעשך לגוי גדול".

#### ה.

משמעותו הסמלית הזאת של כיבוש ירושלים כ"בחירת ירושלים" הוחדרה, כמובן, להכרת העם רק על ידי מסיבות כיבושה, על ידי דמותה הריאלית של הבירה ועל ידי המקום הממשי שהיא תפסה בחיי העם עוד בימי דוד ושלמה, והנה ביחס למסיבות כיבושה של ירושלים יש לציין את העובדה, כי בשתי הנוסחאות של הסיפור על כיבושה של העיר, היה הכיבוש תוצאה

בארץ). ישעיה ט—ב (הרביית הגוי) — "עם" הוא מתרגם לרוב בשם λαός. ויש בזה, דומני, הבדל בין ספרים שונים, וכל הענין טעון חקירה מיוחדת, וביחוד יש לשים לב למשמעות השם "גוי" בשימושיו בין יהודי התפוצות ושהשפיע על התרגום, ומשום כך דוקא בשטח זה, דומני, אין לפגינו מסורת קדומה מקובלת מארץ ישראל, אלא תוכן חדש המתונה במסבות הזמן, שיש בו אקטואליות מרובה. לעומת זאת יש לשים לב למשמעות הכתובים. השווה שימוש המלה "גוי" מחוץ הדגשת הארגון המדיני והריבונות ישעיה ב, ד, יד, לב; יח, ב; ירמיה מח, ב, ג, כג, יא, מא; איכה א, א; יחזקאל כה, ו'; נחמיה יג, כו, ורבות כאלה. וכן יש מקומות רבים שבהם הודגשו צדדים אחרים מן האחדות הלאומית הזאת; כגון הייחוד הדתי (ויקרא ב, יג; דברים ד, ז; מב, יז, כט; יח, לא; ירמיה ב, יא) או הייחוד הלשוני (דברים כה, מט; ירמיה ה, טו; זכריה ח, יג) או התחום הארצי המיוחד (יחזקאל לו, כב; ישעיה סו, יח, לה, ו; תהלים מד, ג) וכיוצא בזה.

(147) מלכים א, יב, ו; ישעיה ס, יב; ירמיה יח, ז, ט; כו, ח; דהי"ב לב, יט.

(148) שמות יט, ו; ישעיה מא, ב; ירמיה א, ו, כה, יד, סא. צפניה ח, ח; תהלים מו, ז.

(149) במדבר כב, ה, יא. (150) דברים ד, ז. (151) שם, שם, ח. (152) במדבר כג, ט.

(153) שמואל ב, ז, ט—יא. על משמעותה הרתית של נבואה זו השווה דבריו הנכונים של קויפמן, תולדות האמונה

הישראלית, כרך ב', ספר ד'.

(154) ש"ב ז, כא.

(155) דבהי"ב ו, ו; במ"א (ח, טו) חסרים שני המשפטים "ולא בחרתי באיש וכו'" ואבחר בירושלים". אבל בשתי

הגרסאות הקשר בין ירושלים ודוד הוא לא קשר של זמן, אלא בבחינת הא בהא תליא; ובמלכים עומדת בראש בחירת דוד. הגירסא של דהי"א (ואבחר בירושלים להיות שמי שם) היא גם גירסת השבעים במלכים.

(156) מלכים א, יא, יג. וכן שם, שם לב.

(157) שמואל ב, ה; פסוק ו' הוא המשך של ג'; וכך גם דהי"א יא, ד, הממשיך את פסוק ג. פסוקים ד' וה'

(מספר השנים שדוד מלך בחברון ובירושלים) אינם שייכים לסיפור, והם הוספת המסדר.

ישירה של משיחת דוד למלך על כל ישראל. בשני הסיפורים הכיבוש הוא לשם העברת הבירה מחברון אל העיר שסופחה עכשיו לישראל, שדוד "יושב במצודתה", היא נקראת על שמו ("עיר דוד"), והוא גם בונה אותה<sup>158</sup>; בשני הנוסחאות מסתיים הסיפור בפסוק: "וילך דוד הלך וגדול ויהיה אלהי צבאות עמו"<sup>159</sup>. כיבושה של ירושלם משמש ראשית להצלחתו ולגדולתו של דוד. "בחירת" ירושלם שלובה ב"בחירת" דוד. מגמה זו ברורה, על אף כל ההבדלים שבין שתי הנוסחאות ביחס לשותפיו של דוד בכיבוש. בספר שמואל כתוב: "וילך המלך ואנשיו ירושלם"<sup>160</sup>, כלומר הכיבוש בכללו בוצע על ידי דוד ואנשיו בלי עזרתו של העם, לא של ישראל ולא של יהודה. דוד יושב במצודה, והוא קורא לה "עיר דוד" ובונה את העיר. המגמה ברורה: המלך על כל ישראל מעביר את בירתו מקרב נחלת שבט וּמִשְׁכַּן אותה בעיר שנכבשה זה עכשיו על ידו הוא, ונמצאת מחוץ לנחלתם של השבטים המתחרים, ומשם הוא רוצה למלוך על כל ישראל<sup>161</sup>. ירושלם מזדהית איפוא עם ייסודה של מלכות ישראל ועם בית דוד. אותה מגמה היא גם בנוסחא שבספר דברי הימים, ובצורה עוד יותר מחלטת. ירושלם נכבשה על ידי דוד וכל ישראל ("וילך דוד וכל ישראל ירושלם"), והעיר נקראה "עיר דוד"<sup>162</sup>, לא על ידי דוד, אלא מפני שדוד ישב בה. — בכל אופן מסיבות כיבושה של ירושלם היה בהן כדי לשמש ראשית ויסוד לאותה תפיסה של ירושלם הרואה בה סמלה של ישראל כ"גוי אחד בארץ". ודמותה הריאלית של ירושלם אישרה אותה תפיסה וביססה אותה מכמה בחינות. ראשית כל היתה ירושלם העיר הישראלית הראשונה, כלומר העיר שיושביה לא היו בני שבט אחד אלא מאנשי העם כולו, מכל שבטיו<sup>163</sup> ומשפחותיו. לא רק הגבורים של דוד אשר התישבו בירושלים היו מכל חלקי העם<sup>164</sup>, נשתמרה לנו עדות מפורשת על כך ש"בירושלם ישבו מן בני יהודה ומן בני בנימין ומן בני אפרים ומנשה"<sup>165</sup>. על נכונותה של עובדה זו מעיד הביטוי, "יושב ירושלם ואיש יהודה", השגור בפי הנביאים והסופרים והמעיד ברורות שהם לא זיהו את יושבי ירושלם עם אנשי יהודה<sup>166</sup>. ואלה שהתישבו בירושלם מחלקיה השונים של הארץ, משבטיה ומשפחותיה, היו לפי

(158) שם, שם, ט. (159) שם, שם, ו; דה"א יא, ט. (160) ש"א ה, ו.

(161) והשוה בענין זה מאמרי: הסיפור על כיבושה של ירושלם בימי דוד ומשמעותו ההיסטורית, "ציון", שנה י"א עמ' 153–167. וכן השוה מאמרו של Jerusalem's Aufstieg, Alt, בדרך 79 של Zeitschrift d. deutschen Morgenländischen Gesellschaft (1925), p. 11–19.

(162) דה"א יא, ד.

(163) העדות שהגבורים ישבו בירושלים הן מרובות. השוה ש"ב טז, ז; כ ז; מ"א, א, י; דה"א כה, א; והשוה נחמיה ג, טז שמציין גם את מקום "בית הגבורים".

(164) על כך מעידות רשימות הגבורים וציון מקומותיהם. השוה שמואל ב, כג; יח—לט; דה"א יא, יב—יז. השוה בין הנוסחא של הרשימה שבספר שמואל ובין זו שבדברי הימים מוכיחה שהיה לפנייהם מקור משותף, אלא שבעל דברי הימים לקחה בשלימותה. הרשימה היא מראשית ימי דוד (דה"א יא, ו), ואע"פ שרובם של הגבורים הם מיהודה ומהנגב, הרי מצויים בהם גם מבנימין, מאפרים, ממנשה, מן הצפון ומעבר הירדן. השוה ש"ב כג: כה, כט, ל, לה; לו; דבה"א יא, מב—מו.

(165) דברי הימים א ט, יג.

(166) השוה ישעיה ה, ג, (יושב ירושלם ואיש יהודה); ירמיה ד, ד, יא, ב, ט, יח, יא, לב, לב; לה, יג; צפניה א, ד; דבה"ב לד, לא (איש יהודה ויושבי ירושלם); ירמיה יא, יג (ערי יהודה ויושבי ירושלם); דבה"ב יח, כ; לב, לג (יהודה ויושבי ירושלם). והשוה גם Alt, Das Königtum in Israel und Juda, Vetus Testamentum, I, 1 1951, p. 11 שרוצה להסיק מן הביטוי הזה על קיומם של "יושבי ירושלם" כגוף משפטי—פומבי, המשתתף גם בשלטון. מבלי להכנס לבירור הבעיה הזאת, יש רק לציין, כי אף בנידון זה יש לנהוג לפי הכלל ש"אין להוציא מקרא מפשוטו", ובכל אופן, ברור, שאין יושבי ירושלם נמנים בכללותם על אנשי יהודה.



טבע הדברים. מן האנשים "הגדולים", מבעלי ההשפעה בעם: "שרי ישראל — שרי השבטים — שרי כל רכוש ומקנה למלך", מן האנשים אשר המלך היה מעונין שהם יהיו מ"אוכלי שולחנו" או "מראי פניו", או מאלה אשר הוא יכול היה "לתת את המלאכה על שכמם"<sup>167</sup>. ואולם כל "משפחה" בישראל היוותה יחידה משפטי-דתית במבנה העם ו"העדה" והיתה לה גם מסורת דתית משלה, שמחובתה היה לשמור עליה ולטפח אותה. המשפחה לא רק ערכה בתחומיה "ובחי-משפחה" מיוחדים לה, אלא אף בחגים המשותפים לכל האומה, היו בני כל משפחה ומשפחה "שמחים בחגם" לפני יהוה במסגרתם של "הבית", "בית-האב" והמשפחה<sup>168</sup>. ראשי המשפחות היו גם מקריבים בעצמם קרבנות וכשהתפשטה הכהונה בישראל היה הכהן או הלוי ממלא תפקידי הפולחן במשפחה בתוקף היותו "לאב ולכהן" לה<sup>169</sup>. ואף "הבמה", שהיתה במקום שמסורת של "התגלות אלהית" בו, שיוותה לו את קדושתו המיוחדת והעלתה אותו למעין מרכז דתי בתחום טריטוריאלי מסויים, היתה באותו זמן מקדש לשבת, למשפחות, לבתי אבות, או לברית של שבטים, משפחות, בתי-אב<sup>170</sup>. וכשהתישבו בירושלם בתי אבות, משפחות מחלקיה השונים של הארץ, טבעי היה הדבר שירבו מקומות הפולחן בעיר. העדויות המאוחרות על "מזבחות בכל פנה"<sup>171</sup> בירושלם ועל "רמה בכל רחוב"<sup>172</sup> אין פירושן כלל שהעובדות הן מומנים מאוחרים. הפסוק החוזר על "הבמות" אשר לא סרו מתחיל כבר מימי אסא מלך יהודה<sup>173</sup>. אולם, ברור, כי דוקא "בעיר המלוכה" החדשה קשה היה לשמור על עמדתם של ראשי המשפחה בפולחן, ובירושלם, יותר מכל מקום אחר, היו המשפחות נאלצות לחפש להן "אב וכהן". כך היתה ירושלם למרכז של כהנים "מקצות העם" — אשר הביאו אתם את כל גווניה של המסורת הדתית הישראלית אשר התמזגה כאן למסורת אחת. תהליך זה של התמזגות המסורות הדתיות התהווה בעיקר, כמובן, בקשר עם העלאת ארון הברית לירושלם. על ידי העלאת זו היתה ירושלם לא רק לסמלה של "קהלת יעקב", מכיוון שארון הברית, המסמל את הברית שכרת אלהים לעמו ישראל ושבו היו "שני לוחות האבנים אשר הניח שם משה בחורב"<sup>174</sup>, הושכן "בהר ציון" והיה "מורשה" לירושלם. העיר היתה גם למרכז הממשי של המסורת הדתית והתרבותית הקדומה ביותר ובעלת הסמכות העליונה בישראל. "ארון הברית" וכל הפולחן הדתי מסביב לו היו קשורים בארגון דתי מיוחד, שהתייחס לתקופה קדומה ביותר (הלויים נושאי הארון, הכהנים "התוקעים ומריעים בחצוצרות", המקריבים ו"המקטירים", העונים ב"אורים ותומים" — לבאים "לדרוש את יהוה"<sup>175</sup>) ושהשתקפו בו גם החליפות והתמורות שחלו בדורות

(167) השוה ש"ב טו, יג; יט, כט; מ"א ב, ז; יא, יח, כב; מ"ב כה, יט; ירמיה נב, כה.

(168) השוה במדבר יח, לא; דברים יב, ז; יד, כו; טו, כ; כו, יא; ש"א א, נא; ט, ט; טז, ג, ה; כ, ו, טז.

(169) שופטים יז, י; יח, יט.

(170) השוה שופטים ח, כז ("ויצג אותו בעירו בעפרה... ויהי לגדעון ולביתו למוקש"); וכן ש"א ט, יב—יג.

כב ("כי זבח היום לעם בבמה"); טו, ב, ג, ה.

(171) דה"ב כה, כד.

(172) יהוקאל טז, נד. יש גם להניח, שהמשפחות ישבו כל אחת ברחוב מיוחד. והשוה להשפעתה של המשפחה

על העיר והשלטון בה Pedersen, Israel, its life and culture, 1926, p. 46—60. ולעניני הפולחן השוה

שם עמ' 34, 23.

(173) מ"א טו, יד. ולפי המשך הענין (...ויכרת אסא את מפלצתה וישרף בנחל קדרון) המדובר הוא על "הבמות"

בירושלם. אצל שאר המלכים (מ"א כב, מד; מ"ב יב, ד; יג, ד; טו, ד) הנוסח הוא אחיד (רק הבמות לא סרו; עוד העם מובחים ומקטרים בבמות).

(174) מ"א ח, ט.

(175) השוה דברים לא, ט, כה; יהושע ג, ח, יג; יד, ט, י, טז; ש"ב ו, ג; טו, כד; דה"א טו, כד—כו;

האחרונים (ראשית כל הנבואה החדשה שהתפשטה והתפתחה מימי שמואל ושלחוגיה היו קרובים גם שואל וגם דוד<sup>176</sup>) ; העלאתו של הארון לירושלם משמעותה היתה, איפוא, העברתו של כל הארגון הזה וסדריו לירושלם. וכשם שקביעתה של ירושלם כעיר-הבירה של ישראל היתה מלווה בהופעתה של שכבה חדשה של "שרי המלך" ו"עבדיו", "מזכירים וסופרים", "חכמים יועצים", "כהנים חוזים", "רעי המלך", של שרים "אשר על הצבא" ושל שרים "אשר על המס" ושל סוגים "חדשים". בצבא ישראל, מן הגבורים ועד "הכרתי והפלתי" ו"הגתים"<sup>177</sup> והיא שהטביעה את חותמה של ירושלם כ"עיר המלוכה", גם מחוץ ל"בית דוד" ובניניו, כך גם הופעתה של השכבה החדשה של הכהנים, הלוויים, המשוררים והנביאים הטביעו את חותמה של "עיר הקודש" על ירושלם. לעיצובה של דמות ריאלית זאת של ירושלם היתה מכוונת גם פעולתו השיטתית של דוד, אשר שקד על תיקונה של העבודה בירושלם, לתת לפני "ארון יהוה מן הלויים" "משרתים" ו"להזכיר ולהודות ולהלל ב"כלי נבלים ובכנורות" מן "הכהנים בחצרות תמיד"<sup>178</sup>. העלאת הארון ובנין המקדש העלו בדרך זו את המסורת הדתית של ירושלם לקובעת לגבי העם. ואם המשפחות אשר בירושלם שימשו צנורות-הובלה למסורות המקומיות "לבל ירח מהם נדח", הרי מאידך מילאו גם תפקיד של צנורות-הולכה לגבי קביעת "הלכה כירושלם" במסורת הדתית בכל ישראל<sup>179</sup>. השילוב הזה של העיר החדשה — אשר לא מעטים היו בה גם מבני עמים אחרים — גם עם המסורת הדתית-התרבותית הקדומה ביותר בישראל וגם עם המסורת הדתית-החיה במשפחות ישראל לכל שבטיהם; ההפעלה הרוחנית ההדרגתית של חוגי תרבות שונים — של שרים ועבדים, של יועצים וחכמים ושל כהנים ונביאים, של חוזים ומשרתי ארון אלהים — נתנה לירושלם לא רק גון של עיר תוססת אלא גם של עיר יוצקת דפוסי חיים ומחשבה לכל ישראל. כל דמותה של העיר היתה כל כך טבועה בעבר וכל כך צופה לעתיד, שבני הדור לא יכלו שלא לראות בה סגלם של הימים הבאים, ימים של ו"אעשך לגוי גדול", של ההבטחה המתגשמת לעיניהם. טבעי הוא הדבר, שברבות הימים ניסו גם למצוא את ראשית קדושתה של ירושלם בזמנים קדומים, והפליגו דוקא לימי אברהם, שלו ניתנה ההבטחה. המסורת שלפיה הר הבית הוא הר המוריה נוצרה אחרי כן, ובאה להסביר את קדושתו לפי הכלל של "סוף מעשה במחשבה תחילה". אבל ההסבר ההיסטורי למקומה של ירושלם בהכרת ההיסטורית של ישראל הוא בדמותה של העיר כפי שהצטיירה בהכרת העם עוד בימים הראשונים של בירת ישראל, ב"מטבע של ירושלם" שכבר הקדמונים השכילו להגדירה במאמרם: "איזה מטבע של ירושלם? דוד ושלמה מצד אחד וירושלם עיר הקודש מצד אחר"<sup>180</sup>.

במדבר י, ח; יהושע ו, ט; דהיי"ב ז, ו; יג, יד; כט, כו; ש"א ב, יג-טו; דהיי"א ט"ז, א-ז, לו-לח; דהיי"ב כט, יא; במדבר כו, כא; שופטים יח, ט; ש"ב כג, ד.

(176) ש"א י, יב; יט, יח-יט. והשוה ספרי "ישראל בארצו" (ת"א תרצ"ח, עמ' 187). בהשתתפותו האישית של דוד בהעלאת הארון ובצורתה ("מפוז ומכרכר") יש כנראה גם כן מסימני ההשפעה של הנבואה ודרכיה.

(177) השוה ש"ב ה, טו-יח; טו, לו; יח, ב; כ, כג-כו; כד, יא; ד, ב-ו; דהיי"א יח, טו-יז; כו, כה-לה.

(178) דהיי"א טו, ב-כה, טז, ד-ז; לו-לח; כג-כו. אין ספק, כי ביסודן של ידיעות אלה היו מקורות קדומים (השוה עמ"ס ו, ה), אף כי בודאי יש ברשימות האלה גם כמה מאוחרות. בעית המקורות של דברי הימים ודרך עריכתם בכלל, עוד טרם נתבררה ביסודה.

(179) גם בעיות המסורות הדתיות המקומיות ודרך התמזגותן עוד מחכה לבירור. חקר המקרא לא העריך, לדעתי, במדה הראויה את ערכן של מסורות אלה ולא טרח לבירור דרכי אבחנתן וייחורן.

(180) ב"ק צו, ע"ב. אולי, בקשר עם ענייננו, כדאי לציין, שהמשכה של אותה ברייתא היא: ואיזהו מטבע של אברהם אבינו? זקן וזקינה מצד אחד ובחור ובתולה מצד אחר.