

שמואל אברמסקי

# מלכות שאול ומלכות דוד

ראשית המלוכה בישראל והשפעתה לדורות



שקמונה, חברה להוצאה לאור ירושלים  
בשיתוף עם אוניברסיטת בן-גוריון בנגב



1977

שקמונה, חברה להוצאה לאור  
ירושלים, ת"ד 4044

דפוס "דף-חן" בע"מ, ירושלים  
נדפס בישראל

Printed in Israel

## תוכן העניינים

1.

### דברי פתיחה

#### להיסטוריוגרפיה של ראשית המלוכה בישראל

עמוד

1	א. להגדרת הנושא
3	ב. מחשבה קדם-דבריימית
4	ג. נוסחאות שבתרגומים
5	ד. טכסט והערות
7	ה. אסמכתאות מהמקורות והשוואות טיפולוגיות
9	ו. סגולת מלכים והנהגה כאריסמאטית
11	ז. מלכות ישראל אצל חז"ל ובעיני פילון
16	ח. הסגידה לשלטון אדם ומקור המונארכיה
17	הערות לדברי הפתיחה

2.

### מלכות שאול ומלכות דוד

#### בעקבות שתי כרוניקות ועל פי נבואת נתן

33	א. מבנה הרשימה על מלחמות שאול
34	ב. "ושאול לכד המלוכה"
36	ג. "ויעש חיל"
37	ד. סדר מלחמות שאול
39	ה. עמלק השוסה
41	ו. "ובכל אשר יפנה ירשיע"
47	ז. מבנה הכרוניקה על מלחמות דוד
48	ח. סדר נצחונות דוד ופשר ההקדשות בכרוניקה
53	ט. מתג האמה
55	י. מעמד הפלשתים בימי דוד
57	יא. פוליטיקה ריאלית לגבי פלשתים ?
63	יב. הדדעזר וארם צובה
67	יג. ארם דמשק בימי דוד
71	יד. לבוא חמת וממלכת חמת

74	טו. מבצר צור וצידון
76	טז. כיבוש רבת בני עמון
80	יז. בני עמון ומואב
81	יח. ערוער אשר על ארנון
83	יט. ראובן וגד בימי שאול ודוד
86	כ. שלטון דוד בעבר הירדן המזרחי
89	כא. המכה בגיא מלח
91	כב. נציבים בכל אדום
93	כג. עבדים לדוד
95	כד. הסרת מלוכה מאדום
97	כה. "ויעש דוד שם"
99	כו. הגבול בדרום
101	כז. ההיאבקות על אדום
104	כח. העמים בחזון בלעם
106	כט. שקיעין היסטוריים בסיפורי עשו ויעקוב
108	ל. שאול המלך הלוחם
111	לא. האם היה שאול שופט ?
113	לב. הקדשת השלל בידי דוד
115	לג. דוד המלך הנושע
117	לד. מימד התשועה אצל שאול ודוד
121	לה. מלכים מושיעים
122	לו. הקאטגוריה של תשועת ה' אצל דוד
125	לז. "ויעקר דוד את כל הרכב"
127	לח. כלי הנשק אצל שאול ודוד
129	לט. "כי לא בחרב ובחנית יהושע ה'"
132	מ. "אלה ברכב ואלה בסוסים"
134	מא. "עשה משפט וצדקה"
139	מב. "צדקה" אצל מלכות
141	מג. šar mišarim
144	מד. המלך — "מושל באדם צדיק"
147	מה. זיקת דוד למשפט המלוכה
148	מו. מרכיבים קדמוניים בנבואת נתן
150	מז. בית מלוכה ובית לה' בנבואת נתן
152	מח. התהלכות האל באוהל ובמשכן
155	מט. "אחד שבטי ישראל"
158	נ. "מנוחה" או "הנחה" לישראל בימי דוד
159	נא. שאול ודוד — הנגידים



162	נב. ירבעם ובעשא הנגידים
164	נג. נגידים — פקידים
164	נד. אבטיפוס של מלך רועה
169	נה. מלכות אדם לא-סקראלית
171	נו. מלכות ה' ומלכות אדם
174	נז. שאול ודוד על פי תאור כאילו "אובייקטיבי"
177	נח. חכמת ההנהגה של שלמה
178	נט. משיחת כוהנים
179	ס. משיחת מלכים
180	סא. משיח ה'
182	סב. שאול נגד בית עלי
185	סג. התמורה בשלטון במלכות שאול
187	סד. בחינה פוליטית בהתנבאות שאול
189	סה. המקדש בנבואת נתן
190	סו. הדילוג על שאול בתהלים ע"ח
192	סז. "אם אבא באהל ביתי"
193	סח. "הרימותי בחור מעם" הדילוג על שאול בתהלים פ"ט
195	סט. "אני אהיה לו לאב"
195	ע. הסתייגות מאלוהות המלך המצרי ?
200	עא. מלכים אשוריים יושבי אוהלים
201	עב. המלוכה והאיחוד השבטי הקדום
202	עג. השופטים בימי דוד
205	עד. הטעמים הפוליטיים לאי-השמדת בית שאול
208	עה. התשתית ההיסטורית להשגת המלך האוטופי

### 3.

## עיוני סיכום

עיקרי דברים ליחסי שמואל שאול ולתולדות ראשית המלוכה בישראל

214	א. מירבעל עד שאול
216	ב. מלכות ללא פשרה
218	ג. לאפיון ההנהגה אצל שמואל
221	ד. שאול המתנבא בהשפעת שמואל
223	ה. בין שאול לדוד
225	הערות

## נספחים

## נספח א'

## לתפיסת המלוכה בספר שמואל ולרקעה ההיסטורי

- 337 א. לייחודו של ספר שמואל  
 339 ב. הציר — סיפור מלכות דוד  
 343 ג. מלכות שאול — נתיב בכינון המלוכה  
 345 ד. המלכות — מעשה ידי אדם  
 347 ה. הרקע הריאלי לתקומת המלוכה  
 352 ו. כסא דוד או כסא המלוכה  
 355 ז. הנהגה דואלית — מלכים ונביאים  
 358 ח. לפשר השגת המלוכה בספר שמואל  
 361 ט. ההבדל בין שופט למלך במחשבה ההיסטורית הקדמונית  
 363 הערות

## נספח ב'

- 366 מפיושט בחצר המלך ואהבת דוד ויהונתן

## נספח ג'

## אבי גדעון ובני שאול

- 371 א. אבות שאול  
 374 ב. בני יהונתן  
 375 ג. אשבעל ומריבעל  
 377 ד. הזיקה למשפחות בנימין  
 379 ה. בית שאול בעיני בעל דברי הימים  
 382 הערות  
 385 ביבליוגראפיה  
 391 קיצורים  
 398 מפתחות

## דברי פתיחה

### להיסטוריוגרפיה של ראשית המלוכה בישראל

אין זה מבוא, במובן המקובל, שהמבוא הוא כסקירה כללית, הבאה להאיר את העניינים הספציפיים שבגוף הספר ולשמש להם מסגרת, או בסיכום להישגי המחקר, עד עתה, במקצוע הנדון. הכוונה כאן בפירוש לדברי פתיחה, כפשוטם — להצגת השאלות העיקריות שבספר: אם בתחום ההתירה לבידול הדי מציאות ולגילוי עקבות של התרחשויות, שנשתקעו בדברי ספרות שבמקרא; ואם בתחום רב-היקף של עימות ההדים הללו, באפשר, נוכח פרקים מקבילים בהיסטוריה הפוליטית של המזרח הקדום, ונסיון להבינם או להולמם במסגרת הגות הקדמונים, אצלנו ואצל העמים — בפרשיות של מלכות, הנהגה ומשטר. וכיוון שבשאלות האלה צוררים, אינטגרלית, אופני חקר — כגון, בירור גירסאות של נוסח, התחקות אחרי סדרי כתיבה ברשימות ובכרוניקות, סיווג סוגי סגנון וספרות, שחזור של שקיעי מקורות ואפילו קביעת תייץ בין טכסט לחזרות — נכללו כאן גם דברים, שדרך כלל נהוג להעלותם בהקדמה. לפיכך, ומשום העמדת הספר מיסודו (ובמידה מסוימת מעיקרו) על דיון בשתי כרוניקות ובנבואה אחת, לא ראיתי להקדים לו מבוא כרגיל (שהפרשנות לספר שמואל כבר עמוסה במבואות), אלא, כאמור, דברי פתיחה, שהם כדיון בפרק מפרקי ההיסטוריוגרפיה שבמקרא ובשיירי מתשבת הקדמונים על מלכים ומלכות. לא הבודלתי בין המבוא להקדמה, שחייץ כזה היה נראה לי כמלאכותי, מהטעמים האמורים למעלה. כיוון שדרך כתיבתי זיקה יש לה לנושא עצמו ולבעיות הכרוכות בו, הערתי על כך לא בהקדמה מיוחדת אלא בתוך הפתיחה. הערות על מבחר הביבליוגרפיה ועל קשיי ניסוח שנתקלתי בהם הבאתי במקומות מיוחדים בספר.

### א. להגדרת הנרשא

הרבה נכתב על המלוכה במקרא ועל זיקתה למלכות ה', והפרשנות החדשה על ספר שמואל — מתחלתיה ועד ימינו — מלאה מדיונים במסורות (או במסירות) השונות על ראשית המלוכה בישראל. גם צמידתה של המלוכה אצלנו, בתקופת המעבר משופטות למלכות שאל, חלקו של העם או של זקני העם בייסודה ובאופני התהוותה — נידונו לא מעט במחקר.<sup>1</sup> ואין צריך לומר, שמלכות דוד — הקדמונית-היראלית או האוטופית — נידונה, בבחינת הרבה, בעיני מקרא ובחקר ההיסטוריה של ישראל.<sup>2</sup> אולם עד עתה אין בנמצא חיבור שלם — מיוחד ומוגדר — לאפיונה הספציפי של מלכות שאל, בהבדל ובנפרד מהשופטות ומסגולת המלוכה, כפי שנתפתחה לאחר מות שאל. מובן, שנכתבו מחקרים הרבה על מלכות זו בפרשנות לספר שמואל ובספרי ההיסטוריה של עם ישראל. אלא שלרוב נתפסת היא לחוקרים ולהיסטוריונים כתקופת מעבר למלכות דוד ולמלוכה בכלל, או כפרק זמן שבו נסתיימה תקופת השופטים או התקופה של ההנהגה הכאריסמאטית — מעין "דוד אחרון" לשופטים-מושיעים.<sup>3</sup> הרבה נכתב גם על תקשר שבין מלכות שאל לשבט בנימין,<sup>4</sup> שאולי אפשר להגדירו (בלשון חידוד) כיחס דו-ערכי, שצפן בו נסיונות לחרוג מעבר למסגרת השבטית. אולם אפילו מבחינה זו לא נעשה ניסיון ללבן את צבינה השבטי-הישראלי של מלכות שאל, כמלכות העומדת בפני עצמה; כיוון שלהיסטוריונים לא היתה

זו אלא בחזקת שלב בתקומת המלוכה, הדל ברשומות ממלכתיות; ואילו לחוקרי המקרא נתפסה בעיקרה (אם כי לא במוחלט) כבעיה ספרותית וכמרכיב רעיוני בסבך הבעיות הספרותיות-אידיאיות, העומדות בפני פרשן ספר שמואל, הבא לתאר את מסכת המבנה של הספר, על מקורותיו ועל סימני העריכה שנתרבו בו.

חיבור זה אינו מיוחד למלכות שאול או למלכות דוד אלא לראשית המלוכה בישראל, תקומתה וכינונה כמשטר בעל תוקף לדורות. אלא שהדיון בו נסב לא על המלוכה כמושג מופשט ואף לא על המשטר באופן כללי, על הגורמים הארגוניים והחברתיים שביסודו, אלא על תופעת המלוכה בהתהוותה, כסינטיזה של שתי מלכויות שבאו זו אחרי זו: מלכות שאול ומלכות דוד. מלכות שאול נדונה אצלנו לא כמשטר חולף, שסיים את תקופת הנהגת-ההושעה שמימי השופטים, אלא כתקופת מפנה, שבה נוסד משטר המלוכה, לאחר זמני ביניים של כהונת בית עלי ושל הנהגת שמואל, שאפשר להגדירם כתקופה פרוטו-מלכותית (ובדימוי לעברית: 'ימים של פרוט-המלוכה בישראל'). מלכות דוד, שקמה לאחר התמוטטות בית שאול, ובעצם — מכוח מפלתו, נחשבת לנו כהמשך לקדמותה, אולם במידה רבה גם כבעלת תנופה משלה וכשלטון כולי וכסמכות שופטת ומינהלית, ובזיקה לראשית בתקופת השופטים ולזכרונות על ההנהגה מימי המדבר (בעיקר לפי נבואת נתן — שמ"ב ז'). מלכות דוד כיושרת למלכות שאול לא זו בלבד שהניחה מרכיבי היסוד למשטר המלוכה לעתיד, אלא שנתענגה בה גם מסכת רעיונות על המלוכה, כהמשך רצוף להנהגה (או לחילופיה) ברורות הקודמים, שרק בימיה הונח לישראל מאוביו "סביב" ושמתכליתה לחיכוך "עד עולם" — כעולה מנבואת נתן.<sup>5</sup>

רעיונות אלה אינן להם זכר באפיון מלכות שאול; ולפי הנתונים הנגלים בספר שמואל יש טעם לומר, שהם עלו כחידוש כבר בהערכה קדמונית — בימי הממלכה המאוחדת — של מלכות דוד. ואפשר שביסודם כבר נתרקמו בימי דוד, נוכח הפליאה על התרחבות הממלכה והתחזקותה בימי דוד אחד.

החיבור הזה לא בא לספר על דברי ימי שאול או על דברי ימי דוד, אלא כל עצמו הוא בנסיון לבחון ולהעריך את שתי המלכויות כתופעת-תשתית לאפיון המלוכה בישראל. משום כך העמדתו כציר לספר שתי רשומות כעין כרניקאליות: האחת על שאול (שמ"א יד, מז, מט, נב), והאחרת על דוד (שמ"ב ז, א—טז). שתי הרשומות שימשו לי כאספקלריה להדשגיהם של שני המלכים וכסיכום להערכתם, לא רק בעיני המחבר-העורך אלא גם אצל הסופר או הסופרים הקדמונים של הרשומות. ונסתבר לי, שבפרשנות המסועפת ורבת-המידות על ספר שמואל ובמחקר רב-ההיזק על הממלכה המאוחדת אצל ההיסטוריונים לא נתייחד דיון ספרותי-אידיאלי נרחב ובחינה היסטוריוגרפית מקיפה של הרשומות האלה ומקומן בספר שמואל (ובמקרא בכלל) להערכת שתי המלכויות ולתפיסת המלוכה בישראל. נשתדלתי, לפי ניתוח מדויק של שתי הרשומות, להעריך מחדש את היחס שבין המלכויות ולהעלות לפי ההקבלות שביניהן שקיעין להשקפה הקדמונית — אולי מימי הממלכה המאוחדת — על משטר המלוכה בישראל, ייסודו, צמיחתו, ובאפשר, תכליתו. לצורך זה, ולאור הרשומות הללו, באתי לעיין מחדש בנבואת נתן (שמ"ב ז, א—ח), שנידון בה הרבה במחקר, ונסיתי להעמידו על שני מרכיבים קדמונים שאינם סותרים כלל זה את זה: בניית בית לה' והקמת בית מלוכה לדוד.<sup>6</sup>

הדיונים שבחיבור זה נסבים, לפיכך, מיסודם, על פסוקים אחדים שבשלושה פרקים. אולם מעצם הנושא נמצאו מתפרסים על ספר שמואל כולו ועל כתובים אחרים במקרא, שנשתקעו בהם שיירי מחשבה קדמונית על ראשית המלוכה בישראל. וכיוון שהמלוכה נכונה ונתחזקה מכוח ההתגברות על עמים שכנים ועל נודדי המדבר, והתוויית גבולות המדינה בימי דוד (ולחבנתו, כבר בימי שאול) נחשבה כיסוד או כבסיס לעצם קיומה — ראיתי לדון בהרחבה במלחמות שעשו המלכים הראשונים בעמים השכנים ולהתחזקות

אחרי הגבולות, שנקבעו לדורם, בימי הממלכה המאוחדת. תקומת המלוכה באה להבטיח הנחה לישראל מלחץ השכנים — לפי ההשקפה הרווחת בספר שמואל. ההשקפה זו על המלוכה, שאפשר להגדירה כתפיסה של קיומיות, דבקה לדורות בדברי נביאים ובספרות ההיסטוריוגרפית בספרים שאנו רגילים לכנותם "נביאים ראשונים" (בהבדל מסוים מתפיסת בעל דברי הימים). משום כך חרגתי לדיון גיאוגרפי-היסטורי וייחודתי את הדיבור על מלחמותיהם של שאול ודוד כנגד העמים ועל אופני הבטחת קיומה של המלוכה בראשית כינונה.

הרשומות הכרוניקאליות על שאול ודוד — שהן מהנחש העיקרי הנדון בספר — בהן אחיזה להבנת פשר ההתרחבות המפתיעה של ממלכת דוד, שיטרה הונח עוד בימי שאול. אולם עניינו של חיבור זה אינו רק ראשית המלוכה אלא צבינה הסגולי של מלכות ישראל, שבתשתיתה או בקוויה העיקריים כבר נכונה בימי שאול ודוד. מכאן העיונים בספר זה על המלוכה בכלל, לפי דברי נביאים ואף לפי מזמורי תהלים, שניסיתי להעלות את מקורותיהם או את מחצבת רעיונותיהם בימי הממלכה המאוחדת ואפילו בתקופת פרוס-המלוכה בישראל. זאת, לפי מציור הנושא כפשוטו: ראשית המלוכה בישראל ותוקפה לדורות.

## ב. מחשבה קדם-דבריימית

בחיבור מצומצם זה לא שמנו את הדגש העיקרי על המבנה הספרותי של ספר שמואל. אולם לצורך ברור קדמות המסירות (גם אלה שבכתב) על ראשית המלוכה בישראל ועל מלכויות שאול ודוד נהגנו רק במקצת לפי החלוקה המקובלת אצל סמית-סגל ולפי וריאנטים הנהוגים בפרשן החדש של מ. שטייב; ופעמים שראינו לנכון להסתמך על דעותיו של הרצבדג בדבר מסורות (ואפילו רשימות) ממקדשים שונים, שנשתקעו בספר שמואל. אולם לאחר עיונים, ראש לכל, בשינויי נוסח והבעה בפרקים השונים ובפיסקאות הנפרדות — לפי התוכן והנושאים שבאו שם לידי ביטוי ומצד צורות ההבעה השוות או הנבדלות — ראינו לסווג לפי חלוקה אחרת את הסיפורים הקדם-מלכוניים (א'—ח'), את סיפורי שאול (ט—יג) ואת סיפורי מלכות דוד (שמ"ב ב—כ; כא, א—טו; כד); וכן הבדלנו כחטיבה מיוחדת את סיפורי שאול ודוד (שמ"א טז, יד—כח; כט—לא; שמ"ב א). החלק הנבואי-ריטורי, שבו שמואל הוא הדמות המעוררת והמניעה, ולא דווקא המרכזית (שמ"א ח; יב; טו; טז, א—ד), נחשב לנו כנספח לתולדות שאול או לתולדות דוד (פירוט החלוקה מובא בגוף החיבור, ושם דיון בנספחי הספר השונים). סיווג זה נשען מעיקרו, לפי עיונינו, על הערכת המלוכה ודחיסת השונה או המנוגד לשאול או לדוד בפרקים השונים, שנתרבו בהם מסירות שונות, לפיהן שמואל אינו אלא מניע למאורעות, בודדת שליח אלוהי; זאת, להוציא שמ"א פרק ז, ששם מסומן שמואל כשופט וכמנהיג בפני עצמו (והשווה את הרשימות הסגוליות על מות שמואל, הדומות לאלה הנוגעות בשופטים אחרים — שמ"א כה, א; כח, ג). לפי בחינתנו זו עולה לנו, כי המחבר-העורך של ספר שמואל לא היה מסדר ומאסף אלא סופר, שחותמו ניכר בכל המקורות שנאספו בספר — דרך ברירת החומר וניפוי וגם בהדגשות משלו בגופי המסירות (הבלטנו בעיקר עניין זה בדיננו בשמ"ב כד). מובן, שמפאת נושא חיבורנו לא היה פה סיפק לגמור ולהעמיק בעניין זה. והשאלה עדיין בעיצומה — עד היכן הטביע המחבר-העורך אחידות ותכליתיות, לפי מגמתו, בכל הספר, ובאיזו מידה אפשר לחשוב את ספר שמואל כיצירה שלמה (לפי מהות עניינה ולפי לשונותיה), שנתחברה, מעיקרה, בסוף הממלכה המאוחדת או בראשית תקופת הפילוג.

ונראה, ששוב אין מהלכים בחקר המקרא לסיווג החלקים השונים של ספר שמואל לפי J ו-E ולפי שיטת המקורות בכלל (גם לפי דעתם של אלה הנוקטים בה בחקר התורה),

וכפי שזה בא לביטוי מובהק אצל ק. בודה?<sup>7</sup> אלא שנטתבר לנו, דווקא לפי המגמה ביחס למלוכה, התדורה ברובו של הספר, כי אין הכרח לציין כמה מחלקי הספר כדברטונומיסטיים, משום טביעות סגנון, שניתן להגדירן כשייכות לסגנון דברמי. בחיבור זה נעשה נסיון לפרש, כי המדובר בביטויים שעדיין לא גובשו ועוד לא נשתגרו כטביעות סגנון קבועות. אדרבא, אין זה בנמנע, שבספר שמואל הם נוסחו לראשונה, כפי טביעתם הפרימאריה, וכפי ריזותם עוד בימי הממלכה המאוחדת. והעיקר, שבספר שמואל לא נסתפגה אידיאה כולית של בחירה ושל גמול על הליכה בדרכי ה', הגזרת בעקיבות וברציפות על התפתחות המאורעות, בפרוס המלוכה ובתקופת הממלכה המאוחדת. עוד לא נקבעה שם מסגרת היסטוריוסופית תיאולוגית, כרגיל בספר דברים ובדיסטוריוגראפיה, שרגילים לכנותה דברטונומיסטיה (כמו בספרי שופטים ומלכים). לפיכך ראינו להגדיר טביעות סגנון אלה והרעיונות שהם מבטאים בספר שמואל כסגנון קדם-דברמי (כמו דבר חרם עמלק — שמ"א טו — ועניין ההנחה מהאויבים בנבואת נתן — שמ"ב ז; וכן כתובים אחרים שפורטו בגוף התיכור). ואנו מתחבטים בחיבור זה, אם לא נשתיירה בספר שמואל מחשבה היסטורית סדירה על המלוכה, מקורותיה, סמכותה וזיקתה לעבר (כמו שמ"ב ז, ד—יב; שמ"א יב).

### ג. נוסחאות שבתרגומים

נשתדלנו לברר את הנוסח, ככל שהיה בו כדי הכרח לנושא דיונו, כנהוג וכרגיל, לפי השוואות לנוסחאות השונות של השבעים. אך ראינו פעמים הרבה לסטות מהמקובל במחקר, שבו יש נטייה לשוות עדיפות לנוסח B משום קיצורו "בהירותו" או "פשטותו"; כמו בשחזור הסיפור על גלית, המלכות שאול, ואפילו ברשימות המעין כרוניקאליות על מלחמות שאול (שמ"א יד, מז—מח) ועל מלחמות דוד (שמ"ב ח), ועוד.<sup>8</sup> נהגנו כך, לא משום דביקות a priori בנוסח המסורה; ובמקומות הרבה נמצאה לנו אפשרות של שיבה לתוכן הקדמוני של הכתוב או של המקור בנוסח מסוים של השבעים או לפי היקש ממנו. אולם לא הלכנו שבי אחרי שינוי נוסח שבשבעים, הנראים כ"סבירים" או כ"הגיוניים", ושנחשבו לנו כבאורים או כיישובי כתובים, אם דרך יישור סתם או דרך התכוונות לנוסח ראשוני כביכול, או אפילו בהליכה בעקבות הגירסה של בעל דה". בכה, לדוגמה, בנוסח המיישר של השבעים, שאפשר לחזלמו כהתכוונות למקור עברי, בלשון: "ובכל אשר יפנה יושע" (שמ"א יד, מז), במקום נוסח המסורה "ובכל אשר יפנה ירשע".<sup>9</sup> וככה לגבי גירסת השבעים "אפלה נא ביד ה'" (שמ"ב כד, יד) — בעקבות בעל דה"י (דה"א כא, יג) — במקום נוסח המסורה: "נפלה". וככה לגבי כתובים רבים אחרים. אף נסינו להבין את המשמעות העניינית, ולא רק הלשונית, בשינויי הגירסאות האלה; ובמובהק, למשל, לגבי גירסת השבעים (BL): "בערי הקנוז" — שמ"א ל, כט — במקום נוסח המסורה: "בערי הקניי".<sup>10</sup> הכלל, לא באנו לבטל לכתחילה את נוסח המסורה לטובת נוסחאות השבעים, בגלל ערפולי לשון או משום חוסר בהירות ו"עמעום" או משום קשי סבירות, לפי טעמנו, בנוסח המסורה, ובוודאי לא משום הכלל ה"התפתחותי" בספרות: שהנוסח הקצר והעקיב, בדיון שייחשב לנו, מראש, כראשוני וכקדום.<sup>11</sup>

לא התעלמנו גם מהתרגום הארמי ומהשינויים בנוסח הוולגטה, ולו רק בגלל הטעם, שגם התרגום-המבאר אצלם יכול ויש בו כדי לקרבנו, על כל פנים, לא רק להבנתם של הקדמונים בדור המתרגמים, אלא גם לאפשרות של שיקול לגבי משמעות הכתובים, אמנם לפי תוכנם, ולא דווקא לפי נוסחם ולשונם. ולגבי הוולגטה, שפעמים נתמוגה בה פשרה בין נוסח המסורה לבין השינויים שבשבעים, או ברירה בין השנים — יש בו בעצם שיקול הדעת הפרשני-הקדמוני כדי לסייע לנו לעמוד, לפחות, על חומרת לשונותיהם של כמה וכמה כתובים ולנסות לחתור לגילוי יסוד העירפול או הקוש, אם לא ליישבם. וככה מתרגמת הוולגטה "ירשע" (שמ"א יד, מז) בלשון "superabat" בהבדל מלשון

"יושע" שבשבעים. וכל כך, בהבדל מתרגום: "ויושע ה' את דוד" (שמ"ב ח: ו, יד), ששם הלשון היא: servavit. בלומר, הולגטה, וברין, לא ראתה עיוות במילה "ירשע", ונסתה לפי דרכה למצוא לה הסבר. ובאופן זה נמצאה מסייעת לנו לנסות ולפרש את לשון "ירשע" ככתבה.<sup>12</sup>

ובכל זאת, הנוסח של הרבה כתובים בספר שמואל עדיין אין להולמו, לפי הנתונים שבידנו. ההשוואות התחורות ונשנות של נוסח המסורה לשוניים שבתרגומים עשיות להעמידנו שוב על קוצר השגתו של המפרש או ההיסטוריון לא רק בצפוני לשון וסגנון אלא גם לגבי משמעם של נושאים עיקריים בספר זה, הנוגעים לאפיונה של ראשית המלוכה בישראל. אלא שנפתח מזון פתח להתבוננות שורשית בפרשנות ואף לבחינות חדשות בתשתית המקורות ההיסטוריים שבספר. ואני מקווה, שההשוואות שהבאתי מנוערות ממעמס של הבלטת בקיאות ושל יצר דידאקטי, להורות דעת לחסרי ידע. ועל כל פנים, עשיתי לנער, במחשבה תחילה, השוואות אלה ממעמס כזה של לומדות.

## ד. טכסט והערות

לא הבאתי בגוף הטכסט דעותיהם של מפרשים חוקרים והיסטוריונים, ולכך ייחדתי את ההערות, אם לאמירת דברים בשם אומריהם, ואם לדברי פולמוס או מחלוקת. כסבור אני, שבגוף החיבור יש לדון בנושאים עצמם, להוסיף ניתוח מקורות, פירוש טכסטים והשוואות שבין נוסחאות שונות. ואילו דעות החוקרים, ככל שיש צורך להזכירן או להבהירן, יש להביאן בהערות שבחיבור, שאתרת מפסיקים אנו ואף מטשטשים את עצם העניין, על משמעי הרבים. ויותר מזה, באופן זה נמצאנו מעמידים ליד הקדמונים, שבהם אנו דנים, את בני דורנו ואת דעותיהם, שהם, ככלות הכול, בני חלוף ושוליים לגבי הפרשיות הנדונות. וככה מתעדים אנו לפגום לא רק בצד החיצוני — באינטגרציה של החיבור ובסדרו — אלא גם בגווני משמעיו ובהדגשים הנלווים להם; ומכל מקום, עלולים הם לטשטש את שלבי הפרגוד הרק שבין עיקר לצדדי לנספח ולשול. משום כך התארך חיפה ההערות, ואין אנו חוששים, שיהיה בכך כדי להכביד על הלומד והמעיי, אפילו אין להגדירם, לפי השיגרה, כאנשי מקצוע. ואולי לא נחטא בחידוד יתר, אם נאמר, שהמעיי בחיבורים כאלה, ממילא נתון בתחום של עיונים ספציפיים, ונמצא נגרף לסבך ההערות. ובכל אופן, אין להציב גבולות לפרופורציה שבין הטכסט וההערות (ומוכן במסגרת, של סבירות נאותה), ואין להעמיד, לפי פרופורציה נתונה מראש שבין זה לאלה, קנה מידה לעיקר ולטפל, לאריכות או לקיצור. ובוודאי שאין לגזור על אריכותו של חיבור לפי כמות ההערות, שנכללו בו, ומכל שכן לא לפי רישום הפסוקים המובאים בו; כיוון שאלה — ללא ציטוט מיותר — הם כאמצעי לקצר מהיפה החיבור.

אמנם תיתכן דרך לבטל בכלל את ההערות ולשלב גם ציונים ביבליוגראפיים ודברי שולים בגוף הטכסט (כנהוג בכמה פרסומים במדעי הטבע, וכפי שנהג מ. ד. קאסוטו, בעיקר בפרשנו פתרונות הראשונות שבספר בראשית). אולם כל עוד מודים אנו בצורך שבהערות, אין אנו רשאים לקבוע להן אמת מידה מיכאנית ביחס לטכסט. הפרופורציה הנאותה שביניהם בראוי שתקבע מעצם הנושא הנדון לפי ספרות המחקר היתה בו או הנוגעת בו; וראש לכל, לפי יצירתיותו של המחבר, שאופניה אישיים מובהקים, שהרי הסייגים התופסים ביצירתיות זו חלים רק על עיקר מדע כלליים; בקיאות בדברי קודמים, למחקר, דיוק, הגינות, דרכי ציטוט, זהירות בהבאת דברי אחרים ובהבנתם, ריחוק, באפשר, מהבעה חד-משמעית בחיתוך דיבור קיצוני, והשתדלות לראיית הנושא מצדדים רבים, ללא השתעברות לרעיון מרכזי, מקובל או אינדיבידואלי. דוומה עלינו, שגם מבחינה זו אין להביא מדעות החוקרים בתוך הטכסט, שהן עשויות לחסר מעצמיותו של המחבר בדיון במקורות לגופם, ולשעבר, כדי היגרות, לדעות קודמים, או מוריו ורבותיו, לפי הודאה בהן, או דרך פולמוס.

אמנם מידה נאותה היא להזכיר דברי אחרים בהערות בנוסח: "ראה שם..." או: "ראה דעה אחרת אצל..." ואף על פי בן נטבעו כבר בדיסטוריוגרפיה המודרנית של תולדות ישראל בתקופת המקרא ובחקר המקרא בכלל השקפות יסוד של אנשי מדע, המחזקים כבעלי תריסין שאין לפסח עליהן: אם בהודאה, בהבהרה, בתוספת משמעויות או נתונים, ואם בתמימה, בתילוק או אפילו בהתרסה, וכאמור, הובאו דברים אלה בחיבור זה בהערות בלבד. ואנו ערים לתמימה, אם אמנם לא הגיעה השעה להפריד בין הדיון בנושאים עצמם לבין תולדות המחקר, שבעקבות דרכי החקר מתמאה ה-19 ומתחללת המאה ה-20 גורמים לנו הללו כדברים, שאין להפריד ביניהם — אולם זו מלאכה לעתיד לבוא.

גם בגוף החיבור ראינו להפריד — ככל שאפשר — בין הדיון בנושא עצמו לבין עניינים שוליים — וכן בינו לבין ניתוחי טכסטים, שהם כנושאים בפני עצמם. וכיוון שהזמן קצר, יש והעלינו רעיונות, השקפות או הארות והתחבטויות משלנו, בעניינים שלא לגוף הנושא (בעיקר בעניינים ספרותיים טכסטואליים), בהערה צדדית או בנספח אגב בתוך הטקסט. אלא שהדברים לא הוגו, באגב, והם צמודים לציר הנושא. וכפי שנתמכרנו לו, ככה היינו מתמכרים או נשתדלנו להתמכר גם לדברים, ששילבנו בשולי הספר.

בציור הביבליוגרפיה שבהערות נהגתי כפי המקובל; ומשום הקיצור שימטתי, דרך כלל את שמות המאמרים, שנתפרסמו בכתבי עת שונים, ורק ציינתי את מספר העמודים שכתבתי העת הללו, שהבאתים לפי קיצור רווח. אלא שפעמים ראיתי לסמן במפורש את שמות המאמרים, אם משום ייחודם לנושאנו הנתחיתנו העקרונית, ואם בגלל חידוש הנראה לנו כגלום בעצם השם. וכנהוג בספרי מדע, לא ראיתי לתרגם בסתם מובאות מארמית, מיוונית או מלטינית — מהתרגומים הקדמונים, ככל שזו ידועות ומצוינות אצל הפרשנים; זאת, בהבדל ממקרים, שבהם הייתה לי גירסה משלי לשחזור הנוסח המקורי, או שבהם נתכוונתי להדגיש אופן מיוחד של הנוסח שבתרגומים.

וככה נהגתי גם במובאות מאכדית, שהעליתני ממלונים, מכתבי-עת או מספרים, שבהן מצוי תרגומן לאחת מלשונות-אירופה, כפי שציינתי בהערות. וכשהבאתי תרגום לעברית לצורך הדגשה או כאסמכתה לרעיון משלי — נשענתי על התרגומים לאנגלית במלון CAD (מטעם המכון למורחות של האוניברסיטה בשיקאגו) או על התרגום לגרמנית ב-AHW (במהדורת פון סודן), וכן על התרגומים בספרים ובכתבי עת, שמהם הבאתי את החומר באכדית. פעמים העזתי להציע גירסה משלי (של אדם מבחוץ) בפני מומחים במקצוע זה. וכל כך, משום השקפתי, שיש להימנע, ככל האפשר, בתרגום בעיקר מאכדית לעברית, משימוש בלשון מודרנית. דעתי היא, כי יש במקרים אלה, לנסות ולהעלות מקבילה עברית (או העשויה באפשר להיחשב כמקבילה) בלשון המקרא או אפילו בלשון חכמים, כיוון, שלדעתי, יש בסגנונות אלה כדי לשקף, ביתר דיוק, ואולי אפילו ביתר ציוריות, את מחשבת הקדמונים ואת ניב דיבורם.

וכשבייררתי מובאות מתוך המילונים הנ"ל רשמתי גם את הספרים ואת הרגיסטרים של כתיב היתדות, שמהם שאובים הערכים במלונים. אף על פי שפעמים הרבה לא היו בידי הכלים הנאותים כדי להתמודד עם המקורות הנ"ל, ככתבם וכלשונם. אני מקווה, שלא חטאתי כאן בהפגנת למידה לשוא, אלא עשיתי זאת כדי לעורר מחדש את המומחים לדבר, ובעיקר את ההיסטוריונים של מיסופוטאמיה, על ההקבלות המשלימות או הניגודיות והמפתיעות שבין מונחי מלכות במקרא לבין אלה שבספרות האכדית. לפי דעתי, יש במקבילות הללו כדי אסמכתה להבנה דו-מימדית של ייסוד השלטון בישראל, קיומו ותודעת קיומיותו אצל הקדמונים, לפי קטיגוריה כפולה:

(א) השפעה ממסופוטאמיה, ממצרים (ואולי בעקיפין גם ממורשת החיתים) — בישראל ובוודאי אצל עמים שכנים — על עצם תפיסת המלוכה ואפיונה כמשטר חזק ובעל תוקף (כמובא בדברי שמואל על "משפט המלך" — שם"א ח).



ב) ייחוד תפיסת המלוכה בישראל, בזיקה למורשת של הנהגה ושלטון, מימי הגדודים במדבר ומתקופת השופטים (כמשתמע מנבואת נתן — שמ"ב ז). וכאן התשתית לסגולתה העצמית של תודעת המלוכה בישראל, וכנראה גם של קיומה בפועל, בהבדל מהמלכויות במזרח הקדום (אף כי לא בניגוד בולט להן). וכל זאת, מכוח תנאי קיום ספציפיים, משום האיחוד שבהקמת המלוכה, ובמידה רבה עקב הזיקה לאמונת הייחוד ולרעיון מלכות ה' — בישראל ובעולם — המשתמע ממנה.

## ה. אסמכתאות מהמקורות והשוואות טיפולוגיות

עבודה זו שעונה, כמקובל, על ניתוח כתובים וטכסטים חיצוניים ועל דיון אינטגרטיבי, כדי נסיון להעלות קווים לשחרות רישומי קורות או תלדות בספר שמאל ובמקומות מקבילים בנביאים ראשונים, ולהתחקות אחרי התבקעותה של המחשבה ההיסטורית (כפי הגדרתנו) במקרא. תוך כדי העבודה נתעוררו בעיות מתודיות אחדות, והוצאות לעצם משמעם של גדרי חקר ההיסטוריה ולתוקף סייגיהם, ושאינן להן פתרון נחרץ. וראש לכל, ההשוואות בין עם לעם, שרגילים לכנותן טיפולוגיות, התופסות בגילויים טכניים ובחיי מעשה בכלל, וכן במסודות של משפט, מינהל ושררה, בדברי פולחן, בנימוסי חברה ומדינה, ואף בדפוסים של רעיונות ואמונה. נוטה הייתי להימנע מהעלאת הקבלות טיפולוגיות, שאפשר לראותן כשוות או כדומות אצל עמים רבים בזמנים שונים, וביסודן סגולות הן לייסוד מדינות והתפתחותן במקומות הרבה, ומשום צביען האוניברסאלי והעל-כרונולוגי אין בהן כדי תרומה בת-משקל לקידום המחקר ההיסטורי הספציפי, אף על פי שניתן להעלות מהן אלמנטים רבי-ערך להבנת תהליכים היסטוריים כלליים, או לעיון היסטוריוסופי. המדובר, למשל, באופי האבסולוטי של המלוכה, בתוקף הכפייה למס עובד ולצבא, הכרוך במשטר זה, בארגון מינהל סדיר, ברמות המלך כנישא מעל העם (בצורות שונות), בהופעתו הסקראלית, ומוכון, בזכות ההורשה לצאצאים. כנגד זה הבאתי השוואות מספרות המזרח הקדום, שמהן ניתן ללמוד על צדדים דומים בין מלכויות המזרח הקדום למלכות ישראל: לענייני יחסי המלוכה לכהונה כאל פקידות, ועל כל פנים בפועל; לחיפוש רציפות בין בית מלוכה קיים לבין התהוות השלטון בשחרות ההיסטורית; לדבר עצם שררת המלך כשופט וכאיש מלחמה; לאפיין "משפט המלך", על זכויותו המוגדרות — בנוסחאות מקובלות — לתחומי עשייה מיוחדים (שמ"א ח, יא—יח). כמשתמע מתעודות אללח ואוגרית.<sup>18</sup> אמנם, ההשוואות האלה לספרות המקרא אין בהן ראיה מפורשת, אפילו כדי רמז ישיר, להשפעה או אפילו לקשר היסטורי מודע; ואפשר להגדירן, בסופו של דבר, כהשוואות (ולא רק כהקבלות טיפולוגיות). אולם הדמיון בהגדרות, פעמים כדי טביעות נוטה או לשון שוות, בתעודות חיצוניות ואצלנו (לגבי מלוכה ומשפט) — מקורו בהשראה של אווירה תרבותית-מדינית שווה, ומשום עצם הנמצאות והקיום של ישראל בכברת ארץ בדרך שבין הממלכות הגדולות, שעשויות היו להעריך מתרבותן עליה, כבר בפרוס המלוכה בישראל. מכוח דמיון זה אפשר להאפיק השוואות טיפולוגיות אלה (שכמובן אינן בחינת תיעוד ישיר מפורש) כאסמכתאות להשפעה, ואולי אפילו זיקה היסטורית. ואין צריך לומר, שלאור השוואות אלה, יהיו מועטות כפי שיהיו, ניתן להבחין בהבלטה, אם כי לא בפירוט, את סגולת השליטה הייחודית של המלכות בהיווסדה ושל מלכי ישראל ויהודה; ולא במיציג הסמכויות השונות והמגוונות של שליטים, וללא יכולת של התבוננות — מחמת דלילות בחומר משווה ישיר — באפשרויות הרבות של אופני ממשל ושל יחסים בין המלך לשריו ולעם. ההדגשה היא על האופי המיוחד של משטר המלוכה בישראל, הלא-סקראלי מיסודו, ובתכונת שררה שלו, והמוגבל בגדר נביאות ומחוקקות קדמונית, והצמוד לאמונת הייחוד. בזיקה לכך השתדלנו להבין את התפיסה הסגולית של המלוכה, כפי שהיא מעוגנת בדברי נביאים ובדיסטוריוגרפיה המקראית. ייחודה (ובמידה מסוימת יחידאותה) של תופעה זו ומאחזה בתודעה ניכר ושריר לאור השוואות מתעודות מלכות

בארצות הקדם. ואולי אפילו מתאפיין משטר המלוכה אצלנו, ביתר סיווג, לפי האסמכתאות שאפשר להביא ממקורות חיצוניים, אף על פי שעניין לנו בהשוואות טיפולוגיות. ואין להתעלם מכך, שלא היה דגם אחיד של מלוכה במזרח הקדום, וההבדל שבין המלוכה המסופוטאמית והחיתית לבין המלוכה המצרית הוא מהותי ומושרש במסורת דורות. וככה במידה פחותה יחסית, בדיון להבין את ההבדל שבין מלוכויות מסופוטאמיה לבין מלוכה החיתים. הוא הדיון בהבדל שביניהן לבין המלוכה ההלארית-האכית הקדומה (כפי שניתן ללמוד מזכרונות קטועים אצל ההיסטוריונים היווניים, מהאפוס ההומרי — לשכבותיו — מההערות אצל הסידר, ומבחינת שיירי המלוכה הקדמונית במסודות השלטון בפוליס ובמשטר שביוון הקלאסית). ועולה, שהצביון הנבדל של מלוכה ישראל, חרף סגוליותה, נסיבות תוקמתה ואופן ייחודה, אפשר בכל זאת להולמו כצורת שלטון ספציפית, אך המעוגנת בתפיסה היסודית של שלטון המלך בארצות הקדם: "ככל הגויים" (שמ"א ח, ה) או "ככל הגויים אשר סביבתי" (דב' יז, יד). מושג המלוכה במקרא, כמוה כמלוכה אצל העמים מסביב, זהה בעליל — ואף בדברי הנביאים והרף ההתרסה כנגד רוב המלכים — עם דבר שלטון בכלל.

נתחבטתי הרבה אם להביא חומר משווה שנצטבר אצלי על מלוכויות יוון, בתקופות שקדמו לתקופה הקלאסית, ועל מלוכויות רומי והלטינים לפני ייסוד הריפובליקה. אמנם עניין לנו בתקופות המקבילות לתקופת המקרא (ולגבי רומי לתקופת מלוכה יהודה בלבד); ולכאורה, ללא משענת ראייה לזיקה היסטורית, להוציא את התקופות האכאיות-דוריות, שבהן קיימים היו, באפשר, מגעי גומלין ויחסי תרבות כלשהם בין ישובי החוף בכנען ובארץ-ישראל לבין היישובים האיגיאיים והמושבות היווניות באסיה הקטנה. כן אין להתעלם מזה, שהשפעות מהמזרח הקדום, שהגיעו לספירת התרבות האיגיאית-הלארית (דרך אנאטוליה), כבר באלף ה-2 לפה"ס, יכול ועקבותיהן נאחזו, במידה מסוימת, גם בענייני ממשל וארגון חברתי. אלא שבמסגרת חיבור זה הכרעתי לשמט עצמי, מחמת קוצר המקום ומפאת הנשוא המצומצם של "ראשית המלוכה", מלשקוע בהקבלות טיפולוגיות אופייניות, הנדרשות לשיטת דיון אחרת. ונרמזה לי, שהקבלות כגון אלה מיוון ומארצות התרבות האיגיאית, הגדרות בפרקי זמן קרובים או שווים לתקופת המקרא, והמותחמות בסביבה גיאוגראפית קרובה ונוגעות בארצות שאנו רגילים לכנותן "ארצות המקרא" — הן בקצה המותר או על גבול המותר בדיון היסטורי-טיפולוגי. רק בהסתייגות מרובה ניתן להביא היקשים לענייננו ממלוכה רומי הקדומה, ככל שנגדירים כביטויים לצביון ספציפי של מלוכה קדמונית, ושיש להם, לכתחילה, ראיות בספרות המקרא ובמקורות של המזרח הקדום. כלומר, המדובר בחיזוק שבעקפיון, ללא מימד של עדות היסטורית מפורשת.

הזנה משום ההתחבטות בהערכת חומר משווה מיוון ורומי כאסמכתה טיפולוגית לאפיון המלוכה בישראל ובמזרח הקדום, ראיתי לפסוח על חומר זה בנושא המצומצם שלפנינו — "ראשית המלוכה בישראל" — ולהעלותו בחיבור אחר, שעניינו פרקים בהתפתחות המלוכה בישראל ובארצות המקרא. על כל פנים, לפי הבנתי, חומר השוואה טיפולוגי כללי, ללא צמידות לאיזור גיאוגראפי מסוים וללא קורלאציה כרונולוגית נאותה, ובעיקר ללא משענת במה שניתן לציין כאקלים תרבותי שווה — אינו עשוי מעצם טיבו לשמש כאסמכתה בחקר ההיסטוריה. וספק אם יש בו — משום הסכנה שבמעמם הראית — כדי סיוע לקידום החוקר. ומובן, להוציא עיונים היסטוריוסופיים כלליים, הנדרשים לדיסציפלינה אחרת. לפיכך, הראיות לאופן התהוות המלוכה בישראל, שרגילים להביא מהראשית והחילופיה בשבטי ערב,<sup>14</sup> ספק אם בדיון לראותן כהשוואות טיפולוגיות בעלות משמעות לחקר ההיסטוריה, משום ריחוק הזמנים והשוני שבנסיבות הקיום. ואילו ההשוואות מהמלוכה, השבטית בחלקה, במארי, יאות לנושאנו, אף על פי שאין להציבן, לכתחילה, כדגם טיפוסי לתהליך ייסודן של מלוכויות.<sup>15</sup>

## 1. סגולת מלכים והנהגה כאריסמאטית

שאלה אחרת מסכסכת-מחשבת, שהטרידה אותי בחיבור זה (ושדנתי בה הרבה מהצד הסגנוני-ספרותי ומבחינת מובנה המדיני הריאלי והרעיוני) היתה הסימן או הסגולה — "ה' עמו" (ש"מ"א טז, יח; ש"מ"ב ה, י) — "ה' אלהי צבאות עמו"; ועוד בצורות שונות) — שבה מצוין דוד ושניתן אולי למצוא לה רמז, אך לא בהגיית שם ההווה, בסיפור המשיחה של שאול: "כי האלהים עמר" (ש"מ"א י, ז). הברדלתי בין טביעת לשון זו לבין תיאורים אחרים של מופת להנהגה, כמו עליחת רוח ה' או היות רוח ה' על העתיד להיות מנהיג. ניסיתי להגדירה לא כאות להשראה אלוהית תדירה, ודאי לא כתכונת נפש טבועה באדם, או כאות להנהגות מיוחדות, לא ככושר לכפיפות לה', ואף לא — בלעדית — כמופת מובהק לבחירה בידי ה', אלא ככשירות ייחודית להנהגת-מלכות או להנהגה בכלל. לפי הכתובים שבהם נשתלב ביטוי זה, נסתבר לי, שהכוונה לא רק להצלחה בעליל אלא גם לסגולה אימאנטית להצלח ("להשכיל") ולהיושע: "וידע דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו" (ש"מ"א יח, יד) ("ישע" או "ויושע") ה' את דוד בכל אשר הלך" (ש"מ"ב ת, ו, יד; ועוד בשינוי לשון).

לשון אחרת, מעין הארה עליונה, בחינת גזירה, המכוונת את המנהיג לגבור ולהושיע, ללא תלות נראית או ממחלטת בדרכי התנהגותו כלפי מעלה. זו סגולה, המשיאה אותנו להעמידה — ומוכן לשם מופת ספרותי בלבד ואפילו לא כהקבלה טיפולוגית מדינית — מול ה-: *ἡγεμονία* (או במישור אחד) ופירושה, בתחום ההתנהגות הפוליטית, הארת פנים למלכים-אלים ההלניסטיים, שלפי צווי המקרה או משום בחירה שבמחל, היו שלטיים,<sup>16</sup> ולא משום מעשיהם בלבד. חרף ההבדל הרב שבין מלכות אלוהית או "מאוהלת" זו לבין מלכות דוד (או מלכות ישראל בתקופת הממלכה המאוחדת), הרי הצד השווה שביניהם הוא בעצם הבדורה שלטת בידי כוח או אלהות טמירה, הגוזרת בהכרח ובהארה ממרום על סגולת שליטים ועל הצלחותיהם, בלא שמעשיהם יהיו מובנים לנו כל צורכם.<sup>17</sup> זה טעם הבחירה האלוהית למלך, העולה לנו מההיסטוריוגרפיה הקדומה, שנתגבבה בספר שמואל, ושרק חלקית אפשר להולמה בסכימה של ר. ג. קולינגווד (R. G. Collingwood), שלפיה ההיסטוריוגרפיה במזרח הקדום היא מעיקרה "היסטוריה תיאוקראטית" — "Theocratic History".<sup>18</sup> והרי, לכאורה, הכל ידוע שם מראש, והציר אינו סובב על שאלה, שיש להשיב עליה, בחתירה לאימות עובדות ולבחינת עדויות, כרגיל בכתיבת היסטוריה.<sup>19</sup>

כפי שהעלינו בחיבור זה, ההיסטוריוגרפיה הקדמונית שבספר שמואל (אמנם במסגרת של קונצפציה בדבר השגחה אלוהית כל-צופה וכל-גוזרת אך לא "תיאוקראטית" ממש) היא מעיקרה פראגמאטית, המצמצמת את המאורעות שבנגלה להכרעת האדם — המלך, השרים, הזקנים והעם — ופעמים אף לסיבות ותוצאות. דוגמה מובהקת לכך, כפי שכבר חזרנו והדגשנו, סיפור מרד אבשלום, שהכל נסב בו לפי מזימות היריבים ופעולותיהם, או אפילו לפי תהליכי מעשי שליטים וחכמת יועציהם. אלא שבפסיקה אחת רואה המחבר לשות לגלגל המאורעות הכונה עליונה, לשם תכלית: "וה' צוה להפך את עצת אחיתופל הטובה לבעבור הביא ה' אל אבשלום את הרעה" (ש"מ"ב יח, יד). לשון אחרת, לא ההתלששות בין חושי הארכי לבין אתיתופל הגילוני היא שהכריעה את המרד אלא גזירה שמאחורי הפרגוד. זאת אומרת, הדיכט של המחבר אינו מוגבל לקביעה חד-משמעית נאיבית של סיבות המאורעות, על יסוד עליונות מוחלטת, כביכול, בהתלששות שכלית שבין שני יועצים, אלא חורג לעבר תפיסה רחבת-אופק על סיבוב אלוהי, בחינת גזירה שמאחורי הפרגוד. אמנם לא זה הדין לגבי ההיסטוריוגרפיה המסובכת והמאוחרת יותר שבספר שופטים ובספר מלכים, אך גם היא אינה נעדרת מימדים פראגמאטיים בתוך המסגרת הכללית (למשל מל"א יא), ואף היא ספוגה, אמנם במידה אחרת, קטיגוריה של גזירה אלוהית.<sup>20</sup>

סגולה זו של מלכות, — "זה עמו", כפי פרושנו, יש לו — למרות ההבדל הרב — צד שווה אצל מלכי הקדם. גם מלכי מיסופוטאמיה ומצרים, ככל שהם מלכים-אלוהיים או שליחים של אלים או (כמו חמורבי) מתווכים בינם לבין האנשים או לבין מלכים אחרים שלעתיד לבוא, יכולתם, השתגות והישגיהם אינם תמיד פונקציה ישירה של התנהגות נאותה ושל שיפוט נבון. ראש לכל, עצם ראשונותם וכשירותם לשררה בה המקור והעדות לחכמתם, לסגולת הנהגה שלהם, ובעיקר למגעם עם האלים. בעצם התייחסותם למרצא אלוהי ולחשואה אלוהית או מהופעתם כמלכים-אלים (כמו במצרים, ובמפורש אצל אחוים ממלכי מיסופוטאמיה, ומבחינה אידיאלית אצל מלכי חת, שהיו לאלים לאחר מותם) — צפונה קטיגוריה של גזירה, שבאמת אינה תלויה, ועל כל פנים לא באופן אבסולוטי, בתכונותיו העצמיות של המלך. אולם מימד ההארה של היות ה' עם המלך, בפרוס המלוכה בישראל, הוא נחרץ יותר כגזירה ובסגולה, משום אמנות הייחוד הישראלית, שלפיה הבחירה מקורה בהשגחה אלוהית יחידה. והיא הגזירה על התמד ההצלחה של המלך.

אמנם אין זו כאריסמה, במובן המצומצם של ההגות-הושעה, כפי שמקובל בחקר המקרא לתלותה או להעניב בה את השופטים-המושעים, ולכאורה משום הספוטאניות, כביכול, שבהופעתם.<sup>21</sup> אולם לפי ההגדרה הרחבה, דרך תירות "in einem gänzlich" (wertfreien Sinn) של הנהגה כאריסמאטית או שליטה כאריסמאטית ("Charismatische Herrschaft") — כמפורט אצל מ. וובר לגבי "נביאים" (ובמובן יותר מקיף "Propheten"), גיבורי מלחמה ו"דימאגוגים" — ניתן להחילה (בהיסוס וחלקית) גם על דוד בשהיות הופעתו.<sup>22</sup> תכונה זו מעוגנת באמון או "אמונה" במנהיג מצד הקהל או העם, בהודאה בו (אולי מותר לומר "סגידה" — "Anerkennung") ובנהייה אחריו, שהם כהיטל חובה על הכפופים לגבי העומד בראשם. והיא המעניקה לגיטימציה להנהגתו, כסמכות או כראשות כאריסמאטית ("Charismatische Autorität").<sup>23</sup>

חרף ההגדרה של הנהגה הכאריסמה כספציפית וכחורגת מעבר ליחסי מעשה רגילים ("מעשים של יום יום"), העומדת על השפעה אשיתית טהורה — רואה מ. וובר לסוג במיוחד אופני הנהגה כאריסמאטית, שנתמזגו בה מרכיבים של שליטה לפי חוק ומכוח קבלה מהעבר (שליטה "לינאלית" ו"טראדיציונאלית").<sup>24</sup> ביותר, כשהמדובר בייצוב ההנהגה הזאת ובהתערותה כשלטון רציף, שהמשכיותו נקבע בבחירה, על פי אורקל או גורל, בהחלטה חד-פעמית של המנהיג עצמו, או אפילו דרך הורשת ההנהגה לבאים אחריו.<sup>25</sup> לדעתנו, יש בכך ריחוק מהמשמעות הראשונית של הנהגה כאריסמאטית, דרך גידורה בסייגי נהג ובאישות לגיטימאטיבית. ארשת זו יכול ותתגלגל למוטאציה כדי ראשות בעלת זכות ירושה (אפילו בצורות שונות של שיתוף העם בבחירת היושר). ומכאן — פסיעה להקמת בית מלוכה. במובן זה, ולפי השתגות על ההגדרה רבת התפיסה של מ. וובר, יש מקום לשווא ציון (ולאו דווקא אפיון) של כאריסמה למעלה העיקרית של ראשות דוד — נגידות או מלכות — "זה עמו". הארה זו של סגולת מלכות ושל ייעוד אלוהי, ככל שנעשו נסיונות להעגינה בתודעה של קיום בית מלוכה ("עד עולם"), דאי שמועדת היתה להפסיד מחיותה המקורית. וכל כך, מעצם ההתחבטות בבחירת יורש, ובקביעת קנה מידה לבחירה נאותה, כפי שאמנם בא לידי ביטוי בסכסוכי הירושה בחצר דוד.

קשה לומר, אם נאחזה המעלה "זה עמו" בתודעת הדורות שלאחר דוד כסגולת מלכים ואם כן — עד היכן נחשבה לנוסח או לסמל, הצריך לשקף תכונות והישגים, בממש, של השליטים. לפי שתיקת הכתובים נראה לשקול, שאם אמנם עדיין היה לה תוקף לאחר דוד (לפי ההיסטוריוגרפיה המגמתית — במלכות הירודה), הרי שאמורה היתה לדבוק במלכים, כדבר שיגרה, מעצם היעדם למלכות, או מכוח משיחתם. וזאת, אם אכן היתה המשיחה בחוקת טכס קבוע על-ידי נביא או כהן; ובודאי ללא תלות הכרחית בעצמיות אישיותו של המלך ובהישגיו כשליט. כרגיל לרוב במונארכיה שושלתית.

הנה קשה לפסוק, עד מה תיחשב לנו לכאריסמה חכמת שלמה שאפינה את תכונה ההנהגה, כנראה כבר לפי המקור הקדום של "ספר דברי שלמה", שעליו נאמר בספר מלכים: "ויתר דברי שלמה וכל אשר עשה וחכמתו הלא הם כתבים על ספר דברי שלמה" (מל"א יא, מא). לפי זה ניתן להגיד, כי כבר בימי בני דורו נתשב שלמה, ראש לכל, כמלך חכם, המכלכל שלטונו בהצלחה לפי חכמה עילאית. אלא שבסיפור על עלייתו למלוכה לא נזכרה תכונה זו, או יתרון אחר לגבי שאר היורשים, כגורם לבחירתו. אולם מעלת החכמה, שהיא מוגדרת כמתת אלוהות, אפשר שהיא באה לרמוז לתכונה של מלכות ואולי אפילו למורשת מימך דוד, בכל שנתגדלה תכונה זו. מתת "לב שמע" לשלמה מפי ה' — לפי סיפור החלום בגבעון — כאטריבוט של מלך-שופט, ודאי שאפשר להולמה — מצד תוקפה העילאי — כהענקת כאריסמה (מל"א ג, ט-יד). והוא הדין בכל הנוגע לחכמה כמתת אלוהות, כנאמר בדברי תרים (מל"א ה, כא; והשו' ה, ט, כו), וכמשתמע מדברי מלכת שבא (מל"א י, ה-י). ומוכן, במידה שהביטויים האלה שעונים על מקור או על מסירה קדמונית.<sup>26</sup> בסיפור המלכת שלמה נזכרת בפירוש — בדברי בניו בן יהוידע — המעלה של "היות ה'" עם המלך, כקו של הקבלה בין מלכות שלמה לזו של אביו, אולי ברמז ליכולת של חורשה (מעין "כאריסמה מורשתית"): "כאשר היה ה' עם אדני המלך כן יהי (ק' יהיה) עם שלמה ויגדל את כסאו מכסא אדני המלך דוד" (מל"א א, לו).

בסיפור מלכות דוד נזכרת חכמת המלך — בדברי האשה החכמה מתקוע — כסימן ליכולת השפיטה של השליט: "ואדני חכם כחכמת מלאך האלזים לדעת את כל אשר בארץ" (שמ"ב יד, כ). בפסוק קודם (שם יד, יז; והשווה שמ"ב יט, כח) נסמכת תכונה זו — "לשמע הטוב והרע" — לביטוי "וה' אלהיך יהי עמך", שהוא, לפי הנאמר בחיבור זה, מגוף סגולת ההנהגה של דוד. לכן יש אסמכתה להנחה, כי סגולה זו נחשבה כעשויה להיות עוברת בירושה, ולפחות לשלמה.

ומוכן, שאין ללמוד משלמה למלכים אחרים; ומפאת נושאנו המצומצם לא נדונה השאלה בחיבור זה. העובדה, שחורף ההתרחס כנגד מלכים ושרים בדברי הנביאים לא נשמע מדבריהם — אולי פרט ליחזקאל — ניגוד כללי או עקרוני למלוכה, אפשר שגם בה ראינו, שייסוד המלוכה בראשיתה — לפי הודאה אלוהית בה — היא שעמדה בתוקפה גם לעתיד. ואפשר שזכרון הבחירה הראשונה היה חופף גם על המלכים בדורות הבאים, ובכל אופן מבית דוד. אף ההתייחסות החוזרת ונשנית על דוד (אולי אצל המלכים עצמם), ייתכן, שהיא רומזת כראיה למורשת קדמונית של תכונת ראשות. ושמה ההסתמכות על יהוא, ככל שנשאר זכר להודאת ה' בבחירתו, על פי שליחות נבואית (מל"א יט, טו-יט; מל"ב ט, ו-יד; י, ל; טו, יב) — מכוננת לתודעה דומה.

ואין זה בגמגום, ששליט הצדק האוטופי (אם לא האידיאלי) — "חטר מגוע ישי", המופלג (לגבי מלכים אחרים) בחכמה, בינה ודעת ויראת ה', מעולה כל עצמו, ביעוד הקדמוני של דוד, בדיות ה' עמו (אף על פי שאין זה מפורש); כפי שאפשר ללמוד מההיתלות בגזע ישי ובשרשיו וברוח ה' הנחה על החוטר (ישע' י"א, א-ו; והשווה לשון אחרת אך דומה — שמ"א טו, יג). ואולי גם נבואות יחזקאל (לד, כג; לו, בד) על שיבת ההנהגה בפירוש לדוד עצמו, ולא רק לצאצאיו או לביתו או לצמח צדקה שיצא ממנו, כנאמר אצל ירמיהו (כג, ה-ז; לג, יד-יז) — אינה מיטאפורה בלבד לצאצא דוד אלא מכוננת למעלת הנהגה ברוח ההשפעה הקדמונית של דוד כרועה (וכפי ההיגד אצל יחזקאל — כנשיא), שסמכותו באה מהאצלה אלוהית: "ואני ה' אודה לךם לאלהים ועבדי דוד נשיא בתוכם" (שם לד, כד; לו, כג, כד). ועדיין טעונה שאלה זו עיון נוסף.

## ז. מלכות ישראל אצל חז"ל ובעיני פילון

שאלה אחרת שבדין להגדירה כסוגית, שנדונה בחיבור זה, ודיתה מידת תוקף המלוכה

כשלטון לגיטימי, על פי הרשאת האל ובחירתו, בעיני הדורות הבאים, כפי שבא לביטוי בדברי נביאים, משוררי תהילים, בספרות החכמה ובהיסטוריוגרפיה המקראית.<sup>27</sup> נסינו להוכיח, כי ליגאליות זו נשענה על מורשת מראשית המלוכה ועל האופי הלא-סקראלי של המלוכה, שגם הנביאים חזרו בה, להוציא, בנגלה, את יחזקאל (ובמידה מסוימת, לגבי מלכות ישראל, גם את הושע). אף על פי שהמקור למלכות ישראל מעורה היה בהסכמת ה', לא נחשבו המלכים — גם דוד הלא-אוטופי — לבעלי השארה אלוהית; ולדעתנו, אף לא כנושאי חסד אלוהי, כנאצלים מרוחו בתדיר ובקבע, ובודאי לא כבעלי יכולת להאציל מרוח זו על העם. וכל כך, למרות ההאצלה הראשונית, בעת המשיחה, בזמן ייסוד המלוכה, ובעיקר בעת בחירת דוד, ואולי גם חרף הירושה החיצונית של נאצלות זו בזמן עליית יורשים למלוכה. המלכים הראשונים, חכמתם, השפעתם, רעייתם ומעלת הנהגתם, כנוזר בכתובים, לא מכוחם באו ולא בזכות תכונותיהם העצמיות, אלא לפי השארה ממורם, בראשית מלכותם. והוא הדיון, כמסתבר גם אצל הבאים אחריהם. אולם מעולם לא נחשבו מלכי ישראל ויהודה, בהבדל ממלכי ארצות הקדם (ובמידה רבה גם בהבדל ממלכי הלאס הקדומה), לשליחים מטעם האל, ופשיטא, לא למתווכים בין אלוהים לאדם.<sup>28</sup>

בזמן מצומצם זה נתפסה המלוכה בספרות החכמה של ישראל ובמחשבה ההיסטורית-המקראית כמשטר נתון מראש, שאין להשיבו, וכזהה עם שלטון בכלל. וזאת מחוץ לרדיו ספרות, כמו משל יותם, ואולי גם סיפור מרד בן בכר (שמ"ב כ) והתיאור העממי על ראשית הקרע בזמן פילוג המלוכה (מל"א י"ב, א—ח), המשקפים התפרצויות סמי-אנארכיות; ולהוציא דבר נבואת יחזקאל שיש בה, ובייחוד בתיאור המשטר האוטופי-השבטי העתידי לקום (פרקים מ—מו) משום דילוג, כדי התעלמות, מהמלוכה, ואולי אף מחשבה על ביטולה.

ראוי לציין, שגם במחשבה היהודית המאוחרת נחשבה המלוכה כמופת לשלטון בכלל. למרות ההסתייגות המובנת מרדייה וממלכות חמס, המצויה הרבה בדברי חז"ל, אין שם, במפורש, התנגדות עקרונית וסדורה למלוכה, כל עיקר, אלא חילוקים לגבי סמכותה, ויתרי שררתה ויחסה לכהונה ולשופטות, ופעמים אפילו לגבי תוקף מקורה. הנה קיימת מחלוקת, אם עצם המלכת מלך — לפי דב' י"ז, יד—כ — היא כמצווה מן התורה: "וכן היה ר' יהודה אומר, שלוש מצוות נצטוו ישראל בביאתן לארץ, נצטוו למנות להן מלך ולבנות להן בית הבחירה ולהכרית זרעו של עמלק" (תוספתא סנהד' ד, ה—ה מהד' צוקרמאנדל; וראה בשינוי גירסה משמו של ר' יוסי—בבלי כ, עב—ושם נאמר: "ואיני יודע איזה מהן תחילה"). לכן שאלו חכמים על שום מה הגיניו לעם בפרשת משפט המלך בשמ"א ח'. ונתקשו בכך, אם מותר לו למלך לנהוג לפי משפט זה. וכך היו אומרים: "ר' יוסי אומר כל האמור בפרשת המלך מותר בה, ר' יהודה אומר, לא נאמרה פרשה זו אלא בשביל לאיים עליהם, שנאמר 'שום תשים עליך מלך'... אם כן למה נענשו בימי שמואל אלא לפי שהקדימו עליהן. ר' נתנאי אומר אלא מפני התרעומות, שנאמר 'ואמרת אשימה עלי מלך' " (תוספתא סנהד'—שם; וראה דברי ר' יהודה בבבלי—שם, שם: "שתהא אימתו עליך"; והשווה ספרי דב' ק"ג, ו—ז). מדברי הרמב"ם משתמע בבירור, כי מצווה להעמיד מלך: "מיני מלך קודם למלחמת עמלק... מאתר שהקמת המלך מצווה למה לא רצה הקב"ה כששאלו מלך משמואל, לפי ששאלו בתרעומת, ולא שאלו לקיים המצווה, אלא מפני שקצו בשמואל הנביא" (הלכות מלכים, הל' ב).<sup>29</sup>

לאמר, המחלוקת אינה בדבר התועלת או הצורך בשימת מלך אלא לעצם הציווי מן התורה שבהעמדתו, נוכח התרעומת בעניין הדרישה למלך בימי שמואל; עד שראה ר' אלעזר בר' יוסי ליישבה, דרך דרוש ובויקה לחיוב שבגוף הדרישה: "וקנים שאלו כהלכה שנאמר, תנה לנו מלך לשפטנו, אבל עמי הארץ חזרו וקלקלו, שנאמר: והיינו גם אנחנו

ככל הגויים" וגר' (תוספתא סנהדר' שם; ובשינוי גירסה מעטים — בבלי, שם, שם). גם הדין בדרך בחירת המלך "בתחילה", בסיווג המותרים להיבחר ובאופני המשיחה לגבי מלכי בית דוד ומלכי ישראל (טוטה מא, עמ' א—ב; ב"ק פח עמ' א; ספרי דב' קנז; חור' י"א, עמ' ב; ירוש' שק' ו, א) — ראייה בו עד היכן נחשבה בעיני חז"ל המלוכה כמשטר יאה ושריר לצורכי יישובו של עולם, וכוזה עם קיומה של מדינה, כל עצמה.<sup>80</sup> יש עניין לכאן במה שתנו רבנן: "הרואה מלכי ישראל, אומר, ברוך שחלק מכבודו ליראיו, מלכי ע"ב ברוך שנתן מכבודו לבריותיו. אומר ר' יוחנן: לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפילו לקראת מלכי ע"ב" (בר' נח, עמ' א). ואמרו: "דמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא" (שם, שם). ונאמר שם עוד: "ברוך רחמני דיהיב מלכותא בארעא כעין מלכותא דרקיעא" (שם, שם). לא ששיו קדושה כלשהי לעצם המלכות, אלא שראו בה גורם לקיום החברה, כעין עמוד מסדר עולם. ועל כן נתפרשה היא להם כהעתק ממלכות של מעלה, ואולי אפילו כנאצלת ממנה, ועל כל פנים בשחרות ייטודה: "בתחילה". ומכאן — משום צורכי בריות — הרעיון בדבר כבוד מלכים, הנתפס כחלק מכבוד ה', למרות הצביון הלא-סקרלי של המלוכה, כפי שנטבע בימי שמואל ושאל, ושהאריך ימים, בהדגשים שונים, בספרות המקרא ובספרות חז"ל.<sup>81</sup>

תודעה זו של מלוכה, שאין זה רחוק להגדירה כקיומית, דומה שנתמקדה בהעמדת ראשי העם ואבותיו כקודמים למלכים או כמלכים ממש, וראש לכל, משה. התקנות שתקן משה והגזירות שגזר, ובייחוד במועדי קריאת התורה וברבר שאילה ודרישה בענייני פסח עצרת וחג (שבת ל, עמ' א; ירוש' מג' פ"ד ה"א; תוספתא תענ' ד, ב; בבלי מג' לב, א; פס' ו, עמ' א; ספרא אמור יז, יב; ספרי בתעלות' י, סד; והשו"ב ב"ק פב, א), יש ומתפרשים כגזירות של מלך.<sup>82</sup> מצאנו במדרש: "רב נחמן אמר מלך זה משה דכתיב ויהי בישורון מלך, אמר הקב"ה למשה אני מנתיך מלך על ישראל, ודרכו של מלך להיות גזר ואחרים מקיימין, כך תהא גזר וישראל מקיימין" (ויק"ר לא, ד; והשו"ב שהש"ז, יא). וככה פירש כידוע גם אבן-עזרא את הפסוק הנ"ל — "ויהי בישורון מלך" (דב' לג, ח) ואף ראה באופן זה לפרש את הכתוב "לפני מלך לבני ישראל" (בר' לו, לא), כמכון למשה.<sup>83</sup> ובאגב נאמר גם במדרש מכילתא דרבי ישמעאל לפרשת יתרו (א, ב), כי יתרו ראה את משה כ"מלך יושב על כסאו והכל עומדין עליו". גם הדיבור על הקמת סנהדראות בידי משה ועל העמדתו במקום שבעים ואחד סנהדרי ("ומשה במקום שבעים וחד קא" — סנהדר' טז, עמ' ב) — אפשר לפרשו כירצא למעשה-מלכות (והשווה שבעות יד, עמ' א; טז, עמ' א).<sup>84</sup>

ונדמה לי, שלדבר השתרשות התפיסה בדבר מלכות משה יש לשים לב בעיקר לברייטה, שבה נמנות מעלות אלישבע אשת אהרון, ושם נאמר בפשטות: "יבמה מלך" (זב' ק"ב, עמ' א). אמנם יש שם דיון נוקב גם לטעם מלכות משה: "בקש משה מלכות ולא נתנו לו" (שם, ק"ב א) — אך הכונה כנראה, בעיקר, למלכות קיימת, ולכות ההורשה למעצמים כמשומע מההשוואה לשאל ולדוד (שם, שם); וכפי שעולה מדברי המדרש (בב"ר כא, טז, טז) על העברת הנהגת משה ליהושע, ולא לבניו. הנסיון ליישוב הקושי של הורשה לצאצאים, שלא נתקיימה, בו הראיה כי המדובר בראשות של מלכות, או כעין מלכות. ועולה, שהפקעת זכות ההורשה אצל משה בה הפירוש לדברי התרסה כנגדו במדרש אחר (דב"ר ג, ה), ששם מודגש צד של נחיתות שלו כנגד אברהם, שזכה לכהונה ולמלכות כאחת — ואילו הוא לא זכה לכך.<sup>85</sup>

תפיסת המלוכה, לפי משמעויותיה השונות ובהדגשים נבדלים בזמנים שונים בדברי חז"ל, היא, כמובן, פרשה בפני עצמה. אולם קוים מעטים אלה שהעלינו כאן, בכוחם להורות, עד מה נשתרשה גם במחשבת היהדות המאוחרת ההשקפה המקראית הקדמונית — מעיקרה ולא בפרטיה — על המלוכה, כשלטון שושלתי, וכמשך רציף להנהגה בימי

המדבר ובתקופת השופטים, כמפורש בנבואת נתן; עד שהגיעו, כאמור, לכנות את אבות העם וראשו כמלכים. ובאגב, מחשבת-היטל זו על משה האבות כמלכים או כקדמיהם, ראשיתה כבר בתקופת המקרא, ומקורה בסיפורי התורה, בשירתה ובנאומים שבמשנה תורה (כפי שנדון הלאה בחיבור זה).<sup>36</sup>

וירדעות התקבלות אצל פילון האלכסנדרוני. משה נחשב בעיניו למלך, למחוקק, לכוהן ולנביא (חיי משה II: 1, 2—7). המחוקק כולל בו בעצם את אטריבוט המלוכה, והמלך הוא גם פילוסוף (שם II: 1, 2). הנביאות — במובנה הרחב — היא לא רק כחלק מראשות משה, אלא — לפי כמה מביטויי פילון — גם כמופת (אולי גם כמקור) להנהגתו בכלל, שהיא במהותה אינטגראלית (חיי משה II: 16, 35, 50, 76, 187, 188—191, 275): "הכוהן האמיתי הוא גם נביא" (על החוקים המיוחדים IV: 36, 192).<sup>37</sup> לענייננו חשוב בעיקר, שהנהגת משה, כמחוקק וכמלך, נחשבת אצלו, עיקר לכל, כמסויגת בשני שלבים: הנחת החוק והפעלתו (חיי משה II: 1, 7).<sup>38</sup> במקום אחר מעריך הוא את חשיבות התפקיד של החקיקה אצל משה, בחזקת מתנה גדולה שקיבל מאלוהים (על שינוי השמות 22, 126).<sup>39</sup> הערכה זו משתלבת בהשקפתו הכללית של פילון על המלוכה לפי התורה: זו, לדעתו, צורת שלטון רצויה, (על החוקים המיוחדים IV: 30, 157). המלך נבחר בידי "כל ההמון" (שם IV: 29, 151—156), אלא שבחירה זו היא, באמת, ביטוי לרצון האל. יוצא, שהמלך הרצוי, ומכל מקום לפי החוקה — הוא הראוי לשלטו (שם IV: 33, 170); על שינוי השמות 28, 151). פילון מחיל השקפתו זו על משה באומרו, כי המלוכה ניתנה למשה בזכות טיבו והליכותיו האצילות (חיי משה I: 27, 148), וכי האלוהים הוא שהשפיע על העם לבחור בו מרצונם (על שכר ועונש 9, 54).<sup>40</sup> כלומר, ההכוונה היא אלוהית, הבחירה היא בידי אדם (שבעים חוקנים), והמלך — על מידותיו הטובות — הוא כאחד האדם; אך שלטונו בעולם של מטה אין גבוה ממנו, "כעין אלוהי הכל". לגבי ירשת המלוכה, הסיקו מדברי פילון על העברת ההנהגה של משה ליהושע ולא לבניו, כי אמנם מקומות בדבריו ההנהגה בדבר חוקיות ההורשה של המלוכה לצאצאי המלך.<sup>41</sup> אלא שהיא נתלת אצלו, כמו אצל חז"ל, בצדיקת היושרים (על המידות הטובות 9, 53; 10, 59; 11, 66; והשווה מדרש תנאים דרב' יו' כ; תוספתא שקלים ב, טו).<sup>42</sup>

וכיוון שאין פילון דן כלל במלוכת בית דוד, נראה לנו, כי משה הוא בעיניו לא רק בחזקת מלך משום מעמדו כמחוקק ונביא, אלא הוא בחזקת מייצג — או אפילו דגם — של טיפוס המלך בישראל, לפי החוקה. המלך, לטעמו, לפי הכוונה מלמעלה, לא יהא שווה אלא איש צדיק ואוהב אלוהים. וכל כך, לא רק בגלל השפעה שהושפע פילון מתפיסת המלוכה בתרבות ההלנית,<sup>43</sup> אלא, לדעתנו, גם משום ייחוד סגולותיו של משה, שהוא בעיניו כמופת למלך. לפיכך אין תימה בכך, כי תפקידי המלך, לפי גישתו, מתמצים ראש לכל, בשפיטה משם, במינוי שופטים ובכינון משטר הכפוף למשפט ולשופטים (על החוקים המיוחדים IV: 32, 169—170, 33; 175—183, 35; 187). אמנם ייתכן, שהעמדת השופטות — בהשגתה המקפת — כסמכות עיקרית של המלך שעונה אמנם על הבנת הכתובים בפרשת המלך שבמשנה תורה (רב' יו' יז—ט), לפי פירוש מיוחד של תרגום השבעים.<sup>44</sup> אך נדמה לנו, שיש דרך לקשור השקפה זו של פילון לראיה אופקית יותר: ראשית, שופטות משה, כאטריבוט ראשי בהנהגתו (האה למשל, שמו' פרק יח), שהיא המשווה לו, לכתחילה, מימד של מלוכה; שנית, הבנה מעמיקה בתשתית המלוכה במקרא (ולא רק בפרשת המלך שבתורה) ובחזקתם של מלכים כעושי משפט. שהרי אין לשער, שפילון ידע אך מעט את ספרי נביאים ראשונים, אפילו מעייניו היו נתונים, ראש לכל, לחוקה שבתורה.<sup>45</sup> ואולי יש להאחוז כאן ענייני דיניות ודין שבתורה, שנראו לו כנובעים לא רק מסמכות המלך אלא גם מהשגותיו הכלליות. ואם אמנם יש לראות בקונצצציה זו של מלך מחוקק ושופט כדוגמת משה, עקבות של השפעה מהמשטבה הפילוסופית היוונית על משטר ומלוכה,<sup>46</sup> הרי ביסוד הדברים מתקשרת היא לא רק



לתיאורי המלוכה בספרות המקרא אלא גם לצביון המלוכה, כמכוננת משטר של משפט ומישרים בארצות המזרח הקדום. ומובן, ללא מודעות שבנגלה לקשר זה, אלא לשורשי הקונצפציה, שנודעה בצורות שונות בדורות הבאים, ובוודאי נאחזה במסורת על המלוכה במצרים. הדעת נותנת, כי המלוכות השופטת עשויה וזתה להיראות כתהליך "טבעי", לאור מסורת של מאות שנים.

הוא הדין לגבי הכהונה שבמלוכה, שנתגשמה, לפי דעתו, במשה, ושהוא עשו לה סייג או העמידה כאטריבוט חלקי וקצר ימים אצל משה.<sup>47</sup> אמנם גם הוא מדגיש, בנוגע לכהונה אחרון ובניו, כי באה הפרדה בין כהונה למלוכה, אף על פי שאינו אומר בפרש אם משה שימש עצמו בכהונה כתום שבעת ימי המלואים ולאחר שבחר באהרון ובניו לכהנים (חיי משה II: 15, 71, 28, 141 — 30, 152). אלא שהפרדה זו לא נתשבה לו כחיץ, אלא כשני תפקידים במישורים שונים — עבודת אלוהים והגנה לבני-אדם — המשלימים זה את זה.<sup>48</sup> סמכות המלוכה לכהונה אצל נכרים — ובוודאי כידוע לו מזכרון השלטון במצרים — מסתברת לו כרצון להראות לבריות "שמן הצורך הוא שאלה המשולמים באחרים יעברו בעצמם בהדרת כבוד את אלוהים" (שאלות ותשובות לשמות II: 105).<sup>49</sup>

תפיסת המלך משתלבת אצל פילון בהשקפתו הכללית על המדינה ומנהיגיה. אפלטון ואריסטו — אמנם לפי היבטים שונים — כללו, כידוע, את המונארכיה, ליד אריסטוקרטיה ודימוקראטיה, בסיווג של משטר נכון או נקי מפגם.<sup>50</sup> פילון משתדל להוכיח, כי המשטר הנקוב בתורה הוא כעין מונארכיה כפוחה לחוקים טובים שבכתב,<sup>51</sup> וביותר, שהמושל האמיתי הוא אלוהים, ורק בחירו הוא המלך השליט (חיי משה II: 3, 14; והשווה בן מתתיהו, נגד אפיפן II: 2, 16). כנראה, שבעקבות פוליביוס נוקט גם פילון בתיאוריה מחזורית של צמיחת מדינות ושקיעתן (על שאלוהים אינו משתנה 36, 173—176). אולם בעוד שאצל פוליביוס המזל *τύχη* — לצד האלים או בהקבלה אליהם — הוא הגורם לתנועה מחזורית של משטרים ממונארכיה עד מונארכיה, וככה עד לאין סוף (Hist. VI, 6, 1—9; Hist. VIII, 22, 2, 3—6; XXIX 21, 10; 2), הרי לפי פילון המניע לכך הוא "לוגוס אלוהי". רוצה לומר, לא מזל במובן של גורל או חוקי-קבע, או "המהלך שקבע הטבע", או אל או לוגוס של העולם, אלא השגחה אלחית, מעבר לחוקי הטבע. והיא המכוננת סיבובי משטרים ומדינות, במחשבה תחילה, ולא לפי הכרח שבמקרה עיוור.<sup>52</sup>

לגבי האב-טיפוס של מנהיג, כפי שמייצג אותו משה, אין הבדל מהותי נחרץ בין מתשבת פילון לבין ההשקפות שבאו לידי ביטוי בדברי חז"ל. ככל שהוא נתפס כמלך — ואצל חז"ל בגרמז ובאגב — הריהו נבדל ממלכי ישראל, כפי שהם מתוארים בספרי הנביאים ובדברי הנביאים, שם הם המייצגים האבטנטיים של רעיון המלוכה במקרא. אדרבא, ככל שנראה הרעיון כפאראדוקסאלי, השגת המלוכה אצל משה במקרא ובספרות חז"ל דומה יותר למימד ההנהגה של מלכי הקדם (ואף למלכי הלאס הקדמונים), שהריהו, ראש לכל, מחזק את (בהוראה מסויגת) מוסר חוקים ומתווך בין האל לעמו. ואולי משום כך — מעבר להשפעת המחשבה היוונית — ראה פילון להכליל את גרדי מלכות משה במחוקקות ולתלות — מולא — מעלה יתירה של עבודת אלוהים בכהונה, ולהעמיד במפורש מעלה את הנביאות. והיא, לא רק המכרעת בסגולותיו אלא נמצאת חופפת על שאר תכונות ההנהגה.

הנהגה בהקבלה להגות זו נמצאה לנו דעה דומה, במפתיע, בגמרא, ששם נותנים חכמים סימנים בגדולת משה: "בקש קהלת להיות כמשה, יצתה בת קול ואמרה לו, וכתוב ישר דברי אמת, ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, חזר אמר, נביאים לא קם במלכים קם" (ר"ה כא, עמ"ב). לאמר, מעלה יתירה של ההנהגה או של בינת ההנהגה (כמפורש שם) היא הנביאות, ואילו המלוכה נחותה ממנה. גדולתו של משה אינה בהכרח מהיותו מלך, ועל כן אין לראותו דווקא, גם לפי פילון וגם לפי חז"ל, כאב-דיוקן של מלך. ויותר מזה, יש מחלוקת אצל חכמים, כפי שראינו למעלה, בדבר עצם כשירותו של משה —

לפי קביעה אלוהית — להיות למלך.<sup>83</sup> על כל פנים, הנהגתו כמו כהונתו, שלא עברה לצאצאיו, לא היתה בחינת מלכות קיימת. ונראה לנו, כי המחשבה הבתר-מקראית בדבר מלכות משה היא כהמשך למפורש בכתובים, דרך בינה, במקרא. גם לפי גישה היסטורית-ביקורתית לגבי המסופר בתורה ובנ"ך אין הרמזים על מלכות משה אלא כשייח צביון של הנהגה מתקופת המלוכה, בחינת היטל רעיוני לסיטואציה ספרותית מעיקרה; ואילו ההנהגה ההיסטורית של משה היא, ראש לכל, שוטפות ושימת חוקים לעם.

## ח. הסגידה לשלטון ומקור המונארכיה

וכשנבאים אנו לסכם, לאור הנאמר אצל פילון ובדברי חז"ל, את מעלת דוד — "וה' עמו" — אין לפרשה, חרף הדמיון החיצוני ל-*τύχη* סתם כ"מזל" או כמקרה, אלא כהכונה אלוהית ("לוגוס אלוהי" — אצל פילון) לבחירה נאותה של המלך; בחירה לשם צורך או נחיצות, אך לא דווקא ביחס של תלות תדירה ורציפה למעשיו הטובים של הנבחר או הבחיר. המלוכה, אצלנו, ככל שהיא במישור של חיי מעשה ולצורכי בריות בלבד, הוקמה מכוח הודאה אלוהית. בחירת המלכים הראשונים באה לפי רצון האל או לפי הכוונתו, בתכלית מראש. הוזה אומר, הצד השווה של הנהגת מלכות אצלנו ואצל העמים — חרף ההבדלים — הוא בהשראה אלוהית ראשונית, שמשום עצם הווייתו היא כציווי או אפילו כגזירה על הבריות. לשון אחרת, שלטון אדם באדם אינו רק (ופעמים אינו כלל) משום סגולותיו העצמיות של השליט, אלא, מעיקרא, מכוח בחירה אלוהית, עקב השגחה על סדרי מעשי האדם.

החיתר לרדייה, הכרוכה בשלטון מלכות ובכל שלטון — שחכמים היו מתחבטים בה (ראה למשל סנהד' כ, עמ' ב) — יכול ובשעת רצון נתגדר בסייגים, מגוף הבחירה האלוהית. מכל מקום, היתה בהכונה טמירה זו כדי למעט מההתגדלות העצמית של המלך, ואולי אפילו להפיג מעצם החלוקה של האנשים לאלה הכשרים לשלט ולאחרים המצווים להיות נשלטים. תכונות עצמיות, אפילו הן מופלגות (כמו אצל שאול ובמידה אחרת אצל דוד), הן כסימן חיצוני להופעת השליט; אך ההכרע היא בבחירת ה' או בהסכמה האלוהית. ואילו אצל מלכי הקדם נחשבה המלכות לכתחילה כישות ממרצא אלוהי, וכשליחות לתמיד מטעם האלים, כדי שאיפת הידמות אליהם, ופעמים כדי ויהיו אתם.

אמנם המלכות בארצות הקדם, מעצם טיבה, נכרכה ברדייה, מכוח תוקף השררה, ובמידה של שרירות, בכוח או בפועל, גם מעצם היעדר האלוהי, שנחשב למוחלט. אולם אין להתעלם מכך, כי שלטון-המלכות הכולל, שהקים משטר של חוק ומשפט, וניצח (ופעמים בהשראת השליט ובהתערבותו) בעשיית דין, בעליל, וזה מגורמי היסוד לתקומתו, לקיומה ולאריכות ימיה של הציביליזציה, שאנו רגילים לגדרה במושג (החורג מציון גיאוגרפי): "המזרח הקדום". אין כל ספק, שהמשטרים שנתפתחו על הריסות המונארכיה בימי קדם (ביוון וברומי) ובתקופה החדשה, אין להשוותם כלל ועיקר למונארכיות הקדומות, מגוף תשתיתן החברתית ומהאידיאולוגיה ההומאניסטית (המעוגנת באלמנטים הומאניים), שהונחה ביסודם, ושאמורה היתה לחייבם, לפחות, להלכה. ואין טעם כלל להשוואה בין רווחתם של האנשים, או בין תודעת רווחתם, במשטרים הללו לבין השליטה בהם מטעם מלכות; אפילו תהא הופעתה של שליטה זו כהופעה של משפט וצדקה, המגינה על חלשים ונעלבים, והמקיימת סדרי עולם.

ומשתאה אני, אם ההשקפה על הבחירה העליונה של שליטים בימי קדם (ומונארכים בתקופות אחרות) לא נסתפגה בה גם כעין רתיעה מצידוק שלטון כפיה של בעלי שררה על בריות, אילולא כוח עליון שהניעם לכך והעניק להם היתר למלכות. בכל אופן, יש מקום לתהות, אם אמנם נודעת מעלה יתירה, מצד תפיסת מהות השלטון, למשטרים הקרויים "נאורים" (לצורותיהם השונות) — שלפיהם ומכוח אידיאולוגיות "מודרניות" הממלכות אותן — המובדלים והמיועדים לראשות ולשלטון הם המוכשרים והנבונים

שבבריות (או האמורים להיות כאלה), או הבחירים בידי בריות והנערים על ידיהם, או בעלי "שיעור קומה" ובעלי סגולות הנהגה אימאננטיות ונאצלי עוצמה משל עצמם. ומתעוררת תמימה, אם אמנם הסגידה לחכמה ולנאצלות ולתבונה של אלה הקרויים "אנשי סגולה", כדי הועדתם לשררה, שקולה ומפוכחת יותר מאשר הסגידה למלכים. ואולי לא נהא משקעים עצמנו בחידוד יתר, אם נאמר, ששם, על כל פנים, חפפה על שלטון הכפייה גזירה אלוהית, שהחוראה בה לא פגעה (או לא פגעה במוחלט) בערך האדם ובעמידתו לפני האל. ובכל אופן הוא הדין בתפיסת המלוכה שבמקרא, שלא נמצאה סותרת את הרעיון על כפיפותם של הכל – המלך והעם – לפני ה': "ושח גבוהות האדם ושפל רום אנשים ונשגב ה' לבדו ביום ההוא" (ישע' ב, יז).

וכולם נהא נוקטים לשון מופלגת אם נאמר, שההסכמה האלוהית, ששיוותה לגיטימיות למלוכת הקדומה (ואצלנו – לראשוני המלכים בישראל), מעצם מהותה, נמצאה מחסרת מההנשאות השליט על העם וממעטת מנכונות הסגידה למושל-אדם? ומובן, להוציא מלכים, שנחשבו לאלים.

ודומה, שעקרון ההתנשאות של יחידים על רבים ושל שליטים על נשלטים נשען בעת החדשה על תשתית כאילו לגיטימית וחד-משמעית יותר מאשר בימי קדם, משום הסגידה לסגולות הנהגה של בחירים או נבחרים, ומשום האשליה לראותה כמשענת לבריות. ככלות הכול, פליאה היא, כיצד הבריות, בכל דור דור, נכונים ואף להוטים לקבל עליהם דין כפיפות לראשות כלשהי: מנהגת (אפילו זו הקרויה בימינו "אוטוריטטיבית-אינטלק-טואלית"), מנחה, רררה, מקיימת שליחות או שירות, מאצילה תורה ודברי יושר; והעיקר, שהיא יוצאת לפני הנשלטים, הקרויים "עם".

יש שהשתאות (או שוטטות בדעה) על אופני שררה בנבכי התהוותה ובשורש מהותה תימצא לנו אצל הקדמונים, או אצל אחד מהם, כשהיא מובעת בלשון חותכת ומופלגת, ללא פשרה. הנה ההתדיינות בין חכמים על שאול ועל מלכותו, שבטלה (יומא כ"ב, עמ' ב): "בן שנה שאול במלכו, אמר רב הונא כבן שנה שלא טעם טעם חטא.<sup>54</sup> מתקיף ליה רב נחמן בר יצחק ואימא כבן שנה שמלוכלך בטיט ובצואה... אמר רב יהודה אמר שמואל, מפני מה לא נמשכה מלכות בית שאול, מפני שלא היה בו שום דופי, דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצק, אין מעמידין פרנס על הציבור אלא אם כן קופה של שרצים תלוייה לו מאחוריו, שאם תזוז דעתו עליו אומרין לו תזוז לאחוריו.

אמר רב יהודה אמר רב מפני מה נענש שאול מפני שמחל על כבודו" (שם, שם).<sup>55</sup> בעניין העדר דופי בשאול דומה, כי המדובר לאו דווקא בשיווי מימד של דמות אידיאלית למלכותו (כמובא למעלה, יש במסכת זו גם דברי גנות כנגדו) ולא בהתפרצות אנארכיה כרעיון מופשט.<sup>56</sup> הכוונה להתבוננות מפוכחת וסקפטית אך נחרצת וחד-משמעית, בטיבה של הנהגת מלכות (או אפילו שליטה בכלל) ובסגולת כשרותם של נבחרים ומשוחים למלכות, הצוררה, בהכרח, בשררה או בהשתררות. ודומה, שנהא תופסים מידה של פשט אם נגיד (לאור הנאמר בסוגיה הנדונה על דוד ושאול, שם, שם), כי ככל שלא היה בגזירת מוצא פיהם של החכמים הנ"ל דופי בשאול, בדין שהיה בבא אחריה, כיוון שמלכותו נמשכה.<sup>57</sup>

## הערות לדברי הפתיחה

1. סיכום למחקר ענף זה, המפורר בפירושים השונים לספר שמואל, אפשר למצוא עתה אצל H. J. Stoebe, Das erste Buch Samuelis, Gütersloh, 1973, S. 167, 172-190, 201-205, 212-229, 234-240, 289-296 ולהקבלות שבין דברי המקרא על שיתוף העם

או מייצגיו בשלטון המלוכה לרמזים שנשתקעו בספרות המיסופוטאמית ולנהגי שררה אצל שבטי נרדדים, ראה סיכום אצל J. A. Soggin, *Das Königtum in Israel*, Berlin, 1967, S. 29-58, 73-77, 117-127, 131-133, 136-159.

2 ראו במיוחד לציון חיבור, שעניינו דיון בספר שמ"ב, שנכלל בו גם פירושו, לפי גישה שהמחבר מגדירה כ-, "a traditio-historical approach", R. A. Carlson, *David the chosen King*, Stockholm-Uppsala, 1964 (trans. by E. J. Sharpe and S. Rudman). ולהגדרת מלכות דוד, ראה בעיקר שם, עמ' 106-131, 152-180, 198-222. ועיינו שם ביבליוגרפיה, עמ' 270-285. וראה עתה ספר על השם דוד, שמהבחינה הלשונית משתמע שם ציונים למהות המיוחדת של מלכות דוד ואף לאופן תקומתה—A. Hoffmann, *David, Namensdeutung zur Wesensdeutung*, Stuttgart, 1973 (BWANT, 20/100), ובייחוד עמ' 93-154, 168-213.

3 פרק מאלף על מלכות זו, החורג מהשיגרה המודרנית, המשווה לשאל אופן מיוחד של הנהגת שופטות מושיעה, מצוי בספרו של ברייט J. Bright, *A History of Israel*, London, 1960, pp. 164-174. המחבר מעמיד מלכות זו במפנה בשלטון בישראל, לא רק מחמת לחץ חיצוני אלא גם משום תלותה בהנהגת שמואל, ועקב התפתחות אימאונטית, בזיקה לאמונת ישראל. אולם גם בעיניו, כל עצמה אינה אלא שלב חולף בתקופת המעבר למלכות דוד, ללא ייחוד קיים ועומד. הוא הדין אצל א. סוגין ("כנ"ל, ראה הערה 1), המגדיר מלכות זו בפירוש כאפיוודה "Die Episode des Kö-nigtum Sauls" (עמ' 29). אלא שהוא רואה להקציב לה חלק ניכר מספרו הכללי על המלוכה בישראל (עמ' 29-58; ובקשר לדוד: עמ' 58-62), ודן בהרחבה יחסית גם בסיווגן של המסורות הספרותיות בספר שמואל על ראשית המלוכה בישראל ועל יחסי שמואל-שאל (ראה בעיקר עמ' 53-58). ולהגדרת מלכות שאל כשלב ביניים גם בהנהגה צבאית ולאופן לחימה, ראה י. ידין, תורת המלחמה בארצות המקרא, רמת-גן, 1963, עמ' 233-234.

4 וראה את הדיון על מלכות שאל בספר, שעניינו שבט בנימין — התהוותו ותולדותיו — Klaus-Dietrich Schunck, Benjamin, Berlin, 1963, S. 80-139. המחבר נתון דעתו גם על הממצא הארכיאולוגי המועט בגבעת שאל, ובבנימין בכלל, ועל הבחינה הגיאוגרפית של נחלת השבט בימי שאל, עמ' 114-121, 126-134. ולחסתעפות המחקר ראה שם בביבליוגרפיה הנבחרת, עמ' 173-181. ולעקרון דירוסה במלכות שאל ראה אצל G. Buccellati, *Cities and Nations of Ancient Syria*, Roma, 1967, pp. 195-200.

5 לאחר שהספר היה כבר מוכן, ראיתי את חיבורו הממצה של י. א. זליגמן: ממצאות היסטוריות לתפיסה היסטוריוסופית במקרא, פרקים "ב" (מכון שוקן למחקר היהדות ליד בית המדרש לרבנים באמריקה). עמ' 273-313. והנה לאחר דיון נרחב במונח הדיברטנומיסטי: "הנחה מכל האויבים מסביב" (דב' יב, ט-י; כה, יט; יהו' כא, מג-מד; כג, א; שמ"ב ז, יא; מל"א ה, יז-יט; ה, נו; והשווה דב' ג, כ), מעלה המחבר, כי הלשון שבנבואת נתן "והנחתי לך מכל אויבך" (שמ"ב ז, יא) שלובה בטכסט הקודם לכתובים האחרים הנדונים שם. ואלה דבריו: "מתקבל הירושם, שבמקום קדום זה אנו עומדים ממש על סף התהוותו של המונח הטכני (בו משתמשת ההיסטוריו-גרפיה הדיברטנומיסטית-כרוניסטית) על מתן המנחה מהאויבים" (שם, עמ' 186). אף אנו שיערנו בספר זה (וראה כבר במאמרי: לתפיסת המלוכה בספר שמואל ולרעקה ההיסטורית, בית מקרא, א, תשל"ה, עמ' 86, 89, 124), שכאן נמצא לנו

הגיבוש הראשוני, או ההתערות הראשונית—ועל כל פנים במסירה שבכתב—של טביעת לשון זו, כשיקוף להתרחשות היסטורית מוגדרת בימי דוד, שראשיתה בימי שאול.

י. א. זליגמן מקיש לקדמות הביטוי בנבואות נתן מלשון הכתוב כולו ומרושמה של הנבואה: "בקשר לכך מן הדין לתת את הדעת לעובדה, שבכתוב זה נובע הביטוי הנדון באילו באורח טבעי מתוך ביטויים חפשיים ובלתי מגובשים, שכוונתם להביע הריגשת עם, השוכן לבטח על אדמתו. אם נכוונה הנחתנו שהמקרא הנדון שימש בנין אב למוכנו הטכני של הביטוי, המציין את הנחלת המנוחה מכל האויבים מסביב, הרי מן הראוי להרגיש שוב, שדווקא, כאן בולט במיוחד תפקידו לגבי בניית המקדש" (שם, עמ' 287). המחבר אומר, שקשה לקבוע אם הותוות הלשוני הזה נטבע בימי דוד או בימי שלמה; ובכל זאת, בשם לב לדעה ש"הרובד הראשוני" של נבואת נתן נתחבר בימי שלמה, נוטה הוא לסבור, כי הביטוי "הנית מכל האויבים מסביב" הוא מימיו (שם, שם). אולם בחיבורנו זה העלינו את האפשרות, כי כבר בימי דוד רווחה התודעה, שהרווחה שבאה בימיו היא מסגולת מלכותו ומעצם בחירתו. ועל כן אין זה בנמצא, שכבר בימיו—תוך השתאות מהישגיו—הונחה התשתית לנבואת נתן, וכבר אז נתרוות הנוסח של "הרובד הראשוני" של נבואה זו, ובתוכו גם הביטוי הנ"ל. בכל אופן, הכתוב המאוחר בסוף תפילת שלמה (מל"א ה, נ) —"ברוך ה' אשר נתן מנוחה לעמו ישראל" וגו') אפילו נאמר, בדברי י. א. זליגמן, כי נשמע ממנו "הד רחוק להרגשה זו של תקופת שלמה" (שם, עמ' 287) אין בו להכחיש, כי ראשיתה של הרגשה זו בימי דוד, משום רשמם התכוף של המאורעות.

י. א. זליגמן כותב במאמרו הנ"ל (ראה למעלה, הערה 5), כי מכוונתה הראשונית של נבואת נתן היתה "להבטיח לדוד בן שירש את כסאו ויבנה את מקדש ה'" (שם, עמ' 301), וכי שני הרעיונות הם מגופה של כוונה זו. וזאת, בניגוד לדעה הרווחת בחקר המקרא בדבר הפרימאריות על הבטחת שושלת נצח לדוד בנבואת נתן (שם, שם, הערה 60). וכבר בבאורו של מ. צ. סגל "ספרי שמואל" (ירושלים, 1956), נשתלבו בדברי פולמוס כנגד פירוש שושלת-אכסלוסיבי לנבואת נתן (שם, רעט.) אלא שם צ. סגל רואה גם את הבטחת נצחיות השושלת—ולא רק את דבר הירושה—כחלק אימאננטי של הנבואה: "כבר בימי דוד היתה נבואה זו המקור לאמונה בקיום הנצחי של מלכות בית דוד" (עמ' רעו), אף על פי שאת "כתיבת הפרק" הוא מייחס "לימי זקנתו של שלמה" (שם, שם).

גם בחיבור זה העלינו את הדעה לפי התבוננות בנתונים ההיסטוריים—בהקשר לשמ"ב ח ולסיכום המעין כרניקאלי בשמ"ב ה, ו—טז (ובעיקר ה, יא)—כי המרכיבים היסודיים של נבואת נתן כבר נודעו בימי דוד, אפילו נאמר, שהנבואה נתנסחה, כמות שהיא לפנינו, בימי שלמה. והמדובר לא רק בירושת הכסא ובבניית הבית לה' אלא גם בהבטחת בית מלוכה "עד עולם", שיש להבינה—ראשונית—כהבטחה מופלגת לעצם קיומה של שושלת, בניגוד לבית שאול. ואילו בדורות הבאים ראו לשווא—על-פי נבואה זו—נצחיות ממש לשושלת דוד, ללא כל תנאי, כמשתמע ממנה (השווה תה' פט); אך בכתובים אחרים, ומשום מגמה מאוחרת (שרגילים לכונתה "דברטורומיסטית") הותנתה הבטחה זו בהליכה בדרכי ה' (מל"א ב, ד; ח, כה; ט, ד—; תה' קלב, יא—ד). והשוואה דיון נרחב על כך אצל י. א. זליגמן, שם עמ' 303—305, 308—311. ולהערכת הדעות המובאות בספרות המחקר בעניין זה, ראה שם עמ' 302, הערות 61—62; עמ' 308, הערה 74; עמ' 310, הערה 78. לפי הערכתנו, יש לשנות קדמות לתשתית הנבואה—לימי דוד—גם משום קיצורה ושתיקותיה: ההערה על זרע דוד, באגב ובמעורפל; היעדר זכר לשבועה ולברית (והשוואה לעומת זאת שמ"ב כג, ה), הקשר לבית הארזים של דוד ועצם היותה לתהלכות באותה

ובמשכן (ש"ב ז, א, ו), ההזכרה של הסרת החסד מעם שאול (ז, טו), ששפק אם זיתיה מובאת בהקשר זה, אילו נמסרה הנבואה לראשונה בימי שלמה.

D. K. Budde, Die Bücher Samuel, Tübingen-Leipzig, 1902 (KHC AT, VIII) (וביחוד עמ' XXI XII S. IX-XXV, 30-33, 52-53, 57-58, 76-82, 106-107, 113-115)

שם — עמ' 114 — הוא משייך את שמי"א טז, א—יג ל-E ואת טז, יד—יט ל-J,

כאילו היה המשך לשמ"א יד. אף הוא משלב לכאן את הדמיון בין יד, נב לטז, יח.

והשווה עוד במיוחד עמ' 132, 157, 193, 226—227. שם — עמ' 227 — דיון על

שמ"ב ו. וכשהמחבר בא להודות באחידותו הכוללת של הסיפור על העלאת "הארון"

(ו, א—כ), אין הוא מנע מלשבצו באופן סכימטי במקור J (הנראה לנו כמסגרת

מלאכותית לפרק ו, כפי שמקור זה והמקורות האחרים הם קני-מידה ביקורתיים

מלאכותיים לגבי פרקים אחרים בספר). והוא אומר: "Im Ganzen aber bleibt der Eindruck der, dass Cap. 6 eine einzige Quelle und zwar J wiedergibt"

(שם, שם).

התחבטותו של ק. בודה בעניין החלת שיטת המקורות על ספר שמואל ודבקו בו,

על אף הקשים והסתירות, בא לידי ביטוי בדיון על שמ"ב פרק ז, ששם (עמ' 233)

שוקל הוא, כיצד להלום חלקים שונים של הפרק בחטיבות של E ו-J-1, תוך שהוא

קובע שם מסגרת של עיבוד דבטרונומסטי.

ולבעיה הסבוכה של חתירה לחישוב מקורות היסטוריים קדומים ולהעלאת הדים

לקורות כהווייתם בדברי ספרות שבמקרא, ראה סיכום קצר להשקפתו של מ. הרן

בדברי הקדמה לספר: "תקופות ומוסדות במקרא", תל-אביב, 1972, עמ' ז—יד.

אומר מ. הרן: "הבעיה הראשונית הניצבת בפני כל חקירה ספרותית או היסטורית

במקרא היא בעיית הקומפוזיציה של הספרים. אם אינך מברר תחילה את הרכב

הספרים, סידור יחידותיהם הספרותיות וזמן חיבורן של יחידות — עלולות המסקנות

הנשאבות מן הכתוב באותם הספרים להיות מפוקפקות בתכלית" (שם, עמ' ט).

ובפיסקה קודמת: "ברי שחוקר ההיסטוריה שאינו נותן את דעתו, למשל, לאופייה

המיוחד של עדות ספרותית המונחת לפניו, להרכבה ולזמן חיבורה, מערער את

תקפם של גופי השיקולים ההיסטוריים שלו". אין ספק, שצדק המחבר, ואין ההיסטוריון

רשאי לדון בכתובים אפילו בשאלות ספציפיות מצומצמות (למשל, בענייני גיאוגרפיה

היסטורית), בלי לשקול את מהותה וזמן חיבורה או עריכתה של יחידה הספרותית,

שבה שלוב הכתוב. אלא שפעמים ניתן לאתר שקיעי מסורות קדומות בכתובים

או בחלקים של יחידות, שלפי חומר משווה אפשר לקבוע להם קדמות, ללא זיקה

שבהכרח לעריכה הסופית, או אפילו למעשה-החיבור. אפשר להביא כאן כמשל את

עיקר דברי מלכות שלמה בספר מלכים, שזמן חיבורם אינו תלוי כלל בקביעת זמן

עריכת ספר מלכים. יש, שמשקלם של שקיעי מסורות כאלה הוא כמאוזן לדון

מחדש באפיון מעשה-החיבור ובהעמדת ראייה לשיעור זמן חיבורו. ככה נהגתי

בחיבור זה, בסיווג המקורות השונים בספר שמואל, ולא ראיתי שיש עדות כדי

להחיל את שיטת המקורות (שעיקרה בתקר התורה) על הספר וחלקיו השונים.

הפיסקאות הנראות כדבטרונומסטיות נסיתי להולמן כמרכיבים ראשוניים של סגנון

ושל מסכת אידיאית, והגדרתי אותן כקדם-דבריימיות (אולם ראה דעה אחרת אצל

מ. הרן לגבי ציון המקורות בנביאים ראשונים, שם, עמ' יא—יב, ובמיוחד הערות

3, 5).

ויש לתת את הדעה על כך, שאף על פי שמן ההכרח לדון במבנה הספרותי של

היחידה, שבה שלוב המקור ההיסטורי ובזמן חיבורה של יחידה, פעמים שהמחלוקת

בדבר שיעורי זמן החיבור של יחידות ספרותיות כלשהן, ככל שהם רחוקים, לדעת

הכל, מהמציאות ההיסטורית שעליו הן מספרות — אינם יכולים להיות מכריעים לגבי

שיקוליו של ההיסטוריון; שהרי ממילא נמצא חושף הדי מציאות בחיבור שדברי ספרות שבו רחוקים מאות שנים מזמן מסירת המקורות (אמנם, פעמים, לפי מסירה קדמונית, כנתינתה). ככה, למשל, לגבי המקורות על מלכות שלמה ועל פילוג המלוכה שבספר מלכים, שקביעת קדמותה היחסית של העריכה הדברטורנומיסטית או הכהנית אין בה כדי הכרעה או אפילו הארה בדרך הדיון בהדי הממשות ההיסטורית, שנתרבו בהם. ובראיו להרהר, כי, לפחות, בנוגע לדיון בספרי המקרא הקרויים "היסטוריים" (ובחלקים "ההיסטוריים" שבספרים אחרים) אין להעמיד חייץ — אף לא מצד הדיסציפלינה המדעית — בין חקר ההיסטוריה לבין חקר הספרות, או בהשגה כללית, לבין מה שאנו מגדירים — חקר המקרא.

8 להעדפת נוסח B של השבעים על נוסח המסורה בכתובים הללו, ובייחוד בסיפור על גלית דוד, עיין למשל אצל מ. צ. סגל (כנ"ל), עמ' קלד—קלז, הרואה בנוסח B וגם בנוסח המסורה שתי מסירות קדומות או צורת עיבוד של מסירות כאלה. וראה שם עמ' קטז, רפה—רפט. ולהשוואה בין נוסח B ל-A, עיין שם (מבוא), עמ' 63—64. ועיין עתה שיקוליו של ה. י. שטיבה (כנ"ל, הערה 1), על היחס שבין נוסח B לנוסח המסורה בפרשת גלית, עמ' 312—315. ולהקבלה בנוסח השבעים לשמואל ולמלכים ראה: J. D. Shenkel, *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings*, Cambridge, Massachusetts, 1968, pp. 5-18, 113-116. ולערכם של נוסחאות השבעים לשחזור הטקסט המקראי ראה: H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek* (revised by R. R. S. Orlinsky), New York, 1968, pp. 1-58, 315-341, 433-461. וראה: דיונים על הספטואגינטה (שחלקם נתפרסם מומן), שנכללו עתה בקובץ: *Septuagint Studies in the Septuagint Origins, Recensions and Interpretation* (Library of Biblical Studies, edit. H. M. Orlinsky), H. M. Orlinsky, *Current Progress and Problems in Septuagint Research*, pp. 3-21; idem, *On the Present State of Proto-Septuagint Studies*, pp. 78-109; idem, *The Textual Criticism of the Old Testament*, pp. 114-132; P. Kahle, *Problems of the Septuagint*, *ibid.*, pp. 67-78. וראה עתה: G. Howard, *The Septuagint, A Review of Recent Studies*, *ibid.*, pp. 54-67. (פורסם לראשונה ב-1970, vol. 13, No. 3, *Restoration Quarterly*, pp. 154-164).

9 ראה דיון בפרק המיוחד לכך בחיבור זה ובמאמרנו בספר וולנשטיין (עומד להופיע). תמוה, שה. י. שטיבה בפירושו המקיף (ראה הערה 1), המתחקה אחרי שינויי גירסאות (ובעיקר לפי השבעים), לא נתן דעתו כלל על שינוי זה (שם, עמ' 509, 518) אף על פי שהוא דן שם בשינויים אחרים של השבעים לפסוקים שלפנינו (שמי"א, ל, כט—ל). ואילו מ. צ. סגל (עמ' רכז) מעדיף את נוסח המסורה על סמך דקש חיצוני משמ"א כז, י, ששם מקביל "נגב הקניז" ל"נגב הירחמאל". לדעתנו, באה גירסת השבעים "הקניז", שאינה אלא תיקון מגמתו, לשוות קירבה בין דוד לקניז, שממנו יצא כלב (במ' לב, יב; יד' יד, ו; טז, ז; שו"א, יג), שירש את חברון (יהו"ד, ו—טו; שו"א, כ), ושחייתה לבירת דוד; וביותר, שבמקומות הנמנים בשמי"א, ל, כז—לא, חברון היא התחתית, בהדגשה לגבי העתיד, את רשימת הערים; ובמיוחד כשהמתרגם, או בעל הנוסח שלפניו, ידעו על ערים ביהודה, שנכבשו בידי קנזים (יהו"ד, ו—טו; טז, טו—כ; שופ"א, יא—טו). ולא נמנו במקרא, במפורש, ערים שנשתלטו עליהן הקניזים.

11 נוסחאות השבעים מובאות בחיבור זה לפי מהדורת A. Rahlfs, Stuttgart, 1952 (מהדורה 5; מהדורה 1 יצאה בשנת 1935).

12. המובאות מהדולגטה הן לפי *Biblorum Sacrorum iuxta Vulgatam Clementinam* (לפי הוצאת Nova Editio curavit Alosius Gramatica, 1913 במדילוני). המובאות מהתרגום הארמי הן לפי "מקראות גדולות", הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשי"ט, מהדורה חדשה ומתוקנת על פי צילום הדפוס הראשון שיצא בחינה בשנת תרי"ט.
13. בגוף הדיבור אני מזכיר חלק מהספרות הענפה שנכתבה על נושא זה. לענייננו באן, ראה למשל ש. טלמון, ספר בירם, ירושלים 1956, עמ' 45—56. I. Mendelsohn, BASOR. 17-22 (1956), pp. 143.
14. לעניין השוואת ה"באריסמה" של שאול לשיד/סיד אצל שבטי ערב, ראה אצל M. Weber, *Das Antike Judentum*, 1922, S. 14-16. גם י. סוגין (ראה הערה 1), עמ' 156—159 (ושם ספרות) מביא אסמכתאות אחדות משבטי הנודדים בערב כדי להקיש על המעבר לראשית המלוכה בישראל.
15. מחוץ לספרות השוטפת, המובאת הלאה בחיבור זה, ראה במיוחד J. Bottéro, ARM, 1957, pp. 241-243; J. L. Kupper, *Journal of Economic and Social History of the Orient*, II, 2 (1959), pp. 113-121. והשווא סיכום אצל י. סוגין (ראה הערה 1), עמ' 153—156, 159—162 (ושם ספרות).
16. ראה א. שליט, הלניזם, האנציקלופדיה העברית, יד, ירושלים, תשכ"ו, עמ' 576—579. B. Welles, *The Hellenistic Orient*, apud: *The Idea of History in the Ancient Near East*, New Haven, 1955, pp. 152-154, 157-161.
17. מובן, שעניין לנו לא רק במעשים כהתרחשותם אלא גם במסירות בני זמננו על מאורעות וכן בבודדת המסירות הללו וסידורן בידי בני הדורות הבאים, לפעמים דרך ניפול וכשמדובר בהערכת שליטים יש לתת את הדעת לא רק על היסטוריוסופיה סדורה ותכליתית, כמו בהיסטוריוגרפיה היוונית וההלניסטית, אלא גם על קונצפציות, שעל פיהן נסתמנו דמויות שליטים כבר בהיסטוריוגרפיה הקדומה של המקרא (כמו שאול ודוד בספר שמואל ושלמה בספר מלכים) ואף בברוניקה הניאו-בבלית. ולגבי הלבטים וההגבלות בהבחן שבין הוויה ספרותית למה שאפשר להגדיר כסיטואציה היסטורית (הכוללת בה גם מחשבה היסטורית של דור המעשה או העשייה) ראה עתה קובץ R. K. Kosellek, W. D. Stempel, *Geschichte, Ereignis und Erzählung*, München, 1973, S. 463-469, 519-523, 530-536, 571-586.
18. R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford 1961, pp. 7-17 (מוד' א — 1946), ולגבי השקפתו של ווגלין על סדרי קיום והיסטוריה — E. Voegelin, *Israel and Revelation*, Louisiana State Univ. Press, 1956, pp. 259-271. ראה הערכתו של W. F. Alb. right, *History and Archaeology and Christian Humanism*, London, 1965, pp. 259-271. אולברייט עומד אמנם על האלמנטים ההגליאניים בשירת ווגלין ועל הקונצפציה המקנה סדר וטעם למאורעות לא רק לפי המשתמע מהעובדות או מהמקורות (בתחומי הממשות וההיסטורית) אלא לפי מימד טראנסצנדנטי "sub specie aeternitatis", אלא שאולברייט מציין אצל ווגלין במיוחד את הערך הרב שחוא משווה לנתונים כהווייתם, דווקא מכוח גישתו ההגותית; ובלשונו: "In other words, his recognition of the extrahistorical source of the ordering principle helps to give him a respect for the facts of history which is rarely, if ever, found among those students who try to derive an over-all principle of organization from the historical experience itself" (p. 261) (בספר זה,



שבו הוא מעלה קווים לזרמים בהיסטוריוסופיה) לא נתן דעתו על תרומתו של פרליבוס להשגה אידיאלית של ההיסטוריה לא רק כהוגה, אלא גם כהיסטוריון שהקפיד על בדיקת מקורות (שם, עמ' 269—271; והשווה עמ' 51—57). ולגבי תחומי ההכרה הממשית של תרבות המזרח הקדום, ראה שם, עמ' 103—130. ולעניין זה, השווה את הראייה המפוכחת והמסוייגת של א. ל. אופנהיים במסת-המחקר שלו *Ancient Mesopotamia*, Chicago, 1964, pp. 143-153, 198-228, ובעיקר נימתו הסקפטית לגבי מימד בינתנו באמונה המיסופוטאמית (שם, עמ' 172—183).

ולבחון שבין קביעת עקרונות לחוקי טבע לבין תפיסת דגמים של תהליכים היסטוריים, לפי אינטרפרטציה תיאוסופית ועל-פי המיתודות של חקר מוטיבים, ראה B. Erling, *Nature and History*, Lund, 1960, pp. 150-159, 254-261, 273-274. ולהחלת העקרון של "metaphysical implications of the legalistic view" על פר-שנות המקרא, עיין שם עמ' 157—159; ולהיקף חקר המוטיבים, עיין שם, עמ' 256—261.

19 ראה בעיקר את דעת קולינגוד על החשיבה ההיסטורית, על התודעה להיסטוריה ותכליתה ועל מהות המעשים, שהם כחומר להיסטוריה: "The definition of history". "What is history for?" "How does history proceed?" שם (רא' הערה 18), עמ' 9, 10. ולעניין ה-"res gestae" כציון לפעולות האדם הראויות להיזכר (שם, עמ' 9), ראה A. Momigliano, *Studies in Historiography*, London, 1966, pp. 3-10, 75-91, 211-220. ובספרות עמ' הקדם, את הצר צורה או את היוצר של ההיסטוריוגרפיה, או מה שהוא מגדיר כ-"scientific history". אך ראה אצל מומילינו (שם, עמ' 127—139) דעה אחרת, וכן סיכום הדעות השונות על מקום הירודוטוס בתולדות ההיסטוריוגרפיה. הוא מביא גם, כמובן, את דינו הנחוץ והמגמתי של קיקרו כנגד הירודוטוס (De Legibus I:1, 5) "quamquam et apud Herodotum patrem historiae et apud Theopompum sunt innumerabiles fabulae". ובנוגע לקולינגוד, דומה, שיש נחרצות יותר בעצם ההגדרה "ההיסטוריה תיאוקראטית" לגבי תקופת, שבה ההיסטוריו-גרפיה, ולפחות בארצות המזרח הקדום (להוציא ספרות המקרא וקווים אחדים בכרוניקה הניאו-בבלית), לא חרגה מגדר של מקורות לזכר הימים ושל נבואה כאלו-היסטוריות. וספק אם ניתן להגדיר את המיתוס, כדבריו, כ-"another kind of quasi-history" (שם, עמ' 15).

20 ראה J. A. Montgomery, *The Books of Kings*, ICC (edit. H. S. Gehman), New York, 1951, pp. 24-30, 38-45. ולאופן ההבדלה של מקורות להיסטוריה פולי-טית במסגרת סיפורי מל"ב, ראה עתה-K. D. Fricke, *Das Zweite Buch von den Königen*, nigen, Stuttgart, 1972 (ולדוגמה עמ' 165—175). ולהשוואה טיפולוגית בין המקו-רות שבספר מלכים לכרוניקה הניאו-בבלית, דומה שאין ערוך לסקירה הקצרה של A. Jepsen, *Die Quellen des Königsbuches*, Halle, 1956, S. 107-108, 111-114.

21 ראה, למשל, א. מלמט, השופט-המושע כמנהיג בתקופת השופטים (בקובץ: טיפוסים מנהיגות בתקופת המקרא), האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים, תשל"ג, עמ' 11—25.

22 M. Weber, *Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik*, Stuttgart<sup>2</sup>, 1956, S. 159, 161.

23 שם עמ' 161—163. ולאפשרות של הגדרת ראשית יעל אשת חבר הקיני כסגולה כאריסטאטית, ראה ב. מזר, *ארץ-ישראל, יו, תשכ"ד*, עמ' 4—5.

- 24 מ. וובר, שם, עמ' 151–159; השליטה הכאריסמאטית היא לפי מ. וובר אחד משלושת הסוגים של שלטון לגיטימי; האחרים Legale Herrschaft; Traditionelle Herrschaft. אולם לגבי מלכים כאריסמאטיים אין להעמיד סייגים בין שלושת סוגי השלטון.
- 25 וראה עמ' 164–166 לדבר רעיון ההורשה של שליטה כאריסמאטית, ובייחוד לגבי שיווי סימני היכר לעצם היכולת של ההורשה ("Erbcharisma"), כאילו היינו אומרים "dass die charismatische Qualifikation im Blute liege" (שם, עמ' 164). ועיין עמ' 37–39. ולדבר העקרון הכאריסמאטי ביחס לדוד עיין אצל G. Buccellati (ראה הערה 4), עמ' 208–213.
- 26 לדבר חכמת שלמה כמוטיב קדמוני בתולדות מלכות שלמה במל"א, ראה חיבורי "שלמה" בספרם של וו. א. קולדוויל — מ. פ. גיילס: "העולם העתיק" (מהד' עברית — חוץ' מסדה), רמת-גן, 1971, עמ' 343–346, 351–353.
- 27 סקירה כללית על המקורות ההיסטוריים השונים שבמקרא ראה י. ליוור, ההיסטוריה של עם ישראל (קובץ), כרך ב' (בעריכת ב. מזר), תל-אביב, תשכ"ז, עמ' 24–39. אולם לעניין ייחודה של ההיסטוריוגרפיה המקראית, ככל שאפשר להגדירה כהיס-טוריוגרפיה, עיין H. Schulte, Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Israel, Berlin — New-York, 1972, ולנושאנו, במיוחד עמ' 105–178, 203–225. ושם דיון מפורט בנובולות היסטוריות (או המכוונות לזכרונות היסטוריים) שבמקרא. ולמסגרת התיאולוגית של מסורות היסטוריות במקרא (שאינה שווה להגדרת ההיסטוריה התיאוקראטית אצל קולינגווד, ראה הערה 18), עיין אצל G. Fohrer, Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949–1966), Berlin 1969, S. 54–84, 242–275. ולנושאנו, בעיקר עמ' 309–352.
- 28 טיפוסיים במיוחד למלכים, כמתווכים בין האלים לאדם או כשליחים מטעם האלים (או האל המיוחד לשליחות מסיימת), הם ח'מורבי בתקופה הבבלית — "האמורית" ונבונאיד בתקופה הניאובבלית (תרף ניכורו וניתוקו מהמלכים שקדמו לו). ראה ח. תדמור, ח'מורבי ותקופתו (בקובץ: "האישיות ודורה" — מטעם החברה ההיסטורית הישראלית), ירושלים, תשכ"ד, עמ' 39–56 (ושם ספרות). הנ"ל: The Inscriptions of Nabunaid: Historical Arrangement, AS. No. 16 (in honor of B. Landsberger), J. Lewy, HUCA Chicago, 1965, pp. 351–363. והשווה מחקרו רב-החיקף של XIX (1945–1946), pp. 405–489. P. Gearelli, Dictionnaire de la Bible, Suppl. VT 1960, 269 ff.
- 29 וראה פירוש לדברי הרמב"ם לאור דברי חז"ל אצל ג. אריאלי, תורת המלך, ירושלים, תש"ח, עמ' א–ד; ושם גם השוואה לדברי הרמב"ן בעניין אופן העמדת המלך, עמ' ז–ח.
- 30 והשווה דברי הרמב"ם: "אין מעמידין מלך בתחילה אלא ע"פ ב"ד של שבעים זקנים וע"פ נביא, כיהושע שמנה משה רבנו ובית דינו, וכשאל ודוד שמינס שמואל הרמתי ובית דינו" (הל' מלכים, ג). וראה פירושו של ג. אריאלי, שם, שם (הערה 29 למעלה), עמ' ו–ט.
- 31 ואולי ניתן ללמוד כלשהו על רעיון המלוכה הלגיטימית והרציפה, שנחשבה לזוהה עם שלטון לצורכי קיום העם, מהתפילה הקצרה של הכותן הגדול ביום הכיפורים, כפי שהיא מובאת בבבלי (יומא נג, עמ' ב), ושם נאמר: "רב אחא בריה דרבא

מסיים בה משמיה דרב יהודה, לא יעדי עבד שולטן מדינת יהודה" (השוה לשון זו, תעני' ד, עמ' ב). ואם אמנם נשתייר כאן זכרון לתפילה מימי בית שני — הרי שכה נתפס השלטון לא רק, לאחר מעשה, בעיני חכמים שלאחר החורבן, אלא גם בעיני הדורות שבפני הבית או בעיני חוגים מסוימים בדורות ההם. קשה לפסוק, אם התפילה המובאת בירושלמי (יומא ה, ב; מב, עמ' ב) היא, בהכרח, מאוחרת, או מאוחרת יותר, משום אריכותה וזיכרוןה והרמזים שבה לגלות ולחורבן המקדש. והרי גם בתפילה הקצרה ביותר שבתוספתא (יום הכיפורים ג, ה, מהר"ד צוקרמאנדל) נרמז, שהוא יהיה מתפלל על המקדש שלא ייחרב. וראוי לציין, שלפי הירושלמי יהיה אומר כלפי ישראל: "שלא יגבהו שררה זו על גב זו", על כל פנים, אין זה נבמנע, שהפיסקה המובאת בבבלי משקפת זכרון מימי הבית. במחזורים, שבהם מובאות נוסחאות שונות ומורכבות של התפילה, וששולבו בהן פיסקות מהבבלי ומירושלמי, לא נמצא הקטע על "שולטן מדינת יהודה". ראה הנוסחאות השונות שהובאו במחזור לימים הנוראים — מהר"ד גולדשמידט, כרך ב, ירושלים, תשל"ל, עמ' 479—483.

32 עיין על תקנות משה אצל ח. אלבק, מבוא למשנה, ירושלים—תל אביב, תשי"ט, עמ' 33—29, ובייחוד הערות 84, 90.

33 לדב' לג, ה מפרש אבן עזרא את המילה מלך, ברוח המדרש, כמכוונת למשה, אך הוא מוסיף טעם לכך: "מלך, הוא משה, ששמעו ראשי עם התורה מפורשת מפיו והטעם כי הוא היה כמלך והתאספו אליו השבטים" וגו'. לבר' לו, לא מפרש הוא: "לפני מלך מלך לבני ישראל... והאמת היא שפי' לפני מלך מלך על משה מלך ישראל, וכן כתוב ויהי בישרון מלך". וגדמה לו, שיש מקום לתמיהה, כיצד יישב אבן-עזרא פירוש זה עם התאמר בבבלי (ר"ה לב, עמ' ב) על המלכויות בר"ה, שהפסוק "ויהי בישרון מלך" נכלל בהן. והרי שם הכוונה בפירוש למלך-האלוהים (ומן הסתם דיו אומרים את הפסוק, בימי אבן-עזרא, בתפילת מוסף של ר"ה). בדיון שבתוספתא על אמירת מלכויות לא נזכר פסוק זה (תוס' ר"ה ד, ו—ט).

34 ופרשו התוס' (סנהד' טז, עמ' ב) "ומשה במקום שבעים וחד קאי". "ועוד קשה בדפ' קמא דשבועות (דף יד) תנן, דאין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא ושבעים ואחד, ופי' שם בקונטרס דיליף ממש, דהוי מלך ונביא ובמקום שבעים ואחד" וגו'. וראה שם בפירוט.

35 מדרש רבה על ספר דברים (הוצ' לוי-אפשטיין, ירושלים תשכ"ב). נאמר על אברהם (שם, ב' ה): "זכה לכהונה וזכה למלכות". ונאמר הלאה: "ואף משה בקש לעשות כן, שנא' ויאמר משה ויאמר הנני (שם ג, ד). הנני לכהונה הנני למלכות. אך הקב"ה (מש' כה, ו): "אל תתהדר לפני מלך ובמקום גדולים אל תעמוד". "ויאמר, אל תקרב הלוים" (שם ג, ה). אין לך עסק בכהונה שנא' (במ' א, נא): "והזר הקרב יומת", אין לך עסק במלכות כענין שנא' (שם"ב ז, יח): "כי הביאתני עד הלוים". הלאה מובאת במדרש זה השוואה בין משה ליוסף — לזכות יוסף — בעניין העברת העצמות לארץ, שלא זכה לכך משה, משום ששחק כשבנות רעואל אמרו "איש מצרי הצילנו" וגו'.

גם בגמרא (זב' קב, עמ' א) מנומק הסירוב לתת מלכות (והכוונה ודאי למלכות קיימת) למשה בגזירה שווה מהמילה "הלוים". על משה נאמר: "אל תקרב הלוים" (שם ג, ה). ואמר עולא: "ואין הלוים אלא מלכות, שנא': מי אנכי ה' אלהים... כי הביאתני עד הלוים" (שם"ב ז, יח). כלומר, לפי גזירה שווה זו זכות מלכות של דוד עדיפה על זו של משה. בהמשך הסוגייה מודגש, ושוב לפי המילה "הלוים" (כתיב מלא), כי המדובר אמנם בירושת המלכות, שלה זכה דוד, אך לא זכה משה,

כפי שלא זכה שאל: "מתיב רבא, רבי ישמעאל אומר, יבמה מלך, אמר רבא לו ולזרעו קאמר, וכל היכא דכתיב הלום לדורות הוא, והא גבי שאל דכתיב "הבא עוד הלום איש" (שם"א י, כב), הוא אין, זרעו לא", וגו' ("הלום", שלא כמו בכתוב, בכתיב מלא).

והשווה עוד את המדרש על מלכות אברהם דוד ויוסף, כמובא בפירוט במדרש דב"ר לפרשת "ואתחנן" (מהד' ש. ליברמן, ירושלים תשכ"ה, עמ' 63—64): "שמע ישראל זש"ה "ירא את ה' בני ומלך" (מש' כד, כא). מהו ירא את ה' בני אם היית ירא מן הקב"ה אתה מלך. וכן אתה מוצא אברהם היה ירא מן הקב"ה... ומה נעשה לו, עמדו אומות העולם וקצצו ארזים, ועשו כסא גבוה ובקשו להמליך אברהם עליהם... דוד מה כתוב בו "חבר אני לכל אשר יראוך (תה' קיט, סג). ודוד בן ישי מלך על ישראל... וכן יוסף מה כתוב בו "את האלהים אני ירא" (בר' מב, יח), ומלך: "יוסף הוא השליט על הארץ" (בר' מב, ו) ... אמר הקב"ה, הוי מתיירא ממני ומן המלכות הוי חולק בכבוד למלכות" (שם, שם). (ציון הכתובים נעשה על-ידי, אך הכתיב הוא כמו במדרש.) למלכות אברהם דוד ויוסף, בזיקה ליראת ה', השווה מדרשים נוספים, המובאים בהערות המהדיר (שם, עמ' 63, הערות 14, 16; עמ' 64, הערות 3, 5, 9, 12).

36 לשופטות משה, בהקבלה לשופטים-מנהיגים אצלנו ואצל עמים אחרים, ראה חיבורי: שופט ומלך והנהגת משה, לחקר ראשית השלטון והמלוכה בישראל, ירושלים, תשל"ג, עמ' 5—9, 20—24, 32—50. ולשופטות כהנהגה אצל השמיים-המערביים ראה עתה R. de Vaux, *Histoire Ancienne d'Israel*, Paris, 1973, pp. 80-87.

37 תפיסת המלוכה והמשטר בשישראל בעיני פילון, ובהשוואה למחשבה השכיחה במקרא ובמיוחד בתורה, ובזיקה אפשרית למסורת על המלוכה הקרמונית, כפי שהיו לה מהלכים במצרים, טעונה דיון מיוחד. ואני מקווה, שלא אחטא בכללנות, אם לפי שעה אסתפק בהעלאת הקבלות אחרות מפילון לזברי חז"ל, לפי ספרו של צבי א. וולפסון, פילון (מהד' עברית בתרגום מ. מייזלס), ב, ירושלים, תש"ל; עיין שם, עמ' 8—11.

38 שם, עמ' 10.

39 שם, שם.

40 שם, עמ' 200—201.

41 שם, עמ' 202—204.

42 שם, עמ' 203—205.

43 שם, עמ' 204, הערה 79 (בשם היינימאן).

44 ככה סבור וולפסון, שם, עמ' 205—206.

45 ראה השגותיו של וולפסון על דעת היינימאן, שם עמ' 206, הערה 102; אך אין צורך להמעט מהשפעת המחשבה היוונית על פילון, בעניין תפקידי השפיטה של המלכים.

46 שם, עמ' 205—207.

47 שם, עמ' 207; והשווה זב' קא—קב, עמ' א.

50 ראה סיכום דעותיהם של אפלטון ואריסטו (שם, עמ' 229—231, 236, ושם מובאות), שאינן חד-משמעיות בדבר היחס שבין המונארכיה לאריסטוקרטיה ובהסרת החיץ שביניהן במשטר "הטוב". אך אצל שניהם נכללת המונארכיה, ללא ספק, בסוג של משטרים חוקיים ו"נכונים" *ὁρθοί* או "טהורים מחסרונות" *ἀναμάρτητος*

51 וולפסון סבור, כי פילון חולך כאן אחרי אמירה יחידה של אפלטון (שם, עמ' 234) בדבר העדפת המונארכיה "כשהיא רתומה אל כתבים טובים", אף על פי שבמקורות אחרים אומר אפלטון בפירוש, כי האריסטוקרטיה היא הטובה שבמשטרים (עמ' 234—238; ושם מובאות מדברי אפלטון ואריסטו).

52 לשאלת זיקתו של פילון לפוליביוס ראה שם, עמ' 256—258, ובמיוחד הערה 112. למקומו של פוליביוס בהיסטוריוגרפיה הקלאסית בהקבלה לתוקידידס, כבודק ביקורת של מקורות ועובדות וככותב מפוכח של קורות רומי, ראה אצל A. Momigliano, (למעלה, הערה 19), עמ' 77—83, 117—122, 213—220. ולתפיסת הרציפות ההיסטורית אצל פוליביוס בצמוד לזיקתו למסורת, עיין אצל ר. ג. קולינגווד (למעלה, הערה 18), עמ' 33—36. המחבר בוחן שם את השקפתו ההיסטוריוסופית של פוליביוס לאור שתי זקנוצפציות — האקומנית והרומית — "לאומית" — שהיו רווחות בזמן ההוא, ושלפיהן ניתן לפרש את המשמעות האוניברסאלית, שהוא משווה לקיומיותה של רומי בזמנו. ועיין שם הערכת פוליביוס על תולדות רומי, שהוא מבחין בהן מחזוריות עקבית וגם כחז מניע, שגור עליה במידה מסוימת, מראש, התפתחות זו. נדמה לנו, שאידיאה זו של מחזוריות, בה, עיקר לכל, ההסבר לגישתו החיובית בחלקה למונארכיה ולא רק דרך פרייקציה מהמסורת הריפובליקאניים למלוכה, כרגיל בהיסטוריוגרפיה הרומית המאוחרת, שבאה להקנות רציפות או מובן של רציפות לתולדות רומי. לשאלת היחס הדו-ערכי למלוכה הרומית הקדמונית, כפי שהוא משתקף בתעודות (גם תעודות של דין ומשפט) מימי הריפובליקה, ובחלקה גם בהיסטוריוגרפיה הרומית, ולהבנת גישתו המיוחדת של פוליביוס על רקע זה, ראה ערך "rex" אצל Pauly-Wissowa, II, 1, S. 710, 712-716, 719-720; וכן הערך "rex sacrorum", שם, עמ' 722—726.

53 ייתכן, שעניין "מלכות" משה על שבטי ישראל מעורה גם במעשה גידולו בבית פרעה, אך, ככל שידוע לי, אין הסתמכות מפורשת בדברי חז"ל על רציפות אפשרית כעין זו בין ישיבה בבית פרעה להופעת מלכות מאוחרת. האגדה ההלניסטית יהודית על נשואי בת מלך כוש למשה, שמכוחם נמסרה לידי בירת המדינה, דומה, שאינה עניין לכאן. רמז לסיפור זה נשתלב בתרגום הדרוש' לבמ' יב, א: "ואשתעיו מרים ואהרן במשה פתגמין דלא מהגנין על עיסק אתתא כושייתא דאסבוהי כושאי למשה במערקתא מן קדם פרעה וריחקה ארום לאיתא אסבוהי ית מלכתא דכוש וריחקה מנה". ומצאנו אצל אבן-עזרא (שם, שם): "יש אומרים כי משה מלך על כוש ולקח כושיית... והישר בעיני שזו הכושיית היא צפורה כי היא מדינית". וככה גם אצל הרשב"ם: "כדכתיב בדברי הימים דמשה רבנו מלך היה מארץ כוש ארבעים שנה, ולקח מלכה אחת ולא שכב עמה כמו שכתוב שם" (לפי מקראות גדולות, ב, הרצאת שוקן, ירושלים—תל-אביב, תשי"ט). וראה את גירסת יוסף בן מתתיהו על אהבת תרביס בת מלך הכושים למשה שמסרה לידיו את סבה, עיר המלוכה של ארץ כוש, ועל היפרדותו ממנה לאחר נצחון המצרים על הכושים (קדמ' ב, י).

54 הגירסה בירוש' (בכורים, ג, י דף סה, עמ' ד — לפי הוצאת "תורה לעם", ירושלים תש"ך) היא "תיאוסופית" יותר: "וכי בן שנה היה אלא שנמחלו לו על כל עונותיו כתינוק בן שנה". ההשוה דברי ר' אלעזר: "אין אדם עולה לגדולה אלא אם כן מוחליו לו על כל עונותיו" (סנהד' יד, עמ' א).

55 במקום זה (יומא כב, עמ' ב) יש גם גינוי לחס הרחמים של שאול לעמלק, מעשה צדקנות, לפי טעמו של ר' מני: "וירב בנחל, אמר ר' מני, על עסקי נחל. בשעה שאמר לו הקב"ה לשאול לך והכית את עמלק אמר: ומה נפש אחת אמרה תורה הבא עגלה ערופה, כל הנפשות הללו על אחת כמה וכמה. ואם אדם חטא בהמה מה חטאה, ואם גדולים חטאו קטנים מה חטאו. יצאה בת קול ואמרה אל תהי צדיק הרבה" (שם, שם). ומשום שבגלל החמלה על אגג ועל "מיטב הצאן והבקר" לעמלק נגזר הדין על מלכות שאול, אפשר להסיק, כי לפי הנאמר למעלה, צדקותו היתירה של שאול היא שהביאה לכשלונו. אך ספק, אם יש לקשור את האימרה הזאת עם הדעה, שמלכות שאול לא נמשכה משום שלא היה בו דופי (שם, שם), שהרי אין לשער, כי חמלה על עמלק יכול ותתפרש — אפילו בידי יחיד — כמעשה חסר-דופי, או כמעשה הנובע מתכונות של אדם שלא היה בו דופי. וראוי לציין, שבכפיפה אחת נזכרת גם רשעותו של שאול: "ובשעה שאמר לו שאול לדואג סוב אתה ופגע בכהנים יצאה בת קול ואמרה לו אל תרשע הרבה" (שם, שם). מכאן, שעניין לנו פה גם עם רשעות יתירה. אולם בשום כתוב במקרא לא נאמר, כי הריגת כוהני נוב היתה גורם כלשהו לביטול מלכות שאול. נראה, מכל מקום, כי ההדגשה אינה על צדקות או רשעות, אלא על אי יציבותו של המלך, השבוי בידי רגשותיו.

ובראוי לציין, כי, בהבדל מהמקרא, מצויה בדברי חז"ל ואצל יוסף בן מתתיהו הדעה, כי הריגת כוהני נוב אף היא גרמה למפלת שאול וביתו. בן מתתיהו מעמיד בשורה אחת את חטא אי-השמדת עמלק עם הריגת בית אחימלך וכוהני נוב (קדמ' ו, יד, ט). ולמעשה עצמו, שוקע הוא בהרהורים לפיתוי שבשרה, העלולה להשיא אנשים פשוטים וטובי לב כמו שאול לקנאה, להאשמות שוא ולאכזריות (שם ו, יב, ז). וכל כך, לפי מושכלות, שוראי עשויים היו להיות לטעמם על הירומיים, ולהסביר, דרך הגות בטבע האדם ובחוקי שלטון, את התנהגותו של שאול. ואילו אצל חז"ל מעשה-נוב לגבי דין מלכות שאול הוא אצלם (אמנם באגב, ולא כקאטיגוריה) כרמז לגמול על פשע; וכמובא למעלה, במסכת יומא (כב, עמ' ב) אין אפילו רמז כעין זה.

יש וקשרו את ההרג בנוב להמתת הגבעונים: "וכי היכן מצינו בשאל שהמתת הגבעונים אלא מתוך שהרג נוב עיר הכוהנים שהיו מספקין להם מים ומזון מעלה עליו הכתוב כאילו הרגו" (יבמ' עת, עמ' ב). יוצא מכאן, שההתנכלות לגבעונים, שעליה נענשו בני שאול, כמדה כהמתת כוהני נוב לגבי חטא וגמול. וביותר, שהלאה מביאה הגמרא את מעשה רצפה בת איה, כדי להורות על אכזריות בית שאול: "הללו בני מלכים הם ומה עשו פשטו ידיהם בגרים גרורים" (שם עט, עמ' א). ועוד מצאנו ביתר הבהרה בסוגייה של שגגה העולה זדון: "דאמר רב יהודה אמר רב: אלמלי הלוותו יהונתן לדוד שתי ככרות לחם לא נהרגה נוב עיר הכוהנים ולא נטרד דואג האדומי ולא נהרג שאול ושלושת בניו" (סנהד' קד, עמ' א). הריגת שאול ובניו מתפרשת פה כגמול על הריגת אנשי נוב.

באבות דרבי נתן (י, ג) יש, לעניין השררה אצל שאול, דעה דומה לדעתו של בן מתתיהו: "שהגדולה קשה היא להעלותה וכשם שקשה היא להעלותה כך קשה להורידה, שכן מצינו בשאול, בשעה שאמר לו עמוד במלכות היה מתחבא... ובשעה שאמר ליה רד הימנה היה מחזיר אחרי דוד להרגו" (שם, שם. אדר"נ — לפי מהר"ל למדוד בבלי, הוצאת "תורה לעם", ירושלים, תשי"ח).

אפשר, שעניין השררה שהעבירה את שאל על דעתו נרמז אמנם בספר שמואל — ובעיקר בחלק השירי לסיפורי-שאל, המתאר את שאל, לכתחילה, כאדם מצטנע וכנחבא אל הכלים, ואחר כך — לאחר שהיה למלך — כמנהיג רודה בתוקף בעם בזמן מלחמה (שמ"א, פרקים יא, יג, יד). אלא שלעניין ההרג בנוב אין כל זכר בספר שמואל, כאילו מפלת שאל היתה כגמול על מעשה זה; שהרי מחבר הספר (לפי המקורות השונים שהיו לפניו), מעלה כסיבה — במידה מסוימת של פראגמאטיות במסגרת דתית — למפלה זו את הקרע שבין שאל לשמואל, הכרוך בגזירה מאת ה' על שאל וביתו, שאין להשיבה. אולם בספרות המאוחרת, שהובאה כאן, הסיבוב של חטא וגמול, במתכונת תיאולוגית סדורה, הוא המכריע.

56

ובכל זאת יש אצל חז"ל הדים גם לגישה דטרמיניסטית לגבי סילוק מלכות שאל, שאינה תלויה, במכריע, בתכונות שאל ובהתנהגותו, ושהיא אפילו נחרצת יותר מההשקפה החדורה בספר שמואל (לפי המקורות השונים שנתרבו בו) על סיבובי מאורעות ועל מימד של גזירה. עצם מלכות שאל היתה, לפי דעה זו, שלא בזמנה, שעדיין לא הגיעה שעתה של מלכות, ודרישת העם למלך נחשבה לחטא, משום שהקדימו לשאל: "וכן היה ר' יהודה אומר, שלש מצוות נצטוו ישראל בביאתן לארץ, נצטוו למנות להן מלך ... אם כן למה נעשו בימי שמואל אלא לפי שהקדימו עליהן" (תוספתא סנהדר' ד, ה; והשווה ספרי דב' יז, יד; סנהדר' כ, עמ' ב). אף ההבחנה — לגבי גורל בית המלך — בין המשיחה מן הקרן או מן הפך יוצא לימיו של דין קדום, שנחתך כבר בזמן המשיחה: "ואין מושחין מלכים אלא על הקרן. שאל ויהוא נמשחו מן הפך מפני שמלכותן עתידה לישר, דוד ושלמה נמשחו מן הקרן מפני שמלכותן מלכות עולמים" (תוספתא סנהדר' ד, יא; ובירוש' הור' ג, ג, מה, עמ' ג, בשינוי נוסח: "מלכות עוברת" כנגד "מלכות קיימת"). ולגבי משיחת כהנים ומלכים בכלל, ראה סנהדר' יא, עמ' ב. וככה יש להבין גם את הנאמר בגמרא לגבי דוד: "אמר רבא אמר קרא, קום משחחו כי זה הוא, וגו', זה טעון משיחה ואין אחר טעון משיחה" (הור' יא, עמ' ב); כאילו דוד הוא המלך המשות הראשון כהלכה, שנאמר אחרי כך: "ויקח שמואל את קרן השמן וימשח אותו בקרב אחיו" (שמ"א טז, יב—יג). ולפי דרך מחשבה זו יש להבין את הנאמר בגמרא על שמואל: "וא"ל רב נחמן לר' יצחק: ויהי כאשר זקן שמואל ומי סיב שמואל כולי האי, והא בר נ"ב הוה ... א"ל הכי א"ר יוחנן, זקנה קפצה עליו, דכתיב, נחמתי כי המלכתי את שאל. אמר לפניו, רבש"ע שקלטני כמשה ואהרן ... מה משה ואהרן לא בטלו מעשי ידיהם בחייהם אף אני לא יתבטל מעשה ידי בחיי, אמר הקב"ה, היכי אעביד לימות שאל לא קא שביק שמואל לימות שמואל אדוטר מרנני אבתריה לא לימות שאל ולא לימות שמואל, כבר הגיעה מלכות דוד ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימה" (תעני' ה, עמ' ב). סילוק שאל הוא, אפוא, כהכרזת שאין להשיב, כדי שתגיע מלכות דוד בשעתה.

יש עניין מיוחד ביישוב דברי חז"ל על הזיקה שבין מלכות שאל למלכות דוד בפירוש הרמב"ן לבר' מט, י — "לא יסור שבט מיהודה, כי השבט ירמזו לדוד, שהוא המלך הראשון אשר לו שבט מלכות ... ואמר לא יסור לימות, כי ימלוך שבט אחד על ישראל, אבל מעת שיחל להיות ליהודה שבט מלכות לא יסור ממנו אל שבט אחר ... וענין שאל היה כי בעבור שדבר שאלת המלכות בעת ההיא נתעב אצל הקב"ה לא רצה להמליך עליהן מן השבט אשר לו המלכות שלא יסור ממנו לעולמים ונתן להם מלכות שעה. ולזה רמז הכתוב, אתן להם מלך באפי ואקח בעברתי, שנתנו לו שלא כרצונו ולכן לקחו בעברתו, שנהרג הוא ובניו ונפסקה ממנו המלכות ... כי עתה הכין ה' את ממלכתך על ישראל עד עולם, שאם לא חטא היה לזרעו מלכות בישראל, לא על כלם. וזה טעם על ישראל, אולי היה מולך על שבטי

אמו על בנימין ואפרים ומנשה, כי יהודה ואפרים כשנים עממים נחשבים בישראל, או יהיה מלך תחת יד מלך יהודה... וזה היה עונש החשמונאים שמלכו בבית שני, כי היו חסידיו עליה, ואלמלא הם נשתכחו התורה והמצוות מישראל, ואף על פי כן נענשו עונש גדול... אבל כל זרע מתיתיהו החשמונאי הצדיק לא עברו אלא בעבור זה שמלכו ולא היו מזרע יהודה ומבית דוד והסירו השבט המחוקק לגמרי (ולענין אפשרות של בנין בית הבחירה בימי השופטים או בימי שאול — ואילו היו ישראל חפצים בדבר — ראה פירוש הרמב"ן לפרשת קורת — במ"ט, בא).

גם לפי דברי חז"ל, שהובאו פה ושנאמרו באגב, ולפי דעתו הנחרצת של הרמב"ן, הסילוק (או הסילוק החלקי לפי הרמב"ן) של מלכות שאול נתפס כנגזר מראש, אפילו לא היה שאול חוטא; ומשנתגלגלו חטאיו נסתלקה מלכותו כפי שנסתלקה העיקר הוא, שמלכותו הקדימה לבוא לפני מלכות דוד בגלל דרישת העם, ולא יכלה להתקיים במקום מלכות דוד, שנקבעה לדורות. עולה לנו, כי נשתקעו אצלם — ומובן דרך דרוש ולפי ציווי מוחלט מראש — הדים להשקפה על מלכות דוד כעל מלכות ראשונה (משום תפקידיה), למעשה, הנרמזת כבר אצל נתן, והחוזרת ונשנית בדברי נביאים ובתהילים. וככה בהבדל מהתפיסה הרווחת במסורות שונות שבספר שמואל על מלכות שאול כעל מלכות לגיטימית, שמלכות דוד עושה הרבה כדי להיחשב ליורשתה.

ולדברי המאירי על שאול שנמשח רק לנגיד ולעוצר "ומחזיק במלכות" ולא למלך, ראה אצל ג. אריאלי (כנ"ל, הערה 29), עמ' 12—13.

ואין להתעלם גם מהרמז על אסתר ומרדכי, שהיו צאצאי משפחת קיש: "בן יאיר בן שמעי בן קיש איש ימיני" (אס"ב, ה), כאילו הוטל עליהם להשלים מה שנחתה לעשות שאול הימיני, מתוקף היותו מלך ראשון בישראל, ולא עשה: הכאת זרע עמלק, כדי מחייתו (וראה מה שכתבנו בערך "מרדכי", אנציקלופדיה עברית, כ"ד, עמ' 371—372). ז.א., מלכות שאול לא קיימה — לפי הרמז הגינאולוגי שבמגילת אסתר — את תפקידה (משל לא היתה מלכות לכל דבר), עד שבאו צאצאי קיש בדור מאוחר, שנשאו חותם מלכות, המלכה אסתר ומשנה למלך מרדכי, והם שהעלו תיקון למלכות הראשונה בישראל (על ייחוס מרדכי, בממש, לשאול ראה מדרשים: תרגום שני לאסתר ב, ה; ילק"ש, שם, תתרג"ג; והשווה מג' יג, עמ' ב).

57 אף על פי שדרך כלל נחשבה המלוכה אצל חז"ל למושג נרדף לשלטון בכלל, יש למצוא אצלם גם ביטויי הסתייגות לא רק מרשעות שבשריה אלא גם מקוצר ידם של מלכים ומאי-יכולתם להושיע את ישראל, כדי התרסה כנגד הלוויטות הראשונה של העם לשים עליהם מלך. מאלף במיוחד המדרש על הכתוב "אשימה עלי מלך": "רבנן אמרי, אמר הקב"ה, בעוה"ז בקשתם מלכים ועמדו המלכים והפילו אתכם בחורב. שאול הפילם בחר הגלבע... דוד נתן מגפה... אתאב עצר עליהן את הגשמים... צדקיהו החריב את ביהמ"ק. כיוון שראו ישראל מה הגיע מתחת ידי מלכיהם, התחילו צווחין הכל, אין אנו מבקשין מלך, למלכנו הראשון אנו מבקשין (ישע"ל, כב): כי ה' שופטנו ה' מחוקקנו ה' מלכנו הוא יושיענו. אמר להם הקב"ה, חייכם, כך אני עושה" (מדרש רבה, דברים, ה, יא). זו לא רק גישה סקפטית לגבי אופיים ומנהגיהם של עושי שררה (כמובא למעלה, יומא בב, עמ' ב), אלא התנערות ממלכות אדם, הכרוכה בפורענויות, בהבדל ממלכות ה' — מ"מלכנו הראשון".

הכונה אינה, בחיבור זה ובהערות אלה, לדיון בהשקפה של חז"ל על מדינה ומלוכה, דרך התחזקות אחרי שינוי ההשקפה במרוצת הדורות או אחרי התפתחויות בהשקפה זו ובחז"ל אחרים שלה, לפי סדר כרונולוגי, בגלל נסיבות היצוניות ועקב מגע עם תרבויות אחרות, מאשר בימי המקרא. עניין לנו כאן רק בהשתקפות גווני התפיסה המקראית בספרות חז"ל, על פי קבלה ומכות בינה במקרא, שביסודה הולמת היא



את השקפתם של תנאים ואמוראים, וכנראה שהיתה מקובלת גם בימי בית שני. כלומר, למרות האידיאולוגיה על מלכות המשיח ועל אף הגישה האידיאלית למלכות בית דוד, הרי המלכות עצמה, כוזה עם ראשות של מדינה, נחשבה להנהגה לא סקראלית, לצורכי בריות בלבד, כפי שהונחה ביסוד המחשבה הקדמונית על מלכות שופטת וירצאת לפני העם, בימי שמואל, שאל דוד.

בירדע, שמחשבת חז"ל על ראשות ומדינה, מרכיביה רבים, מסובכים ונבדלים זה מזה. אך אנו הצטמצמנו למרכיבי יסוד, שראשיתם בודסטוריוגרפיה המקראית, בדברי נביאים ובמזמורי תהילים, ואף בספרות החכמה. ככה למשל אין כאן מקום לדיון בפרשה המסובכת של מלך שופט, בעליל, בימי בית שני: "המלך לא דן ולא דנין אותי" (מש' סנהד' ב, ב) — חרף הידוע מהמקרא, וכפי שהיה במציאות, וכנראה לפי תקנה מאוחרת שתקנו בימי החשמונאים; והשווה בבלי סנהד' יט, עמ' א: "אמר רב יוסף לא שנו אלא מלכי ישראל אבל מלכי בית דוד דן ודנין אותי". וכנראה שההחלטה במשנה סנהד' ב, ד — "יושב בדין היא עמו" — משקפת תקופה קודמת לזו של המשנה ב, ב. וראה עוד דב"ר פת, ח; בן מתתיהו, קרמ' יד, ט, ד; והשווה חשמ' א, ט, עג. ולעניין "בית דינו של חשמונאי" עיין סנהד' פב, עמ' א.

אולם אנו נדרשים כאן לאימרות ולסוגיות, שאינן משקפות תנאים היסטוריים ריאליים חולפים, אלא תפיסה קיימת ועומדת, כפי שהיא באה לביטוי, באגב, בשקלא וטריא בתלכה, בפירושים של דרוש ובדברי ליבוב שבאגדתא, ופעמים לגבי מצב אוטופי. לפיכך תתרנו להעלות מתוך מקורות המשנה התוספתא התלמוד והמדרשים את עיקרי מחשבת חז"ל על המלך, סמכויותיו, אטריבוט השפיטה והשופטות שלו, על מידת ההיתר שבשררה המקומית אצלו, ומקורותיה, ועל עמידתו בפני ההירארכיה הסקראלית. וכל כך, בזיקה לקבלה מימי המקרא או לרעיונות יסוד מודמים החדש, שלבשו צורות ביטוי אחרות, אולי גם בהשפעת המחשבה ההלנית-רומית או בניגוד אליה; אך ללא דיון באופני השלטון ובצורות ההנהגה, בימי בית שני ולאחריו, כפי שההדים להם נשתמרו בפריסמה של דברי חז"ל.



## מלכות שאול ומלכות דוד

(בעקבות שתי כרוניקות ועל פי נבואת נתן)

הרשימה המסכמת על מלחמות שאול (שמ"א יד, מז—מט), ככל שנתפרשה בחקר ספר שמואל ובספרי היסטוריה<sup>1</sup>, לא נידונה בפירוט, מבחינה ספרותית ואידיאית, ביחס לרשימה המקבילה של מלחמות דוד (שמ"ב ח, א—טז); ואפשר לומר, כי שתי הרשימות לא נידונו כלל מצד זיקתן הרעיונית זו לזו ומהמשמעות העולה ממנה להתחקות אחרי המגמה הטבועה בהן ולהבנת המציאות ההיסטורית, שאותה הן אמורות לשקף<sup>2</sup>. ויש טעם, לעצם קביעת המאורעות וסדרם בממלכה המאוחרת בישראל, לשוב ולדון ברשימות הללו, לא רק לפי תיאור ההתרחשויות שנשתקע בהן, אלא גם מצד הרציפות שבין מלכות שאול למלכות דוד, כפי שהיא מצטיירת בגוף הרשימות, וכפי שבאה על ביטוייה בתפיסה המיוחדת של מחבר ספר שמואל; וממילא נימצא דנים בסגולת ייחודן של הרשימות בהיסטוריו-גראפיה הישראלית הקדמונית.

### מבנה הרשימה על מלחמות שאול

א. מסתבר לנו, כי הרשימה על שאול, המכונסת בשני פסוקים (שמ"א יד, מז, מח), מורכבת משני חלקים מקבילים, אך לא, בהבדל, דומים בתוכנם. בשניהם — פתיחה, ציון המעשה או המעשים, סיכום (או פירוש), המעלה את משמעות המעשים<sup>3</sup>.

הפתיחות

ושאול לכד המלוכה על ישראל ויעש חיל

המעשים

וילחם סביב בכל איביו ויך את עמלק

פירוש המשמעות

ובכל אשר יפנה ירשיע ויצל את ישראל מיד ששהו

יוצא, כי עניין לנו כאן ברשימה, כיחידה בפני עצמה, שנשתלבה על יד רשימות אחרות (יד: מט—נב), בין סיפורי מלחמה בפלשתים לבין דבר המלחמה בעמלק<sup>4</sup>. כרגיל ברשימות כאלה בספר שמואל (שמ"ב ח: טז—

יח; כ; כג—כו; והשוו' שמ"ב ג: א—ו; ה: יג—יז) מותכפת הרשימה של המינהל או של המשפחה לרשימת מעשי מלחמה או לסיפורי נצחון<sup>5</sup>. משום כך—ולאו דווקא עקב הערכת הפיסקה כולה כרשימת סיכום למלכות שאול או לתולדות שאול<sup>6</sup>—הדין עם אלה המקדימים את פסוק נ"ב לרשימת בית שאול<sup>7</sup>.

המחבר, המסיים את רשימת בית שאול בפסוק שתוכנו "כל איש גבור וכל בן חיל" שנאספו אל שאול, נתכוון, אמנם, לרמוז למעבר שבין מלכות שאול למלכות דוד, האיש שנאסף גם בחזקת גבור חיל לחצר שאול (טז, יח; יה, ה, ז, יז); אך דווקא, מפאת תוכנו בסדר הרשימות בנספח לפרק יד (מז—נב), יש להקדים את הפסוק לפני רשימת בני בית שאול. אלא שספק, אם רשימה זו, שאופייה סיכומי-כללי, יאה, כדעת הפרשנים, כסיום או כסיכום לסיפור מלחמת מכמש לאחר פסוק מו, שהוא עצמו, בפירוש, סיכום לתוצאות המערכה<sup>8</sup>. ודומה, כי מקומו הנאות בפרק הוא לאחר פסוק מח, ולא כתוספת לרשימת מעשי המלחמה של המלך, אלא כפסוק מקשר בין סיכום מעשי המלחמה לבין מניית בני בית שאול. הוא מספר על מלחמה נמשכת ועל גבורי חיל הנאספים למלך, ובהמשכו נמנים בני שאול אנשי החיל, בנותיו, אשתו ושר צבאו<sup>9</sup>. הלשון "ותהי" במקרה זה היא לא בחינת סיכום אלא כפתיחה לעניין חדש (ראה שמ"א א, א; ו, א; ז, י; ח, א; ט, א; ועוד הרבה; והשוו' את הסיום שנשתלב בפתיחה — ד, א)<sup>10</sup>. ואפשר, כי הקשר בין שתי הרשימות נרמז גם במילת "חיל": בפסוק מח — "ויעש חיל", בפסוק נב, ההולם להיות נמשך אליו — "וכל בן חיל".

אולם, למרבה הראייה, דומה, כי אפשר להביא לכאן הקבלה מתולדות מלכות דוד, והולמת את הנושא הנידון מבחינת הצורה הכרוניקאלית, ובמידה מסוימת גם מפאת התוכן. בשמ"ב ג, א—ו מובאת רשימה כרוניקאלית על בית דוד, הפותחת בעניין המלחמה שבין בית שאול לבית דוד<sup>11</sup>. שם — "ותהי המלחמה ארכה" (שמ"ב ג, א), פה — "ותהי המלחמה חזקה". פה ושם, וכאמור גם בכרוניקות אחרות שבספר, מותכפת רשימת בני בית המלכות להתחזקות המלך במלוכה (והשוו' שמ"ב ב, ב—ד<sup>12</sup>, ח—יב)<sup>13</sup>. לפיכך ניתן לשער, כי גם פסוק נ"ב שלפנינו היה בצירוף הראשוני של שתי הרשימות (יד, מז—מט, מט—נא), בין מח לבין מט, אך העבר לסוף הפרק בידי מחבר ספר שמואל לפי השקפתו הרעיונית-המגמתית, בתורת סיום נאות לתולדות שאול, בטרם הפקע המלך במחולט ממלכותו לטובת בן ישי<sup>14</sup>. ואין ספק, כי חרף ההקשר הספרותי הרצוף לכרוניקה של המשפחה יש לראות את הפסוקים מז—מה כרשימה נפרדת לעצמה.

### "וּשְׂאוּל לַכֹּד הַמְּלוּכָה"

ב. ומכאן לתוכן הכתובים. הרשימה פותחת בביטוי יחידאי במקרא:

"ושאול לכד המלוכה על ישראל". הביטוי מתפרש, דרך כלל, אצל הפרשנים, בהוראת החוקה במלוכה בכוח או בתוקף.<sup>14</sup> והוא הדין בתרגומים: הארמי, למשל — "ושאול אצלח במלכותא"; והולגטה — confirmato regno super Israel. אולם לשון כזאת, המצוייה ברשימה קדומה, ואולי אפילו מקורית, אפשר שנשתקעה בה הדגשה מכוונת של הכרוניקאי, המשקפת מציאות כהויתתה. הלשון "לכד" במובן "כבש" צמוד אמנם במקרא, ככלל, לערים, ממלכות, מלכים ועמים, אך יש והיא באה להורות על לכידה בחרם או בגורל, כמופת לחריצת דין או לקיום גזירה עליונה (יהו' ז, יד, טו—טז; יז, יח; שמ"א י, כ, כא; יד, מא, מב; והשו' בהקבלה לכך הילכדות באמרי פה, בדבר ה', בעוונות, בערמה או בגאון — ישע' ח, טו; כח, יג; ירמ' ו, יא; ח, ט; תהי' ט, טז; נט, יג; מש' ה, כב; ו, ב; איוב לו, ח; אי' ד, כ; קר' ז, כו).<sup>15</sup>

לצירוף "לכד" למלוכה בראוי לגזור השוואה מלקיחת המלוכה (מל"א יא, לד, לה), ובעיקר מהחזקת הממלכה ומההתחזקות בה (מל"ב יד, ה; טו, יט; דה"ב כה, ג). פעולת התחזקות על מלכות, או במלכות, מעורה, כידוע, בלשון בעל דה"י (דה"א יא, יא, י; דה"ב א, א; יא, יז, יג, יג; והשו' יג, ח, כא; יז, א; כא, ד; כג, א; כה, יא; כז, ו; לב, ה).<sup>16</sup> וקרוב לכאן עניין כינון המלכות או הממלכה, הנזכר גם בהקשר לשלטון שאול (שמ"א כ, לא; מל"א ב, יב, מט; והשו' דה"ב יז, ה).<sup>17</sup>

ניתן לומר, לאור ההשוואות הללו, כי הכוונה, ראש לכל, להתחזקות שאול בממלכה, אולי אפילו בחזק יד, כפי שהיה במערכת יבש גלעד ובמלחמת מכמש, ושהסיפורים עליהן שייכים למסכת ספרותית אבטנטית, אם לתולדות שאול ואם למקור J, לפי דעת החוקרים בדורות הקודמים.<sup>18</sup> כלומר, כינון מלכות שאול כמלכות כלל-שבטית כרוך היה גם בהשתררות, בדומה לכידת עיר או ממלכה. הכרוניקה המדגישה את לכידת המלוכה "על ישראל" אפשר שהיא מכוונת למעבר ממלוכה בהר אפרים לשלטון בפועל, על רוב השבטים או גם על שבטים אחרים. והרי גם לפי סיפור ההמלכה במצפה, האמור, לפי המקובל (ולא לפי דעתנו), להימנות על תולדות שמואל או על החלק הנבואי בספר (שמ"א י, יז—כז),<sup>19</sup> וגם לפי הנספח לסיפור המובהק בתולדות שאול על מערכת יבש (יא, יב—טו),<sup>20</sup> היתה המלכת שאול בחינת תהליך נמשך של נהיית החיל אחרי המלך (שמ"א י, כו; יג, ב—ה), שכרוך היה גם בהתפרצות של "בני בליעל" (שם, י, כז). אף סיפור מלחמת מכמש, להוציא החלק הנבואי (שמ"א יג, ח—טו),<sup>21</sup> מעלה עלילה של לכידת המלוכה על ישראל בעצם המערכה, כשבתחילה נפוץ עם המלחמה מהמלך (יג, ח, יא, טו; יד, יא, כא, כב), ובאח-רונה שומה על שאול להתנגש ביהונתן ובעם העיף מהמלחמה והנוטה לצד יהונתן (יד, כה, ל, לא, לו—מו).<sup>22</sup> כלומר, בעל הרשימה מסכם, בביטוי אודות לכידת המלוכה על ישראל, את הצלחת שאול בכינון המלוכה, תוך

מאבק כנגד חלק מהעם התגברות על מכשולים ; דבר המתאשר, כאמור, גם בתשתית ספורי שאול.<sup>23</sup> מסתבר, שהוא מעריך את שאול כמייסד המלוכה, בפועל, המצליח בתוקף מעמדו זה לגבור על אויביו סביב.

אולם אין זה מן הנמנע, כי בפועל "לכד" בא הכרוניקאי להזכיר גם את בחירת שאול, דרך לכידה בגורל, לאחר התייצבות העם "לפני ה'" לשבטיו ולא לפיו (שמ"א י, יז—כח), כפי שהיתה וודאי ידועה בימיו, לפי מסורת.<sup>24</sup> ואולי רצה לכרוך בזה גם זכר ללכידת יהונתן, שהפר שבועה לאחר מערכת מכמש (יד, לח—מו), ובכך הוסיפה חטאת מבית שאול בכלל, ונתכפרה המלוכה.<sup>25</sup> ונראה, שמשמעות דומה שיוו השבעים לפיסקה זו, כשתרגמו, אמנם במעורפל, את דבר כינון המלוכה או קבלתה כתהליך של קיום השליטה בישראל לפי לכידה בגורל. וזאת, בוודאי לפי פירוש, בהשוואה ללכידות בגורל, שהובאו למעלה.<sup>26</sup>

דומה, כי המחבר (ואולי כבר הכרוניקאי, שלסיפורי הלכידה בגורל היו מהלכים, באפשר, בימיו) בא לרמוז לשלבי כינון המלוכה : לראשונה — בחירה לגיטימית, לפי לכידה בגורל בגזירה אלוהית, ותוך העלאת משפט המלוכה בפי שמואל "לפני ה'" ; אחר כך — לכידת המלוכה, בעליל, הודות לסגולות המלך ולפעליו.

וכבר הרד"ק תלה בלכידת המלוכה משמע של הדרגה בכיבוש לב העם, אך ללא תשומת לב לגיוני ההוראה של לכידה, ליחידאותו של הצידוף, ולרמז הספרותי-רעיוני שבזיקה ללכידה בגורל : "התחזק במלוכה והיתה בידו בלא שום פקפוק כי ראו כל ישראל כי היה מצליח במלחמותיו". וכמוהו, ביתר הבלטה הרלב"ג : "כי באלו התשועות הנפלאות שנעשו על ידו בהלחמו בכל אויביו לכד המלוכה על ישראל כשיראו ממנו כל העם יראה עצומה ונכנעו לעשות מצותו וגזרתו בלא עכוב".

### "ויעש חיל"

ג. גם הפתיחה לכתוב הבא (מח) "ויעש חיל" אפשר שנרמזה בה תשתית הפירוש לצירוף : "לכד המלוכה". הפירוש המקובל — לפי אסמכתאות הרבה במקרא — יוצא, כידוע, להוראה של הישגים והצלחה ;<sup>27</sup> כפי שעולה למשל מביטויים זהים, שבהם עשיית חיל נובעת מכוח, מחריצות או מתודעת עוצמה (דב' ה, יז ; יח ; יחז' כח, ד ; תהי' ס, יד ; קה, יד, מש' לא, כט ; רות ד, יא ; והשוו' "ימין ה' עשה חיל" — תהי' קיח, טו). ברוח זו — לערך אך לא בדיוק — תרגמו השבעים.

אולם, בשים לב לצירופיו השונים של חיל בענייני מלחמה וגבורות, ניתן לפרש לשון זו — דווקא בכרוניקה קדומה — לפי הוראתה הראשונית. בהקבלה לתואר "גבור חיל" או "בן חיל", הדבק בדוד בספר שמואל, מפאת פעולות מיוחדות (שמ"א טז, יח ; יח, יז), יש לחשוב, כי גם אצל שאול הכוונה לגבורת מלחמה, בעליל, ואפילו למעשה צבאי מוגדר (למשל

דב' לג, יא, יחז' כז; י; והשוו' ביטוי כגון "עושה מלחמה בכח חיל" — דה"ב כז, יג). לפיכך יש טעם לומר, כי הכוונה, בפשיטות, לאיסוף חיל ולהכנתו למערכה כנגד עמלק, כפי שעולה גם מתיאור ספירת הצבא בסיפור על מלחמת החרם בעמלק ומהלשון הראשונית: "וישמע שאול את העם" (שמ"א טו, ד). הביטוי מקביל, איפוא, לצירופים קרובים כמו "אסף חיל" (זכ' יד, יד; דנ' יא, י) או "קבץ חיל" (מל"א כ, א), ממש בפרוס המערכה.

ואמנם תרגמו ברוח זו הסורי, הארמי והוולגטה: "וכנש משריו", *"congregatoque exercitu"*. ובעקבות הארמי — הפרשנות המסורתית.<sup>28</sup> מכאן יש להניח, כי כפי שעשיית החיל היתה בחזקת הכנה ממש למערכה כנגד עמלק, ככה גם סימנה לכידת המלוכה על ישראל התאזרות למלחמה בעמי עבר הירדן. ואם נשער, כי הנבואה המיוחסת לבלעם על ישראל ושכניו (במ' כד, יז—כח) מכוונת למלכות שאול, או לראשית המלוכה בישראל בכלל, ובעיקר למלכות שאול,<sup>29</sup> הרי שהביטוי "וישראל עשה חיל", הכלול בנבואה על מפלת אדום, הקרובה לעמלק (שם כד, יח), וזהה עם הלשון "ויעש חיל" שבכרוניקה, לא רק במובן של עשיית מלחמה, אלא גם מצד זיקתו השורשית למציאות ההיסטורית המסוימת של מלחמות שאול.<sup>30</sup> ואין זה מן הנמנע, כי בצורה שאולי מותר לכנותה "סובלימאטיבית", נשתמר המובן היסודי של "עשה חיל" בפסוק: "באלהים נעשה חיל והוא יבוס צרינו" (תה' ס, יד; קת, יד). כלומר, לא רק ההבסה היא בידי האל, הירצא ממש בצבאות ישראל (שם, יב), אלא עשיית החיל — במובן של אימוץ הצבא — אינו יותר מעשה אדם. ואם אמנם תשתית המזמור היא מימי מלכות דוד, הרי שגם בלשון "עשה חיל" נשתמר רובד ממציות היסטורית בימי ראשית המלוכה בישראל. ודומה, כי משורר התהלים נתכוון, וודאי, להפריך דעה רווחת ומקובלת מימי שאול, לפניו ולאחריה, כשבא לפסוק "אין המלך נושע ברב חיל" (תה' לג, טז).<sup>31</sup>

### סדר מלחמות שאול

ד. מניית האויבים, שבהם לחם שאול, אינה לפי סדר כרונולוגי, שהרי המערכה כנגד הפלשתים וודאי לא באה לאחר גמר מערכות המלחמה בכל עמי עבר הירדן, ואין להניח שזו יכלה להיות ממחשבתו של הכרוניקאי. אם הפסוק מזו ייתשב לנו כפיסקה בפני עצמה, נהא רשאים לומר, כי הסדר הוא בחלקו גיאוגרפי, לפי המתכונת הספרותית המצויה במקרא: מקדם לים, או להיפך, בטכסטים מאוחרים (ראה למשל ישע' ב, יב; יא, יד).<sup>32</sup> במסגרת זו נמנות קודם כל ממלכות עבר הירדן — מואב עמון ואדום — ולאחריהן צובה, ולאחריה הפלשתים (והשוו' "ארם מקדם ופלשתים מאחור" — ישע' ט, יא).<sup>33</sup> נראה, כי אין לתלות משמעות כרונו-לוגית בהקדמת מואב לבני עמון, כיוון שסדר זה מצוי גם ברשימת מלחמות

דוד (שמ"ב ת, ב, יב) ; והשוו' את הסדר אצל ירמ' מת—מט, אחרת אצל יחז' כה, אך שם נשתמרה ההקבלה: ממלכות עבר הירדן — פלשתים; ואחרת לחלוטין אצל עמוס א, א—ב, ד.<sup>34</sup>

הממלכה הדומיננטית בין השתיים, בימי שאול ודוד, היתה, כמסתבר, עמוז, אך מואב נזכרת לראשונה משום סמיכותה לישראל. ויש לשער, כי הסדר הכרוניקאלי משקף אמנם סדר מאורעות, כהווייתם, בימי המלכים הללו; להוציא את המאורע הראשוני והנבדל במערכת יבש גלעד (והשוו' את הידיעה בדה"א יט, ז על המערכה בבני עמוז "לפני מידבא" בארץ מואב).<sup>35</sup> למלחמת שאול במואב נשתמר כנראה הד ביחס הידירות שבין מלך מואב לדוד בזמן נדודיו במדבר (שמ"א כב, ג—ו); והוא הדין ביחסי דוד ונחש מלך עמוז (שמ"ב י, א—ד), שהושתתו, כמסתבר, על איבה לשאול.<sup>36</sup> המלחמה בעמוז היתה וודאי המשך למערכת יבש גלעד, שממנה ראשית לפעולות שאול בעבר הירדן ולעצם ביסוס מלכותו (והשוו' שמ"א יב, יב). המערכה באדום נסתפחה, כנראה, במערכות כנגד מואב ובני עמוז, אך היא מסמנת את עליית אדום כגורם על גבול ממלכת ישראל, לאחר שנעדר זכרה במלחמות השופטים (רא' למשל שופ' י, ו, יא, יב). אף בשים לב למלחמה בעמלק, שתחום נדודיו פגע גם באדום, אין טעם שלא לשוות מהימנות לדברי הכרוניקאי על מלחמת שאול באדום; וביותר, שקירבה זו מתפרשת, בפרשה הגיניאלוגית של אדום, במרצא עמלק מתמנע פילגש אליפז בן עשו (בר' לו, יב);<sup>37</sup> וכל כך, לא רק כקירבה גיאוגראפית אלא גם כזיקה מדינית-טריטוריאלית, וכתוד להשפעת אדום או לשלטונה על שבטי הנגב, שהיו בתחומי הנדידה של העמלקים (רא' למשל בר' יד, ז; שמ' יז, א, ז, ח; במ' יג, כט; ובעיקר במ' כ, יד—כב; שמ"א טו, ז).<sup>38</sup>

לאחר ממלכות עבר הירדן מזכיר הכרוניקאי את מלכי צובה; וכאמור, הסדר הוא לא לפי רציפות, אלא לפי עקרון גיאוגראפי: אדום — בדרום, צובה — בצפון. גירסת השבעים היא *καὶ εἰς τὸν βαυθεωρ καὶ εἰς βασιλέα Σουβα* "שאפשר לשחזרה "ובבית רחוב ובמלך צובה". אך נוסח המסורה נראה כראשוני, לא רק בגלל הנטייה לבחור בנוסח הקשה והלא-רגיל, אלא בעיקר בגלל אפשרות התיקון של השבעים, לפי הרשימה המק-בילה של מלחמות דוד,<sup>39</sup> ששם הדדעזר הוא "בן רחב מלך צובה" (שמ"ב ח, ג, יב); וככה גם לפי סיפור המלחמה בעמוז, ששם נזכרות ארם בית רחוב וארם צובא (שם, י, ו).<sup>40</sup> גם לפי ראייה שבשלילה, יש לטעון, שאילו לא היתה זו מהמסירה הראשונית של הכרוניקאי לא היו באים מחבר הספר או מעתיקים מאוחרים לתלות מלחמה במלכי צובא דווקא בשאול, לפי הדמייה מכוונת לדוד; ובייחוד כשהלשון "מלכי צובה" היא יחידאית במקרא. לפיכך יש להרחיק ראות ולומר, כי צירוף זה משקף מציאות כהווייתה שקדמה למלכות דוד. הנחתנו היא, כי ממלכת הדדעזר עדיין לא נתגבשה בימי שאול, ברבע האחרון של המאה ה-11 לפה"ס. ממלכות ארם



המאגדות שמעבר לפרת עדיין היו, באפשר, יחידות נפרדות לאחר חורבן ממלכת אִמֶר בידי גויי הים. ההזכרות אצל אשורדן הב' (912—934) ואצל שלמנאסר הג' (824—858) על כיבושי הארמים — שבאו מהמערב — באיזור הפרת, בימי אשוררבי הב' (972—1012 לפה"ס),<sup>41</sup> ייתכן, כי הן מכוונות לראשית ימי מלכותו;<sup>42</sup> ועל כל פנים, המדובר הוא בתהליך חוזר ונשנה, שהחל בוודאי כבר במאה ה-11 לפה"ס. אמנם ניתן לזהות (אך לא בהכרח) עם הדדעוז את מלך ארם הנזכר בתעודות האשוריות, ולאו דווקא בקשר לכיבוש פֶתֶר (פתור) ומתכנן על שתי גדות הפרת.<sup>43</sup> מכל מקום, עליית ארם צובה, כממלכה שלטת ואחידה, מהפרת עד לעבר הירדן, באה וודאי לאחר תקופה של התארגנות ממערב לפרת, שבה עמדו שליטים מיוחדים בראש היחידות הנפרדות, והם הנקראים אצל הכרוניםקאי "מלכי צובה".<sup>44</sup> בהיעדר ידיעות בנות הזמן ממסופוטאמיה, ומחמת מעור-פלותן של הידיעות המאוחרות על תקופה זו, יש לשוות מהימנות לצירוף יוצא הדופן "מלכי צובה" (הנזכרת בכרוניםקה, שמסירתה הראשונית היא וודאי מימי שאול), ולראות בו בבואה לראשית התלכדותה של צובה לחטיבה ממלכתית אחידה, שעדיין תקף היה בה הארגון השבטי.<sup>45</sup> ושוא יש משמעות לכך, שלא נזכר כאן השם "ארם", כיוון שעדיין לא קיים היה המושג המדיני "ארם צובה" (שמ"ב י, ח) בימי שאול, או שלא היה עוד רווח בימיו.<sup>46</sup>

מסתכם מכאן, ששאל טרוד היה במלחמות בממלכות שבעבר הירדן ובארמים, שדחפו או נדחפו מצפון. לא נאמר, כי הוא נשתלט עליהם, או שגבר עליהם במוחלט. מסתבר, כי הוא קנה לו אחיזה איתנה בעבר הירדן המזרחי והחל בסידרת המערכות, שבסופה הצליח דוד להקים ממלכה עד מעבר לדמשק, ואולי אפילו חלקית עד לפרת (שמ"ב ח, ג).<sup>47</sup> יש לחשוב, כי מעמדו האיתן של שאול בעבר הירדן, ששם ייסד איש בשת בנו את ממלכתו ובחר במחנים לעיר מלוכה (שמ"ב ב, ח—י, יב, כט; ט, ה),<sup>48</sup> נתבסס גם על מלחמות שאול בעמי עבר הירדן, שעלולים היו להתנכל לשבטי ישראל. ואפשר שנשתמר זכר למערכות אלה או לתחומי התפשטותן גם בידיעה המובאת, דרך אגב, בדה"א (ה, י) על בני ראובן, שעשו מלחמה בימי שאול עם ההגראים "על כל פני מזרח לגלעד".<sup>49</sup>

## ע מ ל ק — ה ש ו ס ה

ה. הכתוב המספר על המכה בעמלק נבדל כיחידה לעצמה, לא בגלל סדר כרונולוגי, אלא משום טיבה של המערכה ותוצאותיה. זוהי בעצם המלחמה היחידה שבה ניצח שאול במוחלט; ולפי הידיעה שנשתלבה, בצורה כרונ-קאלית, בסיפור הנבואי האנטי-שאוּל על מלחמת עמלק (שמ"א טו, ד—ט), נשתלט מלך ישראל על תחום נדודיו של העמלקי "מחווילה בואך שור אשר על פני מצרים", ותפס את מלך עמלק.

תיאור דומה של שטח העמלקי ושל תעמים החבורים אליו מצוי בידיעה מהימנה בשמ"א כז, ח — "בואך שורה ועד ארץ מצרים".<sup>50</sup> ואילו ציון כמעט זהה תופס לגבי תחומי השוכנות של ישמעאל (בר' כה, יח). ואם נוהה את הנחל, הנזכר במלחמה זו כמקום ההתמודדות<sup>51</sup> (שמ"א טו, ה), עם נחל מצרים (במ' לד, ה; יהו' טו, ד; והשו' יחו' מז, יט, ששם נאמר בקיצור "נחלה")<sup>52</sup> ונאתר את "עיר עמלק" (שמ"א טו, ה), ככל שתהיה הוראתה, בסביבת קדש ברנע או מי מריבות קדש בשדה העמלקי (בר' יד, ז; במ' לד, ד; יחו' מז, יט), תהיה לנו משענת לומר, כי שאלו הוא הראשון שהניח יסוד להצבת גבול ממלכת ישראל על נחל מצרים; ואולי אפילו הציבו שם בממש, כפי שהיה למעשה בימי שלמה, וכנראה גם בימי דוד (מל"א ה, א; ח, סה; והשו' גירסת דה"א יג, ה לימי דוד).<sup>53</sup> בכל אופן, מכוח המלחמה בעמלק ובשבטים הקרובים לו (השו' שמ"א כז, ח) נתאפשר ייצוב הגבול הדרומי של יהודה, וכתוצאה מכך, ההכללה של מדבריות הנגב בתחומה.

רושמה של מלחמה זו נטבע בפיסקה המיוחדת של הכרוניקה, המספרת על מלחמת ההצלה בעמלק. על העמים האחרים נאמר: "וילחם", על עמלק — "ויר", בדומה לכרוניקת הנצחונות של דוד (שמ"ב ח, א, ב, ג, ה, יג). לגבי שאר העמים לא נתפרשה התשועה — לפי נוסח המסורה; לגבי עמלק נאמר בפירוש "ויצל את ישראל מיד ששהו"; וזו הפעם היחידה בספר שמואל, ששאל עצמו (ולא ה' או יהונתן או דוד) מתואר כמציל את ישראל, אך ללא סגולת מושיע בבירור, כשמו וכנאצלותו האלוהית (השו' למשל שמ"א יא, יג).<sup>54</sup>

הלשון "ששהו", כנטייתה, יוצאת לפירוש המקובל של שושה או בוזז, במובן אפלאטיבי לנוהג מסוים ולתכונה אישית או קבוצתית, וכציון לסוג מיוחד של אנשי מלחמה, ואפילו כמגדיר של השתייכות למחנות מיוחדים של נודדים, אם אמנם תהא ההקבלה נחשבת לנו כנרדפת. אמנם יש, כי ההקשר שבו נזכרים השוטים יכול ויהיה מוסב לסוג בוזזים (שופ' ב, יד; "שוטים" בהקבלה ל"איביהם מסביב") או לעושים כמעשהם (ישע' יג, טז; יז, יד; תה' מד, יא, ואולי גם חבקוק ב, ז); אולם ברוב הכתובים, שבהם נזכרים השוטים, הכוונה היא בסתם לפושטים או לרודפים — וביניהם בני ישראל — הנוהגים כמנהגי הבוזזים (שמ"א יז, נג; כג, א; מל"ב יז, כ — אולי בהקבלה לשופ' ב, יד; כא, יד; ישע' י, יג — "שושתי"; מב, כב, כד; ירמ' ל, טז; נ, יא; צפניה א, יג; זכ' יד, ב).<sup>55</sup> הצירוף "ששהו כל עברי דרך" (תה' פט, מב), ייתכן והוא משקף את משמעו הראשוני של "ששהו", בזיקה לנודדים. ואין זה מן הנמנע, כי הנביא הושע אף הוא רומז למעשה השסייה, הסגולי לאנשי המדבר, כשהוא מסמן את השושה כשליח המוות: "יבוא קדים רוח ה' ממדבר עלה ויברש מקורו ויחרב מעינו הוא ישסה אוצר כל כלי חמדה" (הושע יג, טו).<sup>56</sup> כלומר, פעולה שלכתחילה סומנה

כמנהג של נודדי מדבר, משמעה נרחב כדי ציון לבוזים בכלל, כמו למשל השינויים הסימאנטיים במושג ההקסוס במצרים או כנען במקרא.<sup>57</sup> מסתבר, כי יש קשר כלשהו בין השוטים שבמקרא לבין "השאסו" או "שוסו" שבמקורות המצריים,<sup>58</sup> הנוכרים כאוכלוסים בכנען בתעודות מצריות מהאלף השני לפה"ס, והמאופיינים בעיקר כחלק מיוחד, ובאפשר גם אתני, של שלל המלך אמנחותפ ה'—§ 3 sw על יד 3 rw חורו — § prw — עפר. אם נכון הדבר, הרי שלכתחילה דבק במונח זה ציון אתני-שבטי, או גם ציון כזה.<sup>59</sup>

בכל אופן, במקרא משמש מונח זה, בלעדית, כציון כללי או אפילו כשם תואר, ורק בכתובים מיוחדים, כאמור, נשתייר רמז לצמידותו לנוודי המדבר.<sup>60</sup> לפיכך מניחים אנו, כי בכרוניקה שלפנינו — דווקא משום קדמו-תה — אפשר לשוות לשם "שסוה" גם מובן אתני, בהבדל מכתובים אחרים במקרא. וליתר גידור, זהו המקום היחיד במקרא, שבו המושג שוסה עשוי להורות — בצד משמעו האפלאטיבי — גם על שייכות שבטית אתנית. אם נכונה ההנחה, הרי שנשתמר במקור קדום זה, או בתשניתו, זכר, וברמז בלבד, למונח עתיק, שחל על העמלקים או על נודדים מסוגם, בדומה — אך לא דווקא במזהה — לשם שוסו שבמקורות המצריים.<sup>61</sup>

### "ובכל אשר יפנה ירשיע"

ו. לאור עיון זה ולהבנת הרקע ההיסטורי המדויק, ככל האפשר, של הכרוניקה, בראוי לרדן מחדש, וביתר הרחבה, בצירוף המסיים את חלקה הראשון: "ובכל אשר יפנה ירשיע". התרגומים הקדמוניים — מחוץ לשב-עים — הבינו ביטוי זה, אם לפי מובנו המילולי, כמו הארמי, ואם לפי תוכן הפסוק כולו, כמו הוולגטה. הארמי גורס: "ובכל אתר דמתפני מחיב"; והוולגטה: "quocumque se verterat, superabat" — גבר, ניצח. אולם מסתבר, כי הכרוניקה כלל אינה רומזת להתגברות של ממש על האויבים הללו.

גירסת השבעים היא שונה לחלוטין: "בכל אשר יפנה יוושע", *ὅς ἐστράφη ἐσφύετο*<sup>62</sup> הגירסה מיישבת לכאורה את קשיי הכתוב; אך ההתבוננות בכרוניקה, תוך גזירה שווה מאסמכתאות אחרות לנוסחאות השבעים בספר שמואל, נותנת, כי אין לחרוץ דין, שהמדובר בנוסח קדמוני, ולא בתרגום מבאר.<sup>62</sup> הטעם לכך אינו רק בהעדפת הגירסה הקשה והסבוכה של המסורה על פני גירסה בהירה וסבירה, שאין להפכה לכלל, התופס, לכתחילה ובתדיר, בבדיקת גרסאות בטכסטים קדומים.

אדרבא, במקרה הנידון טעמים אחרים הם המכריעים. ראש לכל, ראייה עקיפה *ex negatio*: אין להעלות על הדעת, כי נוסח כה בהיר ומובן כמו "יוושע" ישתבש ללשון יחידאית בהקשר הנראה כזו: "ירשיע". ואין לחשוב, כי מחבר הספר, שלא שינה מגוף הכרוניקה, גם כשהיא נבדלת בבירור מהסיפור הנבואי בפרשת עמלק, העלה מלבו צירוף כה יוצא דופן (ככל

שידיעתנו מגעת), שאינו פוגע, בנגלה, בהישגי שאל. גם על פי התוכן, אין כאן אסמכתא להושעה או להוושעות. שאל לא נחל, כאמור, נצחון גמור על עמי עבר הירדן, ומכל שכן על מלכי צובה, שהוסיפו להילחם בדוד, עד שגבר עליהם ונושע (שמ"ב ח, ו יד). והוא הדין, וביתר תוקף, בפלשתים, שגם במערכת מכמש לא היתה מפלתם גמורה (שמ"א יד, כח, ל, לא, לו, מו; והשו' יז, א; כג, א). לפיכך, אין זה מסתבר, כי במלחמות אלה, שלגביהן לא נקט הכרוניקאי לשון "ויר" כמו במלחמת עמלק (וכמצוי, כאמור, בכרוניקה על מלחמות דוד), יעלה במפתיע לשון "ויושע". גם מחבר הספר, שאינו נוהג, כנאמר כבר, לשנות מסגנון הרשימה הכרוני-קאלית, וודאי לא שם בה את המילה "ויושע", כפי נוסח השבעים, במקום "ירשע"; כמות שעולה מהכתובים האחרים בספר, שעניינם תשועת מלח-מה, בעליל, בימי שאל.<sup>63</sup>

העובדה הקובעת היא, כי בספר, שהוא, מעיקרו על כל פנים, מגמתי כנגד שאל, לא תלה המחבר מעולם הושעה (כלשונה) או הוושעות ישירה במלך, שנועד אמנם להושיע את ישראל מיד פלשתים, אך מעולם לא צויין (וכמסתבר, במכוון) כמושיע או כנושע, ואפילו לא במערכת יבש גלעד. המושיע במלחמות שאל הוא ה' או דוד, או אפילו יהונתן, והנוש-עים הם ישראל או דוד (שמ"א ט, טז; י, יט; יא, ג, יג; יד, ו, כג, לה, מה; והשו' יט, ה; כג, ב, ה; שמ"ב ח, ו יד). לפיכך יש טעם להניח, כי הגירסה "ויושע" היא בבחינת יישור בתרגום השבעים (או בנוסח משני שהיה לפני המתרגם), וכנראה תוך התכוונות לשחזור הנוסח הראשוני; ולכאורה, בגזירה שווה מהכרוניקה על מלחמות דוד, ששם מודגשת ההיוושעות של דוד (שמ"ב ח, ו יד). על כל פנים, הורכב או נשתלב נוסח זה לאחר תקופת ממלכת דוד או הממלכה המאוחדת, שעה שלהתמחדדות בין שאל לדוד לא היתה יותר משמעות תקפה להשקפה על המלוכה בישראל.

על כן יש טעם להתחקות ביתר פירוט אחרי צירוף יחידאי במקרא, האמור להיות נוסח ראשוני. הביטוי "ובכל אשר יפנה" מכוון כאן בבירור ללחימה, בהקבלה לנאמר קודם: "וילחם סביב בכל איביו"; וכפי שעולה מהכתובים הנדירים בתנ"ך, ששם יוצא הפועל "פנה", או גזורנו השמני, באופן חד-משמעי, ללחימה: פנייה ועלייה, כמוה כפנייה ומנוסה (במ' כא, לג; דב' ג, א; שופ' כ, מב, מה, מז; ירמ' מז, ה, כא; מל', לט; מט, ח, כד; דה"ב יג, יד), התראות פנים (מל"ב יד, ח, יא; דה"ב כה, יז, כא);<sup>64</sup> אך בראוי לציין, כי משמעות נדירה זו של הפועל למעשה קרב בלבד מצויה בעיקר בספר שמואל, בפיסקה מובהקת של סיפורי שאל או של תולדותיו: "הראש אחד יפנה ... והראש אחד יפנה ... והראש אחד יפנה" (שמ"א יג, יז, יח); והשו' אצל דוד — "ופניך הלכים בקרב" (שמ"ב יז, יא).<sup>65</sup> דומה, שגם מכאן משענת לראייה בדבר האבטנטיות של הביטוי, כפי שיצא מפי הכרוניקאי.

להוראת "ירשיע" מתקבל על הדעת פירושו של הרד"ק, גם מפאת חוסר ההכרעה שבמלחמות הללו: "יחריד ויבלבל". הרלב"ג, ההולך אחר הארמי, אומר: "ר"ל שיחייב איוביו וישחיתם". אולם דומה, כי, בראוי לנסות ולהגיע לתשתית הביטוי, בשים לב לתולדות שאל ולהשתקפותו בספר שמואל.

עיקר לכל, המרשיע כמוהו כמצדיק הוא שופט, שעל פי מקור קדום הוא מקיים או מוציא לפועל סמכות אלהית, ועל כל פנים מודע למוצאו האלוהי של המשפט (שמ' כב, ח — "אשר ירשען אלהים"; והשוו' שם כא, ו; כב, ז<sup>68</sup>; דב' א, יז).<sup>67</sup>

לפי מקור אחר מאופיין השופט הראשי, מכוח מוצא זה של המשפט, באטריבוטים של מנהיג ומצווה (שמ' יח, יג, טז, יט, כ).<sup>68</sup> ההרשעה, גם במובן של דיכוי ועשיית רשע, צמודה באופן סמלי למשפט מעוות, שאולי יש לכנותו אנטי-משפט: "מצדיק רשע ומרשיע צדיק" — מש' יז, טו;<sup>69</sup> "למשפט תרשיעו" — ישע' נד, יז;<sup>70</sup> ובייחוד — "ותמר את משפטי לרשעה מן הגויים" — יחז' ה, ו;<sup>71</sup> "מקום המשפט שמה הרשע" — קה' ג, טז;<sup>72</sup> וכנגד זה לגבי ה' — "ולא ירשיענו בהשפטו" — תה' לו, לג.<sup>73</sup> יש שההרשעה כלשהי להוצאת גזר דין, מכוח רצונם של תקיפים: "ודם נקי ירשיעו" — תה' צד, כא;<sup>74</sup> "ואיש מזמות ירשע" — מש' יב, ב.<sup>75</sup>

בספר איוב יש התרסה נגד חומרת המשפט שבהרשעת צדיקים, או האמורים להיות צדיקים, ובייחוד נגד העיוותים הכרוכים בעצם הדין הלא-מובן לבריות: "ואם צדיק כביר תרשיע" (איוב לד, יז), "אם אצדק פי ירשיעני" (שם ט, כ). פרק ט מעיקרו הוא כהשתוממות על אשמה נגד עצם ההרשעה במשפט תבל, שאינו נהיר כלל (שם ט, טו, יט—כה; והשוו' י, ז). אולם עצם התביעה מיוסדת על סוגלת ההרשעה של האלוהים כשופט, הנובעת מגוף אדנותו. הכרה זו, המובנת מעצמה, מובעת כאילו באגב בדברי אליהוא "אף אמנם אל לא ירשיע ושרי לא יעות משפט" (איוב לד, יב); ובמענה ה' ניטלת עצם יכולת ההרשעה — אמנם לגבי האל — מאיוב, משום הפרת משפט האל, הכרוכה בכך (שם מ, ת).<sup>76</sup> כלומר: ההרשעה עצמה מתפרשת כעיוות משפט, אך בתשתיתה אינה אלא מעשה דין, הדבק בסמכות שופט ומושל, ואצל איוב — בסמכות שופט עולם.

דומה, כי אצל שאל נשתמר, במובהק, המובן הראשוני של הרשעה, בהוראה של חריצת דין ועשייתה מטעם המלך-השופט. ההרשעה כאן היא ללא ספק, במובנה הפשוט של הרעה או הצקה לרשעים (ישע' יד, ה), כמשתמע מכתובים, שבהם מצוי הפועל בשילוב יסודי זה (מל"א ה, לב; והשוו' יחז' יח, כ; תה' קט, ז; דנ' יב, י; ועוד).<sup>77</sup> המלך, מכוח תכונתו כמקיים משטר של משפט, אי בחזקת šar mišarim כמו במסופוטאמיה, מסמכותו ואף מחובתו להרשיע, כדי להגשים דין מלכות. אולי לא יהא

זה רחוק לומר, כי שאל מקיים דין זה לגבי עמי עבר הירדן, ואולי בעיקר לגבי שליטיהם.

אפשר, כי הוראה מורחבת ובסיסית זו של עשיית דין ושל קיום סדרי משטר מטעם המלך, גם לגבי עמים אחרים, נשתמר בפרק יחידאי בתהלים (מה), וכנראה צפוני-ישראלי, שבו כרוכה גבורת המלך על אויביו בכינון סדרי צדק: "שבט מישר שבט מלכותך אהבת צדק ותשנא רשע" (מה, ד—ט).<sup>78</sup> גם אצל שאל צמודה ההרשעה (שאפשר להקבילה לשנאת הרשע של המלך האוטופי שבפרק הנידון) למלחמה; והיא תואמת את לשון "איביו", המתפרשים בכרוניקה כאויבי ישראל והמלך כאחד; ובהקבילה ל"איבי המלך" ב"שיר ידית" שבתהלים (שם מה, ו).<sup>79</sup> ואולי אפשר להרחיק ראות, ובהקבילה לדין הכאת המורשע שבספר דברים (כה, א—ד), המעוגן בוודאי בנוהג קדם-מלכותי,<sup>80</sup> לגזור השוואה להרשעת שאל ולפרשה גם במובן של "הכות הרשע" "כדי רשתו". לפיכך, האמור הוא גם בחריצת דין הרשעה ובהגשמתו בפועל, כיאה למלך שופט, המכונן סדרי צדק, והלוחץ את אויביו ומכה בהם. הווה אומר, במילה "ירשיע" נתקפלה (ללא מליצה, אלא במובן של הוראת משנה) גם פעולת ההכאה; ובמובן חלקי זה — ולא בהוראת מכת נצחון — בא "ירשיע", במקום "ויר" אצל עמלק, או בכרוניקה על מלחמות דוד. וייתכן, כי למלך מרשיע כעין זה — שהמוכים בידיו או הנופלים לפניו הם בחזקת רשעים שנתחייבו בדינו — רומז החכם הקדמוני האומר: "מזרה רשעים מלך חכם וישב עליהם אופן" (מש' כ, כו).<sup>81</sup>

לאור מחשבה זו, ועל יסוד המובאות שלמעלה, יש אסמכתא לומר, כי הפועל "ירשיע" הוא מלשונו של הכרוניקאי, שבא לשוות גדולה לשאל כשליט לוחם, שכונן יסודות של משטר מלכות. מבחינה חיצונית מקבילה משום כך כרוניקה זו לכרוניקה על מלחמות דוד (שמ"ב ח), למרות ההבדלים ביניהן. גם זו מסתיימת לאחר מניית מערכות המלחמה — אמנם בהדגש אחר ובוזיקה בולטת לישראל — בפסקה המציינת את ייסוד מלכות דוד ואת מעמדו (ומובן, ביתר הבלט) כמכונן משטר של משפט וצדקה (שם ח, טו). אצל שאל — "לכד המלוכה על ישראל", אצל דוד — "וימלך דוד על כל ישראל"; אצל שאל — "ירשיע", אצל דוד — "ויהי דוד עשה משפט וצדקה". זו הפעם היחידה בספר שמואל, ובמקרא בכלל, שגמרמה בה הסמכות השופטת (וליתר דיוק, מעמד השופטות) של שאל. עולה מכאן, כי בכרוניקות כאלה, או דומות להן, נוהגים היו בצד הלוחמה וקביעת ההישגים לציין את ההתחזקות במלכות, או את ההתמלכות כל עצמה; למשל, ההערה על התגדלות דוד לאחר כיבוש ירושלים ועל התנש-אות ממלכתו לאחר ההתקשרות עם חירם — וזאת, בסיכום מעין כרוניקאלי של מלכות דוד (שמ"ב ה, ד—ז, ובייחוד: י, יב).<sup>82</sup> וככה גם בהדגשת ההתמלכות ברשימה על ריון בן אלידע (מל"א יא, כד, כה).<sup>83</sup> ודומה,

כי לא תהא זו העזה יתירה לפסוק, כי הכרוניקה על שאל נחבירה או נמסרה (בעיקר גזוני לשונה) עוד בימיו, כמוה בכרוניקה המובהקת על צבא שאל (שמ"א יג, א—ג; והשו' רשימות אחרות, שם יג, טז—יט, יט—כג),<sup>84</sup> וכי היא ראשונה בסוגה בכרוניקות המלכותיות בישראל.

אלא שהמחבר העורך שילב — לפי דרכו — כרוניקה זו בספר, המכונה, דרך כלל בתכלית כנגד שאל וביתו, ושלא נשאר בו (בתולדות המלך) זכר לתכונה היסודית של כל מלכות — סגולת שופטות. במכלול הספר עשויה היתה הלשון "ירשיע" להתפרש במובן שלילי של שליט רשע או מרשיע, בהבדל ממלך צדיק; כפי שהוא מתואר, לדוגמה, בכתובת יחמלך מלך גבל:<sup>85</sup> "כמלך. צדק. ומלך ישר". כלומר, מעין הפקעה מאטריבוט של מלכות, או אפילו בהוראה של אנטי-מלכות. וכל כך, בניגוד מפורש לדוד, המוחזק אצלו כסמל למלך לגיטימי: "משל באדם צדיק" (שמ"ב כג, ג), הפוסק בענייני דין "כמלאך האלהים" (שם יד, ד, יא, יח, כ; והשו' יב, ה—ז; שמ"א ל, כה).<sup>86</sup> ויתירה מזו, שאל הוא האומר לדוד — "צדיק אתה ממני", ואחר כך — "ועתה הנה ידעתי כי מלך תמלך" (שמ"א כד, יח, כ).<sup>87</sup> ודומה, כי גם המשל הקדמוני — "מרשעים יצא רשע" — השלוב בסיפור הפגישה של שאל עם דוד, והחבור לדבר שפיטת ה' בין דוד לבין המלך (שמ"א כד, יג—טז), יכול וירמוז בסיפורי שאל ודוד, בכללם, לרשעותו ולמעשי ההרשעה של שאל, שאינם יאים למלך, שמתפקידו לכוון משטר מלכות של משפט וצדקה.<sup>88</sup>

לפיכך עלולה היתה הלשון "ירשיע" — אפילו ללא מגמה תכליתית של המחבר — להתפרש (חרף תשתית-הוראתה בכרוניקה) כחסרון אצל שאל, שלא הושיע אלא הרשיע, אפילו כשמכוונת ההרשעה — באופן פארא-דוקסאלי — נגד עמי עבר הירדן וצובה. ומובן, שלפי פירוש זה אפשר היה לתלות עימות בין כרוניקה לכרוניקה, המשתלב היטב בכלל המגמה של ספר שמואל: שאלו לכד המלוכה — דוד מלך על כל ישראל; שאלו הרשיע — דוד עשה משפט וצדקה לכל עמו.

ובאגב עולה על הדעת, כי חוסר הטעם בהזוייתו ובעצם קיומיותו של מלך רשע או מרשיע, ללא משפט, ובמובן של ניגוד למלך צדיק, נתמקד בתורה בשמות האירוניים של מלכי סדום ועמורה — ברע ברשע (בר' יד, ב);<sup>89</sup> כאילו נתבטאה בשמות הסמליים (אולי גם בשם "רשעתים", שופ' ג, ח)<sup>90</sup> הדעה הרווחת במזרח הקדום ובישראל היא, כי המלכות כל עצמה מיוסדת על משטר ה- mišarum של צדקה ומשפט. לפי תפיסה זו, במובנה האוטופי, מלכות מרשיעה אינה אלא ביטולה של מלכות, או אפילו אנטי-מלכות, ככל שיש לה מאחז קיומי.

במובן זה של שיווי לגיטימיות למלוכה יש לתלות עימות נרמז בשמות המלכים: ברע-ברשע — כנגד מלכי צדק מלך שלם (שם יד, יח; והשו' משמעות השם למורשת מלכות דוד — תה' קי, ד).<sup>91</sup> גם השם צדקיהו, ככל

שהוא שם מלכותי, יוצא, כנראה, להדגיש את הבחינה המלכותית הלגיטימית שבהמלכת מתניה, מטעם מלך בבל, על יהודה (מל"ב כד, יז).<sup>92</sup> וזיתכן, כי בשם זה, הרמוזו למהות המלוכה, נכרכה ציפייה אוטופית לחידוש מלכות המשפט והצדקה כבראשונה, כפי שנתבטא אולי במושג סמלי של המיית לבב: "ה' צדקנו" (ירמ' כג, ה, ו; לג, יד—יז).<sup>93</sup> ובראוי להעיר, כי תפיסה פשוטה יותר של מלכים מרשיעים לעשות מצויה אצל מחבר דברי הימים (דה"ב כ, לה; כב, ג).<sup>94</sup>

בסיכום, יש דרך לגזור, כי הגירסה "יוושע" שבשבעים מסתברת ביותר כמעשה פירוש או יישור, בצירוף יוצא דופן של נפעלות במעשה מלחמה, מכוח חתירה לנוסח קדום בהיר; ולפי ההקבלה מהרשימה בשמ"ב ח.<sup>95</sup> ובמיוחד, שבזמן התרגום כבר לא היה עניין להשאיר גירסה לא-מובנת כמו "ירשיע", שעשויה היתה להתפרש כמכוונת נגד שאול במכלול ההדגשים שבסיפורי ספר שמואל. עצם הלשון "יוושע" (אם אמנם משתקף בגירסה היוונית הנפעל העברי), השכיחה בהבלט רק אצל דוד, ברשימה מקבילה לרשימה על שאול, שבה מודגשת הושעת ה' (שמ"ב ח, ו, יד) — דומה, שהיא מסייעת לפקפוק בדבר ערכה (או מה שרגילים לסמן "אמינות") של גירסת השבעים ללשון זו, או לרשימה בכלל (עי' "ובמלכי צובה" — השבעים: "ובמלך צובה").

ואם לא נשתבשה הלשון כלשהי, והמילה "ירשיע" היא באמת ראשונית, ניתן לקבוע, כי היא מגוף המסורת הקדמונית, ונתכוונה להורות על השפטים שעשה שאול, המלך הלוחם והחורץ דין, באויביו מסביב, אף על פי שלא הכניעם במוחלט.<sup>96</sup> הרשימה, כנתינתה, שבאה לסכם, בצביון ברור של שבח, את עלילות שאול, אך לא הגדילה מעשיו כדי נצחון, היא כמשענת להשערה בדבר קדמותה ומסירתה, באפשר, מימי שאול. וביותר, שהרשעה לגבי אויבים וודאי שאין לפרשה כשיווי של פגם ללחמת שאול; אפילו משתמע ממנה חסרון לגבי הישגי המלחמות, שלא נוסחו או פורשו, כרגיל, בלשון הכאה, הצלה, ומכל שכן הושעה (מחוץ לעמלק). מובן, שעולה תמיהה על טעמי המחבר (המאסף או העורך), שהכליל רשימה זו, וסיפורי-מעשה "שאויליים" אחרים, בספרו, שמגמתו (ואולי גם תכליתו) — צידוק מלכות דוד; אך על טעמים אלה ידובר הלאה. פה — בראוי להדגיש, כי הרמיזות שברשימה על חוסר ההכרעה שבמלחמות שאול כנגד הרשימה על נצחונות דוד (שמ"ב ח) היה בהן — בכלל המבנה של הספר — לשמש ראייה למידת נחיתותו של המלך הראשון, כנגד הבא אחריו. באופן זה, ובאינטגראציה ברציפות המאורעות המפורטים בספר, באפשר היה, כי הלשון הרשעה תתפרש לפנים של גנאי לשאול — בתקופת מלכות דוד ושלמה, או לאחריה — אפילו היתה זו הרשעה באויבים. וכל כך, אם נהיה משוטטים בדעתנו לפסוק על שיקולים של המחבר, על פי דקדוקי עקיבות של ביקורת ספרותית מודרנית.



## מבנה הכרוניקה על מלחמות דוד

ז. הכרוניקה על מלחמות דוד (שמ"ב ח: א—טו) קשורה לרשימת הפקידות (שם, טז—יח), כמוה ככרוניקה על שאול; אולם כאן ניכר, ביתר הבלטה, כי זוהי רשימה בפני עצמה, שצורפה לכרוניקה זו; כפי שאפשר ללמוד מרשימה דומה וכמעט זהה (שמ"ב כ, כג—כו), שנסתפחה בסיפור הנצחון על שבע בן בכרי, או מרשימות בית דוד שסופחו בסיפורים ובהערות על הישגי דוד (שמ"ב ג, ב—ו; ה, יג—יז); כאילו באו רשימות אלה להורות על ביסוס המלוכה מכוח התחזקות בית המלך וחצרו. אך מכאן אין לפסוק, בהכרח, כי מחבר הספר הוא שקבע, לכתחילה, את הרשימות כסדרן; ויש להעלות על הדעת, שהן צורפו כרשימות ממלכתיות, אולי על ידי הכרונ-קאי עצמו, בימי דוד או בימי שלמה; משום שלא פורשה בהן תכלית ממלכתית רעיונית, בגיבוש ספרותי עקיב, כרגל בספר שמואל (אמנם לא בחזקת אידיאה כולית, המקיפה את כל הספר, כמו אצל מחבר ספר מל-כים)<sup>97</sup>. בניגוד לדעה מקובלת בין פרשנים, נראה לנו, כי הפסוק טו אינו פותח את רשימת הפקידות אלא מסיים את רשימת המלחמות או משמש כתוליה מקשרת בין שני חלקי הרשימה, שנשתלבה כחלק פנימי בפרק.<sup>98</sup> וטעמים אחדים לכך: לאור ההשוואה שהובאה לעיל לגבי שאול יש מקום לומר, כי הפיסקה — "וימלך דוד על כל ישראל" — מדגישה את התחזקותו של המלך לאחר נצחונותיו, כשלטי עושה משפט וצדקה, המקיים משטר תקין של מלכות; ולא דווקא, בלעדית, כשופט בעליל.

גם אצל שאול נקשרה, כאמור, לכידת המלוכה בפעולות מלחמה; אלא שכאן הושם הדגש על הסמכות המכופלת של דוד כשלטי מנצח: המקיים בפועל מלוכה על כל השבטים, והמכונן מלכות של משפט וצדקה; לא מכוח מעלה מוסרית יתירה משום תכונות נעלות של המלך (ועל כל פנים לא לפי כרוניקה זו), אלא בחינת גיבוש מלכות לגיטימית, כנהוג בממלכות ארצות הקדם ("ככל הגויים"), המיוסדת, בפועל, על עשיית משפט וצדקה, והמתגלמת בדמות המלך והתלויה במעשיו, ולא רק במשפט מלוכה ערטילאי. לשון אחרת, מצד אפיון המלך כשלטי המעצב משטר מלכות של משפט וצדקה, חותם פסוק טו את הכרוניקה על המלחמות, ויש לראותו כפיסקה נפרדת בפרק. אולם מצד האטריבוטים של שפיטה, הנוב-עים מעיצוב זה, משמש הוא כהקדמה לרשימת הפקידות, המעמידה את דוד כשופט, למעשה, בזיקה לסמכותו כמלך.<sup>99</sup> בשניהם מודגשת השליטה בכל ישראל:

וימלך דוד                      ויהי דוד עשה משפט וצדקה  
על כל ישראל              לכל עמו

מבחינה צורנית חיצונית ניתן אפילו להפריד בין שני חלקי הפסוק: ציון המלוכה מסיים חטיבה אחת בפרק, ואילו אפיון השופטות מקדים

חטיבה אחרת. המילה "ויהי" ("ויהי דוד עשה וגר"), הצמודה לשופטות, עשויה באופן זה להתפרש כמקבילה לפתיחה של רשימת המלחמות — "ויהי אחרי כן" (ח, א). מכוח מקבילה זו יש אסמכתה לומר, כי הפתיחה לפרק היא מגוף הרשימה המקורית (אם אמנם אחת היא), ולא מטעמו של המחבר, כפי דעת פרשנים.<sup>100</sup> על פי התוכן, ייתכן, כי היא נמשכת לסיפור המלחמה בעמק רפאים, המסתיים בצורה דומה ללשון החזרות ונשנית בפרק ח: "ויך את פלשתים מגבע עד באך גזר" (שמ"ב ה, כה; והשו' הגירסה — "מגבעון" — בדה"א יד, טז, שאין לחשבה, בהכרח, לרא-שונית).<sup>101</sup> סיפור זה, חרף תיאורי הפלא שבו, ולמרות אופיו האטיולוגי לכאורה, נשתקעו בו ידיעות מעין כרוניקאליות (שמ"ב ה, יח, כה, כא, כב, כה).<sup>102</sup> ואין זה מן הנמנע, שרשם הרשומה בפרק ח, בהיותו מודע לסיפור על מערכת עמק רפאים או לתשתיתו התיאורית, קשר במכוון את דבריו כהמשך למעשים שתוארו שם.<sup>103</sup> אולם מחבר ספר שמואל ראה, משום מגמתו הנבואית הכללית, לשים את רשימת המלחמות לאחר נבואת נתן (שמ"ב ז, ז), ולשוות לה, בנרמז, מימד של הגשמת דברי נבואה (ז, י, יא); ולא זו בלבד אלא שהוא נתכוון להקדים ללשון הכרוניקה "ויעש דוד שם" (שמ"ב ח, יג) לשון נבואה — "ועשיתי לך שם גדול" (ז, ט), שעל פיה יכלה להתקיים.<sup>104</sup> בעיניו נתפרשה כנראה הפתיחה "ויהי אחרי כן" כהתכפה של מעשים לדברי נבואה.

גם סימן חיצוני אחר בא להורות על שתי חטיבות נפרדות בפרק ח. ה"ו" שבפסוק טז ("ויואב") הוא כסימן להתחלה של חטיבה נפרדת, ללא תלות ראשונית בקודמת. ככה ברשימה המקבילה של הפקידות בשמ"ב כ, כג—כו.<sup>105</sup> והוא הדין במקומות אחרים במקרא, ובעיקר בספר שמואל, שבהם פותח ה"ו" דבר הצגת אדם או מעשה = התייחסות בפיסקה חדשה; למשל: "ואיש במעון" (שמ"א כה, ב), "ואבנר בן נר" (שמ"ב ב, ח), "ולשאול פלגש" (שם ג, ז), "וליהונתן בן שאול" (שם ד, ד).

### סדר נצחונות דוד

ח. מצד התוכן הרצוף והכולל, מיוחדת כרוניקה זו בספרים ההיסטוריים של המקרא. אמנם מצד העניין יש מקום לחיבורה לסיפורי מלחמה אחרים בשמ"ב; אך ספק אם אפשר לתלות בה, בפשיטות, המשך או השלמה לסיפורים אלה. אם כרוניקה זו תהיה אמנם נתפסת בעינינו כרשימת סיכום למלחמות דוד, לא נמצא טעם לנסות ולתלות בה רציפות — לא רק צורנית-ספרותית כי אם גם עניינית ממשית — לסיפורי פלא או לסיפורים הירואיים. הנה המכה בפלשתים (ח, א). אמנם מצד התוכן מותכפת היא, כנאמר למעלה, למכה מגבע עד גזר (ה, כה), אך נאמר כבר, כי היא מציינת היקף שונה וחדש למערכה כנגד הפלשתים: עד כאן ניטשה המערכה בתחום ישראל, מכאן והלאה — מחוצה לה, כדי הכנעת היריב. מסקנה זו

מסתברת מהשוואה למערכות אחרות, הנמנות ברשימה, והנטושות מחוץ לתחומי הארץ.

הזיקה למסופר על מערכת עמק רפאים — ככל שנשתקעו שם רשמי ההתמודדות אולי עוד מימי דוד — היא חיצונית בלבד, ללא רציפות ספרותית או רעיונית.<sup>106</sup> וככה גם לגבי הסיפורים ההירואיים הקצרים על מערכות יחידים של גיבורי דוד כנגד הפלשתים ביהודה או בסביבות גת (שמ"ב כא, טו—כב; כג, ח—כ; דה"א יא, י—כב; כ, ד—ה).<sup>107</sup> זו רשימה בפני עצמה, המסכמת את מעשה ההתגברות הסופית על הפלשתים, ללא תלות במערכות פלא.

הוא הדין בידיעה על המלחמה במואב, שאינה נזכרת בשום מקום אחר. אף הרשימה על המלחמה בהדדעזר ובארם דמשק לא זו בלבד שהיא מסכמת ואינה נזכרת במקום אחד בספר שמואל, אלא שהיא מוסרת היבט אחר — כרוניקאלי — של המעשים; לא רק בדילוג על מאורעות המלחמה המתוארים בסיפורי מלחמה, אלא גם תוך העלאת שלבים מיוחדים של המערכה: היקף המכה ותוצאותיה ופירוט שלל המלחמה. לפי גישה תכליתית זו משתלבת הידיעה על תעי (או תעו) מלך חמת בתיאור שלל המלחמה של הדדעזר (ח, ז—יב) ושל העמים האחרים (ח, יב).<sup>108</sup>

הוא הדין בפסקה על המלחמה באדום, ההולמת אמנם את המסופר, באגב, בכרוניקה שנשתמרה במל"א יא, טו—יז, אך אין לה כל מקבילה בסיפורי המלחמה של דוד. ויש להניח, כי זו היתה המערכה החיצונית האחרונה של דוד, שחרף הסגנון האחד האופייני לכרוניקה, נשתמרו בה רמזים לבידולה של מלחמה זו ולתוצאותיה, כפי שמתאשר מהידיעה במל"א יא, יד—כג.<sup>109</sup>

משום כך מדהים היעדר רשימה על המערכה בבני עמון. הגיוני אמנם לטעון, כי מחבר הספר השמיט ידיעה על עמון, שהיתה כאילו בגוף הכרוניקה, משום שהביא בפרקים הבאים (י—יב) סיפור מפורט על מלחמה זו.<sup>110</sup> אך נשאלת השאלה: אילו קיימת היתה ידיעה כזו בכרוניקה, כלום היתה כה תואמת — לפי גזירה ספרותית — את הסיפור המגמתי-ציורי על מלחמה זו, כדי צורך לשמטה? והרי הרשימה על הדדעזר שונה לחלוטין מהסיפור בפרק י, לא רק משום אופייה המסכם, אלא, כאמור, בגלל צביונה הכרוניקאלי.

דומה, כי יש מקום למחשבה חדשה בדבר חסרון (שאינו נראה כמקרי) בכרוניקה, המונה עמים וממלכות בפירוט יתיר (שמ"ב ח: יב). גם על עמלק, שאולי הוכה בידי דוד בראשית ימי מלכותו, בנוסף למסופר על מערכותיו כנגד הנודדים בזמן ישיבתו בצקלג, לא נמסרה ידיעה מפורטת (שמ"א כז: ז—י; ל; והשוו' על הפליטה לעמלק, לאחר ימי שאול ודוד, בידיעה בדה"א ד: מג).<sup>111</sup> המלחמה בעמון היתה כנראה בשנים הראשונות לאחר שנתחזק דוד בירושלים, וככל שהיתה חשובה בזמנה לא נראתה

סגולית כזו בעיני הכרוניקאי, שבא לסכם את מלחמות דוד ונצחונותיו, אולי בסוף ימי מלכותו. (ובאגב יש להעיר במקום זה, כי הרשימה בשמ"ב כ: כג—כו אינה בהכרח מאוחרת — בתשתיתה, כמובן — לזו שבפרק ה, ועל כל פנים אינה אלא וריאנט שלה).<sup>112</sup>

פרט לסיפור על המלחמה מול רבת בני עמון, שעיקרו פרשת בת-שבע (יא), נשתמרה גם רשימה מעין כרוניקאלית מיוחדת על כיבוש עיר המלוכה ועיר המים (יב: כו—לא). הרשימה השלובה בכלל הסיפור עשויה להיות רצופה, ללא הפסק, לפתיחה (יא: א).<sup>113</sup> מרשימה זו אפשר ללמוד, כפי שכבר שערו החוקרים, כי דוד הכליל את עמון בממלכת ישראל<sup>114</sup> וקרא את שמו על עיר המים<sup>115</sup> — אפילו לא נפסוק, שאמנם הוכתר בעליל כמלך בני עמון. משום כך, כנראה, לא נשתלבה בכרוניקה המסכמת, והסכימאטית בחלקה, שבפרק ח, רשימה זו, שאינה סכימאטית, והיא מיוסדת על סיפור מאורע ועל פירוט מעשה הנצחון. בני עמון, בדומה לעמלק, לא היו, לכת-חילה, במעמד של עבדים נושאי מנחה, ועל כן לא נזכרו, כמוהו, ברשימת העמים הכנועים, כמו פלשתים, או לא היו בדרגה של "עבדים" כמו האחרים (ולמעשה — משועבדים, בלשון ימינו). וייתכן, כי חרף האכזריות, שנהג דוד בבני עמון לאחר הנצחון (יב: לא) השאיר את השושלת המולכת ברבת עמון; ולבני עמון היה אחר כך מעמד מיוחד של נספח בממלכת ישראל, כפי שאפשר לגזור ממעשה הידידות של שבי בן נחש — אולי המושל — לגבי דוד, הנתון במצוקה במחנים (שמ"ב יז: כז).<sup>116</sup> משום כך הובלעה מלחמת בני עמון ברשימת הסיכום — לאחר תקופת שנים — במלחמה בהדדעזר, ונזכר רק השלל מבני עמון, בדומה לשלל מעמלק. ואם אמנם נשתמרה מסורת מימי דוד בתהלים ס (והשוו' תהלים קח) הרי ראויה לציון העובדה, שגם שם, כמו בכרוניקה, לא נזכרו בני עמון, וכנראה הובלע זכרם במואב; אולי גם משום ירידת ערכם כגורם בעבר הירדן, לאחר כיבוש רבת בני עמון בידי דוד.<sup>117</sup>

ובכל זאת משוטטים אנו בדעתנו, אם אין ליישב חסרון זה, לפי עיון במבנה הספרותי של ספר שמואל. ההצעה (שתידון עוד בפירוט בחיבור זה) היא לראות את שמ"ב בהקבלה, אך דרך זיקת המשכיות, לשמ"א — כמסכת סיפורית-היסטוריוגרפית אחת (להוציא אולי חלקים מהפרקים כא—כג), שעניינה מלכות דוד; מראשית (וליתר דיוק, משחרות) הצלחתה ועד כשלונותיה, שסיומם ריצוי לפני ה' והנחת יסוד לדור הבא (כ"ד). לכתחילה העלייה לכסא המלוכה וההתגברות על בית שאול (ב—ה). אחר כך — ההתמלכות על כל ישראל ופילוס דרך לממלכת מורשה, שבירתה ירושלים, והמיוסדת על איחוד בפולחן (ה—ו); הבטחת כסא מלכות "עד עולם" והגשמה חלקית של נבואה זו בהכרעת האויבים (על פי הושעת ה' את דוד), ובכינון משטר סדיר, שבו תופסים מקום חשוב כהנים (ז—ח);<sup>118</sup> פריסת חסות על צאצאי המלכות הקודמת ושיווי לגיטימיות

מוחלטת למלכות דוד (ט)<sup>119</sup> לאמור: בפרקים ז—ט באה לידי ביטוי ההצלחה של מלכות דוד ("עשיית השם"), כדי רווחה גמורה ומנחתה מאויבים.

הנה אחר כך באה סידרת סיפורים — המתקשרים לרציפות אחת — שבה מתוארים הכשלונות שפקדו את בית המלך ואת המלכות, שאמנם ניצלו, לאחר פורענויות, אך אותותיהם ניכרים גם בריב על הירושה ועל עצם בית המלוכה (מל"א א—ג). סידרה זו ניתנת להיחלק לשלושה: סיפור בת-שבע (יא—יג; ובעצם י—יג); מרד אבשלום (יג—כ); מרד בן בכר (כ). מבנה זה שאפשר למצוא לו, כאמור, הקבלות בשמ"א, אינו רק ספרותי-צורני. כמסתבר לנו, מיוסד הוא על מחשבה היסטורית-פוליטית בדבר מחזוריות פעליה של כל מלכות, ואולי של שלטון בכלל, הנתלית הרבה במעשי המנהיגים, שלחילופים פוקדות אותם עליות וירידות (רא' סידרת הסיפורים על בית עלי על הארון ועל שמואל, שמ"א א—ד; ה—ט; יב); וכל כך, כיאה לספר שעיקרו ענייני שלטון וממלכתיות (בלשון מודר-נית היינו אומרים "מדיניות") בויקה לסיפורים אישיים, אך בסיבוב מאת ה' או בציזיו על פיו מאחורי הפרגוד (רא' שמ"ב יז: יד)<sup>120</sup>.

אם הנחה זו תופסת, הרי עלילת המלחמה בעמון נכללה בתוך סידרת סיפורי הכשלון של המלוכה; עולה איפוא, כי בסידרה הקודמת על הצלחת המלוכה, לא היה לה מקום, אפילו דרך סיכום; ואילו בפסקה על הקדשות המלך לא נעדר זכרה (שמ"ב ח: יב), משום שהמדובר שם לא במעשה עצמו אלא בהתרצות לפני ה'; ואין הזכרה זו מתייבת, כמוה כהזכרת עמלק, תלות במערכה מסוימת נגד בני עמון, כגון אלה שמסופר עליהן בפרקים י—יב.

מבחינה טכסטואלית ניתן מעתה לפרש חסרון זה, לפי ההצעה שלמעלה ובעקבותיה, בשני אופנים, המשלימים זה את זה: 1) אין זה מן הנמנע, כי המחבר העורך לא העלה את זכר עמון ברשימה, בהתאם למתכון הספרותי-אידיאי שלפיו נהג. 2) אך לא מלבד עשה זאת. ייתכן לומר — לדעתנו, במידה רבה של סבירות — כי ברשימה עצמה נעדר זכר עמון מעצם הסיכום ההיסטורי-כרוניקאלי, ולאור מצבה המיוחד של ממלכת עמון (כנאמר למעלה). המחבר הכליל את הרשימה, כנתינתה, בחיבור השלם; ונמצאה הרשימה תואמת או חוברת למכלול החלוקה של הספר. ומובו, שלפי הנחה זו, יש להקדים, כאמור, את חיבור הרשימה על כיבוש רבת עמון (שמ"ב יב: כו—לא) לכרוניקה שבפרק ח. והדעת נותנת, שמצד אופן הכתיבה, תכליתה וגדר עשייתה בחצר המלכות או בהשפעתה — היתה זיקה (ואולי אפילו זיקה מודעת או מכוונת) בין הכרוניקה בפרק ח לתיאור כיבוש רבת בני עמון ביד דוד.

לאור העיונים האלה, מסתכם, כי הכרטיקה בפרק ח היא תכליתית מעיקרה, וסדורה לפי סכימה מכוונת: המכה, הענישה, השעבוד ולקיות השלל. בפרשת המלחמה בהדדעור יש אמנם פירוט יתיר, אך הסכימה לא נשתבשה. אולם מחוץ לאופייה הסגולי כסיכום של ידיעות, אולי להנצחת הישגי מלכות, משווה היא חשיבות יתירה להקדשת השלל מטעם המלך לצרכי קודש. ודומה, כי זו אולי התכלית הרעיונית (אך לא אידיאית כולית), המעניקה מימד מיוחד לרשימה זו, שבאה לפאר, אמנם בלשון עובדות, את דוד. משום כך אין לראות כל עיקר בפירוט ההקדשות (ח: יא—יג) תוספת או שילוב זר בכלל הרשימה, כיוון שהוא מצטרף לתיאור שליטי הזהב ולהערה על כלי המתכת של עבדי הדדעור ושל תעי מלך חמת (שם: ז—יא)<sup>121</sup>.

בכך אין הרשימה יוצאת דופן בכרטיקות ממש או ברשימות כרטיקאליות שבמקרא: ככה, למשל, ברשימה אודות הברכה "משלל איבי ה'" אצל דוד, היושב בצקלג, אף על פי ששם נשלח השלל לזקני יהודה (שמ"א ל: כו—לא); הוא הדין במעשה מגני הנחושת של רחבעם, שאילולא הם ופשרם, ספק אם היתה מובאת בכלל הכרטיקה לעניין עליית שישק על ירושלים (מל"א יד: כה—כט)<sup>122</sup>; וככה במשלוח אוצרות בית ה' בידי מלכי יהודה למלכים בעלי ברית או לפולשים (מל"א טו: יח—כ; והשור' מל"ב טז: ז—י, יח: יג—יז). הווה אומר: כאן לפנינו כרטיקה ראשונית מימי הממלכה המאוחדת, שדבר קדשי ה' — בעיקר כלי יקר או כלי מתכת בכלל — הוא בשבילה ציר עיקרי לשאר הידיעות, ואולי בחינת הנמקה לחשיבות המאורעות המובאים בה; וההבדל אינו מכריע, אפילו הוא חשוב, אם המדובר בהקדשה ובתוספת כלים, או בחיסור מקדשי המקדש. מכוחם של כלי המקדש נזכרים המאורעות, שהכריעו את גורלם או ייעודם. דוד משמש בכרטיקה זו כאבטיפוס של מלך המקדש שלל לה, אמנם בדומה לשאול, אך גם בהבדל ממנו (שמ"א טו: טו, כ, כא; והשור' הידיעה בדה"א כו: כח על שאול המקדש, ליד שמואל אבנר ויואב — "וכל ההקדש" — אולי כדי לגדל את הקדשת דוד כתכלית ופסגה למקדישים הקודמים; שם כו: כו—כח, כט—לב).

משום כך יש לראות בשתי הפיסקאות החוזרות על היושעות דוד — "ויושע ה'" את דוד בכל אשר הלך" (ח: ו, יד) — חלק אימאננטי מגוף הכרטיקה ומתכליתה. שיווי מאורעות להתערבות אלוהית אינה זרה לכרטיקות שבמקרא. למשל: הכרטיקות בדבר הקמת שטנים לשלמה (מל"א יא: יד, כג)<sup>123</sup>; בדומה לכך, הרשימה על כיבושי חזאל בימי יהוא (מל"ב י: לב—לד), משום שה' החל לקצות בישראל<sup>124</sup> (והשור' שם טו: לו); או למשל הרשימה המסובכת, המעין כרטיקאלית, על הישגי ירבעם בן יואש, המעוגנת בהערה על נבואה קודמת ועל תשועה אלוהית (מל"ב

יד : כה—כח) ; <sup>125</sup> או ההערה בדבר שליחת גדודי אויבים לישראל בידי ה' בימי יהויקים (מל"ב כד : ב) <sup>126</sup>.

במכלול הפרשיות שבספר שמואל נתפרשה, או מחויבת היתה להתפרש, היושעות זו של דוד כמכוונת, בעקיפין, כנגד שאול. בגרעינה היתה וודאי בחזקת הנמקה למאורעות ותוצאותיהם, כרגיל אצל מלך או שליט מנצח בכלל. בדרך זו מתפרשים נצחונות מלכי אשור באנאלים, בכתובות ראווה ואפילו ברשימות הקצרות של האפונימים <sup>127</sup>.

והוא הדין במצבת מישע, המלך הנושע בידי כמוש אלוהיו (שר : 4, 12, 14, 18, 32). <sup>128</sup> וככה גם בכרוניקה הבבלית לגבי מלכים ששלטו בעבר באשור. <sup>129</sup> פה ושם (מחוץ לכרוניקה הבבלית) — ההיושעות אינה דווקא פונקציה של מעשים טובים, או להיפך, אלא כראייה, ופעמים ללא מגמה אידיאית מכוונת, להשגחה אלוהית או לעשיית אלים בהיסטוריה. אולם בספר שמואל נשתלבו ההערות הכרוניקאליות במסכת מכוונת (אך לא כולית) של חטא ועונש (וליתר דיוק, של רפיון ועונש), כשלון והצלחה (אך במישור של חיי מעשה) ובקונטסט של נימוסי מלכות ; עד שמעשי דוד נתפרשו כמובדלים ואף כמנוגדים, לכתחילה, למעשי שאול, מכוח גזירה אלוהית. דוד הנושע הוא כאנטיפוד לשאול, שלעולם לא נחשב לנושע ולמושיע אצל מחבר ספר שמואל, כאילו ניטל ממנו האטריבוט השורשי של מלוכה בישראל.

## מ ת ג ה א מ ה

ט. ומכאן לתוכן הרשומה, מבחינת שקיעי המציאות או הדיה שנשתמרו בה, ושניתן, באפשר, להעלותם מהמבנה הסכימאטי, בחלקו, תוך שאנו נותנים את הדעת על כוונת הסופר (בהבדל ממחבר הספר), שאולי רומזת היא, כלשהו, למחשבת בני דורו.

סדר העמים הנמנים בשמ"ב ח : א—טו שונה לחלוטין מאשר ברשימה על שאול. נראה, כי כאן הסדר הוא מעיקרו כרונולוגי, אף על פי שביררת הסופר אינה בהכרח אנאליסטית אלא סיכומית כללית, ומובן לפי פריסמה משלו שלאחר מעשה. אמנם אין ללמוד מכאן, כי ההכנעה המוחלטת של הפלשתים קדמה, בהכרח, למערכות בעבר הירדן, כמו זו שהיתה במואב, או לראשית המערכה נגד ארם. אולם פעולות המלחמה (או אולי ליתר גידור — "הלוחמה"), לפי תהליך רציפותו, מסומנות לפי סדר כרונולוגי : פלשתים, מואב, ארם, אדום. ההתכוונות לסימון כרונולוגי רציף מתבררת מתיאור הפעולה באדום, שמודגש בו, כי המערכה החלה שם לאחר ההכאה בארם (ח : יג—טו) ; <sup>130</sup> ואילו סדר המנייה של העמים, ששללם הופקע להקדשה (שם יב), נראה שהוא גיאוגראפי בחלקו : לכתחילה עמי עבר הירדן — מצפון לדרום, אם נגרוס "ארם", או מדרום לצפון, אם נגרוס "אדם" ; ואחר כך — מחוף פלשת ועד מדבריות הנגב. חזקת הסדר

הגיאוגראפי — אפילו אינה מכוונת אלא "טבעית" — לא תופר, אם נאמר, כי בפסוק זה (יב) נמנו לראשונה העבדים נרשאי מנחה או העבדים סתם, ואחר כך העמים הכנורעים שלא צוינו כנרשאי מנחה — הפלשתים ועמלק. באמת, אין לפי מצב ידיעותינו כיום, לפתור את בעיית מעמד הפלשתים בימי דוד ושלמה. הקרשי אינו רק בלשון "מתג האמה", שאין לפרשה, אלא גם בהעדר ידיעות ובידיעות הקצרות, שאין ליישבן במסגרת היסטורית עקיבה (שמ"ב כא : טו—כב. כג : ח—כ ; דה"א כ : ד—ח. יא : י—כב ; מל"א ב : לט—מב. ה : א—ד. ט : טז ; והשו' את תחומי ממלכת דוד באספקלריה של מחבר דה"י — "מן שיחור מצרים ועד לבוא חמת" — דה"א יג : ה).<sup>131</sup> מובן, שגירסת דה"י (דה"א יח : א) "גת ובנתיה" במקום "מתג האמה" אינה אלא באור, אולי מעוגן בנוסח עברי מתוקן ; במכוון למעמדה השליט של גת על גבול יהודה.<sup>132</sup> אולם, ככל שאין לנו ראייה לחשיבות דומיננטית של גת בין ערי פלשת שבחוף הארץ אין לחשוב, שמצד התוכן כוון ביטוי זה במוגבל לגת.<sup>133</sup> אמנם הכינוי "מלך" רווח אצל מחבר ספר שמואל, לא רק לגבי אכיש אלא גם לגבי דוד שר האלף או עבד שאול (שמ"א כא : יא, יב. כז : ב) ;<sup>134</sup> גם הכינויים שרים—סרנים<sup>135</sup> מתחלפים אצלו, לגבי ראשי הפלשתים, בסיפור, שבו השליט המחליט הוא אכיש (שם כט : ב, ג, ד, ו, ז, ט).<sup>136</sup> אפילו נחשוב, כי התואר "מלך" (הסגולי לאפיון ספרותי של הנהגה בפי המחבר, שעיקר חיבורו — התייחסות המלוכה בישראל) מציין למעשה סוג של ראשות מיוחדת אצל אכיש מלך גת, עקב קירבה והידמות לישראל במימד היסטורי-ריאלי, לא תימצא לנו מכאן אסמכתה מפורשת לראשות הגמונית כאילו של אכיש על יתר ערי פלשת.<sup>137</sup> דבר ההזכרה של אכיש מלך גת בימי שלמה יכול להתפרש כשיגרת דיבור רווחת ; אך אין זה מן הנמנע, כי לאחר מערכות הקרב, נהג דוד, גם כזכרון לימי צקלג, ביחס מיוחד לאכיש, והשאירו כמלך על גת גם לאחר הנצחון (מל"א ב : לט) ; כפי שנרמז אולי גם בהשתלבות הגתים, ואתי הגתי בראשם, בצבא הנאמן לדוד (שמ"ב טו : יח—כג). מכל מקום, אין לגזור מכאן למעמדם של יתר ערי פלשת לאחר נצחון דוד.

יוצא, כי "מתג האמה" מכון לפלשתים בכלל. התרגומים הקדמונים אינם תורמים הרבה להבנת העניין. גירסת השבעים *καὶ ἔλαβεν Δαυὶδ τὴν ὠρισμένην ἐκ χειρὸς* אחת בלבד ; והיא יוצאת להוראה "את מתגרשיה", הרומזת למגרשים בתורת ישובים (יהר יד : ד) ; ואפשר שהיא משוכה (כרגיל בשבעים לגבי שמ"ב פרק ח) לנוסח בעל דברי הימים — "ובנתיה", אך לא תוך השלכה מפורשת לגת.<sup>138</sup> הוולגטה אומרת "frenum tributi" — מתג (או שלטון) המס, ובלשון הנקוטה בכרוניקה — "מתג המנחה".<sup>139</sup> כלומר, הוולגטה משווה את הפלשתים ליתר העמים נרשאי מנחה. הארמי מתכוון לעניין אמת מים — "תקון אמתא" ; ובעקבותיו הרד"ק ; אך רש"י, ההולך אמנם אחרי



הנוסח ברברי הימים, מייחס חשיבות לגת, שהיה בה מלך ואומר: "מקל רודה בכל הפלשתים מטרופולין של מלכים". בכך מקביל ביאורו לפירוש, הרואה ב"האמה" צורה של אם במובן של "עיר ואם" (שמ"ב כ: יט); בדומה לנוסח השבעים ליהושע יד: טו — "אם הענק", או ללשון הנקוטה בכתובת הפיניקית: "לצר אם צדנם".<sup>140</sup>

ומובן, שאלה הן השערות ללא אסמכתאות, ואין דרך להגיע לפירוש מילולי; אך העיון בתוכן הפסוק ובמקומו בכלל הפרק נותן, כי הכוונה לגמר ההשתלטות על הפלשתים, לאחר ההכנעה: בהתחלה — המכה בהם, אחר כך — ההכנעה, ולבסוף — ההשתלטות. לפי הכתובים המעטים במקרא, שבהם קשור הפועל "כנע" להשתררות על עמים אחרים, הכוונה שם להפסקת לחץ לאחר מכה (כמו במקרה מואב ועמון, ששם מותכפת כניעה למכה — שופ' ג: כט, ל. יא: לג), או להשתעבדות, כדי כרייתה או השמד לעתיד (כמו במעשה הכנענים — דב' ט: ג; שופ' ד: כה, כה; נחמ' ט: כה); והוא הדין אצל המדינים (שופ' ח: כח). לגבי הפלשתים עניין לנו לא רק בהפסקת הלחץ אלא גם בהדברה, כפי שמוחס בספר גם לימי שמואל (שמ"א ז: יג; והשו' תה' פא: טו. קו: מב; דה"א יז: י. כ: ד; ושם אולי בהשפעת הכרוניקה שלפנינו; דה"ב יג: יח. כח: יט).<sup>141</sup> לקיחת מתג האמה מידי הפלשתים, כשלב הבא בדירוג זה, עשויה להתפרש כקיום ריבונות או פיקוח כלשהו על הפלשתים. ספק רב, אם לשון זו בהקשר הכתוב מכוונת דווקא לעיר מיוחדת, לסוג של מטרופולין לכאורה, או לאיזור פלשתי מוגדר; ויותר נכון לתלות בה משמעות של לקיחת שלטון או סמל כלשהו של השתררות מידי הפלשתים; אולי בדומה ללקיחת עטרת מלכם ברבת בני עמון (שמ"ב יב: ל),<sup>142</sup> או לצירוף היחידאי במקרא של לקיחת הממלכה או המלוכה, בעניין קריעת מלכות בית דוד, אך לא ביטולה (מל"א יא: לד, לח; והשו' שם יא: לו).

#### מעמד ארץ פלשתים בימי דוד

י. קשה לדעת, מה היתה צורת הממשל בערי פלשת לאחר נצחון דוד, וכיצד נכונו בזמן ההוא היחסים בין הפלשתים לבין ישראל. אין לדעת לבטח, אם שמר דוד על מסגרת הממשל הקיימת אצל הפלשתים, לצרכים מדיניים-ממלכתיים, כאילו בהמשך לשיטת הפרעונים לגבי פלשתים. גם לגבי דין המדיניות של מצרים לגבי פלשתים אין הדבר ברור כל עיקר, שהרי מהכתובת בשנה השמינית לרעמסס הג' אין לגזור בהכרח על יישובם של גויי הים, במכוון ובתכלית, בחסות המצרים גם בעמק החוף של כנען.<sup>143</sup> מהאונומסטיקון של אמנמאפ(ת), מזמן השושלת הכ', (וכנראה, מסוף המאה הי"ב לפה"ס), אין ללמוד במוחלט על הכוונת התנחלות הפלשתים בארץ בימי הפרעונים ועל חסות או פיקוח מתמיד על הממשל הפלשתי.<sup>144</sup> ואין לדעת כלל, מה היו יחסי פלשת ומצרים, אפילו להלכה, מסוף תקופת

השופטים ועד ימי דוד. גם ממגילת ואן אמון (המאה ה-11 לפה"ס) אין ללמוד על תלות מוגדרת של הת'כרים במצרים, ולא רק למעשה.<sup>146</sup> ועל כל פנים, אין לתלות בשמירה על סדרי מינהל טריטוריאליים-ממלכתיים של נכבשים או נכנעים אצל דוד מימד של עקרון נקוט או מקובל לצרכי מעשה; ובמיוחד, כשאין לכך כל אחיזה ביחסי ישראל-פלשת בימי דוד.<sup>147</sup> אין להכריע, אם אמנם קיים דוד את המשטר הקבוע בערי הפלשתים. מכל מקום, אין אסמכתה להנחה על ממלכה אחידה בפלשת בראשית המלוכה בישראל. בראוי ללמוד לתקופה זו מזמן ההשתלטות האשורית, שבו קיימות היו ערי מלוכה בפלשת ואף בתי מלוכה בערים המיוחדות, שככל הנראה היו בחינת המשר, אולי פרטיקולארי יותר, לתקופת הדיאחזות גויי הים בחוף הארץ.<sup>147</sup> אולם דומה, כי בשום פנים אין לסבור, כי דוד השאיר את עצמאות ערי הפלשתים, כמו שהיתה, בדומה למצב בצור; כיוון שבכרוניקה המסכמת (שמ"ב ח) לא זו בלבד שהפלשתים נמנים על העמים הנכנעים, אלא שהם תופסים שם מקום בראש.<sup>148</sup> אפילו נניח, כי לצרכי מסחר ולשם ההזדקקות לחרושת המתכת של פלשת החליט דוד לשמור על מעמד הפלשתים בחוף הים — אין לחשוב, שלא טיפחה ישראל פיקוח או הכוונת ממשל בפלשת, ולפתות עד עליית פרעה על גזר (מל"א ט: טז).<sup>149</sup>

בכל אופן, אין ספק, כי הכרוניקה מתכוונת להדגיש, כי דוד קיים מעין ריבונות-על בפלשת, ובוודאי לא פחות מאשר בשאר הממלכות שהוכו. הכרוניקאי מספר אמנם את המעשה לתומו, אך בכל זאת מוטעמת העובדה, כי דוד הוא שהצליח, לאחר שנות לחץ, להכות בפלשתים ולהכניעם, דבר שלא עלה בידי המלך הראשון לישראל; הלוא לשם כך עלה שאול למלוכה, ועל כל פנים, כפי עדות אחת בסיפור המשיחה, ובפסוק "נבואי" שבתולדות שאול, או בסיפורי שאול (שמ"א ט: טז—יז; ובניגוד לכך השור' כח: טז, יח, מט).<sup>150</sup> במכלול החיבור נשתלבה ידיעה זו על דוד בהקבלה ניגודית — אפילו שלא היתה מכוונת מראש — לרשימת המלחמות של שאול (שמ"א יד: מז), שבה אין זכר למכה בפלשתים ולהתגברות עליהם.

בשים לב למגמה הכולית של הספר, עולה על הדעת, כי גם הידיעה המסכמת לסיפור המערכה בעמק רפאים — "ויר את פלשתים מגבע עד גזר (שמ"ב ה: כה) — ככל שהיא משקפת מציאות כהווייתה, עלולה היתה לנשא את דוד מעל שאול: שאול נלחם לראשונה בפלשתים בגבע (שמ"א יג: ב, טז; יד: ה, טז),<sup>151</sup> ולא הצליח להכות בהם מכה נחרצת (שם יד: ל, לא, לו, מז); והנה דוד הוא שהצליח להכותם מגבע עד גזר. לפיכך נראית הגירסה שבדה"א יד: טז — "מגבעון" — כמשנית וכסגולית לבעל דה"נ, המשווה חשיבות יתירה לגבעון בימי דוד ושלמה, ואף בימי שאול (דה"א ט: לט; כא: כט, ל; דה"ב א: ג—ו, יג; ובזיקה לשאול השור' דה"א ח: כט—לג; ט: לה—לט).<sup>152</sup> מכאן אין לפקפק, שאמנם ניטשו מערכות

דוד גם בסביבת גבע; אלא שהמחבר ציין במיוחד תחום מערכות זה, שבקונטקסט הכללי של הספר — אפילו ללא תכלית מכוונת — היה כמופת למלכות דוד, הנתפסת כמלכות תשועה ראשונה בישראל, ולמעשה כמלכות בכלל. יוצא, כי מציאות היסטורית, שנשתקעה בשתי הכרוניקות, שימשה לפחות מרכיב (או "נדבך" בלשון פיגוראטיבית) בהעלאת מחשבת המחבר בדבר היעוד הלגיטימי של מלכות דוד.<sup>153</sup>

דומה, שנצחון דוד על הפלשתים העמיד, לדורות, תחום לגבול הדרומי-מערבי של ישראל, בהבדל מגבול כנען הדרומי, המסומן במדבר לד או ביהושע טו; וליתר דיוק, סימון הגבול בקטע מיוחד ליד פלשת. בקביעת הגבול הדרומי של שלמה הובא ציון כפול: ארץ פלשתים ועד גבול מצרים (מל"א ה: א). נראה, כי הגירסה המובנת כאן היא: "עד ארץ פלשתים", כנאמר בדה"ב ט: כו, ובכמה מהתרגומים הקדמונים, כמו הארמי — "עד ארע פלשתא" —, הלטיני הקדום. וככה גרסו גם השבעים בתוספת למל"א ב: מו.<sup>154</sup>

אך אין זה בגדר הנמנע, כי הגירסה הראשונית היא באמת "ארץ פלש-תים", אך מובנה היא עד ארץ פלשתים (והשוו' "כל ארץ התתים" — יהו' א: ד).<sup>155</sup> כלומר: עד ארץ פלשתים בשפלת החוף ועד גבול מצרים בדרום-מערב, וכנראה במדבר סיני.

קביעת הגבול "עד גבול מצרים" נתאפשרה, כאמור למעלה, עקב נצחון שאול על העמלקי, ואילו הקביעה עד ארץ פלשתים היא תוצאה מכוח נצחונות דוד. הסימון "ארץ פלשתים" מקביל לסימון בכתוב "עד עזה" (מל"א ה: ד). ואין כל יסוד להבדיל בין ארץ פלשתים לבין עזה, ולטעון, כי אמנם הכליל שלמה את ארץ פלשתים מחוץ לעזה בתחום ישראל. דומה, כי עזה אינה כאן אלא הקבלה נרדפת לפלשתים, אולי משום חשיבותה בעבר (או כשיור של זכר לעבר) כנקודת מוצא, למעשה, לאיזור כנען שבשלטון מצרים;<sup>156</sup> והיא נתעגנה משום כך בתפיסה הגיאוגרפית-מדי-נית כנקודת גבול דרומית של כנען. אפילו כך, יש לחשוב, כי הציון "עד עזה" בפרשת בני נח (בר' י: יט), לא זו בלבד שהוא צופן בו הד למסורת קדומה, עוד מימי הכנענים (דב' ב: כג),<sup>157</sup> אלא משקף גם מציאות מימי דוד (או מכוון למציאות זו), כשהמסורת הרצופה נתממשה ביחס לגבולות ישראל-פלשת (יהו' י: מא; והשוו' יג: ב—ה), והנרמזות עוד בימי חזקיהו (מל"ב יח: ח).<sup>158</sup>

## סייגי סיכום: מדיניות ריאלית לגבי פלשתים?

יא. לאור הדיון שלמעלה (ולמרות ספיקות החקר), דומה, כי יש דרך לגדר את העיונים לפסוק זה (שמ"ב ח: א) בסייגי סיכום, ולאו דווקא בחזקת פסיקה:

(א) הכתוב על מכת דוד בפלשתים, ובראש הרשימה של המלחמות,

מתכליתו להדגיש, כי דוד ניצח את הפלשתים, נטל מהם שררה (כפשוטה), ועל כל פנים קיים בידו הגמוניה עליהם, מעצם משמעה של הלשון "ויכני- עם". אף משתמע מכאן, כי ההכנעה היתה מעבר לגבולות ישראל — לאחר שדוד היכה בהם קודם לכן עד גזר (שמ"ב ה: כב).

ב) פירוש זה של הכתוב בדין לחזקו בראייה מעצם טיבה של רשימת המלחמות (שם ח: א—טו) ומקומה בספר שמואל. אין ספק, שבדיעבד לפחות, ובמכלול המבנה של ספר שמואל, מקבילה הרשימה דרך עימות לזו של מלחמות שאול (שמ"א יד: מז—מט, נב); אפילו לא היה מכוון לכתחילה בידי בעל הרשימה. הווה אומר, שאול שנבחר כנגיד להושיע את ישראל מיד פלשתים (לפי שמ"א ט: טז השלוב בפרקי הספר שבראו לסמנם [כרווח אצל הפרשנים] כסיפורי שאול, ולא בהכרח כ"תולדות שאול") לא גבר עליהם; ורק דוד הוא שנצחם, כפי שמצפים היו ממנו זקני ישראל, בעת ההתמלכות, כאמור בספר (שמ"ב ג: יח).

אולי לא נפליג אם נאמר, כי זהו אחד הטעמים החשוב (אך לא המכריע) למסירת הרשימה הכרוניקאלית על שאול (שמ"א יד: מז—נב; והשו' שם יג: א—ג) בספר אנטי-שאוּלי בכללותו, אם לא מיסודו, או מעיקרו.

ג) הרשימה על פלשתים מוסרת אמנם את דבר הנצחון, כפשוטו, ללא פאור וללא זכר לייחוד הבחירה של דוד. אך אפשר לשייכה לפיסקה, שסיומה הושעת ה' (שם ח: ו); והלוא גם הקדשת שלל הפלשתים לה', שעניינה משולב בכרוניקה (שם ח: יא—יב), מטביעה כלשהו טעם של ריצוי אלוהי (אם ננקוט לשון המעטה) למערכה כנגד הפלשתים. מבחינה זו — ובתשומת לב לאחידות היחסית של ספר שמואל, ועל כל פנים של שמ"ב — יש אפשרות לראות בפיסקה הנדונה המשך לסיפורים על מלחמות דוד בעמק רפאים, כשה' יוצא לפניו להכות במחנה פלשתים (שמ"ב ה: יז—כ; ובעיקר כד—כה); וכן ניתן לצרפה לעלילות גיבורי דוד, מבחינת ההכוונה ההיסטורית שבספר (שמ"ב כא: טו—כב; כג: ט—כ; חרף סידורם בספר, לאחר סיפור מלכות דוד, בחינת "נספח").

ד) ייחודו של הכתוב, בכלל הרשימה, שהוא אינו מזכיר כלל סבלות הנכנעים (כמו אצל עמים אחרים), ואינו מונה את הפלשתים כעבדים או כעבדים נושאי מנחה. הדעת אינה נותנת, שנכרחה בדילוג זה מגמה כלשהי; ולכן יש לחשוב, שאלה הם דברים שנטבעו בהם הדים למציאות בממש; ובעיקר, כשבימי שלמה נזכר שוב אכיש בן מעכה מלך גת (מל"א ב: לט). גם גידור הגבולות של ממלכת שלמה (מל"א ה: א, ד) ניתן, כאמור, להתפרש, כאילו לא נכללה ארץ פלשתים, ממש ובישיר, בממלכת ישראל.

ה) השאלה הקשה היא, מה היה בפועל מעמדה של פלשת בימי דוד ושלמה. אלא שאפשר להשיב תשובות אחדות ליישוב השאלה. האחת, שכבר הובעה, כאמור, על ידי חוקרים, כי דוד לא הצליח להשתלט על ערי

החוף של הפלשתים, והן המשיכו להתקיים כעצמאיות. ההשגה לתשובה זו אין להשתית רק על ראייה של "ורמינהו", לפי "השכל הפשוט", כאילו אין להעלות על הדעת, שדוד החזק (או החזק והולך) לא יכול היה להשתרר על ארץ פלשת. סיבובי מאורעות אין לדונם רק במאוזני ההגיון, המצוי או הנגלה. אולם הקושי העיקרי הוא, כי קביעה זו מנוגדת לגוף הרשימה, שבה מפורשת הכאה והכנעה; ואילו מעיקרה עשויה הקביעה להישען על שתיקת הכתובים; בלשון אחרת — על חוסר עדות להכללת פלשת בממלכת ישראל.

התשובה האחרת — דוד הכניע גם את ערי החוף של פלשת, כפי שהכניע את מעוזי הפלשתים בבית שאן ובמגידו ואת מעוז התכרים (או מעוזם לשעבר) בדאר (רא' מל"א ד: יא, יב; והשו' יה' יז: יא—יג; שופ' א: כז). אולם הוא לא פגע בעצמאותן של סרנויות הפלשתים, אלא קיים עליהן פיקוח או חסות, אולי אפילו בחזקת ערים ואסאליות; והוא הדין גם במה שאפשר להגדיר כמלכות גת, שגם היא היתה כוואסאלית לדוד. אין עדויות, בנגלה, להנחה זו, הנראית כהרמוניסטית. אך, דומני, שאפשר להאחיזה במשענת של אסמכתאות עקיפות; מהן שכבר הובאו או נרמזו, כאמור, במחקר, אך לא בהיגד של אסופת רשומות. אין כל רמז לשיעבוד ממש של הפלשתים לדוד; הכרתי והפלתי (הנזכרים לראשונה אצל דוד ורק בימיו) נמנו על צבא השכירים של המלך (שמ"ב ח: יח. טו: יח. כ: ז, כג — לפי הקרי; מל"א א: לח, מד), וכמוהם אנשי אתי הגתי, הנאמנים לו (שמ"ב טו: יח—כג. יח: ב, ה), והנבדלים במפורש מהכרתי והפלתי. ההקמה של צבא שכירים — אם אמנם הכוונה לפלשתים ממש — מסתברת על רקע הכנעתם של הפלשתים — ולא, בהכרח, כתוצאה משליטה בחוזק יד — ואולי גם משום זיקת הוואסאליות של ערי פלשת לישראל. ודומה, כי גת זכתה ליחס מיוחד מצד דוד, אולי עקב קשריו עם אכיש מימי צלג, כמסתבר מקיומה העצמאי, לכאורה, לפחות, בראשית מלכות שלמה; ואולי גם כעולה מיחסי הרעות שבין דוד לאתי, המתבטאים לא רק בנאמנותו של אתי אלא גם בדבר המלך אליו, בזמן מרד אבשלום (שמ"ב טו: יט—כא).

אמנם תיתכן, להלכה, עוד תשובה: דוד צירף אינטגראלית את ערי פלשת — להוציא את גת — לישראל, כפי שצירף את ערי החוי והכנעני (שמ"ב כד: ז). אך אין ליישב תשובה זו עם סימון גבולות שלמה (מל"א ה: א, ד — תהיה הגירסה "ארץ פלשתים" כפי שתהיה), ואין לתאר ניתוק מהיר כזה מישראל כבר בימי שלמה.

ואולי יש עניין להסמין לכאן דילוג על פלשתיות (כדילוג על ארמיות) במניית נשי שלמה (מל"א יא: א). ראש לכל, אפשר שזה רושמה של מציאות, שאין מקשין עליה קושיות. וייתכן, כי יש לחפש את ההסבר בביריה של המחבר הדבטרונומיסטי (ובפירוש בחלק הדבטרונומיסטי המובהק של

הפרק יא : א—יד), המזכיר רק את בנות "הגויים אשר אמר ה' אל בני ישראל לא תבאו בהם" (שם, ב), למעט—אם לא להוציא—פלשתים וארמים. אך אפשר, כי ביחס לפלשתים שנשארו עצמאיים, מעין ערי חסות, לא היתה משמעות בת-תוקף לקשרי חיתון ממלכתיים.

ו) גם הממצא הארכיאולוגי מעיד על כיבושי דוד בחוף הים, ועל כל פנים צפונית לערי פלשת הראשיות, כפי שאפשר ללמוד מתל קסילה, שנוסדה במאה ה-12 בידי הפלשתים (שכבה XII), נבנתה מחדש על ידם במאה ה-11 (שכבה XI), ובעצם שגשוגה עוד בראשית המלוכה בישראל, בתחילת המאה ה-10 לפה"ס (שכבה X) נהרסה בידי דוד.<sup>159</sup> וככה גם מגידו (שכבה VIa).<sup>160</sup> ויש לחשוב, שגם שכבה V שבבית שאן, שנמצאו בה שני מקדשים, ושזמנה כנראה המחצית השנייה של המאה ה-11 לפה"ס, היתה לפחות תחת השפעה פלשתית, עד שעברה לידי דוד במאה ה-10 לפה"ס.<sup>161</sup> מסתבר, כי ערים שהיו קודם מרכזים למלאכת המתכת של הפלשתים—תל קסילה, תל ג'מה, תל אל חסי, בית שמש—היו עתה בידי דוד.<sup>162</sup>

ז) ואם יש טעם לנסות ולהעלות סיבות — שמחוץ לחכמת שררה — ליחס המיוחד של דוד לגבי ערי פלשת (ומובן, ללא ראייה ישירה שבכתובים, או בתעודות), יימצא לנו מאחו להיקשי מחשבה אחדים : הפלשתים כבעלי ידיעות וכאומנים בחירות המתכת — הברונזה והברזל — עשויים היו (כוואסאלים, ואפילו כבעלי ברית, אך לא בחזקת "עבדים נשאי מנחה") לשתף מעשה עם ממלכת דוד ולסייע לעלייתה החומרית.<sup>163</sup> אפשר שעדיין מקיימים היו קשרים כמו בדור הקודם (תל קסילה X), עם מצרים, קפרוס, ואולי אפילו עם האיים האיגיאיים ; ואף במישור זה יכלו לסייע בספנות ובמסחר, כנותבי דרכים. אמנם זו היתה שעת שפל לפלשתים ולגויי הים, ובמקומם עלתה צור. אך אין להוציא מגדר האפשר, שהם חברו ("חיבור") לבני צור לאחר שבמאה הקודמת ("שנה לפני חורבן טרויה") הנחילו האשקלונים מפלה לצידונים שייסדו מחדש את צור כפי עדות יוסטינוס — ("Epitoma Pompei Trogi", XVIII: 3, 5)<sup>164</sup> וכפי שאחר כך היה ורכטרה (אולי שליט אשקלון) בקשרי "חיבור" עם הצידונים — כפי הראייה הנר-מזת במגילת וו אמון (מאמצע המאה ה-11 לפה"ס לערך).<sup>165</sup> על קשרי פלשתים וצור נשתמרו רמזים בהצמדי השגות בפסוקים אחדים במקרא (י' ד : ד ; תה' פג : ח ; פז : ד ; והשו' ירמ' מז : ד) ; וייתכן, כי אלה הם שקיעי זכרון גם מימי הממלכה המאוחדת ולפניה. מכל מקום, הקשרים המיוחדים של דוד עם פלשת, ככל שהם נבדלים מקשרי הברית שלו ושל שלמה עם צור (ועל כך — הלאה), אפשר לפרשם כמשלימים אלה לאלה על רקע של שיתוף מעשה במלאכה במסחר ובקשרים עם מדינות אחרות, אם כי בהיקף מצומצם.

ח) דוד לא פגע, לפי עיונים אלה, בעצמאותן של ערי פלשת, שנתקיימה

גם בתקופת הממלכה האשורית. ודומה, כי הפלה לטובה את גת, שהיתה מלכות או סרנות תקפה בפני עצמה. אך מכאן אין משענת לומר, כי לאכיש מלך גת היתה הגמוניה על יתר ערי פלשת,<sup>166</sup> או שהוא עיצב משטר של מלכות אחידה, או כולית, בפלשת כולה. מסתבר, שגת אמנם הגיעה לגדולה בימי שאול ודוד ושלטה בחלקים מהשפלה והנגב; בדומה לערי החוף אשקלון, אשדוד ועזה לחילופין, בתקופת ממלכת אשור. אך אין כל רמז לכך, שהיא קיימה הגמוניה גם בערי החוף; אדרבא, מתיאור הגבולות במל"א ה: א, אפשר להעלות רמז, כי "ארץ פלשתים" היתה מחוץ לתחום אכיש מלך גת.

ט) במסגרת זו אין אנו מנועים לחתור ולהבין כלשהו את תולדות גזר בימי דוד ושלמה, חרף הקושי הכרוך ביישוב הכתובים, הקטועים והנראים כאבטנטיים. אם נניח, כי דוד כבש את גזר — אפילו בלי להכריע אם אמנם נסתפחה כבר בימיו בערי הלוויים (יהו' כא: כא; דה"א ו: נב) — ניאלץ לומר, כי בימי שלמה ניתקה עצמה מישראל עד שפרעה לכדה ושרפה באש והרג את הכנעני היושב בה (מל"א ט: טז). והיא השכבה שנשארו בה סימני הרס, שגרם אולי פרעה סאמון (976—958 לפה"ס).<sup>167</sup> לאחר שקיבל אותה שלמה מידי פרעה בנאה מחדש (שם ט: יז), והיא החומה הבנויה על הפרצה של הריסות העיר הכנענית. כלומר, דוד לא מחה את האופי הכנעני של העיר, כפי שהשאיר ערים כנעניות וחיות אחרות בארץ (שמ"ב כד: ז). זכר להיאבקות על גזר בין גבורי דוד לפלשתים נשתקע, באפשר, בדה"א כ: ד, אם אמנם הנוסח "גזר", המובא שם במקום גב (שמ"ב כא: יח) לא ייחשב לנו כתיקון של בעל דה"י ליישור השם הלא-ידוע. מכל מקום, ייתכן, כי הגירסה המעורפלת "עד באך גזר" (שמ"ב ה: כה) משקפת מסורת על מצב מעומעם, אם לא מציאות כמות שהיתה. י) והנה אם נהיה איתנים בדעתנו לראות בתואר "מלך פלשתים" שבסיפורי אברהם ויצחק (בר' כא: כו) היטל מתקופה מאוחרת — אפילו נודה בקדמות הסיפורים על גרר — לא נוכל להתחמק מלתלות את מקור האנאכרוניזם בימי הממלכה המאוחדת.<sup>168</sup> הציון "ארץ פלשתים" (בר' כא: לב, לד) יאה לשם הרווח במסורה מתקופה זו (שמ"א ל: טז. לא: ט; מל"א ה: א; דה"א י: ט; דה"ב ט: כו; והשו' מל"ב ח: ב; ירמ' כה: כ; צפ' ב: ה). אף קשרי הידידות בין דוד לבין מלך גת בנגב — בין עמק החוף לבאר-שבע — אפשר לראותם כתשתית לסיפורי "ארץ פלשתים" אצל האבות.

אלא שהקושיות העולות מכאן אינן ניתנות ליישוב. בימי דוד ושלמה לא היה שליט אחד, שנקרא "מלך פלשתים", ככל שידיעתנו מגעת; לא נשאר זכר לברית מפורשת בין מלך פלשתים (או בין שליטי פלשת) לבין ישראל. קשה להעלות על הדעת, שדווקא בימי דוד ושלמה, כשעדיין לא ניטשטש זכר ההתמודדות רבת-השנים בין ישראל לפלשתים הועלתה למופת ברית

בין השתיים, כהיטל לימים קדמונים. אף המקום המרכזי שתופסת שם באר-שבע אין לו, בנגלה מהכתובים, דוגמה כה מובהקת אצל דוד, למרות חשיבותה בזמן הזה כנקודת ספר ליישוב הישראלי בדרום (שמ"ב כד : ז ; מל"א ה : ה ; והשו' הקבלות לתקופה זו שמ"א ג : כ ; ח : ב) ; ובכל אופן, לא בקשרים עם הפלשתים או עם מלך גת. ומובן שהסיפור על גרר ועל בארות מים הוא כאספקלריה לחיי נוודים (או נוודים חלקית). משום כך, ככל שדבקים אנו בהנחה כי השמות "פלשתים" או "ארץ פלשתים" הם אנאכרוניזם, אין כל דרך להכריע בדבר מאורעות-התקופה שמאחורי פרגוד הסיפור ; ואם היטל הוא, הריהו, לפי ידיעתנו כיום, מופשט, ומכוון לתקופות הרבה, כדי להורות שאין להכרית את הפלשתים אלא להקצות להם מקום מחוץ לתחומי ארץ הנדודים של האבות, כמו בסיפורים על ישמעאל, בני קטורה, עשו, ובנרמז גם על בני לוט (בר' יג : ז—יב. טז : א—טז. כה : ה—ז, יח. כו : כו—לב. לו : ו—ט).

אולם יש משענת לסבור, כי בתיחום גבול הכנעני בפרשת בני נוח יש רמז — מאחורי השם "גרר" — לגבול שבין ישראל לפלשת, בימי דוד ושלמה : "באכה גררה עד עזה" (בר' י : יט). אם התחום — ולא היישוב בלבד — גרר ייחשב לנו כשם קדמון ומקביל לפלשתים (כמשתמע מסיפורי האבות), הרי שהשטח גרר ("באכה גררה") בתוספת הציון הרווח "עד עזה" (והשו' יהו' י : מא ; שופ' ו : ד — "עד בואך עזה" ; מל"ב יח : ה, והשו' הזיהוי החלקי של עזה עם פלשתים אצל עמוס א : ו—ט) יהיה חופף, ולו חלקית את גבול מלכות שלמה — "ארץ פלשתים" (מל"א ה : א). גם שם בא — בכלל הפרק — התיחום הנוסף "עד עזה" (שם, ד) להגדיר, ביתר דיוק, את התיחום הקודם, אך לא בהבדל ממנו, בדומה לגבול הכנעני — בר' י : יט.

ולסיכום יתר של יחסי ישראל ופלשת בימי דוד, בראוי להתבונן בסיפור על הכנעת הפלשתים לאחר האספה במצפה (שמ"א ז : י—טו). אין כל צורך להפקיע את הסיפור מגרעין של ממשות היסטורית, בימי שמואל, כדי להניח, שנתרבו בו גם הדים לזכרון הנצחונות בימי שאול ודוד (רא' את תיאור הרדיפה הכמעט זהה "ועד גת ועד עקרון", לאחר מות גלית — שמ"א יז : נב ; והשו' שמ"א ז : יד). הלשון "ויכנעו הפלשתים ולא יספו עוד לבוא בגבול ישראל" (שם ז : יג) הולמת את תוכן הכתוב על הפלשתים בכרוניקה של מלחמות דוד (שמ"ב ח : א), ואפילו את לשון ההכנעה, המיוחדת בה רק לפלשתים ; והוא יאה, כמובן, למצב כהווייתו בימי דוד.

ועולה לנו, כי גם הפיסקה, הקשה והנראית כמשולבת בפירוט הצלת הגבול מידי פלשתים — "ויהי שלום בין ישראל ובין האמרי" (שם ד : יד) — קשה להולמה לימי שמואל, ובוודאי לא לימי שאול, שהתנכל לגבעונים "מיתר האמרי" (שמ"ב כא : ב). אולם היא הולמת, במכריע, את שיטת



ההנהגה של דוד לגבי האמורי (שם כא : א—ז), שארית היבוסי (שם"ב כד : יח—כה ; דה"א יח : יח—ל ; ואולי גם דה"א יא : ח), ובעיקר לגבי הכנענים, כיוצא מההכללה של "וכל ערי החוי והכנעני" (שם"ב כד : ז) בתחומי היישוב הישראלי בזמן המפקד ; וכמסתבר, מהרתיעה למחזית צביונם המיוחד, כפי שהיה, כאמור וכמשוער, גם בגור. דרך הנהגה זו — שבלשון מודרנית מגדירים אותה כ"פוליטיקה ריאלי" — היתה לה כנראה זיקה למלחמות בפלשתים (כמסתבר מסמיכות העניינים בשם"א ז : יד), אך ייתכן שלאחר הכנעתם נותב גם היחס אליהם, לפי שיטה דומה. ואין תימה בכך, שמחבר ספר שמואל — שבמרכזו (אך מאחורי הפרגוד) עומד הנביא שציווה לייסד את מלכות ישראל, ובכללה מלכות דוד — ראה לייחס לשמואל את ראשית הנצחון הכולי על פלשתים (ובוודאי על סמך מסורת אבטנטית), כסימן וכרמז (ואולי גם כמופת להכוונה אלוהית מראש) לשליחות דוד : "ותהי יד ה' בפלשתים כל ימי שמואל" (שם"א ז : יג).

### הדדעזר וארם צובה

יב. הרקע ההיסטורי למלחמות דוד בהדדעזר תואר הרבה במחקר. לצורך העיון בכרוניקה שלפנינו, בזיקה לסיפור המלחמה בארם ובבני עמון (שם"ב י) ובהקשר לכינון מלכות דוד, בראוי שניתן את הדעת על ההנחות הבאות : מלכות צובה, שמרכזה היה כנראה במול הלבנון, נתלכדה בסוף המאה ה-11 ובראשית המאה ה-10 לפה"ס למדינה החזקה ביותר בשטח שבין הפרת לעבר הירדן ; ולפי כתובות אשוריות מימי אשורדן הב' ומימי שלמנאסר הג', ניתן להקיש, שבימי אשוררבי הב' שלט "מלך ארם" בזמן שהוא לפחות על חלקים מהגדה המערבית של הפרת. ההשערה בדבר הכללת הארגון המדיני המורכב של הדדעזר, על יחידותיו השונות, בממלכת דוד,<sup>169</sup> מידת הסתברותה, בדיון שתהיה נחשבת לנו, לפי צרכי דוד, כהמשך לליכוד הקודם של המדינות הארמיות (וגם הלא-ארמיות) השונות תחת שלטונו ; ומשום כך נועדה השמירה על המבנה המדיני של מלכות צובה לקיים רציפות של ממשל בתחום נרחב זה, לאחר מפלת הדדעזר ; וזאת, אולי משום דחיפות המעשה, עקב הכיבושים.

אולם ספק הוא, אם יש לקשור מעשים אלה לארגון ממלכת דוד בשאר החבלים, וביתר ייחוד, למורשת פיקטיבית של הבעלות על כנען מידי הפלשתים, שכאילו ראו את עצמם בחזקת יורשי השלטון המצרי בכנען ; דבר שאין לו אסמכתאות במקראות מימי דוד ומתקופה קודמת, וללא כל רמז בכתובות מצריות. בכך נמצאנו מעגנים, כאמור, את פעולות דוד בעקרון כמעט מסתורי של מורשת ארגונים מדיניים, כדי שיטה כוללת, הגובלת בשיווי רציפות, מראש, לסטרוקטורות מדיניות. אם אמנם ירש דוד את ממלכת הדדעזר בהיקפה ובצורות הרכבה, עשה זאת לצרכי מעשה (ובלשון מודרנית, כאמור כבר, לצרכי "פוליטיקה ריאלי").

אולם פרטי ההרכב של ממלכת הדדעזר אינם נהירים לנו מחמת היעדר ראיות; יש טעם, על אף הישגי המחקר ההיסטורי בפרשה זו, לשוב ולעיין בגוף הכרוניקה.

בשמ"ב ח: ג נקרא מלך צובה בשם הדדעזר בן רחב. אין להניח, כי ייחוס זה אין לו קשר לרחוב הנזכרת ביחד עם ארם צובה בסיפור המלחמה בבני עמון (שמ"ב י: ו—ט). ואם אמנם היתה קיימת מדינה או עיר מלוכה בשם בית רחוב בקירבת דן, בתקופת השופטים או בסופה (שופ' יח: כח), יש להניח, שנתקשרה בצובה, בראשית ימי המלוכה בישראל, כדי הסתפחות בה, עד שנקראה בשם "ארם בית רחוב" (שמ"ב י: ו); וכל כך, אם נשווה אבטנטיות היסטורית לכינוי זה בפי המספר. אפילו נאמר, כי גירסת השבעים לשמ"א יד: מז — בית רחוב — אינה אלא השלכה מהרשומה על דוד והיא פירוט של הגירסה הראשונית "מלכי צובה", הרי שגם בהבנת המתרגם או אצל בעל הנוסח שלפניו נצמדה בית רחוב כשותף אינטגרלי לצובה; אולי גם על סמך הציון "בן רחב" שבכרוניקה (שמ"ב ח: ג).

קשה לשער, כי הכרוניקאי בא להבליט, דווקא, שהדדעזר היה בן רחוב, פשוטו כמשמעו, וכי איש רחוב או בן שושלת רחוב הוא שהקים את ממלכת צובה, הממלכה הגדולה בזמן ההוא. על כל פנים, היתה רחוב, מבחינה מדינית, כלולה בממלכת הדדעזר, ונראה שדבר זה הוא שבא על ביטוי בכרוניקה, בציון: "בן רחב". לאמור, הדדעזר נקרא מלך צובה, ואילו מלכותו על רחוב הוגדרה בציון כאילו גיניאלוגי או סמי-גיניאלוגי: "בן רחב"; וייתכן, שגם בשם היחידאי "בעשא בן רחוב" (mār Ruḥubi) המודגש גש בכתובת שלמנאסר הג', אולי מארץ אמנה — נשתמרה זיקה כלשהי לבית רחוב.<sup>170</sup> דבר זה ניתן לגזור מהסיפור, המעמיד את צובא ובית רחוב כחטיבה אחת, מצד הכוח הצבאי, ואת מעכה ואיש טוב כחטיבות נפרדות (שמ"ב י: ו—ט); שם נזכר מלך מעכה, אך לא מלך רחוב; רק בבית רחוב דבק שם סימון של שייכות ארמית, ולא בהכרח זהות אתנית: "ארם בית רחוב" בצד "ארם צובא". הסיפור המקביל בדה"י תולה השתייכות ארמית גם במעכה, בצד ארם נהרים (דה"א יט: ו—ח), אך מזכיר את מלכה, ואינו מבליט כלל את מעמדה המיוחד של צובה. אלא שהוא אינו מעלה כלל את זכר רחוב, אולי משום הבלבול שבין בן רחוב לבין בית רחוב (בדה"א יח: ג נשמט הציון "בן רחב"),<sup>171</sup> ואולי משום תודעת היכללותה של רחוב בצובה.

אולם הרשימה הכרוניקאלית, בה הראייה למעמדה המיוחד של צובה. דומה, כי משום טיבה המסכם אין לראות בפיסקה על הדדעזר (שמ"ב ח: ג—יג) תיאור של מערכה שלישית כנגד צובה.<sup>172</sup> הסיפור, לפי עצם אפיונו הספרותי, העלה תיאורים נפרדים של מערכות, ללא סיכום סופי (שמ"ב י), כיוון שבמכלול הסיפור על מלכות דוד (שמ"ב ב—ח. ט—כא), אין התיאור של מלחמות ארם אלא כנספח לסיפור על המלחמה בבני עמון והשפעתה.

על תמורות בחצר דוד (שמ"ב י: ט—טו. יא: א—יב, כו).<sup>175</sup> ברשימה המסכמת נתמקדה המערכה מסביב להדדעזר ולאדם דמשק שבאה לעזרתו. יתר המלכים "עבדי הדדעזר" לא נזכרו כלל; אפילו מערכות בני עמון שומטו, ורק בשם "בן רחב" נשמר הד כלשהו לשיתופה של בית רחוב בממלכת צובה.

הדדעזר תופס בכרוניקה מקום מרכזי, והוא הדין בסיפור, אפילו נזכר שם רק במערכה השנייה (י: טו, יט). השם הוא וודאי הדדעזר, אך ייתכן שהשם הדדעזר (שמ"ב י: טז, יט; דה"א יח: ג, ה, ט, י; יט: טז, יט) אינו סתם שיבוש אלא וריאנט של השם.<sup>174</sup> אין ספק, כי זוהי צורה עברית של השם Adad-idri, הנזכר בכתובות שלמנאסר הג', בצורה Im — idri — (אדר?) אך השאלה היא, אם האידיאוגרמה Im, שבה כתוב השם אדד, פירושה אמנם הדר, והמילה idri באה מהשורש ארמי עדר (ובעברית עזר); או שקריאתה "בר" (בר-בר), ונמצא שהשם הוא בר-הדר (הדר).<sup>175</sup> אפילו לא נוזה בפשיטות את בן הדר השני שבימי אחאב עם Adad-idri שבכתובת שלמנאסר הג' — ייחשב לנו על כל פנים השם הדדעזר לא רק כיחידאי במקרא אלא גם כאבטנטי לגבי המלך, שרושמו מרובה בתיאור שלטון דוד באדם, ושבכרוניקה אין הוא נזכר כמלך אדם או מלך אדם צובה אלא כמלך צובה בלבד. וכפי שהשם הדדעזר שבכרוניקה הוא המכריע, כן גם הכתיב "צובה" שבכרוניקה זו וכן בכרוניקה על שאל (שמ"ב ח: ג, ה, יב; שמ"א יד: מז), ולא הכתיב "צובא" שבסיפור (שמ"ב י: ו, ח), הוא שנטבע ביתר הכתובים (מל"א יא: כג; דה"א יח: ג, ה, ט; יט: ו; דה"ב ח: ג).

משום כך דומה, כי הגירסה הקשה לכאורה "מאדם" (שמ"ב ח: יב) היא הראשונית ולא "מאדם", ככתוב בשבעים ובסורי, אולי בעקבות הגירסה שמביא בעל דברי הימים (דה"א יח: יא).<sup>176</sup> אמנם באותו כתוב נזכר לחוד גם שלל הדדעזר; אך אדם אינה זהה כאן עם צובה — ואפשר שהכוונה לאדם דמשק או לממלכות הארמיות, שאינן נזכרות במפורט בכרוניקה אלא בשם "אדם" (ח: ה, ו). גם לפי סדר המלחמות שברשומה, עדיין לא דובר באדם (ח: יב, יג); וקשה להעלות על הדעת שהכרוניקאי יספר על הקדשת שלל מאדם קודם שהוא בא להעלות בפירוט יחסי את המערכה באדם, שאותה הוא מתכיף, בהדגשה, למכה באדם (ח: יג).<sup>177</sup> ייחודו של הדדעזר כשליט בעל עוצמה מתבלט דווקא ברשומה, ששם אינה נזכרת כלל מכה בצובה, כי אם המכה בהדדעזר, ובנוסף לזה באדם. גם פרשת הקשרים של דוד עם חמת היא כתוצאה ממפלת הדדעזר (ח: ט). הכרוניקה מסכמת מפלה זו (ולא בצמוד למערכה אחת), כפי שעולה מפירוט הלכידה של הפרשים ושל איש רגלי, ממעשה עיקור של "כל הרכב", משלל שלטי הזהב והנחושת ואפילו מהעלאת העזרה של אדם דמשק, ובזיקה לכך — מסיכום המכה באדם.<sup>178</sup>

הפיסקה על ארם, הפותחת במכה בהדדעזר (ח : ג) "בלכתו להשיב ידו בנהר" (קרי "בנהר פרת"), מעמידה קושי, שהפרשנות, כפשוטה, אין בכוחה להתגבר עליו : האם המדובר בדוד או בהדדעזר ? אולם על פי עיון ברקע ההיסטורי ובכתובות האשוריות המאוחרות (מימי אשורדן הב' ושלמנאסר הג') — התולדות בימי אשוררבי הב' (1012—972 לפה"ס) — השתלטות הארמים על אזורים שונים, וכנראה גם על איזור הפרת, תוך פעולות לוחמה באשורים — עולה, כי הכוונה היא להדדעזר, שהשפעתו הגיעה כנראה עד לפרת.<sup>179</sup> ההליכה לאיזור הפרת, שהיא ודאי שלב בתהליך או תוצאה ממנו — אפשר שהיתה מכוונת כנגד האשורים, או לכפיית שלטון צובה על ממלכות הארמים שבאיזור הפרת, ואולי לחיזוק ההיאחזות בסביבה זו. גם סדר הלשונות בכתוב — "הדדעזר ... בלכתו" — עשוי להורות על מלך צובה כהולך לנהר.

כתובת המזמור שבפרק ס' שבתהלים, המייחסת לדוד השפעה או אפילו השתררות על ארם נהרים מעבר לפרת ("בהצותו את ארם נהרים ואת ארם צובה" — ס : ב),<sup>180</sup> דומה, שמעיקרה סמוכה היא על פירוש דבר ההליכה לפרת בכרוניקה, כמכוונת לדוד ; אף על פי שנשתמרו בה, כנראה, הדים לידיעות נבדלות, כמו הידיעה על מכת יואב באדום וההפרדה שבין ארם נהרים (שאינה מוזכרת בספר שמואל) לבין ארם צובה.<sup>181</sup> כלומר, למרות ההגדרה המאוחרת, והנראית כמגמתית — "ארם נהרים" — נשתייר כאן זכר למסירה אבטנטית להבחנה בין ארם צובה לבין ממלכות הארמים שמעבר לפרת, בשטח שנקרא קודם לכן בשם "נהרין", כנזכר במקורות חיצוניים. והוא הדין אצל בעל דברי הימים (בסיפור המלחמה, אך לא בכרוניקה המובאת אצלו בשינויים מעטים), המבחין בין ארם נהרים לבין ארם מעכה וצובה (דה"א יט : ו).<sup>182</sup>

מכאן עשוי להשתמע לפחות רמז למאורע שהדו נטבע בלשון "להשיב ידו". תרגום השבעים המעמיד את דוד כנושא הכתוב מכוון להצבת סמכות, שלטון או סמל לשלטון. גם גירסת הוולגטה היא במובן של השתלטות "*ut dominaretur super flumen Euphratem*". אך דומה, שהגרסאות הללו שעונות על גירסת דברי הימים (דה"א יח : ג) : "להציב ידו", שיש לראות בו נוסח מבאר לנאמר בשמ"ב ; הרי באותו פסוק נוסף "חמתה" ליד צובה (והשו' דה"ב ח : ג — "חמת צובה", שאולי סמוכה היא על מאורע היסטורי).<sup>183</sup> וככה נרמז, כי דוד היכה את הדדעזר בחמת, והוא שהלך לפרת, המפורש שם בבירור גם בבתיב : "בנהר פרת". וייתכן, כי נוסח זה נשען מעיקרו על תולדות שאול, ולא דווקא במגמה אנטי-שאוולית, שהיא זרה — ועל כל פנים כמגמה עקיבה ודומיננטית — לבעל דברי הימים, אלא כציון מעשה היאה למלך מנצח : שאול הציב יד בכרמל לפני רדתו לגלגל (שמ"א טו : יב),<sup>184</sup> דוד — בנהר פרת. ואין זה מכריע כאן, אם הכוונה למצבת נצחון (והשו' שמ"ב יח : יח) או, בלשון סמלית, לעצם הנצחון.

לאמור, שאול אמנם ניצח את עמלק והציב לו יד, אך דוד הגדיל לעשות — אולי כהמשך למעשי שאול — בהיקף רב: הוא הציב יד על הפרת, גבול הייעוד של הארץ (בפי שוודאי היה מושרש בתודעתו של בעל דה"י; והשווה בר' טו: יח).

עולה איפוא, כי הגירסה הראשונית היא "להשיב ידו" לא רק בגלל בחירה מטעם *ex lectio difficilior* אלא בעיקר משום מובן הגירסה, ההולם את הרקע ההיסטורי. אמנם הצירוף "להשיב יד" הוראתו, כפשוטו, היסג או העתק אחורה (למשל בר' לח: כט; שמ' ד: ז; ישע' יד: כז). אולם בשימוש מיטאפורי יתפרש כהשבה למצב קודם, ואפילו כשליטה בחוזק יד, אם הלשון "השיב ידו על" תהיה נחשבת לנו כנרדפת לצירוף היחידאי — "להשיב ידו ב" ("והשיבותי ידי על עקרון" — עמ' א: ח; והשווה יח' לח: יב). יוצא, כי הכוונה להשתלטות (או להשתלטות מחודשת) של הדדעזר על איזור הפרת ולהכנעת אויביו (והשווה תהלים פא: טו, ששם מקבילה הלשון "אשיב ידי" ל"אכניע").

הארמי, הגורס "לאשנאת תחומיה", מתכוון אמנם לשינוי תחומים, ובוודאי בחזק יד, אך ללא זיקה מילולית ללשון הכתוב ולמובן ההשבה המשתמע ממנה.<sup>185</sup> ראוי לציין, כי בעקבות הארמי מפרש רש"י, כי הכוונה להדדעזר, "שכבש מן הארץ חוץ לגבול ארצו והרחיב את גבולו"; וכמוהו הרד"ק, אך במובן של הסגת גבול ישראל "סמוך לנהר פרת".

קשה לשחזר את שלבי המערכות הסופיות לפי רשימה קצרה זו, אולם ניתן להניח, כי בהיות הדדעזר באיזור הפרת היכה בו דוד בעצם תחומי ממלכתו — בשריון (מול הלבנון) ובבקעת לבנון, שחלקה הדרומי בוודאי נפל בידי דוד עם הנצחתו על בית רחוב, שהסתפחה בצובה (שמ"ב י: ו, ח, יג, טו);<sup>186</sup> ולאחר שנפגע כנראה מקום החיות של ממלכתו, נשתעבדה צובה לדוד.<sup>187</sup> אך אין זה אלא שיקול שאנו רגילים לכנותו "היסטורי-סביר" או "הגיוני", ולפי גוף הכרוניקה ייתכן, כי המכה על הדדעזר הונחתה דווקא באיזור הפרת, שדוד עשוי היה לפנות לשם בעקבות הדדעזר; ואילו העזרה של ארם דמשק סיכנה, במפתיע, את הישגי דוד במערכות הקודמות בעבר הירדן, ואולי גם בבקעת הלבנון (ח: ה-ז). הווה אומר, לאחר שלכד דוד את פרשי הדדעזר "את כל הרכב" ואת חילו התעוררה ארם דמשק לבוא לעזרתו;<sup>188</sup> ורק לאחר שהיכה דוד בארם "עשרים ושנים אלף איש" השתלט לא רק על ארם דמשק אלא על כל ממלכת צובה, ובעיקר על מרכזיו במול הלבנון, שלימים נכללו וודאי בפחוות האשורית "צבת".<sup>189</sup>

#### ארם דמשק בימי דוד

יג. אולם הקושי הוא בדבר העזרה של ארם דמשק למלך צובה. ארם דמשק לא נזכרה בסיפור על מערכות הקרב בעמון ובארם (שמ"ב י: ו,

ח), אך ייתכן ששם ראה המספר להבליט את הלוחמה של שכני ישראל: רחוב, מעקה, טוב, וכמובן צובה. גם במערכה ליד חלם (או חלאם) נזכר "ארם אשר מעבר הנהר" (י: טז), שאפילו לא שרר שם הדרדעור, הגיעה לשם, על כל פנים השפעתו.<sup>190</sup> אכן ניתן לומר, כי בין המלכים "עבדי הדרדעור" שנגפו לפני ישראל "ויעבדום" (שם, יט) היה גם מלך דמשק; אך קשה לחשוב, כי לבסוף התפרצה ארם דמשק שוב כנגד ישראל, אם איתנים אנו בדעתנו, כי בכרוניקה נשתקע סיכום של מלחמות דוד.

לכאורה, בסביר הוא לשער, כי הכרוניקאי, או המחבר, בא להגדיל את תפארת דוד, ולשוות לו, בחזקת מורשת לדורות, נצחון על ארם דמשק, שעתידה היתה לדכא את ממלכת ישראל; וככה להעמידו כאב טיפוס למושיעים מול דמשק (השוו' אצל ירבעם בן יואש, מל"ב יד: כח: "ואשר השיב את דמשק ואת חמת ליהודה בישראל").<sup>191</sup> אך אין זה מתקבל כלל על הדעת, כי הכרוניקאי שלא הגדיל את דבר שלטון דוד על הפלשתים ועל העמונים, לא מנה את מלכי ארם הכנענים, היה מוסר, במפתיע, על מפלת ארם דמשק, אילולא היתה מעורה במציאות. וכשם שלא נפקפק בידיעה על הקשרים עם חמת (שגם הם עשויים היו לשמש דוגמה לעתיד), ככה אין טעם להפקיע את דבר הנצחון על דמשק מחוקתו ההיסטורית. ואין זה מסתבר כלל, שאילולא היתה קיימת ארם דמשק כממלכה, כחטיבה, או כחטיבה ממלכתית מיוחדת, בימי דוד, היה מחבר הרשימה (המאוחר ?), או מחבר הספר, מביא את עניין עזרת דמשק לצובה, רק כדי לפאר את דוד; וכל כך, כשוודאי ידועה היתה פרשת התמלכותו של רזון בן אלידע בדמשק, בימי שלמה, כפי שנמסרה בידיעה כרוניקאלית בספר מלכים (מל"א יא: כג—כו);<sup>192</sup> ידיעה, שעשויה היתה להתפרש כשונה או כמנוגדת למסופר בשמ"ב ח, אילולא היה מעוגן במציאות.

הנחתנו היא, כי העיון בכרוניקה (שמ"ב ח: ג—ט) בהקבלה לסיפור בשמ"ב, ולרשימה הכרוניקאלית שבספר מלכים (מל"א יא: כג—כו) — נותן, כי אמנם ראה סופר הכרוניקה לייחד את מפלת ארם דמשק ולהבליטה. אם נניח, כי הוא ייחס את דבריו לסוף מלכות דוד (ובמודע, לפני קשירת היחסים עם מלך צור ?), אך מתוך אספקלריית המאורעות בימי שלמה, יסתבר לנו, כי ייחוד זה נובע משום עלייתה של ארם דמשק בסוף ימי מלכות דוד, או משום חשיבותה הגדלה עם עלייתו של רזון בימי שלמה.<sup>193</sup> זאת אומרת, מאורע היסטורי הובלט משום מציאות היסטורית מאוחרת יותר, שעקבותיה נטבעו בתודעת בני הדור. לשון אחרת, המחשבה ההיסטורית של סופר הרשימה השפיעה על ברירת ההתרחשויות שבמציאות, כדי לשוות להן מימד רצוף ומופלג, מעצם הברירה. וזאת, אף על פי שלגבי מחבר ספר שמואל, שמעיינו בסיפור מלכות דוד, לא נחשבה ביותר ארם דמשק לגבי הישגי דוד, כפי שעולה מהדבקות בסיפור המערכה האבטנטי בשמ"ב י.

מסתכם לנו, כי דמשק היתה קיימת כחטיבה ממלכתית מיוחדת גם בזמן ההגמוניה של ארם צובה. נראה, כי לעת קץ המלחמות שבין דוד להדדעזר נתאוששה דמשק — אולי כתוצאה מהסתבכותה של ארם צובה באיזור הפרת ובמערכות נגד ישראל — ועלתה לכדי גורם בין ממלכות ארם, אך בזיקה לארם צובה. אולי באופן כזה יש לבאר את התכפת העזרה של ארם דמשק למפלת הדדעזר (ח: ג—ה). לפי מה שנראה כפשוטו של כתוב, באה דמשק לעזור לצובה כבעלת ברית, אך תלויה בהדדעזר, כפי שאפשר ללמוד מהידיעה על רזון בן אלידע שמלך בימי שלמה (מל"א יא: כג).<sup>194</sup> אפשר שכבר נתלוו בזמן הזה לדמשק עוד חטיבות מדיניות ארמיות, והמכה שהיכה דוד "בארם" מכוונת לא רק לדמשק אלא גם לצבא ארם שחבר אליה; שהרי דומה, כי "עשרים ושנים אלף איש" הקרוב למספר "ועשרים אלף איש רגלי" של צבא הדדעזר (אפילו יהיה מופלג או משובש) נסב לא רק על צבא דמשק. מכאן, שגם "ארם" הנזכרת בפסוק ו עניינה חטיבות שונות של הארמים.

הווה אומר, ערב סיום מערכות ישראל-ארם בימי דוד, היתה ארם דמשק, ליד צובה, בעלת חשיבות מיוחדת בין הממלכות או הארצות הארמיות השונות, אולי משום מעמדה המיוחד של דמשק כצומת דרכים למסחר ולתעבורה, החל מראשית האלף השני לפה"ס,<sup>195</sup> ובמיוחד משום ערכה כפרשת דרכים לעבר הירדן ולישראל.<sup>196</sup> הנציבים ששם דוד בארם דמשק קיימו כנראה בידיהם פיקוח מטעם ממלכת ישראל על כל ארם. משום כך מתכיף הכתוב לעניין הנציבים את הפיסקה: "ותהי ארם לדוד לעבדים נושאי מנחה" (ח: ו). ודומה, כי משמעותה של הרשימה באה להורות, כי קודם היתה ארם דמשק לגבי צובה במצב נוח יותר, מאשר לאחר נצחון דוד, ואולי כממלכה בפני עצמה התלויה בצובה; ועתה כשהפסידה מאדנותה היתה מושב לנציבים, וכמו יתר ארצות ארם שועבדה ("עבדים נושאי מנחה") לדוד. הערה זו תואמת את התיאור בשמ"ב י, שלפיו השלימו "כל המלכים עבדי הדדעזר", מפאת יראה, את ישראל והיו להם לעבדים — "ועבדום" — ציון המתאר אולי מעלי מס או נושאי מנחה (י, יט). אולם ארם דמשק שועבדה לישראל, לא בנטישת צובה ובהיפרדות ממנה כמו יתר הממלכות הארמיות, אלא תוך השטת עזרה להדדעזר ואולי בסמוך למפלתו. על כל פנים אין מאחז לומר, כי משום שרק בארם דמשק שם דוד נציבים — היו הללו מוגבלים לדמשק או לארם דמשק. אדרבא, מהתכף הכתובים: (א) "וישם דוד נציבים בארם דמשק"; (ב) "ותהי ארם לדוד לעבדים נושאי מנחה" (שמ"ב ח: ו) — בדין שיש-תמע, כי שימת הנציבים בארם דמשק, משמעה שימת ארם (ובאפשר, ממלכות ארם, כולל ארם צובה) — לעבדים נושאי מנחה. ויש לשים לב לכך, שנאמר שם "ארם דמשק" ולא דמשק סתם, אולי אותה "ארם דמשק", שממנה תוצאות לארם בכלל. לזה כנראה נתכוון הכרוניקאי. אך מובן

שהשאלה היא, אם זוהי בבואה למציאות היסטורית-מדינית כהווייתה, שאלה שקשה (או אפילו מן הנמנע) ליישבה.

לפיכך קדמה בריחת רזון מאת הדדעזר (מל"א יא : ג) למפלת ארם דמשק בימי דוד.<sup>197</sup> נראה, כי לאחר בריחה זו מהדדעזר "אדניו", חברה — אולי מתוך בקשת חסות יתירה ואולי מתוך תחושת הסכנה מצד דוד — ארם דמשק ביתר עוז להדדעזר ונחלה מפלה.<sup>198</sup> בעת מעשי ההרג של דוד בארמים — ואפשר גם מכוחם (שם יא : כד) היה רזון לשר גדוד מתמרד, שבימי שלמה הצליח לעלות למלוכה בדמשק ולהתקומם נגד שלטון ישראל (שם, כה).<sup>199</sup> התמלכות רזון, הוזהה אולי עם חזיון (מל"א טו : יח) אין פירושה, אפוא, כי לא היה, בהכרח, שלטון מלכות קודם בדמשק, אף כי היתה תלויה בארם צובה. ראשית ההתעצמות של דמשק חלה כבר בימי דוד, לפני ההתנכלות של רזון, עד שבימי שלמה היתה לממלכה הארמית החשובה, ואולי החזקה ביותר בעבר המערבי של הפרת. ודומה, כי התהליך לתמורות אלה החל כבר במערכות הראשונות של דוד, כנגד הדדעזר : הדדעזר לא השכיל, כמו בן הדד הב' בימי אחאב, ללכד ביתר תוקף את ממלכתו לאחר המפלה הראשונה (מל"א כ : כד), אלא קרא לעזרה צבא ארמי מהממלכות שבעבר הנהר, ללא גיבוש יתר של היחידות השונות ; עד שהמלכים, שאמנם היו "עבדי הדדעזר", אך נשארו עצמאיים בהכרעתם, עברו לצד דוד לאחר המנוסה (שם"ב י : טו, טו, יט). בכך ניתן האות הראשון להתפוררות מלכות צובה ; ואף על פי שהדדעזר עדיין מלך בארם צובה, לא עלה בידו להחזיר את עצמתו ולהתחזק באיזור הפרת. וככה נוצר, באפשר, הרקע לעליית ארם דמשק במערכה כנגד דוד. ואולי בדיון להרחיק לכת ולומר, כי הבלטת חשיבותה של ארם דמשק, מכוח ההשתררות של דוד ועקב העמדת הנציבים בה, העלוה, כנקודת כובד לשאר עמי ארם, שעתה נותקו מהמרכז בארם צובה. באופן פאראדוקסאלי אפשר לומר, כי השיעבוד היתיר של דמשק לישראל העלה אותה לבסוף כמוקד להתמרדות כנגד שלמה, וכמניע לתקומתה, כממלכה הארמית החשובה ביותר בין הפרת לבין עבר הירדן.

לסיכום : בשתי הכרוניקות משתקפת, ככל שהתבוננותנו מגעת, מציאות היסטורית גם לגבי ארם צובה. בימי שאלו החלה המלחמה בצובה, וכנראה מחמת היתקלות בהתפשטות של הארמים בצפון עבר הירדן. בימי דוד הונחתה מכה על צובה, על בעלי בריתה ועל עוזריה, וביניהם ארם דמשק ; אך דומה, כי עקב מפלת צובה החלה להתבלט, כבר בסוף ימי דוד, ארם דמשק, כמרכז לעמי ארם בסוריה.<sup>200</sup> וייתכן, כי עצם העמדת הנציבים בארם דמשק, אולי כנקודת מוצא לשררה על ארם, החישה — על פי אפשר — רות של עקיבות דיאלקטית — את ליכודה ואת ההתעצמות העתידה של ארם. כהקבלה טיפולוגית, אך קרובה לתקופה זו, בדיון שתשמש תקומת מלכות ישראל, דווקא בתוך ארץ בנימין, שבה נתמקד שלטון פלשתים



על ישראל; וליתר דיוק, בגבעת בנימין (או בני בנימין), שבה ישבו נציביהם (או נציב אחד), ושדיתה אחר כך לעיר המלוכה בשם גבעת שאול (שמ"א י: ו. יא: ד. יג: ג).<sup>201</sup>

### לבוא חמת וממלכת חמת

יד. בעקבות הנצחונות הללו הוצב גבול ישראל בצפון; ואפילו היתה קיימת מסורת קדמונית על גבולות כנען מתקופת הממלכה המצרית, מימי אל עמארנה ועד הפסקת השלטון המצרי בכנען, הרי לא הגיעו אלינו מהתעודות המצריות תיאורי גבול מפורטים כמו אלה הידועים לנו, למשל, מספר במדבר (לד). מקובל לומר, כי בהתוויית גבולות זו משתקפים עקבות של תהליך נמשך מימי כיבוש כנען והדים לתפיסה גיאוגראפית מדינית מימי הממלכה המצרית החדשה, בחזקת בבואה לתחומי איזור הממשל המצרי-כנען. אולם למעשה נתממש לראשונה תיחום הגבול הצפוני, על פי מסורת זו, בימי דוד. ציון מרכזי בתיחום זה תופסת, כידוע, לבוא חמת (במ' לד: ח; שם יג: כא; יהו' יג: ה; שופ' ג: ג; ועוד).<sup>202</sup> אין להכריע, כמובן, אם הכוונה למבוא לדרך חמת (חרף יחידאות הציון הוזה ברשימת הגבולות ועל אף שרשיותו של הלמד במילה "לבוא"), כפי המסירה בתרגומים הקדומים (בשבעים, בארמי, בוולגאטה) כדי משמע — "בואך חמת"; או שהמדובר הוא במקום מסוים המסומן באסטילה של אמנחותפ ה' (1436—1410 לפה"ס) ובתעודה על מלחמת קדש מימי רעמסס ה' (1290—1224). האתר הוא  $rb^3$  — רבא (לבא) — "ביער" — מדרום לקדש.<sup>203</sup> יש אומרים, כי היא נזכרת, כנראה גם בכתבי הקללות המצריים, מסוף המאה ה-19 לפה"ס וכן אצל תחותימס הג' בשם: רבנ-לבנ;  $rbn(T15)$   $r(w)by(E31)$   $r(w)by(E31)$  מקומה, כמסתבר, בתל לבוה בצפון בקעת הלבנון.<sup>205</sup> כלומר: מדרום לקדש שעל הארנת, שהיה בקצה הדרומי של ממלכת חת, ושבשטח זה פגע התחום הצפוני של חבל הארץ המצרי, כנען, אף על פי שהדבר לא נאמר בפירושו. או אולי מותר לומר (ולאו דווקא דרך פשרה), כי לבא, שהיתה לימים בידי ישראל עיר ספר חשובה, נהפכה עוד בימי המצרים וגם בזמן כיבוש כנען למושג גיאוגראפי, המציין בהתאם למצב באיזור הביניים, מבוא או פתח לארץ החתים, ובהחלה לתחום קדש בכלל. לאחר שחמת הניאו-חתית באה במקום ממלכת חת, ציין האתר לבוא, לדעתנו, לא רק שייכות לחמת אלא גם ובעיקר מקום ספר, וכעין פתח למדינה. ומכאן אולי המושג השלם "לבוא חמת" עוד בתקופה שקדמה לדרך.

לעניין פירוש "לבוא" כמבוא או ככיוון לדרך, השוו' "לבוא צדדה" — יח' מז: טו; "לבוא מדברה" — דה"א ה: ט; "לבוא מצרים" — דה"ב כו: ח. על כל פנים, דומה, כי בתקופת דוד, עקב יחסי הידידות או התלות שבין חמת לישראל, נחשבה הדרך לחמת, שעברה בבקעת הלבנון, כציון

גבול צפוני לישראל, אולי משום קשרי המסחר שהתפתחו בין שתי הארצות (רא' מל"א ח: סה; דה"א יג: ה; והשו' דה"א יח: ג; דה"ב ח: ג). ושמן לא יהיה זה רחוק לומר, כי שם המקום — לבוא — שעל גבול ארץ כנען, בא, במודגש, בימי דוד כשם אפלאטיבי, לפי משמעו בעברית, להורות על מושג, המציין את תחום הכניסה לארץ חמת, לא רק משום ערכו הגיאוגרפי, אלא מכוח חשיבותה של חמת לממלכת דוד — "לבוא חמת".

העובדה המכריעה היא, כי בימי דוד ניתן היה, בעליל — לאחר הנצחון על הדדעור ומכוח קשירת יחסים עם חמת — לקבוע את הגבול בבקעת הלבנון.<sup>206</sup> המקרא אומר בפירוש, כי בימי דוד ושלמה היה אמנם הגבול בלבוא חמת (מל"א ח: סה; דה"א יג: ה; דה"ב ז: ח); ולפי הדגש תחומי ההתקבלות של ישראל, נרמז אולי, כי בתקופה זו הוצב שם גבול היישוב הישראלי. ודומה, כי יש להרחיק ראות ולומר, כי הציון היחידאי במקרא: "עד רחב לבא חמת" (במ' יג: כא) — האמור להיות שלוב בחלק הלא-כליבי של סיפור המרגלים<sup>207</sup> — עשוי לשקף מצב חד-פעמי מימי דוד. הרי רק בימיו נזכרת בית רחוב כמדינה הלוחמת בישראל בידוד עם הדדעור (שמ"ב י: ו); והדעת נותנת, שמלוכה זו או איזור זה, שנשתרע כנראה בצפון עבר הירדן, בקירוב לנחלת דן (שופ' יח: כח), סופחה, לאחר הנצחון, לממלכת דוד, ולא שבה עוד להיות מלוכה עצמאית לאחר מכן, גם כאשר איזור זה נותק מישראל.<sup>208</sup>

איזור "לבוא חמת" נזכר אצל ירבעם בן יואש, שמכוח מציאות של מאורעות היסטוריים הציב שם את הגבול הצפוני (מל"ב יד: כה; עמ' ו: יד), אך אולי גם משום זיקה מודעת — ומכל מקום אצל מחבר הרשימה — לגבולות דוד ושלמה (מל"ב יד: כח).<sup>209</sup> אולם, בעיקר, נשתקעה המסורת מתקופת דוד בדברי יחזקאל, שקווי הגבול הצפוניים, הנזכרים אצלו, כוללים לא רק את לבוא חמת או "לבוא צדדה חמת" (יחז' מז: טז—יט. מח: א) אלא גם את ברותה, דמשק (או "גבול דמשק") ואת חמת, בסתם; ואין להם זכר בהתוויית הגבולות הנחשבת כקדומה (במ' לד: ז—י; יהו' יג: ה).<sup>210</sup> אין כל מקום לשוות שינויים אלה למציאות גיאוגראפית מדינית כלשהי, בחלוקת הפחוות בממלכה האשורית, לפני ימי יחזקאל,<sup>211</sup> אלא לזיקה מודעת לממלכת דוד, שרק בימיה נכללה ארם דמשק בתחום הצפוני של ישראל. גם ההדגשה על השבת דמשק לישראל וחמת "ל יהודה בישראל" ברשימה על הישגי ירבעם בן יואש — ככל שהיא מעורפלת — דומה, כאמור, שהיא רומזת לימי דוד (מל"ב יד: כח). ואם אמנם קיים ירבעם צורת ממשל או חסות כלשהי בחמת, או אפילו קיים אתה יחסי ברית, הרי שגם ברשימות על גבולות ממלכתו (והשו' עמ' ו: יד) — כמו אצל דוד — ההדגשה היא על הדרך לחמת.

ולסיכום, הערות אחדות: חרף קידום החקר לפשר הלשון "לבוא חמת", עדיין אין לפסוק, אפילו במידה מסוימת של וודאות, בדבר משמעה כמונח

גיאוגראפי-מדיני; אך נפתח פתח לעיון מחודש. עיקר לכל, עולה, כי  $Rb(w)$  הנזכרת בכתובות מצריות, כמות כעיר לבא המובאת אצל תגלת פלאסר הג' (לאחר רשימת ערי חמת) לא היתה, כמסתבר מהתעודות, עיר ספר חשובה, אפילו באיזור קדש, בין כנען לממלכת החתים, או בין ישראל לממלכות ארם ולממלכת חמת הניאו-חתית. מכל מקום, כפי שאין ללמוד מהשתיקה להמעטה, ככה גם — להחשבה. ואפילו אם Labana הנזכרת בתעודה מאל-עמארנה כעיר מלוכה, זהה עם  $Rb(w)$  — עדיין אין זו ראייה לחשיבות מכרעת באיזור המעבר שבין כנען לסוריה, או בין איזור השלטון המצרי בכנען לבין ממלכת החתים ונספחותיה. החשיבות שניתן לתלות, באפשר, באתר זה אינה אלא עקב איתורה של  $Rb(w)$  מדרום לקדש (תל נבי מנד) — דרך הקבלה ל-Libo מימי הביזנטים — ומשום ערכו של איזור קדש כאיזור ספר וכשדה ההתמודדות בין מצרים לחת. גם בתקופת הממלכה האשורית אין עדות חותכת לחשיבותה של לבוא — כאתר בפני עצמו; אך ראויה לציון ההשערה על הערך, שעשוי היה להיות לה כעיר גבול בין פחוות דמשק לפחוות חמת, לאחר מלכות סרגון הב'. כנגד זה נודע ערך רב לעובדה, שבמקרא לא נמצא כלל — להתוויית גבול הצפון — "לבוא" בנפרד, אלא בצירוף "לבוא חמת". ואין קושי מכריע, שנהיה מנועים, במוחלט, לפרש את "לבוא" במובן של פתח, דרך או כיוון, או בחזקת "בואך", לאור הראיות, שהבאנו למעלה. דומה, כי אין כל הכרח לפרש את התוספת "חמת" כסימן היכר להבדל ממקומות אחרים בשם "לבוא"; ביותר, שמקומות כאלה אינם ידועים לנו. אדרבא, נראה כי "חמת" הוא מתכליתו העיקרית של עצם הצירוף, ואילו "לבוא", ככל שהוא מגוף הציון, מבחינת הממשות הגיאוגראפית מדינית, אין לו ערך בפני עצמו בהתוויית הגבול, ועל כן אינו בא בנפרד.

לשון אחרת, השם חמת הוא שהכריע להבליט את "לבוא חמת" כציון גבול כל עיקר. לפיכך, יהיה זה בסביר. להניח, שרק מימי דוד והלאה היה טעם להבליט, כי גבול ישראל פוגע בגבול מלכות חמת, שהיתה בקשרי ידידות, ובאפשר גם בקשרי תלות, עם ישראל, בימי דוד ושלמה, ואולי גם בימי ירבעם בן יואש. אין להעלות על הדעת, שציון כזה, בתינת מושג, קיים היה לפני דוד; כיוון שמכוון היה להדגיש את תחום ההתפשטות של ממלכת ישראל לצפון, מעבר לתחומי ארם או בהיעלם מהם, כדי מגע או זיקה לחמת. אך אין זה מן הנמנע, כי המושג נתגבש על סמך מסורת על איזור ספר בין ממלכות בסביבת קדש, שנקודה חשובה בו היתה  $Rb(w)$ . ושמה נהיה רשאים להתגדר ולהגיד, כי המדובר בשם גיאוגראפי קיים ועומד, שהושאל מהמצרים, כמו למשל המושג "כנען", אלא כשם מקום, שנשתנה, במצב מדיני חדש, ובהקשר מאורעות שונה, למושג גיאוגראפי מדיני.

וככל שנראה בהתוויית גבולות כנען (במ' לד; יהו' יג; ועוד) שקיעי

מסירה אבטנטיים מתקופת השלטון המצרי בכנען, הנה הביטוי "לבוא חמת" המצוי בהתנוייה זו (במ' יג : כא ; לד : ח ; יהו' יג : ד, ה) אין להסבירו אלא כהיטל של בבואה למצב היסטורי מסוים (או למגמה מכוונת של התרחבות) בממלכת דוד ושלמה. והוא הדין לשימוש חוזר ונשנה בצירוף זה בימי ירבעם בן יואש, ולעתיד לבוא בנבואת יחזקאל.

אולם הכרוניקה על מלחמות דוד רק היא מדגישה את שיעבוד ארם דמשק לישראל, את זיקת חמת אליה ואת השלל מערי הדדעור, שביניהן תופסת מקום עיקרי ברתני<sup>212</sup> הוזהה (או שאמורה היתה להיות זהה) עם ברותה אצל יחזקאל. ואם נראה לשייך גם את הנבואות שבפרקים מ—מח ליחזקאל, שבא להתוות התנחלות מחדש של שבטי ישראל, הרי שהשיבה האוטופית לגבולות דמשק יאה לנביא, המדבר על דוד כמופת לרועה ולנשיא לישראל שלעתיד (יח' לד : כג, כד ; לו : כד, כה)<sup>213</sup> ויותר מזה, אנו מניחים, כי גם הסיפור על אברם המנצח (בר' יד) — אפילו נשתמרו בו מרכיבים קדומים<sup>214</sup> — מכוון להורות, כי כבר אברם, שהציל את ארץ כנען מהמלכים, הגיע — במובלט — עד איזור דמשק (בר' יד : טו), כמו שהציל גם את סדום ועמורה בפאתי ים המלח;<sup>215</sup> כאילו היה האבטיפוס של מתווה גבולות כנען קודם ימי דוד. ובוזה האופן עשויים היו הדי מאורעות מימי דוד להשתקף גם הם בסיפור זה, שבו מובלט מלכי צדק, שאולי נפוצה המסורת עליו בימי דוד (השו' תהלים קי : ד).

לשון אחרת, הפיסקה בכרוניקה על נצחון דוד בארם ועל הקשרים עם חמת, ככל שהיא כאספקלריה למצב כהווייתו, שימשה יסוד לתודעה בדבר תחומי גבול ישראל בצפון ולתפיסה אוטופית בדבר שליטה ישראלית בארם דמשק ולהשפעה על חמת. לדורות, נתייחדה בהבלט המשמעות של שיעבוד ארם דמשק, אך בכרוניקה עצמה תופסת מקום ראשי צובה. שם מודגשת מפלת הדדעור, כדי הבחנה בינו לבין ממלכות ארם או "ארם" סתם, כפי שמראה נוסח המסורה (והשו') גם את ההבחנה בין ארם לארם דמשק, ח : ה, ו) ; וכפי שעולה גם מההטעמה המיוחדת של שלטי הזהב "אשר היו אל עבדי הדדעור" ושל הנחושת, שנלקחה מבטח (טבתת) ומברתי "ערי הדדעור" (ח : ז, ח)<sup>216</sup> ואמנם, המלחמה שהחל בה שאול, ושרוד הוא שניצח בה, שמה קץ לממלכת צובה, והנחילה מפלה לארמים שעזרו לו. בכך נתעצמה אמנם ממלכת דוד למדינה החזקה ביותר בין הפרת לבין מצרים ; אך למרבה האירוניה, כמצוי פעמים הרבה בחילופי תולדות העמים, החישה ממלכת דוד — ואולי אפילו גרמה בעקיפין — לתקומת אשור, לאחר שנות דוד, בימי אשורדן השני (934—912 לפה"ס), ולא במעט עקב החלשת עוצמת הארמים משתי גדות הפרת.<sup>217</sup>

### מבצר צור וצידון

טו. ולעניין הגבול הצפוני, בראוי להוסיף, כי בימי דוד נתייצב גם הגבול

הצפוני-מערבי, כפי שאפשר ללמוד מציוני הגבול בתחום מהלך המפקד (ש"ב כד : ו—ח). מדן ויען (עיון ?) — עד לצידון ועד למבצר צור. הכוונה, כנראה, לצידון רבה (לפי כמה כתבי יד של השבעים), שאמורה היתה להיכלל בנחלת אשר (יהו' יא : ח ; יט : כח), ושאוּלי ניתן לזהותה עם החלק העיקרי של העיר ; בהבדל מתחום הנמל, המכונה באנאלים של סנחריב — "צידון הקטנה" *Šidunni šeḥru*.<sup>218</sup> מבצר צור הוא אולי עיר היבשה מול האי, המזוהה כשווה לאת(ו) שבמקורות המצרניים ו-*Usu* שבמקורות האשוריים ו *palaituqos* שביוונית ;<sup>219</sup> והיא נזכרת, כידוע, גם בנחלת אשר, לאחר צידון רבה והרמה (יהו' יט : כח, כט), ולאחריה — "חסה", שיש הרואים בה זכר משובש לשם *Usu*.<sup>220</sup> אולם על פי לשון הכתוב בש"ב כד : ו לא היה המפקד ממש בצידון אלא בתחומיה או עד תחומיה, ככתוב : "וסביב אל צידון" — ולפי השבעים "ויסבו", וככה לפי הוולגטה.<sup>221</sup> ואפשר שגם הביאה למבצר צור מכוונת לגבול תחומי העיר, ולא לעיר עצמה ;<sup>222</sup> וביותר, שאין וודאות, כי "מבצר צר" אינו מכוון לצור ממש. מכל מקום, היעדר הציון "עיר" ליד "מבצר צר" בש"ב כד : ז — בהבדל מיהו' יט : כט — אולי גם בו ראייה להתכוונות לסביבת העיר. יוצא מבאן, כי תחומי נחלת אשר, שהשבט לא יכול היה להורישם בתקופה קודמת (שופ' א : לא—לג) נכללו במלכות דוד. ויש לשער, כי ברובם סופחו כבר למלכות שאול, כפי שמשמע מהמלכת איש בשת על צפון הארץ : "ואל האשורי" (ש"ב ב : ט), אם אמנם התיקון "האשרי" (ורא' הארמי) מכוון לנוסח הראשוני. עולה, כי כמו בחבלי גבול אחרים כן גם בצפון נתממשה, למעשה, בימי דוד, התוויית גבולות ממלכת ישראל, בעקבות גבולות כנען ; כאילו היו הציונים האלה בחינת המשך למקומות הנזכרים במקורות מצריים, בגבול הצפוני של הארץ, שמצד רציפותם אפשר לראות בהם תיחום גיאוגרפי-מדיני : ברשימות הטופוגרפיות של סתי הא' — עכ... צר, את' (אוזו) ; בפאפירוס אנסטאסי א' (ברציפות) — צדנ, צרפת, נתנ, את, צר, צרעמ (צלעים ?) עכ(ו) ; ונזכר בתעודה זו, כידוע, קצרדי (קצר/גור ?) — Qdrdy — ראש — 3 Isr — א'סר (אשר ?).<sup>223</sup> עולה, כי צור וצידון כאחת, על הערים הקרובות להן מצפון ומדרום, נחשבו כנקודות חשובות למצרים ולממלכות הצפון בכנען הצפונית ברבע האחרון של האלף ה-2 לפה"ס. על כך מעידות ההזכרות של צור (בנוסף לפירוט הנ"ל) במכתבי אל עמארנה (155—146, 114, 89, 77, EA : Kn), בימי סתי הא', רעמסס הב' ופרעה מרנפתח, בתעודות מאוגרית מסוף המאה ה-13 לפה"ס, במגילת ון אמון (קרוב לאמצע המאה ה-11 לפה"ס) ;<sup>224</sup> והוא הדין בצידון, הנזכרת, מחוץ למובאות למעלה, בעלילת כרת שבתעו-דות אוגרית ("לאת'רת צרם ואלת צדנ"ם" — כ, שו' : 198—202), במכתבי אל עמארנה (149—146, 145—144 ; 118, 114, 101, 92, 85, 75, EA : Kn), בתעודה חתית מסוף המאה ה-14 לפה"ס — בסמוך

לכנען אִמֶר וצור; <sup>226</sup> אצל תגלת פלאסר הא' (בתחילת המאה ה-11 או אולי בשנת 1101), <sup>227</sup> במגילת ון אמוך.

הסמיכות של כנען לצידון מפורשת בפרשת בני נוח (בר' י: טו, יט); ששם נחשב צידון, על פי ההדגשה הגינאלוגית, הנתפסת לנו כבבואה למצב גיאוגרפי-מדיני, לבכור כנען; ובהתאם לכך מתחיל גבול הכנעני מצידון (בר' י: יט). ואפילו נהיה איתנים בדעתנו, כי הגבול משקף מציאות מסוימת עוד מימי השלטון המצרי בכנען (כמסתכם מהכתובות המצריות ואף מהרמז שבתעודה ההתית שנוכרה למעלה) — הרי למעשה נחתם הגבול בראשית המלוכה בישראל; ולגידור יתר, בימי דוד (והשו' שם — "עד עזה" — י: יט). ואם נודה בכך, שנשתיירו במקרא רמזים להתנגשויות בין צידון או צור לישראל, אם בימי השופטים ואם בראשית ימי המלוכה (שופ' י: יב; תה' פג: ח), ואף לא נתעלם לחלוטין מדברי בן מתתיהו (קדמ' 1, 4: 7) על עמי סוריה ופניקיה כבעלי ברית של הפלשתים במלחמותיהם כנגד דוד — נוכל לומר, על כל פנים, כי דוד שייצב את גבולות ממלכתו בצפון, בסמיכות לצידון ולצור (ששבטי ישראל לא הצליחו להתבסס שם), הוכיח בכך תקיפות לגבי הממלכות האלה. וייתכן, כי גם מפאת תקיפות זו, ובעקבות הנצחונות של דוד על ארם, שלח חירם מלך צור שליחי ידידות לדוד (שמ"ב ה: יא—יג).

הכרוניקה (שמ"ב ח) אינה מזכירה כלל את צור. אפשר ליישב זאת, כמובן, באופייה של הרשימה, המוסרת רק על מעללי מלחמה ותוצאותיהם; אך ניתן לחשוב, כי הכרוניקאי רשם את דבריו לפני קשרי חירם-דוד. אם נלך בעקבות הכרונולוגיה של מנאנדרוס מאפסוס (בן מתתיהו, קדמ' 4, 8: 5; נגד אפיזן 18, 1) ואם ניאחו בתאריך שקובע יוסטינוס (EPT XVIII, 6, 9) לייסוד קרתגו (או למסורת על ייסוד קרתגו) — 825 לפה"ס — יימצא לנו שחירם מלך אמנם 34 שנים, ושעברו מהמלכתו ועד ייסוד קרתגו 155 שנים ושמונה חודשים, ושבניית קרתגו החלה, כאמור, 72 שנה לפני ייסוד רומי. <sup>228</sup> על פי שילוב כרונולוגי זה נוכל להסכים לאלה הטוענים, כי חירם נתמלך כבר בשנת 979/980 לערך; <sup>229</sup> תאריך המתאים, דרך כלל, לדברי יוסף על התחלת בניין המקדש בשנת השתים-עשרה לחירם (נגד אפיזן 18, 1). כלומר, ראשית מלכות חירם היתה בעשור האחרון למלכות דוד. נמצא, כי ההערה על קשרי חירם-דוד (שמ"ב ה: יא—יג) מכוונת לאחרית מלכות דוד, ומשום כך יש להעריכה כידיעה כרוניקאלית מסכמת. <sup>230</sup> לפי העיונים שהעלינו, אין זה רחוק לומר, כי הכרוניקה על מלחמות דוד (שמ"ב ח: א—טז) היא אמנם — ולפחות בתשתיתה או במסירתה הראשונית — מגנוי המלך, וקודמת למעשה ההתקשרות של צור בישראל.

### כיבוש רבת בני עמון

טז. הכרוניקה על דוד (שמ"ב ח) כתובה, במובהק, לפי אופן המסירה,

בכרוניקה על שאול (שמ"א יד: מז—מט) — בכל הנוגע למלחמות בעבר הירדן — ואולי אפילו בעקבותיה. אך ההבדל הנחרץ הוא, כי בכרוניקה על מלחמות דוד אין זכר למערכה בעמון, להוציא את הרמז בעניין השלל (ח: יב); וככל שהרשימה האחת מבליטה בסופה את המכה בעמלק, מעלה האחרת את המכה באדום.

חסרון המערכה בעמון נידון כבר למעלה. ייתכן, כי מבחינה גיאוגרפית (לגבי עמי עבר הירדן) נכללה עמון, שמושבה בקצה המדבר, במואב. ואם מותר ללמוד על התקופה הקדם-מלכותית מחילופי הדברים שבין יפתח למלך בני עמון (שופ' יא: יג, יח, כד, כה), הנה שם תופס המשא ומתן בעניין עמון גם במואב; והוא מיוסד על מסורת בדבר מכלול היחסים שבין מואב לישראל עוד בימי הנדודים במדבר, שגם שם לא נזכר עמון בהקשר לבלק (במ' כב—כה; אך השו' כנגד זה דב' כג: ד—ח). היכללות קדמונית זו של עמון במואב באה על ביטוייה בסיפור על עגלון (שופ' ג: יג) ואולי גם בשירה, הקרויה "שירת הים" (שמ' טו: טו). ואין זה מן הנמנע, כי הכללה זו נשתקעה בפרק ס שבתהלים, שניתן, כאמור, לשייך חלק ממנו לימי דוד.<sup>231</sup> שם נזכרות בסמוך מואב ואדום — והאחרונה בהרחבה יתירה (ס: י—יב. קח: י—יב) — ללא זכר לעמון, שאולי הובלעה במואב.

מבחינת התיאור הצבאי, נתעגנה וודאי פרשת המערכה בעמון בתיאור המלחמה בארם, כיוון שברשימת הסיכום לא נחשבה, כמו בסיפור על המערכה הראשונה בהדדעזר, שממנו תוצאות לעניין דוד ובת-שבע. מהצד הממלכתי, ייתכן, שנשתלבה עמון שילוב יתיר בממלכת דוד (כנאמר למעלה), ולפיכך לא נתייחד לה מקום בין העבדים נושאי המנחה, אלא, באגב, בין מקורות השלל שהקדיש דוד לה' (ח: יב). לאור עיון זה קרוב לוודאי, כי תיאור כיבוש רבת בני עמון, הנספח לסיפור דוד ובת-שבע (שמ"ב יב: כו—לא), קדם לרשימה שבפרק ח; אך גם נמסר בצורה קונסקוטיבית, כעין בבואה של התכף המאורעות, ההולמת רשימה כרוני-קאלית או סמי-כרוניקאלית:

המעשים תיאור הנעשה והעתיד להיעשות

נלחמתי (בפי יואב)

גם לכדתי

—

אסף

(כח) ותנה

ולכדה

—

וילחם

וילכד (כו)

וישלח (כז)

ויאסף

וילך (כט)

וילחם

וילכדה

ויקח (ל)

ותהי

הרציא

הרציא (לא)

והעביר

יעשה

(יב : כ—לא)

אין ספק, כי נשתמר בפסקה זו הד למאורעות, העשוי להאיר מעשים, שבכתובים אחרים לא נתפרטו. אפשר לומר, כי הרשימה, משום ראשונותה דווקא, באה לפרט את כיבוש רבה: יואב לוכד חלקים מהעיר ("עיר המים"), אולי את עיבוריה או בנותיה העיקריים, וחורץ את גורלה; ואחר כך לוכד דוד את מרכז העיר או את מצודתה — מקום מושב המלכות — את "העיר" (יב : כה, ל) בה"א היידוע. בפסוק כו אין הכרח לשנות את הגירסה "עיר המלוכה" ל"עיר המים" או לשמטה, כיוון שניתן לפרשה כציון כללי ופוחת לפיסקה; <sup>232</sup> כלומר, יואב הוא שהביא ללכידת עיר המלוכה; אך עצם המושג "עיר מלוכה" יש להחילו כאן לפי משמעו הרחב גם על בנות העיר. לשון אחרת, בפסוק כו נאמר כללית, שבהמשך המלחמה שניהל אותה יואב נכבשה עיר המלוכה; ובפסוקים הבאים פורטו קורות מערכת הכיבוש, שנסתיימה בהצגת ההשתררות של דוד על העיר, בראש ובמלך. יוצא, כי עיר המלוכה כוללת בה את החלק שהוגדר בפי יואב כ"עיר המים" ואת החלק האחר הקרוי בפיו (ובוודאי לצרכי הבלטה בפני דוד) "העיר", ובה היה, כמסתבר, ארמון המלך. <sup>233</sup>

לקריאת שם המנצח על העיר, יש, ראש לכל, למצות את העניין לפי דיוק לשון הפיסקה. לא נאמר שם, כי אכן נקרא שם דוד על העיר; ואפילו בדברי יואב לא פורש, ששם דוד ייקרא על רבה או על חלק ממנה אלא הובע החשש לגבי יואב: "פן אלכד אני את העיר ונקרא שמי עליה" (יב : כח). לכן הכוונה אינה בממש לקריאת שם נוסף לעיר, ובוודאי לא להסבת שמה; כפי שמצוי היה בזמן כיבוש ערי כנען בידי ישראל (השוו' במ' לב : לח, מא, מב; יהו' יט : מז; שופ' יח : כט); וכפי שנהוג היה (או הובלט במיוחד) לגבי ערי מלוכה בישראל בראשית ימי המלוכה — גבעת שאול, במקום או בנוסף לגבעת בני בנימין, עיר דוד, במקום מצודת ציון (שמ"ב ה : ז, ט); וכמות שידוע על מלכי אשור, שבתקופת האכספנסיה של ממלכתם היו קוראים שמותיהם על ערים חדשות או שהיו מסיבים שמות ערים כבושות לשמות חדשים, ופעמים מלכותיים. <sup>234</sup> דומה, כי כאן עניין לנו לא בקריאת שם ממש אלא באופן סמלי בקריאת שם המנצח על העיר; כלומר, דוד הוכתר כשליט העיר לאחר לכידת עיר המלוכה: דבר שבא על ביטוי בהעברת עטרת מלך עמון לראש דוד, ככל שהיתה זו הכתרה סמלית (יב : ל). ואפילו נאמר, כי הגירסה הנכונה היא מלפס (ולא מלפס <sup>235</sup> לא ישתנה התוכן הסימבולי של המעשה (והשוו' מל"א יא : ה, ז, לג); דוד הוא מעתה אדוניה של רבה, במקום מלכם — אלה ומגינה,



הוא השולט בה, במקום המלך, או אפילו בחזקה של מלך עמון. להיפך, אדנות דוד מקבלת, לפי גירסה זו, משמע תקף יותר. ושמא מותר לומר, כי נשתקעה כאן גירסה ראשונית ודו-משמעית, הבאה להורות, באליתרא-ציה לגבי האל והמלך, על השתרדותו הבולית של דוד על רבה.<sup>286</sup>

ואם נדקדק במלוא הביטוי "ונקרא שמי עליה" — יימצאו לנו ראיות לתלות בו הוראה של ריבונות סמלית, כדי הבלטת נוכחות (או השכנה) בעיר ובממלכה, והשגחה עליה; ואפילו יימצא לנו מובן של טביעת שייכות או זהות. הראיות הן בעיקר מתחום אדנותו של אלוהי ישראל בעיר ובארץ: "כי שם ה' נקרא עליך" (דב' כח: י), "כי שמך נקרא על הבית הזה" (מל"א ח: מג; דה"ב ו: לג; ורא' בשינוי גוף, ירמ' ז: ייא, יד, ל; לב, לד; לד, טו; ועוד; והשו' דה"ב ז: יד); ועוד: "רק יקרא שמך עלינו" (ישע' ד: א), "וכל הגוים אשר נקרא שמי עליהם" (עמ' ט: יב), "כי שמך נקרא על עירך ועל עמך" (דנ' ט: יט; והשו' שם, יח). קשה לקבוע סדר של קדמות לביטוי זה; אך הימצאותו בסיפור קדום — מחוץ לרשימה שלפנינו — בהקשר לארון האלוהים ולכינוי "ה' צבאות ישב הכרובים", ובזיקה למעשה דוד (שמ"ב ו: ב; ובשינוי נוסח — דה"א יג: ו) — מראה, כי הביטוי מושרש עוד בימי המשכן, ובוודאי היה רווח בימי דוד גם לענייני מלכות.<sup>287</sup> הווה אומר, קריאת שם דוד על רבה היתה פעולה סמלית של השתלטות, ללא הסבה, בעליל, של שם רבת עמון; אך אפשר שהיתה מעורה, מעצם צירופה הלשוני, במציאות של חילופי שמות ערי מלוכה, בעיקר בימי שאול ודוד: גבעת בנימין — גבעת שאול; עיר דוד — עיר ציון. ולעצם שיוך מעשי שרים למלך, אפשר ללמוד גם מפרשת מכת יהונתן בנציב פלשתים, שלפי השמועה המהלכת תלו אותה בשאול (שמ"א יג: יג, יד). לפי תיאור לכידת רבה, אפשר ליישב קרשי בשמ"ב ח: יג, ששם נאמר כי דוד היה המכה בגיא מלח; ואילו הפתיחה שבתהלים ס: ב תולה את המכה ביואב, ולפי בעל דה"י (דה"א יח: יב) אבישי בן צרויה הוא המכה. הקושי מעיקרו אינו טכסטואלי אלא ענייני. ואם לא נראה כל טעם לייחס מגמה כלשהי למחברים, שהעלו שמם של יואב או של אבישי כמנצחים בגיא המלח — נוכל לשוות לווריאנטים האלה לא רק ערך של מסורות אבטנטיות, אלא נראה בהם גם הדים למאורעות כהווייתם, שבהם התבלטו, כשרי מלחמה בפועל, האחים יואב ואבישי. הם היו, כמסתבר, המכים והמנצחים, אך ברשימה המסכמת שוייך הנצחון הסופי לדוד, כמצוי בכרוניקה, מעצם טיבה; ובייחוד בכרוניקה זו, שבה דוד הוא העושה מלחמות (הצירוף "יעש דוד שם" הקשור למכה זו נידון בפיסקה על אדום).

מסתכם, כי שליטת דוד בעמון היתה כולית יותר מאשר במואב. אך קשה כמובן לפסוק, מה היתה צורת הממשל: אם אמנם נחשב דוד למלך עמון, ואם ארץ בני עמון נכללה, באמת, בממלכת ישראל.<sup>288</sup> אפילו לגבי

הרדייה בבני עמון אין דרך לחרוץ דין, כיוון שהפיסקה (יב : לא), המתארת את גורל עם עמון לאחר הנצחון, אפשר לפרשה בשני אופנים : עינוי והמתה במגרה ובחריצי ברזל ובמגורות ברזל, או עבודת כפייה דווקא בכלי עבודה, שעצם מנייתם כמופת לעבודת מס מעוררת תמיהה.<sup>239</sup> ומובן, שהכל תלוי בלשון המכרעת "והעביר אותם במלכן" (קרי "במלכן"), ועל גירסאותיה השונות שבתרגומים, שאין לה פתרון, חרף ההידרשות הרבה אליה במחקר.<sup>240</sup>

### ע מ ו ן ו מ ו א ב

יז. ואולי יימצא לנו פתח ליישוב הבעיה לפי התבוננות במעשה הממלכתי של דוד. דומה, כי לאחר הנצחון השלימו בני עמון עם ישראל ; וייתכן לומר, דרך השערה מסויגת, כי חלק מבית המלכות ברבת עמון (בניגוד לאדום) נשאר נאמן לדוד, אולי אפילו בעיצומן של מערכות המלחמה שהיו לאחר מכן בארם ובאדום. רמזים בדבר יחסי קירבה שבין ישראל לעמון, יכול ונשתתירו בהערה השולית לכאורה אודות העזרה שהחיש שבי בן נחש מרבת בני עמון לדוד (שמ"ב יז : כז),<sup>241</sup> או בהזכרה על שילוב צלק העמוני בגבורי דוד (לפי הרשימה הראשונית של הגבורים — שם כג : לז) ;<sup>242</sup> (דעות שכבר הובעו במחקר). ראייה עקיפה אפשר לתלות בעצם ההתבססות של מלכות בית דוד — בהמשך למלכות בית שאול אך בהיקף רב יותר — בעבר הירדן המזרחי. אם נכונה הנחה זו, יש לשער, כי ההשתלטות על רבה מלווה היתה בהפקעת הריבונות הסמלית מיד מלך עמון ; אך, בהבדל מאדום, בהענקת סמכויות שליטה לבית המלכות בעמון — שבי בן נחש — ובזיקה למלכות דוד. משום כך קשה להעלות על הדעת, כי שילוב זה נכרך ברדיית דמים אכזרית ; ועל כן בדין לומר, כי דוד אמנם שם את העם שברבת עמון למס עובד, אולי לזמן מסוים או לפעולה חד-פעמית ; ודומה, כי הפיסקה "וכן יעשה לכל ערי בני עמון" — המדגישה את תחום העשייה ולא את נושאה — יוצאת להוראה זו של עבודת כפייה, בתקופת זמן סמוכה לכיבוש. וככה אולי גם הלשון "וישם" (שמ"ב יב : לא) שיש לשוות לה בכורה כנגד "וישר" (דה"א כ : ג), הנראה כגירסה מכוונת. ואפשר, שאין זה מקרה, כי בכל הסיפורים על המלחמה בבני עמון לא נזכרה הלשון "ויך", החוזרת ונשנית בשמ"ב ח (ואפילו בשמ"א יד : מח). בעל דה"י הוסיף בהבלטה : "ויך יואב את רבה ויהרסה" (דה"א כ : א) אך ספק אם זהו וריאנט של נוסח. בכך נבדלה עמון ממואב, שהיתה לדוד "לעבדים נשאי מנחה", ושבה נהג באכזריות מיוחדת (אם אמנם נהיר לנו הכתוב על מדידה בחבל — שמ"ב ח : ב).<sup>243</sup> אפשר, כי הענשה זו באה כתוצאה ממלחמה קשה, כמו באדום, או שהיא החריפה על רקע היחסים הטובים שבין דוד למואב בזמן הנדודים (שמ"א כב : ג—ו), שהפרתם נכרכה, באפשר, ברגשי איבה על

כל פנים נשאר רק זכר קלוש (אך אבטנטי) להתמודדות עם מואב בסיפור על מכת שני אראל מואב בידי בניהו בן יהוידע (שמ"ב כג: כ; דה"א יא: כב).<sup>244</sup> ואם מותר לשפוט מתקופה מאוחרת לימי דוד ושלמה, עולה על הדעת, כי כבר בימי דוד החלה מואב להתעצם ממזרח לירדן, עד שהיתה בימי בית עמרי ובית יהוא לממלכה החזקה בעבר הירדן, כפי שמסתבר גם מכתובת מישע; ואילו ממלכת עמון לא שבה עוד, לפי הנגלה שבתנ"ך (וגם לפי הכתובות האשוריות), להיות הממלכה הדומיננטית בעבר הירדן, כמות שהיתה בימי שאול ובראשית ימי דוד.

### ערוער אשר על ארנון

יח. השתלטות דוד על מואב אפשר שנשאר לה זכר גם בייצוב גבולות ישראל בעבר הירדן הדרומי. כראייה עקיפה לכך עשוי לשמש מהלך מפקד העם בימי דוד, שתיאורו שלוב בסיפור קדמוני מימי הממלכה המאוחדת, ומסירתו וודאי מימי דוד (שמ"ב כד: א—י).<sup>245</sup> המפקד מתחיל בערוער "ימין העיר אשר בתוך הנחל" ונמשך בגלעד ובגבול הצפוני, ומכאן עד נגב יהודה ועד באר שבע (שם: ה—ח). הנוסח של הפסוקים ה—ו קשה לשחזור, אולם בלי להציע הצעה נוספת להשערות השונות, שהוצעו במחקר לשינוי הגירסה של "תחתים חדשי",<sup>246</sup> אפשר להתגבר על קשיים טכסטואליים אחדים — בלי ליישב אמנם את הזרות שבתחביר — לפי התבוננות בידוע לנו ממה שרגילים לכנות "הגיאוגרפיה המדינית" של הארץ בזמנים ההם (ובלשון כוללת יותר הגיאוגרפיה "ההיסטורית"). אין לקבל את גירסת השבעים, Luc. הבאה להדגיש את יציאת יואב ואנשיו "ומן העיר" (ערוער),<sup>247</sup> כאילו המדובר, בפשיטות, בעיר שעל יד ערוער; והרי נותב הכתוב במכוון להבליט, שלא זו בלבד שהמפקד החל בערוער או בחלק ממנה, אלא ששם היו ההכנות והחנייה ליציאה.

ניתן לשער, כי עצם הגירסה של ה-Luc. "ומן" במקום "ימין" אינה אלא יישור הנוסח להתווייה "הגיונית" של הילוך יואב. אולם נראית ביותר הגירסה של הארמי: "בערוער דרום קרתא". אם אמנם נאמר, כי הכוונה לצד דרום מערוער, וליתר דיוק לעיר דרומית מערוער, על שפת הנחל, ובראייה מקפת יותר "אשר בתוך הנחל" — נוכל לגזור מכאן, כי הכוונה לנחל ארנון, הנחשב לגבול שבין ישראל למואב.

לכך אפשר להביא ראיות מכתובים במקרא, שבהם מותחם הגבול שבין מואב לישראל (ובזמן קדום יותר בין מואב לאמורי) בנחל ארנון ובעיר שבתוך הנחל "מערער אשר על שפת נחל ארנון והעיר אשר בנחל" (דב' ב: לו; יהו' יג: ט, טז; ושם — "והעיר אשר בתוך הנחל" כמו בשמ"ב כד: ה), או: "מערער אשר על שפת נחל ארנון ותוך הנחל" (יהו' יב: ב); ובשינוי כיוון: "ועד נחל ארנון תוך הנחל" (דב' ג: טז).<sup>248</sup> כלומר, הגבול הוא בתוך הנחל או בעיר בתוך הנחל.

משום כך, אין ספק, כי יש להפריד בכתוב שלפנינו בין שתי המלים "הנחל הגד", חרף טעם הנגינות; הנחל שייך לערוער, ואילו "הגד" למרות קטיעותו, מציין את המשך ההילוך, כאילו היה כתוב: אל גד או אל הגדי, ובהמשך "ואל יעזר".<sup>249</sup> התרגומים הקדמונים גירסתם היא כהעתק מילולי. השבעים: "בנחל גד ואליעזר" (כאילו היה שם אחד, אולי לפי העתק משובש) הוולגטה מהלכת אמנם אחרי השבעים בעניין צירוף גד לנחל ובתרגום "ימין העיר" כפשוטה, אך לא בשיבוש "יעזר": "quae est in valle Gad et per lazer"; והארמי, הנוקט בעצם בשיטת תרגום דומה, תולה בנחל פירוש של נחלה: "דבגו נחלא דשבטא גד ואליעזר". ואילו גירסת ה-Luc. היא "הגדי" — היא כאקוזאטיוו להוראת הכיוון, תוך הפרדה בין "הנחל" לבין "הגד"; זוהי אמנם גירסה מבארת, אך, לפי הבנתנו, מכוונת להוראת הכתוב.

ולעניין גופו. אין כל אחיזה לזהות את "העיר" עם עיר מואב (במ' כב: לו) או עם ער מואב (במ' כא: טו, כח; דב' כ: ט, יח, כט; ישע' טז: א).<sup>250</sup> נראה, שזהו שם עצם כולל אך לא לעיר מיוחדת בה"א היידוע, אלא לעיבור של ערוער, כפי שיוצא מלשון שבה היא נזכרת תמיד בצירוף לה ולארנון. ואפילו אין אנו יודעים את זהותו של העיבור, שהיה אולי מבוצר, נוכל לומר, שהוא היה מעין עיר תחתית על המים (בעמק הנחל שנמצאו בו עקבות ישובים)<sup>251</sup> לערוער העלית — היא ח'רבת עראער — שישבה בראש גבעה מעל לנחל ובקצה הרמה (והשוו' אבסביוס, אונומס-טיקון 12, 5)<sup>252</sup>. על קיום ישוב בערוער בימי דוד מעידים החרסים מתקופת הברזל שנמצאו בתל, וכן החומה האחת שבשיא התל והמשוייכת, לדעת הארכיאולוג-הסוקר, לראשית תקופת הברזל.<sup>253</sup>

פתיחת מפקד האוכלוסים בערוער מתבררת מכוח מסורת דורות ועל סמך הרקע ההיסטורי בימי דוד. חשיבותה של ערוער מובנת ממקומה על הארנון, שהיה בחזקת גבול בין האמורי לבין מואב ואחר כך בין מואב לבין ישראל (במ' כא: יג, כד, כו; דב' ב: לו; ג: ה, יב, טז, מח; יהו' יב: ב; יג: ט, טז; שופ' יא: יג, כב). אם אנו איתנים בדעתנו, כי אמנם ירשו בני ישראל בזמן הכיבוש מידי האמורי את שטחי מואב שמצפון לארנון, הרי שקביעת הארנון כגבול בין ישראל למואב, ראשיתה בתחילת ההתנחלות בארץ; הדעת נותנת, כי השטחים הללו נכללו גם במואב, אם בימי נדודי ישראל במדבר, ואם בפרקי הזמן שבין הכיבוש לתקומת המלוכה בישראל; כפי שאפשר ללמוד בעקיפין מהתשתית הקדמונית שבסיפור על מקומות הפגישה של בלק ובלעם — במות בעל, שדה צפים אל ראש הפסגה, ראש הפעור (במ' כב: מא; כג: יד, בח);<sup>254</sup> וכפי שעולה מהגרעין ההיסטורי אודות חטא בעל פעור בשטים שמצפון לארנון (במ' כח: א, ג, ה; והשוו' איזור קבורת משה "מול בית פעור" — דב' לד: א, ו; ורא' ד: מו; ואצל הורשע — מקום בשם "בעל פעור" — ט: י).<sup>255</sup> ואף על פי כן

יוצא, כי ערוער שעל הנחל או הארנון כשלעצמו נחשבו לגבול הדרומי של ישראל בעבר הירדן, עוד לפני תקופת המלוכה (ובוודאי לא רק כהלכה לדורות), כלשון ההגדרות: "מארנן עד יבק" (במ' כא: כד); "מארנן ועד היבק ועד הירדן" (שופ' יא: יג; והשו' שם: כב); "מערער .. ועד הגלעד" (דב' ב: לו); או — "מערער .. ועד יבק הנחל" (יהו' יב: ב); "מערער ... וכל המישור מידבא עד דיבון" (יהו' יג: ט; והשו' יג: טז); "מנחל ארנן עד הר חרמון" (דב' ג: ח); "מערער .. ועד הר שיאן הוא חרמון" (דב' ד: מח); ובכיוון הפוך — "מן הגלעד ועד נחל ארנן תוך הנחל וגבל ועד יבק הנחל" (דב' ג: טז).<sup>256</sup>

מסתכם, כי ערוער — כמוהו כארנון — שימשה נקודת מוצא לגבול ישר-אל במובן הרחב, עד החרמון; מצד התיחום לעבר בני עמון — עד היבק (או אולי גם בהישענות על עצמים גיאוגרפיים מקבילים: מהארנון עד היבק); דרך תיחום נחלות השבטים — עד הגלעד; ואפילו כציון לאיזור בתוך מואב — עד מידבא או עד דיבון.<sup>257</sup>

כיוון הילוכו של יואב שעון איפוא על מסורת של תיחומי גבול: "ערוער — הגלעד; או ליתר פירוט: ערוער — גד — יעזר; ודווקא ההזכרה של יעזר בהמשך לשטח מואב שמצפון לארנון מקבילה לסיפור הנצחון על סיחון, שנכלל בו שיר משלים, ושל אחרי כן באה, כבאגב, ההערה על לכידת יעזר (במ' כא: כא—לג). גם הסמיכות של יעזר לגלעד ולגד מוזכרת, במובהק, בסיפורים, שנשתקעו בהם, באפשר, הדים לתקופת ההתנחלות (במ' לב: א, ג, לה; יהו' יג: כה. כא: לו).<sup>258</sup> מהאסמכתאות הללו נמצא לנו, ללא ספק, כי הרישום הרציף במפקד יואב — גד, יעזר גלעד — לא זו בלבד שהוא אבטנטי, אלא שהוא סמוך למסורת קדמונית של התויית גבולות שבטי ישראל בעבר הירדן.

### ראובן וגד בזמן ראשית המלוכה

יט. לאור העיונים שהעלינו, בדין לשוות לעקבות המפקד מימד של רציפות היסטורית. ערוער מסומנת לא רק כעיר השייכת לראובן, אלא — ובמובלט — גם כנקודת גבול הדרומית ביותר של נחלת השבט על שפת הנחל ארנון; ובזיקה לערי המישור שמצפון לנחל, שנשתייכו קודם לכן לאמורי (יהו' יג: טז). אך בין הערים שבנו בני גד נמנית גם ערוער ליד דיבון (במ' לב: לד), ששתייהן נכללו בנחלת ראובן.<sup>259</sup> וכידוע, אומד מישע מלך מואב במצבתו: "ואש. גד. ישב. בארץ. עטרת. מעלם" (שר 10); ואמנם נזכרת עטרת בצמוד לדיבון ולערוער בין הערים שבנו בני גד (במ' לב: לד—לו).<sup>260</sup>

דומה, כי אין מקום לתלות בדברי מישע זכרון היסטורי ראשוני ולהקיש מהם על קדמות ההתנחלות של בני גד על שפת הארנון; אדרבא, יש להניח, כי קדמות זו מצטיירת בעיניו כמוחלטת, על סמך ההתעצמות של שבט

גד לגבי שבט ראובן, בדורות שקדמו לו; ומשום כך אין זכר, בכתובתו, לראובני, גם לגבי ערים, שללא ספק נשתייכו לשבט זה.<sup>261</sup> גם מטעם זה אין להעדיף לכתחילה את הידיעה על בניית ערוער בידי בני גד ולתלות בה ראשונות; שהרי אם נייחס ערך של ממשות לחלוקת נחלות השבטים בעבר הירדן (יהו' יג: טו—לג), לא נוכל להפקיע דווקא את ערי נחלת ראובן מחזקתם הקדומה; וכל כך, בשים לב לדבר הבכורה של ראובן, המשקפת בוודאי מציאות קדמותית או המכוונת אליה.<sup>262</sup> אולם לענייננו חשובה בעיקר נטילת הבכורה מראובן, שלפי שיקול היסטורי עשויה לשמש בבואה (או אפילו התכוונות) ליירדת גדולתו של השבט, שסימנה המוקדם כבר מובע אולי בהיבדלות, הנתלית בו בשירת דבורה (שופ' ה: טו—טז).<sup>263</sup> מכל מקום, אין כל טעם שלא לייחס משמע חברתי-שבטי להדגשים החוזרים ונשנים על שימוט הבכורה מראובן (בר' מט: ג—ה; דב' לג: ו; דה"א ה: א, ב); במובן המוגדר של ההתנחלות בעבר הירדן, בסביר להניח, כי הצטמצמות ראובן נכרכה בעלייתו של גד, שלא נזכר במפורש בשירת דבורה. אך אין מכאן יסוד להלך אחרי ההנחה, כי שיוך ערי ראובן לנחלת גד משקפת שלבים בתהליך זה של התפשטות הגדי לנחלת ראובן.<sup>264</sup> דומה, כי תפיסה סכימאטית זו מחייבת, ככלל, תיחומי גבולות מוגדרים של שבטים לפי סדר דורות, כאילו היו תהליכי התפתחות עקיבים; תהלי-כים שקשה ליישם לגבי משפחות של שבטים נודדים או של נודדים בחל-קם, שמטבען פורצות גדרים. והלוא ניתן לשער, כי עוד קודם תקופת המלוכה נתערבו המשפחות בשני השבטים, שנתקיימו אלה ליד אלה באותם ישובים, ובעיקר ביישובי ספר; ועל כן מסומנים היישובים האלה כשייכים לשבט האחד או האחר. הכללת ערוער או דיבון בראובן וודאי שהיא נשענת על מסורת קדומה; אך הידיעה על בניית ערוער ודיבון בידי בני גד (וכנראה בנייה מחדש לפחות לפי עדות הממצא הארכיאולוגי בחפי-רות דיבון, בתקופת הברזל א')<sup>265</sup> שלובה אף היא בסיפור, שנשמרה בו תשתית היסטורית מימי ההתנחלות בתקופה הקדם-מלכותית.<sup>266</sup>

יותר מזה, המקרא עצמו משקף תהליך של שיתוף מעשה בין שני השבטים בהיאחזות ובבנייה בשטחים שמצפון לארנון, ללא חייץ ניכר בתחומים שביניהם (במ' לב: א, ג, טז—כ, לד—לט).<sup>267</sup> מצבת מישע משקפת, לפיכך, תהליך קדום של התיישבות בני גד ("מעלם") מצפון לארנון, אך בהבלטה מיוחדת של "אש גד", משום התחזקותו של השבט בדורות שלפניו.<sup>268</sup>

השיוך הכפול של ערוער לראובן ולגד אין בו סתירה, וספק אם יש לפרשו, בלעדית, כבבואה ממשית לחילופי ההגמוניה של שני השבטים. חילופים אלה נשתמר להם, כמסתבר, שיוך של היגד בקטעי כתובים אחרים: בדה"א ה: ח נאמר על בלע בן עוז שהוא יושב בערער (כתיב חסר) "ועד נבו ובעל מעון"; ובכתובים הבאים מסופר על התפשטות

השבת בגלעד "עד לבוא מדבריה", ועל מלחמה שעשו עם ההגרים בימי שאול (שם ה: ט, י).<sup>269</sup> אם נראה את סדר הכתובים כמבוע לרציפות זמנים ממשית (אמנם קטוע ובהפסקי דורות, שם: ג, ז), ונייחס לפרק מהימנות של מסורות קדומות — חרף המגמתיות בדבר העונש על מעילת השבטים ועל נגידות יהודה ועל הצטרפות בני לוי אליו (שם ה: ב, בב, כח, כז—מא)<sup>270</sup> — הרי שהתיישבות ראובן בערוער עדיין תקפה היתה בתחילת תקופת המלוכה, ככל שמעוגנת היתה בתקופת התנחלות שבטי ישראל בעבר הירדן המזרחי. התפשטותו המסועפת של השבט ("למן הנהר פרת") שחלה בימי שאול מעידה, באפשר, על ההגמוניה של השבט בעבר הירדן.<sup>271</sup> ואם הקשר שבין בכורת ראובן לסיפור ההתרחבות של השבט (שם ה: א, ח—יא) אינו רק בחזקת הכוונה של תבנית ספרותית — תסתבר לנו התרחבות זו כראייה למימוש הבכורה, מבחינה שבטית, עוד בזמן שאול.<sup>272</sup> אולם דומה, כי כבר בימי שאול החל לעלות גם שבט גד, עד שבימי דוד נתחזק והיה לשבט הדומיננטי בעבר הירדן, אולי גם מפאת תחום השתרעותו בגלעד, מול מרכזי האוכלוסיה בעבר הירדן המערבי. האסמכת-אות לכך: הבלטת "ארץ גד וגלעד" בימי שאול — ברשימה אבטנטית מתולדות שאול — כמקומות מחסה לעברים שעברו את הירדן מחמת הפלשתים (ש"מ"א יג: ז);<sup>273</sup> ההדגשה של המלכת איש בשת על הגלעד, וקביעת מחנים כעיר מלוכה לבית שאול (ש"מ"ב ב: ח—י, כט);<sup>274</sup> הסיפור על היבדלות גבורי החיל מהגדי לדוד (דה"א יב: ח—טז), שאין טעם שלא לחפש בו גרעין היסטורי כלשהו; ובייחוד כשברשימת הגבורים של דוד — הנראית כראשונה — שנשתמרה בש"מ"ב כג, נזכרו בני הגדי ליד העמוני (שם: לו, לז);<sup>275</sup> קביעת מחנים כמקום מושב לדוד הבורח מאבשלום; הקירבה לברזלי הגלעדי רציון "ארץ הגלעד", במפורש, כשדה ההתגורשות שבין שני המחנות (ש"מ"ב יז: כד, כו, כז, יט: לב). לכך יש להוסיף את הצטרפות גד הנביא לדוד בארץ מואב, דבר העשוי לרמז למרצאו מהגדי (ש"מ"ב כב: ג—ו); ושמא גם שתי הנציבויות של שלמה במחנים ובארץ הגלעד (מל"א ד: יד, יט) — וכנראה בנחלת גד — עשויות להעיד על גידול השבט בתקופת הממלכה המאוחדת, שאליה מכוונים, באפשר, דברי מישע (שו' 10) על ישיבת גד בארץ עטרות "מעלם".<sup>276</sup> ואם אמנם נייחס את קביעת ערי הלויים לימי דוד, יימצא לנו, כי הערים שנבדלו ממטה גד (יהו' כא: לו—לח) — רמת בגלעד, מחנים, יעזר — הן מהחשובות בגלעד; ואילו חשבון נכללה קודם בנחלת ראובן, ואף נבנתה מחדש בידי השבט (במ' לב: לו; יהו' יג: יז; והשו' יהו' כא: ח; דה"א ו: סה, טו).<sup>277</sup> מכאן מתברר, כי גם סדר רשומת המפקד של יואב משקף נאמנה את עליית הגדי בימי דוד: ערוער, הגדי, יעזר, הגלעד. ומובן, שהכוונה פה לגלעד הצפוני, אולי בהתאם או בהקבלה, בקירוב, לנציבות השישית של שלמה ברמות גלעד (מל"א ד: יג).

מסתכם לנו, כי מימוש התיחום של הגבול הדרומי בערוער החל בימי שאל, בזמן ההתחזקות של הראובני, עם הנצחון על ההגראים. ואין זה רחוק לומר, כי מכוח מלחמת שאל במואב נתבססה ההיאחזות על שפת הארנון שתחילתה, כפי שנאמר, התנחלות השבט, לאחר המלחמה באמורי, בראשית תקופת ההתנחלות (במ' לב: לג, לו, לט). והדעת נותנת, כי המלחמה במואב נכרכה בהורשת ההגראים, כפי שנרמז בצירוף "מואב והגרים" בתהלים פג: ז, שאנו יכולים לשייך את מקור מסירתו הראשוני לימי שאל, או לפניו.<sup>278</sup> בימי דוד נתעצמה היאחזות זו — עם ההתרחבות של גד — ונקבעו לה תחומי קבע, עקב הנצחון על מואב ושיעבודו לישראל.<sup>279</sup> מערכה זו במואב הלכה והחריפה, כנראה, משום ההתמודדות על תחומי ההתנחלות מצפון לארנון,<sup>280</sup> שראשיתה בזמן כיבוש הארץ, והמשכה בימי מישע וקודמו למלוכה, ואולי גם בזמן בית יהוא.<sup>282</sup> (מל"ב יג: כ). והנה גם מישע מזכיר במפורש את ערער בסמוך לדרך שהוא עושה בארנון — "אנך. בנתי. ערער. ואנך. עשתי. המסלת. בארנון." (שר 26; והשו' ירמ' מח: ט). עוד בימי יהוא וחזאל נסמנת ערוער כנקודת מוצא לתיחום הגבול הדרומי, ובהמשכה — הגלעד והבשן (מל"ב י: לב), וכנראה על פי נוסח מקובל, או כהשלכה ספרותית מימי ירבעם בן יואש.

#### הערות סיכום לשלטון דוד בעבר הירדן

כ. והנה הערות סיכום אחדות ליחסים שבין עמון ומואב לישראל בימי שאל ודוד, ובזמן הממלכה המאוחדת בכלל.

(א) אין ספק, כי יחסים אלה השפיעו על התבססות שבטי ישראל בעבר הירדן המזרחי ועל נאמנותם למלוכה, אם לבית שאל ואם לבית דוד. ואם מותר לנתב תוצאות מדיניות בנורמה עקיבה כלשהי של גורמים ומאורעות — ללא אסמכתאות מפורשות בכתובים — ייתכן, שכפיפות זו של ממלכות עבר הירדן למלכות דוד (אם כממלכות חסות ואם בחזקת "עבדים נשאי מנחה") היא מהאלמנטים, שהגנו על הממלכות הללו מפני נודדי המדבר; אלמנטים, שהאריכו ימים, גם לאחר התפוררות הממלכה המאוחדת, ולמעשה, עד התקופה הבבלית החדשה. יחס זה של כפיפות מכוח הקירבה למרכז האדנות הממלכתית הישראלית בעבר הירדן המערבי, שמר עליה, באפשר, מפני אינטגראציה, אולי כדי היבלעות, במכלול הממלכות הארמיות, בתקופת הממלכה המאוחדת; כיוון שלגבי עמון ומואב לא עשתה ממלכת ישראל, כנגלה, לביטול ייחודן כממלכות של "בני לוט" (תה' פג: י) על גבולה המזרחי, שהוסיפו להיחשב שכנות לשבטי ישראל בגלעד, ביעזר (שליד עמון) ובמישור (שליד מואב). ואין זה מן הנמנע, כי תהליך זה החל כבר בימי שאל.

(ב) גם מכאן משתמע, כי מפקד יואב נתבצע לאחר שדוד הכניע את מואב, וכנראה גם את עמון.<sup>280</sup> לפיכך יכול היה יואב לחנות בערוער, שעל



הארנונו, וללכת, לתכלית המפקד וללא הפרעה, ביעזר ובגלעד, ועד דן. תהום העשייה של המפקד הוא ראייה לייצוב גבולות שבטי ישראל — מהארנונו ועד הגלעד ועד צפון עבר הירדן. הגבולות הללו נקבעו, כאמור, כבר קודם לכן, בזמן התנחלות השבטים בעבר הירדן המזרחי, ובעקבות גבול האמורי (במ' כא: כו; שופ' יא: יג, יח, כב). בתקופת השופטים וערב המלוכה בישראל חלו וודאי שינויים בגבולות שבין מואב ועמון לישראל; והנה בימי דוד נתממש התיחום הקדום של נחלות השבטים בעבר הירדן, לפי קבלה של מושגים גיאוגרפיים-מדיניים.

ג) מסתבר, כי שבט ראובן, שכנראה נתעצם בימי שאול (דה"א ה: ג—יא), נתמעט ערכו בימי דוד, ובמקומו נתרחב שבט גד. בכתובים שהעלנו למעלה נזכר בהדגשה הגדי, אך לא הראובני. אפשר, שמכוח השינויים הללו ניטשטשו בזמן ההוא התחומים בין השבטים, והחטיבות הטריטוריאליזם תפסו מקומם, כיצא מסימון הנציבויות בימי שלמה, שלא נזכרו שם כלל הראובני והגדי (מל"א ד: יג, יד, יט). והאם לא היו, בפועל, שני אזורים של הגדי?

ייתכן, כי מחמת הסכסוכים עם מואב בימי שאול נחלש שבט ראובן הרחוק, ואילו הגדים שהיו קרובים יותר למרכזי ממלכת ישראל ולאזורי הקשר שבינה לבין ממלכות עבר הירדן (כמו עמק סוכות, איזור היבוק והגלעד) נתחזקו משום מצבם זה, ואולי, בייחוד, עקב המערכות נגד בני עמון והארמים.

והדעת נותנת, כי הירידה (או סימניה) בתקופה זו, היא שבאה על ביטוייה בספרות המקרא, על אבדן הבכורה של ראובן: לכתחילה, בצוואת יעקב (בר' מט: ג—ה) — דלדול ("אל תותר") כראייה לראשית התהליך; ואחר כך — בברכת משה (דב' לג: ו) — "יחי ראובן ואל ימת" — חרדה לעצם קיומו של השבט.

תיאור העליה של גד בפרשיות הללו ניתן להעריכו כהקבלה ניהודית לירידת ראובן: בצוואה — כשבט לוחם, ככל שהכתוב מובן לנו "גד גדוד יגודנו והוא יגד עקב" (בר' מט: יט), בברכה — התרחבות, גבורת לחימה, וככל הנראה (וחרף העמעות של הכתוב שאין דרך ליישבו), זכייה לראש-שות כלשהי של הנהגה בעשיית משפט וצדקה: "ברוך מרחיב גד" וגו'... "ויתא ראשי עם צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל" (דב' לג: כ—כב; והשו' דה"א יב: ח—טז). בלי לקבוע בדיוק את זמן חיבורן של הפרשיות, או של הפסקאות הללו, יש אחיזה לומר, כי נשתמרו בהם זכרונות ממצב שני השבטים, ראובן וגד, מימי שאול, דוד ושלמה (והשו' דה"א ה: א—ג). ד) כבר עמדו על כך, שבעל דה"י דילג על פירוט מסע יואב. ייתכן אמנם כי הוא לא ראה בכך חשיבות לתכלית סיפורו, שחיבורו נתפס לו אולי כווריאנט לסיפור המקורי או הראשון, אך לא כהעתק ממנו או כבא במקומו. ויש אומרים: "אולי מפני גירסתו הקשה"<sup>281</sup> אלא שבמקרה זה

יכול היה, כדרכו, לפסוח על המקומות הקשים המועטים, או ליישרם. אולם דומה, כי ניתן להעלות תשובה אחרת עניינית-אידיאית, אולי מכרעת: בתיאור המפקד נכללו "וכל ערי החוי והכנעני" (שמ"ב כד: ז), כאלו צורפו אינטגראלית — ככנענים וכתחים — לישראל. וקשה להעלות על הדעת, שבעל דה"י יכול היה להשאיר בחיבורו כתוב, שנרמז בו על יחס סוב-לני של דוד לכנעני ולחוי, כדי שילובם ביישוב הישראלי. וביותר, שבמפקד אין זכר להשקפתו של בעל דה"י על גבולות היישוב של "כל ישראל", בממש (ולא רק של תחומי האכספנסיה), בימי דוד — "מן שיחור מצרים ועד לבוא חמת" (דה"א יג: ה). השערותנו היא, שמשום כך (או בעיקר משום כך) ראה לדלג על כל הפיסקה.

אולם בסיפור בספר שמואל נודעת, כמשתמע לנו, חשיבות רבה במיוחד לפירוט תחומי המסע. הנה זו ראייה להתבססות ממלכת דוד, לאחר המרי-דות: שבע בן בכרי הגיע עד אבל בית מעכה (שמ"ב כ: יד, טו), ולפי התרגום "הראשון" של השבעים לשמ"ב כ: יח, הגירסה היא בפירוש "ושאלו באבל ובדן".

והנה בא עתה יואב לדן וליען (עיון?); בעבר הירדן "ארץ הגלעד" (שמ"ב יז: כו) חנה ישראל ואבשלום, ושם ניטשה המערכה בין אבשלום לאנשי דוד; והנה עתה שולטים אנשי דוד, באין מפריע, בגלעד. ואולי בא המחבר להבליט גם את שליטת דוד בתחומי היישוב, שאולי נתייצבו עתה, למעשה, מכוח המפקד: מדן עד "נגב יהודה באר שבע" (כד: ז). זוהי "נגב יהודה" (כלשונה), שלפנים נאלץ דוד לשבת מחוץ לשטחו, כבן חסות של אכיש, ולהשתבח בפניו על פשיטותיו שם ולשטחים הקרובים (שמ"א כז: י).

ה) קשה להגיד, עד מה נשתיירי זכרונות למציאות (או לתודעת המצי-אות) בימי דוד בסיפורי התורה ובציווייה על עמון ומואב, לא רק, בפשי-טות, בהיטל לאחור, אלא גם דרך ברירה ועריכה של מקורות קדומים. ובכל זאת, אם נאמר, שבכמה מסיפורי אברהם — על ישיבתו בחברון ובעיקר על מלחמתו במלכי עבר הנהר, על הגיעו לדן ופגישתו עם מלכי צדק (חרף מרכיביהם הקדמונים) — נשתמרו הדים גם למעשי דוד, לא יהיה זה מן הנמנע לחפש הדגשים גם מימי דוד בסיפורים על לוט ועל עמון ומואב. לאמור: קיימת היתה הכרה במרצא משותף לעברים ולבני לוט ולקשרי דם ורעות בין אבותיהם הקדמונים, אך מהסיפור על היפרדות לוט מאברם (בר' יג) עשויה להשתמע מגמה לא רק להכרת ריחוק בין העמים בימי דוד, אלא גם לתנאים שנתהוו בימיו: גידור ממלכות עמון ומואב בתחו-מיהן בעבר הירדן המזרחי, וכנגד זה היפרדות או ניתוק מארץ כנען; כפי שלוט נאלץ לברוח מהככר למערה בסביבות צוער (בר' יט: כט—לט). עם זאת, אין דרך לומר, אם הרמז ללידה נחותה של עמון ומואב עשוי שיהיה לו היטל של התכוונות מימי דוד, ועל כל פנים אין לכך כל משענת.

אף האיסור על ביאת עמוני ומואבי בקהל ה' (דב' כג : ד—י) יכול להלום את מצב היחסים בין העמים בימי דוד ; אולם ככל שהוא צמוד לאיסור על תיעוב אדומי (ולידו מצרי) אין הוא תואם את תקופת דוד, אלא דווקא את תקופת השופטים (כשאדום לא נמנתה, בנגלה, על המציקים לישראל — ראו שר' י) ; או שאינו אלא ציווי אידיאי מופשט, תוך בינה בעבר ללא זיקה היסטורית, שאין למדרו במידה של מוקדם ומאוחר (על משמעה של פרשת בלק ידובר בקטע על אדום).

ומובן, שאין כל אסמכתה לשער, ולו באומדנא, עד היכן שרדו, בפסוקים הקטועים שבדה"י על מואב, שקיעי זכרונות מימי הממלכה המאוחדת : יואש ושרף "אשר בעלו למואב" (דה"א ד : כב), שחרים שהוליד בשדה מואב (שם ח : ח) ;<sup>282</sup> יחסים אלה של שכנות בין מואב לישראל יכלו להתקיים גם קודם תקופת דוד ולאתריה ; והוא הדין ברקע למגילת רות.

בדברי הנביאים על מואב אין למצוא, בנראה, זכרונות למעשים בימי דוד. אולם ייתכן, כי באחת מנבואות ישעיהו על מואב (או של הנביא המובא אצלו) נשתלב זכר גם לנצחון דוד, או הכוונה לזכרונות מימיו (אם לא נשתרבו שם כתוב שלא במקומו) : "שלחו כר מושל ארץ מסלע מדברה אל הר בת ציון" (ישע' טז : א), ואחר כך — "והוכן בתסד כסא וישב עליו באמת באהל דוד שפט ודרש משפט ומהר צדק" (שם ה).<sup>283</sup> וזאת, כציון לאטריבוט של מלכות בכלל, האמורה לחול גם על עמים אחרים.

### המכה בגיא מלח

כא. סדר הכתובים בכרוניקה על אדום הולם (כאמור, ובמשוער) את סדר המאורעות למעשה (שמ"ב ח : יג—טו). וראש לכל, המבנה הטכסטואלי. הפסוק הפותח — "ויעש דוד שם בשבו מהכותו את ארם בגיא מלח" — (יג) אפשר ליישבו מצד התוכן (אפילו לא נשנה את הלשון הסבוכה "מהכותו"), אם במקום "ארם" שבנוסח המסורה נשים "אדם". אולם דומה, כי במקרה זה (כמו בפסוק הקודם, יב) נמצא התיקון משטח את העניין, דרך יישור, דרך שנקטו בה חלק מהתרגומים.

השבעים מפרידים בין השם שעשה דוד לבין פעולתו באדום, אך מכאן אין לשוות להם חיבור עשיית השם לפסוק הקודם.<sup>284</sup> גירסתם היא, כי בשובו הכה את אדום. *καὶ ἐποίησεν Δαυὶδ ὄνομα καὶ ἐν τῷ ἀνακάμπτειν αὐτόν. ἐπάταξεν γὰρ ἰουδαίαν ἐν Γαιμελεῖ* (גבלים, *Γεβλεμ*). *Γεμελα* ? כלומר : גיא מלח נתפס כאן כשם אחד, לא מורכב ועל כן לא ניתרגם, ואילו עשיית השם עומדת לעצמה ללא קשר (ולפחות בלעדי) לכתוב הקודם, ואפשר להחילו על ארם ועל אדום כאחד, לפי מקומו מתווך בין שתי הפיסקאות.

התרגום עצמו הוא מעין "ובשבו הכה את אדם (או את האדומים) בגיא מלח" או "בגיא המלח", הנראה גם כתיקון של התחביר היחידי בנוסח

העברי, מעשה-שיטח. ואם נרצה לקיים לפי השבעים את יחידאות הנוסח העברי מעין "בשבו בהכותו את אדם בגיא מלח" <sup>285</sup> לא תתפרש לנו למדי המילה "בשבו" בויקה לאדם; ודווקא המילה "מהכותו", המסוכסכת בתחבירה, היא ההולמת את התוכן. מכל מקום, לא היה לפני השבעים נוסח אחר, וניכר בתרגומם רושמו של נוסח המסורה (או דומה לו) וחיפוש דרך להבינו או לבארו. ונזהרו השבעים, שלא לקשור את עשיית השם רק עם אדם אך גם לא להפקיע מהקשר זה של השם את המכה באדם (לפי גירסתם), שהוא בעצם התוכן של הכתוב. <sup>286</sup>

וכנגד זה הוולגטה, הצמודה לנוסח המסורה, מפשטתו למכה באדם בלבד, דווקא בגיא המלח, וכדי שיווי עשיית השם למכה זו: "*Fecit quoque sibe David nomen, cum reverteretur, capta Syria, in valle salinarum*" והוא הדין בארמי: "כד תב מלממחי ית אדם בגיא מלח"; אך ראוי לציין, כי "ויעש דוד שם" ניתרגם אצלו בלשון "וכנש דוד משריין", ובמפתיע, בנרדף לתרגום "ויעש חיל" בכרוניקה על שאול (שמ"א יד: מח); וגם שם התכין "וכנש משרין" — כהכנה ממש לפעולה צבאית — ל"ומחא".

במקבילה בדה"א יח: יב נאמר, כידוע, כי אבישי בן צוריה הכה את אדם בגיא המלח. ואפילו נאמר, כי נשתמר שם הד לווריאנט של נוסח, הרי בכל זאת מכוון הדילוג על השיבה ועל אדם לפישוט יתיר, ובייחוד ששומטה שם הפיסקה על עשיית השם. <sup>287</sup> אך הקושי המכריע שבגירסת דה"י הוא בפתיחת הפסוק הבא: "וישם באדם נציבים" (יג), שבדין (אמנם לא בהכרח) לפרשו, כאילו אבישי הוא ששם נציבים. בפתיחה לפרק ט' בתהלים (ב) המכה הוא אמנם יואב ולא דוד, אך נשתמר שם גוף הנוסח שבכרוניקה על מכה באדם בגיא המלח לאחר שיבה מארם. <sup>288</sup> אמנם יש אפשרות לטעון, כי ייחוס המכה באדם — ובאותו קרב בגיא המלח — ליואב או לאבישי מקורו יישור או תיקון מכות התבוננות בסיפורי מערכות דוד בעמון, ששם המנצחים העיקריים הם יואב ואבישי, או יואב (שמ"ב י: ז — טו: יא: א, יד — כו: יב: כו — כט). וכן עשוי הוא להיעגן בהערת האגב על ישיבת יואב באדם (מל"א יא: טז — יז); ואולי גם עקב ההזמנות להזכיר את עשיית השם של דוד באדם או באדם, משום ההשוואה ללכידה "השמנית" המובלטת של רבת עמון בידי המלך. אולם בכל זאת יש טעם, בעקבות הטעמים האלה, להעניק מהימנות של מסירה אבטנטית (אם כי לא בהכרח ראשונית ובלעדית) לווריאנטים הללו, ודווקא בשל הצד השווה לכיבוש רבת עמון. על כל פנים, רושמו של הנוסח הקשה שבכרוניקה ניכר לא רק בתרגומים כי אם גם בפסקאות הנבדלות הללו, והוא המכריע. לאמר: אי הבהירות, בשמ"ב ח: יג בדבר מכת דוד באדם או באדם היא שעשויה היתה להשפיע על העמדת יואב או אבישי כמכים באדם, אם בתיקון הנוסח, דרך בינה בסיפורי מערכות דוד, או לפי ברירה של גירסאות משניות.

ולתוכן גופו. כמו בשאר המובאות שברשימה כן גם באדום דוד הוא המכה, וזאת כיאה לכרוניקה מסכמת הבאה למסור על הישגי המלך. במיוחד מודגש בפיסקה זו ההצמד שבין ארם לאדום. הצמד זה יכול להתפרש כבבואה של מציאות: לאחר הנצחון על ארם נפנו דוד ושריו למערכה כנגד אדום, שסיימה את סידרת המלחמות של דוד. עשיית השם מכוונת איפוא, בנוסח המעורפל, גם לארם ולאדום; אך, בפרעל, למכה באדום, שהיתה המכה האחרונה במלחמות ישראל בזמן ההוא (ואולי משום כפילות זו נתערפל הנוסח).

כלומר: אם נניח לנוסח "בשבו מהכותו את ארם", ונראה בו מעין כתוב ביניים בין עשיית השם למכה בגיא המלח (כיוצא מתרגום השבעים), נוכל להודות בהשערה, כי מחמת הידמות נשמטה כאן הפיסקה על מכה באדום; שהרי הפסוק הבא (יד) נמשך, בהכרח, לפיסקה קודמת, שעניינה מכה באדום. אמנם אין בידנו לשחזר את הטכסט בדיוק, לפי התחביר; אך מצד התוכן, על כל פנים, נראית התכפת המכה באדום לשיבה מארם כמזימנה ביותר, גם תוך זיקה לפסוק יב, המסיים בהערה על שלל הדרעור.

### נציבים בכל אדום

כב. האפיון המיוחד של המערכה באדום עולה מההערות הקצרות על הלחימה והנצחון, ומסתבר מטביעות הלשון הסגוליות של הפסוקים יג—טו: ציון שדה המערכה—בגיא מלח—שאין דומה לו בכל הכרוניקה, ושכמותו נמצא רק בסיפור המערכות נגד עמון וארם או ברשימה על כיבוש רבה (שמ"ב י: ה, טז, יז. יא: א. יב: כו—ל; והשווה גירסת דה"א על המערכה "לפני מידבא" — יט: ז); <sup>289</sup> נקיבת מספר החללים — 18 אלף איש — בדומה לפיסקה על לכידת חיילי הדרעור ועל המכה בארם (ח: ד, ה; והשוו' דה"א יח: ד, ה, יב; תהלים ס, ב); <sup>290</sup> שימת הנציבים באדום, בדומה לנציבים בארם דמשק (ח: ו; דה"א יח: ה, יג). <sup>291</sup>

לפי השבטים נודעה לנציבים משמעות צבאית, ואילו לפי הוולגטה תפקידם מנהלי, הכולל גם פיקוח צבאי "*et posuit in Idumaea custodes statuitque praesidium*" אך לגבי ארם דמשק ניתרגמה הנציבות רק כשימת "*praesidium*", דרך המעטה בהשוואה לאדום. גם הארמי מפרש באופן זה: "אסטרטיגיון". ההבדל לגבי ארם הוא, כי פה מדובר באדום בסתם, ולא בזיקה לעיר מלוכה, כמו בסימון "ארם דמשק"; ויותר מזה, פה מודגש בהבלטה, כי הכוונה לכל הממלכה — "בכל אדום שם נציבים". ואף על פי שבגירסת דה"א (יח: יג) שומטה פיסקה זו, יש לראותה כראשונית—למרות הישנות ההדגשה—שבעל דה"י חשבה למיותרת, אולי משום לשונה הנראית כמופלגת: בכל אדום—נציבים. הארמי דבק בנוסח המסורה, ואילו הוולגטה הלכה בעקבות דה"י; אך השבטים נקטו לשון קצרה ואמרו: "בכל גבולה", במחובר לנציבים באדום שבפיסקה הקודמת: וכך נמנעו

מהישנות, אך שמרו על התוכן. אולם דומה, כי אלה הם רק שיקולים של מתן סבירות לנוסח הרחב הנראה כאבטנטי.

אלא שההבדל המכריע לגבי כל העמים המנוצחים הוא בדיגור: "ויהי כל אדם עבדים לדוד", נוסח שנשמר בדה"א וכן בתרגומים הקדומים, אם כלפי הממלכה או כלפי העם. עניין בדבר, שבשבעים נאמר "למלך" ללא הזכרת שם דוד, שעשוי להשתמע מכאן, כאילו פסקה המלוכה באדם (והשו' מל"א יא: יד—יח).

אצל עמים אחרים נסמן מעמדם כעבדים נושאי מנחה לדוד, או שלא פורש, ואילו אצל אדם חסר הפירוט — "נשאי מנחה"; אצל אדם ורק אצלה באה ההדגשה: "בכל" "כל", אולי גם בהקבלה ניגודית לכתוב הבא (שמ"ב ח: יד 2, טו), שעניינו דוד וישראל: "בכל אשר הלך" "על כל ישראל" "לכל עמו". לאמור, שעבוד כולי של אדם, כנגד התמלכות ותשועה כולית של דוד; אולם ההדגש הספרותי ההרמוניסטי (או יותר נכון, האנטי-הרמוניסטי) שעון על בבואה של מציאות היסטורית.<sup>292</sup>

פירוט מקום המערכה והמספר הרב של הפגועים (ה"מוכים" לפי דה"א יח: יב) — 18 אלף איש — מעיד על מערכה מכרעת (גם לפי גירסת תהלים ס: ב — שנים-עשר אלף). המקום גיא מלח או גיא המלח (דה"א יח: יב; והשו' מל"ב יד: ז), ששמו לא הובהר בגירסאות השונות של השבעים ובשאר התרגומים, קשה לזיהוי;<sup>293</sup> ומתקבל על הדעת האיתור הכללי בערבה הצפונית, שאדמתה מלחה בחלקה.<sup>294</sup> נראה, כי הגיא, המפורש בכתוב, הוא בכניסה לגבעות אדום, ליד רשת המצודות מתקופת הברזל, שהגנו על אדום מצד מערב, ושנמצאו להם שרידי עדות בממצא הארכיאולוגי;<sup>295</sup> אך ספק הוא, אם המצודות כבר היו מותקנות כסדרן בתקופת מלכות דוד. אף אין אסמכתה מספקת לזהות את גיא מלח עם גיא חרשים (דה"א ד: יג—טו), שאולי היה בסמוך לו או כחלק ממנו.<sup>296</sup> על כל פנים, עלה בידי דוד לפרוץ לאדום דרך הערבה, לאחר מערכה קשה, ולהשתלט אחר כך על הארץ.

שימת הנציבים מתפרשת לאור ההיאבקות הנחרצת של האדומים. גם בתרגומים וגם בדה"א מודגשת קביעת הנציבים באדום, לעומת ארם, שבעל דה"י שימט שם אפילו את המילה "נציבים" (יח: ו). למרות הגירסאות הנבדלות (אך לא השונות) של התרגומים יש לפרש כאן את התפקיד, בהוראה של ממונים מטעם המלך על חבלי ארץ מוגדרים, לענייני מנהל; וראש לכל, כמופקדים על צבא השלטון. הנציבים הללו דומים, כדי זהות, לנציבי הפלשתים שהיו בפרוס המלוכה, בגבעת האלהים<sup>297</sup> או בגבעת בנימין (שמ"א י: ה. יג: ג),<sup>298</sup> ולפי גירסת דה"א יא: טז — גם בבית לחם. אמנם הגירסה המקבילה בשמ"ב כג: יד היא "ומצב פלש-תים". ואפילו נאמר, כי הגירסה השונה בדה"א היא מבארת בחלקה, הרי ביסודה מכוונת היא לא רק לקירבה הלשונית שבין שתי המילים — נציב,

מצב — אלא גם לתוקף השליטה הכרוך בכך. דומה, כי מעצם מובנו הראשוני היה הנציב שולט בתוקף צבא-מצב, שהיה ממונה עליו. צבא מעין זה שעמד לרשות נציבים היה "מצב פלשתים", שיצא אל מעבר מכמש (ש"מ"א יג: כג).<sup>299</sup> ככה עולה גם מתרגום הוולגטה לש"מ"א י: ה. יג: ג — *et percussit Ionathas stationem Philisthinorum*; "*ubi est statio Philisthinorum*". לאמור, בסיפורים קדומים (או ליתר גידור לגבי התקופה — "קדמוניות") הכלולים בתולדות שאול, נרמז האטריבוט הצבאי הראשוני של הנציב; דוד ירש צורת שלטון זו על ארץ נכרית, אולי לא דרך חיקוי, כי אם בהתאם לנסיבות ממשיות דומות. אלא שהוא העניק, כמסתבר, לנציבים גם שררה כלכלית-חברתית; כפי שעולה מהתכפת עבדות אדום לשימת הנציבים. סמכויות אלה דומות, למעשה, לשרי הנציבים לשלמה "הרדים בעם העשים במלאכה" (מל"א ה: ל. ט: כג; דה"ב ח: י — ושם "הנציבים").<sup>300</sup> אפשר לומר, כי בימי דוד היו הנציבים ממונים על ארצות נכריות גם לצרכי עבודת כפייה; ואחר כך, בימי שלמה, מונו שרים כעין אלה גם על עובדי כפייה מישראל — שרי נצבים, שחלקית חפפו תפקידיהם את תפקידי הנציבים בארצות נכריות.<sup>301</sup>

ואם נודה בהשערה, כי כבר בימי דוד הונחו היסודות לשתי-עשרה הנציבויות — נוכל לומר, כי מעשה הנציבויות ראשיתו בשלטון בארצות כבושות; ומשם התעבר, דרך הגבלה לתפקידים כלכליים, לישראל. אולם אין ספק, כי הסמכות הצבאית הראשונית היא שהבדילה במוחלט בין הנציבים בארצות נכריות לבין נציבויות שלמה; אף על פי שאין זה מן הנמנע, כי במרוצת הזמן הועמסו גם תפקידים אלה על נציבים ביהודה ובאפרים, כפי שיכול להשתמע מהמובאות על ימי יהושפט בדה"ב יז: ב. אולם יש טעם להחליט, כי לנציב באדום הוענקו כבר בימי דוד אטריבוטים פוליטיים של ממשל; ואפשר שהוא בא במקום מלך אדום, כפי שעולה מההערה הסמי-כרוניקאלית על הדר האדומי בספר מלכים (מל"א יא: יד—כג, ואולי גם כה). אף מתקבל על הדעת שגם הנצבות באדום בימי יהושפט (מל"א כב: מח) נסמכה על מסורת שליטה מימי דוד — אפילו היו הפסקות, למעשה, בשלטון. והנה בידיעה על יהושפט כתוב בבירור "נצב" הזהה עם "נציב". ונאמר שם: "ומלך אין באדום נצב מלך" (שם, שם).<sup>302</sup> ואם מותר ללמוד מהמאוחר לקדום, יעלה לנו, כי גם בימי דוד היה הנציב במקום מלך, ואפשר שהיה אדומי ששלט מטעם מלך ישראל; אולי בדומה לסמכויות שהיו לפקיד הנזכר בכתובת פניקית "נצב מלכת במצרם".<sup>303</sup>

### עבדים לדוד

כג. אם נבחין בפסוק יד ("וישם באדום נצבים בכל אדום שם נצבים וידי כל אדום עבדים לדוד") קשר ענייני בין ראשו לסופו, יימצא לנו, כי

הנציבים באדום היו ממונים גם על עבודת הכפייה של האדומים. ההדגשה "ויהי כל אדום עבדים לדוד" (חרף ההפלג שבמילה "כל") — היא וודאי כאספקלריה להתרחשות היסטורית. הווה אומר, לא נושאי מנחה — או לא נושאי מנחה בלבד — בתורת הבעה של כפיפות או אפילו של מס בעין, כמו אצל מואב וארם בימי דוד, או אצל ישראל לגבי עגלון מלך מואב בימי השופטים (שופ' ג: טו, יז; יח; והשו' מנחה כאות לשעבוד — מל"א ה: א; מל"ב יז: ג—ה; תה' עב: י; ועוד); וזאת, כפי שנגזר בהוראה משנית מהמובן הראשוני של "מנחה", שמקורה בירידות או בנדיבות לב (למשל, בר' לב: יד, יט, כא, כב. לג: י. מג: יא, כח, כו; או כאות לקשרי ירידות בין שליטים — רא' מל"ב כ: יב).<sup>804</sup>

לפיכך, בדיון לומר, ללא ספק, כי האדומים נבדלו לחומרה, ומעמדם בין העמים הכבושים היה קשה במיוחד. דומה, כי יש מקום להבין, כאן, את לשון "לעבדים" כפשוטה. המנוצחים, ועל כל פנים חלקים ניכרים מהם, היו לעבדים, כיאה לשבויי מלחמה או ל"אסירי" מלחמה — ולדיוק יתר, סטאטוס בדומה ל"אסורים" מצד המשפט, אם כי לא, באפשר, למעשה; תופעה זו ידועה מתעודות מלכי שומר בבל ואשור, מזמנים קדומים ביותר, ובמוגדר יותר, מכתובות מלכי מצרים לגבי שלל השבויים; הקדבה שבין שבויים לעבדים עשויה להסתבר מעצם המונח השומרי לעבד, שבאידיאוגרם שלו מורכב מהסימנים לזכר ולארץ נכר KUR NITÁ ופירושו — "עבד הוא בן נכר" או נכרי; והוא הדין באמה בסימן שלה — MUNUS<sup>805</sup> הכוונה, במובן ממלכתי, הוא לעובדי כפייה, שאפשר להכלילם במושג המקראי "עבדים", ושהם היוו את מרבית כוח העבודה בארצות המזרח הקדום (להוציא אתחזות של מלכים ומקדשים במובן מצומצם);<sup>806</sup> וכמסתבר, כזה היה המצב גם בישראל, בתקופת הממלכה המאוחדת.<sup>807</sup> המדובר, איפוא, באנשי מס עובד, שפעמים לא היה ניכר חייץ בינם לבין אלה הקרויים "עבדים", ובעצם לא היו אלא עובדי כפייה, ללא צמידות לבית האדון או השליט; דוגמה נאותה לכך ההערות המיטשטשות על "מס" "מס עבד" "עבד" אצל שלמה (מל"א ה: כז—לא. ט: כ—כד; והשו' ההסבר בדה"ב ב: טז, יז. ח: ז—י).<sup>808</sup>

אמנם ניתן לומר, כי השם "עבדים" עשוי לשמש גם הגדרה כוללת לכפיפות או לכניעה; אך לאור ההשוואה להגדרה "לעבדים נושאי מנחה" אצל האחרים, יש טעם להכריע, כי כאן דייקה הכרוניקה, ובאה להדגיש את מעמד העבדות המיוחד של אדום; ומובן, במשמע של עבודת כפייה; וליתר דיוק, מצב העשוי לחייב הטלה תדירה של עבודה כזו. דומה, כי בנוגע לאדום הוחל נוהג מלחמה, הנראה כקדמוני, על עיר נכנעת, שעמה נידון "למס", בחזקת עבודה ("ועבדוך" — דב' כ: י—טז). אך, לאור סיפור המערכה על אדום (מל"א יא: ט—יז), נגזר, לפי נוהג זה, דין חרג על כל זכורה. ובכל זאת, לפי האמור בכרוניקה, אין לחשוב, שאמנם



נהרגו שם, במכריע, הזכרים; הדעת נותנת כי לאחר ההרג, שנכרך בשעת המערכה ולאחריה (מל"א יא: טז), נהפכה האוכלוסיה לעבדים או למס עובד, כפי שזיה מצב הכנענים שישבו בקרב שבטי ישראל (שופ' א: בז—לו; והשוו' יהו' יז: יב—לד). הצעת עבדות דומה עולה מהסיפור על אנשי יבש גלעד, המוכנים לעבוד את נחש במקום להתנגד לו; אך תנאי עבדות שלו הם, כמסתבר, יוצא דופן (שמ"א יא: א—ג).

אפשר לסכם ולומר, כי עבדות אדום היתה קשה יותר מאשר אצל העמים האחרים, ונכרכה לכתחילה בהרג ואחר כך—בשעבוד מציק מטעם הנציבים. ואין זה רחוק להניח, כי דומה היה מצבם של האדומים—בנוגע לעבודה ולא לצורת הממשל—למצב העם שבעמון, אם אמנם מתפרש שם הכתוב במובן של עבודת כפייה (שמ"ב יב: לא). עם זאת, אין להפקיע עבדות זו ממצב של "מס" או "מס עובד"; כפי שהמושג "עבדים" חל על עבודת הסבל של ישראל בימי שלמה, על פי הסיפור העממי, המעלה, באגב, מונחים רווחים משעת המעשה (מל"א יב: ד, ז; יב: יד). יוצא, כי שימת הנציבים "בכל אדום", מתכליתה היה להשיג מקרוב על כפיפות האדומים לישראל ועל העבודה שהתחייבה ממנה, ובוודאי גם על העלאת מס בעין לאוצר הממלכה.

### הסרת מלוכה מאדום

כד. אפילו מדבריה הקצרים של הכרוניקה עולה, כי יד קשה זו לגבי אדום, יש להסביר, ראש לכל, בהתנגדות החריפה לשעבוד על ידי ישראל. והנה נמצא לכך אימות של ראייה, בהערת אגב בספר מלכים (מל"א יא: טו—יח), שיש לה אמנם צביון סיפורי-אנקדוטי, אך היא סדורה כידיעה כרוניקאלית מסכמת, בהקבלה לידיעות אחרות מסוג זה בפרק<sup>309</sup>. בהקשר להתקוממות (או לנסיון להתקוממות) של הדרד כנגד שלמה, נזכרת פעולת המלחמה של יואב באדום בימי דוד. אין ספק, שפירוט מעשה יואב הוא אבטנטי (או לקוח ממסירה ראשונית), ואין כאן לא גינוי ולא שבח (כיאה לגרעין הכרוניקאלי של הסיפור), אלא הסבר לבריחת הדרד; ועל כן משתקף פה הד למאורעות באדום, וכנראה, בקירוב לרבע האחרון של מלכות דוד. יש לשער, כי לאחר המכה הראשונה פרצה באדום התקוממות, שיואב דיכא אותה קשות. נאמר שם, כי יואב עלה לקבר את החללים; ויש אפשרות לטעון, כי אלה הם חללי ישראל, משום הנקמה המותכפת למעשה זה, ומעצם הקירבה וההיכונות לפעולה ("בעלות יואב"), שקשה להחילה על חללים המוחזקים כאויבים (אף על פי שההודאה בחללים אינה שכיחה במקרא, ובעיקר בתיאור מסעות נצחון).

ודאי, שההערה על ישיבת יואב "וכל ישראל" באדום, שישה חודשים, לביצוע ההרג בזכרים, מכוונת למציאות, כרגיל במרידות שלאחר נצחון; אך מובן, שהלשון "עד הכרית כל זכר באדום" היא מופלגת, והיא שונה

מהכרוניקה בשמ"ב על עבדות אדום; אף על פי שמבחינת הסדר הספרותי אפשר "להתדייק" כאילו ולומר, כי מעשה יואב שבא לאחר הנצחון הראשון ביטל את מעמדה הקודם של אדום. יהיה הפירוש המדויק כפי שיהיה, השתעבדות אדום נכרכה בימי דוד — אולי יותר מאשר כל ארץ אחרת — בהרג ובהסרת המלוכה ממנה; ומעשי יואב בהכרתת כל זכר הולמים ביותר את דין העיר המסרבת להיכנע לישראל (דב' כ: יג).

דבר בריחת הוד למצרים אינו עניין לנושאנו; אך אין ללמוד מכאן, כי החסות מצד פרעה (כנראה סאמון מהשושלת הב"א, 976—958 לפה"ס) הוא, בהכרח, מעשה איבה כנגד דוד, או אפילו ביטוי פוליטי להצרת צעדי דוד או להתערבות באדום, כשהמדובר בארץ, שבה הסתופפו נכרים בחצר פרעה, מאז האלף ה-2 לפה"ס; ובפרט, כשנרמז בכתוב, כי פרעה ניסה לעצור בעד הוד לשוב לארצו.<sup>310</sup> משום כך אין, בהכרח, סתירה בין נישואי בת פרעה לשלמה (מל"א ג: א) לבין נישואי אתות תחפניס להוד האדומי — אפילו בימי אותו מלך — גם משום הפרשי הזמנים; אצל הוד — אצל שני פרעונים ובימי מלכות דוד, אצל שלמה — לאחר שהוד חזר כבר, כנראה, לאדום.

ובכל זאת, למרות ההבדלים יש צדדים שווים בין הכרוניקה בשמ"ב לבין ההערה בספר מלכים: פה ושם — קשור דוד עצמו, בעליל, באדום; גם צורת שם הפועל, כדי זהות ההוראה, משותפת לשני המקורות: "בשבו מהכותו" — שמ"ב ח: יג; "בהיות... בעלות" — מל"א יא: טו (התיקון של השבעים והסורי מעין "בהכותו" במקום "בהיות" היא השלכה מהגירסה בשמ"ב).<sup>311</sup> ככל שאין להודות בשלמות נוסח המסורה, ניתן לפרשו מצד התוכן: "בהיות דוד את אדום" — כלומר, המערכה התנהלה בראשות דוד, ומעשה הנקמה הופקד בידי יואב ("ויך כל זכר"), שהוא, ואולי גם אבישי, היו, כאמור, מראשי עושי המלחמה בגיא המלח. ועולה, כי גירסת השבעים "ויכו" במקום "ויך" למל"א יא: טו הוא כתיקון המכוון להראות על שיתוף דוד במעשה הדיכוי (והשוו' "ויך" המכוון ליואב — תה' ס: ב; ולגבי אבישי — "הכה" — דה"א יח: יב).

הצד השווה האחר והמובהק: במל"א מודגשת הסרת המלוכה מאדום, כדי נסיון להכרתת זכר, ללא הועיל. הצאצא הוד או אדר לוקח את "עבדי אביו" — מבית המלוכה — בברחו למצרים. בשמ"ב מפורשת הנציבות "בכל אדום", הבאה במקום המלוכה; אולי הריבוי "נציבים" עשוי להדגיש את הסרת האדנות היחידה של מלכות. ניתן למצוא הקבלה גם בהישנות המילים "כל"; שם — "בכל אדום" "כל אדום", פה — "כל זכר" ו"כל ישראל" "כל זכר" (מל"א יא: טו, טז). אפשר שמשום ההימנעות להזכיר אפשרות של חידוש מלוכה באדום, כבר בתשתית הקדומה של הסיפור, נתערפל הכתוב על שיבת הוד לאדום (מל"א יא: כה; ובתרגום השבעים מצורפת שיבה זו לפסוק כב).<sup>312</sup> אך בעצם ההטעמה של הקמת השטן

לשלמה בפתחת הפיסקה (יא: יד) נרמז לפחות הנסיון של הדרד "מזרע המלך" להתמלך. גירסת השבעים "מזרע המלוכה" ככל שהיא תקינה מצד הנושא גופו דומה שהיא פחות אבטנטית מצד הטיעון ללגיטימיות של זרע המלך. המסקנה היא, כי עניין הסרת המלוכה מונח גם ביסוד הברוניקה המסכמת בשמ"ב.

ואם נשווה אבטנטיות כרוניקאלית לסדר הדורות של מלכי אדום, האמור להסתיים בימי שאול (בר' לו: לא—לט), הרי שהדרד — אדרד — האדומי (ובשבעים Adad אדרד; ובכמה כתבי יד של המסורה — הדרד; ובבולגט Adad) נמנה, במשוער, על בנו או נכדו של מלך אדום האחרון ברשימה זו — הדרד (שם, לו: לט); ולפי דה"א א: ג — הדרד; והוא הדין אצל הסורי; <sup>313</sup> והלוא גם קודם לכן היה שם מלך בשם הדרד בן הדרד (השבעים: ברד, ברד), המכה "בשרה מואב" (שם לו: לח). <sup>314</sup> ואולי מותר להעז ולהעריך את עצם הפתיחה של רשימת הייחוס אצל מלכי אדום, תוך זיקה לכרוניקה בשמ"ב ולסיפור במל"א. יהיה דעתנו כפי שיהיה על מקורה האדומי של רשימה זו, הרי הפתיחה "לפני מלך מלך לבני ישראל" נרשמה בידי סופר מישראל, וקרוב לומר שלא בימי שאול אלא לכל המוקדם בימי דוד, לאחר שאפסה, אפילו לא לתקופה רצופה, מלוכה מאדום. <sup>315</sup> הווה אומר, הרשימה בבר' לו משקפת את הסרת המלוכה באדום מימי דוד. משום כך ניתנת הפתיחה להתפרש כרמז אירוני לגלגול המאורעות: מלכי אדום שמלכו עוד לפני "מלך מלך לבני ישראל" הפסידו עתה מלוכה בעקבות "מלך מלך לבני ישראל". ואין צורך, גם משום רמז זה החבוי במבנה הצורני-ספרותי, לפרש את הביטוי כמכוון ביסוד להתמלכותו של מלך ישראל על אדום.

### "ויעש דוד שם"

כה. לאור היקשים אלה, יש טעם לקיים את נוסח המסורה בשמ"ב ח: יג, החובר את הצירוף "ויעש דוד שם" לגוף הפסוק. זאת אומרת, עשיית השם יש להסבירה כתוצאה מהמכה בגיא מלח, ואולי מסיום המערכה בכל ארץ אדום; אף על פי שמכות הרמז שבמילה "בשבו" נתכוון סופר הרשימה לקשור, במשוער, עשייה זו גם למלחמה בארם ולמלחמות דוד בכלל. לפיכך אין טעם לפרש לשון זו כמכוונת להצבת מצבת זכרון ממש, היאה למערכת קרב אחת (רא' שמ"א טו: יב; והשוו' בהוראה סמלית — אלז-הית — שמ' יז: טז; ואולי בהכוונה מבארת לגבי דוד — דה"א יח: ג). <sup>316</sup> מתקבל על הדעת, כי השוואה מעשיית השם בפרשת מגדל בבל יאה ביותר לפרוש המושג (בר' יא: ד). המדובר שם אינו במצבה מונומנטאלית כלשהי, אלא בבניית עיר ומגדל. לאמור, מעשה התחזקות לשם שמירה על ליכוד. <sup>317</sup> העיר והמגדל שם הם כסמל לעוצמה לעתיד. גם "אנשי השם" הם, בפירוש, מושג נרדף לגיבורים — "המה הגברים אשר מעולם" (בר'

ו: ד.)<sup>318</sup> אם השוואה זו תופסת, תתפרש לנו עשיית השם אצל דוד כסמל להתעצמות ולגבורה לאחר נצחוננו. ואין צורך להזיק סמל זה למצבת נצחון, כפי שניתן להקיש על פי אחד ממשמעיו הראשוניים של "שם", כמסתבר מהצירוף "יד ושם" (יש' נו: ה); וכפי שאפשר ללמוד גם מעניין קריאת שם דוד על רבה, שאינה — לפי הראיות שהובאו למעלה — אלא מעשה סמלי.

ואם נצטמצם לצירוף "עשיית שם" בשאר הכתובים, הרי שגם שם יוצאת לשון זו בפירוש להישגים שלאחר פעולת תשועה, מעשי אדם או מעשי אלוהים: "לעשות לו שם עולם" (יש' סג: יב; והשו' ירמ' לב: כ; נחמ' ט). אלא שמתעוררת מחשבה, כי הצירוף הזה — בשינויים שונים — מצוי בהבלטה בסיפורי מלכות דוד. הנה אומר נתן הנביא: "ועשיתי לך שם גדול כשם הגדלים אשר בארץ" (שמ"ב ז: ט; ונראה לנו, כי שימוש המילה "גדול" בשבעים וברד"א יז: ח — הוא קיצור, כדי להימנע מכפי-לות). העובדה המכרעת היא, כי עשיית השם בנבואות נתן צרורה, בבירור, בהכרתת אויבים ובהופעת גבורה ("כשם הגדלים") ובהקניית מנוחה לישראל. ואם נחרוג מעשיית שם למושג של שימת שם, הקרובה בהוראתה, הרי גם בדברי התשובה של דוד — אפילו מאוחרים הם מהגרעין של נבואת נתן — צמודה שימת השם לפדות ולתשועה (שם ז: כג);<sup>319</sup> והוא הדין בקריאת שם המלך על רבה. גם על שנים מגיבורי דוד נאמר: "ולו שם בשלשה" (שמ"ב כג: יח, כב; דה"א יא: כ, כד).<sup>320</sup> והכוונה שם ודאי להתגדלות במעשי גבורה. ואם במניית הבאים "לצבא" לדוד נחשבים "גבורי חיל" לפי פשוטה של לשון, כאנשי צבא, הרי הפיסקה "אנשי שמות לבית אבותם" (דה"א יב: ל) — אפילו לא נשווה לה תשתית היסטורית — עניינה, בהקשר המעשה, גם מעשי גבורה, בנוסף להבלטת הייחוס, ובהקבלה לתואר "גבורי חיל" בחלק הראשון של הפסוק (ל).

יוצא, כי צירוף זה, שנשתקע בכרוניקה, נודעה לו משמעות לא רק להבנת המאורע המסוים או המאורעות המסוימים, שלהם הוא רומז, אלא גם להתחקות על אחת מאופני ההיסטוריוגרפיה בספר שמואל. המושג של עשיית שם, שהוא ודאי ראשוני בכרוניקה, משקף אולי טביעת לשון רווחת בימי דוד להתגדלות בגבורה, כפי שאפשר ללמוד גם מהטעמת המילה "שם" אצל שניים מגיבורי דוד. אלא שהמחבר-העורך של ספר שמואל שילב צירוף זה במסגרת ספרותית, שממגמתה להורות על התגדלות המלוכה בימי דוד, עקב הצלחות המלך, ומכוח הכוונה אלוהית תכליתית: קודם — נבואת נתן על עשיית שם לדוד, מפי אלוהים, ועל כריתת אויבי ישראל (ז: ט-יב), אחר כך — עשיית שם, אמנם בידי דוד, אך בתוספת הערה על תשועת ה' (ח: יג, יד), לאחריה — מערכות תשועה בארם (י: יא-יג), ולבסוף — קריאת שם דוד על רבה. ואולי עצם ההדגשה של המושג "שם" רומזת לדעה, שאפילו היה שם לגיבורי דוד, הוא שהיה

לבסוף המנצח; כפי שעולה מההזכרה המוחלטת של דוד כנגיד אצל נתן, וכמכה באויבים ברשימת המלחמות, כיאה לכרוניקה מסכמת. הווה אומר, על פי נבואת נתן החל דוד להיוושע בידי ה'. אמנם הסדר הוא מכוון ומגמתי, אך מכאן אין לפסוק, שנבואת נתן משקפת מעשים שכבר נתחוללו. דעתנו היא, כי גישה כעין זו לוקה בהיסטוריציות מיישר, או אפילו משטח, שאפשר להגדירה כגישה נטוראליסטית, כדי תמימות, לסדר המאורעות בעבר, ללא השאר מקום לפינומינאליות היסטורית, מעבר לגדרי מציאות שוטפת, שרגילים לכנותה "טבעית". והרי נביאים — ובפרט נביאי חצר כמו נתן — עשויים היו לחזות, מראש, גדולה למלך מצליח, כמות שחווה היה אלישע לאחר דורות, וכפי שאימצו, למשל, הנביאים האנונימיים את אחאב למלחמה (מל"א כ), וכפי שחזוים וקוסמים, עוררים ("חזון" "עררן"), עוררו להיחלצות את זכר מלך חמת ולעש; <sup>321</sup> וכמותם למשל חזוי אשתר בארבל; <sup>322</sup> וכיוצא בהם מעוררים בכל הדורות, שמידת ההשתייכות של דבר חזונם, כמידת התקיימותו, וכמידת הציפיה של בני דורם. על כל פנים, יש יסוד לומר, כי התשתית של נבואת נתן — להשקפה המקורית על רציפות מלכות דוד ועל הכרתת האויבים (ז: ה—יג) — קודמת לכרוניקה בפרק ח, המסכמת את מלחמות דוד.

### הגבול בדרום

כו. באופן זה נגלית שוב הקבלה בין הכרוניקה על שאול לבין זו שעל דוד: שם הסיום הוא במערכה בעמלק; פה — באדום, שיש לו, כאמור, זיקה כלשהי לעמלק; שם מוגדרת המערכה כהצלת ישראל, פה — כהיווש-עות דוד "בכל אשר הלך"; שם פותחת הפסקה במלים — "ויעש חיל", פה — "ויעש דוד שם"; והכוונה, באמת (כפי שניסינו להעלות), למשמעות דומה של התגברות ונצחון. קרוב לומר, כי ככה היו רשמים הכרוניקאים דברי מלחמות של מלכים בממלכה המאוחדת, ואולי כבר בתחילת תקופת המלוכה. אלא שבכרוניקה האחת, המלך הוא המציל, בהתאם לאופייה הכללי (אולי מותר לומר "הענייני"), ואילו בכרוניקה האחרת ה' הוא המושיע, בהתאם לאופייה המורכב, שנשתלבו בה גם מעשי הקדשה והערות על תשועת ה'.

במסכת הספרותית הכללית של ספר שמואל מכוונות שתי הכרוניקות להורות על התבססות המלוכה בימי דוד: שאול החל את המלחמה באדום — דוד סיימה; שאול ניצח את עמלק ופרש את חסות המלוכה על הנגב או החל לפרשה שם, ובכך נתאפשר, ביתר תוקף (גם עקב ההתמודדות על המשכיות), מסע דוד ושריו לאדום.

העיון נותן, כי תופעה זו באה לביטוי גם בתיחום הגבולות בזמן ההוא בדרום הארץ. בתוקף ההשתלטות "בכל אדום" הגיע כנראה דוד עד לים סוף. מכל מקום, בעקבות מעשי דוד, יכול היה שלמה לקיים שליטה

בעציון גבר "על שפת ים סוף בארץ אדום" (מל"א ט: כו). אך גבול הארץ הרצוף לא נשתרע, למעשה, עד ים סוף, כי אדום היתה בחזקת ארץ משועבדת בלבד. מכאן ניתן לגזור, כי המערכה בגיא המלח היתה בה לסמן או לממש תחום לקצה הדרומי של הארץ, אולי על פי מסורת קדומה יותר.

דרך השוואה לנצחון אמציהו (מל"א יד: ז), בדין לומר, כי נקודה חשובה בקירבת הגיא היה "הסלע", שיש לראות בו שם מקום ולא עצם טופוגראפי — "לראש הסלע" — כגירסה המובאת בדה"ב כה: יא.<sup>323</sup> ואם אכן נזחה את הסלע עם המבצר האדומי א סלע, דרומית-מערבית מ-אטפילה וצפונית מערבית לבצרה — נמצאנו מאתרים את הגבול הדרומי מזרחי של הארץ בכניסה לגבעות אדום.<sup>324</sup> לפי הכתוב הסתום במקצת — "וגבול האמרי ממעלה עקרים מהסלע ומעלה" (שופ' א: לו) — יש אסמכתה לחשוב, כי אלה שתי נקודות גבול דרומיות של ארץ האמורי, שנחשבו, על פי הורשה, כנקודות גבול גם של ארץ כנען ושל ארץ בני ישראל. האחת — מדרום מזרח לים המלח ("מקצה ים המלך קדמה") שאין לאתרה בדיוק (במ' לד: ד; יהו' טו: יג),<sup>325</sup> והאחרת — על גבול אדום.

הנצחון על אדום בגיא המלח מימש תיחום זה והקנה לו מימד של גבול יציב (או האמור להיות יציב) לדורות. הגבול שבקצה זה ודאי לא הושתת על תיחום של המחוז המצרי כנען; והוא הגבול הדרומי-מזרחי, לערך, של הארץ (ועל כל פנים בקצהו הסמוך לדרום ים המלח), המשתקף במראה שנפרש לעיני משה קודם מותו — "עד צער" (דב' לד: ג; והשוו' בר' יג: י).<sup>326</sup> והוא הדין בגבולות המפורטים בפרשת בני נוח (שרגילים לציינו כלוח עמים), ששם נמשך הגבול, לפי ציון המוחזק כארכאי — "באכה סדמה ועמרה ואדמה וצבים עד לשע" (בר' י: יט).<sup>327</sup> ואולי נרמז גבול זה בסיפור על הושעת סדום ועמורה בידי אברהם, המגיע בצפון לדן ולסביבת דמשק (בר' יד). אפילו נהייה מודים במסורות קדם-מלכותיות החדורות בכתובים אלה, לא נוכל להתעלם מהעובדה, כי דוד הוא שקבע, בעליל, את גבול ישראל בשטח זה; ויש לשער, כי הישגיו, ואולי גם מעשי שלמה, הם המשתקפים, עיקר לכל, בתיחומים הללו (או שהם מכוונים אליהם), המיוחסים, ברמז, לפרשת חסות מצד ראש אב קדום.

מסתכם מכאן, כי בעקבות שאול, שגבר על עמלק, הוצב הגבול הדרומי-מערבי של ישראל על שפת נחל מצרים ובסביבת קדש ברנע; ואילו בעקבות דוד, בהכוחו את אדום, נתייצב הגבול מדרום-מזרח לים המלח. קו גבול זה, שנתממש, כמסתבר, בימי הממלכה המאוחדת, אין לו אחיזה במקורות המצריים לגבי המחוז המצרי כנען (בהבדל מהגבול הצפוני המזרחי והגבול עד עזה), אף על פי שבחלקו הוא נסמך כהמשך לגבול האמורי בדרום-מזרח. זהו הקטע המותווה בקווים כללים בתיאור "ארץ כנען לגבלתיה": "ונסב לכם הגבול מנגב למעלה עקרים ועבר צנה

הזיו תוצאתיו מנגב לקדש ברנע, וגר' (במ' לד : ד ; והשו' יהו' טו : ב — ה ; ובגירסה שונה ומקוצרת — אצל יחו' מז : יט). אמנם הוזהרו צנה (צין בה"א המגמה), כשם מקום, נתקל בקשיים (ורא' אצל בן מתתיהו — קדמ' 4,6,328, אך ניתן להסיק, כי המדובר בנקודה מסוימת במדבר צין הנרחב, המשתרע — לפי במדבר לד — מהקצה הדרומי מזרחי של ים המלח ועד לקדש ברנע (והשו' במ' יג : כא ; כ : א, יד. לג : לו ; דב' לב : נא).<sup>329</sup> כלומר, הגבול כפי שהוצב, בפועל, בתקופת ראשית המלוכה, נמשך מדרום ים המלח לאורך הנגב, עד קדש ברנע ועד נחל מצרים. התווייה זו לא נזכרה בגבול הכנעני (בר' י : יט), אך היא נרמזת בסיפור על מעבר מלכי עבר הנהר משעיר עד עין משפט, היא קדש, ועד שדה העמלקי שבקרבתו (בר' יד : ז).<sup>330</sup>

אולם קביעת הגבול, למעשה, יכלה להתגשם רק לאחר שהודברו שבטי המדבר, ובראשם העמלקי, בימי שאול ודוד. ואם תיראה לנו ההנחה, כי "בסלע", הנזכרת בדברי בלעם בזיקה לקיני, רומזת לסלע שבאדום, ששימ- שה בשבילו מקום איתן (במ' כד : כא)<sup>331</sup> — יעלה, כי בימי דוד עברה העיר לישראל כנקודת ספר מבוצרת ; וזאת, לאחר שהקינים נאחזו ביהודה ונבלעו בה בתקופת הממלכה המאוחדת, ולא במעט עקב היבדלותם מהעמלקי בימי שאול (שמ"א טו : ו. כז : י. ל : כט ; דה"א ב : נה).

### ההיאבקות על אדום

כז. ההיאבקות בין ישראל לאדום, שראשיתה בימי שאול ודוד, ושנהפכה להתמודדות ממושכת ולאיבת דורות, קשה להעלות את גורמיה ואף את נסיבות התפתחותה, ובייחוד בימי הממלכה המאוחדת. כבר נמנו במחקר גורמים גיאוגרפיים-מדיניים וכלכליים, שיכלו לשמש מניע להתמודדות זו : החתירה למרצא לים סוף ולמסחר עם ארצות הדרום ; ובייחוד אם נאמר, כי היאחזות שלמה בעציון גבר ויחסי המסחר שלו עם הארצות שמעבר לים סוף היו מעין ראשית ל"דרך הבשמים" מאפריקה ומערב לארם לצור וצידון ולשאר הערים, המוגדרות כ"פיניקיות", ועד אנאטוליה ; דרך, שכבר בימי המקרא היתה לגורם במסחר שבין הארצות ;<sup>332</sup> הגורם האחר — הבטחת השליטה על דרך הערבה לים סוף, ובמיוחד על הדרך שממזרח לה, שעברה בגבעות אדום, כהמשך לדרך המלך, עד הים, והלאה למדין ; בלי שיתוף מעשה מצד אדום עם ישראל יכלה רק השליטה בגבעות אדום, כפי שהיתה בימי דוד, להבטיח את המעבר בדרך זו. חילופי השכבות, שמכנים אותן "ישראליות" ו"אדומיות" בתל א חליפה שעל שפת ים סוף, יש בהן כדי להורות על התמורות שעברו על מקום זה, וכנראה על אדום בכלל<sup>333</sup> (וחלקן בתוקף השתררות בכוח הזרוע), ולהמ- חיש מעמדה של המצודה כנקודת מוצא לדרכים לדרום-ערב. בדור האחרון היו תולים חשיבות מיוחדת במכרות הנחושת בגבעות

אדום (ובמיוחד באיזור שאנו רגילים לכנותו "גוש פונון"),<sup>334</sup> כגורם להתחרות על היאחזות באדום או בחלק ממנה. אולם לאור המחקר החדש, שלפיו לא הפיקו כבר מתכת בדרום הערבה, בתמנע וסביבותיה, בימי הממלכה המאוחדת<sup>335</sup> — אין וודאות, שגם בגוש פונון היתה הפקה עצימה בימי דוד ושלמה, ולאחריהם, כדי גורם כלכלי לשליטה באדום; וביותר, שלא נערך סקר ארכיאולוגי מחודש באיזור המכרות ובמתקני התפוקה בגבעות אדום שממזרח לערבה.<sup>336</sup> מכל מקום, גם אם נלך בעקבות הסקר הקודם, ונאמר, שבתקופת הממלכה המאוחדת ולאחריה היו מפיקים נחושת בסביבה זו — ואפילו נניח, כי ערימת הסיגים הגדולה בפונון היא ברובה מתקופת המקרא<sup>337</sup> — לא יעלה לנו מכאן, בהכרח, כי הכיבוש בימי דוד נכרך בגורם זה. לפיכך אין משענת לומר, כי עבדות אדום בימי דוד ולאחריה היתה קשורה כלשהו בהפקת הנחושת; ובמיוחד, כשאין להבין את הפיסקה על העבדות, כפשוטה, אלא כהגדרה של מצב מדיני, שבו היתה אדום כפופה לישראל, וחלקה — בתורת "מס עובד", ממש. ההדגשות "בכל" "כל" אין איפוא להבינן מילולית; והן לא באו אלא להטעים את מידת הכפיפות והיקפה. אולם במצב ידיעותינו כעת, אין דרך לדעת, כיצד ולאילו תכלית נתבצע "מס עובד" זה, אפילו היה חלקי.

ומובן, שיש לתת את הדעת גם על גלגולם של סיבובי מלחמה, שמעצם טיבם חורגים הם מגדר ההכוונה התכליתית הראשונה: בעקבות המערכות בעמון ובמואב עשויה היתה המערכה — בימי שאול ודוד — להתפשט דרומה לעבר אדום, שלא בלטה בהצקה לישראל בימי השופטים, כמו מואב ועמון. מכוח ההתנגדות האדומית החריפה המערכה וגבר השעבוד, והחלה להצטמח, במשוער, כבר בימי הממלכה המאוחדת, איבת הדורות בין העמים. נראה, כי עקב תקומת הממלכות בעבר הירדן המזרחי במאה ה-13 לפה"ס ובתוקף הקשרים שביניהן, נוצרה, למעשה, מעין יחידת שטח אינטגראלית, מיוסדת על רציפות גיאוגראפית, שכללה בה את שלוש הממלכות, ושמרצאה הדרומי היה על שפת ים סוף בקצה אדום. מכל מקום, התודעה של רציפות זו נשתקעה בתורה ובדברי נביאים, שפעמים מיטשטש בהם הייחוד שבין ממלכה לממלכה. כלומר, דוד שבא לאחר שאול להשתלט על עבר הירדן, עשוי היה לשוות חשיבות מיוחדת לאדום, הממלכה הדרומית, מעצם מקומה בחטיבה הגיאוגראפית האחידה של שלוש הממלכות.

וראוי לציון, כי גם בכתובות האשוריות נזכרות הממלכות הללו בחפיפה אחת. אצל תגלת פלאסר הג' — בית עמון מואב ואדום: "סנפ מבית עמון, שלמן ממואב... כוסמלך מאדום" — U-du-mu-a-a (כתובת K3571 מכלל, שר' 7-15).<sup>338</sup>

אצל סרגון הב' — "אד[ום], מואב (המנסרה המקוטעת A מנינוה טור אחר פלשת (Pi-liš-te) ויהודה (Ia-ú-di)).<sup>339</sup>



אצל סנתריב — בית העמוני, המואבי והאדומי: "Budui-ili בית העמוני  
כמש-גרב המואבי Aiarammu (?) האדומי" (מנסרת ראסאם 1, 7—19,  
80).<sup>340</sup>

אצל אסחדון — אדום ומואב, ובפיסקה סמוכה — בית עמון: "כוסגבר  
מלך אדום (מצרא ?) Musuri מלך מואב ... פדאל מלך בית עמון" (מנסרה  
A מוינה, טור ה).<sup>341</sup>

בכתובת על מנחה ושליחים מהמערב "מואב, מבני עמון" (לוח 2765  
ND)<sup>342</sup> — והפעם שלא ברגיל "בני עמון" ולא "בית עמון".

ראוי לציון, כי בעיקר נמנות מואב ואדום בסמוך זו לזו, ואצל סרגון —  
ללא עמון; ואילו אצל ארדנררי הג' נזכרת רק אדום בין "ארץ עמרי"  
ל"פלשת"<sup>343</sup> (כתובת על לוח האבן מכלח: ש' 1, 5—21). והכוונה אולי  
לחטיבה הדרומית והדרומינאנטית בממלכות עבר הירדן, במוצא לים סוף —  
בהקבלה לפלשת הדרומית, על יד הים האחרון.

רשאים אנו להסיק, כי, דרך כלל, נשמעים גם אצל מלכי אשור הדים לא  
רק לסמיכותן של ארצות עבר הירדן, אלא גם לגורלן כחטיבה אחת.  
ואם נשווה מובן כלשהו להזכרתה הבלעדית של אדום — בכתובת ארדנררי  
הג' — ישתמע גם ממנה רמז למקומה הסגולי על שפת ים סוף ועל גבול  
מדבריות ערב. ויש לחשוב, כי גם הפיסקה הבודדת על פעילות רצין מלך  
ארם באדום ובאילת, כדי אדנות עליה (מל"ב טז: ו), עשויה להורות על  
חתיירת ארם, בעקבות ההתמודדות בעבר הירדן, לשליטה, ולפחות לפיקוח,  
על אדום ושפת ים סוף (והשוו' את גיחת חזאל עד נחל ארנון — מל"ב  
י: לג).

אולם בראוי להדגיש בחינה אחת לעניין שעבוד אדום, במיוחד בראשית  
המלוכה בישראל: תהליך ההשתלטות על שבטי המדבר, שהיה עד הכיבוש  
הערבי של הארץ בחינת גורם קיים ונמשך, פעמים לטנטי ופעמים מכריע,  
בחבלי הספר של הארץ.<sup>344</sup> קשה לראות, כיצד אפשר היה להבטיח את דרכי  
הנגב והערבה, ללא פיקוח על הנודדים, ובמיוחד על השושים שביניהם,  
מסוגם של העמלקים. אדום, ארץ ישובי הקבע שעל גבול המדבריות  
ממזרח מדרום וממערב, שחלשה על דרכים מתפרדות לערבה לנגב  
ולמדיו, יכלה לשמש מרכז ואחיזה לריסון השבטים הנודדים מדרום לממלכת  
ישראל. שאול החל במלחמה באדום, אולי משום המערכה בעמלק או  
כתוצאה ממנה; דוד, שכבש את אדום, לא זו בלבד שפתה פתח לקשרים  
עם ארצות הדרום, אלא גם הבטיח ביתר תוקף את חוזקה של הממלכה  
כנגד גיחות מהדרום. והמדובר אינו רק בהדברה או במערכות השמדה  
כנגד הנודדים, כמו בפרשת עמלק, אלא גם בשילוב נודדים מסוגם של  
הירחמאלים הקינים והקנזים בממלכה. אין זה מקרה, כי ההיאחזות של  
הקנים (ובוודאי גם של הקנזים) ביהודה, בימי דוד (שראשיתה כבר בזמן  
שאול), באה במקביל להשתלטות על אדום (שופ' א: טז; שמ"א טו: ו.

כו : י. ל : כז—לא ; דה"א ב : נה. ד : יא—טז ; ואולי ב : מב—נה). שבטים  
אלה היו קרובים לאדום וסמוכים אליה, ולקנוי היתה גם זיקה גיניאלוגית  
לאדום (בר' לו : יא ; ואולי במ' כד : כא—כג).<sup>345</sup>

### העמים בחזון בלעם

כת. הווה אומר, בין שאר הגורמים היה כיבוש אדום שלב בצירוף שבטי  
הנגב והערבה לממלכת ישראל ולהתנחלותם ביהודה. עולה על הדעת,  
כי ראייה כלשהי להתבוננות זו אפשר למצוא בנבואת בלעם על העמים  
(במ' כד : יז—כה).<sup>346</sup> סדר המנייה של העמים—מואב, אדום, עמלק,  
הקיני—אפשר שהוא משקף הבחן בין ממלכות קבע לשבטים נודדים. תיאור  
המפלה של מואב אדום ועמלק כנגד ייחודו של הקיני, שמושב איתן,  
הולם אמנם את מלכות דוד ; אלא שמצד הדברת העמלקי אפשר להחילו,  
ליתר דיוק, על מלכות שאול.<sup>347</sup> אולם נראה לנו, כי מבחינת האספקלריה  
של המציאות ההיסטורית מכוונת הנבואה לראשית המלוכה בישראל  
בכלל, ולמצב שהיה נמשך וקיים מימי שאול עד ימי דוד : מחיצת פאתי  
מואב הולמת את מעשי שני המלכים (במ' כד : יז), ואילו הורשת אדום—  
"והיה אדום ירשה"—נתגשמה רק בימי דוד (שם, כח). אבדן עמלק  
מתאים רק לימי שאול ; המשל על הקיני יכול להיות מנותב גם לימי דוד  
(שם : כ—כב). אך הסמיכות שבין עמלק לקיני משקפת, בבירור, את פרשת  
מלחמת שאול בעמלק ; וההבדלה לטובה של הקיני מעמלק משותפת  
לסיפור המלחמה בעמלק ולנבואת בלעם (ש"א טו : ו).

הסמיכות של עמלק לאדום, ככל שהיא יאה גם למערכות שאול באדום  
ובעמלק, יש בה כדי בבואה למיקומה הגיאוגרפי של אדום, בסמוך  
לעמלק ; וליתר גידור, למעמדה כממלכת ספר מול העמלקי שבנגב ובסיני  
(והשו' במ' כ : יד, טז, כא). אמנם לא נזכרה עמון בנבואה זו, אך ייתכן  
כי היא נכללה במואב, כמצוי במקרא ובכתובת של סרגון הב' (וכנאמר  
למעלה) ; או שמא השם "בני שת" (שם כד : יז) אינו נרדף למואב והוא  
משמש כאן ציון גם לבני עמון, ציון שאינו מן הנמנע לאור תחום נדודיהם  
הרחב של השת, הנזכרים בכתובות המיסופוטאמיות והמצריות ; והם,  
כמסתבר, אבות אבותיהם של בני שת.<sup>348</sup>

משום כך, בדין להרהר, כי התזוון על הכוכב הדורך מיעקב והשבט הקם  
מישראל (שם כד : יז) מכון יותר לשאול מאשר לדוד, משום ראשוניותו  
כלוחם מנצח בעבר הירדן.<sup>349</sup> והנה שאול הוא שנקרא במפורש "ראש  
שבטי ישראל" (ש"א טו : יז), ודווקא בצמוד למלחמת עמלק (והשו'  
דב' א : טו ; ובהפרדה—שם כט : ט). גם "אחד שבטי ישראל" הנזכר  
בנבואת נתן (ש"א ב' ז : ז ; ולא דווקא לפי התיקון—"אחד שפטי ישר-  
אל"—דה"א יז : ו), ככל שהוא מכון לימי ההתנחלות ואולי עוד קודם  
לכן, לימי הנדודים, אפשר להחילו גם על ראש שבטים מסוגו של שאול.

ומובן מבחינה טיפולוגית.<sup>350</sup> אף הביטוי "ישראל עשה חיל" (במ' כד : יח) מתאים בייחוד לימי שאול, שעליו נאמר, בכרוניקה, כמובא למעלה, בעניין מלחמת עמלק : "יעש חיל" (שמ"א יד : מח).

גם הפיסקה הלא-מובנת על העמים שביניהם נמנה אשור (במ' כד : כג—כה) נוגעת, בחלקה לפחות, בשבטים נודדים בנגב, ששכנו "מחילה עד שור" או "מחילה בואך שור", ושאותם הדביר שאול (שמ"א טו : ז), והנוכחים גם כשבטי ישמעאל (בר' כה : יח—ושם "באכה אשורה"). ובלי להכריע כאן בדבר ההידמות האפשרית שבין "שור" ל"אשור" (שם, שם), יש מקום לחשוב, שבין השבטים שאותם ניצח, חלקית, שאול, היו ליד העמלקים גם בני אשור שבדרום, שאולי יש להם קירבה כלשהי ל"אשו-רים" (בר' כב : ג) ואולי גם לגשורי (שמ"א כז : ח ; והשו' יהו' יג : ב), אם אמנם לא נשתבשו הגירסאות.<sup>351</sup>

והנה פיסקה בנבואה אחרת של בלעם, המדברת על מלכות נישאת בישראל — "וירם מאגג מלכו ותנשא מלכתו" (במ' כד : ז) — תופסת וודאי, ככל שהבנתנו מגעת, בשאול.

בסיכום אפשר לומר, כי ככל שנבואת בלעם נסתרת מאתנו בפרטיה, נמצאת היא משלימה את שתי הכרוניקות על שאול ועל דוד : מפלת מואב ואדום נכרכת בה בהדברת שבטי המדבר ובהשמדה (אמנם לא מוחלטת) של העמלקי. אדום כעמלק נידונות למפלה : אדום — להורשה, עמלק — לאבדן : "והיה אדום ירשה והיה ירשה שעיר" ; ולעמלק — "ואחריתו עדי אבד" (שם כד : יח, כ), וכל זאת, כמו בשתי הכרוניקות. פה ושם — נסמכת התעצמות ישראל או מלכות ישראל בהדברת עמלק ושאר השבטים ובהשתררות על עמי עבר הירדן. אפשר שדבר זה בא על ביטוי לא רק במלחמת הראובני בהגריאים בימי שאול (דה"א ה) אלא גם בהצמד של שבטי המדבר לעמי עבר הירדן בפרק פג בתהלים, שניתן אמנם גם להקדימו לימי שאול.<sup>352</sup>

הצמד ממלכות מ ס ו י מ ו ת לשבטים נודדים :

"אהלי אדום וישמעאלים

מואב והגרים

גבל ועמון ועמלק ...

גם אשור נלוה עמם

היו זרוע לבני לוט

סלה" (פג : ז—י).

אשור הנזכרת כאן, זהה, באפשר, עם אשור שבנבואת בלעם, והכוונה לשבט משבטי המדבר בדרך למצרים. על כל פנים, שבטי המדבר נחשבים כאן לזרוע לבני לוט, אך גם בקשר כלשהו לאדום (והשו' שופ' ג : יג. ו : ד). ואם בפרק ס שבתהלים (ומקבילו — קח) נשתמר באמת זכרון היסטורי מימי דוד <sup>353</sup> — הרי שהביטוי "על אדום אשליך נעלי" (שם ס : י) (אמנם

לפי קוצר ידיעתנו) — יש בו כדי להורות על כיבוש, בחזקת היאחזות ותפיסת קניין (השו' רות ד: ז, ה; ובהקשר להקמת שם על נחלה — דב' כה: ו, ט). מכל מקום, הועלה כיבוש אדום בפירוט מיוחד בפרק זה: "מי יובילני עיר מצור (קח: יא — "מבצר", וכנראה בצרה) <sup>354</sup> מי נחני עד אדום" (ס: יא). פירוט זה של חלקי אדום, אולי מצפון עד דרום, בהקבלה להצמד בצרה-תימן, או מבצר-תימן (בר' לו: לג—לה, מב; עמוס א: יב), או להצמד בצרה-אדום (ישע' לד: ו. סב: א; והשו' ירמ' מט: יג) ולהצמד תימן-דרון (ית' כה: יג), תואם את הנרמז בכרוניקה — "בכל אדום שם נצבים". ואפשר לפרשו כסימן לשאיפה, לפחות, ללכידה גמורה של הארץ. וראוי לציון, כי גם בפרק זה לא נזכרה עמון; והיא נכללה, כמסתבר, במואב. לאור ההשוואות הללו מותר לומר, כי שתי הכרוניקות — מהן יסוד לנאמר בצורה פיוטית במקורות אחרים על כינון המלוכה והתחזקותה בימי שאול ודוד.

### רבדים היסטוריים בסיפורי עשו ויעקב

כט. ומכאן — לשקיעי מערכת אדום בימי דוד (ואולי גם בימי שלמה) בספרות שמחוץ לנביאים ראשונים.

בנבואות הזעם על אדום קשה להעלות הדי זכרונות מימי הממלכה המאוחדת. אולם משוטטים אנו בדעתנו, אם הדים כאלה אינם משתמעים כלשהו מסיפורי עשו ויעקב. וודאי שהסיפורים הללו, בתשתיתם הקדמונית, אין להם קשר נגלה לתקופת השופטים או לתקופת המלוכה — על ציירות וישיבת אוהלים, על המתיחות בין "איש שדה" לבין "איש תם ישב אהלים" (בר' כה: בז) <sup>355</sup>, וכן על היאבקות שבין אחים, ובעיקר בין הבכור לבין הצעיר (שבאה לידי ביטוי מובהק בסיפורים הללו יותר מאשר באחרים שבספר בראשית), על זיקת האבות לארם נהרים ועל קירבתם לבית נחור. <sup>356</sup> מעצם טיבם, אין הסיפורים — גם במוטיבים שלהם — צמודים בהכרח, לתקופת האלה; וגם לא משום מעשה האמנות שלהם באיפיון אישים ובתיאוריהם ה"אובייקטיביים" — כמצוי בסיפורים, שאולי בראוי לצייןם כ"קדם הירואיים" <sup>357</sup>; אפילו לא נתעלם מדעתם של התולדים בהם, לפי לשונם, סגנונם ומבנם הספרותי, עריכה מאוחרת, אם לפי שיטת המקורות ואם לפי גידור של מסורות וסיווגי ספרות. <sup>358</sup> וככל שנשתמרו בהם מרכיבים עממיים — כרגיל בסיפורים קדמונים — אין, לדעתנו, כל טעם לציין, כולית, כעממיים דווקא את הסיפורים על יעקב ועשו, הטבועים בעשייה אמנותית מפורטת של סופר (ובעיקר בר' כה: יט—לד. בז) <sup>359</sup>.

ואף-על-פי-כן יש מקום להרהר, אם לא נתרבדו בהם — בעריכה או במעשה-החיבור — אלמנטים חברתיים או מדיניים מתקופת הממלכה המאוחדת. הטיעון, כי סיפורי עשו ויעקב אינם משקפים נאמנה יחסים שמימי דוד ושלמה, <sup>360</sup> דומה שאינו רלוונטי בכלל, כיוון שעניין לנו עם

סופר, שוודאי לא היה רתוק — מגוף חדרות הסיפור (ויותר נכון, "הסופר-רות") שלו, וגם מעצם היותו סופר — לבבואת הרקע, שאותה בא לגדר בסיפורו; וביותר, שכבר היו לפניו מקורות מסירה קדומים. בשים לב לסייגים אלה דומה, כי ניתן להעלות הדים לימי הממלכה המאוחדת, שנשתקעו, באפשר, בסיפורים האלה:

(א) דבר יצחק לעשו "ועל חרבך תחיה ואת אחיך תעבד" (בר' כז: מ), שאין לו מאחו במציאות בימי השופטים — כשאדום לא נמנתה, בנגלה, על המציקים לשבטים — ובימי הנדודים במדבר, אלא החל מימי שאול ודוד. ולא חשוב אם נאמר, כי הדברים משקפים מציאות כזו או מכוונים אליה.<sup>361</sup>

(ב) הוא הדין בברכה ליעקב: "יעבדוך עמים וישתחוו לך לאמים הוה גביר לאחריך וישתחוו לך בני אמך" (שם כז: כט) — תיאור ההולם את ממלכת ישראל בימי דוד ושלמה, והתופס, אולי, בברכה מיוחדת זו, לא רק בבני עשו אלא גם בבני לוט הקרובים אליהם.<sup>362</sup> וביותר, הדיגדג "יעבדוך" יכול להיות מכוון בעיקר לאדום, שרק עליו נאמר בכרוניקה הנידונה, בהטעמה יתירה: "ויהי כל אדום עבדים לדוד" (שמ"ב ח: יד); וכאמור, ללא התוספת "נרשאי מנחה", כמצוי אצל עמים אחרים, וגם אצל מואב. עבדות זו נשנית, כידוע, בדברי יצחק: "הן גביר שמתיו לך ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים" (בר' כז: לו).

(ג) המוטיב של הצעיר האחו "בעקב" הבכור, הוא אמנם כאספקלריה מהמה לב להיאבקות בין שבטים בארץ כנען ובשולי יישובי הקבע, באלף השני לפה"ס. אולם בפרשת עשו ויעקב עשוי הוא להיות מכוון, ובמיוחד, (אולי בשאיפה נשנית) להתגברות, כדי השתררות, של העם הצעיר על העם הבכור, שקדם לו בייסוד מלוכה בדרום עבר הירדן. תחליך זה, כדיוק לשונו, הוטעם, ובמגמה, גם בגיניאלוגיה של אדום, שבסופה נמנים המלכים — "אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך לבני ישראל" (לו: לא); וכא-מור כבר בחיבור זה, נרמז שם, כי במלוך מלך בישראל פסקה מלוכה באדום (שם: לג—מ).<sup>363</sup> והלוא בדבר ה' לרבקה מדובר בפירוש על "שני גויים" ו"שני לאמים"; והעיקר — "ורב יעבד צעיר" (בר' כה: כג). אמירה זו, אם בראי להאחיות במציאות מדינית — יש להחילה לימי דוד.

(ד) בפיסקה בגיניאלוגיה זו העלה הכתוב טעם חברתי-כלכלי להיפרדות עשו מיעקב: "כי היה רכושם רב משבת יחודו" (שם לו: ז); בדומה להיפרדות דוד לוט מאברם (שם יג: ו). אין ספק, שנשתיירו פה מסורות על חלוקת משפחות ושבטים, קודם ההתנחלות הישראלית בכנען ובזמנה. אולם רק עם ייסוד המלוכה בישראל נתייצבו הגבולות, והוקם החיץ בין ממלכות עבר הירדן לבין ממלכת ישראל; וההיפרדות נתממשה במלואה (ורא' במיוחד בר' לג: טז—יח).

(ה) וספק, אם מוצדק להפריך ריבוד של הדים מימי דוד, בסיפורי עשו

ויעקב, בטיעון, כי זירת ההיפרדות או ההיאבקות הצפויה היתה מצפון לאדום ולמואב — בגלעד וליד היבוק (בר' לב: ג, כג, לא. לג: יד—יח).<sup>384</sup> אם אמנם יש בציונים הגיאוגרפיים האלה כדי תמיהה, אפשר לנסות ליישב אותם בהיגד אחר. כפי שעולה מהכתובים, לפי סדר הזמנים, אסר דוד מלחמה, בהמשך למלחמתו בארם בעמון ומואב, גם באדום. ואין כל בטחון, אם גם הרציפות הגיאוגרפית לא השפיעה על הפעולה כנגד אדום, יהיו סיבותיה כפי שיהיו. לאמר, האחיזה בעבר הירדן המזרחי עשויה היתה לנתב את צבא ישראל במסע לשעיר. וודאי, בבר' לג מדובר בהינתקות של האחים, אך ביאת עשו לאיזור היבוק (שאולי אין כל טעם להעגינו בכלל במציאות שבטית), אינה קשה יותר ליישוב, לפי היקש על עם או ממלכה, בהחלה לימי דוד, מאשר לימי השופטים, או לימי נדודי ישראל במדבר, ככל שידיעתנו מגעת.

ומובן, שאלה הם רק הנחות להסיר ממעטה הסיפור שברי הדים למציאות מדינית; כיוון ששיקול היסטורי, בלי עיגון בראיות מפורטות, אינו מחייב, קטיגורית, גזירה שווה ממעשי בתי אב, ואף ממקורותיהם של אבות גנטי-ליים, לגורל השבטים או העמים המתייחסים עליהם.

ובדין לציין, כי הנביא עובדיה מקנה ליחסים שבין שני העמים אפיון של זיקה או של ריחוק ממלכות האלהים: "ועלו מושיעים בהר ציון לשפט את הר עשו והיתה לה' המלוכה" (עבדיה, כא).<sup>385</sup> ושמא לא יהא זה רחוק להעיר, כי על סמך התשועה האלוהית באדום, המודגשת כבר בכרוניקה ועל יסוד המסורת בדבר הסרת המלוכה באדום בימי דוד, שהיתה כרוכה בעבדות — נסתפג בנבואה זו מימד חדש לאיבת הדורות: השפטים בהר עשו ייצמדו, לאו דווקא כבעבר, להשתררות על מלכות אדום, אלא יהיו כסמל להתגשמות מלכות האלוהים בזו הארץ, שבה כבר מלכו מלכים "לפני מלך מלך לבני ישראל" (בר' לו: לא).

### ש א ו ל ה מ ל ר ה ל ו ח מ

ל. עתה, לאחר התבוננות במבנה הטכסטואלי של שתי הרשומות ובסגנון, ולאור הנסיון לחשוף את שיירי המציאות (או את השיירים של ההווה שאנו רגילים לכנותם "התרחשות היסטורית") — בראוי לנסות ולהעלות מהן עקבות כלשהם גם למעשה ההכוונה של רשמי הרשומות ולאופן שילובו במחשבה הפראגמטית-היסטורית של מחבר ספר שמואל; שהרי רק מכוח התחקות אחר העקבות הללו עשויה להצטייר אפשרות לשחזר את הרקע ההיסטורי הכללי הריאלי (או הנתפס כזה) והאידיאי לתקומת מלכות דוד, לאחר מפלת בית שאול.

עיקר לכול, יש לציין את הדמיון המכריע שבין שתי הרשומות: הרכב של סיכום מעשי מלחמה ושל מניית אנשי בית המלך או פירוט מערכת שריו; הלשון הקצרה שאפשר לקרוא לה תכליתית; אפיון המלכים כעושי

מלחמה; ציון הישגיהם מעצם היותם מלכים או מתמלכים. ההבדל שבין הרשומות, כמובא למעלה, הוא כהבדל האמור להיות נחרץ בין שני המלכים: האחד לוחם, האחר מכה; האחד לוכד מלוכה, האחר מולך; האחד מרשיע — ואפילו אין בו גינוי, יש כאן רק צד אחד של שופטות; האחר עושה משפט וצדקה לכל עמו.

והשאלה הקובעת היא, עד מה ההבדלים האלה, ככל שהם אבטנטיים, נמסרו, לתומם (או במגמה שאינה סותרת מסירה תמה) בברוניקות הללו. שאול מצטייר כאיש מלחמות גם בידיעות אחרות, כרוניקאליות לכאורה, השלובות בסיפור תולדות שאול: ההערה על בחירת שלושת אלפים אנשי צבא, בסמוך לפיסקה הכרונולוגית המקוטעת (שמ"א יג: א—ג);<sup>366</sup> הידיעה על החרב והחנית שנמצאו לשאול וליהונתן, הנספחת לפיסקה על היעדר חרשים "בכל ארץ ישראל" (שמ"א יג: יט—כג), והבאה להודגיש — בהקבלה ניגודית — את ערותו של המלך נוכח המלחמה בפלשתים: בראש הפיסקה — "וחרש לא ימצא", בסופה — "ותמצא לשאול וליהונתן בנו";<sup>367</sup> ההערה הנספחת לברוניקה (יד: נב), שמצד התוכן יש להתכיפה, כאמור, לפסוק מח, ושעניינה איסוף אנשי חיל לשאול: ב-מח — "ועש חיל", ב-נב — "וכל בן חיל". "אנשי המלחמה" נזכרים בידיעות, הנראות כראשוניות, בחלק מהספר, שלדעתנו, הוא כחלק בפני עצמו, ובדין לקרוא לו "ספורי שאול ודוד" (שמ"א טז: יד—כח: ג. כט).<sup>368</sup> ראייה עקיפה נשתמרה בשתי ידיעות שבסיפור גלית: הידיעה, שבאגב, על איסוף הצבא, כנראה לפי משפחות או גם לפי משפחות, והידיעה על שר האלף (שם יז: יח), שאפשר לפרש שם — אך לא בהכרח — את המילה "אלף" כמשפחה, אולי לפי מובנה הראשון; ההזכרה של מדי שאול, של קובע הנחושת ה"שריון" והחרב, בהקשר זה של הסיפור (שם: לח, לט).<sup>369</sup> והוא הדין אצל יהונתן (שם יח: ד), ששם נמנים מדיו חרבו קשתו וחגורו. "אנשי המלחמה" נזכרים בהערה על דוד, שהושם עליהם, על פי שאול (שם, ה). גם מלחמות שאול נחשבות — אמנם מפי שאול אך בתוך הסיפור המגמתי לטובת דוד — למלחמות ה' (שם, יז); שרי אלפים ושרי מאות נזכרים בדברי שאול, שלפי שילובם בסיפור רומזים הם לשכיחות ולארגון צבאי קבוע, בויקה לבעלות על שדות (שם כב: ז); ואף כאן הסיפור הוא אנטי-שאוּלִי, אף-על-פי שאין אסמכתה לשייכו לתולדות בית עלי.<sup>370</sup> ובאותה מסכת סיפורים נשתלב זכר לחטיבה הנושאת אופי צבאי והנאמנה למלך: "בחור מכל ישראל" "בחורי ישראל" (שם כד: ג. כו: ב).<sup>371</sup> דברי הפאר המופלגים על שאול ויהונתן, המכונים "גבורים" בקינת דוד (שמ"ב א: יט, כא, כב, כג, כה, כז), מובנים לאור המובאות הללו; וייתכן, שיש לראות בהם אספקלריה לתחושת בני הדור ההוא.

הכרוניקה ממצה, לפיכך, את סגולת מלכותו האבטנטית של שאול, כאיש מלחמה, המאסף צבא ומלכדם בארגון קבע והלוחם בשכניו; ואף-

על-פי שאינו מנצחם, מניח יסודות לתקומת ממלכת דוד; ובעיקר הוא המלך (או הנגיד), הגובר על שבטי המדבר ומבטיח את עצם תקומתה ("ויצל את ישראל מיד ששהו").<sup>372</sup> סגולה זו של המלך באה, כאמור, על ביטויה גם בחלקי הספר, שמגמתם סיפור חיי דוד; והיא נרמזה, מעין אות לבאות, בסיפור ההמלכה של שאול, שבו נאמר על "החיל" שהלכו עמו — "אשר נגע אלהים בלבם" (שמ"א י: כו). ואין כלל להעלות על הדעת, כי המחבר או העורך הוא שהעלה ציון זה. וביותר, שהנתנו היא, כי אין להפריד את הפיסקה על ההמלכה — י: יז — כז — מכל סיפורי שאול או מתולדות שאול, ולייחסה לסיפורי תולדות שמואל או לעצם חיבורו של המחבר;<sup>373</sup> שהרי אם נוציא מכלל הקונטכסט את שני הפסוקים (י: יח, יט) (שהם נבואיים ובראוי לקרוא להם "קדם-דברימיים") ונתלה בהם שייכות לחלק הנבואי-ריטורי של הספר או לסיפורי שמואל (למשל הפרקים ח; יב) — לא יהיה קושי, מצד הסגנון, ובעיקר מצד התוכן, להכליל את דבר ההמלכה במצפה (י: יז, כז) בסיפורי שאול האבטנטיים, לכל הדעות (שמ"א ט. י: א — יז. יא).<sup>374</sup>

אם נכונה הנחה זו, לא יהיה קשה לראות בפסוקים יב — יד בפרק יא המשך לפסוקים כז — כז בפרק י; והכוונה לא רק להרכב הספרותי, כפשוטו, אלא גם לרציפות היסטורית בממש. כלומר, בסיפורי תולדות שאול שנמסרו או אף נתגבשו, ודאי, בסוף ימיו, או בראשית מלכות דוד, ציין, בהטעמה, מעשה המלך, האוסף גבורי חיל, כבעל תוקף, כבר בשחרות המלכתו; ואפילו נרמז שם, כי מעשה זה הוא מסגולת הצביון האלוהי של הבחירה או של המשיחה — "אשר נגע אלהים בלבם" (ולאו דווקא של המלכות עצמה). בשים לב לכתוב הזה, ולאור סיפור המשיחה וההמלכה של שאול, ששולבו בו אותות וזימוני פלא, מתבהר אופייה של הכרוניקה, שאין בה כל רמז להכוונה אלוהית, אפילו לא בזיקה להצלה מעמלק. בכך דומה היא לרשימות המסכמות על השופטים (שופ' ח: כט — לג. י: א — ו. יב: ז — טו) ולרשימה על שפיטת שמואל (שמ"א ז: טו — יז). גם משום כך יש מקום לתת בה סימן של קדמות ולאפיינה כרשימה מלכותית מימי שאול, וכמובן ללא תכלית תיאודיציונית (או מה שאנו קוראים "דתית" במובן רחב). ההדרגה על ההצלה מעמלק (כאילו זו המלחמה האחרונה של המלך), והצמדת הפלשתים לשאר העמים, ללא ייחוד, משיאים אותנו לומר, כי הרשימה נמסרה כסיכום, עוד לפני מות שאול. גם פסוק נב, אם נעתיקו בהתבן לפסוק מח, יש בו כדי אסמכתה נוספת להנחה זו: המלחמה בפלשתים עודה נמשכת ואפילו מתחזקת, ועשיית החיל — במובן של איסוף צבא — שהחלה במלחמת עמלק לא פסקה גם אחר כך. הצירוף "כל ימי שאול", אם אינו תוספת מידי המחבר-העורך, יכול להתפרש לזמן מלכות שאול, דרך כלל, מנקודת ראייה של רושם רשומות, בסמוך לימי המלך. והיא המידה לפירוש לשון "כל ימי חייו" לעניין שפיטת שמואל, שעל כל



פנים לא היתה, כנראה, דומינאנטית בארץ בנימין, בימי שאול (שמ"א ז: טו).<sup>375</sup> ואחת היא, אם המדובר במגמה אידיאית, ששולבה לרשומה האבטנטית, וממילא אינה כבבואה למציאות ממש.

בסיפורי תולדות שאול, וכנראה כבר במסירתם הראשונית (שמ"א ט—י, ית. י: כ—כו. יא. יג: א—י, טז—כג. יד), שנתגבשו ודאי לאחר מותו, מאופיינת תכונת הלחמה של שאול כביטוי ליעוד אלוהי (ט: יז. י: ה—י, כו. יא: ו, יג, טו. יד: טו, יז—כ, לט; והשו' עניין מלחמת החרם בחלק הנבואי של הספר — שמ"א טו).<sup>376</sup> בכרוניקה נחשבים אויבי ישראל לאויבי המלך (יד: מז; והשו' "באיבי המלך" — יח: כה). אך גם בסיפורי שאול ודוד נאמר באגב, כי אלה "מלחמות ה'" (יח: יז); והוא הדין בפרק ל שבשמ"א, שמבחינה טיפולוגית ספרותית אפשר לשלבו (אם כי לא לשייכו) לסיפור הרצוף של מלכות דוד שבשמ"ב (ב: א—י, יב—לב. ג: א, ו—כח. ד: ה: א—ד, יז—כח. ו—ח. ט—יב, כו. יג—כ, כג). שם נקראים העמלקים "אויבי ה'" (ל: כו).<sup>377</sup> אולם גם בסיפורי שאול, כפי שעולה מהתיאור הקצר של המפלה בגלבוע (לא), שאין בה כל רמז לגזירה אלוהית, נשאר זכר לגישה, שאפשר לקרוא לה "עניינית-ארצית", למעשה מלחמה, כגישה הנקוטה בכרוניקה.

### האם היה שאול שופט?

לא. אלא ששאול לא צויין מעולם, כנאמר כבר בחיבור זה, כמושיע או כנושע; ולמרבית התמיהה, אף לא בכתובים הכלולים בסיפורי שאול, המוגדרים כ"אבטנטיים", שגם שם המושיע הוא האלוהים (ואפילו יהונתן), והנושע ישראל (יא: יג. יד: כג, לט, מה). לאור ההדגשה של היושעות דוד, אפילו בכרוניקה של המלחמות (שמ"ב ח: ו, יד), קשה לראות זאת כמקרה בלבד; ובייחוד, בספר שהוא כה מגמתי כנגד שאול. דומה, כי כבר בימי שאול רווחה התחושה, כי שאול, חרף פעולות המלחמה שלו, לא הצליח להושיע כליל את ישראל, ובעיקר מידי הפלשתים. לפיכך, אפילו בסיפורי שאול, המעלים לשבת את תכונותיו ואת פעליו כנגד בני עמון ופלשתים, לא צוין המלך כמושיע; וזאת לא רק מנקודת השקפה לאחר מעשה, לאחר המפלה בגלבוע, אלא גם לאור המערכה במכמש, שגם בה לא הושגה הצלחה מכרעת (שמ"א יד: כח, ל, לא, לו, מז).<sup>378</sup> מחבר ספר שמואל הסדיר פרשיות אלה בספר, ובוודאי תוך ברירה משלו. וככה נתגבש מכלול של סיפורי מאורעות, לכדי הערכה אידיאית, בדבר אי ההתאמה של שאול להיות מושיע, אולי כבר בעצם מלכותו. לשון אחרת, המלך שנבחר להושיע את העם — מעצם בחירתו ומכוח תפקידו (שמ"א ח: כ. ט: טז. י: ז) — לא עמד בכך והפסיד מלוכה. ההסבר הנבואי להתמוטטות זו של בית המלוכה הראשון בישראל אינו עניין לכאן. לתהליך התהוות ה"היסטוריוגרפיה" (ואנו משתמשים במינוח זה לגבי המקרא

בהסתייגות, ורק לצרכי רהיטות ההרצאה) של ראשית המלוכה בישראל, בדין להדגיש, כי רק בכרוניקה נשאר — פעם יחידה — זכר להצלחת ישראל בידי שאול, אך ללא הזכרה מפורשת של תשועה. אולם הדגשת ההצלחה מידי עמלק, גם בה ראייה לקדמות הכרוניקה, לעומת המגמה החדורה, בשעת העריכה, גם בסיפורי שאול.

והוא הדין בסגולה האחרת של מלכות: השופטות. בשום מקום בכל הספר לא נזכר שאול, במפורש, כשופט. ואין לתרץ פליאה זו רק בעובדה, שהוא נלחם כל ימיו ולא נשאר לו, בפשיטות, זמן למעשי שפיטה, בפועל; <sup>379</sup> כיוון שסמכות זו היתה מוחזקת כאחד האטריבוטים היסודיים של כל מלכות בישראל ובארצות הקדם. גם בפרשת משפט המלך חוזר ונשנה היבט זה על מלכות שאינו חד משמעי: "לשפטנו ככל הגויים" "תנה לנו מלך לשפטנו" "ושפטנו מלכנו" (ח: ה, ו, כ). <sup>380</sup> אין להעלות על הדעת, ששאול לא קיים בידו, מפאת היותו מלך, כל סמכויות של שפיטה ושל חריצת דין או שלא נחשב מעיקרו לשופט. ואם אמנם יש בו בדילוג על שפיטת שאול לא רק מבע למגמה אלא גם משום הארה של מציאות היסטורית כהווייתה, בדין יהיה להניח, כי מפאת תזקתו והתייחדותו כאיש מלחמה, ועקב ראשוניותו כמלך, לא הספיק לכוון מערכת של סדרי משפט ומשטר (גם בתחום המינהל), הכלולים, למשל, במיסופוטאמיה (לגבי מלכים אחרים) במושג *mišarum*; ואצלנו, בהקשר עניינים שונה, ובכל אופן, בסיטואציה היסטורית אחרת — המושג הוא: "משפט וצדקה". ומשום כך לא נשאר שאול חרות, לכתחילה, כשופט בזכר הדור, בטרם נתרקמה המגמה האנטי-שאוּלית, ובטרם נודע דוד כמלך ערשה משפט וצדקה.

ואף-על-פי-כן דומה, כי נשתקעו רמזים לכך, שאמנם היה שאול בחזקת שופט או חורץ דין, לעת הצורך. שמואל קורא לו: "ראש שבטי ישראל אתה", ומסמיק הגדרה זו למשיחתו למלך (שמ"א טו: יז). <sup>381</sup> ראשי השבטים, ובוודאי לפי נוהג קדום, מתמנים לפי ספר דברים (א: יג—יח) לראשים ולשופטי ישראל. "שבט" מקביל, בדברי יעקב, למחוקק (בר' מט: י); וככל שהלשון שם פיגוראטיבית, מכוונת היא בכל זאת לתכונת הנהגה; <sup>382</sup> ואחת היא, אם יתפרש לנו מחוקק (במ' כא: יח) במובן של מסדיר חוקים, או מפעילם, בעליל, בתורת מנהיג <sup>383</sup> — מההקבלה עצמה משתמע, כי שבט הוא מנהיג, שיש לו גם סמכויות של שפיטה ושל עשיית שפטים (והשו' לשון "שבט" בנבואת נתן — שמ"ב ז: ז, שעוד תידון הלאה). וכבר נסינו לברר, כי "שבט מִיִּשְׂרָאֵל" בדברי בלעם יכול להיות מכוון לשאול, שאמנם עשה שפטים והרשיע לגבי עמים אחרים (במ' כד: יז). <sup>384</sup> ואין זה מן הנמנע, כי גם שרי האלפים ושרי המאות הנוכרים אצל שאול (שמ"א כב: ז) היו להם סמכויות שפיטה, כפי שמפורט בדברי יתרו (שמ' יח: כא; והשו' דב' א: טו), <sup>385</sup> וכפי שהולם ביותר את משטר המלוכה של שאול, המיוסד על אנשי חיל (ורא' הביטוי "אנשי חיל יראי

אלהים", שמ' יח: בא).<sup>386</sup> שאל מקיים בידיו סמכות של גזירת דין — אמנם לפי שאילה באלהים — לגבי יהונתן (שמ"א יד: לח—מו); אולם במפורש נזכרת שררת שאל כשופט או כעושה שפטים רק בכרוניקה, הקדמותית לגבי הסיפור — "ירשע"; ובדומה — להגדרת מעשה-ההצלה של המלך — באותה תעודה קדמונית.

אנו מניחים, כי חרף הגרעין ההיסטורי הזה ראה המחבר לרמוז להיעדר אטריבוט השפיטה (או השופטות) של שאל, כראיה לסיווג המיוחד של מלכותו. לפיכך מדגיש הוא (בחלק המגמתי לטובת דוד), בצד ההתעלמות משפיטת שאל — את עיוותיו כחורץ דין: דוד הוא בעיניו בן מות (שמ"א כ: לא); הכהנים בנוב הומתו, בפועל, לפי גזר דין חפוז של השליט, שהוא בחינת אנטי-משפט בפועל, ולא רק היעדר משפט (כב: יא—כ). כנגד זה ראה להבליט את ההערה על שפיטת שמואל, שהיא ודאי אבטנטית, בזיקה למקומות בבנימין או בדרום הר אפרים (שמ"א ז: טו—יז, והשו' שם ז: ו<sup>387</sup>); ולא שומטה בספר גם ידיעה סכימאטית על שפיטת עלי (שמ"א ד: יח). לפי סדר דברים זה בספר שמואל, נטבע הרושם, כאילו חלה הפסקה בשופטות בין ימי עלי ושמואל לבין זמן מלכות דוד. ממלכות שאל ניטל אפוא הרבה מצדקת מהותה. לפי ההשקפה המובעת בחלק הנבואי של הספר נדרש העם למלך קודם כל בגלל השפיטה המעוותת של בני שמואל, והשאיפה היא (בצד הצורך לשליט היוצא למלחמה) למלך — שופט "ככל הגויים". והנה לא עמד המלך הראשון בדרישה זו ובהתחייבות הכרוכה בה; וכפי שלא היה מושיע כן לא היה שופט, שאחד ממשמעיו הוא, באמת, דבר תשועה, מעצם עשיית הצדק, הכרוכה בשפיטה, ולא רק מצד ההצלה הצבאית הבלעדית (למשל ובמוב-הק — שמ"א כד: טז; שמ"ב טו: ד. יח: יט, לא; והשו' יח: לד: יז, כ, כב; תה' לו: ז. צד: ב. קיט: עה, קלז; מש' כט: ד; ועוד הרבה).

אולם למיצוי אפיונו של שאל, נדרשים אנו להקבלה הניגודית בין שאל לדוד הניכרת כבר בכרוניקה של מלחמות דוד; ולא דווקא במתכון ספרותי-אידיאי, כמצוי בסיפור תולדות מלכות דוד ובחלק הנבואי הריטורי של הספר, כי אם כבבואה מסברת של מצב היסטורי מוגדר.

### הקדשת שלל דוד

לב. כבר העלינו, כי דוד נחשב בכרוניקה לא רק כאיש מלחמות, כמו שאל, אלא (ובהדגשה חוזרת ונשנית), כמכה וכמנצח (על שאל נאמר רק ביחס לעמלק — "ויך"), כמשים נציבים וכמקדיש לה' משלל המנוצחים וממתנת הברכה של מלך חמת (ח: א, ב, ג, ה, ו, יא, יב, יד). מובן, שזו בבואה למציאות; אך בהקשר הכולל של סדר המאורעות מצטייר דוד כמכוון המלוכה, בפועל: לפני המלוכה היו נציבי פלשתים בישראל, עתה שם דוד נציבים בארם דמשק ובאדום. עוד בימי שאל היה — גם לפי

סיפורי שאול — חלק מהעברים עבדים לפלשתים (שמ"א יג: ו, ז. יד: יא, כב; והשו' דברי גלית — יז: ט), שאמנם נשתחררו, אך הסכנה נתחדשה עם המפלה בגלבוע (שמ"א לא: ז; שמ"ב א: ד; והשו' תפיסה זו של עבדות כתוצאה ממפלה, בפי הפלשתים — שמ"א ד: ח). והנה דוד גזר על רוב השכנים מצב של עבדים, נושאי מנחה; וביותר, שהוא עצמו נחשב, לפנים בעיני אכיש, כאדם, שעתיד להיות לו "לעבד עולם" (שמ"א כז: יב).

ודומה, כי גם הקדשת השלל לה' יש בה צד של ראייה, לפי מחשבת הקדמונים, להתבססות המלוכה. בכתובים אחרים בחלקי הספר השונים נחשבות מלחמות דוד — עוד בימי הנדודים במדבר — כמלחמות ה' (שמ"א כה: כח; שמ"ב ז: ט. י: יב. כג: י, יב; ואולי גם שמ"ב ה: כ, כד, כה; והשו' ישעיהו כח: כא; ורא' לעניין זה את ניסוחיו של בעל דה"י: דה"א יב: כב — "כמחנה אלהים"; יד: יז. כב: ח — "כי דמים רבים שפכת ארצה לפני"). השלל לא זו בלבד שהוא ביטוי להצלחה אלא עצם הענקתו לאתרים הוא אות לשיתופם בתוצאות ההצלחה האלוהית; כפי שמתברר משליחת השלל לזקני יהודה, על פי הרשימה העניינית המפרטת, בשולי סיפור הנצחון על עמלק: "הנה לכם ברכה משלל איבי ה'" (שמ"א ל: כו—לא).<sup>388</sup> הביטוי "חזק ונתחזק בעד עמנו ובעד ערי אלהינו" (שמ"ב י: יב), ככל שאפשר לפרשו כמליצת קרב, צופן בו בכל זאת הוראה ראשונית של מלחמה אלוהית.

אולם דבר ההקדשה שבכרוניקה מעמיד את דוד לא רק כלוחם מלחמות ה' (או גם כלוחם את מלחמות ה') אלא כמלך העושה לשיווי קדושת יתר ממלכתית לאוהל הארון שבירושלים<sup>389</sup> (שמ"ב ו: יז—יט; והשו' את גירסת בעל דה"י — דה"א טו: א. טז: א. כב: א; דה"ב א: ד<sup>390</sup>), ולירושלים עצמה. על שלטי הזהב מהדדעזר נאמר, שהביאם דוד לירושלים (ח: ז). ואם אכן יש לפרש את השלטים כמגנים (שה"ש ד: ד; דה"ב כג: ט), גם לפי שלטו — šallaṭu — האכדי<sup>391</sup> (הארמי: "ית שלטי דדהבא", הוולגטה בפשיטות — "arma aurea") — הרי שהיה טעם למחשבת הזיהוי של שלטי הזהב, ועל כל פנים, חלקם, עם מגני הזהב הנזכרים ברשימה על עליית שישק לירושלים (מל"א יד: כו; דה"ב יב: ט).<sup>392</sup> וככל שתוספת השבעים לפסוק זה (שמ"ב ח: ז), בעניין לקיחת המגנים בידי שישק, אינה אלא הוספת ביאור למהות השלטים, מכוונת היא, בכל זאת, למגמה לגדל את דוד, בזיקה למאורע עצמו. אך הזיהוי כאמור אינו מוחלט, שהרי בסיפור על המלכת יואש (הנסמך אולי על רשימה כוהנית מהמקדש) צוינו, באגב, "החנית ואת השלטים אשר למלך דוד אשר בבית ה'" (מל"ב יא: י). כלומר, גם לאחר פלישת שישק עדיין נשארו בבית ה' שלטים שייחסום לדוד. הווה אומר, דוד הוא ששם לראשונה שלטי זהב — משלל הדדעזר — במקום הקודש בירושלים, שנחשבו במאד במרוצת הזמן, כיוצא מהכרוניקה

על פשיטת שישק. בכך הניח יסודות לאוצרות בית ה' ולאוצרות בית המלך לעתיד (מל"א יד : כו—כט). וראוי לציין, שגם למל"א יד : כו מוסיפים השבעים את גירסתם על שלטי דוד שלוקחו בידי שישק. אמנם הנחושת שלקח דוד מערי הדדעור, לצרכי מעשה לקחם ; אך התוספת של הסופר או של בעל דה"י (דה"א יח : ח), כי שלמה עשה בה את ים הנחושת והעמודים וכלי הנחושת (ובעקבותיו גם השבעים בתוספת "כיורים") היא כעדות לתפיסה מופלגת של דוד, כמתווה תוכניות למקדש. אלא שמהכרוניקה עצמה, ללא כל הרחבה, עולה, כי עקב המלחמות והשלל שהגיע לירושלים נצטברו קדשים על יד הארון ונתערר מקום האוהל. הנה נאמר בפירוש ובהטעמה, כי דוד הקדיש לה' (ומשמע לקדשי הארון) כלי כסף וכלי זהב וכלי נחשת ממתת הברכה של מלך חמת, בנוסף לכסף ולזהב שהקדיש "מכל הגויים אשר כבש" (ח : יא, יב ; ובשינוי נוסח, בדה"א יח : יא).

אין טעם סביר לראות בפסוקים יא—יב שבשמ"ב ח תוספת "ברוחו של בעל דה"י"<sup>393</sup> כיוון שפיסקת ההקדשה שלובה אינטגרלית, גם מצד לשונה, בכרוניקה, ובלעדיה יהא מקוטע עניין שלטי הזהב. אף מניית העמים הלא-שגורה, שבה נזכרת ארם בצד הדדעור ונמנה שלל מעמלק (שלא נשתמר עליו סיפור מלחמה בימי מלכות דוד), ושאין בה סימן להרמוניזאציה, כדרך תוספות, כאסמכתה היא לקדמות הפיסקה. הפתיחה "גם אתם", החלה על כלי מלך חמת, צמודה אף היא, כאחת, לשלטי הדדעור ולכסף ולזהב שהקדיש מכל הגויים (ח : יא ; דה"א יח : יא). וכפי שהידיעה על חילופי מגני הזהב במגני הנחושת היא מעצם תכלית הרשימה על פשיטת שישק (מל"א יד : כה—כט)<sup>394</sup> ככה יש להניח, כי דבר ההקדשה של המלך הוא, על כל פנים (אמנם במידה פחותה מאשר ברשימה ההיא), ממרכיבי התכ-לית של הכרוניקה. דוד המקדיש כרוך בדוד המנצח. ואין ספק, כי יסוד זה נחשב ביותר בעיני המחבר, כששילב את הרשימה בספר. המנצח המקדיש לה' הוא מלך לגיטימי (השוו' את ההערה השולית בדבר הבאת ראש הפלשתי לירושלים, שמ"א יז : נד), המעניק עיטור דווקא לעיר המלוכה, ולא לגבעון המקודשת, מקום "הבמה הגדולה" עוד בתחילת ימי שלמה (מל"א ג : ד)<sup>395</sup>. הכרוניקאי לא נתכוון ודאי לעמת בהקשר זה את דוד כנגד שאול ; אך במכלול הפרשיות האנטי-שאווליות שבספר שמואל מתנשא כאן דוד מעל שאול, שאמנם ניסה גם הוא להעלות משלל עמלק לה', אך לא נתרצה — על פי הפרק הנבואי המובהק שבספר (שמ"א טו).

## דוד המלך הנושע

לג. סדר העלאת ההתרחשויות בכרוניקה על דוד אמנם אינו מכוון לקביעת הבדלים בין שני המלכים ; אולם, מכוח היותו מעורה בשיקוף של מציאות משתנה של ראשית המלוכה, נתוב הוא ממילא להורות על הבדלים כאלה.

אמנם כבר בימי שאל נחשבו המלחמות בפלשתים, ובייחוד בעמלק, כמלח-מות ה'—מעצם ייעוד מערכת ההדפה נגד פלשתים, ומכוח סגוליות מלחמת ההצלה כנגד שוטים לעמידתה של המלוכה (שמ"א ט: טז: י: ז. יד: מח. טו: ב—ד, לב—לה. יח: יז; והשו' את פגיעת העמלקי במלך הראשון לישראל—שמ"ב א: ח, יב, יג—יז). אך תפיסה זו לא היתה כולית, ובעיקר לא לגבי המלחמות בשאר העמים, כפי שמסתבר מהתיאור "הארצי" שבכרוניקה. אפילו בסיפור הנבואי על מלחמת עמלק שלושה פסקה על הצבת יד למלך, לזכר הנצחון, ולא למעשה-התקדשות (שמ"א טו: יב). אולם מלחמות דוד מסתברות כבר בכרוניקה, עקב תוצאותיהן, כתשועת ה' לדוד. בהבדל מהרשימה העניינית על שאל צורפו בכרוניקה האחרת פסקאות הסבר לנצחונות דוד על פי תשועה אלוהית, שהן חלק אינטגרלי מהכרוניקה, ושבהן נשתלבו הכתובים בדבר ההקדשה. ואם נהיה איתנים בדעתנו, כי רשימת המלחמות, כמוה כרשימת הפקידות, נתחברו עוד בימי דוד (או שמסירתן היא מהזמן ההוא)<sup>396</sup>—הרי שנשמרה שם ראשית ההתפעלות מהישגי דוד בעיני דורו, והיא שבאה לביטוי בביאור התשועה: "וַיִּשַׁע ה' אֶת דָּוִד בְּכָל אֲשֶׁר הָלַךְ". אין כל טעם לעקור ביאור זה מגוף הכרוניקה; וביותר שהוא צמוד, לא סתם כהכללה, אלא לנצחונות המכריעים ולהצבת הנציבים בארצות הכבושות. מכאן יש להסיק, כי פסקה זו שברשימה, המבארת מצב ממלכתי מסוים—ממנה יסוד להשקפה הרווחת בספר שמואל, ואחר כך אצל הנביאים ובספר תהילים, בדבר ישועת ה' למשיחו; ואם ננקוט לשון פיגוראטיבית נאמר, כי ההערה שבכרוניקה נצ-טמחה למושג איריא-פוליטי לגבי מלכות דוד, שנתעגן באמונת הייחוד.<sup>397</sup> בהקשר זה מניחים אנו, כי גם הרעיון על צליחת רוח ה' על דוד, ראשיתו בכרוניקה מסכמת אחרת (שמ"ב ה: ד—יז), שעניינה לא מלחמות או מערכת פקידות, אלא ציון שלבים בהתגדלותו של דוד בירושלים, מימי כיבוש העיר ועד בניית הבית למלך, ועד התרחבות המלכות, כדי הבטחת המשך למלוכה. לדעתנו, מאוחרת כרוניקה זו לרשימת המלחמות של דוד, לא רק בגלל הכרונולוגיה המסכמת של שנות מלכות דוד (שמ"ב ה: ד—ו) אלא גם משום הפסקה על קשרי חירם-דוד, שלפי הכרונולוגיה של מלכי צור אין להקדימם, כאמור, לעשור האחרון של מלכות דוד<sup>398</sup> (ה: יא—יג). בתוך הידיעות הענייניות נשתלב גם פה ביאור להצלחות המלך: "וילך דוד הלוך וגדול וה' אלהי צבאות עמו" (ה: י); ובסיכום לקשרים עם חירם: "וידע דוד כי הכינו ה' למלך על ישראל וכי נשא ממלכתו בעבור עמו ישראל" (שם, יב). לאמור, לא רק המעשים באו בהכוונה אלוהית, כרגיל בהסברים כרונקאליים בישראל ואצל העמים (למשל, מל"א יא: יד, כג; מל"ב י: לב—לה. טו: לו; ובמידה מסוימת, בהצמדה להשקפת מחבר ספר מלכים—מל"ב כד: ב); אלא שמודגשת כאן הבחירה האישית של דוד, שה' הכינו למלך; וכן מוסברת ההינשאות של ממלכת דוד, כפועל

אלוהי, "בעבור עמו ישראל". מכאן נתרבה ההסבר של בחירת דוד, וליתר דיוק של היות ה' עם דוד, למטיב מכריע בקורות דוד; ולפי החלק הנבואי בספר — מימי משיחתו בבית לחם (שמ"א טז: א—יד).<sup>399</sup>

הסבר כרוניקאלי זה, שהצמד לסיטואציה מוגדרת בהתבססות המלוכה בישראל, ככל שהוא משקף את פליאת בני הדור שהוא מהתגדלות דוד, צופן בו אמנם גרעין של מחשבה בדבר התעלות דוד על קודמו, מעצם חילופי בית המלוכה. אלא שאין בו זכר להנגדה מודעת של בן ישי כנגד בן קיש, ובוודאי לא משום הבדלים סגוליים בבחירה האלוהית. אך כשנשת-לב ההסבר, כמטיב חוזר ונשנה, בספר כה מגמתי לטובת דוד, נתפרשה במכוון בחירה אלוהית זו, ובאופן קוטבי, כמנוגדת לבחירה המאכזבת של המלך הראשון; ואפילו — כנובעת מהמאיסה בשאול, כדי בחינת פונקציה של מאיסה זו: הראשון "משכמו ומעלה מכל העם" (שמ"א ט: ב); השני, ובמפתיע גם לגבי שמואל — "הקטן" (שמ"א טז: יא—יג); על האחד צלתה רוח ה', מהאחר סרה רוח ה' (שם טז: יג—טו). התכונה הכוללת במעלות דוד — "וה' עמו": שם טז: יח. יח: ב, כה. שמ"ב ז: ט; ובשינוי סגנון — השור' שמ"א כ: מב. כג: ד. כד: ד. לה: כח—לא. כו: ה, כב—כה. שמ"ב ג: ט. יח: ה, כ. כה: ז. ח—י, יח—כב, כט; ובייחוד ההערה הקדמונית לעניין עצת אחיתופל — שמ"ב יז: יד; וברמז לבאות — בסיפור הפגישה שבין שאול לדוד — שמ"א כד: טו.

בכרוניקה יש להסבר על גדולת דוד בחינה של גזירה אלוהית, כמצוי בכרוניקות; והוא הדין לגבי גורל בית שאול בסיפורי דוד ושאול (למשל הפרקים: כד. כו. ובמידה מסוימת כה: כד—לב). אולם בחלק הנבואי של הספר (ולאו דווקא בנבואת נתן) אין קריעת הממלכה משאול מתפרשת כגזר דין בלבד, אלא בעיקר כגמול על אי קיום מצוות האלוהים (שמ"א יג: יג—טו. טו: יז—לא. כח: טז—כ). וממילא נחשב דוד לרע שאול הטוב ממנו (שמ"א טו: כח).

### מימד התשועה אצל שאול ודוד

לד. ומכאן לתשועת דוד, וליתר דיוק מהותי — להיושעותו. בהבדל משאול ציין דוד בספר שמואל בפירוש כמושיע. הוא מושיע את ירשבי קעילה מידי פלשתים ומכה בהם (שמ"א כג: א—ו); על ידי מכתו בפלשתי עשה ה' — כדברי יהונתן — "תשועה גדולה לכל ישראל" (שם כג: ה); וליתר הבלטה, בדברי אבנר: "כי ה' אמר אל דוד לאמר ביד דוד עבדי הושיע את עמי ישראל מיד פלשתים ומיד כל אויביהם" (שמ"ב ג: יח); דוד מוגדר בבירור לאחר מרד אבשלום — ובסיפור הנושא עליו חותם מזמן המעשה — כמציל העם מאויביו ובעיקר: "והוא מלטנו מכף פלשתים" (שמ"ב יט: י). גם בידי גיבורי דוד, המכים בפלשתים, עשה ה' תשועה גדולה (שמ"ב כג: י, יב).

אולם, כפי שצויין כבר, מעולם לא נאמר על שאל, כי הושיע את ישראל או כי על ידו הושיע ה' את ישראל. גם במלחמת הנצחון ביבש גלעד נאמר בסתם: "כי היום עשה ה' תשועה בישראל" (שמ"א יא: יג); ובדרך אגב נצמד שם שמואל לשאל: "אשר איננו יצא אחרי שאל ואחר שמואל" (שם, ז); ולמעשה התשועה, כפי שהוא סדור בספר כולל, אין זה משנה, אם עניין לנו פה בתוספת.<sup>400</sup> גם בסיפור מערכת מכמש, שהוא מסיפורי שאל המקוריים ביותר, ללא מגמה אנטי-שאלית עקרונית ועקיבה, המוזק כמושיע הוא יהונתן—"אשר עשה הישועה הגדולה הזאת בישראל" (שמ"א יד: מה); ונאמר עליו שם: "כי עם אלהים עשה היום הזה" (שם, שם). אמנם בעקבות הרדיפה אחרי הפלשתים כתוב שם: "ויושע ה' ביום ההוא את ישראל" (שם, בג), ושאל מעיר שם: "כי חי ה' המושיע את ישראל" (שם, ט; והשוו' שם, ו); אך ללא כל סמיכות למעשי שאל או להנהגתו, שמתכליתה נועדה להושיע את ישראל מהפלשתים.

מבחינת ההערכה ההיסטורית מותר, כנראה לנו, לתפוס לשון אחרת: כיוון שלא הכריע שאל את הפלשתים, לא נערך כבר בדורו כמושיע בממש, אף על פי שנחשב לגיבור מלחמה (למשל שמ"ב א: יט, כא, כב, כג, כז). אי יכולת זו של שאל, שלבסוף נסתיימה במפלה ובנפילת המלך הראשון בישראל—ביחד עם שלושת בניו—בגלבע, לא זו בלבד שנתפר-שה כגזירה אלוהית, אלא שעשויה היתה ברבות הימים (ועל כל פנים לפי השקפת מחבר הספר) להיחשב, לפחות, כרמז נוסף ללגיטימציה של מלכות דוד. הרי דווקא שר האלף (יח: יג), שהיה תחת חסות אכיש, ולכאורה היה מוכן לשתף עמו מעשה במערכה נגד ישראל, הוא שנצח לבסוף—במובהק—את הפלשתים. לא זו בלבד שהוא נחשב כמושיע וכיורש ראוי למלכות שאל, אלא שעל פי הסיפור הרצוף שבספר שמואל היה דוד בעצם למגשים ייעוד המלוכה, שלא עמד בו, למעשה, המלך הראשון בישראל; דבר שנרמז כבר בנבואת נתן, ושבא, לימים, על ביטויו בפרק היהודאי עת שבתהלים (שיידון הלאה).

מתעוררת השאלה, אם כבר בזמן מלכות דוד היו הלכי רוח כאלה, כפי שאפשר לשער, על פי מה שרגילים לכנות "גישה טבעית" או "דרך הטבע". אולם דומה, כי יש לכך ראיות שבעקיפין. אם אמנם מותר להסיק מגלגולי המושג "תשועה" בספר שמואל, כי כבר בזמן מלכות דוד נחשב הוא לא רק כמלך מושיע אלא גם כגיבור המושיע מידי הפלשתים בימי שאל—הרי שהיה בכך צעד בזמן ההוא לתפיסת הראשונות של דוד במלוכה ולתכלית שנכרכה בה; וכבר נסתמן מכאן אות לשיכחת מלכות שאל (ולא רק להשכחה מכוונת).

אין אנו באים להקיש על כך רק מהסיפורים. נראה כי נרמז הדבר כבר בכרוניקה: שהרי נאמר בה, בהדגשה חוזרת, כי ה' הושיע את דוד, ולא את ישראל, כרגיל בספר שמואל. לא זו בלבד שיש כאן עליונות לגבי שאל



אלא שלא מצאנו במקרא — מחוץ לחזקיהו (דה"ב לב : כב) — שמלך אחר צויין כנושע מכוח האל, משום התשועה שעשה לישראל. דומה שלא נפליג, אם נסיק מכאן, כי הכוונה פה — וכבר בימי דוד או בסוף ימיו — להטעים את הבחירה האישית הבלעדית של המלך, שעל ידיו נושע ישראל ; כוונה המעניקה אמנם יסוד חוקי איתן למלכות בית דוד ; אולם משווה, בנרמז, כיאה לכרוניקה, מימד של ראשונות למלך, שזכה להיושע.

בראוי להקביל לכאן את הנאמר בכתובת מישע לא רק לגבי פעולת הלוחמה עצמה אלא גם לשימוש בלשון "הושעה" : "ישע, כי. השעני. מכל. המלכן. וכי. הראני. בכל. שנאי" (ש' 4). כמוש הוא המושיע למישע, אך המדובר הוא במואב, ובפירוש בארצו של כמוש ("בארצה"). לא זו בלבד שמישע הולך להילחם במצוות כמוש ("ויאמר. לי. כמש. לך. אחו. את. נבה. על. ישראל" — ש' 14 ; "אמר. לי. כמש. רד. הלתחש. בחורנן" — ש' 32),<sup>401</sup> אלא שהתשועה למואב מתגלמת בו כמלך, או במובהק, כממלך אחר אביו (ש' 3) ; ויש יסוד לדעה, הרואה בעצם השם "מישע" ביטוי לגילוי התשועה או ההיושעות ;<sup>402</sup> לפיכך יש טעם לשער, כי הכוונה לשם מלכות, שהכתר בו מלך מואב לאחר הנצחון, מעין הזדהות בין הנושע, שליח כמוש, לעמו.

הזדהות כזו יש לשוות גם להיושעות של דוד, שבדומה למישע עושה גם הוא מלחמה, בהשראת האל, כמו במערכה כנגד הפלשתים (למשל, שמ"ב ה : יח—כה ; והשוו' המכה בקעילה — שמ"א כג : ב—ו) ; אולם, לפי שאילה קודמת ולא על פי צו ישיר, כמשתמע מדברי מישע, וכמצוי במלחמת החרם נגד עמלק (שמ"א טו). אולם — להבנתנו — המדובר אינו בדמיון טיפולוגי בלבד, אלא, באפשר, בזיקה לסיטואציה היסטורית מסויימת. הדעת נותנת, כי רעיון ההושעה או התשועה יכול היה להיות למושג רווח עם תקומת מלכויות מלוכדות (או עם התלכדותן מחדש), בין הפרת ליאור, על סף האלף הראשון לפה"ס — שמושיעיהם היו, חרף ריבוי האלים, אלוהיהם הראשיים : כמוש במואב, מלכם בעמון, אדד או בעל שמין — בעל שמם — בחמת ובארם.<sup>403</sup> אנו מניחים, כי מלכות דוד (או מלכות ישראל בכלל), שהתעצמה כממלכה החשובה ביותר באיזור הביניים שבין אשור למצרים, במאה ה-10 לפה"ס, יכלה להיות כמופת להיושעות גם למלכויות אחרות ; ולגבי ממלכות עבר הירדן — גם לציון תשועה כלשונה. כלומר, מלך מנצח הוא גם מלך נושע בידי האל הראשי או אל המלחמה. ואם אמנם מייצג מישע גם בית מלוכה חדש, שייסדו אביו כמישת, הרי שיש פה גם הקבלה פנימינאלית בינו לדוד : גם דוד וגם מישע, המנצחים במכריע ומייסדים או מבססים בתי מלוכה, הם נושעים מכוח אלוהיהם.<sup>404</sup> והוא הדין, אמנם בלי ציון השם תשועה או הושעה, במצבת זכור מלך חמת ולעש, מהמחצית הראשונה של המאה ה-8 לפה"ס : בעל-שמין המליכו על הדרך והוא שהבטיח לו לחלצו מהמלכים אשר תקעו עליו

מצור, ולהשמידם — "ואנה. את צלך. מן. כל. [מלכיא...]" (שר 14).<sup>405</sup> גם היתלצותו של זכור היא כהיתלצותה של חמת או חדר, והאל הראשי הוא המחלץ והוא הצפוי להיות מחלץ — "(ב) יד. חוין. ובד. ערין".<sup>406</sup> ודומה, כי ניתן להסיק מכאן למורשת ההיסטורית, לא רק של המושיע כמושג, אלא של המושיעים בפועל. תהייה כפי שתהייה דעתנו על התלות שבין שופטים למושיעים ועל זמן התקפותם של סיפורי התשועה בספר שופטים — אחת ברור, כי תקופה זו, שהיתה תקופת לחץ על שבטי ישראל, העלתה גם מנהיגים צבאיים ספוטנטאניים — אפילו נקרא להם כאריס-מאטיים<sup>407</sup> — אם מבין השופטים ואם שהיו אחר כך לשופטים. ואין ספק, כי דברי מחבר ספר שופטים, או המקור שהיה לפניו, בעניין צליתת רוח ה' על העתידים להיות מושיעים ועל הקמת המושיעים בדברי ה' הם כבבואה לתודעה היסטורית — והיו גלגוליה הספרותיים כפי שיהיו — של בני הדורות ההם בדבר השליחות האלוהית של המושיעים. הווה אומר, תחושת התשועה, לא רק כחסד אלא בעיקר כשליחות, היא מתקופת השופטים; והיא מתבטאת בהכרה, כי ה' הוא שהקים במכוון מושיעים (למשל, שופ' ג: ט) או שופטים (שופ' ב: טז, יח) להושיע את ישראל,<sup>408</sup> וכי מכוח רוח ה' שהיתה עליהם הצליחו במלחמתם (שופ' ג: ו: י: לד. יא: כט. יד: ו, יט. טו: יד).<sup>409</sup>

אמנם בסקירת העבר של מחבר ספר שופטים, שדרך מושכלות מודרניות אפשר להגדירה כהיסטוריוסופית (שם, י: ו—ז), ה' הוא המושיע במוחלט (בייחוד פסוקים יב, יג, יד), אך בפתחה לספר (שם ב: יא—יט) יש קצת שינוי בתפיסה זו: "והיה ה' עם השפט והושיעם מיד איביהם". השופט הוא המושיע בפועל. והוא הדין בסיפורי התשועה, ובמיוחד אצל גדעון: הוא מושיע גם בכוחו ("לך בכחך זה" — ו: יד) — אמנם בדבר מלאך ה'. אלוהים מושיע בידי גדעון את ישראל (שם ו: לו), אך לא יד ישראל היא המושיעה (שם ז: ב). מכל מקום, גדעון הוא שנחשב למושיע מידי מדין, כמוהו כשמגר בן ענת המכה בפלשתים, וכמוהו כשמשון, שצריך היה להחל להושיע את ישראל מיד פלשתים (שם ג: לא. יג: ה).<sup>410</sup>

בתום תקופת השופטים נחשבו תהפוכות ההיאבקות שבין ישראל לפלש-תים כאותות לגילויי הישיר של ה' או לגילוי של אי-היענות: ככה במלחמת אפק, למרות הבאת הארון למערכה (שמ"א ד), וככה בנצחון בימי שמואל (שמ"א ז: י—יג) — ועל כל פנים, לפי ההשקפה של מחבר ספר שמואל; אולם ללא זכר למושג תשועה. רק בימי שאל נזכר שוב גילוי התשועה, בקשר למלחמה בפלשתים ובשכנים האחרים, אך מעולם לא הוגדר, כאמור, המלך כמושיע, ורק בדרך אגב — ובפעם יחידה — נזכר מושיע או עושה ישועה בימי מלכותו: בנו יהונתן ושר האלף דוד (שמ"א יד: מה. כג: ב, ה). דרך כלל, חל שינוי בהשקפה, כפי שהיא מובעת בספר שמואל (ובוודאי, דרך החייאת מסורת, מעוגנת באמונת הייחוד, עוד מימי המדבר),

לעומת ההשקפה המצויה בספר שופטים: ה' הוא המושיע את ישראל, כיוון שהמלך שנועד לכך לא מצאה ידו להושיע; וזאת, גם לפי סיפורי שאול, החסרים, לדעת הכול, מגמה אנטי-מלכותית (שמ"א ט: טז. י: יז. יא: יג. יד: ו, כג, לט. יז: כז).

דוד, לאחר שהיה למלך, נחשב לא רק כמושיע או כממלט מידי פלשתים ומידי שאר האויבים, אלא גם כמיועד לכך מראש, בדבר אלוהים, כעולה מדבר אבנר ומדברי "כל שבטי ישראל" (שמ"ב ג: יח. ה: ב, כה. יט: י). ואם לא נראה בפסקה על אבנר אמירה בעלמא בפי השר, המתחטא לדוד, הרי שיש שם רמז — כמו במקבילות האחרות במובאות הללו — להעברת ייעוד המלוכה, מעצם ייסודה, משאול לדוד; ואפילו נתרבד פה צידוק להפקעת המלוכה משאול ומביתו. והדעת נותנת, כי גם האמירה מפי אלה הנקראים "בני בליעל", לגבי שאול, לאחר בחירתו למלך במצפה — "מה ישענו זה" (ובסירוב להביא לו מנחה — שמ"א י: כז) — רומזת, בקונטקסט הכללי של הספר, כסימן לבאות, להתייאושות מתשועת שאול כבר בראשית דרכו.<sup>411</sup>

### מלכים מושיעים

לה. אלא שתשועת ה' את דוד, כנאמר בכרוניקה, לא זו בלבד שהיא מעמידתו כממשיך לשופטות המושיעה (כפי שנרמז גם בנבואת נתן — שמ"ב ז), אלא מקנה מימד חדש לעצם התשועה: היא מתגשמת באישיותו של המלך מטעם בחירתו המוקדמת ומכוח הצלחותיו, שהם כאות להיות ה' עמו; מימד שלא היה קיים עד עתה במחשבת המקרא על הממשל בישראל. אם לשפוט לפי ידיעות השאובות מרשימות ממלכיות, ובחלקן כרוניקאליות, וגם לפי סיפורי הנביאים (מל"א יז — מל"ב י: לא; מל"ב יג: ד-י, יד-כ. יד: כג-כט), שנשתקעו בספר מלכים, ושאינן לאחרים לאחר מלכות בית יהוא<sup>412</sup> — הוסיפו, לאחר מפלת בית אחאב, לציין כמושיעים — מלכים מצילים או מצליחים: בזמן לחץ ארם בימי יהואתז נתן ה' לישראל מושיע (מל"ב יג: ה), ואולי הכוונה — בפירוש, בפעם הראשונה במקרא — למלך נכרי, אדדנרי הג', שהכה בארמים;<sup>413</sup> גם ירבעם בן יואש הוא בחזקת מושיע: ("וירשעים ביד ירבעם בן יואש" — מל"ב יד: כז);<sup>414</sup> גם יואש אביו נחשב כנראה למושיע, כפי שעולה מהמעשה הסימבולי, הנרשא אופי מאגי, שבו הודרך על פי אלישע: "חץ תשועה לה' וחץ תשועה בארם" (שם יג: יז);<sup>415</sup> ויותר מזה, גם על נעמן שר צבא מלך ארם — ולעניין טובתה של ארם בלבד — נאמר: "כי בו נתן ה' תשועה לארם" (שם ה: א).<sup>416</sup> ואם אמנם נחשוב, כי הפרקים ד: א-ח: טז במל"ב עניינם מלכות יהואחז<sup>417</sup> — נהיה רשאים לומר, כי בזמן מלכות בית יהוא נחשבו המלכים, הלוחמים בהצלחה, למושיעים, משום הנסיבות הריאליות בהתמודדות הקשה נגד ארם; ואולי גם משום

המצב המדיני באיזורי הביניים שבין הפרת לארץ פלשתים, עם חידוש האכספנסיה האשורית במאה ה-9 לפה"ס בימי שלמנאסר הג'.<sup>418</sup> דומה, שגם במדינות אחרות — כמו בארם, בחמת ובממלכות עבר הירדן המזרחי — היו בתקופה זו מהלכים למושג מעין זה, כמסתבר מהמצ-בות של מישע ושל זכור מלך חמת. אולי כאן ההסבר להתלת מושג "תשועה" המקראי — רק בתקופה זו — על ארם (שלחילופין היתה גם אויבת לישראל), וגם לגבי מלך אשור. לאמור, המושג "תשועה" לגבי מלכים מנצחים, שלא בא זכרו במקרא ממות דוד, נתחדש עתה, ובוודאי בזיקה למסורת מימי השופטים, אך במשמעות רחבה יותר. וכמו בימי השופטים, המושג הוא אדם, אלא שלא היה המשך למושג "נושע", שתפס רק בדוד. אנו מניחים אמנם, כי שם המלך האחרון בישראל — הושע — צופן בו, ובאפשר, כשם מלכותי, משמעות סמלית של תשועה, לאחר שהפקד למלך בידי תגלת פלאסר הג' ; ככתוב בכתובת הקצרה על הורדת Paqahā והעלאת Ausi ב"ארץ בית עמרי" : "את Pa-qa-ha מלכם הורידו ואת A-u-si שמתי עליהם [למלוכה]" (שבר מטכסט אנאליסטי — R. III, 15—18).<sup>419</sup> אולי משום הציפייה לרווחה, לאחר הורדת פקת בן רמליהו ולפי הכתובת — בהתעוררות מצד העם (והשוו' מל"ב טו : ל), נסתמלה או נכרכה בשם הושע משמעות של תשועה, אך שוב בהוראה של הושעה ולא של היושעות.<sup>420</sup>

### רעיון תשועת ה' בזיקה לדוד

לו. מחוץ למקרים הללו, בתקופה מוגבלת יחסית, לא נשאר בהיסטוריו-גראפיה של המקרא, לאחר דוד, זכר למלכים המתכננים "מושיעים". ההוש-עה נתפסת, לאחר תקופת הממלכה המאוחדת, כגילוי אלוהי בלבד, והנושע הוא ישראל במובן רחב, או יהודה. אצל הנביאים נשנית הקביעה, ובהתאם לתפיסה הפוליטית הכללית שלהם (שבראו לכנותה תיאורצנטרית, בהבדל מהמושג "תיאופוליטיקה"), כי אין מושיע, ובפועל, מבצעדי ה'. ולדוגמה — "ואלהים זולתי לא תדע ומושיע אין בלתי" (הו' יג : ד ; והשוו' אצל נביא הנחמה — ישע' מג : יא. מה : כא) ; "מקוה ישראל ה' מושיעו בעת צרה" (יר' יד : ח. לו : כז ; והשוו' ישע' כה : ט. לה : ד. מה : כב. מט : ו. נט : א. ועוד) ; "וגננתי על העיר הזאת להושיעה" — וזאת בשעת צורך למושיע בממש, ובזיקה לדוד : (ישע' לו : לה ; מל"ב יט : לד ; והשוו' לה : ד) ; "בימיו תושע יהודה" (ירמ' כג : ו. לג : טז) — בקשר למושג "ה' צדקנו" ; "והושעתי אתכם מכל מושבותיהם" — אף זו בזיקה להתחדשות מובטחת למלך דוד (יח' לו : כג) ; "והושע ה' את אהלי יהודה בראשונה" (אולי במשמע "כבראשונה") — בתלות משתווה בבית דוד (זכ' יב : ז).<sup>421</sup> הבלטת הנצחיות של תשועת ה' ואופייה המוחלט, בעיקר אצל נביא הנחמה — "ישראל נושע בה' תשועת עולמים" (ישע' מה : יז ; והשוו' יב :

ב, ג. מה: כב. מט: ו. נא: ו, ח. נב: ז, י; והשוו' שמ' יד: ל. טו: ב; דב' לג: כט); ובסמיכות לישועה האלוהית בפועל, האנשה של ישועה זו — "ה' אלהיך בקרבך גבור יושיע" (צפ' ג: יז; והשוו' יר' יד: ט); האנשה של הישועה, אולי על סמך דימויים קדמוניים: "וילבש צדקה כשרין וכובע ישועה בראשו" <sup>422</sup> (ישע' נט: טז—כ; שם נט: א; והשוו' חבק' ג: ח — "מרכבתך ישועה"; ועוד הרבה, ובייחוד בתהלים).

בספר תהלים מצויים כל המרכיבים הללו, ובהבלטה יתירה, לעניין תשועת ה' (למשל ז: יא. לו: ז. מד: ד. ס: ז. סה: ו. צא: טז. פ: ד, ח. צה: א. צח: ב, ג. קח: ז, כג. קיח: כא, כה. קמו: ג). ובדין להביא כאן ביטוי יחידאי, המציין, בהאנשה, את גבורת המלך-האל בועזועי תבל ובמחיצת אויבים: "האל לנו אל למושעות ולה' אדני למות תוצאות" (תה' סח: כ—כב). <sup>423</sup> אולם יש כתובים, שנשתלבה בהם תלות מפורשת או נסתרת במקור התשועה או ההיושעות בדוד, או בבית דוד — כמו אצל הנביאים — וכסמל לישועת ישראל בעתיד: "עתה ידעתי כי הושיע ה' משיחו" (תה' כ: ז); "ה' הושיעה המלך יעננו ביום קראנו" (שם י) — אם המכוון אמנם להושעה למלך, או המלך הוא ה'; <sup>424</sup> ואצל חבקוק — במזמור כמזמורי תהלים — בהדגשה יתירה של הושעת משיח ה', הנרדפת להושעת ישראל, כפי שנרמז גם בכרוניקה: "יצאת לישיע עמר לישיע את משיחך" (חבק' ג: יג; והשוו' שם: ח, יח); ושוב — בפרק, שבו ה' הוא המושיע את עמו, מובלט גם שיווי ישועות למשיח — "ומעו ישועות משיחו הוא" (תה' כח: ח; והשוו' שמ"א ב: יט); ומעל לכול — "מגדיל ישועות מלכו ועשה חסד למשיחו" — בפרק שנשתלב גם בספר שמואל (תה' יח: נא; שמ"ב כב: נא — ושם "מגדיל" קרי' מגדול).

וככל שהכוונה שם בעיקר לבית דוד — "לדוד ולזרעו עד עולם" (שם, שם) — הרי המקור הראשוני לתפיסה זו היא בייחודו של דוד כנושע בידו ה', כהתגשמות, או אפילו כסמל לתשועת ישראל. ואף על פי שספר תהלים חדור אזהרות ודימויים על אפסות תשועת האדם, כדי אי-קיומיות (לג: יז. לו: לט. מד: ז. ס: יג. קח: יג. קמו: ג; והשוו' משלי כא: לא) מצי' בו כתוב, המתאר את ה' כנותן תשועה למלכים (תה' קמד: ו); אולם אין יסוד לפרש תשועה זו כהיושעותו של מלך אלא כאמצעי להושעת העם; וגם ביטוי זה מקביל לדבר הצלת דוד, אם כי אין זו הקבלה נרדפת. ולבסוף — המלך שלעתידי, הנסמן בספר זכריה כצדיק ונושע: "הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע" <sup>425</sup> (ט: ט); הדברים מעומעמים אמנם, ואין בפרק זה זכר לדוד ולבית מלכותו; אולם בהקשר לפרקים יב—יג יש מקום להניח, כי הכוונה אמנם לנושע מבית דוד (ובייחוד יב: ז—יד. יג: א). ודומה, כי הזכרה זו, שבה מוגדר מלך כנושע לעצמו, שעונה על לשון דומה ללשון הרשימה שלפנינו, ובעיקר כשהכינוי "צדיק" הולם תכונה, האמורה לאפיין את דוד (שמ"ב כג: ג). כלומר, התשועה העתידה

של בית דוד, במעלת היושעות למלכות כשלעצמה, יונקת — כנראה — מהכרוניקה על מלחמות דוד, וליתר דיוק, מהשקפה רווחת בימי הממלכה המאוחדת, שנשתמרה בכרוניקה.

מסתכם לנו מכאן, כי להיגד התשועה, הנשנה בכרוניקה על דוד, יש לשוות קטגוריה של ערכיות כפולה; כאספקלריה להתרחשות כהווייתת וכמקור למחשבה פוליטית-דתית על היושעות מלכות דוד. היושעות המלך היא כהסבר בן זמנו להצלחות דוד. ואפשר, כי התייחסות המתבטא בבחינה הנפעלת של המושג, אינה אלא תשובה רליגיוזית להישגים המפליאיים. הונח כאן יסוד לתפיסה, התולה בבית דוד את ראשית המלוכה בהתגשמותה (השור' שמ"ב ז). ההיושעות של המלך היא חד-פעמית בפני עצמה, מעבר לזיקה לנצחון צבא ישראל, כדי הקניית סגולה אישית ייחודית המשפעת כמופת לדורות, הנובעת אמנם מהבחירה האלוהית ומהמשיחה "לפני ה'", אך ללא צביון קיים ורצוף של חסד אלוהי; אולם ללא יכולת העברה ליורשים בבית מלכות, וללא אפשרות הועדה של היושעות כולית ואישית למלכים אחרים (או אפילו של זימון כזה).

לשון אחרת, ההיושעות החד-פעמית, ככל שהיא נשתמרה בזכרון הדורות כסמל להשראה נשנית מאבי המלכות — בפי הנביאים ובמזמורי התהלים — לא נהפכה להיושעות תדירה וחוזרת.

דומה, כי הדבר ניתן להסברה על פי התופעה המיוחדת של ממלכת דוד, שלא חזרה יותר בתקופת המקרא. ירבעם, שגבולות ממלכתו השיגו במידה מסוימת את גבולות ממלכת דוד, נתכנה כמושיע בלבד. ואם מותר ללמוד משתיקת המקראות, ניתן לשער, כי הדילוג — בספר מלכים — על מושג התשועה משקף מצב נמשך והולך, שבה לא היתה התשועה בחינת הכרח שבהצלחה, כמו בימי השופטים. מבחינה פוליטית — להוציא תקופת ירבעם בן יואש וקודמו — לא הגיעו ממלכות ישראל ויהודה מעולם לגדולת ממלכת דוד ולתחומי ממלכתו; ועל כן לא היה מקום יותר לדבר ההיושעות כמות כמושג ריאלי, הדבק במלכים או בבתי המלוכה, אלא כעקרון מופשט, הנופל על ישראל בכלל, וכרעיון אוטופי, התופס במלכות דוד שלעתיד, ונצמד אליה מכוח הזיקה לדוד הרועה.

אמנם בעל דה"י — בהבדל מהנוסח שבספר מלכים (מל"ב יח—כ) ובספר ישעיהו (לו—לט) — מכתיר את חזקיהו לנושע: "ויושע ה' את חזקיהו ואת ירמיהו מיד סנחריב מלך אשור ומיד כל" (דה"ב לב: כב); <sup>426</sup> אך ייתכן, כי זוהי מסגולת סגנונו העצמי של המחבר, המשווה לחזקיהו מעלה יתירה של גדולה. גם התוספת "ואת ירמיהו ופירוט נרשא התשועה מפחיתים מההקבלה לדוד, שהיושעותו מקיפה תחומים רבים — "בכל אשר הלך". ויותר מזה: עולה, כי דווקא הלשון האקזאטיבית בכרוניקה שבשמ"ב "ויושע ה' את דוד" — היא הראשונית והיא המקנה נפעלות אישית מחולטת להשפעת ההושעה, ואילו הסגנון בדה"א יח: ו —

יושע ה' לדוד — מפחיתה מערך ההשפעה (אך השו' שם יח : יג) ;  
והוא הדין אצל חבקוק : "לישע עמר" אך "לישע את משיחך" (ג : יג).

### "ויעקר דוד את כל הרכב"

ל. לאור עיתנו זה, יש מקום לפרוש רעיוני חדש, ואפילו מהצד ההיסטורי, לעיקור הרכב בידי דוד, ככתוב בברניקה (ח : ד). הרשימה אינה מפרטת כל כלי נשק שהיה בידי דוד ; והוא הדין גם בסיפור על המערכה נגד הדדעור ובפרשת כיבוש רבת בני עמון (שמ"ב, פרקים י—יג) ; וככה, בהבדל מתיאורי מערכות שאל כנגד הפלשתים ומסיפורי ההתמודדות של גיבורי דוד כנגד יריביהם (שמ"ב כג : ח—כד).

למשמעות העיקור נחלקו הדעות. הפרשנות המסורתית, ובעקבותיה החדשה, מפרשת את עיקור "כל הרכב" כמכוון לעיקור הסוסים, או לכריתת גידיהם. וכה נתפרש בגמרא (בבלי ע"ז, יג, א) : "אמר אביי, אמר רחמנא, את סוסיהם תעקר, אמר מר : ואיזהי עיקור, מנשר פרסותיה מן הארכובה ולמטה". ואמנם, הפעמים הנדירות שבהן נזכר הפועל "עקר" במקרא צמוד הוא למעשה עיקור בסוסים או בשור, בקשר להרג ולפעולות איבה (בר' מט : ו ; יהו' יא : ו, ט) ; אך מצוי גם הצירוף הפיגוראטיבי "ועקרון תעקר" (צפ' ב : ד).

אולם התרגומים הקדמונים, ככל שהם כלליים, מכוונים לרכב. הארמי : "ועקר דוד ית כל רתיכיא" ; השבעים — הרס (או השמיד) את כל הרכב ; וככה, ובפירוט יתיר לגבי הרכב, הוולגטה : *subnervavit omnes iugales curruum*."

גם החלק השני של הפסוק רומז לעניין הרכב שבחלק הראשון : "יותר ממנו מאה רכב". כלומר, לאחר שהרס את "כל הרכב" הותיר ממנו מאה לצרכי עצמו ; ואין לזהות כאן סוסים עם רכב, לא רק בגלל הטעם של דיוק מילולי, אלא גם שמספר הרכב ומספר הסוסים אינו זהה, דרך כלל. ניתן אמנם לטעון, כי הכוונה לרכב ולסוסים כאחד, ללא שוויון במספר ; אך הרכב הוא כאן כלי המלחמה הדומינאנטי או הציון הדומינאנטי לרכב ולסוסיו, כרגיל גם בסיפורי המלחמה שבמקרא (למשל בר' נ : ט ; שמ' יד : ז, ט, כח ; יהו' יז : טז ; שופ' ד : טז ; שמ"ב א : ו ; מל"א י : כו. כב ; לב, לג ; מל"ב יט : כג ; ישע' כב : ז ; ירמ' מז : ט ; נחום ב : ה ; תה' סח : יח ; ולמעשה ניפוץ רכב או הכרתתו השו' יר' נא : כא — "סוס ורכבו ... רכב ורכבו" ; זכ' ט : י — "רכב ... וסוס ... קשת מלחמה"). והשוואה לעיקור הסוסים אצל יהושע מתעלמת מהעובדה, כי שם נאמר בפירוש, כי גם המרכבות שורפו באש (יהו' יא : ו, ט).<sup>427</sup> ואילו הטיעון לשימת הדגש על עיקור הסוסים משום הצו "רק לא ירבה לו סוסים" (דב' יז : טז) — ככל שיהיה עתיק בתשתיתו — קשה לקבלו, כשהמדובר בברניקה מלכותית-קדמונית, כמו זו שלפנינו.

ודומה, כי ככל שהיתה תכלית כלשהי לרושם הרשומה (או לאדוניו) באמירתו על הרכב, רצה להטעים במיוחד, כי דוד גבר על הרכב הארמי או לבדו, ולא ראה כלל להיזקק אליו לאחר מפלת הדדעזר, אך השאיר לצבאו מאה רכב, ובוודאי לא לצרכי תפארת. ניתן אמנם לטעון, דרך שיקול הגיוני, כי לדוד היה רכב למכביר, ועל כן לא נזקק אליו לאחר הנצחון; ומובן כי טיעון כזה, עשוי להסביר את נצחון דוד על צבא הדדעזר שהיה מצויד ברכב.<sup>428</sup> אולם לא זו בלבד שאין לכך רמז בכתובים, שעניינם צבא דוד, אלא שגם הזכרת רכב שלמה (מל"א ה' ו. ט : יט) ובעיקר ההדגשה על איסוף הרכב והפרשים (שם י : כו), אולי ראייה גם בהם, כי לכל היותר הניח דוד יסוד לכלי הרכב, ואילו שלמה הוא שהגדיל את מידותיו: "וינחם בערי הרכב" (והשוו' שם י : כח—כט).<sup>429</sup> וייתכן אמנם, כי מאה הרכב, הם ששימשו התחלה לצבא הרכב של ממלכת ישראל.

אדרבא, ההדגשה על השארת מאה רכב, בדין שתתפרש כמכוונת להורות, שלפני כן לא היה רכב לדוד. משום כך מפרטת הרשימה רק בדיעה על הדדעזר את הלכידה של אלף ושבע מאות הפרשים (ולפי דה"א יח : ד—אלף רכב ושבעת אלפים פרשים, ובעקבותיו—השבעים) ושל עשרים אלף איש רגלי, בלי להעיר מה היה גורלם. כיוון שרק להודעזר היה רכב ומערכת הקרבות נגדו היתה המכרעת (השוו' שמ"ב י : יח), באה הרשימה להורות, כי דוד גבר על צבא זה; בדומה לסיפור על המערכה בחילם (שם י : טו—יט).<sup>430</sup> משתיקת הכתובים רשאים אנו להסיק, כי לדוד לא היה רכב מלחמה כנגד הדדעזר—ומכאן הבלטת העיקור של רכב הדדעזר, כמופת לנצחון. הרס הרכב, אם אינו סתם מעשה נקמנות, דרך בוז לעוצמת האויב, יכול שהוא בא לבאר, עד היכן לא נזקק עוד דוד לרכב, שהכויב בעצם המערכה או לאחריה.

אולם הדעת נותנת, כי בהערת האגב על הותרת מאה רכב נשתמרה ידיעה היסטורית ראשונה בדבר תחילת ההקמה של צבא רכב לישראל משלל הדדעזר, שלא היה כנמצא בישראל עד ימי דוד; כאילו העיקור בא לסמל תקופה של חוסר אונים, הכרוך בהתפרצות זעם כנגד עליונות העמים האחרים.

מובן, שלפי פירוש זה אין פתרון לשאלה הצבאית המכרעת : כיצד גבר דוד על רכב ארם? השערות בדבר גיחות פתע (שמ"ב ח : ג—ה. י : ו—יט; והשוו' דה"א יט : ו—טו) יהיו, כמובן, בחזקת ניחושים בלבד. ואפשר, להעז ולשער, כי העיקור או ההרס משקף גם הסתערות מכרעת בעיצומה של המערכה, אף על פי שהכתוב הוא חד-משמעי בעניין זה, כיוון שמתכליתו להורות רק על הלכידה וההשמדה שלאחר הנצחון;<sup>431</sup> והרי נשאו זכרונות מעומעמים בדבר נצחון בני ישראל על רכב כנעני במערכת חצור ובמערכה כנגד סיסרא (יהו' יא : ד—י; שופ' ד : ג, טו, טז. ה : ב, כח); ואף במלחמת מכמש (המתוארת בסיפור, הנראה כשורשי, בתולדות שאול), שבה נטלו



חלק רכב ופרשים (יג: ה), הצליח שאל בגיחת הפתעה לנחול נצחון חלקי (שם יד: לא).

אולם הנחתנו היא, כי הכרוניקה, שמתכליתה להעלות את פעלי דוד, באה להורות, וכדרכה בלשון קצרה, כי כנגד הדדעזר הגדיל דוד לעשות; וכמו במערכת אדום מסיימת היא את הפסקה בהושעה אלוהית כהסבר לגודל הנצחון — "בכל אשר הלך"; והכוונה כנראה להליכת-לחימה, כמו בהליכה אל היבوسی (שמ"ב ה: ו) או במערכה על רבה (שם יב: כט; והשו' "לכה נתראה פנים" — מל"ב יד: ח).

אין טעם לכפור, כלשהו, במציאות ההיסטורית, שעליה נסבה הרשימה: המכה ברכב הדדעזר היתה שלב מכריע בהתרחבות הממלכה עד הפרת ובהכנעת שאר האויבים; והיא עשויה היתה להפליא את בני הדור, משום ההפתעה שבהדברת הרכב על ידי צבא חסר רכב, והוציאה לדוד שם של מלך מנצח ונושע (ח: יג). בוודאי כבר ידועה היתה המסורת (או תשתיתה) על אי יכולתם של בני ישראל לגבור במוחלט על הכנעני, בגלל רכב הברזל שלהם — חרף הנצחונות החד-פעמיים על חצור ועל יד נחל קישון (יהו' יג: א—ז. יז: יב—יח; שופ' א: יט—לו); וידועה היתה העובדה, כי גם המפלה בגלבע, אחד הגורמים לה היו — או אמורים היו להיות — הרכב ובעלי הפרשים של הפלשתים (שמ"ב א: ו). והנה דוד, הוא שמצאה ידו להנחית מכה מהרסת ברכב העצום של ארם צובא, לגבור על העמים השכנים ולהניח יסוד לצבא רכב בישראל.

הדעת נותנת, כי על סמך התרחשות משתנית זו — וליתר הגדרה, על סמך תהפוכת המציאות שהיתה קיימת מימי השופטים — נתגדלה דמותו של דוד כלוחם פלאי, שה' מרשיע אותו תמיד; והלך רוח זה, כנראה, היה רווח בעם, קודם שבא על ביטויו בכרוניקה. ואין ספק, כי בזמן הזה נתרקמו הסיפורים ספוגי ההשתאות על מעשי הפלא שלו ושל גיבוריו במערכותיהם בפלשתים, שוודאי מעוגנים הם בתשתית ההיסטורית, בתקופת ההיאבקות כנגד הפלשתים בארץ יהודה, שבה נטלו חלק גיבורי שאל, כמותם כגיבורי דוד.<sup>432</sup> תקופה זו, בדומה לזמן המתואר באפוס ההומרי, בדין לצינייה כתקופה הירואית — החל מראשית ההתנגדות, המתוארת כבמאתורי הפר-גוד, בסיפורי שמשון, ועד מכת דוד בפלשתים: מגבע עד גזר (למשל שופ' ג: לא. יג: ה. יד: ד. טז: כד, כח; שמ"א ט: טז. יג: ב—ח. יד: א—טז. יז: יח. יז: יח—יד, כה—ל. כב: א—ג. כג: א—ו, כז—כט; שמ"ב א: יט, כז. ה: יז—כה; ובייחוד כא: טו—כב. כג: ח—כ).

### כלי הנשק אצל שאל ודוד

לח. מכאן נתרווחו הסיפורים, אולי כבר בימי דוד, אודות בן ישי הגיבור מבית לחם, המכה בפלשתים, ללא כלי נשק מקובלים. הלוא עובדה היא, שמעולם לא תואר דוד כנושא כלי נשק מיוחד, בהבדל לא רק מאנשי

שאל, אלא גם מהגיבורים שנאספו אליו, שידם דבקה בחרב או שהם מעוררים את חניתם "על שלש מאות חלל" (שמ"ב כג: י, יח).<sup>483</sup> ודאי שמחבר ספר שמואל (ואולי גם בעלי המקורות שלפניו) לא באו לתלות בדוד מעשי נפלאות, מחוץ לגדר הטבע, אלא להדגיש שעיקר כוחו בעצמיו-תו ובסגולת ההיוושעות, המלווה אותו בכל דרכיו. ואולי לא תהיה זאת העזה לומר, כי ברשימה שלפנינו, כמו בכרוניקה המסכמת שבפרק ה (ה: ד—יז), נשתקעו הדים, כבאספקלריה, לראשית תהיית-הפליאה על הישגי דוד, שהחלה להעניק לו סגולת היוושעות והתגדלות מכוח היות ה' עמו (ח: י, יב). תהייה זו היא שהחלה לגבש בעיטורי סיפורים מאורעות שהיו, או אמורים היו להתחולל, שהוסדרו לבסוף, ובמכלול רעיוני, בספר שמואל. מכאן אין כמובן לחרוץ דין בדבר רישומם, בפועל, של המקורות; כיוון שייתכן, כי סיפורים כמו אלה על גיבורי דוד, או אפילו על גלית, נמסרו ברבים עוד לפני שנרשמו הכרוניקות בסוף ימי דוד או תיכף לאחריו. אלא שחיבור הסיפורים וכינוסם בספר שמואל, לפי סדרם והקשרם, הוא מאוחר, לאין ספק, לרשימות הכרוניקאליות.

הכרוניקות העלו, לפי תומן, את גדולת דוד, ובוודאי לא בכוונה מפורשת כנגד שאול; אך עם כינוסן בספר שימשו גם הן אחיזה להוראת ההבדלים שבין שאול לדוד, כדי עימות אידיאי. גם סיפורי מאורעות, שהם אבטנטיים, לא רק מצד מסירתן הספרותית אלא גם כנבואה למעשים, נותבו, דרך צירופם לחיבור שלם, להבלטה נחרצת של עימות זה; אם לפי העמדתם כסדרם בספר, ואם לפי הכוונתם בהקשרים על פי מגמה מכוונת: למשל, שילוב החלק הנבואי בסיפורי שאול — לדעתנו, שמ"א י: יח—כ. יג: ח—טו;<sup>2</sup> סיפור משחת דוד לאחר סיפור מלחמת עמלק — שמ"א, פרקים טו—טז; הסדר הכרוניקה בשמ"ב פרק ח לאחר נבואת נתן בפרק ז; הסיפורים על יהונתן כגיבור מלחמה נאמן לאביו — בחלק, שיש המסמנים אותו כתולדות שאול: שמ"א יג—טו. לא; וההדים לכך בקינת דוד — שמ"ב א: יז—כג; וכנגדם, ובהקשר אתם, הסיפורים המגמתיים על אהבת דוד ויהונתן, בניגוד לשאול — שמ"א יח: א—ו. יט: א—ח. כ. כג: טז—יט.

הנה ברשימה על חרשים ועל ליטוש כלי עבודה (שמ"א יג: יט—כב) — החדורה בסיפור מלחמת מכמש, והמעורה, ללא ספק, במסירה מימי שאול ממש — נאמר, בטעם של שבח למלך ולבנו, אנשי המלחמה, כי שעה "ביום מלחמת", שלא היתה חרב וחנית ביד כל העם, נמצאה לשאול וליהונתן בנו, למרות הפיקוח החמור של הפלשתים.<sup>484</sup> ונראה, כי נוסח המסורה "ביום מלחמת", המכוון למלחמה דרך כלל, הוא הראשוני,<sup>485</sup> כיוון שאינו מצמיד כמו תרגום השבעים את ההערה על החרב והחנית למלחמה מסוימת, כמתורגם שם: "ויהי (או "והיה") בימי מלחמת מכמש"; אך הארמי כוללגטה מקיימים את נוסח המסורה לא רק לכלליות של מלחמה, אלא גם לצורת היחיד של הזמן — "dies proelii", "ביומא דקרבא".

באופן זה חובר, בנוסח המסורה, פסוק כב לפסוקים הקודמים (יט—כ), שהם רשימה בפני עצמה, ששולבה בסיפור, משום הקשר לכלי נשק ולמעשי מלחמה בכלל; אך ללא הקבלה מפורשת לעניין חרב או חנית בתיאור המערכה; וככה נמצא, כי פסוק כג יש להתכיפו לפסוק יח; ואין לראות בו פתיחה לפרק יד.<sup>436</sup>

אולם, בצירוף הכללי לסיפורי שאול ודוד, שימשה גם הרשימה הזאת, המייחדת לטובה את המלך ובנו, כמשענת למחבר הספר להזרות על נחיתות יחסית של שאול, ומשום אסמכתה לטובת דוד: שאול, בהבדל מדוד, הוא המלך הסומך על חניתו ועל חרבו.<sup>437</sup> החנית המצויה בידו, ברגיל, היא לא רק כלי לוחמה אלא גם מסימני כבוד מלכות; ובה הוא משתמש, לרעה, לכוונות רצח (שמ"א יח: י—יב. יט: ט—יא. כ: לג. כב: ו. כו: ז, ח, יב, טז, כב). אמנם גם דוד, כשר אלף, נשא כלי מלחמה, ובשיחתו עם אבימלך מזכיר הוא את חרבו וכליו, והוא לוקח ממנו, כידוע, את חרב גלית הפלשתי (שם כא: ט—יא). ובכל זאת, אם הדילוג על כלי המלחמה של המלך, בסיפור הרצוף על מלכות דוד בשמ"ב, לא ייחשב כמקרי, יעלה לנו, כי המחבר אינו רוצה להצמיד את דוד, מכוח מגמה רעיונית, להדר מלכות של כלי מלחמה.

הנה נרמזת הפקעת מלכות שאול מתוקפה בלקיחת חנית המלך ממראשו-תיו בידי דוד (שמ"א כו: ז—י), אך הוא אינו נזקק לה ומשיבה למשיח ה' (שם, כב). והוא הדין, כששאל מלבישו את מדי, כאילו מפקיר הוא, דרך סמל, לברש מלכותו בידי בן ישי (שמ"א יז: לח—מ). אך הלז אינו נדרש להם, משום שהוא מעדיף "חמשה חלקי אבנים" (שם מ). ואפילו נראה במקל ובקלע שבידי דוד סוג מיוחד של כלים ללחימה מסוימת ונשווה להיאבקותו — ברוח הסיפור — מימד חדש של דרך לוחמה מודעת, השעון אמנם על מסורת של שיטת מלחמה קדמונית אצל השבטים, ובייחוד אצל בנימין (שופ' כ: יד—יז; והשו' דה"א יב: א—ג; שמ"א יז: מ, מג, מט, נ)<sup>438</sup> — הרי אין ספק, כי בקונטקסט הכללי של הסיפור רומז מעשה זה לא רק להעדפת הקלע על החנית והחרב, אלא גם לנימה של הקלת ראש במידת תוקפם של כלים אלה (שבית שאול דבק בהם); ומובן, שנצפן בסיפור זה, מיסודו, הבדל מהותי (ועדיין לא ניגוד) בין שאול לדוד.

### "כי לא בחרב ובחנית יהושיע ה'"

לט. אולם בדברי דוד לפלשתי בא הבדל זה על ביטוי במובהק (יז: מה—מח); ואפילו נודה, כי זו תוספת מאוחרת, הרי שהולמת היא ביותר את תוכן הסיפור ורמזיו, וממנו נתגבשה: "אתה בא אלי בחרב ובחנית ובבידון ואנכי בא אליך בשם ה' צבאות אלהי מערכות ישראל אשר חרפת... וידעו כל הארץ כי אלהים לישראל. וידעו כל הקהל הזה כי לא בחרב ובחנית יהושיע ה' כי לה' המלחמה ונתן אתכם בידו" (שם: מה—

(מח).<sup>439</sup> כתובים אלה רומזים, בכמה פנים, להבדל, כדי עימות, בין דוד לשאול: החרב והחנית והכידון מנוגדים כאן, בהבלט, ליציאה בשם ה' צבאות; המכוון הוא, בנגלה, לנשק גלית, אולם אפשר להחילו על סגידה לנשק בכלל; וביותר, שהחרב לא נמנתה כלל בפירוט הנשק של גלית (יז: ה—ח), אלא בהכרתת ראשו של הפלשתי (שם, נא) ובסיפור על אחימלך (כא: י. כב: י). אולם בסיפור זה נזכרת חרב שאול, (ובפירוש בתרגום השבעים הגורס: "ויחרג את דוד חרב" — יז: ט; עצם ההכרה באלוהי ישראל משתמעת מהופעת קרב של הנער דוד, כנגד האמונה בתוקפם של החרב והחנית; וליתר ברור, ה' אינו מושיע בחרב ובחנית — "כי לה' המלחמה". עולה מדברים אלה — כפי שהם סדורים לפנינו — גינוי לאמונה במלך, הנתפס כמושיע — וזאת לאחר ששאול אינו יכול לגבור על הפלשתי; אלוהי ישראל נתפס, כולית, וללא חייץ מלכותי, כמושיע יחיד; החרב והחנית, מכלי המלחמה ומסימני המלכות המובהקים של שאול (שמ"ב א: כא—כג), אין בהם הועיל.

הדמיון לדברי הכרוניקה על היוושעות דוד ניכר ביותר. דוד שניצח את אויביו נושע בידי ה'; לא זו בלבד שלא סגד לכלי מלחמה אלא שעיקר את רכב האויב והותיר לעצמו חלק מועט ממנו. שאול הבוטח בחרב ובחנית לא יכול היה להיות נושע; ואם מותר להשתמש בלשון חידודים, לא הגיע לכלל השגת ההיוושעות ככוח מניע במלכות. דברי דוד, אפילו משוקעת בהם תשתית ראשונית בלבד, משקפים, דרך שילובם בחיבור כולו, את תפיסת ההיוושעות של דוד, כפי שבאה, לתומה, לידי ביטוי (ולראשונה) בכרוניקה, שממילא נתפתחה לכדי תודעת עליונות לגבי שאול. השלכותיה, בדברי דוד, לגלית מסתכמות בהפקעת מלכות שאול, הלא-נושעת והשעונה על חרב וחנית, מהשראה אלוהית, ובעקירתה מיסוד קיומיותה; ובנוסף לכך — ברמז לנושע שלעתיד, שאינו מתמכר לחרב ולחנית. לאור מגמות אלה עתיד היה להתפרש כסימן למפלה, שאי אפשר היה להשיבה, גם תיאור נפילת שאול על חרבו (המופת, כאילו, לתוסנו) — שבסיפור השאולי אינו אלא כביטוי עצוב למותו הטראגי של המלך הראשון בישראל<sup>440</sup> (לא: ד—ז). ואולי נשתמר לכך רמז אירוני בתיאור המגמתי בשמ"ב א שלפיו הומת שאול (כאילו לפי גזר דין נחרץ מראש) בידי עמלקי, בן איש גר — וכל כך, בלשון תם, לכאורה: "והנה שאול נשען על חניתו" (שמ"ב א: ד; והשוו' שם ח—יא, יב, טז).<sup>441</sup>

מובן, שאין כאן ראייה כלשהי למציאות הצבאית, כהווייתה, בימי דוד, שבימיו נתעצם הצבא לא רק במספר אנשי החיל "שלפי חרב" (שמ"ב כד: ט) אלא גם נתגבש ליחידות מאורגנות, ועליהן שרי החיל (שם כד: ב—ד), שרי אלפים ושרי מאות (שם יח: א—ג, ד. כ: א—ז);<sup>442</sup> ועל ידם הגיבורים, הכרתי והפלתי והגתים<sup>443</sup> (שמואל ב', טו: יח—כג. כ: ז; מל"א א: ד, לח, מד); עובדה, המפורשת ברשימת הפקידים המצורפת לכרו-

ניקה על המלחמות, שבה תופס הצבא מקום בראש (ח: טז—יח. כג: כג). ככה נהגו גם מלכי הקדם, כמו מלכי אשור, שאמנם פעמים היו מתפארים בנשקם (ללא פירוט יתיר) אך היו משווים לו ולעצמם, העומדים בראש, תשועה, ואפילו שליחות תשועה מצד האל אשור ומהאל נרגל, אל המלחמה.<sup>444</sup> בייחוד היו מייחסים לעצמם מלכי מצרים מעמד עילאי בקרב, משום זהותם האלוהית והופעתם בקרב, למעלה ממידות אדם; אך יש לתת את הדעת על כך, כי גם אצלם לא הושם הדגש רק על הנשק כאמצעי במלחמה ואף לא על הצבא, אלא על פרעה הלוחם, ועל האלים רעיו או אדוניו המסייעים עמו.<sup>445</sup> וראוי לציון מעשהו של רעמסס השני, האומר בתפילתו אל אמון רע, אביו, בזמן המערכה נגד החתים ליד קדש, כי התשועה האלוהית היא המכרעת ואין ערך לחיילים ולרכב.

וזאת, חרף חיל הרגלים והמרכבות שהשתתפו במלחמה, הנזכרים בתעודות והמתוארים בתבליט במקדש שבאבידוס, שבו נראים רכב ופרשים מצריים ליד הארנת,<sup>446</sup> ושזכרם בא אף בתעודה מאוחרת לזמן המעשה, כמו "אסטילת הנשואין".<sup>447</sup>

המעטה זו של ערך הצבא והנשק, ככל שהיא מאופיינת בהתחסדות בפני האל, כרגיל, ואולי אפילו כ"טבעי" בספרות המזמורים, משווה, כמובן, למערכה גילוית הופעה של האלים; ובזיקה לכך סגולת ייחוד עליון של המלך האל, שהאלים משתפים עמו מעשה. אויבי מצרים, כאויבי המלך, הם, בהכרח, אויבי האלים ושל אלוהי המלחמה מונתו, בעיקר.<sup>448</sup> גם אצל מלכי אשור, בזמן האכספנסיה שלהם (אף על פי שהמלחמה אצלם לא נתפרשה כמלחמת קודש), פעמים שהאויבים נמנו כאויבי האל אשור בממש, והנצחון נתפס כישועה מהאל אשור או מכוחם של אלים אחרים. הנה, למשל, האנאלים של סרגון הב' (על פי השלמות מתוך המנסרה של כלח ומכתובת הראווה של סרגון) — לעניין כיבוש שומרון ולמערכה נגד Re'u;<sup>449</sup> או לפי המנסרה מנינוה — לדבר המערכה נגד בעלי ברית פרעה.<sup>450</sup> אצל אסרחדון, למשל, מכונים אויביו המורדים — פורקי העול של האל אשור. לדוגמה: בעל מלך צור, עבדמלכת מלך צידון, וכמוהם תרקה, Tarqu, מלך כוש.<sup>451</sup>

מובן, שאלה הן הקבלות טיפולוגיות, גם ללא הקשר כרונולוגי של מוקדם ומאוחר; אולם ההקבלות ממלכי מצרים הן מאלפות ביותר, משום קדמתן לתקופת המקרא. גם אצל דוד יש רמזים לכך, כמובא למעלה, שאויבי המלך — ולא רק בהתמודדות נגד שאול — הם אויבי ה', ושמלחמו-תיו הן מלחמות ה'. אלה הם רמזים שבאגב (שמ"א כה: כח—לא. ל: כו), ובספק, אם מכאן יש ללמוד על מערכת אידיאית ברוח עקיבה כזו, התופסת בכל מלחמות דוד. אולם אין ספק, כי הערכות אלה וההשקפה על היושעות דוד שיוו גדולה מיוחדת, כדי עוצמה, למלך העושה מלחמות, שה' עמו "בכל אשר הלך".

ובכל זאת, דומה, כי לא נחטא באפולוגטיקה, אם נאמר, כי בהבדל מסוים — אך לא נחרץ — ממלכי מצרים, כרוכה היתה השקפה זו על תשועה ממרומים גם בתחושת ענווה לגבי האל המושיע, בהכרת תודה ובכפיפות אליו, ובוודאי לא בתודעת עליונות מכוח חסדי האל; ועל כל פנים, אין לעליונות כזו ראיות בספר שמואל, שאין בו כל טעמי אידיאלי-זאציה של דמות דוד. חרף ההיושעות, לא זו בלבד שלמלך דוד לא היה כל צביון שמעבר לגדרי אדם, אלא שמלכותו לא נסתמנה אפילו מאליה בחסד אלוהי. ההשראה האלוהית אף היא לא היתה מובטחת לו לעתיד, מכוח הבחירה והמשיחה, שרק הן לבדן סימנו את ישרו — באופן הבחירה, ואולי גם לשעתה — את השליחות האלוהית הסמוייה והארעית של המלך, בחינת פעילות בחיי מעשה. וככה כל המלכים שמלכו אחריו.<sup>452</sup>

### “אלה ברכב ואלה בסוסים”

מ. אלא שתודעת ההיושעות המובעת בכרוניקה, הדיה בספרות הנבואה ובספר תהלים, ככל שהם מועטים, סדורים בתפיסה טראנסצנדנטית של המלחמה (ומובן ללא חיובים בחיי מעשה); ובזיקה מובהקת לדוד, משיח ה'. וראש לכל, פרק כ שבתהלים, יהיה זמן חיבורו כפי שיהיה, אין ספק שהוטבעו בו הדי מסורות לא רק למלחמות דוד, אלא גם להערכה קדמונית של המלך, בסמוך לימיו.<sup>453</sup> משיח ה', הזהה כאן ודאי עם דוד, הוא בפירוש הנושע והנענה: “כי הושיע ה' משיחו יענהו משמי קדשו בגבורות ישע ימינו” (כ: ז; והשו' למשל קי: א—ד).<sup>454</sup> ולהבדל שבין נוסח המסורה: “ה' הושיעה, המלך יעננו ביום קראנו” (י), לבין גירסת השבעים — “ה' הושיעה המלך, ועננו ביום קראנו” — אין הכרעה חד-משמעית בהתחבטות הפרשנים,<sup>455</sup> שתהא דומינאנטית לנושא שלנו. ונתקשה כבר בכך הראב”ע, ואף על פי שהוא פוסק לפי האתנחתא שבנוסח המסורה, מביא הוא בהבלטה את הפירוש האחר: “יש אומרים כי המלך דבק עם הושעה וזה איננו נכון בעבור האתנח... יעננו — המלך שהוא דוד אמן כה יהיה, וזה על דרך ברור הבא כאשר אפרש, והנכון שהוא הושיע אותנו כי השם יודע מחשבתו, וככה אנא ה' הושיעה נא והפעול איננו כתוב, והמלך הוא השם, שהוא המלך באמת כי דוד משיחו הוא”; כאילו מייצג דוד את המלך-האל, והשם מלך מתפרש כאן באופן חד-משמעי. ואפשר שפירוש זה רומז גם לתפיסת הנושעות העצמית של האלוהים, כמצוי בספרות המאוחרת של “ההושעות”.<sup>456</sup>

ההיושעות צמודה כאן להזכרת שם ה' בזמן היציאה לקרב: “ובשם אלהינו נגדל”; והארמי — “נטקס” (ואולי יש להעדיף את נוסח השבעים — נגדיל — נגדל, וככה גם הוולגטה — magnificabimur); “ואנחנו בשם ה' אלהינו נזכיר” (ח),<sup>457</sup> “ישגבר שם אלהי יעקב” (ב). שם ה' נחשב כאן לא רק ככוח מפעיל אלא גם כמקור הנצחון, ובניגוד לעוצמת האדם:

"אלה ברכב ואלה בסוסים" (שם ח). גם מכאן אינה משתמעת, בהכרח ובמחלט, שלילה גמורה של שימוש בכוח ארצי, אך הניגוד להישענות על רכב ועל סוסים מקביל לדברי דוד לגלית כנגד ההישענות על חרב וחנית (ש"מ"א יז: מה—מו). לגבי גלית נמדדת העוצמה לפי חרב וחנית, לגבי מערכות כלליות יותר (ואולי בהיקש מהמאוחר) — לפי סוס ורכב. גם דוד מזכיר את שם ה' צבאות בדבריו לגלית, אך לא כקריאת קרב כמו במזמור (והשוו' בשינוי תוכן ומהות — שופ' ז: יח, כ). ודאי שהמזמור הוא ביטוי מוחלט להבעת אמונה בתשועה הבלעדית של אלוהי המלחמה, אך למלך נועד תפקיד מכריע, ואולי ללא תמורה, בהיושעות זו, מכוח עמידתו בראש העם, ובתוקף היותו משיח ה'.

אין לנו עניין במזמור זה בהוקעה סתמית של עוצמת אדם וכלי מלחמה, אלא בקשר למלך היוצא לפני העם; ומשום כך יש להניח, ולפחות לפי תשתית תוכנו, כי מעורה המזמור במסורת או בזכרון מסורת מימי דוד.<sup>458</sup> ואין להימנע מהקבלה שבין עיקור הרכב בידי דוד (הנזכר בכרוניקה) לקריאה שבמזמור כנגד ההסתמכות על רכב וסוסים. המסורת שבכרוניקה על היושעות המלך מסתברת כרקע נאות לדבר האמונה, ללא תנאי, שבמזמור. וההקבלה הבולטת ביותר היא, כעולה לנו, בהזכרת שם ה': פה — "ואנכי בא אליך בשם ה' צבאות אלהי מערכות ישראל" (ש"מ"א יז: מה); ופה — בהטעמה חוזרת — "ישגבך שם אלהי יעקב", "ובשם אלהינו נדגל", "ואנחנו בשם ה' אלהינו נזכיר" (תה' כ: ב, ג, ח). ואפשר, כי במכלול הספר נשמע מכאן — ובמודע — ביטוי לזיקה מכוונת של "שם" דוד, שבא עקב עשייה, אם מלמעלה ואם מכוח המלך (ש"מ"ב ז: ט. ח: יג) — לשם ה' צבאות. ואולי אפילו בנוסף של אירוניה למידה המצומצמת של "שם" המלך-האדם.

גם בכתובים אחרים בתהלים, ובמקרא בכלל, מובע ניגוד, נסתר או מפורש, בין ההישענות הבלעדית על סוס וחיל לבין תשועת האל — "סוס מוכן ליום מלחמה ולה' התשועה" (מש' כא: לא; ובייחוד תה' קמו: י); וכנגד זה — גבורת המלחמה של הסוס כפלא אלוהי — איוב לט: יח—כח (והשוו' אזהרות נגד בטחון בעוצמת צבא בנסיבות ממשיות, של מציאות מסוימת — ישע' לא: א; הו' יד: ד; ועוד). עוד לפני קץ ממלכת ישראל הצפונית מעמיד הושע — אמנם לגבי בית יהודה ואולי גם ברמז לשם הנביא — את ההושעה "בה' אלהיהם" בניגוד לקשת לחרב למלחמה לסוסים ולפרשים (הו' א: ז; והשוו' ב: כו).<sup>459</sup>

אולם כמה כתובים בנושא זה, אפילו כלליים הם ומכוונים למלכות בכלל, צופנים, באפשר, זכרונות גם מימי שאול ודוד. הכתוב "אין המלך נושע ברב חיל גבור לא ינצל ברב כח, שקר הסוס לתשועה וברב חילו לא ימלט" (תה' לג: טז—יח), ככל שהוא מכוון לקביעה כללית ולא-היסטורית, עשוי היה להעלות על הדעת את המלך הראשון גיבור החיל, שאסף אנשי

חיל, שעשה חיל (כלשון המושג, במפורש), אך, ככלות הכול, לא נרשע. ואם אמנם ניתן לשייך את גרעין פרק ס שבתהלים לימי דוד או לפחות להסמיך את מקור תיאוריו למסירה (גם צורנית-ספרותית) מהזמן ההוא,<sup>480</sup> הרי שגם הוא יוצא להזכיר את ההבדל שנתלה בשני המלכים לעניין ההישענות על אלוהים, שהוא הגורם לעשיית חיל: "הבה לנו עזרה בצר ושווא תשועת אדם באלהים נעשה חיל והוא יבוס צרינו" (תה' ס: יג, יד. קח: יג, יד). גם יתר הכתובים שבפרק זה יוצאים לנצחון, על פי אלוהים, ומכוח תשועתו לעושה המלחמה (ס: ו—ט). ולעניין בלעדיות האל עושה החיל ולאפסות תפארת כלי המלחמה השו' עוד: מל"ב יט: כג, כה; יר' מו: כב; יח' יז: יז; חבקוק ג: יט; זכ' ד: ו. יב: ד. יד: ג; תה' יח: לג, מ. מו: ו, ח, י, מט: ז, עו: ו. קיח: טו—יז.

אין ספק, שכבר בימי דוד, עם כינון צבא סדיר ומאורגן, ומקץ התקופה ההירואית במערכות הקרב נגד השכנים והפלשתים בפרט, החלה, באופן פאראדוקסאלי, להשתרש התודעה בדבר הערך היחסי של כוח האדם, ובעיקר של עוצמת כלי מלחמתו, תופעה המצויה בתהפוכת תקופה (בלי לומר מעין מליצה — "תקופה רבת תהפוכות") בהיסטוריה. תפיסת ההיווש-עות, במסכת ההתגדלות של המלך, אך גם עצם גלגול המאורעות שנראה כפלאי, העלו תודעה זו לכלל קנה מידה של תשתית באמונת-בטחון באלוהי ישראל. קינת דוד על אובדן כלי מלחמה (שמ"ב א: כה, כז). אינה סותרת, בנגלה, תפיסה זו; והיא מכוונת, בכנות, לפיאור תקופת הלוחמה ההירואית החולפת שבימי שאול. אך ייתכן, כי גם ממנה משתמע רמז — בהקשרה הכללי בספר שמואל — לאפסות כלי המלחמה, אפילו יהיו נושאים גיבו-רים בעלי שם, באין תשועה. ומובן, כי המדובר רק באפיק מיוחד של מחשבה תיאופוליטית מקראית. בכתובים רבים אחרים צמודה התשועה, והמלכות כל עצמה, בממש, ללוחמת אדם וללימוד מלחמה (למשל, תה' קמד: א, ועוד).

### "עשה משפט וצדקה"

מא. לדבר התשועה מתקשר עניין עשיית משפט וצדקה, המוטעמת בכרוניקה (ח: טו). דומה, כי סמיכות העניינים, אפילו אינה משקפת, בממש, רציפות כרונולוגית, מכוונת להורות על עקיבות כרונולוגית, אם על פי תפיסה מלכותית סכימאטית, ואם לפי סדר החשיבות של המעשים: לכתחילה היושעות מוחלטת לאחר מלחמת אדום — אחר כך פרק חדש במימוש המלכות על כל ישראל, לאחר שתי ההמלכות, שקדמו לעיצוב גבולות הממלכה (ב: ד. ה: א—ד). ואם נאמר, כי הכתוב — "וימלך דוד על כל ישראל ויהי דוד עשה משפט וצדקה לכל עמו" (ח: טו) — אינו מורכב משתי מקבילות, אלא הוא קונסקוטיבי מעיקרו, אפילו כך נמצאת מלכות זו נסמכת, לא רק בעשיית משפט וצדקה, אלא בגוף צביונה הכלל-שבטי: על כל ישראל לכל עמו.



וככל שהכוונה היא, קודם כול, למלך-השופט או למלך המכונן ממשל, כרוכות בכל זאת בצירוף "עשה משפט וצדקה" משמעויות אחדות למשטר בימי דוד. צירוף זה, לפי דיוקי סדרו (ובלשון "צדקה"), דומה, כי הוא מכון (אמנם לא במוחלט) למעשי מלכים. בסיפור מלכת שבא נאמר, כי מעצם התכלית של שימת שלמה למלך היא: "לעשות משפט וצדקה" (מל"א י: ט; דה"ב ט: ח).<sup>461</sup> ואפילו נאמר, כי זהו מפירותו של המספר (ובהקבלה לנאמר על דוד), לא ישתמע מכאן, בהכרח, כי מחשבה כזו לא היתה רוחת בימי שלמה, ואולי כבר בימי דוד.

וכשירמיהו רוצה להעמיד למופת מלך תקין (הכוונה ודאי ליאשיהו), הוא רואה לציינו בדברים אלה: "ועשה משפט וצדקה אז טוב לו" (יר' כב: טו); אמנם הוא מפרט הלאה את הכתוב בהוראה של שפיטה או של שפוטה, שסימנה רחמים וישועה: "דן דין עני ואביון" (שם, טז); אך מהניגוד לבנו, הבונה ביתו בלא צדק ועליותיו בלא משפט, ניתן הצירוף להתפרש בהוראה רחבה יותר של קיום משטר ללא עוול ודיכוי לגבי הרע ("ברעהו יעבד חנם" — שם, יג), ולפי הגדרתו המודרנית — משטר של צדק סוציאלי. ואפשר, כי הכוונה לא לצדק (וליתר דיוק ל"צד-קה") מפשט, אלא ליסודות הקיומיות של משטר מלכות. הנה הנביא שואל את המלך, לאחר פירוט עיוותיו: "התמלך" (שם, טו);<sup>462</sup> והרי גם בפסוקים למעלה, אצל דוד ושלמה, צמודה עשיית משפט וצדקה, גם מצד התוכן, למלכות; אצל דוד — "וימלך", אצל שלמה — "וישימך למלך" (אולי אפילו במובן המלכה); והוא הדין בפנייתו של ירמיהו, בזה הפרק, למלך יהודה ולעבדיו "הבאים בשערים האלה": "כי כה אמר ה' עשו משפט וצדקה" (יר' כב: א—ו). הכוונה, בבירור, לא רק לעשיית דין אלא בעיקר לקיום משטר מלכות; ואולי משום כך מודגשת כאן מורשת דוד: "הישב על כסא דוד" (כב: ג); והעתיד הרצוי מתואר גם הוא בזיקה לדוד: "ובאו בשערי הבית הזה מלכים יושבים לדוד על כסאו" (שם כב: ד).<sup>463</sup> המלך המושע שלעתיד לבוא מאופיין גם הוא בפי ירמיהו, בנוסף לסגולותיו המיוחדות, באטריבוט המלכותי היסודי: "ועשה משפט וצדקה בארץ" (יר' כג: ה—ז. ל: יד—ט).<sup>464</sup>

אמנם אצל יחזקאל שלוב צירוף זה, בהוראה כללית למצוות שבין אדם לחברו (אך גם לעניין שמירת חוקים ומשפטים), באורח חייו של הצדיק (יח: ה, יט, כא, כז. ל: יד, טז, יט; והשו' תה' קיט: קכא);<sup>465</sup> אך הוא מחיל, בבירור, לשון זו על נשיאי ישראל שלעתיד, המצווים להסיר חמס ושוד ולשמור על מאזני צדק ואיפת צדק (מה: ט—יג; והשו' מז: יח).<sup>466</sup> מחשבה זו שלובה אצל יחזקאל בפרק המתאר את סמכותם של הנשיאים כקובעי סדרי משטר, היעודים להיראות כקדמוניים, במדינה האוטופית המתחדשת (שם מה: ז—ט).<sup>467</sup> הביטוי שבמשלי (כא: ג) בהיפוך הסדר

"עשה צדקה ומשפט" הוא מוסרי-דידאקטי כללי, ואינו עניין לכאן; והוא הדין בלשון "לעשות צדקה ומשפט" — לעניין בני אברהם (בר' יח: יט), ששם המדובר בשמירת דרך ה'; אך אין זה מן הנמנע, כי אצל אברהם נטבע גם רמז להעברת מורשת של ראשות בבית אב, ואולי אפילו, על פי היטל, סמכויות של שופטות או של מלוכה, שאברהם או יעקב נחשבו לאבטיפוס שלה או למבשריה<sup>468</sup> (בר' יב: ב. יד: יח — כד: יז: ג, ו, כ. כג: ז. כז: כח — ל. לו: לה: י, יא; וברמז — לו: לא — מ; ולגבי שרה — יז: טו). והשוו' את עמידתו של אברהם כתובע של עשיית משפט אצל שופט כל הארץ (בר' יח: כח).

הצירוף מצוי גם בהגדרת ההופעה של אלוהי המשפט או של המלך האלוהים, אך כלשונה ממש (בשינוי סדר הפועל) היא חד-פעמית במקרא: "משפט וצדקה ביעקב אתה עשית" (תה' צט: ד). העיון נותן, כי דימוי הופעת האל בכתוב זה זהה עם סגולת היסוד של מלך אדם: "ועז מלך משפט אהב אתה כוננת מישרים" (שם, שם).<sup>469</sup> כלומר, היכונות של משטר מלכות. אפשר, כי גם הלשון "השפט כל הארץ לא יעשה משפט" (בר' יח: כח), חרף חסרון "צדקה" שבה, וככל שתהא הוראת השפיטה מובלטת בה, מכוונת במובן רחב גם לעצם העקרון של קיום חברה. אלא שיש לתת את הדעת כל כך, כי תיאור של שופטות האל או דבר היגלות מלכותו אינם נדרשים למינוח מוגדר זה אלא להגדרות ארעי מופשטות, ואפילו מקיפות יותר, ופעמים לסגנון חגיגי, כגון: "ישפוט"; "כי בא לשפוט"; "כי בא כי בא לשפוט" (תה' ט: ט. פב: א. צו: יג. צח: ט; דה"א טז: לג); "ירציא משפט" (ישע' מב: א, ג); "אהב משפט" (ישע' א: ח; תה' לו: כח; וכיצא בזה); "עשה משפט לעשוקים" (שם קמו: ז); "עשה חסד משפט וצדקה בארץ" (יר' ט: כג); "עשות שפטים" (שם יב: יב. לג: ד. יחז' ה: י. טו. יח: ט. כה: יא. ל: יד, יט, ועוד); "לבוא במשפט" או "להביא במשפט" (איוב ט: לב. יד: ג. כב: ד; קה' יא: ט. יב: יד); "ויגבה ה' צבאות במשפט" (ישע' ה: טז). ומחוץ לזה — ציון סגולות האל בביטוי "אלהי המשפט" (ישע' ל: יח; מלאכי ב: יז); או בצירוף המושג "משפט" למושגים אחרים, כגון: חסד, אמת, צדק, שפעמים נבדל הוא (מצד ההפשטה והנופך הריטורי) מצדקה (ישע' ח: ז. מב: ג; ה' ב: כא. ו: ה; תה' ז: ב. לו: ו. עב: א. פט: טו. צו: ב. קא: א. קיא: ז. קיט: ל, לט, עה, קלז, קס; נחמ' ט: יג; ועוד).

מסתכם לנו, כי הלשון "עשה משפט וצדקה" (בהבדל כלשהו מ"צדק") אופיינית, ופעמים מיוחדת, במינוח מוגדר (בהבדל מהציון הכללי), למעשה מלכים ולחערכת תכונתם; והוא, כמסתבר, מעצם סגולת הסמכות והזכות של מלכות. וניתן לקבוע, לפי קדמותה של הכרוניקה, לפי מקומו של העניין לאחר סדר המלחמות ובהתכפה מכוונת לדבר התשועה, ואולי גם לפי סגנונה שיש בו מהצהרה — כי הכוונה להורות על הראשונות של

דוד כעושה משפט וצדקה. והדעת נותנת, כי אין זו רק ביטוי לתודעה, כפי מגמתו של סופר הכרוניקה, המשקפת כנראה מחשבה רווחת בדורו (ואולי אצל אלה שאנו רגילים לכנותם בשפה נמיסה. "חוגים סמוכים למלכות"), אלא גם בבואה בממש לייסוד סדרי משטר, שדוד הנהיגם לראשונה.

והשאלה הקשה היא: מה פירושם של "משפט וצדקה" בכרוניקה זו, וליתר היקף — במלכות דוד?

ראש לכל, הכוונה לשפיטה בממש, כפי שעולה ממעמדו של דוד כשופט; וכפי שניתן ללמוד מההדגשה: "לכל עמו", שיש בה אולי גם נימת התרסה כנגד אלה שערערו על יושר שפיטתו (או על יכולת שפיטתו) לכל אחד משבטי ישראל. אחד מנימוקיו של אבשלום בהכנת העם למרד היה, כידוע, דבר חוסר השמיעה מאת המלך לבעלי דין הבאים לפניו; ושם מטעמת אי היפנותו של המלך לכל איש ואיש, ובפירוש: "ויהי כל האיש אשר יהיה לו ריב", "מאחד שבטי ישראל עבדך"; "מי ישמני שפט בארץ ועלי יבוא כל איש אשר יהיה לו ריב ומשפט והצדקתיו". "ויעש אבשלום כדבר הזה לכל ישראל אשר יבאו למשפט" <sup>470</sup> (שמ"ב טו: ב—ז). אפשר שלשון ההצדקה לכל איש "אשר יהיה לו ריב" — שהושג מה בפי אבשלום — צופנת בה אירוניה לתחושת המשפט הנלווה אצל אבשלום, הבאה כאילו להצדיק — דרך התחסדות של שואף שררה — "כל איש אשר יהיה לו ריב". אולם זהו חידוד ספרותי — "חכמתי" לגבי רודפי שררה כאבשלום; ואילו מצד הרקע ההיסטורי משקפים דברי אבשלום, באפשר, הלכי רוח של מרירות מחמת אי-יכולתו של המלך — של כל מלך — להיות שופט אבסולוטי, בהבדל מהשופטים השבטיים, מהדור הקודם, שהיו קרובים לאנשי משפחתם או שבטם.

אין זה רחוק לשער, כי הסופר של הכרוניקה המסכמת, שוודאי רשם דבריו, לאחר דיכוי המרידות במלוכה, היה מודע לטענות אלה (או לליקוי-יים, שבאפשר השתדלו לתקנם) וכיוצא בהן, ועל כן הוא אומר: "לכל עמו", כפי שהמלוכה היא "על כל ישראל"; הדגשה שהיה לה מקום לאחר ההשתלטות המחודשת על כל השבטים. ועולה על הדעת, כי גם ברשימת הפקידות, הסמוכה לסיפור מרד בן בכרי, נרמז אופייה הכללי (או הכולי) של המלוכה: "ויואב אל כל הצבא ישראל" (כ: כג — ובתרגומים "צבא"); <sup>471</sup> וברשימה שלפנינו — "ויואב בן צריה על הצבא" (ח: טז). ודומה, כי גם חכמת השפיטה של דוד (במובן רחב), בדברי האשה החכמה מתקוע, צפון בה היבט של ידיעה כוללת, כיאה למלך-שופט או מושל על-שבטי: "ואדני חכם כחכמת מלאך אלהים לדעת כל אשר בארץ" (יד: כ).

אולם אין לעצמם קביעה זו לשפיטה בלבד; עשיית משפט וצדקה באה להורות, מצד מרכיב הפעולות שבפועל "עשה", גם על קביעת סדרי

משפט, בפועל — שופטים ומקומות מושבם, דרכי משפט ונוהלי דין (שאינו יודעים דבר מפורש עליהם); אך ייתכן, כי הכוונה בעיקר לעצם כינונה של מלכות חוק, שבה גם המלך כפוף (או צריך להיות כפוף) לחוק ולמשפט, כפי שמשממע מסיפור עלילות מלכות דוד שבש"ב; שחר, לפי ידיעותינו, דוד אינו מתוקק במובן של נותן חוקים, אלא מקיימם ומשמרם, ואמור וודאי לכוונם, בעליל. וככה צריך לפרש מילולית את הצירוף "עשה משפט וצדקה".

אולם כדי לברר פירוש זה לפרטי משמעיו, ככל האפשר, בדין לבדוק את המושגים "משפט" "צדקה", לא רק לפי צירופיהם המופשטים, בניתוק מהפועל "עשה", אלא בעיקר לפי אופני תחולתם או זיקתם לענייני משטר ומלכות.

אמנם, מכוח השפיטה וגם ממסורת ממשל השופטים בישראל, דבקה במושג "שפט" הוראה של שליטה, אך גם בכתובים שעניינם בכך (כמו למשל שופ' ג: ז. ד: ד. יב: ז; וביחוד שמ"א ד: יח. ז: טו, טז) צמודה השליטה לשפיטה ממש או לעצם סמכותה; ועל כל פנים, השליטה כשלעצמה אינה יכולה להיחשב כמובנה הראשוני (יהא אשר יהא המקור הקדמון של ההכרה בזכות הראשות של השופט ובסמכות שפיטתו); <sup>472</sup> גם ההקבלה שבין מלך לשופט (ישע' לג: כב; הו' ז: ז. יג: י; תה' ב: י. קכב: ה. וברמז — מ' ד: יד) אין בה ראייה להוראה קדמותית של "שפט" בתורת שליטה, אלא לסמכות השפיטה או השופטות של המלך, שהיא לא רק מזכותו הדומיננטית אלא גם מאופי זיקתו להנהגה קדם-מלכותית. מבחינה זו, כלולה גם בלשון הכרוניקה על דוד משמעות של ממשל, אולם היא משנית לקביעה "וימלך דוד". גם המובן של "מנהג" היכול להשתמע מ"שפט" (בר' מ: יג; שמ' כא: ט; מל"א יח: כח; מל"ב יז: לג; עז' ג: ד; ועוד הרבה) <sup>473</sup> אין להחילו לעניין הנדון, אפילו במובן של נורמה סתם, כיוון שמדובר בדוד המפעיל שופטות מכוח החידוש שבמלכות, ובאופן כזה אין לשוות לכך משמעות של הפעלת נוהגים מקובלים (ומכל מקום, כעיקר).

וככל שהכוונה כאן גם שפיטה וגם כינון סדרי משפט, המדובר הוא, כמובן, במשפט צדק ובתקנות צדק לעם, כמסתבר מהלשון "משפט" — אפילו ללא התוספת "צדקה" (בר' יח: כה; וי' יט: טו, לה; דב' א: יז. טז: יט. כה: א. לב: ד, מא; שמ"א ח: ג; ישע' א: יז. ד: ד. ה: טז. כח: ו. ל: יח. לב: טז; יר' כא: יב; יחז' כב: כט; הו' ה: יא; עמ' ו: יב; חב' א: ד; תה' א: ה. ט: יז. כה: ט. קמו: ז. קמט: ט; מש' יח: ה. טז: יא. יט: כח. כא: טו; איוב ח: ג. יג: יח; קה' יא: ט; ועוד).

דומה, כי עיקר הכוונה למכלול משפטים, בהקבלה לחוקים, הקובעים את חיי החברה ואת יסודות המשטר; אולם בהקשר זה של מלכות, ומכוח טיבה של הכרוניקה, אין המשפט הנקוב פה חל על דבר תורה או על עדות,

שגם הם מקבילים פעמים הרבה למשפט, או שיש זיקה ביניהם. משפט בחזקת חוק הוא ההולם ביותר את לשון הכרוניקה ורוחה, כפי שעולה מהקבלות רבות במקרא: ראש לכל — לעשות את החוקים או את המשפטים (וי' כה: יח; דב' ו: כד. טז: יב. כו: טז. כז: י. כח: טו; מל"א יא: לג; יחז' יח: יז. כ: כד; והשו' איוב יד: ה. כח: כו); לשים חוק ומשפט, או לשים לחוק ולמשפט (שמ' טו: כה; יהו' כד: כה; בר' מז: כו; שמ"א ל: כה); ומשמעות מיוחדת, לדבר ממשל של הנהגה, בהצמד של "חוקים ומשפטים", כמובן של אורח חיים או של משטר חיים מוגדר (וי' כו: מז; דב' ד: ה. ת. יד. ה. א. ו. א. ז. יא. לב. יב: א; מל"א ט: ד. יא: לג, לד; מל"ב יז: לד; יחז' ה: ו. יח: ט; תה' קמז: יט; נחמ' א: ז. י: ל; דה"א לג: ח; דה"ב ז: יז. יט: י. כב: יב; והשו' "לחקת משפט" — במ' כז: יא. לה: כט; ורא' שם ט: יד).

עולה, כי "משפט" שלפנינו הולם ביותר, במקביל לנאמר למעלה, סדרי חוק ומשטר; "עשה משפט" — הקובע סדרים אלה ומקיימם למעשה, אך לא כמובן של נותן סדרת חוקים ומשפטים, ובוודאי לא כמחוקק הקובע עקרונות של חוק ומשפט, שכבר היו ידועים בישראל בתקופה הקדם מלכותית.<sup>474</sup> ואין צריך לומר, שאין זה בנמנע, שהתקין דוד תקנות לצרכי זמנו, שקיבלו תוקף של חוק לדורות, כמו הכרעתו החד-פעמית בדבר חלוקת השלל (שמ"א ל: כב—כד), שהיתה "לחק ולמשפט", ככתוב: "וישמה לחק ולמשפט לישראל עד היום הזה" (שם, כה).<sup>475</sup> ויש לציין, כי שימת חוק ומשפט (כלשונה), כתוצאה ממקרה יחיד, מצויה אצל משה (בפיסקה קדמונית), אך תוך השראה אלוהית, ואולי בקשר למעמד השופט-טות שלו (שמ' טו: כה).<sup>476</sup> יהושע עצמו נחשב כמשים לעם חוק ומשפט, בזיקה לכריתת הברית בשכם, ובוודאי בחזקת הוראה לסדרי משטר (יהו' כד: כה; והשו' בר' מז: כו; מש' ח: כט).<sup>477</sup>

### "צדקה" אצל מלכות

מב. ומכאן להוראת "צדקה", לפי אופן שילובה בכרוניקה, ולתוספת המשמעות שהוא מקנה לכתוב. המובן של זכות, שהוא המכריע ומהפרי-מאריים במשמעויותיה של "צדקה",<sup>478</sup> משווה לה זיקה שורשית לשפיטה, לגזר דין ולטיעון משפטי גם בעמידה לפני מלך ואלוהים, כפרט ובקהל (למשל בר' טו: ו. ל: לג; דב' ו: כה. ט: ד. ה. כד: יג; שמ"ב כד: יג; מל"א ג: ו; ישע' ה: ז. ט: ו. כח: יז. לג: ה. מה: כג. מח: א. נח: ב. נט: טז; יר' ד: ב; יחז' יד: יד. כ. לג; יב; עמ' ו: יב; מי' ז: ט; תה' מ: יא. נא: טז. סט: כח. עא: ב. עב: א. פט: יז. קיט: מ. קמב. קמג: יא; ובייחוד מש' ח: כ. י: ב. יא: ד—ה, יח, יט. יב: כח. יד: לד. טז: לא. כא: ג — ושם: "עשה צדקה ומשפט", צדקה לפני משפט; איוב כז: ו. לג: כו. לו: כג; נחמ' ב: כ; ועוד).

מכאן נגזרת גם הוראת התשועה הכלולה לפעמים בצדקה, הסגולית גם לפעולות הנוהגים בעם, ובעיקר לאלה של מלכים-שופטים; וכמובן שהיא סגולית לצדקת האלוהים; והיא הולמת חלקית את הנהגת דוד העושה צדקה. ולדוגמה: "ויפרו ישע וצדקה תצמיח יתר" (ישע מה: ח) — "צדק" שבאותו כתוב — "ושחקים יזלו צדק" — דומה שהוא מקיף ומופשט יותר, ואינו מכוון לישועה בממש כמו "צדקה"; "ישא ברכה מאת ה' וצדקה מאלהי ישעו" (תה' כד: ה); והוא הדין למשמעות הישועה שבצדקה, המתגלמת בעושה נקמות באדום: "אני מדבר בצדקה רב להושיע" (ישע' מג: א—ה; והשוו' נו: א. נט: ט; יואל ב: כג; מי' ו: ה; תה' לו: יז. פט: ב. פט: יז. צח: ב. קיט: מ; ועוד); והעיקר — צדקת ה' כמושיע במערכות קרב (שופ' ה: יא; שם"א יב: ז). ומאלף ביותר תיאור מוחשי של מושגי ישועה: "וילבש צדקה כשרין וכובע ישועה בראשו" (ישע' נט: יז),<sup>479</sup> "כי הלבישני בגדי ישע מעיל צדקה יעטני" (סא: י).

אמנם המושג "צדק" חופף לרוב את המושג "צדקה" וכולל בו ברגיל ממשמעויות הזכות והישע שבצדקה, ובזיקה למשפט ולמלכות; אך הורא-תו, פעמים הרבה, כולית, משכלת ואף חגיגית ואוטופית,<sup>480</sup> כיאה למושג המצוי הרבה בשירה, בעיוני חכמה ובספרות ריטורית: "צדק צדק תדרף" — לגבי שופטים (דב' טז: כ; והשוו' לדבר השפיטה — וי' יט: טז; דב' א: טז. טז: יח; ישע' טז: ה. נח: ב; ירמ' יא: כ; תה' ז: ט. ט. ח. עב: ב. פט: טו. צד: טו. צו: יג. צו: ב. צח: ט. קיט: עה, קס); "צדקתך צדק לעולם" (תה' קיט: קמב; והשוו' שם קיט: קמד, קעב).

ולענייננו, בכל הנוגע למלכות תקינה — אך במעלת יתר מהמושג "צד-קה" — מתלווה ל"צדק" צביון של ציפייה אוטופית: "והיה צדק אזור מתניו" (ישע' יא: ה; והשוו' תה' מה: ח); "הן לצדק ימלך מלך" (ישע' לב: א); "אנכי העיריתו בצדק" (ישע' מה: יג); "ויבון בצדק כסאו" (מש' כה: ה; והשוו' שם טז: יג; תה' עב: ב); ולגבי מלכות האלוהים, שאפשר לגזור ממנה לגבי אטריבוט של מלכות הוגנת — "צדק ומשפט מכון כסאך" או "כסאו" (תה' פט: טו. צו: ב; והשוו' תה' ט. ט. צו: יג. צח: ט). העובדה הקובעת לפירוש "צדקה" שבכרוניקה היא, כי בספר שמואל (ומובן, להוציא מזמורי תהילים שבו), כמו בספרי נביאים ראשונים בכלל, המושג המצוי הוא "צדקה" ולא "צדק" ונדמה לנו, כי בכל אופן, במה שנוגע למלכות, עניין לנו (גם לפי עיוננו הנ"ל במקראות שבתנ"ך) במינוח מוגדר, המציין אטריבוט מסוים ומכלול מעשים ריאלי (ומובן, שאין כל דרך להכרעה בדבר קדמות יתר של המושג האחד או האחר); ככה לגבי דוד ושלמה (שם"ב ח: טו; מל"א י: ט); והוא הדין בתיאור יאשיהו, שירמיהו נוקט לגביו לשון פרוזאית, ברצותו להעמידו כטיפוס של מלך תקין, הראוי לתפקידו (ולאו דווקא כמלך אידיאלי נעלה — יר' כב: טו);

וככה גם לגבי המלך שלעתיד, שאמנם הוא צפוי כמלך אוטופי, אך הנביא מתכוון, ראש לכל, להעמידו כמלך הראוי לדוד: "ועשה משפט וצדקה בארץ" (יר' כג: ה. לג: טו). לאמר, מלך שבו מתגשמת מורשת מלכות דוד, כפי מסורת הווייתה.

לפיכך דומה, כי המלה "וצדקה" באה להוסיף דבר השגחה של המלך על קיום תקין לא רק של סדרי משטר (הכלול כבר בעשיית משפט) אלא גם על יחסי ברית ועל תיקוני עולות. ז"א גם סגולת תשועה לתובעים עזרה; אך לא רק מכוח תכונות אישיות, אלא משום עצם מעמדו כשופט ומלך, המצווה להושיע לבני העם ולקיים סדרי משטר, שלפנים היו — לפחות לפי החלק הנבואי בספר שמואל (שמ"א ח: ז; י"ב: יב—יד) — ממלכותו הישירה של האל. הווה אומר, המונח המורכב — משפט וצדקה — הוא מקביעות היסוד של המשטר המלכותי, שנתחדש לראשונה בימי דוד, והיה, באפשר, לציון קבע של משטר מלכות הוגן. הדעת נותנת, כי כבר בימי שאול ולפניו, בסוף תקופת השופטים, הונחו יסודות למשטר זה, אם במשפט המלוכה ואם בחיי מעשה; אך בימי דוד נותבו מרכיבי העיקריים בהגדרת קבע, וממילא — בחובת עשייה שהוטלה על המלך מכוח הגדרה זו, כיצא מהצירוף שבכרוניקה.

#### šar mišarim

מ"ג. המלוכה בישראל קמה במאוחר, מכוח תנאים היסטוריים מיוחדים, וכי-דוע, בשעת שפל לממלכות הגדולות; אולם חרף צביונה הסגולי, אין לסבור שלא השפעה ממסורת הדורות של המלוכה בארצות הקדם; ועל כל פנים, בדפוסי הממשל ובעקרונות היסוד של תפקידי המלוכה בחיי מעשה.<sup>481</sup> הטיעון "ככל הגויים" (שמ"א ח: ה, כ; דב' יז: יד) — אולי בהסבר מגמתי — "ככל הגויים אשר סביבתי" הוא וודאי קדמון וקדם-מלכותי, ובמיוחד, כשאין כל טעם להפקיע את אוהרות משפט המלך מתשתית היסטורית של כמיהה למלך, ערב המלוכה בישראל; ואין להגביל טיעון זה למורשת המלוכה בכנען, כמסתבר מהשוואות לתעודות אללח' ואוגרית, מאות בשנים קודם תקופת שאול,<sup>482</sup> או למלכויות שכנות בעבר הירדן. הדעת נותנת, כי המסורות על הממלכות הגדולות באלף ה-2 לפה"ס, יהיו גלגוליהן כפי שיהיו, בדיון שהיו משמשות מופת לממשל תקין של מלוכה. וככל שמשפט המלך מעורה בנוהלי ממשל, שהיו רווחים באללח' ובאוגרית, אין להוציא מכלל אפשרות, שעצם התפיסה של "משפט וצדקה", כעקרון של שלטון, נסתמכה גם היא על מוסכמות רווחות מדורי דורות, שמכוח דבקותן "הטבעית" במשטר המלוכה אין לתלות בהם במובהק אפילו זיקה של השפעה מגדרת.

השפעת מצרים, ככל שהיתה מכרעת בכנען במשך דורות, וככל שעשויה היתה להיאחז בישראל, אם מחמת קירבה גיאוגראפית וקשרי מסחר ואם

עקב זכרונות מעומעמים מתרבותה בעבר — ספק אם דווקא יכלה להיעגן בישראל במישור עקרוני ההשקפה על מלוכה ושלטון; ועל כל פנים, לא דרך זיקת חיוב ישירה (והיבט זה יידון עוד הלאה).<sup>483</sup> אולם יש טעם, ראש לכל, להקביל לכאן את עיקרי היסוד של המלוכה במיסופוטאמיה, ואולי גם של עיקרי ממשל אצל החיתים, שוודאי נודעו בארצות הקדם, ושבומו ראשית המלוכה בישראל כבר עברו עליהם גלגולי דורות של השתנות והתחדשות — בממלכות השונות, משומר ועד אשור ועד תקופת הממלכה החתית החדשה — כדי גיבוש רעיוני.<sup>484</sup>

אלא שאין כל אסמכתה ואף לא טעם של שיקול, לפי גישה היסטורית להחיל על "משפט וצדקה" במובנו הממלכתי המוגדר את המונח המיסופו-טאמי *kitum u mēšārum* כנתינתו; אפילו נניח, שכל מלך הופקד, או נצטווה שם, מטעם האלוהיות, להגשימו ולשמרו כיסוד קיומי בסדרי חברה, וכחלק מסדרי תבל. בכל אופן, יסוד זה של קיום סדרי משטר הונה כבר בתפיסת המלוכה של מלכויות שומר הקדומות, ולפיו, או במכוון לרוחו, נתבצעו תיקוני חברה, כגון אלה של ארכג' מלך לגש (2378—2371 לפה"ס).<sup>485</sup> סגולת מלכים זו, שיש בה צביון אידיאולוגי, אמנם לא היתה אבסכולוסיבית אצל מלכים, שנשאו תארי אלוהות (כגון מגדיר סימן האלוהות לפני שם המלך) — בימי נרם סין ויורשיו מלכי אבד, בימי מלכי השושלת הג' של אור (כגון התואר "אלוהי" של אור-נמ' מלך שומר ואכד'), אצל כל מלכי איסין ואצל אחדים ממלכי לרסה אשנונה ודיר;<sup>486</sup> אולם עצם הרעיון על ייעוד המלך להגשים בחברה רעיון טרנסצנדנטי של צדק, צפון בו רמז לא רק למוצאה האלוהי של המלוכה אלא גם לסגולת מלכים כנרשאי חסד אלוהי; וליתר דיוק, כמושפעים מהשראת חסד זו. והכוונה למלכים שנחשבו לשליטים-אנשים ללא תכונות אלוהיות, גם בהיותם מתקני חברה ומוסרי חוקים; למשל אצל ח'מורבי, שלא דבק בו בממש תואר אלוהי, חרף התואר שבו הוא מכנה את עצמו במבוא לאוסף החוקים *ilu LUGAL-ri* — (III, 1.16), שאפילו אם נתרגמו "אל מלכים" (ולא "נשיא בין מלכים" כדעת אחרים),<sup>487</sup> לא נראה בו, בהכרח, אלוהות, אלא כינוי, בלשון מיטאפורית, לגדלות ולרוממות.

והנה לעניין "משפט וצדקה" של דוד יש להקביל לאו דווקא כינון כללי של עקרונות אלוהיים, כדוגמת *kittum u mēšārum* אלא תקנות מלכים בענייני משפט ומשטר, במישור של עשייה. הכוונה לעשיית *dināt mēšārim* דין מישרים, או בריבוי *dināti* — דיני המישרים; כלומר, שמירה לא רק על משפטים ונוהגים, אלא קיום סדרי משפט, בפועל, במקרים של חי מעשה, דרך הכוונה והשגחה, שבלעדיהם אין קיום למשטר של משפט — *mēšārum* כגון, בענייני הכרעה של מלכים או אלים במעשי משפט — *di-na-a-at mēšārim* אצל חמורבי,<sup>488</sup> והוא הדין בתואר הדיינות של המלך או האל *da-ia-an kīnātīm* — דייין אמת. או *šamaš da-a-nu-um*



— rabium ša šamê u eršetim — "הדיין הרב של השמים והארץ" <sup>489</sup> — והכוונה ודאי לעשיית שפיטה, ולא דווקא לכינון צדק במשפט. מכל מקום כלולים בעשיית המשפט אצל דוד, ובמשפט המלך בכלל, לא רק מידת המישרים (mêšārum) אלא גם השופטות למעשה ה-dajjānūtu(m) הגשמה, מעין עשייה, של שופטות או של תפקיד השופט: "da-a-a-nu (-us)-sū-nu : ipušū" <sup>490</sup> — "מעשה שופטות הם עושים".

ואפשר למצוא הקבלה לעשיית המשפט של דוד, או של המלכים שנהגו כמוהו בעקבותיו ב-šimdatum, שאפשר לציין (בין שאר הוראותיו לפירוטי דין ונוהל) ככלל ההוראות — של מלכות או של מקדש — ומנהגי המשפט, שמלך מסוים מקיימם ומגשימם בתקופה מוגדרת; <sup>491</sup> כולל כמובן תקנות מלכות, אך גם הפעלתן והמודעות אליהן בענייני דין ובהליכי משפט; <sup>492</sup> לדוגמה "wa-ar-ka-at... ši-im-da-ta-am i-iš-ku-nu" <sup>493</sup>. המדובר אמנם מילולית בהתקנת šimdatum מלכותי; אך בהקשר כללי, מובנו עשייה לפי משפט המלך: šimdatum šarrim; למשל: ša ši-im-da-at šarrim <sup>494</sup>. והוא הנוהג בענייני שדות ובתים, וככה גם, בפירוש, בהליכים ובחריצת גזרי דין לפי התקנות המלכותיות המחייבות. והוא הדין במשפטי "נפש" חשובים ("כל הדבר הגדל" — שמות י"ח: כב), שאולי נדרשו לשיבת המלך לדין בממש (אפילו לא חוייב בכך): "napištum ší : im-da-at šarrim" <sup>495</sup> — "דין הנפש — לפי שפיטת המלך" (בפועל).

והנה דוד ושלמה היו בבירור גם שופטים בפועל, והביטוי "עושה משפט וצדקה" — שחל גם על שלמה — כולל בו גם מעשה שפיטה, בעליל; ובוודאי, בבירור דיני נפש חמורים, כמו אצל שלמה בדבר חריצת דין על המתנגדים להמלכתו (מל"א ב), ואצל דוד במעשה המדומה של כבשת הרש (שמ"ב יב: א—ז); או במקרים מסובכים שחייבו הכרעת מחודשת ובעלת סמכות, כמו במעשה האשה החכמה מתקוע (שמ"ב יד: א—כא) ובסיפור על שתי הנשים הזונות (מל"א ג: טז—כח). ועקרון זה תופס גם בפרשיות ממלכתיות, שחייבו הכרעת המלך בענייני אמונה ופולחן, כמו בהקעת בני שאול (שמ"ב כא: א—ט).

מסתכם, כי גם לאור מקבילות במיסופוטאמיה מתחום משפט המלכים, למעשה, יש מקום לפרש "משפט וצדקה" אצל דוד במובן של קיום סדרי משפט ומשטר, הכוונתם והשגחתם על הגשמתן, ופעמים בפיקוח ישיר של המלך כשופט. ואין כל דרך לתלות בכתוב שבכרוניקה כל זיקה לצדק עליון מעין kittum ("צדק" אולי בהבדל מצדקה, ולאוו דווקא "אמת"), או לצדק עליון, <sup>496</sup> מוגשם ע"י מלך בחיר אלוהים בארץ, ומכוח השראת חסד kittum u mêšārum, ואף לא להוראת משפט צדק של ה-mêšārum עצמו, כמצוי אצל אלים או במרכיבי שמותיהם, כגון: šamaš... ša me- <sup>497</sup> Mi-šar/ša-rum או ilum... -mi/mi-šar או še-ru-um isiq-šuma /ru-um-gāmil-našir <sup>497</sup> אולם אפשר להקביל לדבר המשפט של דוד, ככל שיש

בו חידוש גם מצד המעשה, את ההחלה המצומצמת של ה-*mēšārūm* על עשיית משפט של מלכים, כגון: "šakin me-ša-ri-im",<sup>498</sup> או *me-še-ra*, *iškunu* (-am), שאפשר אולי להשוותו (גם מילולית) ל"עשה משפט וצדקה", במובן של הפעלת משטר, המיוסד על משפט וצדקה;<sup>499</sup> והוא הדין בצירוף *haṭṭi mi-ša-ri-im*; להוראה זו משוכים צירופים, כגון *šanāt*; *mi-ša-ri*<sup>500</sup> ורק בהוראה מעשית זו, ובהבדלה משאר המרכיבים בדברי השבח העצמיים של ח'מורבי, בתוספות לספר חוקיו,<sup>501</sup> אפשר להקביל לפעולות דוד את המונח שבו הוא מכנה את עצמו "šar mi-ša-ri-im".<sup>502</sup>

### ה מ לך — " מ ו ש ל ב א ד מ צ ד י ק "

מ"ד. עולה, כי המשפט והצדקה שעושה דוד, כפי מובנו של הכתוב וסדר מקומו בכרוניקה, הם לחלוטין במישור של עשייה ממלכתית (בלשון מודרנית היינו אומרים "חילונית"). אין דוד מקבל חוקים או זוכה להאצלה אלוהית לכונן חוקים, כמו מלכי הקדם בשומר ובבבל — מסוגם של אור-נַם לַפַּת אֶשְׁתֵּר וח'מורבי — ואין הוא נותן חוקים, ועל כל פנים לא חוקי יסוד, ואף אינו מחוקק במובן הרגיל של המלה.<sup>503</sup> אין כאן הגשמה של עקרון צדק מפשט או עליון, אף לא כינון משטר במתכונת אלוהית או אפילו בהשראה של חסד אלוהי, כפי שהיה במיסופוטאמיה,<sup>504</sup> אלא מעשה אדם. דבר זה עולה לא רק מהכרוניקה או מהכרוניקות, אלא גם מהסיפור השלם של מלכות דוד, הכלול בשמ"ב (ה; ח; ט—כא): ה' הוא עם דוד והוא הכינו למלך על ישראל (ה; י, יא). דוד נשע בידי ה' (ח; ו, יד), אך מלכותו היא מלכות אדם, ונחלילה ומהלכיה מוכוונים, באורח של חיי מעשה רגילים, בידי המלך בחיר האלוהים ומשיח ה'; ומובן, להוציא ביאורי פלא של היושעות, כשדוד ניצל לפי מצוות ה' או מכוח יציאת ה' לפניו (ה; כד, כה; והשו' כג: י, יב; כד: כא). אולם העובדה המכרעת היא, כי ענייני מלחמה ושלום, שלטון ומינהל, נחתכים בחצר דוד, מכוח מהלך רגיל של מעשים; וכמובן, על פי הכוונה של השגחה אלוהית נסתרת, כמצוי במציאות כהווייתה. הנה, למופת, מרד אבשלום, שבו נסב מהלך ההתמודדות עד לקצו, על פי ציר מכון, לפי נסיבות והכרעות אישיות; ורק הערה אחת באה להורות על התערבות ה' למען דוד: "וה' צוה להפר את עצת אחיתפל הטובה" וגו' (שמ"ב יז: יד; והשו' בדומה לכך, הערה על יד נסתרת ומכוונת בסיפור המרד ברחבעם: "כי היתה סבה מעם ה'" — מל"א יב: טו; ורא' דה"ב י: טו — "כי היתה נסבה מעם האלהים").<sup>505</sup>

יוצא, כי אף על פי שייסוד המלוכה בישראל מתפרש, בספר שמואל, אם על פי צו נבואי (בחלק הנבואי-שמואלי, המטביע חותם רעיוני על כל הספר), ואם לפי אותות בשורה אלוהית (כנאמר בסיפור שאול) — הרי המלך אינו נציג אלוהים, אינו מתווך בין אלוהים לאדם (כמו משה);

אינו נושא בחיר של חסד אלוהי, ואפילו אינו זוכה, בתדיר וברגיל, להשראת חסד כזו. בחירתו היא אמנם אלוהית — לפי הפירוש הנבואי שהוא ודאי הראשוני והמכריע — ומשיחתו היא בגדר של טכס קדוש "לפני ה'", והוא העושה אותו לזמות של "משיח ה'" שאסור לפגוע בו (אולי כדמות מייצגת את העם?). אמנם היו להם לשאול ולדוד מעלות גופניות, וכאלה שאפשר לקרוא להן "נפשיות", שהכשירו אותם לתפקידים; אך אלה לא צוינו כמעלות קבע, הנדרשות מהעתידי למלוך, ובוודאי שאינן בבחינת חסד אלוהי מיוחד או מיוחד למלכים. המלך — והמדובר בחיבור זה הוא, ראש לכל, בשאול ובדוד — אינו אפילו, בפירוש, שליח אלוהים, ובוודאי לא תמיד ולא בכל שטחי פעילותו. הקטיגוריה הקובעת את זיקתו של המלך לאלוהיו ואת נאצלותו ממנו, היא מידת הצלחתו בענייני מלכות מכריעים (או גם הדימוי של הצלחה וכשלון כמו אצל שאול), ובעיקר לגבי עמים אחרים. משום כך דוד הוא הנושע בידי ה', והוא הנסמן באמירה חוזרת ונשנית ובנוסחאות שונות: "וה' עמו".

אפיון זה של המלך, המצוי בספר שמואל (ובסגנון נבואי מיוחד גם בנבואות נתן — שמ"ב ז), הוא, כמסתבר, מהתשתית ההיסטורית של ראשית המלוכה בישראל, שקבעה את הדמות "הארצית" של המלך "עשה משפט וצדקה". הוא בא, כנאמר כבר, על ביטוי בכרוניקה על דוד, שבה מופיע המלך, ללא כל הילת חסד או קדושה, כאיש מלחמות מנצח, וכמכונן סדרי משטר ומינהל בישראל ובארצות הכפופות לו; ורק בהדגשי שוליים (אמנם דומינאנטים בכרוניקה כולה) צוינה הושעת ה' "את דוד". כבר נאמר בחיבור זה, כי גם בנושא "משפט וצדקה" נרמז הניגוד (ועל כל פנים, ההבדל) שבין שאול לדוד. אלא שכל הסיפור על מלכות דוד, וגם סיפורי שאול ודוד, חדורים אמירות בדבר צדקת דוד ודרך שפיטתו, כיאה ליצירה ספרותית כמו ספר שמואל, שגיבושה האמנותי ספוג רמזות אידיאיות; וממילא גם נרמז בהן ההבדל, כדי עימות, לגבי שאול. וזאת, לאו דווקא — לשאול כאיש בעל מידות מוסריות, אלא כשליט המקיים משטר מלכות.

כבר צוינו בחיבור זה, ובהקשר אחר, כמה מהביטויים הרומזים למעמד זה של השליט: הוא, כשופט, חורץ דין על עצמו, בפרשת כבשת הרש, הנראית כפשוטה מבחינה משפטית, אך הנוקטת להכרעת המלך, מחמת העול הגדול שהיא מדגימה (שמ"ב יב: ה—ז). האשה החכמה מתקוע פונה למלך, כאילו בבעיה משפטית מסובכת, המעוגנת אמנם במסורת משפחתית של גאולת דם; אך היא מעמידה, מחמת זימון הנסיבות המיוחדות, את העקרון שנועד להגן על בני המשפחה, כמכוון נגד עצם תכליתו לשמירה על "שם ושארית על פני האדמה לבני המשפחה" (שמ"ב יד: ז). והנה מחליט המלך, מכות סמכותו כשופט, כנגד גאולת דם

מעוותת, הנסמכת על דבקות במסורת דוגמאטית (שם, ח). וייתכן, שהכתוב רומז לכך, כי הכרעת המלך כרוכה בהפרת מצוות מסורת, אם אמנם תתפרש לנו כפשוטה המלה "עוון" בדברי האשה: "עלי אדני המלך העון ועל בית אבי" (שם, ט). גם בדבריה האחרים פונה האשה כאל שופט צדק מושיע: "הרשיעה המלך" (שם, ד; והשו' אצל מלך אחר — "הרשיעה אדני המלך" — מל"ב ו: כו); "כי כמלאך האלהים כן אדני המלך לשמע הטוב והרע וה' אלהיך יהי עמך" (שם, יז); "ואדני חכם כחכמת מלאך אלהים" (שם, כ). לפי השוואה לביטויים דומים בחלום שלמה ("לב שמע לשפט את עמך, להבין בין טוב לרע" — מל"א ג: ט, יא—יג), הכוונה היא בבירור לחכמת שפיטה, וכנאמר שם "הבין לשמע משפט" (שם, יא). גם מדברי אבשלום עולה — מתוך היפור התכונות — הדימוי הנאות של המלך-השופט: "ושמע אין לך מאת המלך", "שפט בארץ", "ועלי יבוא כל איש אשר יהיה לו ריב ומשפט והצדקתי" (ש"מ"ב טו: ב—ה). וכאמור, גם בצוואתו — ובחלק שאינו טבוע בסגנון דבריי — מכריע דוד כמלך-שופט בענייני נפשות, שיש בהם גם משום טעם של גאולת דם, אך בקנה מידה ממלכתי (מל"א ב: ה—י). לאור עיונים אלה, יוצא, כי הציון "מושל באדם צדיק מושל יראת אלהים", בפיסקה המביאה את "דברי דוד האחרונים" (ש"מ"ב כג: ג), מקביל ואף הולם את דברי הכרוניקה על עשיית משפט וצדקה "לכל עמו".<sup>508</sup> במכלול הספר יוצאת הקבלה זו, כמו הקבלות אחרות, לאמת את צדקתו של דוד כיוורש חוקי למלך הראשון בישראל. "צדיק" בצירוף ל"מושל באדם" — ככל שהצירוף מוקשה — בא להורות (לאור העיונים שהובאו למעלה) לא רק על שופט צדק אלא גם על מכונן של משטר תקין בתורת מושל. אלא שבהבדל מהכרוניקה נושא עליו "נאם דוד בן ישי", כיאה לדבר שירה, הדגש של בחירה אלוהית ושל ייעוד עליון המחייב "יראת אלהים" (כג: ב—ד); אך גם פה אין לפרש דברים אלה, בהכרח, כיחוס תכנות של ייצוג אלוהי, ואפילו לא של תודעת שליחות אלוהית תדירה, ומכל שכן לא של תיווך בין האל לבין העם במישור אידיאי, מחוץ אולי לעצם המלכות, שאפשר להבינה כרגם עשייה לפי הוראה או ציווי של מעלה. וכל זאת, בהבדל ממלכי הקדם, אפילו הלא-אלוהיים, במיסו-פוטאמיה, שנחשבו מכל מקום כבאי-כוח האלים ושליחיהם או מתווכיהם "האוחזים" באלוהיהם לפעמים. ואפילו נאמר, כי דבר אלוהי ישראל ל"מושל באדם צדיק" וייחוס ייעוד למלך "הגבר הקם על משיח אלהי יעקב" — מכוונים להורות לפחות על יכולת להיות נאצל מהשפעת השראה אלוהית, אין בכך כל ייחוס לגבי שאר המלכים, מצד עמידתו של בן ישי, כאדם, בפני האלוהים. מכל מקום, מבחינת המסירה ההיסטורית הראשונית, ההנהגה הלא-סקראלית של המלך בפעולות ממשל ושפיטה ובמערכות לוחמה, המצטיירת בכרוניקות ובסיפור

מלכות דוד — היא האבטנטית והקובעת לדורו, ובממלכה המאוחדת בכלל.

### זיקת דוד למשפט המלוכה

מ"ה. לפיכך, יש לדעתנו, מקום לשקול ביטויים אחדים בסיפורי שאול ודוד לפי מכלול השוני או העימות שבין שני המלכים. הנה סיפור הפגישה הראשונה שבין השניים במערה שבמדבר עין גדי (שמ"א כד), שבדין נחשב הוא למשני — לאו דווקא מצד סיפור המאורע, אלא מבחינת ההשתפלות של שאול בדבריו לדוד; אך הוא העיקרי לפי מגמת המחבר, ועל כן שמו ראשון.<sup>507</sup> שם אומר שאול: "צדיק אתה ממני" — ואחר כך: "ועתה הנה ידעתי כי מלך תמלך וקמה בידך ממלכת ישראל" (שמ"א כד: יז—כב). אמנם "צדיק" מובנו כפשוטו, אך בהקשר ההודאה במלכות העתידה של בן ישי, וברמיזה קודמת לרשעות שאול שמביא דוד במשל הקדמוני (שם כד: יג) — אפשר שנצפן כאן רמז למלך "הצדיק" לעתיד. וביותר, שגם הפיסקה הקודמת בדברי דוד, האומרת כי ה' הדיין הוא שישפוט בינו לבין שאול — גם במובן הכרעה ותביעת ריב (שם כד: כו) — עשויה לרמוז להיעדר המשפט במלכות שאול. ואולי צפון רמז כלשהו לצדקת מלכותו גם בדברי דוד בסיפור הפגישה השנייה: "וה' ישיב לאיש את צדקתו ואת אמנתו" (שם כו: כג). ושם משתמע רמז לעימות זה גם מדברי מפיבשת בן יהונתן בן שאול למלך המנצח, אחר מרד אבשלום: "ומה יש לי עוד צדקה ולזעק עוד אל המלך" (שמ"ב יט: כט; ובנוסח L המבאר של השבעים) הרומז אולי, לצדקת מלכות דוד — "ומיד מי יש לי עוד צדקה"; וביותר, שמפיבשת מעמיד את נדיבות דוד — "כמלאך האלהים" — כנגד מזימות בית אביו; כאילו בא לומר — אמנם לא במפורש — שכנגד צדקת המלך אין לו ולביתו "עוד צדקה" (שם יט: כה, כט).<sup>508</sup>

מסתכם לנו, כי הערכה זו של דוד כמלך צדיק — מצד אפיון סגולת שליטתו — מקורה במסורת שנשתקעה בכרוניקה על דוד העושה משפט וצדקה, שיש לראותה לא רק כבבואה לכינון משטר חדש בישראל אלא גם כהד להלך הרוח ההוא; ממנו מוצא להדגשת צדקת דוד בנאום השירה הקדמון ובביו-גראפיה של המלך בשמ"ב, וממנה השלכה לרמזים לצדקה זו בסיפורי שאול ודוד, שוודאי רווחה כבר במחשבת בני דורו של דוד, הטבעה גם בכרוניקה, ולו ברמז ותוך סיקור, שאפשר אולי לכנותו "משתאה", תיכף למעשה או לאחריו; ועדיין לא כדי עימות מנוגד כולי ותכליתי כמו בחלקים הסיפוריים והנבואיים בשמ"א. כבר העלינו את ההבדל שבין שאול המרשיע לדוד העושה משפט וצדקה; אך אין זה רחוק לומר, כי נרמז כאן הבדל גם בין העשייה, בפועל, של משפט וצדקה

בימי דוד, לבין "משפט המלך", הנסמך כמשטר עריצות, ושאמור היה לחול גם על מלכות ישראל ובהסכמת העם וזקניו (שמ"א ח: כ). כינון זה, ובעליל, של משטר משפט וצדקה, אין לו זיקה רעיונית מפורשת — לפי שתיקת הכתובים (אולי המגמתית) — גם למשפט המלוכה הנזכר אצל שאול (שם י: כה).

ובכל זאת, אפילו אין כאן רמז לשוני, הרי מעצם השתיקה עולה, כי דוד הוא שהגשים לראשונה את משפט המלוכה — ככל שהוא נבדל ממשפט המלך — אם לפי מה שנכתב "בספר" והונח "לפני ה'" במצפה (שם, שם), ואם לפי עיקרים כלליים של משפט מלוכה תקין. אפשר להרחיק לכת ולגזור, כי לאור המסקנות הללו, וגם על פי שתיקת מחבר ספר שמואל על שפיטת שאול, דוד הוא שאמור היה להיחשב כראשון למלכים, בעיקר כמלך שופט ונושע, שמלא את מאוויי העם, בבואו לדרוש משמואל לשים עליו מלך: "לשפטנו ככל הגויים", "ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתנו" (שמ"א ח: ה, כ); והשור' לענין תודעת ראשות דוד במלחמות, כבר בימי שאול — "גם תמול גם שלשם" — שמ"ב ג: יז — יט; ה: ב — (שם "אתמול"). אם נכונות הנחותינו אלה, אפשר לשער, כי כבר בכרוניקה נרמזה (או אפשר היה לתלות בה רמז) ראשונות דוד כמלך ישראל, בעליל, מצד עשיית המשפט; ומכל הנאמר יוצא, כי המושג "וצדקה" שבכרוניקה בא לשוות מימד חברתי כל-שבטי בקימום המשטר המלכותי, בנוסף לסדרי המשפט שכוננו בידי דוד — "על כל ישראל", "לכל עמו"; אך, לאוו דווקא בהוראת "אידיאל של צדק חברתי" בהשגת ימינו, שאפשר אמנם לתלות לפעמים בצדקה המקראית, אך לא לענייננו.<sup>509</sup>

### מרכיבים קדומים בנבואת נתן

מ"ו. התפיסה של קדמות מלכות דוד, בזיקה לנצחיותה, המצויה בדברי נביאים ובמזמורי תהלים, נצטיירה, במפורש, לראשונה בנבואת נתן (שמ"ב ז: ו; והשור' דה"א יז). כידוע, חלוקות הדעות על זמן חיבורה של הנבואה, גיבושה הספרותי, על ההוספות הנתלות בה, ואף בדבר רקעה ההיסטורי: ימי גלות בבל, תקופת יאשיהו או לאחריה, תקופת מלכות יהודה לאחר הפילוג, ימי שלמה, וכמובן גם זמן מלכות דוד.<sup>510</sup> בלי להפחית מקושי ההכרעה, אין לבטל כלאחר יד את דעות המאחרים, המאחיזים דעתם בנימוקים אידיאיים ובהקבלות סגנוניות. אולם תהא אשר תהא דעתנו בדבר זמנו או מקורו של הסגנון, אין זה מן הצורך הנחוץ לתלות בנבואת נתן סגנון דברימי ובוודאי לא שליט, משום ביטוי דברימי מובהק, החוזר בפרק, כמו: "והנחתי לך מכל איביך" (ז: י; ז: א — בשינוי — "הניח לו

מסביב מכל איביו; חסר בדה"א יז; ורא' זו הלשון, דב' יב: י — "והנית לכם מכל איביכם מסביב"; והשוו' שם כה: יט; יהר' כא: מב; כג: א — וגם שם שלטת המלה "מסביב".<sup>511</sup> גם סמיכות הדיבור על המנוחה מהאויבים לרעיון ייחוד בית לה' (ז: יא, יג) מצויה בדב' יב: י — יא (אמנם בלשון הסגולית בספר זה); וזאת בפרק שבו חוזר ונשנה עניין "המקום אשר יבחר ה' אלהיכם" (שם יב: יא, יד, יח, כא, כו). קשה לטעון, כי הקבלה זו מקרית. ניתן אמנם לומר, כי היא חדרה לפרק זה משום השתגרות הנוסת, בעקבות טביעות לשון המצויות בספר דברים; אלא שהסגנון הדברימי אינו רווח, דרך כלל, בספר שמואל (השוו' שמ"א יב), ובוודאי שאינו סגולי לו. אולי מותר, ועל כל פנים במקרה מיוחד זה, להעמיד דווקא את הלשון הנקוטה בנבואת נתן כסגנון ראשוני, מעין קדם-דברימי (וככה שמ"א יב; טו; ועוד); והראיה הקובעת היא לפי מה שאפשר לכנות בהגדרה מסווגת — "ראיה היסטורית": בימי דוד הונח אמנם לראשונה לישראל מהאויבים שמסביב; ובתקופה זו, או בסמוך לה, יכלה להיווצר או להתגבש טביעה לשונית זו, ובהקשר למחשבה על ייחוד בית לה' (והשוו' מל"א ה: יח). וראוי לציון, כי "מקום" בפרק זה תופס לא בבית אלא בארץ בכלל ("ושמתי מקום לעמי לישראל — ז: י; והשוו' שמ' טו: יז; כא: יג). גם לפסוקים כב — כג שבדברי דוד אפשר למצוא הקבלה, אמנם לא זהה, בספר דברים (ד: ז, לד; י: כא), ואף התוכן על "גוי אחד בארץ" קשה להולמו לימי דוד; אך אין נחיצות להצמיד מילולית את דברי דוד לנבואת נתן;<sup>512</sup> ויש להעלות על הדעת, שלשונם וסדרם של דברי דוד, כמות שהם לפנינו — ובעיקר מצד תוכנם ולא דווקא מצד סגנונם — חוברו בתקופה מאוחרת יותר.

נכון הדבר, כי מרכיבי הנבואה על הבטחת הקיום לכסא ממלכת דוד "עד עולם", וכן על תפקיד הרעייה של דוד, הנרמז בלקיחה "מאחר (או "מאחרי") הצאן" מצויים כמוטיבים נשנים אצל נביאים ובתהלים, וניתן לראות בהם השלכה לזכרונות עבר; אך משום כך יש משקל לא פחות ערך לאפשרות של הנחה שאנו מניחים, כי בימי דוד נתגבשו אולי לראשונה תפיסות אלה, בתנאי מציאות ממלכתית נאותה. מכל מקום, אין הכרח לעקור את המרכיבים העיקריים של הנבואה משייכותם לנתן, או לימי דוד ושלמה, בגלל גזירת איחור קבועה מראש על טביעות סגנון או על מגמות רעיוניות.

המרכיבים העיקריים בנבואה הם — הבטחת בית מלכות לדוד; דחיית בניית הבית לה'; אפיונו של אלוהי ישראל כמתהלך באוהל ובמשכן; מלכות דוד כשעת מפנה בקורות העם. והעיקר, כמסתבר לנו, מצד המחשבה ההיסטורית המקראית: רציפות השלטון בישראל, בהסכמת האל ואף בהשגחתו, מימי השופטים, ולפניהם, ועד מלכות דוד.

## בית מלוכה ובית לה' בנבואות נתן

מ"ז. הבטחת המלוכה לדוד קשורה, דרך אליטראציה, עם בניית הבית לאלוהים; אך מכאן אין טעם להעמידה כהבטחה הבלעדית בנבואות נתן ולהוציא ממנה את פסוק יג, שמדובר בו על בית בממש<sup>518</sup>. לא זו בלבד שדודך זו מעקרים אנו את התשובה שבנבואה לשאלת ההתחבטות של דוד בעניין יריעה ובית ארזים (ז: א—ב), אלא שנמצאנו פוגמים גם במשמעות התיאור של התהלכות האל באוהל ובמשכן, בניגוד לשיבה בבית — בעמידות להתהלכות בני ישראל — ומבטלים לחלוטין את הרמז המשתמע בבירור לבית בממש (שלעתיד) מהכתוב על שימת מקום לישראל ונטיעתו שם (ז: ו—ח, י, יג). דוד מזכיר, באמת, בדבריו רק את עניין השושלת (שם: כו, כז, כט)<sup>514</sup>, אך בדיון הוא שיידרש המלך להבטחה הנוגעת במלכותו, ולא במעשה בנו; ומכל מקום, אין בכך תמיהה. אמנם, כאמור, יש כאן פאראפראזה במלה בית, אך אין זה, לפחות, מן ההכרח, לתלות בפשטות את כל הנבואה, או עיקרה, בהפלגה זו, כאילו לא היה הנביא או המחבר כשר להוסיף עוד יסוד — בית האלוהים — לאליטראציה זו, וככה להעמיק את גוונה הספרותי-אמנותי, וגם להרחיב את היריעה האידיאית; כאילו לא היה בהשגתו לחרוג מפשיטות תמה ומחוכמת כאחת של דבקות בשעשוע לשוני<sup>515</sup>. אפילו לא נשגיה בפירוש הנשנה של בעל דברי הימים לעניין בית האלוהים בנבואות נתן, משום מגמתו הברורה (דה"א יז: ד, יב, יד; כב: ט, י, יא; כח: ו—ח), אין אנו רשאים להתעלם לחלוטין מדברי מחבר ספר מלכים על הבטחת בניין הבית בידי בן דוד, אפילו טבועים הם בסגנון ריטורי נבואי, ששולב גם במשא ומתן עם חירם (מל"א ה: יט; ח: טו—כב)<sup>516</sup>; ואין זה מכריע לענייננו, אם נאמר, שעולה מהם הד להאחזה רעיונית של מעשי שלמה במחשבת דוד.

אולם, מצד ההתבוננות במה שראוי להיחשב כרקע הנבואה, רואים אנו להעלות הנחה בדבר מיזוג של שני מרכיבים ראשוניים בפרשת הבית שבנבואה. נתן אמר וודאי כמה וכמה דברי נבואה, שנתמזגו, מעשה-מחבר, בנבואה שלפנינו<sup>517</sup>. קרוב לוודאי בימי שלמה, או אולי קרוב לתקופת הפילוג: עם ביסוס הממלכה — נבואה או נבואות על כינון בית מלוכה לדוד; באחרית ימי דוד — על בניין בית אלוהים. כבר דובר הרבה על הבטחת השושלת לדוד בנבואה זו, אך בראוי להוסיף לכך את מימד העימות כנגד מלכות שאול. הנה לא עמדה המלכות הראשונה, ואף נחלה לבסוף מפלה מידי הפלשתים; אך דוד הצליח להקים ממלכה ולהכות בפלשתים ולמלא את עצם ייעוד המלוכה. לאור העובדה של יציבות ממלכתו נתעורר, בדרך הטבע, הרעיון על בית מלוכה בן-קיום (בהבדל מהראשון), שנבואות נתן עשויה היתה לשמש לו בבואה. לפיכך אין לאחר, בהכרח, נבואה זו עד לאחר הנצחון על כל העמים.



המנוחה מכל האויבים (ז: יא) אפשר לפרשה כנוגעת לעמים הקרובים ובעיקר לפלשתים, ואין להזיקה, מבחינה כרונולוגית, לפתיחת הפרק (ז: א) ולמילה "מסביב". אמנם גם את "זרעך" שבפסוק יב יש לפרש לפי סדר הכתובים לבן הבא אחרי דוד, אך ייתכן שנרמז בו גם זרע המלוכה, דרך כלל, בהבדל מפסוקים יג–יד, ובהתאם להבטחת כינון המלוכה "עד עולם" (השור' מל"א ב: ד; תה' פט: כז—לח; קלב: י).

ההבטחה הנשנית וחזרת בחילופי גוף — מנוכח לנסתר — דומה שצפונה בה הדגשה או רושם של הדגשה על פנייה ישירה לדוד, לא רק משום שעשוע ספרותי, אלא גם כדי לקבוע חייץ — במלה "והגיד" — בין מצב של עבר להווה ולעתיד בגוף הפסוק (יא<sup>1</sup>—יא<sup>2</sup>): <sup>518</sup> לכתחילה — ההיגד (ז: יא); המלה "והגיד לך", המצויה גם אצל השבעים, נראית יותר מאשר הגירסה המיישרת בדה"א יז: י — "ואגד לך". ההיגד מכוון לבית שיעשה ה' לדוד, בהבדל מבניית בית, המכוונת למקדש (ז: ה, ז, יג; השור' לעומת זאת "בית אבנה לך" — לגבי ה' בדברי דוד, שם, כז); אחר כך — כינון הממלכה "עד עולם" בידי זרע דוד (יב—יג); ולבסוף — בלשון נוכח לדוד: "ונאמן ביתך וממלכתך עד עולם לפניך כסאך יהיה נכון עד עולם" (טז). משום הטעם הנראה כמודגש בחילופי גופים אלה, יש להעדיף את נוסח המסורה על נוסח השבעים, הגורסים כאן לשון נסתר, בגוף ראשון, במקום "לפניך" — "לפני", ומעין זה — בגוף שלישי — גם באופני לשון אחרים בדה"א יז: יד. אפילו תואמות נוסחאות אלה שבנסתר את האמור בכתובים אחרים במקרא (מל"א ב: מה; תה' פט: לז — ואולי בהידמות מכוונת אליהם), יש בנוסח המסורת שבשמ"ב, באפשר, משום הד למסירה הראשונה של הנבואה; שהריהי מכוונת, ראש לכל, לדוד ולהינשאותו, כפי שבא לביטוי בלשון הייחודית "לפניך", ואף בהתאם לצירוף "יעשה לך" (יא; והשור' בשינוי הטעמה בפי דוד — ז: כז).

לאמור, כינון מלכות בית דוד בחייו, בהבדל ממפלת מלכות שאול. זה גם פשר הכתוב, המזכיר את הסרת החסד מעם שאול (טז): "כאשר הסרתי מעם שאול אשר הסרתי מלפניך". בשבעים לא נזכר שאול ונאמר רק ברמז "כאשר הסירותי מאשר הסירותי מלפני" — השבעים מתמידים כאן בלשון "לפני" כמו בפסוק טז. בדה"א יז: יג — "כאשר הסירותי מאשר היה לפניך" — ברמז למלך הקודם. בשניהם חסר זכר מפורש לשאול. בוולגטה נזכר אמנם שאול בעקבות המסורה, אך נשתמרה הגירסה "מלפני" כמו בשבעים "quem amovi a facie mea" וכנראה, לשם הדגשת תוקף הוויית האל.

דומה, כי הנטייה לראות את גירסת דה"א כראשונה, לאחריה — השבעים, ולבסוף, דרך הרחבה — המסורה — מיוסדת על גישה ספרותית סכימאטית, שאינה יאה לנידון: מהקצר לרחב.<sup>519</sup> אלא במקרה שלפנינו, בדיון שתכריע הגישה הרעיונית: בעל דה"י מנוער, כידוע, ממגמה

אנטי-שאולית מפורשת, שכבר פג טעמה במרוצת הדורות; אדרבא, אפשר שזיקת העימות לשאול נראתה לו כפחיתות למעלת דוד, כמלך שייסד בית מלוכה (השו' דה"א יא: יד); ועל כן דילג, למשל, על סיפורי שאול דוד, שעשויים היו לרומם את גדלות דוד. על כן אין כל תמיהה בכך, שהוא שימט כאן בבירור את זכר שאול; ובעקבותיו, או מכוח אותו כיוון מחשבה, גם תרגום השבעים. אך למחבר ספר שמואל נחוצה זיקת העימות של מלכות דוד למלכות שאול, כדי להוכיח את ירושתה החוקית, ולפיכך העלה כאן — ואולי במסירה ראשונית של דבר נתן — את זכר שאול, שלא קיים שושלת, ושממנו הסיר אלוהים את חסדו; ונראה, כי הביטוי "אשר הסרתי מלפניך" (שם ז: טו), ככל שהוא אבטנטי, הולם היטב זיקת עימות זו. וייתכן, כי הזכרה זו אף היא מהתשתית הקדמונית של הנבואה, שהרי כבר באתרית ימי שלמה לא היה צורך יותר בהדגשת ההבדל שבין שני בתי המלוכה. גם הלשון "עד עולם" (ז: יג, טז) אין צורך להאחירה לתקופה מאוחרת במלכות יהודה או בימים שלאחר החורבן, שבהם נתרקם הרעיון בדבר תחיית מלכות בית דוד. לשון זו מצויה בשתי הנבואות על בית עלי, ופעם בהצמד לביטויים המצויים בנבואת נתן: "ביתך ובית אביך יתהלכו לפני עד עולם" (שמ"א ב: ל; ג: יג, יד; והשו' שם ב: לה) — "כל הימים";<sup>520</sup> ומתקבל על הדעת, שהן מכוונות לתקופת דוד ושלמה, בעת עליית צדוק הכהן. אם הנחה זו נכונה, הרי שהצירוף "עד עולם", נצמד למלכות דוד, בחזקת ביטוי של ציפייה; גם ברמז כנגד בית עלי, שלא התהלך לפני ה' כמצופה, "עד עולם", וגם כרמז לבית צדוק, שבחסות דוד נבנה גם לו (ולפתות עד פילוג המלוכה). בית נאמן (שמ"א ב: לה). הווה אומר: קיום מלכות בית דוד נערך כחידוש לא רק ביחס לבית שאול שנכשל, אלא גם לגבי בית עלי, שנשען על מסורת היגלות "בהיותם במצרים לבית פרעה" (שם ב: כז). מבחינת הנסיבות ההיסטוריות אין זה אלא רגיל, שמלך מנצח, המייסד בית מלוכה לאחר מפלת קודמו, ישווה לתקומה זו אידיאה של קיומיות ממושכת — "נצחית".

### התהלכות האל באוהל ובמשכן

מח. אלא שקיומיות זו, בחסות האל, בהבדל ממפלת בית שאול, צפנה בה טיעון לראשונות או לחזקה רעיונית של ראשונות, כפי שמשתמע, כאמור, גם מהכרוניקה, המעלה כחידוש את המשפט והצדקה, שהיה עושה דוד לכל העם. והנה עניין זה של ראשונות, ככל שהוא נסתר בנבואת נתן, הוא, להנחתנו, מוטיב מכריע בה, בכל הנוגע לצידקת מלכות דוד ולמשענה החוקי והרעיוני. הדבר מובע בעיקרים אחדים בסקירת העבר שבנבואה: התהלכות האל באוהל ובמשכן מיום העלותו את בני ישראל

ממצרים; צמידות של התהלכות זו לבני ישראל — "בכל בני ישראל" (ז: ז) — אולי לכל מקום התהלכותם, כמשתמע מהארמי: "בכל אתר די הלכית בכל בני ישראל", וכפי התוספת המבארת שבולגטה — "Per cuncta loca quae transivi cum omnibus filiis Israel"; קיום הנהגת-רעייה לפני המלוכה (ז: ז); רמיזה בדבר המשך הנהגת-הרעייה במלוכה, עקב לקיחת דוד "מאחר הצאן" להיות נגיד על ישראל;<sup>521</sup> הדגשת הרציפות של נוכחות האל בקרב ישראל גם במלכות דוד, תוך הקבלת הלשונות: התהלכות-הליכה. שם — "ואהיה מתהלך באהל ובמשכן" (ז: ו; והשור' דה"א יז: ח — "ואהיה מאהל אל אהל וממשכן"; ועל כך — הלאה), "בכל אשר התהלכתי בכל בני ישראל" (ז); פה — "ואהיה עמך בכל אשר הלכתי" (ט). פירוש הדבר, רציפות השלטון, כפי שזו מובעת בציוויי האל ובבחירתו, מימי השופטים, וכנראה עוד מימי הנדודים במדבר (ז), ועד מלכות דוד. שם — "אשר צייתי לרעות את עמי את ישראל", "אשר צייתי שפטים על עמי ישראל" (ז: יא). פה — "אני לקחתך מן הנה מאחר הצאן להיות נגיד על עמי על ישראל" (ח). השינוי או המפנה שחל בימי מלכות דוד בנוגע למנוחה (הנחה) מהאויבים ולעצם היאחזות ישראל בארץ מתבטא בלשון: "מקום לעמי לישראל" (י).

דבר התהלכות האל באוהל ובמשכן מתפרש על סמך מסורת קיימת בדבר מעשה המשכן בימי הנדודים במדבר.<sup>522</sup> הכוונה, כפשוטה, היא אמנם לנדודים, לא בית קבע; אך אפשר, כי התהלכות זו, מעצם לשונה, רומזת גם להשגחה מתמדת, דרך הנהגה בראש, כפי שעולה מהביטוי הרחב והמפורש יותר "להתהלך לפני", הרווח בספר שמואל לענייני הנהגה, עוד מימי הישיבה במצרים, וברמזו גם לימי דוד (שמ"א ב: ב, לו, לה; יב: ב); והוא הדין בהתהלכות לפני ה', במובן של ריצוי, כדי היבחרות (השור' בר' יז: א; כד: מ; מח: טו; מל"ב כ: ג; ישע' לח: ג). והדעת נותנת, כי גם במקרים אחרים, שנוכרת בהם לשון "התהלכות" בסיפורים על נדודי דוד, יוצאת היא לענייני השגחה והנהגה או מנהגות (שמ"א כה: טו, כז; שמ"א ל: לא). להתהלכות האל בתוך ישראל, בויקה למסורת המדבר, ובמובן של שמירה על העם, מעצם היותו, בדין לשים לב לשתי השוואות יחידאיות בתורה: האחת, לדבר שוכנות האל בישראל — "ונתתי משכני בתוכם... והתהלכתי בתוכם והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם" (וי' כו: יא, יב); והאחרת — בקשר להכנעת האויבים: "כי ה' אלהים מתהלך בקרב מחנך להצילך ולתת איבך לפניך" (דב' כג: טו). ואין ספק, כי ההתהלכות הנזכרת אצל נתן משקפת זכרון היסטורי קדמוני על הנהגת האל ועל היגלותו באוהל ובמשכן בימי המדבר, שנודע כבר בתקופת ראשית המלוכה.

קשה להחליט, אם "באהל ובמשכן" הוא הצמד זהה של מלים נרדפות, או

שיש כאן אמנם הבחן בין צורת יריעות קדומה יותר לבין צורת קרשים (שם' כו : יט ; לג : ז—יא, ועוד).<sup>523</sup> התרגומים אינם מיישבים את הקושי, וספק אם "במשכנו ובריענו" שבארמי מכוונים להבחן ברור ; אך לפי הקשר שבין הנבואה להצגת הארון באוהל בירושלים (ו : יז ; ז : ב) יש לתשוב, כי ההצמד בא לחזק את האופי הארעי של משכן האל, אפילו משתמע ממנו הבדל בין השניים.

לפי הכתוב בשם"ב הכוונה היא בפירוש להתהלכות באוהל בימי המדבר, כפי שעולה מהסמיכות לעליה ממצרים, ומעצם החזרה על ההתהלכות, המראה על נדידה ; אף על פי שההתהלכות "בכל בני ישראל" (ז : ז) אפשר שהיא כוללת בה גם תחילת ההיאחזות בארץ. אך ההדגש הוא על הנדודים, קודם ששם האל מקום לישראל (ז : י). גם המסורת על המשכן, שוודאי כבר נתעגנה בתודעת השבטים, עוד לפני ראשית המלוכה בישראל, ובחלקה, משום ההתייחסות של בית עלי לזמן הישיבה במצרים (שם"א ב : כז) — מכוונת, עיקר לכל, לימי המדבר. ואם יש טעם להבדל שבין ההתהלכות באוהל לישיבה בבית הנרמז בנבואה : "כי לא ישבתי בבית", "ואהיה מתהלך באהל ובמשכן" (ז : א, ב, ו), (חרף הביטוי "וארון האלהים ישב בתוך היריעה" — ז : ב — המיוחד לימי דוד) — הרי שההתכוונות לזמן הנדודים במדבר היא המשווה לו משמעות נחרצת.

והנה בעל דה"י גורס כאן "ואהיה מאהל אל אהל וממשכן" (דה"א ז : ה). השבעים תרגמו כאן *καταλύματα*. כאילו המדובר בהווייתו התדירה של האל באוהל ומאחורי היריעה, בהתעלמות גמורה ממשמעות התנועה וההליכה שבהקשר המלים : "מאהל אל אהל". המלה "בכל" שבפסוק ז הועברה לסוף פסוק ו, ונמצא, כי עניין לנו כאן בהימצאותו של האל באוהל ובמשכן (או מאחורי היריעה) בכל המקומות שבהם היה בית ישראל. אולם בוולגטה ההולכת בעקבות המסורה נוסף פירוש, המראה על שינוי נמשך של מקומות האוהל ("mutans") אך בזיקה למלה "התהלכתי" שבפסוק ז, ובשוויי מפתיע דווקא למלה זו משמעות של שהות או הישארות ("manens") בצירוף ל"בכל ישראל" : *sed fui semper mutans* "loca tabernaculi et in tentorio; manens cum omni Israël" וככה לא הוב-רר גם כאן, כראוי, המושג "מאהל אל אהל" ; אך בהבדל מהשבעים שונה התרגום הלאטיני בדה"א מהתרגום לשם"ב ז : ו, ששם הוד-גשו בפירוש חילופי מקומות האוהל, והכוונה מן הסתם לנדודים במדבר : *sed ambulabam in tabernaculo et in tentorio*. מכל פנים, בעל דה"י בא להטעים — בהבדל מהנוסח בשם"ב — את נדידת האל "מאהל אל אהל" ; אך דומה, שנרמזו פה לא רק הנדודים במדבר אלא גם חילופי מקומות הארון האוהל והמשכן בתוך הארץ, כמו בשילה וגבעון (ורא' מש' זבחים יד : ה—ו, בעניין היתר הבמות ואיסורן, דרך גלגולי נדידותיהם

של ישראל — גלגל, שילה, נוב וגבעון, ירושלים; והשוו' בבלי שם: קיח, עמ' ב; קיט: א—ב).

ובכל זאת יש לפקפק, אם אמנם היה לפני בעל דה"י נוסח מאשר בספר שמואל. בעל דה"י חוזר ומעלה את גירסתו — גם מטעמי אפולוגטיקה לגבי שלמה — בדבר "משכן ה' בבמה אשר בגבעון" (דה"א טז: לט; כא: כט; דה"ב א: ג—ז, יג);<sup>524</sup> ומתקבל על הדעת, כי ראש לכל, שונה הנוסח בדה"י, ובוודאי כדי פירוש מבהיר לנוסח שבשם"ב, כדי להורות על ההמשכיות מהמשכן שבמדבר למשכן שבגבעון, ככתוב: "כי היה שם אהל מועד האלהים אשר עשה משה עבד ה' במדבר" (דה"ב א: ג).<sup>525</sup> לפיכך יש להעריך את הכתוב בשם"ב כנוסח ראשוני ולהבינו כמכוון לימי המדבר בלבד, ואילו בפסוק ז' נרמזה, באפשר, ההתהלכות גם לאחר תקופת הנדודים. רק בפסוק יא הושם הדגש על ההמשכיות, ולאו דווקא של ההתהלכות במשכן, אלא של שמירת האל על ישראל, בצוותו שופטים על העם. ונהפוך הוא: דומה, כי הנבואה מכוונת להורות, כי דוד שייצג את ארון ה' באוהל שבירושלים "בתוך היריעה" (ז: ב) הוא המשווה רציפות לתודעת הוויית האל במשכן, שראשיתה בימי הנדודים שלאחר יציאת מצרים.

### "אחד שבטי ישראל"

מ"ט. כדי כך נזכרת נבואה רציפות השליטה בישראל, מימי יציאת מצרים, על חילופי צורותיה. נאמר שם: "הדבר דברתי את אחד שבטי ישראל אשר צויתי לרעות את עמי את ישראל" וגו' (ז). התרגומים מתרגמים את הצירוף "אחד שבטי ישראל", במובנו הרגיל, אך בעל דה"י הביא במקום זה "אחד שפטי ישראל" (ז: ו); וראוי לציון, כי גם כאן דבקו השבטים (BL) בנוסח שבשם"ב. קשה לחרוץ, מהו הנוסח הראשוני, או שהיה מקובל כראשוני. הנוסח שבדה"א תוכנו ברור, ומצד שיבושים טקסטואליים אפשריים, יכולה היתה המלה "שפטי" להתחלף ל"שבטי"; וביותר, שגם בפסוק יא נזכרים בביורר "שפטים". אמנם קשה, שדווקא מלה כה רגילה כמו "שפטי" תשתבש ל"שבטי", אך חילופים טקסטואליים פעמים ויחרגו מכל מסגרת רגילה.<sup>526</sup>

אמת היא, כי דווקא הנוסח הלא-רגיל והמוקשה ראוי לתשומת לב מיוחדת, ובמיוחד כשהנוסח "שפטים" הוא "הגיוני" — יתר על המידה. הכלל ex lectio difficilior אין למוד בו, כמובן, מראש, כל פסוק. אלא שהקושי חרג מתחום של גירסה טקסטואלית, והוא נוגע בעצם התפיסה הרעיונית המובעת נבואה. אם נשאיר את הלשון "אחד שבטי" קשה יהיה לפרשה לפי המובן הרווח, כאילו עניין לנו כאן בשבט, שלו ההגמוניה על שאר השבטים, ומיעודו "לרעות"; אולם אפשר יהיה במקרה זה להחילו גם על תקופת הנדודים, ולקיים בכך רציפות מהזמנים ההם ועד ימי דוד.

אלא שאם נכריע, כי פה הכוונה למנהיגים, וליתר דיוק לנהגים (או בהוראה רב-משמעית גם לשבט וגם לנהגיו) — נימצא מבינים במשמעות יתר את דבר הנביא. הכוונה למושג "שבט" כמנהיג היצא לפני העם, שאולי עוד בתקופת שחרות הארגון השבטי בישראל נתכנה כך, בגלל השבט ששימש לו כסמל לרדייתו ואף כסמל לכלי מלחמה (ורא' בייחוד "שבט הנגש בו" — ישע' ט: ג; "שבט משלים" — שם יד: ה; "שבט מכר" — שם יד: כט; "שבט למשל" — יחז' יט: יד; או "שבטי משלים" — שם יט: יא; כאמצעי להדברה או ללחימה — השווה שמ"ב בג: כא; דה"א יא: כג; ישע' י: כד; ל: לא; ובעיקר הצירוף: "תרעם בשבט ברזל" — תה' ב: ט). בכתוב אחד, המשקף ודאי לשון רווחת מתקופת השופטים, מתוארים ראשי צבאות שבטיים כאוחזים בשבט ובהקבלה (כדי זיהוי בהוראת ההנהגה הכללית) למחוקקים: "מני מכיר ירדו מחקקים ומזבלון משכים בשבט ספר" (שופ' ה: יד); <sup>527</sup> ואילו בכתוב אחר, שאין להאחירו, מכל מקום, לאחר ימי הממלכה המאוחדת, מכוון השבט, ושוב בהקבלה למחוקק, לראש השבט וגם לסמל שלטונו: "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו" (בר' מט: י). <sup>528</sup> וכאמור כבר בחיבור זה, נזכר שבט, כמנהיג, בדברי בלעם (במ' כד: יז). להוראה דומה, דרך שימוש מאוחר, יוצא ודאי הכינוי "ותומך שבט" (עמוס א: ה, יח).

הווה אומר, הכינוי שבט למנהיג, אולי בדמיון חלקי למחוקק, הנובע או המתחייב מסמל שלטונו, והמייצג, כלשונו, את הקבוצה החברתית שאותה הוא נהג — הוא מכינויי ההנהגה הקדומים ביותר בישראל, וראשיתו, כמסתבר, מזמן נדודי השבטים במדבר. (והשוו' הלשון "במחקק במשענתם" — במ' כא: יח — כאמצעי מעשה, אך בויקה לנדיבי העם). <sup>529</sup> ובראוי לחשוב, כי הכינוי שבט וראש שבט היה רווח, כאחר, לאותו תפקיד, וזאת משום ההתקצרות תוך הידמות; אף על פי שמקורם, לציון אופי ההנהגה, לא היה זהה לכתחילה. ראשי השבטים — המכונים גם ראשים סתם — נזכרים בהקבלה לזקנים, גם לראשות במשפט (דב' א: טו; ה: כ; והשוו' א: ג, טו; והשוו' הקבלה אחרת משלימה, אך לא מהותית בתוכן: "ראשי עם" — "יחד שבטי ישראל" — דב' לג: ה). ואם נדבק בנוסח המסורה, כמות שהיא, בדב' כט: ט — "ראשיכם שבטיכם" — תימצא לנו פה הקבלה נרדפת בין ראש לשבט; אך השבעים גרסו כאן "ראשי שבטיכם" והוסיפו "שפטיכם" לפני "ושפטיכם"; אולי על פי נוסח שהיה לפניהם — ולא בהכרח ראשוני — או דרך הבהרה לפי הבנתם; ואין זה הדין בולגטה, הגורסת בפשיטות "*principes vestri et tribus*"; אונקלוס — "רשיכון שבטיכון" כמו במסורה, ויונתן — "ואמרכלי שבטיכון". ואם יאה כאן ההשוואה ליהו' כג: ב; כד: א — "ולראשי ולשפטי" — הרי שגם כאן השופט הוא בחזקת שבט, לא כהידמות מילולית וכהבהרת נוסח, אלא כווריאנט ספרותי סגנוני, לתפקיד שנחשב לדומה.

ואין זה כלל רחוק לומר, כי אם אמנם מראה השבט על הנהגה קדמונית ליחידה השבטית—ובהזדהות עמה—עוד בימי הנדודים, יש להניח, שהיא כללה, ראש לכל, תפקידי שפיטה, מעצם הבחינה הפונקציונאלית של ראשות שבטית. רמיזה לכך אפשר שתמצא לנו בהקבלה: "דן ידיו עמו כאחד שבטי ישראל" (בר' מט: טז), אף על פי שאם הגירסה "שבטי" היא הקובעת, מכוונת היא, כמסתבר, לשבט מהשבטים, ולא בבירור למנהיג.<sup>580</sup> ושמה נשתמר זכרון למובן זה גם בשעשוע האליטראטיבי אצל מיכה: "בשבט יכו על הלחי את שפט ישראל" (ד: יד—והכוונה שם למלך). גם המלך הראשון בישראל נקרא, כידוע, בחלק הנבואי של ספר שמואל, "ראש שבטי ישראל" (שמ"א טו: יז). ודומה, כי המונח "שבט" כזכרון של סמל לשלטון קדמוני לא פסק גם בתקופת המלוכה עד לאחרית ימיה ואף בימי בית שני.<sup>581</sup>

גם המלך המופלג (דרך תיאור אוטופי בחלקו) במעלות של שליט מצליח ומושלם—ובמזמור שמרצאו, כנראה, ישראלי-צפוני—מצוין אף הוא בזיקה לשבט, כסמל למלכות "מישר" לגיטימית: "כסאך אלהים עולם ועד שבט מישר שבט מלכותך" (תה' מה: ז).<sup>582</sup> והנה השבט, שאצל השליט הקדמון היה סימן לממשל ורדייה (רא' עוד למשל ישע' י: ה; זכר' י: יא; או הצירוף "שבט הרשע"—תה' קכה: ג)—הועלה פה, לפי מושכל סובלימאטיבי, למעלת סמל של כינון צדק מלכותי (מישר—מישרים) ובהתכפה לכסא מלכות, שיכון לעולם, והמסמן השראה אלוהית. והוא הדין במלך העתיד לקום, "חטר מגזע ישי", שגם הוא תוכחתו במישור: "והכה ארץ בשבט פיור". הווה אומר, במקום שבט ההכאה והדיכוי או שבט עברה, שפעמים הוא אופייני לשליט הרגיל (ישע' י: כד; תה' פט: לג; מש' כב: ח. כג: יג, יד; איכה ג: א)—הובא פה שבט במובן של הוכחה והוראה, כיאה למלך צדיק שלעתיד. הסמל הקדמון לא בוטל אלא הופקע, חלקית, מתשתית מובנו. לאור האמור למעלה, יוצא, כי אין הכרח לגרוס "שפטי" במקום "שבטי" בנבואת נתן; ובעיקר שהשבט מכיל בו, אך לא כדי חפיפה, גם מובן של שפיטה, כפי שנשמר, חלקית, בגירסה המבארת בדה"א; וביותר, שבהמשך מובאת הלשון—דרך אליטראציה—"בשבט אנשים" (ז: יד).<sup>584</sup> אמר מכאן: כפי שלא צו שבטי ישראל על בניית בית, ככה אין מצווה כזו תקפה לגבי דוד. בעקיפין נרמז כאן, כי דוד הוא הממשיך של ראשי השבטים האלה מימי המדבר, ומנהיגיהם—מנהגיו. לפי המובאות שהועלו כאן נמצא, כי הנהגה קדמונית של ראשי שבטים נמשכה מימי יציאת מצרים, דרך תקופת השופטים (ז: יא), ועד ימי דוד. ואם נכונה השערתנו, כי השבט שבשירת בלעם יאה לשאול, ראש שבטי ישראל,<sup>585</sup> וכי השבט מיהודה שבדברי יעקב מכוון לדוד, הרי שהנהגה זו, או תודעת הייחוד שבה, שתחילתה מיוחסת לימי המדבר, נתפסה גם לפי הנבואה שלפנינו

וגם לפי מקראות מיוחדים אחרים, כרצופה מימי היציאה  
ממצרים ועד מלכות דוד.

### "מנוחה" לישראל בימי דוד

נ. אלא שבנבואת נתן לא נזכרה אלא באגב ראשות שאול, ושלטון דוד הוא שנחשב כהמשך ישיר לראשות של השופטים השבטיים. כיוון מחשבה זה ניכר גם בקביעת ההבדל שבין מלכות דוד לבין התקופות שקדמו לו: לפני כן לא היתה מנוחה לישראל, עתה באה השלווה. קשה לחרוץ במוחלט — בכתובים שלפנינו — את זמני הפעלים, לפי הו"ו המהפך, ולהבדיל לפי זה את הישגי דוד בעבר מההבטחות לעתיד. לפי הרגיל, נקודת החיץ היא בפסוק ט', שראשו מופנה לעבר וסופו לעתיד; אך לפי השבעים והוולגטה המפנה הוא רק בפסוק י'; ויש בכך אמנם טעם, משום ההתכף של עשיית השם הגדול להברתת האויבים, שיכולה להיות בחזקת פועל יוצא ממנה. ואפשר שזהו הפשר להיעדר התואר "גדול" מהשבעים, כיוון שעוד לא גבר על כל האויבים (והשו' דה"א יז: ח). אולם, כאמור כבר בחיבור זה, התכוון המחבר לפרש, כי השם שעשה דוד (ח: יג) כבר פורש בנבואת נתן (ורא' גם ז: כג, כו), ולפיכך יש להבין את ט"ז כאמירה לעתיד.

ובכן, זמני המעשים הם לפי סדר זה: דוד הנגיד, היות ה' עמו (כנשנה בכל הספר), הכרתת האויבים בעבר, הבטחה לשם גדול, למקום מבטח לישראל ולהנחה מהאויבים (ח—יב). ליתר הבהרה, ההשתרשות בארץ, באיתן ולאורך ימים, לא זו בלבד שהיא מתוארת כבת תוקף בימי דוד, אלא שמכות השקט שנשתרר בימיו, נתלית בזמן מלכותו עצם ההתנחלות המוגמרת: "ושמתי מקום לעמי ישראל ונטעתיו ושכן תחתיו ולא ירגז עוד" (ו), והכוונה לרוגז ממלחמה (השו' שמ' טו: יד). בתוקף נצחון דוד על הפלשתים, ולאור הנאמר על קביעת גבולות ישראל בימיו — מערוער ועד דן, "וסביב אל צידון" ועד באר שבע, ומכות הכללתם של "ערי החזי והכנעני" בשטח זה (שמ"ב כד: ה—ח) — אין קושי לומר, כי ההבנעה הגמורה של עמי כנען שנתגשמה בימיו, היא בחזקת עובדה היסטורית; ועל כן אין פלא, כי הוא נחשב כבר בימי הממלכה המאוחדת כמוריש הארץ, בפועל, שבימיו הבטח "מקום" לישראל. הנבואה מכוונת להורות, כי לפני דוד היו מציקים לישראל (י<sup>2</sup>—יא<sup>1</sup>). ואם נקיים את המלה "ולמן" כנוסח המסורה וכפי התרגום הארמי (יא) (שלא כמו בשבעים ובוולגטה המחס-רים את הו"ו וגורסים "למן"), ונחברנה לסוף הפסוק הקודם: "כאשר בראשונה ולמן היום" (כמו שפירש רש"י) — יעלה לנו, כי עינוי "בני עולה" אינם סגוליים רק לימי השופטים אלא לעבר כולו, עד לימי הנדודים במדבר. אמנם השגיח האל על ישראל, התהלך בתוכם וציווה שופטים עליהם, אך לא נתבעצה כריתה גמורה של האויבים, ולא באו ישראל אל



המנוחה — אלא בימי דוד. הרד"ק התמה על הכתוב "ושמתי מקום" והמקבל את גירסת הארמי "ואשוי אתך מתקן", מבחינת ברכת הארץ, מוסיף בכל זאת נופך של עניין הקיומיות עצמה בארץ; "מה ששכנתי אותם בארץ יהיו נטועין בה שלא יגלו ממנה... ולא ירגו עוד שלא יגלה ממקומו". ולדבר "כאשר בראשונה" — "טרם שהקמתי להם שופטים ואף מן היום אשר צויתי עליהם שופטים היו מענים אותם בני עולה אבל עתה משבאה המלוכה עליהם לא יוסיפו בני עולה לענותם".

לשון אחרת, מלכות דוד היא כפתח של תקופה חדשה בהיאחזות בארץ ובממשל התקף; האלוהים שכן בתוך ישראל מימי יציאת מצרים, אך רק בימי מלכות דוד הכרית את אויביהם והנחילם מנוחה. בסגנון של ימינו היינו אומרים, כי שייכות דוד לעבר היא בחזקת זיקה דו-ערכית: המשך לחסות האלוהית ולהנהגה השבטית ולשופטות, ואפילו להנהגת הרעייה (ז: ז), אך חידוש בתוקף ההנהגה, עקב הצלחותיה, ומפאת עצם המונח "נגיד", שלא נודע בנוגע לראשי שבטים או לראשי עם, לפני תקופת המלוכה (ז: ח).

### ש א ו ל ו ד ו ד — ה נ ג י ד י מ

נ"א... חלוקות הדעות בדבר ראשותו של הנגיד, ייחודו כשליט, תחולת המושג על שרים ואנשי כהונה, ואף למובן השם כל עצמו. אם נודה, כי ביסודו קרוב הוא למלה "נגד" והוראת תשתית שלו — גבהות והינשאות<sup>585</sup> — יהיה פירוש זה הולם את הגלגולים השונים של הנגיד במקרא. הנחתנו היא, כי שני דברי ספרות הם הגודרים את תחומי משמעו של השם והמושג, גם במישור הממשות ההיסטורית. הנגיד לא נזכר בספרים הקודמים לספר שמואל; ומבלי לחרוץ דין על סדר קדמותם של ספרי המקרא או על חלקיהם השונים, אין לפרש אי הזכרה מוחלטת זו אלא כהד של זכרון אבטנטי למציאות, שבה לא נתכנו עוד אנשי הנהגה נגידים (ומכל מקום לא כהשתקה מכוונת מטעם כלשהו). הדבר השני — גם בספרים מאוחרים לא נזכרו, דרך כלל, נגידים בזכרונות על התקופה הקדם-מלכותית, ולא בדברי שירה; ואילו בספר דברי הימים, שנגידות יהודה מפורשת אצלו (דה"א ה: ב; כח: ד), אין להקדים את תוקפה השבטי לפי בחינה היסטורית — לפני ימי דוד, עת "יהודה גבר באחיז" (שם ה: ב). מכאן יש להסיק מסקנה חד-משמעית (בניגוד לדעת חוקרים אחדים), כי אין לראות את הנגיד כמנהיג מושיע, (ככל שהנהגה כזו ייחודית לתקופת השופטים)<sup>586</sup> וכי אין לזהות הנהגת הנגיד בסתם עם ראשות שבטית, ויהיה היקפה כפי שיהיה, בתקופה הקדם-מלכותית.<sup>587</sup>

אדרבא, ראשות הנגיד — בדין שהיתה נבדלת מהראשות הקודמת, אם אמנם נתחדשה בפרס המלוכה, או בתחילתה, כסגולת הנהגה מיוחדת. הכתובים שבהם נזכר הנגיד בספר שמואל להבנת המושג הם הנראים

לנו כמכריעים, לא רק דרך שילובם בפרשיות ראשית המלוכה — מלכות שאל ומלכות דוד — אלא גם מכוח הימצאותם בחלקי הספר השונים וביניהם המוחזקים כקדמונים, שנשתמרו בהם הדים, בממש, לימי שאל: סיפורי שאל (ש"א ט: טז; י: יא), סיפורי שאל ודוד (שם כח: ל), החלק הנבואי בסיפור השאולי (ש"א יג: יד), סיפור מלכות דוד (ש"א ב: ב; ו: כא; ז: ח).

לראשונה נאמר בסיפורי תולדות שאל, כי שמואל צווה למשוח את שאל לנגיד על ישראל שיושיע את העם מידי פלשתים (ש"א ט: טז); ואחר כך מתואר המעשה, כששמואל יוצק שמן על ראשו של העתיד להיות מלך ומודיע לו: "הלוא כי משחך ה' על נחלתו לנגיד" (שם י: א). אולם המושג עצמו אין בו ייחוד של האצלה אלוהית לגבי המלך; ומעיקרו מכון הוא לשליט או למושל, שעצם בחירתו ע"י האל — כמוהו כמלך — מכשירתו למלא ייעוד של הושעה. בשני המקרים הנגידות היא מכוח משיחת הנביא (שהיא משיחת ה'), ותכליתה — הושעת העם מיד פלשתים; כיוון שגם היגד האותות, לאחר המשיחה לנגיד, רומז, כנראה (לאחר ההיפכות לאיש אחר), למערכה נגד האויב: "עשה לך אשר תמצא ירך כי האלהים עמך" (י: ז). בחלק הנבואי של הסיפור השאולי על מלחמת מכמש, שבו מודיע שמואל על ביטול מלכות שאל (ש"א יג: יד), חוזר הוא את נגידות דוד, והפעם בצירוף לפעל "צוה" — "וצוהו ה' לנגיד על עמו" (שם, שם), אך כרי אליטראציה לסוף הפסוק: "אשר צוה ה'". מסתכם, כי נגידות שאל נתפרשה כבחירת ה', מכוח משיחת הנביא, וכוונה להושעה מיד האויבים; ועיקרה — שוני כנגד המנהיגים הקודמים, משום החידוש שבבחירה מכוונת לשליטת קבע, על פי נביא, שנסמנה בטכס, על ידו ובהשראתו. אך בכך אין בכינוי נגיד כל ייחוד לגבי הכתובים, שבהם מדובר במלך ממש (ש"א ח: כ; י: יז—כה; יב). אולם עובדה קובעת היא, לגבי קדמות המושג בימי שאל, כי הנגיד נזכר במכריע בסיפור המשיחה של שאל (ש"א ט—יז), ואילו ביתר סיפורי שאל הראשונים (יא: א—יב; יג: ב—ג, טז—כג; יד; והשווה גם פרק כח — להוציא פסוק יז; לא) נזכר שאל, במכריע, בשמו בלבד. גם בחלק הנבואי (ש"א יג: י—טו) נתלית הנגידות בדוד, ותחום שליטת שאל נקראת ממלכה.

אצל דוד נוסף יסוד הרעייה לנגידות. בפתחת לסיפור מלכות דוד, הסמוכה לרשימה מעין כרוניקאלית מסכמת על מלכות דוד בירושלים (ה: א—ד), משווים "כל שבטי ישראל" לדוד נגידות "על ישראל", מכוח הבטחת ה' לרעות את ישראל, אך בניגוד לשאל (שכאן הוא מכוונה מלך). אם מותר לראות בסדר הכתובים התכף ענייני, הרי שבפעלי דוד בימי שאל ניכר כבר למעשה תוקף הנגידות, שה' הבטיח לו. ואם הכתוב — "אתה היית המרציא והמבי את ישראל" (ה: ב) מתפרש להנהגת מלחמה

(והשור' שמ"א ח: כ; יא: ז; יח: ה, טז, ל; שמ"ב ג: כה; ה: כד; יא: א; יח: ב; ועוד) הרי שהיא, ועל כל פנים במקרה זה, מעיקר סגולת הנגידות. קרוב לומר, כי גם בדברי אביגיל יש זיקה בין נגידות דוד לבין "מלחמות ה'" שהוא נלחם (שמ"א כה: כה, ל). לאמור, הנגידות של דוד לא זו בלבד שהיא מנוגדת לזו של שאול, אלא שמעצם תחילת התגשמותה, כבר בימי שאול, רומזת היא לאי יכולתו של הראשון לקיים את נגידותו. והוא הדין בדברי ההתפארות של דוד למיכל, שבה מעריך הוא את נגידותו כאות להעדפה לא רק על שאול, כי אם גם על ביתו, מצד הבחירה האלוהית: "לפני ה' (ובשבעים נוסף ביאור "לפני ה' ארקד חי ה'") אשר בחר בי מאביך ומכל ביתו לצות אתי נגיד על עם ה' על ישראל" (ו: כא); כאילו אצלו החלה הנגידות האמיתית.

והנה גם בנבואת נתן, הנגידות היא בחזקת רעייה. אך פה הרעייה היא כהמשך לרעיית-הנהגה קודמת, וההבדל בינה לבין זו היא בהצ-לחה במלחמה ובהכרתת האויבים, לאחר קבלת הנגידות (ז: ז-י). החידוש הוא, כי אין פה המשך, ויהיה אפילו ניגודי, לנגידות קודמת, כיוון שדוד נחשב כאן לנגיד ראשון, בעליל; ונגידותו, לגבי דורות ההנהגה הקודמים, נסמנת במעשי לוחמה של הכנעה. עולה, כי בעוד שבכתובים הקודמים, המשקפים הלך מחשבה ראשוני בזמן מלכות דוד (ככל שניתן לשקול על פי הסתברות), פוגעת נגידות דוד בזו של שאול, כדי המעטתה, הנה בנבואת נתן יש התעלמות גמורה מנגידות שאול, כאילו החלה בימי דוד כסגולת ראשות חדשה, שעיקרה הבנעת האויבים. וזאת, לא רק כבבואה להוויה אמיתית של מחשבה, כאילו נתגבשה השקפה כעין זו, לאחר התבססות שלטון דוד, אלא גם משום אופייה של הסקירה ההיסטורית (שאוילי מותר לכנותה "תיאור-היסטורית") שבנבואה, שמתכליתה לגדל את דוד.

אולם הצד השווה לנגידות אצל שני המלכים היא תכונת ההנהגה הצבאית המציינת אותה, שבהבדל ממלכות לא נזכרת אצלה סגולה של שופטות או של סמכות כהונה. הרי שאין צורך לייחס לשמות מלך ונגיד במלכות ישראל מימד כרונולוגי, ולסווג לפיהם בלעדית את המקורות. הנגיד מאופיין, בזמן פרוס המלוכה, ביציאה לפני העם למלחמה; ותכונתו זו שלובה, כעיקרית וכמכרעת, בתופעת השליטה של המלך, אך אינה חופפת אותה כל עיקר. יוצא, כי בראשית המלוכה, כשהתשועה מהאויבים היתה המרכיב הדומיננטי במלוכה, נתלכד פינומן השליטה הייחודי של הנגידות עם המלכות כל עצמה, כדי ציון למלכים הלוחמים, אך לא כדי זהות גמורה עמה. והנה גם בכתובת ספירה מתפרש הצירוף "חד מן

נגיד" (ככל שקריאתו נאמנת) בהוראת מפקד או מצווה;<sup>588</sup> בדומה ל"רצון לנגיד" (שמ"א כה: ל) "לצות אתי נגיד" (שמ"ב ו: כא; והשווה שמ"א יג: יד; מל"א א: לה; ישע' נה: ד).

### ירבעם ובעשא הנגידים

נ"ב. הדעת נותנת, כי עקב מובן הראשות או ההליכה לפני העם, המונחת ביסוד המלה "נגד" (וכמוהו במלה הארמית "נגד" שעניינה נהיגה ומשו-כה) — הורחב המושג נגידות גם מעבר להנהגת לחמה. בנבואות אחיה השילוני (שהרכב בה גם יסוד יהודאי בסגנון דברימי, מל"א יד: ז, ח), הצמודה לסיפור צפוני מהימן, ללא טביעת דיבור שגורה (יד: א—ז, יא, יב—טו, יז—יט)<sup>589</sup> — צוין ירבעם כנגיד (שם יד: ז); גם פה הועלו סימני הנגידות הידועים: אמירת "ה' אלוהי ישראל", "על עמי ישראל"; אך נוסף סימן אחר — הרמה מתוך העם. והוא הדין בנבואות יהוא בן חנני על בעשא (מל"א טז: ב), אלא ששם ההרמה היא מהעפר. דבר ההגבהה או ההתגבהות שבנגידות משתמע גם מהכינוי הפיוטי "לנגיד צור" שבנבואות יתזקאל, היחידי במקרא לגבי מלך נכרי (יחז' כח: ב), ושמותכפת אליו לשון ההתנשאות: "יען גבה לבך ותאמר אל אני" (שם, שם). הוראת ההתרוממות או ההרמה שבנגידות, ככל שהיא פיוטית נמלצת, נופלת בכל זאת על המובן היסודי של נגיד: הליכה בראש, הנהגה, ראשות.

אך אין זה מקרה, כי דווקא ירבעם ובעשא נתכנו נגידים, ולא נשאר זכר לכינוי זה אצל מלכי ישראל האחרים ולא אצל מלכי יהודה — מחוץ לכינוי יוצא הדופן אצל חזקיהו "נגיד עמי" (מל"ב ב: ה); וכמובן, ככל ששתיקה זו אינה כשלעצמה בחזקת ראייה, אלא בצמוד לכתובים, שבהם מתפרשת המילה. הצד השווה שבין ירבעם לבעשא, ששניהם עלו למלוכה לאחר מרידה, וייסדו בתי מלוכה. ואף על פי שאין לכך אפילו רמז, אפשר שהכינוי נגיד בא להדגיש אצלם את זיקתם לנגידות הקדומה, שנוסדה בדרום הר אפרים; כפי שיכול להיות מצוי אצל מלכים קושרים, הלהוטים להסתמך על מסורות עתיקות, כפי שנהג ירבעם; וזאת בתקופה, כשעדיין לא פג, במשוער, זכר הנגידות הראשונה. הנגידות נשאה לכתחילה אופי של חידוש, בחינת תהפוכה בממשל — אם בימי שאול ואם בימי דוד; ובנבואות נתן — כדי תפיסת תהפוכה לגבי העבר כולו. גם ייסוד ממלכת ישראל בימי ירבעם (וביסוסה מחדש בימי בעשא) היה בחזקת תהפוכה, כמו הנגידויות של בן קיש ובן ישי. ואם המלכים הקושרים נזקקו, ראש לכל, לחזק יד (ואצל בעשא — בשעת מלחמה — מל"א טו: כז) — כדי לעלות למלוכה, ומלכותם כל עצמה נסמנה בהתמודדות צבאית (מל"א יד: יט, ל; טו: ו, ז, כז; טז: ט, טו, טז) — הרי שעשוי היה הכינוי "נגיד"

להיות גם בבואה ריאלית לתוכנו הצבאי הראשוני של השם. ודומה, כי בתקופות הבאות, לאחר שנתבססו שתי הממלכות, לא נחשב יותר הכינוי נגיד — ככינוי בעל משמעות ספציפית — אצל מלכים, אף על פי שייסדו בתי מלוכה חדשים; אם אמנם מותר ללמוד דבר ראייה עקיפה משתיקת הכתובים.

אמנם ייתכן, כי הכינוי נגיד עדיין היה רווח בלשון נביאים ומשוררים, במלכות יהודה, כזכרון לעבר. שלמה לא נתכנה, למעשה, נגיד, אך הוא ירש, כמסתבר, את השם, מעצם מורשת המלוכה ומהדגשה מכוונת של רציפות למלכות אביו. אך ראוי לציין, כי בהבדל משאר המלכים הנגידים, שנגידותם באה בדבר ה', אמר דוד, בקשר להמלכת שלמה (בסיפור ההמלכה הקדום): "ואתו צייתי להיות נגיד על ישראל ועל יהודה" (מל"א א: לה, ואחרת בדה"א כט: כב) — מורשת אב. ונראה, כי הנגידות ביהודה, ככל שהיא תפסה במלכים, לא היתה אלא זיקת זכרון למורשת דוד, שהעמד מעתה כנגיד הראשון בישראל. חזקיהו נקרא בלשון נבואית-פיוטית "נגיד עמי" (מל"ב כ: ה; ונשמט בישע' לח: ה), בהקשר מפורש לזכרון דוד — "ה' אלהי דוד אביר" (שם: ה, ו). אצל נביא הנחמה נתגדלה נגידות דוד, ולעתיד, למימד אוניברסאלי. ונאמר שם על דוד, בסמיכות לברית עולם: "הן עד לאומים נתתיו נגיד ומצוה לאמים" (ישע' נה: ד). ובכל זאת נשתייר פה זכר ללשון "צווה" הקדומה, הצמודה למשיחת נגידים. והוא הדין במונח "נגידים", בהשוואה למלכי ארץ — תה' עו: יג. ועניין בדבר, כי גם למשמע שלטון של מעלה נתייחד הכינוי "נגיד" שלעתיד, בהצמד למשיח ולברית לרבים, בכתובים הסבוכים בדניאל ט: כה, כז; יא: כב, ושם — "נגיד ברית". גם במזמור קנ"א שבשבעים, ובנוסחו העברי במגילה ממערה 11 בקומראן, נזכר הנגיד דוד, בהקבלה למושל, ובסמיכות ללקיחה מאחר הצאן: "וישלח ויקחני מאחר הצאן וימשחני בשמן הקודש וישימני נגיד לעמו ומושל בבני בריתו" (קנא A, 10—12, 7). "תחלת גב(ו)רה ל(דו)יד משמשחו נביא אלהים" (קנא B, 13).<sup>540</sup> והוא הדין אצל בן סירא: "וימשח נגידים על עם" (מהדורת מ.צ. סגל מו: כד). והכוונה לשאול ולדוד, בהבדל מבעל דברי הימים, שאצלו הנגיד הוא דוד.

הנחתנו היא, כי כבר בימי הממלכה המאוחדת, ובוודאי בהשפעת נבואת נתן (יהיו יסודותיה הראשונים כפי שיהיו), נחשב דוד, בעליל, ועקב פעליו, לנגיד הראשון בישראל. השקפה זו נחרתה במסורת הדורות, אך בספר מלכים נאמר הדבר רק ברמיזה: "מן היום אשר הוצאתי את עמי ישראל ממצרים... ואבחר בדוד להיות על עמי ישראל (מל"א ח: טו), בהקבלה ברורה לנבואת נתן (שמ"ב ז: ו—ט). שם נאמר במכוון להיאחזות בארץ — "ושמתי מקום לעמי לישראל" (שמ"ב ז: י); פה — "ואשם שם מקום לארון" (מל"א ח: כא), במכוון למקדש. אך אצל בעל דברי הימים הובאה

בפרשה זו גירסה, המדגישה בבירור את הנגידות, בדילוג על שאל, לא מתוך מגמה אנטישואולית מפורשת, אלא כדי להורות על נגידות בלעדית ראשונה של דוד: "מן היום אשר הוצאתי את עמי מארץ מצרים... ולא בחרתי באיש להיות נגיד על עמי ישראל... ואבחר בדוד להיות על עמי ישראל" (דה"א ו: ה, ו). גם שיווי הנגידות לשבט יהודה מכון לאותה מגמה: "ולנגיד ממנו" (דה"א ה: ב), "כי ביהודה בחר לנגיד" (שם כח: ד). וככה גם בגירסתו על המלכת שלמה "וימשחו לה' לנגיד ולצדוק לכהן" (דה"א כט: כב).<sup>541</sup>

### נגידים - פקידים

נ"ג. הנגידים-הפקידים, אם בממלכה ואם בבית ה' — הנזכרים בעיקר בספר דברי הימים — אינם עניין לכאן. הבעיה העיקרית היא, כידוע, אם בעל דברי הימים הוא המרבה להשתמש במונח קדמוני זה, כדי להורות על מעמדם של הפקידים, ובעיקר של הפקידים המכהנים בקודש; או המקורות שהיו לפניו, הם שהביאו מונח זה (דה"א ט: יא, כ; יב: כז; כז: ד; דה"ב לא: יב, יג; לה: ח).<sup>542</sup> אך אין ספק, שגם פקידים, וביניהם כוהנים בבית ה', נתכנו בתקופה מאוחרת נגידים (למשל ירמ' כ: א). גם הנגיד "חסר תבונות" שבמשל, המותכף למושל רשע (כח: טו, טז), עניינו כנראה כללי, הבא לציין שר או פקיד שליט, ולאו דווקא מלך (והשוו' את המושג המופשט — "נגידים" — שם ה: ו). וככה אצל איוב, ששם מותכפים הנגידים לשרים (כט: י; והשוו' לא: לו). כללו של דבר, גם שרים פקידים וכוהנים מכונים היו נגידים; ובעל דברי הימים לא טבע מונח זה, לגבי פקידים, מלבדו. אך לגבי פנחס בן אלעזר (דה"א ט: כ) אין זו אלא טביעת לשון כללית. וככה גם בדבר גבור חיל נגיד ושר במחנה מלך אשור בימי חזקיהו (דה"ב לב: כא). ואין זה מתקבל על הדעת (כאמור למעלה), כי כבר בימי דוד היו פקידים שנתכנו נגידים (דה"א כז: ד, טז) במובן של תפקוד ספציפי — ומכל שכן בתקופה קודמת למלכותו (שם כז: כד); אפילו תימצא לנו רשימת הפקידים שעל אוצרות המלך כמדימנה בכמה מפרטיה (שם כז: כה—לד).<sup>543</sup> אולם אין זה מן הנמנע, כי אמנם נדעו במלכות יהודה נגידי הבית ונגידי בית האלוהים (דה"ב כה: ז; לא: יג; לה: ח; והשוו' ירמ' כ: א), וכי בן רחבעם, שעתיד היה למלוך, נועד עוד בימי אביו "לנגיד באחיו כי להמליכו" (דה"ב יא: כב); כפי שעולה מרשימה, האוצרת בה, במשוער, ידיעות על חצר המלך (שם יא: יח—כג).

### אבטיפוס של מלך-רועה

נ"ד. ומכאן לפרשת ראשות דוד, מעבר לנגידות, כפי שהותוותה כבר בנבואת נתן. בנבואה לא הוגדר דוד, במפורש, כרועה. אולם לא זו בלבד שנרמז

הדבר בהערה על לקיחה מן הנווה מאחר הצאן והסמכה למעשה הנגיד, אלא גם בהתכפה לכתוב, המציין את הנהגת השבט ברעייה — "אשר צייתו לרעות את עמי את ישראל" (ז: ז, ח); ובייחוד כשהפועל "צוה" מצוה בצירוף לנגיד (שמ"א יג: יד; כה: ל; מל"א א: לה). במעשה ההמלכה בחברון, וגם שם בסמיכות לנגידות, הוגדרה בבירור הנהגת-הרעייה של דוד: "אתה תרעה את עמי את ישראל" (שמ"ב ה: ב). לפי הנבואה יוצא, כי הרעייה היא כהמשך להנהגה השבטית, ובוודאי עוד מימי המדבר; ורק הנגידות היא שנתחדשה במלוכה.

אמנם אין לראות ברעייה תואר או תפקיד מוגדר של ראשות, כמו "נגיד", אלא כינוי כללי להנהגת השגחה ולעמידה בראש השבט או העם, האופייני ודאי לחבורות מתלכדות ולשבטי נודדים, עוד קודם שנתארגן שלטון סדיר בחברות מתהוות בתקופות הפריהיסטוריות.<sup>544</sup> משום כך יש לחשוב, כי מושג זה ידוע היה כבר לשבטי העברים הנודדים. אמנם בתורה לא נאמר, גלויות, כי משה נצטווה להיות מנהיג-רועה, אך הדבר נרמז ברעיית צאן יתרו "אחר המדבר" (שמ"ג ג: א), בהוצאת מים מן הסלע לבני השבטים הצמאים (במ' כ: א — יד); ובעיקר, בסיפור הסמכת יהושע למנהיג, ששם נאמר, נוכח גזירת המוות על משה: "ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רעה" (במ' כז: יז). אך משם משתמע גם כן, כי הרעייה אינה סגולה ייחודית של מנהיגות משה. ועוד זאת, כי הרועה הוא היוצא והבא לפני העם, וגם המביאם והמוציאם (שם, שם); ובקשר להסמכת יהושע, הכוונה גם, או אפילו בעיקר, למעשה מלחמה (והשור' דב' לא: א—ט). אולם במחשבת הדורות נחשב משה בפירוש כרועה: "רעה צאנו" (ישע' סג: יב), "נחית כצאן עמך ביד משה ואהרן" (תה' עז: כא). אין לדעת, עד היכן נמתחה הקבלה בין הנהגת הרעייה של דוד לזו של משה, אם בזמן מלכות יהודה, או כבר בימי הממלכה המאוחדת ובזמן בית ראשון בכלל. בנבואת נתן, בהבדל מצוואת שמואל (שמ"ב יב) אין כל זכר להנהגת משה — ליד אהרון — או לסגולותיה הנישאות; אך ייתכן, כי המרכיב היסודי והראשוני של הנהגה מסוג זה, בחינת ראשות שבטית שנתבטאה גם בנסיון של שימת חוק ומשפט במדבר מטעם האל (שמ' טו: כה; ורא' "עין משפט", בר' יד: ז; והשור' יהו' כד: כה) — הוא שנרמז בנבואה זו, בה הועמד "שבט" כמנהיג; וביזתו, כשיחוסה לו הנהגת רעייה. דוד הוא היורש סגולה זו של הנהגה, אך מעולם לא נסמך שאלו כרועה; יוצא, כי גם אפיון זה של הנהגה מעמיד את בן ישי כיוורש רצוף של ההנהגה השבטית, בדילוג על מלכות שאול; מורשת הבאה מכוח חסות האל, שהתהלך בבני ישראל מאז ימי המדבר. אדרבא, אם מותר ללמוד מרמזים, הרי שהסתלקות העם מהמערכה במכמש, שמיסודה היא ודאי היסטורית, לאור חוסר הלהיטות של בני השבטים להיחלץ לצבא מלכות (השור' שמ"א יא), עשויה היתה

להתפרש כחוסר יכולת של שאול להיות רועה. מכל מקום, הביטוי "כי נפץ העם מעלי" (שמ"א יג: יא) — בחלק הנבואי של הספר — רומז, ובעיקר בלשונו, לצאן הנפוץ שאין להם רועה-מלך ("נפצים אל ההרים" — מל"א כב: יז; והשו' ירמ' נא: כג; יחז' לד: ה; זכר' יג: ט); ואילו דוד מוחזק כרועה, החומל על צאנו ועושה להצילו, אם בצאן ממש, כעולה מהסיפור השלוב בפרשת גלית (שמ"א יז: לד—לז), ואם בנמשל לישראל בסיפור הדבר: "ואלה הצאן מה עשו" (שמ"ב כד: יז).

חרף מורשת הרעייה, נחשב דוד בדורות הבאים, בתוקף היותו אב לשושלת רציפה במלכות יהודה, כאבטיפוס של מלך-רועה; אולי משום שבהנהגת-רעייה נתקפל, מעצם טיבה הנמשל, תכונות של הושעה ("הושיעה המלך"), של ליכוד העם והליכה לפניו, וגם של עשיית משפט וצדקה. וככל שיהיה בכך כדי ריחוק מראשות הרעייה הממשית של דוד (כמצוי בדיאלקטיקה ההיסטורית) — לא ניתנו בה ברעיית-המופת לדורות סימנים מובהקים של תשועת מלחמה. כמה וכמה כתובים במקרא (שהובאו למעלה) באים להורות על תכונת התבונה של מלכים-רועים מביני דבר, ולרוב בזיקה לדוד או לבית מלכותו. והדעת נותנת, כי הדימוי הקדמוני של רועה-מנהיג מתקשר גם לרעייה האלוהית, שהיא המנהגת את צאן האדם; או שעצם הנהגת האדם מקורה בהשפעת האל, שלו הרעייה.

בברכת יעקב ליוסף ולבניו נאמר הדבר בפירוש: "האלהים הרעה אתי מעודי עד היום הזה", וגם זאת כדי תלות בהתהלכות לפני האלהים (בר' מח: טו, טז).<sup>545</sup> ובדומה להשגחה כעין זו של פרישת חסות, אולי גם בכתוב המעורפל, בברכה המכוונת ליוסף: "משם רעה אבן ישראל" (שם מט: כד).<sup>546</sup> זכרון פיוטי של רעיית האל, הנוהג בראש בני רחל בזמן יציאת מצרים, בא על ביטוי בפסוק: "רעה ישראל האזינה נהג כצאן יוסף" (תה' פ: ב—ד, ט—יג). גם הדימוי "צאן מרעיתך" או "עם מרעיתו" ביחס לאלוהים, החוזר ונשנה במזמורי תהלים (עד: א; עט: יג; צה: ז; ק: ג) מקורו במסורת קדמונית על הנהגת-רעייה של האל. ובייחוד, שהוא מצוי ברמז אצל הושע, הקושר את מרעית העם — אמנם כנראה כבר בארץ (והשו' דב' לב: יג—טז לעומת יג) — כאנטיטזה של צאן מרעית להושעה בלעדית של האל בזמן יציאת מצרים ולידיעתו את עמו "במדבר בארץ תלאבות" (הושע יג: ד—ז והשו' ד: טז).<sup>547</sup> ואם יש רציפות כלשהי — בתוכן ובמבנה הספרותי — בין הושע יג: ד—ט לבין ט—יב יש טעם לומר, כי נתכוון הנביא להעמיד כאן את המלך השופטים והשדים שאינם מושיעים כנגד האל המושיע: "אחי מלכך איפוא ויושיעך" (ט) כנגד: "ואלהים זולתי לא תדע ומושיע אין בלתי" (ד). וניתן לחשוב, כי הכוונה היא לא רק למלכים אלא גינוי למלכות או לשופטות כל עצמה ("מלכך... ושפטיך"; "מלך ושרים") כנגד סגולת ההנהגה של האל, אולי מלכות האל. במקום אחר אומר הנביא בפירוש, במכוון לשיבה



בארץ "עתה ירעם ה' ככבש במרחב (ד : טז). סגולת הרעייה של האל מבלטת בעיקר כשמדובר בנביא — הרואה את תקופת המדבר בתקופת נעורים זוהרת בחיי העם (ה' : ב : טז—יח), ומעלה חזון על הושבה באהלים "כימי מועד" (שם יב : ו).<sup>548</sup>

ייתכן, כי זכרון זה על רעייה אלוהית קדמונית, כדי הנהגה או השגחה אלוהית ישירה, בדומה לתפיסת מלכות האלוהים בימי שמואל (ואולי גם בימי ירבעל ביחס לאל המושל) — מקורה, כנראה, במסורת ישראלית צפונית. אולם גם בנבואת מיכה (ככל שהיא שייכת לו) נזכר רועה מושיע אלוהי או האל עצמו (ז : יד—יח) בחפיפה לזכרונות עבר : "רעה עמך בשבטך ציון נחלתך"; חזון זה צמוד אף הוא לרעייה "כימי עולם" ולנפלאות "כימי צאתך מארץ מצרים" (והשור' "ורעם ונשאם עד העולם" — תה' כח : ט).<sup>549</sup> הנהגת הרעייה שלעתיד מעורה אצל מיכה בהנהגה אלוהית בימי קדם ובדימוי קדמוני של רעייה בשבט; והצירוף כאן הוא "צאן נחלתך" (מיכה ז : יד; והשור' תה' כח : יט — "וברך את נחלתך"). אפילו נאמר, כי הדימוי של רעייה אלוהית הוא צפוני מעיקרו, הרי בתקופת ישעיהו ומיכה עשוי היה כבר לקנות לו אחיזה ביהודה.

אלא שבנבואת נתן לא נתפרשה רעייה אלוהית אבסכולוויבית, כפי שלא העלה בה כלל רעיון מלכות האלוהים, במישור של ממשל ריאלי. האל הוא המשגיח על ישראל והמתהלך בו, אך ההנהגה היא הנהגת אדם ללא הפסק; וכמוה הרעייה : שבט, שופטים, נגידות דוד. וכאמור : בכתובים אחרים בספר שמואל דוד הוא הרועה, בעליל, והעתיד להיות אבטיפוס של רועה, ככל שבית המלוכה שלו נתפס כבר בימיו או בימי שלמה כממלכה "עד עולם". רמיזה לכך עולה גם מסיפור משיחת דוד בידי שמואל, המגמתי והמאוחר — שהרי לא נזכרה כלל, במדרהים, משיחה זו בשתי ההמלכות של דוד; כאילו לא נודע עדיין הדבר, שהיה בו כדי לחזק, במכריע, את הטעון למלכות (שמ"ב ב : ד; ה : ג; אך השור' ביאור מגמתי — דה"א יא : ג). והנה נשתמר שם גם יסוד עממי של מוטיב הרעייה בצאן, כסמל לרעיית העם בעתיד; מוטיב או כמיהת-אמונה, שאולי היו להם מהלכים כבר בימי דוד, ולאו דווקא בצמוד למשיחה : הקטן, הרועה בצאן, הופך, במפליא, לגיבור חיל בחצר שאול, לשר אלף וליוורש המלוכה — "עוד שאר הקטן והנה רעה בצאן" (שמ"א טז : יא; והשור' יז : טו—כא).

אמנם אצל דוד, הנהגת-הרעייה, כמוה כנגידות, היא מעיקרה הצלחה במלחמה והכנעת האויבים (שמ"ב ה : ב; ז : ח—יב), אך ייתכן, כי כבר בימיו יוחסה גם משמעות של סגולה אבהית להנהגתו כרועה הצאן (שמ"ב כד : יז; והשור' לאופי רעייה זו ה' ד : טז). ויש טעם לומר, כי בדברי העריגה של המשורר על האל-הרועה נתקפלו גם מתכונותיו של הרועה הנהוג בעולם של מטה (תה' כג) : הנהלה, הנחיה במעגלי צדק, הגנה אפילו

על הולך "בגיא צלמות", הישענות על שבט הרועים המנחה.<sup>50</sup> במרוצת הדורות, כשדוד נתפס כמלך למופת, ודאי נתלו בו, בעיקר, התכונות האידיאליות של מלך רועה, כפי שהן מפורטות בפרק זה. ואם אמנם נשתרשה כבר ראשות דוד בתודעת העם בימיו כסגולת-רעייה, הרי שוודאי יוחס לו כותר הנחיה בקיום תקין של החברה (וכפי לשון השירה — "במעגלי צדק"), כיאה למלך שופט, האמור לעשות משפט וצדקה.

והנה המלך שלעתידי מבית דוד — "חטר מגזע ישי" — לא נתכנה רועה; אולם אפשר, כי הביטוי "והכה ארץ בשבט פיו" (ישע' יא: ד), רומז גם לסמל של רעייה (והשו' "שפתי צדיק ירעו רבים" — מש' י: כא). אצל מיכה, בן דורו של ישעיהו, נאמר, במכוון למרצא דוד, על "מושל בישראל" (והשו' "מושל באדם צדיק", שהוא דוד — שמ"ב כג: ג): "ועמד ורעה בעז ה' בגאון שם ה' אלהיו" (מיכה ה: א—ד); והדעת נותנת, כי הצירוף שבפסוק הבא — "שבעה רעים" בהקבלה לשמונה "נסיכי אדם" — שירעו את ארץ אשור ואת "ארץ נמרוד" בחרב, מכוון אף הוא לדימוי של מלכים-רועים, ובהקשר לרוממות בית דוד (שם ה: ד—ו).<sup>51</sup> ירמיהו אומר: "ונתתי לכם רעים כלבי ורעו אתכם דעה והשכיל" (יר' ג: טו); נבואה זו נאמרה בקשר למלכות העתידה בירושלים, שתתגשם בה מלכות ה' ושתקרא "כסא ה'" (שם, יז), וכנראה כסמל למלכות של משפט וצדקה. הד קדמוני לכסא המלוכה כסמל לכסא משפט בימי שלמה נשתמר ברשימה על בנין המקדש וארמון המלך, שמדובר בה על "אולם הכסא" או "אלם המשפט" שבבית המלך על יד המקדש (מל"א ז: ז). מסורת אבטנטית נשתקעה גם בביטוי המביע כמיהה לעתיד — "כסאות למשפט כסאות לבית דוד" — (תה' קכב: ה).

נוכח סכנת התורבן נחשבו, בפי ירמיהו ויחזקאל, מלכי יהודה מבית דוד כרועים רעים, המפיצים את צאן מרעיתו של האל; אולם גם הרועים שלעתידי (יר' כג: א—ז) נתקשרו בזכרון דוד, אם אמנם נראה להסמיק שם זה לזה את הפסוקים ד—ה, מצד רציפות התוכן. הדבר בא לידי ביטוי נמרץ אצל יחזקאל, שבנבואת הזעם שלו, מפליג הוא, כדרכו, לגנות את רועי ישראל (יחז' לד); אלא שהוא מעלה היבט חדש להנהגת-הרעייה לעתיד, שלא נמצא בדומה לו במקרא, אך המעוגן, באפשר, במסורות קדומות על עצם טיבה של ראשות-הרעייה, ובמיוחד של מלכות דוד: הרעייה כרוכה בהושעת החלש ובעשיית משפט וצדקה בין שה לשה: "ארענה במשפט", "הנני שפט בין שה לשה" (לד: טז—כג). הרועה האמיתי הוא האלוהים, אולם אין זאת מלכות אלוהים ישירה במישור של ממשל, כפי שנתפסה בימי שמואל, אלא בחזקת השגחה והכוונה (שם: יא, טז); הרועה, בעליל, יהיה, דרך סמל, דוד עצמו (שם: כג, כה). וייתכן, שבנבואת ירמיהו ובעיקר בנבואת יחזקאל וכך במזמורי תהלים שמדובר שם על דוד בממשל כמלך או כנשיא לעתיד — הכוונה היא

לדוד כאבטיפוס של מלך או של מנהיג בכלל; או אפילו — ובעיקר אצל יחזקאל (לד: כג—כב) — כסמל או כשם למלך או למנהיג, כמו המלך הראשון אצל החיתים, תברנש, ששמו נהפך במרוצת הדורות לשם כללי או אפלטיוני לגבי מלך בכלל.

### מלכות-אדם לא סקראלית

נ"ה. הוזה אומר, אפילו יחזקאל הנביא, המגנה קשות את מלכי בית דוד, שבחזון האוטופי שלו נמצא, למעשה, מבטל את המלוכה (ועל כל פנים את משפט המלך) ומצמצמה לנשיאות (מ—מח)<sup>552</sup> — רואה בדוד את הרועה האחד, שיאחד את אפרים ויהודה (שם לו: יט—כח).

אנו סבורים, כי תפיסה זו של הנהגת דוד היא היסטורית ביסודה, והמושג "רעה אחד" (שם לד: כג) נשען על מסורת קדומה אודות הצלחת דוד לכונן ממלכה מאוחדת. ואם אמנם חוסר תכנית הרעייה אצל שאול אינו רק דילוג מכון ושרירותי של מחבר ספר שמואל, הרי שהוא הולם, חלקית לפחות, את המציאות ההיסטורית, כששאול לא נשתלט עדיין שליטה גמורה על ישראל ויהודה, ולא נחשב באמת למלך-רועה; אולי גם משום שרצה להינתק מהרעייה השבטית הקדמונית, כפי שריחק או ניתק את עצמו מהשופטות שקדמה לו (להציא כמובן ראשות במלחמה, מכוח צליחת רוח ה', כפי שקרה אצל השופטים המושיעים). ואילו דוד — אם נבואת נתן מהימנה בשבילנו — הסמיך אמנם את שלטונו על מסורת הנהגת הרעייה השבטית, אולם שיווה לה בחפיפה אחת מימד של נצחון במלחמה והנחה מהאויבים — היוושי-עות — ושל עשיית משפט וצדקה, כנאמר בכרוניקה שבפרק ח'. ואף על פי שנבואת נתן מבדילה בין השופטים לבין דוד, מבחינת ההיאחזות בארץ והבטחת המנוחה לישראל, הרי עצם הנגידות של דוד, מצד השגחת החסד האלוהית, אינה אלא המשך לשופ-טות. ובכך היא נבדלת ממלכות שאול, לא רק לפי המחשבה ההיסטורית-דתית בנבואת נתן, החדורה מגמה פוליטית אידיאית (כמו כל ספר שמואל) — אלא גם, לאור הנגלה שבכתובים, כפי שהיתה במציאות מלכות ראשונה זו של בן קיש. נגידות שאול בהבדל מזו של דוד היתה, לכתחילה, כאמור, בחינת תופעה של תהפוכת שלטון מחדשת וחד-פעמית, בניגוד לתקופה הקודמת, בהבדל מהשופטות השבטיות, המיו-סדת על בתי אב, ובריוק גם מהשלטון הספראדי של המושיעים וממסורת הכהונה המנהגת (וכנראה גם השופטת) של בית עלי. שהרי הכתוב על עלי "והוא שפט את ישראל" — שמ"א ד: יח — אין להעריכו כשגרת נוסח של המחבר, כמו בספר שופטים; ובעיקר — בהשוואה לתיאור הממשי

של שפיטת שמואל — שם ז: ו, טו—יז; ח: א—ד. ויש להשוות לכאן (בדברי ה' אל שמואל) את ההקבלה האירונית הניגודית של גזר השפיטה האלוהי על עלי השופט — "כי שפט אני את ביתו עד עולם" (שמ"א ג: יג). כלומר, נגידות שאל היתה כמפנה לעומת צורות ההנהגה שקדמו לה, ושמעיקרן נוסדו על שופטות; ואילו נגידות דוד נתפסה ואף נתגבשה בפועל — כהמשך לתקופות קודמות של שופטות וכהונה שופטת. והנה עולה לנו, כי בנבואת נתן לא זו בלבד שהובעה הערכה מגמתית על מלכות דוד, תוקפה ומוצאה, כדי שיווי להנהגה זו ייחוס לעבר (כיאה לנביא-מלכות), ובדילוג על מלכות שאל (להוציא אמירת אגב בפסוק טו) — אלא שנשתקעה בה השקפה חדשה על המלוכה, כל עצמה; וזאת, בהבדל — אף כי לא מודגש — מדברי הנבואה של שמואל. נגידות דוד, המסמנת את ראשית המלוכה, צמחה, דרך התכפה לסדר דורות עקיב ורצוף, וכאילו מכון מראש (מה שאנו מכנים בלשון נמיסה "באופן טבעי"). המעבר משופטות למלוכה הוא שלוו, נמשך ושלוב בתהליך אחיד, שראשיתו התהלכות האל באוהל ובמשכן "בכל בני ישראל" והמשכו — הבטחת בית מלוכה לדוד.

מוצא המלוכה אינו אלוהי, והוא במהותו המשך לשלטון השבט והשופט; הנגיד-המלך נתוב אמנם במצוות האל וברצונו, המבטיח לו שושלת וציבה "עד עולם"; אולם לא נתפרשה כאן כל סגולה עילאית של המלך, כל היגלות ייחודית, מעבר למישור המעשה, אפילו לא השראה אלוהית תדירה. גם החסד המובטח, שלא יסור מדוד, כפי שהוסר משאול (ז: טו), כפי הנגלה בכתוב זה ובנבואה כולה וגם בדברי דוד (ככל שאפשר להגיע עד מרכיביהם הראשוניים "המלכותיים" — ז: יח—כב, כה—כט) — אינו חסד אלוהי, המשפיע מעלה יתירה של קירבה לאלוהים (בשוני מ"חסד אלהי" של מלכים, לפי מושכל תיאולוגי מודרני). זו בחירה והכוונה, בחינת ברכה (ז: כט) לצרכי מעשה, בתחומי ממשל והנהגה. הדבר מתחייב מההשגחה האלוהית על ישראל וראשותו מימי יציאת מצרים, אך ללא מידה של ייחוד לגבי המלך (ועל כל פנים לא ייחוד בלעדי ומכריע); לא בקירבה לאלוהים, לא במישור טרנסצנדנטי של אמונה וחוויה, וללא כל סימני התנבאות (אצל דוד) — מחוץ, כמובן, לסמכות (אולי מוגבלת) של כהונה ופולחן, שגם בה לא נשאר, מכל מקום, זכר למעמד סקראלי רצוף ומנושא.

גם הטעם לנגידות דוד לא נתפרש בנבואה; וככל שהוא שלוב בתולדות שלטון-הרעייה בישראל וצמוד להתהלכות האל בתוכו — הריהו בחזקת בחירה ברצון האל, לצרכי הענקת טובה לישראל, וללא העלאת תכונות, שעשויות היו להכשירו לכך; מעין גזירה אלוהית בניתוב קורות ישראל. והוא הדין גם בכרוניקה, שבה לא הובא הטעם להיושעות בן ישי, אך נתאפיינה משמעות הבחירה: "וה' אלהי צבאות עמו"

(ה: י). אמת, בחלקים שונים של ספר שמואל פורטו מעלות דוד כאיש מלחמה ו"נבון דבר" (שמ"א טז: יח; כד: יז; כט: ט; שמ"ב יד: יז; כד: יז; ועוד) — אך אלה לא הועלו, במפורש, כתנאי כשירות למלוכה או להנהגה בכלל. גם תיאור המעלות הגופניות של הנער בשעת המשיחה (שמ"א טז: יב) הם יותר כסימן היכר לשבח מאשר סגולות-תנאי. הסימן המכריע להצלחת דוד, החוזר ונשנה — מעין מוטיב — בסיפורים, הוא זה שהובא בכרוניקה המסכמת (שמ"ב ה: י), והמשתמע מנבואת נתן: "וה' עמו" (שמ"א טז: יח; יח: יב; כה: ל; והשו' שמ"ב ג: יח; ו: כא; יד: יז; ועוד). גם הבטחת בית המלוכה לא נתפרשה — בנבואת נתן — בברית בשבועה ולא על פי תנאי. שני המרכיבים — בחירת דוד והבטחת השושלת שנחרצו, בעצם, לפי גזירה אלוהית — משווים צביון של קדמות (מימי דוד ושלמה) לא רק ליסודות הנגידות ובית המלוכה בנבואת נתן אלא גם לסקירת העבר ולהשקפה על תקומת המלוכה בישראל. משתמע מכאן חיוב כולי של משטר המלוכה בהמשך רצוף לתקופת השופטים, הגורם, מעצם היגלותו כמשטר קבע, להתעוררות אפשרית לבניית בית אלוהים במקום משכן, וככה, ללא סתירה לימי המדבר, עקב התנאים החדשים, לאחר המנוחה מהאויבים בימי דוד. רעיון זה כשלעצמו מתחייב מגוף הסקירה, המסתיימת בשימת מקום לישראל לאחר הנדודים והרוגז (ז: י).

### מלכות אלוהים ומלכות אדם

נ"ו. השקפה זו (שנדונה למעלה) נבדלת, בנחרץ, מדברי שמואל; ולהנחה-תנו, משקפת היא תמורה לא רק במציאות אלא גם במחשבה הפוליטית (אם לא נחטא במינוח מודרני, אך היאה גם לשחרות ההיסטוריה) כבר בתקופת הממלכה המאוחדת; ועל כל פנים, אצל הקשורים לחצר המלכות, ואולי גם אצל הנוהים אחריה, לצרכי מעשה. צוואת שמואל (שמ"ב יב), חרף ניבי סגנון שהטבעו בה, ושאונו מעדיפים להגדירים כדבריימיים-סגנוניים או כקדם-דבריימיים (יב: א—יא, יד—יז; כג—כג, כד; והשו' למשל יח: כד: ה—ה, יד—טז; שופ' י: יא—טז), ועל אף המגמה הנבואית המובלטת בה — נשתמרו בה שקיעין קדומים מתקופת שמואל ושאל: סיגול הנהגת שמואל כשופטות צדק, נעדרת עושק, וכהתהלכות לפני העם, קודם ההת-הלכות של המלך, כאילו מדובר במעלת הנהגה זהה בין השניים (יב: ב—ה); הכינוי "משיח ה'" לשאל והעמדתו כעד על יד ה' (יב: ה); העמדת שמואל במעמד שליח-הצלה, ליד שליחים, שבימיהם כבר החלה התעוררות למלוכה או לראשות מאחדת — כמו אצל ירבעל ויפתח — והזכרת מציל בשם ברוך, שלא נודע ממקום אחר (אם אמנם לא חל שיבוש באותיות — יב: יא); הקדמת עליית נחש מלך בני עמון להמלכת שאל (יב: יב, יג), בהבדל מהנאמר בפרק ח ומהעקיבות המתחייבת מסדר הפרקים בשמ"א ט—יב; והעיקר, להנחתנו, בעצם ההיסוס להסכים למלוכה

בנסיבות הזמן ההוא, שאפשר לפרשו כהסתייגות יחסית ונסיבתית ממלכות אדם בכלל, והזריף יותר מאשר בפרק ח, והעקיב בפרק כולו (יב : א, ב, יב, יד, יז, יט, כה).

גם הנוסחאות של ברית, כגידורי הסגנון של הבריתות בארצות הקדם, שנתרברו בצוואה, יש בהן (אף אם לא בהכרח) להוסיף משקל חיצוני לטיעון, המקדים את גרעין התוכן של דברי הפרק; אמנם המדובר לאו דווקא בצורת צוואה כפי שהיא לפנינו, אלא כמתכונת של הסכם — ברית בין העם לבין ראשו או לבין מלכו המיועד (שמ"א יב : ז—יג, יג—טז), שנכללה בנאום נבואי-ריטורי, המדגיש את מעמד שמואל (שם א—ו), או את מופתו (שם טו—כ) ואת יחס העם ומלכו לה' (כ—כה).<sup>553</sup>

זכרון יציאת מצרים משותף לנתן ולשמואל, ונראה, שאינו מקרי, כי הוא מובא גם ביתר הפרשיות, ואפילו הקצרות ביותר, הקשורות להמלכה ולמלוכה בספר שמואל (ח' : ח ; י : יח) ; אם כעדות לעיוותי ישראל מימי היציאה ממצרים, ואם כראיה לסרבנותם למלך האלוהים, שהצילם משם ומידי ממלכות אחרות. הצד השווה בכל אלה הוא, כי המלך המושיע האמיתי בקורות ישראל, מימי מצרים, היה האלוהים, והדרישה החפוזה למלך, כמזה כמאסה במלכות האלוהים ; ולא עוד אלא שהיא מבוארת כשלב במעשיהם הרעים של ישראל, כמו עבודת אלוהים אחרים (ה : ח), בחינת חסרון מאמונת הייחוד. כל עצמה. אכן רק מתקופה זו, ערב המלוכה (ואולי גם מימי ירבעל), נשארו אסמכתאות להשקפה על מלכות אלוהים, שהיא לא רק המשפעת על מלכות אדם, והיא לא רק טרנסצנדנטית, כמו במזמורי מלכות שבתהלים (ובמובהק תה' מז ; פב ; צג ; פרקים : צה—ק ; ואולי גם כז ; ועוד), אלא מלכות, בממש, בישראל בלבד, ובמישור ממשי של צרכי מדינה. אם עדויות אלה אינן מקריות, וככל שאין טעם להאחירן לתקופת "נביאי הכתב", (גם משום חסרונן אצלם, להוציא אולי את הושע), הרי שמשקפות הן דעה רווחת — קודם ייסוד המלוכה בישראל ואולי גם בעצם שחרותה — אך לא בלעדית, אולי בחוגי כוהנים ונביאים-מכהנים בקודש כמו שמואל, בדבר מלכות אלוהים, התופסת במאורעות העבר וההווה, מאז יציאת מצרים ; מלכות, שכל מלכות אדם — והכוונה ליש-ראל — נמצאת מחסרת ממנה.

אנו משערים, כי מחשבת זו התבקעותה בתקופת השופטים-המושעים, שעקב שלטונם הספוראדי והחולף נתעוררה תמיד מחדש הציפייה להיגלות תשועת האל על ידי שליחים, שלא היו יורשי שלטון ; ומהם כאלה, שאולי לא נודעו קודם לכן. אולם רק לאחר תום התקופה ההירואית של השופטים-המושעים, ששוב לא היה בהם כדי תשובה למצוקה — עם התעצמות הפלשתים ועמי עבר הירדן — נתגבשה המחשבה על המלכות המושיעה של האלוהים ; ובמיוחד על רקע הנהגת הכהונה של בית עלי בשילה. הדרישה למלכות אדם, אפשר לפרשה, באמת,

גם לפי היבט של התרחשויות ריאליות, כאכזבה מתשועת האל, בגילויה, בהנהגת כוהנים, לאחר מפלת אפק ושביית הארון. מלכות האל, במישור של התערבות במערכות לוחמה ובתהליכים היסטוריים-מדיניים, אמורה היתה להתגשם, ערב המלוכה, אם בידי כוהנים נושאי ארון הברית ואם מפני נביאים ומכהנים כמו שמואל. וייתכן גם, כי האיחור בתקומת המלוכה בישראל, כשכל הגויים מסביב קיימו כבר ממלכות, הוא שהעצים את המתשבה על מלכות האלוהים; וכל כך, עם ההתגבשות של אמונת הייחוד הישראלית, שיצרה רקע נאות לאמונה בתוקף הממשי של מלכות אלוהי ישראל, שכבר נתגלה מעבר לתחומי הארץ, בזמן היציאה ממצרים.

משום כך יש לשוות ערך של תפיסה אידיאית קדמונית לדברי שמואל על יציאת מצרים, בתשובה לדרישת מלכות בפי העם. הישיבה במצרים כרוכה היתה גם במסורת הכהונה של בית עלי, ואין כל מקום לפקפק בקדמות ההשקפה בדבר בחירת בית האב של עלי "בהיותם במצרים לבית פרעה" (שמ"א ב: כז); כיוון שאין להעלות על הדעת דעה בדבר בחירה כזו, לאחר הדחת בית עלי. מסורת זו, בשינוי הדגש, בדבר בחירת ראשי הנהגה של שבטי ישראל במצרים, עשויה היתה לשמש גם היא כנימוק, ובצמוד ליציאה ממצרים, לתוקף ההנהגה של ה' בידי שליחיו וכראייה לעיוות שבעצם הכמיהה למלכות אחרת. הנה נושעו ישראל בידי שליחי ה', שביניהם תופס מקום גם שמואל, ללא תשועת מלכים. יוצא, כי הדרישה למלכות, כמזה כמאסה באלוהים — "וה' אלהיכם מלכם" (יב: יב; י: יט; והשו' ח: ו, ז — ששם מתפרשת דרישה זו גם כמאסה בשמואל). אולם מבין השורות עולה הספק, אם נוכח לחץ העמונים יש עוד תוקף לשליחי-הרשעה אלה. העובדה הקובעת היא, שאין שמואל אומר, בבירור, כי אפשר לחזור לאופן ההצלה שבתקופה הקודמת.

מכאן, שהממלכה — אפילו אין שמואל שולל אותה כולית — היא כמפנה בתולדות ישראל, וממנה ראשית לתקופה חדשה; אין היא כהמשך לראשי העם, שהיו בדורות קודמים, ואין היא נאפדת בהשראת חסד אלוהי. מעיקרה, זו פשרה, אמנם בהסכמת האל, אך המלך הוא ככל בני העם, וכמוהו כמותם כפופים לאדנות ה' ותלויים במוצא פיו (יב: יג—טז). בהבדל מההשקפה בנבואת נתן, לא ניתנה המלוכה — לפי צוואת שמואל — כמעשה חסד לטובת ישראל, אלא כל הווייתה היא על תנאי. המלך לא ניהן במעלה תדירה של חסד או של השראה אלוהית. אדרבא, עצם קיומיותו יכולה להתפרש כחסרון ממלכות ה'. ההסכמה האלוהית באה על ביטוי בעצם המשיחה, אם בידי נביא ואם בידי כוהן (כמו אצל שלמה לעתיד), והיא המקנה לו אופי של שליט חוקי.<sup>584</sup> אמת, ההתנגדות למלוכה פגה כבר בראשית המלוכה, אך ההכרעה בדבר אופיו הגשמי של המלך, ללא כל מעלות יתירות (מחוץ לצביון הקודש של

טכס המשיחה, שהוא כעין הודאה אלוהית בהנהגת אדם) — ובוודאי בהשפעת שמואל — היתה להשקפת קבע, לדורות, בממלכת ישראל. השקפה זו נצטררה, מעצם מהותה, גם בממלכת בית דוד ההיסטורית-הממשית, ובתחום של עשייה מדינית. וכל כך, בהבדל מהתפיסה הרומנטית של מלכות דוד (ואפילו של בית דוד) — אם לעתיד ואם בסיקור העבר — אצל משוררי תהלים ובחזונות נביאי יהודה, שלא הגיעה לשלמות אוטופית לגבי דוד עצמו (כסמל) אלא אצל ירמיהו ויחזקאל (למשל ירמ' כג: ה-ז; לד: יד-כג; יחז' לד: כג-כו; לו: כב-כג). בחזון אחרית הימים אין זכר לבית דוד (ישע' ב: א-ה; מיכה ד: א-ו); החוטר מגזע ישי (או "שרש ישי") אינו צמוד, במפורש, לנצחיות מלכות דוד (ישע' יא: א-יא), ומכל שכן לדימוי אידיאלי של דוד המלך והרועה; ואילו אצל מיכה המושל בישראל שיצא מבית לחם, מולדת בן ישי, אינו אלא מלך מנצח, העתיד לגבור על אשור, ממלכת ההווה (מיכה ה: א-ו).

והוא הצד השווה, כעקרון כללי, לשמואל ולנתן, חרף ההבדל שביניהם. אצל נתן אין זכר למתיחות כלשהי, כביכול, בין האלוהים לבין מלכות האדם; מלכות האלוהים אינה נזכרת כלל, והחסות האלוהית אינה תופסת, במידה של התערבות ישירה ותדירה, ביחסי חברה וממשל. ודאי שהיא חדורה, דרך התהלכות האל, במעשי ישראל; אולם בענייני ממשל (ככל שאפשר להסיק מהנבואה הקצרה) טבועה היא, ראש לכול, בהעמדת מנהיגים לעם: אם בחזקת שבטים או שופטים ("אשר צייתי לרעות את עמי את ישראל" — ז: ז), ואם בהעלאת נגיד על ישראל. ההשגחה האלוהית מתבטאת בהושעה מתמדת — אף על פי שעניין זה לא נתפרש בנבואה — מעין הוויית האל בהילוכי הנגיד ובמעשי ישראל ("ואהיה עמך בכל אשר הלכת" — ז: ט). אך לנגיד אין השראה הנובעת מכוחו של ה' והנגידות או המלכות אינה פוגמת בהשגחת האל, או בהתהלכותו ובחסות שהוא מעניק לישראל; כפי שהשגחה זו לא נפגמה ממעמדם של המנהיגים השבטיים בדורות הקודמים. ויותר מזה, הנהגת-הרעיה אינה מפורשת אפילו כתלויה, פונקציונאלית, בהתהלכות האל בישראל, אלא נובעת באופן, שאפשר להגדירו — לפי שיגרת לשון — "טבעי", מהציווי על הנהגה מפי האל; כאילו ראשות זו, חרף חסותה אצל אלוהי ישראל, מקבילה להתהלכות האל "בכל בני ישראל" מאז היציאה ממצרים, והיא הרשאית לנהוג, כבמעצמה, בשבטים או בעם.

### התיאור "האובייקטיבי" — שאל ודוד

נ"ז. יש להניח, כי עקרון זה או עקבותיו נודעו ביסודם כבר בימי מלכות דוד, ובצורה היולית עוד לפני נבואת נתן, וראשיתם עוד בזמן מלכות בן קיש. וככה עולה, כי בזמן ההוא נתגבשה, ולדורות, הדמות הבסיסית הפינומינאלית של המלך הישראלי, הכפוף — או המצווה



להיות כפוף — לצו האלוהי, בידי שליחיו או נביאיו, אך החייב להכ-  
ריע, ללא הילה של חסד אלוהי, בתחום של חיי מעשה.  
לפיכך נצטייר ברוח זו דוד כמלך-אדם, לא רק בנבואה ובכרוניקה, אלא  
גם בסיפור חייו (שבספר שמואל), המגמתי והמכוון לנשאו; ולא רק כשליט,  
העלול לחטוא במובהק, כמו במקרה בת שבע (ש"מ"ב יא), או להיכשל,  
כמו בפרשת הדבר (שם כד), אלא גם לעוות ולהינקש בתחומי ממשל  
רגילים (שבימינו אנו קוראים להם "מדיניים"), ושאינן לתת בהם דווקא  
סימנים של חטא: חולשה בחצר המלכות, שבעטייה פרץ מרד אבשלום;  
התנהגות לגבי בני צרויה, שניתן לפרשה כנוקשות כפויית טובה, אולי  
אפילו כדי יצר קנאה; היתר למעשה גאולת הדם של הגבעונים, אפילו  
נתפרש המעשה כהוקעה לה' ונכלל בדבר חסד לעצמות שאול ויהונתן  
(ש"מ"ב כא: א—טו); נטירת שנאה ואי-ויתור על נקם בצוואת הדמים  
(מל"א ב: ב—י); הישיבה בצקלג, בחסות אנשי מלך גת, והנכונות  
להצטרף למלחמה נגד שאול וישראל, ככל שהיו לה כוונות נסתרות (ש"מ"א  
כז; כח: א—ג; כט); עצם השתוות של שר האלף במדבר יהודה, לא רק  
כבורח על נפשו, אלא כראש חבורת אנשים, שהיו כקושרים, מעצם  
התקבצותם אליו: "כל איש מצוק וכל איש אשר לו נשא וכל איש מר  
נפש (ש"מ"א יח: יג; כב: א—ט; כה; ובמיוחד כה: י; כו: ח—יב; כז:  
יב); אכזריות לגבי אחדים מהעמים בעבר הירדן (ש"מ"ב ח: ב, יג, יד; יב:  
ל, לא — אם אמנם המדובר שם גם בעיניים; מל"א יא: יד—יז) — ומצד  
אחר, יחס הוגן לגבי חלק מהיבוסים, כדי קיום יחדיו (ש"מ"ב כד: טז—כה);  
התרצות לגבעונים (ש"מ"ב כא: א—ז), ההולמת, ככל הנראה, את הגישה  
של שילוב ערי החוי והכנעני ביישוב הישראלי — וכנראה ללא הכרתת  
יושביהן — ("וכל ערי החוי והכנעני" — ש"מ"ב כד: ז); גישה, שבלשון  
ימינו היינו קוראים לה "קנה-מידה של פוליטיקה ריאלית" לגבי התושבים  
"מיתר האמרי" (ש"מ"ב כא: ב; והשוו' ש"מ"א ז: יד).

אין להסביר את העלאת העניינים האלה, ללא הסתר, כסימן למידה של  
"אובייקטיביות" מצד המחבר ובוודאי לא בהשוואה ל"אובייקטיביות" של  
האפוס ההומרי, המצייר גם את אויבי האכיים כגיבורים ונדיבים לב. אמנם  
הספר הוא מגמתי, במפורש, לטובת דוד, והמחבר לא נלאה לתאר את  
דוד (כנאמר כבר בחיבור זה) כצדיק וכנדיב לב. יש אמנם טעם לפרש  
העלאת זו של מגרעות ושל להיטות אחר הישגים בתחום של חיי מעשה  
(שוודאי לא נראו כתכונות נעלות בעיני המחבר, הסוגד לשמואל) כסימן  
לרחבות האופק של הסופר האמון, הנדחף, מכוח היצירתיות המפעימה  
אותו, לשלמות אמנותית, שלא בחפיפה גמורה למגמתו הרעיונית. אולם,  
לאור מה שהעלינו לדימוי טיבו של המלך בראשית תקופת המלוכה, מניחים  
אנו, כי תיאור זה של דוד מתחייב מעצם התפיסה של מלך  
אדם, שלא ניהן במעלות על-אנושיות, ואפילו, לא בהכרח, במידות

אישיות נעלות, ושאינו שרוי תמיד בסימן של חסד אלוהי, ושיצדקתו — גם מבחינת ציונו כ"צדיק" — אינה אלא צדקת מלך, המכונן משטר סדיר של משפט וצדקה. לפיכך — מחוץ לפרשת בת שבע — אין חולשות המלך, כמו רפיפות שלטונו במשפחה, נזקפות לגנותו; ואפילו המפקד מתפרש לא רק כעיוות של המלך (בפי עצמו) אלא גם מכוח חרון אף ה'; העונש פוגע בישראל, ולא בבית אבי דוד, שלא כפי בקשתו (ש"מ"ב כד: א, י, יד, יז).

דוגמה מובהקת לכך הם סיפורי מרד אבשלום ומרד בן בכרי, שמהלכם, גורמיהם וקצם מתוארים כמסכת עקיבה של מאורעות, ללא ציון של התערבות אלוהית, ואף ללא ציפיית הישענות מצד המלך לפתרון לא צפוי, מעין הארה עליונה. וזאת, כנאמר כבר, מחוץ להערה אחת על השגחה אלוהית, שהיא, כמובן, מכלכלת הכול: "וה' צוה להפך את עצת אחתפל" וגו' (ש"מ"ב יז: יד). דומה, כי תיאור מעשים זה אינו חורג מתפיסת המלוכה בנבואת נתן, במישור של חיי "חולין", ואפילו הולם אותה: התהלכות האל בתוך בני ישראל ובחירת הראשות, שהיא המנהגת, לפי דבר ה' או מצוותו ("אשר צויתני", ש"מ"ב ז: ז; "וה' צוה" — שם יז: יד — וגם שם בעניין הנהגה נאותה). רוח ה' הצולחת על דוד נזכרת רק בהקשר למשיחתו, וזכרה נשמט בעלילות מלכותו (ש"מ"א טז: יג).

והוא הדין בסיפורי שאול. הספר הוא אמנם אנטי-שאוּלי מובהק, אך בכל זאת מובאים בו מאורעות ומעשים שלפיהם שאול מופיע — חרף המגמה — כמלך, שאינו להוט לכתחילה אחר שררה (בהבדל מדוד), כמנהיג נמרץ, פעמים כסלחן, כמייסד צבא ישראל, כגיבור מלחמה (ש"מ"א ט: כא; י: ט; יא; יג; א—ג; יד: מו—נב; כד: טז—כב; כו: כה; לא; ש"מ"ב א: יח—כו). ושוב, לא רק בגלל אובייקטיביות, אלא מכוח ההיבט על המלך כעל כל אדם. משום כך מתבארת בחלק הנבואי של הספר קריעת ממלכת ישראל מעם שאול, בגלל סירובו לשמור בקול ה', כמו כל אחד מבני ישראל; ומובן, במסגרת תפקידיו כמלך (ש"מ"א יג: יג, יד; טו: יל—כח; יז—כ, והשוו' בעיקר לשוויון מעמד המלך לבני העם האחרים — יב: יד—טו, כה). אמנם בהמשך לסיפור הנבואי על משיחת דוד מסופר על רוח ה' שסרה מעם שאול (ש"מ"א טז: יד), אך אין לפרשה כרוח השראה של חסד אלוהי מיוחד למלכים, ששרתה עליו ברציפות. לכך אין כל סימן בסיפור מלכות שאול, להוציא צליחת רוח ה' בזמן היציאה למערכת יבש גלעד (ש"מ"א יא: ו). שהיא מסימני ההיחלצות למלחמת תשועה.

אפילו נאמר, כי נתכוון המחבר, ברמו, לעמת את צליחת רוח ה' על דוד כנגד הסתלקות רוח ה' מעם שאול (ש"מ"א טז: יג, יד), הרי עיקר הכוונה היא, כי הרוח הרעה "מאת ה'", אף על פי שהיא מכונה בקיצור גם "רוח אלהים" במקום "רוח אלהים רעה" (שם טז: טז, כג; והשוו' יח: י), היא

כאנטיפוד לרוח ה' שסרה ממנו. הרוח המסכסכת את שאול, הנקראת "רוח רעה", נודעת לה זיקה כלשהי להתנבאות (יח: י; והשו' מל"א כב: כא, כה); וכפי שהיא אינה אופיינית למלכים, אלא לשליט מיוסר או לאיש שנפגע, ככה גם הרוח שסרה מעם שאול. אך להבנת מהותה של מלכות שאול ושל מלכות בכלל, כפי שעולה מספר שמואל, וכפי שהיתה רווחת במשוער במחשבת הקדמונים בימי הממלכה המאוחדת ולאחריה, קובעת העובדה, כי הרוח הרעה כלל לא נזכרת אחר כך כגורם או כמניע אפילו בסיפורי מאורעות שכרוכים היו בתחושות רוגז או בהתרגשויות, כגון: התפרצות המלך כנגד יהונתן (שמ"א כ: ל—לה), המתת כוהני נוב (שם כב: יב—כ), הרדיפות אחרי דוד וההתקלויות עמו (שם כד: כו), השאילה אצל בעלת האוב והתגובה על דברי שמואל (כח: ג—ה, יד—כה), הנפילה בגלבוע (לא: א—ח). כלומר, גם שאול, המותזק כרדוף רוח רעה, מכלכל את ענייני מלכותו, בפועל, לפי קנה מידה המקובל כמעשי וכסביר, כרגיל אצל שליטים. (ועיין בנספח לספר זה — "לתפיסת המלוכה בספר שמואל ולרקעו ההיסטורי" — ששם נערכת ה"אובייקטיביות" היחסית של המחבר לגבי מלכות שאול לפי גישתו החיובית למלוכה בכלל).

### חכמת ההנהגה של שלמה

נח. והוא הדין אצל שלמה. מחבר ספר מלכים, שגישתו למלכים ולמלכות ישראל ויהודה היא אידיאית-דתית כולית, העומדת בסימן החורבן — מעלה (ובוודאי לפי ספר דברי שלמה — מל"א יא: מא) את מלכות שלמה, אמנם במסגרת של גמול ושילם פרגמאטיים-דתיים, אך כמלכות הנפעלת, ראש לכול, מכוח חכמת המלך. חכמה זו, אמנם ראשיתה בהשראה אלוהית בחלום בגבעה, אך היא אינה אלא חכמת אדם, שאינה חורגת מגדרי טבע ואינה אלוהית בהופעתה היום-יומית; והיא מסוג החכמה של אנשי הקדם ושל חכמי מצרים, אך מופלגת במידותיה, ביכולתה ובתדירותה. גילויי החכמה תופסים בתחומים שונים של משפט, כלכלה, יחסי חוץ, מינהל, ואפילו של בניית המקדש, ללא כל הדגשה של השפעה אלוהית נשנית ותדירה (והשו' אמירת אגב של דוד "ועשית כחכמתך" — מל"א ב: ו). והנה כמה מביטוייה של חכמה זו, לפי לשונם של הכתובים — (ג: י, יא) — "ושאלת לך הבין לשמע משפט" (ג: כח) — "כי חכמת אלהים בקרבו לעשות משפט"; (ה: ט—טו) — "ותרב חכמת שלמה מחכמת כל בני קדם ומכל חכמת מצרים"<sup>555</sup>, וראויה לציון העלאת דבר חכמת המלך לעניין הברית שבין חירם לשלמה (ז: כא—כו). בסיפור על מלכת שבא מודגשת החכמה כסגולת מלכות — "וישימך למלך לעשות משפט וצדקה" (י: א—י). ברשימה מסכמת מתוארת במופלג גדלות המלך "לעשר ולחכמה" מכל

מלכי הארץ (י: כג—כה); כלומר — חכמה בתחום מובהק של ממשל וקשרי חוץ.

ליתר הגדרה, לפי המקורות שהיו בפני מחבר ספר מלכים נתפרשו הרווחה והשגשוג שבימי שלמה, משום חכמה יתירה שלו. תפיסה זו וודאי היתה רווחת ועצימה כבר בימי שלמה, שאחרת לא היה המחבר משל-בה בעקיבות כזו במסגרת השקפתו הרעיונית-דתית הסדירה, השונה ממנה; ואף היא עדות למסורת נמשכת מימי שמואל ושאל על מלכות ארצית, שהמעלות היתירות של ראשיה, אפילו המופלגות, הן במישור של תכונות רגילות של הנהגה או של עשייה.

### משיחת כוהנים

נט, והשאלה היא, כיצד להלום איפיון זה של מלכות לכינוי "משיח" או "משיח ה'", שאין ספק בקדמותו. כידוע היו מוחזקים כמשיחים או כמשוחים גם הכוהנים. בתורת כוהנים (א) — לפי שיטת המקורות — במקור הכוהני P שבתורה, מכונה הכוהן הראשי: "הכוהן המשיח" (וי' ד: ג, ה, טז).<sup>556</sup> גם בני אהרן הכוהנים הם בתזקת משיחים (שם' ל: ל; מ: ג—טז; וי' ז: לה; לו; טז; לב; ובעיקר במ' ג: ג — בני אהרן הכהנים המשיחים אשר מלא ידם לכהן; ועוד). בתורת כוהנים נזכרת הרבה משיחת הכוהנים המשכן וכליו בשמן המשחה, והיא בחינת הקדשה לעבודת ה' (שם' כט: ל; וי' ח; ועוד). אצל אהרן בלבד נזכרת משיחה, דרך יציקת שמן על הראש, ואילו על הכוהנים האחרים נאמר, שנמשחו בהזאת השמן על גופם ובגדיהם (וי' ח). תהא אשר תהא השקפתנו על עצם מהותו ואחידותו של המקור הכוהני P — על סעיפיו ותוספותיו וזמן חיבורו<sup>557</sup> — אין ספק, שבתורת כוהנים נשתקעו נימוסים של עבודת קודש מלפני תקומת המלוכה בישראל; ביניהם המשיחה, כסימן של כשירות לעבודת אלוהים; או עצם הקידוש של אבן או מקום — כידוע ממעשה המצבה, שעליה יצק יעקב שמן (בר' כח: ית, יט, כב; לה: יד), אף על פי שלא נזכרה שם משיחה כלשונה.

במיסופוטאמיה היתה כיתה מיוחדת של כוהנים שנקראו "המושחים" — pašišu שממונים היו למשוח את בלי השרת.<sup>558</sup> מתעודות מיסופוטאמיות ידועה גם יציקת שמן על הראש לשם טיהור.<sup>559</sup> גם באוגרית (ÁB, B V, 31—32) נזכרת יציקת שמן לניקוי היכל האלה ענת;<sup>560</sup> בספרות המצרית נזכרת סיכה של צלמי אלים בסדרי הפולחן התדירים. אך בעיקר — ובהבדל משתיקת המקורות במיסופוטאמיה — נזכרת (במכתבי אל-עמארנה) משיחת מלכים ואסאלים מטעם פרעה; מלך נח'ש מזכיר לפרעה, שמלך מצרי נתן שמן על ראש סבו והמליכו (EA, Kn' 55:4—6) וכן נרמז אולי הדבר במכתב מלך אלשי (קפרוס) לפרעה (Kn' 34: 47—49).<sup>561</sup> אצל

החיתים נרמזות משיחה בסיפור על משיחה מדומה של שבוי, ואולי גם במכתב ח'תושלש הג' למלך אשור.<sup>562</sup>

הוזה אומר, המשיחה בשמן — עניינה, ראש לכול, טיהור, אם כהונה לקידוש או להתקדשות, ואם כהאצלת קדושה בפועל. יש לשער, כי המשיחה היתה נהוגה כבר במקדש או במשכן שבשילה (יהו' יח: א — "וישכינו שם את אהל מועד"; שם יח: י; שמ"א א: ג, ז, ט; ב: כז—ל; ג: טו; ד: ג—ה). ואם בית עלי שבשילה ייחשב לנו גם ככהונה מנהגת ושופטת, הרי שניתן יהיה להניח, כי לראשונה, בשילה, נכרכה המשיחה גם בהקדשה להנהגה (שם ד: יח; ואפשר שהדיבור המכוון לבית עלי — (שם ב: כז—ל) — "יתהלכו לפני עד עולם" — נודע לו גם משמע של הנהגה; ואילו "והתהלך לפני משיחי כל הימים" מכוון למעמד המשני של הכהונה בפני המלך, בהקבלה או בהקבלת-הבדלה מהדיבור הקודם, ששם התנהלות בני עלי היא לפני האל, והיא עשויה להתפרש ככהונה מנהגת, לפי האצלת האל. (ב: לה). אלה הם רמזים בלבד; אך אין ספק, לדעתנו, כי משיחת הכהונים אצלנו — משום עצם טיבה של המשיחה ומשום קדמות ההנהגה הכהנית — קדמה למשיחת מלכים.

### משיחת מלכים

ס. שמואל הוא שמשח לראשונה את שאול לנגיד (שמ"א י: א), דרך יציקת שמן על הראש מפך שמן. לפי הנגלה שבכתובים, עשה זאת מכוח היותו רואה; אך אין להתעלם מסמכויות הכהונה שהיו לו ומשירותו בקודש לפני עלי במקדש שילה, שוודאי הרגל שם למעשי משיחה. שוב לא נזכרה המשיחה לא במצפה ולא בחידוש המלוכה בגלגל (שמ"א י: כ—כו; יא: יד—טו) אלא במשיחת הסתר של דוד (שם טז: יב, יג — ושם לא מפך אלא מקרן השמן). אמנם נמשח דוד לכתחילה למלך על יהודה (שמ"ב ב, ד), ואחר כך למלך על ישראל בחברון (שם ה, ג); ולפי סדר הדברים כאילו משחו אותו אנשי יהודה או זקני ישראל, אך הלשון "לפני ה'" (ה: ג) מכוונת למקום קודש, והיא באה להורות על חותם הקדושה שבמשיחה זו. וייתכן, שהמשיחה שם מכוונת להמלכה בכלל, כולל משיחה. לפי סיווג ספרותי עולה, כי משיחת שאול ומשיחות דוד בחברון נזכרות במקורות הנחשבים לקדמוניים: סיפורי תולדות שאול (ט: א—י, יז) ורשימות מעין כרוניקאליות על המלכת דוד, שבהן לא נזכרה כלל משיחת דוד בסתר בידי שמואל (שמ"ב ב: א—ה; ה: א—ד). ושמא אפשר ללמוד משהו על טיב המשיחה ומשמעה לגוף ההתמלכות, לפי הסיפורים על משיחות מלכים אחרים במקרא: צדוק הכהן — ובשי-תוף מעשה של נתן הנביא — משח את שלמה למלך מקרן השמן מן האוהל (מל"א א: לד, לט). אחד מבני הנביאים נצטווה מפי אלישע למשוח את יהוא למלך, ביציקת שמן על ראשו מפך השמן (מל"ב ט: ג, יב). אף על

אליהו נאמר, כי נצטווה בהר חורב למשוח את יהוא למלך על ישראל, את חזאל למלך על ארם ואת אלישע לנביא (מל"א יט: טו-יז). יואש "בן המלך" נמשח בזמן המלכותו, ולפי סדר הכתובים — בידי יהוידע הבוהן (מל"ב יא: יב). לאור הזכרות אלה — ונוכח השתיקה לגבי מלכים אחרים — אין, כמובן, להסיק, כי רק אלה נמשחו, בממש, למלכים. אלא שאצלם היתה המשיחה תפנית בשליטה ולגיטימציה להתמלכותם: אצל שאול — בשורת המלוכה; אצל דוד — ירושת מלכות שאול וייסוד בית מלוכה חדש; אצל שלמה — העלייה למלכות, שלא כדין הבכורה; אצל יהוא — תפיסת המלוכה בידי איש צבא קושר; אצל יואש — עליה למלוכה, לאחר קשר שהכין יהוידע.

ואם מותר ללמוד מהמאחר אל הקדום — משלמה מיהוא ומיואש גם לשאול ולדוד — היתה המשיחה רק בחינת הועדה לתפקיד (אמנם דרך שליחות אלוהית), אך היא לא הקנתה, מכוח עצמה, כל האצלה אלוהית תדירה וחותרם של קדושה לעצם שלטון המלוכה. ההאצלה האלוהית נתגשמה בשעת המשיחה בידי הכוהן או הנביא, והמושחים הם שנחשבו לשליחי האל, ולא המלכים הנמשחים. המשיחה היא, איפוא, עיקר לכל, הודאה סקראלית בהתמלכות, בלי להקנות מעמד סקראלי קבוע למלך המשוח. בלי לבחון כאן את הרקע ההיסטורי הממשי לדבר הצו שנצטווה אליהו למשוח את חזאל למלך על ארם ולסיפור על הפגישה הפלאית שבין אלישע לחזאל בתוך דמשק (מל"א יט: טו; מל"ב ח: ז-טו)<sup>563</sup> — אפשר להקיש דווקא ממקרה יחידאי ומדהים זה או מעצם הסיפור על המקרה — למשמעות המשיחה, ולפחות בימי יהוא: ייסוד בית מלוכה והיעדר כל צביון סקראלי למלך הנמשח, כפי שמובלט אצל חזאל.

### משיח ה'

סא. אך ייתכן, כי לכתחילה נודע למשיחה ערך של התקדשות ושל האצלת חסד בעיני העם, משום טכס המשיחה בידי נביא או כוהן, ולאו דווקא בעיני המושחים. הלא אין זה מקרה, כי רק המלכים הראשונים, שאול ודוד, נתכנו בספרים ההיסטוריים של המקרא בפירוש בשם "משיח" או "משיח ה'" — אמנם רק בחלק הנבואי של ספר שמואל ובסיפורי שאול ודוד, או בסיפור מלכות דוד, ולא בסיפור תולדות שאול (שמ"א יב: ג, ה; כד: ו, יא; כו: ט, כג; שמ"ב א: יד, טז; יט: כב; והשו' "משיח אלהי יעקב" — שם כג: א). משיח ה' נזכר בקשר לאיסור לשלוח בו יד או לבזותו, אם לגבי שאול (שמ"א כד: ו, יא; כו: ט, כג) ואם לגבי דוד (שמ"ב יט: כב). מובעת כאן יראה מיוחדת למלך "משיח ה'", לאו דווקא, ובהכרח, מפאת סקראליות של המשוח אלא בגלל עצם ההועדה, דרך משיחה, למלך. ראוי לציון, כי לפי מחבר ספר שמואל, דוד הוא

המשווה יחס מיוחד זה לשאל, ולפי "דברי דוד האחרנים" גם לו עצמו. והדעת נותנת, כי בימי מלכות דוד נתפשטה זיקת יראה זו למשיח ה', כדי לתלות בעצם המשיחה — בירושה — כדין — מימד של לגיטימיות ושל המשכיות; כפי שאמור היה להיות אצל דוד. תוך כדי כך הוענקה גם למשיח ה' הראשון, אפילו הופקעה מלכותו, חזות של הודאה אלוהית, שהועברה מעצם המשיחה לבא אחריו (והשו' שמ"א ב: לה — ששם הכוונה, בנרמז, לדוד).

ואין זה מן הנמנע, כי בדורות הבאים (אם אמנם אין כאן הבדלי הדגשה בין מחבר ספר מלכים למחבר ספר שמואל) פג או נתבטל תוקפו הראשוני של החידוש שבמשיחה, ושהעניק לו השפעה ומעמד של תלות, כדי משענת, בהבעה זו של הודאה אלוהית. ומסתבר לנו, כי היעדר הקדושה שבמלכות, כל עצמה, שנסמנה אפילו לכתחילה במשיחה, מקורו בעצם המשיחה. בידיו של יחסי אלוהים — כוהנים ונביאים. הכהונה כנביאות — בית עלי ושמואל — קדמה למלכות גם כהנהגה שופטת ושלטת. המלוכה שנוסדה במאוחר לא ירשה מהן את זכות הקירבה המוחלטת לאלוהים, חרף המשיחה ואולי הודות לה, אפילו לא כדי שליחות מתמדת. ואולי כאן הבדל נחרץ בין המלוכה בארצות הקדם לבין המלוכה המאוחרת בישראל, שלכתחילה — כבר בימי שאל — עלולה היתה להקים מחיצה בינה לבין הכהונה והנביאות, שגרמה למתיחות ביניהן. יש להניח (לפי האמור למעלה), כי נהוגה היתה משיחת מלכים גם בארצות אחרות, אך שם לא נתכנה שום מלך בשם "משיח" כמו בישראל (שם המבטא בעיקר את בחירתו האלוהית, על פי נביאים או כוהנים), כיוון שלכהונה (ומכל שכן להתנבאות) לא נודעה a-priori עליונות מקודשת לגבי המלך, לא במצרים ומכל שכן לא במיסופוטאמיה, ששם לא נתקדשו משפחות או שבטים נבדלים לכהונה.<sup>564</sup>

משום התעצמות מלכות דוד, ועקב המחשבה שבאה על ביטוייה בנבואות נתן על זיקת הרציפות שבין שופטות למלוכה ועל הבטחת בית מלוכה "עד עולם" לדוד — נחשב בן ישי, אולי כבר בימי הממלכה המאוחרת, ועל כל פנים במלכות יהודה, כמשיח ה' למופת, שגם הבאים אחריו נאצלים ממנו (שמ"ב כב: נא; תה' יח: נא; שמ"ב כג: א, ג; תה' פט: ד—ו, כ—ב; קלב: י, יז; והשו' שמ"א ב: י). אלא שגם בדורות הבאים לא הפסיד המשיח מזרע בית דוד, במחשבה ובשירה המקראית, מסגולתו הראשונית של מלך בעל תכונות אדם. גם במזמורים, שבהם נזכר המלך סתם בכינוי משיח (תה' ב: ב; כ: ז; כה: ח; פד: י; והשו' בייחוד המלך המשיח למופת, שאינו קשור, במפורש, לדוד ולירושלים — מה: ח) — הכוונה למלך הווה (אפילו אין לזהותו כדמות היסטורית מסוימת), שיש לו מעצם מעמדו זיקה לאלוהים (בהבדל מדימויו בספרים ההיסטוריים של המקרא), והוא מצפה לישיבתו.

עובדה היא, כי מעולם לא צוין המלך שלעתידי לבוא — "חטר מגזע ישי" או "צמח צדיק" בכינוי משיח (כפי שלא צוין בכינוי "נגיד"), ולא נזכר כינוי זה בתיאורים של "אחרית הימים" או "אחרית השנים" או בנבואות העתיד — "ביום ההוא" "בימים ההם". מעולם לא נתכנה גם נביא בשם משיח, והלשון "משיחה" המובאת פעם יחידה בעניין הקדשת אלישע לנביא (מל"א יט: טז) מתפרשת לנו כביטוי ספרותי, שנאמר, תוך אלי-טראציה, למשיחת המלכים הנזכרים באותו כתוב. פעם יחידה במקרא בא הכינוי "משיחים" בהקבלה (אך כנראה לא נרדפת) לנביאים (תה' קה: טו; דה"א טז: כב); ולפי הקשר הכתובים קרוב לומר, שהכוונה לא לבנות האומה אלא למלכי ישראל הראשונים — כפי שיכול לעלות מהצירוף "אל תגעו במשיחי"; ובהשוואה לנאמר על שאול, לגבי האיסור לפגוע במשיח ה' (כד: ו; י; כו; ט, יא).<sup>565</sup> אולם סגולות המלך המשיח, ובריוח הוראה מהמשמעות הראשונית של המשיח-הנגיד בספר שמואל — תוארו במובהק במזמורים: זיקת הציפייה לאל, העשויה להשפיע ישועה, היחלצות מצרה (בעיקר, תה' פט), חסד והרמת קרן, ובעיקר זיקת הכינוי (אמנם לא במוחלט) לדוד — בכל אלה נתעגנו מרכיבים, כבר בימי המקרא, לדמותו של מלך מושיע (שמ"א ב: י; חבקוק ג: יג; דה"ב ו: מא—מב). ראו לציון מיוחד הצירוף "משיח נגיד", בזיקה לבניית ירושלים ולעתידי של "צדק עלמים", וכנראה בהסתמכות על זכרון "משיח" ו"נגיד" מימי ראשית המלוכה בישראל, ועל מושג ארכאי, כרגיל בספרות אפוקאליפטית (דנ' ט: כד, כה).<sup>566</sup> ברבות הימים עתידים היו מרכיבים אלה להתרברב, כדי יצירת דמות של מושיע אידיאלי, מעבר לתכונות של שליט בעולם של מטה.<sup>567</sup>

### ש אול נגד בית עלי

סב. לפי היסודות, שאפשר לראותם כהדים אבנטטיים למציאות היסטורית, (ושהועלו מתוך הכרוניקות, הסיפורים, והנבואות שנדונו למעלה) ולפי הסיווג של שפיטה ושופטות-הושעה והיושעות, ושל נגידות ומשיחות (בהבדל ממשיחיות) — במקורות מתקופת הממלכה המאוחדת, או שיש להן השלכה בת-תוקף לתקופה זו — ניסינו למצוא דרך להגדיר כלשהו את התופעה היחידאית של המלוכה בישראל, בתחילת היווסדה, או בימי שאול ודוד (וכן על פי גזירה שווה, גם בתקופת שלמה). תופעה זו, שהיא מיסודה היסטורית (וככל שנשתמרה בסיפורים שלאחר מעשה ובהערות אגב לא-מגמתיות) אפשר להגדירה "יחידאית", כיוון שרק במקרא נשתיירו זכרונות אמנים לייסוד ראשוני של מלוכה, ולא בספרות עמי הקדם, לא באפוס היווני הקדום, וגם לא — בפירוט מאורעות פוליטיים — בהיסטוריוגרפיה היוונית-הרומית הקדומה;<sup>568</sup> ומכל שכן, כיוון שלא נשתיירו בתחום התרבות האיגיאית כרוניקות כלשהן או רשימות



מסכמות או אפילו סקירות היסטוריות-ספרותיות, שאפשר להחילן על פי נרשאייהן, אפילו בריחוק של זמן, לתקופת ראשית המלוכה בארצות התרבות האיגיאית, או לתקופת המלוכה בעיצומה, בתקופה האכית-דורית, לפני "תקופת האופל", וקודם ייסוד יחידות הפולים.<sup>569</sup>

ומכאן — אפשרות של אחיזה גם לניתוב ספציפי יותר לאיפיון שתי המלכויות זו כנגד זו: מלכות שאל ומלכות דוד. אם אכן נראה בהת-נגדות שמואל למלוכה ובהודאתו בה (כדי כניעה לדרישת העם) בבואה מסוימת למצב ריאלי ערב המלוכה — הרי שלא נהייה נאלצים לראות, מצד הרקע ההיסטורי (ולא מצד המבנה הספרותי והגישה הרעיונית) ניגוד נחרץ בין סיפורי שאל האידיליים כאילו (שמ"ב ט—י, יח; י: כ—כב; יא) לבין החלק הנבואי-שמואלי בספר (שם ח; י: יח—כ; יב). פה ושם באה על ביטוייה כמיהה למלכות מצד העם. אלא שבחלק הנבואי אין העם נרתע מהכפייה שבמלוכה (שמ"א ח); ואילו, למעשה, כעולה מסיפור מערכת יבש גלעד (הנחשב ל"שאולי"), אין העם להוט כלל להיאסף אחרי שאל במלחמה נגד בני עמון (שם יא: ג—ח). התנגדות שמואל, כפי שהיא מובעת בחלק הנבואי, מעוגנת במסורת על מלכות ה' ובייצוגה בכהונה ובנבואה ובמושעים, דרך כלל; וקשה, כמובן, לומר, אם היו "חוגים" שעמדו מאחורי שמואל.

על כל פנים, המלוכה באה ונחשבה כחידוש — אולי אפילו כחידוש גמור — בתחום הממשל בישראל. ודומה, כי שאל הרחיב את החידוש כדי מחיצה — או אפילו קרע — בין מלכותו לבין מסורת השלטון בתקופה הקודמת. הוא לא המשיך במסורת הכהונה של בית עלי ולא העניק מעמד ממלכתי לצאצאיו, אפילו סיפח למחנהו, לצורך שאילה באלוהים, את אחיה בן אחיטוב, אחי אי כבוד בן פנחס בן עלי (שמ"א יד: ג). גם אם נאמר, שאחיומלך הוא אחיה ואינו אחיו (שם כב: ט), אין ללמוד, בהכרח, מכאן על מעמד מיוחד של כוהני נוב בממלכת שאל (בדומה למעמד הכוהנים בחצר דוד), מחוץ לשירותם בקודש במחנה המלך.<sup>570</sup> ראש לכל, חל השנינו הזה במעמד הכהונה, עקב מפלת אפק וחורבן שילה, ומשום הימצאותו של הארון בקרית יערים ולא במרכזי הממלכה.

לפי הנגלה שבספר שמואל, לא נזקק שאל לארון האלוהים; וכנראה, בהתאם להלכי רוח העם שלא נדרש לו, עקב האכזבה, לאחר המפלה, מבית עלי ומגילוי ישיר של תשועת ה'. הלשון "ארון האלהים" הנזכרת בשמ"א יד: יח היא כנראה בתשתית הגירסה של לשון הגדלה לגבי האיפוד או הפשטה לשם שיווי קדרשה (אם לא חל פה שיבוש): שאל אומר — "הגישה ארון האלהים" (שם, שם) — ולשון זו הולמת חפץ כמו האיפוד, ולא את ארון הברית; אך גם ההסבר — שהוא בחינת תוספת — "כי היה ארון האלהים ביום ההוא ובני ישראל" (שבו המובן "ארון" הוא כפשוטו) עשוי להתפרש לא כהסבר של המחבר לקושייה בדבר אפשרות הבאת

הארון מקרית יערים לגבע — שאינה קרשייה כלל — אלא לעצם התמיהה (אולי של המחבר-העורך עצמו) בדבר הבאת ארון למחנה שאול, שלא נזכר כלל בשאר המלחמות של שאול. והנה גם בשמ"א יד: ג סומן במפורש, כי אחיה, שאילו פונה שאול בעניין הארון, "נשא אפוד". וככה נאמר על כל כוהני נוב בשמ"א כב: יח — "נשא אפוד בד" — והכוונה ללברש (והשו' גם את הכתוב על כוהני בית עלי בנבואת איש האלהים — "לשאת אפוד לפני"). לפיכך אין ללכת כאן לפי הכלל של העדפת הגירסה המוקשית, ויש לקבל את גירסת השבעים — "הגישא האפוד כי הוא היה נשא האפוד ביום ההוא לפני בני ישראל" — ואפילו זו גירסה מבארת; ואפילו נאמר, כי הפיסקה "כי הוא היה נשא האפוד" אינה אבטנטית אלא משנית, והיא מכוונת ליישר את לשון ההגדלה שבנוסח המסורה. כלומר, גירסת השבעים הולמת את כוונת הכתוב, אפילו כל עצמה היא משנית, והלשון "ארון" שבמסורה מכוונת גם היא לחפץ.

שאר התרגומים גורסים אמנם, ללא מעצור, כנוסח המסורה: "ארונא דה" "applicata arcam Dei"; אולם כבר בפרשנות המסורתית יש תהייה לפשר הכתוב; רש"י אומר: אורים ותומים... המקרא חסר תיבה אחת — כי היה ארון האלהים שם ביום ההוא. והרד"ק: "כל האפוד האורים והתומים שהיו עם ארון האלהים לשאול בהם על יהונתן". אך הראב"ע לשמות כח: ו אומר, בין השאר, ביתר רמיזה: "ואין טענה מן 'הגישא האפוד' כי החשן דבק עמו והאורים עם החשן... והנה שאול בלכתו למלחמה שאל באורים, הם הם שהיו בחשן המשפט עם האפוד והארון". וקרוב לומר, כי יש להכריע לצד האפוד גם מדבר דוד לאביתר בתנאים דומים: "הגישא האפוד" (שמ"א כג: ט; ל: ז — ושם: "הגישא נא לי האפוד"). וככה לדבר שאול בעניין "לכידת" יהונתן — "הבא תמים" (שמ"א יד: מא); והשו' לשם את הנוסחאות השונות של השבעים ובעיקר את הוולגטה,<sup>571</sup> שבה יש מנוסח המסורה והשבעים כאחד: "da iudicium da ostensionem, da sanctitatem".

הזנחת ארון האלהים בימי שאול נכרחה, בהכרח, בירידת מעמד הכהונה מבית עלי; ובעל דברי הימים כיוון להווייה ההיסטורית, אף על פי שלא היה לפניו נוסח משלו, כשהביא לפי גירסתו את דברי דוד: "ונסבה את ארון אלהינו אלינו כי לא דרשנהו בימי שאול" (דה"א יג: ג). אין צורך לפקפק בדבר הסכסוך שבין דוד לשאול כגורם אחרון להריגת כוהני נוב, כפי שהוא מובא בסיפור (שמ"א כא: א—יא; כב: ט—כג), וכפי שמסתבר מהחסות שמעניק דוד לאביתר; וקשה לסווג את הסיפור כפרק בתולדות בית עלי או כפרק בתולדות דוד,<sup>572</sup> כיוון שהוא משולב כולו — גם מצד התוכן הפנימי — בסיפורי שאול ודוד (כא: ב, ג, י; כב: י, כ—כג); אך — חרף המסגרת האנטי-שאלית, שבה הוא מעורה — נראה, כי בתשתיתו לא היה מגמתי כנגד שאול ונשתייך לסיפורי תולדות שאול; כפי שאפשר

ללמוד גם ממסכת הקשרים שבין שאל לכהני נוב ומפרשת דאג האדמי "אביר הרעים אשר לשאול" (כא : ב, ח). דומה, כי תשתית זו נשתמרה בסיפור-מעשה ההרג (כב : ט—כ), ששם מדובר בקשר (מדומה אמנם) של אחימלך ובן ישי נגד שאל ובשאלית דוד באלוהים (שם י : יג) ; וביותר, כשהסיפור נסמך לדבר ההתמרמרות של שאל כנגד "בני ימיני" ("כי קשרתם כלכם עלי"), הנראה כאבטנטי, ולא דווקא תוך מגמה לטובת דוד (שם : 2—ט).

מעשה ההרג, בלוויית הנמקת הקשר מצד הכהנים, יכול היה להיכלל, ללא דופי, בתולדות שאל, מעצם השגת המלוכה כשלטון תקיף, ואולי גם לפי "משפט המלוכה". אך מסתבר, כי מאורע זה נתרחש על רקע של מתיחות והחשדה בין המלוכה לבין הכהונה מבית עלי, שקדמה כהנהגה למלכות שאל. מכל מקום, מסמל ההרג בנוב את הקרע שבין בית עלי לבין שאל, שקיים לפעמים פונקציות של כהונה וגם סמכויות השגחה על הפולחן (שמ"א יג : ט—יא ; יד : לב—לה). וככה נמצאה מלכות שאל מנתקת עצמה מזיקה לזכר המשכן בשילה וממה - סורת בדבר הבחירה במצרים, שהיתה רווחת שם (שמ"א ב : כז). ממילא נעתקה ממסורת ההנהגה השבטית, שראשיתה שופטות וסופה כהונת בית עלי שבשילה.<sup>578</sup> לשון אחרת, ההבדל שבין מלכות אדם למלכות האלוהים, כפי שהוא מובע בדברי שמואל, לבש בתחום של חיי מעשה צורה של ניגוד מצד מלכות שאל להנהגת הכהונה ושל ניתוק מהשופטות שבדורות הקודמים. בצוואת שמואל בא קרע זה לידי ביטוי בסקירתו על תולדות העבר עד עתה—ההנהגה ההיסטורית שמלאה שליחות אלוהית : משה ואהרן, ירבעל, בן, יפתח ושמואל ("ישלח ה' את משה ואת אהרן" ... "ישלח ה' את ירבעל" וגו'—יב : ח, יא) ; מעתה—המלך שהעם בחר בו, עקב חיסור ממלכות ה', וש' נתן אותו עליהם (שם יב : יד) ; כאילו הוקם חייץ בין שתי התקופות.

### התמורה שבמלכות שאל

סג. עולה לנו, כי זהו הרקע הממשי להיעדר זכר לשופטות אצל שאל. יש להניח, כי שאל היה—בהכרח—גם בחזקת שופט ; ונראה, כי "שרי אלפים ושרי מאות", שהוא מזכיר בטענתו נגד "בני ימיני" (שמ"א כב : ז), מלאו כבר בימיו תפקידי שפיטה. ואפילו נעלה, ובדיון, גרעין של אמת היסטורית, לתקופתה, מפרשת המינוי של השופטים אצל משה (שמ"א יח : כא—כז)<sup>574</sup>—כפי שמעידה על כך ההדגשה על עצת יתרו, שאינה נזכרת בספר דברים (א : טו)—לא נהייה מנועים לומר, כי בגיבושה הספרותי של הפרשה משתקפים הדים מתחילת המלוכה בישראל, ואולי גם מימי שאל. הרי נאמר שם כי השופטים היו שרי אלפים, שרי

מאות, שרי חמשים ושרי עשרות (שם, שם), קביעה ההולמת את מבנה המלכות (והשוו' שמ"ב יח: א; וכן את "משפט המלך" — שמ"א ח: יב), שנתבססה בעיקר, כנאמר למעלה, על שרי צבא. וככה אולי, בהבדל מראשי האבות מהדורות הקודמים, שקיימו בידיהם, בלעדית, סמכויות שפיטה (דב' א: יג, טו). אולם אין ספק, ששאל לא הספיק לכוון משטר סדיר של משפט, כיאה למלכות שופטת, ומשום כך לא נודע בעם כשופט. יוצא, כי סילוק זכר לשופטות שאל, ככל שהוא מכוון לפגוע בעצם אופייה של מלכותו, אינו מעשה-מחיקה מצד המחבר, אלא שעון, מיסודו, על היעדר מערכת שפיטה מלכותית וסדירה בזמן ההוא ועל תודעת הינתקות מתקופת השופטים, מכוח התמורות שנת-חוללו עם ייסוד המלוכה.

מסתכם לנו, כי מלכות שאל סימנה תהפוכה, ללא פשרה, במשטר בישראל (אך אין להשתמש בה במונח המודרני "מהפכה", שאין כאן עניין למערכת מודעת של שינויים, על פי מסכת אידיאית כפויה מראש): אם לגבי כהונה, אם לגבי האמורים, כגון הגבעונים; ואם לגבי נימוסים זרים כגון האוב והידעוני (שמ"א כח: ג; שמ"ב כא: א—ג), ואם לגבי מסורת ההנהגה הקודמת. משום כך יש להעניק מימד של אמת היסטורית לקרע שבין שמואל לבין שאל, אפילו נשתמרו לכך עקבות רק בחלק הנבואי של הספר. דווקא מפאת התהפוכה שניסה לחולל גם בענייני ראשות כהונה, לא יכול היה להיות כפוף לנביאות או לשופטות המנהגת והקנאית מהדור הקודם, כפי שנתגלמה בדמות שמואל.<sup>575</sup>

המלכות הלא-סקראלית, ששאל הניח את יסודותיה, קמה לא רק מכוח סגולת החידוש שבתכונות שאל, ועקב מעשיו, אלא גם — ובאופן אירוני — משום התנגדות שמואל למלוכה; וכן בגלל צמצום סמכויותיה — לפי מוצא פיו ולפי נטייתם של הנהגים אחריו — למישור של ענייני מעשה, ומשום הציווי על כפיפותה המוחלטת למלכות האל (שמ"א יב), המגביל ממילא את סגולתה הסקראלית, ואפילו את נאצלותה האלוהית התסורה רציפות. אמנם אין זו אלא בבואה אידיאית למגמה נבואית, שמעבר לגדר מעשה, בימי שאל ודוד. אך היא משקפת מסורת עתיקה, ובוודאי עקבית, של זכרון מציאות; שהרי מחבר ספר שמואל מחייב את מלכות בית דוד ואת המלכות כל עצמה, כמסתבר מהעלאת דברי נתן ומהסיפור על מלכות דוד; הדבר מסתבר מעצם הסיפור על ביטול מלכות שאל, ללא פגיעה בהמשכיות של המלוכה, חרף ההזדמנות ההיסטורית כביכול (בפי שמואל) לבטלה כל עיקר. יוצא, כי המחבר שיקע בפרקים אלה (ח ו-יב) מקורות, שנשתמרו בהם הדי זכרונות לימי שמואל ולראשית מלכות שאל. כלומר, מכוח המסורת הרצופה של הכהונה בתקופת שילה, ולפניה, ועקב קדמותה של הנביאות המנהגת, נותר ממילא למלוכה שהופיעה במאוחר, תחום מצומצם לשלטון בחיי מעשה.

הוא הגורם — מכוח זימון נדיר זה של נסיבות היסטוריות — לתקומתה של מלכות לא-סקראלית בישראל; ודווקא בקרב העם, שבו נשתלטה (ובמדה לא מבוטלת כבר בתקופה הקדם-מלכותית) אמונת הייחוד, הקנאית והבלעדית, על תחומי חיים שונים, כגון — היחס לעמים אחרים, זיקת הדביקות בארץ, המשפט ושלוחותיו בפעולות שפיטה ומינהל לגבי עברים ונכרים. וזאת, בהבדל גמור מהחוקה המיסופוטאמית "החילונית" ביסודה, וחלקית גם מחוקת התתים,<sup>576</sup> המבחינה אף היא — בהבדל מחוקי מיסופו-טאמיה — בין החיתים לאחרים: בענייני רצח (סעי' 5), גניבת אדם (19—24), דיני איסור של ביאה (לוח II 73—86). אם מותר להשתמש בהגדרה נמיסה של ימינו, ניתן לומר (וכמובן בהסתייגות מהמשמע המורדני הצפון בה), כי שאול ייסד לראשונה — ובאופן יחסי — מלכות "פוליטית" ביש-ראל, ככל שאנו יכולים להשיג לפי ידיעותינו ביחס לארצות הקדם ובהקבלה ליוון בתקופה שקדמה לייסוד הפוליס ולמלוכה הרומית הקדמונית.<sup>577</sup> מלכות טיפוסית זו — למרות הווריאנטים שלה במרוצת הדורות בשתי הממלכות — האריכה ימים, במפתיע ובבלתי צפוי, בישראל וביהודה, ולסירוגין — להוציא אולי במידה מסויימת את תקופת יאשיהו — עד לסוף ימי בית ראשון. וזאת, בהקבלה למסכת הרעיונית של מלכות האלו-הים החדורה בדברי נביאים ואצל משוררי תהלים, שגם הם — להוציא את יחזקאל, ואולי, בשיעור מסויים, גם את הושע — לא התנגדו, במוחלט, למלוכה גופה אלא למעשי המלכים. ושמא נתחזקה קיומיות זו גם משום החלוקה — הסמויה והלא-מוגדרת אך המוכרת — שבין שתי המלכויות: האידיאה על מלכות האלוהים, שהיא אינה רק טרנסצנדנטית אלא שלטת, בפועל, לפי אופיה האוניברסאלי, בתבל ובאנושות (למשל תה' צג, פרקים צה—קא)<sup>578</sup> ושנהביאים הם שליחיה, בפועל (ועל כל פנים, חלקית); ולידה — השלטון הריאלי של מלכות בישראל, במישור שהצענו להגדירו, בציון היקפי, כפוליטי. הלא עובדה היא, כי בסיפורי שאול החדורים שבח לבן קיש והתולים שליחות בבחירת המלך, כפי שראינו כבר, אין הוא מתכנה אפילו "משיח ה'". ומסתבר, כי התואר "נגיד" (שמ"א י: א), היוצא בעיקר לשליטה צבאית ולמינהל, הוא החופף את התמורה במשטר המלכות בימי שאול.

ואם נכונים עיונינו אלה, הרי שהדילוג על נגידות שאול בנבואת נתן (שעיקר תכליתה להדגיש את רציפות השלטון בישראל), ככל שהוא מכון ותכליתי, אפשר שנתעגן במסורת על עקרון החידוש שנתגשם בעליל, במלכות שאול; מלכות שנותקה מזיקה למשטר השופטות, אולי כרגיל — אם כי לא בהכרח — במשטר המתהווה או המתייסד בתקופת מפנה.

### בחינה פוליטית להתנבאות שאול

סד. אפשר, אמנם, כי לכתחילה בוטא הקשר שבין הנביאות לייסוד המלוכה

בהתנבאות בן קיש, שהיא ודאי יסוד היסטורי במלכות שאול ובעצם המלכות; כפי שעולה מהדברים הנאמרים לתומם, בכתובים מבארים בחלק מהספר, שיש המשייכים אותו לסיפורי תולדות שאול, ועל כל פנים, נשתלבו בו, כמסתבר, סיפורים מזמן מלכות שאול (שמ"א י: ה—יד).<sup>579</sup> התנבאות שאול מסתברת בסיפור זה כאות המכריע להתגשמות בחירתו לנגיד, מכוח המשיחה בידי שמואל ("הלוא כי משחק ה' על נחלתו לנגיד" — שמ"א י: א); והיא מסמלת תמורה בשאול, מעין הכנה לקיום נגידות: "וצלחה עליך רוח ה' והתנבית עמם ונהפכת לאיש אחר" (שם, ו). אמנם אין אסמכתאות להבדיל בין "התנבא" ל"הנבא" (במ' יא: כה—כו; מל"א יח: כט; כב: י; יר' יד: יד; כט: כו; יח' יג: יז; לז: זכ' יג: ד; ועוד); וגם בפרשת ההתנבאות של בן קיש — הנביאים הם המתנבאים או הנבאים (שמ"א י: ה, י, יא; והשו' יט: כ, כא, כג, כד). אולם בראוי לזכור, כי במקומות שבהם באה לשון "התנבאות" הדגש הוא לפעמים על הלך רוח אכסטטי; ואצל חבל הנבאים שבגבעת האלוהים — גם על נוהג, שברגיל היה מעורר תמיהה בלב הבריות.<sup>580</sup>

אולם יש כמה רמיזות, שמהן משתמעת, באפשר, פעולתם של המתנבאים בזמן ההוא, ערב המלוכה בישראל, ושכבר נידונו במחקר: שהות המתנבאים בגבעת האלוהים, "אשר שם נצבי פלשתים" (י: ה);<sup>581</sup> צליחת רוח ה' על שאול (שם, ו), שהוא גם סימן להתעוררות למערכה (אך השו' גם יח: י), בסוף תקופת השופטים ובתחילת המלוכה: ככה אצל שמשון, שהקדש לנזיר (שופ' יד: ו, יד), ובשינוי מהותי ותכליתי אצל שאול, המתנבא, היוצא למערכת יבש גלעד (שמ"א יא: ו — ושם "רוח אלהים"); ובדומה לכך, אצל דוד לאחר הימשחו "בקרב אחיו" והעתיד לרשת את שאול (שמ"א טז: יג; והשו' בשינוי לשון אצל מושיעים מתקופת השופטים — שופ' ג: י; ו: לד; יא: כט). הפסקה על הפיכתו של שאול לאיש אחר (שמ"א י: ו), דרך התנבאות, אפשר שגם היא מכוונת לפעי-לותו כנגיד, שהרי לכך נועד מעצם המשיחה בסתר. הסבר האותות — בפי שמואל — הוא כהכנה לפעולה: "עשה לך אשר תמצא ירך כי האלהים עמך" (שם: ז; והשו' שופ' ט: לג — כאשר תמצא ירך" — לעניין יכולת בלחימה). גם הביטוי "האלהים עמך" עשוי לרמוז להצלחה במערכת קרב (שמ"א יח: יד, כח; ועוד).

אם אמנם רמיזות אלה תופסות לא רק בשאול אלא במתנבאים בכלל, אפשר לתלות בהם — כפי שהועלה כבר במחקר ובפרשנות ספר שמואל — הוראה גם במישור הפוליטי. וניתן לטעון, שהמתנבאים היו בין המעוררים למלחמה כנגד הפלשתים, ושהתנבאות שאול נועדה גם להכנה ולהתכוונות לקראת תפקידו, כיוצא לפני העם במלחמה.<sup>582</sup> אם זו הכוונה, הרי שההתנבאות לא היתה בחינת המשך ישיר לנביאות המנהגת של שמואל או לנביאות המנהגת בכלל, אלא, בצד הרציפות, היתה גם בחזקת התעוררות

חדשה במערכה כנגד הפלשתים. הרי אין זה מקרה, ששמואל לא תואר מעולם כמתנבא ושאל לא נקרא "נביא". מעשה שמואל בהתהללות "בנית ברמה" היתה מעין השגחה — "עמד נצב עליהם" (שם יט : כ) <sup>583</sup> ההתנבאות לא נזכרה אחר כך — אולי לפי מגמת המחבר — כמניע כלשהו בפעולות המלך, ולא היה בה כדי מעצור בקרע שבין הנביא למלך. הקושי הוא, כי לא נזכר כל נביא אחר מלבד שמואל בממלכת שואל, אף על פי שהיה דורש בנביאים (שם כח : ו). מכל מקום, אולי נהא רשאים להניח, כי ההתנבאות של שואל היתה כמעבר בין ההנהגה של הנביא או הרואה לבין המלוכה, וכי גם בתחום זה לא שמר שואל על זיקה רצופה לראשות שבעבר. דברי הנביא עמוס על הנהגת נביאים ונזירים מכוונת, כנגלה וכחישג ידיעתנו, לתקופה שקדמה למלוכה (עמוס ב : יא) <sup>584</sup>.

### המקדש בנבואת נתן

סה. והנה דוד — לאור הכרוניקות ועל פי נבואת נתן — קיים לראשונה מלכות סדירה, אך הוא ראה להאחיזה בזכרונות העבר, בהבדל משואל, שאולי מותר לקרוא לו מחדש (וכמובן, בסיווג מסוייג, לגבי הגדרה קטי-גורית), במובן הרחב של ההגדרה; ובהבדל מרפורמטור (כמו יאשיהו), הבא להגשים סידרת תיקונים, על פי עקרון אידיאי מחייב מראש. ואם נודה בכך, כי העלאת הארון לירושלים, ברוב עם ובשירה, נועדה לא רק להעמיד את ירושלים כמרכז לעבודת קודש, אלא גם להבליט את הקשר לפולחן שבעבר, לאוהל מועד ולכלי הקודש (שמ"ב ו : יז ; מל"א ח : ד) <sup>585</sup>, נוכל לומר, כי באופן זה בא דוד להסמיק את ממלכתו על זיקה למשכן שמימי המדבר ולמסורת הארגון השבטי, שהארון שימש לו זכרון וסמל. וככה העמיד לראשונה את המלוכה ("ככל הגויים") ואת ירושלים, שהיתה ללא הילת קודש, על בסיס קדמוני; ונמצא מקנה לה חזות של מאחז לרצי-פות היסטורית, שמושרשת היתה, באפשר, בתודעת העם כרציפות קיימת משחרות התולדה הישראלית. זהו, לדעתנו, הרקע הריאלי, מימי דוד, למחשבה ההיסטורית, המובעת בנבואת נתן, על המלוכה, כהמשך — בצורה שונה — לשופטות ולהנהגת הרעייה שלפניה; ומכאן הרעיון על החסד, שהעניק האל לדוד ולישראל, כחסות רציפה מאז הציאה ממצרים, ובזיקה להתהלכותו של אלוהי ישראל בימים ההם ב"אהל ובמשכן".

גם משום כך אין לעקור מנבואת נתן את פרשת הבית כפשוטה (כפי שנדונה כבר בחיבור זה) ולראותה כתוספת מאוחרת. אדרבא, עם היאחזות המלוכה בירושלים, וודאי נתעורר הצורך בבניית מקדש לאלוהים. קשה לומר, מהם הגורמים הממשיים שמנעו את דוד מלהקים בית מקדש בימיו; אך אין זה רחוק לחשוב, כי בדיעבד, נשתלבה גם דחייה זו כאות לדבקות בעבודת הקודש של שבטי ישראל בימי המדבר, וכסימן לעצם אופייה של המלוכה, שאינו אמנם סקראלי, אך הקשור בסמלי קודש, כמו ארון הברית.

יוצא, כי המלוכה עדיין לא חרגה מהארגון השבטי, ועתה השתדל דוד להקנות לה, משום הזיקה לזכרונות היסטוריים, צביון כלל-שבטי. מבחינה עקרונית-אידיאית לא הגיע עדיין הזמן בימי דוד להקים מקדש קבוע לאל, כפי שנהגו מלכי קדם. הניגוד שבין אוהל ומשכן לבין "בית ארזים" (ז: 2) הוא איפוא מגרעין האיימננטי של נבואת נתן, ובלעדי התהייה על בניית בית לאלוהים ניטל טעמה העיקרי. בדרך זו בא דוד לאמץ לעצמו, כדרכם של מלכים בזמנים ההם, חזות של שליט הדבק בסמל עתיק מקודש, שנדחה או הוזנח בימי קודמו; ואילו החידוש של בניית מקדש נתאפשר רק בימי יורשו, כשהמלוכה כבר נתבססה ואף החלה להכות שורש בתודעת העם; עד שהניגוד לבית דוד, בימי שלמה או לאחריו, ככל שנתעגן בגעגועים לימי האוהל השבטי, לא נכרך יותר — גם בהתפרצות האנארכית החולפת ("לאהליך ישראל") — ברחייה מות-לטת של המלוכה (מל"א יב: טז; שם: כ—כב). דרך פירוש היסטורי אפשר לומר, כי בנבואת נתן, וכן בדברי מחבר ספר מלכים המושתתים על נבואה זו (מל"א ח: טז—כב), נשתקע, באפשר, הסבר דתי, מזמן הממלכה המאוחדת, לתמיהה שהיתה רווחת כבר בזמן ההוא על דוד, המקים בית מלוכה והמייסד עיר מלוכה, שלא היה בידו להקים מקדש, כמנהגם של מלכי הקדם הגדולים והמחדשים.<sup>586</sup>

תמיהה זו נתעצמה במרוצת הדורות, כשנתגדל דוד לדמות אידיאלית, והיא באה על ביטוייה ויישובה האידיאלי, ואפילו הדוגמאטי, אצל בעל דברי הימים בכמה פרקים (ובעיקר דה"א כב, כח; כט: א—כב)<sup>587</sup> על הכנות דוד לבניית הבית. לפי גירסת בעל דה"י נוסף מרכיב חדש בנבואת נתן — מלכות מפורשת של האל — שאין לה זכר בספר שמואל; והוא מובע (בחתומת הנבואה) בהצמד שבין שלושת המרכיבים לגדלות בית דוד, העתידה להתגשם במלכות שלמה, כאבטיפוס מתהווה למלכות בית דוד: המקדש, מלכות האל, כסא בית דוד — "והעמדתיהו בביתי ובמלכותי עד העולם וכסאו יהיה נכון עד עולם" (דה"א יז: יד).<sup>588</sup> והנה העלה בעל דה"י מרכיב חדש לגמרי בנבואת נתן, בהבדל גמור מהגירסה הקדמונית שבספר שמואל, שמדובר בה רק בהשגחה או בחסד אלוהי ולא במלכות ה', וששם מושם הדגש רק על ממלכת דוד (שרק התחיל לייסד שושלת) ועל דוד עצמו, ובפנייה מוטעמת אליו: "ביתך וממלכתך... ", "לפניך", "כסאך", וגר' (שמ"ב ז: טו).

### הדילוג על שאול בתה' עח

סו. לאור הדעה על הזיקה הערכית שבין מלכות דוד לתקופת השופטים והשבטים שבנבואת נתן, ואולי בעקבותיה, נתגבשה ההשקפה על היחס שבין שילה לירושלים המובעת בפרק היהודאי עח שבתהלים, שנתחבר אולי בסמוך לפילוג הממלכה המאוחדת.<sup>589</sup> ההבדל שבין שילה להר ציון



מתואר שם כניגוד שבין בחירת אפרים לבחירת יהודה, ועליית שבט יהודה באה לאחר נטישת שילה, ומכוחה (עח : נט—עב). אלא שבסקירה התיאודיציונית הכללית, שאפשר לקרוא לה "תיאודיציונית" ("למען ידעו דור אחרון בנים יולדו יקמו ויספרו לבניהם" — שם : ו), המקדש שעל הר ציון הוא כהמשך למשכן שילה (שלו), ואפילו מקביל לו מבחינת המפנה שבהיאחזות בארץ : "ויביאם אל גבול קדשו הר זה קנתה ימינו" (עח : נד ; והשו' שמ' טו : יז).<sup>590</sup> ואין הבדל רב לגבי הקבלה זו, אם נתכוון הכתוב למקדש שילה או להר מסוים או לארץ בכלל, שהיא "גבול קדשו". שני המקדשים, כאחד, הם מסימני הבחירה של האל, וקיימת רציפות בין האחד לאחר, חרף התורבן שנתרחש עקב חטאי השבטים (עח : נו—נט).<sup>591</sup> סקירה זו, אולי מכוח השלכה של נסיון שלאחר הפילוג, אינה מתארת תהליך אידיולי נמשך, כמו בנבואת נתן, וקורות ישראל סדורים שם במסכת אינטגראלית של חטא ועונש, שסימנה ארשת של מרי נשנית וחוזרת (למרות חסדי האל), מראשית התולדה עד בחירת דוד (עח : ז—יא, יח—כ, כא—כג, כט—לח, מ—מג, נו—סח). אולם היא דומה לסקירה הקצרה בנבואת נתן, מצד השיווי של רציפות אידיאית — אף כי שונה ממנה — לקורות העם מימי יציאת מצרים ועד כינון מלכות דוד, שהיא נחשבת בשתייהן למפנה בתולדות העם : שם — כנגידות המביאה להנחה מאויבים (עקב תחרות הלמות המאורעות), ופה — כהנחת יסוד למקדש, משום סקירה רחבת-אופק יותר לעבר (עח : סח—נב).

תופעת גילויי האל בבחירת ישראל, לפי פרק זה, אפשר לסווגה בקווים עיקריים אלה : הקמת עדות ביעקב ושימת תורה בישראל שניתן להבינה כהועדת אורח חיים לפי משפט אלוהי, התופס במשפט בכלל (עח : ה ; והשו' שמ' יח : יט, כ ; כא : א ; דב' א : יז ; לג : ד, י ; ולמשל, תה' פא : ו) ; הנחלת הארץ (עח : נד, נו) ; נטישת שילה ובחירת שבט יהודה (שם : ס—עב). וכמו בנבואת נתן, אין כאן זכר למלכות שאול ולשבט בנימין ; שם נסמך דוד לשופטים, וכאן להגמוניה של שבט אפרים ; פה ושם — הזיקה היא לימי המדבר ולתקופה שלאחריהם. אצל נתן — המעבר למלכות דוד הוא שלו ורצוף ללא פגע ; פה — מסמל המעבר תקומה שלאחר חורבן, ועם זאת — מורשת של בחירה קודמת ושל משכן, שראשיתו בימי המדבר. אולם בעוד שבנבואה נזכרת בשוליים הסרת החסד מעם שאול (שמ"ב ז : טו), הנה בפרק עח נשכחה לגמרי מלכות ישראל הראשונה, כפי שלא נזכר מקדש גבעון שבארץ בנימין, ששם היתה "הבמה הגדולה" בימי דוד ושלמה (מל"א ג : ד) ושלפי בעל דברי הימים היה שם — וכנראה לפי מסורת מגמתית מופלגת — משכן ה' מימי המדבר (דה"א טז : לט ; כא : כט ; דה"ב א : ג—ז, יג ; והשו' תרגום השבעים, אפילו זו גירסה מבארת, לשמ"ב כא : ו הגורס שם "גבעון"). פה ושם — נזכר דוד במפורש כבחיר ה', לאחר דורות של ראשות, והנהגתו צוינה בבירור או ברמז כהנהגת-רעייה :

אולם בפרק עח — משום הפרספקטיבה של זמן — הותכפה בחירת דוד (עח: סח—ע) לבחירת שבט יהודה, לייחודו של הר ציון ("אשר אהב") ואפילו לבניין המקדש ("ויבן כמו רמים מקדשו"); וכל כך, לא לציון סדר זמנים, אלא כדי לסכם את הפרק בעליית דוד, שנבחר לנהוג את העם: "וירעם כתם לבבו ובתבונות כפיו ינחם" (שם עב). ואף על פי שבפרק זה, בהבדל מנבואת נתן, לא נפקדה ממלכת דוד, כלשונה, משתמע גם ממנו, שדוד הוא המייסד מלכות ישראל. ובאגב, תודעת הזיקה שבין שילה לירושלים, ללא מעמס המאיסה והבחירה, כמו שהוא נקוב בפרק עח, חדורה גם בנבואת ירמיהו המעמיד — באזהרתו — צד שווה בין מקום ה' שבשילה לבין המקדש בירושלים ("בשילו אשר שכנתי שמי שם בראשונה" — יר' ז: יב—טז) והמזכיר גם הוא את השלכת "כל זרע אפרים", בצמוד לחורבן שילה (והשוו' שם כו: ו, ט).<sup>593</sup>

### "אם אבא באהל ביתי"

סז. עיקרים דומים, אך בהרכב רעיוני שונה, נשתמרו גם בפרק קלב שבתהלים, שיש להניח, כי נשתקעו בו יסודות קדומים, אולי מימי הממלכה המאוחדת (קלב: א—ט, י, יד).<sup>594</sup> והמקבילים בחלקם לנבואת נתן. מגורי דוד מזכירים את התהלכות האל באהל ובמשכן, והם עשויים לרמוז לזיקת המלך אליו ולמסורת השבטית: "אם אבא באהל ביתי אם אעלה על ערש יצועי" (והשוו' בעיקר "באהליהם אל יהי ישב" — תה' סט: כו; ובהקבלה לבית — מש' יד: יא; מל"ב יג: ה; ועוד). הקבלה זו, ליתר גידור, מעלה הרהור על שיטה של תודעה היסטורית, אם אמנם יש דמיון מודע בין נבואת נתן לבין הפרק הזה. הרמז העיקרי לכך עולה מהצגת הארון בירו-שלים כמציאת מקום לה': "עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב" (והשוו' בר' מט: כד); בנבואת נתן — "ושמתי מקום לעמי ישראל" (שם"ב ז: י), פה — מציאת מקום לה' (והשוו' שם"ב ו: יז). מגורי המלך לא זו בלבד שהם מקבילים למשכנות האל, אלא שעצם הישיבה בהם נמצאת מופעלת, דרך תלות, במציאת מקום מנוחה לארון (קלב: ג—ו). הרמז להעלאת הארון מקרית יערים, אם אמנם זו הכוונה — "באפרתה... בשדי יער" (ו) <sup>595</sup> מעניק לירושלים, בהבדל מהנאמר בפרק עח שבתהלים, חזקה של מקום מועד (או מיועד) לארון ולמנוחת האל, בהמשך רצוף למקומו הקודם. ארשת הקדמות של הפרק ניכרת בתודעת הצמידות שבין הארון למלכות דוד, המקנה למלכות זו ולעיר המלוכה, לא רק היאחזות במורשת, אלא גם צביון של לגיטימיות, מעין כהנית. דבר זה בא על

ביטוי, כפי המסופר בספר שמואל, בייצוב סמכויות הכהונה של דוד בצמוד להצגת הארון באוהל: העלאת עולות ושלמים, ברכה לעם "בשם ה' צבאות" (ש"ב ו: יז), כמעשה הכוהנים (במ' ו: כב—כו; והשו' פעולות כהונה אצל שלמה, מל"א ח: נה, סב—סה; וראה שם ג: ד). בהתאם למסורת קדמונית על הפצת אויבי ה' בזמן נסיעת הארון (במ' י: לה—לו) נרמזת גם בפרק קלב, שהתגברות דוד על אויביו, יש להזיקה לעבודת הקודש, והיא נתממשה אולי גם בעקבות נוכחות הארון (קלב: יד—יח). אולם בהבדל מנבואת נתן, אין הבטחת כסא המלכות לבית דוד בחינת גזירה, אלא מותנית לכתחילה בהתנהגות בני דוד, אך על פי שנשמנה בשבועה (קלב: יב, יא).

הדילוג על שאול בת ה' פט ("הרימותי בחור מעם") סח. בפרק פט שבתהלים הועלתה בפירוט מערכת אידיאית לאיפיון דמותה הסגולית של מלכות בית דוד, ביחס מובהק לנבואת נתן. בלי לדון כאן באידיאולוגיה הכללית של הפרק ובהשערות על זמן חיבורו<sup>596</sup> נסקור כאן את העיקרים הירליוואנטיים לתפיסת מלכות דוד במישור פוליטי-רעיוני; וכמובן, במסגרת הקונצפציה הדתית. ההבטחה לבית מלכות נתפרשה פה בכריתת ברית ובשבועה לדוד, שלא נרמזה אפילו בנבואת נתן (פט: ד, כט, לה, לו, מ), אך הובאה בנאום "דוד בן ישי": "כי ברית עולם שם לי" (ש"ב כג: ה). ביתר הבלטה הועלתה פה בחירת דוד, שלא נזכרה, כלשונה, בנבואת נתן: "כרתי ברית לבחירי" (פט: ד) "שויתי עזר על גבור הרימותי בחור מעם" (פט: כ).<sup>597</sup> אנו משוטטים בדעתנו, אם לא נרמזה בכתוב זה, לפי שעשועי אליטראציה, בחירת דוד כבחירה ראשונית, דרך ביטול המלכות הקודמת, או איפוסה: שאול הוא שנסמן בלשון "בחור וטוב" (ש"ב א ט: ב), ועליו נאמר "משכמו ומעלה גבה מכל העם" (שם, שם), והוא שהוחזק גם בדברי שמואל כבחיר ה' (בסיפור הממלכה במצפה — ש"ב א י: כד) וכבחיר העם (בצוואתו — יב: יג). והנה בצירוף מרמזו אך עלום (שניתן אולי לציין בהגדרה מודרנית כ"סוריאליסטי") — דוד הוא בחור ובחיר ה' (פט: ד), שגם התכונות הגופ-ניות של המלך הראשון, ביום היבחרו למלך, נתגלמו בו בבן ישי ("הרימותי בחור מעם"); והלא לפי ספר שמואל (ש"ב א טז: יא) היה דוד קטן בזמן הימשחו ("עוד שאר הקטן" — שם, שם). והנה הוא, כבזימון פלאי, נחשב, בפי המשורר, כבחור שהורם מעם (אולי בלגלוג על גבהות הקומה הפי-סית — "מכל העם"). ודומה, שיש לתת עניין לכאן את דבר דוד למיכל: "לפני ה' אשר בחר בי מאביך ומכל ביתו" (ש"ב ו: כא). אם נכונה הנחתנו זו, הרי שהועלתה בפרק שלפנינו ראשונות דוד, לא רק בדילוג על מלכות שאול, לפי שיטה של שיווי רציפות לדורות הקדם-מלכותיים, אלא בהענקת ראשית הבחירה, בעליל — על כל מעלותיה היאות למלו-

כה (אולי במשמע של הכוונה אלוהית גזורה מראש) — לדור, הנחש לבחירת האמיתי של ה'.  
ההקבלה שבין פרק פט לנבואת נתן, לעניין כינון מלכות דוד, מסתברת גם מהלשונות הכמעט זהות :

תהלים פט	שמ"ב ז
ובן עולה לא יעננו	ולא יסיפו בני עולה לענותו
(כג)	(ו)
הוא יקראני אבי אתה	אני אהיה לו לאב
(כז — אך לגבי דוד)	(יד)
ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים	והכחתי בשבט אנשים
עונם	ובנגעי בני אדם
(לג)	(יד)
וחסדי לא אפיר מעמו	וחסדי לא יסור ממנו
(לד)	(טו ; בדה"א יז : יג — "אסיר מעמו")
עד עולם אכין זרעך	וכננתי את כסא ממלכתו
ובניתי לדר ודור כסאך סלה	עד עולם
(ה)	(יג)
ושמתי לעד זרעו וכסאו כימי שמים	כסאך יהיה נכון עד עולם
(ל)	(טז)
זרעו לעולם יהיה וכסאו כשמש נגדי	
(לז)	

הבטחת הנצחיות לכסא דוד מעורה, בפרק זה, לפי השקפה מקפת יותר, בגילויי הופעת האל כמושל בטבע ובאנושות (פט : י, טו), אך עצם כינון מלכות דוד מסומנת בסמכויות מלכותיות רגילות. האל המנצח בטבע, והוא שנשתלט על תבל (שם : ו—טו), שלטונו בחברה מסוגנן לפי ההגדרה של סגולות מלכות : "צדק ומשפט מכון כסאך חסד ואמת יקדמו פניך" (שם, טו) ; אך גם לשון צדקה נזכרת כגילוי להווייתו — "ובצדקתך ירמו" (יז ; והשוו' תה' לו : ז ; עא : יט). ונראה, כי פה אין כל הבדל בין שתי הלשונות : צדק — צדקה. בחירת דוד אין בה כדי חיסור ממלכות האל, אולם אין לה תכונה מובהקת של האצלה אלוהית, חרף המשיחה בשמן קודש (שם, כא). המלך יכה באויבים, יהיה בכור למלכי הארץ, בית מלכותו יכון לעד (שם כב—כט), אך לא נזכרה כאן כלל העובדה, שדוד הוחזק כמלך עושה משפט וצדקה ; ואולי משום שאטריבוט זה הוא, כאמור בפרק זה, מסגולת היסוד של האלוהים, ומלך אדם עשוי רק לכלכל משטר של משפט, לפי התבוננות במשפט האלוהי או לימוד ממנו ("כי המשפט לאלהים הוא" — דב' א : יז).<sup>598</sup>

## "אני אהיה לו לאב"

סט. ומובן, שדבר האבהות הנזכר בנבואת נתן ובפרק פט, בשום פנים אין לפרשו כשריד רעיוני מודע של השקפה מיתית, אלא כטביעת לשון קיימת. המדובר הוא, ללא ספק, במובן סמלי של השגחת האל על המלך, מעין הוראה והכוונה, ביחס האב לבן; וביותר שנבואת נתן הכוונה היא לבן דוד ולא אליו כאל אבי השושלת: "אני אהיה לו לאב" (ז: יד; והשו' ביתר פירוט דה"א כב: ט; כו: ה); ואילו בפרק פט, ששם דוד הוא כבר בגדר אבטיפוס של מלך, הכוונה היא לדוד, אך בחיסור מהדימוי של זיקה ממשית שבין בן לאביו. שם לא פורשה קיומיות, אפילו כסמל ("אני אהיה") אלא קריאה בלבד: "הוא יקראני אבי אתה". גם סמל זה שבמישור ההגדרה מתפרש במובן ריאלי לגמרי: "אף אני בכור אתנהו עליון למלכי ארץ" (כח) — אפילו לא בכור, בעליל, אלא בחזקת בכור ("בכור אתנהו"), ובמובן של הגמוניה על המלכים. ויש להקביל לכאן את הלשון המסברת לגבי שלמה — אצל בעל דה"י: "כי בחרתי בו לי לבן ואני אהיה לו לאב" (דה"א כ"ח: ו). אפילו התיאור המוחשי שבתהלים — "ה' אמר אלי בני אתה אני היום ילדתיך" (ב: ז) — אינו, כמסתבר, אלא לשון פיגוראטיבית לזיקה אבהית כזו, המנחילה למלך "על ציון הר קדשי" נצחון על מלכים אחרים, כפי שעולה מהפרק, שעניינו הדברה ריאלית של האויבים: "שאל ממני ואתנה גוים נחלתך... תרעם בשבט ברזל... ועתה מלכים השכילו הוסרו שפטי ארץ" (ב: ח—יא). לאמור — הגמוניה על מלכים ורחנים (ב: ב), בדומה למעמד הבכורה המוענק למלך בפרק פט. פה מפורט המלך כמשיח ה' (ב: ב, ו), והכיניו יכול שהוא מכוון לדוד עצמו או לדוד האבטיפוס, המסמל את תוקף מלכותם של מלכי יהודה.

והדעת נותנת, כי יש דרך לראות ביחס זה של אבהות בפרק ב שבתהלים זיקה שבין מלכות אדם למלכות האל. תופעה זו מובלטת בהצמדת המשיח לאלוהים ובהעמדת מלכי הארץ כאויבים, המתמרדים נגד ה' ומשיחו, בחפיפה אחת, ללא חייץ (ב: ב—ד). פה, בהבדל מנבואת נתן ומסיפור מלכות דוד בספר שמואל ואולי גם — לפי הסגנון הנחרץ — מפרק פט שבתהלים, ניתן לשוות האצלה אלוהית מ"יושב בשמים" למלכו (שם: ד—ו); אך האל עצמו הוא המתערב, בממש, בהדברת המלכים. אלא שאין אסמכתה — גם בפרק זה — ל"תלות במלך תכונה עליונה כשל-עצמה", ללא השגחה מתמדת של האל. על כל פנים, בנבואת נתן היחס הוא סמלי, כפשוטו, ללא חריגה למישור האידיאי של מלכות האלוהים.

## הסתייגות מאלוהות המלך המצרי?

ע. ובכל זאת, משתאים אנו, אם אין בלשון-תמונות זו נקיטת עמדה כלשהי לגבי התפיסה המצרית התיאוגונית, בממש, לגבי המוצא המיתי

של המלוכה והווייתה האלוהית. אם באמת נהיה איתנים בדעתנו, שהפקי-  
 דות בישראל כבר בימי הממלכה המאוחדת היתה לפחות מושפעת מההי-  
 רארכיה של הפקידות המצרית — אפילו נתארגנה גם לפי דגמים כנעניים-  
 מקומיים<sup>599</sup> — לא נוכל להתעלם מכך, שנודעה בישראל גם סגוליות  
 השררה של המלוכה המצרית, מצד אופייה הכולי והעל-אנושי. ואין טעם  
 לומר, כי הקריאה "ככל הגויים" מכוננת רק לעמים השכנים והקרובים,  
 ולא לממלכות הגדולות, ובייחוד לארץ המופת של מלכות תקיפה ויציבה, או  
 המשתבחת ביציבותה; ולמרות ההקבלות מאוגרית ומאללח,<sup>600</sup> אין לפ-  
 סוק, כי האיפיון הכללי של עריצות המלך — "ואתם תהיו לו לעבדים" (שמ"א  
 ח: יז) — לא נתכוון, ראש לכול, למלכות הארץ המכוונת במקרא "בית  
 עבדים" (שמ"א יג: ג; ב: ב; דב' ה: ו; ו: יב; ז: ח; ח: יד; יג: ה; יא;  
 יהו' כד: כז; שופ' ו: ח; ירמ' לד: יג; מיכה ו: ד) או "כור ברזל" (דב'  
 ד: כ; מל"א ח: כא; ירמ' יא: ד). לכן אין להעלות על הדעת, כי בתיאור  
 מלכות דוד לא נשתקעו הדים גם לתודעה על המלכות המצרית שהיתה  
 קרובה לישראל, לאין ערוך, מבחינה גיאוגראפית, מאשר שאר המלכויות  
 הגדולות; ובייחוד, כשמלכות דוד, בהבדל ממלכות שאול, נתעגנה לרא-  
 שונה בהשקפה על רציפות היסטורית, כפי שבאה לידי ביטוי בנבואת  
 נתן.

לפיכך, משערים אנו, כי בזיקת האבהות של המלך לאלוהים נשתמרה  
 התייחסות כלשהי למלכות המצרית — אולי אפילו התייחסות ראשונית,  
 מצד זמנה של הנבואה, ולמלכות שאליה היא מכוננת. הנה נחשב מלך  
 מצרים כבר בימי הממלכה העתיקה לאל, כפי שבא הדבר לביטוי בתארו,  
 שמהם שאב את יכולתו ואדנותו; ובעיקר מצד זיקתו לחר, שאותו גילם  
 כאלוהות. הכינוי בן רע אל השמש (שהיו סוגדים לו באון), כדי זיהוי  
 עמו, נתכנו בו לראשונה שלושת המלכים הראשונים של השושלת החמישית,  
 כפי שעולה מהסיפור בפאפירוס וסטקר, שזמנו — התקופה האחרונה של  
 הממלכה התיכונה, ושנכתב כנראה לצרכי אפולוגטיקה של משפחת השו-  
 שלת, שלא ירשה את המלוכה כחוק, בהעמידה עיקר אמונה חדש, שתוקפו  
 לדורות.<sup>601</sup> בימי הממלכה התיכונה נתעצמה האלהת המלך, והוא נחשב  
 גם לרועה טוב, הנוהג את צאנו.<sup>602</sup> לימים, לאחר גירוש ההקסוס, נתווספו  
 כידוע לפרעה סגולות של לוחם מנצח ובורד, המנצח תמיד את אויביו;  
 אך חרף אלוהותו, הוסיף להיחשב גם כבן אל.<sup>603</sup> ואין ספק, כי תכונות  
 אלה, אמנם במיניאטורה ובהתגלותן האנושית-הפיסית בלבד, יכלו לשמש  
 במלכויות מתהוות מופת למלכים מצליחים, רועים ואנושי חיל; מופת  
 העשוי לקבל משמעות שונה ואפילו מנוגדת, בנסיבות אחרות; ובייחוד  
 בארץ, שבה הלכה ונשתלטה אמונת הייחוד, שבצורה כלשהי (עלומה  
 או מוגדרת) מתחייבת ממנה מלכות האלוהים, אפילו תהא תקפה במישור  
 טרנסצנדנטי של שליטה בתבל ובאנושות, כידוע ממזמורי תהלים.

בנבואת נתן אין עדיין נימת פולמוס או גישה אירונית לסדרי מצרים ולתרבותה, אך ייתכן, כי נתרבד בה פירוש שונה לארשת האבהות שבמלכות: האל הוא אמנם אב למלך, אך במובן סמלי של מנתב ומכוון, ואבהותו מתגלית לאו דווקא כלפי המלך התקיף, מייסד המלוכה, אלא לבנו, הזקוק להדרכה. ואולי אפשר לפי זה להבין את הפיסקה "והכחתיו בשבט אנשים ובנגעי בני אדם" (שמ"ב ז: יד) — כלומר, הזיקה היא זיקת אנוש, והאל מייסר את המלך בנגעי אדם, משום שמלכותו היא מלכות אדם (והשוו' מש' יג: כד; כג: יג). ובראוי לציין, כי כאן המוכיח את המלך בשבט הוא האל, שעה שהמלך, מעצם סגולתו כשליט צדק הוא השופט והמוכיח (יש' יא: ג), הוא המכה ארץ בשבט פיו וממית רשע (שם, ד); ולפי תיאור אחר, שבט מישור הוא שבט מלכות (תה' מה: ז — והכוונה למלכות של מטה). אצל משורר התהלים נשכחה כבר הוראה קדומה ומרמזות זו, והוא גרס: "ופקדתי בשבט פשעים ובנגעים עונם" (פ"ט: לג).

ואם אמנם מותר ללמוד מהציון הכללי של העונש על קדמות הפיסקה, שלא נרמז בה כלל הפילוג — נוכל לגזור מכאן, כי זוהי התייחסות מפורשת ראשונית למלך אדם, שהוא ככל האדם, בראשית המלוכה; ונשתמר כאן מרכיב קובע לעצם איפיונה של מלכות בכלל. והוא הדין בלשון הפיוטית בפרק ב' שבתהלים שוודאי נתחבר לאחר שנודעה נבואת נתן, שגם היא מחילה על המלך "הבן" כללים של שליט צבאי מנצח, והפעם הוא המכה בשבט; אך גם במקרה זה ככל האדם, ורק מכוח עזרת האלוהים: "תרעם בשבט ברזל ככלי יוצר תנפצם" (ב: ט).<sup>604</sup> לא נישא מהכלל, כמלך המצרי, אך מצליח, מכוח יחס אבהי של המלך-האל. וייתכן, כי במזמור ע"ב, שבו מתואר המלך השופט, הדין עמו בצדק ומדביר מלכים, נשתקע פירוש אחר בתכלית, מהופך וריאלי כאילו, ליחס האבהות של האל למלך: האלוהים הוא המאציל סמכות מלוכה של משפט וצדקה — אך לא סגולה אלוהית — למלך ולבנו כאחד: "אלהים משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך" (תה' ע"ב: א).<sup>605</sup>

אולי לא יהיה זה נועז מדי (כדי התחבטות של השתאות מסתייגת), אם נרחיק לכת ונראה גם במוטיב של הבית החוזר ונשנה בנבואת נתן — ככל שהוא אחוז במציאות היסטורית — רמז דו-משמעי, או אפילו דו-ערכי, לגבי מלכות, הלהוטה אמנם להקים בית לאלוהים, אך ביתה אינו כינוי לאלוהיה כמו במצרים. יש לשער, כי השם פרעה כבר היה רווח בישראל, ככינוי למלך מצרים, אף על פי שלגבי תקופות קודמות, ופשוט לגבי תקופת האבות, קשה להולמו, שהרי עדיין לא נודע במצרים. פרעה, "פר-עא" במצרית — עניינו בית גדול, שהוא, כמקובל, קיצור של "פר-עא נא נשו" — בית גדול של המלך; לאמור, היכל המלך, שהיה כבר ידוע ככינוי להיכל המלך בזמן הממלכה העתיקה.<sup>606</sup> רק מימי תחותימס הג' מצוי שם זה כתואר למלכי מצרים; אך יש אומרים, כי כתואר מקדים לשמות

מלכי מצרים החל להיות רווח מתקופת השושלת הב' והלאה;<sup>607</sup> לא רחוק מתקופת הממלכה המאוחדת בישראל. מצורת הכתיבה של פרע-נא (בתוך קרטוש), בתקופה מאוחרת (המאה ה-7 לפה"ס), אפשר ללמוד, כאילו בא במקום שם המלך. עובדה זו אפשר ותימצא תולמת את מידת השכיחות של התואר פרעה במקרא, שלרוב אינו קודם לשם המלך המסוים, כאילו נתקפל בתואר גם שמו של המלך; ורק לפעמים קודם הוא לשם המלך, כמו אצל פרעה נכה (מל"ב כג: כט).<sup>608</sup>

לפיכך יש לחשוב, שהשם פרעה נודע ונפוץ בישראל — לפני המלוכה ובתקופת הממלכה המאוחדת — לא רק כתואר אלא גם כסימן היכר למלך מצרים, המגלם בעצם שמו משמעות מיתית, שמקורה לא רק בהאלהת המלך אלא גם בשיווי האצלה אלוהית לביתו, כאילו היה בית אלוהים. והנה בנבואת נתן הועלתה משמעות אחרת ושונה לבית המלך ולבית האלוהים: בית המלך אין לו כל חותם מיוחד של מלכות (ז: ב). האלוהים אינו נזקק כלל לבית אלא לאוהל ולמשכן ואין לו צורך, למעשה, להשתכנות בבית ארזים (שם ז: ז). הוא אינו — ממהותו הקדמו-נית — אלקבוש בבית ("כי לא ישבתי בבית"), אלא מתהלך בבני ישראל. דומה, כי קשה לשוות לדברים בהירים אלה רעיון מושכל של הפקעה אלוהית מוחלטת מזיקה (ובוודאי סמלית) למקום בארץ, ברוח תפילת שלמה: "כי האמנם ישב אלהים על הארץ הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך אף כי הבית הזה אשר בניתי" (מל"א ח: כז).

אם אמנם נודע היה השם פרעה בימי הממלכה המאוחדת, לפי תשתית מובנו וגם דרך גווני משמעיו הדתיים או המיתיים (אפילו בהוראה הכוללת של המושג) — של האל-המלך המצרי — לא יהא זה מעבר לתחום האפשר לתלות בדברי הנביא משמע של רמז, או אפילו של הוראה, להבדל שבין מלכות ישראל, השעונה על אלוהיה, לבין פרעה וביתו; רמז כזה, אפילו בבלתי-מודע (או באופן המעורה בתודעה, ללא פולמוס), נשתמע, אולי ביתר בהירות, משום היחס למלכות במצרים כמופת של הופעת מלכות בעולם העתיק: לא זו בלבד שבניית בית המלך אינה תופסת לגבי משכן האלוהים, ואין לה כל מעטה של קדושה, אלא שעצם הרעיון על בניית בית לאלוהי ישראל אינו הולם (אף כי אינו סותר) את מסורת התהלכותו באוהל ובמשכן, והוא יתגשם, דרך פשרה, רק עם ביסוס המלוכה ("הוא יבנה בית לשמי"). אלוהי ישראל — לפחות לפי דברי נתן בצמוד לזמנו — אינו אלוהי המקדש וההיכל; וכאן ההבדל לא רק בינו לבין אלוהי מצרים אלא גם בינו לבין פרעה — האל כל עצמו. הבית שיעשה ה' לדוד יהיה בית מלוכה, ורק בכך יתבטא החותם האלוהי או הבחירה האלוהית של מלכות בית דוד "עד עולם". ואם פרשת המלך שבספר דברים (דב' יז: יד—כ) תיחשב לנו כקדומה ביסודה — ואפילו נקבע את זמנה לימי שלמה או לאחריו<sup>609</sup> — נוכל לומר, שגם בה מובעת אזהרה מפני טיפוח המלוכה



לפי מופת מלכות התפארת של מצרים; ואפשר שהוראה לכך משתמעת גם מהזכרת מצרים לעניין ריבוי הסוסים (שם, טז), בסמיכות לאזהרה מפני פאר מופלג. אלא שבנבואת נתן אין כל אזהרות, כי אם קווים לגידור מלכות עצמית, בהתאם לסגולת האמונה הישראלית, שלא תהיה "כבל הגויים"; וממילא נימצאה נבדלת או מבדלת, על כל פנים, ממלכות מצרים.

אם נכונה הנחתנו, הרי שנשתמרה בנבואה זו אחד מסימני התשתית הראשוניים להתמודדות רעיונית העתידה עם מצרים — חכמתה, מלכותה וסדריה החברתיים — שהמקרא מלא אותה. רמזים להתמודדות זו עולים ממקורות שונים בתורה, בנביאים ובכתובים: מסיפורי האבות ומעלילת יוסף וממכלול הסיפורים על עמידת משה לפני פרעה והחרטומים ועד ימי ירמיהו ויחזקאל, אם דרך פולמוס ואם בגישה אירונית (למשל בר' מ: ח; מא: כא, כה, לב, לט—ג; מה: ה; נ: ו—יב; שם' יד: יא; כב: כ; כג: ט, יג; וי' יח: ג, ו—כה; כה: לח, מב, נה; דב' ה: טו; כג: ח—י; כה: כג; מל"א ה: ט—יב; ישע' יט: יא—יח; יר' מו: יח' פרקים כט—לג; אך בעיקר כט: ג, ט; ל: כב—כו; לב: יז—לב; וברמז — יח' טז: כו; כג: יט—כב; תה' קה: כג, כז; קו: כג). במיוחד ראוי לציון הרמז החבוי בפרשת בני נוח בר' י: ו, טו — הבא להורות, ובוודאי לגנאי, את הקירבה שבין מצרים לכנען, מצד הייחוס על אביהם חם; והשוו' בר' ט: כב—כה, הדן לגנות את חם וכנען כאחד.<sup>610</sup>

דבר סמיכותו של בית שלמה (מל"א ז: ח) למקדש, כאות להשגחה אלוהית מתמדת על ממלכתו ולסמכות המלך בדבר שמירה על קיום תקין של עבודת הקודש — ככל שהוא בא להורות על סמכויות פולחן של שלמה ועל בחירה אלוהית של בית דוד ועל דמדומי סגולתה הסקראלית של ירושלים ושל הר ציון — אינו חורג ממעמד של מלכות אדם לעבר האצלה אלוהית תדירה על מלכות זו; אך סמיכות זו היא פרשה בפני עצמה. לאחר חורבן הבית, כשהסמיכות בטלה, לא ראה בעל דברי הימים לפרט כלל את מעשה הבנייה של היכל שלמה (דה"ב פרקים ג—ו); ואולי הושפע מדברי יחזקאל המביע התנגדות נמרצת לסמיכות זו (יח' מג: ז—י), כפי שכבר הודגש בחיבור זה: "את מקום כסא יואת מקום כפות רגלי אשר אשכן שם בתוך בני ישראל לעולם, ולא יטמאו עוד בית ישראל שם קדשי המה ומלכיהם בזנותם ובפגרי מלכיהם במותם, בתתם ספם את ספי ומזוזותם אצל מזוזתי והקיר ביני וביניהם. וטמאו את שם קדשי בתועבותם אשר עשו ואכל אותם באפי. עתה ירחקו את זנותם ופגרי מלכיהם ממני, ושכנתי בתוכם לעולם" (שם, שם). ואם בדברי הגנאי על זנות ופגרי מלכים נראה רק ביטוי מיטאפורי — הרי המדובר הוא בפירוש במשכן מלכים ליד המקדש, ליד משכן האלוהים.

## מלכים אשוריים יושבי אוהלים

עא. אף עולה לנו, כי הייחוס של שחרות השלטון לתקופת האוהל והמדבר ולמנהיגים שבטיים יש לו צד דמיון כלשהו בתולדות אשור. כידוע נזכרים ברשימת מלכי אשור (שהעתק ממנה הוא לוח המלכים מתורסאבאר)<sup>611</sup> שבעה עשר מלכים ראשונים "יושבי אוהלים" — a-šibu-ti(u) kúl-ta-ri והכוונה שם וודאי לנוודים למחצה, הסמוכים ליישובי קבע.<sup>612</sup> למעשה, אין זו רשימה של מלכים אלא של אבות אפונימים של שבטים שמיים מערביים,<sup>613</sup> שהתקנה בימי שמש אדד הראשון (1813—1781), שהיה נסיך אמורי, ומוצא קודמיו מאיזור מארי.<sup>614</sup> אנו מעלים על הדעת, כי גם עקב נצחונותיו ומסעותיו עד לחופי הים התיכון וללבנון, בדרום—עד בבל, ובמזרח—עד הרי כורדיסטאן ועד ארפכ'ה, נתרווחה הקונצ-פציה בדבר זיקת מלכי אשור למורשת קדומה של שלי-טים נוודים; וככה עשוי היה הרעיון בדבר מלכות אשור, כהמשך לשררת ראשי שבטים של שמיים-מערביים, להעניק קדמות ואב-טנטיות לעצם השלטון האשורי. והרי בזמנים ההם, בתקופת מארי ובתקופת תהסמוכות לה, בעת ששבטים נודדים כמו בני ימינאו בני ח'נאו אמנון וחרר היו פעמים קרובים לערים ואף מעורבים בהן<sup>615</sup>—נודע לצביון השבטי ערך של סמכות, מעצם השררה או מציון תואריה: אבסר מלך לרסה תוארו הוא (MAR. TU) rabiānum "גדול (שם) האמרו";<sup>616</sup> גם כדר מבג, שנשתרר על לרסה, קורא לעצמו אבי האמורים AD.DA KUR. MAR. TU<sup>617</sup>; אולם בולט במיוחד המלך ח'מורבי, שממלכתו במהותה היתה בבליית ולא אמורית; אך הוא נתכנה בעיקר בכתובות כיש "מלך כלל האמורים" או "מלך כל ארץ האמורים" LUGAL DA. GA. AN. MAR. TU. KI. או בכתובת אחרת "אבי האמורים" AD.DA (KUR) MAR. TU—ולא רק משום שליטתו על שבטי אמורים, אלא גם משום הדיביות בתואר המסורתי של ראש לשבטים.<sup>618</sup> ומסתבר, כי לפי הלך רוח זה נתגבשה באשור ההשלכה המעין כרוניקאלית (או אפילו כרונולוגית) למחשבה בדבר מוצא מלכות אשור משליטים יושבי אוהלים; וזאת, בהבדל מראיית ראשית המלוכה, בשומר או באכד, כשלטון עירוני כלל-שומרי, (ראייה מגמתית מעיקרה) על יד התפיסה המיתית (או בהקבלה אליה) בדבר מוצאה האלוהי והאלוהי בחלקה.<sup>619</sup>

הנה גם בימי דוד, בעת שנתבססה מלכותו ונתרחבה, הונח לה, ולמלוכה בכלל, יסוד רעיוני בנבואת נתן (או שנבואה זו היא כנבואה להלך רוח שנתנסח כיסוד רעיוני): מלכות דוד היא כהמשך לראשית השלטון השבטי בישראל, והיא מעורה כהנהגת-רעיה בזכרונות על ימי הנדודים במדבר, כשהאלוהים, שהעניק לדוד נגידות, התהלך באוהל ובמשכן בתוך בני ישראל. מחשבה זו בדבר רציפות מלכות דוד, כהנהגת-רעיה, להנהגה בזמן המדבר, מצויה, כאמור בחיבור זה, גם בפרק עז שבתהלים (שם):

נב, נה, ע, עא, עב), והמושג אוהל בהקבלה לשבט אפרים מציין שם גם את משכן שילה (שם, ס: טז). והדעת נותנת, כי בפרק קלב שבתהלים, כמו בנבואת נתן או בהשפעתה, משמש האוהל, כסמל, גם למגורי המלך, בהתאם למסורת השבטית, בטרם ימצא מקום או מנוחה לה' (שם: ג, ה, ז, ח).<sup>620</sup> הדמיון שבין רשימת מלכי אשור לבין נבואת נתן, לעניין מציאת או זיקתה של המלוכה למשטר השבטי הקדום, תופס בעיקר לא בתחום של מציאות דומה אלא במישור של פינומין - ליות מחשבתית בדבר זיקת המלוכה למסורת שבטית "אוהלית" קדומה, הנראית אולי כחזויה ואידילית, בנסיבות היסטוריות מיוחדות של מלוכה שאיחרה לבוא.

### זיקת המלוכה לאיחוד השבטי הקדום

עב. בהקשר זה יש להזכיר את האידיאה המשוקעת ברשימת המלכים השומ-רית, שנערכה כנראה בימי אור-נמ מלך אור, שייסד הממלכה השומרית המאוחדת - "ממלכת שומר ואבד", או בימי יורשו, אתח'נל מלך אור.<sup>621</sup> לפי רשימה זו, דרך השלכה מזמן חיבורה, היתה שומר שרויה בחילו-פין, ובקונסקוטיביות מעיר לעיר, תחת שלטון של מלך עירוני, מימי ראשית המלוכה.<sup>622</sup> כלומר, הכינויים האלהיים שבהם נתהדרו מלכי אור מימי אור-נמ ואופן ממשלם בשומר ובאכד באו על ביטויים בהשקפה היסטוריוסופית - מיתית, ברשימת המלכים השומרית, בדבר האחדות היחסית והקדמונית של מלוכת שומר ומוצאה האלוהי.

אפשר למצוא הקבלה פינומנאלית כלשהי לכך גם בישראל בתפיסת האחדות הכל-שבטית, מימי המדבר ועד ימי דוד, כפי שהיא מובעת בנבואת נתן, דרך שיווי רציפות להנהגת הרעייה מאז ועד ראשית המלוכה: "לרעות את עמי את ישראל" (ז: ז); "להיות נגיד על עמי על ישראל" (שם, ח); "אשר צויתי שפטים על עמי ישראל" (שם יא). והוא הדין, בפחות הבלטה, בצוואת שמואל, ששם העם, המלוכד ללא כל חייץ שבטי, הוא יורש ישיר לאבותיו מימי משה ואהרן (שמ"א יב: ו, ז, ח - "אבותיכם"); אך ביותר בא הדבר לידי ביטוי בברכת משה, ששם מודגשת אחדות השבטים, בשעת הופעת ה' בסיני, כשסימנה הוא מעמד של קבלת דין מלכות; ואין זה מכריע לענייננו אם "ויהי בישרון מלך" מכוון למלך האלוהים או למשה, המצווה תורה לעם, שהוא כאילו במעמד של מלך במצוות ה': "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, ויהי בישרון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל" (דב' לג: ד-ו).<sup>623</sup> העיקר הוא, כי מעמד זה הוא מעין אבטיפוס להתמלכות שאול, כששבטי ישראל וראשו מתכנסים להמליכו במצפה: "לשבטיכם ולאלפיהם" - שמ"א י: יט, "את כל שבטי ישראל" - שם י: כ; "מכל העם" - שם י: כג, כד, כה; וראה שם יא: יד, טו; והשוו' שמ"א ח: ד, ז, י, יט, כא - "ויתקבצו כל זקני

ישראל", "בקול העם". המלך הראשון נקרא בפירוש "ראש שבטי ישראל" (שם טו: יז). תיאור השבטים בהנהגת ראשי עם, כרקע לגילוי של "ויהי בישרון מלך", יש לפרשו, איפוא, באיפיון למעמד התמלכות, המיוסד, ראש לכול, על איחוד שבטי (חלקי אצל שאול וגמור אצל דוד), המעוגן, או המתעגן כעקרון, ובמכוון, בזכרון היסטורי קדום מימי המדבר. אולם תודעה זו, ועל כל פנים כתודעה ממלכתית, כפי הישג ידיעותינו, נתגבשה רק בימי דוד, כמות שעולה מנבואת נתן.

### השופטים בימי דוד

עג. שאלה קשה היא, מחמת היעדר זכר במקראות, כיצד הסדיר דוד, בפועל, את מערכת המשפט והשפיטה. יש להניח, שכמוהו כשאל, העמיד (כאמור לעיל) שופטים משרי החיל, שהרי גם ממלכת דוד מיוסדת היתה על צבא; אולם, בהתאם לאופי הכלל-שבטי של ממלכתו, השאיר ודאי כשופטים גם זקני בתי אב, כפי המסורת של הדורות הקודמים. (והשווה דב' א: יג, טו: כא: ב, ו—ט). אך אם אמנם נאמץ את ההנחה, כי כבר בימי דוד החל התהליך של קביעת ערי הלוויים לתכלית של מינהל ופולחן (יהו' כא: דה"א ו) <sup>624</sup> — לא יהא זה רחוק לשער, שהלוויים-הכוהנים קיימו שם בידיהם גם תפקידי שפיטה; ואולי אפילו הורו בהן ענייני דין ומשפט. הפיסקה המגמתית אצל בעל דה"י (דה"א כו: כט—לב) שגשתקע בה, באפשר, הד לגרעין של הוויה היסטורית בימי דוד, מזכירה בבירור שוטרים ושופטים מהלוויים. ושמא נתגו ככה לפי אטריבוטים, שכבר נטלו לעצמם הכוהנים בימי בית עלי בשילה, שהמסורת שלהם מגיעה, כאמור, עד לבית אביהם במצרים, ואולי עד לסמכות השפיטה של משה בימי המדבר (למשל שמ' יח). אנו נוטים לשער, שסמכות זו של הלוויים בימי דוד ולאחריו (השעונה על מסורת של זכרון היסטורי קדום) משתקפת בברכת משה, שבה נזכר הלוי בויקה לתומים ואורים ("וללוי אמר תמין ואורין") — שעל ההידרשות להם נשאר, כאמור, זכר מימי ראשית המלוכה בישראל: "יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל" (דב' לג: ו). אמנם אין להעלות על הדעת, כי בירושלים היתה בזמן הממלכה המאוחדת סמכות גבוהה כלשהי לכוהנים בענייני משפט, מעבר לזכויות המלך, אך ייתכן, כי כבר בימי דוד היו נזקקים אליהם, חלקית, אם לשפיטה ואם להוראת משפט (דב' יז: ח—יב).

ואם נראה בדברי בעל דברי הימים על השופטים בימי יהושפט (דה"ב יט: ד—יא) גרעין של מסורת היסטורית מהימנה <sup>625</sup> — לא נוכל אלא להעריך את תיקוניו כחידוש ארגוני בלבד לעניין מינוי השופטים "בכל ערי יהודה" <sup>626</sup>, וכהמשך לסדרים, שהיו קיימים כבר בראשית המלוכה; וליתר דיוק, כהמשך לימי דוד, שהיה עושה משפט וצדקה "לכל עמו".

עצם מינוי השופטים, גם מראשי האבות וגם מהלויים הכהנים — ובוודאי ללא חלוקה נחרצת והרמוניסטית בין דברי קודש לחיי מעשה, כדעת בעל דה"י (שם יט : ח) — יאה ביותר כחידוש לימי דוד, שהעמיד את ממלכתו גם על אדני מסורת שבטית וגם על פקידות סדירה (שם יט : ח, יא). אפשר, שגם בניו, וביניהם הכהנים (שמ"ב ח : יח) נמנו על השופטים, כפי שהיו בני שמואל. ולאור מצב זה יש להבין את עצם הידרשותו של אבשלום — שאולי הרחק משררה — לענייני משפט, כמניע לעוררות למרד ; כיוון שהוא עשוי היה להיחשב כמוסמך לכך בעיני העם, מעצם מעמדו ושעל כן נראתה שאיפתו כלגיטימית ביותר : "מי ישמני שפט בארץ" (שמ"ב טו : ד). יש מקום לתלות — כנאמר כבר במחקר — בסדרי משפט אלה (ללא ראייה להשפעה ישירה וסדירה) דמיון לריפורמה המשפטית של ח'רמח"ב מלך מצרים (מהמאה ה-14 לפה"ס). וכל זאת לפי הקריטריונים הללו — בחירת שרים לתפקידי שופטים, הושבתם בערים הגדולות במצרים, הדרכתם בדרכי משפט ודברי אזהרה אליהם שישפטו משפט צדק, העמדת נביאי מקדש וכוהני אלים כפקידי המלך, שהוטל עליהם לשפוט במקום מושבו.<sup>627</sup> אם השערה זו תופסת, נוכל להניח, שמתכונת זו — ארגונית וחברתית — ידועה היתה ודאי כבר בימי דוד ; וביותר, שהכהנים והלויים בימי דוד נחשבו לפקידי המלך ; ולפי דעה רווחת, יש לראות גם בארגון הפקידות עקבות של סדרי מנהל במצרים.<sup>628</sup>

אולם מלך ישראל לא נחשב כלל לנותן חוקים או למחוקק מטעם האל, כמו מלכי הקדם ; ואין זה קובע, בהכרח, לענייננו, אם היו אלה בחינת מוסרי חוקים או רק מחוקקים לפי עוררות או הארה מטעם האלים.<sup>629</sup> וקרוב לומר, כי היה מוציא הוראות חוק לצרכי מעשה ומכונן סדרי משפט, בתוקף סמכותו, כעושה משפט וצדקה ; אך אין על כך כל ידיעות מחוץ לדבר הנהוג — מטעם דוד — בסדרי חלוקת השלל, ששמו "לחק ולמשפט בישראל", עוד קודם היותו מלך, בזמן ישיבתו בארץ פלשתים (שמ"א ל : כה). יש להניח, כי עיקרי המשפט, כפי שהם מובאים בספר הברית (שמ"א כא—כג, י) כבר היו ידועים בזמן ההוא. מהות המשפט כשלעצמה, גם בענייני חולין, היתה בהבדל מחוקי מיסופוטאמיה, טבועה בחותם אלהי, גם למעשה, וגם מעצם תכליתה. נראה, שבמישור זה היתה סמכות גבוהה בידי הכהנים כבר בראשית המלוכה, ומעצם מינויים של כוהנים מבני בית עלי, בצד צדוק, לפקידי מלכות (שמ"ב ח : יז), העמיד דוד את מלכותו, בניגוד לשאול, על תשתית של מסורת רצופה מימי בית עלי והמשכן בשיילה. ניתן להעריך, כי דוד היה גם שופט בפועל, מתקין סדרי דין, משגיח על הגשמתם, אך, ראש לכול, מכונן משטר של משפט וצדקה בתוקף שררה לגיטימית שקיים בידו ; ואין ספק שעשוי היה לממש גם סמכות של הוראת חוקים או תקנות לצרכי שעה, בתוקף מעמדו של עושה משפט וצדקה, אף על פי שאין לכך ראיה.

אפשר שדוד היה ממשיכם של המתוקקים, במובן של ראשים ושופטים, שתפקידם היה בתחום הצבא והשפיטה כאחד: מהקקים — בהקבלה, אך לאו דווקא נרדפת, ל"משכים בשבט ספר" (שופ' ה: יד); ואולי גם ביחס של זיקה — "לחוקקי ישראל" בהקבלה ל"המתנדבים בעם" (שם ה: ט). יש טעם, לשער, כאמור כבר למעלה, חרף כל הקשיים בביאור המלה "ומחוקק" בברכת יעקב, כי נשתמר שם רמז למלכות דוד (בר' מט: י). וביותר, אם נקשור רמז זה לנאמר בפרק ס שבתהלים, שגם שם נשתיירו באפשר, עקבות לזכרון מלכות דוד (תה' ס: ט; קח: ט): "יהודה מחקקי". השבעים תרגמו בפשיטות: "מלכי" — וככה גם הוולגטה — "Iuda rex meus" (לעניין מלכות ומחוקקות, השו' ההקבלה בין "מחוקקנו" ל"מל-כנו" — ישע' לג: כב).

לאור התוכן של הפרק, שעניינו נצחון צבאי על אויבים מסביב, יש לבאר את המלה במובן של הנהגה צבאית, או להנהגת ראשות של יהודה בכלל, בהקבלה לאפרים "מעוז ראשי", בהתאם למסורת הנהגה שבטית או כלל שבטית. לאמור, אין לצמצם כאן את "מחוקקי" לראשות צבאית בלבד אלא להרחיבו גם על ראשות מנהגת, כפי שהיה גם בתקופת השופ-טים וגם בימי המלוכה. אך הרמז לדוד אינו מתמצה בהעמדת יהודה כמחוקק מטעם ה' ("מהקקי") אלא בעצם ההקבלה של אפרים ליהודה ובאחדות הפעולה המיוחדת להם (שם ס: ט).

אם נכון הדבר, דומה עלינו, כי נפתח פתח לפירוש כלשהו לפיסקה הקשה שבברכת משה לגד: "וירא ראשית לו כי שם חלקת מחקק ספון ויתא ראשי עם צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל" (דב' לג: כא). המדובר הוא, כמובן, לא בפירוש מילולי הנעלם מאתנו ואף לא להבהרה מפורטת של התוכן.<sup>80</sup> אלא לנסיון להתבונן במשמעות המחשבה ההיסטורית המעו-רה, באפשר, בתשתית לשון הכתוב. חיפוש רמז למשה בכל הנוגע ל"חלקת מחקק" ול"ויתא ראשי עם" (ברוח התרגום הארמי) הוא, כמובן, דרוש: "ואתקבל בקדמתא דיליה ארי תמן באחסנתה משה ספרא רבא דישראל קביר, והוא נפק ועל בריש עמא זכון קדם ה' עבד ודינוהי עם ישראל" — אונקלוס: וכמוהו, שיווי של זיקה בלעדית לשבט גד, כשבט, לעשיית צדקת ה' ומשפטיו עם ישראל.

קשה גם לקבל כפשוטה את גירסת השבעים בדבר השקפת גד על החלקה, שקיבל, בזמן חלוקת הארץ, בעת היאסף ראשי השבטים, כשהאלו-הים עשה צדקה ושם משפטו עם ישראל; כאילו נתכוון הכתוב להעמיד במרכז היאספות ראשי עם את גד, המקבל נחלה והזוכה לצדקת ה' ולשימת משפט עם ישראל (או בתוך ישראל). ואילו תרגום הוולגטה מכוון לחלקת קבר של המחוקק בממש ולצדקת ה' שעשה שבט גד: "Et vidit principatum suum, quod in parte sua doctor esset repositus: qui fuit cum principibus populi, et fecit iustitias Domini, et iudicium suum cum Israel".

דומה, כי ניתן לגזור שני עיקרים מדבר הכתוב, למרות ערפולו: המדובר במנהיג-מחוקק ושופט; יש קשר בין ראשי עם לבין המחוקק המנהיג; אפשר שראשי העם נדרשים אליו כאל ראש ומחוקק; הפיסקה בדבר "צדקת ה'" מכוונת, כמובן, לראש ולמנהיג, ולא לאל או לשבט; יוצא, לפיכך, כי המחוקק, מסמכות ההנהגה שלו, הוא העושה צדקת ה' ומשפטיו עם ישראל. אם נראה להקביל לכאן את הכתוב "ויהי דוד עשה משפט וצדקה לכל עמו" לא נהא רחוקים לומר, כי גם המחוקק הנזכר בכתוב מקיים בידיו סמכות מלכותית של עשיית משפט (פה) — "משפט-טים" (וצדקה גם פה — "צדקה" ולא "צדק") לישראל או "עם ישראל". ואם נראה לקשור את הפסוק הזה לקודמו (לג: כ) בדבר התעצמות שבט גד, נהא רשאים להניח, כי התעצמות זו חלה, בימי ראשית המלוכה בישראל, ובפרט בימי דוד, כפי שנתפרש בספר דברי הימים — אולי בהשפעת לשון הכתוב הזה: "ברוך מרחיב גד כלביא שכן" (שם, שם) (דה"א ה: יא—יד; יב: ח — ושם נאמר על הגדים: "ופני אריה פניהם"). מכאן נלמד, כי גם דבר המחוקק בברכת גד מכוון לסמכות של מלכות, אולי נרמז למוצאה הקדום של סמכות זו (כמובא כבר למעלה) ולזיקתה להנהגה לימי המדבר. אלא שההבדל הוא נחרץ. שעה שבכרוניקה (שמ"ב ח: טו) מדובר על עשיית משפט וצדקה מטעם המלך, ללא כל זכר להשראה אלוהית (ועל כל פנים בכתוב הנדון), הרי בכתוב השלוב בברכת גד נושאת סמכות זו עליה חותם של מוצא אלוהי: הצדקה והמשפט שעושים המחוקק, הראש או ראשי עם הם אלוהיים ("צדקת ה'"); והדעת נותנת, כי אין צורך לתלות ההבדל זה בהשקפות שונות, ובוודאי לא ברקע היסטורי שונה, אלא לראותו כנובע מההבדלים של סוגי הספרות השונים, שבהם מובאים הדברים: פה — כרוניקה עניינית, שם — ברכה הנסמנת במליצה ספרותית ובדברי חזון.

### הטעמים הפוליטיים לאי-השמדת בית שאול

עד. לאור עיוננו אלה יש טעם להדגיש בחינה נוספת במלכות דוד, הנר- אית לנו כמיוחדת (ואולי כיחידאית) לא רק לגבי התפיסה הרעיונית של המלוכה אצל עמי הקדם, אלא גם במציאות ההיסטורית כהווייתה. אמנם היו קושרים או אוזורפאטורים, או כאלה שהיו שייכים לענפים צרדיים של משפחת המלוכה (סרגון הב'), שחשבו עצמם לממשיכים, אך לאו דווקא כיוורשים לקודמיהם, אלא כמחדשים, ועל כל פנים כשליטים לגיטי- מיים באמת (כמו סרגון הב', ואולי גם נבונאיד), או כמעמידי שושלות חדשות, בחזקת יורשות של שושלות, אך לא כיוורשים פרסונאליים, כמו מלכי השושלת החמישית במצרים,<sup>681</sup> אך בשום מקום לא נשאר זכר לכך, כי מייסד בית מלוכה חדש לא עשה להכחיד, בשיטה ובתכלית, את בני בית המלוכה הקודם, כמו דוד שחשב את עצמו כיוורש לגיטימי למשיח ה',

שגם הוא נחשב כלגיטימי, אך הפסיד מלוכה. המתת בני שאול בידי הגבעונים, לפי צו מטעם דוד, ובבחירת האנשים לפי מוצא פיו, ככל שהיתה פגיעת דמים מרתיעה ונוקמת בבית המלוכה, אין לפרשה, בהכרח, כהכחדה מכוונת ותכליתית של בית המלוכה הקודם. לא זו בלבד, שכן יהונתן ובניו היו מאוכלי שולחן המלך (ש"ב ט) אלא שגם לשמעי בן גרא ממשפחת בית שאול מבחורים, וכנראה ליתר בני המשפחה הקרובים לו, לא אונה להם רע קודם מרד אבשלום (ש"ב טז: ה—ט; יט: ט—כב). ואין צורך לתלות דיוק יתר בדברי שמעי, הזועם והמקלל כנגד דוד הבורח: "צא צא איש הדמים ואיש הבליעל. השיב עליך ה' כל דמי בית שאול אשר מלכת תחתו" — ("תחתיו", קרי — ש"ב טז: ז, ח); כיוון שאפשר להחיל דברים אלה על המתת בני שאול בידי הגבעונים ועל חשדות בנטילת חלק ברצח בני בית שאול ואנשי חצרו, כמו אבנר בן נר ואיש בשת.

ואם נפרש את הביטוי "אנשי מות" כחייבי מיתה, תשתמע גם מדברי מפייברשת תמיהה על היחס הסלחני של דוד לגבי אנשי בית המלוכה הקודם, החייבים מיתה: "כי לא היה כל בית אבי כי אם אנשי מות לאדני המלך ותשת את עבדך באכלי שלחןך" (ש"ב יט: כט). עשיית חסד זו, כמובן שהיא יחסית, בשים לב לעצם ירושת כסא המלוכה, שנכרכה גם במערכות דמים, כמפורש בכתוב המזכיר באגב: "ותהי המלחמה ארכה בין בית שאול ובין בית דוד ודוד הלך וחזק ובית שאול הלכים ודלים" (ש"ב ג: א). אולם לאור הנוהג במזרח הקדום וגם בישראל לאחר הפילוג — לגבי בית ירבעם בית בעשא ובית עמרי — ששם הוכחדו בתי המלוכה לפי ציוויי נביאים (מל"א יד: יד; טו: כז, לא; טז: א—ה, יא—יד; מל"ב ט: ו—יא; י: י—יג), בולט היחס היחידאי של דוד לבית המלוכה הקודם, שלא הכחידו, ואף נשתדל להוכיח לעין כל — כמו במקרי הרצח של אבנר בן נר ואיש בשת — כי ידו לא היתה בשפיכות דמי בית שאול.

עובדה זאת כשלעצמה, היא המשווה אופי של רציפות לראשית המלוכה בישראל, אך קשה יותר לקבוע במפורט את הטעמים שהשיאו את דוד לא לפגוע, ועל כל פנים לא דרך הכחדה גמורה או כולית, בבית שאול. אם אמנם לא נסתפק בתירוץ של זימון מקרים יחידאי, או בהסבר של כימורי רחמים שנתעוררו בלב דוד, ונחפש גם פשר פרגמאטי או פרגמאטי-דתי במישור של גורמים מדיניים-ציבוריים (שבלעדיו אין מקום למה שנהוג לכנות "שיקול היסטורי רציונאלי" או לחקר היסטוריה בכלל)<sup>682</sup> — נוכל להעלות כמה הסברים, שיש להם אסמכתאות כלשהן. דוד רצה להינתק מתלות מוחלטת בשבט יהודה ולקרב אליו את שבט בנימין, שנתגדל בימי שאול, כדי השפעה רבה בהר אפרים, כמסתבר מכמה ידיעות שבאגב: הפנייה לאנשי יבש גלעד שהיו קרובים לבנימין (ש"ב ב: ה—ח; והשוו' שופ' כא: ח—יג; ש"מ"א לא: יא—יג); הדגשת חלקם המכריע של בני



בנימין במלכות איש בושת ובהשתדלות אבנר להסב את לב בני ישראל לדוד (ש"ב ב: טו, כה, לא; ובעיקר ג: יט); הדגשה זו באה כאילו להורות על העברת המלכות כחוק (וגם בהסכמת בנימין) מבית שאול לדוד (ש"ב ג: ט, י, יב, יז—יט, כא). ויש מקום להרהר, אם אין שיעור בכתוב (ש"ב א: כב: ז) להבטחות מיוחדות שניתנו לאנשי בנימין, הקרובים למלכות, לחלוקת שדות וכרמים ולמינוי שרי אלפים ושרי מאות; וכל כך, אם נניח, כי בחשדות שאול נשתמר הד לקשרי דוד עם בני בנימין או לקשרים העלולים היו להתרקם מעצם מעמדו של דוד, כראש גדוד של מדי נפש (ש"ב א: כב: ז).

למסכת יחסים זו מתקשרת גם הידיעה שמביא בעל דה"א על "נשקי קשת" הבאים לדוד לצקלג "מאחי שאול מבנימין", שאין לפסוק, כי אין בה כל גרעין היסטורי (דה"א יב: א—ח); ואנו סבורים, כי ישיבת היבوسی את בני בנימין בירושלים (שופ' א: כא), ולפי גירסה אחרת (וגם היא מהימנה) — "את בני יהודה" (יהו' טו: סג) — לא יכלה להתקיים אלא בראשית ימי המלוכה; וכמסתבר, בימי דוד, או גם בימי דוד; שהרי לא נשאר זכר לשיבה משותפת כזו בירושלים בתקופת השופטים או ערב פרוס המלוכה בישראל. עדות מכרעת לכך עולה, לדעתנו, מההערה על אופייה הנכרי לחלוטין של "יבוס היא ירושלים" — ודווקא לגבי בני בנימין — ביחס לתקופת השופטים או בסמוך לתקופה זו (שופ' יט: יא, יב, טז).

והדעת נותנת, כי משום ראשוניותה של המלוכה, שלא נתבססה עדיין בישראל השתדל דוד לא לערער את עצם תשתיתה, שסימנה המובהק היתה משיחת שאול; ובייחוד לא לאחר המפלה בגלבוע, שעלולה היתה לעורר ספקות בדבר תוקף תכליתה של המלוכה, כל עצמה. משום כך מובלטת אצל דוד — ובוודאי לפי מסירה קדמונית — הדבקות בכינוי "משיח ה'" וביראת כבוד לגבי משיח ה' הראשון (ש"ב א: כד: ו, י; כו: ט, כג; ש"ב א: יד, טז); אך ללא הזכרת כינוי זה אצל איש בושת — המכונה (וספק אם ברמז למלכו) "איש צדיק" — ש"ב ד: יא. באופן זה נצטמדה סגולה של מורשת לגיטימית גם למשיחת בן ישי (ש"ב ה: ג), אף על פי שבסיפור מלכות דוד לא נתכנה המלך אלא פעם בכינוי זה. כנגד זה מכונה הוא בשירה קדמונית, בנאום דוד בן ישי (ש"ב כג: א): "משיח אלהי יעקב". (והשו' את הכינוי "למשיחו" בהקבלה "למלכו" — בפרק שוודאי אינו יחידה אינטגרלית במכלול הספר, ויהא זמן חיבורו כפי שיהיה, ש"ב כב: נא). קירוב מפיושית לחצר המלך (ש"ב ט; כא: ז) — כמוהו כהתחתנות בבית המלך שאול בתחילת ההתמלכות (ש"ב ב: יב—יז; והשו' ו: כ—כג) — נועדו ודאי להעניק רציפות חוקית למלכות דוד, בעיני העם, שכנראה נשאר, בחלקו או ברובו, נאמן לבית שאול, גם לאחר המפלה בגלבוע; כפי שמותר ללמוד מהיקף (או מההיקף

המיועד) של תחומי מלכות איש בושת, הנזכר בזמן המלכותו (שמ"ב ב: ט).

מכאן ניתן לגזור, כי בזמן ההוא, לאור המדיניות הממלכתית המעשית שנקט דוד לגבי בן יהונתן, נתרקמו הסיפורים בדבר אהבת דוד ויהונתן, שלפיהם ויתר יהונתן על זכותו כיורש לשאול; ומכאן הבלטת הסיפורים — ואולי גם שורשם ותפוצתם — על פגישות דוד ושאול, שבהם מודה שאול עצמו במלכות דוד שלעתיד ובתוקף קיומיותה (שמ"א יח: א—ו; יט: א—ח; כ; כג: טז—יט; כד: כ—כב; כו: כה); ולא זו בלבד, אלא שעשיית החסד לבית יהונתן מתפרשת, לפי הסיפורים הללו, כקיום של ברית בין יהונתן לבין דוד; ואף החמלה על בית שאול מתיישבת על פי שבועה שנשבע דוד לשאול לא להשמיד את שם שאול מבית אביו (שמ"א כד: כ—כב). על כל פנים, משום עשיית החסד לבית יהונתן (שלפי הגניאלוגיה בדה"א נתקיים דורות הרבה ביהודה — דה"א ח: לד—מ; ט: מ—מד) ולבית שאול בכלל, נחשבה מלכות דוד כמלכות רציפה, ללא הפסק, למלכות הראשונה. והנה, מפאת הישגיה ועקב דבקותה במסורת ארון הברית ומכוח הבלטת זיקתה לימי השופטים — כיוצא מנבואת נתן — הוענקה לה, כאמור, סגולת ראשונות, בפועל; לאחר שנתעמעם בהכרח זכר מלכות שאול, אולי כבר בתקופת הממלכה המאוחדת. סגולת ראשונות יחסית זו הפכה במרוצת הדורות למוחלטת, כדי שיווי ראשית הישיבה על כסא מלכות ישראל לדוד ולביתו; כפי שעשוי להתפרש מדברי אבנר (השלובים על כל פנים בסיפור קדמון): "להעביר הממלכה מבית שאול ולהקים את כסא דוד על ישראל ועל יהודה מן ועד באר שבע" (שמ"ב ג: י). אצל שאול לא נזכר מעולם כסא מלכות, והנה דוד הוא המקום כסאו על ישראל. ראשונות זו, שבנבואת נתן נכרכה בקיומיות "עד עולם", היתה גם היא, באפשר, מהגורמים שקבעו את קיומיותו של בית מלכות דוד לדורות, כתופעת מלכות ארוכת ימים נדירה בעולם הקדום. (ולעניין "כסא דוד" וכסא המלוכה בישראל עי' בנספח לספר זה — לתפיסת המלוכה בספר שמואל ולרקעה ההיסטורי — ושם סעיף מיוחד לכך).

### התשתית ההיסטורית למלך אוטופי

עה. קרוב לומר כי המימד של רציפות היסטורית, האופייני לנבואת נתן, הוא כבבואה לתודעת הזכרון ההיסטורי, שהחלה להתגבש בימי דוד, שמכוחה נתרקמו לראשונה סיפורי ספר שמואל (ככל שזמן חיבורו הסופי אין לקבעו בבירור). תודעה זו תופסת גם בכרוניקות וגם בחלקים הריטואליים-נבואיים הכלולים בספר (שמ"א ח: יב; שמ"ב ז; ואולי גם יב: א—טו). אפשר, שבזמן ההוא היו מהלכים לראשונה לסיפור על מלכי צדק מלך שלם (בר' יד: יח—כא), שאפשר היה לגזור ממנו רמז על מסורת של מלך צדק בירושלים — אם אמנם שלם היא ירושלים (השוו' תה' עו: ב—

ד'; <sup>633</sup> ויהא הסיפור מעורה ביסוד קדום כפי שיהא. לאמור, דוד העושה משפט וצדקה לכל עמו, בתוקף מלכותו, ממשיך, כאילו, במורשת שהיתה קיימת בירושלים מלפנים. ובכך דבק צביון של חוקיות ו"מישור" — בחותם אל עליון — לא רק במלכות דוד אלא בכינון המלוכה על אדני משפט וצדקה בירושלים. לפיכך יש טעם להנחה, כי בפרק קי שבתהילים שנשתקעו בו מרכיבי לשון קדומים ותיאורים פיגוראטיביים של מלכות בארצות הקדם, <sup>634</sup> נשתייר הד לזיקת דוד או בית דוד למלכי צדק השליט והכהן: "נשבע ה' ולא ינחם אתה כהן לעולם על דברתי מלכי צדק" (תה' קי: ד). וככל שמעורפל כתוב זה, כמו האחרים שבפרק זה, מצד לשונו ותוכנו — חרף הפרשנות הרבה והגירסאות המבארות של התרגום-מים <sup>635</sup> — יש מקום לשער, כי אפילו דבקה במושג מלכי-צדק הוראה סמלית, נתקשרה, משום מקורה הקדום, לדמות של מלכי צדק מלך שלם, שעשויה היתה להעטות הילת קדמות על מרכיב הצדק, שבו נתייחדה, כאילו, מלכות ירושלים מימי קדם.

במסגרת חיבור זה אין מקום להעלות את דבר "צדק" כיסוד במלכות ואת משמעו כתכונה אבטנטית ומיועדת של מלכים, כפי שהוא מצוי ואף מוגדר בדברי נביאים ובפרקי תהלים (למשל, במובהק, ישע' יא: ה; לב: א; תה' מה: עב; ועוד הרבה). פרשה לעצמה הוא היחס, כדי תלות, בין חכמה לבין מרכיבי הצדקה (או הצדק) והמשפט במלוכה, כפי שהוא מובלט בספר משלי, לגבי מקור המלוכה והשלטון בכלל; למשל — "בי מלכים ימלכו ורזנים יחוקקו צדק" (מש' ח: יד—יז). חרף קדמותה של החכמה וקרבתה לאלוהות אין המלך הנאצל מכוחה נרשא עליו כל חותם אלוהי. לעניין המלך-האדם, שהצדק או הצדקה הם לגביו כיסוד לגיטימי השור' מש' טז: י—טז; כ: ט, כו: כא: א; כד: כא; כה: ב—ז; כח: טו; ואפילו הפיסקה המעומעמת ב-לא: ט. אף לא נדון כאן בהבדל הניכר בכמה כתובים שבין צדק לצדקה לגבי מלכות, כשהמונח "צדק" מציין לפעמים לאוו דווקא אידיאל חברתי אלא תפיסה כלל-אנושית וטרנסצנדנטית יותר של סגולות שלטון, ללא הצטמצמות לחברה מוגדרת; <sup>636</sup> והיא אופיי-נית בעיקר למלכות האלוהים, שאינה עניין לחיבור זה (למשל, ישע' כו: ט—יא; מה: ח — "ושחקים יולו צדק"; נח: ב; יר' יא: כ; "וצדק משמים נשקף" — תה' פה: יב; פט: טו; צו: יג; צח: ט; קיט: עח, קמב, קמד; ואולי גם יר' לא: כב; נ: ז; ועוד הרבה).

לנושאנו חשוב לקבוע, כי דוד כמלך העושה משפט וצדקה הטביע חותם של שופטות על אופי המלכות ביהודה, וכנראה גם בישראל; וכפי האמור כבר בחיבור זה — מלכות שעיקרה בתחום של חיי מעשה, ללא תודעה של נאצלות אלוהית תדירה ומשפעת. ואין ספק, כי איפיון זה של מלכות, על מושג הצדק אפילו במימדה הכלל-אנושי (ולאו דווקא "צדקה" במו-בנה הראשוני) שדבק בו, אם בשירה המקראית, ואם בדברי נבואה על

מלכות שלעתיד — מוצאו ושורשו בישראל, בימי כינון מלכות דוד. ואין פליאה בכך, כי דוד, שכונן בית מלוכה לדורות, נחשב ברבות הימים לאבטיפוס של מלך, שזכר הופעתו עשוי להשפיע גם על משטר אוטופי שלעתיד. הנה בדברי ירמיהו על "צמח צדיק" ועל המלך המושיע שלעתיד — שנדרנו כבר למעלה — מודגשת ביותר הזיקה לא רק לבית דוד אלא לדוד עצמו: "והקמתי לדוד צמח צדיק ומלך מלך והשכיל ועשה משפט וצדקה בארץ בימיו תושע יהודה וישראל ישכן לבטח וזה שמו אשר יקראו ה' צדקנו" (יר' כג: ה—ז; והשו' בשינויי נוסח — "צמח צדקה" "ויירושלים תשכון לבטח" — שם לג: טו—יז). לדעתנו, יש משמעות לשינויי המלים "צדק" "צדקה" בפיסקה זו. הביטוי: "ועשה משפט וצדקה בארץ" רומז לכינון מלכות דוד ולהנהגתו הסגולית של אבי בית המלוכה, שהיתה, כמסתבר, כאבן פינה של המלכות ביהודה; ואילו המלך שלעתיד מצוין בשם: "ה' צדקנו", אולי כדי להורות על ההשראה האלוהית שבסמל התיאופורי ועל מימד הנאצלות הטבוע בשם צדק, כשהוא צמוד למלכות האלוהים (והשו' "צדק ומשפט מכון כסאך" — תה' פט: טו; ועוד). וראוי לציון, כי גם הלשון "והשכיל" מזכירה את הישגי דוד עוד בימי שאול (שמ"א יח: יד, ל). גם עניין ההיושעות נזכרת כאן במפורש, אך לא בנוגע למלך — כמו אצל דוד — אלא ליהודה וישראל.

המדובר הוא במלך אוטופי, שיקום ויקיים מלכות, לפי המתכונת הראשונה שקבע דוד; לשון אחרת, המלך האוטופי ככל שהוא נסמן בנאצלות אלוהית, שעון בכל זאת על המתכונת של מלכות ממשית ועל זיקה היסטורית לאבי בית המלוכה. אך כבר העלינו בחיבור זה, בעקבות המחקר בפרשה זו, כי בתכונותיו של המלך האוטופי ובשמו "ה' צדקנו" נטבע זכר לתקוות שתלו בני הדור במלך צדקיהו (ששמו אינו אלא וריאנט של "ה' צדקנו"), שהיה לכתחילה שם מלכותי; ושמה עצם ההסבה של השם ממתניה לצדקיהו היה בו כדי לעורר אשליות. ציפיות לתיקון המלוכה ולהתאזרותה מחדש, לאחר גלות יהויכין; ובייתור אם נניח, כי ההסבה באה מטעם מתניה עצמו, מכוח התעוררות אוטופית, שעשויה היתה לפקוד את העם בנסיבות המיוחדות שלאחר ההגליה הראשונה (מל"ב כד: יז). ליתר גידור, עצם האשליה האוטופית נאחזה במלך ריאלי, ששמו המלכותי עשוי היה לעורר זכרונות של אבי בית המלוכה, הראשון שעשה משפט וצדקה לכל עמו.

ואולי אין זה זימון מקרי, שהמלך האחרון בימי בית ראשון נקרא צדקיהו, שעה שהמלך הראשון של שלם הידוע לנו מהמקרא היה מלכי צדק. ואם לא נפטור את השמות הללו כגזורים בהכוונה ספרותית-אידיאית לאחר מעשה — נוכל להעלות השערה, כי השם "ה' צדקנו" או "צדקיהו" שניתן למלך יהודה בזמן קשה לממלכה, לאחר גלות יהויכין ובפני סכנות נוספות, נועד במכוון, ואולי בהשפעת הנבואה, להורות על

זיקה מודעת לסגולת הצדק הקדמונית של מלכות ירושלים ולתודעה של רציפות היסטורית לדוד, כדי סמל לתקוות היוושעות ממשית לצאצאיו — מעצם מורשת "צמח צדיק" — נוכח אימת ממלכת בבל (השור' זב' ג' ח — "עבדי צמח"; ו' יב — "איש צמח"). וכשהציפייה נגוזה, מחמת התנאים המדיניים בימי צדקיהו, נצמד בדברי ירמיהו לשם המלכותי כינוי סמלי למלך אוטופי שלעתיד "ה' בְּדָקְנוּ".<sup>63</sup>

אפילו יחזקאל, הקורא תגר כנגד מלכי יהודה, והמעלה חזון משטר אידיאלי ללא מלכות בפועל, דבק גם הוא בדוד. לדבריו על חלוקה מחודשת של ישראל לשבטים ועל הנהגת קודש של נשיא וכוהנים אפשר לשוות לא רק שיבה אוטופית למשטר קדם-מלכותי (וכמובן בצביון חדש של עבודת קודש ושל "ממלכת כוהנים") אלא גם ביטול משפט המלך או משפט המלוכה, בעליל (יח' מ—מח; ובעיקר מג: ז—י; מד: ה—לא; ובמיוחד מה: ט—יח; מז: כא—כג; מח: לד).<sup>64</sup>

הנהגה אומר יחזקאל, שלעתיד לבוא יהיה דוד רועה על ישראל ויהודה — "ועבדי דוד נשיא בתוכם" (שם לד: כג—כה); והכוונה ודאי להופעה סמלית של דוד הרועה כמגלם תכונה של הנהגת-רעייה אצל אחד מצאצאיו. אמנם במקום אחר נזכר במפורש דוד כמלך, ואף נאמר שם: "ומלך אחד יהיה לכלם למלך... ועבדי דוד מלך עליהם" (שם לו: כב—כה). אולם נדמה, כי זוהי טביעת לשון שיגרתית שבאגב, או שיווי מכוון של זיקה למלכות דוד, שאיתר את ישראל ויהודה, בלא שהנביא יידרש בממש למלכות, כמשטר המיוסד על משפט מלוכה; וביותר, שהכינוי הדומיננטי לדוד הוא רועה או נשיא (שם לו: כד, כה); כפי שכינוי זה חל גם על מלכים אחרים, וכנראה דרך המעטה.

אולם העובדה הקובעת היא, כי גם יחזקאל, שאין אצלו זכר לחיוב המלוכה, ושכלל הדעות אינו מעלה למופת סגולות של מלך צדיק שלעתיד, אף הוא תולה במלכות דוד (או בדוד כסמל וכזיהוי לנשיא) מופת של שלטון תקין ושל הנהגת-רעייה הראוי לנהוג בעם גם לאחר החורבן והעשוי לשמש סמל וזכרון לאחדותו הקדומה. ואם נהיה איתנים בדעתנו, כי בתזון הנביא — שהוא, בנגלה, יחזקאל — על הקמת המקדש (מ—מח) — לא נשתנה יחסו אל דוד וכי ההזכרות הקודמות של דוד לא היו אמירות שבאגב, הרי שהוא תלה בדוד לא רק מופת רצוי למלך-רועה אלא גם סמל, כנשיא, להנהגה אבהית של משטר, העתיד לקום בישראל לאחר החורבן, והמיוסד על מסורת המשטר השבטי שקדם למלוכה. ולפיכך מכונה דוד גם בכינוי "נשיא", ובוודאי לא דרך גנות והמעטה, כמו אצל מלכים אחרים.

הנחתנו היא, כי מחבר ספר מלכים, שדוד אצלו הוא דמות אידיאלית של בחיר אלוהים ועבדו, העלה ביטוי ריאלי — כבר לאחר החורבן — לתפיסת מלכות בית דוד כשלטון תקין וחוקי (גם לאחר מפלת בית

המלוכה), המסוגל לעורר את העם ולבשר התחדשות, ואולי אפילו תחייה. הנה מסיים הוא את הספר בטובה שהעניק אויל מרודך ליהויכין (מל"ב כה : כז—ל). למרות הסיבוכים הכרונולוגיים וההיסטוריים המקשים על פענוח הגרעין הריאלי שבפיסקה זו, לאור הידוע לנו מתעודות בבליות על יהויכין ובניו<sup>639</sup> — יש מקום להניח, כי היא מושתתת על פירוש לזכרון היסטורי (וכנראה מבורר) ועל נוהג החגיגה בעת עלות מלכים למלוכה במיסופו-טאמיה, שנתגשם גם בימי אויל מרודך.<sup>640</sup> גם הקביעה הכרונולוגית — על הבדליה המעטים ("בעשרים ושבעה לחדש" — מל"ב כה : כז ; "בעשרים וחמשה לחדש" — יר' נב : לא) — דומה, שהיא תואמת לכרונולוגיה הלב-לית, אף על פי שהיא מתעלמת מהימים המעטים שנשארו עד לחדש הראשון — ניסן — ומונה את מלכות אויל מרודך ממועד מניית התמל-כותו — "בשנת מלכו" (מל"ב כה : כז).<sup>641</sup> לאמור, הועלו פה אסמכתאות למאורע היסטורי, כדי לרמוז לבשורת ההתחדשות של מלכות בית דוד, שסימניה הראשונים נראים אצל יהויכין, ובלשון המטעימה את גדולתו : "ויתן את כסאו מעל כסא המלכים אשר אתו בבבל" (שם, כח), כאילו בא המחבר לומר, שהנה לא אפס "ניר לדוד", שאותו הוא מעלה או מזכיר — ודווקא בפי אחיה השילני — ערב פילוג המלוכה (מל"א יא : לו).

אפילו נהייה מוזהרים מפני לשון חידוד לא נוכל להתעלם מהקבלה, הנראית כמכוונת, אצל מחבר ספר מלכים : הוא פתח במות דוד ובהבטחת ירושת מלכות לשלמה, מקים המקדש ומבצר בית המלוכה, שהארץ ימים, בנדר, ככל הנגלה, בתולדות ממלכות המזרח הקדמון, למעלה מארבע מאות שנה. והנה הוא מסיים, לאחר תיאור חורבן המקדש, בהצטמחות נצר המלוכה לבית דוד, כפתח להתעוררות לעתיד לבוא. הקבלה כעין זו — אך בנייתוב מהופך — משתאים אנו למצוא אצל מחבר ספר שמואל. הוא פתח בתיאור משכן שילה, מושב ארון ה' צבאות, ששם ישב עלי הכהן ובו נתבשרה חנה על לידת שמואל. והנה ניטשה שילה, נלקח הארון ובעקבותיהם נתכוננה, כמעט באופן פאראדוקסאלי, המלוכה ביש-ראל. וכשבא המחבר-העורך לחתום את ספרו העלה (או הסדיר) בסיום את סיפור גורן ארונה, שממנו ראשית לבניית המקדש בירושלים, עיר מלכות בית דוד. דומה, כי פתח בשילה וסיים בירושלים במכוון ובתכלית, כיאה לספר שעיקרו ומגמתו — חרף הפרשיות הכלולות בו אודות מלכות ה' ובדבר גדלות שמואל — כינון המלוכה וחיובה, ללא היסוס, אמנם כשלטון אנוס על פי המציאות, אך חוקי ותכליתי, בתהליך התגשמותו במלכות בית דוד.

מלכות בית דוד — היא כצד שווה לשני המחברים-העורכים, שהאחד — מחבר ספר שמואל — ודאי היה מאות שנים לפני האחר. אולם הפסק זה של שנים ראה בו עד מה גשתנתה דמות המלך, שהיה — בפרוס החורבן ולאחריו — לאבטיפוס קדמון ויחיד של מלך תקין ושל שליט אידיאלי כאחד.

אך בספר שמואל התגלותו היא עדיין כשל שליט, הערשה הרבה להעניק לעצמו סגולה של יורש לגיטימי ל"משיח ה'" הראשון, שנדון לשלון ולשיכחה. שאול נחשב לכתחילה, כעולה מספר שמואל או מאחד המקורות שהיה לפניו, כיאה למלוכה: "בחור וטוב ואין איש מבני ישראל טוב ממנו משכמו ומעלה גבה מכל העם" (שמ"א ט: ב). תיאור זה, העשוי להיראות בעינינו כנאיבי, אפשר שמכוון הוא מראש — בידי סופר-אמן — לציור ארשת של בחור וטוב (אולי אפילו ברמיזה אירונית), שלפי הערכה רווחת יאה כמוהו להיות למלך מורם מעם; אך משום מעשה מרי, גם עקב תחושת התקטנות, ניטלה ממנו מלכות וניתנה לרע הטוב ממנו (שמ"א טו: יז, כד, כה, כח, ל). בהבדל זה, נתפרש דווקא העיוות של רום לבב אצל המלך בפרשת המלך בדב' יז: יד—כ, שיש להעריכו כתכונה רווחת אצל מלכים; אך לא כן אצל שאול משיח ה' הראשון. והנה, לאחר דורות הרבה, בא משורר ממשוררי התהלים ופוסק על דוד: "הרימותי בחור מעם" (תה' פט: כ). לאמור, התכונות הראשונות (אמנם דרך ישור והפלגה) מימי בחרות שאול, בעודו "בחור וטוב" — ולא רק המלכות החוקית כל עצמה — נתגלו מעתה בבן ישי, כאילו נתגשמה בו גם תשתית המופת של המלך הראשון לישראל, בחיר ה'. ההרמה כאן רומזת להענקת מימד של של רמות לדוד (תה' פט: כ—כג) ולמלכותו מכוח האצלה אלוהית ותמיכה מתמדת במלך, ובוודאי לא משום יסוד פיסיו-טבעי, שהיה טבוע בו כאילו קודם בחירתו למלך.

## עיוני-סיכום

עיקרי דברים ליחסי שמואל-שאול ולתולדות ראשית המלוכה בישראל

### מירבעל עד שאול

שחרות המלוכה קדמה לימי שמואל ושאול. כרגיל רואים בממשל ירבעל-גדעון ובשררת אבימלך את תחילת המלוכה בישראל. אלא שנכון יותר להגדיר שררה זו כשלטון קדם-מלכותי, המיוסד אמנם על מורשה או על טיעון למורשה, אך המוגבל לשבט או לקבוצת שבטים, וליתר דיוק — לפי המקורות או הסיפורים השונים — לקבוצות שבטיות (ש' ו: לד—לו; ז: כג—כה; ח: א—ד, כב, כז, לא; ט: א, ג, ז, כב—כד, לא, מא, נ; י: א). מכל מקום, לא נחרת רישומו של שלטון זה כשלטון כלל-שבטי (או האמור להיות על-שבטי), וכשונה משלטון השופטים-המושיעים, לגבי שיעור הזמן של התשועה (והשו' ש' ג: יא, ל; ד: כג—כד; ח: כח; ולתשועת אבימלך ראה י: א). אולם ניתן לומר, כי עצם הופעתו של המושיע בתקופת השופטים, על יד ההנהגה השופטת, המעוגנת, כמסתבר, במסורת מימי המדבר, הופעה המושרשת כל עצמה בהנהגה זו — היא כבשורה למלכות או בתזקת תופעה קדם-מלכותית. ההושעה מהאויבים היא מתכ-ליתנה של המלוכה בהיווסדה, אך הושעה זו — בהבדל מנצחונותיהם של השופטים-המושיעים — היא תדירה ותקפה לגבי אויבים רבים או אויבים מסביב ותוצאותיה אמורות להיות נחרצות, כמו בנצחון שאול על העמ-לקים ועל העמונים, או בנצחון דוד על היבוסי ועל הפלשתים. מבחינה זו יש להעריך את תקופת השופטים-המושיעים (או מה שאנו רגילים לציין כתקופת השופטים) כשלטון קדם-מלכותי, מעצם האטריבוט המכריע של תשועה, המיוחס למנהיגים אלה; אך גם משום ארעיותה ותחומה הגיאו-גראפי המוגבל של תשועה יחסית זו. בימי אבימלך, וכנראה לפי מורשת מימי ירבעל, נעשה נסיון להקים בממש שלטון מעורה בבית מלוכה; ועל אף כשלוננו יש לראות בו שלב בתקומת המלוכה בישראל. אף המרכז הפול-חני בעפרה, שירובעל הציג שם איפוד (ש' ח: כז), אפשר שהוא מסימני סמכות הכהונה, האופיינית להנהגה מלכותית, מעבר לשלטון ארעי של שופטות; כמוה כמרכז בשילה בימי עלי וברמה בימי שמואל, וכמוה כמרכז בגבעון בימי דוד ושלמה, ואולי גם בימי שאול.

תקופת הביניים של בית עלי בשילה ושל הנהגת שמואל בדרום הר אפרים



היא כשלב למלכות במישור אחר — הנהגת הכהונה השופטת, ללא זיקה ישירה, או הכרחית, לתשועה במלחמה. התשועה במלחמה בתקופה זו מיוחסת להופעתו של המלך האל, כעולה מהסיפור על הנצחון בפלשתים בימי שמואל (ש"א ז). גם המפלה באפק (ש"א ד), שבה נשבה ארון ה', היא מאופני גילוייו, או הסתר גילוייו, של אלוהי צבאות. לאור התשתית של מסורת היסטורית, שנתגבבה בסיפורי בית עלי, ובעיקר משום קדמותו של פרק ד יש להניח, שהרעיון על הופעתו הישירה של אלוהי צבאות באפק, כמו במצפה ובאבן העזר, איננה מדעתו של המחבר-העורך, אלא ממחשבת בני דורם של עלי ושמואל על גילוייה הצבאיים של מלכות ה'. היאוש שלאחר מפת אפק, שמצא ביטוי בהזנחת ארון ה' בקרית יערים, והלחץ הפלשתי הגובר והולך, היו, באפשר ובסביר, בחזקת מניעים ראשוניים לרעיון על מלכות-אדם מרשיעה "ככל הגויים"; ואילו ראשות שמואל, שלא היה בה כדי להדביר את הפלשתים או את העמונים, מעצם סגולת-הנהגתה המיוחדת, היתה בחינת גורם מעורר לתביעת העם למלך, שיצא לפניו וילחם מלחמותיו.

אלא שאין לכפור בגרעין ההיסטורי החבוי בסיפור על עיוותי בני שמואל, שהשיאו את העם או את זקניו לדרוש, במפגיע, משמואל, שישים עליהם מלך. לשון אחרת, דבר העקרון של ירושת ההנהגה בבית עלי (ולעניין השפיטה, בממש, גם אצל שמואל), היו כשלב להנהגת-מורשה קבועה ויציבה, שהיא מתוקפה האימאננטי של מלכות (אמנם לא כתופעה אוניברסאלית האופיינית לכל צורת מלוכה). וכשהתמוטט בית עלי, ותבונת ההנהגה של שמואל לא נחשבה לבת-תוקף להבא, עקב חטאי בניו, נתפרצה התביעה למלך, לאלתר, לא רק כראש צבא במלחמה אלא גם כשופט או כעושה משפט, דבר שלא עלה בידי בני שמואל. הווה אומר, שני גורמים חברו לאחד בשעה מזומנת — בזמן הנהגת שמואל או בסופה — למימוש התביעה למלכות אדם: המצוקה החיצונית, עקב הלחץ מצד הפלשתים ובני עמון, והיעדר משטר של משפט בסוף ימי שמואל, שרק משפט המלוכה עשוי היה — כדעת הקדמונים — לבוננו כחוק.

זהו הרקע ההיסטורי לעליית שאול בן קיש הימיני למלוכה; וליתר דיוק, הנעלם ההיסטורי-פרגמאטי שמאחורי פרגוד המאורעות. אופן בחירתו בהשתתפות זקני העם נידון במקום אחר בספר זה. אך אנו רואים להדגיש שוב, כי הסיפורים על בחירתו הנשנית ותוזורת (במכלול סיפורי שאול, ולא דווקא בחלק הנבואי — "שמואל" של הספר) הם בעינינו כהד לממשות היסטורית או כהד למסירה אבטנטית של ממשות זו. לכתחילה — לפי השע-רתנו — נבחר שאול במצפה כנגיד-מלך על בנימין ועל קבוצות שבטיות קרובות לו, ואחר כך בגלגל, כנגיד-מלך על שבטים אחרים, שבמרצת הזמן נכללו בהם השבטים, רובם או כולם, שצוינו במושג "כל ישראל". ככה נבחר או נמשח גם דוד, פעמיים, בחברון: לכתחילה על יהודה, ואחר

כך על כל ישראל. וברוח זו ראה בעל דה"י לייחס לשלמה, המלך השלם בעיניו, בחירה נשנית (דה"א כט : כג—כו), כיאה למלך היושב "על כסא ה' למלך תחת דויד אביו" (שם, כג).

אין כל הכרח לשוות, מראש, לשאול מעמד של מושיע, בדומה לשופטים-המושעים, ולייחס לפי הנחה מוקדמת זו את בחירתו למלוכה, לאחר הנצחון על בני עמון ביבש גלעד ; וככה, בהקבלה להצעת העם לירבעל, שימשול בהם, לאחר הנצחון על מדין. אדרבא, החידוש בדרישה למלך הוא בבחירתו קודם למערכת הקרב ולתכלית התשועה, בחירה שאפשר היה לחדשה ולהרחיב תחולתה על קהל השבטים לאחר התשועה. והנה, ככל שייחשב לנו דבר הבחירה במצפה כסיפור בעל צביון דראמטי, אין להתעלם מהפרטים המאוחזים, כמסתבר, בתשתית ההיסטורית. ואלה הם : חלקו של שבט בנימין בבחירה, השתתפות "כל העם" בטכס, הזכרת "משפט המלכה", כתיבתו בספר והנחתו "לפני ה'" (שמ"א י : כ—כב, כד, כה) ; והעיקר, שינוי משטר כמו תקומת המלוכה, אין לדון בו לפי תקדים של מאורע או מאורעות בעבר — כמו אצל גדעון — כאילו המדובר ב"אידיאה" של מלכות, שהלכה ונתגשמה לפי מתכון פינומינאלי גזור מראש. להדפך, הדעת נותנת, שהתמורה שבמלוכה כרוכה היתה או אפילו חייבה חידושים בעצם ייסודה, לפי תנאי הזמן וצרכיו, ולא לפי קבלה מתקופת השופטים-המושעים.

### מלכות ללא פשרה

גם לפי סיפורי שאול (שמ"א ט : א—י, יח ; י : כ—כו ; יא ; לפי שינויים משלנו בהצעה המקובלת) וגם לפי דברי שמואל (שמ"א ח ; יב) ייסוד המלוכה הוא בחזקת תמורה מכרעת בשלטון בישראל, שקדם לה שינוי בתודעת העם — "לשפטנו ככל הגויים" — ושנמצאה מחסרת ממלכות ה' ; אך זכתה להסכמה מצד המלך-האל. התמורה באה על ביטויה בפעולות שאול, כנאמר בסיפורי תולדות שאול (שמ"א יג : א—י ; טז—כג ; יד ; כח : ד—ז, יט—כה ; לא) ובסיפור על מלחמת החרם בעמלק (שם טו). נצחונות שאול, גם אלה החלקיים, לא באו עקב התאזרות או היצע-קות ספונטאנית חד-פעמית או מזומנת לצרכי שעה כמו, בנגלה, אצל השופטים-המושעים, אלא בלוחמה כולית בעמלק, ואולי גם בשבטי נודדים אחרים, ומכות פעולות מלחמה תדירות בפלשתים, בעמי עבר הירדן, וכנראה גם בארם צובא, או בשבטים שקדמו לה.

מהכתובים עולה, ששאול הצליח להדוף את הפלשתים מהר אפרים ומחלקים של יהודה, עד שנסבה המלחמה בגלברע. ודומה, שבזמנו עלה בידי שבטי ישראל להיאחז, באיתן, בעבר הירדן המזרחי ולעצור את התעצמותם של מואב, עמון ואדום (שמ"א יד : מז—מט ; דה"א ה : ט—יא). יש לשער, כי עקב מלחמתו בעמלק, וכנראה בשבטים המקורבים להם, הציב שאול לראשונה את הגבול הדרומי-מערבי של ישראל בנחל, והכוונה ודאי

לנחל מצרים (שמ"א טו: ה, ז); גבול, שנחשב לדורות, כגבול ישראל או יהודה (במ' לד: ה; יהו' טו: ד; יח' מז: יט; והשו' בר' טו: יח; מל"א ה: א). אין לדעת לנכון, היכן היה הגבול הצפוני של ישראל בימי שאול. אולם לפי ציון תחום (או שאמור היה להיות תחום) מלכות איש בשת (שמ"ב ב: ט), יש לחשוב, ששטח מלכות שאול לא היה קטן ממנו. יוצא, כי נשתרעה מלכות זו בגלעד ובעמק יזרעאל, ואולי אפילו בנחלת אשר (אם אמנם נמיר שם את גירסת "האשורי" ל"האשרי", כנוסח הארמי המבאר). אם נכון הדבר, הרי שמלכות שאול היא שהגיעה לראשונה עד גבול צור ואולי אפילו עד "מבצר צר", שהיה הגבול בימי דוד (שמ"ב כד: ז; והשו' גבול נחלת אשר, יהו' יט: כא); והיא שהקדימה את מלכות דוד בהיאחזות בעבר הירדן המזרחי, וכשלוחה לנצחונות דוד לעתיד. לפי סיפורי שאול ודוד (שמ"א יז—לא) היתה לשאול אחיזה איתנה גם ביהודה, מבצרו של בן ישי.

שאול אמור היה לכונן בית מלוכה. הוא אף הקים גרעין לצבא קבע — "שרי אלפים ושרי מאות" (שמ"א כב: ז) — והחל, כמסתבר, לארגן חצר מלכות ופקידות, צבאית מעיקרה, גם מעבר לתחום משפחתו — "עבדי שאול" (שמ"א יד: מט—נב; יז: יח, נה; יח: ה, יג; כ: כד—כו, לא; כב: ט; כג: יז; כד: ב; כו: ב, ה, טו—יז; כח: ז; לא: ב; שמ"ב א: כב). מלכותו היתה צבאית מעיקרה, אך הוא קיים בידו גם סמכויות של מכהנות ופולחן, כיאה למלך (שמ"א יד כד—מו); ופעם אפילו כנגד ציווייו של שמואל, כעולה מקטע של סיפור מגמתי אנטי-שאולי (שם יג: ח—טו). ודומה, כי "בקנאתו לבני ישראל ויהודה" בא להשמיד לא רק את הגבעונים "מיתר האמרי" (שמ"ב כא: א—ה), אלא גם להכרית את האוב והידעוני, מדרכי הפולחן של הכנענים (שמ"א כח: ט). ואפשר, שהמדובר לא רק בטיהור הפולחן, אלא גם בהשתררות על הכנעני, לתכלית ליכוד המלוכה. והרי גם בימי דוד עדיין היו "ערי החוי והכנעני" בתחום הישוב הישראלי, אולי כחטיבות טריטוריאליות מגובשות בפני עצמן (שמ"ב כד: ז; וליתר דיוק: "וכל ערי החוי והכנעני"; והשו' החטיבות הטריטוריאליות מעבר לחלוקה שבטית אצל שלמה — מל"א ד: ט—יג).

אמנם היו במחנה שאול כוהנים מבית עלי (שמ"א יג: ג; יד: יח), אך לבסוף השמיד המלך את כוהני נוב שבראשות אחימלך בן אחיטוב, מצאצאי עלי (שמ"א כא: א—יא; כב: ט—כג). ואפילו נאמר, שלא היו לו כוונות מדיניות — מחוץ להתפרצות זעמו כנגד בן אחיטוב שנתגלגלה על ידו עזרה לדוד — הרי נמצא מלך ישראל מנתק עצמו מכל זיקה למורשת ההנהגה הכוהנית של בית עלי. וביותר, שאביתר בן אחימלך נמלט לדוד והיה לו לכוהן. אולם ראוי לציון, כי מעשה-הדמים בנוב לא נזקף בספר שמואל האנטי-שאולי לחטא כבד, שעשוי היה להיחשב לגורם בין גורמי מפלת בית שאול; ומחוץ לעצם סיפור-המעשה לא נזכר כלל הרצח.

## לאיפיון הנהגת שמואל

אפשר להעלות על הדעת, כי גם הסכסוך בין שאל לשמואל בעניין העלאת העולה, קודם למערכת מכמש, תשתיתו רומזת, באפשר, לשררת המכהנות של המלך, ששאף לקיימה, בפועל. והרי גם בסיפור הריב בין השניים, לאחר המלחמה בעמלק, נשתלבו דברים הרמוזים ללהיטותו של שאל להקריב עולות וזבחים (שמ"א טו: טו, כא—כב). אלא שעניין זה אינו עומד בפני עצמו, ופתרונו מעורה בכלל הקושי שבחתיירה לגילוי הגרעין ההיסטורי בקרע שבין שמואל לשאל ולפענוח מהות ההנהגה רבת-הפנים של שמואל, כפי שהיא מצטיירת במסורות שונות שבספר שמואל.

לנושאנו—ראשית המלוכה בישראל—אנו מעלים מסקנות אחדות לדמותה של הנהגה זו, אם כהווייתה ההיסטורית, ואם לפי תשתית המסורת על דמות זו, בטרם נותבה במגמה האנטי-שאלית של המחבר-העורך: (1) שמואל היה, ראש לכול, שופט, אם כחורץ דין ממש, ואם כמשפיע ומורה בענייני משפט ואמונה, ואולי אפילו כמקיים סדרי ממשל (שמ"א ז: טו—יז; והשו' שם ו). תחום שפיטתו, למעשה, בדרום הר אפרים, אך ייתכן והשפעתו יצאה מעבר לתחום זה—אולי לעת זקנה—עד איזור באר שבע.

(2) הוא היה בבחינת "רואה" ומכהן ראשי לענייני פולחן ואמונה ומברך הזבח (שמ"א ט: ו—כו; טז: א—ז; והשו' יא: טו; והשו' בהקשר נבואי—שם ז: ג—ז; יג: ח—טו). כמכהן נחשב כיושר לבית עלי; הרמה היתה, אולי אף היא, כמרכז לשפיטה ולפולחן בחזקת המשך לשילה. ודומה, כי מצד התכונות הללו נחשב כבר בעיני דורו לאיש אלוהים (שמ"א ט: ו, ז, ט; והשו' כח: יג); אולי כבר מעבר למעמד של מגיד עתידות בדרום הר אפרים.

(3) ושמה מותר להניח, כי השפעת שמואל עלתה ברבות הימים, בגבור הלחץ הפלשתי, ועם ליכודם של חלקים משבטי ישראל להדיפתו; כמשתמע מהסיפור על הנצחון בין המצפה ובין אבן העזר (שם ז: יא—טו), שאין לסלקו כנטול ערך היסטורי לחלוטין, גם משום ההערה היתידאית על שלום "בין ישראל ובין האמרי" (שם ז: יד), שאינו הולם, במיוחד, את יחסו של נביא לעמים אחרים. אם נכונה הנחתנו זו, הרי שבמרוצת הזמן נתרחבה תפיסת ההנהגה של שמואל, ואולי אף חל בה שינוי. מרואה היה למורה דרך ול"נביא"; משופט ומכהן בדרום הר אפרים שמרכזו ברמה—היה לראש לבני שבטו ואולי גם לשבטים אחרים, המקהיל את העם לא רק לפולחן ולהיטהרות אלא גם להוראת דרך בשעת מצוקה צבאית (שמ"א ז: ח—טו); ובעיקר במצפה ובגלגל (שם, שם; י: יז—כו; יא: יד; יג: ח—טו; טו: יב).

(4) הלשון "וישפט שמואל את בני ישראל במצפה" (שם ז: ו) אין לפרשה במובן של דבר-הושעה כמו אצל השופטים-המושעים, ובוודאי

לא כראשות צבאית, שהיתה ממעלתם העיקרית של השופטים ההם. בהקשר הכתובים (שם ז: ה—יא), שבו נשתלבה פסקה זו, הכוונה היא להנהגה ולהוראה בדברי אמונה ופולחן ולראשות בליכוד העם בשעת צרה, אולם לא, כנגלה בכתובים, כהשתררות צבאית, בפועל. אין לדעת, מי הנהיג, בעליל, את העם בנצחון עד אבן העזר; אולם שמואל נתפס כאן רק כמשפיע וכמזעיק, בחזקת "נביא", כמו דבורה הנביאה בשעתה. הדגש הוא, כי אלוהי צבאות הוא שניגף את הפלשתים בשדה המערכה.

והוא הקובע: במקורות השונים שבספר לא נחשב שמואל מעולם כעושה מלחמה. ויש לחשוב, שחסרון זה במישור של חיי מעשה — או כמעלה מצד הווייתו כאיש האלוהים — היא ממהות סגולת הנהגתו, כפי שהיתה במצי-אות. הוא היה כממשיך לשופטות הקדומה ולהנהגה הכוהנית מימי שילה, אך לא היה מושיע כבימי השופטים ולא יוצא לפני העם, כמו מלך או שר אצל העמים האחרים ובישראל, בתקופת המלוכה.

5) לאור המסופר על תפקידיהם של נביאים — נתן, אליהו, אלישע — במשיחת מלכים (מל"א א: לב—לה, לח—מ, מה; יט: טו—יז; מל"ב ט: א—יג), יש מקום לשווה מימד של ממשות היסטורית לסיפור או לסיפורים על משיחת שאול בידי שמואל. לאמור, מכוח הדוחק מצד האויב החיצוני ועקב עיוותיהם של בני שמואל כשופטים במקום אביהם שלא קיימו — או שלא היה ביכולתם לקיים — משטר של משפט, נתעוררה הדרישה למלך. שמואל, השופט או הנביא, שלא יכול היה לצאת לפני העם למלחמה, נכנע לדרישת העם ומשח עליהם נגיד להושיעם מידי הפלשתים (ש"מ"א ט: טז), כשהאלוהים יהיה עמו (שם י: ז). אולם יש להניח, כי שמואל לא הניח את תפקיד הנהגה, שהיתה "נביאית" משגחת מעיקרה. מבחינה טיפולוגית היתה זו ראשות דואלית, כמסופר גם על דבורה השופטת-הנביאה ועל ברק הלוחם (שופ' ד—ה); וכפי שהיה, במידה מסוימת, גם אצל משה ויהושע; שהרי בכל המסורות שבתורה לא תואר משה כמנהיג צבאי, כעושה מלחמה בפועל; להוציא הכתוב הקצר על הריגול ביעזר ועל הורשת האמורי "אשר שם" (במ' כא: לב).

לנושאנו, לברור היחס שבין שמואל לשאול אין זה מכריע, עד מה נתגבבו בסיפורי התורה ובספר שופטים גיבושים מאוחרים של דברי ספרות ושל השלכות רעיוניות. קרוב לומר, כי בתשתית הגרעין ההיסטורי של הסיפורים צויר, כהווייתם, משה ודבורה כשופטים-נביאים ולא כמנהיגי מלחמה בפועל. בימיהם החלה ודאי, בהכרח, במידה כלשהי, צורת השלטון הדואלי. בתקופת מפנה, בשחרות המלוכה, היתה צורה זו לגורם מכריע (ולא רק לשעתה) להתהוות התכונה הסגולית של ההנהגה בישראל — נביאות ומלכות; אם למעשה, ואם כמסכת מושגים במחשבה ההיסטורית.

6) יש לשער, כי שמואל המושח את שאול לא היה רק "רואה" מקומי, המקבל תשורות, אף על פי ששם זה דבק בו גם בעת ההיא (ש"מ"א ט: ט),

אלא ראש ומנהיג; בעל השפעה בהר אפרים; אף על פי שאין לדון על שלבי ההנהגה של שמואל לפי הסדר הנקוב בספר, שהרכבו בו, במאותה, אך במלכוד, חטיבות נבדלות של סיפורים על שמואל ושאל.

7) כבר העלינו, חזור והעלה בחיבור זה, כי שאול לא נתאפיין מעולם בספר שמואל כשופט או כעושה משפט (אלא כמרשיע "בכל אשר יפנה" לגבי העמים השכנים), ולא נזכר כסא מלוכה בזיקה לממלכתו. ואם לא נבאר תופעה זו רק בדילוג מכון של המחבר האנטי-שאולי, הרי שניתן ליישבה, במשוער, לפי פשר מעוגן בהוויה ממשית. למרות העובדה, שהש-פיטה נועדה להיות מגוף סמכותו של משפט המלך, כמשתמע מההטעמה המיוחדת של זקני העם שבאו לדרוש מלך (שמ"א ח: ה—ז, כ), הנה, למעשה, לא היה שאול שופט, ולא הספיק לכונן משטר של משפט וצדקה, כיאה למלך וכנדרש ממנו. אפשר לשער, כי הוראת המשפט בזמן שאול (ועל כל פנים בחלק מימי מלכותו) ואולי גם ההשגחה על סדרי הגשמתו היו, עקרונית לפחות, בידי שמואל הנביא (שמ"א ז: טו); אולי גם משום הרעיון על אופיו האלוהי של המשפט בישראל, מאז ומקדם (שמ' טו: כה; כא: ו; כב: ז—ט, י; והשוו' דב' א: יז — "כי המשפט לאלהים הוא").

אולם אין משענת של אסמכתאות מעורות ברקע היסטורי להשערה זו. שאול, לעומת זאת, היה מעיקרו שליט צבאי, ואולי גם מכונן של סדרי מינהל ראשוניים. מכל מקום, לא היתה מלכותו שלמה ומתוקנת, כיוון שעדיין לא התקן בה, כראוי למלכות, משטר סדיר של משפט וצדקה, של פולחן בר-תוקף ושל הירארכיה בפקידות. הדעת נותנת, שבראשית ימי מלכות שאול היתה לשמואל השפעה בשלטון, כאילו היה מעין מכוונה של מלכות. המלך, בהבדל ממלכי ארצות הקדם, לא נחשב מעולם כמתווך בין האלוהות לעם. שמואל היה ונתפס כמתווך בשיעור כזה (שמ"א יב); כפי שנחשב משה כעומד בין ה' והעם, מצד היותו מחוקק או משים משפטים; וכפי שהיו הנביאים בדורות הבאים. דומה, כי בימי שמואל ושאל — עקב תכונתה הלא-סקראלית של המלכות בהיווסדה — הונח היסוד לסגולת צביונה הדואלי של ההנהגה בישראל. ראש לכול — שררת מלכות, ולידה הסמכות המשפעת והמשגחת של הנביאים, שליחי האל או המתווכים בינו לבין העם; או כמסייעים למלכות וחותרים לה כמו בימי דוד (וחלקית אפילו בימי אליהו ואלישע), או כמטיפים לתיקונה ולשיבה לקדמותה, וכמערערים על שררתם של המלכים שבימיהם, כמו אצל הנביאים הקרויים "קלאסיים". על כל פנים, עצם קיומיותה של הנביאות, המוכיחה והזועמת, במשטר המלוכה, דומה, שהיתה בגדר האפשר, כיוון שמושרשת היתה במסורת מימי שמואל ושאל, על תוקפה החלקי והלא-סקראלי של המלכות הראשונה בישראל.

## ש א ו ל ה מ ת נ ב א ב ה ש פ ע ת ש מ ו א ל

8) ושאלה היא, מה עניין ההתנבאות אצל שאל להתמלכותו, ועד היכן היתה לה זיקה לשמואל, שלא כונה מעולם "מתנבא". אין לנו תשובה מלאה לשאלה זו, אך ניתן להעלות אפיקי מחשבה אחדים, מכוח הנחות עקיפות וסמיכות פרשיות (שלאחדות מהן כבר רמזנו, למעלה, בחיבור זה).

פשר התנהגותו האכסטטאטית של המתנבא וסגולת ייחודו כנביא לקבלת השראה בדברי פולחן ואמונה, אינם עניין למסגרת מצומצמת זו. לנושאנו חשוב, כי אחד האותות להתמלכות שאל — בפי שמואל — הוא הצטרפותו לחבל נביאים בגבעת האלוהים — אולי גבעת שאל או חלק ממנה, ואולי גבעון (שמ"א י: ה—יד). "התנבאות" שאל כרוכה בצליחת רוח ה' עליו, כנאמר אצל השופטים-המושעים; אך דומה, שצליחה זו, לפי מהותה, נחשבה כאופיינית לכל המתנבאים. ההתנבאות הופכת את שאל לאיש אחר, ואחר-כך יימצא כשר להצלחה במעשיו. ונראה, שהכוונה בפירוש להכנה למלך: "עשה לך אשר תמצא ירך כי האלהים עמך" (שם י: ז). לשון אחרת, כדי ששאל יצליח למלך היה עליו לחבור לחבל הנביאים ולהתנבא כמותם, עד שאלוהים יהפך לו לב אחר (שם י: ט). הווה אומר, התכונה העיקרית של הנבחר למלך — היות האלוהים עמו — הושגה לראשונה, בפרוס ההתמלכות של שאל, דרך התנבאות בתוך חבל נביאים.

גם כשרותו של דוד להיות מלך מתפרשת, חזור והתפרש, בסיפורים ובכרוניקות, במידה זו: "וה' עמו" (שמ"א טז: יח; יח: יד, כח; שמ"ב ה: י; יב: ז; ט: יד; יז: מל"א א: לו) אלא שאצל דוד נתונה כאילו מעלה זו מראש וללא תנאי, ואילו שאל נדרש להתנבא, כדי לסבבה אליו. ואם אמנם (כמשוער במחקר) היה חבל הנביאים שבגבעת האלוהים "אשר שם נצבי פלשתים" (שמ"א י: ה, ולפי השבעים הוולגטה והסורי — "נציב") מהמעוררים את העם להתנגדות לפלשתים — הרי שלהתנבאות זו אצל שאל היה גם צביון פוליטי. הנבחר למלך, שנועד להושיע את ישראל מידי פלשתים, חבר לחבל נביאים, כדי לספוג אצלם תחילה רוח התעוררות למלחמה בפלשתים. אלא שהראיה לכך היא יחידאית ומעומ-מת, ומעיקרה סמוכה על זיקתם של המתנבאים לגבעת האלוהים, מקומם של נציבי פלשתים (או של נציבים). אפילו כך, אפשר לפרש בעקיפין (וללא שיוך המתנבאים, בהכרח, לחבל בעל מגמות פוליטיות-מעשיות), כי ההתנבאות, בחינת השראה לצליחת רוח ה', מכוננת היתה, לפי תוצ-אותיה, לעשייה פוליטית — להכשיר את העתיד למלך לראשות מוצלחת ובת-תוקף, שעיקרה, הושעה מידי פלשתים, או מידי העמונים.

9) קשה ביותר להלום את מעמדו של שמואל לגבי המתנבאים, שאליהם לא נשתייך, אולי מפאת עליונותו וריחוקו; אך היה, כמשתמע

מהכתובים, קרוב להם, ואולי אפילו משגית על מעשיהם ("ושמואל עמד נצב עליהם" — שמ"א י: ז—י; יט: כ—כד). ואם באמת היתה להתנבאות גם צביון פוליטי, או שעשויה היתה להשתמע ממנה קריאה לעשייה פוליטית — הרי שיש להניח, כי גם שמואל מעורב היה בפעילות זו. שמואל אמור היה לעורר את שאול, ולא רק בתוקף המשיחה, למלחמה בפלשתיים. הוא נחשב לקנאי, ללא פשרות, במלחמה בעמלק, ולפי הזכרה שבאגב (שאין להוציאה מכלל מסירה ראשונית — שמ"א יא: ז), נישא גם שמו כמעורר למלחמה בעמון. ואם מותר לגזור לראשית המלוכה מקנאותם של נביאים ללוחמה בעמים שכנים, לאחר פילוג הממלכה — הרי שהיה שמואל קנאי ללוחמה, ללא פשרה, מעצם הנהגתו הנביאית. לאמור, קרבתו למתנבאים אפשר שבאה על ביטויה גם בפעולה, או אף בהכוונה להתערורות כנגד הפלשתים ובהכרתו בצורך למשוך מלך לתכ-לית זו.

10) לפי העולה מכתוב אחד (שמ"א י: יג: "ויכל מהתנבות ויבא הבמה") ניתן להניח, כי ההתנבאות היתה רק כשלב הכנה להתמלכות. ושוב לא התנבא שאול בזמן מלכותו, אלא במקרה זר ויוצא דופן (שמ"א יט: יח—כד), שמשום יחידאותו נאמר גם בו: "הגם שאול בנביאים" (שם, שם). והוא הדין בהתנבאות בן קיש קודם ההמלכה, שגם היא נחשבה — לדעתנו — כתופעה זרה, לא רק בגלל ייחוסו או אי-ייחוסו של בן קיש, אלא אולי גם משום ארעיותה וחילופה: "על כן היתה למשל הגם שאול בנביאים" (שמ"א י: יב). יוצא, כי רק קודם ההמלכה היה שאול בחזקת מתנבא, כאילו נתקפל בתופעה זו שלב המעבר מהנהגה נביאית (כפי שהיתה קיימת, באפשר, כבר בימי המדבר — הו' יב: יד; עמ' ב: יא—יג) להנהגה מלכותית. המלך דוד והמלכים שלאחריו לא היו בחזקת נביאים או מתנבאים, כפי שהיו בחזקת כשרים למכהנות. מימי שאול נשמר לדורות החייץ בין מלכות להנהגה המשפעת של הנביאות.

11) לשון אחרת, בפרוס המלוכה אמורה היתה ההתנבאות (שהיתה צורה מיחודת או מוגדרת של נביאות), להיכלל בתכונת המלך או במעלתו של המיועד למלוך; ואילו בתקופת מלכות שאול חלה, בעליל, ההפרדה בין מלכות לנביאות. אולי במישור זה של התמודדות פוליטית ניתן להגיע ליסוד הגרעין ההיסטורי של הסכסוך שבין שמואל לשאול. שאול ניסה לאחוז בידו סמכות של ראשות או של מכהנות בענייני עולה וזבת, אולי מכוח התנבאותו בפרוס מלכותו, ואם אפשר, אף כזכר להתנבאות זו. בכל אופן, באה על ביטויה סמכות זו גם בהכנות למלחמה, ללא תלות בשמואל; תלות, שעליה נצטווה בן קיש בקשר להתנבאותו (שמ"א י: ז, ח; יג: ח—ט; והשוו' יד: לב—מו). עצמאות זו של שאול, במערכה במכמש ובמלחמת עמלק, עלולה היתה להיחשב כשאיפה לשלב אטריבוט של



נביאות — במובן של אות ללוחמה או של אזעקה אליה — במלכותו. והיא שיכלה להתפרש כמרי נגד שמואל ונגד שליחותו, בתורת מתווך בין האל לעמו. זהו, באפשר, הרקע לסכסוך בין השניים, שהיה כמופת לדורות, להבדל (כהווייתו) בהנהגה הדואלית בישראל — בין מלכות לנביאות. לפי טעמו של מחבר ספר שמואל (או של המחבר-העורך) שמואל איש האלוהים העולה באוב ("אלהים ראיתי עלים מן הארץ") הוא החורץ דין — לפי גזירה אלוהית — על גורל המלחמה בגלבע, שבה יפלו שאול ובני ביתו, וישראל יובס. באופן אירוני, שאול, המלך הלוחם, שלא חיכה לשמואל ערב המערכה במכמש ולא שמע לדבריו במלחמה בעמלק, הוא שבא נכנע ומשתחוה לבקש עצה אצל שמואל המת, לפני הקרב בגלבע, לאחר שלא נענה מאת ה' בחלומות ובנביאים (שמ"א כח: ו, יג—כא).

### בין שאול לדוד

המלוכה נתחזקה ונתבססה רק בימי דוד. הוא גבר על העמים השכנים והקים ממלכת ביניים חזקה — אולי החזקה ביותר בזמן ההוא — בין ממלכות ארם לבין פלשתים, ושמא — בין הפרת לנחל מצרים. אלא שעה ששאול היה, בנגלה, איש מלחמות, ללא פשרה, כלפי אויביו, או אויבי ישראל (כמו ביחסו לגבעונים), הנה דוד, שהיה גם הוא שבע מלחמות, אך הצליח לגבור על אויביו, נהג בשיטה של פשרה ורוחב לב, ובעיקר ודאי משום מימד של מדיניות תכליתית. וזאת, לא רק ביחס לעמים רחוקים, כמו חמת, צור ואולי גם פלשתים, אלא גם לגבי הגבעונים "מיתר האמרי" (שמ"ב כא: א—יא) וביחס לארונה היבוסי (שם כד: יז—כה) "וכל ערי החוי והכנעני" (שם כד: ז), שהוסיפו, ודאי, להתקיים כחטיבות מיוחדות בממלכה.

הוא ליכר לראשונה את השבטים בממלכה מאוחדת, שבירתה ירוש-לים; הקים צבא כלל-שבטי (שבדין אפשר לכנותו "עממי") ליד צבא קבע; העמיד פקידות סדירה, שבה נכללה גם הכהונה, ונמצא משלב גם את הנביאים (אמנם לא כפקידים בממש) ליד חצר מלכותו. הוא נחשב לשופט, ונאמר עליו, כי היה עושה משפט וצדקה לכל עמו (שמ"ב ח: טו), עשייה שלא נשאר לה זכר בסיפורים וברשומות על מלכות שאול. המדובר הוא, כמסתבר, באטריבוט של מלכים, שמיעודם לכונו משטר תקין של משפט וצדקה, כמפורש אצל מלכים אחדים במיסופוטאמיה, כנתפס וכמש-מעוטי להווייתם של הפרעונים כשליטי מטה בתוקף תכונתם האלוהית, כיאה לעצם שררתו של המלך-הכוהן "השמש" החיתי, וכמסתבר לגבי המלך האוגריתי, לפי המופת של דניאל האגדי, "המלך החכם והצדיק" האוגריתי (עלילת דניאל ואקתה, לפי וירולו — סימן ב).

סגולת מלכים זו אפשר שנתחדשה בישראל בימי דוד ושלמה, עם הש-

תרשותה של המלוכה — "ככל הגויים". אך דומה, כי ראש לכול, יש לראות בה, בתחילה, בימי הממלכה המאוחדת, המשך לשופטות, משום תודעת זיקה לתקופת השופטים. דוד היה המלך הראשון שחבר לתפקיד התשועה של המלוכה גם את ייעוד השפיטה, במשמעה רב-ההיקף. וככה נמצא משווה לנגידותו מימד של רציפות מאז תקופת הנדודים במדבר ומימי השופטים ועד זמן מלכותו. פעילות זו באה על השגתה האידיאלית בחוון נתן, ששם נחשבת נגידות דוד כהמשך לראשות על שבטי ישראל (ובדילוג על מלכות שאול) מאז היציאה במצרים ועד ימיו, שבהם הונח לראשונה לישראל מאויביו (שמ"ב ז: ה—ח). שייכות זו לאיחוד השבטי מימי המדבר (או למסכת אידיאלית של איחוד זה) משתקפת גם בהעלאת הארון לירושלים בימי דוד והעמדת העבודה במקדש — בימי שלמה — על יסוד של זיקה לארון ברית ה' לאוהל מועד ולמסורת קדמונית על לוחות האבנים מחורב. מסקנה זו עולה משקיעי התיאור הקדום בהקדמה לתפילת שלמה על הענן בבית ה' ועל העברת ארון הברית בימי שלמה אל דביר הבית (מל"א ח: א—יב).

מסתכם לנו, כי מלכות שאול לא היתה ולא נחשבה כהמשך לראשות בימי המדבר ולתקופת השופטים ולא כסמוכה לנסיונות ייסוד ממשל מלכות בזמנים ההם. היא נתפסה כחידוש בתולדות השלטון בישראל, לרגל אופייה המלחמתי התדיר וצביונה השושלתי; ובעיקר משום תכונתה הכולית המכוונת של שררת המלך, מעצם ייסודה, אפילו לא נתגשמה בפועל. וככה נמצאה מנתקת עצמה מזיקה לבית עלי ומקשר לשמואל, חרף שחרותה המעורה בהתנבאות. דוד, ששיטת השלטון הנקוטה אצלו, נתבססה, עיקר לכול, על פשרה והסתגלות לצרכי הזמן לא זו בלבד שקשר את המלוכה למסורת קדמונית של ראשות ופולחן, אלא העמיד לראשונה את המלכות על שני מרכיביה העיקריים — לוחמה ומשטר של משפט — כמוגדר במשפט המלך, או בדרישת העם למשפט זה: "ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתנו" (שמ"א ח: כ). אלא שלדורות, אצל נביאים משוררי תהלים וגם בספרות החכמה נקבע מימד מלכות — אם זו הריאלית ואם זו שלעתידי לבוא — לפי המרכיב שהעמידו דוד: עשיית משפט וצדקה (ראה למשל יש' ט: ו; יא: א—ו; טז: ה; לב: א; יר' כב: טו; כג: ה—ז; לג: יד—יז; תה' מה: ז—ט; עב: א—ה, יב—טו; קכב: ה; מ' ט: טו—יז; ועוד הרבה). לפיכך (ולא רק בגלל המגמה האנטי-שאוּלית של מחבר ספר שמואל) נתפסה מלכות דוד כל עצמה — אצל נביאים ומשוררי תהלים — כנרדפת למלכות. מלכות שאול נמחקה או נשתכחה, כאילו מבין ישי השורש למלוכה. תהליך זה החל (כאמור) להס-תמן כבר בדברי נתן על מעבר ישיר בין שופטות לנגידות דוד.

באופן זה לא היתה תקופת שאול אלא אפיזודה מפסקת ומחדשת בין שופטות למלכות דוד; אולם היא שהניחה יסוד למלוכה. בימיה נתחזקו

שבטי ישראל בעבר הירדן המזרחי, רוסנו שבטי המדבר ובראשם העמלקים, כתנאי מוקדם למלכות קבע; שבטי שוליים אחרים, כמו הקינים והירח-מאליים, נאחזו בערים בהר יהודה בשפלתו ובמורדותיו לנגב. בימי שאול החלו בני ישראל להדוף את הפלשתים, עד שבימי דוד הוסרה אימתם המכרעת, ללא שוב. וככה הובטחה עצם קיומיותה של מלכות. בימי שאול נקבע, לדורות, המופת הדואלי של הראשות בישראל: המלוכה הלא-סקראלית, ועל ידה השליחות האלוהית של הנביאות או של הנביאים. דומה, שבימי שאול, מכוח הנסיבות, הוקם ביניהן החיץ לראשונה, שלא לפי רצון שאול, ולמרות זעמו של שמואל. לאחר פילוג הממלכה שרריות היו שתי הרשויות אמנם בחפיפה אחת, אך בתחומי עשייה אחרים, ופעמים גם על פי מושגי מחשבה שונים. ובכל זאת אין להתעלם מכך, שגם אצל שאול שימשו נביאים כשואלים את ה' למען המלך (כנאמר באגב בסיפור על בעלת האוב — שמ"א כח: ו, טו), כפי ששימשו גד ונתן אצל דוד; אך הללו היו, בנוסף לזה, מוכיחים ומורי דרך למלך.

2 מ.צ. סגל מרחיב בעיקר את הדיבור על המציאות ההיסטורית, הצבאית והמדינית, המשתקפת ברשימות הללו, ובעיקר בנוגע למלכות שאול (סגל, עמ' קיד—קיו, רפד—

רפט). ואף על פי שהוא מעלה בפירוט ראייות לאבטנטיות של רשימת המלחמות בשמ"א יד: מז—מט כנגד פרשנים אחרים (שם, קטו), אין הוא מפרט כלל את הוויקה שבין רשימה זו לרשימת המלחמות של דוד, מצד ההקבלות בלשון ובנוסח (שנחשב אולי למקובל או לראוי לעניין), ומעצם סדר המסירה של רשימות מעין כרוניקאליות (ורא' שם, 23, 39). Hertzberg (עמ' 289—290) מבדיל את שמ"ב ח מהסיפור הרצוף על דוד, המתחיל לפי דעתו בפרק ט, ומניח, כי נשתמר בפרק זה מקור עתיק מיוחד, ששייך היה, באפשר, ללקט של מקורות, שמטרו על עליית דוד, אולי דרך סיכום; אך אין הוא משווה, עיקר לכל, ובשיטה, רשימה זו לרשימת מלחמות שאול (שמ"א יד: מז—מט). מניית העמים בשתי הרשימות נחשבת לו כסימן לדמיון ולשוני כאחד (שם, 119); ואילו ההבדל בגירסת השבעים מנוסח המסורה בשמ"א יד, מז, מתפרש לו כהיטל משמ"ב י, ח וכסימן לקדמות ההבחנה בדמיון שבין שתי המסורות (שם, שם). וכבר פירש ה. גרסמן לפניו את רשימת המלחמות של שאול כהיטל ספרותי מרשימת מלחמות דוד: H. Gressmann, *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels* (SAT II<sub>1</sub>), 1921<sup>2</sup>, S. 52 ff. אולם הו. הרצברג חולק על גישה כולית זו ופוסלה, משום שהיא "יותר מדי מכלילה ולפיכך לא מדויקת" (שם, שם). ורא' דעתו הפוסקת של מ. נות על שמ"ב ח' כסיכום דבטרונמיסטי של מלחמות דוד: Überlieferungsgeschichtliche Studien, I, Halle, 1943, S. 65.

3 Smith נוטה לראות ברשימה זו סיכום של תולדות שאול, שהושם כאן על ידי העורך "who wished to conclude the account of Saul's successes before going on to relate his rejection" (Smith, 125-126) וכבר קדם לו בכך י. ולהאון, המשווה לרשימה זו צביון פנג'ירי, הותום כאלו את היחידה, שעניינה, כביכול, השלטון הלגי-טימי של שאול J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin, 1886, S. 247 והשווה C.H. Cornill, *Einleitung in das Alte Testament*, Freiburg, 1897, S. 100 ורא' את ההשוואה של בודה לחלקים "הפרגמאטיים" של ספר שופטים D.K. Budde, *Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihre Aufbau*, Giessen, 1890, 206-208. חרף העיונים וההשוואות הללו לא נידונה הבחינה הצורנית של רשימה זו, בהקשר לאופיו הספרותי המיוחד (שמותר אולי לכנותו "יחידאי") של ספר שמואל, ולא דווקא בויקה בלעדית ליחידה, שפרשנים כמו סמית וסגל נהגים לציין כ"תולדות שאול" או כחלק מהן (דרך כלל, הפרקים ט—יז. יא. יג: א—ח. יג: טו—יד, מז).

4 אין לקבל את הנחתו של Smith (שם, 26), כי לכתחילה סודרה הרשימה לאחר טז, כג "from which place it was removed by the editor who wished to conclude the account of Saul's successes before going on to relate his rejection" (שם, שם). קשה להעלות על הדעת הצמדה ראשונית כלשהי בין טז: יד—כג—הפיסקה שעניינה רוח הרעה של שאול—לבין יד: מז—מט, ששם עניין לנו במלחמות שאול; וביותר, כשאין זה סביר לתלות בעורך (הסופי?) העברת הפיסקה לאחר יד, מה, כדי לסכם את "הצלחות שאול" (הצעת סמית?); שהרי אם "העורך"—שוודאי היה מגמתי כנגד שאול—הסדיר את הפיסקה בצמוד לסיפור מלחמת מכמש, לא הועיל לסיים בכך את הפרק על שאול, המצליח כאלו; כיוון שבחלק הנבואי או הריטורי שבסיפור זה (יג: יט) כבר פירש בבירור את כשלון מלכותו. אך אם נאמר, שלפנינו חטיבה בתולדות שאול או בסיפורי שאול לא יהיה קושי לראות ברשימת המלחמות, ובפירוט ברשימת בית שאול, המותכפת אליה (מז—נב), מעין סיכום של פרשה בתולדות אלה; ולא דווקא סיום (כיוון שיש לשייך לסיפורי שאול לפחות את שמ"א

לא). וככה נמצאנו מברילים סיפורים אלה, לרבות הרשימה בחטיבה מיוחדת בספר (שבראשונה לא כללה בה את יג: י—טו), שמחבר הספר אמנם הכלילה בחיבורו, ובנראה בשינויי הדגשה ובתוספות או בגרועות משלו. אולם לא הוא אלא מוסר הדושיבה הנ"ל או סופרה קבע את רציפותה הפנימית, בהבדל מהסדר פרשיותה בחיבור הכלול, שהוא ממעשה המחבר ומדעתו. על כל פנים, אין המבנה של ספר שמואל, כמות שהוא לפנינו, טובל, כי הפיסקה על עליית דוד — והוא העיקר בפרק טז, וליתר הגדרה טז: י—כג — תסתיים בסיכום מלחמות שאול.

5 וספק אם מבחינה כלשהי יש באן מקום להקבלה למל"א ד: א — ה: יד, כדעתו של סמית (שם, עמ' 126) האומר "For Solomon also we can point out a much more extended panegyric"

6 מ.צ. סגל (קיו) מסמיך את פסוק נב ל-מו, משום המשך העניין — מלחמה בפלשתים; אולם בפסוק מו מסתיים בביורר הסיפור, ואילו פסוק נב אינו עשוי בשום אופן — מבחינה ספרותית עניינית — לשמש כפתיחה לרשימת המלחמות, שהרי מדובר בו גם במלחמה בפלשתים (ולא בהבלטה יתירה) בצד שאר המלחמות. ואין היא הולמת כל עיקר כסיום לסיפור מלחמת מכמש, משום שהפיסקה "ותהי המלחמה חזקה על פלשתים כל ימי שאול" מציינת מצב ממושך, ולא, בהכרח, כתוצאה ממלחמת מכמש; ובמיוחד, שהסיפור נגמר בסיום כה נחרץ: "ופלשתים הלכו למקומם" (יד: מו). אדרבא, עניין איסוף בני החיל מתאים כסיום לפרשת המלחמות של שאול, בתיכופות לפסוק מז, שגם בו נזכר "ויעש חיל". וביותר, כשהדגשת חוזק המלחמה "על פלשתים כל ימי שאול" יש לה טעם, לאחר פירוט המלחמות בשאר העמים, שלא נדרשו (או לא צריכות היו) למעשה כה תדיר, כאיסוף נמשך של בני חיל לחצר שאול.

7 גם סמית מצרף את פסוק נב ל-מו. אולם דווקא לפי סברתו, שפסוק זה "prepares the way for 16<sup>14</sup> where David is received into Saul's staff" (126) היה טעם סביר להעמידו כחתימה לכל הרשימה.

8 ראה הערה 6.

9 השוור דעתו הראשונית של ה. בונק, כי הרשימה על בית המלך היא קטע ממקור נפרד על תולדות משפחת שאול — H. Bonk, De Davide Israelitarum Rege, Re-gimonti, 1821, 143. ZATW XI, 143. וראה

10 לעניין שמ"א ד: א אין זה מכריע, כי מבחינת העניין יאה החלק הפותח של הפסוק כסיום לפרק הקודם, כפי הסורי והולגטה, וכדעתם של פרשנים מודרניים, כלומר: "ויהי דבר שמואל לכל ישראל" — שמואל היה למנהיג ישראל. אולם בעלי המסורה, שהעמידו את תחילת הפסוק בראש פרשת המלחמה, כפתיחה לסיפור, נתכוונו לחזרות, כי על פי דבר שמואל יצא העם למלחמה. חלק זה חסר בשבעים, אם משום שלא היה בנוסח העברי שלפניהם, ואם משום שלא נחשב בעיניהם כפתיחה. על כל פנים, הפתיחה "ויהי בימים ההם ויקבצו פלשתים על ישראל למלחמה" יש להשוותה לקאמר בלשון דומה בכח: א, ד. קשה להזכים לדעת סגל (שם לח), שזו גירסה מקורית, והיא נראית יותר כווריאנט מיישר, בהקבלה לכח: א. וראוי לציין, כי כבר הדר"ק התחבט במשמעו של הכתוב — אם לסיום ואם לפתיחה. העיון בלשונו נותן, כי על פי פשרה נחשבה לו הפיסקה כמעשה חיבור בין שתי פרשיות: (כא) "כי נגלה... והמראה הזאת היתה לו לצוות בני ישראל לצאת לקראת פלשתים למלחמה, והוא שאמר כדבר ה', וכן אמר ויהי דבר שמואל לכל ישראל". (א) "ויצא ישראל — כלומר, צווח אותם לצאת בדבר השם ויצאו". ובדומה לכך, מחבר גם הרלב"ג את שתי הפרשיות

- בשני הפרקים: "ויסף ה' להראות בשלה והיה דבר שמואל לכל ישראל בחיי עלי בעניני הנבואה, ובזה האופן היה מנהיג אותם גם בחיי עלי" וגר.
- 11 בשמ"ב ג: א עניין לנו, בפירוש, בפתחה, הסמוכה, מצד העניין, לסיפור הריגת אבנר (שם ג: ו—לט). אולם ייתכן, כי ההפסק בדבר בית דוד (ג: ב—ו) לקוח מגופה של רשימה קדומה, שבה הותכף פירוט בני בית דוד לפיסקה בדבר המלחמה כנגד משפחת שאול — "ובית שאול הלכים ודלים". הרשימה על גידול בית דוד, בסמוך לפיסקה זו, עשויה היתה לשמש ראייה להתחזקות דוד. לענייננו מכריע, כי הכתובים שלפנינו שבהם שלטת המלכה "ותהי" משתמעת מהם הדגשת-פתיחה למלחמה או לפירוט בית המלוכה, אף על פי שהם נשתלבו במכלול התיכור, כדברי סיכום לפרשיות מיוחדות: לדבר הנבואה לשמואל (שמ"א ד: א), למערכה על בריכת גבעון (שמ"ב ג: א), למלחמות שאול בשכניו; וליתר הגדרה, למלחמתו בעמלק (שמ"א יד: מז, נב, מט).
- 12 פיסקה זו משולבת בפרק, שיש לשייכו לאחד המקורות הקדומים של סיפור מלכות דוד, אפילו לא נייחסו — בהבדל מדעות מ.צ. סגל (שם, רלח) — לסיפור הרצוף על חצר המלך (שמ"ב ט—כ), ומכל שכן לסיפור במל"א א—ב, יג. דווקא האופי המקוטע של הפיסקה, המונה את נשי דוד ואנשיו, בסמוך לעלייה לחברון ובהתמלכות "על בית יהודה" (שם ב: ב), יש בו, לפחות, כדי לרמוז לנהוג הקדמוני של צירוף דבר ההמלכה או מעשה ההתחזקות במלוכה לקביעת שנות המלוכה ולפירוט בני בית המלך או אנשי פמלייתו (שמ"א יג: א—ה; שמ"ב ה: א—ו, יב—ח. ח: ט—יח. כ: כב—כו). והשוו' גם הסמכת מעשה שופטות שמואל ובניו לנצחון ישראל בימיו על הפלשתים (שמ"א ז: יב—ח: ד). גם ההערה על המלכת איש בושת, וככל שהיא שאובה ממסורה אבטנטית (שמ"ב ב: ח—יב), ואולי "שאלית", שלובה, ללא הפסק, בסיפור מלכות דוד, כדי להבליט את התחזקותו הראשונית בחברון, כשלב להתמלכו-תו על ישראל ("אך בית יהודה היו אחרי דוד" — שם ב: י).
- 13 הקשר אינו רק או בעיקר לטו: יד (כרעת סמית, עמ' 127) אלא לגוף הסיפור על משיחת דוד בידי שמואל (טו: א—יד) ולפרשת גלית ולספיחיה (יז—יט), וכנראה גם לפרשת עמלק הסמוכה לפסוק זה (ראה טו, כח; ובעיקר שמ"א כח: יז—יט) — ושבה נרמזה עליית דוד. יוצא, כי הפסוק נשתלב במקום זה במסכת התיכור הסופי של הספר.
- 14 וספק, אם אפשר לתרגם או לפרש לשון זו, בפשיטות, במובן של תפיסת השלטון, כמו אצל אחדים מהפרשנים החדשים, ובעיקר אצל הרצברג וסמית. למשל: "So Saul took the kingdom over Israel" (סמית, עמ' 126). אחרת מ.צ. סגל (קטז) האומר: "תפס במלוכה והחזיק בה בכוחו ובגבורתו". ואילו Stoebe (שם, עמ' 275) משווה אמנם משמעות מקפת — ובנוסף של הפשטה — למילה "המלוכה": "Nachdem Saul die Kö- nigswürde über Israel angenommen hatte" אלא שאינו רומז ליחוד שבפועל "לכך" בכתבו זה.
- 15 בעניין לכידה בגורל כמות לגזירה אלוהית וכאמצעי להחלטות שליטים, ראו אנציקלו-פדיה מקראית, ב, גורל; ו, פור. ולחשיבותה של הפלת הגורל בתחום של חיי חברה ושל הכרעה מדינית וצבאית, השוו' דבר חלוקת הארץ בין השבטים (במ' כו: נה, נו. לג: נד; יהו' יח: ה—י. כא: ד—כ), או מעשה הנחש של נבוכדנאצר — לפי נבואת יחזקאל שמובנו קבלת דין גזירה של החרב והעודה והמרוטה (כא: יג—יז, כד—כט, לג—לו). ולעצם ערך הטלת הגורל כחריצת משפט של ה' ראה פסוק מפורש: "בחוק יוטל את הגורל ומה' כל משפטו" (מש' טו: לג; והשוו' יד: ג; מש' יח: יח; נחמ' יא: א, ב; ואולי גם תהי' כב: יט; איוב ו: כז). ולהגשמת דין גורל

על אדם, ללא זיקה לחטא מפורש, השוו' את סיפור מעשה יונה (א: ז) — אף על פי ששם אין תוקף לפועל "לכד".

בחירת שאל בגורל למלך אפשר להשוותה לדרך מניית האפונימים באשור מבין השרים או לבחירת הארכונטים באתונה מתוך הנבחרים. וראה במיוחד להשוואות ל-pūru ולהבירת ה-limmu, אולי באמצע אדר: P. Koschaker 'Neue Keilschrift', Leipzig 1928, pp. 25, 76; S. Smith, Early History of Assyria, London, 1928, p. 116; Driver-Miles, Assyrian Laws, Oxford, 1935, pp. 296, 426, 497; E.A. Speiser, JAOS, 55 (1935), p. 296; J. Lewy, RHA 36 (1938), p. 117; A. Bea, Biblica 21 (1940), pp. 198-199; A. Salonen, Die Husergeräte der alten Mesopotamier nach sumerisch-akkadischen Quelle, V. Ehrenberg, PW, 13, 1451; ולהשוואה ליוון ראה: Helsinki, 1966, pp. 2, 79. G. Roeder, PW, Suppl. 4, p. 51 (ושם ספרות).

16 לשון זו של בעל דה"י מובלטת בעיקר בדה"א, כשהיא מכוונת להתחזקות גיבורי דוד, הנזכרת (או הגורמת אפילו) לעצם ההתקיימות של מלכות דוד (לפי דעת בעל דה"י), ועל כל פנים, לראשית ההמלכה של דוד: "המתחזקים עמו במלכותו עם כל ישראל להמלכו כדבר ה' על ישראל" (דה"א יא: י). פירוש זה אין לו כל רמז של הקבלה ברשימה המקבילה בשמ"ב כג: ח—כב. משום החלה מפורשת זו, אצל בעל דה"י, של הלשון "התחזקות" לראשות מלכות דוד או לקיומה בכלל, יש טעם לראותה, ומובן מצד התוכן בלבד, כהקבלה לקביעה ברשומה הקדומה על לכידת המלוכה בידי שאול. וראה לפסוק זה פירושו של ו. רודולף, האומר (בהקשר הדברים המיוחד, הנראה לו כפיקטיבי) "sondern we- sentlich ist, dass sie diese ihre Kraft (התחזק) und ihren guten Namen zugunsten von Davids Königtum einsetzen", etc. — W. Rudolf, Chronik-bücher, KAT, 21, Tübingen, 1955, p. 99. וראה שם עמ' 94, 196. השווא: E.L. Curtis — A.A. Madsen, The Books of Chronicles, Edinburgh, 1952, pp. 186-187, 315.

17 הכוונה, ככל הנראה, גם פה (שמ"א כ: לא) לא רק להתחזקות במלוכה אלא בעיקר לעצם קיומה; והוא הדין אצל שלמה (מל"א ב: יב), ששם ודאי המדובר הוא בכינון המלוכה, בחינת לכידה. וראוי לציון שפועל זה — "תכון" "ותכון" — קשור בשני הכתובים לצורה הנדירה "מלכות" ("ומלכותך" "מלכתו") ולא ללשון "מלוכה" הנפוצה יותר. וכבר העיר ג'. מונטגומרי על נדירותה של הצורה "in early historical books" — J.A. Montgomery, The Books of Kings, ICC, New York, 1951, p. 99 (והשוו' שם, עמ' 91). אולם הוא לא נתן דעתו על זיקתה המפורשת של צורה זו לפועל "כון"; ואילו בדה"ב י: ה באה הצורה "הממלכה".

18 לעניין המקור לתולדות שאול, שממנו הובאו בשמ"א, כדעת סגל, הפרקים ט—י; יא; יג—יד; לא — ראה בפירושו עמ' כו; ולדינו בהרכב המקורות בספר, כנגד קודמי החוקרים — עמ' 6—17. לעניין ההפרדה גם בספר שמואל בין המקור J למקור E ע' בעיקר, 1890, Giesen, Die Bücher Richter und Samuel, (op. cit.), S. XII, 104-105. והשוו' S. 169. idem, Die Bücher Samuel (op. cit.), S. XII, 104-105. גם החוקרים שלאחר בודה, שהבחינו בקדמותם של סיפורי ההמלכה בפרקים ט—י; יז; יא, לגבי הזמן היחסי של מקור J בתורה — לפי שיטת המקורות — דבקו בעקרון ההפרדה של, ובייחוד לגבי סיפורי ההמלכה; אף על פי ששמו את הדגש, בחלוקתם, על מסורות היסטוריות של ההתמלכות, או על בדידות ספרותיות פנימיות של המבנה בספר שמואל. ראה בייחוד, R. Kittel apud E. Kautzsch, Die Heilige Schrift des AT,

בפירושו של סמית (ראה הע' 1), שקדם למצ. סגל בעקרון ההפרדה של סיפור חיי שאול ("a life of Saul") — מחלקי הספר האחרים — ובעצם המימד של מסירה היסטורית קדמונית, שהוא משהו בסיפור זה. בקשר לחלוקה, שהוא מעלה במבוא (שם, pp. XVII-XIII) אומר סמית, בדברי ההקדמה לפרק ט: "it is needless to point out, that we have here the beginning of a separate document — a life of Saul — which differs in all respects from the one we have just been considering. It is the earliest and most reliable of the sources which relate the origin of the monarchy in Israel" (p. 59). והשוו' את דעתו של ו. הרצברג על המסורות השונות בדבר התמלכות שאול, שמקורן במקדשים שונים. H.W. Hertzberg (op. cit.), pp. 17-21, 78-80, 91, 94-95 אולם אין להתעלם מכך, כי ההפרדה לחיבורים שונים, בתכלית, בסיפורי ההמלכה של שאול, המקובלת גם על מצ. סגל, כבר נקבעה בימי וולהאוזן; אלא שהוא, והחולקים בעקבותיו, ייחסו את החלק הריטורי-דתי בכללו (שם"א ח'; י: יז—כז; יב) למחבר דבטרנומיסטי, וממילא האזירו את חיבור הספר לאחר ימי יאשיהו — J. Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bücher des AT, Berlin, 1899, S. 238 ff. היא, שאפילו מצ. סגל דבק בחלוקה נחרצת למקורות (בעיקר בשם"א), והמחבר של ספר שם"א הוא לדעתו כותב תולדות שמואל (עמ' 27; והשוו' עמ' 12—13, 19, 24—27. והשוו' הלאה, 19). אך גם אצלו לא הובלטה טביעתו הספרותית-אידיאית של המחבר-העורך על כל חלקי הספר, אם אמנם היה סופר-אמן, כציוניו של מצ. סגל עצמו. לדעתנו, טביעה ספרותית זו של המחבר היא דומיננטית לא רק במקור הקרוי אצל סגל "מקור יהושפט" (שם, עמ' 24), אלא גם בחלקי הספר האחרים, ולאו דווקא בחלק הנבואי-ריטורי, שלפי שיטת סמית-סגל יש עליו הותם של תולדות שמואל. להשקפתנו על שלמות ספר שמואל, עי' בנספח לספר, על תפיסת המלוכה בספר שמואל.

19 מצ. סגל (עמ' סא, עט) מפריד את שם"א י: יז—כז מגוף הסיפור על משיחת שאול (השייך לדבריו למקור קדם "שהכיל את תולדות שאול" — שם, עמ' סא), ומצרפו לתולדות שמואל; וכלשונו: "לפיכך יש לשער, שמחבר תולדות שמואל כתב את ח; י, יז—כז; יב בלשון עצמו" (שם, שם). אולם גם אם אנו מניחים — ובדין — כי סיפורי ההמלכה שאובים (או מיוסדים) משני מקורות — אפילו בלי לחרוץ דין בדבר אופיים הספרותי או ההיסטוריוגרפי (אם לפי המינוח של בודה והאחרים, ואם לפי הקביעה של סמית, ואם לפי ההשקפה הכולית של סגל) — אין הכרח, לדעתי, לשייך את כל הפיסקה (י: יז—כז) לחלק הנבואי-ריטורי. העיון בכל הפיסקה נותן, כי רק שני כתובים נבואיים-ריטוריים (יח, יט), הדומים בסגנון ובתוכן לפרק יב, נשתלבו בסיפור הבחירה במצפה. נדמה לי, שאם נוציא מהקשר הסיפור את שני הפסוקים הללו ונצרף את יז ל-כ, לא תיפגם רציפות הסיפור, אף על פי שיחסרו בו דברי שמואל לעם; שאולי ניטשטש טעמם הראשוני, כפי שהיה בסיפורי שאול (והשוו' ט: טז. י, א), משום השילוב של הכתובים הריטוריים האנטי-מלכניים (יח, יט) בסיפור המשיחה וההמלכה. והרי דברי שמואל במקומות אחרים בסיפור זה (ט: יט—כא, כג. י: א—ט) מנוסחים בסגנון ענייני, המכוון לצרכי מעשה ולאותות, כיאה לדבר איש האלהים (ט: ח); ואפילו גילוי דבר האל לשמואל (ט, טז) אינו מנוסח לפי סגנון הריטוריקה של החלק הנבואי (כמו לדוגמה — שם"א יב), שגם הוא אינו "דברימי" מובהק, ויש אולי לציין במונח "קדם-דברימי". אך זו פרשה לחוד. מכל מקום, סיפור ההמלכה במצפה (י: כ—כז) משתלב היטב בסיפורי שאול, מצד הסגנון המאופק (שדרך שיגרה ראוי לציין כ"ענייני") ומצד פיזור המלך החיוב משפט המלוכה;



אך בעיקר מצד האיפיון של דמות שאול, השווה בסיפור המשיחה ובסיפור ההמלכה — "משכמו ומעלה" — ונטייה להצטנעות. השו' ט: ב, ז, י, כא. י: טז; וכנגדם — י: כא—ב; ואולי גם כז, אם אמנם נעדיף את נוסח המסורה "יהי כמחרש" על נוסח השבעים — AB — והולגסה "יהי כמחרש", כפתיחה לפרק יא. מכל מקום, אם דברי סגל על הסגנון "היראלי והפכתי המיוחד לספור הקלאסי של התולדה המקראית" (שם, עמ' טא) בסיפורי שאול אינם מופלגים, והם תופסים גם בסיפור המשיחה, הרי שבאותה מידה יאים הם גם לסיפור ההמלכה. הציון "התילוני" שנוקט בו סגל (שם, שם) דומה שאינו הולם את שני הסיפורים כאחד. והשו' דעתו של הרצברג (עמ' 78—80, 87), התולה אמנם את סיפור ההמלכה במסורת מיוחדת מהמקדש במצפה, אך מבדיל בנחרץ (ובעיקר משום התילופים בין נגיד למלך), בעקבות קודמיו, בינו לבין סיפור המשיחה, שהוא משייך את חיבורו למקדש בית אל (אמנם בהשערה מסויגת), ששם נתמזגו, לדבריו, מסורות מארץ צוף ומהרמה.

20 המפרשים המודרניים מסכימים, כי סיפור מערכת יבש גלעד אינו שייך לחלק הריטורי-נבואי של הספר, ובהתאם לכך הם סוברים, כי המלים "ואחר שמואל" (יא: ז) הם תוספת. אחרת אומר הרצברג (עמ' 90, הע' b) הסבור, כי גם מקור זה כורך, כלשהו, את ראשית מלכות שאול עם שמואל. הוא מייחס את הסיפור למסורת של המקדש בגלגל ואת הפסוקים יב—יג הוא משייך "במקורם", לסוף פרק י, לסיכום סיפור ההמלכה במצפה (עמ' 94). אך עניין תשועת ה' בישראל צמוד, בהכרח, לנדיבות לב שאול, וקשה לצינו כדבר "המחבר-המסכם". והשו' נדיבות לב דומה אצל דוד, לגבי שמע, לאחר הנצחון על אבשלום, וגם שם בקשר להתקיימות המלוכה: "כי הלא ידעתי כי היום אני מלך על ישראל" (שמ"ב יט: כג).

מ.צ. סגל מכליל, לפי שיטתו, את הסיפור הזה בתולדות שאול, ומניח כי הפסוקים יב—יג בפרק יא ("החוזרים אל י: כז") הם תוספה מידי המחבר (עמ' פב, פה). אלא שמסתבר לנו, כי שני הפסוקים הללו, שבהם מודגשות תשועת ה' בישראל וסגולת שאול כאיש הראוי להיות מלך ("מי האמר שאול ימלך עלינו" וגו' — יב; ולפי השבועים הארמי הסודי: "שאל לא ימלך עלינו") — במקשרים, בתבלטה וללא שינוי בלשון, את עלילת המלחמה עם סיפור ההמלכה בגלגל (יד—טו), שלכל הדעות שייך לסיפור מערכת יבש. לאור הפסוקים הללו, שלפיהם פונה העם אל שמואל בסוף המערכה, אין הכרח במיוחד לראות את המלים "ואחרי שמואל" (ז) כתוספת. אולם, למרבה התמיהה, מ.צ. סגל, הסובר אמנם, כי הן חלק מהפסוק, מסתמך דווקא על כתובים, שאותם הוא מפקיע מתולדות שאול (יב—יג), ורואה בהם "הוספה" מיד המחבר. אולם אם נכונה הנחתנו (ראה הע' 18), כי סיפור ההמלכה במצפה נמשך לסיפור המשיחה (שאפשר לציין "סיפורי שאול"), אין כל קושי לראות את הפסוקים יב—יג כחלק פנימי בפרק יא, ולשייך את כל הפרק לסיפורי שאול, כהמשך ישר לפסוק כז המסיים את פרק י. וביותר, שעניין אנשי החיל הנוכח בסיפורי ההמלכה (ט: א. י: כו; ואולי בלשון לא מפורשת — יא: יב, יג), נזכר בפירוש בכתוב, שאפשר לשייכו לרשומה, שמוצאה אולי מימי שאול (יד: נב). לכתוב זה יש זיקה לפירוט צבא שאול (יג: ב, טו, טז, כב), הנכלל בסיפורי שאול או בתולדות שאול (והשו' זכר גיבורי החיל של המלך בסיפורי שאול ודוד — שמ"א טז: יח. יח: יג. יז: ל. כד: ג. כו: ב).

21 נכון הוא, כדעת הפרשנים, כי הפיסקה כולה (שמ"א יג: ח—טז) היא שילוב המפסיק את רציפות הסיפור על מלחמת מכמש (פרקים יג—יד), שאין בו זכר לשמואל. רא' במיוחד אצל הפרשנים, שבהקבלה לשיטתם נשתקעו בפירושם דברי סיכום למחקר בכלל: סמית עמ' 90—91; 96—99; הרצברג, עמ' 105—107 (מהדורה אנגלית).

הרצברג רואה גם בקטע זה הוד למסורת של המקדש בגלגל, אך מעלה את חרקה ההיסטורי לסכסוך שבין שאול לשמואל, וטוען, כי "המחבר-המסכם" של הקטע היה מודע לכך. מ.צ. סגל (עמ' צב) רואה, לשיטתו, בסיפור מערכת מכמש העתק "מתוך המקור של תולדות שאול" (שם, שם). והוא מוסיף: "אך מאידך הוסיף המעתיק משלו את ספור שמואל ושאול בגלגל השייך לתולדות שמואל והנמשך להוספה שלו ב-י: ח" (השו' שם: עו עו, צו-צח). אולם דווקא הדיקה ל-י: ח, כתוב שהוא מגוף סיפורי שאול, עשוי להשיא אותי למחשבת, שתיאום זה הוא מידי המחבר-העורך, המחזיר, מדעתו, גם לסיפורי שאול וגם לחלק הנבואי שניתן. כאמור כבר, לכנתו "תולדות שמואל"; וליתר דיוק, אלה הם דברי שמואל — שמ"א ז: ג-יז. ח. יב. טו. ואולי גם פרקים א. ב: יז-כב. ג, המסופחים במסורת על שילה ובית עלי. זאת, בהבדל מדברי שמואל וממעשיו השלובים בסיפורי שאול ובסיפורי שאול דוד: פרקים ט-יב. טז יט: יז-כד. כח: ג, יז, יח. יוצא, כי גם בפיסקה שלפנינו (יג: ח-טז) נשתקעו הדברים למסורת אבטנטית על מערכת מכמש, כמצוי בסיפורי שאול (או ב"תולדות שאול") על מערכה זו: מעשי פולחן או כהונה של שאול, תפוצת העם ("כי נפץ העם מעל") ערב המערכה ועייפותו במערכה עצמה, ועצם הזכרת השם "נגיד" (יג: יד), האופייני לסיפורי שאול ולסיפור מלכות דוד (יג: ט, יב כנגד יד: לב-לו. יג: ח, יא כנגד יד: כח, לא, לו, מז). בדיקה זו שבין סיפורי שאול לחלק הנבואי של הספר אני דן במיוחד בחיבור אחר על תולדות ההנהגה בישראל.

22 לחשיבות שמשווה הרצברג לגלגל בראשית מלכות שאול (שם, עמ' 158) נודעה השפעה על תפיסתו הפרשנית ביחס למסורת של גלגל, שעל פיה עשוי היה המחבר-המסכם לעצב את הפיסקה על הסכסוך שבין שאול לשמואל בגלגל (שם, עמ' 106-107). להתרחשות כהוויית העולה מסיפור מלחמת מכמש ולרעק הגיאוגרפי-היסטורי ראה במיוחד ז. קלאי, מלחמותיו של שאול (היסטוריה צבאית של ארץ-ישראל בימי המקרא — בעריכת י. ליזור, תל-אביב — ירושלים, 1964), עמ' 134-138; "תנ"ל, ארץ-ישראל, ב (תשי"ג), עמ' 110-111; W.F. Albright, AASOR, 4 (1924), pp. 136; M. Noth, Geschichte Israels, Göttingen, 1954, pp. 160-161 ff.; ולעצם מהלך המערכה ראה י. ידן, תורת המלחמה בארצות המקרא, רמת-גן, תשכ"ג, עמ' 234-235. ולאופי המיוחד של הצבא הפלשתי-שם, עמ' 225-229; לפרשת דוד וגלית — שם, עמ' 235-236.

23 כבר בודה (שם, עמ' 105) שקל אפשרויות אחדות לפירוש המלה "לכד": "Saul aber hatte das Königtum über Israel gewonnen, erobert, besetzt wie eine Stadt gleichsam". ומסתבר, שה"aber" כפירוש ל"ו" של ניוגד במלה "ושאול" אינו יאה לפיסקה הפותחת בעניין חדש ונבדל, המחייב להעריכו כ"ו" פותח, כמו במקומות רבים אחרים, ובעיקר ברשומות דומות בספר שמואל — שמ"א ז: טו; שמ"ב ח: טו. כ: כג; והשו' שמ"א יג: ג; שמ"ב כג: יח, כ; ועוד. וראה דעתו של ב.צ. לוריא (שאול ובנימין, ירושלים, תש"ל, עמ' 85-86), המפרש "לכד" בהוראה של איחוד המלוכה.

24 גם אלה המשייכים את שמ"א י: יז-כז לחלק הנבואי או "השמואל" של הספר, (ובייתור בודה, קיטל, סמית וסגל) אינם מוציאים מכלל אפשרות, שנתרבו בו גרעין של מסורת קדומה. בודה (ראה הע' 23) מייחס את הפיסקה יז-כז לסיפור של המקור E; ואילו כהז-כז הם, לשיטתו, ממעשה העורך, כדי לקיים רציפות בין הסיפור בפרק י לבין הסיפור בפרק יא, המתחיל לדבריו ביכז: וכל כך, בעקבות קודמיו-תניס, סמית-ובשי-נוי ידוע גם אצל קלוטרמן — "בימי התריש": זאת, לפי נוסח השבעים: "ויהי כמחרש". וע' בודה (כנ"ל), עמ' 70-71, 73. ראו לציון, כי כבר בודה מזכיר מקור של יבש

גלעד (Jabešquelle, שם, שם). וזאת חרף החלוקה הדוגמאטית-חיצונית, הנהוגה אצל, ל-E ול-J ולעיבוד. גם סמית (עמ' 72–74) נוקט בתלוקה דומה לזו של בודה, ורואה את הפסוקים בה2–כז כנוספות, כדי לבאר את מעמד שאול "כאיש פרטי" ("as a private citizen") בפרק יא. גם הרצברג (עמ' 87) קושר, בקודמיו, את י: יז ל ח: כב: ורואה בכל הפיסקה (י: יז–כז) חטיבה לעצמה, שבה מדובר במלך ולא בנגיד. אלא שהוא לשיטתו, משעינה על מסורת קדומה של המקדש במצפה. גם ק. שונק (תוך הישענות על ולהאון — Prolegomena, 260) מהלך בעקבות קודמיו, וקושר את ש"מ"א ט: א–י: יז לעיקרו של פרק יא ("mit dem Hauptbestand von 1 Sam. 11"). ומוציא מהקשר הפרקים את ש"מ"א י: יז–כז; ראה Klaus-Dietrich Schunk, Benjamin, Berlin, 1963, S. 87–88 (להלן: שונק). אולם, ככל שהזאז מקבל את דעת ולהאון בדבר האופי הדבטרונומיסטי של פיסקה זו, משייך הוא אותה (לפי שיטתו המחלקת את הספר לסוגי עריכה שונים ומסובכים) ל-R" (שם, עמ' 81–82, 85). אולם, כפי שנסייתי להוכיח בחיבור זה, אין דרך להפקיע את הסיפור על הבחירה במצפה (י: כ–כז) מכל סיפור המשיחה של שאול (להוציא י: יח–כ), וממילא יש להשעינו על מסורת קדומה של סיפורי שאול או של תולדות שמואל ושאל (בהבדל מ"תולדות שמואל").

25 אפשרות כזו של רמיזה לשונית-ספרותית מלכידת המלוכה ללכידה בגורל במצפה ולסיפור ההילכדות של יהונתן (ומובן ללא קשר של הוראה עניינית) לא הובאה (חרף המובאה המפורשת בשבועים, ראה הערה 26) אצל מפרשים והיסטוריונים, כגון בודה, סמית, הרצברג, נות ושונק—ואפילו אצל סגל—אולי משום ההתעלמות מהעריכה (וליתר הגדרה "ההכוונה הספרותית") הרציפה של המחבר-העורך (או של המחבר-העורך "תאחרון"). אפשרות להשוואה לש"מ"א י: כ הועלתה עתה אצל שטבה (עמ' 276, הע' 47).

26 והשו' את הנוסח הנרתב של השבועים לש"מ"א יד: מא–מב, ששם מודגש עניין ההפלה או הלכידה בגורל. והוא הדין בתרגום לש"מ"א י: כ–כב. הכוונה בעצם להחלטה לפי גורל. והוא הדין בארמי או בפירוש של נוסח המסורה "לכד המלוכה". עולה, כי המדובר הוא, כמסתבר, לא בנוסח עברי אלא בתרגום מבאר, אם משום התחבטותו של המתרגם בלשון היחידאית "לכד" המצורפת למלוכה, ואם משום התכוונות לשוות מימד של גזירה אלוהית ללכידת המלוכה, דרך זיקה ללכידות קודמות בגורל. מובן, שאין לגזור מכאן לפירוש הלשון, המכוונות, כפשוטה, ללכידת המלוכה בפועל; אך תמוה ביותר, כי המפרשים בימינו ראו לדלג על הרמז הספרותי, המעוגן בלשון זו, לגבי לשונות קודמות (חרף ההבדל שבהוראתן); וככה בהתעלמות גמורה מגירסת השבועים—אולי בעקבות BH, ששם לא נזכרה כלל. ראי לציון, כי גם הוולגטה לא רמזה לגירסה זו, אף על פי שהובאה—דרך הוראה בביאור המלה "תמים" בשבועים—"iudicum"—הגירסה המורחבת של השבועים ל-יד: מא—אך לא ל-יד: מב: "da iudicum. Quid est quod non responderis servo tuo hodie? Si in me aut in Ionatha filio meo est iniquitas haec, da ostensionem; aut si haec iniquitas est in populo tuo, da sanctitatem"

27 ככה מ.צ. סגל: "עשה גבורות והצליח" (שם, קטז). בודה (לעיל, הערה 1), עמ' 105: "sich tapfer beweisen"; בצד הנטייה לשיקול אחר, מביא סמית (עמ' 128) פירוש גם ברוח זו: "and he wrought mighty deeds" והוא הדין, במחלט, אצל הרצברג (עמ' 120). ברוח זו גם GB 17, 1959, עמ' 228 (שורה 2 מלמטה).

28 העובדה הקובעת היא, כי בכתובים אחרים, שבהם מצויה הלשון "עשה חיל" תורגם

מושג זה במובן כללי של התעצמות, וליתר הגדרה — של עשיית כוח; זאת לא רק בשבועים, שגם לשמ"א יד: מח מכון שם, כאמור למעלה, תרגום זה לציון כולל של עשיית גבורה, אלא גם בארמי ובחלגטה. גירסת החלגטה ללשון המקבילה — "וישראל עשה חיל" (במ' כד: יח) — היא "Israel vero fortiter agel"; באונקלוס — "וישראל יצלח בנכסין"; והירושלמי — "וישראל יתקפון בנכסין וירתונון". והוא הדין גם בפסוק (תה' ס: יד) שאפשר לשווא לו, משום המשכו, משמעות של איסוף צבא: "באלהים נעשה חיל והוא יבוס צרינו" — "In Deo faciemus virtutem et ipse ad hilum deducet tribulantes nos" (במקבילה לתה' קח: יד זהה התרגום בוויריאנס קטן — "inimicos nostros"). גם התרגום של הארמי מובנו כללי: "במימרא דה' נעבד חילא" (בקח: יד — "באלהא נעביד חילא"). והוא הדין, בשינויים קלים, גם בתרגום החלגטה ללשון זו בכתובים אחרים (כגון דב' ח: יז, יח: יח, יח: כח: ד), ובבירור יתר בכתוב: "ימין ה' עשה חיל" (תה' קיח: טו, טז) — "dextra domini fecit virtutem" — "ימינא דה' עבדת חילא". עולה מכאן, כי הלשון "ויעש חיל" (ובהבדל מלשון זו בכתובים אחרים) נחשבה להם למתרגמים הקדמונים — ובנרמז גם בשבועים — כמחזה-שית, אולי משום שילובה בפיסקה על עלילות המלחמה של המלך. וככה חשפו לא רק מובן של תשתית ראשונית למושג, שהופשט בהמשך הדורות, אלא גם העלו הד לחוליה של מציאות ברשימה "מלכותית" קדמונית. וראוי לציון, כי גירסת החלגטה לצירוף "קבץ חיל" (מל"א: כ: א — "קבץ את כל חילו") זהה כמעט לגירסה לשמ"א יד: מח "congregavit omnem exercitum suum". וככה גם שם אצל הארמי: "כנש ית כל משריתיה". ואצל השבועים — בשוני (אמנם לא מוחלט) מהגירסה לרשימה על שאל. אך תרגום החלגטה לצירוף — "ואסף חיל הגויים סביב" (זכ' יד: יד) — שונה לחלוטין משום הסיפא של הפסוק — "et congregabuntur divitiae omnium gen- tium" והוא הדין בשבועים. ואף-על-פי-כן דומה, כי לשון תרגום הכתוב כאן משמעה דומה מצד הממשות שבה ללשון "עשה חיל", כמתפרש בבירור מלשון דומה בכתוב אחר (דנ' יא: י) ומהרשימה על שאל. ובאגב, גם אצל דניאל נזכר ליד "המון חילים רבים" — "בחיל גדול וברכוש רב" (יא: י, יג) — אולי עקב הכוונה של זימון לשוני דומה (או זהה), כדי להדגיש את כוליות המלחמה. והשוו' "היו בחילך אנשי מלחמתך" (יחז' כז: י).

29 את דעתי על שיוך חלקים משירת בלעם לחקופת ראשית המלוכה בישראל ראה בחיבורי — שופט ומלך והנהגת משה, ירושלים, 1972, עמ' 35—37; ובעיקר הע' 57—59, והשוו' הע' 55 (ושם ספרות). וכן ראה מאמרי, הרקע המדיני להנהגת משה, ספר נ. גליק, ארץ-ישראל, יב, ולעניין "עשה חיל" — שטבה, עמ' 276.

30 וייתכן כי נשאר לפחות הד למסורת ספרותית אבטנטית בהקבלה בין "ויעש חיל" ברשימת מלחמות שאל לבין "וישראל עשה חיל" בשירת בלעם (במ' כד: יח). פה — שלובה הלשון כהקדמה למכה בעמלק; שם — בהורשת (ליתר דיוק — "ירשת") אדום או שעיר, ובסמיכות לנבואה על אבדן עמלק (שם, שם יח—כ). מכל מקום, יש טעם לשווא קדמות לפחות לכתובים המקוטעים בנבואה על העמים, הכלולה בשירת בלעם (שם כד: טו—כה). להקדמת זמן החיבור של שירת בלעם וקטעים ממנה ראה W.F. Albright, JBL, 63 (1944), pp. 225-226; idem, CBQ, 25 (1963), p. 9 שם הוא מניח (עמ' 9), כי קטע אחד (במ' כד: ב והלאה) אין להאחריו לאחר ראשית המאה ה-12 לפה"ס (ראה שם דיוקי לשון החוקר).

31 לרקע היסטורי ראה עתה: י. אהרני, כיבושי דוד לפי תהלים ס וקח, המקרא ותולדות ישראל (קובץ בעריכת ב. אופנהיימר), תשל"ב, עמ' 13—18. ואף-על-פי-כן יש תוקף לדעה המקוימת אצל החוקרים, המציעים לאחר, לפחות חלק מהפרק,

שענינו פנייה לאלוהים בעת צרה (בייחוד ז-ז; ואולי גם יג-יד). והשו' אצל E.G. Briggs, The Book of Psalms, II, Edinburgh, 1960 (1907 — מהדורה ראשונה), pp. 75-63. המחבר מחלק, לפי זמן חיבור משוער, את הפרק לשניים: A (ח-יב) — ימי דוד; B (ג-ז; יב-יד) — אולי ימי יהויכין. אפילו לא נהייה מדקדקים בפירושו הכתובים, לפי התלוקה ושיעורי הזמן המוצעים בפי המחבר, יש טעם לשקול, אם תשתית של מסורת קדומה, אולי מימי המעשה, שהועלתה לזכרון, נותבה (בתקופה מאוחרת, בימי בית ראשון) בלשון שירה למזמור-תפילה של שעת צרה; שיקול זה אפשר להחילו גם על ביטויים בחלק ההיסטורי (ח-יב). ואם מחשבה זו תופסת, הרי בראוי להרהר, שמא נשתקעו זכרונות קדומים (מימי הממלכה המאוחדת) על עשיית חיל בידו המלך, ובהשראת האל, גם בפסוקים יג-יד; אך מכוח הרעיון של המלך-האל, שתוקפו לא פג בכל תקופת המקרא, הוצק צירוף עתיק של זכרון היסטורי כה ממש, כמו עשיית חיל, לדפוסו שלילה, של מלך-אדם ושל "תשועת אדם" (יג-יד).

32 ראה פירושו של ש. קרויס (אצל א. כהנא), ירושלים תשכ"ט, עמ' 5, 19, 24 — ושם — פירוש לשוני, ללא תשומת לב למינוח היסטורי קבוע או רווח; ועי' G.B. Gray, The Book of Isaiah, I, Edinburgh 1962, pp. 53-54; 184-185, 227.

33 רמיזות כלשהן להגדרה, שבדין לכנותה "אתנית-היסטורית" עי' אצל J. Skinner, Isaiah, Cambridge, 1963, pp. 20, 87, 109.

34 וראה לדבר הזכרת מואב בכתובים הללו אצל A.H. Van Zyl, The Moabites, Leiden, 1960, pp. 16-17, 20, 24-25, 133, 135, n. 1, 136, n. 2. ולניתוח הכתובים אצל יחזקאל — עמ' 25, 155, הע' 5; 172, הע' 4; ואצל עמוס — עמ' 20, 143, 158, הע' 6. אך המחבר לא נתן דעתו על משמעות אפשרית של מקום מואב בסדר המנייה של העמים, ולא רק לגבי ממלכות עבר הירדן. לעניין סגולות נבואותיו של יחזקאל על עמי עבר הירדן, חרף הזיקה לנביאים אחרים ולעצם אחידותו של פרק כה — ראה עתה: W. Zimmerli, Ezechiel, Neukirchen, 1969, S. 579-582, 587-589; ולקשר שבין הנבואה על עמון לזו שעל מואב — עמ' 593-595. אולם מסתבר כי פתיחת הנבואות על העמים שבפרק כה, בנבואה על עמון, מקורה בחשיבות שמקנה הנביא לחורבן עמון, כיוצא מהנבואה על מסע מלך בבל, שבה תופסת רבת בני עמון מקום מקביל לירושלים (יחז' כא: כג-לג). הסדר אצל עמוס — אדום, בני עמון, מואב — ניתן להתפרש לא רק כסדר גיאוגרפי עקיב מדרום לצפון עד גבול ישראל (או ישראל ויהודה — עמ' ב: ד, ו), אלא גם בחשיבות היתירה שמשווה הנביא לחורבן מואב, בדורו או בדורות שקדמו לו (לדעת י. קויפמן). משום כך רואה הוא להסמיר את מפלת מואב לאסונות שיפקדו את ישראל (או את יהודה וישראל — שם ב: ד — טז). לימנן של הנבואות על העמים אצל עמוס, ראה, לאחרונה, מ. הרן, עמוס, אנציקלופדיה מקראית ו עמ' 273, 277-278, 279 (ושם ספרות — עמ' 286). והשו' דעתו של י. קויפמן בדבר קדמות הנבואות הללו, תולדות האמונה, ג, עמ' 61-63; אולם דומה, כי הראיות המובאות שם מההיסטוריה, כדי לפסוק כי זהו "לקט של נבואות ישנות" (שם, עמ' 62), אין בהן, על כל פנים, כדי הכרע לקבוע את זמנו, במחלט, לדורות שקדמו לעמוס.

35 לעניין הציון "לפני מידבא" ולערכם של השניונים בדה"א יט לגבי שמ"ב — W. Rudolph, Chronikbücher, HAT, Tübingen, 1955, S. 137, 139; ולייתורה האפשרי של מידבא במערכה זו, ראה סיכום אצל י. אהרונ, ארץ-ישראל בתקופת המקרא, ירושלים, 1962, עמ' 246, 248. וראה בעיקר דעתו של י. ידן על חשיבותו של

מישור מידבא במלחמה זו, כמקום היערכות של חיל הקרב הארמי כנגד צבא ישראל—י. ידן, היסטוריה צבאית של ארץ-ישראל בימי המקרא (קובץ בעריכת י. ליוור), ירושלים, 1964, עמ' 175–176, 352–354; הנ"ל, Biblica, 36 (1955), pp. 347, 349–350. והשו' הערכתו של ש. ייבין, היסטוריה צבאית (קובץ, כנ"ל), עמ' 157–159.

36 קביעה זו, ככל שיש לה אחיזה בכתובים (ראה למשל מ.צ. סגל, קטו—קטו; קעז, רפה, רצה), חשיבותה לגבי המציאות בעבר הירדן אינה מוסכמת אצל ההיסטוריונים. נות, ברוח תפיסתו, המצמצמת את מלכות שאול, מתעלם כמעט ממנה לחלוטין. ראה M. Noth, Geschichte Israels, Göttingen, 1954, S. 156–157, 161–163, ולמלחמות דוד: עמ' 178–179. אפילו אצל ברייט, המדקדק במשמעות הפוליטית של לשון הכתובים, מובלעת פיסקה זו על מלחמות שאול במואב ובעמון, ללא הבלטה: J. Bright, A History of Israel, London, 1960, pp. 168, 182–183 (להלן: ברייט). והשו' קביעתו הזוהירה והמהססת של י. ליוור: "אבל אפשר שבאמת נלחם שאול גם במואבים" — אנציקלופדיה מקראית, ד, הערך "מואב", עמ' 715. וראה גם דעתו הפוסקת יותר של ואן זיל, (לעיל, הערה 34), עמ' 133. אך הקושי להבנת יחסי שאול מואב הוא, עד מה משתלבת הידיעה על ההליכה של דוד למצפה מואב בהזכרת שם מואב בין אויבי שאול, ומה פשרה, בהקשר זה, של ישיבת דוד "במצודה" (שמ"א כב: ג–ו). והעיקר, מה טיבה הספרותי-ההיסטורי של ידיעה זו ומקומה במכלול סיפורי שאול ודוד (שמ"א יח—כז). ועל כך — הלאה.

37 לעניין מוצא עמלק ושטח נדודיו ראה: E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nach-  
M. Noth, Über- (להלן: מייר) barstämme, Halle, 1906, S. 278, 386, 389–399  
lieferungsgeschichte des Pentateuchs, Stuttgart, 1930, S. 131–133  
טכסט הספרותי שבו משולב קשר ייחוסו של עמלק לתמנע ולאליפו ראה: H. Gunkel,  
S. 391 (לפי מהדורה שלישית — 1910) Genesis, Göttingen, 1964<sup>6</sup>, "להשוואה: עמ'  
389–390.

38 ראה ש. אברמסקי, מסילה בערבה, ירושלים, תשי"ט, עמ' סא—סד, עז—פז; הנ"ל,  
Amalek, Enc. Jud. Jerusalem, vol. II, 1971, pp. 787–791; וכן אנציקלופדיה עב-  
רית, כו, ערך עמלק; והשו', J. Simons, F.M. Abel, GP, I (1933), pp. 270–273;  
The Geographical and Topographical Texts of the OT, Leiden, 1959, pp. 1–2.

39 וככה מ.צ. סגל, קטו; אך אין אסמכתה לדבריו, כי הרשימה היא כרונולוגית. א. מלמט  
מעיר, באגב, לעניין גירת השבעים לגבי בית רחוב אצל שאול: "בקשר לבית רחוב  
וצובה ראייה לתשומת לב גם גירת השבעים לשמ"א יד: מז, המונה בין אויבי  
שאול לא רק את מלך צובה אלא אף את בית רחוב" (א. מלמט, פרקים במדיניות  
החוץ של דוד ושלמה — בתוך הקובץ "בימי בית ראשון", בעריכת המחבר, ירושלים,  
תשכ"ב, עמ' 26, הע' 8). אולם יש לזכור, כי הלשון "בית רחוב" היא, כאמור, רק  
אפשרית (אך לא בהכרח) לפי שחזור. ואפילו הווריאנט של L אינו יוצא, בפשיטות,  
לנוסח ראשוני "בית רחוב", כיוון שהוא מכון ללשון זו לפי שמ"ב י ו. וביותר,  
כשכל שינויי השבעים בפסוק (יד: מז) — בית רחוב, מלך צובה, יושע — הם, כמסתבר,  
לפי שמ"ב ח: ג, ו. י. ו. ח. אף דבר הזכרת ההלכות או ההפלה בגורל בכתוב  
זה, לעניין לכידת המלוכה, כנידון למעלה, רושמו הסבר ללשון היחידאית "לכד  
המלוכה". כלומר, שינויי השבעים לפסוק זה בראוי להעריכם רק  
כביאור למלים או לצירופי המלים היחידאים שבו, גם בזיקה  
לשמ"א י: כ—כו; יד: לח—מו. ויש להעיר, כי הוולגטה, שבעניין "ויעש

חיל" יכול שהיתה מושפעת מהשבעים, לגבי "ובמלכי צובה" קיימה במלואו את נוסח המסורה "et reges Soba". והוא הדין בארמי ובטורי. בודה (לעיל, הערה 1), בעמ' 105, מביא אמנם את גרסת השבעים, אך קובע, שהיא מקבילה לשמ"ב ח: ג, יב, ורק שם מקומה ("und passt nur dort" — שם, שם). יש לציין, כי גם סמית (לעיל, הערה 1), עמ' 126, כמו חוקרים אחרים, נוקט אמת מידה של "לוגיקה טבעית" ומעדיף את נוסח השבעים: "The king of Soba seems also natural rather than the kings of Soba" (עמ' 126) והלאה ביתר הכרעה: "and is doubtless original" (שם, עמ' 127). הרצברג (כנ"ל), עמ' 119, מביא בתרגומו את הנוסח העברי ללא כל הערה. בבוארו הוא תולה חשיבות דווקא בייחודו של נוסח המסורה במניית העמים שברשימה על שאל; ואילו נוסח השבעים נחשב לו כראיה לקדמות של הכרת הדמיון בין שתי הרשימות — על שאל ועל דוד (שם, עמ' 119). והשוו' סיכום קצר אצל שטבה, עמ' 276, הערה 247.

40 ולרקע הדיסטורי לעלייתו של ארם בית רחוב ושל ארם צובא עי' א. מלמט, שם (ראה הערה קודמת), עמ' 24—28; הנ"ל, ארם בית רחוב, ארם צובה, אנציקלופדיה מקראית, א, עמ' 577, 582 (בעיקר הקטע הראשון). על ארם צובא בקשר לתקומתם של הארמים, כבר במאה ה-11 לפנה"ס, עי' אצל ב. מזר, ייסודה של ממלכת ארם ויחסיה עם ישראל, בימי בית ראשון (קובץ, כנ"ל), עמ' 134—137. ועי' M.F. Unger, Israel and the Aramaeans of Damaskus, 1957, pp. 43 ff.; K. Elliger, PJB, 32, 1936, pp. 61-62; M. Noth, PJB, 33, 1937, pp. 40 ff.; J. Lewy, HUCA, R. de Vaux, RB, 55, 1948, pp. 443 ff. 18, 1944, pp. 443 ff. 344 ff.; idem, Histoire, etc., pp. 483-485, 194-198, 201, 252; A. Dupont-Sommer, VT, Suppl., I, 1953, pp. 40 ff.; J.R. Kupper, Les nomades en Mésopotamie, Paris, 1957, pp. 104 ff.

41 D.D. Luckenbill, ARA, I, 1926, p. 603; E. Weidner, Die Annalen des Königs Assuridan II von Assyrien, AfO, 3, 1926, pp. 156/157.

42 על הקשר שבין העובדות הנזכרות אצל מלכי אשור לבין הנאמר במקרא על הדרעור מלך צובה הראה כבר א. מלמט במאמרו בספר טור-סיני, תש"ך, עמ' 84—85; וראה מאמרו בקובץ — בימי בית ראשון (כנ"ל), עמ' 30. מלמט קובע בפירושו, כי כיבוש הארמים באשור נתרששו בפרק הזמן שבין עליית אשוררבי לשלטון לבין ההתנגשות שבין הדרעור לבין דוד (שם, שם; בספר טור-סיני — עמ' 85, הערה 28). והשווה: E. Cavaignac, RHR, 107 (1933), pp. 134-136.

43 א. מלמט מעמיד את הסינכרוניזם הארמי-האשורי (לעניין מלחמות דוד) על זיהויין של מלך ארם עם הדרעור (ספר טור-סיני, עמ' 85, פיסקה אחרונה); אך דומה, כי אפשר לקיים סינכרוניזם זה לגבי מכלול היחסים שבין ארם לישראל, לפני התמלכות הדרעור על מלכות צובה, כחידה מדינית מלוכדת, וכן לזמן הקודם לעצם ההתעצמות של הארמים; ואולי בהיותם מאורגנים בממלכות שבטיות (?) בשולי מסופוטאמיה, ובינה לבין סוריה, במאה ה-11 לפנה"ס. והוא הזמן החופף גם את ימי מלכות שאל.

44 ואין זה כמובן מן הנמנע, שמבחינה טיפולוגית — לגבי ראשות על ארגונים מדיניים נומאדיים בתלקם, המלוכדים בחטיבה כוללת והצמודים אפילו למרכזים עירוניים מסוימים — דומים המלכים הללו לחמשת מלכי מדין (במ' לא: ח; והשוו' יהר יג: כא), וככה גם לאגג מלך עמלק ולחבה ולצלמנע (במ' כד: יז; שמ"א טו: ח, כ, לב, לג) מלכי מדין, הנזכרים במלחמת גרעון (שופ' ח: ה, יח, כא; תה' פג: יג), ואפילו למלכי אדום, ששלטונם צמוד לערים מיוחדות, שספק אם הן ערי מלוכה קבועות

(בר' לו: לא—מג; דה"א א: מג—נר). והשוו' את המלכות הספציפית של מלכי ח"נ במארי, שדו למעשה ראשי שבטים, מעין אבות ח"נ. ראה א. מלמט, אנציקלופדיה מקראית ד, עמ' 564, 572 (והשוו' הכינוי "מלך ח"נ" במקביל ל"מלך אכד"). וראה G. Dossin, *L'antica societa bedouina*, Roma, 1959, pp. 35-51; J.R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Paris, 1957. ואם אמנם נהא מודים בנוסח המסורה, אפשר יהיה—על פי פינמונאליות של ממשל שבטי-עירוני מעורב—לגזור השוואה למלכי צובה משליטי ערים ואזורים בכנען במאות ה-19—18 לפה"ס בכנען, כפי שעולה מהתעודות המצריות הקדומות "כתבי המארות", ובייחוד מהקברצה הראשונה (אולי מימי שנוסרת הג'—1842—1878): K. Sethe, *Die Achtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge*, etc., Berlin, 1926. בערים ובאזורים הנזכרים שם יש ונמנים במה שליטים (עד ארבעה במספר), הנחשבים לאבות משפחות או לראשי איגודים שבטיים; ואילו בקברצה השנייה (מהמאה ה-18 לפה"ס) נזכר רק שליט אחד—בכל אחת מהערים הנמנות (בהבדל מכמה אזורים)—G. Posener, *Princes et pays d'Asie et de Nubie*, Bruxelles, 1940. הוזה אומר, נתפתח תהליך של ריכוז השלטון, כיאה לערי מלוכה. יש לשער, כי מלכי צובה היו בבחינת שליטים שבטיים כעין אלה בממלכה המתהווה בימי שאול. ולחקר כתבי המארות ראה דיון מפורט של ב. מזר, ארץ-ישראל ג (תשי"ד), עמ' 21—32; וכן—W. Helck, *Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien in 3. und 2. Jahrtausend*, A. Alt, *Kl. Schr.* III, S. 49-71. Wiesbaden, 1962, pp. 49 ff. והשוו' אך בעיקר ראוי לציון, שגם אצל פחנר מפורטים שמותיהם של שני שליטים על השבטים הנורדים כמו השת והכש ועל אזורים כמו אפם

E 52 šm(W)-lb

št ḥ rt

E 53 yk...mw

št ḥ rt

(אצל ייתי — שלושה שליטים על שת)

E 50...

k š

E 51 y

k š

E 33...

ipm rst

E 34 h-k k

ipm mht

אך נשתייר שם גם ציון של נשיאים (גדולים) — mky s (E. 62) wr.w ושל מוש-לים (E 64) s יענק — y.e n k.

45 גם שטיבה (כנ"ל), עמ' 276, מפקפק בערך הגירסה בלשון יחיד ("מלך צובה") המובאת בשבעים, כיוון שהוא רואה בה המשך לתוספת הקודמת לה (ברות שמ"ב י: ו), ופוסק להעדרת נוסח המסורה (שם, עמ' 275).

46 ההצעה לקרוא בשמ"א יד: מז "ובארם" כמקום "ובאדום" (BH) — אין לה כל אסמכתה בתרגומים. אדרבא, השבטים קוראים כאן ביתר הדגש "ובבני אדום" — חזאת בהידמות ל"ובבני עמון", שבפיסקה הקודמת, או בהקבלה ל"בני עשו" (בר' לו: ה, ט; יט; דב' ב: ד, יב, כא) או ל"בני שעיר" (בר' לו: כ, כא; דה"ב כה: יא, יד). ואין להעלות על הדעת, כי בנוסח הראשוני נתקיים צירוף לא-רווח "ובבני ארם", שעשוי היה להשתבש ל"ובבני אדום". המושג "בני ארם" כציון לעם אינו מצוי במקרא (וכמובן, להוציא את ההקשר הגיניאלוגי — "ובני ארם" — בר' י: כב, כג; בצד הלשון "ארם", הנפוצה גם לציון אתני וגיאוגרפי, יש שימוש מועט גם בשם "ארמים" (מל"ב ח: כח, בט. ט; טו; דה"ב כב: ה — "הרמים"), ואפילו "ארמי" (דב' כ: ח). גירסה זו מוצעת אצל H. Winckler, *Geschichte Israels*, etc. I, Leipzig, 1895, S. 142-143. ואילו בורה המביא זאת אינו מביע כל דעה לעצם תוקפה של הגירסה (שם, עמ' 105).



47 סיכום לדעת המחברים מתחומי ממלכת דוד ראה אצל נות (כנ"ל), עמ' 178—182.

48 לדבר חשיבותה של מחנים בתקופת הממלכה המאוחדת ולהתקדשותה במסורת קדומה, אולי קדם-מלכותית, ראה ייחוס חשם לראיית "מחנה אלהים" (בר' לב: ב, ג); וראויה לציון היבדלותה כנציבות מיוחדת בימי שלמה (מל"א ד: יד). ואם אמנם יש לשייך את רשימת ערי הלויים לימי הממלכה המאוחדת (או אפילו למלכות דוד), היתה משמעות ממלכתית לתקופה זו לגבי השלטון בעבר הירון המזרחי, מעצם הסתפחות מחנים שבנחלת גד (יהו' יג: כו) לערים הללו (יהו' כא: לו; דה"א ו: סה). ועי' י. אהרונ, ארץ-ישראל (כנ"ל), עמ' 240, 243, 244 ו-262; למקום העיר ברשימת ערי הלויים — שם, עמ' 254; לזכרון העיר ברשימת שישק — שם, עמ' 268, 271. והשו' W.F. Albright, BASOR 35 (1929), p. 12; R. de Vaux, RB 47 (1938), p. 412; F.M. Abel, GP 2, p. 373.

49 לבירור משמעה של ידיעה זו כמקור היסטורי ראה בפירושו של רודולף לדה"י (כנ"ל), עמ' 44—48, ובעיקר עמ' 46 (ושם ספרות).

50 לעניין הנוסח של "הגשורי והגרזי והעמלקי" עי' שטיבה, בדיון הממצא (כנ"ל), עמ' 473—474; והשו' M. Noth, Josua<sup>2</sup>, (HAT 1/7), 1953, S. 75; J. Simons, The Geographical and Topographical Texts of the OT, Leiden, 1959, p. 295; cf. idem, OTS 5, 1948, p. 99. והשו' הצירוף "מעולם... שורה" בשבעים (AB) עלמסור או טלמסור — שם מקום *τελαμφοῦς* או *τελαμφοῦς* ובארמי: "ארעא דמעלמא מעלנא דתגרא ועד ארעא דמצרים". ועי' התחבטויותיו של דרייבר (כנ"ל) עמ' 211—212, בעניין הנוסחאות של התרגומים. ודומה, כי הפרשנות מאז לא הוסיפה להן הבהרה.

51 ללשון "ורב בנחל" או "ורב" ראה דרייבר (כנ"ל), עמ' 122. הלשון "ורב" מפורטת לא רק בשבעים אלא גם בחולטע "tetendit insidias in torrente". ודארמי מעלה רק את עניין החניה, ברמיזה לעשיית מלחמה: "וטקיס משריתיה בנחלא".

52 ראה D.J. Wiseman, A. Alt, ZDPV, 67 (1945), pp. 128-146; ולתקופה האשורית השו' man, Iraq 13 (1951), p. 23; R. Borger, Asarhaddon, Graz, 1956, S. 50, 100, 122. סיכום — אצל י. אהרונ, ארץ-ישראל (כנ"ל), עמ' 20, 24, 37.

53 להגדרת התחום "ועד גבול מצרים" (מל"א ה: א) ראה את המהדורה החדשה של C.F. Burney, Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings, LBS (ביתר עם הפירוש לשופטים), ניו-יורק 1970, עמ' 48—49, 128; וראה: אהרונ (לעיל, הערה 35), עמ' 243—244, 248.

54 לעניין מימד ההצלה אצל שאול, ראה, למשל, אצל בודה, עמ' 104—105; הפרשנים השו' הצלה זו למסופר על הנצחון בשמ"א טו, דרך תמיחה על היטל אפשרי מהסיפור לרשימה. ומערער על כך עתה, ורק במידה מסוימת, שטיבה, עמ' 276, הערה 48 (הערה לפסוק). 277. מ.צ. סגל אינו נתן דעתו על ייחודה הספרותי ואף האידיא של הפיסקה על עמלק, בהבדל מהסיפור בשמ"א טו (שם קיד—קיו). אולם, ככל שידוע לי, לא ראו הפרשנים להבדיל בין הצלה לבין הושעה — ובלשונה — שמעולם לא צורפה לשון הושעה למעשי שאול בספר שמואל, ובוודאי בתכלית ובמגמה.

55 לעניין הלשון "ססו" שהיא כמגדיר לקיבוץ, אך אינה כצורתה ריבוי ממש — דרייבר (כנ"ל), עמ' 120; והשו' צורה דומה: "לרעהו" (שמ"א ל: כו).

56 עולה הרהור, שמה נתרבד בלשון הציור של הושע (יג: טו) ניגוד בין "מדבר"

ל"כל כלי חמדה", הפועל "ושסה" לא בא אלא להבהיר את פעלי היצר של דחוקי מדבר כנגד אוצרות "כל כלי חמדה" — בטשטוש תחומים שבין רוח ה' המחרבת מעיין, לבין הנמשל שנטבע שם על מעשי אדם. ואין זה מכריע לגבי המרכיב הציורי ההיולי, המעוגן בלשון קדים (קדם?) שנרמזת שם חזירה של עם כאשור; ובעיקר תופס הציור הלשוני, אם נצרף את ה' יד: א ל-יג: טו. ולא ראיתי עיין, לפי היבט זה, אצל פרשני הושע. וראה ניתוח הכתוב אצל W.R. Harper, Amos and Hosea<sup>4</sup>, ICC, Edinburgh, 1960, pp. 402, 406-407.

57 לזכר ההרחבה — לגבי אויבים ב"אסיה" — במושג "הקסוס" — "חקא ח'אשות" ("מושלי ארצות נכר") — בתעודות המצריות מימי הפרעונים מהשושלת ה-18, כתוצאה מהתעוררות המלחמה אצל המצרים, או בתיאום אליה — ראה J.A. Wilson, *The Burden of Egypt*, Chicago, 1951, pp. 164-176, 185-189; J.B. Breasted, *ARE*, II, pp. 27, 67, 73, 427, 478, 792, 815. וכן השור' דבר הביטוי "מושלי ארצות נכר", אצל אמנתופס ה' (לפי מצבת אמדה) ANET, p. 247, n. 58; p. 20, n. 16.

58 וילסון (לעיל, הע' 57), עמ' 201, 258; ולתיאור הנודדים בגבול מצרים עי' שם עמ' 148, 198, 201, 240. וראה סדר מנייתם של השושו אצל מלכי מצרים, בויקה למקומות או לאוכלוסים — בטבלה המובאת ב-ANET, עמ' 243. ולמובאה בפאפירוס אנאסטאזי VI. מסוף תקופת השושלת ה-19, ANET, עמ' 259; וראה: B. Gerdsehoff, *Revue de l'Histoire Juive en Egypte*, I (1947), pp. 69-83. עמ' 317 ואילך; בעיקר R. Givon, JBL, 83 (1964), pp. 415-416.

59 למובאה — § 3 sw — אצל אמנתופס ה' ראה ANET, עמ' 247, הערה 47; A.M. Badawi, *ASAE*, XLII (1943), pp. 1-23; J.B. Breasted, *AR*, II, pp. 781-790; E. Edel, *ZDPV*, 69 (1953), pp. 47 ff. מ. גרינברג מפרש, דרך תרגום, את המו- שג אצל אמנתופס ה' — "שבטי המדבר", ראה מאמרו — ח'ברו (ח'פרו) — עברים, ההיסטוריה של עם ישראל (להלן: ההיסטוריה) ב. תל-אביב, תשכ"ז (בעריכת ב. מזר), עמ' 99; ואילו אצל וילסון — בתוספת ציון גיאוגרפי — (ANET, שם, הערה 47), "the Bedouin especially to the south of Palestine". ראה עתה סיכום ודיון על ה- שושו, בהקשר לשבטי מדבר, אצל דה-ו — *Histoire* (כנ"ל), עמ' 111 (ושם רמזיה על הקירבה שבין "les shasu et les 'Hébreux' de la Bible"), עמ' 116, 316—317, 325, 482. וע' במיוחד W. Helck, *Die Bedrohung Palästinas durch einwandernde Gruppen am Ende des 18. und am Anfang der 19. Dynastie*, VT, 18 (1968), pp. 472-480.

60 לדבר הקשר הנמצא (והאמור לחיות תקף כלשהו) בין השושו ל- "Yhw" ראה דה-ו (כנ"ל), עמ' 316—317, 325. ולניתוח תעודות סולב, עי' *הקל Beziehungen* (כנ"ל), עמ' 223. H.H. Rowley, *From Moses to Qumran*, London, 1963, pp. 53-54; S.H. Horn, *JNES*, 12 (1953), p. 201; J. Leclant, *Orientalia*, 32 (1963), p. 203; S. Hermann, *EvTh* (1966), pp. 281-293; K.A. Kitchen, *JEA*, 50 (1964), pp. 239-255; J. Gray, *JNES*, 12 (1953), p. 67; R. Givon, VT, 14 (1964), pp. 278-283.

61 בחיבורו "כנען בתקופת האבות" (ההיסטוריה, כנ"ל, עמ' 87) מגדיר ב. מזר בלשון זו את השושו: "כינוי לנודדי מדבר, שנעשה מקובל במיוחד בימי הממלכה החדשה; ולא מן הנמנע, שמקורו בלשון המצרית בהוראת נודד הוושאל לכנענית ולעברית (ששה) במשמעות שודר". אם הגדרה זו תהא מקובלת עלינו, נוכל בעקבותיה לשנות הוראה מסוימת גם ל"סשהו" (שמ"א יד: מח); ובכל אופן למשמעו בפסוק זה.

כלומר, במצירת נתלזה לשוט על יד הכינוי "נודד" גם מבין אתני-שבטי, ואילו בעברית, ככל שנתגלגל השם להוראה כללית ומגדרת לבחזים, יש דבק, במובלט, השם הכללי "שושים" גם בנודדים מסוג מיוחד, כמו העמלקים, שנודעו לכול כשוטים ובחזים. משום כך בדיון לראות את הקבלה "שסחו" ל"עמלק" (שם, שם) גם כציון סגולי לחסיבת נודדים זו, משום מוניטין שיצאו לה כשוטים. אולם ייתכן, שגם מפאת ייחוסו של עמלק לאדום או לשעיר (בר' לו: יב) — מהפגוש תמנע; אך השו' דה"א א: לו) — המשקפת קירבה אתנית-שבטית או גיאוגרפית — יש טעם לשאול, אם לא דבק הכינוי "שושים" בעמלק, ללא קשר למגמה האנטי-עמלקית של מחבר ספר שמואל; שהרי יש לכך הקבלה לקירבה שבין השוטו לשעיר "3 sw, s e tr" — שאול מכונת היא גם לשעיר-אדום שבמקרא. ראה דה-וו (כנ"ל), עמ' 299, 356, 458, 482, 516; ובעיקר עמ' 317. על כן מתעוררת תמיהה, אם אמנם לא נשתייר לקירבה זו זכר בכתוב, שבו מכונה עמלק "שסחו".

62 דיון קצר וממצה על נוסחאות השבעים לספר שמואל ראה אצל מ.צ. סגל, עמ' 61—64; יש הוא מעדיף את השבעים או בעיקר את נוסח B' — משום קוצרם או משום בהירותם (כמו בפרשת גלית; א, למשל — לשמ"ב כא: ו — גבעון; או לכתוב הקשה שמ"ב ח: יג); וכל כך משום העדפה מראש של הנוסח הקצר או הבודד, בלא לברר את האפשרויות (בכתובים לגופם), שהמתרגם יכול היה לעשות או לברר ליישור או לקיצור מכון, כדי ליישב "סתירות". והשו' J. Schmid, Septuagintageschichtliche Studien zum ersten Samuelisbuch, Breslau, 1941; B. Johnson, Die hexaplarische Rezension des I. Samuelbuches der Septuaginta, Lund, 1963 לנסח B לשמואל — ראה: A. Sperber, Der Codex Vaticanus (B), Stud. e. H.J. Stoebe, Die — B לנסח, ופרשת גלית, בויקה לנסח B, 1926, S. 1-16 Goliathperikope I Sam. XVII, XVIII, und die Textform der Septuaginta, Gehmann, 1956, pp. 397-413. ולבעיות אחדות בתרגום השבעים לשמ"א ראה: Henry Snyder, Exegetical Methods employed by the Greek Translator of I. Samuel, JAOS, 1950, pp. 292-296.

63 ראי לציון, כי נוסח השבעים בובר כבר אצל פרשנים מהמאות הקדומות; וראש לכול, אצל Luodovicus Capellus, Comentariorum et notae criticae in Vetus Testamentum, Amsterdam, 1689, p. 261, וככה אצל הרבה פרשנים היסטוריונים מהמאה ה-19 עד ימינו. לפי הסיכום אצל שטיבה (כנ"ל, עמ' 276) — "ללא יוצא מהכלל". אך הכוונה היא לא לכל חוקרי דודנו, שלא כולם שלמים, ללא היסטוס, עם גירסת השבעים, אלא לחוקרים בדורות הקדומים, שהלכו בעקבות קפילוס. מהם הגורסים "יוושע", ומהם "יושע". מ.צ. סגל (שם, עמ' קטז) מודה, לכאורה, בנוסח המסורה ומפרשו — "יענוש וישחית"; אך מביא את גירסת השבעים, בתוספת הקבלה מהמקרא, שהובאה כבר אצל דרייבר (זכ"ט: ט), אלא שהוא מוסיף תיקון משלו "יוריש". והנה הרצברג (כנ"ל), עמ' 120, המחזיר את גירסת השבעים ללשון קשה "יוריש" מחפש דרך ביניים מתמיהה בין המסורה לשבעים ומגיע ל"יוריש". גם י. אהרונ' מעדיף גירסה זו, ולכתחילה בבניין פעיל — יושע (שם, עמ' 240). סמית (כנ"ל), עמ' 127, אומר על השבעים, בין השאר: "and is now generally adopted"; אך תרגומו (שם, עמ' 126) "he was victorious" דומה, כי הוא מושפע יותר מהוולגטה "superabat", וככה גם אצל דרייבר (כנ"ל), עמ' 120. ולדבר הלשונות "נושע" ו"יוושע", גם בהשוואה לשמ"א ח: לד — עי' דרייבר (כנ"ל), עמ' 120—145.

64 בודה (כנ"ל), עמ' 105, משווה את "יפנה" ל"הלך" ברשימה על דוד (שמ"ב ח: ו, יד) — ושם בלשון פעילה; וכן לצירוף הדומה — "בכל אשר יצאו" (שופ' ב: טו).

אולם צירוף מורכב כמו "נְתָרָא פְּנִים" (מל"ב יד: ח) יש בו כדי להקנות משמעות מיוחדת של פעולת לחימה ללשון "פנה". אולם כפי שידוע לי לא ראו הפרשנים לפרש צירוף זה על מצע לשוני רחב. ראה, למשל, J.A. Montgomery, *The Books of Kings*, ICC, New York, 1951, (H.S. Gehman), pp. 440, 445 וכן ע"אצל L. Benzinger, *Die Bücher der Könige*, Leipzig-Tübingen, 1899, S. 164.

65 דומה, כי הפרשנים לא נתנו דעתם על האפשרות של ביאור הלשון התחרת "יפנה" (שם"א יג: יז, יח), דרך רמיזה להתכוונות של לחימה; וזהו גוון של פרוש, התואם את הפיסקה, שתוכנה חלוקה של חטיבות צבא. שטיבה (כנ"ל, עמ' 242) מתרגם (ובודאי לפי הפשט) — "rückte".

66 על הקשיים לפירוש המקראות הללו, ראה טיכום אצל ש. לינושטם, המשפט, (ההיס-טוריה, ב, כנ"ל), הפיסקה — "משפט האלוהים", שם, עמ' 288—289; והשוו' שם עמ' 283—284; ולזמנם של חוקי ספר הברית, ראה שם, עמ' 274—276. והשוו' מקבילות מיסופוטאמיות אצל E. Speiser, *Orientalia* (NS) 25 (1936), pp. 15-23. H. Cazelles, *Etudes sur le Code de l'Alliance*, Paris, 1946, p. 67.

67 והשוו' פירוש הרמב"ן לדב' א: יז: "כי לאלהים לעשות משפט בין יצוריו ... ונתן אתכם במקומו".

68 ראה מאמרי, הרקע הקיני-המדייני להנהגת משה, ארץ-ישראל, יב (תשל"ה) — ושם ספרות.

69 למש' יז: טו — ה' בתורת שופט, המשגיה על סדרי משפט בארץ, הוא המתעב את מעשי השופטים, המעוותים משפט. המלים "מצדיק" "מרשיע" מעורים כאן במפורש לא רק בהליכי משפט, אלא גם במסכת הווייה, המתקיימת, כל עצמה, מכוח השגחה אלוהית על המשפט. ראה: C.H. Toy, *The Book of Proverbs*, Edinburgh, 1959, p. 345. המחבר אינו הולך אחרי תרגום ה-RV — "justifies, etc." — ההולם אזהרה מוסרית-חברתית, ואינו גורס "acquits" המוגבל לעמידה, כפשוטה, בפני בית דין. גירסתו שלו "he who rights the wrong and he who wrongs the right" (שם, שם) — (חרף אופייה המליצי) דומה שהיא עשויה להבהיר את השפיעה או השופטות במימד של קיומיות המשטר, מעבר להשגה של אשמה או חפות. והשוו' עתה, W. McKane, *Proverbs*, London, 1970, pp. 511-512. אמנם מצמיד הפרשן הזה את דברי הכתוב לטכסי פולחן, אך הוא קובע בכל זאת, כי יש כאן רמז להליכי משפט מקובלים; והשוו' גם בויקה לכתוב זה דיונו הממצה רב-הדיקף של M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford, 1972, pp. 268, 362.

70 השו' הבדלי תרגום לישע' נד: יז אצל C. Westermann, *Isaiah* (40-60), London, 1969, p. 277 וכן אצל J. Skinner, *Isaiah, II*, Cambridge, 1963, p. 156. והשו' לפסוק זה Ch.R. North, *The Second Isaiah*, Oxford, 1964, ושם הערה על דרך השפיעה, המשתמעת מהכתוב. ויש עניין להביא מהספרות המאוחרת צירוף דומה, שנשתקע במגילת הסרכים (סרר היחד) — מהד' י. ליכט, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 5, שורה 7: "להרשיע כול עוברי חוק". שם מדובר בכינון דין — "לתורה להון ולמשפט" — על-פי בני צדוק והכהנים "ולבית האמת בישראל והנלצים עליהם ליחד ולריב ולמשפט". כלומר, לא רק הליכי משפט אלא כינון משטר של משפט, דרך הרשעה של המסרבים, כשהמרשיעים הם הראשים, המקיימים הנהגה. והשוו' מגילת התהיות, מהד' י. ליכט, ירושלים, 1957, עמ' 7, שורה 12 — "כי כול גרי למשפט

תרשיע" (והשו' שם ביאור בהשוואה לפסוקי המקרא). וראה הצירוף "ועמדם כל מרשיעי יהודה" במגילת "ברית דמשק" Ch. Rabin, *The Zadokite Documents*, Oxford, 1954, IX, p. 26; ושם הערה 226 — והשוואה לישע' יא: יג. וככל שרחוק צירוף זה מהמשמעות הנדונה כאן, יש בו משום ניגוד ללשון שבשורה הבאה: "וכל המחזי-קים במשפטים האלה" (שם, עמ' 27).

71 כל הפיסקה (יח' ה: ו-ט) תוכנה — חוקות ומשפטים, גם בהוראת שפטים (ח2); ואילו הביטוי "לרשעה" צופן בו בבירור דבר-היפוך או ניגוד למשפט, דרך המרתו "לרשעה"; אולם הכל בתחום הנתוב בגדר של משפט והיפוכו. משום השגה זו אין יסוד לחשוב דווקא את המלה "לרשעה" ("in schuldhafter Weise") כתוספת, כדעתו של G. Fohrer, *Ezechiel*, Tübingen 1955, S. 33.

72 G.A. Barton, *The Book of Ecclesiastes*, ICC, Edinburgh, 1959 (first Impr. 1908), pp. 107-108, 111.

73 לפי תה' לו: לג, ההרשעה בשפיטה המסוימת של צדיק בידי רשע (שם ל-לג) היא כנגד רצון האל; אך מעיקרא מסתבר, שההרשעה עצמה היא פונקציה לגיטימית של שפיטה, ועי' אצל A. Weiser, *Die Psalmen*<sup>5</sup>, Göttingen, 1959 וראה מהדורה אנג-לית — לוונדון, 1962, עמ' 313, 322; ושם — ענייני משפט הכרוכים בהרשעה ובהכאה לדין בכוח הזרוע.

74 גם בתה' צד: כא — חזר המוטיב של צדיק מרשיע, והכוונה לדין מוות; אך ה' המצמיח רשעים נחשב בעצם לשופט אמת, כנגד עיוות המרשיעים בין שופטי ארץ (צד: כב, כג; ועי' שם: י, יב, טו, כ. והשו' בעיקר תה' פב). ולענייני "צדק" ו"צדיק" בפרק זה, בויקה להליכי דין עי' H. Schmidt, *Die Psalmen*, Tübingen, 1934 (HAT), S. 176.

75 לדבר השפיטה למש' יב: ב ראה מק קאן (כנ"ל), עמ' 448; ויש מקום לחשוב, כי "ירשיע" בכתוב זה — או מצב של הרשעה — הוא בהיפוך, אף כי לא בניגוד, להפקת רצון מאת ה' — "טוב יפיק רצון מה'".

76 ראה לאיוב לד: יז, נה. טור-סיני, ספר איוב, תל-אביב, תשי"ד, עמ' 291; ושם יוצא הפירוש לחזות הרשעים ואילו E. Dhorme, *Job*, Leiden, 1967, p. 516 (מהדורה אנגלית), קושר את ה- "hating justice" לפסוקים הבאים "למלך בליעל" או "אל נדיבים", ונמצא מאפיק את המלה "מרשיע" במסכת של משטר צדקה. והשו' E. König, *Da Buch Hiob*, Gütersloh, 1929, S. 357. וראויים לציון, לענייננו, כי בהקשר הפסוקים כג-כח, מביא הפרשן הנ"ל ללשון "מי ירשע" (שם כט) אפשרות של גירסה "יורשע".

77 ביהו' יח: כ יש הקבלה בין "צדקת" ל"ורשעת". ואף על פי שהמדובר בתכונה ובהתנהגות, מראה הצירוף "עליו תהיה" על גזירת דין בידי השופט האלוהים. לאמור, הליך, שבו ייהפכו הצדקה וההרשעה לשתי פניה של הפסיקה להצדקה או להרשעה. וראה לעניין הרציפות של הפסוקים יט-כ אצל פורר (כנ"ל), עמ' 102. לפי תה' קט: ז — מעצם החיוב בדין נסמן אדם כרשע; אך דומה, כי בפסוק הקודם גם השופט הוא בחזקת רשע (שם ו) — ומעליהם השופט האלוהים (שם כא) — והלאה; והשו' הפסוקים ח-טז). ועי' ניתוח טכסטואלי אצל Ch.A. Briggs, *The Book of Psalms*, II, ICC, 1960, pp. 369-370.

78 למקבילות לביטוי "שבט מישר" באכדית ובאוגרית, ראה הערה 604. וככל שהכתובים בפרק זה (מה) מעורפלים נראה — בלי לברר כאן קשיים טכסטואליים — כי גבורת

המלחמה על אויבים חיצוניים היא מכלל עשיית הצדק של המלך: "והדרך צלח רכב על דבר אמת וענוה צדק" (שם מה: ה); ועי' לפרטי התיאור הפיגוראטיבי — שמדט (כנ"ל), עמ' 85—86.

79 והנה, חרף הקשיים שבפירוש המילולי לכתוב "כסאך אלהים עולם ועד" (שם מה: ז) — ובלי לדון כאן אפילו בשולי הבעיה — ניתן לענייננו לסבור, כי הכוונה, בכל אופן, להשראה אלוהית של המלך. כינון המישרים שלו, אולי גם בהופעת מלחמה — "שבת מישר שבת מלכותך" — צמוד להשראה זו, או אף נובע ממנה. ויש האומר, כי פרק מה הוא ההמנון היחיד בתנ"ך המכוון למלך-אדם — S. Mowinkel, *The Psalms in Israel's Worship*, (transl.), I, Oxford, 1962, p. 74. אך ראה שם בהערה 99 נסיון לפירוש הכתוב בתנ"ך כא: יד, כמכוון, ביסודו, למלך; כלומר, בהבדל לדעתו שלו, על יחידאות פרק מה. ואילו בעמ' 75 תחור ומדגיש המחבר, כי גם הפרק מה אינו "purely royal hymn". הקושי בהקבלה כעין זו למלך שאל או למלכותו, הוא, כי אצל שאל לא נזכר מעולם כסא מלכותו. והשאלה היא, אם דילוג זה בספר שמואל אינו גם ממגמת המחבר, אך פרשה זו נדונה במיוחד בנספח לספר זה — "לתפיסת המלוכה בספר שמואל".

80 ראה לקדמות ענישה זו ולגישה ההומאנית, במסגרת החוק, בספר דברים — אצל S.R. Driver, *Deuteronomy*<sup>5</sup>, ICC, Edinburgh, 1960, pp. 279-280 ושם הוא מפ-רש "הצדיק" ו"הרשע", במובן המצומצם לנושא של "innocent" ו-"guilty" (והשח' מש' כא: ג, ז). וראה למשל תמונה מבני חסן, מהשח' ה-12 העשויה להציג פסוק זה — שם מצויר מעמד של עונש מלקות בפועל. מימין התמונה — שופטים הפוסקים דינם (התמונה הובאה כביאור לכתוב זה ב"פני עולם המקרא", א, רמת גן, תש"ח, עמ' 283). והשח' תמונה בית משפט מקבר רח-מרע (המאה ה-15 לפה"ס), שבו השופט הוא המשנה למלך תחותימס הג'. בכתובת שעל התמונה — תקנות לשופט, שלפיהן ינהג בשבתו לדין. התקנות — מטעם פרעה. ועי' H. Kees, *Das Priestertum in Ägyptischen Staat*, Köln, 1953, I, S. 74; Indc. 1958, S. 12; Davies Mac Adam, *Tomb of Rekhmiré*, p. 101 ff. ועי' לרות ההומאניטאריה בספר דב-רים בכלל, מאמרו של מ. ווינפולד, "עז לדרך" (ספר ליובל ד. בן-גוריון), ירושלים, תשכ"ד, עמ' 296—420.

81 חרף הספקות מצד חוקרים אחדים (מק קאן — כנ"ל, עמ' 544) יש טעם לומר, כי "ישב עליהם אופן" מכוון לסבל מחמת פסק דין. מבחינה ספרותית-צורנית אין לגזור, כמובן, כל השוואה בין "מזרה רשעים" ל"מרשע", אלא שעניין לנו כאן במלך המוציא פסק דין, והמכונה "חכם" (וודאי גם מצד דיינותו). כלומר, מצד התוכן — זיירי הרשעים עלול להיחשב במידה מסוימת כמעשה-הרשעים (והשח' שם).

82 מ.צ. סגל (שם, רכז), ככל שהוא רואה חטיבה אחת בפרקים ה-ח ("מלוקים ממקורות שונים"), לא נתן דעתו על הצביון הכרונולוגי של שמ"ב ה: ד-יז (ואולי גם ה: א-ד), שיש לשוות לו, כולל סיפור כיבוש ירושלים, תכונה של מעשה-סיכום. הסמכת ירושלים לעצם ארגון המינהל בימי דוד ולביסוס בית מלכותו מובלטת במאמרו של ב. מזר (מיילר), "סופר המלך" וגו', ידיעות יג (תשי"ז), עמ' 105—114 (עתה — ידיעות בחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה, ב, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 294—309; ובמיוחד: עמ' 294—295). הסמכה זו המכוונת לשקף מציאות כהווייתא אפשר ודאי גלומה, במכוון, ברשימה המסכמת בשמ"ב, פרק ה. הסופר העמיד במרכז הרשימה את כיבוש ירושלים והתכין לה את הקשרים עם הירם ואת פירוש בני ביתו של המלך — בדילוגים על סדר כרונולוגי רצוף, כיאה לרשימה מסכמת. והשח' R.A. Carlson, *David the Chosen King*, Uppsala, 1964 (transl.), pp. 52-58.

- 83 וראה הערכתו של מונטגומרי (כנ"ל), עמ' 241, 246, לדבר ההתמלכות שם, וללשונו ההמלכה או המולכה, הנקוטה בכתוב, שם — בד"ס; כהנא.
- 84 וכבר עמדו המפרשים על הקשר שבין שמ"א יד: מז—מט לשמ"א יג: א—ג; ראה עתה אצל שטייב (כנ"ל, עמ' 277); הוא אינו סבור, כי הרשימה בשמ"א יד: מז—מט היא בחזקת מסירה מימי שאול "im eigentlichen Sinne" (שם, שם). היא נחשבת לו כמו שמ"א יג: א "auf derselben Linie" לרשומות שקובצו "במסגרת עריכה מאוחרת". אולם יש לתת את הדעת על כך, שהרשימה המסכמת על דוד (שמ"ב ה: ד—יז) המסיימת בפירוט בני בית דוד, מקבילה בפתיחתה לשמ"א יג: א; ואני נוטה לשער, שגם היא בחזקת פתיחה לרשימה מסכמת, שסיומה בפירוט בני בית שאול (שמ"א יד: מט—נב). ועל כך בפירוט — הלאה.
- 85 ראה נ. סלושץ, אוצר הכתובות הפיניקיות, תל-אביב, תש"ב, עמ' 4.
- 86 לעניין "מושל באדם צדיק" (שמ"ב כג: ג), בהצמד לפסוק הבא — "וכאור בקר יורח שמש" (שם ד), ראה אצל מ.צ. סגל, עמ' שפה.
- 87 לאופי המשני של הודאת שאול במלכות דוד (שמ"א כד: יח, כ) ראה אצל המפרשים בימנו, ובבירור, כדי פסיקה מוחלטת, אצל מ.צ. סגל (שם, קפח, קצב). אולם שאלה היא, אם יש לגזור מהפסוקים כא—כב על האופי של הפרק כולו; וביותר, שיש טעם שלא לאחר אף אותם לאחר מלכות דוד. והשוו' כבר דעתו של ב. שפינוזא על מאורע אחר, שממנו נזונו שני הסיפורים (שמ"א כד: כו) — מאמר תיאולוגי פוליטי (בתרגום ח. וירשובסקי, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 106).
- 88 לפירוש המילולי של המשל, ראה עתה שטייב (כנ"ל), עמ' 441—442, ועי' במיוחד בודה (עמ' 162—163), ואצל הרצברג (עמ' 194—198) — תיאור המכון לשחזור את הציוויות שבמאורע. הקשר בין משל הקדמני לקונטקסט שבו הוא אחוז מובלט בסיפא בשני הפסוקים כד: יג, יד. וראה: בודה, עמ' 162. התמיהה אצל הפרשנים על הכינוי (בהסתר) לשאול "רשע" השיאם להתכיף את פסוק יד ל-יב ולהחיל את הביטוי "מרשעים יצא רשע" לרשעים בכלל (מ.צ. סגל, קצא); אך ספק, אם סגל יישב את הקושי בכך, שהפקיע את הביטוי מקשר ישיר לשאול (שם, שם). אדרבא, נדמה לי, שדווקא הכוונה הנסתרת לגבי שאול, העלולה להשתמע מהמשל הכללי על רשעים, היא מעיקרו של המשל, בכל סיפור המעשה; שהרי מכאן עולה רמיזה לאפשרות ערעורה של מלכות שאול כל עצמה, כיוון שרשעותו של מלך או הרשעתו — בהיקף של עשיית משפט — היא דבר והיפוכו, מצד מעמדו כמכונן משטר של משפט וצדקה.
- 89 אפילו אם נימצא מודים כלשהו, כי יש אפשרות להאחזו את השם ברע בלתיאנית בשם כמו ברעבאל ואת השם ברשע בשם התדמוי רשעו, כפי נסיונו של ריקמנס (כנ"ל), עמ' 204, 222 — יש לתת, ראש לכל, את הדעת על כך, כי הסיפור בבר' יד ממגמתו להעלות שמות סמליים, בהתאם לתיאורי סדום ועמורה בסיפורי אברהם — "ואנשי סדם רעים" (בר' יג: יג. יד: יז—כד. יח: כ—לג. יט: א—ל). הגירסה של השבעים לברע — Balla — היא דאי בחזקת הידמות ל"מלך בלע". וראה למשל פקופיו של H. Gunkel, Genesis<sup>6</sup>, Göttingen, 1964, S. 280. עניין בדבר, שהפרש-נים כמו אבו עזרא והרמב"ן לא ראו לפרש שמות סמליים אלה. אולם רש"י הוסיף להם טעם של דרוש: "ברע — רע לשמים ורע לבריות. ברשע — שנתעלה ברשע". וכבר אצל יונתן נמצא פירוש יתר לדרוש שבעצם השם: "ברע העובדו בביש מלכא וסדום ועם ברשע דעובדו ברשיעא מלכא דעמורא".

- 90 אמנם הוצעו פירושים היסטוריים-ריאליים לשם "רשעתים". ראה א. מלמט, ארץ-ישראל, ג, תשי"ג, עמ' 85 והלאה; C.F. Burney, *The Book of Judges*, edit. New York, 1970, p. 65 — ושם חתירה לאפשרויות שונות. והשו' דעתו של י. קויפמן (ספר שופטים, ירושלים, 1964, עמ' 103), הקובע, כי לא נמצא פתרון לשם. אך מייחס לו, במוגמר, רמזיה לדרוש: "השם כושן רשעתים נראה כסילוף עממי לגנאי... לעשות נקמות באויב" (שם, שם). והשו' סנהדרין קה, א — "דעבד שתי רשעיות בישראל".
- 91 ראה מאמרי, מלכי צדק מלך שלם — "עז לרוד" (קובץ), ירושלים, תשכ"ד, עמ' 147—148.
- 92 עי' א. מלמט, הכינוס העולמי למדעי היהדות, א (תש"ז), ירושלים, תשי"ב, עמ' 226—230.
- 93 וראה הצירוף "צמה צדיק" "צמה צדקה" (ירמ' כג: ה, ו. לג: יד—י); והשו' "צמה" (זכ' ג: ת. ו: יב) "צמה ה'" (ישע' ד: ב). ולהקבלה בפיניקית ראה ג. סלושץ, אוצר (כנ"ל), עמ' 110—111; י. ליוור, תולדות בית דוד, ירושלים, תש"ט, עמ' 58—59, 118—119, 124—127, 140. H. Gressmann, *Der Messias*, Göttingen, 1929, S. 257 ff. ובעיקר, השו' דיון רב-היקף על השמות הסמליים הללו בתקופת המקרא, כהתחלה למסכת הרעיונות על משיח, בדורות שלאחר תקופה זו, אצל K.H. Bernhardt, *Das Problem der Altorientalischen Königsideologie im AT*, Leiden, 1961, S. 68-70, 89, 91-97, 116-120, 131, 235.
- 94 ודומה, כי בדה"י — אולי כיאה לספרות שכבר מנוערת היתה מזיקה ישירה למזרח הקדום — בא הפועל "להרשיע" (דה"ב כב: ג) כפשוטו. וקשה לשוות לו משמעות מיוחדת, כשהוא דבק לציון עיוותים במלכים, או אפילו במלכה, שמלכותה לא נחשבה לגיטימית. וראה למשל פירוש ברוח זו אצל רודולף (כנ"ל), עמ' 262, 268.
- 95 יש עוד להעיר, כי שטיבה (שם, עמ' 276) המקנה, אמנם במידה כלשהי של זהירות, יתרון לגירסת השבעים, מזכיר, בנימת ביקורת, דיסרטאציה, שבה ההערפה היא לצד נוסח המסורה K. Hj. Fahlgren, *Sedākā, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im AT*, Uppsala, 1932, S. 5 "er blieb aber siegreich, wohin er sich wandte" תרגום העשוי יותר לפי החולשה "superabat" מאשר לפי השבעים. ונרמזה לי, כי אין לתת סימן של דמיון בין השניים — ähnlich (שם, שם).
- 96 והשו' את המובאות לעניין "ירשיע" אצל דרייבר (כנ"ל), עמ' 120, המעדיף אמנם את השבעים; אך ההטעמות השונות בתרגומו ראויים לציון: "to condemn, to treat as wicked, to treat as guilty, to put to the worse, to overcome".
- 97 ספרות המחקר — והמחקר ההיסטורי בכלל זה — ואף הפרשנות, שבה הרבה עסקו במלכות דוד, לא ייחדו, כעולה מעיונינו, דיון לשוני וספרותי היסטורי מקיף. במחבר למבנה ספר שמואל, על רשימה זו, שלדעת הכול היא בחזקת עדות רבת-חשיבות, ואולי מכרעת, בסיפור מלכות דוד בספר שמואל (סיפור שהוא יותר מעין ביוגרפיה מאשר היסטוריוגרפיה). גם בספר המוקדש במידה רבה לחקר שמ"ב, כמובא למטה, לא הוקצב כל סעיף לדיון ברשימה זו: R.A. Carlson, *David the Chosen King, A Traditio-Historical Approach to the Second Book of Samuel*, Uppsala, 1964. אך, דרך עיסוקו בשמ"ב ז (עמ' 106—131), דן המחבר לא רק בבעיות התיאולוגיות הכרוכות בבחירת דוד אלא גם בתחום של היסטוריה פוליטית, דיון שיש לו בהכרח (ואפילו לא בנגלה) היטלים גם לגבי שמ"ב ח.



98 דעה אחרת ראה אצל סגל (שם, רפט); סמית, עמ' 309; ועוד; אצל הרצברג, עמ' 289, 292—293, אין דיון על מקומו של הפסוק במבנה הפרק, אך החלוקה היא לפי הדעה המקובלת; והשוו' H.W. Hertzberg, TLZ, 79, 1954, pp. 285-290.

99 ראה לדבר השופטות M. Noth, Das Amt des Richters Israels', Bertholet — ושם השערה מופלגת (וספק אם על פי גישה היסטורית) בדבר האופי הדברטרונימיסטי והקומפילאטורי של שמ"ב ח. אך אחרת S. 149-152 (1936), A. Alt, ZAW, 54 המקדים את סיכום המלחמות שבפרק ומסמיכו לשמ"ב ה: ז—ח. ובראוי לציין שכבר R. Kittel, Das erste Buch Samuel<sup>4</sup>, (HSAT I), 1922, S. 462 אנאליסטי, שאולי אינה אלא קטע מאנאלים מלכותיים (שם, שם). ושמו מזכירה היא באופייה, רשימה כרוניקאלית מסכמת, אם כי אין לציין כרוניקה גמורה.

100 והשוו' מקבילות לפתיחה זו — שמ"ב ב: א. י: א. יג: א. טו: א (ושם: "ויהי מאחרי כן"), כמובא אצל בודה (עמ' 238) ואצל סגל (רלח), והמוסבר אצל בודה בויקה לפרקים קודמים: ז או ו או אפילו ה (שם, שם); ואילו סגל בורך את ההמשכיות לסיפורים קודמים, כמתבטאת בפיסקה "ויהי אחרי כן", בשיוכה למקור ולא למעשה "המלקט" (שם, שם). אלא שלא הושם לב למקבילה (החלקית אמנם — "ויהי") שבפרק עצמו, בפיסקת מעבר מהלוחמה לסיווג הפקידות (טו:), שאם אינה מקריה יש בה משום אסמכתה אימננטית מהרשימה עצמה על מעשהו של בעל הרשימה, המורכבת משתי חטיבות. ואולי מכאן היטל להבנת שאר הפסוקים, שמונו למעלה, כפתיחות לחלקים מסוימים בסיפור מלכות דוד ("הביוגראפי") ובעיקר פרקים ו—כא, שיצאו מידי מחבר אחד (ואולי גם ב—ה, ט).

101 וכבר עמד על המשכיות זו הרצברג (שם, עמ' 290), ובעקבות א. אלט (ראה הערה 99). אולם יש להבדיל במפורש בין שני החלקים בפרק ה: א—ז. יז—כב. והשוו' לסיפור המלחמה בעמק רפאים, דברים שכתב כבר O. Procksch, PJB, 5 (1909), p. 70.

102 ואין צורך להצמיד, בהכרח, את המערכה בעמק רפאים (שמ"ב ה: יז—כב) לסיפור המקוטע על כיבוש ירושלים (שם ו—י), כדעתם של פרשנים והיסטוריונים. ראה למשל י. אהרונ, ארץ-ישראל — כנ"ל — עמ' 245 (ודווקא לאור הערה 9 — שם, שם — ניתן לחשוב, שכבר לפני הפיכת ירושלים לבירה ניטשו מערכות בינם לבין דוד, ואולי אפילו בקירבה לעיר). והשוו' את פירוט סיפור המערכה אצל הרצברג (שם, עמ' 273—275), ולאו דווקא בהצמד לסדר הכתובים, ובהנחה, שמערכת כלשהי בין דוד לבין הפלשתים, יכול שנטשה כבר לפני ההשתלטות הגמורה על ירושלים, לאחר המשיחה על "כל ישראל ויהודה" (ה: ה). אולם קשה לקבל את דעתו של סגל (שם, רסה) — הנראית כהרמוניזאציה בהיפוך עקיב של סדר הכתובים — כי כבר לפני כיבוש ירושלים נהדפו הפלשתים בשני שלבים, ואחר כך החל השלב השלישי בחדיה לארצם (ח: א). בין ההיבורים הרבים שנכתבו על נושא זה בראוי לציין את הדברים שכבר כתב פרוקש (לעיל, הערה 101). וראה ב"צ דינבורג (דינור), ציון, י"א (תש"ו), עמ' 153, והלאה.

103 למערכה בעמק רפאים, במסכת ההיערכות נגד הפלשתים, השוו' את דיונו המפורט של ש. ייבין, המתביף את המערכות נגד הפלשתים לכיבוש ירושלים — ש. ייבין, מלחמות דוד (בקובץ: היסטוריה צבאית של ארץ-ישראל בימי המקרא, בעריכת י. ליזור, ירושלים 1964, עמ' 152—156). והשוו' דברי סיכום אצל J. Bright, A History of Israel, London, 1960, p. 178. ולאופן כיבוש העיר ראה: י. ידן, הכינוס העולמי למדעי היהדות תש"ז, ירושלים תשי"ב, עמ' 222—225.

- 104 וראה רמיזה אצל הרצברג (שם, עמ' 290) בדבר התכופת הרשימה שבפרק ח לנבואת נתן; אך ללא אסמכתאות, וללא דיון במושג "שם", כיוון שהפיסקה על אדום (ח: יג—יד) נחשבת לו כתוספת (שם, עמ' 292). וכן ראה אצל סגל (עמ' רפח) — מובאה, ללא נסיון של היקש. ובאופן דומה אצל פרשנים אחרים (ראה למשל בודה, עמ' 241).
- 105 ראה לרשימות הפקידות אצל דוד והיחס שביניהן W. Caspari, Die Samuelbücher (KATF), Leipzig, 1926, S. 503; idem, ZAW, 35 (1915), S. 146 ff. T.N.D. Mettinger, Solomonic State Officials, Lund, 1971, pp. 7, 15-19 והשווה לרשימת הפקידות אצל שלמה (מל"א ד: ב—ז) A. Jepsen, Die Quellen des Königsbuches, Halle, 1953, S. 23 ולהשוואה למצרית במפורט, ראה, למשל, A. Cody, RB, 72 (1965), pp. 381-393.
- 106 דעה אחרת אצל אלט והרצברג (ראה הע' 100—101), ובלשון לא-נחרצת אצל סגל (שם, עמ' רצד; והשוו' עמ' רסד—רסה).
- 107 למצע ההיסטורי של הסיפורים הללו ראה ב. מזר, הגיבורים אשר לדוד, עז לדוד (כנ"ל), עמ' 248—267; הנ"ל, גבורי דוד, אנציקלופדיה מקראית, ב, 398—400 (ושם ספרות). וראה עתה ניתוח ספרותי על שם"ב כא: טו—כב, בצמוד לעיונים באיריאה של "המלך הנבחר" — אצל R.A. Carlson, David, etc. (כנ"ל), pp. 41, 56, 197, 202, 225-227, 248, 223 וכן 255—256.
- 108 ליחסי ישראל וחמת בימי דוד ראה א. מלמט, בימי בית ראשון (קובץ בעריכת א. מלמט), ירושלים, תשכ"ב, עמ' 31—33; וכן A. Alt, Kl. Sch. II, S. 72-73 וראה נסיון למצוא לתקופה זו מאוזן בתה' עו: יא O. Eissfeldt, Th. Z. 82, 1957, S. 801 והשוו' ליחסי חמת ישראל גם מעבר לתקופה זו — M. Noth, PJB, 33 (1937), S. 36-51; ולדרך השילוב של הממצא הארכיאולוגי להבנת סדר תולדות הממלכה — W.F. Albright, AJA, 55 (1951), pp. 106-107.
- 109 לשילוב פסקה זו (מל"א יא: טו—יז) על המלחמה באדום בתוך הרשימה על המרידה בימי שלמה (שם יד—כג) ובדברי ימי מלכות שלמה, ראה, אצל יפסן (לעיל), עמ' 15, 20; השו' עמ' 23. לפי שיטתו, הוא משייך את הפסקה לעריכתו של R# ובהצמד למרד רזון (שם כג—כו), אך בהבדל מהתקוממות ירבעם (שם כו—כט, מ).
- לעניין שבתחום הגיאוגרפיה ההיסטורית בפרשת המלחמה באדום בימי דוד, ראה ש. אברמסקי, מסילה בערבה, תולדות הערבה בימי המקרא, ירושלים, תשי"ט, עמ' סד—סט.
- 110 לביאור זה ראה סגל, עמ' רפד.
- 111 השאלה היא, כמובן, אם בהסמכה שהסמיק בעל דה"י (דה"א ד: מג) את עמלק לשעיר לא נתכוון לרמוז לקירבה שביניהם (אולי מצד יחסם לישראל), ובייותר, שבגינאלוגיה שהביא השמיט את דבר הולדת עמלק מהפלגש תמנע (דה"א א: לו; והשוו' כנגד זה — בר' לו: יב). אם לא בא דילוג זה לשם קיצור, הנה מכוון היה העורך לרמוז, דרך שימוט, על הקירבה שבין השניים. ולא ראיתי שהפרשנים עמדו על אפשרות למגמה כזו אצל בעל דה"י — לפי היטל מדה"א א לדה"א ד — ראה למשל רודולף (לעיל), עמ' 42. אפילו ככה, נשתמר שם גרעין של מסורת היסטורית

על קיום "שארית הפלטה לעמלק" (ולאו דווקא בהר שעיר ודדוע), וככל הנראה עוד בימי חזקיהו או לאחרייו — (דה"א ד: מא). על כל פנים נראה, כי בימי דוד עדיין היו העמלקים בבחינת אויב, במידה מוגבלת, חרף מפלתם בימי שאול. והפיסקה, שבאגב, על שלל עמלק משקפת, באפשר, מערכות-קרב, מעבר למסופר בשמ"א כז: ז.

112 דעה אחרת ראה אצל מטינגר (לעיל), עמ' 7, 15—17.

113 וככה הרצברג (שם, עמ' 318), בעקבות קודמיו, אך סגל (שם, ש"ח) רואה לקשור את יב: כו גם ל-יא: כה. ואולי הסיפא של שמ"ב יא: א — "דוד יושב בירושלים" — מתקשר, ללא חיץ, ובדילוג על סיפור בת-שבע, לשמ"ב יב: כו—לא, ששם מדובר בהליכת דוד, רק לאחר לכידת עיר המים, לרבת בני עמון.

114 ראה אלט (לעיל), עמ' 69 והלאה; וכן K. Galling, TLZ, 81 (1956), p. 67.

115 ולכיבוש רבת בני עמון בימי דוד ראה י. ידן, עמק סוכות במערכות דוד ואחאב, היסטוריה צבאית (כנ"ל), עמ' 170—176; הנ"ל, תולדות המלחמה בארצות המקרא לאור הממצאים הארכיאולוגיים, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 237. והשוו' ש. ייבין, מלחמות דוד, היסטוריה צבאית, שם, עמ' 160—161.

116 ראה סיכום על תלות ממלכת בני עמון בממלכת דוד אצל M. Noth, Geschichte Is-raels<sup>2</sup>, Göttingen, 1954, S. 179-180. והשוו' ב. עודד, עמון, אנציקלופדיה מקראית, ו, 260—261.

117 י. אהרני שם לב לדילוג על עמון בתה' ס (ראה מאמרו בקובץ "המקרא ותולדות עם ישראל", בעריכת ב. אופנהיימר, תל-אביב, תשל"ב, עמ' יג—יז). אלא שהוא פוטר בקביעה: "כיבושה של רבת בני עמון נכללה בוודאי ב'ארם'" (שם, עמ' 17). והנה ההשוואה לשמ"ב ח ולדה"א יח (הנוכרת, באגב, במאמר) היא המקשה על יישוב החסדו, כיוון שבאגב נזכרו שם בני עמון (שמ"ב ח: יב).

118 חלוקה דומה אך אחרת של סיפורי שמ"ב לפי מחזור של "ברכה" ו"קללה" ראה אצל קרלסון (לעיל), לחסבר שיטתו, שהוא מגדירה כ- "a traditio-historical approach", דרך העלאת זיקתה לתיאוריה של מיתוס ופולחן. וראה שם, עמ' 9—41. מעצם גידור הנושא נדרש המחבר בעיקר לתכלית האידיאית-דתית של ספר שמואל, כפי שנטבע במעשה-החלוקה שלו לספר. ואילו התייבור שלנו מיוחד לתחום של ההיסטוריה הפוליטית, במשמעה הרחב, ככל שאפשר לסווגה — ובוודאי לא להבדילה — במסכת התיאור-ההיסטורית הייחודית של ספר שמואל. וודאי, שהבחינה האידיאית-דתית והפולחנית היא המכרעת (או האמורה להיות מכרעת ופעמים רק ברמזים — ראה שמ"ב יז: יד). אולם דומה, כי המבנה הספרותי בשמ"ב חופף יותר את ההיסטוריה הפוליטית: מאשר תכלית רעיונית מופשטת (ובמידה רבה יותר מאשר בשמ"א). הלא בשמ"ב נכללים פרקי נבואה הגחורים על מלכות דוד — כמו נבואות נתן ז: יב) — במסכות נפרדות של סיפורי מאורעות, ובהבלטה, לפי תשתיתן הפוליטית, משום הדגשים אלה עולה ההבדל בחלוקת הספר בחיבור שלנו לבין החלוקה הנהוגה אצל קרלסון, ועי' שם עמ' 97—106, 263—268.

119 קרלסון, לשיטתו, משלב את האפיוורה על מיכל (שמ"ב ו: כ—כב) בחלק של ה"ברכה", ואילו את מעשה-מפיבושת (שם ט) משייך הוא לחלק האחר של ה"קללה" (עי' שם עמ' 91—97, 131—133). אך דעתנו היא, כי לפי ניתוח המבנה הספרותי, בהקשר למאורעות בממלכה, יש לשלב את הפרק על מפיבושת בסידרת הסיפורים הראשונה (פרקים ב—ו; בדילוגים), וכהמשך לפרשת אבנר ומיכל, והוא התחום

סידרה זו, שלאחריה בא החלק האחר הפותח בלשון "ויהי אחרי כן" (י: א; השו' ב: א), היא — ומובן לא ככלל (למשל מל"ב ו: כד) — לפתיחה.

120 וראה הערה דומה לכך — "כי היתה סבה מעת ה'" — בסיפור ההתקוממות נגד רובעם, שגם עניינו מעשי-אדם, כהתרחשותם או כשיחם (מל"א יב: טו; דה"א י: טו; ושם "נסבה". והשו' שמ"א כב: כב). וראה התרגום הענייני בשבעים *ὅτι μεταστροφῇ παρὰ λογῶν* אך הארמי — "פלוגתא". והשו' בירני (לעיל), עמ' 175.

121 דעה אחרת אצל סגל (שם, רפח), האומר על ח: יא—יב: "פסוקים אלו הם מעין מוסגר ברשימת הנצחונות של דויד, ואולי הם תוספת ברוחו של בעל דה"י".

122 ראה מונטגומרי (לעיל), עמ' 268—270; ולעניין "מגני זהב" — שם, עמ' 273; ולשינויים בדה"ב יב: ב—ג, עי' רודולף, עמ' 233—235.

123 ראה הערה 110. לעניין הכפילות ברשימה על אדום (מל"א יא: יד—כג) ראה H. Winckler, Beiträge zur Quellenscheidung der Königsbücher, etc., AU, E. Meyer, IN, pp. 369 ff.; G. Hölscher, Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion, 1923, pp. 177 ff. ולנוסה הקשה בפיסקה על רזון (יא: כג—כו), בהשוואה לתרגומים — ראה סיכום אצל מונטגומרי, עמ' 246. לענייננו, בדבר הטעמת ההתערבות האלוהית במאורעות, ברשימות מלכותיות, ובמיוחד כרוניקאליות, אין חשיבות מכרעת לכך, שלעניין חדר מפורש ה' ולעניין רזון — אלהים. על מידת האבטנטיות של הרשימות הללו (יא: יד—כט, מ) ועל שילובן בפרק יא נאמר הרבה במחקר (ראה סיכום אצל מונטגומרי, עמ' 238—245), אך, ככל שידיעתי מגעת, לא נידון בפירוט ההסבר העצמאי לסדר המעשים החבוי ברשימות, בהבדל מהמגמה האידיאית פולחנית אצל המחבר הדבטרונומיסטי של ספר מלכים, המוקיע את מעשי שלמה כסיבה לפילוג הממלכה. אולם ברשימה חלה הקמת חדר לשטן בתחילת מלכות שלמה — יא: כב; רזון קם כשטן, "כל ימי שלמה" — יא: כה. וכנגד זה — אצל מחבר הספר — החלו העיוותים לעת זקנת שלמה (יא: ד), ולא כל ימיו, ובעקבותיה — התאנפות האל וגזירת הפילוג (שם: ז, ט, יא—יד).

124 ראה אצל יפסן, עמ' 103. המחבר גוזר אמנם השוואה בין מל"ב י: לב ל—טו: לו; אך יש לתמוה על ההשוואה לדה"ב כה: טו. כח: ה. לג: יא (ואפילו לכו: ז) כיוון שהיא חיצונית בלבד. הלוא ברשימות עצמן מודגשת רק ההתערבות של האל המקצה בישראל או המשליח מלכים ביהודה — בהבדל מהשיטה של התכפי גמול לחטא בקונטקסט שבדחי (החופף גם על מובאות ממקורות). וביותר, ששתי הרשימות פותחות בפיסקה "בימים ההם", המבדילה אותן בנחרץ מכתובים אחרים.

125 על מעשה-העריכה של הרשימה בידי מחבר הספר כבר עמד L. Benzinger, Die Bücher der Könige (KHAT), Freiburg, 1899, S. 165-166. נבואית (יד: כה) אפשר לסווג בפיסקה גרעין של סיכום כרוניקאלי (יד: כה, כז). אסמכתה זו — על דבר אלוהי ישראל — נכללה בסיכום זה, וכנראה לכתחילה; ואילו הפסוקים כו—כז הם מגוף העריכה, אף על פי שההושעה המודגשת בכז חובאת, במשוער, מהמקור שהיה לפני העורך. עי' על ממלכת ירבעם בן יואש—מ. חרן, ציון, לא (תשכ"ו), עמ' 18—38. ולביטוי "ליהודה בישראל" (יד: כח) ראה עתה ש. ייבין, ארץ-ישראל, ג, תשל"א, עמ' 150—151.

- 126 מל"ב כד: ב — כמוהו כמל"ב יד: כה — מכיל בו שני חלקים: (א) סיפור המאורע, לפי מובאה מרשימה; (ב) ביאור נבואי. אולם הרשימה עצמה (ב) פותחת בקודמו-תיה (לפי סדר המובאות בתיבור זה, ראה הע' 123—125) בקביעת הגזירה האלחית.
- 127 לדבר סיווגם הספרותי של הכתובות המלכותיות במיסופוטאמיה, ובייחוד של מלכי אשור, וערכם כמקורות היסטוריים יש לציין עתה את השקפתו רבת-ההתחבטות של A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*<sup>3</sup>, Chicago, 1968, pp. 144-153. וראה בעיקר במסת-מחקר זו את דעת המחבר על מורשת קבע של מסורת, הנושאת ארשת של השראה אלחית, ביסוד לאומנות הכתיבה בחצרי שליטים (ולאו דווקא להנצחה בפרהסייה), וכמניע לרישום כתובות, שנשארו לדורות, בחזקת מקורות היסטוריים (שם, עמ' 147—153). והשוו' את הפרק על תכלית הכתיבה: עמ' 228—233. ולעצם היכולת של מעשי-רצירה בספרות, או של "רצירות" ספרותיות, כל עיקר, בהווה המיוחדת של הציביליזאציה המיסופוטאמית, עי' עמ' 250—276.
- 128 לעניין השם מישע, שנשתקע בו רמז לישועה או להושיעה, ראה ש. מורג, ארץ-ישראל, ה' תשי"ט, עמ' 138—144; ולפירוש הספרותי וההיסטורי של הכתובות, בתשומת לב מיוחדת להתערבותו של כמוש — M. Noth, ZAW, 80 (1944), pp. 42 ff.; J. Gray, JNES, 8 (1949), pp. 80 ff.; K.H. Bernhardt, ZDPV, 76 (1960), pp. 136-158; A.H. van Zyl, *The Moabites*, Leiden, 1960, pp. 136-139, 180, 188, 196-197. ולבעיות לשוניות ואפיגרפיות ראה ת. רבין, מצבת מישע, אנציקלופדיה מקראית, ד, 1962 (ושם ספרות ופירוש אוספי הכתובות, שבהם מצויה הכתובת).
- 129 לקביעת צבינה ההיסטוריוגרפי המיוחד המכוון של הכרוניקה הבבלית, בהבדל ממקורות-ההיסטוריה מיסופוטאמיים אחרים, ובהקבלה (אך לא בדמיון ממש) לאופי ההיסטוריוגרפיה המקראית, ובייחוד לספר מלכים — עי' סיכום קצר אצל יפסן (לעיל), עמ' 106—114.
- 130 לחילופי הנוסח: "מארם" "מאדם" (ח: יג) — ראה הערה 199. והשוו' דרייבר (לעיל), עמ' 282.
- 131 בעל דה"י מתכוון להורות על גבולות ממלכת דוד, עוד לפני הבאת הארון לירוש-לים. וספק רב, אם בל הפיסקה (דה"א יג: א—ו) מעורה במקור מיוחד כלשהו (ראה W. Rothstein, J. Hänel, *Komm. zum 1. Buch der Chr.*, 1927, S. 258 ff.). ויש לתשוב, כי הציון "מן שיחור מצרים" כמוהו כמו "ועד לבוא חמת" נשען על ייתום גבולות הארץ, כפי שהוא מקובל ומותווה במסורות, שיוחסו לתקופה הקדם-מלכותית (יהו' יג: ג; במ' לד: ה, ח; והשוו' במ' יג: כא; שופ' ג: ג; ועוד). וככה נמצא דוד מציג את הגבולות המיועדים, עוד קודם שהעלת את הארון לירושלים ונתחזק שם. אמנם יש מקום לטעון, כי בעל דה"י, ממגמתו לזאחזי את ממלכת דוד בגבולות נרחבים ביותר, אך שאלה היא, אם כוונתו בממש ובמכוון לנילוס (או לאחת מזרעותיו), כפי הפירוש המוגדר לשם שיחור (יהו' יג: ג; ישע' כג: ג; ירמ' ב: יח), או אולי, באופן כללי, להצבת קצה הממלכה בגבול מצרים (והשוו' קביעתו הכללית על הרחבת תחום הממלכה בימי עזיהו — "וילך שמו עד לבוא מצרים" — דה"ב כו: ח). מסתברת דעתו של רדולף (שם, עמ' 110), כי "שיחור" כאן הוא "appellativisch gebraucht" — ופירושו גבול מצרים בכלל (אך לא דווקא, כדעתו, נחל מצרים). ויש לשער, שיש כאן הקבלה לנאמר אצל שלמה (מל"א ח: סה): "מלבו חמת עד נחל מצרים" (והשוו' דה"ב ז: ת). אולם לפי E.L. Curtis, A.A. התכוונותו של המחבר — לקביעת קצה הממלכה על גבול מצרים עי'.

Madsen, The Books of Chronicles, ICC, Edinburgh, 1952 (first printed, 1910), p. 205. אך בכתובים המצויים, שבהם נזכרת שיתור באגב — (ישע' כג: ג — "ובמים רבים" — ושם "שחר"; ירמ' ב: יח — "מ' שחור", בהקבלה ל"מ' נהר") מכון השם לנילוס או לזרעוניה, ולא לו. אל עריש — ראה, למשל, ויהי כזה, ללא היסוס, אצל W.R. Harvey Jellie, Chronicles, CB, London (לא צוינה שנת ההוצאה) p. 107. (ובמידה מסוימת אצל רודולף, כנ"ל).

132 לערך הפרשני של הנוסח בדה"א יח: א ראה רודולף, עמ' 134; וככה כבר ולהאון (לעיל), במקומות רבים. אך אחרת אצל קורטיס (לעיל), עמ' 232 — השוקל, ללא הכרע, אפשרות של נוסח עצמאי בדה"י. אולם גם ההשעמה של "דוד" לאחר "ויקח" (שם יח: א), כנגד הנוסח בשמ"ב, עשויה לרמוז תיקונים של בעל דה"י בנוסח שהיה לפניו.

133 והשו' הצעתו של ש. ייבין — ובהשפעת הגירסה בדה"י — "ויקח דוד מגת היממה" (היסטוריה צבאית, כנ"ל, עמ' 164, הע' 30). למעמדה של גת אצל הפלשתים עי' G. Beyer, ZDPV, 57 (1934), pp. 148 ff.; M. Noth, ZDPV, 61 (1938), p. 47. ולחשיבותה המיוחדת של גת בימי שאול ודוד ולאפיונה של מלכות אביש, ראה ב. מזר, הפלשתים ומלחמותיהם עם ישראל, ההיסטוריה, ב (כנ"ל), עמ' 242—243. הנ"ל, הפלשתים וייסודן של ממלכות ישראל וצור, ירושלים, תשכ"ד.

134 קרוב לוודאי, שהלשון "דוד מלך הארץ" (שמ"א כא: יב) הוא היטל — בפי המחבר — מהמאוחר למוקדם. אלא שאין זה בגדר הנמנע, כי זו הטעמה של הלשון המופלגת אצל הפלשתים לשמעו של דוד הגיבור (העשויה אולי במכוון לפי הטעם האמנותי של הסופר), כהבעת-התפעלות מצויה לגבי גיבור נכרי. אף ייתכן, כי הכוונה לסגולת-הנהגה או גבורה דרך כלל, כפי שההחלה של ציון זה על אביש, גם היא עשויה להתפרש במשמע אפלאטיבי כללי — למושל או לסרן (שלא נמצא במקרא בלשון יחיד). וראה דברים שכתבתי לעניין זה במאמרי — "דבר" ערב פסח, תשכ"ח.

135 ודומה, כי יש לקיים את הדעה המקובלת בדבר הקירבה שבין סרן למושג *τύραννος* היווני, שמצאו כנראה מאסיה הקטנה, אם מלודית (מענף הלויית) ואם מחיתית. וראה ת. רבין, מלים חיתיות בעברית, ספר סגל, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 154; וראה F. Bork, AFO, וכן W.H. Buckler, Lydian Inscriptions, VI, 2, 1924, p. 88. G. Bonfante, AJA, 50 (1946), p. 258. XIII ולעניין מקור ה-שם בפרוטו-חיתית ולקשרו ל-*Kougaros* של הומר, ראה ת. רבין, שם, הערה 22. ולמגע שבין הדיאלקטים השונים ביוון ההומרית, בתשתיתה המיקנית-אכאית, בויקחם לאסיה הקטנה, ראה: סיכום — J. Chadwick, The Prehistory of the Greek Language, CAH, Cambridge, 1963, pp. 3-5, 10-17.

136 קשה ללמוד, כלשהו, מחילופים אלה — בין סרנים לשרים — על שינוי בטיב משטר השרנים אצל הפלשתים — למשטר מוצק יותר של מלוכה ושרים. אפשר, שאין אלה אלא חילופי דיבור, בפי הסופר, לשם גיוון הסגנון. וייתכן, כי הכוונה היא לבאר, כי סרנים הנוכרים, כלשונם, בראשונה (כט: ב), הם כשרים בממלכת ישראל (ולאו דווקא לפי דיוקי תפקידם, אלא כציון כללי), כדי שטשטוש הברל ביניהם בכתובים הבאים. אלא שהטשטוש אינו תופס בחלקים של הפסוקים עצמם, המיוחדים רק לכינוי אחד (שרים — ג, ד, ט; סרנים — ב, ו, ז). השבעים לשמ"א כט לא שמרו על סדר החילופים, כפי שהוא במסורה. התרגום לסרן הוא בשבעים ככלל *σατράνης* *σατραπός* שצבינו מעיקרו מדיני, ואילו התרגום לשר הוא צבאי במובהק *σατράνης* בהבדל מהמסורה, בפסוקים ג, ט (אולי משום השבעים גורסים

הרמוניזאציה — הסיפא של הפיסקא כמו הרישא (?); נאילו ה- *στρατηγός* (המשמש כנראה בעיניהם להסבר) בא רק ב-ג<sup>2</sup> להסבר הכינוי הראשוני ב-ג<sup>1</sup>. לאמור, הסרן הוא כאן הכינוי הדומיננטי. אף אצל הארמי, החולך אחר נוסח המסורה ("וטורני פלשתא", "רברבי פלשתא") מסתברים חילופי הכינויים בחזקת ביאור. גם חילופי הכינויים בחולגטה אחוים בדיוק בחילופי המסורה בכתובים, ואילו בחילופים עצמם (*satrapae* — *principes*) הכינוי הרווח הוא כהסבר לכינוי הקיים.

137 ולדבר המשטר אצל הפלשתים, עי' ב. מזר, כנ"ל (לעיל, הערה 133), ובזיקה למוצאם — A. Alt, *Kl. Sch.* I, S. 227 ff.; V. Georgiev, *AO*, 17 (1949), pp. 279-280; G.A. Wainwright, *VT*, 9 (1959), pp. 73-84; idem, *JEA*, 49 (1963), pp. 175 ff. וראה הערותי למאמר זה, בית מקרא, יד (אב תשכ"ב), עמ' 100—104. והשוו' H. Erlmeyer, *Orientalia*, 29 (1960), pp. 12 ff.; F. Schachermeir, *Ugaritica*, 6, pp. 451-459; ולדעה המחודשת בדבר הקירבה לפלסטים ראה F. Lochner-Hüttenbach, *Die Pelasger*, Wien, 1960, p. 137. והשווה עתה דעתו של ב. מזר (כנ"ל) ר' הע' 133) על מלכות אכיש, בצמוד להפסקה אפשרית של האבסטרומיה של הסרנים. ועי' אצל הנ"ל, היסטוריה צבאית, עמ' 129—130; הנ"ל, סרן, סרנים, אנציקלופדיה מקראית, ה, 1128—1129. והשוו' ש. אחיטוב, פלשתים, אנציקלופדיה מקראית, ו, 497—495. W.F. Albright, *Syria, the Philistines and Phoenicia*, 497—495. CAH, II., Cambridge, 1966, pp. 24-33.

138 דיון על הנוסחאות השונות של התרגומים ועל הצעות שונות ליישוב הקושי ראה דרייבר (לעיל), עמ' 279—280. ודומה, כי ההצעות השונות, מאז ימי דרייבר, לא תרמו בהרבה ליישוב הקושי; וביותר, שאחדות מההצעות (כמו "האמה — אם") כבר מצויות בהערותיו. אך ראה חידושים אצל ו.פ. אולברייט, ארץ-ישראל, ג (תשי"ד), עמ' 58—59; וכן אצל ש. ייבין (כנ"ל) — "מגת הימה" — ראה הערה 132. אולם כבר A. Klostermann, *Die Bücher Samuelis, etc.* (KKA III), 1887, הציע לקרוא "את גת ואת גבולה ימה". ראה אצל בודה, עמ' 238. והשוו' G. Beyer, *ZDPV*, 54 (1931), p. 135; A. Alt, *ZAW*, 54 (1936), pp. 150-151; O. Eissfeldt, *ZDPV*, 66 (1943), pp. 117-118. וראה פירושו של דרייבר, ארץ-ישראל, ה (תשי"ט), עמ' 17—18 (ובעקבות Aq. הסורי והארמי, כולל עקילס).

139 נוסח החולגטה גזור לפי *symm.* הוא פירוש, דרך השוואה לצירוף החוזר בפרק: "נשאי מנחה" (ח: ב, ו), כפי דיוקה של הלשון "*et tulit David frenum... tributum*" הלשון *frenum* עניינה אמנם רסן או מתג, אך היא מצויה — במובן של התגדרות — גם לגבי עמים וממלכות: *frenum accipere* (Virg. Liv.); *frena imperii* (Ovid); לפי המילון של K.E. Georges, Leipzig, 1843, pp. 1532-1533, ולהחזר הנוסח העברי לפי הוריאנטים היווניים ראה F. Wutz, *Systematische Wege von der Septuaginta zum hebräischen Urtext*, I, Stuttgart, 1937, S. 417.

140 הצעה זו מובאת בין השאר אצל דרייבר (שם, עמ' 279); וראה GB<sup>17</sup>, 1959, p. 47; בודה, עמ' 238 (ואצלו מובאות להצעה זו מקודמים) ולהשוואה לגירסה "אם הענק" — לחי' יד: טו ראה: בירני (לעיל), עמ' 9. "לצר אם צדנם" ולכתובת במטבע של צור עי' M. Lidzbarski, *HNSE*, Weimar, 1898, S. 219; G.A. Cooke, *NS I*, Oxford, 1903, pp. 350, 352 (עמ' 34). ומובן, שהאסמכתאות האלה, ככל שהן שוליות מאוחרות או נדירות גם לגבי הביטוי היחיד "עיר ואם", קשה להולמן, אלא בדרך השערה רחוקה, כשעניין לנו

- בצירוף קשה (ללא דוגמה) כמו "מתג האמה", ובמיוחד שאין לגזור השוואה, ללא ראייה: אמה — אט.
- 141 ואין בהכרח להצמידו, על פי הפסוקים שהובאו כאן, לסגנון או לקונטקסט דבריו. ראה אחרת למשל אצל בודה (שם, עמ' 238).
- 142 ועי' סגל, שם, רפה.
- 143 וראה דעתו של A. Alt, KI. Sch., II, S. 33-35, 49, 66, 69.
- 144 ב. מוזר סבור, שלשלוש הערים הנזכרות אצל אמנמאפה(ת) — עזה, אשקלון ואשדוד — היה מעמד מיוחד במסחר ובחיים המדיניים, "וייתכן שהמחבר ייחסן להלכה לתחום השלטון המצרי" (היסטוריה, כנ"ל, ב, עמ' 238). ראה A. Gardiner, *Ancient Egypt-ian Onomastica*, I, Oxford, 1947, pp. 190 ff. ופלישת הנזכרים באונומסטיקון זה, ראה: י. ידין, מערבו של גליל וחוף הגליל (קובץ), ירושלים, תשכ"ה, עמ' 49 והלאה.
- 145 ANET, pp. 25-29. וראה תרגומו של ש. ייבין (הוצאת אמנות), תל אביב, תרפ"ט, עמ' 11—17. והשו' תרגומו של ארמן, בתחילת המאה A. Erman, ZAES, XXXVIII, pp. 1-14 (1900). על מידת עצמיותם ותוקפם של שליטי חוף הים בארץ מעיר יחסו של בבל(ר) שליט דאר לון-אמון ויכולתו לשלוח כנגדו 11 ספינות לגבול (כנאמר במגילת ון-אמון); וכן מעשהו של ורכתרא (אם אמנם היה מושל אשקלון), שהיה בחבורה ("בחבור") עם צידון לצרכי מסחר (לפי מגילת זו). ועי' ב. מוזר, היסטוריה, שם, עמ' 238; הנ"ל, הפלשתים וייסודן של ממלכות ישראל וצור, ירושלים, תשכ"ד, ב-ג.
- 146 דעה אחרת ראה אצל A. Alt, ThLZ, 75 (1950), pp. 213-220; KI. Sch. II, S. 68-70 (1953); ולדרך ההחלפה של השקפה זו על ארם צובה, ראה א. מלמט, ספר טור-סיני, ירושלים, תש"ך, עמ' 77—86, ובעיקר עמ' 82—83.
- 147 על עצמאות יחסית של ערי פלשת, כמשתמע מהכתובות האשוריות בימי הממלכה החדשה, ראה ח. תדמור, היסטוריה צבאית (כנ"ל), עמ' 262—263, 269—272, 275—282. הנ"ל, JCS, 12 (1958), pp. 77-100; BA, 29 (1966), pp. 86-102. והשו' W.J. Martin, SO, VIII/1 (1936), pp. 40-49; M. Streck, *Assurbanipal*, (1916), pp. 138-140, 2; וראה לעניין הרשימה מטעם אשורבניפל שבמנסרה C הנתונה של ת. תדמור (היסטוריה צבאית, שם, עמ' 285, הע' 59).
- 148 וראה דעתו של ב. מוזר, הפלשתים וייסודן של ממלכות וכו' (כנ"ל), עמ' ה-ה, טו-יז.
- 149 לדבר האפשרות של כיבוש גזר בירי דוד, גם משום שילובה בערי הלוחיים (יהו כא: כא; דה"א ו: נב), כאחת הערים במטה אפרים, ראה י. אהרונ, ארץ-ישראל, כנ"ל, עמ' 255 (ומובן, על פי שיוך מוקדם של רשימת הערים הללו, במחולט, לימי דוד). וראה הנ"ל, בימי בית ראשון, עמ' 117—118. והשו' דעה אחרת אצל א. מלמט, שם, עמ' 39—41. לדבר ממצא התפירות בגזר ופירושו מחדש על ידי י. ידין, בויקה לשער שבחומת הסוגרים, שאותו הוא משייך לימי שלמה, ראה מאמרו, שם, עמ' 71—77; 106—109; והשו' הנ"ל, ידיעות, כב (תשי"ח), עמ' 115 והלאה. הוא תולה את הפרצה ב"חומה החיצונית" בגזר במעשה המלחמה של פרעה (מל"א ט: טז) ומסיק, ששלמה תיקן וחיזק את הריסות החומה הכנענית (בימי בית ראשון, שם, עמ' 77). והשאלה הקשה היא, עד היכן נשתלט דוד על העיר הכנענית, ומה קרה תיכף לאחר מותו.



150 היסוד המכריע לשווי קדמות לפסוק זה (שמ"א ט: טז) — הוא, לדעתנו — הכינוי "נגיד", בקשר להושעה מיד פלשתים (וראה י: א). ולראשות דוד כנגיד — השח' שמ"ב ה: ב; אך גם כנבואת נתן — שם ז: ח. אולם בחלקים הנבואיים בשמ"א פרקים ח; יב — הכינוי הוא "מלך" בלבד. אפיון זה לקדמות הפסוק (או לעיקר תוכנו) אין לבטלו או למעט מתוקפו, חרף הלשון הנבואית שבפסוק; אלא שהיא עשויה כמתכון לשון ההושעה בספר שופטים, ולאו דווקא בקונטקסט ה"דברמי". ושם נסב המושג גם לדבר ההיאבקות כנגד הפלשתים, וכנראה לפי מסורת קדומה (שופ' ג: לא). ולהושעה שמשון — דומה הלשון בהרבה: "והוא יחל להושיע את ישראל מיד פלשתים" (שם, יג: ה). והשור' היגד נבואי מובהק של שמואל, דרך שלוב הכינוי "מלך" — י: יח-כ; ועי' אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 753-754 (סעיף א).

151 למערכת גבע-מכמש ראה דיון מפורט של ז. קלאי, היסטוריה צבאית, עמ' 134-138. וליהוי גבע ראה ב. מייזלר (ב. מזר), ידיעות, י, תש"ג, עמ' 75; דיון רחב — אצל G. Dalman, PJB, 21 (1925), pp. 58-96.

152 הפרשנים וההיסטוריונים המעדיפים את הגירסה "גבעון" לא עמדו, כמדומני, על הנטייה של בעל דה"י לפאר את גבעון כמקום משכן, שהיה כהמשך לאוהל מועד שמימי משה (דה"א טז: לט—מא. כא: כט; דה"ב א: ג—ז). משום כך עשוי היה דווקא ליחד את גבעון כמקום המערכה הנחרצת של דוד נגד פלשתים; וביותר, שהוא מתכיף לכתוב דברים: "ויצא שם דוד בכל הארצות ה' נתן את פחדו על כל הגוים" (דה"א יד: טז—יז). ואין להתעלם מזה, שבעל דה"י עשוי היה להיות מושפע גם מדברי ישעיהו על "כעמק בגבעון" בהקבלה ל"כור פרצים" (ישע' כח: כא), שניתן היה להחילם למערכה זו. מובן, שעדיין קיימת אפשרות, כי הוא העדיף את הגירסה גבעון על פני גירסאות אחרות שהיו לפניו, ובמיוחד שהתחומים בין השמות גבע — גבעון עלולים היו להיטשטש כבר בימי המקרא. י. אהרונ' מעדיף בודאות את הגירסה "גבעון" — ארץ ישראל, עמ' 245; וכמוהו, למשל, M. Noth, GI<sup>2</sup>, Göttingen, 1954, S. 174. אולם אחרת ש. ייבין, היסטוריה צבאית, עמ' 155, 164, הע' 28.

153 ואם אמנם נעדיף גם את הנוסח "באך גזר" (שמ"ב ה: כה) על הנוסח "ועד גזרה" (דה"א יד: טז) — יימצא לנו, כי המדובר בסביבת גזר, ולאו דווקא בעיר עצמה. וראה ש. ייבין לדבר הצירוף — "באך גזר", היסטוריה צבאית (כנ"ל, הע' 152), עמ' 164, הע' 28. ובדומה לכך, בראוי להניח, כי גם הלשון "מגבע" מכוננת לאיזור ולא למקום יישוב מסוים.

154 הוא הדין בתוספת השבעים למל"א ב: מו — "עד ארץ פלשתים"; ואילו הציון "עד עזה" מצוי גם הוא בתוספת השבעים למל"א ב: מו. ועי' אצל מונטגומרי (לעיל), עמ' 102-103, 127, 131-132.

155 וככה הוולגטה, אך בסדר אחר (גם מהשבעים) ובמשך ל-ד: כ (כא) "a flumine ter-rae Philisthiim usque ad terminum Aegypti" "ex lectio di-fficilior" אין לבטל את הנוסח "ארץ פלשתים", ככתבו.

156 דעה אחרת — בעניין הבדל שבין הקביעה "ארץ פלשתים" ל"ועד עזה" — ראה אצל א. מלמט, בימי בית ראשון (כנ"ל), עמ' 44-45.

157 לעניין העוים ראה דעתו של י.מ. גרינץ, תרביץ, טז (תש"ה), עמ' 163-166. ומעניינת דעתו של א. ספיזר בדבר צביונם האתני באלף השני לפה"ס — AASOR, 13 (1931-1932), p. 30, n. 67.

158 רתו של י. אפעל על תולדות עזה (אנציקלופדיה מקראית, ו, עמ' 116—122), דרך סיכום דיון, ללא מידת ההפלגה על חשיבותה של העיר, כפי שהיה נקוט אצל חוקרים בדור הקודם. ראה למשל, A. Alt, *Kl. Sch. I*, S. 216-230; *III*, S. 107-140. והשוו' הלך (לעיל), עמ' 258, 260—262, 313. וראה מה שכתבתי בערך "עזה", אנציקלופדיה עברית, כא, עמ' 783—784.

159 ראה ב. מזר, ארץ-ישראל, א, תשי"א, עמ' 49, 55—58; ולתשומת לב ראויים ממצאי המתכת המעטים — ברזל וברונזה — שנמצאו בשכבה X מתקופת השגשוג של העיר תחת השלטון הפלשתי — שם, 58; השכבה IX<sup>2</sup>; מעידה, שלאחר חורבן העיר הפלשתית לא באה הפסקה, והוקם שם ישוב חדש מצומצם ונחות לגבי קודמו. ב. מזר משייכו לימי דוד ושלמה, ואילו השכבה IX<sup>1</sup>, זמנה (לפי האמור שם, עמ' 60—61) מלכות שלמה, וממצאיה דומים, באפשר, לתל אבו הואם III, למגידו V, לבית שמש II<sup>2</sup>, לתל בית מירסים B<sub>3</sub>. על המקדש הפלשתי שנחשף עתה בתל קסילה, ראה ע. מזר, קדמוניות, כא, תשל"ג, עמ' 20—23. המחבר כותב, כי לתכנית המקדש אין מקבילה קרובה בארץ, והוא מייחס את חורבן המקדש לתחילת המאה ה' לפה"ס, לימי דוד. אולם ראוי לציון, כי נמצאו סימנים לנסיין הקמת המקדש מחדש — וכנראה במקום פולחן — בתקופת הממלכה הישראלית (שם, עמ' 23).

160 ב. מזר משווה, בזהירות, את הממצאים בשכבה זו לשכבה X בתל קסילה — B. Mazar, *The Philistines, etc.* Jerusalem, 1964, p. 10, n. 17; idem, *BASOR*, G.E. Wright, *BASOR*, 155 (1959), pp. 13 ff. ; וראה: 124 (1951), pp. 21 ff. ועי' לפירוט הממצאים — G. Loud, *Megiddo II*, Chicago, 1948, pp. 33 ff. לתשומת לב ראיה לא רק הקיראמיקה הפלשתית שבשכבה VI A אלא גם הבניין הציבורי, ששימש ודאי מקום מושב לשליט, ואולי לנציב הפלשת. אך נראה שהעיר עדיין היתה באופייה כנענית, ועל כיבושה בידי דוד מעידה ערימת ההריסה, המכסה עליה (שם, שם). ולכלי הברזל, שנמצאו בשכבות במגידו, ושנוטים לייחסם לתקופת השלטון או החשפעה הפלשתית — ראה P.L.O. Guy, *Megiddo Tombs*, 1938, pp. 162 ff. ולבחינת השימוש בברזל בתקופה זו ותפוצתה, ראה ש. אברמסקי, המטא-לורגיה בארץ ישראל מהתקופה הכנענית המאוחרת ועד התקופה הפרסית (דיסרטציה), 1959, עמ' 139—147.

161 על מקדשי שכבה V בבית שאן ולשייכותם ולזיקתם לפלשתים, ראה ש. ייבין ומ. אבי-יונה, קדמוניות ארצנו, א, תל-אביב, תשט"ז, עמ' 180 וחללה. ולעצם הממצא ולמידת הרציפות שבין שכבה VI לשכבה של הרעמססים (מימי רעמסס הג') עי' A. Rome, *The Four Canaanite Temples of Beth Shan I*, Philadelphia, 1930, pp. 22 ff. והשווה W.F. Albright, *AASOR*, 17 (1936-1937), pp. 76 ff. ביקורת על ההפירות — ב. מזר, ידיעות, טז (תשי"ב), עמ' 14—17; וראה עתה סיכום — אנציקלופדיה לחפירות ארכיאולוגיות בארץ ישראל, ירושלים, תשל"א, בית שאן, עמ' 66—68. ועי' ט. דותן, הפלשתים ותרבותם החומרית, ירושלים, תשכ"ז, עמ' 62, 211—214, 248.

162 לתפוצת הברזל ותרשת הברזל בישראל, בתחילת האלף ה' לפה"ס (להוציא הדרגות הראשונות של כרייה, הפקה ויציקה), ובקשר לערי פלשת או לערים שגבלו בפלשת, ראה מה שכתבתי בערך "מתכות", אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 659—662. השוו' מאמרי בכתב העת "אורלוגין", 13 (תשי"ד), עמ' 197—204. ועי' בחיבורי, המטאלורגיה בארץ ישראל וכו' (ראה למעלה, הערה 160), עמ' 131—135, 151—162.

ושם הערתו וביבליוגרפיה). ולסימון התקופה לפי הממצאים ראה E. Grant, G.E. Wright, AIN Shems Excavations, V (1939), pp. 56 ff.; N. Glueck, AASOR, 14 (1935), pp. 1-114; idem, BASOR, 131 (1953), pp. 13 ff.; 145 (1957), pp. 11 ff. O. Tufnell et al., Lachish, 3, Oxford, 1953, pp. 385 ff. W.F. Petrie, Beth Pelet, I (1930), pp. 8 ff., 12; G.A. Wainwright, Antiquity, 10, 1936, pp. 5 ff.; G.E. Wright, AJA, 43 (1939), pp. 468-463

163 לתפוצת הנחושת והברזל ולחשיבותם במסחר אצל גויי הים ואחר כך אצל ממלכות צור וצידון במחצית הראשונה של האלף הא' לפה"ס, ראה ערך "מתכות" (כנ"ל), עמ' 656, 659-661. ולמעשה סיפוק צרכי המטאלורגיה לארצות המזרח הקדום כגורם קובע, ואולי ראשוני, באכספנסיה הפניקית לאיי הים התיכון ולתופי המערביים, ראה הערותי ("תעלומת הפניקים", בית מקרא, טו, תשכ"ג), למאמרו של W.F. Albright, The Role of the Canaanites in the History of Civilization, The Bible and the Ancient Near East (ed. G.E. Wright), London, 1961, pp. 343-349. ולהשפעת חרושת המ-תכת ודרך התפוצה של ברונזה וברזל מאנאטוליה ואיי הים האיגיא לארצות המזרח הקדום — בסוף האלף הב' ובתחילת האלף הא' לפה"ס — בזמן עליית גויי הים, ולאחריהם צור וצידון (או הערים שרגלים לציון בימנו, לפי השגה, בשם "פניקיה") ראה: ש. אברמסקי, המטאלורגיה (דיסרטציה, כנ"ל), עמ' 122-131. ועי' St. Przeworski, Die Metal Industrie Anatoliens, Leiden, 1939, S. 157 ff.; G.E. Wright, AJA, 43 (1939), pp. 458-463; D.H.F. Gray, JHS 74 (1954), pp. 1-15. והשו' J. Bruce, apud: E. Gierstad et al., The Swedisch Cyprus Expedition, Stockholm, 1937, 3, Appendix, V, pp. 640-648. ולהשפעה על איר-פח, עי' J.G.D. Clark, Prehistoric Europe, London, 1952, pp. 256-258; A. Minto, Studi Etruschi, 23 (1954), pp. 268-297. ועי' דברי סיכום אצל צ'ר. Forbes, Studies in Ancient Technology, 8, (1964), passim. מסתבר, שרק בסוף המאה ה-11 ובמאה ה-10 לפה"ס — לראשונה בימי שאל ואחר-כך, וביתר תוקף, בימי דוד ושלמה — החל השימוש בברזל להיות גורם בעל ערך בהתפתחות הכלכלה בישראל ובארצות השכנות. ראה ש. אברמסקי, מתכות (כנ"ל), עמ' 660-661; הנ"ל, המטאלורגיה, עמ' 139-147, 151-162. והשו' הערתו של ב. מזר על תרומת הפלשתים להתפתחות זו: The Philistines, etc., Jerusalem, 1964, p. 6, n. 14.

164 ב. מזר, שם, עמ' 5, הע' 11; וראה דעה אחרת — שב. מזר חולק עליה — אצל שטיין, צור, אנציקלופדיה מקראית, ו, עמ' 700-701 (ושם ספרות). O. Eissfeldt, Philister und Phönicer, Leipzig, 1936, S. 25. והשו' עתה ה. קצנ-שטיין.

165 למעשה הח' ויבור ראה ב. מזר, שם, עמ' 3; הנ"ל. BASOR, 102 (1946) pp. 9 ff. ועי' W.F. Albright, The Bible, etc. (op. cit.), pp. 359, 389, esp. n. 8.

166 דעה אחרת — בעקבות ב. מזר, וביתר תוקף — אצל A.F. Rainey, Gath of the Philistines, Christian News from Israel, Jerusalem, Vol. XVII, 4 (1966), pp. 26-30. הראיה לראשית אכיש, חרף היותו אחרון בעוברים לאחר הסרנים (שמ"א כט: ב), מקומו האחורי של אגממנון ברשימת המלכים והמצביאים האכיים לפני טרויה (איליאס II, 569-580) — ספק אם היא תופסת. הלוא אין שם כל רמז לכלל מחייב לגבי מיקום המלך הראשי ברשימת המלכים רעיו, או בעלי בריתו — לא בראש ולא בסוף. יותר מזה, ככל שאגממנון הוא ראש המלכים האכיים, הרי בעיני המשורר הגיבור הוא אכילס, והוא הנחזר על נצחון או מפלה. ולענין אכיש, אין זה

מן הנמנע, כי אכיש היה בין העוברים לאחרונה, משום שחבר לדוד בן חסותו, אולי משום התנגדות הסרנים לכתחילה לדוד (ומוכן לפי טעמו האמנותי של המחבר), ככתוב בבידוד: "דוד ואנשיו עברו באחרונה עם אכיש" (שמ"א כט: ב). ויש לתת את הדעת על כך, שעניין לנו בסיפור שבא להבליט את יחסי הידידות שבין דוד לאכיש מכוח חכמת המעשה של העתיר למלוך. ואין תימה בכך, שראשית אכיש מתוארת בלשון הפלגה. כאילו הוא המייצג את ממשל ערי פלשת, שלדוד או לשאול לא היה מגע אתו. אולם אין להתעלם גם מהעובדה — שאולי יש לה גם רקע היסטורי — שאכיש מגת שלט על חבל ארץ בשפלה ואולי גם על "נגב הכרתי" (שמ"א ל: יד), שלא נכלל בתחום הפשיטות של דוד, לפי טיעונו המערים של בן החסות לאכיש (שם כז: ט). על כל פנים, לזיהוי עם תל א צאפי (ששם נמצאה טביעה הנושאת את הכתובת "למלכ") יש לשוות, לפי ידיעותינו כעת, בכורה על הצעות אחרות (רייני, לעיל, עמ' 30—31; ושם בהערות — ספרות). ולהצעה מקורית לראות את אכיש כמלך כנעני וכואסאל לפלשתים, עי' אצל H.E. Kassis, JBL, 84 (1965), pp. 259-271. ולעניין gt האוגריתית, בהקבלה ל-dimtu האכדי, והאינטגרציה שלהם בשמות גיאוגרפיים, ראה דיונו של רייני — J. Aistleitner, A.F. Rainey, Ch N I, XVII, 2-3 (1966), p. 36, n. 2. WUS, Berlin, 1963, S. 70.

167 ראה י. ידן, בימי בית ראשון, שם, עמ' 77. ולאישור מפתיע להנחתו המוקדמת של י. ידן לקיום שער בעל שישה תאים בגור מימי שלמה, ראה עתה את דברי מנהל החפירות האחרונות באתר ו.ג' דיזור, גור — עיר קמה לתחייה, קדמוניות, י, תשל"ו, עמ' 60—61; בשטח II נחשף הקיר הפנימי של חומת הסוגרים (משלחי המאה ה' לפנה"ס) על שכבת עיים, זכר למעשי ההרס של פרעה; השער, כפי שתואר מראש, לפרטיו, על ידי י. ידן בשטח III (שם, עמ' 61).

168 להשערה בדבר קדמוניהם של הפלשתים בארץ גרר, ראה י.מ. גרינץ, מוצאי דורות, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 99—129; וכנגד זה, ב. מזר, ההיסטוריה (כנ"ל), ב, עמ' 324; הנ"ל, טרן, אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 1128.

169 א. מלמט, ספר טור-סיני, ירושלים, תש"ך, עמ' 82—85; הנ"ל, בימי בית ראשון (כנ"ל), בייחוד עמ' 25—28.

170 ANET, pp. 278-279; D.D. Luckenbill, AR, I, Chicago 1926, p. 610.

171 ונראה, כי שימוש זה בא למעט ערפול השם, כפי שנראה לבעל דה"י; כפי שגם שאר הפיסקאות שבכתוב, הסוטים מהנאמר בשמ"ב ח: ג, באו להבהיר כאילו — לפי טעמו של המחבר-העורך — את סיפור המאורע: התוספת — "חמתה" (השור' דה"ב ח: ג — "חמת צובה"); הלשון — "להציב ידו" — אולי לפי שמ"א טו: יב. לעניין "חמתה" ראה, בעיקר, בפירוש אצל קורטס (לעיל), עמ' 233, 235.

172 וראה שתזרז סדר המערכות אצל ש. ייבין, תוך היקש מהרשימה הכרונולוגית לסיפור של המערכות בעמון ובחילם — היסטוריה צבאית, עמ' 157—159, 165, הע' 40. ולהבנת הכתובים על רקע גיאוגרפי-צבאי של הקרבות נגד ארם, בויקה הדוקה למערכה בעמון, ראה י. ידן, שם, עמ' 171—176.

173 בדיונו רב הדין של י. ידן, לפי קטיגוריות צבאיות וגיאוגרפיות, עומד במרכזו שדה המערכה בעבר הירדן המזרחי, אם בעמון ואם במידבא, כפי העולה מהסיפור (ולעניין המחנה "לפני מידבא", ראה דה"א יט: ו—טז). י. ידן, תורת המלחמה בארצות המקרא<sup>2</sup>, רמת-גן, תשכ"ג, עמ' 237—240.

- 174 וראה ש. ליונשטאם, בן הודר, אנציקלופדיה מקראית, ב, עמ' 156—158.
- 175 ש. ליונשטאם, שם, שם; וראה: M. Lidzbarski, *Ephemeris, etc.*, Giesen, 1915, 3, pp. 1 ff.; W.F. Albright, *JBL*, 51 (1932); A. Jepsen, *AFO*, 14 (1942), pp. 154 ff. והשוו' ב. מזר (מייזלר), לשוננו, יד (תש"ו), עמ' 181; טו (תש"ז), עמ' 43.
- 176 אצל דרייבר (לעיל), עמ' 282: "probably rightly" ואילו מ.צ. סגל (עמ' רפת), ביתר בטחון: "זוה נכון" — וככה, משום הסמיכות "וממואב", הבא אחריו.
- 177 ללשון "את ארם" בשמ"ב ח: יג ראה דרייבר (לעיל), עמ' 283. דיון מפורט — הלאה.
- 178 לממלכת הדרעור ולמלחמותיו ראה א. מלמט, ספר טור-סיני (כנ"ל), עמ' 83—85; הנ"ל, בימי בית ראשון, עמ' 26—30. והשוו' E. Cavaignac, *RHR*, 107 (1933), pp. 134—136; R.T. O'Callaghan, *Aram Naharaim*, Roma, 1948, pp. 125—130.
- 179 O'Callaghan, *ibid.*; D.D. Luckenbill, *AR*, I, p. 603; E. Weinder, *Die Annalen des Königs Assuridan II von Assyrien*, *AfO*, III, 1926, 156:7; E. Forrer, *RLA*, I, 1928, pp. 134—135.
- 180 אין בנמנע, כי גם בכוותרת המזמור הפותח בלשון "מכתם לידור ללמד" (תה"ס: א) נשתמרה — באפשר אך לא במחולט — מסורת סופרים ראשונית (והשוו' שמ"ב א: יח — "ללמד בני יהודה קשת"). ואם נראה לתלות רציפות ראשונית בפסוקים א—ב וקשר ענייני ביניהם לחלק הקדום במזמור (ח—יב) — תיחשב לנו הכפילות של ארם נהרים וארם צובה כהכתנה של המחבר בין שני האזורים שממתי גדות הפרת, שוודאי נאחזה בהדי מסורת; אף על פי שהשם "ארם נהרים", יכול הוא בבחינת תוספת מגמתית, המכוונת לרומם את דוד (והשוו' דה"א יט: ו). לעניין חלוקת הפרק לקדום ומאוחר (A,B) ראה Ch.A. Briggs, *The Book of Psalms*, II, Edinburgh, 1960 (first printed — 1907), pp. 57—60, 64 שבין הפתיחה ל"ספר הישר" (שם, עמ' 58).
- 181 שם, שם.
- 182 לגידור היחידה הגיאוגרפית-מדינית "ארם נהרים", אולי לפי הדי מסורת על נהרין, כמצוי בכתובות מצריות מימי השושלת ה"ז, ואולי גם במכתבי אל עמארנה (R.T. O'Callaghan, *AN* (op. cit.) — ראה (Kn'. 140:32; 194:23; 288:35) והשוו' גרדינר (לעיל), עמ' 129, 191; I.J. Gelb, *Hurrians and Subarians*, Chicago, 1944, pp. 74—75. ולעניין הרץ של "נסיך נהרין" בימי אמנחותפף הב' (1406—1439) לפה"ס) ראה ANET, pp. 245—248 וכן ג.א. וילסון, מצרים העתיקה (בתוך ודניס-טוריה של עם ישראל, א, ירושלים—תל-אביב, תשכ"ז, בעריכת א.א. ספיוור, עמ' 193).
- 183 ראה הע' 171. ולעניין חמת צובה ע' למשל, J. Lewy, *HUCA*, 18 (1944), pp. 443 ff.
- 184 ככל שידעתי מגעת, נתנו פרשני ספר שמואל דעתם רק על הקבלה לשונית: להשיב יד — להציב יד; אך לא להקבלה ניגודית ספרותית (שתשתיתה אידיאית) שבין מעשי דוד למעשי שאול, כפי שצריכה להשתמע מהנוסח בדה"י, ככל שהוא מקובל על חלק מהפרשנים. וראה למשל דרייבר (לעיל), עמ' 125, 289; ועתה: שטיבה (לעיל), עמ' 289—290 (ושם סיכום הפרשנות).
- 185 ומעניין שחזור הנוסח לפי גרסת הארמי אצל מ.צ. סגל — "להשיג" או "להסיג" (שם, רפת).

- 186 ראה א. מלמט, בימי בית ראשון, שם, עמ' 27.
- 187 F.M. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus*, 1957, pp. 42 ff. והשו' (לעיל, הערה 187), עמ' 40 ואילך, 90 ואילך. M. Noth, PJB, 33 (1937), S. 50 ff.; K. Elliger, PJB, 32 (1936), S. 61-63, 91 ff. והשו' (לעיל), עמ' 42, והלאה. והשו' E.G.H. Kraeling, AI, New York, 1918, pp. 57, 62-63, 69, 123; F.M. Abel, GP, I, 248; Dupont-Sommer, *Araméens*, pp. 25-30.
- 188 דעה אחרת אצל א. מלמט, שם, שם.
- 189 לחקפה ולמקומה של צובה ככל שאפשר להולמה על פי הפחוזה צבת — ראה: אליגר (לעיל, הערה 187), עמ' 40 ואילך, 90 ואילך. M. Noth, PJB, 33 (1937), S. 50 ff.; E.G.H. Kraeling, AI, New York, 1918, pp. 57, 62-63, 69, 123; F.M. Abel, GP, I, 248; Dupont-Sommer, *Araméens*, pp. 25-30.
- 190 לפי הנתונים בשני הכתובים (ש"מ ב' י: טז, יז) קשה לאתר את חילם; ורק בהשערה שבאמדנא ניתן לפרש את ההתכח — "ויעבר את הירדן ויבא חלאמה" — כי האמור הוא בצפון עבר הירדן. ואם נודה בהקבלה, שמעלה, סמנד בין *Aila* שבשבעים לבין *Alaia* (ואנו גורסים דווקא כתיב זה) שבחשמי' א: ה, כו — תימצא מכאן אחיזה לאיתור כלשהו בבשן — N. Glueck, ZAW, 22 (1902), pp. 137 ff.; eck, AASOR, 18-19 (1939), p. 241. כי במערכה זו לא נשקפה, בממש, סכנה לניתוק גמור של עבר הירדן מישראל. וייתכן, כי דוד הוא שהתקיף לראשונה את חיל שובך. כנגד זה ראה: F.M. Abel, GP, II, pp. 241, 347; idem, *Les livres des Maccabées*, Paris, 1949, pp. 96-97.
- 191 ראה עתה ש. ייבין, ארץ-ישראל, ו, עמ' 150—152. ולפרש הכתוב על רקע המצב המדיני בימי ירבעם בן יואש, השו' הנ"ל, ספר זר כבוד, ירושלים, תשכ"ח, עמ' 387; וכן דעתו השונה של מ. הרץ, תרביץ, לח, תשכ"ט, עמ' 1—12. כנגד דעתם של היסטוריונים ופרשנים המפקקים בדבר כיבוש חמת בממש לישראל או ליהודה (למשל, ברייט, לעיל, עמ' 239; מונטגומרי, לעיל עמ' 444), ראה: A.T. Olmstead, *History of Palestine and Syria*, New York, 1931, pp. 420-422. ליחסי ישראל ויהודה בו-מן ההוא, בדיקה לפירוש הכתוב ראה: W.F. Albright, *The Biblical Period*<sup>2</sup> (apud *The Jews, etc.* ed. L. Finkelstein), 1952, p. 38.
- 192 לפירוש מל"א יא: כג—כו, דרך שילוב הכתובים בפרק כולו, ראה בעיקר מונטגומרי (לעיל), עמ' 237—238, 241, 246. ולשם רזון ראה G. Ryckmans, *Les noms propres sud sémitiques*, Louvain, 1934, p. 199. ולטכסט השבעים ראה: A. Rahlfs, *Septuaginta Studien*, 3 (Lucians Rezension der Königsbücher), 1911, S. 217. וראה עתה מאמרי על רזון, ספר ליחונשטאם, ירושלים, תשל"ז.
- 193 למחלוקת בדבר הזיהוי האפשרי של חזיון (מל"א טו: יח) אבי טברמון עם רזון בן אלידע ראה: ש. ליחונשטאם, חזיון, אנציקלופדיה מקראית, ג, עמ' 89—90; ושם ההקבלה לשם האשורי חזן (חזין) — שמשמעו ראש העיר. וראה הנ"ל, בן הדר, אנציקלופדיה מקראית, ב, עמ' 155. ולדעת ב. מזר, כי רזון הוא, במשוער, תואר מלכותי, ראה ב. מייזלר, לשוננו טו (תש"ז), עמ' 42—43. והשו' ההשערה של ח. אולברייט על מלכי דמשק, שהיו מוסיפים לעצמם שם חדש עם עלותם למלוכה — BASOR, 87 (1942), p. 28, n. 16.
- 194 למעמדה הגיאוגרפי של דמשק, שנדעה לה, באפשר, חשיבות כלכלית ומדינית כבר בימי הממלכה הישראלית המאוחדת, ראה: F.M. Abel, GP, 2, pp. 301-302; A. Alt, ZDPV, 68 (1950), pp. 97 ff.

195 למצבה של דמשק, כבר בשחרית תולדותיה, כיישוב השוכן באיזור של נוה מדבר שופע מים, ראה השם אפ או Apum — לצורותיו השונות — כעולה מכתבי המארות (מהד' פוזנר) (E 33, 34) ipm rst ipm mht ממארי — Apum ומכתבי אל עמאר-נה — אפ — (E A 53, 63) ועי' J. Simons, HSETL, Leiden, 1937, p. 116. א. מלמט, תרביץ, כב (תשי"א), עמ' 64 ff. 257 (1951), pp. E.A. Speiser, JAOS, 71. ולמשמעות השם ša imērišu כציון למסחר בתמורים, כבר באלף ה' לפה"ס, ראה: S. Oppenheim, ANET, pp. 278, n. 8, 477; C.H. Gordon, JBL, 70 (1951), pp. 257 ff. E.A. Speiser, JAOS, 71 (1951), p. 161; וראה אצל ו. אולברייט על חשיבותה של דמשק בתקופה שנוהגים לציין כתקופת האבות — BASOR, 103 (1961), pp. 52 ff. ולוריאנטים של השם דמשק דמשק תמשק — Dimašqi — מ. אבי-יונה, אנציקלופדיה מקראית, ב, עמ' 673—675 (ושם ספרות).

196 על ערכה של דמשק כצומת דרכים לעבר הירדן, ואולי אפילו עד דרום-ערב, בקשר למסחר הבשמים, כבר בתקופת הממלכה האשורית, ראה: G.S. van Beek, BA, 23, 1966, pp. 70 ff. וייתכן, שקשרים אלה כבר החלו להתרסק בתחילת האלף הראשון לפה"ס.

197 דעה אחרת אצל מונטגומרי (לעיל), עמ' 241.

198 אם יתקבל על דעתנו, כי דוד לא הניח להדדעור להמשיך למלוך לאחר מפלתו, ואם מפלת ארם דמשק כרוכה היתה במפלה הסופית של הדרעור, כמשתמע מהכרוניקה, הרי שברירת רזון קדמה למפלה. אך ייתכן, כי המונח "ארם דמשק" אין משמעו בהכרח, היעדר מלכות בארם דמשק, אף על פי שהיתה כפופה להדדעור, דרך פיקוח של נציגים משלו, ואולי ביתר השתררות מאשר על ממלכות ארם או על שכנותיה. על רקע זה עשויה להסתבר, לגבי דמשק, דעתו של א. מלמט על דבר צירופה של דמשק לישראל כארץ כיבוש, כהמשך לשיטת השלטון של הדרעור (א. מלמט, בימי בית ראשון, עמ' 26, 29). אך השאלה היא, כאמור, אם הבלטת השורה בדמשק מצד דוד לא נבעה מצרכים ריאליים, משום חשיבותה של העיר והאיזור, ולאו דווקא לפי עקרון מדיני של שמירה על מורשת של סדרי מינהל; ובמיוחד, כשאין לדעת, מה אופי נשא המינהל ביתר שטחי ארם, שנכבשו בידי דוד. והשווה: אליגר (לעיל), עמ' 62.

199 אפשר היה אמנם לחשוב לפי סדר המעשים המפורט במל"א יא: כד, כי התמלכות רזון בדמשק נתרששה עוד בסוף ימי דוד; אך הפסוק הבא (שם כה) "כל ימי שלמה" (ולפי תרגום השבעים — כמחזו כהדד). עשוי להורות על השתלטות רזון בימי שלמה; ובעיקר אם סופו — "ויקץ (בסורי — "ויצק") בישראל וימלך על ארם" — יהיה נחשב לנו כמכוון לארם ולא לאדום (כמו בשבעים ובסורי). (וראה הערה 130). קשה לומר, אם גירסת השבעים BL — "וילכו וישב וימלך" (ובדומה הסורי) למל"א יא: כד, ככל שהיא סבירה, היא הראשונית; כיוון שהיא תואמת את הפועל "ויקבץ" שבפתיחת הפסוק, אולם אם המלה "אתם" (החסרה בשבעים — BL) אינה שיבוש, הרי הריבוי שבמסורה — "וילכו... וישבו", "וימלכו" (כמו בארמי ובחלגטה) אינו נטול טעם.

200 וכאמור כבר, זיהויה המדויק של צובה אינו ברור. לאיתור ב-Coele Syria ראה: קריילינג (לעיל), עמ' 41 ואילך. ולהקבלה או להשוואה ל-Šubatu (Šubitu) ראה כבר אצל E. Cavaig- S. Schiffer, Die Aramäer, 1911, pp. 135 ff. והשוו' nac, RHR, 107 (1923), pp. 134 ff. גם לאור המחקר בימינו — אם צובה קרובה היתה לתחום המדבר, ואם אמנם נשתרעה בעבר המדברי של מול

- הלבנון. ראה א. מלמט, בימי בית ראשון. עמ' 27, הע' 11. ואם אמנם נחפש איתור לערים שכבש דוד — טבח וברתי (שמ"ב ח: ח) — במלכות צובה, ביטחה, לא נהיה מנועים לומר, כי נכלל בה, כנראה, החלק הצפוני של בקעת הלבנון (ראה ב. מור, למעלה, שם, עמ' 136).
- 201 לשאלת הנציבים או הנציב בגבעת האלוהים (שמ"א י: ה), עי' עתה שטיבה (לעיל), עמ' 198, 207—209.
- 202 ראה ב. מור, ידיעות, יב (תש"ו), עמ' 91—102; הנ"ל, ארץ-ישראל, ג (תשט"ו), עמ' 26; הנ"ל, אנציקלופדיה מקראית, ד, לבוא חמת, עמ' 416—418. והשו' S. Yeivin, Proceedings of the 22nd Congress of Orientalists, Leiden, 1957, pp. 587-598.
- 203 ANET, p. 246; J. Simons, Handbook etc. (op. cit.), pp. 118, 186.
- 204 ב. מור, שם, שם. J. Simons, ibid., pp. 115 ff.; G. Posener, Princes et pays d'Asie et de Nubie, Bruxelles, 1940.
- 205 ב. מור, שם, שם F. Abel, GP, I, pp. 300-302. החל של כפר לבוה, לפי ממצא החרסים, היה, כנראה, מיושב בתקופות הברונזה ובתקופות הברזל. ב. מור רואה לזהות עם rbn או עם r(w)by שבמקורות המצריים את לבא, הנזכרת אצל תגלת פלאסר הג', לאחר הרשימה של ערי חמת (שם, שם). וכן מזכיר הוא, בהסתייגות, כיהוי אפשרי, גם את Labana — עיר מלוכה בבקעת הלבנון — המובאת במכתבי אל עמארנה (Kn. EA: 53, 54). המובאות כולן הולמות את מקום התל בכפר לבוה של ימינו. והשו' לקנביל (לעיל), עמ' 294; M. Noth, ZDPV, 58 (1935), p. 242 ff.
- 206 ראה: M. Noth, PJB, 33 (1937), pp. 36 ff.; K. Elliger, PJB, 32 (1936), pp. 34 ff.
- 207 ראה עתה י. ליוור, סיפור המרגלים ובעיית התדירה לכנען מן הדרום, ספר ש. ייבין, ירושלים, תש"ל, עמ' 228—231, 237—241 (ושם ספרות).
- 208 וספק אם המושג "בן רחוב" (שמ"ב ח: ג), יש בו כדי אסמכתה להנחה, שבת רחוב הוא שם של שושלת, שמשלה בצובה, כדברי E. Meyer, IN, S. 539. והשו' F. Abel, GP, I, p. 249; O'Callaghan, AN, pp. 125 ff.
- 209 ראה הערה 191. והשו' ל-עמ' ו: יד — J. Morgenstern, Amos Studies, I, Cincinnati, 1941.
- 210 לפשר הגבולות אצל יחזקאל (מו: יג—כג) ראה בעיקר K. Gallig apud: G. Fohrer, Ezechiel (HAT), Tübingen, 1955, S. 258-262; rer, Ezechiel (HAT), Tübingen, 1955, S. 258-262. עי' עמ' 1204—1206, 1220—1212. ביהו' מח: א — הלשון היא, כרגיל "לבוא חמת". אך במו: טו, טז הצירוף הוא "לבוא צדדה" ... "חמת ברותה" וגו'. והשאלה היא, אם "לבוא צדדה" הוא כצירוף בפני עצמו אצל יחזקאל, והשם חמת עומד לעצמו; או שנסתכסך הסדר ויש לקרוא "לבוא חמת צדדה". מכל מקום, קשה לומר, כי בהתוויה זו נשתמר הד למצב גיאוגרפי-מדיני חדש בימי ממלכת אשור, לאחר ימי תגלת פלאסר הג' וסרגון הב' — בגבול שבין פחוות דמשק לפחוות חמת. ועי' אליגר (לעיל), עמ' 38; R. Dussaud, Topographie historique de la Syrie antique et médiévale, Paris, 1927, pp. 282-283; A. Alt, O. Eissfeldt Festchrift, Halle, 1947, S. 15-16.



- 211 ראה הערה למעלה — 210.
- 212 קשה היהיה של ברת; אולי ברייטאן, דרומית מבעל בק. כהצעת אבל — GP, II: 7264. ועי' ההשוואה של ייבין לשם בארת (מס' 19) ברשימת תחתימס הג' — ארץ-ישראל, ב (תשי"ג), עמ' 32 ואילך; הג'ל 53 (1950), JEA.
- 213 לעניין הנשיאות והרעייה אצל דוד, ולמשמען לעצם מהות השלטון שלעתיד אצל יחזקאל, עי' דיון תיאולוגי-מדיני מקיף אצל צימירלי (לעיל), עמ' 834—845, 848—849.
- 214 ש. אברמסקי, מלכי צדק מלך שלם, עז לרוד (כנ"ל), עמ' 144—146, 152—158. ולהיטל מימי דוד או להתכוונות לימי דוד — ראה שם, עמ' 159—164 (ושם ספרות).
- 215 שם, עמ' 146—152.
- 216 השם "בטח" (שמ"ב ח: ה), הוא ודאי תוצאה של חילוף האותיות ולא וריאנט כלשהו מטבח או מטבח, כנמצא בדה"א יח: ת, וכמסתבר מהגינאלוגיה של בני נחור מפלגו ראומה (בר' כב: כד). השם נמצא, כידוע, בכתובות מצריות (אצל תחתימס — דב' — מס' 6) ובתעודות אל עמארנה בצורת: Tubiḫi (Kn, EA: 179; 13, 15, 24, 26, 28). ואין לדעת לנכון את איתורה — אם בבקעת הלבנון ואם מזרח לה. וראה: A.H. Gardiner, AEO, 1, p. 139; J. Simons, Handbook, etc. pp. 116, 128; M. Noth, ZDPV, 61 (1938), p. 56.
- 217 על ממלכות הארמים במיסופוטאמיה עי' F. Et — Wally, Sumer, 10 (1954), pp. 43-54; J.A. Brinkmann, JESHO, 5 (1963), pp. 232-242; A. Goetze, JCS, 19 (1965), pp. 121-135; D.J. Wiseman, Assyria and Babylonia, c. 1200-1000 B.C., Cambridge, 1965, CAH 2<sup>e</sup> (Ch. 31).
- 218 ראה ח. קצנשטיין, צידון, אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 727 (ושם ספרות).
- 219 בכתבי הקללות המצריים נזכרת כנראה צור  $\text{ḏw3y}$  (E 35) — אך לא את (ו). ברשימות הטופוגרפיות של סתי הא' נזכרות ליד צר (צור) אלת' (אולזה) ואת' (אחור). במכתב הטאטירי שבפאפירוס אנטטאסי א', כנראה מימי רעמסס הב', מותווה המסע מצפון לדרום: צידון, צרפת, אוו, צור —  $\text{It}$  נהר (נצן: ?) —  $\text{Ddn, Drpt, Nṯn}$  (את)  $\text{Dr}$  ראה: J. Simons, Handbook, etc., pp. 115, 140, 143, 147; lists: M. Noth, ZDPV, 60 (1937), 13, 14, 15; A.H. Gardiner, AEO, I, pp. 191 ff.; S. 213; ANET, pp. 476-478 (כנ"ל), עמ' 158—162.
- 220 ראה י. אהרונ, כנ"ל, עמ' 223. אך היהיה של חסה עם את' או אוסו לא זו בלבד שאינו הולם את החילופים בין ה"א" המצרית ל"ח" העברית אלא שלפי הנאמר בכתוב (יהר יט: כט) אין למקם את חסה על שפת-הים, אולם הצעת היהיה של מבצר צור עם את' אין להחילה בחפיפה אחת (אהרונ, שם, שם) על חסה, שהרי מדובר שם בפירוש בשני מקומות, שאין אסמכתה לומר שהם חופפים זה את זה. לכתיב השם, ראה: M. Mueller, OLZ, 5 (1902), 137; H. Klaus, ZDPV, 30 (1907), 27, 71 (דיסו (לעיל), עמ' 11 ואילך).
- 221 הפיסקה "וסביב אל צידון" (שמ"ב כד: ו) היא לפי גירסת השבעים כהליכה סביב צידון ("ויסבו") ויש שהוסיפו (OL) — צידון רבה; ובוודאי לפי יהר יא: ת. יט: כח; וככה בחלגטה: "circumeuntesque iuxta Sidonem"; וככה גם בארמי: "ומתמן

אסתחר לצידון". וברוח זו — הד"ק. כלומר, ההדגשה בתרגומים היא על כיוון ההליכה מיען; אולם ייתכן, כי המסורה מתכוונת לכך, שהגבול לא פגע בדיוק בעיר צידון אלא בסביבה ("וסביב") — אף על פי שצידון כאן פירושה העיר, כפי שהגבול לא פגע בצור עצמה אלא במבצר צור (שם ז).

222 בשבעים — "עין מבצר צר". גם היהיה של מבצר צור עם אחו (י. אהרני, שם, שם) כרוך בקשים, משום שיכול להיות כי הכוונה היא לצור עצמה, שנודעה אולי כבר בימי דוד כמעוז מברצר — או שנחשבה למעוז כזה, משום מצבה הגיאוגרפית. והשוו' תיאורים מתקופות מאחרות, ישע' כג: ד, ה, יא; ובמיוחד יחז' כו: ד, ה, ט, י. כח: ב). וכפי שצינו צידון או צידון רבה כגבול אשר, ככה הודגש, כי גם עד צור (וליתר דיוק, עד סביבתה) הגיע גבול אשר, או גבול ישראל, בימי דוד. למרבה הקושי, לא נזכר במקרא מבצר צור (או "עיר מבצר צור") ביהוד עם צור, בעוד שבמקורות החיצוניים צמודה, כרגיל, את לצור. השינוי שבשבעים — "עין מבצר צור" במקום "עיר מבצר צר" (יהו' יט: כט) — אפילו אינו בבחינת נוסח ראשוני — מעיר, כי גם למתרגם ליוונית לא נחשב "מבצר צר" לעיר מיוחדת, ומשום כך כיוון את תרגומו לסעיף של צור הידועה, אולי לא רק מדיעה על מקומה "בלב ימים", אלא גם מכוח השפעה של הנבואות על צור (יחז' כו: יז, יח. כו: ג, ד, לג, לד; כח: ב); והשוו' בעיקר — "ובמים רבים זרע שחר" — ישע' כג: ב—ה; וכמובן, בטש-טוש תחומים שבין "עין", "ימים", "מים".

223 לשם אֶסֶר אצל סתי הא' ולשם קֶתָאֶסֶר (גת אשר?) אצל רעמסס הב' — ולמידת זיקתם לשבט אשר — ראה אצל סימונס (לעיל), עמ' 147, list XVII, 4; גרדינר (לעיל), עמ' 191 ואילך; ANET, pp. 378, 477. ראה דעה ספקנית אצל W.F. Albright, JAOS, 74 (1954), pp. 222 ff. ישראל בגליל העליון, ירושלים, תשי"ז, עמ' 63, 65—68. ולתבליט שבו מתואר כיבוש קֶתָאֶסֶר בין ערים אחרות, ומצדו כתובת קטועה — עי' W. Wreszinski, Atlas zur alta-egypt. Kulturgeschichte, II, Leipzig, 1932, Pl. 55a.

224 לזכר צור בתעודות מאוגרית בסוף המאה ה"ג לפה"ס ראה: C.H. Gordon, UT, Ro-ma, 1966, n: 2059, 2063.

225 לעניין ההזכרות באל עמארנה ראה ה"י קצנשטיין, פרקים א (תשכ"ז), עמ' 115—130 (ושם ספרות).

226 לדבר ההערה בתעודה החתית עי' KUB XV, n 35:1. 55. סמיכות צידון לכנען בתקופה קדומה זו (סוף המאה ה-14 לפה"ס) חשובה, במיוחד, בהקבלה לגיניאלוגיה של כנען שבכור צידון, המובאת בבר' י: טו—ט.

227 למסע תגלת פלאסר הא' E. Weidner, AfO, 19 (1958), pp. 343-344. תגלת פלאסר הראשון מזכיר מס שקיבל משלוש ארצות (אזורים): ma-da-at ta ša ma-gu-bal ma-ši- du-ni ma-ar-ma-da גבל, צידון, ארור. וקשה להחליט אם הדילוג על צור מראה על חשיבותה של צידון (חרף הפגיעה בה בתחילת המאה ה-12 לפה"ס, כדברי יוסטינוס כנ"ל) כאיזור שבו נכללה צור, או שהמלך האשורי לא הגיע לשם. והשוו' ה"י קצנשטיין, אנציקלופדיה מקראית, ו, צידון, עמ' 729, צור, עמ' 700—701 (ושם ספרות). ולמסגרת הכרונולוגית של מסע תגלת פלאסר הא' ראה: ה. תרמור, דיסטוריה (כנ"ל), ב, עמ' 56—57, והשוו' שם, עמ' 44—45; והשוו' D.J. Wiseman, Assyria and Babylonia c. 1200-1000 BC., Cambridge, 1965, Ch. 31.

228 כבה, חלקית, י. ליוור, ידיעות, יז (תשי"ג), עמ' 86—94. וראה דיון מלא ואפשרויות אחרות לכרונולוגיה של חירם אצל ה. קצנשטיין, בית מקרא, כח (תשכ"ו), עמ' 61—28 (רשם ספרות).

229 י. ליוור, שם, שם. ועי' לבעיה הכרונולוגית E. Meyer, GA, II, Stuttgart, S. 123-126; M.B. Rowton, BASOR, 119 (1950), 20-22; W.F. Albright, *Mélanges Isidore Lévy*, Bruxelles, 1955, pp. 1-9.

230 מסתבר לי, כי על פי מנייה זו נמצאת לנו אחיזה בכרונולוגיה חיצונית כלשהי להשערה שהעלינו בחיבור זה, לפי עיון ספרותי-היסטורי, לאפיון הפיסקה ה: ד—ז בשמ"ב כסיכום כרוניקאלי של מלכות דוד; סיכום—ששלובים בו שני תיאורים — על דבוס ועל חירם — שצביגונם סיפורי, והחבורים אינטגרלית לרשימת בני משפחת דוד (שם יג—יז). הנושא היחיד והמכריע בסיכום — התגדלות דוד בעיר דוד (שם: י, יד) — "אלה שמות הילדים לו בירושלים", שנכרכה, לדעת הסופר המסכם, בקשרים עם חירם מלך צור (שם: יא, יב). לפיכך אין להקדים זמנו של סיכום זה לעשור האחרון של מלכות דוד.

231 ראה הערות 117, ובעיקר 180.

232 אין כל אסמכתה בשום תרגום לשינוי "עיר המים" במקום "עיר המלוכה" — ראה עמ' 258 BH, בורה (לעיל), שם; ושם — בשם המציעים הראשונים; שם גם הובאה בהסתייגות הצעת ציינה (Cheyne) לקריאת "עיר מלכם" — Ex. Times, 1898, pp. 143-144. סמית (שם, עמ' 326) מביא בטכסט המשחזור "עיר המים", ללא ודסוס, בהבדל מדרייבר (שם, עמ' 293). וראה פקפוקים אצל הרצברג (עמ' 318). התנגדות לתיקון מובעת אצל סגל (ש"ח) המנחת, כי לעיר המלוכה קראו גם עיר המים. אך לאור הפירוש המוצע על ידנו (כלל הקודם לפירוט) דומה, שאין צורך בשינוי שם נוסף לעיר המלוכה או לחלקה. משום כך ספק, אם יש טעם לומר: "יזאב לכד רק את 'עיר המלוכה' / עיר המים" — מ. אבי-יונה, רבת עמון, אנציקלופדיה לחפירות ארכאולוגיות בארץ ישראל, ב, ירושלים, תשל"א, עמ' 510.

233 וראויה לציון עדותו של פוליביוס (Hist. V. 17) על כיבוש רבה בידי אנטיוכוס הג' בשנת 218 לפה"ס, רק לאחר שנודע למלך מפי אסיר על מסילה מתחת לקרקע, שהוליכה למיתקני המים, ולאחר שנשתלט עליהם. ולעניין המצודה הנזכרת אצל פוליביוס עי' G.A. Barton, JBL, XXVII (1908), pp. 147, 149 ff. למאגר המים חתת-קרקעי מהתקופה ההלניסטית ראה R. Bartoccini, La terra campagna di sca-vi sull' acropoli di Amman, Bolletino d'Arte, 1934, pp. 275-285; idem, Bolletino del R. Istituto di Archeologia estoria dell' Arte, 9 (1941), pp. 3-5. לשפע המים היחסי של נחל עמאן ראה C.R. Conder, SEP, I, London, 1898, pp. 19, 34; ולממצאים הארכאולוגיים ברבת בני עמון ראה: G.L. Harding, The Anti-quities of Jordan, London, 1959, pp. 61-70; G.R.H. Wright, ZAW, 78 (1966), pp. 351-357. ולממצאים מהתקופה הכנענית המאוחרת, ערב ייסוד מלכות בני עמון, השו' J.B. Hennesy, PEQ, 1966, pp. 155-162. וראה עתה דברי סיכום לעתיקות רבת עמון — מ. אבי-יונה, אנציקלופדיה לחפירות (לעיל, הערה 232), עמ' 510—513. משום מיעוט יחסי של הממצאים מהתקופה הישראלית, קודם המאות הח' והז' לפה"ס, אין, כמובן, דרך לאתר כלשהו (ולו באומדנא) את חלקי העיר השונים בימי הממלכה המאוחרת ובתקופת המקרא בכלל. אולם אפשר אולי לשער, כי "עיר המים" (אם אמנם אין זה רק דיבור פיגוראטיבי בפי יואב) מכוננת לא רק לעמק נחל עמאן אלא גם להרים שמסביב, שעמדה בהם, אולי, מצודה.

234 השו', למשל, את מושבות הערים המסחריות מסוג ה-kāru ות-birtu שנוסדו בצפון סוריה בימי אשורנצרפל הב' (883—859 לפה"ס); או שינוי שם תל ברספ, בירת בית עדן, ל"כר שלמן אשור" — "נמל שלמנאסר" — בימי שלמנאסר הג' (858—824 לפה"ס). ודומה לענייננו בניית העיר "בר אשור-את" אדנ" (נמל אסרחדון), במקום צידון, ועל ידה, לאחר שמלכה מרד באסרחדון מלך אשור (680—669 לפה"ס). אך שם נהרסה צידון קודם שאסרחדון בנה עיר חדשה, וקרא שמו עליה. מחוץ לזה יש דוגמאות אחדות באשור לקריאת שם המלך או שם האל שסגד לו על בירות חדשות, שהקימו לעצמם: מימי שמש ארד הראשון מלך אשור: (1813—1781) — העיר שבת אנליל; מימי תכלת נגרת הא' (1243—1205 לפה"ס): כר תכלת-נגרת; מימי סרגון הב' (722/21—705 לפה"ס): דור שרכין; ועוד; ראה ח. תרמור, מסופו-טאמיה, אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 78, 86, 90, 99. והשו' S. Parpola, Neo-As-syrian Toponyms, Neukirchen, 1970, p. 322; E.F. Weidner, AfO, 14 (1941), pp. 53-90; W. Hallo, JCS, 23 (1960), pp. 51-56.

235 אלוהי בני עמון נקרא, כידוע, במקרא בשם מלכם (מל"א יא: ה, לג; מל"ב בג: יג); ואולי גם לפי צפ"א: ה — "הנשבעים במלכם"; וככה רק לפי כתב יד אחד של השבעים — מלך, וכן לפי הוולגטה: "et iurant in Melchom" — הנראה כתרגום מבאר. הכוונה ודאי לאל ראשי, והזכרתו של כמוש כאלוהי עמון בפי יפתח (שופ' יא: כד), אפשר ליישבו גם כמוסב למואב או כהדימות לאלוהי מואב (לפי תוכן הפרק), או שמלכם אינו אלא תואר שהיה לשם. מכל מקום, מצוי במקרא, לפי המסורה, גם השם מלך (מל"א יא: ז). משום כך יש מקום להבין את "מלכם" המובא במעשה ההשתלטות על רבה (שמ"ב יב: ל) כמכוון לאל (או גם לאל); אך משום ההוראה של מלכות הגלומה בשם או בתואר של אלוהי בני עמון עשויה היתה להתפרש לקיחת עטרת מלכם מעל ראשו, גם במובן זה, כהפקעת מלכות עמון (או סמכות מלך עמון) מחזקתה. יש עניין בדבר, שכבר בתלמוד (ע"ז מד, א) נתפרש "מלכם" כמכוון לאלוהי עמון. וככה רש"י: "תועבת בני עמון מלכם שמו לשון מולך", אך לא כן הרד"ק — "מלך בני עמון". וראה מ.צ. סגל, עמ' שח; סמית (לעיל), עמ' 326—327; מונטגומרי (לעיל), עמ' 233. ולמחותו של האל מלך — כלשונו וכתובו — ראה: O. Eissfeldt, Molk als Opferbegriff, etc., Halle, 1935; H. Gazelles, DB Suppl. V, 1957, pp. 1337-1346.

236 לעניין העטרה שמשקלה ככר זהב ששם כאילו דוד בראשו ("ותדע על ראש דוד") ראו כבר פרשנים, ברור הקודם, לבאר, כאילו המדובר הוא באבן שבעטרה, על פי הנוסח שברד"א כ: ב — "וימצאה משקל ככר זהב ובה אבן יקרה" (ובעקבותיו הארמי, הסורי, והוולגטה), אלא שהנוסח נראה כיישור, מפאת הקושי שבמשקל הכבד. מכל מקום, עניין לנו כאן במעשה-סמל, שאין לרדת, בהכרח, לדקדוקי פרטיו. והלא לא נאמר בפירוש, שדוד שם את העטרה בראשו אלא "ותדע על ראש דוד" (שמ"ב יב: ל; דה"א כ: ב). ועי', למשל, דרייבר (לעיל), עמ' 294. ולמחותה של עטרת מלכות אצלנו — גם בגלגלי משמעה בספרות — ובארצות המזרח הקדמון, ראה ש. ייבין, כתר ועטרה, אנציקלופדיה מקראית, ד, בייחוד, עמ' 402—404, וכן י.ש. ליכט, שם, עמ' 406—408; והשו' H. Frankfort, Kingship and the Gods, Chica-go, 1948, pp. 107-109, 237; A. Barrois, MAB, 2, 1953, pp. 54-56.

237 לפרשנות לשמ"ב ו: ב ראה עתה R.A. Carlson, David the Chosen King, Uppsala, 1964, pp. 69-72, 74-76, 110-113.

238 סיכום קצר על כך ראה ב. עודד, עמון, אנציקלופדיה מקראית, ו, עמ' 260—261. והשו'

A. Alt, KI, Sch. II, S. 69-70, 340-342; M. Noth, ZAW, 19 (1944), pp. 11-57; idem, ZDPV, 68 (1949), pp. 36-45; W.F. Albright, BASOR, 140 (1955), pp. 34-35.

239 למלה "במגרה" השו' מל"א ז: ט; וללשון "ובחריצי ברזל" — עמ' א: ג; ישע' כה: כז; ולשינויים בדה"א כ: ג — "וישר" "ובמגרות" — ראה רודולף (לעיל), עמ' 140—141.

240 ראה דיון ארוך על "במלכן — במלכן" אצל דרייבר (שם), עמ' 295—297. בעיקר לדיון על "במלכן" — בשייכות למלכם. הקבלה ל"במלכן" מצויה בנח' ג: יד ובער- בית, וכן, בסורית, כמובא אצל דרייבר. שם מובאות גם הגירסאות השונות של השבעים, הארמי והוולגטה — ואין לחרוץ גם לפיהן, אם הכוונה לעינויים או לעבודה. לפי הרד"ק והרלב"ג — הכוונה לשריפה בכבשן הלבנים; גם השינוי של בעל דה"י "וישר" מכוון, כנראה, לשינויים במשורה. ואף על פי שאין כל אסמכתה לתקן "והעביר" במקום "והעביר" — ייתכן, בכל זאת, כי הכוונה למס עובד. מבחינה לשונית אין כל דרך להכרע; ולאחר יובל שנים, אפשר רק לחזור על דברי דרייבר (שם, שם): "The state of our knowledge is not sufficient to enable us to arrive at a decision with entire confidence" (p. 297) G. Hoffmann, ZAW, II, 1882, pp. 53-72.

241 לבית המלוכה של נחש ראה גם את התוספת בשבעים למל"א יב: כד, ששם נאמר, כי נעמה אם רחבעם היתה בת חנון בן נחש מלך בני עמון; כלומר, קשרי הנשואים של שלמה קוימו עם משפחת המלך, שאותו הכניע דוד. ואפילו נאמר, כי תוספת זו היא בחזקת תרגום מבאר, תוך "בינה במקרא" — יש בה משום עיגון גם במחשבת הקדמונים בדבר ההתמלכות הסמלית של דוד ברבת עמון.

242 ראה עתה ב. מזר, הגיבורים אשר לדוד, עז לדוד (כנ"ל), עמ' 257, 262, 265—267.

243 קשה להלום בדיוק את משמעות המדידה בחבל; אמנם הפירוש הוא, דרך כלל, חלק, אך ייתכן שההוראה כאן רומזת גם לגורל (יהו' יט: ט) — כתרגומו של הארמי "באדבא" — אף על פי שהמכוון, ללא ספק, למעשה של ממש בחבל או בחבלים. וככה הבינו השבעים, אמנם בשינויים מהמסורה. וכה לערך בווריאנטים השונים, השו' A. Rahlfs, I, pp. 579-580. לאמור: שני חבלים להמית ושני חבלים להחיות ובמקום "השכב אותם ארצה" מעין "השכן אותם בארץ". דומה, כי השינויים בשבעים אינם סתם שינויי גירסה, משום נוסח אחר, וגם לא עקב אי הבנת הכתוב, אלא תרגום מבאר לריכוך מעשי דוד, בחינת "הומאניזאציה": המעטת מספר המומתים ונסילת עוקץ הביזוי, היכול להשתמע מההשכבה ארצה. ובערך כך, להשוואת המומתים והנשארים בחיים, אך במכוון לחבל אחד — בוולגטה *unum ad occidendum et unum ad vivificandum*. החולגטה נאחזה במלה "החבל להחיות" כמודד גם "להמית" והוסיפה *unum*, כאילו שומט לאחר "שני חבלים" שיעור המידה "להמית". ואילו השבעים לא הניחו בתרגומם כלל "חבל" בלשון יחיד, וככה רשמו במקום "מלוא החבל" "שני חבלים". לאור שינויים אלה — הנראים כמגמתיים — דומה, כי נוסח המסורה, ככל שנתמעמם (אולי במכוון ולכתחילה). הוא המכריע, ובעקבותיו — הארמי.

ודומה, כי בדילוג של בעל דה"י על המדידה בחבל למואב (דה"א יח: ב), אין לתלות הסתייגות ממעשי אכזריות, כיוון שבסיפור על כיבוש רבה (דה"א כ: ג) הגדיל, כפי שראינו, על המתואר בספר שמואל (ראה סגל, רפה, אך שם אין נסיון

ליישוב חסרון זה). אולי מותר לשער, כי בעצם הבנת המעשה לא נתקשה בעל דה"י (כפי שלא נתקשו המתרגמים הקדמונים), אלא הייחוד לגבי מואב, כמעשה יוצא דופן, לא נתיישב לו, ועל כן דילג עליו. ובאופן זה היו משתוממים גם חז"ל על הייחוד לגבי מואב, עד שהסמיכוהו למעשה מלך מואב באבות דוד (סנהדר' לט, ב; במ' רבה פ' ד). ואמר בעקבותיהם הר"ק: "כי עשה זה בעבור שהמיתו אביו ואמו ואחיו" וגו'.

244 ולמשמעות "אריאל מואב" (שמ"ב כג: כ; דה"א יא: כב), ללא מעמס פולחני-תיאור-לוגי, בדיקה למובחות או למקדשים מואביים, אלא למעשה בניהו, כפשוטו וככוונתו (כיוצא מהקונטסט, שבו מואב הסיפור — שמ"ב כג: ח—כד), בהיאבקות נגד גיבורים נכריים, ראה W.F. Albright, ARI, Baltimore, 1953, pp. 151, 218, n. 86. אחרת בהוראת "אריות" ראה עתה הרצברג (לעיל), עמ' 493, 496; והשוו' דיון, מעבר למסגרת המצומצמת של הכתוב, בערך "אריאל-אראל" — אנציקלופדיה מקראית, א, עמ' 558—559.

245 ראה הרצברג, עמ' 411—413, 416.

246 ראה למשל סגל, עמ' שצח, שאינו מקבל, ובדיון, את גירסת L של השבעים, שניתן לשחזרה "אל ארץ החתים קדש" או "החתים קדשה", כמובא אצל בודה, עמ' 329, לפי Hitzig, Gesch. v. Isr., S. 29. והשוו' י. אהרני, גיאוגרפיה היסטורית, עמ' 249, הנוטה לגירסה של GB "אל ארץ הבשן הוא חדשי"; אך היא אינה אלא יישור השם, לפי בינה בדרך ההולוך של יואב ואנשיו: לאחר גלעד — הבשן (?). ההצעות האחרות, המובאות אצל הפרשנים בדרנו — "אל ארץ החתים תחת חרמון"; "החתים חרמנה" או "והתי תחת חרמון" או אפילו "ארץ נפתלי קדש" — כבר הובאו, בשם אומרים, אצל דרייבר, עמ' 374.

247 אמנם הכוונה בבירור להתחלת המפקד בערוער, אך מכאן אין זה בראוי (בעקבות 4 כתבי יד של הולמס, לפי גירסת ה-Luc. ולא לפי L על פי הסימון ב-BH) לתקן ל"יחלו מערוער" (אחרת אצל סגל, שצח), שאפשר אמנם למצוא לו הקבלות במקרא, כמובא אצל דרייבר (עמ' 273). אדרבא, דומה, כי מצד התוכן מכוונת המלה "יחננו" להכנות למעשה המפקד במקום מוצאו בערוער, ובייחוד לאחר מעבר הירדן; אף על פי שחסר פועל בין המלה "הנחל" לבין "הגד", אך אין בתיקון "יחלו" כדי לגשר על חסרון זה. ושמן מותר לומר, שגם משום מידת האמנות של הסיפור (ומובן, מידה סובייקטיבית) יש טעם למלה "יחננו": "ויעברו ... ויחננו ... ויבאו ... ויבאו ... ויבאו ... ויצאו ... וישטו ... ויבאו" (כד: ה—ט). ודומה, כי לחניה כשלב עיקרי של הליכה או נדידה אפשר לגזור השוואה, למשל, מהביטוי "חנתנו במדבר" (במ' י: לא), ששם ודאי הכוונה גם לדרך הנדודים.

248 ראה: חן זיל (לעיל), עמ' 76, 101. והשוו' י. ליזור, היסטוריה צבאית (לעיל), עמ' 223, 228; 18 (1939), p. 75; 58 (1933), p. 323. M. Noth, ZDPV.

249 לעניין סמיכותה של יעזר לעמון ראה חשמי' א: ה, ח וכן באונומסטיקון לאבסביוס (מהד' עברית של ע.צ. מלמד, ירושלים, תש"י, עמ' 526) לבמ' כא: כד — "אשר היתה גבול מטה גד". והשוו' שם, עמ' 23, ועי' שם הערות המהדיר.

250 ראה עתה סיכום של דעות אחרות, המובאות באנציקלופדיה מקראית, ו, ערוער, עמ' 397—399.

- 251 אצל נ. גליק צורן, כי נמצאו שרידי ישוב בתחתית ערוץ הארנון — N. Glueck, AASOR, 14 (1934), pp. 49-50; 18-19 (1937-1939), pp. 36, 57, 246, 248, 251.
- 252 גליק, שם. וראה: W.F. Albright, BASOR, 49 (1933), p. 28; M. Noth, ZDPV, 58 (1935), p. 323. A. Musil, Moab, Wien, 1907 (AP I), S. 94, וחשור. 331-333.
- 253 נ. גליק, שם.
- 254 ראה דעה מקורית (אך מעבר לסייגים הגדורים של אסמכתאות בכתובים) של ואן זיל על גלגולי היחסים שבין מואב לישראל, עקב המלחמה בסיחון: מחשד — לריצו, ושוב — לאיבה, ון זיל (לעיל), עמ' 111—116, 118—124. אך מסכסכת הנחתו על אחד הגורמים לאיבה, משום השמעת שיר המשלים "האמורי" המלעיג בפי בני ישראל המנצחים. "The victorious Israelite army chanted (?) the same song of mockery that the Amorites had sung formerly", etc... "The reuse of this song cut the tie of friendship between Israel and Moab", etc. (p. 120).
- 255 לאתר "בית פעור" (דב' לד: ו) ולמקומו בנחלת ראובן (יהו' יג: כ) ראה מוסיל (לעיל), עמ' 348; M. Noth, Das Buch Josua, Tübingen, 1938, S. 52; ולפולחן בעל פעור, כאילו אצל גד וראובן, במיוחד, ובזיקה למואב, ראה דעתו של מ. נות (ומעבר למסגרת הכתובים) M. Noth, ZAW (1944), S. 23 ff.
- 256 ולנחל ארנון כגבול בין מואב לישראל ראה: N. Glueck, AASOR, 14 (1934), pp. 3-4; BASOR, 74 (1939), pp. 40-43, 81 ff.; וכן רישום ציורי אצל נ. גליק, עבר היר-דן המזרחי, ירושלים, תש"ג, עמ' 135—138. וחשור, H. Donner, ADAJ, 8-9 (1964), pp. 91-92. ועי' בהערות לנאמר בשמ"ב כד:—אצל J. Stoebe, ZDPV, 82 (1966), S. 31-33.
- 257 למקומה של דיבון כעיר ספר בין מואב לישראל ראה: W.F. Albright, BASOR, 49 (1933), p. 28; N. Glueck, AASOR, 14 (1934), p. 51; F.V. Winnet, וחשור, BASOR, 125 (1932), pp. 7-20. ולממצא החפירות בדיבון — שרידי מבנים (אולי ציבוריים) כן קטורת וחרסים (בפיסגת התל) — משיעור הזמן, המוגדר כ"תקופה מואבית", והמיוחס לפי החרסים לאמצע המאה ה-9 לפה"ס (ולפי בדיקת רדיו-קרבון ל-858 לפה"ס ±) ראה: A.D. Tushingham, BASOR, 133 (1954), pp. 6-26; G.R.H. Wright, BASOR, 163 (1961), pp. 26-30. F.V. Winnet — W.L. Reed, AASOR, 36-37 (1964), passim לעניין זיהוי האתר — K.A. Kitchen, JEA, 50 (1964), pp. 47-70, Pl. III-VI. אך ראה עתה ראיות, שמעלה ש. אחיטוב כנגד הזיהוי — IEJ, 22, 1972, pp. 141-142.
- 258 ראה הערה 249.
- 259 לגבולות נחלת גד ולשאלות הכרוכות בהתווייתם, ראה ש. ייבין, אנציקלופדיה מקראית, ב, עמ' 425.
- 260 למקראות שבהן נזכרת עטורת ולמקבילותיהם במצבת מישע, עי' מ. דימן (הצו), ידיעות, יג (תש"ז), עמ' 7—15; י. ליזור, היסטוריה צבאית (כנ"ל), עמ' 223, 226, 230, 229. S. Segert, AO, 29 (1961), p. 248. ולאיתורה בח' עטארוס (10 ק"מ צפונית מערבית לדיבון) או בסביבתה ראה: N. Glueck, BASOR, 65 (1937), p. 26;

- M. Noth, ZDPV, idem, AASOR, 18-19 (1937-1939), p. 135  
 W. Schotroff, idem, 75 (1959), pp. 27-29, שם, 82 (1966), עמ' 163—179.
- 261 ראה ון זיל (לעיל), עמ' 81, 83, 87—89, 140, 143—144.
- 262 לשאלת בכורת ראובן, מצד הממשות שבאה, באפשר, לביטוי בתולדות השבט ראה:  
 ברייט (לעיל), עמ' 142—144, 157, 159.
- 263 ראה הדיון בפיסקה זו אצל בירניי (לעיל), עמ' 139—143. דבר בכורת ראובן,  
 מבחינה שבטית-היסטורית עדיין צריך ליבון. והשו' שם, CVIII, 366.
- 264 ראה ון זיל (כנ"ל), עמ' 125, 131—133.
- 265 יש לשער, ששרידי הבנייה בפסגת התל (ראה הערה 257), ככל שהם שייכים לאמצע  
 המאה ה-9 לפה"ס, ועל כן "מואביים" מעיקרם, אין הם בבחינת התחלה ממש;  
 ובוודאי קיימת היתה שם בנייה מראשית תקופת הברזל. ולפער המשוער ביישוב הקבע  
 בדיבון בתקופות הברונזה התיכונה והמאוחרת, הולם במיוחד הכתוב "ויבנו בני  
 גד את דיבון" (במ' לב: לד); וכל כך, אם אמנם בנייה כעין זו המפורטת גם לגבי  
 שאר הערים שבנחלת גד (לב: לד—לו) היא אמנם אספקליה מדויקת של מצב  
 ממשי—אפילו יהיה הפירוט עצמו כתוב בנוסחה חזרת ונשנית. ראה עתה סיכום  
 קצר על החפירות בדיבון—א.ד. טשינגהם, דיבון, האנציקלופדיה לחפירות ארכיאולוגיות  
 (כנ"ל), עמ' 133—134.
- 266 ראה במיוחד לבמ' לב: א—לט — G.B. Gray, Numbers<sup>8</sup>, ICC, Edinburgh, 1956, pp. 425-437.  
 הוא אינו איתן בדעתו לגבי שיוך חלקי הפרק השונים ל-JE או ל-P (שם, עמ' 426); והוא מביא את חלוקת דרייבר, המייחס ל-JE את עיקרי הפסוקים:  
 א—ז, כ—כז, לד—לח; ל-P: יח—כ, כד—לב. לאמור, הפסוקים שעניין לנו בהם  
 (לד—לט) הם, לפי שיטה זו, מהעריכה של JE; אך גייה מודה, כי ה-substance  
 של הסיפור קודם ל-JE (שם, עמ' 426, קטע אחרון). ההבדל בין החלוקה ביהו:  
 יג: טו—לח לחלוקה בפיסקה שלפנינו, הוא בסדר הגבולות: שם הגבולות סדורים  
 לפי חתך מצפון לדרום, ואילו בבמ' לב: לג—לט, אין חייץ נחרץ בין שני השבטים.  
 לפי שיטת המקורות משויכת הפיסקה שביהו' יג, ל-P, ואילו הפיסקה פה ל-JE.  
 אך דומה, כי טשטוש זה שבין התחומים אין להזיזו רק על תקופה מאוחרת, והוא  
 עשוי לשקף גם מצב משתנה בתחילת התנחלות השבטים בעבר הירדן; וליתר דיוק,  
 זו בבואה משוערת של מצב ממושב, שעדיין היה לו תוקף בימי הממלכה המאוחדת,  
 ואולי אף בימי ירבעם בן יואש מלך ישראל (דה"א ה: ג—כג).
- 267 ראה למעלה, הערה קודמת.
- 268 וככה ברוח הכתובת, המייחדת מאורעות ותולדות שקדמו למלכות מישע ולמלכות  
 אביו, כדי ייחוסם להשגחתו או להכוונתו של כמוש אלוהי מואב. ראה, למשל,  
 דיון אצל: M. Noth, ZAW, 80 (1944), pp. 42 ff.; idem, GI, 145, 223 ff.;  
 K. Bernhardt, ZDPV, 76 (1960), pp. 136-158. ולמעשה, אין מצד המבנה הספר-  
 תי ומבחינת הדיון ההיסטורי-האידיאלי כל מסת-מחקר חדשה ומקיפה על כתובת מישע.  
 גם בספרו של ון זיל אין על כך דיון מקיף, ואפילו לא ממצה.
- 269 ככל שנשתמרו בדה"א פרקים ד—ה קטעים של מקורות מהימנים על שמעון, וראובן,  
 אין להתעלם, כמוכח, מההקבלות הלשוניות ספרותיות של בעל דה"א, הרומזות, לפי  
 דרכו, לדמיון בתולדותיהם: "למבוא גדר" (ד: לט) — "לבוא מדברה" (ה: ט);





276 לשתי הנציבויות של שלמה — במחנים ובארץ גלעד (מל"א ד: יד, יט) — ראה A. Bergman, JAOS, 1934, pp. 169 ff. לבחינה הטכסטואלית של מל"א ד: ז — כ ראה מונטגומרי (לעיל), עמ' 121—124; ולזוריאנטים שבתרגומים — שם, עמ' 124—126. ולסיכום המחקר המסופר על הנציבויות האלה — י. אהרונ, גיאוגרפיה היסטורית, עמ' 261—264; וראה דעתו של ש. ייבין, ימי בית ראשון (כנ"ל), עמ' 51, והלאה. מסתבר ביותר, שמחנים היא כמרכז לנציבות גד, בהבדל מארץ גלעד דרומית ממנה (שם ד: יט), ולדעתנו, יש כאן הקבלה להצמד הלא-נרדף: "ארץ גד וגלעד" (שם"א יג: ז). לאמר, חלוקה מינהלית-טריטוריאלית זו מעורה במצב השבטי-טריטוריאלי כבר בימי שאול.

277 דיון מסכם על חשבון, שייכותה לראובן ומקומה כעיר גבול בקצה נחלת גד, ראה ז. קלא, אנציקלופדיה מקראית, ג, עמ' 311—313. דבר צירופה לנחלת גד (יהו' כא: לו—לז; דה"א ו: סה—סט) מסתבר, איפוא, משום אי-הציונות בגבולות נחלותיהם של שני השבטים (שם, שם). והשו' ב. מייזלר (מזר), תרביץ, יב (תש"א), עמ' 141. ולממצא החרסים בחסבאן, מצפון למידבא, מראשית תקופת הברזל והלאה, בתקופת המלוכה במואב וב ישראל, ראה: N. Glueck, AASOR, 14 (1934), p. 56; F. Abel, GP, II, pp. 82-83, 348-349. והשו' 18-19 (1939), pp. 242-251.

278 ראה ב. מייזלר (מזר), ידיעות, ד, תרצ"ז, עמ' 47—51. והשו' E. Meyer, IN, 319, pp. 326 ff. בחיבורי על תולדות ההנהגה בישראל בתקופת המקרא אני דן במפורט באפשרות ליחס את תשתית הפרק (תה' פג: ה—יד) לימי שאול או ערב המלוכה בישראל; ומכל מקום, נתרברו בפסוקים אלה זכרונות מימי השופטים ומימי שאול, שמסירתם נחשבת, כמסתבר, בעיני המשורר, כקדמונית. ותה' ראה י. בן, שם, ספר ש. ייבין (כנ"ל), עמ' 126—140.

279 דעה אחרת על ירידת הראובני ועל עליית גד — לאחר פילוג הממלכה — בסוף המאה ה-10 לפה"ס או בתחילת המאה ה-9 לפה"ס עי' ון זיל (לעיל), עמ' 137.

280 דעה אחרת, המקדימה את המפקד למלחמות בעבר הירדן, ראה, למשל, אצל סגל — שם, עמ' שצה—שצו.

281 שם, שם, עמ' שצח.

282 לעניין זמנו של הסיפור הקטוע והקשה על שחרים (דה"א ח: ו—ט) וקשרו ליחסי ישראל—מואב, ראה אצל ון זיל (לעיל), עמ' 132, הע' 2, המשייך בהסתייגות את מקורו לימי השופטים ("unless this list originated at a later stage"); אך אחרת אצל רודולף (לעיל), עמ' 76—77 — לעצם האבטנטיות של השמות, ובעיקר, לגבי שלוב הידיעות הללו בגיניאלוגיה, המגמתית בחלקה, של שבט בנימין (דה"א ח). ולמעשה יואש ושרף "אשר בעלו למואב" (דה"א ד: כב) — כנגד המאחרים, ראה ון זיל (לעיל), עמ' 136 (ושם ספרות). והשו' S. 122, ZAW, 1914, G. Richter. וראה עתה דעתו של ב.צ. לוריא (שאל ובנימין, ירושלים, תש"ל, עמ' 74—75) לעניין שחרים, בהקשר לתולדות יחסי ישראל—מואב.

283 הרבה נתחבטו המפרשים בעניין שייכות ישע' טז: ה לנבואה על מואב. ראה אצל B. Duhm, Das Buch Jesaia. Göttingen, 1914, S. 105, שם מובעת ההנחה המפו-כחת (שמותר אולי להגדירה כ"ריאל-היסטורית") כי הכוונה למלך לא "משיחי" או אידיאלי, אלא למנהיג המקיים שררה במואב, ושדוד משמש לו — בעיני הנביא-הסופר — כאב-טיפוס של מלך; ואילו אצל G.B. Gray, The Book of Isaiah, ICC,

Edinburgh, 1962 (first edition, 1912), pp. 289-290. באנטרפולציה; והכוונה, אמנם למלך, הנושא צביון של "Messianic Age" הנוסמך על דוד או על בית דוד. לפיכך אין צורך לראות בכתוב, לפי פירוש זה, תיאור של וסאל או משנה למלך ישראל במואב או באדום.

נדמה לי, על כל פנים, כי נשתקע פה זכרון למלכות דוד בעבר: "באהל דוד" (והשור) "אהלי יהודה בראשונה", בקשר לתפארת בית דוד, אצל זכ' יב: ז). ועולה לי, כי מלכות זו נחשבת בכתוב כמופת (ואולי אפילו כציון נרדף) לאטרביט קיים ועומד של מלכות משפט וצדקה. וליתר גידור, של שלטון שופטות, שהשפיעה, בעליל, היא ממעלותיה (כמו בימי דוד): "שפט ודרש משפט ומהר צדק". ובידן להעיר, כי גם פה — כמו בישע' ט: ו — נזכר אמנם כסא (ושם "כסא דוד"), אך בשני הכתובים נעדר הכינוי "מלך". אף נשתמר בשניהם ביטוי או סימון לתכונת התשתית של מלכות: פה — "במשפט ובצדקה" (ישע' ט: ו), ופה — "ודרש משפט ומהר צדק" (שם טז: ה). ויש מקום לחשוב, כי אין בכתובים הללו הברל בין "צדקה" ל"צדק", אף על פי, שהמושג צדק, מאחוז, מעיקרא, יותר במישור של עשייה טוציאלית. ובכל זאת מסתבר לי, כי יש משענת לומר, שבפסוק זה (טז: ה) — אפילו הוא בחזקת תוספת — נתרבד הד לשליטת דוד בממלכות עבר הירדן, כשלטון לגיטימי של מלכות; כפי ש"כסא דוד" בישע' ט: ו, הוא סמל למלכות חוקית ביהודה, כנגד ארם וישראל (והשור' שם ט: ז—כ).

לסדר הטכסטואלי, כפי שהוא לפנינו (ובייחוד הביטוי והחידאי — "ומהר צדק") מציע ע.צ. מלמד (ספר סגל, כנ"ל, עמ' 216) לשנות את שיעור הכתוב באופן זה: שפט מהר ודרש משפט וצדק (על משקל "סופר מזהיר"). העניין צריך עיון; שהרי שפט — בחזקת תואר של הנהגה — יכול והוא עומד בפני עצמו; ואילו "ודרש משפט ומהר צדק" (גם משום ה"ו" שבראשם) הוא כהסבר לסמכותו ולגילוי הנהגתו, לפי הגדרה רוחת של דפוסי מלכות.

השבעים הולכים בעקבות המסורה, אך מבינים את המלה "שפט" כפעולה הנמשכת למושג "באהל דוד". וככה לערך בוולגטה, שתרגומה יוצא, כמתפרש לי, למשמע של עשייה, דרך הפרטיציפיום פירוזס: "iudicans et quaerens iudicium". אולם הארמי משווה (מעשה — דרש) לכסא מלכות זה אות (ולא רק סמל) למלכות המשיח. בהקבלה לישע' טז: א מתכוון התרגום הא' להורות על שררת המשיח במואב: "בכן משיחא דישאל יתקן בטוב כורסוהו ויתבי עלוהי בקשוט בקרתא דרוד". ואילו הרד"ק מזהה את השופט עם מלך (גם מכח תפקידו): "ויהיה זה המלך שופט ודרש משפט". אמנם שפיטה ממש, אך גם: "זריז ומזהיר לעשות מעשה היתר והצדק".

284 שיווי טעם משמעותי לחיבור כזה של שני הפסוקים (יב—יג) לשבעים, מצוי אצל סמית וסגל (סמית — עמ' 308—309; סגל — עמ' רפה); אך, כאמור למעלה, אין חוברת כלל. גם התיקון "בשבו בהכותו את אדם" מובא אצל שניהם כאחד (שם, שם).

285 שם, שם.

286 הווריאנט של B — דומה שהוא רומז לגבל שבדרום ומקשרו עם אדום או עם המבוא לאדום (ראה תה' פג: ז, ח). והשור' גבלא שבהר שעיר (אל ג'בל?), הנזכרת בספרות המאחרת: אצל י. בן מתיתיהו (קדמ' ב: א, ב), אבסביוס, אונ' 521; וכן בתלמוד (כתוב' קיב, א; יבמ' מו, א). והשור' תרגום יונתן לבר' יד: ו. לב: ד. לו: ת. וריאנט זה של השבעים לא רק שהוא מושפע מידיעתו של המתרגם על גבל או על גבלא שבארץ אדום בימיו, אלא שיש להבינו

כתיקון, לאור הגירסאות האחרות של השבעים (שהשם המורכב "בגיא מלח" נראה להם כסבוב או כוז, ועל כן הניחזו כשם אחד).

287 לפי קורטיס (לעיל), עמ' 236, "ראבשי" אינו אלא שיבוש מ"ובשבו" של נוסח השבעים לשמ"ב ח: יג, שאחר כך נוספה לו המלה "בן צריה". הצעה זו נראית כרחוקה, עקב בהירותה של המלה "בשבו" "ובשבו", שהרי עיקר הקושי שם הוא לא במלים, אלא בצירוף. אולם, כפי שאמרנו למעלה, מסתבר, כי בהקשר בשמ"ב ח: יג אין זה ברור כלל, כי דוד היכה את אדום (משום דימצאותה של המלה "ארם" בנוסח המסורה); וכתוצאה מכך הועלה או נתברר הנוסח הזה, וממלא וזה צורך בשימוש הפיסקה על עשיית השם. ואין לקבל את דעתו של רודולף (לעיל), עמ' 135, כי בעל דה"י דילג על פיסקה זו בגלל אי הבנה "hat der Chronist als un-verständlich weggelassen". ואם נחשוב, כי הנוסח על יואב בתה"ס: ב היה ידוע (בצורה כלשהי) לבעל דה"י, נהיה רשאים להציע, כי שם פה את אבישי במקום יואב, אולי בגלל סופו של יואב, שהתנגד בסוף ימיו, כדי השתתפות בקשר, לדוד ולשלמה (הנחשב הרבה אצל בעל דה"י), עד שהומת בידי שר צבא שלמה.

288 ולקדמות תה"ס: ב ראה Ch.A. Briggs, The Book of Psalms<sup>2</sup>, II, ICC, Edinburgh, 1960, p. 59. אך אין זו דעה רווחת אצל פרשני תהלים. מכל מקום אין מקום לפקפק (שם, שם) בדבר הנוסח "אדום" בכתוב זה, כיוון שגם לפי הלשון המעורפלת שם ("בהצותו") אין לחשוב, שהמשורר או המחבר-העורך ישווה דווקא ליואב נצחון על ארם נהרים או על ארם צובה; ובייחוד, כשההמשך לכתוב הקודם (ככל שהוא אבטנטי בגיבוש הסופי) יוצא בפירוש לדוד. והלא לגבי מכת יואב באדום יש אסמכתה במל"א יא: טו—טז. ודומה כי המלה "וישב" מראה בכל זאת, כי הנוסח פה מיוסד על שמ"ב ח: יג. התיקון המובא אצל רודולף (לעיל, הע' 287) — בשם אומרו — "ובשבו מצובה" — לגבי השינוי בדה"א יח: יב ל"ואנשי בן צריה" הוא כפוי, מכוח הכוונה מיישרת.

289 לאיתור גיא מלח בצפון הערבה ראה ב. מור, אנציקלופדיה מקראית, ב, עמ' 479—480. לאיתורו (הנראה כרחוק) ליד תל מלחתה (מלח) ראה A. Musil, Edom, I, Wien, 1907 (AP II), p. 21. ולחיפושים בכיכר מדרום לים המלח (א-טבח'ה) ראה: F. Abel, GP, I, p. 407; E. Meyer, IN, pp. 356-357.

290 ואם ההקבלה תופסת, ייתכן, שהמספר בשמ"ב ח: יג, הקרוב למספר המוזכרים של ארם — עשרים ושניים אלף איש (שם ח: ה) — הוא הראשוני. לא נמסר דבר על מספר חיילי דוד במערכות הללו. לארגון צבא דוד ושיעור כמותו, לערך, ראה י. ידון, תורת המלחמה בארצות המקרא<sup>2</sup>, רמת-גן, תשכ"ג, עמ' 240—243.

291 לנציבות בארצות הכבושות בימי דוד, ראה ש. ייבין, בימי בית ראשון (כנ"ל), עמ' 62—65. והשו' הנ"ל, ארץ ישראל, ז (תשכ"ד), עמ' 8—10.

292 דומה, כי על שינויי הנוסחאות לגבי אדום, לא הושם הדגש בפרשנות המקרא. ראה למשל אצל דרייבר (שם, עמ' 282—283), המתעלם בכלל מפסוק יד. וזאת, אולי משום שלא שיו' ערך מהותי לשינויים האלה לפירוש היחס המיוחד לאדום בימי מלכות דוד. והשו' את הדיון המפורט אצלו על שינויי הנוסחאות בפסוק יג (שם, עמ' 282—283).

293 למל"ב יד: ז, ששם מותכף הסלע לגי המלח, ראה מונטגומרי (לעיל), עמ' 440, 445.

294 ראה הע' 289.

- 295 .N. Glueck, AASOR, 15 (1935), pp. 23 ff., 82 ff.; F. Abel, GP, II, pp. 407 ff.
- 296 והשו' .N. Glueck, PEQ, 1940, pp. 22 ff.
- 297 ראה עתה למשמע גבעת האלודים דיון אצל שטיבה (לעיל), עמ' 198 (ושם ספרות).  
ולדיון היסטורי-אידיאלי ראה שם, עמ' 202—203, 207—209.
- 298 לחילופים גבע — גבעת בנימין ראה ב. מייזלר (מזר), ידיעות, י (תש"ג), עמ' 75;  
הנ"ל, תולדות ארץ ישראל, תל-אביב, תרצ"ח, עמ' 266, 284—285. G. Dalman, PJB, 21 (1925), pp. 58-90; F. Abel, GP, II, pp. 328-329, 334; W.F. Albright,  
BASOR, 52 (1933), pp. 6 ff.
- 299 למקומה של מכמש בויקה למלחמה נגד "מצב פלשתים" שם, ראה ז. קלאי, ארץ  
ישראל, ב (תש"ג), עמ' 108—110; והשו', A. Alt, PJB, 23 (1927), p. 17; F. Abel, GP, II, p. 386.
- 300 למעשה נציגי שלמה ראה W.F. Albright, JPOS, 5 (1925), pp. 32 ff. A. Alt, KI, Sch. II (op. cit.), pp. 276-289  
וראה G.E. Wright ארץ-ישראל, ח (תשב"ז), עמ' 58—68.
- 301 למקבילה מיסופוטאמית לנציבויות שלמה, מבחינה כלכלית (אך לא לשם ולתואר  
R.P. Dougherty, Cuneiform Parallels to Solomon's Provisioning System, AASOR, 5 (1925).
- 302 לעניין בירור נוסחאות השבעים למל"א ב: מזר, ראה מונטגומרי (לעיל), עמ' 347.  
זר אין טעם מיוחד להעדיף את נוסח ה-Hex — שממנו משתמע כאילו היה הנוסח  
העברי "ונצב המלך יהושפט" (או מלך יהושפט); ונמצא חובר את פסוק מזר למט,  
אך מסכסך את ההמשך. ואילו בנוסחאות הרווחות של השבעים אין סטייה מנוסח  
המסורה, ככל שניתן לשחזר מהם פיסקה: "באדם נצב מלך".
- 303 .CIS, I, 198, 4
- 304 עי' מ. הרן, מנחה, אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 24—30. ושם — דיון במובנים  
השונים של "מנחה", בויקה לטיב הטכסטים, שבהם היא נזכרת, ולצירופים הספר-  
תיים-האידיאליים (ושם ספרות). R. de Vaux, Les Institutions de l'Ancien  
Testament, II, 1960, pp. 300-313.
- 305 לעניין העבדות במיסופוטאמיה ולזיקתה לשבויי מלחמה ולעבודות כפייה ממלכתיות  
ראה בעיקר I. Mendelsohn, Slavery in the Ancient Near East, New York, 1949; idem, JAOS, 55 (1935), pp. 190-195; BASOR, 85 (1942), pp. 14-17;  
89 (1943), pp. 25-29; IEJ, 5 (1955), pp. 65-72; J. Klima, AO, 21 (1953),  
pp. 143-152; 25 (1957), pp. 313-332; R. Harys, JCS, 9 (1955), pp. 43, 97  
ובעיקר ראה עתה I.J. Gelb, Prisoners of War in Early Mesopotamia, JNES, 32 (1973), pp. 70-98.
- 306 ראה סיכום אצל מנדלסון-אחיטוב, אנציקלופדיה מקראית, ה, בעיקר עמ' 3—4;  
11—12; ולעבודות במצרים, שלא נשארו עליה אלא מקורות מועטים, ובעיקר בנוגע  
לתעודות משפטיות (בהבדל מהחומר הרב במיסופוטאמיה ואפילו בחוקי חת) —  
A. Bakir, Slavery in Pharaonic Egypt, Cairo, 1952. ASAE, suppl. 18.

V. Korošec, RLA, III, : ראה: H. Kliengel, Acta Antiqua Hungaricae, 11 (1963), pp. 249, 268, 293 pp. 1-15.

307 ראה מה שכתבתי בערך "עבדות", אנציקלופדיה עברית, כו (תשל"ד), עמ' 577—582. ושם, במקביל — העבודות ביוון וברומא. ועי' י. מנדלסון (לעיל, הערה 305). והשוו' לגבי העבודות בישראל M. David, OTS, 5 (1948), pp. 63-79; 7 (1950), pp. 160-162; Z.W. Falk, Hebrew Law in Biblical Times, Jerusalem, 1964, pp. 117-122.

308 דעה מקורית, לפי השיטה הדיאלקטית של המטריאליזם ההיסטורי, החותרת לחשוף את תשתית העבודות, גילוייה חשיבותה בחברה הישראלית בתקופת המקרא (בזיקה לשיטת המקורות), לפי "קילוף" שורשי כתובים מצד תוכנם או רקעם הסוציאלי — ראה: M. Lurje, Studien zur Geschichte der Wirtschaftlichen und Sozialen Verhältnisse im Israelitisch-Jüdischen Reiche, Giessen, 1927, S. 49-55, 60-64 אך המפתיע לגבי מחקר — לפי שיטה אוניברסאלית כזו — שחסר שם דיון משווה לעבודות בארצות המזרח הקדום. ולענייננו — ראה שם את הדיון על משקל העבדים הנכריים ובני העמים הכבושים או המשועבדים בכלכלה בזמן המלוכה הישראלית (שם, שם). אלא שאין שם הבחנה נחרצת בין עבדים לאנשי "מס" או "מס עובד". עובדי כפייה נחשבים שם עקרונית לעבדים. וככה, על פי השקפת המחבר הירואה בעבודות, כפשוטה, יסוד מכריע בכלכלה ובחברה בישראל ובממלכות ארצות הקדם. אך בהבדל מדעה זו, הובעה למעלה המחשבה, כי הרבה מאלה הקרויים "עבדים" במקרא לא היו אלא אנשי מס עובד.

309 על שילוב הסיפור על "הדד האדמי" בכלל הקטע של הרשימות הסמי-הכרוניקאליות על המדידות, המובאות במל"א, פרק יא, ראה דיון אצל ל. בנצ'ינגר, שדומה, כי לא נגרע מתוקפו עד ימינו, אף על פי שאינו רואה להבחין בין הסיפור האנקדוטי לבין הידיעה הכאילו-כרוניקאלית L. Benzinger, Die Bücher der Könige, Leipzig-Tübingen, 1899, S. 78-81.

310 על פרעוני שושלת כא שמשלו בימי שאול, דוד ושלמה ועל חולשתה של ממלכת צוען בצפון ראה: E. Drioton — J. Vandier, L'Egypte<sup>3</sup> Paris, 1952, pp. 511-522.

311 גירסת השבעים למל"א יא: טו, הירצאת ללשון "בהכות" του εξολεθρευσαι מקובלת על כמה מהפרשנים; וראה סיכום אצל מונטגומרי (לעיל), עמ' 238—239, 245.

312 השבעים הקדימו את מעשי רזון להדד האדמי — תוספת לזא: יד — ואחר כך לא חזרו שוב לרזון; ואילו בנוסח המסורה קדם, כידוע, הסיפור על הדד להשימה על רזון. אלא שברשימה על רזון (כג—כו) נשתרבה פיסקה על הדד — כה<sup>2</sup>. קשה להכריע בדבר ראשונות הסדר, אך לפי השתרבות זו אפשר להניח, כי השבעים רצו להזמנע מסכסוך הסדר בפסוק כה — שנתערבו בו שני "השטנים" — ועל כן הקדימו את מעשי רזון הקצרים לסיפור על הדד; וכל זאת, כדי להתכיף לו את הרשימה הסיפור הנבואי על ירבעם (מל"א יא: כו—מא). ובייחוד, שהשבעים בתחילת הפסוק יד מזכירים את הדד (אדר) בחפיפה אחת עם רזון בן אלידע, כאילו היתה זו הצעת פתיחה לכל הפיסקה (יד—כו), הנראית ככפייה הרמוניסטית. ולעצם נוסח המסורה עדיין קושיה דא, אם כה<sup>2</sup> כלול מכוון להדד או שאפשר

לחלק את הפסוק לשלושה חלקים. באופן זה ייחשב בה: — "ויקץ בישראל וימלך על ארם" — כהמשך לכה. יוצא שרק כהג — "ואת הרעה אשר הדר" — נשתרבו לכאן, שלא במקומו. וככה גורסים אמנם הסורי, הארמי והוולגטה, שיש בהם כרי ביאור למסורה: "ומריד בישראל ומלך על ארם" — תרגום דרך חירות, של "ויקץ"; אך ביתר גידור בוולגטה — "Et hoc est malum Adad, et odium contra Israel; regnavitque in Syria" — והשאלה עד כמה השם Adad קשור לחלק האמצעי של תרגום הוולגטה שהובאה כאן (et odium, etc.). וראה עתה מאמרי על רוזן, ספר ליוונשטאם, ירושלים, תשל"ז.

313 אחרת BH לבר' לו: לט. לדבר ייחוסו של "הדר הארמי" לחדר — הדר האחרון ברשימת מלכי אדום (בר' לו: לט) ראה: E. Meyer, IN, S. 355.

314 למאורע זה ולזמנו של הדר בן בדר ראה מייאר (לעיל); ועי', B. Moritz, ZAW, 57 (1939) pp. 148-150; H. Gunkel, Genesis<sup>6</sup>, Göttingen (1910 — 1964, S. 393-395).

315 לעניין הכרונולוגיה של מלכי אדום, ראה ליוונשטאם, אדום, אנציקלופדיה מקראית, א, עמ' 102—103.

316 להצבת יד בידי שאול בכרמל (שמ"א טו: יב), ראה עתה שטיבה (לעיל), עמ' 289—290 (ושם מובאות מהפרשנות הקודמת, דרך דיון).

317 וראה דעתו של מ.ד. קאסטוט, מנח עד אברהם<sup>2</sup>, ירושלים, תש"ג, עמ' 165. ושם — בעניין שם "לדורי דורות". והשוו' צפ"ג: ט—יא.

318 וראה פירוש אחר לעניין "אנשי השם", להמעטה, בהבדל מאלוהות, אצל מ.ד. קאסטוט, מאדם עד נח<sup>2</sup>, ירושלים, תש"ג, עמ' 205—206. ועי' אצל גונקל (לעיל), עמ' 57—58. הוא דן בעיקר בפירוש המיתולוגי של "הגברים", אך לאו דווקא לפי תשתיתה הלשונית-הארצית" בויקה ל"אנשי השם".

319 לפשר המושג "ולשום... שם" אין הבדל בין הנוסח "ולשום לו שם" (שמ"ב ז: כג) לבין "לשום לך שם" (דה"א יז: כא) — וככה השבעים. אך השינוי בדה"י בא להפקיע כל רמז מהמושג של שימת שם לאל אחר ("אשר הלכו אלדום") — אפילו בנוסח המתוקן של דה"י ("אשר הלך האלהים", שם, שם). וראה עוד לפרטי הנוסח אצל דרייבר (לעיל), עמ' 278. ולתוכן הכתוב בסדר הפסוקים, שבהם הוא שלוב, סבור אפילו סגל (שם, עמ' רפב), כי "נראה כעין הרחבת דברים ביד הכותב הראשון או ביד סופר אחריו" (שם, שם).

320 בדה"א יא: כ — הקושי הוא, ששם נאמר "ולא שם בשלשה" (בהבדל מ"ולו" בשמ"ב כג: יח); אך לפי השבעים, הוולגטה, הסורי, והארמי — "ולו". ואם לא נשתכח נוסח המסורה שם, נתכוון הסופר להדגיש דווקא את השלילה בהקבלה לפסוק הבא (דה"א יא: כא). אך אם נתקן לפי הסורי — פה ובשמ"ב כג: יח — את "בשלושה" ל"בשלושים" (כפי המשתמע מהתוכן) — לא יהיה כל קושי, מצד העניין, בתיאום מצד התוכן בשמ"ב כג: יח, יט וברדה"א יא: כ, כא, אם נשאר "לו" גם בשמ"ב וגם בדה"א. וככה גם, ובמוחלט, לפי שמ"ב כג: כב ולפי דה"א יא: כד. והשוו' אחרת לגבי הפסוקים כ, כא אצל רודולף (ראה לעיל), עמ' 98. דיון ללא הכרע — אצל דרייבר עמ' 367; ושם מובאת גם ההצעה המוזרה "כשלשה".

321 עי' מצבת זכר מלך חמת ולעש: שו' 12 — [ב]יד. חזין. וביד. עררן... שו' 14: ואנה. אוחצלך. מן. כל. מל [ ] ... שו' 16: כל. מלכיא. אל. כלומר, הבטחת

- הישועה של החוזים והקוסמים, או של המעוררים את מלך חמת, היתה בשעת המצור (ש"ר 9) לפני ההיחלצות, כיוון שהיתה מעצם תפקידם. ראה M. Lidzbarski, *Ephemeris, für sem. Epigraphik*, III, Giesen, 1915, S. 1-11; C.C. Torrey, *JAOS*, 35 (1915-1917) ולעניין ה"מעוררין" ראה ב. אופנהיימר, לשוננו, ל, תשכ"ה, עמ' 163-174.
- 322 לדמותה של אשתר ולפולחנה הקשור במתנבאים ובחוזים, ראה, למשל, A. Deimel, *Pantheon Babylonicum*, Rome, 1914, pp. 150-152; CAD, 7 (I), p. 271; D.O. Edzard apud: WM, I (ed. H.W. Haussig), I, Stuttgart, 1960, pp. 33-34, 81-89; H. Nötscher, BZ, 10, 1966, pp. 161-197.
- 323 ב. מזר, תרביץ, ב (תש"י), עמ' 316; ש. אברמסקי, ארץ-ישראל, ג, (תשי"ד), עמ' 119. ולעניין השם יקתאל ומקומו, ראה מונטגומרי עמ' 439 ואילך; M. Noth, IPN, p. 203. רייקמנס (כנ"ל), עמ' 81, 334.
- 324 N. Glueck, AASOR, 14 (1934), p. 82; 18-19 (1937-1939), p. 26. והשו' כבר אצל A. Musil, *Edom I* (AP II), S. 318.
- 325 לזיהוי מעלה עקרים (אבסביס, אונו. 14) — F. Abel, GP, I, p. 306; ולהוכרתו לאחר ימי המקרא — מ. אבי-יונה, גיאוגרפיה היסטורית של ארץ-ישראל<sup>3</sup>, ירושלים, תשל"ב, עמ' 12.
- 326 למקומה של צוער — ש. קליין, עבר הירדן היהודי, וינה, תרפ"ה, עמ' 28-29; הנ"ל, ארץ-יהודה תל-אביב, תרצ"ט, עמ' 194. מ. אבי-יונה, גיאוגרפיה (כנ"ל), עמ' 46, 75, 175, 231. F. Abel, GP, II, p. 466.
- 327 לציון הגבול הדרומי "באבה סדמה ועמרה" — W.F. Albright, AASOR, 6 (1924-1925), pp. 56-62; F.M. Abel, RB, 38 (1929), pp. 237-260; G.E. Wright, BASOR, 71 (1938), p. 34; J. Simons, *The Geographical Texts of the OT*, Leiden, 1959, pp. 222-229. ולשם לשע ולהקבלה הצורנית עזה — לשע (בר' י: יט), ראה כבר C.F. Seybold, ZAW, 16 (1896), pp. 318-320. ולהקבלה לבלע (בר' יד: ב ח) — H.L. Ginsberg, BASOR, 122 (1951), pp. 12-14.
- 328 אמנם לפי בן מתתיהו, המספר, שמרים נקברה על הר בשם צין (קדמ' 4: 4, 6), ייתכן, כי גם "צנה" מסמנת מקום בשם צין, בנבדל ממדבר צין. ראה על כך עתה אנציקלופדיה מקראית, ו, עמ' 743-744.
- 329 וליתורו של מדבר צין, הקשה כלשעצמו, ראה ז. קלאי, נחלות שבטי ישראל, ירושלים, תשכ"ז עמ' 99-100; והשו' אצל מ. הרן (דיון ספרותי-היסטורי), תרביץ, מ, תשל"א, עמ' 117-118. והשו' דברים התקפים גם בימינו, אצל Woolly-Lawrence, *The Wilderness of Zin*, London, 1914. A. Musil, *The Northern Edom*, Hagaz, New York, 1926, pp. 262-266.
- 330 לתחום נודויו של העמלקי ראה סימונס (כנ"ל, הערה 327), עמ' 1-2; והשו' מוסיל (כנ"ל, הערה 329), עמ' 259-262.
- 331 נ. גליק, עבר הירדן (כנ"ל), עמ' 152; הנ"ל, AASOR, 18-19 (1937-1939), p. 26. ש. אברמסקי, ארץ-ישראל, ג (תשי"ד), עמ' 119.



- 332 לאפשרות המסחר בבשמים בין ערב לבין ארץ-ישראל סוריה וערי האיזור, הנקרא "פיניקיה", ראה G.W. Van Beek, *South Arabian History and Archaeology*, apud BANE (ed. E. Wright), London, 1961 (in honor of W.F. Albright), esp. pp.237-244; idem, BA, 15 (1952), pp. 2-18; idem, *Archaeological Discoveries in South Arabia*, Appendix II, pp. 139-142.
- 333 ראה נ. גליק, עבר הירדן המזרחי (כנ"ל), עמ' 104—118. למרות השינוי בפרוש המבנה בתל א חליפה, דומה, כי יש עדיין לשוות משמעות היסטורית לחילופי השכבות ה"אדומיות" וה"ישראליות". ראה: B. Rothenberg, PEQ, 1962, pp. 5-71. ולעצם החפירות השו' בעיקר N. Glueck, BASOR, 82 (1941), pp. 3-11.
- 334 ראה בעיקר נ. גליק, עבר הירדן המזרחי (כנ"ל), עמ' 70—79.
- 335 B. Rothenberg, PEQ, 94 (1962), pp. 5-71.
- 336 ראה ש. אברמסקי, אנציקלופדיה מקראית, ה, מתכות, עמ' 648—657 (ושם ספרות).
- 337 הנ"ל, אנציקלופדיה מקראית, ו, פונק, עמ' 445—446.
- 338 D.D. Luckenbill, AR, I, pp. 800-801, 803; ANET, pp. 282-283.
- 339 ANET, p. 287; D.D. Luckenbill, H. Tadmor, JCS, 12 (1958), pp. 87-94. bill, AR, II, pp. 193-195 (D).
- 340 D.D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib OLP*, II, Chicago, 1924, pp. 60-61, 68-69; idem, AR, II, pp. 233 ff.; ANET, p. 287.
- 341 ANET, p. 291; R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons*, Gratz, 1956 pp. 60-61 והשו' לגבי מנסרה B R.C. Thompson, *The Prisms of Esarhaddon and*: of Ashurbanipal, London, 1931, pp. 25 ff. (ושם תרגום).
- 342 H.W.F. Saggs, Iraq, 17 (1955), p. 134.
- 343 ח. רביב, מקורות לדברי ימי סוריה וארץ-ישראל, האלף הראשון לפה"ס, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 50—51; והשו' שינויי נוסחאות מתוך אסטילת סבא E. Unger, Relief Stele Adadniraris III aus Saba'a und Semiramis, Konstantinopol, 1916; D.D. Luckenbill, AR, I, pp. 734-735.
- 344 נ. גליק, עבר הירדן המזרחי (כנ"ל), עמ' 18—24, 120—136, 142—145; הנ"ל, אפיקים בנגב, תל-אביב, תש"ר, עמ' 152—164. אמנם יש כאן כעין סטאנדרטיזציה של היאבקות ישובי הקבע נגד נודדי המדבר, אך נידונה שם גם הפרובלימטיקה של היאחוות הנודדים בשולי היישובים, ובחלקה הועלתה הדיפרנציאציה שבין סוגי הנודדים. וראה מה שכתבתי על הערבים במקרא — אנציקלופדיה עברית, כז, ערך "ערב, ערבים". וראה: A. Alt, Kl. Sch. II, pp. 83, 202-204. ולמגע של הארצות שמקובל לקרוא "ארצות התרבות" עם ערב והערבים — לסוגיהם האתניים — כבר בתקופת המקרא, השו' A. Musil, Arabia Deserta, New York, 1927, pp. 477-493; G. Ryckmans (apud L'Ancien Testament et l'Orient), Louvain, 1957, pp. 89-109. ובעיקר ראה את הספר של J.A. Montgomery, Arabia and the Bible, Philadelphia, 1934.

345 למגעים של הנודדים בדרום הארץ עם ישובי הקבע ולהשיגיהם בהפקת המתכת

ובייבואה לארצות הנחשבות, ראה ש. אברמסקי, המטאלורגיה בארץ-ישראל (דיס-רטאציה, כנ"ל), עמ' 10—36, 95—112, ובעיקר 162—163; הנ"ל, מסילה בערבה, ירושלים, תשי"ט, עמ' סד—פוז; ושם מודגש חלקה של אדום במגע עם שבטי הנודדים בימי המקרא; ועי' עמ' קיב—קיו (ושם ספרות). וככל שנתיישנו הדברים ונשתנו מושגיני על תקופת ההפקה של המכרות בערבה — בעקבות חקירותיו של ב. רותנברג (צפונה נגב, תל-אביב, תשכ"ז; הנ"ל 5-71, PEQ, 94, 1962, pp. — לא נגרע מהעקרון בדבר חלקם של הנודדים לפיתוח התרבות התומרת בארץ-ישראל, בסוריה ובפניקיה. וכל כך, מצד קירבתם למקורות המתכת, ועל כל פנים, בתקופה הקדם-מלכותית בישראל (ואולי גם ערב המלוכה). ולזיקה שבין הנודדים למצרים בסני, באלף הג' ובאלף הב' לפה"ס, לפי היבט זה, ראה ש. אברמסקי, מצרים ו"אסיאתים" במכרות סיני ("פרקי סיני"), אורלוגין, פברואר 1957, עמ' 197—204 (ושם ספרות); הנ"ל, המטאלורגיה, כנ"ל, עמ' 29—36.

346 לקדמותה של פיסקה זו בשירת בלעם (במ' כד: כא—כח), כדי שיוכה אפילו למאה ה-12 לפה"ס, ראה W.F. Albright, CBQ, 25 (1963), p. 55; idem, JBL, 63 (1944), pp. 225-226. אך ללא דיון ביקורתי-ספרותי אנאליטי. אולם גם לדעת איש ביקורת קפדני כמו G.B. Gray (כנ"ל), עמ' 373, יש מקום להבדיל בין הפסוקים הללו לבין שירת בלעם בפרק זה (כד: ב—ט, כ), ולשוות להם מוצא קדום (ולא רק בתשתיתם). וככה גם פרשנים אחרים (ראה שם ספרות). ועי' שם, עמ' 373—380.

347 נדמה לי, כי דווקא משום הרקע ההיסטורי, אין להבדיל (בניגוד לדעת גריי) בין כד: יז—כ לבין כד: כ—כה, ולפחות, מבחינת המסירה הראשונית; ובייחוד, במה שנוגע לסמיכותו של העמלקי לאדום (והשוו' בר' לו: יב—טז). ומובן שעניין אחר הוא השיוך של במ' כד: טו למקור J, ובמידה מסוימת (בשינויי עניין ונוסח) גם פסוקים כ—כה (שם, שם). וראה pp. 233-271, S. Mowinckel, ZAW, NF, 7 (1930), E. Meyer, IN, pp. 389-399.

348 ראה עתה דה-וו (כנ"ל), עמ' 66, 139, 185, 195, 200 (ושם ספרות).

349 ראה ש. אברמסקי, שופט ומלך והנהגת משה (כנ"ל), עמ' 16—18, 35.

350 שם, שם, ובייחוד עמ' 17, הע' 27—28, עמ' 35.

351 ראה עתה שטיבה (כנ"ל), עמ' 285; ושם — הערה להקבלה ל"מדבר שור". לשמ"א כז: ח — שם, עמ' 473; ושם דיון בגירסאות אפשריות כגון: "האשורי", "הגשורי", "הגזרי" — הגרזי. ולמושג "מחוללה עד שור" ראה E. Meyer, IN, pp. 325 ff. וכן J.A. Montgomery, Arabia etc., p. 39.

352 ב. מזר, ידיעות, ד, תרצ"ז, עמ' 47 והלאה; והשוו' עתה הנ"ל, הרקע ההיסטורי של ספר בראשית (כנען וישראל, ירושלים, 1974), עמ' 139, הע' 19.

353 והשוו' התחבטות לעניין הרקע ההיסטורי אצל ויזר (כנ"ל, בפירושו לתהלים), עמ' 438—442.

354 הערות לתיחום זה, מבחינת המשמעות הגיאוגרפית-מדינית, ראה חיבורי — מסילה בערבה (כנ"ל), עמ' סז—סט. ועי' אבסביוס, אונ' 124, 46. הויהי עם בצירה מדרום לטפילה, שנמצאו שם חרסים מתקופת הברזל, מתאים לתיאוריה של בצרה כעיר ראשית ומבוצרת בצפון אדום. F. Abel, GP, pp. 287, 386; N. Glueck, AASOR, 14 (1933/34), pp. 97 ff.; 18-19 (1937-1939), pp. 53 ff.

- 385 ראה פירושי למתחיות זאת ולמושג "ישב אהלים", על מצע של דיפרנציאציה חברתית-שבטית — בית הירכבים, ארץ-ישראל, ח, עמ' 260—261 (רשם הע' 64).
- 356 ראה עתה א.א. ספיזור, ההיסטוריה של עם ישראל (כנ"ל), ב, עמ' 80—82. ש. ייבין, שם, עמ' 107—110. ולערכן של מסורות התורה לתיאור היסטורי של אמונת האבות ראה בייחוד מ. הרן, שם, עמ' 113—119. ולזיקת האבות לצפון מיסופוטאמיה ראה א.א. ספיזור, היסטוריה (כנ"ל), א, עמ' 158—160. וראה הערתו ליציאת אברהם מתרן (שם, עמ' 214—216), שתיאורה אחוז בלשון מושכלת, מצד היעדר הראיות שבידנו. ולרקע ההיסטורי-חברתי של סיפורי האבות ראה עתה: ב. מזר, הרקע ההיסטורי של ספר בראשית (כנ"ל), עמ' 137—142.
- 357 ולמוצא משפחות האבות מצפון מיסופוטאמיה ולקירבתן לשבטים ולעמים שבאיזור ההוא, ראה למשל ב. מזר, ציון יא (תש"ו), עמ' 1—16; א. מלמט, ספר בער, ירושלים, תשכ"א, עמ' 1—7. W.F. Albright, BASOR, 163 (1961), pp. 36 ff.; W.G., Lambert, A New Look at the Babylonian Background of Genesis, JThS, J.C.S. Gibson, JNES, 20 (1961), pp. 287 ff. וזוהי XVI, 2 (1965), pp. 229 ff.; D.O. Edzard, ZA N.F. 22 (1964), pp. 142 ff.
- 358 על סיפורי יעקב מצד שייכותם — לפי שיטת המקורות — ל-JE ראה דיון אצל גונקל (כנ"ל), עמ' 291—293; אולם גונקל העמיד, כידוע, מימד חדש של הבחן ספרותי בהערכת הסיפורים הללו (וסיפורי ספר בראשית בכלל), אם מזמן מסירתם או בזמן חיבורם. למורכבותו של ה"Sagenkrantz" (על יעקב — עשו — לבן) ול-צירופם של "Kultussagen" (בית אל, מחנים, פנואל ושכם) בחטיבה זו, דרך חוברות לשלמות (בהבדל מסיפורי אברהם), ובצביון נובליסטי ("in sehr alter Zeit" S. 293) — ראה שם, שם. למקור E, בסיפורים, ראה, לדעתו, עמ' 294—299. ולמקור JE בסיפורי עשו ויעקב (בר' כז: א — כח: י) — שם, עמ' 309—317; לבר' לג: א — טז — עמ' 365—369.
- 359 וראה דעה מנוגדת — אנציקלופדיה מקראית, ו, עמ' 413—414.
- 360 אחרת — שם, שם; ובניגוד לדעת גונקל עמ' 293—297, 354—359.
- 361 לעניין העקרון של "מעשה אבות סימן לבנים", שמבחינת השיטה ההיסטורית-המדוי-נית אין הבדל בינה לבין שיטת ההיטל לאחור, ראה הרבה אצל מ.ד. קאסוטו, מאדם עד נח (כנ"ל), עמ' 118—130, 154—161, 193—195; הנ"ל, מנח עד אברהם (כנ"ל), עמ' 108—116; 205—210; 217—228, 235—246.
- 362 והשו' דעתו של ש. ליוונשטאם, כי תולדות לוט "משננות מכלל תכנן את עליונותו של ישראל על מואב ועמון" — אנציקלופדיה מקראית, ד, עמ' 448. אולם אין הוא נוטה לראות שם אפניה של מואב ועמון, שם, שם. והשו' R. de Vaux, RB, 56 (1949), p. 25; ון זיל (כנ"ל), עמ' 178—179.
- 363 ראה הע' 358.
- 364 דעה אחרת, אנציקלופדיה מקראית, ו, עמ' 413—414. והשו' V. Maag, ThZ, 13 (1957), pp. 418—429.
- 365 וראה פירושי לכתוב זה, להדגמה של הושעה שופטות ומלוכה, בהינף אחד — "שופט ומלך והנהגת משה" (כנ"ל), עמ' 16, הע' 26.

366 ליחס שבין מה שרגילים לכנות "צבא הקבע" אצל שאול לבין ההקהל השבטי לצבא, עוד בראשית המלוכה בישראל, ראה ח. רביב, צבא, אנציקלופדיה מקראית, ו, עמ' 653—659. אך דומה, כי האסמכתאות שבידנו אין בהן כדי הכרע לסדרי ארגון הצבא בימי שאול וערב ייסוד המלוכה בישראל, במיוחד ביחס שבין צבא "ישראל" לבין "צבא הקבע"; ואף אין להחליט, עד כמה עדיין היתה בעלת תוקף מסורת האזעקה השבטית מימי השופטים. והנה הביטויים "איש ישראל" "איש יהודה" "כל ישראל" "כל העם" (ובוודאי: "עדה" "קהל" "עדת בני ישראל"), אפילו נניח, כי הם מציינים ממשות כלשהי מהזמן הנקוב בסיפורי ספר שמואל, יש להחיל עליהם קטיגוריה של ביקורת ספרותית, לפי מוקדם ומאוחר, דרך שילובם בספרי המקרא (אם לפי שיטת "המקורות" "המסורות" "ה"סיווגים הספרותיים") — אך גם לפי הדגשים ממגמות המחברים. אולם בנידון זה יש חשיבות דווקא לגזירות שוות מהצבא בחברה השבטית-עירונית כמו מארי או בחברה העירונית כמו אוגאריט (ראה ספרות אצל ח. רביב, שם, שם); וראה בנספח לספר זה — "לתפיסת המלוכה בספר שמואל".

367 לקדמותה של הפסקה (שמ"א יג: יט—כג) ראה שטייב עמ' 254—256; והוא מציינה כ- "ein Kulturgeschichtlicher Rückblick" (שם). ושם דיון בכלים השונים, ולא דווקא בצורה הספרותית, כגון בהקבלה שהובאה למעלה.

368 וזאת בהבדל ממצ. סגל, המצמיד (לפי הדמיון של שמ"א כה לפרקים ט—כ בשמ"ב) את "הפרקים הספוריים על דוד" בשמ"א לסיפור מלכות דוד שבספר שמ"ב, שהוא משייכם, לפי מוצאם, ל"מקור יהושפט" (שם, עמ' 24—27). וככה בהדגשים אחרים, כבר לפניו — סמית. והוא הדין, בעצם, גם לגבי ההולכים אחרי שיטת המקורות להבנת המבנה של ספר שמואל, כמו בודה. אולם השאלה היא מעיקרה, אם אמנם הסיפורים הדראמטיים על דוד ושאלו שבשמ"א טז: יד—כח: ג. כט, שווים בסגנונם לסיפורי מלכות דוד — שמ"ב, פרקים ט—כ, שסגנונם "ענייני" במהותו, אפילו לדעת ממצ. סגל. משום כך הבדלנו אותם (לצרכי חיבור זה) בשם — סיפורי שאול ודוד. ויש לשוב ולדון במפורט בנושא זה.

369 לעניין הנשק המפורט כאן, ראה י. ידון, תורת המלחמה (כנ"ל), עמ' 249, 255, 262, 266, 270—273; ולשימוש בקובע וב"שריון" גם בתקופה זו השור' אנציקלופדיה מקראית, ה, נשק, כלי נשק, עמ' 957—966, 975—976 (ושם ספרות מפורטת גם לעניין המינוח הלשוני).

370 לשילוב סיפור כוהני נוב בספר שמואל ראה לבטים אצל סגל, עמ' כא—כב, קע—קעד, קעח—קפב. אך דומה, כי אין לשלב, כולית, בסיפורי דוד או בסיפורי שאול ודוד, משום שבגרעינו ייתכן ונשען על מסורת או על מקור ממזן מלכות שאול; כיוון שהריגת כוהני נוב לא נתפרשה מעולם בספר שמואל כחטא מחטאי שאול החמורים. ובכל זאת ייתכן, כי המחבר-העורך הוא שהפיג מרושם המעשה, משום קירבתו האפשרית לחצר שלמה (או לחצר דוד בימי מלכותו האחרונים), שממנה גורש אביתר מצאצאי עלי. שהרי שלמה הוא שהתנכל לשריד בית עלי. ואפשר שהתהליך החל כבר בימי דוד, עם צירופו של צדוק למעמד הכהונה, ליד אביתר.

371 למושג "בחורי" צבא שאול — שטייב עמ' 193, 243, 434 (ושם סיכום המחקר). ולפירוש "בחור" בכלל, H.J. Stoebe, VT, 1954, S. 177 ff. אך אחרת M. Bu-ber, VT, 1956, S. 123.

- 372 לעניין האטריבוט הצבאי של הנגיד ראה A. Alt, *Kl. Sch.* II, pp. 23, 38-39, 62; J.A. Soggin, *ZAW*, 75 (1963), pp. 58-63; W. Richter, *BZ NF* 9 (1965), pp. 71-84. אך נדמה לי, כי האטריבוט הצבאי של הנגידות אין לראותו דווקא באור של רציפות מודעת למושע מתקופת השופטים (ריכטר), או בויקה למנהיג כאריסמאטי מתקופות קודמות (אלט וסוגין). רעה דעה מתונה יותר אצל W.F. Albright, *apud Golden-son Lecture*, Cincinnati, 1961, pp. 15-16; אך בכל זאת — בחינת מנהיג כאריסמאטי. ונראה לי, כי יש לחזור ולהרהר על הבדל מסוים בין נגידות שאל לבין זו של דוד. אצל שאל — ראשות צבאית של ברית השבטים, אצל דוד — ראשות צבאית ושופטת על ישראל ("כל ישראל") ויהודה. והשוו' לשליחות האלוהית הכרוכה בשם — קרלטון (כנ"ל), עמ' 52—55.
- 373 אחרת אצל הפרשנים, כולל האחרונים שבהם: הרצברג (במהדורה אנגלית), עמ' 87—90; שטיבה עמ' 212—214; וככה גם סגל (שם, ס—סא, עט) שמשום שני הפסוקים (שמ"א י: יח—יט) תולה בכל הפיסקה (שמ"א י: יז—כו או יז—כו) מגמה של התנגדות למלוכה; הנהח שאין לה כל ראייה בפסוקים יז—כו.
- 374 ולדעה בדבר מסורת מהמקדש במצפה על ההמלכה (שמ"א י: יז—כו), ראה הרצברג עמ' 87—89.
- 375 והשוו' A. Weiser, Samuel, Göttingen, 1962, S. 10-16.
- 376 לניתוח יסודי של שמ"א טו, שעל מקומו במבנה ספר שמואל חלוקים הפרשנים, כדי קוטביות בעמדותיהם — ראו K.D. Schunck, Benjamin, Berlin, 1963, S. 82-84. המחבר רואה את הפרק כחיבור "דבריימ" גם מבחינה רעיונית (ובעקבות K.H. Bernhardt, SVT, 8, 1961, S. 149), אך מנסה לחשוף בפסוקים אחדים בפרק: da ה, an יב) גרעין היסטורי כלשהו (היסטורי ספרותי? היסטורי-ריאלי?). נות (ÜS, 62) טוען לשכבה "שאלית" קדומה, שנתפגה בגיבוש המאוחר של הפרק; ואילו ווידר (A. Weiser, ZAW, 54, 1936, S. 1 ff.) מעריך, כי שמ"א טו הוא פרק "עצמאי", המיוסד על סיפור קדום.
- המחשבה המתעוררת, לאור התחבטויות הפרשנות בספרות הענפה על ספר שמואל, דא, אם אמנם אין לחשוב, כי המחבר-העורך (שלא היה ודאי בחזקת סדר של מסורות, ושאלן צורך לראותו כמחבר תולדות שמואל), הוא שהעלה את הסיפור בפרק טו על סמך שברירי מסורות, או אולי לפי מסורת אחת שנתגבבו בה "גרעינים היסטוריים". השאלה נסבה, כמובן, על כל ספר שמואל (כולל נספחיו), אך פרק טו יכול לשמש מופת לנסיון חקר לפי מחשבה זו. ובראוי להזכיר את הרהוריו של נות (שם, ÜS, 55-61) לגבי שמ"א ז: ב ו הלאה; ח: ד—כב; י: יח—כא; יב — על — "freie Kombinationen des Redaktors". דעתי היא, כי יש לתלות "קומבינאציה" כזו של העורך רק ב-י: יז—יט, ואת שאר החלקים בפרק י לשייך למסירה (וליתר דיוק לשברי מסירה) "שאלית", שהמחבר-העורך הוא שגבשם בבדיח היסטוריוגרפיים, והקנה להם צורה ספרותית-אמנותית. וזאת, בניגוד לדעה על סיווג של מסורות מיוחדות (כתובות?) מהמקדש במצפה או בגלגל, שאין לתמכה באסמכתאות לשוניות-ספרותיות. והשוו' עוד Ch.A. Simpson, JSS, 4 (1959), S. 108.
- 377 ולייחודו של עמלק כ-"איבי ה'" — E. Meyer, IN, pp. 389-399; M. נות (כנ"ל), עמ' 131—133; J.H. Groenbaek, ST, 18 (1964), pp. 26-45.
- 378 דעה שונה בחלקה, ראה ז. קלאי, היסטוריה צבאית (כנ"ל), עמ' 137—138.

- 379 לאפיון ייחודה של מלכות שאול בזיקה לשבט בנימין, עי' אצל שונק (כנ"ל), עמ' 115—121, 133—138. והשו' אצל ב.צ. לוריא, שאול ובנימין (כנ"ל), עמ' 19—22, 36—39, 121—140.
- 380 לשופטות שבמלכות ישראל, ראה: J.A. Soggin, *Das Königtum in Israel*, Berlin, 1967, S. 6-7, 31-39.
- 381 הנסיון לשנות מדברי הכתוב (שמ"א טו: יז) כמו "בעיני ראשי שבטי ישראל" — כספארי, שם — אינו נראה, משום פגיעתו בגידור היחידא, הנראה כהיסטורי, לגבי שאול: "ראש שבטי" — והחלום את מעשיו. גם הנוסח "התיאולוגיטי" של השבעים "לפניו" במקום "בעיניו", דומה, כי הוא פוגם בידוע לנו מסיפורי שאול, האמורים להיות קדמוניים (שמ"א ט: כא).
- 382 להגדרת המחוקק כשופט אך גם כמנהיג — F. Giesebrecht, *ZAW*, 7 (1887), S. 291-293; L. Kopf, *VT* (1959), pp. 255 ff.; Z.W. Falk, *JSS*, 5 (1960), pp. 350 ff.
- 383 והשו' דיונו של יי. פינקלשטיין על תחומי השפעתה ופעליה של הסמכות המחוקקת במזרח הקדום — אנציקלופדיה מקראית, ה, משפט, עמ' 609—610, 662—664. הנ"ל, 91-104 (1951), *JCS*, 5, וכן ש. ליונשטאם, אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 628—630.
- 384 ראה אצלי, שופט ומלך (כנ"ל), עמ' 33—35, 94.
- 385 לשופטות יתרו ראה מאמרי: "לרקע הקיני-המדיני של הנהגת משה" (ספר גליק, ארץ-ישראל, יב).
- 386 שם, שם. לניתוח ספרותי-אמנותי מחודש של סיפורי ספר שמות על משה והעברים לפני יציאת מצרים (ובתוכם הסיפור על הפגישה עם רעואל המדיני) ראה: M. Greenberg, *Understanding Exodus*, New York, 1969, ובעיקר עמ' 36—54, 130—142. ועי' בייחוד בפרק "Exodus and History", שם, עמ' 193—205, שבו מעלה המחבר בסקירה פרילימנארית שתי בחינות לבעיה: "the author's conception of fidelity to events, and modern critical assessments of that fidelity" (p. 193) בחינה כפולה ומכופלת כעין זו (בתוספת נסיון לחשוף גרעין של מציאות היסטורית כהווייתה) עומדת בפני ההיסטוריון, הבא להעלות פרשיות אחרות (או "מאחרות" יותר בתולדות ישראל), כגון תקופת השופטים, ראשית המלוכה, ישראל ויהודה לאחר פילוג הממלכה. אלא ששם, אין להגביל, בהכרח, את הקונצפציה של מחברי הסיפורים (ולא דווקא עורכיהם), להגדרתו של מ. גרינברג לגבי ספר שמות: "Their primary purpose was to communicate torah — guidance for right living — and narration of past happenings no less than law was considered" (p. 193) "torah". הקונצפציה של מחברי נביאים ראשונים (על שקיעי המסורות השונות שנתרברו בסיפוריהם) — חרף הספרות הענפה של פרשנות ומחקרי היסטוריה — הוא עדיין בגדר של "צריר עיח"; ובעיקר לגבי עצם קיומיותה או אפשרות קיומיותה של היסטוריוגרפיה מקראית במסגרת האידיאולוגיה הכולית של אמונת הייחוד. נים, או במקביל לה, ובעיקר בתחומי האידיאולוגיה הכולית של אמונת הייחוד. וזאת בהבדל, למשל, מהשקפתו של תוקירידס — המחבר בעל התודעה ההיסטורית-שיטתית, ולמעשה ההיסטוריון הראשון בימי קדם — על שתי הרשויות הנפרדות: ההווה העילאית — אם כי לא, בהכרח, טרנסצנדנטית — של האלים, וההווה הפרג-מאטית במישור המעשה ההיסטורי-פוליטי (ראה על כך פרטים בהע' 632 בחיבור זה); וכל כך, בהבדל, כמובן, מהתפיסה הרווחת באפוס ההומרי על המגע — האירוני

לפעמים — בין אלים לגיבורים. על כן ברין להרהר, שמא ההערכה (ככל שהיא ניתנת להגדרה חד-משמעית) של הקונצפציה השלטת אצל מתבירי נביאים ראשונים, בכוחה לגזור על העמקה בעצם היכולת לחתור לתשתית הדי המציאות, כפי שנשתק-עה בסיפוריהם.

לתפיסה ההומרית אודות מעורבות האלים במלחמותיהם של אנשים, קברצות ועמים, ראה סיכום אצל W.F. Otto, *The Homeric Gods* (spec. eng. edit.), Boston, 1964, pp. 229-261, 287-289. ולידוד רב-המשמעות בגישה למאורעות הע-בר וההווה אצל תוקידידס ראה עתה: K.J. Dover, *Thucydides*, Oxford, 1973, Greece and Rome, No. 7, esp. pp. 41-44.

387 וכפי שדיעתי מגעת, לא נידונה (במחקר המסועף על שמואל), ביאות לה, הנהגת השופטות של שמואל על פי הגדרה מקפת יותר מאשר שפיטה ברין. המדובר לא רק בהנהגה דיוקנאית כהקדמה למלכות שאול, אלא גם בזיקת רציפות אליה. אף ההקבלות שבין שופטות שמואל לתשתית ההנהגה ההיסטורית של משה, דומה שלא נתמצו עדיין, מצד ההתבוננות בסיווג קווים להנהגה דיוקנאית ולתעגנות במציאות ההיסטורית. ראה, למשל ויזר (כנ"ל), עמ' 25—46; סוגין (כנ"ל), עמ' 6—7, 53—68; שונק (כנ"ל), עמ' 108—139. וראה עתה מאמרי על הנהגת שמואל, בית מקרא ד (טז), א (סח), תשל"ו—תשל"ז.

388 ביאור מפורט — שטיבה (כנ"ל), עמ' 509, 518.

389 לקדמות הסיפור על העלאת הארון לירושלים (שמ"ב ו) עי' קרלטון (כנ"ל), עמ' 58—77; ולמשמעות העלאת הארון בקשר לפסוק "עד כי יבא שילה" (בר' מט: י), ובזיקה ל-"sacral kingship" שם, עמ' 75—77 (כנגד O. Eissfeldt, VT, 4, 1957, pp. 142, 144). ולהשערה בדבר סמיכות העלאת הארון לנצחון על הפלשתים (שמ"ב ה: כב—כה), בריבד הראשוני של פרק ו — עי' W.R. Arnold, *Ephod and Ark*, HTS III, Cambridge, 1917, pp. 40 ff. לניתוח טכסטואלי של הפרק ראה: W. Caspari, *Die Samuelbücher*, Leipzig (KAT VII), 1926, pp. 460 ff., 470. דעה אחרת לחלוקת פרק ו לשני המקורות J ו-E, דרך ניתוח הנראה כמופלג, ראה: בודה, עמ' 226—228. אולם חרף המרכיבים הקדמונים שבפרק ו נדמה לי, שקשה לשייכו דווקא לחיבור הקרוי בפי מ.צ. סגל "מקור עלי" (שם, 26, רסח—רסט); ואין הברת, משום סגנונו הדראמאטי המיוחד, להפקיעו, במחלט, מסיפור מלכות דוד (שמ"ב פרקים ב—ה, ט—כ).

390 למתכון הסיפור על העלאת הארון בדה"י, בכתובים המפורטים למעלה, ובהתאם להשקפתו של בעל דה"י על הארון, מסעותיו ועבודת האלוהים בכלל — עי' רודולף, עמ' 115—118; ולתוספות של בעל דה"י, נוכח הסיפור בשמ"ב — שם, עמ' 123—129.

391 אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 975; ולכלי המגנים, על פי הממצא הארכיאולוגי, השור' שם, עמ' 957—961 (ושם ספרות).

392 הפיסקה על המגנים נראית, בידוע, כדומינאנטית בכל הרשימה על עליית שישק. והכוונה להסבר החלפת מגני הזהב במגני נחושת (מל"א יד: כו—כה). זה הטעם, שמכחו ראה המחבר-העורך לשלב את הפיסקה בספר מלכים — ראה מונטגומרי (כנ"ל), עמ' 268—271.

393 אחרת — מ.צ. סגל, שם, עמ' רפח. ודומה, כי בגלל התוספות לשמ"ב פרק ח, שהובאו אצל בעל דה"י (דה"א פרק יח) ומשום תוספת השבעים לשמ"ב ח: ח — אין עדיין אסמכתה לגזור השוואה לנוסח הפסוקים יא—יב בשמ"ב ח.

395 תמיחה היא, שגבעון לא נזכרה כלל בספר שמואל — מחוץ לנוסח השבעים בסיפור על הוקעת בני בית שאול בידי הגבעונים (שמ"ב כא: א—יא), שגם שם נזכרת בנוסח המסורה גבעת שאול ולא גבעון. קשה לחשוב, כי זהו דילוג שבמקרה, כשהמדובר בעיר, שבה היתה "הבמה הגדולה", ובוודאי כבר בימי דוד (מל"א ג: ד); וכל זאת, בספר כה מותקן על פי מגמה אנטי-שאלית. אמנם אין לומדים משתיקה, אך ראיות שבעקיפין על חשיבות גבעון בזמן ההוא עשיות להשיא למחשבה, כי ההדגשות החוזרות ונשנות בספר שמואל על גבעת שאול וגבעת האלילים (שמ"א י: ה, י: יא: ד. יג: ב. טו: לד) אוצרות בחביון הד "שאו"ל" קדום לגבעון, או העלמת זכר לגבעון. כלומר, השחזור של השבעים ייתכן והוא מכון משום התוכן ולפי "בינה" בספר שמואל — כאילו לנוסח הראשוני — "גבעון". ראוי לציין, כי בפרשת הוקעת צאצאי שאול נזכרת בנוסח המסורה גבעת שאול (שמ"ב כא: ו) או "בהר לפני ה'" (שם כא: ט); ואילו בשבעים BA (כא: ו) הנוסח הוא לא גבעון סתם (ככתוב ב-BH) אלא "גבעון שאול". כלומר, מעין יישור (אמנם קולע) של נוסח-המסורה, ולא דווקא נוסח עצמאי. כנגד זה ראו הבלטת גבעון, כדי הפלגת אצל בעל דה"י, בויקה לשאול ולדוד כאחד (דה"א ח: כט—לג. ט: לה—לט. יד: טז. טז: לט); וגם בצ-מידות למעשה גורן ארונה (דה"א כא: כט; דה"ב א: ג—ג. יג). זו פרשה, שלפי ידי-עתי, לא נחקרה עוד בהיקף ראוי בפרשנות של ספר שמואל, שהריה נדרשת, קודם כל, לזיון ספרותי-היסטורי, בכלל החקר של מבנה הספר. והשוו' עתה לעניין גבעון זו ברה"י ולהשערה שהעלה דמסקי בעניין "גבעת האלילים" — גבעון בערך שכתבתי על שאול, אנצ. מקר. ז. (ושם ספרות).

396 לסדרי הזמנים של רשימות הפקידות (שמ"ב ח: טז—יח. ב: כג—כו. מל"א ד: ב—ז) — ראה דיון, דרך סיכום, T.N.D. Mettinger, *Solomonic State Officials*, Lund, 1971, pp. 1-3, 7-11. המחבר מייחס את תשתית חיבורן לתקופת הממלכה המאוחדת (ספרות נוספת — שם, שם).

397 למושג הסקראלי של מלוכה ושל מלכות דוד בפרט ראה בעיקר K.H. Bernhardt, *Das Problem der Altorientalischen Königsideologie im AT*, Leiden, 1961, pp. 96-99, 116-118, 152-154, 160-162, 173-175, 239-240, 247-249, 262, 303-306. אין פה חתירה לגיון האידיאה במלכות דוד הריאלית; ומכל שכן, שאין שם נסיון להורות על קשרים שבין רעיון המלוכה, כעולה מרשימות כרוניקאליות, לבין התפיסה על מלכות, משפט וצדקה, במישור אידיאלי-דתי.

398 ועי' י. ליוור, ידיעות, יז (תשי"ג), עמ' 86—94; ה"י. קצנשטיין, בית מקרא, ד, כח (תשכ"ו), עמ' 28—61, ושם ספרות M.B. Rowton, *BASOR*, 119, pp. 20-22; J.M. Penuela, *Sefarad*, 13 (1953), pp. 217-237; 14 (1954), pp. 3-42.

399 לאפיון הספרותי-אידיאלי של הסיפור על משיחת דוד (שמ"א טז: א—יד), הנחשב, בעיני הפרשנים, למאוחר — ראה עתה דיון אצל שטייב עמ' 299—307. אחרת אצל מ.צ. סגל (שם, עמ' קצו), החושב, כי הסיפור "מיוסד על מסורת די קדומה, אף על פי שאינה היסטורית". אך הקושי הוא, שאין אסמכתאות מספיקות לא לרישא של משפט זה ולא לסיפא שלו.

400 אין, בהכרח, לחשוב את ההיגד "ואחר שמואל" (שמ"א יא: ז) לתוספת, שהרי אם נשייך את פרק יא לסיפורי שאול — שמ"א ט—יז (או לדעתי, ט—י; להוציא י: יח—יט) — לא יהיה קושי מכריע לראות משפט זה כאזעקה לאיסוף צבא (כמו



- בימי השופטים). ואין זה מן הנמנע, ששמואל המתואר בסיפורים אלה כמנהיג, המשרה מרחו על שאול ומושחו לנגיד, ייצמד כמנהיג-מעורר (או כנביא-מעורר) למלחמה; אפילו נפסוק, כי תיאור ההתרחשות לפרטיה היא מעשה-ספרות. ולדעת הפרשנות ראה הערת סיכום אצל שטיבה עמ' 221—222; והשוו' M. Noth, Das System etc., Stuttgart, 1930 (BWANT, IV/1), S. 102.
- 401 ראה י. ליוור, מלחמותיו של מישע, היסטוריה צבאית (כנ"ל), עמ' 221—241; ון זיל (כנ"ל), עמ' 136—138, 180; K.H. Bernhardt, ZDPV, 76 (1960), pp. 136-138. והשוו' H.T. Olmstead, History of Palestine and Syria, London, 1931, p. 388. אולם, כאמור, נדרשת שוב כתובת מישע לחקר ספרותי-היסטורי מקיף. וראה לעניין זה הערתו של W.F. Albright, AHI, p. 186, n. 27.
- 402 ש. מורג, ארץ-ישראל, ה (תשי"ט), עמ' 138—144. והשוו' ב. אשל, ספר טור-סיני, ירושלים, תש"ר, עמ' 257.
- 403 ראה עתה דיון על האלים "הלאומיים" של שכני ישראל, מבחינה היסטורית-פוליטית אצל B. Mazar, The Philistines, etc. PIASH, I/7, 1964, pp. 17-22.
- 404 לסגולותיו של האל כמוש ראה: J. Gray, JNES, 8 (1949), pp. 80 ff.; ון זיל עמ' 188—190, 197—199. וכמרכיב בשמות פרטיים ראה: M. Lidzbarski, HNSE, Wei-mar, 1898, S. 297.
- 405 M. Lidzbarski, Ephemeris, etc., III, Giesen, 1915, S. 1-11; C.C. Torrey, JAOS, 35 (1915-1917).
- 406 לסיכום פשר הכתובת ראה ו.פ. ארצי, אנציקלופדיה מקראית, ג, חמת, עמ' 196—199. גם כתובת זו נדרשת (כפי שידיעתי מגעת) לחקר ספרותי-היסטורי חדש.
- 407 לגידור תופעת המנהיג הכאריסמאטי ראה עתה א. מלמט, השופט-המושע כמנהיג בתקופת השופטים, ירושלים, תשל"ג, ולענייננו, בעיקר עמ' 21—25.
- 408 ולייחוד תקופת השופטים, עי' א. מלמט, ההיסטוריה (כנ"ל), עמ' 218—234; אך השוו' גם E. Täubler, Die Epoche der Richter, BS, Tübingen, 1958; J. Dus, AO, 31 (1963), pp. 444-452; W. Richter, Zu den Richtern Israel, ZAW, 77 (1965), S. 40 ff.
- 409 לעניין המימד ההירואי, בדיקה לצליחת רוח ה', עי' במיוחד I.L. Seeligmann, Men-schliches Heldentum und göttliche Hilfe, TZ, 19 (1963), S. 385 ff.
- 410 לסגולת מעשה-ההושעה של גרעון, ראה דעתו של י. קויפמן, שופטים (כנ"ל), עמ' 151—154, 191—194. אך השוו' ניתוח ספרותי מדויק לפרטיו אצל בירני (כנ"ל, במקומות רבים), חרף התמכרותו העקיבה (כדי חד-צדדיות), לחלוקה למקורות, בעקבות שיטת המקורות ה"קלאסית" לגבי התורה.
- 411 לפי המקובל בדורות הקודמים, שני הפסוקים הללו (י: כו—כו) הם כתוספת למקור E (י: יז—יז) ראה למשל בודה עמ' 57—58, 67, 70—71, 72—73. ואילו מ.צ. סגל משייך גם הוא את הפסיקה כולה, (י: יז—כו), בעקבות בעלי המקורות שעליהם הוא חולק למה שחזו מגדיר — "תולדות שמואל" — שסופרו הוא, בעיניו, מחבר הספר או עורכו ומסדרו (סגל, שם, עמ' 12—13, עט). כלומר, הוא אינו עוקר את הפסוקים כו—כו מהפסיקה שבה הם שלובים; אולם באופן זה נמצא תולה ב"תולדות שמואל"

דווקא (שהוא משייך להן גם את הפרקים ח ויב) יחס של רציון וזיקת חסד למלך; החזיל (והכוונה כנראה לא לצבא כלשהו) שהולך עם שאול — אלהים נגע בלבם; הבוים למלך הם "ובני בליעל" (שם, שם). אולם כאמור, שייכותי אני את כל הפיסקה לסיפורי שאול (שמ"א ט—י להוציא י: ית—ט); וככה נמצאנו מבינים, ללא קושי, את הכתובים האלה. אדרבא, הפסוקים כו—כוז, גם הם כמשענת לצירוף הפיסקה לסיפורי שאול. אולם מחבר הספר בעל המגמה המובהקת (שתמיד יש להשתאות על מה ולמה הביא מסורות אלו ואחרות, אם בהכוונה ואם בליטוש ממש), עשוי היה, דרך שילוב הפיסקה בספר, לרמוז גם לטופו של שאול — "מה ישענו זה" — אפילו יצאה האימרה מפי אנשי בליעל.

412 השאלה היא, אם סיפורי אליהו ואלישע (מל"א יז—יט. כא. מל"ב ב: ד—ד: טו. יג: יד—כא) היו בקובץ אחד, ואם נמסרו לכתחילה בכתב. ראה J. Jepsen, Die Quel- Jen des Königsbuches, Halle, 1956, S. 77-78. הוא משווה את גיבושם של הסיפורים הללו לעריכתה — אלי גם היא נבואית — שהוא מכנה RII, מאות שנים לאחר חיבורם הראשוני; וככה, לדעתו, גם לגבי סיפורי נביאים אחרים — מל"ב ח: כה — י: כז; מל"א יא: כט—לא, יד: א—יב, יג, יז, יח, כ, כב. והשווה אצל סיווג של הלשונות בסיפורים הללו, עמ' 83—87. וראה: J. Jepsen, Nabi, München, 1934, S. 58 ff. ועל ההבדל בין סיפורי מלחמה לבין סיפורי נביאים אחרים, עי' אצל G. Hölscher, Das Buch der Könige, Gunkel Festschrift, S. 188-191. והשווה ב. אופנהיימר, אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 698—703, 731 (ושם ספרות). ולזיקה שבין היסטוריוגרפיה ונבואה — H. Gressmann, Die älteste Geschichts-schreibung und Prophetie Israels, Göttingen, 1921.

413 סיכום למלכות אדנררי הג' ראה ח. תדמור, אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 91. וקשה לומר — מחוסר אנאלים — אם כבר בשנות 805—801 הוכה בן חדר הג' (לפי הכרוניקון האפונימי), או רק בשנת 796 לפה"ס. ואין לדעת, עד מה התמיד להיות "מושיע" — אם אמנם אליז מכוונת לשון הכתוב — מפאת הלוץ של מלכות אררט על אשור, וכנראה כבר בימיו. תיאור המסע עד "ארץ עמרי" אדום ופלשת וכנגד "מרא מלך ארץ דמשק" — בכתובת על לוח האבן מכלח — מובא אצל ח. רביב, מקורות (כנ"ל), עמ' 30—51; H. Tadmor, IEJ, 19, 1969, pp. 280b, 281-282. אך השו' לעניין פלשת, pp. 46-48; H. Cazelles, CRAI, 1969, p. 115.

414 לאפיין "הושעת" ירבעם מבחינה היסטורית-ריאלית, ראה עתה — מ. הרן, תקופות ומוסדות במקרא, תל-אביב, 1972, עמ' 239—247 (ושם ספרות).

415 ההושעה היחסית של יואש אין להפריכה, גם כשים לב לכפיפותו החולפת של "יהואש (Ia'-a-šu) משומרון" לאדנררי הג', כעולה מהאסטילה של מלך זה, שנמצאה לאחרונה בתל א-רימה. ראה פרסומי הכתובת S. Page, Iraq, 30 (1968), pp. 139-153; idem, VT, 19 (1969), pp. 483-484. H. Cazelles, CRAI, 1969, pp. 106-117. והשו' הצעתו של א. מלמט לקרוא את תעתיק שם המלך הישראלי Iu'-a-su — בקובץ: מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל, חיפה, תשל"ב, עמ' 35—37. מכל מקום, ברור לפי הסיפור הנבואי (מל"ב יג: יד—כ), שיוואש הצליח להכות את ארם, אך לא בנחרץ. ולעצם "חץ תשועה" אפשר שנרמז כאן בנוסף לנשק גם משמע של הטלת גורל, כעולה מהלשון "קלקל בחצים" (יחז' כא: כו). והשו' לדו-משמעות זו הכתובת: "חץ עבר לבאת" — מאל ח'ציה. ראה אנציקלופדיה מקראית, ה, נשק, עמ' 953—954, 973. על כל פנים, נחשב לפי סיפור

זה יואש כמושיע, או בחזקת שליח ה' ("חץ תשועה לה"). ההגדרה המצמצמת "יואש השומרוני" (לפי הכתובת האשורית הנ"ל) — הולמת רק את ראשית ימי מלכות יהואש.

416 בפירושים לכתוב זה (מל"ב ה: א) מדגש בעיקר (כמו אצל מונטגומרי, עמ' 373, 376) הצד "האנקדוטי" בדבר תשועת ה' לארם, שהיא בעצם כנגד ישראל (אך נראה לי, כי לא בהכרח). ראה, למשל, אצל סקינר (כנ"ל), עמ' 792, האומר, כי זו עדות ל- "advanced theological standpoint". בפירוש ממצה, וידוע בדורות הקודמים, כמו I. Benzinger, *Die Bücher der Könige, Leipzig-Tübingen*, 1899, לא נתפרשה כלל תמיכה זו. וכנגד זה — גם אצל מונטגומרי (כנ"ל) — נידונה יותר השאלה אם "גבור חיל" הוא גלוסה או לא. ודומני, כי דווקא לאור ההושעה המיוחדת, באפשר, במל"ב יג: ה — למלך נכרי, ועל סמך לשונות "ההיושעות" או "ההיחל-צות", המצויות בכתובות דיצינויות — כמו אצל מישע וזכר — יש לתלות בביטוי זה אמינות ראשונית. אולי בשינוי משם אל אחר לאלהד ישראל, משום אמונת הייחוד. וככה נמצאת מסגרת הסיפור אבטנטית ביסודה, ההולמת דעות רווחות בימים ההם.

417 וראה: F. Morgenstern, *Amos Studies*, 1, Cincinnati, 1940, pp. 368 ff. ולבעייה הכרונולוגית — ת. תדמור, אנציקלופדיה מקראית, ד, עמ' 280—283. וכן E.R. Thiele, *MNHK*, Chicago, 1951, p. 67; idem; *VT*, 4 (1954), p. 192. אך מובן שמחזרות סיפורים זו אפשר שתהלו גם את ימי יהורם בן אחאב. ועי' גם אצל מונטגומרי עמ' 367—368, 381, 383—384.

418 ראה עתה סיכום אצל ח. תדמור, אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 90—91. א. מלמט, היסטוריה צבאית (כנ"ל), עמ' 244—252. וראה, למשל A.T. Olmstead, *A History of Assyria*, Chicago, 1923, passim.

419 Rawlinson, III, No. 2, pp. 1-45; P. Rost, *KTP*, III Leipzig, 1893; D.D. Luckenbill, *AR*, I, pp. 815-819; E. Fohrer, *Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches*, Leipzig, 1920, S. 59 ff.

420 למושג הושעה הצפון בשם "הושע", השור' השם הושע — יהושע (במ' יג: טז; והשור' נחמ' י: כב). על אפשרות קיצור מהשם הושעיה ראה: M. Noth, *IPN*, pp. 32. על אפשרות קיצור מהשם הושעיה ראה: W.W.S. von Baudisin, etc. *Kyrios*, 3, Giesen, 1929, pp. 95, 99. וראה ב. מייזלר, ידיעות, טו (תש"י), עמ' 84. והשור' דעתו של ב. דינבורג, ירושלים (קובץ), תרפ"ח, עמ' רסא 22. W.F. Albright, *BASOR*, 100 (1945), p. 22. תעולה על דעתי, כי דבר המחבר על הושע שעשה אמנם הרע בעיני ה' "רק לא כמלכי ישראל אשר היו לפניו" (מל"ב יז: ב) — אולי מעוגנת במסורת, שהיתה לפניו על הציפיות שתלו במלך זה לאחר הקשר שקשר; ואולי עצם השם הושע לא היה אלא בחזקת שם מלכותי-סמלי שהחל לשאת אותו בזמן הקשר או לאחריו (והשור' לשם צדקיהו, ירמ' כג: ה-ז). ואין לשמט גרעין של רקע היסטורי מהדברים הללו, אפילו התכוון המחבר להורות, כי גיוריה שבאה מהצטרפות חטאים, אין להשיבה, גם כשהמלך האחרון היה טוב מקודמיו.

421 ראה: H.G. Mitchell, *Haggai and Zecharia*<sup>3</sup>, ICC, Edinburgh, 1951, pp. 324-325. אם נבין את הכתוב (זכ' יב: ז) בהקשר לכתובים אחרים, המהללים את בית דוד בזה הפרק (ה, י), ייתכן, כי הכוונה להחלת ההושעה שבעבר — בימי דוד (אולי בימי היותו בחברון) לתקופה מאוחרת. ואין זה משנה עקרונית לעניינו, כיצד נהלו את תקופת היבואותם של הנביא או של הנביאים, שנבואתם נשתקעה

בפרקים ט–יד שבספר זכריה (ובעיקר הפרקים יב, יד). אין ספק, שנשתמרו בנבואות הללו זכרונות מימי מלכות יהורח, לפני חורבן הבית. ראה שם, עמ' 218–259; ולענייננו, בעיקר עמ' 320–323.

422 בראוי להביא כאן הקבלה מדברי סנחריב באנאלים שלו (שכבר עמדו עליה – כעל מדרגם סגולי – מבחינה לשונית-סגנונית) "attalbiša siriam ḫuliam simat šilti āpira" (Prism V, 67-69, OT) "I put on my coat : of mail, the helmet, emblem of victory, I placed on my head" – The World History of the Jewish People (ed. F.A. Speiser), Tel-Aviv, 1964, p. 120 המהדורה העברית – ההיסטוריה, כנ"ל, עמ' 76; אולם שם תורגם "simat šilti" – "סמל הנצחון". אך הלשון "סמל" היא מופשטת ביותר לתיאור ממשי זה, ונראה לומר – "סימן הנצחון", ובהתאם למושג הרווח במקרא – "סימן הישועה". ונראה לי, שיש בהקבלה זו גם בחינה אידיאית-היסטורית, ודוצאת לתפיסת מלכות ה' אצלנו, בתקופה מאוחרת, לדרך הופעת האלוהות, על פי דגמים הלכותיים ממלכות של מטה. המלך האלוהים עטוי צדקה וישועה, כדוגמת מלך-אדם. בפסוקים הללו (ישע' נט : טו–כ) מופיע אמנם אלוהי הנקם והקנאה, אך הופעתו זו באה כתוצאה של העדר אמת ומחיסג של משפט וצדקה (שם, יד) : "וירע בעיניו בי מן משפט" (שם, טו), רוצה לומר, גילוי אלוהי המלחמה בא לקיים סדרי חברה או מלכות, כל עצמה, המיוסדים על משפט וצדקה.

423 חרף הקשיים הכרוכים ביישוב הכתוב ובשילובו בפרק – הכוונה לאל ישועות, המוחץ אויבים (תה' סח : כב–ל), שכבר נתגלה בעבר בסיני ובבשן (שם : טז–כ). לאמור, מלכות קדמונית של האל המתגשמת בגילוי הנהגה כולית, ולא רק במערכות צבא. וראה, (מהדורה אנגלית), A. Weiser, The Psalms, London, 1962, pp. 480, 486-490. אך דווקא משום רציפות התוכן, קשה להסכים לדעת א. וייזר, כי הכתוב (סח : כא) מתכוון לאלוהים כמשענת מפני המוות, אלא הכוונה דווקא לאל המלחמה, המביא מוות (ככל שלשון הכתב מסוכסכת). והשו' ברוח זו גם אצל Ch.A. Briggs, The Book of Psalms, II, ICC, Edinburgh, 1960 (first print. 1907), p. 110.

424 לפי השבעים יש אמנם לקרוא : "ה' הושיעה המלך ועננו ביום קראנו" (תה' כ : י). וככה גם הוולגטה : "Domine, saluum fac regem et exaudi nos" etc. אך נוסח המסורה הוא חד-משמעי. בהשוואה לפסוק ה, שבו "שם ה'" – המוזכר בפי האנ-שים – הוא המכריע במלחמה, ייתכן לומר, כי המלך העונה הוא באמת ה'. וככה גם : "יענהו משמי קדשו" (שם ז). וכנגד זה : "הושיע ה' משיחו" (שם, שם). ואולי סגולתו המיוחדת של המזמור היא, במובלט, בטשטוש התחומים שבין המלך האל לבין משיחו, הנשע על ידו (שם ז). ואין זה מן הנמנע, שנתרבר או שהוטבע כאן זכרון לתשועת ה' למשיחו דוד, כעולה מתת' יח : נא – שם"ב כב : נא.

425 אמנם הכתובים כאן (זכ' ט : ט–טו) באים לחזרות על מלך לעתיד, ללא רכב וסוסים ("עני ורכב על חמור"), שבימינו יעשה אלוהים מלחמה (שם יד) – והוה פשר הציון "צדיק ונושע". הוה אומר, זכויות של מלכות למלך ירושלים (שם ט), כשהמלך האמיתי הוא האל. אולם דומה, כי המסורת הקדמונית על דוד הצדיק ונושע כבר רומזת לכך, שהמנצח המושיע הוא האל אף על פי שהמכה והלחם הוא דוד (שם"ב ח). עולה, כי הסגולות הקדמוניות של מלכות (ובפירושו, של מלכות דוד) הועלו כאן לכדי היושעות פאסיבית של המלך לעתיד לבוא. לזמנו של הנביא ולשקיעין הקדומים בנבואה זו ראה דיון אצל מיטשל (כנ"ל), עמ' 232–259, 272–277.

426 אפשר, כי הכתוב כולו מושפע מלשון הרישמה בשמ"ב ת, ובעל דה"י בא לרומם את חזקיהו הזוכה להיושעות ולהינשאות כמו דוד: "וינשא לעיני כל הגוים" — דה"ב לב: כג; והשו' לגבי דוד — שמ"ב ה: יב — "וכי נשא ממלכתו בעבור עמו ישראל". ומובן, ששחזור הנוסח לפי השבעים והחלטה "וינח להם מסביב" במקום "וינהלם מסביב" (דה"ב לב: כב — הקשה אך והידיאי) מוסיפה חיזוק להשוואת חזקיהו לדוד (ראה שמ"ב ז: א, יא). וראה נסיון ליישוב הביטוי "ומד כל" (אויביו? חילו?) בסיכום אצל רודולף, עמ' 310. אך הוא לא נתן דעתו על ההקבלה לשמ"ב ח (שם, עמ' 310—311).

427 ועי' י. קיפמן, ספר יהושע, ירושלים, 1959, עמ' 151, האומר, כי הסוס והרכב לא נמנה שם על שלל המלחמה של יהושע; אך השאלה היא, כמובן: מתי נערכו הדברים הללו, ואם בעריכתה, לפתות, לא נאצר רמז (אם במכוונות ואם בהיטל) למעשי דוד ולזמן חיבור הסיפור (בזיקה לסיפורי יהושע האחרים) — עי' שם, דרך ניצוח עם הפרשנים הקדומים, עמ' 4—5, 15—16; ולביטול ראיות לקשר האפשרי לימני דוד: עמ' 19—20. ולדין הקצר על "מלחמות אלהים" העשוי להיות הולם, חלקית, גם את מלחמות דוד — ראה עמ' 66—67.

428 ראה דעה זו בפירוט — כנגד הדעה המקובלת — אצל י. ידין, תורת המלחמה (כנ"ל), עמ' 243—245. ושם הצעה לשחזור צורת המרכבה בימי דוד, לאור תבליטים שנמצאו בשמאל ובגוון (שם, עמ' 244).

429 לעניין ערי הרכב של שלמה ולביצוריו, לפי מסקנות חדשות על פי חפירות ארעיות-מחודשות במגידו, ראה סיכום אצל י. ידין, שם, עמ' 245—249; והשו', הנ"ל, מגידו של מלכי ישראל, קדמוניות, שנה ג, 2 (10), תשל"ל, עמ' 38—56. עיר שלמה, מאותרת, לפי שיטת בוזן מחודשת זו, בשכבה IV—V (שם, עמ' 55—56). ולזיהוי שכבה VI א במגידו, כעיר כנענית-פלשתית, שנהרסה על ידי דוד, רשומה קם בימיו ישוב פרוז (V ב) — ראה שם, עמ' 55.

430 ש. ייבין משווה חשיבות רבה למלחמת חילם, שהנצחון בה "הפקיד בידי דוד בהיסח הדעת אמפריה נרחבת", היסטוריה צבאית (כנ"ל), עמ' 159.

431 מובן, שבמקרה זה יש לחשוב, כי מעשה העיקור קדם ללכידה, בהיפוך מסדר הדברים בכתוב — המקוים גם בתרגומים הקדומים (ח: ד). אמנם ניתן לסבור, כי סדר המעשים בכתוב (אם נניח, שהוא אינו משקף בדיוק את סדר המאורעות), יכול והוא בא לתורות כאילו על יחס של בוז מצד דוד, הנושע, לרכב ולפרשים, שאין לו צורך בהם. ואפילו נהיה איתנים בדעתנו, כי מגמת מחבר הרישמה לרמז ליחס כזה, עדיין אין מכאן משענת לגזור, שהוא שינה את סדר המאורעות. אין, איפוא, דרך להכריע בשאלה טכסטואלית זו.

432 לרקע הצבאי-הריאלי של מלחמת דוד בגלית, ראה י. ידין, תורת המלחמה, שם, עמ' 234—235 — ולעניין מלחמת הביניים בכלל, השו' הנ"ל, היסטוריה צבאית, עמ' 166—169.

433 לשמות שלוש הגיבורים ולרקע ההיסטורי של מעלליהם ראה אצל ב. מזר, עז' לדוד" (קובץ, כנ"ל), עמ' 248—267; ושם דיון טכסטואלי: עמ' 254—261. ובראיו להרהר, שגם ברישמות השמיות המפורטות הללו (שמ"ב כג: ח—לט; דה"א יא: י—מא), ששולבו בהם אמנם פסקאות אנקדוטיות, לא פורטו מעשי דוד, אולי גם

משום המגמה להורות על הינשאות מעל לאחרים, מכוח היושעותו, או עקב חיות ה' עמו.

434 מובן, שאין טעם, משום גישה ביקורתית-ספרותית לראות דווקא בפיסקה מתארת זו תוספת מאוחרת, שאינה היסטורית. ובדין מקשה סגל: "אבל איך אפשר שסופר מאוחר המציא דברים כאלו מלבו?" (שם, צט). והקושייה, שכבר העלה אותה הר"ק ברבר עצם הלוחמה של בני ישראל בהיעדר כלי זין — דומה שאינה קשה כלל: נאמר רק שההתנכלות היתה לעשייה העצמית של חרב חנית, ולא נאמר שנמנעה למעשה מבני ישראל רכישת כלי נשק אחרים. בפסוק כב נאמר במפורש כי "ביד כל העם" לא היתה חרב חנית, אך לא נזכרו כלי נשק אחרים; וביותר, כשרשימות מעין אלה מפליגות בלשון כולית, כמצוי בלשון תיאורית כדי להגדיר את הראוי לציון: "כל העם", שאין לו חרב או "בכל ארץ ישראל" (יג: יט) כנגד שאל ויהונתן, שנמצאה להם. ואולי לא יהא זה רחוק לשער, כי בעיקר הכוונה כאן לחרשי ברזל, כנאמר בשבועים ליג: *τετατων σιδηρου*

ובולגט: faber ferrarius (והשור' ישע' מד: יב). הרי נדעו הפלשתים, כמסתבר, כחרשי ברזל. ראה ש. אברמסקי, חרש, אנציקלופדיה מקראית, ג, עמ' 304—308; ולפיסקה זו בעיקר, עמ' 305; ולחרש הברזל — שם, עמ' 307 (למטה). הני"ל, מתכות, שם, ה, עמ' 660—662. ולערכה ההיסטורית של הרשימה, ראה למשל אצל שטיבה האומר: "ein Kulturgeschichtlichen Rückblick von äusserster Bedeutung" (S. 255).

435 לצורה "מלחמת" ראה דרייבר עמ' 105; ושם הצעות; שטיבה, עמ' 255, לזוריאנטים כמו "מלחמות" או "מלחמה"; אלא שהצורה "מלחמת", היא שהשיאה כנראה את השבועים להוסיף "מכמש".

436 בניגוד לרעת שטיבה עמ' 254, וכמוהו גם סגל, החובר את יג: כג ליד: ד (שם, קב). וראויה לציון דעתו של בורה על ראש פלשתי רביעי, המכונה "מצב" (בורה, עמ' 89).

437 שטיבה (עמ' 256) מחשיף גם הוא — ואולי במידה כלשהי של צדק — מגמה ברשימה על היעדר כלי הנשק: "Sie verrät damit das theokratisch-charismatische Interesse der Richter-geschichten; durch die Waffenlosigkeit wird das Wunder von Michmas besonders deutlich". ודומה, כי משום הנימה הנחרצת והפוסקת שבהנחה זו, נמצא הוא אובד עצות לפשר החזרה על החנית או החרב שבידי שאול ובנו: "Diese Linie wird durch die Bemerkung über die Bewaffnung Sauls und Jonathans V. b gestört"? "gestört". אך לרעתנו, זו הפיסקה המכרעת, הבאה להדיגש את עליונותו של המלך כלוחם בעל-תוקף, כפי שהובהר בעצם הטעם למלוכה (ש"מ א: ח: כ). אולם, כנאמר למעלה, בהקשר הדברים בקונטקסט של הספר כולו, מתפרשת זכייה זו כגרעון, משום בטחונו של המלך בכלי נשקו, ועקב התהדרותו בחרב ובחנית, כסמל לשדרת מלכות. רוצה לומר, אם אמנם יש כאן, כלשהו — כדברי שטיבה — כוונה נסתרת על תשועה ללא חרב חנית בידי ישראל, הרי דווקא החרב והחנית שבידי שאול באים לרמוז להיפוכה של הכוונה, או אפילו בחינת-אנטיפוד שלה: ברשימה האבטנטית כנתינתה — בדיגד חיובי — התכלית היא להודיש ולנשא את יחידאותיו של שאול כמלך לוחם; בכלל הספר עשויה היתה יחידאות זו, גם בהינשאותה, להתפרש כרמז לגנאי למלך, הנידון לכשלון.

438 לשיטת לחימה זו ולהקבלותיה — בדרגה גבוהה ומאורגנת יותר — בארצות הקדם ע"י אצל י. ירין, תורת המלחמה, עמ' 234—235; ולהדגמה מגוון (תל חלאן)

מהמאה ה-10 לפה"ס (מתקופת הממלכה הישראלית המאוחרת) ראה שם, עמ' 282. וליחידות הקלעים בצבא אשור (החל מהמאה ה-8 לפה"ס) — ראה שם, עמ' 297, 348. והשוו' פרשנות — למקל, לכלי הרעים וללקוט — E. Power, Bib. 1928, pp. 437 ff. H.J. Stoebe, ZDPV, 1964, S. 38; idem, Sam. S. 332. ראה G. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina, Gütersloh, VI, 1939, S. 238.

439 אפשר אמנם, כי נשתלבו תוספות בדברי דוד (יז: מה—מח): "וידעו כל הארץ", "וידעו כל הקהל הזה" — אך אלה יכולים להיות גם ביטויים קדם-דבריימיים, החלים על הוראה מצומצמת, ולא דווקא אוניברסאלית. גרעין הדו-שיח לפני מלחמת בניינים (יז: מב—מה) הוא ודאי קדום, כנמצא גם באיליאס; אך דברי דוד, ככל שדבקו בהם יסודות קדמוניים על אלוהי המלחמה, המופיע, בנגלה, במערכות ישראל, מצויינים בנימה פאטטית יתירה, כנגד דברי גלית; ויש בהם נימה תיאור-דיצינית (השוו' בדומה לכך אצל שטייב, עמ' 338). לעומת הדיבור הספונטאני ("טבעי?") של גלית: "ויקל הפלשתי את דוד באלהיו" (באלהי פלשתים? או באלהי ישראל?). ואפילו נתרצחו ונתלטשו, במאוחר, דברי דוד (סגל, שם, קלה) כפי שהובאו בפרק, הרי במכלול הספר תואמים הם את גישת המחבר למלחמת ה' ולתשועתו, ובוודאי כפי תפיסה קדמונית רווחת, הכרוכה אולי בעצם אמונת הייחוד.

440 לחוסר משמעות סמלית בעצם ההמתה העצמית תוך נפילה על החרב — על פי הסיפור השאולי — ראה שטייב עמ' 527, הצודק אמנם בקבעו, שאין לדון מיתת התאבדות זו על פי קטיגוריה אטית מאוחרת, אלא על פי קבלת דין הגורל. ולפשר מות הבנים ונושא כלי המלך ראה כספארי (כנ"ל), עמ' 388. אולם דומה, כי מעבר למאורע עצמו, בא הסיפור להבליט, בהמתה העצמית ובמות הבנים, את תוקף הגזירה הדטרמיניסטית — כעולה מדבר שמואל במעשה באוב ומנובאטו בכלל — כדי ביצוע גזירת הדין בידי המלך עצמו, המבטל מלכותו (ולאו דווקא קבלת גור דין, כדעת שטייב).

441 לסיטואציה הספרותית, ולא ההיסטורית, בסיפור העמלקי, ראה אצל סגל (רלא—רלד), וללשון "שבץ", בקשר להישענות המלך על חניתו או לנופלו עליה (שמ"ב א: ו—יא) ראה דרייבר, עמ' 232—233. ולהבדל שבין הסיפור בשמ"א לא לבין גירסת העמלקי על מות המלך, השוו' הרצברג, וכבר אצל בודה עמ' 193—196. אולם נראה לי, שיש לשים את הדגש לא רק על הבדלים ספרותיים, אלא בעיקר על המגמה האידיאית, המעצימה את המימד הנגלה של גזירה במות שאול: "בן איש גר עמלקי" (שמ"ב א: יג) הוא השם קץ לחיי המלך, שחס על אגג, ושעקב מלחמת עמלק נידון לאבד מלכותו.

442 לארגון חיל דוד ולסיווגו — לא רק לפי שיקול של הסתברות צבאית אלא גם לפי ניתוח המקור (או שקיעי המקור) בדה"א כז: א—ה עי' י. ידין, תורת המלחמה, עמ' 240—245; הנ"ל, עמ' 350—362.

443 למוצא הכרתי והפלתי וייחודם הצבאי ראה בעיקר W. Caspari, ZAW, 28 (1908), S. 184 ff.; A. Alt, KI. Sch. II, S. 49; O. Eissfeldt, PW, 19, S. 2392; R. Dussaud, RHR, 103 (1933), pp. 22, 27.

444 נרגל שנחשב (באלף הא' לפה"ס) כאל השאול הוא, למעשה, גם אל פורעניות המלחמה: E. Dhorme, Les Religions de Babylonie et d'Assyrie, Paris, 1945, pp. 38-44; Falkenstein — von Soden, Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete, Stuttgart, 1956, S. 83-84, 313-314 — שלא היה

אל מלחמה מובהק — לאל הבבלי מרדך, בגלגולי התפיסה המשתנה של האשורים, ופעמים לפי מידה של "פוליטיקה ריאלית" — ראה פ. ארצי, אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 443—445. ולמשפט על האל מרדך בימי סנחריב ולהעברת כותו לאל אשור ראה: W. von Soden, ZA, 51 (1955), S. 130-166; 53 (1957), pp. 229-234; וכן דורס (לעיל), עמ' 139—150. וראה הערתי לכך במאמרי "מלך במשפט יעמיד אלים" — "דבר" ערה"ש, תשט"ו.

445 ראה ת.א. למברין, אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 267—268. ועי' H. Frankfort, Kingship and the Gods, Chicago, 1948, pp. 40-46, 51-61, 69-79, 89-91, 105-109; idem, Ancient Egyptian Religion<sup>2</sup>, New York, 1949, pp. 46-59. והשוו' הלאה — הע' 606, ובעיקר 601.

446 ראה J.H. Breasted, AR, III, pp. 298-351; J.A. Wilson, AJSL, XLIII (1927), pp. 266-287; A. Erman, LAE, London, 1927, עמ' 260—270. (מהדורה אנגלית), ולאמון-רע כאבי המלך, המשרה על מעשיו, אך בספירה של מיתוס ובהינתקות מחיי מעשה (אך בהקבלה אליהם), ראה פרנקפורט (כנ"ל), עמ' 44—152, 268—300; ובעיקר פרק 12, הע' 20—22. וראה הלאה — הע' 601.

447 אצל רעמסס הב' באה מנייה מופלגת של צבא ונשק, בנימה של התגאות, חרף ההתחסדות לגבי אמון-רע, העושה מלחמות ללא נשק. ואין לראות שם כל סתירה — במובן של ימינו — בין שתי ספירות של מחשבה. ראה. ANET, pp. 255-257. והשוו' J.A. Breasted, AR, III, pp. 415-424; Ch. Kuentz, ASAE, XXV (1925), pp. 181-238.

448 ולעניין מחיצת אויבים על ידי מונתו, דרך זיהוי גמור עם המלך הלוהם, ראה למשל, במערכות אמנחותפ הב', סתי הא', ובמובלט אצל רעמסס הב' — עי' ANET, pp. 247, 249-250, 253, 255-256, 470-471, 478. (איגרת השנינה — פפירוס אנסטאזי א').

449 C.J. Gadd, Iraq, 16 (1954), p. 179; H. Tadmor, JCS, 12 (1958), p. 34. והשוו' ANET, pp. 284-287.

450 תדמור (כנ"ל), עמ' 77—100.

451 ראה בעיקר לעניין המסע לאשקלון והציפיה לתשובת "שמש האדון הגדול" — J.A. Knudtzon, Assyrische Gebete an den Sonnengott, 1893, No. 70. ולמסע לפלשת כנגד מלכי צור וצידון "שפרקו עול אשור אדוני" וללכידת ערים סמוכות לצידון "בעזרת אשור אדוני" ראה: R. Borger, Die Inschriften Asarhad-dons, Gratz, 1956, S. 48, 50, 60-61, 110, 112. ולהזכרת תרחקה כפורק עול אשור — בורגר, עמ' 112. והשוו' ת. תדמור, היסטוריה צבאית (כנ"ל), עמ' 281—285.

452 לדבר תוקף המשיחה אצל כותנים ומלכים, ראה אנציקלופדיה מקראית, ה, ערך משיחה, עמ' 527—531. ועי' E. Kutsch, Salbung als Rechtsakt, Berlin, 1963; (ZAW, 87); D.J. McCarthy, VT, 14 (1964), pp. 215-221; J. Bottéro ARM, 7 (1957), pp. 176-184; R. Harris, JCS, 9 (1955), p. 92.

453 לקדמות מזמור "כ", כמו מזמורי מלכים אחרים, ראה י. קויפמן, תולדות האמונה (כנ"ל), ב, עמ' 690—696, 726—727.

454 ולתואר "משיח ה'" עי' סיכום — אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 508—510, 512.



וראה השוואה להתפתחות המושג בתקופות בתר-מקראיות — אנציקלופדיה עברית, כד, עמ' 611—617. והשוו' A. Bentzen, King A. Alt, Kl. Sch. II, pp. 206-225; H. Ringgren, The Messiah in the OT, London, 1955; S. Amsler, David, Roi et Messie, Neuchatel, 1963.

455 ראה, למעלה, הע' 424.

456 הכוונה, ראש לכל, להרשענה הידועה הנאמרת בכל ימי הסוכות — מחוץ לשבת — הפותחת במלים: "כהושעת אלים בלור עמך" וגו'. ושם: "כהושעת כנה משוררת יושע לגיטה מצינת יושע", "כהושעת מאמר הוצאתי אתכם נקוב והוצאתי אתכם" "כהושעת גוי ואלודם דררשים לישע אלהים". וככה לפי פירוט, המשתף את האל בהיושעות, לאמירה המעומעמת: "אני והו הושיעה נא" המצויה במשנה (סוכ' ד, ה; וראה אצל ח. אלבק, ששה סדרי משנה, פרוש, סדר מועד, ירושלים, תשי"ב, עמ' 271—272). ולקדמות ההרשענות בהקבלה לסליחות ולמתכנן צירופיהן (ובייחוד "כהושעת... כן הושענא") — ע' י. היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים<sup>2</sup>, ירושלים, תשכ"ו, עמ' 88—97, ובעיקר 97—98.

457 לפי כתבי יד אחדים של השבעים, הנוסח בפסוק ה הוא שוב "נגדיל" או "נגביר" כמו בפסוק ו; לפי L — fortes sumus — המשמעת ל"נגביר". גירסה זו דומה, כי היא מיישרה את הכתוב, כדי הקבלה ל"נגדיל" שבפסוק ו, ואין לראותה כווריאנט אבטנטי של נוסח. גם מצד התוכן, יש להקנות עדיפות להזכרה כנגד הגברה (אפילו במובן של בניין קל), בצירוף לשם ה'. וככה הוולגטה והארמי: "invocabimus"; "נדכר".

458 והשוו' דיון שקול בקדמות אפשרית של המזמור, לפי בחינה ספרותית-היסטורית, אצל וייזר (כנ"ל), עמ' 205—210 (מהדורה אנגלית). ולמקום המזמור בפולחן בזמן המקרא ראה דעתו של S. Mowinkel, The Psalms in Israel's Worship (trans. D.R. AP-Thomas) vol. I, Oxford, 1962, p. 69. תם לפולחן — השוו' שם, עמ' 62—63, 65, 67, 70—71, 73—74, 75; ולעצם המושג "מזמורי מלכות", שבהם תופס המלך מקום מרכזי — שם, עמ' 46—49; לבחינת הסיטואציה הפולחנית של המזמור, ראה גם אצל S.H. Hooke, Myth, Ritual and Kingship, Oxford, 1958, pp. 216, 242, n. 5.

459 ואין זה משנה כלל לענייננו, עד מה אפשר לזהות את הושע, שנבואותיו רשומות בפרקים א—ג, עם הנביא שנבואותיו נשתמרו בפרקים האחרים (ד. ה. ו. ז. ח. ט: א—ט, י—יז. י: א—ח. י: ט—טו. יא. יב. יג: א—יא. יג: יב—יד: א. יד: ב—ט והתוספת יד: י; שהרי, לכל הדעות, יש לייחס את הפרקים הראשונים להושע, שניבא בזמן מפלת בית יהוא ולאחרי. ראה למשל מ. בובר, תורת הנביאים, תל-אביב, תש"ב, עמ' 103—106. L. Duerr, BZ, 23, 106. K. Budde, JPOS, 14 (1934), pp. 1-41; W. Caspari, Luthertum, 1937, pp. 47-52; Th. Vriesen, (1935), pp. 150-157; OS, I (1941), pp. 64-78; A. Bentzen, VT, I (1951), pp. 58 ff.

460 ראה למעלה הע' 287, 288.

461 ראה השינויים והתוספות למל"א י: ט אצל בעל דה"י (דה"ב ט: ח): "למלך לה' אלהיך", "על כסאו" (במקום "על כסא ישראל"), "אלהיך" (במקום "ה'"), "להעמידו לעולם" (במקום "להעמידו" כפי השינוי התופס גם אצל השבעים למל"א י:ט — ובחודאי בהשפעת בעל דה"י); "ויתנך עליהם למלך" (וככה גם בשבעים למל"א י: ט), במקום

"וישימך למלך" סתם. נראה לי, כי השינויים נועדו להדגיש את חשיבותו של שלמה, ואולי אפילו "צדקתו" (במובן של ממשל ושפיטה), כנהוג אצל בעל דה"י, המשמש משלמה את חטאיו, ומעלה לדמות אידיאלית בצד אביו. וככה יושב שלמה על כסא ה' (והשוו' עוד אצל בעל דה"י: דה"א כה: ה. כט: כג — והכל ביחס לשלמה) ולא על "כסא ישראל", שהוא ביטוי אבטנטי למלכות (ראה למשל מל"א ב: ד. ח: כ. מל"ב י: ל. טו: יב). המלים "לה' אלוהיך" ו"עליהם" באות להדגיש את קירבתו למלך-האל ואת שליטתו על ישראל מכוח זיקה, שאולי המלה "ויתנך" במקום "וישימך" משרה עליה מידה של מתת מידה האל. אך אם הביטוי "לעשות משפט וצדקה" (המצוי גם בדה"י) יש לו קשר לנאמר על דוד "ויהי דוד עשה משפט וצדקה לכל עמו" (ש"מ ב: ח: טו) או למסורת על עשייה זו של דוד — הרי המילה "למלך" סתם — מל"א י: ט — בסמיכות רצופה לעשיית משפט וצדקה, כמו הרציפות שבין "וימלך דוד" לעשיית משפט הנזכרת בכרוניקה ההיא (ש"מ ב: ח: טו) — היא הנראית כראשונית בין הביטויים השווים שבשני המקומות. ודומה, כי הביטוי כולו השלוב בסיפור מלכת שבא — הוא זמן חיבורו ורקעו ההיסטורי כפי שיהיה — הוא כעדות להשגה רווחת בימי הממלכה המאוחדת על ממשל של מלכות.

462 וכבר העיר וו. רודולף (כמו פרשנים שקדמו לו) על העקרון הכללי בדברי ירמיהו, לציון דרך שליטתו של אבי המלך הרע (ירמ' כב: יג-יח) בחזקת "Königsart" שיסודו Tübingen, 1958, S. 129 (רשם סיכום ומובאות מפרשנים קודמים, ולענייננו — מדברי קורניל). אולם יש להדגיש, כי המדובר הוא בסמכות, מעבר לתכונות אישיות. והמלה "התמלך" שבפסוק טו היא כתמיחה על עצם אפשרות או תקפות של מלוכה, אם היא "בלא צדק" או "בלא משפט" (שם, כב: יג). הדמיון בין דברי ירמיהו לאפיון המלוכה בש"מ ב: ח: טו (לגבי דוד) נותן מקום להשערה על מינוח מגדר לציון מלכות, שנתהווה בימי הממלכה המאוחדת ונתקיים עד סוף ימי בית ראשון. משום סמיכות זו לכרוניקה, ששם כתוב "וימלך דוד" — ככל שתהיה לא-מודעת או מכוננת — אין טעם, ולא רק מהצד הלשוני, לשנות "התמלך" ל"התתמלך", כמובא אצל רודולף (למעלה).

463 ראה הערה קודמת לשון "התמלך". לפירוש הכתוב: "ויהי דוד עשה משפט וצדקה לכל עמו" (ש"מ ב: ח: טו) — על סמך השוואות מהספרות המיסופוטאמית ומכוח התבוננות בתהליכים היסטוריים, האמורים להיות דומים — עי' M. Weinfeld, Deuteronomy and the Deuteronomistic School, Oxford, 1972, p. 154, n. 1, (add.) 385. וראה עתה הני"ל, בית מקרא ב (כו), תשל"ד, עמ' 295. אין ספק, שצודק מ. ויינפלד, כי הלשון "ויהי עשה" המצורפת לבינוני פועל מביעה "כינון והתחלה" (בית מקרא, שם, עמ' 295), כפי הדוגמאות שהוא מביא מכתובים אחרים; אולם ציון ההתחלה אינו מונע מהכתוב להורות גם על ההתמדה במעשה זה, בתקופת מלכותו בכלל; כפי שגם הדוגמה "ויהי שאול עין (קרי עיון) את דוד מהיום והוא והאלה" (ש"מ א: יח: ט) באה להורות, בבירור ובמגמה, גם על התמדה. המחבר מפרש את הכתוב, כמכוון לומר על דוד, שמשעת התמלכותו "הפך להיות מכוון צדק סוציאלי", כנהוג אצל מלכי מיסופוטאמיה (שם, שם), והוא מביא כהקבלה, כמעט כלשונית, נוסחה המצויה אצל המלך אמצדוק (ה) "הרועה": "לכל העם כונן משפט וצדקה (עשה משפט וצדקה)" (קראוס, כנ"ל, עמ' 229). והשוו' אצל מ. ויינפלד (כנ"ל), עמ' 154, הע' 1; לפי ויינפלד הנוסחה kittum u mišarum היא אקוויולנטית למשפט וצדקה (שם, שם), והוא מונה גם מלכים אחרים ביהודה כמכוני

"משרים" או כעושי משפט וצדקה (שם, הע' 3), בזיקה לנוסחה התנכית בספר מלכים — "ויעש הישר". ההשוואה ראיות שהוא מביא מדברי ישעיהו וירמיהו על מלכי יהודה (ישע' ט: ו. טז: ה. יא: א—ה; ירמ' כב: טו—טז. כג: ה—ו).

השאלה היא כמובן, אם אמנם הביטוי או הנוסח "וימלך דוד על כל ישראל" (ש"מ ב: טו) — מכון, במחלת, לזמן ההתמלכות או אולי להתחזקות במלכות או לקיומה (מזמן ההתמלכות ועד לאחר ההתחזקות על האויבים). השוואה למשל את הלשון הנקוטה לגבי שאול — לאחר מלחמותיו, כמו אצל דוד — "ושאול לכד המלכה" (ש"מ א: יד: מז). והוא הדין בביטוי "התמלך" אצל ירמיהו (כב: טו), הסמוך ל"ועשה משפט וצדקה". והכוונה שם לקיום מלכות, ולא להתמלכות. וכבר נידונו ביטויים אלה, למעלה, בחיבורנו זה. אין להטיל ספק בכך, שהמלכות בישראל וביהודה היתה נתונה עקרונית בדגמי שלטון ומשפט, שהיו רווחים במלכויות הקדם, ובעיקר במיסופוטאמיה ("לשפטנו ככל הגויים" — ש"מ א: ח: ה), והמחבר עשה להביא לכך אסמכתאות. אולם הבעיה היא, כעולה לנו, רחבת-היקף יותר; ומתעוררת תמיהה — האם אמנם התבטא ניתוב זה בהוצאת תקנות או חוקים לכינון סדרי משפט וצדק בקצבי זמן קבועים, במועד ההתמלכות ובימי המלכות? (ובאגב, לא נודע, בעליל, על סדרי כינון כאלה אצל רוב המלכים במיסופוטאמיה). ושאלה נוספת היא, אם אמנם ניתוב עשיית משפט וצדקה, לפי דגמי השלטון במיסופוטאמיה, כבר קיים היה בימי דוד, כדי הוצאת אדיקטים ותקנות, כפי שאמור להיות שם. על כל פנים, אין להוציא מכלל אפשרות — בצד ניתוב זה — את זיקתה של מלכות דוד, בחינת תודעת השתייכות, למסורת על מוסדות שפיעה ושושפוט, בתקופת המדבר ובימי השופטים. ועי' מאמרי, שופט ומלך והנהגת משה (כ"ל). ולעניין הספיקות בדבר החלה כולית של "כתם ומשרים" בישראל — ראה הערות 503—504. ויש עוד לשוב ולדון במסכת היסטורית-אידיאלית זו.

464 לעניין "צמח צדיק" ולמושג "ה' צדקנו" (ירמ' כג: ה.ו. לג: יד—טז; ושם — "צמח צדקה") ראה א. מלמט, הכינוס העולמי למדעי היהדות, א (תש"ז), ירושלים, תשי"ב, עמ' 229—230. י. קויפמן, תולדות האמונה, ח, עמ' 249—251, 262—266; והשוו' י. ליוור (בעיקר לתקופה שלאחר ימי המקרא), תולדות בית דוד, ירושלים, תשי"ט, עמ' 99, 101—102, 118—119, 140. K. 140, 1956, 174. J. Allegro, JBL, Schubert, BZ, 1 (1957), 177. לאור ההקבלות המובאות בחיבור זה נדמה לנו, שהדעה המקובלת (ראה ספרות למעלה) על "ה' צדקנו" כעל מלך אידיאלי, אינה בת-תוקף; (ולפחות לגבי תפיסה נחרצת על מלך "צדיק" לעתיד); שהרי הלשון "ועשה משפט וצדקה בארץ" מתפרשת כמינוח למלכות בכלל. המדובר, איפוא, במלך לגיטימי, שיקים סמכויות יסוד של מלוכה, שבתנאי דומים ההם — ערב החורבן — עשוי היה להיותם כשליט מושלם או "צדיק" (אולי כבר בניתוק סימאנטי מהמובן הראשון של לגיטימיות או תקינות, לעבר מידות ומוסר). דוד הוא, כמובן, אבטיפוס למלכות זו, אך גם מוריש בחזקת אב לבית מלכות, כפשוטו. מכאן יכול להיות, שירמיהו מסמך נבואתו על הלכי רוח שרווחו ביהודה לטובת צדקיהו עם עלותו למלוכה. ההשוואה הצעתו הנחרצת של י. קלויזנר לזיהוי עם צדקיהו (הרעיון המשוייח בישראל, תל-אביב, תשי"ז, עמ' 103 והלאה) וראה א. מלמט, שם, שם. ויש להוסיף, כי השם המלכותי "צדקיהו", שהמלך קבלו עם עלותו למלוכה, יכול היה לעורר כיסופים לשינויים או לחזרה למלכות, כהווייתם העשויות, שעשויים היו להתבטא גם בפירוש — "ה' צדקנו". אך אפשר שבנבואת ירמיהו, כפי שהיא לפנינו, נתפרש כבר "ה' צדקנו", בניגוד למלכות צדקיהו הריאלית, כמושג למלך התקין השואב השראתו מהמופת של מלכות ה'.

- ולמונה "צמח צדק" במצבת יתנבעל מלרנקה שבקיפרוס עי' ב. סלושץ, ארזר (כנ"ל),  
עמ' 110—111; 153, 152, 61, 60; II: 30, 10; I: Donner-Röllig, KAI, 110—111.
- 465 ל"צדק" ולאחרי הצדק אצל יתזקאל ראה י. קויפמן, תולדות האמונה, ג, עמ'  
507—509, 511—514, 533—534, 551—555, 559—561.
- 466 ראה סיכום לצדקת הנשיא, שם, עמ' 564—574.
- 467 והשו' דיון רב-היקף על החלקים "הנשיאיים" ו"הכוהניים" ביהו' מ—מח, וכן על  
סמכות הנשיא בויקה לשררת כהונה ולהוראת משפט: W. Zimmerli, Ezechiel, II,  
Neukirchen, 1969, S. 113-114, 976-979, 1134-1140, 1157, 1165-1166, esp.  
1175-1180, 1227-1228, 1233-1234, 1240-1249. ולמקום הנשיא בשיבה למסורות  
קדמוניות של מועדים, ובויקה לסדרי חברה, השו' ש. אברמסקי, ראש השנה ופסח  
אצל יתזקאל, באר-שבע, א, תשל"ג, עמ' 59, 65, 68—69, 72—75, וכן 58 הע' 11.
- 468 למשל, לעניין סגולותיו של אברהם כאב דיוקנאי וכמנהיג, במכוון לדורות הבאים,  
לפי שיטת קאסוטו, ראה מד. קאסוטו, מנח עד אברהם, כנ"ל, עמ' 183—249;  
ולעניין "מעשה אבות סימן לבנים" אפילו ברמז לדוד, ראה שם, עמ' 250. ולויקה  
(וליתר גידור, להכוונת ויקה או יחס) שבין אברהם לדוד ראה: R. Clements, Abra-  
ham and David, Genesis 15 and its Meaning for Israelite Tradition, London  
1967, pp. 47-60.
- 469 לצד הפולחני שבמזמור ראה: R.E. Clements, God and Temple, Oxford, 1965,  
pp. 31, 52, 72. ולמלכות האל — pp. 216, 224, 228, 242. S.H. Hooke (op. cit.).
- 470 אין מחלוקת בדבר קדמות הסיפור על מרד אבשלום והתערותו במסירה מימי דוד.  
ואין ספק בדבר שילובם הראשוני של הפסוקים א—ז בפרק טו שבשם"ב, בגוף  
הסיפור. ועי' דיון על התיאור הציורי בפיסקה זו אצל הרצברג, עמ' 336—338;  
ולענייני שפיעה ושופטות, הנ"ל, TLZ, 79 (1954), p. 289. ולאינטגרציה של סיפור  
מרד אבשלום בקונטקסט הקללה של "שבעתים" (שם"ב טו: א—כא: יד) ראה  
דעתו של קרלסון (כנ"ל), עמ' 167—180.
- 471 התוספת "ישראל" בשם"ב כ: כג, ככל שהיא אופיינית בספר בכלל, בכל זאת —  
משום חסרונה ברשימה המקבילה (שם"ב ח: טז) — וכשהיא נסמכת לסיפור על מרד  
שבע בן בכרי, עשויה היתה להדגיש לא רק את איחוד שבטי ישראל תחת מלכות  
דוד אלא גם את ראשותו של יואב על הצבא; ראשות זו שבה אליו לאחר רצח  
עמשא, ועקב דיכוי המרד. ואפילו נאמר, כי היא מגוף רשימת הפקידים (שם"ב  
כ: כג—כו), הרי שמעצם התכפותה, בידי המחבר-העורך, לסיפור, נתלוותה לה,  
בהכרח, משמעות כזו.
- 472 ראה על כך דיון אצל, ספר שז"ר, כנ"ל, עמ' 86—97.
- 473 לעניין paršu בהקבלה ל-UE השומרי במובן של כלל מחייב או נורמה, ראה א.א.  
ספיזור, היסטוריה, ב, כנ"ל, עמ' 298. וככל שהיו לנורמות כעין אלה מהלכים  
לישראל — ואין לכך הוכחה חד-משמעית באסמכתאות שבמאמר הנ"ל — ספק אם  
יש מקום לומר, כי "תחום משמעותו של השורש ש'פט' אינו מכוון דווקא למושג  
החוקי 'דון'. הבחינה המשפטית שבו היא לכל היותר צדדית או אף מקרית"  
(שם, שם).
- 474 ראה מאמרי בספר שז"ר (כנ"ל), עמ' 97.

- 475 ולעניין היחס שבין שופטות משה לזו של דוד — שם, עמ' 96, 100, 114—115, 118.
- 476 עי' שם, עמ' 114—115.
- 477 בפי י. קויפמן נקרא יהושע "יהושע המחוקק" — י. קויפמן, ספר יהושע, ירושלים, 1959, עמ' 250, 254—255. לפי שיטתו, ארבעה נביאים היו גם מחוקקים: משה, יהושע, שמואל, יחזקאל (שם, עמ' 250). אך השאלה, אם התעלמות מדיפרנציאציה בין מציע חוקים (וליתר דיוק, נורמות משלו) כיחזקאל הנביא-האינדיווידואליסט לבין מחוקקים-מנהיגים מגשמי חוקים (או מקיימי נהגים) כמו משה, יהושע ושמואל (וגם ביניהם לבין עצמם) — אינה משווה למחוקקות גופה הגדרה מולסקולית יתר על המידה.
- 478 להברלים הדקים האפשריים שבין צדקה לצדק — י.ש. ליכט, אנציקלופדיה מקראית, ו, עמ' 679—682. והשוו' H. Jepsen, 'השוו', 682—679; H. Cazelles, RB, 58 (1951), pp. 169-188; Hertzberg-Festschrift, Göttingen, 1965, pp. 78-89. ועי' הערה 509.
- 479 להקבלה אשורית מדברי סנחריב ראה הע' 422.
- 480 ראה למעלה, הע' 478.
- 481 ראה סיכום על ההקבלות החיצוניות — בעיקר מאללח' ומאוגרית — למלוכה בישראל אצל J.A. Soggin, Das Königtum in Israel, Berlin, 1967, S. 117-118, 122-127; וכן מעלה המחבר כמה קווים להקבלה מממלכת החיתים — שם, עמ' 131—133. ההשוואות המובאות ממצרים ומ"המקורטיה הפרימיטיבית" במיסופוטאמיה (עמ' 133—136, 146—149) הן בחינות שבאגב. הן אינן עוסקות בסגוליות השופטות של מלכות ישראל ותלותה בכוח עליון (או נורמות מוסכמות), שבאופן זה יכלה להיות מושפעת מהממלכות הגדולות והעתיקות — וליתר דיוק, מעוברת קיומיותן של ממלכות כאלה, תקופות הרבה לפני ייסוד ממלכת ישראל. גם ההקבלות ממארי אינן מכוונות בחיבור זה לתכונות הללו של מלכות ישראל, עמ' 159—162.
- לאפשרות של השפעות מהותיות מהממלכות האחרות על ייסוד השלטון בישראל, דרך העמקה בבחינה התיאולוגית של שליטה ונשלטים, יש רמזים בקובץ המסכם של G. Fohrer, Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte, Berlin, 1969, ומובן במסגרת השקפותיו על ה- "überzeitliche Bedeutung des AT", S. 23-30, 39, הערות האגב של ה. פרנקפורט (כנ"ל), עמ' 337—344, ככל שהן מכיליות (מפאת שילובן באפילוג של חיבור שאפשר אולי לכנותו מסת-מחקר) — מכוונות דווקא לייחוד מלכות ישראל ולא לאפיונה מצד עצם קיומיותה בתוך ספירה של ממלכות עתיקות, ומצד האפשרות, לפחות, של תודעת שיוך למסגרת, כצורת שלטון.
- וראה לעניין ההקבלות הרחוקות A. Alt, KI. Sch. II: 1-65, 122-134; 348-372; M. Noth, Gesammelte Studien zum AT, München, 1956, S. 188-229; והשוו' J. De Fraine, L'Aspect religieux de la royauté israélite, Roma, 1954; idem, Biblica, 40 (1959), pp. 548-558; A. Caquot, Semitica 9 (1959), pp. 21-33; idem, RHPPh, 41 (1961), pp. 123-146. ולהשוואות שאפשר לראותן בריליאנא-טיות בתחום של דגמי מלכות והנוגעות רק בביטוייהן הלשוניים לפשר פולחני-מיתי, ראה ברנרדט (כנ"ל), עמ' 67—91. ולעניין ה"דמוקרטיה הפרימיטיבית" בישראל ובמיסופוטאמיה ראה נספח לספר זה — "לתפיסת המלוכה בספר שמואל".

482 ראה מבחר של תעודות אלה בתרגום עברי אצל א. מלמט (עורך), מקורות

לתולדות ישראל וארצו בתקופת המקרא, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 263—302; ולעניי-  
 ננו, בעיקר עמ' 267—268, שו' 4—10, עמ' 16—17; שו' 17/7; עמ' 273;  
 275—276, שו' 4—16, עמ' 25—30; עמ' 279; שו' 4—14; עמ' 281, שו' 4—8; עמ'  
 285—286, שו' 4—15 (בעיקר שו' 5—7); עמ' 289, שו' 4—20; עמ' 293, שו' 5—12.  
 ולעניין מסירת עיר לאדם מטעם מלך אוגרית, עי' שם עמ' 293—297. והשוו'  
 D.J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, 1953, pp. 33, 39, 40, 58; J. Nougayrol,  
 PRU, III, 1955, pp. 72, 77, 78, 126, 133-134, 140, 146  
 עמ' 226—227.

483 להשפעה המצרית בבנין באלף הב' לפה"ס, ראה בעיקר W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3 und 2 Jahrtausend vor Christ.*, Wiesbaden, A. Alt, Kl. Sch. 1962, S. 109 ff., 208 ff., 240 ff., 274 ff., 522 ff. I, S. 216 ff. ויש מקום להניח, כי השפעה זו הוסיפה להתקיים בענייני מינהל וממשל—אמנם לא ברציפות ובסדר—גם בתקופה הישראלית, ועל כל פנים בתחילתה, גם מכוח אינרציה שבמסורת דפוסי מינהל מדור לדור. ראה על כך עתה סיכום ממצא (המסתגף בהשוואות של מונחים לשוניים-טכניים, הנראים כמובלגים) אצל Tryggve N.D. Mettinger, *Solomonic State Officials*, Lund, 1971 (להלן: מטינגר) pp. 42-52, 58-63, 107-111, 140-158 (ושם ספרות). אך ה-  
 שאלה היא, אם השפעה זו, ככל שהיתה סדירה, תפסה גם בעצם המהות האיראית של מלוכה, שלטון ומשפט, חרף ההבדל באמונות בין שני העמים.

484 ראה למשל פרנקפורט (כנ"ל), עמ' 223—224, 251—262, 302—313; וכן שם, עמ' 398, הע' 20; עמ' 399, הע' 56; עמ' 405, הע' 1. והשוו' עמ' 407, הע' 45 R. Labat, *Le Caractère religieux de la royauté assyro babylonienne*, Paris, 1939, pp. 45 ff., 280, 309-310; E.A. Speiser, *Ancient Mesopotamia*, apud *The Idea of History* (Edit. R.C. Dentan), London, 1955, pp. 43-45 ולעניין תלות המלך במיסוד הממשל, ראה: T. Jacobsen, *Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia*, JNES, II (1943), pp. 159-172.

485 לדבר "הסדרים של זמנים קודמים" שהקים אורוכיגנה ראה: G.A. Barton, *The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad*, LASL, New Haven 86-7 10 iii 20-4; T. Thureau-Dangin, *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften*, VaB 1/1, Leipzig, 50-1 VIII 7-9.

486 ראה סיכום כרונולוגי של תופעה זו אצל ח. תדמור, *מיסופוטאמיה, אנציקלופדיה מקראית*, ה, עמ' 69—79. אצל א.א. ספיזור נחשבים תארי אלהות אלה אצל המלכים כתופעה חולפת ולא דומיננטית—ההיסטוריה (כנ"ל), א, עמ' 147—149; אך השוו' נסיונו של א.ל. אופנהיים (בדיון היסטורי-פילוסופי) לשלב תופעות אלה— שאינן שוליות כל עיקר—לא רק בהתפתחות הפוליטית במסגרת הציביליזציה המיסופוטאמית, אלא גם בסבכי האמונה המיסופוטאמית, שפשרה (או רזיה— בלשון סופרים) אינו מחוץ די צרכו, ועל כל פנים לא חד-משמעי: A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, Chicago 1968<sup>3</sup>, pp. 97-109, 153-156, 164-168, 181-183, 205-206, 279-282. על סימנים להנהגה מלכותית בעלילות גלגמש, ראה שם, עמ' 257—261. דומה, כי גם לחיפוש (ללא תכלית) אחרי חיי נצח יש לשוות אצל גלגמש לא רק להיטות "טבעית" כלל-אנושית אלא גם נסיון לשוות צביון אלוהי כלשהו—ולשווא—למנהיג-גיבור ולמלך, שמעצם הנהגתו המלכותית, ניחן בסגולות גבורה יוצאות מהכלל, אך לא באלוהות גמורה, שסימנה אלמוות.

עניין זה שבמשורר פוליטי לא הודגש במסה ההיסטוריוסופית של אופנהיים. והשוו' שם (עמ' 261—263) אפיון אידיאלי-ספרותי לחיפושיו של גלגמש.

487 ראה י. ליוור, מלוכה, אנציקלופדיה מקראית, ד, עמ' 1083—1804; ולדעה, שאין לחשוב את ח'מורבי למקבל בממש של חוקים מידי האל שמש, ראה M. Greenberg, Some Postulates of Biblical Criminal Law ספר דיובל ליחזקאל קויפמן, ירושלים, תשכ"א (1960), עמ' 9—11. ועי' אצל ח. תדמור, ח'מורבי ותקופתו, בקובץ "האישיות ודורה", ירושלים, תשכ"ד, עמ' 53—54. והשוו' דעתו של י. פינקלשטיין בעניין סמכות האלים המיסופוטאמיים להעניק למלכים כשרון לחוקק חוקים; ולפיכך אין לחשוב את ח'מורבי למוסר בפועל של חוקים מטעם האל שמש, אלא לשליט, שלא רק שמש אלא גם מרדוך העניקו לו סמכות לחוקק חוקים בכתיבה ממש. ראה י. פינקלשטיין, המשפט במזרח הקדמון, אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 609—610; הנ"ל, JCS, 5 (1951), pp. 91-104. ובכל זאת נדמה לי, כי אין להתעלם מכך שח'מורבי — מעצם תפקידו כמחוקק הסוגד לאל שמש "השופט הגדול של השמים והארץ" — נחשב לא רק למתווך בין האל בעל הצדק והמישרים לבין העם (מעצם היותו r'um כמו שמש אלהיו — י. פינקלשטיין, שם, שם), אלא גם כמתווך בין האל שמש למלכים שיבואו אחריה, שגם לטובתם חקק את החוקים; כמוכא באפילו לחוקיו (XXV, 1, 84 — XXVI, 1. 94).

488 לתופעת נתינת החוקים אצל ח'מורבי, כביטוי לאפיון תכונות הממשל גם לגבי העם (ולא רק מצד ההצגה לדורות בפני האלים ובפני המלכים שלעתיד), יש אולי משמעות להדגשה של המלך, שהחוקה ניתנה "ina pi mātim" — "בלשון הארץ" (אם אמנם זהו פשר המשפט — ראה ח' 502). ועי' על כך ח. תדמור, חמורבי (כנ"ל), עמ' 48. למחלוקת בתרגום פיסקה ראה הלאה, ח' 501. והרי באותה פיסקה בפרולוג (20—11: V) אומר ח'מורבי, כי מרדוך פקד עליו לתת mišarum לאנשים וללמד אותם כיצד למשול בארץ. ובסמיכות לכך אומר הוא, כי קבע kittum u mišarum בלשון הארץ! והשוו' שם, 23—20: V kittam u mišāram ina KA mātim aš kun כלומר, הכוונה בפירוש גם למשפטים שבחיי מעשה ולא רק בחינת עקרונות או הדגמות, שהם כהוראה לדורות. הוזה אומר, הכוונה לסידרת חוקים — מובחרים או ככללי מופת — לקיומיותו של ממשל תקין בפועל, ולא דווקא לנוהל משפטי ולחריצת פסקי דין למעשה, בבתי משפט. וזאת, אף על פי שבאוסף נרשמו רק סעיפי חוקים מיוחדים, אם לשם הדגמה עקרונית בחוקת אפולוגטיקה בפני האלים, ואם כהוראה מכוונת למלכים לדורות הבאים. נודיעות זו של קיומיות ממשל על פי כינון dīnāt דווקא, מודגשת באפילו "dīnāt mēšarim ša Ḥamurapi" — "דיני הצדק (המישרים), שכוננם (או הכינם) ח'מו-רבי המלך התקיף". דומה, כי אין לתרגם כאן "שם" אלא "הכין" או "כונן", לא רק לפי תרגום מילולי, אלא משום שהדגש הושם כאן על הפעילות של המלך, ולא על אטיביט של מוסר, כמו בפרשת משפטים שבתורה (שמ כא: א). אולם אחרת, השוו' אצל ח. תדמור, שם, עמ' 53. ולדבר הגשמת עקרון ה-mē/šāru ב-dīnāt mēšarim, בעיקר בתקופת ח'מורבי, ראה דרייבר-מילס (כנ"ל), עמ' 20—23, 40—40; אף על פי ששם לא הודגש במפורש הבחן זה שבין עקרון לתקנה. ולפעולות החקיקה הספציפיות של mišarum šakanum ראה שם, עמ' 23. והשוו'. S.H. Langdon, Die neubabylonischen Königsinschriften, VaB. 4, pp. 216-217

489 ראה Meissner — von Soden, Akkadisches Handwörterbuch, I, Wiesbaden, 1965, S. 151. (להלן — AW). המובאות שם הן מהספרות הבבלית הקדומה (aB). והשוו' מהתקופה הבבלית המאוחרת, לפי הניב Nabú-da-a-nu (sp.B) (שם),

שם — המובאה 3, 62, 7 (YOS). ויש הקבלה לענייננו גם אצל שבעת האלים האשוריים שהם דיינים: 7 / da-a-a-nim nu-ú (שם, שם, והמובאה מ/Bell. 14, 226, 29, 48). והמדובר בתקופה האשורית הקדומה, לפי הניב (aA) (שם, שם). וראה מקבילות מתקופות מאוחרות יותר. ובדרך אגב דומני, כי ניתן להעלות על הדעת, כי בנבואת מיכה (ה: ד—ו) על "שבעה רעים" שירעו את ארץ אשור בחרב נשתמר אולי זכר לשבעת הדיינים האלים הללו. והמדובר בגלגול של מסירה בת-דורות ובהקשר ספרותי-נבואי מהופך למצב אחר ובתנאים שונים, מעין אנטי-רועים (לפי המובן הראשוני), שדיינותם מתגשמת בחרב בארץ אשור "ואת ארץ נמרוד". והם כמובן אנשים ולא אלים — "נסיכי אדם" (מ', שם ה). גם האל השופט הבבלי כינויו Madānu או Da-a-nu (שם, שם, והמובאה מ-VAB 4, 260, 29).

490 AW — שם, שם. והשו' "ina da-ia-nu-tim" המתורגם שם "durch richterliches Urteil" שיש בו כדי אפיון לדיינות בחיי מעשה; ומושג כזה או כעין זה צויין גם בהקשר למעשה השפיטה של המלך (אמנם ב-JB). dai-i-nu-tu (שם, שם) — אולי אפשר להגדיר אטריבוט זה במובנו המצומצם: "דיינות". המובאה שם היא מ-AB 10, 60.

491 ראה CAD, 16, 1962, pp. 194-196. סקירה כרונולוגית של ה-šimdatu בין הוראות מלכותיות מסוגים אחרים, מובאת אצל F.R. Kraus, Ein Edikt des Königs Ammi-šaduqa von Babylon, Leiden, 1958, S. 194-209 ובחקשר ל mišarum בבבל הקדומה, שם: 247—238.

492 לאפיון הליגאלי של ה-šimdatu ולסיווגו בהליכי משפט, ראה דרייבר-מייילס (כנ"ל), עמ' 17—21; ושם דיון בפורמולות: "Kima šimdat šar-"; "ana pī šimdat šarim"; B. Landsberger, Symbolae Koschaker, 2, Leiden, 1939, S. 225-234. והשו' "rim". P. Koschaker, ZDMG, 79 (1935), pp. 1-39 וכן: 234.

493 RA, 52, 217, No. 3:22; idem, 54, 39, - CAD, op. cit., p. 194. המובאות שם מ- No. 41. ולעניין הליכה לשופטים על סמך šimdatum מלכותי, השו' "ana ši-im-šimdatum" — CAD — da-at šarri ibquruma ana dajāni illikuma, שם, עמ' 195; ושם ציון המובאות.

494 CAD, שם, עמ' 194 (lb).

495 A. Goetze, The Laws of Eshnunna AASOR, 31, המובאה מ (lc 195). שם, עמ' 58:28. והשו' לעניין הוצאת פסק דין לפי § הנמצא לפני הדין — "dīnam kima šimdatu" — CAD — ši-im-da-ti ša maḥrika ibaššú qibisimma של ה- מקדש ראה שבר תעודה בעניין שחיטת כבש (מהתקופה הניאובבלית) — שם, עמ' 196 (3).

496 בראוי להוסיף כי מושג ה- mišarum נשתקע גם בספרות הפניקית, אולי בהד למחש-בה (דתית-פוליטית?) רווחת בענייני ממשל. פילון מגביל מזכיר את האלים מישור וצדק — *Misōq kaī Zudōq* כמגלי השימוש במלח; מצד הציון של אלוהויות כמגלמי עקרונות של משטר ומשפט, יש להם הקבלה אצל kittu u mišaru שנחשבו לראשונה לאלים ומשרתים לאל šamaš (וראה ש. ליוונשטאם, פילון מגבל — תדפיס מתוך "פרקים ב", תשל"א, עמ' 5). גם בטכסטים האוגריתיים מצוי השם צדק-משר ברשימת אלים — Ugaritica, V (1968), 14:610; ובסיפור כרת "אתה צדקה ליפק מתרחח"ה ישרו" — "אשת צדקו ימצא ארושת ישרו" (CTA 14: 12—13). וראה אצל י. אבישור, בית מקרא, מח (תשל"ב), עמ' 40; הנ"ל, דיסרטאציה על צמדי מלים



בלשונות השמיות, ירושלים, תשל"ד, עמ' 443; והשו' ש. ליוונשטאם, ספר סגל, עמ' 180—182. וידוע גם ההצמד בכתובת יהמלך מגבל: "כמלך צדק ומלך ישר לפנ אל גבל ק(רשמ)" (ג. שלושן, אוצר הכתובות הפניקיות, תל-אביב, תש"ב, עמ' 4; KAI, 4:6—7); והשו' הצמד זה לאטריבוט של מלכות, בעיקר דב' לב: ד (ושם מלכות ה). ולגלוגל הכנעני של צמדים אלה ראה: E. Lipinski, *La Royauté dans la Poésie et le Culte de l'Ancien Israël*, Brussel, 1968, p. 319, n. 3. אם יש לראות במושגים צדק ומישור (או מישרים) בגלגולם הכנעני-עברי ובהחלתם למעשי מלכים שאילצה או אפילו זיקה ישירה ל-kittum u mišarum. שהרי צדק כשלעצמו הוא בחינת מימד של mišarum, ומישור אינו אולי אלא וריאנט של הצדק בהתגשמותו. בכל אופן, אין ראייה לקיום עקרון ה-kittum, במובנו המופשט וה"שמימי", בספרות המקרא, ובאפשר משום השפעת אמונת הייחוד בישראל. וראה על כך ביתר פירוט בחיבור זה בדיון על סגולת ייחודו של המלך בישראל; וכן בנספח לחיבורנו — "לתפיסת המלוכה בספר שמואל".

497 למשמעויות השונות של mišaru(m) כיחס לאלים, השו', 1966, (Lieferung 7), AW 659-660. S. ולקשר לאלים או לשמותיהם — שם 6562. והשו' Bēl šar mé-še-ri — שם, שם. והמובאה לפי E. Ebeling, *Literarische Keilschrifttexte aus Assur*, Berlin, 1953, S. 38, 2.

498 AW, S. 660: B4.

499 עי' קראוס (כנ"ל), עמ' 44—45; ושם דיון וגם סיכום דעות החוקרים בדבר ה-Leitmotiv החוזר ונשנה באדיקט של המלך הבללי Ammi Šaduqa: "aššum šar-ruṁ mišaram ana mātim iškunu" "weil der König gerechte Ordnung dem Lande geschaffen hat"; ובעברית: "כי השכין המלך בא-רץ — מישרים" (משפט וצדקה). הדומה, כי "עשה משפט וצדקה" מקביל במובנו הממלכתי (ובלשון מודרנית — "המדיני") למונת אכרי קרום זה. וראה שם (עמ' 184—186) דיון על ההחלות השונות של "mišaram šakānum" בתחומי ניסוח ועשייה, במישור של משפט, מעבר לשפטיה בבית דין. ולמקומו של מונח זה במובנו המצומצם, ליד שאר מונחים המתוברים ל-mišarum, כפי שרווחו במיסופוטאמיה באלף הב' לפה"ס, ראה שם, עמ' 238—242; ולרדד החקבלה ל-mišarum בישראל — עי' אצל ליפנסקי (כנ"ל), עמ' 318—321. אמנם הוא צודק באומרו: "Le terme mēšā-rim est donc particulièrement apte à exprimer équitable de la justice dans les cas concrets"; אך לא בצירופים השונים של המושג, במובנו המצומצם, כפי שהובא לעיל, לפי פ.ר. קראוס (שם, שם).

500 AW, op. cit., 660 B, (aB); BA 39, 10, 113.

501 לדבר המובן המצומצם של mišaram šakānum בימי ח'מורבי, בהבדל מהמשמעות הקדמונית הכוללת, עי' אצל פ.ר. קראוס (כנ"ל), עמ' 243, המביע ספקנות לתרגום הפיסקה הסופית בפרולוג לחוקי ח'מורבי (V: 20—24) אצל אונגנד בהוראה של "נתתי צדק ומשפטים בלשון הארץ" — "kittam u mišaram ina KA mātim aš/kun" "šir niši uṭib" דעה אחרת ראה עתה אצל ח. תדמור, בקובץ — האישיות ודורה (כנ"ל), עמ' 48. והשו' דיון למעלה, הע' 488.

502 להגדרת דמותו של ח'מורבי כמלך מחוקק, ראה עוד 8 NS F.R. Kraus, Genava, (1960), S. 283 ff.; J.J. Finkelstein, JCS, 15 (1961), pp. 91 ff. ולהערכתו כמלך צדק — מעבר לשופטות בתורת ממשל ("מלכי-צדק"? לפי ח' תדמור) — עי' אצל F. Böhl, *Opera Minora*, Groningen-Djakarta, 1953, pp. 356-363. בל משוה

לחמורבי סגולה של "מלך נאור" הדבק ב- "the strongly ethical service of Shamash, the god of truth and justice... and the maintainer of morality and justice". ההשוואה לדספוטיות הנאור באירופה במאה ה-18 לסה"נ — אף על פי שיש בה צד של אפיון טיפולוגי ספציפי כלשהו — היא, מעבר לפרופורציה של גישה היסטורית. גם ההסתמכות על חייץ בין מישור "חילוני" למישור "דתי" היא "מודרני-זאטורית" יתר על המידה. בל רואה בהיעדר האללה אצל ח'מורבי צד של ייחוד לדמותו (שם, שם). אולם זה היה בחינת תופעה ייחודית אצל רוב מלכי מיסופור-טאמיה, אולי בהתאם לעקרונות הליגאליים, שהיו מסגולות התרבות המסופוטאמית. והשו' להלן, הע' 618.

503 השו' בעיקר דעתו של מ. גרינברג למעמדו של ח'מורבי, ספר היובל ל. קופמן (כנ"ל), עמ' 9—11; וע' הע' 487 ו-496. לחומר חדש על "משרם" ראה J.J. Finkelstein, Some new Mišārum Material and its Implications, H.H.B. Landsberger, AS, No. 16, Chicago, 1965, pp. 233-246. ולאחיות ה"משרם" במלכות ישראל, ודרך עשייתו שם, ראה עתה: H. Cazelles, De l'idéologie Royale, The Gaster Festsch. JANES, 5, New York, 1973, pp. 59-73. בישראל עקרון "kittum u mēšarum", שנתגשם, או עשוי היה להתגשם, בסדרי ממלכות, ובזיקה לתחומי סמכויות של האלים, או אפילו להשגחתם, כמתחייב מעצם קיומיותו (אולי התבניתית) של "עולם עליון". ובעיקר, יש לפקפק בכך, אם היה מקום בתפיסת המלוכה בישראל לעקרון (וליתר דיוק "עיקר" במובנו ההגותי) ה-kittum, שתשתית עניינו היא אמת או אמונה. חלוא לגבי מלכות, בתוראה מופשטת, היא בחינת אידיאה של משטר אמת או משטר אמת וצדק; ולא דווקא במובן של "צדקה" בהצמד למשפט, כמצוי באפיון הריאלי של מלכות דוד. הרהורים להבעת-ספק זו, ראה בהע' 504. והשו', לעיל, הע' 463.

504 ראה הע' קודמת — 503 — וכן הע' 463. למשמעיו הבסיסיים והשונים של ה-kittu, מאז תקופת השו' האכדית, ראה: CAD, vol. 8, 1971, pp. 468-472. והשו' kânu, עמ' 159—171, בייחוד k'f:g,k (עמ' 166—168). ועניין לנו כאן במובן של כינון חוקים ועשיית טכסים (f) בהוראה של הוויית סדרי התנהגות וחיי אדם (k) וכן בדבר סדרי קיומו הרצוף של ישוב (שם). "EN.LÍL-mu GI-NAU.LUGAL-šú" (k) "אנליל שומר (מקיים?) על מלכותו" (לפי התרגום שם, k 167). (המובאה לפי 9 SBH, 142 III) "ana kún-ni šarrūtisu ipqida na-ra-a-šú" (k) — "הוא הפקיד אותי לשמור (בכנות?) על מלכותו (משטר-מלכות שלו)" (המובאה לפי 54 TCL 3). "kí ša (Sin u Šamaš) ina šamê kun-un-u-ni šarrū(tu) ša šarrinina kal mātâte lu kun-na-(at)" (k) "כפי שהיירד והשמש מכוננים (חוק) בשמים, ככה תיכון (תוקם בכנות) מלכות המלך בכל הארצות" (המובאה לפי 4,6 ABL). והשו' שם הבטיי "lu-kín šarrūti" (שם, שם). וכן "kussī ša šarri lu-ki-in-nu" — "ולכונו (או "לקיים אל נכון") את כסא המלך" (המובאה מ-8: 1387; 10: 120 ABL) "Kīma libnāt Etemenanki ku-un-na aššiāti — išid kussīja šuršid" — "כונו את יסודות כסאי (כסא מלכותי), שיהיה (שיעמוד) חזק לצנח כמו לבני האתמנכ"י" (כל התרגומים — לפי CAD). (המובאה לפי 45 VAB 463 III) לשון kânu יוצאת איפוא למשמע של קיום מלוכה והבטחתה ושל כינון כסא מלכות, בהוראה ממשית של חוק, רציפות ושל עצם הווייה אכיוסטט-ציאלית, ולא דווקא לפי עיקרים משפטיים של אמת או צדק. דומני, כי במובן זה יש ללשון kânu — מצד היטליה למלוכה — מקבילות בלשון המעלה הקמת מלוכה או כינון מלוכה במסורות קדומות במקרא. ראה למשל שמי' כד: כ — "וקמה בידך

ממלכת ישראל; "והכניתי את ממלכתך" — שמ"ב ז: יב; "לא תכון אתה ומלכותך" — שמ"א כ: לא; "והממלכה נכונה ביד שלמה" — מל"א ב: מז. לקיום כסא המלוכה, בראוי להביא הקבלה מדבריו אבנר (בסיפור הקדמוני על כינון ממלכת דוד); "ולחקים את כסא דוד על ישראל ועל יהודה", (שמ"ב ב: י). הוא הדין, למשל, בנבואת נתן: "וכננתי את כסא ממלכתו עד עולם" (שמ"ב ז: יג); "כסאך יהיה נכון עד עולם" (שם ז: טז); ועוד. ולשורש הכנעני "כנ" ראה: דונר-רולג, KAI 3, 11.

אולם ה- "kittu" — משמעו לרוב, לענייני מלוכה, עיקר (או אידיאה?) כללי או אפילו קוסמי של אמת או של אמת וצדק, ושל תבנית אידיאית למשטר צדק. למשל: "kit-tum bišit uznī ša mātātī attā" — "אתה האל (אתה הוא) האמת (האמת וה- צדק), היבנה (המשמעות?) של כל הארצות" (CAD, ibid., 466), והמובאה שם לפי "mušēšir kitti ša sarti u k(i-it) tum umtass'ā" (OBECT 6, p. 52:31 f. — "המופקד (השור?) על האמת (האמת והצדק) היראה (המבוה?) אמת ושקר בכל" (שם, שם). "ki-it-ta tattadūma ušurti ili tanaššu" — "השלכת את האמת, נאצת צו (משפט?) האל" (שם, המובאה לפי Lambert, BWL, 76-79) כאילו מיוסד הסדר האלוהי — ולא רק ממלכת האדם — על ה- "kima ki-it. kittum" — "לפי דבר האמת שמש ומרדוך הע- ניקו לך" (שם, עמ' 470 — המובאה לפי PBS 7, 85:5 lid. — "ki-it-ta u sašima... dinaku" — "יעניק (האל אשור) לך (המלך) אמת (דעת אמת?) ורוח שלום" (שם, המובאה לפי MVAG 41/3 12 II 36). "ina qībitika liššakin kit-ta" — "יכונו (יקום?) הצדק לפי מצוחרך (שמש) והארץ (של המלך) תפרח לפניך" (המובאה שם לפי Šurpu II 132). דומה, כי כאן בדיון לפרש kittu כצדק, בחזקת התגשמות האמת במלכות של מטה, בדומה, ואולי אפילו ביותיה עם ה- mišārum, כדי נרדפות בתחומי המושגים. ולבחינה האלוהית-המלכותית המפשטת, ראה את הביטוי "šamaš bēl kit-tum" (CAD, ibid. 470, 3b). והוא הדין, לדעתי, לגבי הגשמת המשג אמת בצדק — כשמדובר בכינון משטר צדק בידי מלך אדם, כמו לפת אשתר: "inūmi ki-i-ta-am ina māš šumerim u Akkadim aškununi" — "כשכוננתי צדק בארץ שומר ואבד" (המו- באה לפי Sumer 4 58:31). על אשורבניפל נאמר: "šar mišari rā'im kit-ti mu-šar" (šar mišari rā'im kit-ti mu-šar) — "ראם צדק" או "ראם אמת"; (המובאה לפי ADD 646:3). ועל נבונאיד: "rā'im mišari mukin kit-ti" — כאן — ראם מישרים, בהבדל מהנ"ל (המובאה לפי VAB 4252 i 5); וכן "rā'im kit-ti" (בפירושו לשם אסגיליה — Afo 17 133:19). kittu ליד "išrukuinni kitt-tu mišaru" — הכוונה ל- משטר אמת וצדק (המובאה לפי ABL 926:14). ולהבטחת המלך למשטר של משפט וצדק: "ana našār kit-ti u mišari šutēšur le le'ē" — "לנצור צדק (או אמת וצדק) ולהעניק משפט ללאים (לחלשים)" (שם, CAD, 470, 2). ולציון "ראש" למלך האלהים, ראה בשירת בלעם — "כתועפת ראם לך" (במ' כג: כב); ובברכה ליוסף, אולי ברמו למלכות שיצאה ממנו: "וקרני ראם קרני" (דב' לז: יז). ומדברי דומרבי: "ki-it-tam u mišaram ina pī mātīma aškun" — "העמדי (או "הקמתי") חוקי (?) צדק ומשפט בלשון הארץ" (?) (פרולוג — H v 20, בהבדל מהתרגום ב-2, CAD, 470, — ולפי המובא אצל ח. תדמור, האישיות ודורה, כנ"ל, עמ' 48). על נבוכדנצר הב' "rā'im ki-it-tim u mišari" — "ראם האמת והצדק" או (Afo 17 1: 12) "mukin ki-it-tim u mišaru" — הוא (המלך) רעה אותם בצדק ובמשפט (לובי כורש, המובאה לפי R 35:14 5). וראה שם (CAD 470, 2) — מובאות למידת ה- kittu והגשמתה אצל האלים,

המחזקים אף כפטרונים של כתם ומשרם. כתם ומשרם נזכרים גם כציונים לכוכבים (שם, 471). ויש שהכתם מצוי בהאלהה: "ki-tum ma-ra-ad UTU" — "האמת (או הצדק), בת שמש" (שם, 4', 471 — המובאה לפי RA 38 86 r. 22). אך "Umu «Kit-ti» «Mišar u «Dajānu»" (ניאו-בבל) — (VAS 6 213:15). אך בעיקר ראויים לציון צמד האלים Kittu u Mešaru, כאלים משרתים לאל המשפט והצדק Šamaš, שמסורתם קדמונית (CAD, ibid.); ושם עוד דוגמאות המראות כי כתם ומשרם כשמות אלים או ככינויים לאלים הם עדות לכך, שאידיאות מופש-טות של קיומיות סדרי תבל וחברה עשויות להתגשם באלים הקרויים בשמות אותן אידיאות, או שהן משמשות כינויים לאלים הללו. והשוו' השמות הפרטיים (שם) מובאות — Šamaš — rā'im (CAD, 470, b) kitti; Šamaš — šar — kitti; Šamaš — bel — kitti; Bēl — kitti — Marduk; Marduk rā'im kit — tum; Adad — ki-ti-ide Ki-tum — Enlil; Ili-ki-ti, Šamaš-ki-ti; Ki-ti-ilāni — ועוד בשמות פרטיים.

מסתכמות לנו מכאן כמה הנחות ראשוניות לגבי החלת המושגים כתם ומשרם במשטר המלכות בישראל (ובדילוג, לפי שעה, על דיון נרחב באסמכתאות לפי הכתובים). א' משוטטים אנו בדעתנו אם למושג כתם ("אמת"), כעיקר אלוהי מופשט, יש, מעיקרא, משמע, כישות עצמאית, באמונת הייחוד הישראלית ובספירה הפוליטית הנתונה באפיקה. וספק, אם אפשר היה להחילו על מלכות ישראל, שנאצלה בשחרות ייסודה ממלכות האל. והנה מלכות האלוהים, כשלעצמה, ודאי שאינה שואבת השראה מישויות שמוחוצה לה (העשויות להתגלם בדמויות אלים); והיא מגלמת בה כישות אלהית את האמת והצדק לא רק בתבל, אלא גם לגבי סדרי חברה-האדם. דומה, כי במשמע זה אין למושג "כתם" הקבלה בספרות המקרא. ושמן אין הוא ניתן בכלל לתרגום למושגים שהיו רווחים בימי בית ראשון; ומוכן, כפי שאפשר ללמוד מנמצאותם במקרא. ב' ה"כתם", בתחולתו השונות בחיי מעשה, כגון הליכי משפט נאותים (CAD, 470 b), מצב תקין (שם 471d), בחוקת חוזה (שם, e) בהוראת נאמנות (שם, 472:c, d) — מקבילותיו או אפילו שוויוניו או השוואותיו במקרא הן "אמת" או "אמת רצדק", אך לפעמים גם משפט כמו בענייני שכר והונאה (שם 2/ 469). ג' כתם ומשרם, כמרכיבי יסוד של משטר מלכות, אפשר למצוא להם הקבלות — רק במידה מסוימת של עשייה בפועל — ב"משפט רצדק", כציונים למלכות תקינה או פועלת, כנזכר אצל דוד ושלמה, וכן בפי הנביאים ומשוררי תהלים. וקשה, כמובן, לגדור בדיוק את מידת החפיפה של אחד המושגים הללו — משפט או צדקה (ובלשון הנביאים — גם צדק) — לכתם או למשרם. אולם בדיון להטעים, כי במקרא הדגש הוא לא על עיקרים אלוהיים מופשטים אלא על עשיית משפט וצדקה, בחזקת פעולה או הגשמה (ועל כל פנים, אצל דוד ושלמה). באופן כזה מגדיר גם ירמיהו את המלך התקין — ולא דווקא את הצדיק והאידיאלי, אלא המולך כהוגן: "ועשה משפט וצדקה" (ירמ' כב: טו). ד' הביטויים "מישר" או "מישרים" במקרא ודאי שהם מעורים בלשון "משרם". ובכל זאת ייתכן, שאין הם זהים במחלט אתה, מצד מושבותיה באכדית. ואפשר אולי להשוותם במיוחד לצמד כתם-משרם. מכל מקום, אין למצוא חייץ ברור בין כתם למשרם, מצד החלתו על "מישר" העברי. וביותר, שהלשון "מישר" היא נדירה במקרא, והמושג "צדק" ודאי הכיל בו גם את מידת ה"משרם". מובן, שיש לשוב ולהרהר, עד מה ניתן להוות מושגים דומים בשתי תרבויות שונות, ואפילו יהיו מושגים למישר אחד יש שווה של מנהגי חברה, מוסדות משפט ומשטר מדיני. ויש לשוב ולדון בבעייה זו.

505 ככל שידיעתי מגעת, לא נתנו הפרשנים דעתם על משמעו, לקדמות סיפור המרד,

של הכתוב (שמ"ב יז: יד), המעיד על התערבות אלוהית להפדת עצת אוחזפל "הטובה". תו. הרצברג (כנ"ל מחד' אנגלית, עמ' 352) רואה בו כעין הוראה לכך, שהאל עומד מאחורי האישים והמעשים, והוא המכוון את מלכות דוד, על פי ההבטחה בפרק ז (שם, שם). אולם העיקר הוא, כי הפסיקה על התערבות ה' שולבה כאן לתומה: ללא מגמה אידיאית כולית; ואפשר אולי להגדירה כפירוש לסיפור מהלך המרד, שאינו צמוד כלל להבטחת נתן (שמ"ב ז), והמושגות על הסברים "רציונאליים" ("ארציים"?). דווקא האמירה באגב מפי הסופר הקדמוני של סיפור המרד, הנובעת מאמונה "טבעית", הנוטה, כנראה, לקבלת דין פאטאליסטי, ללא הדגש אידיאי וללא הכוונה ידיאקטית — והשלוכה אורגאנית בסיפור אמנותי (ולאו דווקא עממי, כמו במל"א יב) — היא 'כתוספת ראייה לקדמותו של סיפור המרד. ושמה ניתן לגדר את שיעור זמנו (וכמובן באומדנא) לראשית מלכות שלמה, כשעדיין לא נתרקמה הדמות האידיאלית של דוד. ולפשר הלשון "סבה" בסיפור העממי (בצביון ספרות החכמה) על סכלות רחבעם, ראה דברי יא. מונטגומרי בפירושו למלכים "The phrase is predestinarian, without moralising (ICC, op. cit., p. 250) as in the case of Abimelech's fate (Jud. 9, 56) ... rather the term belongs to ancient fatalism". דומה, שיש צד שווה בהעלאת האגב של ההתערבות האלוהית בשני הסיפורים. ולפשר הגזירה האלוהית, המשתמעת מכתוב זה, והקובעת התרחשו-יות, מאחורי הפרגוד, ר'א' בנספת לספר "לתפיסת המלוכה בספר שמואל".

506 המפרשים הקנו לציון "צדיק" בפסוק זה משמעות מוסרית בלבד (ראה למשל מ.צ. סגל — כנ"ל, עמ' שפה; וכמוהו וו. הרצברג, שם, 398, 501), אך דומה, כי הצמידות שבין "מושל" ל"צדיק" באה לציון גם את עצם מעמדו של המלך, "משיח אלוהי יעקב" — שאמירת אלוהי ישראל קובעת את אופיו; והוא השם לו "ברית עולם" (שמ"ב כג: א, ג, ה).

507 לסיווג שני הסיפורים (שמ"א כד. כו), לפי מידת ראשוניותם, עסקו הרבה פרשני המקרא. ועי' סמית (כנ"ל), עמ' 216, 219, 229—230, 232—233; הוא מעדיף את פרק כו מצד מה שהוא מגדיר כ-"as more original" (שם, עמ' 216); ובדין שולל הוא את סיווג הסיפור בפרק כו למקור E (על פי המלים "מראשית", "מרגלים") — ובניגוד לדעתו של בודה, אך גם שיוך חלקי של הסיפור ל-J על סמך ההקבלה, הסכימאטית, לחזירת גרעון למחנה מדיון (שר ז: ט—טז) — אין לו בסיס; שהרי עצם חלוקת ספר שמואל (הנראה לנו גם בחלקו הנבואי-ריטורי כקדם-דברימי), דרך שיגרה, על-פי המקורות, אסמכתאותיה רופפות. והשו' עתה אצל שטיבה (כנ"ל), עמ' 430—432; 460—463. הוא נוהג דעתו לא רק על סדר האבטנטיות של הסיפורים הללו אלא גם על גישתו של המחבר-העורך, שכינסם במכלול סיפורי דוד ושאלו. אף הוא מנסה להעלות את רקעם ההיסטורי. בחיבור אחר על הנהגה בישראל אני דן ביתר פירוט בשני הפרקים הללו — על ההבדלים ביניהם, מבחינת גיבושם הספרותי ומצד המחשבה האידיאית-הדיסטורית על ראשית המלוכה בישראל, שנשתקעה בהם.

508 ראה ניתוח הכתובים (שמ"ב יט: כו—לא) אצל בודה, עמ' 291—292. וראה מה שכתבתי בערך "מפיבשת" — W. Cas. E. Jud. vol. 11, pp. 1379-1380. והשו' W. Cas. pari, Thronbesteigung und Thronfolge der israelitischen Könige, Leiden, 1917, pp. 199-200; idem, Die Samuelbücher, Leipzig, 1926, S. 594-596; J. Lewy, HUCA, 32 (1961), pp. 36-37.

509 ולהבדלים דקים אפשריים (אמנם יחסיים), ובקונטקסט אידיאי מיוחד, במשמעויות שבין צדק לצדקה, ראה י. ליבט, צדק, צדקה, צדיק, אנציקלופדיה

מקראית, ו, עמ' 683, 681. וראה הע' 478. אצל פילון מגבל נמנה, כאמור למעלה, צדק בצד משר. בין הממצאים הראשונים (Ew. Prep. Evan. I 10, 13). מעי-קום היו ודאי אלה אלים, שגילמו, לפי הכנענים (אולי הקדם-פיניקיים) את עיקרי המשפט והצדק, כמו האלים האוגריתיים צדק משר (RS 24, 271, 1, 14). אולם בדיון לחעיר, כי הצורה šaduq אינה מצויה באכדית אלא בשמית-מערבית (המובאת גם באל-עמארנה) ועניינה — צדק, ישר. באחד ממכתביו של מלך ירושלים Abdi-Heba נאמר: "... amur šarru bēlija ša-du-uq ana jāši aššum..." — "ראה, אדוני-מלכי, אני צדק כלפי (בפני ?) האנשים..." Kf. EA 287: 32. ולצורה šaduq(a), כמרכיב בשמות פרטיים שמיים-מערביים, ראה Th. Bauer, Die Ostkanaanäer, Leipzig, 1936, S. 80b; Studi in Onore de M. Liverani, Saduk 'e Mesôr; E. Volterra, Roma, 1969, 6: 55-74; ובמארי — ARM I 103 r. 17.

510 לדבר זמנה של הנבואה ומשמעה לתפיסה הדתית-פוליטית של דמות דוד ובית מלכותו, ראה סיכום ודיון אצל R.A. Carlson, David the Chosen King, Uppsala, 1964, pp. 52-54, 98-105, 109-113, 115-118, 120-127. (ושם ספרות).

511 בודה, עמ' 232—235, למשל, משווה עריכה דומינאנטית של הנבואה ל-D בצד J ו-E, והוא משייך חלק זה לתקופה שקדמה לחורבן הבית.

512 מ.צ. סגל (שם, רעו) מניח: "שנתרחבה מליצת הפרק פה ושם (כמו 22—23) בידי סופר מאוחר". אולם השאלה היא, אם אמנם אפשר להפקיע מדברי דוד "לפני ה'" (ז: יח—כט) פסוקים אלה, התואמים גם בלשונם הרמה — וללא כל-הפסק — את הפיסקה כולה, שעניינה ליד בחירת דוד וביתו — רוממות ישראל וגדלות שם ה' (כד—כו). עניין אחר הוא כמובן ההבדל (וכנראה גם בזמן התייבוס או העריכה) בין נבואת נתן, המזכירה את בחירת ישראל ליד בחירת דוד ובצמוד להבטחת בית מלכותו — לבין דברי דוד, שבהם בחירת ישראל היא הדומינאנטית, והמתוארת בלשון מופלגת, שלא כרגיל ובשכיח בספר שמואל.

513 ככה הרצברג עמ' 284, 287, מפרשני ימינו, ההולך בעקבות L. Rost, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids (BWANT, 37, H 6) Stuttgart, 1926, S. 47-74. והשוו' נות (כנ"ל) I Über עמ' 64—66.

514 הפועל "יעשה" בנסתר והצמוד ל"בית" (ז: יא<sub>2</sub>), אפילו הוא יוצא דופן לצורת דיבור של האל בנבואה, אינו בהכרח ראייה לגרעין קדמוני מיוחד בפרק (אחרת הרצברג, שם, עמ' 286): ואפשר, שאינו אלא וריאנט הבא בעקבות "והגיד" (יא<sub>2</sub>); בחלק הראשון "ההיסטורי" של הפסוק (יא<sub>1</sub>) מדבר האל בגוף ראשון (כמו בפסוקים הקודמים), ובחלק האחר — מהמלה: "והגיד" כשהמדובר בהווה ולעתיד — עובר הוא לגוף שלישי, כדי להדגיש את ההבדל והריחוק בין זה לזה. והוא הדיון אצל דוד, העובר מגוף ראשון לשלישי, אפילו באמצע הכתוב (ז: כ, כה, כז, כט).

515 הראיות של מ.צ. סגל כנגד "החדשים" בעניין מתן עדיפות לשושלת על בית כפשוטו (עמ' רעט, 11), הסמוכות על טיעון לשוני-דיוני, אינן ממצות. שהרי משחק מלים — לעניין הכית ובתוהו — מצוי כדוגמתו בנבואה, והוא חדש צורני-ספרותי מקורי ולא-שיגרתי (ובוודאי לא "תפל"), שעיקרו צירוף שתי ההזרות בחפיפה אחת. אלא שסקירת העבר שבנבואה (ז ו-יב) היא המקנה משמעות אידיאלית להבדל שבין בית בשני מובניו — שושלת ומקדש — לבין המשכן שבו התהלך ה', בימים שקדמו למלוכה. סימניה של משמעות כפולה זו הם בהבלט בית מקדש ובית מלוכה.

516 לדבר ההזכרה הסתמית "זרעך אחריו" (ז: יב) וערכה לקביעת ראשוניותו של הכתוב, ראה דברים קצרים אצל י. קויפמן, מכבשונה של הוצירה המקראית, תל-אביב, תשכ"ו, עמ' 181. ולסיפור הירושה של מלכות דוד, ראה בפירוט אצל R.W. Whymbray, *The Succession Narrative*, London, 1968; ובעיקר בפרק הדן — בנוסף "מורדני" — בסיפור הירושה כ "political propaganda" (עמ' 50—56). ועל ההשוואה לסיפור יוסף, שם, עמ' 76—78. לעניין ה "royal novel", בהשוואה לספרות המצרית — עמ' 96—105.

517 גם להבחין שבין נתן הנביא לנתן כיועץ, ראה י. קויפמן, שם, עמ' 180—185. ולעניין ייחודו של נתן כנביא המלך, ראה ש. אחיטוב, נתן, אנציקלופדיה מקראית, ו, עמ' 986—987. והשוו' ערך "נתן" — אנציקלופדיה עברית, כה, עמ' 399. והשוו' R. de Vaux, RB, 73 (1966), pp. 481-510.

518 ראה הערה 514.

519 ככה מ.צ. סגל, שם, רפ, 15.

520 ולמושג "עולם" במקרא בהוראת מצב, שאין בו הפסק ולהחלתו בענייני משפט, במעשה ברית ("ברית עולם") ובעיקר בחוקף מלכות ה', ראה י.ש. ליכט, עולם, אנציקלופדיה מקראית, ו, עמ' 100—106 (ושם ספרות). ולקדמות לשון "עד עולם" בנבואות נתן, ראה אצל קרלסון (כנ"ל), עמ' 105, 108—109, 111, 113, 120—123, 218, 264.

521 לכינוי או לתואר "רועה": (אכד. קדמ.  $r\bar{e}'\bar{u}(m) \ r\bar{a}'\bar{u}m \ (r\bar{e}'ium)$  וכן לעשיית רעייה (אכד. קדמ.  $re'û \ (ra'ajum)$  ולאפיון סגולת הרעייה — כהנהגה והשגחה של מלכים ואלים במסופוטאמיה, בבחינה פעילה של מולכה ובבחינה של תוקף מלכות, או של תכונותיה — עי' אצל פון סודן AHW (כנ"ל), עמ' 976—978. וראויות לציון בעיקר דוגמאות אלה: (אכד. קדמ.)  $re \ \bar{a}lim \ r\bar{e}'\bar{u}(m) \ Ki \ nu$  — RA, 9:1,5. AHW, 977. לגבי רועה צדק או רועה כנה:  $re-e'/u - \bar{u} \ kinu$  (שם, שם) — המובאה מ- $m\bar{a}tum \ re-e-i-\bar{s}a$  — למעשה רעיית הארץ, בהשאלה להנהגה — UVB 18, c.1.15.18.  $\bar{s}a \ \bar{s}arri \ re-e \ m\bar{a}ti-\bar{s}u$ . YOS 10, 39 RS 7 (s. 9).  $re-u-u \ \bar{s}a \ kal \ malik\bar{e}$  (שם, שם, 977); (מובאה מ-5, S. 977) —  $AnSt. 11, 148, 1$ ;  $re-u-\bar{u}-\bar{s}i-na$  (שם, 977, המובאה מ-24, s. 102, 92 Gilg: I II 25; s. 14 — הניב הבבלי החורש). ולציון פעולת הרעייה המלכותית:  $li-re \ ummam-\bar{s}u$  (שם, 977, המובאה מ-17, s. KH XXVI r 17 — MIO 12, 48, 5; s. 14 —  $\bar{l}\bar{u} \ e-re-$  (בב. קדמ.) —  $\bar{l}\bar{u} \ re-\bar{e}-e$  — UM — ובמשמעות — כל הראשים או המלכים —  $\bar{l}\bar{u} \ re-\bar{e}-e$  — UM — להבטת רעייה במובן של משל:  $\bar{l}\bar{i}-ir-a \ ta-a \ il\bar{a}ni$  (AHW, 977) — אם לציון מצב של מולכה ואם ולמעמד הרעייה של המלך כמושג —  $r\bar{e}'utu(m)$  — לנסיך שבמולכה:  $re-im$  (שם, לעשייה שבמלכות:  $re-in \ r\bar{e}'utu(m) \ exp\bar{e}šu(m)$  — לנסיך שבמולכה:  $re-im$  (שם, לצוות (שם);  $re-im-ut \ kibr\bar{a}t \ arba'im \ ... \ ep\bar{e}šam$  (המובאה מ-48, RAL 48. 93 — רצות או לקרוא לרעייה או למולכה על הארץ (an)  $re-\bar{u}-it \ m\bar{a}ti-\bar{s}u$  (AHW, 978 T 15) — ושם עוד מובאות. בויקה לאלים (KH XXIV r. 13)  $\bar{s}a \ ... \ re-\bar{u}-\bar{s}i-na \ ... \ iddinam$  (לרעיית כל הארץ — רצות: (UM 15, 79 I 17)  $ana \ re-e-\bar{u}-ti \ iddina$  (שם, 17, JCS 19, 77, 10)  $ana \ r./re-e-\bar{u}-ti \ niš\bar{e}$  (לרעיית "משרם", במובן של מלכות צדק או של כינון מלכות צדק: (IASb. 79 c. 12)  $re-u-u-ti \ miš\bar{a}r$  (והשוו' ירמ' לא: ו— ובעיקר דברי יחז' — לד — על רועי ישראל ועל ה' השופט בין שם לשה. ולאטריבוטים

של רעייה אצל האלים ראה: AHW, 977, B., 9 78 2; למשל — בשמות פרטיים — Ilum-re-e-ú, Béli-re-ú, Re-i-ši-in, R-Kittim (UET 5, 535, 13; 543, 6); Išar-re-e-ili (YOS 8, p. 14); Ea-šar-ili.r.-šamê (UM 2/2, 27, 4) אחר AHW, 977 2.

522 למסורת המשכן מימי הנדודים ראה ש. ליוונשטאם, משכן, אנציקלופדיה מקראית, ה' עמ' 532—534; 541—543; 544—546; והשו' מ. הר, תרביץ, לא, תשכ"ב; הנ"ל, ספר סגל, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 33—41; F.M. Cross, BA, X (1947); ולחשואות פירוש מעשה המשכן, מבחינה ספרותית-אמנותית, לתיאור בריאת העולם (כמצוי במדרש תנחומא, ראש פקודי), ראה מה שכתבתי בערך "משכן" — אנציקלופדיה עברית, כד, עמ' 626—628. לתיאור המשכן, לפי קריטריון ספרותי-רעיוני, ראה דעתו של מ"ה בן שמאי, בסוד סיני וירושלים — מאסף ספרותי "לירושלים", ירושלים, תשכ"ח. והשו' עוד לבחינה זו: B.A. Levine, The Descriptive Tabernacle, Texts: of the Pentateuch, JAOS, LXXXV, 1965.

523 לעניין אוהל ומשכן ראה ש. ליוונשטאם, שם, עמ' 533, 538, 543—545. מ.צ. סגל (עמ' רצו) קובע גם לביטוי זה בנבואות נתן הבדל ברור בין אוהל למשכן.

524 ראה בפירושו של רודולף, עמ' 197, העומד על גרעין היסטורי אפשרי בדברי בעל דה"י על גבעון חשיבותה בימי דוד ושלמה, ועל זיקת צדוק למשכן שבתוכה (דה"א טז: לט). ובכל זאת, ללא הטלת דופי במהימנות הגרעין ההיסטורי, אין להתעלם מכך, כי בעל דה"י, המעלה את שלמה לדמות של מלך ישראל (לפי השקפתו), כדי אידיאליזאציה, משתדל לשוות לו גדולה כמלך המקיים — לאחר דוד — את רציפות עבודת הקודש מימי משה והמדבר (דה"ב ג—א). הבלטת חשיבותה של גבעון, אפשר שהושפעה בדה"י מהסיפור ביה"ט (ושם בעיקר הביטוי — "אל המקום אשר יבחר" — ט: כז). עם זאת מסתבר, שהיא נסמכה על מורשת מימי דוד (מל"א ג: ד), שאותה העלה בהטעמה בעל דה"י (דה"א טז: לט; כא: כט). גם בציון גבול להשיגי מלחמת דוד בפלשתים מזכיר בעל דה"י את גבעון (דה"א יד: טו; והשו' "מגבע" בשמ"ב ח: כה).

525 לעניין הזכרת משה אצל בעל דה"י ע"י בחיבורי: שופט ומלך ההנהגת משה, ירושלים, 1972, עמ' 43—45; והשו' R. North, JBL, dec. 1963, 370-381. וראה הערתו למאמר זה — בית מקרא, יח—יט (אדר, תשכ"ד), עמ' 204—207.

526 דעה אחרת המקיימת את הנוסח ה"ברור" "שפטי" שבה"י מצויה אצל רוב הפרשנים, וככה גם מ.צ. סגל (שם, עמ' רעח), הסומך דווקא על שמ"ב ז: יא, ושוממו ניתן להביא כאילו ראה לנוסח בדה"י. וככה וו. הרצברג (עמ' 282), ואתרים שקדמו לו, ואילו כספארי (כנ"ל), אף-על-פי שהוא מעדיף את נוסח דה"י, מציע, במפתיע, "אחזי שבט", תוך שהוא מתעלם מהמובן "ראש" של "שבט".

527 ראה י. קויפמן, שופטים (כנ"ל), עמ' 138; אולם אין זה מתקבל על הדעת לפרש בשירה קדומה זו "ספר" במובן של פקיד "יודע כתב וספר" (שם, שם).

528 אמנם ההוראה הראשונית היא לסמל השלטון, אך לפי המשך הברכה — ככל שהיא מעורפלת — יש בה רמז גם למנהיג או לשליט. אונקלוס העלה את הרמז לכדי תרגום-פירוש מודגש: "לא יעדי עבד שלטן מדבית יהודה"; ויונתן הפליג למלכות ממש: "לא פסקין מלכין ושלטין מדבית יהודה". ואילו אצל אבן-עזרא: "לא יסור שבט גדולה מיהודה".



- לקדמות הפיסקה כולה — במ' כא: יז—כא — ולסיכום הדעות בדבר אופייה של שירת  
529 הבאר ("popular poetry") ראה אצל G.B. Gray, Numbers, ICC, Edinburgh, 1956<sup>8</sup> (first impression — 1903), pp. 287-290  
W.R. Smith, BQR, LXV (1877), pp. 45-47. לאור קדמות זו של השירה נודעת מידה של מהימ-  
נות היסטורית — אולי עוד מימי הנדודים במדבר — לסמלי העשייה וההנהגה —  
"במחקק במשענתם" — ולכינויים של הראשים: "שרים", "נדיבי העם".
- לשעשוע הלשוני שבכתוב ראה: H. Gunkel, Genesis, Göttingen 1964<sup>6</sup> (לפי  
530 המהדורה השלישית — 1910), עמ' 484. והשו' מאיר (כנ"ל), עמ' 505, 526. ייתכן,  
שהנהגת שופטות קדמונית אצל דן, שימיה כימי התהוות השבט, ושנתקיימה גם  
לאחר התנחלות, מצאה אף היא ביטוי בפיסקה זו (בר' מט: טז—יח), המתארת  
את האבקות השבט או ראשיו באויבים. ולייחודו של דן ראה י. ירין, "ודן למה  
יגור אניות", מערבו של גליל חוץ הגליל (קובץ), ירושלים, תשכ"ה, עמ' 42—56.
- ראה, למשל, ברית דמשק (מהדורת ת. רבין), 19:4—20; (והשו' שם 1:5, 2, 3).  
531 ועי' דברי על "כוכב-שבט" בספרי: בר-כוכבא, נשיא ישראל, תל-אביב, 1961, עמ'  
61—64.
- לפרשנות רבת-ההיקף לתד' מה: ז ולהקבלות ל"שבט מישר" באכדית ובאוגרית  
532 ראה הע' 604.
- ש. אברמסקי, שופט ומלך (כנ"ל), עמ' 32—37 (ושם דיון בנוסחאות השונות).  
533
- בראו' להוסיף, כי הדר"ק, אף על פי שייחס פונקציה של שופטות ל"אחד שבטי  
534 ישראל", דבק בנוסח של שמ"ב, אך פירשה לפי הגירסה של דה"י, ואלה דבריו:  
"את אחד שבטי ישראל — שופטי ישראל ומלכם כמו לא יסור שבט מיהודה, כמו  
שאמר אשר צויתי לרעות את עמי ישראל, והשופט או המלך הוא הרועה, וכן  
במקומו בדברי הימים את אחד שופטי ישראל".
- ראה י. ליוור, נגיד, אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 753—756; ושם סיכום הדעות  
535 השונות. והשו' י.מ. גרינץ, ציון כג—כד (תשי"ח—תשי"ט), עמ' 131—133.
- ראה בעיקר: W. Richter, Zu den Richtern Israels, ZAW, 77 (1965), pp. 71-84  
536 40 ff.; idem, BZ, NF 9 (1965), pp. 338 ff.; M. Noth, GSAT, München, 1960, pp. 38 ff., 62  
A. Alt., Kl. Sch. II, pp. 38 ff., 62.
- דעה אחרת אצל W.F. Albright, Samuel and the Beginnings of the Prophetic  
537 Movement, Cincinnati, 1961, pp. 15-16. אצלו מתפרשת הנגידות כשלב מעבר בין  
המשטר השבטי למשטר המלוכה, אולם לכך אין כל אסמכתה במקרא. השלכה יותר  
נחרצת של ראשית המושג לתקופת השופטים, ראה: J. Alberto Soggin, Das Kön-  
igtum in Israel, Berlin, 1967, S. 39 An. 26; 40, 44 ff., 78 ff.; idem, ZAW,  
75 (1963), pp. 58-63. דעות אלה הן לאו דווקא "הפרזות" (כמצוין באנציקלופדיה  
מקראית — ראה למעלה, הע' 535), אלא בחינת המעטה מתוקף המושג, הבא  
לציין חידוש בשחרות המלוכה בישראל. אולם גם באנציקלופדיה מקראית (שם, שם)  
לא צוינה כלל הדגשת הניגוד שבין נגידות דוד לנגידות שאול, כפי שהיא חוזרת  
ונשנית אצל מחברי ספר שמואל. והלוא גם זו ראייה לשיוך מקור המושג לתקופה  
זו. צוין שם הקשר המיוחד של נגידות שאול ודוד למלחמותיהם. ועל כך ראה  
הלאה בחיבור זה.

- 538 J.A. Fitzmyer, CBQ, 20 (1958), p. 459; idem, Biblica, 46 (1965), pp. 54-55  
והשוו' E.I.J. Rosenthal, JJS, 9 (1958), pp. 7-9, 17-18.
- 539 ליזמן נבואות אחיה ולגרעינה האבנטני, באפשר, בהבדל ממסגרת הנוסח שלה, ראה ש. אברמסקי, מרד ירבעם והרקע ל"סור אפשרים מעל יהודה", בית מקרא, יח—ט (תשכ"ד), עמ' 47—51, 68.
- 540 J.A. Sanders, The Dead Sea Psalms Scroll, New York, 1967, pp. 96-98  
ושם, בצד המזמור קנא בעברית שנמצא בין מגילות ים המלח ב-Q 11 התרגום היווני של המזמור שנודע קודם לכן, והנבדל מהנוסח העברי (עמ' 96). תוכנו של המזמור — "הללויה לדוד בן ישי" — הוא סיפור עלותו של דוד למלוכה, בפי עצמו, המבוסס רק ביסודו על מוטיבים שבמקרא. וכה נרמזת — במזמור זה — נגידות דוד ושירתו, בתפיפה אחת, כבר בימי נעורו בהיותו רועה צאן: "וישמני רועה לצונו ומושל בגדיותיו, ידי עשו עוגב ואצבעותי כנור... שלח נביאו למושחני את שמואל לגדלני... ושלח ויקחני מאחר הצואן וישחני בשמן הקודש וישמיני נגיד לעמו ומושל בבני בריתו" (1, 5, 7). כנגד: "רועה לצונו ומושל בגדיותיו" — "נגיד לעמו ומושל בבני בריתו".
- לנוסחו של המזמור (בהבדל מעריכת סנדרס), למבנה הספרותי, לפירוש מילותיו, לסגולת סגנונו ולעניין פב"ב — ראה ש. טלמון, תרביץ, לה (תשכ"ו), עמ' 214—234. ועוד לסיווג הספרותי של המזמור ראה W.H. Brownlee, RB, 15 (1963), pp. 380-387; J. Strugnell, CBQ, 27 (1965), pp. 207-216 J. Savig- — ולצורתו הפיוטית — J. Strugnell, RB, 15 (1963), pp. 372-378; idem, RB, 18 (1965), pp. 247-252. nac, RB, 15 (1963), pp. 372-378; idem, RB, 18 (1965), pp. 247-252. M. Noth, ZAW, 48 (1930), pp. 1-23.
- 541 למשמע הנגידות אצל שמואל ונתן ולצמידותה לבחירת דוד, כפי שנתפסה גם בדורות הבאים, ראה קרלסון (כנ"ל), עמ' 52—54, 62, 65, 68, 73, 91, 93, 99, 114, 118, 123, 127, 153, 157. וראה: J. de Fraine, L'Aspect religieux de la royauté israélite, Roma, 1954, pp. 98-100. וכך השוו' עתה דבריו של שטיבה (כנ"ל), עמ' 193—196, המשער (בעקבות ריכטר), כי דוד היה אוורפאטור של המונח, שהיה רווח קודם אצל השבטים הצפוניים. אך דווקא הקשר להנהגת-רעייה (המובא שם) עשוי להפריך השערה זו. והשוו' J. van der Ploeg, RB, 1957, p. 325 L. Lewy, VT, 1957, p. 325. ועדיין תקפות הגדרותיו של P. Joüon, Biblica, 17 (1936), pp. 229-233. ושם התרגום-הפירוש "praepositus", "chief"; ולהקבלות מיסופוטאמיות למעמד המנהיג-הרועה, ראה הע' 521.
- 542 לרקע ההיסטורי של נגידות זו, החלה על פקיד מלכות, ראה ש. ייבין, בימי בית ראשון (קובץ בעריכת א. מלמט), ירושלים, תשכ"ב, עמ' 50—51.
- 543 ראה ב. מזר, דברי הימים, אנציקלופדיה מקראית, ב, עמ' 599—600, ועי' אצל W. Rudolph, VT, 2 (1952), pp. 367—371; idem, Chronikbücher (op. cit.), pp. 179-185.
- 544 ראה למעלה, הע' 521.
- 545 לפירוש הכתוב, בייחוד גונקל (כנ"ל), עמ' 473. הוא תחזה שם על הציון "הרעה" לאלוהים המעורה בברכה, שיעקב מברך את יוסף. אולם אין בסיס לתיקונו "אשר התהלך לפני אבתי", לאור הדיון בחיבורנו זה על גלגלי ההזרקה של "התהלכות".

אמנם אפשר להביא הקבלה לכך (שלא הובאה אצל ה. גונקל) מפרק יב בשמ"א (שם, ב); אולם דומה, כי כאן נאות יותר היקש מדברי איש האלהים לעל: "ביתך ובית אביר יתהלכו לפני עד עולם" (שמ"א ב: ל) "והתהלך לפני משיחי כל הימים" — החכונה לכוון נאמן (שם, שם). ולענייננו, ההתהלכות של המונחגים לפני מנדוגם, ה- אל או המלך (ובמובן מופשט—קבלת דין ההנהגה), וודאי שאינו פוגם במשל הרועה, לסדרי הנהגה בחברה שבטית או במשטר מלכות. והרי גם לפי שיוך הפיסקה ל-JE אצל גונקל (בעקבות קודמיו), וודאי שאין טעם להעדיף הקבלה אפשרית משמ"א יב (שבכלל אינה נזכרת אצלו) על הקבלה משמ"א ב: כז—לל. עי' בר' ז: א; כד: מ; והשוו' "התהלך את" — בר' ה: כד; ו: ט; ולעצם הברכה והקבלותיה ראה: G. Stade, ZAW, XXVI, pp. 124 ff.

והקבלות אכדיות ל"התהלך" בהתפעל ראה: E. Speiser, JAOS, 75 (1935), pp. 117 ff.; idem, Orient. and Bib. Std. (coll. nwr.), Philadelphia, 1967, pp. 510—511. הן תקפות, בעיקר, לגבי ההתלכות האלים או ההתהלכות בנוכחות האלים: "ויתהלך חנוך את האלהים" — בר' ה: כד; וכנגד זה — "ilak" — "אלהיו יתהלך עמו"; "ה" אשר התהלכתי לפניו" (בר' כד: מ); וכנגד זה: "ina maḥar atalluka" "להתהלך בנוכחות (לפני?) ... אנליל ונינליל". אך אין זו ראייה, לדעתנו, שבאכדית הכוונה גם כן לשאת חסד מיוחד לפני האל — או למלא אחרי ציווייו (כמו בפרשת נח — בר' ו: ט), או להיות נשלט על ידו, כמשתמע לגבי עבד אברהם ואבותיו של יעקב (בר' כד: מ; מח: טו). ואילו בשמ"א יב: ב — לגבי שמואל ושאל — הכוונה בבירור להנהיג את העם או לעמוד בראשם ("מתהלך לפניכם" ... "התהלכתי לפניכם"). כלומר, ההקבלה באכדית היא רק לגבי הקירבה של חנוך ונות לפני האלוהים. ואפשר שההליכה של עבד אברהם ושל אבות יעקב (בר' כד: מ; מח: טו) לפני האלוהים יש לו דמיון היצוני כלשהו בהתהלכות לפני אנליל ונינליל (המובאה למעלה), אם הכוונה אמנם לנשיאת חן. וספק, אם הדמיון חל גם על הימצאות בחסות ההשגחה של האל בבחינת רעייה (והשוו' שמ"א ב: ל, לה); כפי שאפשר ללמוד מהסיפא של הכתוב: "האלהים הרעה אתי מעודי עד היום הזה" (בר' מח: טו). ופשיטא, שאין להחיל את ההקבלות מאכדית (המובאות אצל א. ספיזר) על הנהגת העם והליכה לפניו, ככתוב — על שאל ושמואל — בשמ"ב יב: ב. עם זאת ייתכן, שההתהלכות לפני האלוהים יש לה — מלבד ההימצאות בחסות האל וההישמעות לו — גם משמע של נאצלות וקבלת השפעה על תמימות הליכות האדם, כדי הכנה לראשות כלשהי. הנה נאמר על אברהם ראש משפחת העברים — "התהלך לפני והיה תמים" (בר' יז: א); ובשינוי כלשהו על נח, ראש לאנושות, לאחר המבול — "צדיק תמים" ... "את האלהים התהלך נח" (שם ו: ט).

546 ליישוב הקושי בלשון "רעה אבן ישראל" תקף עדיין פירושו של גונקל, עמ' 485—486; ושם דיון על שמות האל השלובים בברכת יוסף והצמודים לעזרה בכוח האל (בר' מט: כב—כז). וראד E. Meyer, Isr. S. 283, 284. להוראת "אביר" — נ.ה. טורטשינר (טור-סיני), אנציקלופדיה מקראית, א, 31—33 (ושם ספרות). למובן האדנות והרדייה שבשם "אביר" ראה יש' א: כד; מז: יב; מט: כו; ס: טז, תה עו: ו; קל"ב ב: ה; ובאופן זה — בהפלגה על חוסן, ובסמיכות לבקר או לבהמה בכלל — יש' לד: ז; יר' ח: טז; מז: טז; נ: יא; תה' סב: יג; נ: יג. ולענייננו, בת-תוקף בהקבלה לרועה — מצד ראשות ושלטון — "אביר הרועים" (שמ"א כ"א: ח). הווה אומר, הנהגת-הרעייה כרוכה כאן בגילוי עצמה ובמתן עזרה, וכן בשמירה על בן החסות (בר' מח: טו). לרעיית האל, הכרוכה בברכה ובהינשאות ובהצלחה — ראה תה' כג; כח:

ט; והשור' תה' מט: טו—טז, ושם—אלוהים המציל מידי רעיית-רדייה של מות ורומה, כי השם "שומר ישראל" (תה' קכא: ד) רומז אף הוא להשגחת החסות של הרועה על צאנו (שם: ג—ז). ולהשוואות מאכדית ראה הע' 521.

547 וראה: J.L. Mays, Hosea, London, 1969, p. 167. המחבר שם בפירוש הכתוב הו' יב: י) את הדגש על הכמיהה לימי המדבר ולחיים במדבר כדגם של חיים נור-מאטיביים, בקשר לאוהלים, והוא כורך את עניין ההושבה באוהלים, בלא היסוס, בחגיגות חג הסוכות. השאלה היא, אם המדובר אינו כאן במעשה טהור והודרכות או בסמל של היטהרות, ולאו דווקא לחזרה למציאות, בהווייתה, מימי המדבר (וראה גם י: י). והשור' ב: טז על הולכה למדבר ("דברתי על לבח") ועל נתינת "כרמיה משם" — והרי הצמד זה של כרמים למדבר ודאי אינו מעיד על מציאות, בממש, של קיום במדבר. ומובן, ככל שניתן לשוות פרק זה להושע. מכל מקום, נתפסה לו להושע הישיבה באוהלים כמופת לתקופת בראשית של זוהר, לא רק במישור של "חיים טבעיים" — "כענבים במדבר מצאתי ישראל כבכורה בתאנה בראשיתה ראיתי אבותיכם" (הו' ט: י) — אלא בעיקר כנורמה להליכה אחרי האל. ושמא מותר אפילו לומר, שפשוטו של המשל הוא כאות לקבלת מלכות האל, כפי שהיה בזמן היציאה ממצרים ולאחריה: "ואנכי ה' אלהיך מארץ מצרים עוד אושיבך באהלים כימי מועד" (יב: י). W.B. Harper, Amos and Hosea, ICC, Edinburgh, 1960, (first impr. והשור' 1905), pp. 386-288; ושם דיון נרחב בלשון "כימי מועד".

548 לעניין מוטיב המדבר אצל הנביאים, ולחוסר זכר מפורש בכתובים לקריאה לאידיאל של שיבה, כפשוטה, למדבר, ראה מאמרי: בית הירכבים, ארץ-ישראל, ח (תשכ"ז), עמ' 264-263 (ושם ספרות). ראה סיכום המחקר אצל J.W. Flight. JBL, XL, 1923, pp. 158. 226 והשור' י. קויפמן, תולדות האמונה (כנ"ל), ב, עמ' 231-232, 342, 458, 625; ג, עמ' 387-388. דעות מנוגדות לנאמר למעלה בעניין "האידיאל הנומאדי" ראה: J.A. Montgomery, JBL, LI, 1932, pp. 183 ff.; H. Schmökel, JBL, LII, 1933, pp. 212-222. וככה בהערות אצל דה-וו, המדבר על קריאת הנביאים לשיבה לחיי נודדים — R. de Vaux, Les Institutions (supra, n.), pp. 14-15, 20, 330. ציור של חיי נעורים במדבר אינו מחייב בהכרח קריאה לממש שיבה לצורת חיים זו. ואולי צריך לדרוש לפי מידת זו בהתרפקות על הנהגה אלוהית אידיאלית מימי המדבר אצל הושע, שנכרכה, באפשר, בכמיהה לחידוש סדרי חברה, לפי קטיגוריה של שלטון האל. לכן, החזון על ההולכה למדבר (הו' ב: טז—יח) ועל ההושבה באהלים (שם יב: י), ייתכן שהוא מכוון לקבלת דין מרות האל "מארץ מצרים" (שם, שם).

549 וראה: J.M.P. Smith, Micah, ICC, 1965 (first pub. 1921), pp. 152-153.

550 למובן מעשה הרעייה בתה' כ"ג, בהשוואה לאוגרית, ראה אצל M. Dahood, Psalms, New York, 1966, p. 146; ושם השוואה לאל מות, כרועה של שאול; והשור' תה' מט: טו: "כצאן לשאול שתו מות ירעם". וראה: H.J. Kraus, Psalmen (BKAT), Neukirchen, 1966, S. 187-191. ושם דיון על שלטון ה' כרועה ישראל.

551 לפרש שבעת הרועים ראה: סמית, עמ' 107-109. ולהשערתי, באפשר, לעניין שבעת הרועים, על פי הקבלה בספרות האכדית, ראה הע' 489.

552 לפרשיות נשיאות וכהונה אצל יחזקאל בפרקים מ—מח — על מרכיביהם הספרותיים השונים — ראה עתה W. Zimmerli, Ezechiel, Neukirchen, 1969, II, S. 1108-

1176-1180, 1148-1154, 1122-1126, 1113. ולענייני נחלות לגרים — שם, עמ' 1218—1219. ואם אמנם נראה בפרקים מ'—מ"ח חזק אוטופי של חנביא יחזקאל, הרי שהנשיא-אות המתוארת שם (מזא—יה; מו: א—יט) באה במקום מלכות — בכל שיהיה יחסה לכהונה — והיא מיוסדת על תידוש המשטר השבטי וחלוקת הארץ מחדש (מז—מח), שבה יתנחלו גם הגרים (מו: כב—כג). גינוי מוחלט של מלכי ישראל עולה מהפיסקה, הבאה לאסור על קירבת מלכי "בית ישראל" למקום כסאו של ה' (מגז: ז—י). מעמד הנשיא הבא במקום המלך משתמע בעיקר מתפקידו בעשיית משפט וצדקה בהשגחה על מאוני צדק, איפת צדק ובת צדק (שם מה: ט—יא), וכן איסור ההשתלטות על אתחזות ישראל (שם מה: ח) ומהדיתר להנחיל לבניו רק מאחזותו "למען אשר לא יפצו עמי איש מאחזותו" (מו: טז—יט). ובעיקר מתבהר מעמד זה מעצם קיומה של "שנת הדרור" לגבי קרקעות, שניתנות אפילו במתנה מנחלת הנשיא "לאחד מעבריו" (שם, טז). למעשה, זהו ביטול משפט המלך (שמ"א ח) או התעלמות גמורה מכל משפט מלוכה, שאינו יכול להלום חוקי יובל, שלפיהם אין כל זכות קניין בלעדית על קרקעות לנתיני המלך, מחוץ למשפחות השבטים, שקנו להן כאילו זכות זו מימי ההתנחלות בארץ.

ולענייננו: אפילו יחזקאל, החוזה בעיני רוחו משטר נשיאות, והנמנע מלהשתמש בכינוי "מלך" לגבי מלכי יהודה (למשל ז: כז; י: יב—יג; יז: טו, כ; יט: ח—טו), רואה גם הוא בדרך סמל למשטר שלעיתיד לבוא: הוא הרועה הטוב והנשיא (לג: כג—כה); ודומה, כי המונח "מלך" שהוא משתמש בו גם לגבי דוד (לז: כד) הוא כבינוי כללי לשליט (לז: כב). העיקר הוא, שדוד הוא, ראש לכל, בחינת רועה ונשיא (לז: כד, כה), ואילו המושיע ושופט הצדק ("בין שה לשה") הוא האלוהים, המאציל ממשפטיו על ישראל, ומשכנו עליהם (לד: כ—כה; לז: כב—כח). הוזה אומר, דוד הוא רועה ונשיא בחסות האל, שלו הרעייה המשפט והאדנות (לד: יא—ג), כנגד רועים רודים ומעוותי משפט, שאינם רועים כלל — "הלוא הצאן ירעו הרעים" (שם א: יא). ההבדלה הזאת של דוד מעורה אמנם בהשקפתו ההייתורית של יחזקאל, אולם היא נשענת וראי על המסורת המושרשת — מימי נתן — על תכונת הרעייה של דוד, שנחשבה לסגולה הייחוד של מלכותו, ושנאצלה עליו בעת בחירתו מטעם האל. וראוי לציון, כי אצל יחזקאל — ובמידה מסויימת אצל ירמיהו — המופת להנהגה העתידה היא דוד עצמו, העתיד לשלוט מחדש; אולי בחינת שם נרדף למנהיג וראש, כמו "הברנש" המלך אצל החיתים, שהיה למושג נרדף למלך בכלל. אמנם אצל יחזקאל הדגש הוא על האל הרועה, שהוא בלבד המושיע, אך גם בכרוניקה על מלחמות דוד (שמ"ב ח: ג, יד) הוא המושיע; אלא ששם ההדגשה היא על דוד הנרשע, ולא על ישראל, כמו אצל יחזקאל. ולבירור המושגים מלך ונשיא הבאים לפעמים בחפיפה אחת אצל יחזקאל (ז: כז; ל: יג, כב; ל"ד: כד, כה), ראה דברים שכתבתי בערך "יחזקאל", האנציקלופדיה העברית, יט, 737—739; 745. והשוו' י. ליזור, תולדות בית דוד, ירושלים, תשי"ט, עמ' 62—66, 80, 118. והלאה. C. R. North, AJSL, 48 (1931), pp. 15-17; O. Procksch, ZAW, 57 (1940-1941), pp. 93-133; M. H. Gottstein, VT 3 (1953), pp. 298-299; J. de Fraine, L'aspect religieux (supra, n.), pp. 81-83, 153-155; E. A. Speiser, CBQ 25 (1963), pp. 111-117.

ע' בעיקר D.J. McCarthy, S. J. Treaty and Covenant, Rome, 1963, p. 142-145; 553 ושם ניתוח גרעין צוואת שמואל (שמ"א יב), על פי השוואות לנוסחאות של בריתות. ואלה האלמנטים שנשתיירו כעדות למתכונת כזו: סקירת העבר, ז—יג; שארית של פורמולה בסגנון של ברכה וקללה, יד—טו, המקנה מהימנות או ליגאליות למשטר, שיהיה מיוסד על תנאי הברית וליחסים שבין המלך והעם. ולעניין היחס לה' מצד המלך

והעם כאחד, שאף הוא מיוסד על תנאי, השו' פסוקים כ, כא, כד, כה. לאור: השוואה לנוסחאות ברית אחרת, הכלולות בנאומים — דב' כט—לא; יהר כג, ובעיקר יהר כד — "In Samuel the presentation is more direct and simple. There is no rhetorical development. This is not a speech built on the covenant scheme, but the presentation of things themselves. Still it is significant that the backbone in each case is the covenant scheme in a somewhat special manifestation." "Can it be an accident, the same thing turns up at the passing of three great leaders of Israel?" (p. 145). להשוואה ליהר כד ראה שם, עמ' 147—151. והשו' וינפלד (כנ"ל), עמ' 12, 13, 175, 320, 327, 332, 334, 339.

554 למהות ההאצלה האלוהית שבמשיחה ראה R. de Vaux, *Les Institutions*, I, pp. 160-163; II, pp. 268-271, 356-359; J.J. Castellet, *Anointing in the OT*, E. Kutsch, Sal- — Washington, 1950 (CUA, SST) ולצד הליגאלי הכרוך במשיחה — D.J. McCarthy, *bung als Rechtsakt*, Berlin, 1963 (BZAW 87) VT 14 (1964), pp. 215-221.

555 עי' דברים שכתבתי על מלכות שלמה ועל תפיסת חכמת מצרים במקרא — בספר: העולם העתיק (מהדורה עברית בעריכת ש. אברמסקי), הוצ' מסדה, ירושלים, 1971, עמ' 351—353, 357—362. ולפירוט הכתובים על חכמת שלמה שהובאו למעלה — מונטגומרי (כנ"ל), עמ' 103—104, 107—110, 129—133.

556 לקדמות משיחת הכהונים, חרף שיוכם — לפי שיטת המקורות — של הכתובים המספ-רים על המשיחה ל-P, על סעיפיו השונים, ראה י. ליור, *משיחה*, אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 530—531; ה"ל, תולדות בית דוד (כנ"ל), עמ' 52—53, 121—122. ולביטול משיחת הכהנים בימי בית שני ולגניזת שמן המשיחה, ראה בעיקר תוס' סוטה יג, 1: "משנבנה בית הראשון נגנו אהל מועד... ולא היו צריכין שמן המשיחה שקדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא, וכיוון שבא יאשיהו גזז את הארון וצנצנת המן וצנצנת של שמן המשיחה". וכנגד זה השו' דעתו של ולהאוזן על פרשת משיחת הכהנים בתורה, כהיטל ממצב כאילו ריאלי בימי בית שני — H. Gressmann, *Der Mesias*, וכן J. Wellhausen, *ABW* 7 (1904), s. 33-39. Göttingen, 1929, pp. 1-7.

557 למקור המכונה P — P<sup>a</sup>, P<sup>b</sup>, P<sup>c</sup> H — P<sup>a</sup> — ושילובם של מקורות אחרים (JE D) בספר במדבר, ראה בעיקר G. B. Gray, *Numbers*, ICC, Edinburgh, 1956<sup>3</sup>. "Traditionsgeschichte" (first impr. 1903), pp. xxix-xxxix. לאפשרות של שקיען קדומים ושל "P<sup>a</sup> ו P<sup>a</sup> — על פיצוליהם המדוקדקים — ראה עתה: K. Elliger, *Leviticus*, Tübingen, 1966, S. 9-20. והשו' כנגד זה M. Noth, *Leviticus* (הוצאה גרמנית ראשונה — גטינגן, 1962); Kent, 1965 (מהדורה אנגלית), ביחוד עמ' 9—17. המחבר מבליט את המסורות הקדומות, ואף את הדי המציאות, שנתייררו ב-P ובעיקר ב-H (שם, עמ' 164—193); ועי' אצל י. קויפמן, המשווה קדמות לספר כהנים לעומת ספר דברים (תולדות האמונה, א, א, עמ' 113—143). וכנגדם השו' דעתו של ד. צ. הופמן, הכופר בתורת המקורות, ומשווה לא רק קדמות ספרותית אלא גם מימד של מציאות כהווייתית לנאמר על כהונה וסדרי מועד בספר ויקרא (בתורת כהנים ובפרשת קדושה) — ד. צ. הופמן, ספר ויקרא, ב, תרגום עברי בהוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ד, בעיקר עמ' סא—פה.

558 לעניין שמני סיכה שנועדו לצרכי הארמון במארי — J. Bottéro, ARM, VII (1957), Nu 2-3, 5-9, 11-85. וראה סיכום קצר של זו. האלו על צביונה המקצועי של המכהניות במקדשי מיסופוטאמיה, ללא מעמד מיוחד של קדושה או כהונה (אולי מחוץ ל- āšipu) — אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 127—129. וראה דיון נרחב להלן, בהע' 564. ולשימוש בשמן לצרכי מאגיה עי' עתה אצל אופנהיים (כנ"ל), עמ' 208—209, 212—213.

559 B. Harris, JCS 9 (1955), p. 92; והמדובר בתעודה מחפאג'ה מהארכיון של מקדש סין, ועניינה יציקת שמן על ראש הקונה בזמן העברת קניין, כסמל לטיהור מהזהחתי-בריות.

560 מ. ד. קאטוט, האלה ענת, ירושלים, תש"א, עמ' 65: טז-כב — "יצק שמן שלם בצע" (טז), "[תא]ר [כטא] לכסאת" (יט), "[ט]ל שמם שמן ארצ" (כ). וכן נזכרת יציקת שמן על ראש אמה משתחררת בתעודה אכדית מאוגרית — BS 8208, PRU, III, pp. 110-111.

561 K.F. Mueller MVAG 41, 3 (1937): H. Bonnet. RLAEr Berlin, 1952, S. 646-650. אמנם פעמים היה פרעה ממנה פקיד מלכות במצרים במשיחה בשמן, אם בידיו ואם בידי שליחו; אך לא נשתמרה כל ידיעה על משיחת פרעה עצמו בזמן ההמלכה. המכתב של מלך אלשי, המבקש מאת פרעה שמן כדי לתתו בראשו (Kf 34, 47), ניתן להתפרש גם כמכוון לסיכת הראש, ולא דווקא לטכס ההמלכה; מכל מקום, אין זה בנמנע, שנהוג היה אמנם למשוך את מלך מצרים בשעת ההמלכה; וביותר, שלמשיחה נודע ערך בטכסי פולחן. ולמעמד הכהונה במצרים, ככת בפני עצמה, פעמים כדי ייחוד גינאלוגי, העשויה להוריש לצאצאיה את עבודת הכהונה, ראה H. Kees, Das Priestertum im Ägyptischen Staat, vom Neuen Reich bis zur Spätzeit, Leiden-Köln, 1953, S. 10-19, 60-63, 96-106, ולקשר שבין משפחות כהונה 205-263, לשאלת ההורשה: 290-298. לוחות לסימון סכי-מות של משפחות כהנים בתקופות שונות: 112, 150, 183, 206, 224, 249, 257, 273. לקשר שבין הכהנים ובני המלך, בתמורות הזמנים (והשוו' שמ"ב ח: יח): עמ' 186-205. ולסמיכות שבין בית המלך לשירות הכהונה בתקופה הרעמססידית, ולקשר שבין הוויזיות לכהונות: עמ' 89-96. ולכהונות כממלאות מקום המלך, בעליל, ובמשתמע ממהות המלוכה האלהית — אמנם לא ככלל או בפשיטות — במסגרת של הדת הפוליטיאסטית: עמ' 30-48. והשוו' H. Kees, Indices und Nachträge, Leiden-Köln, 1958, S. 9-10, 12-19, 22-25.

562 ראה י. ליור, מלוכה, אנציקלופדיה מקראית, ד, עמ' 1011-1102. ולייחודה של המלוכה החיתית — ההתמלכות, המחלוקת בין החוקרים בדבר מידת האבסולוטיות של מלוכה זו ושיתופו של ה panku — הקהל — בשלטון, ולמעמד הסקראלי החלקי של מלכי חת — ראה, O.R. Gurney, The Hittites, 1954, pp. 63-67, 135-156; idem, Hethiter, RGG<sup>3</sup>, 3 (1959), pp. 299-303. H. Kliegel, ZA, 57 (1965), S. 223-236 (ושם דיון בפרובלימאטיקה של "הזקנים" לצד המלוכה — LúMeš ŠU GI). במיוחד עי' A. G. Güterbock, Authority and Law in the Hittite Kingdom, M. Liverani, Introduzione alla storia JAOS, 17 (1954), S. 16-24 dell'Asia anteriore antica, 1963, pp. 138-141. ולדעה בדבר האלת המלך אצל החיתים ראה: אנגל (כנ"ל), עמ' 58; סוגין (כנ"ל), עמ' 130, הערה 3; עמ' 131, הערה 6. והשוו' A. Götz, Kleinasien<sup>2</sup>, 1957, S. 85 ff., 93 (ושם לבעיית השררה של אם-המלך ה "Tawananna"). ולסמכות האטיפה אצל החיתים, ברוח ההשקפה על

רקע של תנאי המשטר אצל ההודו-אירופיים, שהגבילו את הנטייה הטוטאלית, המעורה בכל מלוכה, ראה: V. V. Ivanov, L'Organisation sociale des tribus indo-européennes d'après les données linguistiques, Cahiers d'Histoire mondiale, 5 (1959-1960), pp. 792-800.

563 לסיווג הספרות על מל"א יט ראה אצל מונטגומרי, עמ' 312—316. הוא משווה אמנם קדמות לסיפור, אך אין אצלו דיון מלא על ההקבלה הספרותית-אידיאלית בין הגליל לאליהו בחורב לבין מעמד הר סיני או המעמד בחורב (שמ יט; לד; דב' ה); להוציא את ציון המקורות E D, שבהם דומינאנטי השם חורב ומקורות J P, שבהם מצוי השם סיני. הקביעה על חוסר הידיעה אצל הסופר הישראלי אודות מרחקי סיני (שמ, עמ' 313), לפי מדידת ימי ההליכה במספר טיפולוגי (ארבעים) ובסיפור כה פלא, דומה, כי אינה רלוואנטית לניתוח ההרכב הספרותי של הפרק; ובודאי לא לחישוב המסורת השורשית שנשתמרה בסיפור. חשוף לשאלה זו R. Kittel, Die Bücher der Könige HAT, Göttingen, 1900; A. Šanda, Die Bücher der Könige, Münster, I, 1911-1912. סיכום של המחקר, המערה את תשתית הסיפור לפסוקים ג, ח, ט, יג, ראה עתה אצל G. Fohrer, Eliah, Zürich, 1957, pp. 36-39. עם זאת השוו' את ביקורתו החריפה כנגד גישה זו של ב. אופנהיימר (הנבואה הקדומה בישראל, ירושלים, תשל"ג, עמ' 188—190), הדן בייחודו של פרק יט לעומת שאר הפרקים בקובץ סיפורי אליהו, והקובע את שלמותו, מפאת ערכו האמנותי-ספרותי. ולפסוקים המכריעים לענייננו (יט: טו—יח), יש הרואים בהם תוספת, או תמנסים לשחזר את מרכיביו. ראה: מונטגומרי, עמ' 315; פורר, כנ"ל; O. Benzinger, Die Bücher der Könige, Leipzig-Tübingen, 1899, S. 105-106, 111-113. לפצל את הסיפור (מחוץ לפסוקים טז—י"א; וחלקית: טו—כ), אולי עקב השקפתו על סיפורי אליהו בכללותם: "Meisterstücke, die zu den besten Leistungen der hebräischen Geschichtsschreibung gehören" (106) עמ' 190. אולם נדמה לנו, כי הסתירה, כאילו, בין הציורי שנצטווה אליהו על משיחת חזאל ויהוא לבין מעשי אלישע בפועל היא משנית בשביל חקר חלק העיסטורי; שהרי עצם הציורי לאליהו על משיחת חזאל, שהציק לבסוף לישראל, וכן על משיחת יהוא, שגם ביתו נידון לכליין—ראייה בו, שהוא נכלל בסיפור לפני השמדת בית יהוא, ונתחבר עוד לפני התקפות חזאל על ישראל. והיא נקודת הכרע בשביל ההיסטוריון, הבא ללמוד על קדמותו של הסיפור. ולענייננו המיוחד, יש בו משום עדות לתפיסה נמשכת או רציפה, מימי ראשית המלוכה ועד ימי בית אחאב ובית יהוא, בדבר משיחת מלכים בידי נביאים, הגוהרים, או הבשרים לגזור, על בחירת מלכים.

564 למעמדם של המכהנים באשור כבעלי מקצוע, שהיו להם תפקידי כהונה, ראה הערה 558; ואילו למחותם של המשביעים הקוסמים מסוג אנשי ה-*āšipu* ראה: CAD A II, 1968, pp. 431-436. השם מצוין גם אלים של השבעה (שמ, 431), למשל (שמ, עמ' 432) — תפילה מלכותית: (p)utur MAŠ.MAŠ ili bēlu rēmēnū — "שחרר זאת אתה המשביע-הקוסם באלים, האדון הרחום, מרדוך" (המבואה מ-Šurpu II, 134). ה-*āšipu* כמכהן לפני האל עוסק גם בקביעת מחלות ובחשבעות וקסמים לריפוי (שמ, עמ' 432 l,b,c), וכן בפולחן אפוטרופאי (שמ, 2). ובעיקר מומן הוא לאמירת תפילות וחשבעות בפני האלים, בלחיות משוררים ומשוררות (במובן המקראי), בטכסי פולחן, ולעת הצורך, לכלל ולפרט (שמ, עמ' 433). למשל LÜ a-ši-pu ina ūmi ullulūni a'īla ušaqba — "ביום שהם מיטהרים, המשביע יביא את האיש לדיבור" (המבואה לפי KAV, VII 23).



על כל פנים נחשב ה-*āšipu*, ראש לכל (ולא במוחלט), כמכהן בעל תפקיד מוגדר בפולחן הממלכתי, השייר לחבורה מקצועית, אך לא משפחתית. ולעניין ייעוץ למלך ראה למשל "הקוסם (המגשר רוחות) קורא מעל למלך את ההשבעה וכו'... (המובאה לפי LKA 108:6). ולמעמד ה-*āšipu* (באשורית חדשה) "āšipu... rēš LÚ MAŠ.MAŠ.šarru išši" (מדרע הפקיד המלך את הקוסם-המשיבי בתוך...") (מקום מסוים) (מובאה מתוך ABL, 1285, r. 16) ול-*āšipu* בהקבלה ל-*bā rû* ראה שם, עמ' 434, 2 (שורה אחרונה). ה-*LÚ.MAŠ.MAŠ* זהה לפי הקבלות, עם ה-*āšipu*. כראיה להירארכיה של מעמד ה-*āšipu* אפשר להביא את ראש החבורה או המשיגה על בני החבורה הקרוי *rab āšipu* (שם, עמ' 435). השם *āšipūtu* הוראתו גם מלאכת מחשבת, המעשה והנסיון של המשיבי, וכן אוסף הטכסטס של ה-*āšipu*; (שם, עמ' 435—436). ומסתבר, כי עיקר לכול, נחשב ה-*āšipu* לאומן ולבעל ידיעה מקצועית, שאותה שאב גם מנסיון החבורה, שאלה נשתייך (ובה כוחו) ומהספרות (שם, עמ' 436) המיוחדת לה. על האלים הפטרונים של ה-*āšipūtu* ראה שם, עמ' 435 b.

565 הדעה המקובלת היא שפסוק טו בתה' קה וכן פסוק כב בדה"א טו מכונים לאבות — אברהם יצחק ויעקב. ראה למשל A. Weiser, *The Psalms* (transl. H. Hartwell), Kent, 1962, pp. 671-675. "The Fathers of the Church" ו"האבות" קורטים (כנ"ל), עמ' 223, האומר: "The patriarchs are represented as anointed kings only here and in the parallel Ps" ובעקבותיהם — י. לור, משיח, אנציקלופדיה מקראית, ה' 509. והשוו' ברית דמשק ב, 12, ו, 1 (מהדורת רביז, כנ"ל). אולם אם נפקיע פסוק טו (ופסוק כב המקביל לו בדה"א) מהקשרו לסדר עניינים רצוף בתה' קה, ונראה בפסוק יד ציווי, המכוון לכלל יחסי מלכים נכריים ("ויוכח עליהם מלכים") עם ראשי ישראל ודבריו — משיחים ונביאים — והתקף לעתיד, לא נהייה אנוסים להחיל באופן חד-פעמי ומזור את המונח "משיח" על האבות; מינוח המיוחד לכהנים ולמלכים, ושאינו לו זכר, בויזמון כזה של תחולה, בכל המקרא. לאמור: הברית השבועה והחוק לאברהם וליצחק וליעקב (תה' קה: ו—י) יהיו תקפים לעם ישראל לעתיד לבוא: לכתחילה לאבות (יד—כ), דרך נדודיהם (כ—כב), ואחר כך — צו קטיגורי, ללא הגבלה בזמן: "אל תגעו במשיחי ולנביאי אל תרעו" (טו; ובדה"א — "ובנביאי" — שם, כב). קודם: ציווי כללי למלכים, התקף לעתיד ישראל, ואחר-כך — פירוט שיעבוד מצרים (טז—מה). לגבי דה"א אין כל צורך, גם מצד סדר הכתובים להניח, שהכוונה לאבות, שהרי לאחר כב בא תיאור מלכות ה', ללא כל זיקה לתה' קה (כג—לז). דומה, כי פירושו זה מסתבר גם לאור הרמזים בתורה לתפיסה, שאברהם שרה ויעקב הם כאבות (או "אבותיוסים" בלשון ימינו) למלכים ולמנהיגים (בר' יד; יז, טז; כ; ז; כג; ו; כז; כט; לב; כט; לה; יא; בגינאלוגיה של עשו — לו; טו; כ; ולגדולת יוסף — לו; ט"י; מא; מא—מה; מה; ח; מה; טו—י; והשוו' לעניין ישמעאל — יז; כ). ובראי לתת את הדעת על האפיון הכפול של סגולת ההנהגה בישראל — משיחים ונביאים — כפי שאמור היה, לפי תה' קה: טו, למצוא את ביטוי בצו למלכים, עוד בשעת פריסת חסות האל על האבות: "לא הניח לאיש (תה' — "אדם") לעשקם"; חסות הנרמזת לגבי צאצאיהם לעתיד.

אולם גם אם נאמר, כי "במשיח" הוא כהקבלה נרדפת "ולנביאי", אפילו כך, אין צורך להחיל את פירוש הציווי על האבות, ומפאת התוכן אין מניעה גם במקרה זה, שהיה מכוון למנהיגים לעתיד. אולם דווקא הפיסקה: "ויוכח עליהם מלכים" — המכוונת למלכים נכריים — והקודמת לפיסקה: "אל תגעו במשיחי" הולמת במיוחד את

הפירוש "מלכים" למילה "במשיחי". כלומר, ההוכחה למלכים נכריים מזוהיה אותם מפגינה במלכי ישראל ובנביאיו.

566 על גלגולי המושג של המלך שלעתידי במקרא, ראה סיכום רב-דיקף של המחקר אצל י. לור, משיח, אנציקלופדיה מקראית, ה, בעיקר עמ' 510—521 (ושם ספרות, עמ' 526); הנ"ל, תולדות בית דוד (כנ"ל), עמ' 32—37.

567 להתהוות תפיסת המשיח כדמות אידיאלית של מושע, בזיקה לדוד או למלכות בית דוד, בימי בית שני ולאחר תקופת המקרא — עי' במיוחד חשמ"א ב: נו (ושם עדיין "מלכות לעולם" לדוד, בנוסח ספרות המקרא); כנ"ל, יד: מא (ושם מדובר ב"מבשר הקץ"); ולהזכרת משיחים בממש, משיחי אהרון וישראל, בספרות הכת שבמדבר יהודה — סרר היחד, ט, 11; סרר הברכות, ה: 20—29; ברית דמשק ז, 21; ס' חנוך (הכתי) לט: ג—ז, מה: ג, מט: ב—ג, פרקים סב—עא — ובזיקה ל"בר אנש" בדניאל (ז: יג, והלאה); הדריות ג: 5 (לפי הוצאות הכתבים, כנ"ל, בחיבור זה). ולענייננו חשוב בעיקר המדרש המקוטע לשמ"ב ז על צמח דוד: "[א]חר יעמוד להושיע את ישראל", וכן התפילה — אולי קודם תקופת החשמונאים — ממערה 11 בקומראן, שעניינה קרן לבית דוד (ד: 5—8), כפי שנשתקעה בתפילת צמח דוד בתפילת העמידה (RB, 68, 1961).

ועי' בעיקר א.א. אורבר, פרקי אמונות ודעות, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 585—623; א. היינימן, תרביץ, מ (תשל"א). E. Sjöberg, Der Menschensohn in äthiopischen. Henochobuch, 1946; H. H. Rowley, The Servant of the Lord and other Essays, London, 1952, pp. 59-88; A. S. van der Wonde, Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran, Assen, 1957; J. Starky, RB, 70 (1963), pp. 481-405; D. Flusser, Christian News from Israel, 17 (1966), pp. 23-29.

568 לחקר ראשית ההיסטוריוגרפיה היוונית ובעיקר למקומו של היירוטוטוס באופייה הסגולי של היסטוריוגרפיה זו, ראה עתה: A. Momigliano, Studies in Historiography, London, 1966, pp. 56-75, 127-143.

569 לאפיון המלוכה ביוון ובארצות התרבות האיגאית בתקופה המיקנית, כפי שנשתמר באפוס ההומרי, ראה סיכום ודין מחודש בעיקר אצל G. S. Kirk, The Homeric Poems as History, Cambridge, 1964 (vol. II, ch. XXXIXb), pp. 14-16, 21-25, 32-33. והשוו': A. B. Lord, Homers Originality, TAPA, 84 (1953), pp. 124 ff.; M. I. Finely, Homer and Mycenae, Prosperity and Tenure, Historia VI (1957), pp. 133 ff.; T. B. L. Webster, From Mycenae to Homer, London, 1958; C. M. Bora, Homeric Epithets for Troy, JHS, 80 (1960), pp. 16 ff. הקושי הוא, כידוע, שלדי ההדים המעטים על המלוכה בתקופה המיקנית נשתקעו באיליאס ובייחוד באודיסיאה רבדים המשקפים את השלטון ב"תקופת האופל", כשהאצילים והמועצה הם המגבילים את סמכות המלך. הדים אבטנטיים למלוכה האיגאית-המיקנית הם דלילים ביותר. ואפשר להעלות מהם את דמות המלך כמפקד, החוסה בצל האלים או אל כלשהו, והוא החורץ דין בחלוקת שלל. מהתעודות שפרענחו בכתב הקווי המינואי מסתבר, כי הכינוי המלכותי לאגממון *ἀναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων* ששם נזכר השליט (w)anax הוא מתקופת הברונזה המאוחרת ולא תצורה של הפואטיקה ההומרית (ראה קירק, לעיל, עמ' 15). אלא שעדיין אין דעה מוסכמת לגבי סיווג ההדים באפוס ההומרי למשטר האכיי-יווני ולמבנה החברה בתקופות מאוחרות יותר עד המאה ה-8—7 לפה"ס. והשוו' הדעה המובעת אצל ד. אשרי,

בערך "יוון", אנציקלופדיה עברית, כרך יט, עמ' 429—430. אופן חדש לסיווג כזה, לפי מונחי המתכת בשירה ההומרית, ראה: D. H. Gray, *Metal-working in Homer*, JHS, 74 (1954), pp. 1 ff. H.L. Lorimer, *Homer and the Monuments*, Oxford, 1950. לאור המיעוט של מסורות אבטנטיות על המשטר והחברה בתקופה המיקנית, אין בהיסטוריוגרפיה היוונית כל אחיזה להגדרה ספציפית ומפורטת של המלוכה היוונית-האיגיתית, ומכל שכן לשחזור זמן ייסודה. ראה: V. Ehrenberg, *Der Staat der Griechen*, I, 1957<sup>2</sup>, passim. ועדיין יש תוקף לאפיון המלוכה היוונית העתיקה בתקופה ההירואית, לאור שוירה באתונה ובספרטה ובפוליס שבאסיה הקטנה, כפי שהגדר בערך Basileus על-ידי שפר — V. Schaeffer, PW, 5, 1897, S. 55-82. ובעיקר בעמ' 56—59; ולמצאם הקדמוני של מלכי ספרטה — עמ' 62—66; ולתפיסה קדמונית של המלוכה אצל העמים הקרויים "ברבריים" — עמ' 77—80. ההשוואה למלכות הקדמונית של רומי נידונה אצלי בחיבור אחר.

570 לתולדות בית עלי עי' במיוחד ש. ייבין, מחקרים (כנ"ל), עמ' 231—234; W.F. Albright, ARI, 201-202; M. Noth, VT 13 (1963), s. 392 ff. ולתולדות שבט הכהונה בכלל, ראה עתה מ. הרן, תקופות ומוסדות במקרא, תל-אביב, 1972, עמ' 150—161. הרן סבור (עמ' 155, הע' 24), שהגילוי לבית אביו של עלי "במצרים לבית פרעה" (שמ"ב ב: כז—כח) אינו מחייב לומר, כי גם הבחירה היתה שם ובשלשונם — "ואחרי כן, מן הסתם לאחר היציאה ממצרים נבחר הבית מכל שבטי ישראל לי לכהן". אולם הדבר לא נאמר במפורש. ובאותו אופן של היקש יש מקום דווקא לטעון, כי גילוי השכינה נכרך בבחירה, כיוון שהבחירה היא מעצם נחש סקירת העבר בנבואה על עלי וביתו (שם: כז—לא). ושמא מכוונת הנבואה להדגיש, כי הבחירה היא קדמונית, והיתה עוד במצרים. וביותר, שלפי סדר הכתובים אין קושי לשייך גם את פסוק כח (או את כח:ז) לגילוי במצרים; שהרי הבחירה ניתנת להתפרש כעיקר תכליתו של הגילוי, ומעצם מהותו. אמת היא, כדברי הרן (שם, שם) — שגם בתורה נרמז, כי בחירת אהרן קדמה למינוי שבט הלוי לכהונה; ולפי שיטת המקורות — לפי ס"י (שמ"ב לב: כה — כט), לפי ס"ד או ס"א (דב' י: ו—ט), ולפי ס"כ (שמ"ב כח—כט; וי' ה: במ' ג: ד). ונמצא, שהכתוב בשמ"א ב: כז—כח מתאים לרוחם של ס"א. אולם בחיבורנו זה נסינו להזכיר, כי הפיסקה על הגילוי לבית אביו של עלי במצרים — בלי להזכיר את בית אהרן — קודמת להזכרות במקורות התורה על הכהונה והלווייה, היא המסורת הקדומה ביותר, שעניינה במפורש בחירה אלהית של בית כהונה במצרים. לפיכך אין לשייך הלאחד המקורות, גם לפי שיטת המקורות — משום שבתשתית תוכנה קדמה להם. עצם הדיבור על גילוי לבית אביו של עלי במצרים — ללא זכר לאהרן — ועל בחירתו "מכל שבטי ישראל" (וזאת בנבואה קשה על בית עלי ובאמירה לתומה) — קשה לייחסו לזמן שלאחר מלכות שלמה, כשאצאא עלי לא הוסיפו לשמש בכהונה בירושלים; ולפי הנגלה שבמקרא — לא נדע יותר לבית עלי מעמד בכהונה (מל"א ב: כו—כח). אף ייתכן, שנתחברה הנבואה, ולפחות ביסודה, בימי דוד האחרונים, כפי שעשוי להשתמע מהנבואה על הכהן הנאמן שה' יבנה לו בית נאמן, "והזהלך לפני משיחי כל הימים" (שמ"א ב: לה), כינוי ההולם את דוד.

571 השבעים — על נוסחאותיהם השונות (Luc.B.) מביאים כאן תוספת, שעשוי אולי להשתמע מהן, שהמדובר באורים ותומים; אך שחזור הנוסח העברי המובא למשל אצל מ. צ. סגל (ק"ב), והמצוי כבר אצל סמית ובודד, הוא מעיקרו יישור ולא תרגום של הטקסט המקוטע והמעורפל שבשבעים. לא כאן המקום לדון בפרטי הנוסחאות

של השבעים והמסורה, (בעיקר שאין הן נוגעות לנושא המרכזי של חיבורנו) אולם דווקא האופי המעורפל של התומר המוסף שבשבעים — לאור הלשון היחידאית והקצרה שבמסורה: "הבה תמים" — נתון משען להניח, שאמנם היה לפני השבעים נוסח קרוב יותר לנוסח המקורי, שאולי נקטע או נשתבש. והשור' בודה עמ' 102; סמית, עמ' 112, 124. נדמה לנו, שתרגום הוולגטה, שהפרשנים לא נתנו דעתם עליו להבהרת הפיסקה — החובר את נוסח המסורה לשבעים — כיוון, באפשר, לרדח הנוסח המקורי, אף על פי שיש בו יישור לגבי השבעים: Et dixit Saul ad Dominum: "Deum Israel: Domine Deus Israël da iudicium aut, si haec iniquitas est in populo: ostensionem; — בשינוי מהשבעים: ostensio" — זה "sanctitas" ספק אם אפשר לשחזר מצד משמעם השורשי לצמד "אורים ותומים" — אך אם כיוון המתרגם אליהם הטעים במיוחד את בחינת המופת ואות הקודש שבהם.

572 דעה אחרת אצל מ. צ. סגל, עמ' קע—קע"א, קע"ה, ועי' גם במבוא, עמ' 26.

573 לתולדות בית עלי ראה: M. Tsevat, HUCA, 32 (1961), pp. 191-214.

574 לקשרי משה ויתרו עי' בעיקר F. W. Winnet, The Mosaic Tradition among the Hebrews, Toronto, 1949, pp. 36, 62 ff.; Th. J. Meek, Hebrew Origins, Toronto, 1950, pp. 93 ff. ולרעק המדיני של הנהגת השופטות אצל משה ראה עתה מאמרי בספר גליק (ארץ-ישראל, יב), 1975, (רשם ספרות).

575 לדמותו של שמואל — כפי שהיא מצטיירת במסירה הספרותית-אידיאית שבספר שמואל — ראה את החיבור הנלבב הטבוע במימד של דיון אינטלקטואלי אצל A. Weiser, Samuel, Göttingen, 1962 (FRLANT, Heft 81) אמנם נוקט המחבר בשיטת "Literar-Kritik" ובייחוד בניתוח שמ"א ז (עמ' 5—25), אולם דומה, כי מפאת חוסר התדללות להגיע עד גרעין ההווה ההיסטורית ועד שחזור התרעה האבטנטית של טיפוסיות ההנהגה בימי שמואל ושאל, נסתמנה בחיבור זה דמות שמואל, דרך טשטוש בהבחן בין הדורות, ללא הסרת המחיצה של שקיעי המחשבה על הנביא הזועם, מעשה-היטל מהדורות שלאחריו; וכל כך, אולי בהתאם לכונת המחבר ולהוספת המשנה לשם הספר "seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung". והשור' מ. בובר, דרכו של מקרא, ירושלים, תשכ"ד, עמ' 238—269; וראה עתה ב. אופנהיימר, הנבואה הקדומה (כנ"ל), עמ' 138—145 (רשם ספרות).

576 י.י. פינקלשטיין, המשפט במזרח הקדמון, אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 600—603, 613—614; ראה למשל הקנס הקל יותר על גניבת עבד לוי מאשר על גניבת איש חיתי (סעי' 19—21). ועי' J. Friedrich, Die Hethitischen Gesetze, Leiden, 1959, S. 16-17, 91, 92. שם מוטעם ההבדל בעונש על רצח סוחר מ-Hatti כשקרה במקרה בארץ Luwija או בארץ Hatti Palā או בארץ "DAM.GAR Ha-at-ti", T.I. 5. להבדיל העונש שבין גניבת אדם מחתושה (Hattuša) והבאתו לאירוח על ידי לוי לבין גניבת לוי ע"י חיתי והבאתו ללוויה, ולהבדל העונש שבין גניבת אנשים "לא-חפשיים" מארץ חתי לבין גניבת "לא חפשיים" מארץ לווייה (T.I, 19, 24) — עי' שם, עמ' 20—23, 92—93. ולדבר איטורי ביאה, עי' שם, עמ' 82—87, 112—115. לדיון רצח עי' A. Götze, Kleinasien (KAO, 3) München, 1957, S. 107. והשור' דיון כולל על ייחוד החוק החיתי גם לגבי נכרים — על רקע מבנה החברה החיתית

577 לא נשתמרו ידיעות במקרא ובכל ספרות המזרח הקדום על ניוון המלוכה בארצות האלה, כמו ביוון וברומי, כדי המרתה (בשירי טכס חיצוניים) בפוליס, בריפובליקה, ואפילו בארגון שבטי-עירוני (כמו בערים היווניות באסיה הקטנה, בתקופת האופל). דומה, כי זה ההבדל בבחינה פוליטית-פינומנאלית בין יוון ורומי הפריקלאסיות לבין המזרח הקדום, ששם היתה המלוכה תקפה, בצורות שונות, במשך אלפי שנים כדי זהות עם משטר בכלל, גם במחשבה המדינית (והשורש משל יותם, שר' ט: ז-טו). ביוון, ככל שמושב זה תופס בהלאס הפריקלאסית ובארצות התרבות האיגאיות, נתהווה, כמסתבר לנו, תהליך הפוך בגיבוש המשטר, מאשר בישראל (משום התנאים שנוצרו לאחר שקיעת התרבות המיקנית). עניין לנו שם במעבר ממשטר רדייה מלכותי, ובעיקר בתחום הצבאי, בתקופה האכית מיקנית, להתגברות שררת האצולה וקני בתי האב והשבטים בתקופת האופל; ובעצם, לא מעבר במדרג, אלא תהליך של השתמרות והתהוות מחדש, לאחר שקיעת המלוכה המיקנית-אכית, וכה עד משטר הפוליס, שבהרבה מעריה נועד למלכים שיר של תפקיד סמלי-פולחני. כלומר, בניית דגם חדש של משטר — בתקופת ביניים — ממלוכה לשלטון אצולה עירונית-שבטית, למעשה. ומובן שהמדובר באלף ה-1 לפה"ס ביוון; ובאמת אין אנו יודעים, כיצד קמה המלוכה המיקנית-אכית, כל עצמה, ומה היו, בעלל, תהליכי התהוות המשטר, שקדם לה. לחקר התהוות זו עי' דיון על שפל במלוכה האיגאית-אכית, לאחר מפתל תבי וטרויה ועל תקומת הפלופידיים — F. H. Stubbings, *The Expansion of Mycenae Civilization*, Cambridge, 1964 (CAH), pp. 4-9, 16-22 (רשם ספרות). מסתבר, שהמלוכה האכית-יוונית הקדומה היתה בכמה מפרקי תקופתה היקפית ואפילו רחבת-ידיים, לפי תעודות מפילוס, ולפי בדיקת האגדות על תיזיאוס, שאמור היה להיות מאוחד של אתיקה (שם, עמ' 18-22). ולרמזים לשפל במלוכה, עי' איליאס IV, 376, וזלואה; V, 801, וזלואה; X, 284, וזלואה; ולסיפור על תיזיאוס, מאוחד, כאילו, של אתיקה, ראה תוק. II, 15. ואולי מכון הסיפור למעמדה של אתיקה. לפי הממצא הארכיאולוגי ב-L.H.III (שם, עמ' 7). לראשית תקופת האופל ראה: R. d'A. Desborough and N.G.L. Hammond, *The End of Mycenaean Civilization and the Dark Age*, Cambridge, 1962, pp. 3-7, 13-15, 19-21, 37-50 (רשם ספרות). ולחקר שטחי האכספנסיה של האכיים היונים והדורים, לפי הדיאלקטים היוונים, דרך שחזור הפרידיסטוריה של היוונית, שמשמעים מהם רמזים גם לארגון החברות ההלניות באסיה הקטנה ולצביון האתני, ראה: J. Chadwick, *The Prehistory of the Greek Language*, Cambridge, 1963, pp. 1-5, 10-14 (ושם מבחר ביבליו-גראפי למחקרי ההיסטוריה, לפי סיווג הדיאלקטים, עמ' 18-19).

578 למלוכה הסקראלית במזרח הקדום ראה בייחוד I. Engnell, *Studies in Divine King-ship in the Ancient Near East*, Oxford, 1967; ולענייננו, שעשויים להשתמע משם היקשים או קל וחומר למלוכה האל בישראל, עי' בעיקר עמ' 8-9, 17-16, 24-22, 35, 60-65, 77, 174-177.

579 והשור' עתה סיכום הפרשנות אצל שטיבה, עמ' 190-193, 197, 203-212.

580 לשאלה, אם היתה למתנבאים זיקה קבועה לפולחן עי' במיוחד אצל H. Junker, *Prophet und Seher in Israel*, Trier, 1927; וכן אצל A. Jepsen, *Nabi*, SSALR, München, 1934, S. 154 ff.

- 581 ב. אופנהיימר, הנבואה (כנ"ל), עמ' 147—148; ועי' מ. בובר, דרכו של מקרא, עמ' 164—176.
- 582 מ. בובר, שם, שם.
- 583 ליחס שבין שמואל למתנבאים ראה עתה אצל ב. אופנהיימר, עמ' 146—148. ולמעמדו של שמואל ראה צ. מ. אורלינסקי: הרואה הכהן, ההיסטוריה, ב (כנ"ל), עמ' 290—296, ובעיקר עמ' 369—371. ולתעודות מאוגרית על סדרי נהוג ממלכתיים, כרקע להבנת פשר הסתייגות שמואל מהמלוכה, ראה: J. Mendelsohn, BASOR, 143, 1956, pp. 17-22.
- 584 לטיב הנזירות של שמשון ושמואל — עי' אצל מ. הרן, נזיר, אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 797—798; י. קויפמן, ס' שופטים (כנ"ל), עמ' 131—132; F.M. Cross, BASOR, 132 (1953), p. 18, n. 5.
- 585 לטיב הסיפור על הבאת הארון מקרית יערים לירושלים ולקדמותו (שמ"ב ו) ראה: קרלטון (כנ"ל), עמ' 58—62. ולמרכיבים הקדומים שבסיפור ראה שם בעיקר עמ' 74—85. קרלטון איתן בדעתו, כי הפיסקה על מיכל (שמ"ב ו: כ—כג) היא חלק אינטגרלי מהסיפור כולו — לפי מידה של ניתוח לשוני-ספרותי ושל התבוננות ברעיון "הברכה והקללה" המובע, לדעתו, בסיפור כמו בספר שמ"ב בכלל; וזאת, כנגד דעתו של רוט (מובא שם, עמ' 92), המשייך את הפיסקה למחבר סיפור "הירושה" בשמ"ב ט, ואילך. לדעה זו של רוט מתנגדים אייטפילדט (OLZ, 31), (1928, pp. 804 ff.), גרסמן (ZAW, 44, 1926, pp. 309 ff.), ואחרים. אולם דומה, כי יש גם ראייה מדינית-ממלכתית לקדמותו ולאחידותו של כל הסיפור, כולל הפיסקה על מיכל: עצם העלאת הארון היא בניגוד למנהגו של שאלו שהונית, לפי הנגלה שבכתובים, את הארון בקרית יערים. כלומר, בסיפור המעשה מובע עימות בין מלכות דוד למלכות שאלו, לא רק בכל הנוגע לקשר למסורת עבודת הקודש שמימי השבטים, אלא גם לגבי הסמל שבארון, כביטוי לזיקת המלוכה למשטר השבטי הקדום, ואולי — אפילו לרעיון מלכות ה' שמימי המדבר: משום כך משתלבת הפיסקה על ההתנגשות שבין מיכל לבין דוד בסיפור כולו, לא רק לגבי התנהגותו של דוד, אלא, באפשר, מעצם מעשה, שאין בו המשך למלכות שאלו, ושעלול היה לעורר תרעומת בלב מיכל. בכל אופן, עשוי היה המחבר להתכוון לכך, כששילב את האפיזודה בסיפור, ובייותר שבמריבה מטיח דוד דברים כנגד מיכל, שעניינם בחירתו לנגיד "מאביך ומכל ביתו" (שם ו: כא).
- 586 להקמת מקדשים בידי מלכים היה כידוע הבל ניכר בין מיסופוטאמיה לבין מצרים — ובמיוחד בתקופת השושלת העתיקה — ששם נחשב פרעה לאלוהות בפועל, והפרעו-נים טיפחו במיוחד את "בתיים-קבריהם". ראה על כך פרנקפורט (כנ"ל), עמ' 12, 351, הערה 24; 10—12, 44, 157—158, 160—161, 197—215, 221—223, 267—277, 301—306; הנ"ל, 88—92, 49—59, pp. Ancient Egyptian Religion, New York, 1949, למעמד הסקראלי של מלך חת במעשה-פולחן ראה: אנגל (כנ"ל), עמ' 62—71. ולמעמד מלך מצרים בהקשר זה — H. Jacobsohn, SMSR, 16 (1940), pp. 83-97. ולזיקת המלך למקדשים במיסופוטאמיה — בבנייה ובטיפוח — ראה אופנהיים (כנ"ל), עמ' 104, 107—109, 122, 190, 168, 187, 326—331.
- 587 להכנת תכניות של מקדשים במזרח הקדמון, בצמידות לאופי הפולחן ואף לתכליתו — אם נועד לאנשים מעטים או לקהל משתתפים רב — ראה ש. ייבין, מקדשים במזרח הקדמון, אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 307—321. אין להוציא מכלל האפשר, שבעל

דה"י סמך את תיאורו המגמתי על תבנית המקדש שנתן דוד לשלמה (דה"א כח: יא—כא) לא רק על המסורת בדבר רצון דוד להקים בית לאלוהים, אלא גם על ידיעות רוחות בדבר עיסוקיהם או "מעורבותם" של מלכים בהכנות לבניית מקדשים ובתכנונם. ולעצם התכנית של מקדש שלמה ראה ש. ייבין, שם, עמ' 328—346. ושמו מותר לשער, כי בעל דה"י חושפע בדבר עצם ההכנות לבניית מקדש לפי צו אלוהי ("הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל כל מלאכות התבנית" — דה"א כח: יט) מתכנית הבית של יחזקאל הנביא (יח' מ—מח). ואם אמנם נודה לפחות באחידות כלשהי בנבואות יחז' ובייחודו של בעל דה"י (ועל כל פנים כסופר-עורך), שכלל הנראה שאב מדבריו, תשמש לנו כראיית עקיפין ההנמקה התמוהה היחידאית במקרא על הפרת האלה של צדקיהו לנבוכדנצר כגורם למפלתו, המצויה אצל יחזקאל והחזרת אצל בעל דה"י (יח' יז: טז, יח, יט—כב; דה"ב לו: יג, יז, כא). ולפרטי מקדש יחזקאל ראה מ. הרן, אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 346—356. והשוו', למשל, Th. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'Exil*, Tournai, 1955, pp. 4-70; H. Gese *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel*, Tübingen, 1957, S. 124-187.

588 ועי' ההשוואה לשמ"ב ז אצל W. Rudolph, *Chronikbücher*, s. 130, 131, 133. אך לא לנושא הספציפי, המובא בחיבור זה.

589 לקדמות הפרק — ש. אברמסקי — מרד ירבעם, אל העין, ל"ח, ירושלים, תשכ"ד (בית מקרא, יח—יט), עמ' 49.

590 להקבלת הרציפות שבין מקדש שילה למקדש שבירושלים R. E. Clements, *God and Temple*, Oxford, 1965, pp. 17, 33-35, 38, 40, 57-58, 60, 65, 84-86, 93, 114.

591 לגלגולי הארון עד שהושכן בשילה ראה: נות (היסט, כנ"ל), עמ' 88—93. ולמעמד הרוואה-הכוהן בקשר לשילה, ראה: צ. מ. אורלינסקי, הרוואה-הכוהן, היסטוריה, ב (כנ"ל), עמ' 293—295; ובייחוד עמ' 329, הערה 21. הנ"ל, Oriens Antiquus, 1, 11-20 (1962), pp. 11-20. והשוו' M. A. Cohen, *The Role of Shilonite Priesthood in the United Monarchy of Ancient Israel*, HUCA, 36 (1965), pp. 59-98.

592 לבחירת המלך, לפי תה' עא, בתשומת לב למה שמוגדר כ- "Königs-ideologie im AT" ראה: ברנרדט (כנ"ל), עמ' 219, 243, 262—264, 280, 282, 296. ולתה' עח: ע, עא — לעניין בחירת דוד — עי' וייזר (כנ"ל), עמ' 357—358, 538—542.

593 לפירוש הכתובים לפי הרעיון של היעדר חסות ומקלט במקדש כשלעצמו — בשילה או בירושלים — ראה W. Rudolph, *Jeremia (HAT)*, Tübingen, 1958, S. 48-50. 154-156. ולחורבן שילה O. Eissfeldt, *VT*, Suppl. IV, 1957, S. 138-147.

594 י. קויפמן משווה קדמות מפלגת לתה' קלב, שחלקו הראשון (א—י) נתחבר, לפיו, לפני חזון נתן — תולדות האמונה, ב, א, עמ' 201—203; ב, ב, עמ' 513. והשוו' בריגס (כנ"ל), עמ' 468—469; ושם השוואה לשמ"ב ז: יא—יז. D. H. Hillers, *Ritual Pro-cession of the Ark and Psalm 132*, CBQ, 30, 1968, pp. 48-55.

595 וראה אצל בריגס (כנ"ל), עמ' 470, הגורס "בשדי יערים" שלדעתו התקצר "שדי יער" ממנו, בגלל "a misunderstanding of the original" (שם, עמ' 470, 473). ולעניין הבאת הארון לירושלים והקשר לנבואות נתן ראה קלמנטס (כנ"ל), עמ' 55—63.

596 ראה למשל י. קויפמן, שם, שם (ראה הערה 594), עמ' 202—203, 525—526, 663—664, 695, 720. קויפמן מחלק את הפרק לשלושה מזמורים: (1) א—ב, ו—ט;

(2) ד—ה, כ—לח; (3) לט—גב. הוא מניח כי מזמור (2) הוא שיר על מלכות דוד, שיסודו בחזון נתן.

597 ויזר (כנ"ל), עמ' 588, 592—593; בריגס (כנ"ל), עמ' 258—261. ככל שידעתי מגעת, לא הובעה עד עתה בפירושים השונים לספר תהלים אפשרות, שמפסוק כ בפרק פט עשוי להשתמע מעשה שוויו של תכונות גופניות לדוד, שיוחסו בספר שמואל לשאול; ואם נכונה הנחתנו, הרי זו בחינת מחיקה גמורה של זכר שאול, אפילו במצב שבו נמצא ראוי למלוכה, בשליחות שמואל, על פי דבר ה'. ועי' במיוחד אצל G. W. Ahlström, Psalm 89, Uppsala, 1959, S. 105-107 ושם הוא דן בויקת הבחירה לכינוי משיח (בפירוש לתה' פט: כא), ובעניין הרמת בחור מעם, אך הוא תולה את הביטוי בזכרון על "דוד ההיסטורי" — "an den historischen David zu erinnern"; אך דוד לא בונה בספר שמואל "בחור", בהבדל משאול. והשוו' למשל את הנאמר על הקטן ששאר, שמ"א טז: יא, ית כנגד שמ"א ט: ב, ששם נאמר על שאול: "בחור וטוב". כלומר, המצב היחידאי של הרמת שאול למלך ישראל הראשון במצפה ("ויתיצב בתוך העם ויגבה מכל העם משכמו ומעלה" — שמ"א י: כג) — נחרת בהטעמה, אצל משורר התהלים לדבר בחירת דוד (תה' פט: כ—כב); ככילול לו הראשונות וממנו ראשית המלוכה; או בדילוג, או אפילו כדי שיכחה, בהתעלמות משאול.

598 דיון מקיף בדמות המלך בתה' פ"ט, לפי קנה מידה אידיאולוגי של מלכות סקראלית — ראה אצל ברנרדט (כנ"ל), עמ' 24—26, 31—34, 222—225, 262—264, 274—276, 281, 284. הדגש אצלו הוא לאו דווקא על ההיבט הממלכתי-מדיני, שלדעתנו אין להפ-קיעו, כל עיקר, לפחות מרקע הפרק. ועי' עוד השוואות מכנענית ואוגרית לפרק זה אצל דהוד (כנ"ל), עמ' 319; והשוו' H.L. Ginsberg, JAOS, 65 (1945), p. 65, n. 2; idem, Orientalia, 5 (1936), p. 179. G. Ahlström, Psalm 89 (supra, n.). p. 137.

599 לסיכום הדעות השונות ולמתן עדיפות — דרך דיון מקורי — לדעה על השפעה מצרית בימי דוד ושלמה על פקידות הממלכה — ראה עתה: מטינגר (כנ"ל), עמ' 45—52, 57—63, 102—111, 140—149, 158—160 (ושם ספרות מקיפה, עמ' 161—178). המחבר טוען (עמ' 158—160) — לאחר השוואה לתעודות מצריות — ועל פי דיון פילולוגי מפורט — כי "המודל" המצרי הוא שהיה לפני דוד ושלמה, שבמכוון ארגונו לפיו סוגי פקידות, כמו "סופר", "מזכיר" ו"אשר על הבית"; אך דלגו מטעמים שלהם על הפקדת "וזיר", כפי שהיה הנוהג במצרים. אולם מטינגר אינו מתעלם גם מגורם השפעה כנעני בהקמת הצבא, על שריו, ובארגון מס עובר. אף על פי שדיון כעין זה, הבא לפסוק דעה — לפי האסמכתאות המעטות — הוא מעצם טיבו נחרץ יותר על המידה, אפשר למצוא טעם להשקפת המחבר, כי כשהמדובר ב"מודל" של פקידות, הרי שמצרים היא שעשויה היתה להשיא את דוד ושלמה לשאול ממנה, ולא ערי המלוכה הקטנות של כנען, לאחר שכבר פסקו להתקיים (שם, עמ' 159). אולם דומני, שאין זה ברין לחרוץ, כי דוד ושלמה "שאלו" במכוון את ה"מודל" המצרי, אלא שזה היה ה"מודל" הרווח של מוסדות מלוכה, שעל פיו נתמסדו מינהלי ממלכות, כנראה לא רק בישראל, ותלקית אולי אפילו בערי כנען. להשפעת מצרים על הזרמים והחברה בכנען, במחצית השנייה של האלף ה-2 לפה"ס, ראה חלק (כנ"ל), עמ' 256—268, 353—391, 480—482, 608—615.

אולם ההשקפה הכולית בדבר פקידים ממוצא נכרי — מלבד אחדים מהם (למשל, דה"א כז: ל, לא; ואולי שמ"ב ח: ז; כ: כד; כה; מל"א ד: ג, ו) — ראיוותיה עקיפות. השפעה על פי שאלה מדרגם קיים אינה מחייבת, בהכרח ובכל התייבות, "שאלות" נכרים לתפקיד עצמו, אלא, באפשר, למידה מהם; ביותר, שכבר עברו



למעלה ממאתיים שנה מאז היציאה ממצרים וההתנחלות בארץ. להשפעה כנענית אפסית על מוסדות הממלכה בישראל ראה ב. מילר (מזר), ידיעות יג (תש"ז), עמ' 105—114; ש. ייבין, מחקרים (כנ"ל), עמ' 250—293; הנ"ל, בימי בית ראשון (קובץ, כנ"ל), עמ' 47—65; הנ"ל, לשוננו, לה (תשל"א), עמ' 172—174; והשו' י.מ. גרינץ, מוצאי דורות, תל-אביב, תשכ"ט, עמ' 271—277; B. Mazar, VT Suppl. 7 (1960), pp. 193—205; Y. Yadin, IEJ 9 (1959), pp. 184—187; 12 (1962), pp. 332—334; R. de Vaux, Institutions, 1:183—211, 235—239, 252—263, 274—284; ולעצם ההגדרה של ציוני הפקידות, מצד סיווגי תפקידה, ראה במיוחד: H. Graf Reventlow, TZ, 15 (1959); H.J. Böcker, TZ, 17 (1961); J.A. Soggin, Biblia e Oriente, 7 (1965); A. Penna, Rivista Biblica, 14 (1966). ולארגון הפקידות באוגרית עי' אצל א.פ. רייני, מבנה החברה באוגרית, ירושלים תשכ"ז, עמ' 49—83. והשו' עתה סיכום של ש. ייבין, אנציקלופדיה מקראית, ו. ערך "פקידות", ובעיקר עמ' 541—547, 550, 555—556, 559 — שעניינם הפקידות בימי דוד ושלמה.

600 א. מלמט (עורך), מקורות לתולדות ישראל וארצו בתקופת מקרא, האלף השני לפה"ס, ירושלים, תשכ"ה (ושם ציון המקורות): 'לוחות אללח', בעיקר לוחות 15, 17; 'לוחות אוגרית', ובעיקר לוח 16.132; 15.137; 15.132 — "עם מטעי הזיתים שלו (זיתיו), עם כרמו עם יעריו... עם מטעי הזיתים שלו (זיתיו) עם כרמו עם מצודתו" (והשו' שמ"א ח: יד, טו); 16.239; 16.153.

601 ת.א. למברדיו, מצרים, אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 253, 267, 283 (ושם ספרות). ולתכונות הממשל של מלך מצרים, מבחינה פונקציונאלית כמלך אדם, בהתאם לציונים השונים שדבקו בו, ובעיקר הכינוי *hm* ובזיקה לקשרים שבין המלך לכפופים לו, ראה: H. Goedicke, Die Stellung des Königs im Alten Reich, Wiesbaden, 1960, S. 51—58; ולאפיון רב-ערכיותו של המלך המצרי כגילום של אלוהות להגשמת רעיון מלכות, בדמות של מושל-אדם, ראה שם, עמ' 3—7, 87—93. ועי' פרנקפורט (כנ"ל), עמ' 159—162. והשו' ספקנותו של פוחר לא רק לגבי האלוהות המלוכה במצרים כפשוטה, אלא אפילו אודות אופייה הסקראלי הכולי (G. Posener, *La divinité du Pharaon*, Brussels, 1950). הוא רואה בדטרמינאטיבים האלוהיים של המלוכה המצרית ביטויים לסגנון ספרותי מדומם, ולא להשגה תיאוסופית מודעת. כלומר, סטואציה ספרותית ולא דתית-אידיאלית. אך ראה כנגד זה אצל A. Daumas, *Le sens de la royauté égyptienne, à propos d'un livre récent*, RHR, 160 (1963), pp. 129—148. הוא חושב את טיעוניו של פוחר כמעורים בגישה "מערבית" מפשטת לתפיסת אלוהות. לדיון מחודש במלכות אלוהית במצרים עי' R. Anthes, *apud Mythologies of the Ancient Worlds* (ed. S.N. Kramer, 1961, pp. 33—92); S. Morenz, *Die Geburt des ägyptischen Gottkönigs*, FF 40 (1966), S. 366—371. והשו' את הערתו של J. A. Soggin (בעקבות A. Daumas) כנגד דעתו של ג. פוחר (כנ"ל), עמ' 134—135, ושם סימון של ספרות מובחרת, מהדורות הקד-מים, על המלוכה האלוהית במצרים. אך דומה, כי השקפתו-תמיהתו של פוחר יש יש בה כדי לעורר שוב ושוב למחשבה בדבר היחס (או הפרופורציות) שבין ספירה ספרותית למסכת דתית-רעיונית או אפילו לסיטואציה דסטורית או כזו שנתפסה כהיסטורית — במצרים. ומוכן, המדובר בתחום של מחשבה פוליטית, ולא של מציאות, כהווייתה.

602 ת.א. למברדיו, שם, שם (ראה הערה קודמת), עמ' 267. ועי' פרנקפורט (כנ"ל), עמ'

43—59, 167; הנ"ל An. Eg. Rel עמ' 42—45, 188—189 (ושם על פרעה בחזקת אב). ולעניין סמכויות פרעה בממלכה התיכונה ראה W. Helck, Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reiches, Leiden-Köln, 1958, S. 1—10, 281—285 ולמלך כרועה, ראה אצלנו גם הע' 521, בכל הנוגע למיסופוטמיה.

603 חלק (כנ"ל), עמ' 534—548; J. A. Wilson, The Burden of Egypt, Chicago, 1951, pp. 166—206; הנ"ל, ההיסטוריה של עם ישראל, א. (כנ"ל), עמ' 195—205.

604 ראה הערה 78. דומה, כי השבט בקונטסט זה (תה' ב: ט), שהוא כאמצעי לייסר מלכים ושופטי הארץ, כמוהו כשבט אנשים בחזון נתן (שמ"ב ז: יד), שיהיה מכון נגד המלך הבן או היוורש — הוא כאנטיפוד בהקשר זה לשבט מלכות, כסמל למעמד המלך. במידה מסוייגת אפשר לשייך לכאן את "שבט משלים" השבור — יש' יד: ה; אך ספק, אם יאה לכאן הביטוי "מטה עז מקל תפארה" — יד' מת: יז — ששם הוא עשוי לבטא את גאון מואב בלבד, ולא דווקא להצטייר כסמל למלכות.

הביטוי "שבט מישר שבט מלכותך" (תה' מה: ז) הוא סמל בולט לאטריבוטים של מלך צדק: "אהבת צדק ותשנא רשע" (שם מ"ה: ח). והנה נמצאו לו לשבט — כפי שהראה לאחרונה י. גרינפלד Near Eastern Studies in Honor of W.F. Albright (edit. H. Goedicke), Baltimor 1971, pp. 254—258 רית, בארמית ובאכדית, ובהצמד לכסא מלכות. בכתובת אוזירם: "תחתסף. חטר. משפטה. תהתפך. כסא. מלכה" (סלושץ, אוצר, עמ' 2, שר' 3) — "חטר משפטו" או "שבט משפטו". החוטר או השבט במקביל ובהצמד לכסא מלכות מצוי, כידוע, גם באפילוג לחוקי ח'ומרי (XXVII<sup>a</sup>, 45—46; XXXVI<sup>a</sup>, 50—51), י. גרינפלד מביא הקבלה גם ממכתבים ניא-אשוריים (עמ' 255), ששם נשאלים האלים לתת למלך גם *haṭṭu išartu — kussû darû* "שבט מישור — כסא ליוור" (לדורות).

י. גרינפלד מעלה כנגד הצמד זה הצמד המובא למעלה הדומה לו ביותר: "כסאך אלהים עולם ועד שבט מישר שבט מלכותך" (תה' מה: ז). וכן מביא הוא בהצמד מקביל "יושב" "ותומך שבט" (עמ' א: ח). אך יש גם אפשרות לבאר "יושב" כמכון לעם היושב, ולאור דווקא בהכרח ליושב על כסא שליטים (במקביל "וגלו עם ארם" בזה הפסוק). וכל כך, חרף המובאות מכתובת הדר מייגירלי (שם, עמ' 255), ששם הכוונה ליישיבה על מושב מלכות — וגם שם בהקבלה לחוטר (או לשבט, כרגיל במקרא). לאמור, במליצה הנבואית נתרבח, באפשר, ציון שליט כרי מושג נרדף, לפי פשוט, לעם ("יושב מבקעת און"), שאותו אמור השליט לייצג, ומפלתו — מפלת העם. כן נמצאו לו לגרינפלד מקבילות לחטר משפט הכנעני ולשבט מישר המקראי: באכדית "haṭṭu išartu" באוגרית (UT., VI 27—29) *hi mṭpik*. לפיו הוא מנסה ליישר, דרך תיקון קל בנוסח המסורה, את ההקבלה המעורפלת בתה' פט: מה (מסתר-מטהו). ועי' שם, עמ' 256, הערה 17, לדבר האסמכתאות מקודמיה, שניסו ליישב כתוב זה, והשוו' לעניין סמלי המשפט והצדק אצל המלך — Z. Falk, VT 10 (196), pp. 72—74. לאור השוואות אלה נראה לנו, כי הלשון "חטר מגוע ישי" (יש' יא: א), ככל שאופייה גינאלוגי (והשו' מי' ה: א), עשויה היתה להתהוות מדמינה לטביעה הנוסחתית-מושגית הפניקית "חטר-משפטה" או האכדית "haṭṭu išartu", וכן מהצד השווה שבה למקבילתה המקראית "שבט מישר". על פי הסתמכות זו על אפיטט מלכותי קיים ועתיק של "חטר", ומעצם אפשרות זיהויה עם "שבט", יוצא, כי היא מקפלת בה על פי אליטראציה או אפילו מושכל, רמז לרמות של המלך שלעתידי, את המלך האידיאלי. וככה, לפי מתכון מקובל של מהות המלכות מדורות מקדם: החוטר הוא השופט בצדק והמוכיח במישור והמכה ארץ בשבט פיו (שם יא: ב—ו). הקביעה הגינאלוגית, מיסוד משמעו של השם "חטר", נשתלבה, איפוא, ובמודגש, לפי ברירה לשונית-

ספרותית מתואמת — ב"שפט" ב"צדק" ב"מישור" "ישפוט" "יוכית". הוזה אומר, שילוב של נוסחה רווחת ושל קביעת יחסין בבחינה האידיאלית של מלך משלם.

605 לדבר זמן חיבורו של הפרק הזה (תה' עב) נחלקו פרשני המקרא; וקשה לקבוע אודותה לקיצבת זמן מסוימת (ראה וייזר — עמ' 502, 500—504). אולם לענייננו — להבנת דתס של מלך וכן מלך — ולתיאור דמותו של מלך צדיק ומושיע, המבניע מלכים וגויים (ע"ב: ב—ה, ת—יב, טו—יח), אין הקביעה הכרונולוגית המדויקת מכרעת, אלא המסגרת, באפשר, של תקופת בית ראשון. הכותרת "לשלמה" היא נקבעה כאן לא רק משום ההזכרה (ע"ב: י, טו) של מלכי תרשיש ומלכי שבא וסבא — אולי בעקבות הכרוניקות והסיפורים על שלמה — מל"א י: א—יא, טו, כב—כד, כט. בעיקר גרם לכך, לדעתנו, הצמד ההקבלה: "למלך — לבן מלך"; והכונה, כמסתבר, בעיני קובעי הכותרת, לדוד ולשלמה.

ואף על פי שבגוף המזמור הכונה, במופשט, למלכות צדק מורשתית בכלל, אין זה מן הנמנע, שניכרת בו השפעה ממסורת הסיפורים על מלכות דוד ושלמה, שהיו דאי רווחים, קודם שגובשו בצורה אמנותית ספרותית בספר שמואל ובספר מלכים (וקדם לו "ספר דברי שלמה" — מל"א יא: מא). והנה ההצמד הקונסיקוטיבי "למלך" ... "לבן מלך", לפי בחינה של משפטים וצדקה, הולם ביותר את המסורת על מלכות דוד ושלמה, שופטי הצדק. ועל כל פנים יוצא המזמור למשמע של מלכות צדק ושלמות, שבהכרח עשויה להיות מכוונת לבית דוד, שהכותרת "לשלמה" משווה לו כאילו יסוד של מלכות ריאלית.

בשבעים ובולגטה נשתמר יסוד זה במכוון לשלמה גם בתרגום של פסוק א; ובמיוחד בולגטה המעמידה הבחן מדויק בין *iudicium* ל- *Deus iudicium tuum regi da* "et iustitiam tuam filio regis". ואילו הארמי שם את שלמה כמדבר בנבואה על מלך המשיח: "על ידיו ושלמה אתאמר בנבואה אלהא הילכות דינך למלכא משיחא וצדקתך לבריה דדוד מלכא". ובמקצת בעקבותיו הראב"ע: "נבואת דוד או אחד מהמשוררים על שלמה או על משיח"; ואילו רש"י: "מלך וכן מלך, שניהם אמורים בשלמה". והרד"ק: "זה המזמור חברו דוד על שלמה בנו כשהזליכו". כלומר, חרף פסיקת הארמי, נשתדלה הפרשנות המסורתית והיהודית לראות במזמור גם הד למלכות דוד ושלמה כהווייתה.

ייתודו של המזמור לנושא שלפנינו — אפיון המלוכה בישראל — הוא בכך, שהוא מפרט מתכון שלם של הוראות, שבהן נסמן המלך האידיאלי או שהוא מודע להן (והשור' בעיקר תה' מה), ושהוא נוהג לפיהן כשליט "ארצי", בחיי מעשה; ובעיקר כשופט וכעושה צדק לנרכאים, המשפיע מתכונותיו להאדרת הצדיק (ע"ב: ז, יז); וכן מופלג הוא כרודה בגויים, ששמו ידעה כמופת לעולם (ע"ב: ה, ז, יז). אלא שמתכון זה הוא לפי התיאורים של מלך צדק, כפי שנשתקע בתפיסת המלוכה בספרות ארצות הקדם, ולפי המופת של מלך עושה משפט וצדקה — אצל דוד ושלמה — כפי שנשתקף במסורת הספרותית, המשווייכת לזמנם (וכפי שנדונה הרבה בחיבור זה). ויתיר הפרק גם בכך, שמלכות אדם נמצאת בו חוסה במפורש בצל מלכות האלוהים, השם לה משפטים וצדקה (ע"ב: א), המשגיח אמנם עליה, אך — לפי הנגלה שבהוראת הכתובים — אינו עונב לה האצלה אלחית או תכונות עילאיות, שלא בדרך הטבע. מלכות האלוהים קיימת איפוא ליד מלכות אדם, ובהקבלה אליה (גם במישור מדיני), והיא המכוונתה לעשיית משפט וצדקה, כיאה לעצם מהותה של מלכות.

ומובן, שאין כל דרך לשוות ל"בן מלך" בקונטקסט של הפרק הזה משמעות של מינות בודארכיה של הפקידות המלכותית, מעבר לגדר גנטילי. ובאשר למשמעות של "בן המלך" על התחומות, שנודעו לאחרונה — "למנשה בן המלך" "ליהואחז /

בן המלך" — אפשרות סבירה היא, לראותם באמת כבני מלך ולזהותם עם שמות המלכים, שעלו אחר כך למלוכה — N. Avigad, IEJ 13 (1963), pp. 133—136; הנ"ל, ארץ-ישראל, ט (תשכ"ט), עמ' 21. והשו' ש. אברמסקי, "למנשה בן המלך", בית מקרא א—ב (יז), תשרי תשכ"ד, עמ' 163—164. ואפילו נאמר, כי בחותמות ובכתובים מדובר בתואר של פקיד, והכוונה לפקידים נמוכים במעלה (מל"א כב: כו; יר' לו: כו; לח: ו; דה"ב יח: כה — ושם בתרגום השבעים — ארכון; — כתוספת תואר; כת: ז) אין משום כך צורך להפקיע את האנשים הנזכרים משייכות למשפחת המלוכה. זאת, למרות ריווחו של התואר או הכינוי "בן המלך" מכרש במצרים, כשבתפקיד זה שימשו כבר פקידים שלא ממשפחת המלוכה. ראה: ש. ייבין, פקידות, אנציקלופדיה מקראית, ו, עמ' 553; והשו' Wbḥ-snuw "בן של משנה למלך בכוש — חלק (כנ"ל), עמ' 473. מכל מקום, מהדוגמאות במקרא ובחותמות העבריים אין הכרח — חרף התואר העשוי להיות כרוך בו — להוציא את "בן המלך" ממובנו הפשוט. ראה: W. F. Albright, apud H. H. Rowley, The OT and Modern Study, Oxford, 1951, p. 21 (תש"א), עמ' 261—262.

606 ראה סיכום קצר של ש. אחיטוב, אנציקלופדיה מקראית, ו, עמ' 619—620. י. קוטשר, ס' ייבין (כנ"ל), עמ' 460—461 קושר את השבועה "חי פרעה" (בר' מ"ב: טו, טז) למשמע אחר, שהוא משווה, בהקשר המסוים בתורה, לשם "פרעה" — פא—רע, האל רע; ונמצא כאלו משמט את הלשון שם מאנאכרוניזם. אולם ספק, אם ניתן להקדים את התואר "פרעה", רק לפי שיווי משמעות שונה לתואר זה בסיפור מסיפורי התורה, שעל זמן חיבורם חלוקים החוקרים; ועל כל פנים אין לבטל את שתיקת המקורות המצריים, כראיה עקיפה. ועי' A. Erman — H. Grapow, Wörterbuch der ägyptischen Sprache, I, Leipzig, 1926, 516 (כנ"ל), עמ' 473; הנ"ל (Verwaltung), עמ' 446; ושם — למשמע של נסִיך.

607 A. Gardiner, Egypt of the Pharaohs, Oxford, 1961, p. 52

608 ראה אצל גרדינר, שם, עמ' 357—359, 451. ולכינוי pir'u כמצוי בתעודות אשוריות ראה למשל קטעים מהאנאלים של סרגון (שו' 53—57 במהדורת Lie) ומכתובת הראווה שלו ע"פ H. Winckler, KS, 1889, 100. הקטעים הם לפי תרגומו של ח. תדמור, כמובא אצל ח. רביב, מקורות לדברי ימי סוריה וארץ-ישראל, האלף ה-1 לפה"ס, ירושלים, תשכ"ח, עמ' 58. דומני, כי יש עניין מיוחד בציון re'u (רועה), הציצוף שם ל-pir'u. והרי "רועה" הוא ציון סגולי למלכי מצרים ומיסופוטאמיה וכן למנהיגים אחרים במקרא ולהנהגה המרחמת של האל. אך כאן, בכתובת סרגון, לדעת, השימוש הוא באופן אירוני: פרעה — ה-re'u. מתפקידו של הרועה לשמור על צאנו, אולם פה — צאנו נשדד והוא ברת לבדו ונעלם (שם, שם).

609 הכוונה (דב' יז: כ), ראש לכלל לשקיעי מסורת מראשית המלוכה בישראל, ואולי אפילו לפניו, משום השקפתם או מודעותם של הקדמונים למשטר המלוכה כמשטר רוח — "ככל הגוים אשר סביבתי" — שם יד (והשו' משל יותם, שו' ט: ז) — טז). אולם הסגנון של פרשת המלך הוא "דברימי" ברובו (בעיקר הפסוקים: יד: טו טז טז, יח: כ) ודין ההשקפה המאחרת את ספר דברים חל גם על פרשת המלך. אלא שבימינו ההאחרה אינה קטיגורית לזמן יאשיהו, הכל לפי החילוקים שבין החוקרים בדורנו; וזאת, בהבדל מההסכמה הכמעט כללית של הפרשנים המודרניים בדורות הקודמים לקביעת זמן חיבור ספר דברים בימי יאשיהו. אך ראה גם נימוקיו של ש. ייבין להקדמת זמן החיבור של הספר — מחקרים, עמ' 213—235. וראה עתה

דיונו של מ. ווינפלד על ספר דברים בכלל (כנ"ל), עמ' 53, 64, 66, 164, 168, 188, 279—281, 304, 336, 339, 345, 268—370. והשו' דעתו של המחבר (עמ' 155), המאזר את חיבורה של פרשת המלך לימי יאשיהו, כשדוהה התנגדות פעילה לבמות שבנה שלמה, שעשויה היתה לשמש מופת לרישום דמות המלך הרצוי בדב' י"ז (ראה מל"ב כג: יג—טו), ובניגוד למלך כמו שלמה.

610 ש: אברמסקי, מצרים במקרא, בספר "העולם העתיק", כנ"ל, כרך א', ירושלים, 1971, עמ' 357—362; ושם דיון בכתובים המפורטים כאן (עמ' 360—361). ככל שידוע לי, לא נידון בפירוט בתוך ההיסטוריה המקראית, כענין מקיף בפני עצמו, הנושא הספציפי הזה לתפיסת מצרים בספרות המקרא — למקורותיה השונים, לדורותיהם. שהרי חרף השינויים המעוגנים במחשבה ההיסטורית בחילופי התקופות, יש בה בכל זאת בתפיסה זו אחדות מסוימת וצדדים שווים, השאובים כנראה מהתגבבות אידיאית-נסינית רבת-דורות. בחיבור הנ"ל נעשה ניסיון להתוות קווים להתחקות על עקבותיה של תפיסה מגמתית-רעיונית — בסוגי ספרות שונים, כולל רשימות אתניות וגיאוגראפיות; תפיסה עקבית, באופן יחסי, לגבי מצרים, שנתרבה במקרא. ולענין הייחוס חם-כנען — הנ"ל, כנען, אנציקלופדיה עברית, כ.

611 I. J. Gelb, JNES, XIII, 1954, p. 210, 11. 10-11; p. 211, 1. 9; idem, Iraq, XVI, p. 192, 1. 58. ועי' W. Rölling, Zur Typologie und Entstehung der Babyl. und Assy. Königslisten Festsch. W. F. von Soden, Neukirchen, 1969, S. 265-277; וכן A. K. Grayson, Assyrian and Babyl. King Lists, Collations and Comments, ibid., pp. 105-118. והשו' השוואות ליבל וליעקב אצל E. Ebeling, Genesis. לכתובות המלכותיות של שמי אדד הראשון ראה: B. Meissner, E. F. Weidner, Die Inschriften der Altassyrischen Könige, Leipzig, 1926, S. 23—27. בכתובות אחדות מתואר המלך כבונה מקדש אשור, ליד מקדשים אחרים (שם, עמ' 23—26). באחת הכתובות נאמר: "šamši ši — adad". ba-ni lejt aššūr "שמי-אדד, בונה (בית) מקדש אשור" (שם, עמ' 26). בכתובות אחרות מכונה המלך "הכוהן (או המכהן) של אשור". באחת מהן למשל סמוכה המכהנות לבניית המקדש, ככתוב: "iššak aššūr... ba-ni bīt aššūr" "מכהן — של אשור... בונה (בית) מקדש אשור" (שם, עמ' 26). תוארו ברגיל הוא "šar kiššati" — "מלך הקהל" (שם, שם, 1, 22; 5, 26). ולמקום העיר שבת אנליל — J.R. Kupper, Les nomades en Genesis, AB, 1964, pp. 35, 95. שפרסם א. נוסחי ראה: AfO, 4 (1928), pp. 1 ff.

612 לדיון לעצם הביטוי, ראה מה שכתבתי במאמרי על הרכיבים, ארץ-ישראל, ח, עמ' 260—261. ולספרות לנושא זה עי' בעיקר שם, עמ' 260, הערה 64. ועי' גם A. Poebel, JNES, 1 (1942), pp. 247 ff., 460 ff.; 2 (1943), pp. 56 ff.

613 ח. תדמור, מסופוטאמיה, אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 77. שמש אדד הראשון היה מלך חזק, שחרף חידושי בהקמת עיר מלוכה חדשה בשם שבת אנליל, וכנראה גם ביהיזי האל אשור עם אנליל, דבק במסורות שומריות אכדיות (שם, עמ' 78). משום כך יש עניין מיוחד בדבר, שדווקא בימיו חוברה רשימת מלכי אשור, התגלה ראשונות של משטר מלכות באבות שבטים וביושבי אוהלים. והשו' אופנהיים (כנ"ל), עמ' 344—347 (לוח כרונולוגי ערוך בידי J.A. Brinkman).

614 לתקופת שמש אדד הראשון ראה אופנהיים (כנ"ל, עמ' 164—165). והשו' J. Lewy, Orientalia (N.S.), 26 (1957), pp. 12—36. idem, Mésopotamie au temps

- des rois de Mari, Paris, 1957, pp. 7 ff. והשוו' לבחינה הכרונולוגית ח. תדמור, החיסטוריה, ב. עמ' 42—44.
- 615 ראה בעיקר אצל קופר (כנ"ל).
- 616 ח. תדמור, אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 77.
- 617 שם, שם.
- 618 ח. תדמור, שם, שם, עמ' 80. הנ"ל, בקובץ: האישיות ודורה, ירושלים, תשכ"ד, עמ' 46. C.J. Gadd, Hammurabi and the End of his Dynasty, Cambridge, 1965, CAH 2<sup>d</sup>, ch. 1; J. Lewy, HUCA 32 (1961), pp. 23 ff.; F.M. Böhl, Opera Minora, 1953, pp. 339—363. להגדרותיו הפוליטיות של פ. בל ראה למעלה, הערה 502. ולבעיית האמורים ראה: W. I.J. Gelb, JES, 15 (1961), pp. 27—47; W. von Soden, WZKM, 56 (1960), pp. 186 ff.
- 619 אופנהיים (כנ"ל), עמ' 95—104, 109—113, 192—198, 275—281. להיסטוריוגרפיה במיסופוטאמיה ואצל החיתים השו' R. Borger, Einleitung in die assyrischen Königsinschriften, I, HO 1/5, Leiden-Köln. 1961; J.J. Finkelstein, Mesopotamian Historiography, Proc. Am. Phil. Soc. 107 (1963), pp. 461—472; A.Kammenhuber, Die Hethitische Geschichtsschreibung, Saeculum, 9 (1958), pp. 136—155.
- 620 למסורת על הארון בתוך קלב, בויקה לפולחן הקדום ראה D.H. Hillers, CBQ 30 (1968), pp. 48—55. ולמושג "אהל יוסף", בהקבלה ל"שבט אפרים", כשם נרדף למרכז קדושה ולאורת חיים שבטי, ראה הערותי במאמרי "מרד ירבעם", בית מקרא ית-יט (תשכ"ד), עמ' 49, 68; וכן מאמרי בארץ-ישראל, ת, עמ' 260—261. ולמוטיב המדבר במקרא ובספרות קומראן, השו' למעלה, הערה 548. וראה בעיקר S. Talmon, Studies and Texts (Brandeis University), Vol. III (edit. A. Altman), 1966, pp. 31—63.
- 621 T. Jacobsen, The Sumerian King List, Chicago, 1939. אופנהיים (כנ"ל), עמ' 145—146. ולמסורת הניסוח השומרי בעריכת רשימות מלכים, שהאריכה ימים עד התקופה ההלניסטית ראה: A.J. Sachs and D.J. Wiseman, A Babylonian King List of the Hellenistic Period, Iraq, 16 (1954), pp. 202—211; J.J. Finkelstein, The Laws of Ur-namu, JCS, 22 (1968), pp. 66—83. O.R. Gurney and S.N. Kramer, Two Fragments of Sumerian Laws, H. Landsberger (op. cit.) (AS No. 16), 1965, pp. 13—19.
- 622 ח. תדמור, אנציקלופדיה מקראית, ה, עמ' 64—66, 71—72; Th. Jacobsen, JAOS, 59 (1939), pp. 485—495; idem, JNES, 2 (1943), pp. 159—172; idem, ZA, 52 (1956), pp. 91—40; A. Goetze, JCS, 15 (1961), pp. 27—47; H. Klengel, AO, 30 (1962), pp. 585—596. וראה למעלה, הערה 306.
- 623 לדיון בכתוב (דב' לג: ה), מבחינת הזיקה לסיפורים על ראשית המלוכה בישראל ראה ש. אברמסקי, שופט ומלך (כנ"ל), עמ' 32—36 (ושם ספרות).
- 624 ש. קליון, ספר מזיא, ירושלים, תרצ"ד, עמ' 81—107; י. קויפמן, הסיפור המקראי על כיבוש הארץ, ירושלים, תשט"ו, עמ' 46—52; מ. הרץ, תרביץ, כז (תשי"ח),

W.F. Albright, L. Ginsberg Jub. Vol. New York, 1945, pp. 430—421 עמ' 49—73; A. Alt, Kl. Schr. II, S. 306—315; B. Mazar, VT, Suppl. 7, 1960, pp. 193—205.

625 ש. ייבין, יהושפט המלך, ארץ-ישראל, ז (תשכ"ד), עמ' 10, 14—15. אך השור גם דעתו של רודולף (כנ"ל). עמ' 255—258, שלמרות גישתו הביקורתית הספרותית המחמירה לדה"י מוצא גם הוא גרעין היסטורי בדה"ב יט — בעיקר משום ההבדלים בין תיקוני יהושפט לבין נחלי המשפט "בכל שעריך", הנזכרים בספר דברים, ומשום הנאמר על "הנגיד לבית יהודה", שלא נזכר כ-"königlicher Beamter". והשור הרצאתי על "יהושפט מלך המשפט" (בקובץ "שיחות במקרא" בעריכת ב. צביאל, ירושלים, תשכ"ח, עמ' 351—352).

626 לדעה על תלוקה מינהלית של המחוזות ביהודה, בימי יהושפט — י. אהרונ, גאון-גרפיה היסטורית (כנ"ל), עמ' 279—287.

627 אמנם אפשר לומר, שפרטי התיקונים של חרמ'ב, ככל שיש להם הקבלה אצל יהושפט, הם ממחוזות של ריפורמה בכל מלכות תקינה, אך חשבת השופטים בערים הגדולות, הדרבה מטעם המלך, ובעיקר בידול נביאי מקדש וכוהני אלים, כפקידי מלכות, לשפיטה במקום מושב המלך, בדיון שייחשבו לנו כתיקונים ספציפיים, ושעשויים היו להשפיע (לאו דווקא במיוחד ובמודע) על דרכי הממשל והשפיטה של יהושפט או של דוד, עקב התקיימותם כמערכת משפטית בממלכה שכנה ורבת-השפעה, ומעצם התאמתם למלכות מתהווה או מתחדשת. אמנם אפשר לקבל את דעתו של ב. מזר (אנציקלופדיה מקראית, ג, עמ' 568), שהשפעה כעין זו יכלה להגיע ליהודה בימי יהושפט, באמצעות הממלכות השכנות. אך לפי השערתנו על ראשית הריפורמה בימי דוד, יש מקום לחשוב, שהשפעה היתה ישירה. ועי' W.F. Albright, A Marx Jubilee Volume, New York, 1950, pp. 61—81 E. Seidl, Einführung in die ägyptische Rechtsgeschichte bis zum Ende der 19. The Legacy of Egypt, des Neuen Reiches, Glückstadt, 1951, pp. 198—217 Oxford, 1942, pp. 198—217. מבחינה טיפולוגית אפשר למצוא עתה חומר משווה על מוסדות השפיטה באתונה — ומקורותיה הקדמוניים — אצל A.R.W. Harrison, The Law of Athens, Oxford, 1971, pp. 7—17. ולשרי צבא כשופטים — שם, עמ' 31—34; להתפתחות השפיטה — עמ' 69—74.

628 מטינגר (כנ"ל), עמ' 149—159; וראה למעלה, הערה 483.

629 ראה בעיקר דעתו של מ. גרינברג, ספר קויפמן (כנ"ל), עמ' 6—13 (בחלק האנגלי), ושם ספרות; וראה למעלה, הערה 487.

630 עי' S.R. Driver, Deuteronomy (ICC), Edinburgh, 1960<sup>5</sup> (first ed. 1895), pp. 410—412. וראה בעיקר עתה את פירשו של מ. וויינפלד בספרו (כנ"ל), עמ' 153, הערה 2, הרואה במחוקק (דב' לג: כא) את משה, בהשוואה ל-לג: ה. אך הגירסה "ויתאספון ראשי עם", שאותה מקיים המחבר, עוד נשוב לדון בה.

631 על סרגון ראה: A.T. Olmstead, History of Assyria, Chicago, 1923, pp. 206—282; W. von Soden, Herrscher im alten Orient, Berlin, 1954, pp. 94—105; C.J. Gadd, Iraq, 16 (1954), pp. 173—201; H. Tadmor, ICS, 12 (1958), pp. 51—56 (1960), W. Hallo, BA, 23 (1960), pp. 22—40, 77—100; ולמסתורין דאוו, פף את דמותו של נבונאיד כמחדש בפולחן, שאמור היה להיזרות במלך לגיטימי,

אך לא כיושר, ראה מאמרו של ת. תדמור, המעלה גם אפשרות של מניעים פוליטיים (אמנם לא בלעדית, אך בסביר) להסבר הפינומינאליות של ההנהגה נבונאיד, על רקע נסיבות היסטוריות של זמנו: H. Tadmor, *The Inscriptions of Nabunaid: Historical Arrangement*. St. in hn. of B. Landsberger (AS No. 16), Chicago, 1965, pp. 351—363 (ושם ספרות). ולייחודה של השושלת החמישית במצרים ראה ת.א. למבדין, מצרים, אנציקלופדיה מקראית, ה' עמ' 253, 270—271.

632

מובן, שהמדובר בהיסטוריוגרפיה יחסית, כיוון שהשאלה היא, עד היכן אפשר להגדיר גם את הספרים ההיסטוריים של המקרא כהיסטוריוגרפיה. וככה גם לגבי סימני כתיבת היסטוריה במזרח הקדום (להבדיל משרידי אפוסים, מאנאלים ומהמיתוס, במשמע הצר של המובן), כמו בכרוניקה הנאי-בבלית, ולדעתי (וחלקית כמובן) גם ברישומות הגיאוגרפיות המצריות. והשאלה אינה לגבי חוסר ההתכוונות לכתיבת היסטוריה מצד סופרי המקרא (כפי הדעה הנפוצה אצל אחדים מפרשני המקרא, והבולט ביניהם מ.ד. קאסוטו), אלא לעצם השיטה, המסבירה או העשויה להסביר (כמו ברישומות כרוניקאליות מקראיות) מאורעות ומעשים בהתערבות ההשגחה האלוהית, באופן ישיר, בהתרחשויות מדיניות (במובן הרחב).

לפי גישה מחמירה כעין זו, אין אחיזה להיסטוריוגרפיה שיטתית, לפי מובנה המצומצם בתחום של חיי מעשה ובמחשבה הפוליטית, בספרות המקרא וכמות שהיא (ולאו דווקא משום הכליות שבאמונת הייחוד הישראלי). והוא הדין — ואולי ביתר הבלטה — לגבי ניצני כתיבת היסטוריה בחברה הפוליטיאסטית של המזרח הקדום, שדברי ספרות שלה טבועים במערכה רעיונית מיתית. ולפי מידה זו יש לדון את סופרי ההיסטוריה ביוון עד לתוקידידס, שאצלו — גם לפי הדאטו — נתחם היצין (אמנם לא תמיד עקבי) בין סמכות האלים והשגחתם על האדם (או מעורבותם בחיי האדם) לבין מערכת המעשים במישור המדיניות הריאלית, שהיא כעין רשות בפני עצמה, שתוקידידס השתדל לפרשה בקטיגוריות רצינאליות, על פי תפיסתו. יש לתהות מחדש על אפשרות קיומיותה לפי השיגרה המקובלת של היסטוריוגרפיה מקראית, לאור עיון חוזר בודסטוריוגרפיה היוונית ההלניסטית-רומית. וראה עתה מחקר המעורר למחשבה בביון זה של K.J. Dover, *Thucydides*, Oxford, 1973 (Greece and Rome, No. 7) ושם — תהייה על עצם מלאכת ההיבדור ועל המאחז של רציפות המאורעות, לפי דברים המובאים אצל תוקידידס (שם, עמ' 3—7). חיבור זה עיקרו התחקות אחרי נסיון "האובייקטיבואציה" של ההיסטוריון היווני הקדום ואחרי עקבות המתח הניכר בספרו של תוקידידס שבין ההשתדלות לדיק לבין העמדת הכללות (שם, עמ' 7—9). ההכללות, ככל הכללה, נסמנות אצל תוקידידס בתחושה של עליונות אינטלקטואלית, המקשה לפעמים את התודעה לאפשרות של הרהור על רעיונותיו מצד קוראיו (שם, עמ' 44).

ק. דובר עומד על ההתיימרות הניכרת אצל ההיסטוריון היווני להביא בפני אחרים ב"מושג שכלי" דעת אמת ומחשבה תועלתית וכן אמצעי להתוות סיכויי הקורות לעתיד. וכל כך, תוך שיקול רצינאלי עקיב — ופעמים נאיבי — של נתוני טבע האדם (שם, עמ' 43). אך בעיקר דן המחבר על גישתו ה"מפוכחת" של תוקידידס לגבי אי התערבות האלים במהלך ההיסטוריה ולהסבר המאורעות לפי גישה שכלית (ואפילו שכלתנית), כמעט דוגמאטית, למעשה-הצלחה, כפונקציה של חכמה. אלא שתוקידידס אינו מתעלם גם מאפשרות של התרחשות מאורעות, העשויים להינתב באפיקים לא צפויים מראש (שם, עמ' 42; והשוו' תוקידידס VII. 77.3: I. 122.1) המחבר מנסה להורות; עד מה הצליח תוקידידס — להוציא פרשיות אחדות — להפיק את האללוות ממהלך המאורעות ולקבוע, בנחרץ, סיווג ספרותי-היסטוריוגרפי — בהבדל מאיסוף מסורות היסטוריות או כרוניקאליות או כעין היסטוריות, לפי



קריטריונים שהם למעלה משכל האדם (שם, עמ' 44; והשוו' תוקידידס II. 4; 92.4; 30.3; V. 104; II, 54; III. 82.6; VII. 18.2; 69.2; V. 105.2; II. 51—54; 82; III. 89.3).

אלה עיקר דברים בלבד שיש בהם כדי גידור דיסציפלינארי לעצם העיון בודס-טוריוגראפיה קדמונית, ולענייננו — ברשימות ההיסטוריות ובסיפור ההיסטורי שבתורה ובנביאים. ומובן, שיש לכך היטל להשתדלות להעמק הבן את הסיפור המקראי על מלכות שאל דוד, על המלוכה בכלל, ולדרת לשורשי התפיסה של המלוכה ושל השלטון במקרא. זו תפיסה, שמעיקרה (ולא בלעדית) בוחנת את השלטון כמעשה אדם מצוי (אך לא יחידאי), אם בהקבלה ואם בזיקה למלכות האל או להשגחתו. והיא נתרבדה — בווריאנטים אחדים — בספרות המקרא. ויש לשקול לשוב ולדון על כך במסגרת רחבה יותר על כתיבת ההיסטוריה במקרא, בקשר לקונצפציה של ההיסטוריה במזרח הקדום וביוון הפרי-קלאסית ואף ברומי הרפובליקאנית.

633 ש. אברמסקי, מלכי צדק מלך שלם, עז לודר (כנ"ל), ובעיקר עמ' 144—149; ולרווח הסיפור או הכוונתו לימי דוד ראה שם, עמ' 158—160, 162—164 (ושם ספרות).  
634 לויקה שבין הסיפור על מלכי צדק לקונצפציה הרעיונית-היסטורית המובעת בתה' קי ראה שם, שם, עמ' 158—160.

635 ראה ביחוד (מחוץ לפרשנות לספר תהלים) J. de Savignac, OTS, IX, 1951, pp. 232, 233, הערה 3 (ושם ביבליוגראפיה מפורטת וריון בהשפעות כנעניות על פרק זה).

636 לעניין ההבדל שבין צדק לצדקה, מצד אידיאל חברתי העשוי לרבות ב"צדק" ראה, כאמור כבר, אצל י.ש. ליכט, צדק-צדקה, אנציקלופדיה מקראית, ו, עמ' 681—684 (עמ' 685 — ספרות). וראה הערה 478.

637 לעניין "ה' צדקנו" "צמח צדיק" (יר' כג: ה—ו; לג: יד—טז) "צמח ד' (יש' ד: ב) ("עברי צמח" "זכ' ג: ח; ו: יב—יג) (כמובא כבר בחיבור זה) עי' א. מלמט, הכינוס העולמי למדעי היהדות א (תש"ז), ירושלים, תשי"ב, עמ' 229—230. י. קויפמן, תולדות האמונה, ח, עמ' 249—251, 262—266. י. ליוור, תולדות בית דוד, ירושלים, תשי"ט, עמ' 58—59, 101—102, 124—127. ב. אופנהיימר, חזונות זכריה, ירושלים, תשכ"א, עמ' 4—7, 118—121. ל"צמח" הנזכר בפניקית — נ. סלושץ, אוצר, עמ' 111—110; 153, 152, 61, 60; II: Donner-Röllig KAI, I:10, 30; והשוו' Y. Yadin, IEJ, 17 (1957), pp. 66—68 (ושם ספרות). וראה הערה 363.

638 לדברי יחזקאל על נחלת הנשיא, זכות ההורשה שלו, על האזהרות המופנות אליו ועל שיתוף הגרים בחלוקת תחלות, ראה, למעלה, הערה 552.

639 פ. ארצי, ס. אורבך, ירושלים, תש"א, עמ' 264—267; א. מלמט, ידיעות, כ (תשט"ז), J. Lewy, MVAG, 29, 2 (1924), pp. 42—51; W.F. Albright, 187—185 עמ' JBL, 51 (1932), pp. 77 ff.; idem, BA, 5 (1942), pp. 52 ff.; J. Morgenstern, JNES, 2 (1943), pp. 126 ff.; D.J. Wiseman, Chronicles of Chaldean Kings, London, 1956, pp. 22—36; H. Tadmor, JNES, 15 (1956), pp. 226—230.

640 ח. תדמור, כרונולוגיה, אנציקלופדיה מקראית, ד, עמ' 275—276, 303. M. Rowton, JNS, 10 (1951), p. 128; D.J. Wiseman (supra, n. 639), pp. 22—36; E.R.

Thiele, MNHK, 162—166; idem, BASOR, 143 (1956), pp. 22—27; D.N. Freedman, BA, 19 (1956), pp. 50—60; M. Noth, ZDPV, 74 (1958), S. 133—157; E. Kutsch, ZAW, 71 (1959), pp. 270—274

E. Nassouchi, AFO, 3 (1925), p. 66; Parker-Dublerstein, Babylonian 641  
Chronology, Chicago, 1942, p. 10

ח. תרמור, שם, שם, עמ' 257, טבלה 268, הערה 6. לשאלת *rêš šarrûti* ולמשג 642  
"השנה הראשנית" (יר' כה: א) השו' ש. אברמסקי, ראש השנה ופסח אצל יהוקאל,  
באר שקע, א, תשל"ג, עמ' 57, הערה 8; עמ' 23, הערה 118.

# לתפיסת המלוכה בספר שמואל ולרעקה ההיסטורית\*

לייתודו של ספר שמואל

מקור עיקרי לדיון בחיבור זה היה ספר שמואל. וכלי ששקענו בפרטי ההשערות על זמן עריכתו הסופית של הספר — שלא לצורך נושאנו — ניתן לקבוע, כי יש שם כתובים שלכל הדעות נראים כמאוחרים — כמו הדגשת האגב על שייכות צלג למלכי יהודה (שמ"א כז, ו) או דברי דוד בשיבתו "לפני ה'" על גדלות האל ועל ברכת גדלות בית דוד ועל ישראל "גוי אחד בארץ", שלפחות בחלקם (ז, כג—כה, או ז, כ—כז) הם מופלגים לגבי הלשון הנקוטה בספר. כל אלה אין בכוחם להפריך מהטי-עון לקדמות חיבורו, ואולי אפילו עריכתו, של ספר שמואל בימי הממלכה המאוחדת; ועל כל פנים, לא זמן רב לאחר ראשית פילוג הממלכה. פסקאות כעין אלה אולי הן תוספות, ואפשר שהן מגוף העריכה הסופית המשלימה או המתאמת. גם השירות שבספר — תפילת חנה או "דברי השירה הזאת" (שמ"א ב, א—יא; שמ"ב כב) — אפילו נאמר כדעת המקדימים, שביסודן קדמות לזמן העריכה ואולי אפילו שייכות לימי מלכות דוד או הממלכה המאוחדת, גם הן בדין שייחשבו לנו כתוספות או כנספחים מכוונים בזמן העריכה. אפשר שרק בעריכה הסופית סופחו לספר גם "דברי דוד האחרונים" (שמ"ב כג; א—ח), שמסירתם, ככל הנראה, עוד מימי הממלכה המאוחדת או מראשית זמן הפילוג; כפי שאפשר ללמוד מהסגנון הקצר ונעדר ההפלגה של "נאם דוד בן ישי", וכפי שניתן להקיש מהתוכן, המקביל (אמנם בדיבור מפורש על "ברית עולם") לחזון נתן (שם כג, ג, ה).

עיקר ייחודו של ספר שמואל בין ספרי המקרא, ובייחוד בין הספרים, שאנו רגילים לכנותם: "נביאים ראשונים" הוא בתחום של ביטויי אמונה ושל רעיון השליטה מיסודה. הוא אינו טבוע באידיאה כולית ומצברת של חטא ועונש, כמו ספרי שופטים ומלכים, הגוזרים, לא רק על ההתרח-

\* כאן מובאים ראשי פרקים בלבד, כיאה לנספח. החיבור בשלמותו חובא בבית מקרא א(ס), ירושלים תשל"ה, עמ' 87—128. אולם פה הושם הדגש על הדיבט ההיסטורית-גראפי, ולא על הבחינה הסגנונית, כגון הסגנון הקדם-דברמי, לפי הערכתנו.

שויות ההיסטוריות, אלא בעיקר על רציפותן, תוצאתן הבלתי-נמנעת ומשמען לדורות. עשיית הטוב או הרע של ישראל בעיני ה', בנימוסי פולחן ואמונה, כמו בספר שופטים, אינה נזכרת, בנגלה, כגורם; ועל כל פנים, לא כגורם מכריע בענייני מדינה. עשיית הטוב או הרע בעיני ה' של המלכים, אינה רק במישור של עבודת ה', כמו בספר מלכים, ולא לפיה בלבד נחרצו, במכריע, גורל בית שאל ותקומת בית דוד. מבחינה ספרו-תית, אין עשייה זו מוטיב חוזר בספר שמואל, כמו בשופטים ובמלכים. אמנת, אפשר למצוא דמיון כלשהו לספר דברי הימים, המאוחר בספרי ההיסטוריה שבמקרא, בשימת הדגש על גילויייהם של חטא ועונש תכופים זה לזה: דין הסרת שאל וביתו ממלוכה, בגלל הסירוב לחכות לשמואל או בגלל אי מילוי מצוות החרם על עמלק; גזר דין על בית עלי ועל ישראל בגלל חטאי בניו; כריתת השפיטה מבית שמואל, אמנם לא במפורש, בגלל עיוותי בניו; מיתת בן דוד בגלל עוון אביו במעשה אוריה ובת שבע; מרידת אבשלום, אולי כתוצאה מגלגולי מאורעות לאחר מעשה בת-שבע, ומכל מקום בגלל חולשת המלך בחצרו ובהשגחה על בני ביתו; הכפרה, עקב הוקעת בני שאל; מכת הדבר, אולי כתוצאה מהמפקד, והפסקתה בהקשר להתרצות ה' לדוד בגורן ארונה היבטי. אך בהבדל גמור מספר דה"י, אין החטא והעונש נשקלים במחלט לפי עבודת ה', לפי מעשי כהונה והיחס אליה, ומכוח הציפיה הסבילה לתשועה מהשמים. והעיקר, אין כאן זכר לקטגוריה של אפיקי גמול תכופים, עקיבים ונחרצים — לפי התערבות אלוהית תדירה מעבר למעשי אדם (כרגיל אצל בעל דה"י) — הגזירים על גורל ישראל ומלכותה.

בספר שמואל — אף בדברי הנבואה לעתיד הכהונה (שמ"א ב: כז—ל; ג: יא—טו) ובחזון נתן על בית דוד ועל בניית הבית לשם ה', וכן בדברי דוד "לפני ה'" (שמ"ב ז) — לא נועד מקום מרכזי לישראל במקדש העתיד לקום. אין שם זכר למקדש כמקום אשר יבחר ה', ורק הארץ השו-קטת היא המקום, ששם האל לעמו ישראל (שם ז, י). אף בחירת ישראל וייחודו בהתהלכות לפני ה' אינה מוטיב דומיננטי בספר, בהבדל מספרים אחרים — שופטים, מלכים, ספרי התורה, ובעיקר ספר דברים (ולפי שיטת המקורות P ו-D). לא לפי הבחירה נחתכים, בנגלה, המאורעות ההיסטו-ריים וגלגולי ראשית המלוכה. היא אינה מעורה בסדרה של מצוות פולחן ובסדרי כהונה, ואף לא בעיקרי אמונה מפורשים, החורצים את ההתפת-חויות במלוכה או את עצם קיומה (כמו בספר מלכים; ולגבי עשיית הרע, בדרכי הכנענים — גם בספר שופטים). הכהונה, כל עצמה — של בית עלי בשילה — אינה אלא כצעד להנהגת שמואל, שממנה פתח למלוכה. והיא אינה מתפרשת כמעוגנת, בלעדית, בשבט לוי, ולא נזכרה בבירור אחיזתה בבית אהרון. מכל מקום, אין לה כל הכרעה בסמכויות המלוכה ובעיצוב ההתרחשויות ההיסטוריות (שמ"א ב: כז, כה, כח).

עיקרים אחדים משותפים לכל ספר שמואל — למרות המקורות השונים שנתרבו בו, וכנראה כחיבורים כתובים — שמחברו-עורכו לא היה מאסף וסודר בלבד. הוא היה סופר, החדור שאיפה (ובאפשר העזה) למסור לדורו, ואולי גם לדורות הבאים, לא רק סיפור מעשה, אלא גם השקפה סדורה על תקופה בהוויית ישראל (ועדיין לא במושג של "תולדות ישר-אל"), שנראתה לו, וודאי, כתקופת-מפנה, ואולי כבר כתקופה מכרעת בקורותיו. את המקום המרכזי תופס סיפור-המעשה הרצוף של מלכות דוד: שמ"ב ב—כא, טו; כד; "נאם דוד בן ישי" — כג; א—ח; תוספות על מלחמות הביניים של אנשי דוד ועל ייחוס של חבורות "הגברים אשר לדוד" — כא: טו—כב; כג: ח—לט. נשתלבו בו בסיפור המעשה חטיבות ספרותיות-היסטוריות שונות. הראשונה: קטעים מתולדות מלכות איש בשת, שעניינם הסבת השלטון לדוד (שמ"ב ב: ח—לב; ג: א, ו—כח; ד'); לאחריהם — קטעי סיפורים של התמלכיות דוד בחברון, שיסודם שיווי צביון לגיטימי והמשכיות למלכותו, שבאה לאחר מלכות שאול (שמ"ב א; ב, א—ח; ג, ב—ו, כח—לט; ד, ח—יב; ה, א—ד). לחלק זה, השם את הדגש על עדיפותו של דוד לגבי שאול וביתו, אפשר לצרף את הסיפורים, שנרמזה בהם העברת מלכות שאול, ובדין, לדוד הנבחר משאול "ומכל ביתו (שמ"ב ו: כא); אם בעימות עם מיכל בת שאול, בסיפור העלאת הארון (שמ"ב ו:), הצופן בו, בנרמז, ניגוד להזנחת הארון בימי שאול; ואם בסיפור על סיפות מפיושות בן יהונתן לשולחן המלך (שמ"ב ט), כעדות להמשך תקין מבית שאול לדוד; כעין נגיעת חסד בין מלכות למלכות.

הסיפור על הירושה, הרצוף חטא וקשר, כדי מלחמה כולית בין מחנות צבא בישראל, הוא כנקודת כובד בפרשה הביוגרפית של מלכות דוד (שמ"ב יא—כ). יש לשייך כאן כמצע ממלכתי-צבאי את הפרקים ט—יא. הפרק על מרד בן בכרי (כ) שייך למסכת זו של היאבקות על מלכות דוד. ולבסוף — מבחינת הגישה ההיסטורית (ובהבדל מצד המבנה הספרותי-תי) — ולא דווקא כרוניקאלי סדיר — סיכום קונסקוטיבי של מלכות דוד (ה: ד—יז), לפי ברירה מוטעמת של שלבי ההתחזקות במלוכה: שנות המלוכה בחברון ובירושלים (שם: ד—ו); כיבוש ירושלים (ו—ט); היאח-זות בעיר דוד, בניית "מן המלוא וביתה" והתגדלות המלך (ט—יא); הערה על מלאכי חירם מלך צור ובניית הבית לדוד (אולי גם כרמז לבאות בבניית מקדש), ובזיקה לכך — בטחון דוד בכינון מלכותו ובנישאותה "בעבור עמו ישראל" (יא—יג); רשימה על נשי דוד ופלגשיו ועל בניו "הילדים לו בירושלם" (יג—יז), כמופת לייסוד בית מלוכה בירושלים ולירושת כסא דוד. עניין לנו כאן ברשימה מסכמת, מעין כרוניקאלית. עיקרה — ראשיתה של ירושלים כמרכז למלכות דוד, שבתוכה, ואולי מכותה, הונח

היסוד לבית המלוכה שייאחזו בה. וייתכן, כי ההזכרה של שלמה בין "הילדים" בירושלים באה לרמזו למלכותו לעתיד; וכל כך בהבדל מנבו- את נתן, ששם נזכר רק באופן כללי, זרע דוד: "אשר יצא ממעיך" (שמ"ב ז, יב). אפשר שבניית הבית לדוד בידי אנשי חירם מלך צור (ה, יא) באה לבשר את בניית המקדש בימי שלמה. בכל אופן, דומה, שרשימה זו נחתברה לאחר חיבור הרשימה על מלחמות דוד (שמ"ב ח). מצד הקשר העניינים, ניתן לצרף לרשימה מסכמת זו את הסיפור על המפקד והדבר, על התחטאותו של דוד בגורן ארונה בירושלים (כ"ד); אולי גם כסימן למעמד ירושלים בימי שלמה או בימי זרעו, דרך כלל (והשווה שמ"ב ז, יב). אולם לפי המבנה הספרותי של הספר — ולא דווקא לפי הסדר הנקוב — יש לחשוב את פרק כ"ד כחתימה נאותה לספר כולו (רא' הלאה).

סיפורי שמ"ב יסודם מלכות דוד ובמרכזם — המלך. סימוני קווי אישיו- תו, גם בענייני פרט ומשפחה, נוגעים בתחום מלכות, ואף מכוונים אליה (שמ"ב ב: יב—יז; ג: לג—לט; ו: כ—כג; ט: יא; יב: יג—טו, כא—כד; יג: לא—לד, לט; יד: א—כה; טז: ה—יג; כד: יח—יז; ואולי גם יח: ח; יט: א—יב; כג: יד—יח). גם סיפורי שאול ודוד, שאפשר לראותם כהקד- מה למכלול סיפור מלכות דוד (שמ"א טז: יג—כח; ג, יז, יח; פרקים כט—לא; שמ"ב, א), והעמוסים כפילויות, הבדלי הדגשה, ואפילו שינו- יים, כדי סתירות — סובבים על אותו ציר של מלכות. בסיפורים הללו ניכרת התכוונות המחבר לקיומה של מלכות ולגילויי רצון דוד, דרך עשייה תכליתית, לרשתה.

אמנם דוד הוא הדמות המרכזית בספר שמואל, ואף על פי כן אין הוא מצטייר כמלך אידיאלי, ואפילו לא כשליט תמים דרך בכל מעשיו, כפי שהוא נחשב בספרות הנבואה, בתהלים ובר"ה, ואף בספר מלכים; לרבות שני פרקיו הראשונים (מל"א א—ג; וליתר דיוק: א: א—ב, יג; ב: כד, כו, לא—לד, מד—מו), שבשום פנים אין לחשבם כהמשך ישיר לסיפור המלוכה בשמ"ב (אפילו נתעלם מהחלק הדברימי שבצוואה: מל"א ב: א—ח).

בעיקר הושם הדגש בספר שמואל, כפי שהוא ערוך לפנינו, על מלכות דוד, כירשת של מלכות שאול. והראיות לכך רבות: השתדלות אבנר למסור את הממלכה לידי דוד (שמ"ב ג); בחירת זקני ישראל בדוד, לאחר רצח בן שאול (שם, ה: א—ד); עשיית החסד למפיבושת בן יהונתן; המחילה — בת החלוף אמנם — לשמעיה בן גרא ממשפחת בית שאול ולאנשי בנימין (או "בית יוסף" — יט: כא) אשר אתו, אולי כפעולה סדירה של מדיניות מעשית (שם, יט: יז—לב); והעיקר — אי השמדה מחלטת של השרשרת הקודמת (למשל, משפחת שמעי), בהבדל מהנהוג אצל מלכים קושרים בישראל ובארצות המזרח הקדום. וראויה לציון

הגיניאלוגיה, המעורפלת והמגמתית של בית יהונתן — ובעקיפין של בית שאול הנשנית והמובאת אצל בעל דה"י (דה"א ח: לג—מ; ט: לט—מד); ובה ראייה נוספת לקיומו של בית המלוכה הקודם, דורות לאחר מלכות שאול. אי השמדה זו, ככל שנבעה משיקול ממלכתי ומעשי, היא, לדעתנו, הרקע הריאלי לסיפורים על גילויי החסד בעימות ההיסטורי שבין שאול לדוד, כהווייתו; כעין השלכה ספרותית מהמציאות בימי דוד לימי שאול. ואלה האותות לכך: המסורות השונות על אהבת דוד ויהונתן; הוראת שאול, בשעת חסד, בעדקת דוד ובמלכותו לעתיד; הקפדת דוד על שמירת חיי שאול, כמלך ישראל, מכוח האיסור לנגוע במשיח ה'; הנקמה בגר העמלקי, ששלח ידו לשחת את משיח ה' ובמרצחי המלך איש בשת; קינת דוד על שאול ועל יהונתן; משיחת דוד בסתר בידי שמואל, שמשח קודם לכן את שאול (שמ"א טז).

העובדה ההיסטורית היסודית (שאינן לה אח אצל קושרים אצלנו, שהיו למלכים לאחר פילוג הממלכה) היא, שדוד לא השמיד, במכוון ובתכלית, את בית שאול. ממשות היסטורית זו היא שהולידה את הסיפורים על גמילת החסד של בן ישי לשאול ולביתו, בטרם עלה למלוכה. ולא זו בלבד, אלא שבסיפורים האלה נשקלת אמיתותה (או בלשון ימינו האבטנטיות) של מלכות דוד, לפי מידת רציפותה למלכות שאול, משיח ה' הראשון. לאמור, שאול הוא נגיד או מלך נבחר ונמשח כדין, שאלוהים אמנם הסיר חסדו ממנו בגלל כשלונותיו, אלא שעצם קיומיות מלכותו היא בת-תוקף, אולי אפילו כרגם, למלכות הבאה אחריה. אפילו נאמד, כי דוד נהג כקושר בהיותו במדבר יהודה, הרי שלאחר עלייתו למלכות נהג כיורש חוקי מטעם בחירה אלוהית, המשווה לגיטימיות ראשונית לקודמו, תופעה שאין לה דוגמה אצל מלכים קושרים אחרים. אמנם רבים היו אוזורפטורים, שרים קושרים, או קושרים מבני משפחת המלוכה, שהיו למלכים בארצות המזרח הקדום (מימי לוּגלזסי, סרגון מלך אבד, אורנמו, ועד תגלת פלאסר הג' בן משפחת המלוכה, ועד סרגון השני מלך אשור, אולי ממשפחת המלוכה, ועד נרגל שראצר ונבואיד מלכי בבל), ושעשו לשוות חוקיות לממלכתם. אך ככל שידוע לנו, לא נמצאה עדות על מלך-קושר, שלא השמיד במכוון את בני השושלת הקודמת, ושנשתדל להיראות כממשיח-כה'. לא שמענו על מלך, שישווה לקודמו, כמו דוד לגבי שאול, תכונת מלוכה לגיטימית, שנקטעה מחמת נסיבות או הסרת חסד, אולם לא הפסי-דה בעיניו מתוקפה כסגולת מלכות, מכוח בחירה ראשונית ומשיחה מטעם ה' (שמ"ב א: יז—כז). דוד מכונה ב"נאם דוד בן ישי": "מושל באדם צדיק" (שמ"ב כג: ג). והנה שאול אומר לדוד "צדיק אתה ממני"; בהמשך דבריו הוא מודה ביכולתו של בן ישי למלוך ולקיים בידו ממלכת ישראל (שמ"א כד: יז—כב).

בסופו של דבר, אינן ספר שמואל תולה, במוחלט ובברירה, מעלות

אמונה או יתרונות מוסריים ביתירותו של דוד לגבי שאול אלא יכולת ועצם ההצלחה, שהיא כאות לחסות ה'. בכרוניקה המסכמת נאמר: "וילך דוד הלך וגדול וה' אלהי צבאות עמו". . . "וידע דוד כי הכינו ה' למלך על ישראל וכי נשא ממלכתו בעבור עמו ישראל" (ש"ב ה, יב). ואילו בסיפור ביאת דוד לשאול השלכה כבר, בהפלגה פיוטית, סגולה זו של הצלחה, המביאתו לבסוף למלוכה: "ידע נגן וגבור חיל ואיש מלחמה ונבון דבר ואיש תאר וה' עמו" (ש"א טז: יח; והשווה יח: יד, כח, ל; ש"ב ג: יח; בלשון אחרת — ש"ב ח: ו, יד; ועיקר לכל בנבואת נתן — ז: ח-י, טז; ועוד). כלומר, כשרותו לראשות או למלוכה היא שהעלתה את בן ישי לרשת את מלכות שאול, ואולי המדיניות שלו לגבי בית שאול (שבמשלוח ימינו היינו קוראים לה — וכמובן ללא השוואה לזמנים חד-שים — "פוליטיקה ריאלית"), היא שהקנתה לו דמות של מלך חוקי, יורשו של המלך הראשון בישראל. היא שבאה על ביטוייה הספרותי בתופעה העל מציאותית כמעט של בקשת שאול ממנו, שלא יכרית את זרעו ולא ישמיד את שמו מבית אביו (ש"א כד: כא), והוא הדין בהתמכרות יהונתן אליו, בהבעת רצון להיות לו למשנה, כדי להבטיח שלום וזרעו (ש"א כ: יב-יז, מב; כג: יז-ט).

אמנם אפשר לפרש הצגה רב-צדדית זו של מלך, בסיפור המכוון לרוממו, באופני תיאור של סופר-אמן, המצוין במימד של ראייה מקפת, המשוחררת מגישה חד-צדדית, ואולי אפילו של רב-ערכיות, לגבי גבוריו. הלך רוח כזה ידוע מהסיפור ההודו-איראני הקדום ומצוי באפוס ההומרי, המעלה, בציריות מסוימת של אובייקטיביות, את גבורי האכיים — אגממנון, מינלאוס, פטרוקלס, ואפילו אכילס (להוציא כמובן את נסטור הזקן) — ובמידה דומה, גם את יריבם הקטור, הגבור הטרויאני.<sup>2</sup>

אולם דומה, שניתן ליישב אופן זה של הצגה גם לפי בחינה היסטורית-פוליטית: באמת, אין דוד כשלעצמו הציר המרכזי של הסיפור, אלא דוד כמלך, וליתר גידור — מלכות דוד. המחבר בא להוכיח, כי מלכות זו היא תקינה, חוקית ומורשתית, וכי היא נכונה עקב הישגיו ותכונותיו של בן ישי. היא היתה, באמת, קרובה להתמוטטות, משום עיוותיו וחסרונותיו, אלא שהוא גבר על חולשותיו, ניצח והקים ממלכה "עד עולם". המחבר נתכוון לא רק לרשום סיפור של מוסר השכל או להורות אמונה ודעת אלוהים, אלא למסור, כפשוטה וכהווייתה, את השתלשלות תקומת מלכות דוד ואת תהליך ייסוד המלוכה בישראל בכלל. וכיוון שיש לשער, כי מסירה זו נחשבה לו למעשה בר-תוקף לדורות וכדבר אמת מוחלטת, לא ראה לחסר או לשנות מעצם המסירות או המקורות שעמדו לפניו, אלא לגבשם, לפי השקפתו על מלוכה ונביאות, לחיבור שלם אחד. הוא נתכוון, באמת, לכתוב היסטוריה, אם לשם לקח, ואם משום שרות למלוכה, ואם משום חדווה לגלגל בסיפורי מאורעות "כפי שהיו"; וכל כך, כיאה לסופרים



מגידי-עבר מאז ומעולם. אם אמנם מסירה ענפה ורב-ערכית זו היא כשלעצמה עדות לקדמות החיבור הגמור — אין להכריע, אלא בצירוף להיקש בדבר חוסר מסכת אידיאית דברימית סדורה בספר שמואל.

#### מלכות שאול — יסוד בכינון המלוכה

משום שמלכות דוד היא כמוקד לספר שמואל, חדור הוא ממילא מגמה, המחייבת את המלוכה כסגולת משטר לישראל. לכן יש לראות את סיפורי שאול האבטנטיים, הנחשבים לקדמוניים ביותר, כחטיבה מיוחדת, אך רצופה, בתוך מסכת הסיפורים על המלוכה שבספר שמואל, הקודמת, לפי הסדר, לסיפור מלכות דוד. לדעתנו, מורכבת חטיבה זו מהנובלות ומהרשי-מות הבאות: שמ"א ט: א—י; יח: י; כ—ז; יא; יג: א—י, טו—כג; יד: כח: ג—י, יט—כה; לא; ואולי חלקית גם יט: יח—כד (והשווה פיסקאות, שרושמן ראשוניות, על מלכות איש בשת — שמ"ב ב: ח—יב; ג: יב—יז; ואולי תשתית פרק ד: א—ד, ה—ח, יב).

בעצם, מצד ההמשכיות שבסיפור המלוכה, חרף המגמה האנטי-שאוּלית, התחדרה בספר שמואל, ובעיקר בסיפורי שאול ודוד — אפשר לחבר את סיפורי שאול לסיפור מלכות דוד ולראותם כמסכת רצופה של תולדות ראשית המלוכה בישראל. הנה נועד שאול לנגיד, בידי שמואל ובדבר ה', בגלל תכונותיו: "בחור וטוב ואין איש מבני ישראל טוב ממנו משכמו ומעלה גבה מכל העם" (שמ"א ט: ב); גם דוד נבחר לפי מראהו, אך בהדגש אחר, ואולי אפילו ניגודי: "עוד שאר הקטן והנה רעה בצאן... הוא אדמוני עם יפה עינים וטוב ראי" (שם, טז: י—יב).

תיאור זה כלול בסיפור מגמתי, בחלק הנבואי או ה"שמואלי" של הספר (שמ"א טז: יב—יד), שאין לו שוב, במתמיה, זכר בכל ספר שמואל, לרבות אפילו סיפורי משיחת דוד לאחר בית שאול, ששם בדין היה להזכירו כאסמכתה (שמ"ב ב: ד; ה: ג); אך בראוי להביא כנגד זה את התוספת של בעל דה"י — "כדבר ה' ביד שמואל" (דה"א יא: ג). בן קיש ובן ישי, כזה וכזה, מכונים משיח ה' או "משיח אלהי יעקב"; ולפי הספר, כמות שהוא לפנינו, נמשחו שניהם בידי שמואל הנביא.

אולם ה' לא רק הסכים להמלכה, הוא שנתן עליהם מלך (שם, שם), במקום אחר — שמוגדר בחיבור זה כשייך לסיפורי שאול (שמ"א י: כד) — נאמר, כי ה' הוא שבחר במלך "כי אין כמהו בכל העם", והעם הסכים לכך בתרועה ובקריאה: "יחי המלך". הכוונה שם לבחירת האיש המסוים, שאול; אך גם שם הבחירה במלך, כמלך, ולא רק היוזמה לכך, היא בידי העם, שנצעק למקום הקדוש במצפה — "לפני ה'" (שם, יז, כד, כה). והוא הדין בחידוש המלוכה בגלגל, שגם שם — לפי סיפור שאולי — העם או זקניו המליכו את שאול "לפני ה'" (יא: יד—טו). וככה גם ההמלכות של דוד בחברון, ששם אנשי יהודה, או כל זקני ישראל, או במופלג "כל

שבטי ישראל" הם הממליכים את דוד "לפני ה'" (שמ"ב ב : ד ; ה : א, ד). ואין לדעת, אם המלה "וימשחו", הנזכרת בשני המקרים של ההמלכה (שם, שם), פירושה, שהזקנים הם אמנם שמשחוהו, או שליחיהם — אנשי כהונה — או אולי הכוונה למונת כללי להמלכה. אולם, לעניין אופן ההמלכה, יש ליתוס אבטנטיות דווקא לסיפורי ההמלכה של שאול ולדברי שמואל בחלק הנבואי-ריטורי של הספר, שלפיהם העם או הזקנים הם הבוחרים במלך "לפני ה'". ואילו שמואל הרואה או הנביא, המכהן גם בעבודת קודש, הוא לא רק המושת את המלך אלא גם המקהיל את העם לבחירה, הוא המגיד את משפט המלך והמדבר את משפט המלוכה, כותבו בספר ומנחיו "לפני ה'", והוא הנחשב לממליך המלך מטעם האלוהים (שמ"א ח : ט, כ ; ט, טו—כז : י : א, יא, יט, כד, כה ; יא : יד—טו ; וככה גם בנאום הצוואה יב : א, יב, יג, יט), אך המושח האמיתי הוא האלוהים (טו : א, יז ; טז : א, ו, יב ; והשווה שמ"ב כג : א). לאמור, חרף הניגוד הראשוני לתביעת העם, שמואל הוא היוזם להמלכה, הוא הממליך את המלך והוא המחדש את המלוכה בגלגל. ויותר מזה, הוא רואה בכך התחדשות הממשל בישראל, מבחינת העמידה כנגד העמים מסביב — עמונים או פלשתים — בהבדל מתקופות קודמות, מתקופת השופטים וגם מתקופת ההנהגה שלו עצמו (יב : יא—יג). ודומה, שתחושה זו של התחדשות היא כמסירה היסטורית אמינה מהלכי הרוח בישראל, בשחרות ייסודה של המלוכה.

מחבר הספר, שהביא את הסתייגותיו של שמואל מהמלוכה, ששילב זה ליד זה את סיפורי שאול ואת החלק הנבואי-ריטורי (החדור הטעמה אנטי-שאוּלית אך לא אנטי-מלכותית מחלטת) — בא להורות, כי באמת שמואל הוא העושה למען קיום המלוכה בישראל (והמדובר כמובן בשיטה הנקוטה בספר, כפי שהוא גמור לפנינו). והא ראייה : שאול חטא לא רק בהעלאת העולה אלא — מצד תפקידו כמלך — בעצם היכולת לאסוף את העם למלחמה ולהחזיק בו, שהיא מגוף ייעודו הקטגורי. שמואל אמנם גוזר משום כך נחרצות על ביטול ממלכת שאול, אך איננו נזעק להזדמנות זו, כדי לבטל מעיקרה את המלוכה ; דבר שהיה מסתבר ביותר, אילו היה שוללה כליל (שמ"א יג : יג—טו). ולא עוד, אלא ששמואל נזדרז לבשר במעמד זה על נגיד אחר : "בקש ה' לו איש כלבבו ויצוהו ה' לנגיד על עמו" (שם : יד). ויתירה מזו, מלכות שאול, שנתייסדה בהסתייגות מצד שמואל, היתה מיועדת להיות נכונה "עד עולם" (שם : יג), אילולא כשל שאול. ואפילו נאמר, לפי שיטת הביקורת הספרותית-היסטורית, שהוחדרה פה לשון, דרך השלכה ספרותית, מחוץ נתן על דוד (שמ"ב ז : יג, טז, כה, כט ; והשווה כג : ה) — הדגש הוא אצל המחבר או המחבר-העורך על קיומיותה של המלוכה ורציפותה "עד עולם" ; וככה — מראשית תקומתה ומעצם היותה, שלא כוונה, לפי זימוני מקרים, רק לדוד. ובדומה לכך בפר- שת מלחמת החרם בעמלק, ששם מודיע הנביא הזועם על קריעת מלכות

ישראל משאול (טו : כח), אך מוסיף באותו הינף דיבור על המשך המלו-  
כה : "ונתנה לרעך הטוב ממך" (שם, שם). ולא זו בלבד, אלא שלשמע  
דבר ה', שניהם כי המליך את שאול, נגרם מפח נפש לנביא : "ויחר לשמואל  
ויזעק אל ה' כל הלילה" (שם, טו : יא).

אילו היה שמואל בעל השקפה אנטי-מלכותית עקרונית, כמו למשל בעל  
ההשקפה המובעת במשל יותם, היה ודאי מעלה אותה בשעה ההולמת  
לכך, ערב המפלה בגלבוני (ומובן, שהמדובר בדמותו כפי שעוצבה לפי  
מסורות אחדות אצל המחבר-העורך). המלך שצריך היה להושיע את  
ישראל מידי פלשתים, או מידי אויבים אחרים, משום יעודו כנגיד או כמלך,  
לפי דרישת העם להיות "ככל הגויים", עומד נחרד לפני שמואל העולה  
באוב. המלך בטל מיכולת הנהגה — צר לו מאד, פלשתים נלחמים בו,  
אין לו מענה, ואלהים סר מעליו (שמ"א כח : טו) ; כאילו הפקיע עצמו,  
עוד לפני המערכה, מסגולות של מלך. אולם שמואל, החוזה מפלה נחרצת  
לישראל (אולי לא פחותה בתוצאותיה מאשר מפלת אפק, לפני היות  
מלך לישראל), הכרוכה לא רק במות המלך ובניו אלא גם בכשלונו, או  
בעיוותיו, שגרמו למפלה (כח, טז—כ) — אינו רואה לגנות, כל עיקר,  
את המלוכה או, לפחות, להתחרט על ייסודה. להיפך, המלוכה נראית  
כצורת שלטון קיימת, ובעודה נקרעת מידי שאול היא ניתנת כבר לדוד  
רעו : "ה' סר מעלך... ויקרע ה' את הממלכה מידך ויתנה לרעך לדוד"  
(כח : טז, יז). ולגבי עצם התפיסה של המלוכה בספר שמואל אחת היא,  
שהדברים על מסירת הממלכה לדוד רבודים, לדעתנו, בתוספת הנבואית-  
ריטורית, ששולבה בגוף הסיפור, השייך לסיפורי שאול (כח : טז—יט) ;  
שהרי גם בסיפור "השאול" אין בדברי שמואל, הקצרים הציוויים, כיאה  
לאורקול (שם : טז, יט). כל גינוי למלוכה, אלא גזירה שאין להשיבה.

#### המלכות — מעשי ידי אדם

הערכת המלוכה בספר שמואל, מעוגנת, כמסתבר לנו, לא רק במסורות  
מימי הממלכה המאוחדת או אפילו, בממש, מימי שחרות המלוכה, אלא  
גם בתשתית של מציאות היסטורית ; שהרי הערכה זו, אין לה דוגמא או  
ביטוי שלם, לדעתנו, בשאר ספרי המקרא, ובעיקר לא בשופטים ובמלכים.  
ניתן להגדיר את מהות המלוכה בספר שמואל כמלכות אדם לא-סקרא-  
לית, הפועלת במישור של חיי מעשה, ללא ייחוד של השראה אלוהית  
תדירה משפעת וגלויה ; והיא באה על ביטוי בנקיטת אמצעים חולפים  
ובשיטה סדירה של מדיניות רצופה ובת-תוקף, לפי מערכת פרגמאטית,  
המיוסדת על סבירות עקיבה של סיבות ותוצאות. ומובן, בזיקה לבחירה  
(או לשליחות) האלוהית הראשונה של משיחה והתמלכות, ובחובת הישמ-  
עות לציווי האל ולנביאיו השליחים, המחזירים מימד של השגחה אלוהית  
למלכות אדם.

והאסמכתאות לתפיסה הפראגמטית דומה שהן מכריעות: המלחמה על יבש גלעד (שמ"א יא); מלחמת שאול במכמש (שם, יג—יד), שעצם הלוחמה — מחוץ לשאלה באיפוד לפני פתיחת המערכה — היא כולה "ארצית", ורק פיסקה אחת מדגישה בלשון כוללת, כי ה' הושיע את ישראל (יד: כג; והשווה גם יא: יג). והוא הדין אפילו לציון המערכה בהכרעת עמלק (שם, טו: ד—ט). דוגמה בולטת היא מלחמת הגלבוע (שם לא), שבה — אמנם על פי גזירה שמאחורי הפרגוד, כמסופר במעשה בעלת האוב (שם כח) — לא נזכרה כלל התערבות עליונה. גם סיפורי רדיפת שאול אחרי דוד נסבים מעיקרם על מעשים ותחבולות, שבגדר השגת אנוש, ואפילו ללא כל זכר לרוח הרעה שפקדה את שאול (שם כא—כח).

בעיקר מצטיינים בחותם מעשי-מדיני סיפורי מלכות דוד: הסבת המלוכה לדוד (שמ"ב ב—ה); כיבוש ירושלים (ה: ד—י); הסיפור הפלאי בדבר נצחון דוד על הפלשתים — סימנו בכל זאת פעילות מלחמתית של דוד (שם, ה: י—כח; וכנגד זה השווה הנצחון על הפלשתים, ללא כל הנהגת לוחמה מצד שמואל — שמ"א ז: ה—טו); הרשומה הכרוניקאלית על נצחונות דוד (שמ"ב ח), שבה נשתלבו רק שתי הערות על הושעת ה' (שם: ו, יד); סיפור המלחמה בעמון, ללא הזכרה של התערבות עליונה במהלך המערכת (י—יב; יב: כו—לא) — להוציא דברי יואב: "וה' יעשה הטוב בעיניו" (י: יב); מרד בן בכרי שאין בו כלל זכר להנחיה של מעלה (כ: א—כג). אך הדוגמה החותכת ביותר הוא סיפור מרד אבשלום (שמ"ב טו—כ), שפתיחתו ומהלכו מפורטים, במוחלט, בקנה מידה מדיני וצבאי "ענייני", שהכל נשקל שם בחידודי תחבולות של חכמת אדם. רק פיסקה קצרה אחת מעידה על התערבות עליונה, בשעה מכוונת ונחרצת, אך מאחורי הפרגוד: "וה' צוה להפך את עצת אחיתפל הטובה לבעבור הביא ה' אל אבשלום את הרעה" (יו: יד; והשווה הערה דומה על "סבה" מעם ה' במעשה הסכלות של רחבעם, מל"א יב: טו). הערה זו, אפילו יצאה מיד הסופר הקדמוני (ולא מידי העורך), מעגינה את מהלך המאורעות של המרד במסכת של סיבובים קבועים מראש. גזירה מלמעלה היא המנהג תבת מסכת זו, והיא המכוונת חכמת שליטים ויועציהם. והנה מכוח גזירה זו יקרה, ששליטים בעלי מעשה ומועצותיהם (כמו אבשלום "וכל איש ישראלי") יתפתו לאשליית בטחון עצמי ולברק נצחון נחרץ, כפי שיודע להעלות חרשי הארכי: "האסף יאסף עליך כל ישראל מדן ועד באר שבע כחול אשר על הים לרב ופניך הלכים בקרב... ונחנו עליו כאשר יפל הטל על האדמה ולא נותר בו ובכל האנשים אשר אתו גם אחד" (שמ"ב יז: יא, יב). הלהיטות אחרי הופעה זוהרת של שליט מנצח תביא לידי הכרעה כושלת. וככה נמצא המחבר תולה בהערת אגב את מהלך המלחמה ותוצאותיה בציווי אלוהי או בהחלטה שמאחורי מסך המעשים. וכל כך, מעבר לציפיה העממית-הנאיבית (ותהא סדורה בסיפורי חכמה כפי שתהא),

התולה הכרעה חד משמעית ומוחלטת בהתלטשויות של חכמים-יועצים בפני השליט וביכולתם להשפיע עליו. והוא שיבחר בדרך היחידה ו"הבהי-רה", כביכול, שלפי ציפייה זו רק בכוחה לחרוץ את גורל המערכה.

הרקע הריאלי לתקומת המלוכה

קונצפציה מיוחדת זו, שאולי מותר לקרוא לה "יחידאית", מעוגנת, לדעתנו, לא רק בספרות קדמונית, שהשתמרו בה הדים למחשבות הדורות ההם, אלא גם במציאות, כהווייתה, בזמנים הללו.

ואלה מסקנותינו לקו של מציאות זו, או לנגלה שבה, לפי הכתובים:

א) בתקופת המעבר שבין השופטות המושיעה למלוכה, נוסדה, או נתפתחה, הנהגה כוהנית שמרכזה בשילה, שם כיהן אבי המשפחה, עלי, שנתייחס על בית אב עתיק בימי ישיבת העברים במצרים "בהיותם במצרים לבית פרעה" (שמ"א ב: כז). מכל מקום, נשתרשה תודעת השתייכות למשפחה קדמונית, משום זיקת המקדש בשילה למשכן שמימי המדבר — ואפילו היתה בחלקה מופלגת ורטרוספקטיבית (יהו' יח: א, ח—יא; כא: א—ד; כב: יב; ירמ' ז: יב; תה' עח: סא; ואולי שם עח: נד—נז). אולם מעיקרה מיוסדת היא על חשיבות המקום כמרכז ל"חג ה'", כבר בתקופת השופטים או בסופה (שו' כא: יט—כד). עלי נודע כמנהיג בעל השראה, והנהגתו צריכה היתה, או נועדה, לעבור בירושה לבניו, כפי הלשון החוזרת ונשנית על עיוותיהם ועל סרותם מדרך אביהם.

ב) הנהגת בית עלי, מיסודה פרושה היתה על שבט אפרים ובית יוסף בכלל (שמ"א א: א; ירמ' ז: טו), אך יש להניח, כי תחום השפעתה — משום אופייה הבודהי — נרחב על כל הר אפרים, ואולי גם על שבטים רחוקים, שקיימה אתם קשרים (שמ"א א: ג, כא: ד; א, ד, י, יב, יז; וראה גם שו' כא: טז—כה, ובעיקר פסוק כד); לציון מיוחד ראוייה הידיעה, המעומעמת והתמוהה, בשופטים יח, לא, על היחס בשעור הזמן שבין פסל מיכה או בין המקדש בדן בכלל לבין "כל ימי היות בית האלהים בשילה". האם יש כאן רמז לזיקה כלשהי בין השניים?

הנהגה זו היתה, בצד סמכותה הכוהנית, גם רשות שופטת, כפי שאפשר ללמוד מההערה על שפוטת עלי (שמ"א ד: יח), שאינה כלולה במסגרת סכימאטית כמו בספר שופטים. ואפשר שמחוץ לשפוטה בדן, שומה היה עליה — אילו היתה מורשתית למעשה — להורות סדרי חוק ומשטר ולקיימם, כפי שנהג שמואל, ממשיכו (או אפילו יורשו) של עלי.

ג) יש להניח, כי ההנהגה במשכן שבשילה, כמקום היגלותו של האל (שמ"א ג: ובייחוד ג: א, כא), ובקשר לזכרון על בחירה קדמונית במצרים (שם ב: כז—כח) — היה בה כדי להיחשב כמגשמת השגחת האל או אפילו מלכותו בישראל. אין לדעת, אם היתה הנהגה צבאית מיוחדת בזמן ההוא מחוץ לסמכות הזקנים (שמ"א ד: ג). בכל אופן, בכתובים לא נרמז לתפקיד

צבאי כלשהו לבית עלי. אמנם בני עלי נושאים את ארון ברית ה' צבאות במערכה באפק, אך ייתכן, שההנהגה הצבאית היתה בידי זקני ישראל (שם ד: ג). ההבלטה של מות שני בני עלי במפלת אפק — בפרק ד' שלא נרמזו בו אפילו חטאיהם — אין בו אות לראשות בלוחמה, אלא מופת לירידת בית עלי (ד: ד, יא, יז; וראה ב, לד). ארון ברית ה' או ארון ברית האלהים (ד: ג—ד; ה, יג, יז, יח, יט, כא, כב), הוא שצריך היה לגלם את ההושעה האלהית ואת מוראו של אלוהי צבאות (שם: ז—ט); ואילו המפלה והפורענות שפקדה את בית עלי נתבארו בחלק הנבואי של הספר בחטאם של בני עלי (ב: כז—לו; ג: יא—טו). אולם אין ספק, כי המפלה באפק, שהרחיבה את שליטת הפלשתים על הארץ, שכבר נשתררה קודם לכן (ד: ט), היא שגרמה ליאוש מהכהונה המנהגת, ואולי אפילו מעצם סמל התשועה שבנוכחות הארון בשדה הקרב, ובישראל בכלל. יש לחשוב, שמשום כך נזנח הארון בקרית יערים לא רק לעשרים שנה (ש"מ"א ז: ב) אלא גם בזמן מלכות שאול, ובעצם בכל ימי שמואל (ויש להקנות ראשונות לנוסח השבעים "איפוד" במקום "ארון האלהים" — ש"מ"א יד: יח — שאינו הולם גם את הפעלים "הגישה" "אסף ירך" — שם: כ).

רק בימי דוד הועלה הארון מבעלי יהודה — היא קרית יערים — לירוש-לים (ש"מ"ב ו: ב—ה), ולפי ההרחבה אצל בעל דה"י אומר דוד: "כי לא דרשנהו בימי שאול" (דה"א יג: ב). ובדרך אגב למדים אנו, שבקרב על רבת עמון בימי דוד היה שם הארון (ש"מ"ב יא: יא), אולי משום תודעת רציפות לאופי המלחמתי הקדום של הארון (במדבר י: לה—לו). באחת, ההתיאשות מסמל ההושעה שבארון ומההנהגה שהיתה מתחזקת בו הוא ודאי מהגורמים הראשיים לדרישה למלך-אדם, שיצא לפני העם. האמת היא, כי גורם זה לא פורש בספר שמואל, אולם הוא משתמע מהגיון המאורעות, לפי העקיבות הקונסקוטיבית בספר זה.

ד) בהנהגת בית עלי נסתמנו אותות מלכות, לא כסמל אלא במעשה: הורשת הכהונה לצאצאים, וכנראה גם סמכות השפיטה — ומכאן הקצף היתיר על עיוותי בני עלי; ראשות, שתוקפה מעבר לגידור שבטי מצומצם; מרכז סקראלי קדום, שנחשב כסמל להגמוניה של בית יוסף, ולפי מסירה מאוחרת, אף כמקום קודש, בהקבלה ובהקדמה למקדש בציון (אצל ירמ' ז: טו — "כל זרע אפרים"; תה' עח, סז — אהל יוסף ושבת אפרים). מבחינה זו, בראוי לראות בבית עלי הנהגה קדם-מלכותית, ולכנותה: שופטות כוהנית.

חשיבותה הכלל-שבטית של שילה, — כמקום המשכן וכמרכז מדיני — נודעה לדורות. בפרק יהודאי שבתהלים (עח: נד—עב) תולה המשורר בשילה קדמות של קדושה לגבי הר ציון; ומבחינה מדינית מסתברת לו מפלתה כאות לבחירת ה' בשבט יהודה, תחת שבט אפרים (שם, שם).

וככה, לערך, ירמיהו, המעמיד, בהקבלה, את שילה, ששם שיכן ה' שמו בראשונה (ז: יב), מול ירושלים, וללא כל עדיפות לאחרונה. במציאות, ממש, היתה תקופת מעבר בין שילה לירושלים. בבנימין ובדרום הר אפרים נתייחדו מקומות פולחן ומרכזי קדושה והתקהלות לשבטים קדמונים שנת-לכדו מחדש: מצפה, רמה, בית אל, הגלגל, גבעת האלוהים, גבעון. מבחינה שבטית: בין אפרים ליהודה הפרידה ההגמוניה של בנימין, שהמקומות הללו היו (או אמורים היו לשכון) בתחומו. מבחינה מדינית: בין בית עלי למלכות דוד הפרידו הנהגת שמואל ומלכות שאול.

ה) סגולת הנהגת שמואל סבוכה ביותר משום מרכיבי ההנהגה הרבים שנתגונו בדמותו, ומשום שהוא משולב, ובמכוון, ללא חייץ, במקורות הספרותיים השונים שבספר: בסיפורי שילה, בסיפור מיוחד על ראשותו העצמאית (שמ"א ז), בסיפורי שאול, בחלק הנבואי-רטורי בשמ"א, בסיפורי שאול ודוד. חרף ספרות המחקר הענפה נדרש עדיין דיון מיוחד לאפיונה המדיני-דתי ולמשמעות צביונה הלגנדארי של דמות מנהגת זו, שבהקבלה למשה אין לה משל בספרות המזרח הקדום ובזכרונות על יוון הפרי-קלאסית. לנושאנו המצומצם חשובה הנהגת שמואל כמבשרת מלכות וכאנטיפוד שלה במישור היסטורי-צבאי. ובכן, ראש לכל, עולה מרשומה כרוניקאלית, ששמואל שפט את ישראל "כל ימי חייו", "הלך מדי שנה בשנה וסבב בית אל והגלגל והמצפה ושפט את ישראל את כל המקומות האלה, ותשבתי הרמתה כי שם ביתו ושם שפט את ישראל ויבן שם מזבח לה'" (שמ"א ז: טו—יז). אין זו מסגרת סכימאטית, כמו בספר שופטים. והכוונה לא רק לישיבה בדיון, אלא גם להוראת משפט, וכנראה גם לנוהגי משטר פולחן ואמונה, כיוצא מהתדירות השנתית הקבועה של סיבוביו, וכמשתמע מראשות במעשי זבח, כנזכר גם בסיפורים אחרים (ט: ט—כז; י: כה; יא: יד—טו; יג: ח—יג; טז: א—ו). גם מצד דבקותו בעירו רמה וקבורתו שם (שמ"א כה: א; כח: ג), דומה הוא לשופטים, הנמנים ברשומות מעין כרוניקאליות ששם פורטו מרכזי שפיתם ופעמים מקומות קבורתם (שופ-טים ה: ד—ו; ח: כט—לג; י: א—ו; יב: ז—טו; טז: לא; והשווה הנאמר על מרים הנביאה — במ' כ: א). שמואל, ככל שהיו סיפורי המופת על לידתו וגידולו בשילה נחשבים בעינינו כמופולגים, מפאת רקעם ההיסטורי, היה, או נחשב, כיושר להנהגת שילה: מכהן בקודש ושופט ומקיים זכות הורשה של הנהגת השפיטה לבניו (או של השפיטה בלבד).

ו) אמנם השפיטה או השופטות של שמואל, כפי שהיא מפורשת ברשומה (ז: טו—יז), נתרכזה בבנימין או בדרום הר אפרים. עם זאת, אין ספק שמצד הנהגתו כרואה או כמזעיק את העם, יצאה השפעתו מעבר לתחום זה. נאמר בכתוב, המגדל את שמואל (ג: כ), כי כל ישראל מדן ועד באר שבע, ידע "כי נאמן שמואל לנביא לה"; אך אין להתנער מהספק, שמא תחום נקוב זה אינו, כאמור למעלה, אלא היטל מגבול הישוב הישר-

אלי בימי דוד (שמ"ב כד : ו—ח), משום השאיפה לשווה לשמואל מעמד של אבטיפוס לתחום שליטתו של דוד בישראל (והוא הדין, באפשר, לגבי ההתקהלות למלחמה בבנימין [שופטים כ : א]). ואף על פי כן היתה לשמואל השפעה ביהודה ובנגב (שמ"א ח : א—ד ; טז : ד).

כבר נידון הרבה הקושי בעניין בני שמואל, ששניהם היו שופטים בבאר שבע. הגירסה של בן מתתיהו (קדמ' 66, 3, 2) על האחד בבית אל ועל האחר בבאר שבע, אפשר שאינו אלא גלגול של תיקון (והשווה הפירוש בתלמוד — שבת נז, עא). ריכוז השפיטה בבאר שבע בזמן ההוא, מעורה אולי, כנגלה, בחשיבותה של העיר כישוב ספר מרכזי לנגב יהודה, בפרס המלוכה ובוודאי כבר לפניו (שמ"ב כד : ז ; והשוו' לחשיבות נגב יהודה, ליד חבלי נגב אחרים, עוד בימי שאול — שמ"א כז : י ; ל : יד, כט). מכל מקום, אין להתעלם מהרקע הריאלי של התהוות מרכז לפולחן ולשפיטה בנגב הצפוני, במעבר למלוכה, בעת התלכדות חלקים מהאוכלוסיה הנוודית או הנוודית למחצה בישובים, כמו ערי הקיני והירחמאלי. מרכז זה, מפאת קשריו עם אוכלוסיית קבע ועם שבטי נודדים כאחד, אפשר שהיתה לו זיקה מיוחדת למוקדי מנהל ושופטות ביהודה, בבנימין או בהר אפרים. והמדובר ודאי גם במינהל ובקיום סדרי משטר ; אך בעיקר, אולי מפאת התנאים שבגבול המדבר, הכוונה לשפיטה ממש, כעולה מהאשמה הנתלת בבני שמואל : נטייה אחרי בצע, לקיחת שוחד והטיית משפט (שמ"א ח : א). בכל אופן, אפילו נאמר, כי המחבר ראה לבור ולהבליט פיסקה זו, כדי להורות, שכבר שמואל קדם למלכים, ובעיקר לדוד, בהשפעה בבאר-שבע, אין בכך כדי לערער על עצם העובדה, שאמנם הגיעה השפעת שמואל או שמעו לתחום זה. ואולי מותר ללמוד גם מסיפור המשיחה של בן ישי על השפעת שמואל בבית לחם ובסביבתה (שמ"א טז : א—ו).

ז) סמיכות העניין של עיוותי בני שמואל לדרישת העם למלך משיאה אותנו לחשוב, שאמנם עניין לנו בבבואה של הוויה ממשית (ח : א—ד). וניתן לפסוק, שלא נתגבבה כאן כל מגמה כנגד שמואל, הזרה לכל הספר (על מקורותיו השונים). אמנם, הצד השווה לעלי ולשמואל הוא, שבניהם סרו מדרכי אביהם. ההדגש הוא הרמוניסטי, אך לא משום כוונה אידיאית, אלא כאופן במבנה ספרותי, ואולי גם כאמצעי דידיאקטי, השעון על שיח עממי מימות עולם : הנה, הורשה של סגולת הנהגה מאב לבן אינה תופסת כבר בתחילתה, כיוון שהאבות טובים מהבנים. בכל זאת, אין בברירה מישרת או הרמוניסטית זו, כדי לחפות על אפשרות של ממשות היסטורית (ולא רק של הסבר מאורעות), ולפחות אצל בני שמואל. יואל ואביה (ורא' השבעים, ודה"א ו : יג) לא הגיעו בהנהגת שופטות למעלת אביהם ומשום כך התקבצו זקני ישראל לדרוש מלך "לשפטנו ככל הגוים" (שמ"א ח, ה). והכוונה שם ודאי לכינון משטר תקין של משפט ושליטה, שהשפיטה — במובנה המצומצם — נכללת בו. הדבר מתברר גם מתשובת שמואל,



המעלה פירוט של "משפט המלך" (שם יא : יט), שתוכנו דרכי ממשל ואופני משטר חברתי ; לרבות ענייני צבא. רק בפיסקה הבאה, בסיכום ההתדיינות בין שמואל לבין העם נוספה לשופטות בחינה של ראשות צבאית : "ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתנו" (שם : כ). לאמור, התביעה למלוכה מבוססת על שני מרכיביה : כינון משטר של משפט והנהגה צבאית. יש להניח, כי הגורם הישיר "העממי" לדרישת מלוכה היתה התחושה של היעדר משפט — וליתר דיוק, התודעה להיעדר כזה — כמצוי וכאפשרי, בתקופות מפנה של חולשה או של התנוונות השלטון, בדורות הרבה בתולדות האדם. וכשנוסף לכך הלחץ הגובר מצד בני עמון והפלשתים, שמשה התודעה כיסוד או כנדבך לחתירה להתחדשות, ללא פשרה, הווה אומר, מחמת התנאים הקשים והתרופפות סמכות המשפט נתגבשה נכונות מצד העם או זקניו לקבל עליו דין כפיפות לשל-טון חזק ועריץ (לפי תיאורו של שמואל), אפילו במחיר החירות השבטית הקדומה. אף זו תופעה שכיחה בדברי הימים, מימות עולם. ודומה, כי המבנה הספרותי משקף בפרשיות אלה את המפנה ההיסטורי האבסטרקטי, ולא, בהכרח, לפי הסדר הנקוב. הנצחון בימי שמואל (שם"א ז : ה—טו), אפילו צופן הוא גרעין היסטורי (ז : יא, יב), לא היה שלם ויציב (שם ט : טז ; י : ד ; יג : ה ; יז : נב), ושמואל לא היה כמנהיג המסוגל לעשות מלחמה באויביו. הנהגת השפיטה של שמואל לא יכלה להיות בת-קבע, משום חטאי בניו (ז : טו—ח : ד). ההתערורות למלוכה באה לבחור במנהיג, מלך, ששני המרכיבים — שופטות וראשות צבאית — יהיו חבורים, בו, ללא חסרון (ח : ה—כב).

ח) ההמלכה במצפה וחידוש המלוכה בגלגל, ששתיהן, לדעתנו, בחזקת ממשות היסטורית — נועדו, כאמור, מעיקרן, למרבה התמיהה ולפי ההדג-שה בכתובים (בסיפורי שאול ובחלק הנבואי כאחד) לנגידות במלחמה (ט : טז—יח ; י : ה, ז, יח—כ ; יא : יב—טו ; יב : יב—יד ; והשווה יג : א—ה). יתירה מזו, מעולם לא יוחסו לשאול בספר שמואל תכונות של ערשה משפט וצדקה, כמו לדוד, ומעולם לא כונה בתואר רועה, שיש לו, במובלט (אם כי לא בלעדית), זיקה לנגידות, ובעיקר לסגולת משפט שבהנהגה (שם"ב ז : ז—ט ; וראה ה : ב ; והשווה לדוגמה דמות של מנהיג-רועה שופט, לפי האצלה של האל-הרועה, אצל יחז' לז : א—בה). מתברר, שזו מגוף המגמה האנטי-שאולית שבספר לשוות לבן קיש נחיתות לעומת דוד, כמו בעניין התשועה. ובכל זאת מציעים אנו להשתית דילוג מגמתי זה, ככל שיהא מכון מראש, על רקע של הווייה קדמונית : שאול, מעצם סגולתו, נבחר והיה, עיקר לכל, מנהיג צבאי. הדעת נותנת, שגם מעצם הדוחק של לוחמה מתמדת, ועקב החידוש והראשונות בהשתדלות לכונן מינהל במשטר מלכות, בלא צמידות מוחלטת לשבט בנימין — לא מצאה ידו בתקופת מלכותו הקצרה (שספק רב אם הגיעה לרבע מאה) להופיע

כמייסד משטר של משפט; ובכל אופן, לא כמכונן של משטר כזה, למעשה, ובתכלית. וכנגד זה הניח יסוד להקמת צבא קבע ואולי אפילו להקמת מתכונן של שררה צבאית (שמ"א יג: א—ה; יד: נ—ב; יז: יח; יח: ג, ל; כ: כד—ל; כב: ז, ט; כד: ב; כו: ב, ה—ח, טו—יז; לא: ב, ד, ו; שמ"ב א: כב, כה, כז; ב: ח).

#### כסא דוד או כסא המלוכה

וכשמעיינים אנו בסדרת הפסיחות בספר שמואל על סמכויות שאול, עולה כי יש משמעות לכך, שלא נזכר שם כלל כסא מלכות, בקשר או בזיקה למלך ישראל הראשון. המלך יושב על מושב (שמ"א כ: כה), כפי שיש מושב מיוחד לשר האלף דוד, ובוודאי גם לשרים אחרים (שם יט: כז). לראשונה שומעים אנו על כסא מלוכה, בזיקה לדוד, מפי אבנר, עוד בטרם היות דוד מלך על כל ישראל. "להעביר הממלכה מבית שאול ולהקים את כסא דוד על ישראל ועל יהודה מדן ועד באר שבע" (שמ"ב ג: י). ואפילו אם נאמר, שהדיבור כעזרתו הוא רטרופקטיבי ("כי כאשר נשבע ה' לדוד" "מדן עד באר שבע"), אפילו כך, נשתמרה כאן מסירה ראשונית, אולי עוד מימי מלכות דוד; וככה, לפי הקונטקסט הענייני שבו שלוב הסיפור, ולפי סיפוחו בכלל סיפור מלכות דוד, על הכרוניקות והנספחים שבו (שמ"ב פרקים ב—כא, כג—כד). לשון תשתית הכתוב מראה על ההבדל בין שאול לדוד: על הראשון נאמר: "הממלכה מבית שאול", על השני — "כסא דוד על ישראל ועל יהודה". המגמה ברורה מהסגנון ומהתוכן, אך היעדר כסא מלוכה—וכנראה במודגש—אצל שאול, מוסיף מימד של נחיתות לא רק למלך הראשון אלא גם לביתו ("מבית שאול"). דומה שכסא דוד, הנזכר בפסוק זה, ירצא, כפשוטו, לצד הסמלי שבהמלכת דוד ולכינון מלכותו. והוא הדין בנבואת נתן: "כסאך יהיה נכון עד עולם" (שם ז: טז; והשווה שם לגבי זרע דוד — ז: יג); וככה גם אצל האשה החכמה: "המלך וכסאו נקי" (שם יד: ט), מהקדמונים בסיפורי ספר שמואל. משתמע מכאן, שהכסא הוא כשם נרדף גם לסגולת דוד כמלך לשפיטה. בספר שמואל לא נזכר יותר כסא דוד (ובוודאי לא לגבי אבשלום); ואם אין זה מקרה, הרי שעדיין לא נחשב כמופת רווח לנצחיות מלכות דוד ולגדלותה. אולם בגלל הריב על הירושה, ומעצם סימן ההתמלכות שבישיבה על כסא המלך-האב, נתרוחה הלשון "כסא דוד", בסוף מלכות דוד, למושג החופף את התודעה בדבר רציפות המלוכה בבית דוד, כדי זיהוי עם "כסא ישראל" או "כסא ממלכה" בכלל. וככה מצאנו הדגשה מרובה של כסא דוד בסיפורים על המלכת שלמה ועל ראשית מולכו (מל"א א; ב: ה—מו), שאפילו לא נראה בהם נספח לספר שמואל — משום סגנונם וציוריותם הדראמאטית — אין ספק שנשתיירה בהם מסירה קדמונית על המלכת שלמה.

והנה פה מוטעמת הרבה ישיבת היורש על כסא דוד, לא רק בזמן ההמל-כה, אלא כאות לתוקף שלטונו (מל"א א : יג, יז, כ, כד, ל, לה, מה ; ב : כד, לג, מה) ; אך נזכר שם גם כסא שלמה כנגד כסא דוד, כביטוי לתקווה לגדלות יתירה של מלכותו — "ויגדל את כסאו מכסא אדני המלך" (שם א : לו, מז). כסא דוד זה השם בפירוש עם "כסא המלוכה" (שם, מז, והשווה שמ"ב ז : יג — "כסא ממלכתו"). בדברי מלכות שלמה, המובאים במל"א, נזכר כסא ישראל (מל"א, י : ט) ; והוא הדין בתפילת שלמה, שיש בה גם מרכיבים מאוחרים (שם ח : כ, כח ; והשווה דה"ב ו : י, טז), ואף בחלק מצוואת דוד, שאפשר לחשבו כדברימי (שם ב : ד). דומה, כי הצירוף הזה ראשיתו בימי הממלכה המאוחדת, כשלמושג כסא דוד לא נודעה עדיין משמעות סמלית של מלכות למופת או של מלכות אידיאלית, אלא כביטוי למלכות על ישראל, מעבר לשלטון הפרסונאלי או השושלתי, כאילו ישראל היא, בלשון פיגוראטיבית, נחלת היאחזותו של המלך. אך יכול ומשתמע מכאן רמז גם לחלקו של ישראל, כאילו היה כסא של העם, ששם עליו מלך או שהודיה בשימה זו. ויש עניין בדבר, שהמונח "כסא ישראל" נזכר, במובלט, אצל יהוא ובניו, בין מלכי ישראל (מל"ב י : ל ; טו : יב), אולי כהד להודאת העם (או להודאה הכפויה של העם), בזמן חילופי שושלות, בעלות הקושר יהוא לכסא המלוכה.

ובראוי להעיר בקיצור, כי גם אצל עמים אחרים, כידוע בעיקר מתעודות ממצרים ממארי ומאוגרית ומכתובות ארמיות, היה כסא המלוכה ככינוי או כשם נרדף למלוכה או לממשל, וכציון לרציפות השלטון. למשל : "כסא אבי", כידוע ממכתבי אל עמארנה (למשל, 16, 16 ; 17 KN) ; "תחת-פך כסא מלכה" (כתובת אתבעל בן אחרם, מהדורת נ. סלושץ, עמ' 2—3) — "יתתפך כסא מלכותו", והכוונה למלכות כל עצמה. בתעודות ארמיות, הכוונה, ראש לכל, להמשך בית המלוכה, כגון : "אנך כלמו בר חיא. ישבת. על כסא אבי" (כתובות כלמו, — H. Donner — W. Röllig, *KAI*, I, 4—5) . "פנמו. גם. ישבת. על. משב. אבי" (כתובת פגמו הא' — G.A. Cooke, *NSI*, no. 61) . וכאן "מושב" כמו אצל שאול (שמ"א כ : כד, כה) ; "הושבני. מראי. רכבאל. ומראי. תגלתפליסר. על. כרסא. אבי. ובית. אבי" (כתובת בר רכב, שם, שם, 63).

גם אצל אלים-שליטים מסמלים כסאותיהם תוקף מלוכה, למשל : לעניין תפוסת שליטתו של האל האוגריתי כתר-וחסס : "כפתר כסא תיבתה חכפת ארץ נחלתה", "כפתור כסא שבתו מצרים ארץ נחלתו" (מ.ד. קאסטו, האלה ענת, עמ' 73). לאמור, כסא האל כסמל לתחום היאחזות ; לדעתנו, אולי, כמו "כסא ישראל" אצל דוד. רעמסס השני מתואר — בתבליט — כיושב על כסאו בעת מלחמת קדש, אות לשליטתו בתחום שדה הקרב, או לשררת מלכותו גם מעבר לארצו : כמלך אדם וכאלוהות בכפיפה אחת. וככה אצל מלכי מצרים האחרים. והוא הדין גם אצל מלכי אשור הלא-

אלוהיים, בגון סנחריב מלך אשור, המתואר כיושב על כסאו — בתבליט אשורי, המפרט את מצור לכיש; כאילו נתקפל בכסא המלך שלטון מלכות מיטלטל, מעבר לגבולות ממלכתו.

אך ייתכן, שלכתחילה נודע לו לכסא המלוכה בעיקר, או במובלט (אך מובן, לא בלעדית), משמעות של סמל לעשיית משפט וצדקה, כיאה למלך-שופט; שהרי אולם המשפט בבית שלמה, שעל יד המקדש, נקרא "אולם הכסא"; וליתר דיוק: "ואולם הכסא אשר ישפט שם אולם המשפט עשה" (מל"א ז: ז). ואף אם נאמר, כי זהו, לא בהכרח, כסא המלוכה, אפילו ככה, ייתכן שכסא המלכות ממנו האצלה לכסא המשפט, שהוא אטריבוט ראשי של המלך (והשווה תיאור כסא השן של שלמה — מל"א י: יח—כא). וככה אצל דוד, בהערת אגב, בסיפור הקדמוני על האשה החכמה מתקוע, ששם קשורה בפירוש הסמליות של כסא המלכות בחריצת דין מטעם המלך: "עלי אדני המלך העון ועל בית אבי והמלך וכסאו נקי" (שמ"ב יד: ט).

לדעתנו, נקשר במחשבת הדורות כסא המלוכה, אם של מלכות ה' ואם של מלכות אדם, בעיקר, לבחינת שפיטה וחריצת דין, או להוראת ממשל וחוק, דווקא משום מובנו הראשוני בתקופת הממלכה המאוחדת, וכנראה גם אצל הממלכות הקדומות, כפי שמשקף בספרות החכמה אצלנו. לגבי מלכות של מטה בולט ייחוד זה של כסא המלך בספר משלי: "תועבת מלכים עשות רשע כי בצדקה יכון כסא" (טז: יב); "מלך יושב על כסא דין מזרה בעיניו כל רע" (כ: ח; ואולי גם "וסעד בחדס כסאו" — שם כ: כח); "הגו רשע לפני מלך ויכון בצדק כסאו" (כה: ה); "מלך שופט באמת דלים כסאו לעד יכון" (בט: יד).

גם כסא דוד — כמונח לכסא מלכות שבהווה ושלעתיד — הוא ככסא משפט וצדקה אצל ישעיהו וירמיהו ובתהלים. למשל: "הוכן בחדס כסא יושב עליו באמת באהל דוד שפט ודרש משפט ומהר צדק" (ישעיהו טז: ה; ואולי גם ישעיהו ט: ו); "כי שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד" (תה' קכב: ה; והשווה ירמ' כב: ב, ג; ועוד).

כסא מלכות ה' הוא גם כסא של מלך המשפט, כעולה מכתובים שבתה-לים. למשל: "ישבת לכסא שופט צדק" (ט: ה); "וה' לעולם ישב כונן למשפט כסאו" (ט: ח); "צדק ומשפט מכון כסאך" (פט: טו; והשווה צו: ב). אף כסא המלך הזהה, במעורפל, עם כסא אלוהים, שנאמר עליו: "כסאך אלהים עולם ועד שבט מישר שבט מלכותך" (מה: ז), עניינו הכרעה לצד צדק וכנגד רשע (שם: ח). בעל דה"י, ששלמה נחשב אצלו כמלך למופת, משווה, במופלג, מובן סקראלי לעצם ההתמלכות של שלמה ולישיבה "על כסא מלכות ה' על ישראל" (דה"א כח: ה) או "על כסא ה' למלך תחת דוד אביו" (שם כט: כג). וכמובן, שזיהוי כזה של כסא מלכות או כסא דוד עם כסא ה', או עם כסא מלכות ה', רחוק מהשקפתו

של מחבר ספר שמואל, שמלכות אדם נידונה אצלו בתחום של מחשבה פרגמאטית.

ומובן, שאין ללמוד בסתם מכסא המלך האלוהים לכסא מלכות אדם; אך הראיות שהובאו לכסא משפט אצל מלכות אדם, הן הגוזרות על השוואה זו.

ואם נכונה הנחתנו זו, תימצא לנו דרך ליישב את דבר היעדר זכרון לכסא מלכות שאל בספר שמואל, בכמה אופנים: (א) מלכות שאל אמנם נחשבה למלכות מורשה כפי שנרמז בפי-רוש בדברי הזעם של שאל ליהונתן: "כי כל הימים אשר בן ישי חי על האדמה לא תכון אתה ומלכותך" (שמ"א כ: לא). תוקף הירושה של מלכות שאל, כהויית-תשתית שלה, נתגשם במלכות איש ברשת. והוא בא על ביטוי בעצם ההיגד "בית שאל" (למשל שמ"ב ג:א) ובהקבלה שבין הלשון "הממ-לכה מבית שאל" כנגד "כסא דוד על ישראל" (שמ"ב ג:י) אך כנראה לא היתה. בפועל, המלכה סדירה, לאחר מות שאל ויהונתן בגלבוע, ולא היתה, למעשה, ישיבה סמלית של הבן על כסא אביו. (ב) מלכות שאל לא נכונה, עדיין, כאמור, כמלכות שופטת סדירה או העושה משפט וצדקה; ומשום שכסא המלוכה קשור, עיקרית, באטריבוט השפיטה של מלכות לא היה עוד לכסא מלכות חזקה של סמל לממשל במלכות שאל. (ג) כפי שלא נזכר שאל כשופט כרועה או אפילו כמושיע, ככה לא נזכר כסא מלכותו. אך לעניין הכסא, המדובר לא במגמה (או לא רק במגמה), כי אם, כמשתמע לנו, במציאות כהווייתה. ולא זו בלבד, אלא שהמחבר ראה להעמיד במפורש, ובוודאי בתכלית, את ממלכת בית שאל או ממלכת שאל כנגד כסא דוד על ישראל (שמ"ב ג: י). עצם ההצמד "כסא דוד", המצוי כבר בספר שמואל, צפן בו רמז לראשונות של דוד, כמלך בממש. לדורות, נשתלב ההצמד כאות ללגיטימיות של בית דוד, בדילוג על מלכות שאל, החסרה כמעט, דרך עילום או בהיסח הדעת, בספרי מקרא אחרים.

#### הנהגה דואלית

ממילא יכול היה (או נצרר) שמואל למלא תפקידי שפיטה או שופטות גם בזמן מלכות שאל (וע' לדיוקו של כתוב על שפיטת שמואל — "כל ימי חייו" — שמ"א ז: טו). ושמא לא היה שמואל אלא כממשיך של השופ-טות במלכות שאל, הצבאית ביסודה. לשון אחרת, השופטות עדיין נתקיי-מה בפרוס המלוכה בישראל, והיא נתמקדה בהנהגת שמואל. אלא שזו היתה הנהגה רפויה, מחמת תוקפה של מלכות, ולא נקבע, בעצם, חייץ בינה לבין הנגידות; עד שבימי דוד נבלעה במלכות, שקיימה בידיה שררת

שפיטה ושנתגשמה כשלטון שלם. על רקע זה יש לחפש את התשתית לסיפורים על הסכסוך בין שמואל לשאול. שפיטה זו, ככל שנכללת במושג נביאות וכל שבאה על ביטוייה גם במכהנות בקודש, היא שהעמידה את שמואל כנגד שאול, ובייחוד כחורץ דין בעניין מלחמת עמלק, ככל שנשתמר בה גרעין היסטורי. קנאות נבואית זו, סגולית וטפוסית, ידועה מזמנים מאוחרים, מתקופת מלכי ישראל ויהודה. ואפשר שנחרצותה היתירה אצל שמואל היא כהיטל ספרותי-אידיאי של המחבר העורך. מכל מקום, אם נהייה איתנים בדעתנו להתור לתשתית-היסטורית כלשהי לסכסוך שבין שמואל לשאול, לא נהא פטורים מלהבחין כבר בראשית המלוכה יסוד להתנהוות (ובלשון חידוד מפליגה — "הצטמחות") של תופעת כפילות במשטר הישראלי הייחודי: מלכות ונביאות. שמואל כשופט או כנביא (רואה ואיש אלוהים) מייצג את הצד הסקראלי של המלוכה. בתחום המדיניות, פירושה קנאות לא רק לעבודת ה' אלא גם ביחס לעמים האחרים, ובמקרה הנתון, לנודדים העמלקים. וזאת, בניגוד למדיניות הריאלית של מלכים, ובמידה מסוימת אולי גם אצל שאול, לגבי עמלק. למעשה, זוהי בחינה מסוימת של הגשמת מלכות האלוהים; וזאת, בצד מלכות אדם, שנוסדה, לכתחילה, לצרכי מלחמה ולעשיית משפט, ללא כל צביון של האצלה אלוהית רצופה וללא סמכות סקראלית תדירה וסדירה. מכאן, ועקב הכפילות, בפועל, של המשטר בישראל, מתבארת ההודאה של שמואל (ושל הנביאים בדורות הבאים), במלכות אדם. זו דרך פשרה, שצפנה בה, באפשר, סכסוך בין נבואה למלוכה, כבר בשלביה הראשונים — בימי שמואל ושאול (אך לא בהכרח — ולמופת מלכות דוד). אדרבא, מלכות שאול, ולא מלכות דוד, היא כמופת לקרע החוזר ונשנה, לפרקים, שבין הנבואה לבין המלוכה בדורות הבאים (בישראל וביהודה כאחת). הנבואה מקנאת לא רק לעבודת אלוהים טהורה, לפי תפיסתה ולפי דביקו-תה במסורת קדמונית, אלא גם (ולפעמים בעיקר) טוענת או זועקת למשטר של משפט וצדקה, כפי שנדרש ממלכות תקינה, מעצם ייסודה ותכליתה. אלא שבימי דוד, משום הריכוז היתיר של השלטון, היו גם הנביאים כעין נביאי מלכות, המיעצים למלך, מוכיחים אותו על פניו ומתווכים בינו לבין האל; שהרי המלך בישראל, בהבדל נח-רץ ממלכי הקדם, לא היה ולא נחשב מעולם כמתווך בין האל לעמו. הנביאים שבימי דוד לא חרגו ממסגרת השלטון למישור של הנהגה והוראת דרך עצמאית לעם, כרגיל אצל הנביאים, הקרויים בפינו "קלאסיים". אמנם נתן וגד היו מעורים במשטר המלוכה, אך ללא כפיפות שרירה למלך. משום כך לא נכללו בפקידות המלך ואין הם נפקדים ברשימות שרי החצר (שמ"ב ח: טז-יח; כ: כג-כו).

יש להרהר בכך אם המושג "נביא" כעומד על יד המלך, אם כיועץ

ואם כמוכית, לא צמח בימי דוד, וזאת, בהבדל מנביאים-רואים ושופטים בתקופות קודמות, אך בדמיון לנביאים בדורות הבאים, שמתוך ליחזקאל, עיקר הדרכתם או תוכחתם מכוונות היו, בעניינים פוליטיים, לאנשי השלטון. אלא שהמושג המדרני "נביאי חצר", שנוהגים לתלות בנתן ובגד, דרך שאילה ממושגים אצל הירארכיה סדירה של פקידות במשטר מונארכי — נראה לנו כסכימאטי, וראש לכל, כמנוגד לגישה היסטורית. מושג זה אינו הולם, לפי הבנתנו בכתובי המקרא, את המלכות בהתהוותה בימי דוד, ואינו עשוי לחפוף את המעמד הספציפי של הנביאים בימים ההם.

כבר עמדו על כך, שמלוכה בישראל נבדלה בצביונה הלא-סקראלי או הא-סקראלי מהמלכויות במזרח הקדום — במצרים, במסופוטאמיה, בחת, וכנראה גם באוגרית, ואולי גם במלכויות הכנעניות — ששם היו למלכים, גם הלא-אלוהיים, סמכויות סקראליות, מקורות של האצלה אלוהית, ואף כוח של השראה אלוהית עצמית או חוזרת.<sup>3</sup> וכל כך, משום שהיו מייחסים להם מוצא אלוהי או השתלשלות ממוצא אלוהי.<sup>4</sup> והעיקר, שהמלך בישראל לא נחשב מעולם כמתווך או אפילו כשליח בין האל לעמו, בהבדל מרוב מלכי הקדם. אמת, שהיעדר השינוי למוצא אלוהי של המלוכה בישראל, מעורה, כמובן, עיקר לכל, בסוגלת המונותאיזם הישראלי, שנטבע בה חותם של מלכות אלוהים. אך במישור המדיני-הריאלי ניתן לתלות את ייחודה באיחור תקומתה של המלוכה בישראל, כשאצל הגו-יים מסיבב היו כבר ממלכות מבוססות. והרי המוצא האלוהי של המלכות, בממלכות הוותיקות, היה כזכרון לדמדומי השחרות של תולדות האדם. והנה אצל ישראל לא יכלה להיות כל משמעות אלוהית או אפילו מסתורית אגדתית להתייחסות המלוכה, אלא ככמיהה של בני אדם לשלטון חזק ותקף, לאחר תקופת השופטים.

משום כך נתייחדה הנבואה (ובמידה מסוימת גם הכהונה) כהשלמה סקראלית למלוכה. וככל שהיתה עלולה להיחשב כאנטיפוד למלוכה ולשררה, הרי שבעצם היאבקותה על משטר תקין של משפט וצדקה (ולא על חזרה לחירות אנארכית שבימי השופטים או לסדרי הנהגה שבימי המדבר) באה לא לתקן בסתם את המלוכה או לשנותה (להוציא בבחינה אינדיווידואל-לית את יחזקאל) אלא להשתיתה על עקרונותיה הראשונים. לשון אחרת, להחזירה למימד הקדמוני — או שאמור היה להיחשב כמימד קדמוני — שהיה לה בשחרותה, ובעיקר בימי מלכות דוד. ודווקא, כפילות רצופה זו של הנהגה, שאין לה משל בממלכות המזרח הקדמון, מצד תדירותה ועגינותה בקונצפציה רעיונית סדירה ועתיקה, מוצאה בראשית ימי המלוכה.

שמואל שייסד את המלוכה, הוא שהקנה לה מימד זה. והעובדה המכרעת

היא, שהסכסוך בינו לבין שאל נסב לא על עצם המלוכה, מהותה והצורך בה, אלא על התגשמותה התקינה וזיקתה להשגחה האלוהית, כפי שאמורה היתה — לפי המסירה של התפיסה הנבואית בספר שמואל — למצוא תיקונה במלכות דוד.

עולה, כי הנהגת שמואל מיסודה — אך לא בהמשכה — אפשר להגדירה כהשלמה למלכות שאל, כמו התפיסה על ההנהגה הדואלית לגבי משה ויהושע או דבורה וברק. אולם אצל שמואל ושאל מסתברים מקורה וצביונה על רקע של מאורעות היסטוריים ריאליים רצופים, ומעצם התהוו-תה של הנהגה בתנאי מציאות מוגדרים, שקבעו לדורות את סגולת המלכות בישראל.

#### לתשתית תפיסת המלוכה בספר שמואל

לתעלומת התופעה הטיפולוגית של תקומת מלוכה במדינה כלשהי, במזרח הקדום וכן ביוון וברומי, ספר שמואל הוא יחידאי בספרות העולם העתיק. ראש לכל, נשתקעו בו מקורות למציאות היסטורית: למעבר משופטות למלוכה, לאופן בחירת המלך, למשפט המלך, לחילופי שושלות כבר בראשית המלוכה, לטיב העימות הממושך בין שני המלכים הראשונים, ולכינון מלכות בית דוד, שעמדה כ-425 שנה. זו עדות נדירה לקיום רצוף, בפועל, של שושלת, אפילו ביחס לשושלות מלכים במצרים, במסופוטאמיה ובארץ החתים. אלא שספר שמואל מעלה, עיקרית, מסכת אידיאלית, במסגרת של התפתחות פוליטית, למהותה של המלוכה, מקורותיה, נחיצותה והישגיה, וזיקתה למלכות האלוהים; וליתר גידור, זיקה למלכות של מעלה, לפי מושג היאה גם לעקרונות המלכות במזרח הקדום. קשה לומר, מחוסר ראיות להתהוות הממלכות בארצות הקדם ובארצות התרבות האיגאית, בשחרות ההיסטוריה, עד מה ניתן להעריך את התהליך הדראמאטי של התכוננות המלוכה בישראל כדגם פינומינאלי להתהוות מלכויות, במעבר מחברה שבטית או חצי-נומאדית לחברה של אוכלסיית קבע או לחברה עירונית. וכן אין לפסוק, עד מה הכריע במידה כלשהי באופני התהוות זו המצב הספציפי, שבו שריים היו שבטי ישראל, שהיו מאוחדים בברית מוגדרת ובזכרונות עבר על מסורת דתית מונותאיסטית, מימי יציאת מצרים והנדודים במדבר. מכל מקום, תפיסת המלוכה בספר שמואל ככל שהיא מיוסדת על תודעה של משפט המלך או משפט המלוכה בארצות אחרות ("ככל הגוים" או "ככל הגוים אשר סביבתי" — דברים יז: יד), שעונה היא, מיסודה, או בנדבכיה התחתיים, לא רק על מסורת אודות ההתרחשויות ההיסטוריות בפרוס המלוכה בישראל, אלא גם על קשר לעיקרי האמונה הישראלית, שנתגבשה במשך דורות. וכן מיוסדת תפיסה זו על התבוננות בתולדות שבטי ישראל (כמובלט בחזון נתן שמ"ב פרק ז), כדי הוראת קונצפציה עקבית לתולדות אלה, לפי הפרסמה של המלוכה



המתהווה. והתכלית היא — שיווי תודעת רציפות אידיאית לתולדות העם מימי מצרים ועד מלכות דוד.

הנה בנבואת נתן נתפסת המלוכה, כנאמר כבר בחיבור זה, בתורת המשך רצוף להנהגת השופטים, ואולי אפילו להשגחה האלוהית בימי הנדודים במדבר (שמ"ב ז: ו—ט). ויתירה מזו, המלוכה (וליתר דיוק, מלכות דוד) היא שהביאה לראשונה הנחה לישראל מהאויבים (שם: ט—יב); ומעצם מהותה, כראשות יציבה, היא מיועדת להיעגן בבית מלוכה "עד עולם". זיקתה לאלוהים היא, כאמור, זיקת חסות, ללא האצלה מיוחדת ותדירה. כלומר, המלוכה שבימיה נכרתו האויבים והובטח "מקום" לישראל (שם: יא) הגיעה להישגים שלא היו בימי השופטים, וכמסתבר, גם לא בימי המדבר. זהו כעין שיא לתולדות ההנהגה בישראל מימי מצרים (שם, ו). הווה אומר, ההערכה החיובית של המלוכה אינה מבוססת רק על נחיצותה, משום התפתחות היסטורית, אלא על עצם יכולתה — בחסות האל — להעניק לראשונה קיומיות של שלוה לישראל; כאילו רק בימיה נתגשמה ההיאחזות בארץ: "ונטעתיו ושכן תחתיו ולא ירגז עוד" וגר' (שם: י, יא). אין אפוא תימה בדבר, שבספר שמואל אין כל התרפקות על תקופות קודמות, או כימורי געגועים לימי המדבר.

דומה, כי עקרון זה שבחזון נתן, ממנו מאחז — לפי ביקורת היסטורית — לחיוב המלוכה אצל שמואל; ומכל מקום, לברירת המקורות ולשילובם במכלול החיבור על ידי המחבר-העורך, כשהדגש הוא על חיוב המלוכה. גם בנאום הצוואה של שמואל, אין התקופה הקודמת — על המצילים — השליחים שקמו לישראל — תקופה של תשועה קיימת ושרירה. ייסוד המלוכה הוא בחזקת הזדעקות כנגד לחץ עמון (שמ"א יב: ח—יג) או פלשתים (שם ט: טז), ולמעשה, התפתחות מימי השופטים שאין להשיבה. אמנם מגמת הספר היא אנטי-שאולית ברורה, אך הטיעון החוזר ונשנה בספר למורשת של מלכות דוד, ברציפות למלכות הקודמה, ראייה בו, עד מה נחשבה מלכות שאול ללגיטימית, ולהלכה, שושלתית (שמ"א יג: יג; כ: לא; כג: יז). חרף כשלונותיו — הממשיים והמיוחסים לו — מוחזק היה שאול כמשיח ה', המכה באויבים. מכאן משענת למחשבה, כי הרעיון של חיוב המלוכה הוא שגרם למחבר הספר להביא, ואף להבליט, את סיפורי שאול ואת דבר מלכותו, חרף המגמה האנטי-שאולית.

אלא שכבר בספר שמואל נצטיירה מגמה אחרת, שהיתה לדומינאנטית במקרא: דילוג על מלכות שאול והתעלמות ממנה, כאילו מלכות דוד, ממנה ראשית למלוכה בישראל. בנבואת נתן, דוד הוא כאילו הנגיד הראשון לאחר הנהגת "שבטי ישראל" או לאחר תקופת השופטים (שמ"ב ז: ז—ט, יא). אמת, נזכרת באגב הסרת החסד מעם שאול (ז: טו), שגם בה ראייה לקדמות הנבואה. אולם ההטעמה היא על נגידות דוד, כתקופת התחדשות והתבססות, כאילו בימיו נוסדה ונתקיימה. הלוא דבר הוא,

כי ביתר ספרי המקרא לא נזכרה כלל מלכות שאל כשלעצמה, גם לא בפי הנביאים; ואילו במזמור היהודאי שבתהלים ע"ח תולה המשורר רציפות בין שילה לציון ובין אפרים ליהודה, ומעניק ראשונות לבחירת דוד לרועה לישראל, ללא כל זכר למלכות שאל (תה' עח: סז—עב).

ובנוגע למלכות דוד, שמחוץ לנצחונותיו במלחמות, מייחס לו המחבר — בהבדל משאל — עשיית משפט וצדקה לכל עמו (שמ"ב ח: טו), אין לחשוב, שהכוונה רק לנהוגי מלכות כפי שהיו בארצות הקדם ובייתוד במסופוטאמיה. אמנם, בראוי להביא הקבלות לכאן מאחרים של מלכי מסופוטאמיה, שהיו מגשימים (או נתכוונו להגשים) סדרי משטר של "kittum u mišarum". והדעת נותנת, כי אטריבוטים אלה של מלכות מעוגנים היו בתודעתם של מייסדי המלוכה בישראל, וכן אצל דוד והמלכים שקמו אחריו. אך אין לפרש עשייה זו של משפט וצדקה רק במובן של פרסום אדיקטים או תקנות מלכות אח-רות, אפילו נודעו גם בממלכה המאוחדת ובמלכות יות ישראל ויהודה. דוד נחשב גם לשופט בפועל. ולענין כינון של משפט וצדקה ולהוראת התורה ודרכי המשפט היו למלכים אצלנו שותפים אצל נביאים וכוהנים. ויש לשים לב לכך, שמחוץ להשפעות ממלכות ארצות הקדם, שבוודאי הגיעו לישראל, נוסדה המלוכה, ראש לכל, כצורך השעה, משום תנאים מיוחדים, ובזיקה, ואף ברציפות, לסדרי משטר קודמים. עשיית משפט וצדקה אצל דוד המלך "על כל ישראל" (שמ"ב ח: טו), בדין שתתפרש לנו על תשתית של תודעת שייכות למשטר השופטים ולהנהגה מימי המדבר. וזאת, משום ערכיותו רבת-ההיקף של מושג "שפט בישראל" — על הוראותיו השונות — בדורות הקודמים, שהמלוכה נדרשה אליו, כנראה, לצעם התחזקותה בממשל; כפי שדוד נזקק לארון הברית, כאות למסורת השבטים מימי המדבר.

ההיסטוריון אינו בא לחייב או לזכות, להצדיק או להרשיע, ועניינו לחשוף לא רק עובדות של מציאות, אלא גם לנסות ולהבין את מחשבת הקדמונים, וכיצד פרשו הם את מאורעות הימים. משום כך, אין זה בדין, שאנו נכריע בחיבור זה מה היה צורך או "מתקדם" יותר, על פי ראייה מוחלטת: תקופת השופטים או תקופת המלוכה? ולא רק משום יחסיותם של המושגים הללו ובגלל חוסר תיעוד היסטורי מספיק, מדיני או כלכלי-חברתי כדי להיאחז בו, אלא גם משום שבדרך זו עלולים אנו להימצא נגר-פים לשתול מושגים "מודרניים" למסכת רעיונית קדמונית שונה, ואולי אפילו יחידאית. לפיכך אין לתלות בייסוד המלוכה בישראל מימד פוליטי מופשט של התקדמות. כאילו המדובר הוא ב- "Fortschritt vom staatswi-ssenschaftlichen Gesichtspunkt aus"<sup>5</sup>

המלוכה בישראל — בהבדל יחסי ונגלה מהמלכויות במזרח הקדמון — לא נכונה לכתחילה, במוחלט לשם מילוי תפקידים סקראליים (או בעיקר

תפקידים סקראליים) כמו אצל רבים ממלכי הקדם: לא לתכלית שרות לפני האלوهים, לא לתיווך בין עולם של מעלה לעולם של מטה, ואף לא — בתנאים הישראליים — להגשמת מלכות האלوهים בעולם של מטה. תפקיד זה נצטמצמו, מראש, ליציאה לפני העם למלחמה ולשופטות, או לעשיית משפט וצדקה. סמכויות כהונה ובניית מקדש לא היו מעיקרי הייעוד או התעודה של המלך, כמשתמע מחזון נתן. לשון אחרת, הוטל עליו לכוון משטר תקין ליישובו של העם או לרווחתו, שיהיה בחזקת תנאי ליסוד הווייתו. המלוכה, כשלעצמה, לא נותבה בראשונה — במלכות שאול ובמלכות דוד ההיסטורית (ולא בזו האוטופית שבמסכת הרעיונית המאוחרת) — ללמד ואפילו לא להגשים, עקרונות, ערכי אמונה ותורה, ולהורות דברי אלوهים כמו אצל מלכי הקדם המחקקים. היא לא נועדה להיות כאפיק של ערך עליון בפני עצמו — כמו בארצות המזרח הקדום, וממילא לא נתרחבו אופקיה במרוצת הדורות. דווקא משום גידורה הראשוני המצומצם נחשבה המלוכה אצל רוב הנביאים כסגולת שלטון נתונה וגזורה מראש, שאין לערערה, ובכל אופן אין להשיבה; וזאת, חרף מלחמתם הנמרצת של נביאי ישראל במלכים שבימיהם ובבעלי השררה בכלל.<sup>6</sup>

לדעתנו, אפשר לסכם במסקנה, כי המעבר מהתקופה הסמי-אגרכית, בשולי תקופת השופטים, לייסוד משטר בר-תוקף בימי שמואל שאול ודוד, הוא שהבטיח עמידת האחוזות לישראל, שהחלה להתנער מהפירוד השבטי ולהתלכד להדיפת העמים מבחוץ. נבואת נתן, המייחסת בממש את ההיעגנות האיתנה בארץ לימי דוד, היא התורצת דין על חשיבותה של המלוכה, לעצם היותה או הווייתה של ישראל בזמן ההוא. ואנו נוטים לפסוק, כי תודעה זו של הווייה או של קיומיות היא שגרמה למחבר ספר שמואל להעמיד את מלכות דוד (ואת המלוכה בכלל) כציר לספרו; ואולי היא שהשיאתו לחבר את הספר, על פי מקורות שונים, כעדות להתגשמות תשועת ה', בהבדל מזמן השופטים, במלכות עומדת ומאריכה ימים. וככה נמצאה עדות יחידאית — בתולדות העולם העתיק או בתולדות ספרותו — לתהליך או לדגם-תהליך של ייסוד מלוכה בידי זקני העם ומייצגיו, ומכוח השראתו של נביא-שופט. ולא פחות מזה נשתיירה עדות למחשבה הפוליטית של הדורות ההם, שלא נתקתה, משום חיותה המקורי-רית, חרף העריכה המגמתית המאוחרת.

ההבדל בין שופט למלך במחשבה הקדמונית

ולבסוף, בחיבורי זה כתבתי הרבה על ההבדל שבין מלוכה לשופטות בשר-אל: שלטון כלל-שבטי וכולי, העובר בירושה מאב לבן, והמנסה לגבור על הפיצול בעם ולהתנער אפילו ממוצאו השבטי של המלך; שלטון, השעון חלקו על צבא קבע וחלקו על גיוס העם לצבא בכפייה; שררה המחייבת, אמנם לא בהכרח, מס עובד, לצרכיה. אך כשמשנים אנו לשוטט אחרי

מחשבת הקדמונים על ההבדל שבין מלך לשופט, אפשר שתימצא לנו תשובה לכך בהערה על מלחמות שאול שבספר שמואל: — "ושאל לכד המלוכה על ישראל וילחם סביב בכל איביו" (שמ"א יד: מז). זאת אומרת, שנעשה פה לראשונה נסיון לגבור על כל האויבים, ולא על אויב מסוים אחד. לא עוד שופט המושיע את ישראל, בנוח עליו רוח ה', מאויב מוגדר אחד, והמבטיח שקט לתקופה מסוימת, אלא שליט הקם להתמודד כנגד כל האויבים. וככה עולה בידיו להבטיח מנוחה לעם לדור או לדורות (והשווה נבואת נתן, שמ"ב ז: יא—יג). והנה במבוא הדבטרו-נומיסטי לספר שופטים נאמר בפירושו, בלשון דומה, כי בתקופת השופטים לא הצליחו בני ישראל לגבור על כל האויבים: "וימכרם ביד אויביהם מסביב ולא יכלו עוד לעמד לפני אויביהם" (שופ' ב: יד); ולגבי תשועת השופטים: "והיה ה' עם השפט והושיעם מיד איביהם" (ב: יח) או "מיד שסיהם" (ב: טז). לא "מכל אויביהם מסביב" (ומובן, שה' הוא המושיע מאויבים הרבה שלחצו את ישראל—שופ' י: יא; שמ"א י"ב: יא).

אפשר שבהבדל הזה שבין הכתובים (ולגבי קדמות הכתוב בשמ"א יד: מז אין לדעתנו, כאמור בחיבור זה, כל ספק) נשתמרה ההשקפה שאולי מותר להגדירה כמחשבה היסטורית קדמונית, מימי ראשית המלוכה, על ייחודה העיקרי של המלוכה לגבי השופטות. כבר המלך הראשון מנסה להילחם בכל האויבים מסביב, ואילו דוד הוא המצליח להכות, בעליל, את כל האויבים הקמים על ישראל (שמ"ב ח: א—טו). ויותר מזה, נבואת נתן מעמידה, בפירושו, בנידון זה חייץ בין השופטים לבין המלך דוד: "ואהיה עמך בכל אשר הלכת ואכרתה את כל איביך מפניך... ולמן היום אשר צויתי שפטים על עמי ישראל והניחתי לך מכל איביך" (שמ"ב ז: ט, יא). ואין זה רחוק לומר, שגם בגלל מגמה זו הביא המחבר, חרף מגמתו האנטי-שאולית, את רשימת מלחמות שאול, כפי שהביא את רשימת מלחמות דוד (שמ"א יד: מז—מט; שמ"ב ח: א—טו). וכל כך, כדי להדגיש, שהם לחמו בכל האויבים, ודוד אף הצליח להדבירם, בהבדל מהשופטים שהיו לפניהם. ולגבי מלחמות השופטים באויב מסוים, המדובר הוא כמובן בתפיסה אידיאלית היסטורית מסוימת, התדורה בספר שופטים, שהמציאות כהווייתה בימים ההם אינה נהירה לנו לפרטיה.

ונמצא לי שלמחשבה קדמונית זו נשתייר זכר בתיאור המלך בתהלים פרק כ"א. שם אין מדובר במלך אידיאלי (כמו בפרק ע"ב) או במלך עושה צדק ומשפט וששבת מלכותו—שבט מישר (כמו בפרק מה) אלא במלך-מושל, המקיים שלטונו מכוח ישועת ה'. ההשגה של מלך זה, הבורח בה' ולא כנאצל ממנו (כא: טו), שהאל נותן לו חיים ואורך ימים (כא: ה), אפשר שהיא מעוגנת ברעיון על המלך המצליח — "וה' עמו" — מימי ראשית המלוכה. והנה לגבי מלחמות המלך נאמר שם: "תמצא ירך לכל איביך ימינך תמצא שנאיך" (כא: ט). ואם פסוק זה מכוון אל המלך —

ולא לאל המכוונו והיוצא לפניו — הרי שיש מקום לדייק בביטוי "לכל איביר" ולהעלות ממנו שקיעין למחשבה מימי ראשית המלוכה על המלך, העושה מלחמות בכל אויביו. ומובן, שבכך אין מזמור זה יוצא דופן בתה-לים, אך בכתובים אחרים מדובר על מלך אוטטופי ולא על מלך-אדם, ברגיל; ושם אין זה מופלג, שכל המלכים ישתחוו לו (למשל, עב, יא: "כל מלכים כל גוים"). וכמו בספר שמואל, כן גם בפרק זה עיקר תכונתו של המלך הוא לא רק בסגולותיו המאפיינות אותו כשליט, כי אם מעצם היות ה' עמו. אלא שבפרק זה (ובהפלגה יתירה לגבי ספר שמואל, שתיאו-ריו לרוב עניינים ומכוונים לעולם של מטה) אין למלך כל גבורה משלו ולא נאצלות תדירה מאת האל, אלא הוא פועל בהשגחת האל שהוא הגבור והנוצח: "רומה ה' בעוז נשירה ונזמרה גבורתך" (כא: יד).

## הערות

- 1 ראה סיכום על השתלשלות המלוכה במסופוטאמיה אצל ה. תרמור, אנציקלופדיה מקראית ה, עמ' 66–68, 71, 92, 95, 105–106 (ושם ביבליוגרפיה). והשווה סקירה היסטוריוסופית על תולדות המלוכה במסופוטאמיה אצל A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, Chicago, 1968<sup>3</sup>, pp. 153–171. ולבעיית המלוכה השושלתית אצל O.R. Gurney, *The Hittites*, למשל, a Pelican Book, 1954<sup>2</sup>, pp. 21–39, 63–67.
- 2 לנסיונות השוואה בין האפוס ההומרי לסיפורי המקרא, כרי חיפוש זיקה למקור הודו-איראני קדמון, ראה: C.H. Gordon, *Homer and the Bible*, HUCA 26 (1955), pp. 43–108; idem, *Indo-European and Hebrew Epic* עמ' 10–16). ולאופי הכתיבה האמנותית רחבת-האופק אצל ההודו-איראנים הקדמונים ראה: V.K. Sidhanta, *The Heroic Age of India*, London, 1929, pp. 213–216. והשווה דעתו של ג.ס. קירק למסירה שבע"פ של הפואמות ההומריות — האליאס והאודיסאה — G.S. Kirk, *The Homeric Poems as History*, Cambridge, 1964, pp. 4–11, 28–33. וראה ש. אברמסקי, שירת הומר והמקרא, ידיעות בחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה, שנה ל, ג-ד, תשכ"ו, עמ' 291–294 (סיכום להרצאה). ולעניין ההקבלות בין האפוס ההומרי לסיפורים בספר שופטים, ראה דיונו של L. Alonso, *Shökel, Erzählkunst im Buche der Richter*, Biblica 42, 2 (1961), pp. 143–173. והמדובר בנייתו של שני פרקים: ג, ד'. והשווה הערותי למאמר זה, בית מקרא, טז (ד), תשכ"ג, עמ' 122–127.
- 3 ראה, למשל, את הסיכום אצל J.A. Soggin, *Das Königtum in Israel*, Berlin, 1967, S. 3–10 (n. 1, 2, 15); 115–128 (n. 7); 127–135.
- 4 ראה בעיקר G.Y. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient Near East*, London, 1948, pp. 33 ff.; T.H. Gaster, *Revel of Religion*, 9 (1944–45). ובעיקר הדיון שם על H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, "ilu", pp. 267–286. T. Fish, *BJRL*, Chicago, 1948, pp. 3–15, 101–105, 237–243, 313–318. T. Fish, *BJRL*, 34 (1951–1952), pp. 37–43; N.Y. Nielsen, *ZA*, 57 (1965), pp. 1–5. ולסבר הבעיות הכרוכות במלוכה האלוהית במצרים, בקונצפציה תיאוסופית, אך בעיקר כשלטון "ארצי", ראה בעיקר: G. Posener, *Dictionnaire de la Civilisation 'Egypt'*.

tienne, 159, pp. 218 ff.; G. Lanczkowsky, Das Königtum in Mittleren Reich, La Regaliti Sacra, 1959, pp. 269—280. A. Daumas, BHR, 160 (1963), pp. 129—148. ולאפשרות של מלכות סקראלית בשטח התרבות המינואית, לאור פענחו הכתב הלינארי, עדיין יש תוקף לרשימה של A Furmark, Was there a Sacral King-ship in Minoan Crete? La Regaliti Sacra, 1959, pp. 369—371

5 J.A. Soggin, ibid. 8. הקושי הוא, כי אצל סוגגין (לפי הבנתו) המדינה או המלוכה היא כערך עליון בפני עצמו, ולכן דן הוא בתקומת המלוכה בישראל מנקודת ראייה של תולדות התפתחות המדינה; כאילו המדובר הוא ב"אידיאה", שהתגשמותה מתקדמת והולכת, או נסוגה, במרוצת הדורות. אך "ההתקדמות" במבנה המדינה מאז ימי קדם ועד ימינו, ככל שהיא רצופה ירידות ועליות, הריהו מעוגנת בתנאים חברתיים וכלכליים, או אפילו טכניים, והם שגזרו על התפתחותה. ונדמה לנו, שתפיסת הקשר או הרציפות של תצורות המדינה בתולדותיה, לדפוסייה בימי קדם, היא, ראש לכל, במישור הטיפולוגי; כגון, הבטחת תנאי קיום לאוכלוסייה בפני אייבים מסביב, או של יצירת אשליה להבטחה כזו. אך במידה רבה, לא היו השליטים מנועים לנצל תכלית זו לכינון משטר של כפייה, ופעמים למטרות שררה בעלמא; כפי שהיה המצב כבר בשחרות ימי המלוכה. ואצלנו — בימי שאל דוד, ולאחריהם, במובלט, בימי בית אחאב ובית יהוא. ונדמה לי, שגם המונח "דימוקרטיה פרימיטיבית", שהוגדר לראשונה בפי ת. יקובסון, ככל שיש לו אחיזה כלשהי בתשתית ההיסטורית שבמלכות הקדמונית בערי שומר, מקורו אף הוא — ובעיקר בציון "פרימיטיבי" — ב"אידיאה" (אפילו תהא לא מכוונת או גם לא מודעת) על התפתחות דיאלקטית של הדמוקרטיה בהמשך הדורות. ובעצם, אם נהייה עקיבים במחשבתנו, כאילו המדובר ב"אידיאה", שמיעודה לבוא על תיקונה בהיסטוריה, שוודאי לא יכירנה מקומה, בכל אופן, במדע תולדות המדינה. מכל מקום, יש מקום למחשבת-השתאות על המונח בדורנו זה, שבו קנתה לה אחיזה באנטרופולוגיה האסכולה הסטרוקטוראלי, מיסודו של לוי שטראוס, הכופר, מצד חקר ההתפתחות או המימד ה"אינטלקטואלי", בחלוקה לעמים "פרימיטיביים" ו"תרבותיים". ודומת, כי הערעור על חלוקה זו כוחו יפה גם לשחרות המלוכה בתולדות מסופוטאמיה ולמחשבה ההיסטורית-מדינית בזמנים ההם. וע' ספריו של ל. שטראוס — C. Lévi-Strauss, Anthropologie structurale, Paris, 1958; La Pensée sauvage, 1962

6 ליחס הנביאים למלוכה, דרך קביעה על היאבקות מעמדית בתקופת המלוכה היש-ראלית (קביעה שאינה מתחייבת, בהכרח, מחקר ההיסטוריה הקדומה לפי שיטת M. Lurie, Studien zur Geschichte der Wirtschaft-lichen und Sozialen Verhältnisse im Israelitisch-Judischen Reiche, Gießen, 1927, S. 59. לפי נקודת מרצא שלו, אך ללא ניתוח הכתובים וללא השוואה לספרות המזרח הקדום, מגיע אף הוא למסקנה, תרווחת בדורנו במחקר, על אי-התנגדות הנביאים למלוכה, אך דעתו פוסקת, ללא כל היסוס. ואלה דבריו: "Waren die Propheten Demokraten im eigentlichen Sinne oder Sprecher der Besitzlosen? Nein! Nur bildet vielleicht Amos die einzige Ausnahme. Grade hier liegt der innere Widerspruch der Prophetie. Wollen wir uns nicht täuschen: die Propheten forderten kein anderes Regiment, keine andere Staatsordnung. Das Königtum, die Monarchie, war die einzige Staatsform, die auch für die Propheten annehmbar war... Es wäre verfehlt, wollte man die Opposition der Propheten gegen die jeweilig herrschendem Könige als gegen das Königtum selbst ansehen. Sie treten nicht gegen die Fürsten und die Ältesten als solche auf, sondern nur gegen die Fürsten, die

"Diebesgenossen geworden sind". והמחבר מפרט הלאה, דרך קביעת עקרון, כי זיקה זו של הנביאים יסודה בהתנגדות ל "Herrschaft der proletarischen Masse" (שם, שם); הנחה שאין לה, כמובן, משען במקורות ובתנאי קיומיותה של חברה בימים ההם, ככל שהבנתנו תופסת. אנו נסינו בחיבור זה לבאר יחס זה של הנביאים למלוכה כהודאה (דרך פסיחה על דיבור מפורש). במשטר נתון או גזור מראש, ולא כחיוב חרי-משמעי של משטר המלוכה. לפי הקונצפציה שבידינו, היה יחס זה של הנביאים כתוצאה מסגולתיה של המלוכה הישראלית כמלכות אדם, ללא צביון אלוהי. עיוותיה משתמ-עים, לפיכך, לא כחיסור ממלכות אלוהים, אלא כעיוותי מלכים, במישור של חיי מעשה. ואפילו רוב המלכים היו נגועים בעיוותים אלה, ניתן לתקן את המלוכה בהסרתם של מלכים חוטאים ובבחירת מלך חדש, שיצליח להשיב את המלוכה למתכונתה כבימי דוד. לאמור, הנביאים לא באו לבור בין משטר למשטר, בין שופטות למלוכה או בין שופטות לממלכת כהנים, אלא לתבוע קיום משפט וצדקה במשטר קיים, שמשגולתו הראשונית נועד לקיים תביעות אלה וסדרי חברה תקינים. ומובן, שבצד ההודאה במלוכה, משתמע מדברי הנביאים (כמו אצל עמוס הושע וירמיהו) געגועים לימי המדבר, אך דומה, שאלה אינם בני-תוקף ליחסם למשטר המלוכה, ודרך כלל, לחיי מעשה.

ובאגב, דבר שלא נזכר אצל מ. לוריא, או שנעלם ממנו: אין כל זיקה חיובית למלוכה אצל יחזקאל. וניתן לחשוב, שהוא מתכוון, מעיקרו, לסלק את המלוכה, בקבעו לעתיד לבוא ראשות של נשיאות וכהונה, ובציירו משטר אוטופי, המבוסס על שיבה לחלוקה שבטית. אף השקפתו של הושע על המלוכה אינה, בכל אופן, חד משמעית.

## מפיבושת בחצר המלך ואהבת דוד ויהונתן

פרק ט' בשמואל ב' עוסק בעשיית חסד למפיבושת בן יהונתן. לפי גירסת דה"א ח—ט היה שמו מריב בעל או מרי בעל; ולפי נוסח אחד של השבעים לשם מפיבושת בן רצפה פילגש שאול (שמ"ב כא: ח) אפשר לגרוס מפּי-בעל. ולא נעסוק כאן בגלגולי השם, שעדיין קשה ליישבם.

לא זו בלבד, שדוד השיב לבן יהונתן את שדה שאול אלא שקירב אותו אליו והיה אוכל לחם על שולחנו תמיד. וכבר נידון הרבה עניין זה לא רק כאות לנדיבות לבו של דוד או כסימן לזכר הידידות או האהבה בינו לבין יהונתן, אלא גם כראייה למגמת דוד, כאילו לשים עין על צאצא שאול מבית יהונתן ולהגבילו לירושלים. אנו מדגישים "כאילו" משום שספר שמואל חוזר ואומר (ד: ד), כי מפיבושת היה פסח או נכה רגלים, וספק אם הוא עצמו עשוי היה לסכן כלשהו את מלכות דוד. אך לא כן עצם קיומו, כיוון שיכול היה בשעת התמרמרות או התקוממות להיות מוקד לציפייה מצד נאמני בית המלכות הקודם, או מצד אנשי בנימין, להחזיר את המלוכה לבית שאול. וכל כך, אפילו לא יהיה מעורב אישית בהתעוררות כזו, כפי שלא היה כנראה בזמן מרד אבשלום. כלומר, לא רק זכר יהונתן אלא גם ייחוסו של מפיבושת, כצאצא לשאול, הוא שהשפיע או שצריך היה להשפיע על מעשה דוד בשילוב בן יהונתן בחצר המלך.

ודומה, כי סדר הסיפור בפרק ט', על ההדגשות ועל הדילוגים או השתי-קות שבו, רומז, באפשר, למגמה זו. בפרק זה לא נזכרו במפורש אהבת יהונתן לדוד ולא הברית והשבועה שביניהם. רק בשמ"ב כא: ז נזכרה, באגב (במשולב בסיפור ההוקעה של בני בית שאול) "שבעת ה' אשר בינתם בין דוד ובין יהונתן בן שאול". בדברי דוד למפיבושת בא זכר יהונתן ברמז בלבד: "בעבור יהונתן אביר" (וככה גם ט: א). סתם ולא פירש. נראה לנו, שאין כאן חיסור או העלמה מדעת, או זכרון ספרותי ראשוני, אלא שהדגש בפרק זה הוא לצד אחר: השארת זכר לבי ת שאול.

הנה אומר דוד בהתחלה: "הכי יש עוד אשר נותר לבית שאול" (פסוק



א; ושוב בפסוק ג: "האפס עוד איש לבית שאול" וגו'; ובפסוק ו' בהטע-  
 מה: "מפיבשת בן יהונתן בן שאול"; ובפסוק ז, אפילו בשימוט שם יהונתן:  
 "שאל אביך" (ונוסח השבעים "שאל אבי אביך" נראה רק כתיקון);  
 ובפסוק ט — "לכן אדניך" — כאילו בן שאול. והוא הדין בפרק יט:  
 "ומפיבשת בן שאול" (פסוק כה). כלומר, לא השמטה כאן ולא שיגרת  
 דיבור. הכוונה היא להעלות את יחס דוד לצאצא מבית שאול. עולה,  
 וגם לפי נבואת נתן (יב: ח), כי בית שאול ושרותיו עברו לידי דוד, ועתה  
 הוא השיב את שדה המלך למפיבשת; וכלשון הכתוב: (ט: ט) "כל אשר  
 היה לשאול ולכל ביתו נתתי לכן אדניך". ויותר מזה: "ומפיבשת אכל  
 על שלחני כאחד מבני המלך" (שם: יא). והכתוב מוסיף, שהיה לו בן  
 קטן ושמו מיכא.

ונתכוון הפרק לומר, שהשריד שנשאר לבית שאול, הוא וביתו, נכללו  
 מעתה בחצר דוד "כאחד מבני המלך". לאור המגמה העיקרית לטובת דוד,  
 הניכרת בכל ספר שמואל, ניתן לומר, שגם פה בא המחבר להדגיש —  
 על סמך מסירה קדמונית, ללא ספק — כי דוד הוא היורש האמיתי והחוקי  
 (בלשון שגורה של ימינו היינו אומרים "לגיטימי") לשאול. השריד לבית  
 שאול כאילו מודה בכך, שהוא חלק ממלכות זו "כאחד מבני המלך". כוונת  
 הדברים היא, שדוד לא השמיד, במוחלט, את בית המלוכה הקודם, אלא  
 אף הכלילו או שילבו במלכותו, אם כדי להיראות בעיני העם  
 כממשיך ירושת שאול, ואם כדי לשתק, לעתיד, מוקד  
 אפשרי להתעוררות נגד מלכותו.

לפיכך, ההדגשה בפרק ט אינה על קיום רעיון של שבועה או של בחירה  
 אלא על מעשה ממלכתי, דרך שיווי רציפות לבית  
 שאול. ודאי, ניתן לטעון, שהסיפורים על אהבת דוד ויהונתן ועל הברית  
 שבין יהונתן לדוד הם כבבואה ספרותית מאוחרת למדיניות שנקט בה  
 דוד לגבי בית יהונתן, כדי להיחשב כיורש לגיטימי של שאול, שגם צאצאיו  
 מודים בכך. אם נכונה הנחה זו, אין זה אלא מובן, משום מה לא נזכרה  
 כמעט אהבת דוד ליהונתן בשמ"ב פרק ט, שבו נשתמרה, כאילו, המסירה  
 האבטנטית ההיסטורית על שילוב בית יהונתן בחצר דוד, מטעמים של  
 מדיניות ממלכתית.

וודאי שטיעון כזה אין לבטלו, והוא נתוב או אפילו מכוון להלום את  
 הסכימה של שיטת הביקורת הספרותית-ההיסטורית הנקוטה בדינו. אלא  
 שלא תמיד משגיחים בסכימה, ולא זוהי המידה למוד בה את ספר שמואל.  
 אל נשקיף על הספר כעל סיפור רצוף, שבו הכל צריך להיות סדור ועקיב  
 ושטוח, כמו בסיפור עממי, שהכל צפוי בו, "הגיוני" ו"סביר", כאילו לפי  
 סדר אריטמטי. מחבר ספר שמואל, השעון על מקורות הרבה, ככל סופר  
 שחרות יצירה פועמת בו, לא גילה הכל בכל; פעמים שמיעט והעלים,  
 ופעמים שדילג ורמז. וככל אמן היה מאופק והיה מכבש דבריו באפיק

לא-סלול, לפי הנתיבים השונים שבספר. וביותר, שהוא לא חיבר הכל, מדעתו או בלשונו, אלא ששילב מסירות הרבה ודברי סופרים קדמונים בספרו, ושיווה להם מתכון משלו, בעיקר בנתיב האידיאלי. הלוא בגדר האפשר הוא, כי בבואו לספר על מפיבושת בחצר דוד נצטמצם בבחינה המדינית-הממלכתית, לפי הסיפור שהיה לפניו (שמ"ב, ט), ושנכלל בסיפור השלם של מלכות דוד (שמ"ב פרקים ט—כא). הוא לא שילב שם דברים על אהבת דוד ויהונתן, שנכללו במסכת אחרת של סיפורים — סיפורי שאול ודוד (שמ"א טז: יד—ל) ושהיו פוגמים בסיפור הענייני הקצר על מפיבושת.

מכל מקום, היעדר ההבלטה של אהבת דוד ויהונתן בשמ"ב פרק ט אין לדרשו בשום פנים, לפי מימד של מוקדם ומאוחר (ופשיטא, בזמן חיבור הסיפור על מפיבושת), כאילו לא נודע עוד בזמן ההוא הסיפור על אהבת דוד ויהונתן, שוודאי היו לו מהלכים כבר בימי דוד. אין דרך לחשוב, שהיו מעלים סיפור כזה בתקופה מאוחרת, כשההתמודדות בין בית שאול לבית דוד כבר שככה או נשכחה. ומובן, שהמדובר במסירה הספרותית הקדמונית בלבד, ולא ב"אמת" ההיסטורית, שניתן היה להפליג בה דברים, כבר בימי דוד.

ולענייננו: ההדגשה בשמ"ב, פרק ט, אינה על קיום הבטחה בשבועה או בברית, אלא על מעשה ממלכתי, הבא להורות, כי היה המשך לבית המלוכה הראשון בישראל במלכות דוד. והעיקר, ההטעמה היא, כי המעבר מבית מלכות אחד לאחר היה רצוף ומוסכם.

ומתעוררת המחשבה, שאולי יש רמז לכך בעצם שילוב הפרק במבנה הספרותי של ספר שמואל. פרק ח בשמ"ב אינו, לדעתנו, פרק מעבר אלא הוא מסיים את פרשת הצלחותיו של דוד. הסדר הוא: התבססות בירוש-לים (ה), הבטחה מפי נתן, שמלכות דוד תיכון "עד עולם" (ז), נצחונות על אויבים עד מעבר לדמשק (ח: א—טז), עיצוב מינהל ממלכתי (ח: טז—יח). והנה לאחר זה — פרשת מפיבושת, הבאה לרמוז, שהחל ביצור בית המלוכה, והוסר המכשול של המלכות הקודמת. ופה הגיעה, כאילו, מלכות דוד לשיאה. מפרק י והלאה מתחילה ירידה: פרשת בת-שבע, ולאחריה — הסכסוכים בחצר דוד, מרידות אבשלום וכן בכרי — עד להמלכת שלמה (מל"א א).

לשון אחרת, הסיפור על ירושת בית שאול (ט) מסיים את פרשת ההיש-גים והעליה של דוד. לאחריה (י), מתחילה ההתמודדות הקשה על ירושת מלכות דוד, המסכנת את עצם מלכותו. הסיפור על ירושת מלכות דוד נסמך, איפוא, לסיפור על שריד הירושה של מלכות שאול; ונמצאה ירושה נוגעת בירושה זו בחינה ספרותית (ואולי ספרותית-אידיאית) בלבד. אלא שנשתקע בסיפורים הללו הד למציאות היסטורית: ההתמודדות הקשה על הירושה, שהיתה בחינת תהפוכה במלכות מתהווה ומתייסדת, לאחר

דורות של שלטון, שלא היה מבוסס כלל על זכות ירושה, ואפילו לא על חוקה של שבט אחד.

לעניין אהבת דוד ויהונתן נידונה פה הבחינה הספרותית בלבד, ועד היכן ניתן לשוות לסיפורים על אהבה זו (שמ"א יח: א-ו; יט: א-ח; כ; כא: א; כג: טז-יט) מימד של קדמות מימי דוד, או מימי הממלכה המאוחדת. קשה יותר לנסות ולחשוף רקע היסטורי, כהווייתו, לסיפורים הללו. ברור, שכל הסיפורים האלה חדורים מגמה ללגיטימציה לא רק של מלכות דוד אלא גם למעשיו במדבר יהודה עוד בימי שאול; כאילו בן המלך, בתו, ואפילו המלך עצמו — בשעת רצון — מודים ביעודו למלוך, עוד בהיותו שר אלף או ראש לאנשי מצור במדבר. וכה יאמר יהונתן: "ואתה תמלך על ישראל ואנכי אהיה לך למשנה וגם שאול אבי יודע כן" (שמ"א כג: יז) ובמקום אחר: "ולא תכריח את חסדך מעם ביתי עד עולם" (שם כ: טו), או: "ה' יהיה ביני ובינך וביני וזרעי וביני וזרע עד עולם" (כ, מב) — מעין רמז לעתיד מפיבושת בן יהונתן. והלוא גם שאול לא יהסס לומר, ליד המערה שבעין גדי: "ועתה הנה ידעתי כי מלך תמלוך וקמה בידך ממלכת ישראל ועתה השבעה לי בה' אם תכריח את זרעי אחרי ואם תשמיד את שמי מבית אבי" (שמ"א כד: כא). אף כאן נרמז, בבירור, דרך היטל ספרותי, שדוד אמנם לא השמיד לחלוטין את בית שאול, בית המלוכה הקודם, כפי שהיה נהוג בארצות הקדם וגם בישראל לאחר פילוג הממלכה. ודומה, שבסיפורים הללו, יהא זמן עריכתם כפי שיהא, נשתמר הד להלכי רוח ואולי אפילו למחשבה היסטורית-פוליטית מימי הממלכה המאוחדת, בימי דוד ושלמה.

אולם הקושי הוא, כיצד לכלכל סיפורים אלה על מצע היסטורי-ריאלי. אין לכך פתרון, אף-על-פי שאין זה בנמצא, כי היתה לו לדוד, שר האלף, דריסת רגל אצל בני בית שאול, וכי יהונתן נטה אליו חסד, דרך ארעי. אולם העובדה החותכת היא, כי יהונתן היה ונשאר נאמן לאביו. הלוא דבר הוא: אהבתו לדוד והשבועה שנשבע לו, אם אמנם משתקף בהן הד כלשהו למציאות, לא מנעוהו מלהישאר בחצר שאול; ולהציא פגישת ארעי במדבר זיף (כג: טז-יט). לא נצטרף לדוד במדבר יהודה, והוסיף לשמש את מלכות אביו, שרדפה את בן ישי. ואם עניין לנו במעשה שהיה, הרי שאהבת דוד ויהונתן — לפי סיפורי דוד ושאול — לא היתה אלא אפיזודה חולפת בתולדות מלכות שאול; שהרי בעצם מצוקתו של דוד, הנרדף במדבר יהודה, לא נחלץ כלל יהונתן לעזרתו (אם אמנם מותר לפרש ככה את שתיקתם של הכתובים). והלוא אלה הם סיפורים מגמתיים לטובת דוד (שמ"א טז: יד-ל). ויש להניח (ככל שמותר לנו להלום דברי סופרים על פי עקיבות הגיונית), שאילו היו רווחים סיפורים נוספים על קשרי דוד ויהונתן בן שאול, וודאי לא היה המחבר מהסס לשקעם בספר, כדי שיהא מחזק את טיעונו של דוד לירושה לגיטימית של מלכות שאול. לא נותר,

איפוא, אלא לומר לפי הגישה הסכימאטית של הסתברות הגיונית, שאהבת יהונתן לדוד לא היתה לה השפעה מכרעת על יחסי דוד—שאול ועל יחסי יהונתן—שאול, ובוודאי לא במישור של עשייה פוליטית. ולא זו בלבד, אלא שרק במקרה, מחמת לחצם של סרני פלשתים, לא נאלץ יהונתן לעמוד כנגד דוד במלחמה בגלבו. ויש לשוות יסוד של אמינות לדברים שנאמרו בקינת דוד: "שאול ויהונתן הנאהבים והנעימים בחייהם ובמותם לא נפרדו" (שמ"ב א : כג). וודאי, הדרך הפשוטה—אך גם השטוחה ביותר— היא ליטול מסיפורי דוד ויהונתן כל תשתית של אבטנטיות. וככל שלא נודה בשיטה זו, אין לנו בכל זאת מידה כדי להתיר אחת הבעיות הסבוכות ביותר בספר שמואל ובתולדות ההתמודדות שבין שאול וביתו לבין דוד.

# אבי גבעון ובני שאול

## אבות שאול

לייחוסם של אבות שאול ובניו נשארו רשימות שבאגב והערות אחדות בכתובים. בשמ"א ט: א מפורט ייחוסו של קיש אבי שאול: "מבן ימין" (ק' מבנימין)... "בן אביאל בן צרור בן בכורת בן אפיח". השם בכורת סיומו קדמוני (כמו "אחוזת" בר' כו: כו). ואפילו ייחשב לנו כשם פרטי, ולא כשם טיפולוגי של משפחה או של בית אב, יש בו כדי להורות על קירבה לבכר מבני בנימין (בר' מו, כא). ואולי יש בו אפילו להורות על שיוך ממש לבית האב הבכרי, שממנה יצא שבע, המורד בדוד, שגם הוא נקרא בפשיטות "בן בכרי" (שמ"ב כ: יא; דה"א ז: ו, ח — ושם "בני בכר". על הבכרי בבני אפרים, השווה במ' כו: לה). מכאן ניתן ללמוד, כי בית שאול נמנה על משפחה מיוחסת ועתיקה בבנימין, חרף הצטנעותו של שאול, האומר כי משפחתו היא הצעירה "מכל משפחות שבטי בנימין" (שמ"א ט: כא, ולפי השבעים ושאר התרגומים הקדמונים — "שבט ביחיד). בייחוד מודגשת פעמיים שייכותו של קיש לבנימין: "מבן ימין", "בן איש ימיני גבור חיל" (ט: א; גם שבע בן בכרי נקרא בהדגשה "איש ימיני"). הדומה, כי הציון "גבור חיל" לגבי קיש (ולא לגבי שאול המכונה "בחור וטוב") עניינו בעל קרקעות (השווה מל"ב טו: כו) או בכלל בעל השפעה; ולפי לשון השגורה בימינו — "בעל בעמיו", כמו בועז מבית לחם (רות ב: א; ד: ט). בנו של שלמא או שלמון (רות ד: כא), שבגיני-אלוגיה שבדה"י (דה"א ב: נא) הוא אבי בית לחם.

והנה ברשימות היחס של בנימין בדה"י נשתמרו שתי פסקאות מקבילות, וכמעט זהות, על אבות שאול ובניו, ששם יש פרטים נוספים לייחוס בית האב (דה"א ח: כט—מ; ט: לה—מד). הקרשי ברשימות הללו הוא, כיצד להלום את הפיסקה הראשונה בשתי הרשימות, הפותחת באבי גבעון (ח: כט—לג; ט: לה—לט). השאלה היא, אם הכוונה למתיישבים מבני בנימין בימי שיבת ציון, חלקם בגבעון וחלקם בירושלים (עז' ד: יא; נחמ' ג: ז; יא: א—ח, כד—לה), או למסורת קדומה על אבות קיש ושאול. דעות החוקרים חלוקות ביישוב השאלה. נראה לי, כי אין כל אפשרות לחשוב, שאבי גבעון (ח: כט) מכוון לרמזו לראש המתיישבים מבנימין בגבעון בימי שיבת ציון או לראש טיפולוגי, הבא להורות על חשיבותם או ראשוניותם

של המתיישבים הללו בזמן ההוא. אף אין טעם לומר, כי הכוונה, בפשיטות, לידיעה היסטורית סתמית כלשהי על היאחזות בני בנימין בירושלים מול אחיהם בגבעון, לפני ייסוד המלוכה בישראל.<sup>2</sup>

לדעת, הכוונה העיקרית היא להסמיר את הישיבה של בני בנימין בירושלים, על יד אחיהם בגבעון בימי שיבת ציון, על תולדות התנחלות של השבט בימי קיש ואבותיו. כלומר, רק הפסוק לבג (או ט: לח) — "ואף המה נגד אחיהם ישבו בירושלים עם אחיהם" (ט: לח — "הם") — מכוון בפירוש או ברמז לימי שיבת ציון. לפיכך יש מקום לומר, שקטע זה, שלשונו מיוחדת, הוא כעין מאמר מוסגר המכוון לדורו, המפסיק את רציפות היחש של בית קיש, או ששלשלת היוחסין נגדעה בפסוק לבג. אלא ששלשלת זו צמודה לאבי גבעון או יעואל (ק' יעואל) אבי גבעון (ט: לה). הכוונה היא לומר, שיעואל הוא הראשון או הראש להיאחזות בנימין בגבעון; ואכן, לא לאחר כניעתו של החוי לפני ישראל בימי יהושע (יהו ט) אלא בקץ תקופת השופטים בימי שמואל. הווה אומר, שאבות שאל היו הראשונים מבנימין, או מבני ישראל, שנאחזו בגבעון, עד שאחד מהם זכה, על פי הפשר האפונימי שבגיניאלוגיה המקראית, לשם "אבי גבעון". שבי ציון ששבו לגבעון אינם, איפוא, לפי היטל רעיוני זה, אלא ממשיכים של מסורת קדומה מימי שחרות המלוכה בישראל.

עניין לנו, איפוא, בראש בית-אב, שעליו נמנתה גם משפחת קיש. בעל דה"י לא הביא את כל ההשתלשלות המפורטת בשמ"א ט: א, אולי משום שלא רצה לחזור עליה. אולם קשה למצוא את הקשר שבין משפחת בכר ליעואל אבי גבעון, אם אמנם יהא השם בכורת (שמ"א ט: א) נחשב לנו כראייה להשתייכות לבכר. שמות בני יעואל או צאצאיו, חלק מהם — צור (אולי זהה עם צור, שמ"א ט: א) בעל, נדב (ולפי דה"א ט: לו — גם נר) — או מרכיביהם הם שמות משפחת שאל, הידועים גם מכתובים אחרים במקרא (שמ"א ט: א; יד: מט — נב; לא: ב; שמ"ב ב: ח; ד: ד — ושם, כמובן "בשת" במקוב בעל). ואין להכריע, אם אמנם נשתמרה פה רשימה קטועה על שמות אבות שאל, ועד היכן אינה אלא מבחר של נומנקלטורה, המכוון לרמוז לצאצאי שאל (או האמורים להיות צאצאיו) בדורות הבאים (דה"א ח: לג, לד, לה — "ומלך", לח — "ועב-דיה", לט — "יעוש"), שאף הוא אין להעריכו, בהכרח, כפיקטיבי מיסודו. אולם הקושי העיקרי הוא בהעמדת גבעון, לפי סדר הכתובים ומשמעם, כעיר אבותיו של שאל. לפי הידוע מספר שמואל, היה מקום מושבם של קיש ושאל בגבעת בנימין (שמ"א י: י, יא), שנקראה על שם המלך גם גבעת שאל (שמ"א יא: ד; טו: לד). ואפשר שמקום מוצאו של קיש היה בצלע שבבנימין, ששם היה קברו (שמ"ב כא: יד; והשווה צלע האלף, יהו יח: כח). הדעת אינה סובלת, שהגבעה נשתבשה בדה"י סתם לגבעון. אנו סבורים, שבעל דה"י הבלית פה, במכוון, את גבעון כמקום מוצאה של

משפחת שאול, משום שנחשבה בעיניו כמקום המשכן, מזבח העולה ואוהל מועד בבמה שהיתה שם. הוא חוזר ושם את הדגש על חשיבות זו של גבעון פעמים אחדות (דה"א טז : לט ; כא : כט ; דה"ב א : ג—ו), ומסמיק עשייתם של חפצי עבודת הקודש שם לימי משה : "אשר עשה משה עבד ה' במדבר" (דה"ב א : ג). ולא זו בלבד אלא שגבעון משמשת אצלו גם לתיחום מכת דוד בפלשתים "מגבעון ועד גזרה" (דה"א יד : טז), במקום "מגבע" (שמ"ב ה, כה).<sup>8</sup> משום כך ראה להדגיש — ולא לנו לשפוט כאן אם לפי אמונה תמה — כי גבעון זו המקודשת, ששמרה על חפצי פולחן מימי המדבר ושם שרת, לפיו, צדוק הכהן (דה"א טז : לט), היא מקום מוצאו של בית המלך הראשון בישראל. ומובן, שאין מכאן ראיה, שהוא נתכחש לגבעה כמקום ישיבתו כמלך, ככל שנתעלם ממנה. עולה לנו, שההיגד הנשנה וחוזר של בעל דה"י על גבעון אינו גינון ספרותי, ולא בא סתם עקב העדפת הידוע בימיו, אלא לתכלית אידיאלית, ואולי אפילו אידיאלית-פוליטית. גבעון קדמה לירושלים באוהל מועד במזבח העולה ובעבודת הקודש של הכהנים (ראה בעיקר את ההקבלה גבעון—ירושלים בכתוב הקשה : "לבמה אשר בגבעון ירושלים מלפני אהל מועד" — דה"ב א : יג).<sup>4</sup> והיא שקדמה לה, במקביל, גם כמקום מוצאה של המלכות הראשונה בישראל, ירושלים היא שירשה את גבעון. ועל כן בא המחבר להטעים, כי בני בנימין שנאחזו בירושלים "עם אחיהם" ישבו "נגד אחיהם" (דה"א ח : לב ; ט : לח), וכנראה, מול אחיהם שבגבעון : יושבי ירושלים על יד יושבי גבעון. כאמור, הכוונה היא לשוות לעצם ההיאחזות של בני בנימין על יד בני יהודה, בימי שיבת ציון, המשך להתנחלות קדומה, בטרם היות המלוכה בישראל (נח' ג : ז ; והשווה עז' ב). וראוי לציון ההצמד יהודה ובנימין גם לגבי הישיבה בירושלים וביהודה בכלל — עז' ד : א ; נחמ' יא : א—י ; יא : כד—לה ; דה"א ט, ג. ויש להניח, שנהירים היו לו לבעל דה"י הכתובים המספרים על ישיבת היבוסים את בני בנימין ואת בני יהודה בירושלים, כאילו נתקיימה ישיבה זו עוד לפני המלוכה, ובוודאי לאחריה : "עד היום הזה" (יהו' טו : סג ; שר' א : כא). אם נכונה הנחה זו, הרי שעל סמך הזכרונות הקדומים על ישיבת בני בנימין בירושלים נתעורר המחבר להעמיד הקבלה בין יישובם של בני בנימין בגבעון לבין יישובם בירושלים.<sup>5</sup>

אילו היוחסין של שאול נר-קיש (ח : לג) אינו מתקשר לכתובים הקוד-מים, אלא אם נגרוס לפי ט : לו, שגר נזכר בין צאצאי אבי גבעון (השבעים מוסיפים גם ל-ח : לג "נר"). בכל אופן, הסמיכות שבין אבות שאול לצאצאי אבי גבעון (ח : כט—לב) אין להולמה אלא כאסמכתה להמשך שלשלת היוחסין, ככל שיש בה הפסקות מאבי גבעון עד שאול. לגבי סדר היחס של נר יש קושי כלשהו. נאמר פה שגר הוליד את קיש, אך לפי ספר שמו-אל, קיש הוא בן אביאל (שמ"א ט : יא) ונר אבי אבנר (או אבינר) גם הוא בן אביאל (שם יד : נא ; ושם יש מתקנים "בני" במקום "בן"). יוצא,

כי נר וקיש אחים היו. וככה נמצאנו סותרים את הנאמר על נר אבי קיש אצל בעל דה"י. אולם אם נחשוב, שיש חסרון או שימוט של השם נר בשמ"א ט: א— כאילו הכוונה היא לקיש בן נר בן אביאל — ונשאיר את המלה "בן אביאל" בשמ"א יד: נא במקומה, יימצא לנו, ללא תיקוני כתובים, כי צדק בעל דה"י, וכי נר היה אבי קיש ואבי אבנר, וכי קיש ואבנר אחים היו. משמע, אבנר הוא שהיה דוד שאול (שם, יד: נ), וזהו "דוד שאול", הנזכר במעשה האתונות (שמ"א י: יד, טו; וככה גם — יוסף בן מתתיהו, קדמ' ו: ד, ג). ואין זה בנמנע, שהאריך ימים גם לאחר מות שאול, בימי איש בושת. אמנם ברשימה שבדה"י לא נזכר אבנר, אך ההדג-שה על המוצא מנר מראה, באפשר, על חשיבותו של בית האב במשפחה. חשיבות זו מאוזנת בספר שמואל, אולי משום זכרוננו של אבנר כשר וגדול ויועץ נכבד על יד יהונתן אצל שאול (שמ"א יד: נב; יז: נה—נח; כ: כה; כו: ה, יד—יז).

#### בני יהונתן

רשימת בני שאול היא מעיקרה ומיסודה של הגיניאלוגיה של "אבי גבעון" (ח: לג—מ; ט: לה—מד). סדר הדורות של צאצאי שאול — בני יהונתן — יסתכם לנו בשנים-עשר, אם נסיים בבני אצל; או בחמשה-עשר אם נוסיף אליהם את בני עשק אחיו, הנזכרים רק בח: לט—מ.

#### ש א ו ל

לפי ח, לג—מ	לפי ט, לט—מד
יהונתן	יהונתן
מריב בעל	מרי בעל
מיכה	מיכה
אחז	אחז (על-פי ח, לה)
יהועדה	יערה
זמרי	זמרי
מרצא	מוצא
בנעא	בנעא
רפא	רפיה
אלעשה	אלעשה
אצל — עשק אחי אצל	אצל
עזריקם	עזריקם
אולם	
בני אולם	
בנים לבני אולם	
בני בנים לבני אולם	



אמנם המספר שנים-עשר הוא טיפולוגי, והוא תופס גם בשלשלת הכהונה מאהרון עד לדוד שבימי שלמה (דה"א ה: כט—לד). וככה גם ברשימת הכהנים המעורפלת והעמוסה שמות נשנים וחוזרים, מימי אחימ-עץ עד יהוצדק שבימי גלות ירושלים (שם ה, לד—מא). ואפילו לא נדקדק משום כך אחרי המספר מהבחינה ההיסטורית-הכרונולוגית יש בעינינו משמעות להשוואת רשימת צאצאי שאל לרשימת צאצאי דוד, עד ימי צדקיהו וגלות ירושלים (דה"א ג, ה—יז). שם המספר המסכם של המל-כים הוא 18, מלבד יהויכין, שמלך שלושה חדשים ועשרה ימים, ולהוציא את עתליה המלכה, שלא נזכרה ברשימה. מובן, שיש הבדלים רבים במספר שנות מלכותם של המלכים, אם להמעטה ואם להרחבה. ובכל זאת, ניתן לשער, שהמספר חמישה-עשר בסדר הדורות של צאצאי שאל רומז לכך, שעוד נשאר זכר לבית שאל במלכות יהודה שלאחר גלות שומרון, ואולי אפילו אחר כך, עד תקופה סמוכה לגלות יהודה. ואם אמנם זו משמעותה של הרשימה, הרי נתכוון בעל דה"י להורות, שבהקבלה לבית דוד ולבית אהרון (דה"א ה: כז—מא) שצאצאיהם — יהויכין ויהוצדק — הלכו לגולה, האריך גם בית שאל ימים. אך לא נאמר על צאצאיו שהלכו לגולה. השרשרת, בהבדל מצאצאי דוד, נפסקת אצלם לפני החורבן. אולם, על כל פנים במה שנוגע לבנימין בכלל, מכוונת רשימת בני שאל להזכיר, כי גם מבני בנימין הלכו לגולה ושבו משם כשהם כלולים באילן היוחסין, כמו האחרים. אפשר, שמשום כך מתקשר הסיום שבפרק ח: "כל אלה מבני בנימין" (ח: מ) לפתיחת פרק ט: "וכל ישראל התיחשו והנם כתו-בים על ספר מלכי ישראל ויהודה הגלו לבבל במעלם" (ט: א). ואחר כך — נמנים הכהנים הלויים והנתינים, וכן בני יהודה בני בנימין ובני אפרים ומנשה, שישבו בירושלים (ט: ב—לד). אולם בעוד שההקבלה גבעון-ירושלים היא ברורה ומובלטת, הרי ההקבלה בית דוד—בית אהרון — בית שאל משתמעת, דרך רמז בלבד, לפי השוואת הרשימות הגיניאלוגיות. על אף מגמתיותו של המחבר, וחרף ההרמוניזאציה הספרותית החופ-פת של הרשימות הגיניאלוגיות, אין טעם לפסוק, שאין יסוד היסטורי לרשי-מת בני שאל. אדרבא, שמות הצאצאים אינם שגרתיים או בעלי משמעות ספציפית מובלטת ואינם חוזרים ונשנים, כמו השמות שברשימת הכהנים (דה"א ה: כט—מא). הם דומים ביותר, מצד ייחודם, לרשימת מלכי בית דוד (דה"א ג: ה—יז); ובדומה לשמות שם, עשויים גם הם לשמש ראיה לאפשרות של מסירה היסטורית אבטנטית.

אשבעל ומריבעל

בן יהונתן, שבספר שמואל שמו מפיבושת (שמ"ב ד: יד; ט: ו; ועוד), נקרא פה מריב בעל (דה"א ח: לד) או מרי בעל (שם ט: מ); כפי שאיש בושת בן שאל נקרא אשבעל (ח: לג; ט: לט), וכפי שירבעל נקרא רק

בספר שמואל ירבעם (שמ"ב יא : כא). אין מנוס מהמחשבה השגורה, כי בספר שמואל שונה במכוון מרכיב השם "בעל" לבשת, דרך גנאי ולדעתנו, לאחר עריכת הספר, כשהשם בעל היה לשמצה, שיש להסירו, ולא להשאיר לו זכר אפילו בלשון הרווחת (ה' ב, יח, כ), בימי בית יהוא או לאחריו. ז"א שבעל דה"י החזיר את השם לקדמותו, כיוון שכזה היה השם ברשימה שלפניו, ששמרה על מסירה קדמונית ; וכל כך, משום שבעל דה"י לא חשש יותר להזכיר שמות של אנשים שהיה בהם המרכיב בעל (והשווה דה"א, ה : ה). אפשר, כמובן, להעלות על הדעת שהוא העלה שמות אלה כדי לבזות את שאול וביתו, אולם כוונה כזו אינה משתלבת בנטייתו הכללית של בעל דה"י. שאול אינו כולו חייב אצלו, כמו אצל מחבר ספר שמואל ; ועל כל פנים, לא החדיר, כמו קודמו, מגמה אנטי-שאולית נחרצת לפרקי מלכות דוד. גם רשימת בני שאול אינה מכוונת, כמובן, לסלק זכר לשאול המלך הראשון בישראל, ואין משתמע ממנה כל דברי גנות למלכותו. לפיכך יש דרך להרהר, שבעל דה"י הביא את השם לפי מסירה מהימנה. ואולי אפילו נמנע מלהשתמש בשמות איש בשת או מפיוש, שוודאי היו ידועים לו, כדי לא לפגוע במלכות ישראל הראשונה, שקדמה למלכות דוד.

לכן יש ידיים לפסוק, כי אשבעל כמו מריב בעל או מרי בעל הוא השם הראשוני, שהיה רווח בימי שאול, כשהמרכיב בעל הוא כציון כללי של האלוהות. מובן, שאין לחשוב, כי יש כאן זכר לעבודת בעל הכנעני בישראל בימי שאול, שהיה מקנא, במופלג, לפי ידיעות אבטנטיות ביותר, לאלוהי ישראל (שמ"א יד : לג—מו ; כח : ג, ו, ט ; ואולי גם שמ"ב כא : ב — "בקנאתו לבני ישראל ויהודה" ; והשווה שם, שם : א, ג—י). ברשימה על בית שאול שבספר שמואל (שמ"א יד : מט) לא נפקד זכרו של אשבעל כפי שלא נזכר אבינדב, ונמנה שם בן בשם ישי. וכבר העלו החוקרים, כי ישי הוא אשבעל, על-פי הצורות הקרובות אליו או הזהות עמו : אישיו — אישיו (ולדוגמה חילופי הצורות אישי — ישי, דה"א ב : יג). כלומר, אשבעל או אישיו, כשהמרכיב התיאופורי זהה<sup>6</sup>. אולם אין צורך להסיק מכאן, כאילו הסיים "יה" הוא מאוחר כחילוף לסיים "בעל" כמו "בשת". דעתנו היא, כי המרכיבים "יה" "בעל" "מלך" היו רווחים זה על יד זה כבר בימי שאול, כמשמעותם התיאופורית הזהה, כפי שמוכח אצל בני שאול : יונתן (שמ"א יד : מט) או יהונתן (שם לא : ב ; ועוד) ; מלכישוע ; אשבעל או אישיו (והשווה גם אחימלך—אחיה, שמ"א יד : יג, יח ; כא : ב, ג). השם מריב בעל עיקרו מריבעל (דה"א ט : מ), אולי, לפי הערבית, איש בעל, כמו אשבעל, ולא בנמנע גם בהוראת בן בעל על פי mâr האכדי<sup>7</sup>. ההקבלה לאשבעל מעניינת ביותר אף על פי שהפירוש לפי הערבית נראה כרחוק. בחרסי שומרון נמצא בדומה לו השם מרבעל ; ואף זו תוספת ראיה, כי השם אינו מעשה-פירוש של בעל דה"י. וראוי לציין, שגם

בן שאול מפילגשו רצפה בת איה כמוהו כבן יהונתן נקרא מפבשת (שמ"ב כא : ח). השם של בן יהונתן הוא דרך כלל מפבשת ב"י" (שם ד : ד ; ט : ו ; טז : א, ד ; יט : כו, לא ; אך השווה יט : כה). ואם מותר גם להחזיר את שם בן שאול למקורו — מרי בעל — אף על פי שלא נזכר בשם זה, הרי ששלשה בני משפחת שאול מרכיב שמותיהם היה בעל : אשבעל, ושנים בשם מריבעל. וראוי לציין, כי השבעים, Luc. גורסים (שמ"ב ד, ד) לגבי מפבשות, שאפשר לשחזרו, בהתעלמות מה *μεμφιβάλ* מפבבעל. ברור, שאין זה כלל נוסח אלא פירוש מעין "בינה במקרא", לפי הנוסח של בעל דה"י לגבי בן יהונתן. אולם זו הגירסה היחידה שנשתתיר בה השם מפבבעל. אין לדעת את פירושו של המרכיב "מפי", אולם דומה, כי מרי בעל הוא השם הראשוני, וממנו באה הצורה מפבבעל או מפבבשות ; אולי לפי שיווי משמעות כלשהי ולאו דווקא משום שיבוש. ואילו השם מריב בעל דומה שהוא נתהווה לאחר הכפלת ה"ב" של בעל, ואין לראות בו מדרש של השם במובן של : בעל יריב, בדומה לירבעל.

#### הזיקה למשפחות בנימין

שאר השמות של צאצאי שאול — כמו מיכה, אחז, זמרי — אף על פי שהם ידועים אין להם כל גיוון טיפולוגי ; ואילו מלך בן מיכה בן מריבעל (ח : לה ; ט : מא) שמו נשנה כמרכיב אצל מלכי-שוע בן שאול. ואין לומר בוודאות, כי הוא קיצור של שם תיאופורי כמו מלכיאל, שהרי עצם השם הוא כינוי לאל כמו בעל (דה"א ה : ה ; ח : ל ; ט : לו). בכל אופן, ראוי להציון יחידאותיו של השם במקרא.

במקום יהועדה (ח, לו) נמסר השם יערה ברשימה המקבילה (ט : מב). ונראה שהשם המקורי היה השם התיאופורי יהועדה, וממנה יערה (השבעים לט, מב — *ada* ובנוסח המסורה — יערה. על יהועדה נאמר, שהוליד את עלמת ואת עזמות ואת זמרי, וזמרי הוליד את מוצא. והנה עלמת עזמות ומצה (בה"א) ידועים כשמות מקומות בבנימין. השם עזמות מצוי דווקא בימי שאול ודוד : בני עזמות "מאחי שאול מבנימין" (דה"א יב : ב) ; עזמות הברחמי או הברחומי מגבורי דוד שבבנימין (שמ"ב, כג : לא ; דה"א יא : לג) ; המופקד על ארצות המלך דוד (דה"א כז : כה). אם השמות האלה אבטנטיים, לא יהא זה רחוק לומר, כי שם בנימיני זה נשתמר דווקא במשפחת שאול ; וביותר, שמצוי גם מקום בבנימין בשם עזמות או בית עזמות (עז' ב : כד ; נחמ' ז : כח ; יב : כט). אולם אין להלום בשום אופן, כי עזמות בן יהועדה בן אחז בן מיכה בן מפבבשות הוא האב הראשון של יישוב בני בנימין במקום. אבי היישוב היה אולי אדם בשם עזמות בימי שאול או דוד, ואילו עזמות מצאצאי שאול, בתקופת מלכי ישראל ויהודה, נקרא כך, דרך פשט (ומכל מקום, לפי מחשבת עורך הרשימה) משום מגוריו ביישוב או משום זיקתו אליו.

גם בן בכר בן בנימין נקרא בשם עלמת, כשמו של בן יהועדה, והוא נזכר ליד ענתות (דה"א ז, ח). וידועה העיר עלמון או עלמת, עיר הלוויים שבנחלת בנימין, הבאה אחרי גבע וענתות (יהו' כא : יח ; דה"א ו : מה), ושמקובל לזהותה בח' עלמית צפונית-מזרחית לענאתה—ענתות. ושוב : השם עלמת, וכשם חוזר ונשנה אצל צאצאי שאול, אין לפרשו כשם טיפולוגי, ובמקרה זה אף לא כשם רווח של אבי ישוב, אלא כשם נפוץ או ידוע אצל בני בנימין, בזיקה למקום שנוסד ע"י בני השבט. שם כזה יכול ויישנה לאחר דורות אצל משפחת שאול, והוא בא להדגיש את זיקתה למקומות חשובים — כמו עיר הלוויים עלמת — שבבנימין.

והוא הדין במוצא בן זמרי. דומה, שאין מניעה לשוות לשם זה זיקה או שייכות לעיר המצה הנמנית לאחר הכפירה בערי בנימין (יהו' יח : כו), חרף ההבדל בכתיב ("א", "ה") ; וידוע שבטביעות כדים נמצא השם מצה או מוצה, אך במשנה (סוכה ד : ה) הכתיב הוא מוצא, כמו אצל בן זמרי. וראוי להעיר, כי בארץ בנימין נמצא גם נחל בשם זמרי, כשמו של אבי מוצא. נראה, שישבה שם משפחה בנימינית בשם מוצא, אולי על שם המקום מוצא — מבוע מים. השם יכול ודבק אצל בן זמרי, ובאפשר, משום שייכות כלשהי למצה—מוצא (והשווה השם מוצא אצל בן כלב מעיפה פלגשו — דה"א ב : מו, אולי גם כן בקשר למוצא שעל גבול בנימין ויהודה).

בין השמות יש אחדים שהם יחידאים ואחדים שהם ייחודיים, אך הידר-עים גם ממקומות אחרים. השם ישמעאל, כשמו של אחד מששת בני אצל, ידוע מתקופת מלכות יהודה (דה"ב יט : יא ; כג : א ; מל"ב כה : כה ; ירמ' מא : א), ולפי גירסה אחת (דה"א ב, יז) היה עמשא שבימי דוד בנו של יתר הישמעאלי (אך השווה שמ"ב יז : כה, ושם "יתרא הישראלי"). גם השם עזריקם, מבני אצל, ידוע בתקופת מלכות יהודה ובימי שיבת ציון (דה"ב כח : ז ; יא : טו ; דה"א ג : כג ; והשווה מבני מררי דה"א ט : יד). וייתכן שיש בו רמז לאל הקם לעזרה, אך אינו שם תיאופורי מוגדר. שאר שמות בני אצל ידועים גם בווריאנטים.

שמו של הבן השני בכרו (דה"א ח : לח ; ט : מד), ככל שאינו סימון לבכורתו של עזריקם (כגירסת השבעים והסורית), מזכיר את השמות בכר ובכרי מבני בנימין, או מבני שבט בנימין (בר' מז : כא ; דה"א ז : ו, ח ; שמ"ב כ : א). השם, ככתבו, הוא אמנם יחידאי במקרא, אך משום כך אין הכרח לשנותו לבכרי. גם השם יעוש בן עשק אחי אצל, מהענף המשני של צאצאי שאול (ח : לט) מצוי בבנימין (דה"א ז : י), ובחורסי שומרון נשתמר השם "יעש". השם נראה כאבטנטי, ולפי הייחוס של יעוש בן עשו ואהליבמה (בר' לו : ה, יד, יח) גם כקדמוני, שנתרווח אחר כך בבנימין. השם היחידאי "אצל" אפשר שיש לו קירבה לשם המקום אצל, הנזכר בזכריה (יד : ד, ה), ויש לאתר באיזור הר הזיתים, אולי מדרום-מערב לו,

בנחל יצול. אפשר שאצל היה צאצא למשפחה, שגרה במקום ההוא, ושאבי המשפחה הקדמון נקרא בשם זה. אצל זכה לחשיבות מיוחדת ברשימה, שמנתה את ששת בניו, אולי משום שהוא אבי הבנים המסיימים את סדר השנים-עשר של צאצאי שאול, לפי הענף העיקרי שברשימה. אולם ענף אחר של אילן היוחסין נתפלג מעשק אחי אצל, ואין לדעת אם גם עשק קשור למקום בשם זה. אך בנו הבכור של עשק — אולם — דומה, מצד הערך שתולה בו הרשימה, לאצל, כיוון שגם שם הושם הדגש על הצאצאים. הסיום ברשימת אצל: "כל אלה בני אצל" (ח: לח) או: "אלה בני אצל" (ט: מד) מקביל לסיום אצל אולם: "כל אלה מבני בנימן" (ח: מ). אלא שהשם אולם, הנמצא אמנם אצל צאצא של מכיר בן מנשה (דה"א ז: טז, יז), דומה ויש בו רמז טיפולוגי, אם באמת נתלה בו משמעות של כוח ועצמה.

בכל אופן, אולם הוא ראש למשפחה של "אנשים גברי חיל דרכי קשת ומרבים בנים ובני בנים מאה וחמשים כל אלה מבני בנימן" (דה"א ח, מ). כלומר, ראש לשלושה דורות. עולה לנו, כי הכוונה היא להבליט, כי גם הדורות האחרים והרחוקים של בני משפחת שאול, מבני בנימין, היו גבורי חיל ודורכי קשת, כפי שהיו אחי שאול מבנימין שנסתפחו לדוד בצקלוג: "נשקי קשת מימינים ומשמאלים באבנים ובחצים בקשת" (דה"א יב, ב); וביניהם — בני עזמות וישמיעה הגבעוני ובעליה והגדרתי ו"בני ירחם מן הגדור" (שם יב: ג—ח; והשווה בעל וגדור ועזמות ואבי גבעון ברשימת בית שאול — דה"א ח: כט—מ). בעל דה"י בא איפוא ללמד, כי נשאר גבורי חיל בבנימין, ובייחור ממשפחת שאול, גם בתקופה סמוכה לחורבן. בכך העמיד רציפות של דורות יודעי מלחמה בקשת, מזמן המלחמה בגבעה (ש' כ: יד—יז) ועד ימי אולם ובניו. ושמה לא נהא מרחיקי לכת אם נאמר, שגם הביטוי "מרבים בנים ובני בנים" (דה"א ח: מ), בא לרמוז, עד היכן נתלץ בנימין מקללת הגדיעה או האברון שבימי הגבעה. ההטעמה היא, כי משפחת שאול, שחלק ממנה עבר לדוד בצקלוג, היא שעשתה למען הרבייה בשבט, שנחשב פעם לצעיר בשבטים, והיא שטיפחה בו את מסורת הגבורה.

בית שאול בעיני בעל דה"י

מסתבר, כי הרשימה של בית שאול, ככל שהיא מגמתית, אינה בהכרח פיקטיבית. רמזים אחדים — אמנם לא ראיות ברורות — משיאים אותנו לחשוב, שמיסודה, או ברקעה, זו רשימה, לפי מסירה אבטנטית: עיקר לכל, כאמור, שאין שמות חוזרים ונשנים ברשימה, כנתינתם; ובנוסף לזה — שכיחות של שמות מצויים בשבט בנימין; שמות יחידאים או כמעט יחיד-אים במקרא, ביניהם מהחשובים שברשימה כמו: אצל, עשק, אולם; קיומו של המרכיב בעל אצל צאצאי אבי גבעון ואצל צאצאי שאול — אשבעל

ומריבעל — שבעל דה"י ודאי לא העלה אותו מלבו; ואולי אפילו זיקתם של בני שאל למקומות ידועים בבנימין — עלמת עזמות מוצא וזמרי — אך לא כשמות טיפולוגיים של אבות הערים הללו, לאחר שחלפו דורות הרבה לאחר שאל. וזאת, להוציא, כמובן, את גבעון, ששם מדובר באבי גבעון, בחזקת אפונים של אנשי בני בנימין במקום. ובכל אופן, בחזקת אפונים אוטופי.

והשאלה היא, לאיזו תכלית העלה בעל דה"י רשימה זו. הדבר הברור לעין הוא, כי רשימת משפחת שאל מסיימת את פרשת הגיניאלוגיה של בנימין (דה"א ח). המחבר פתח בגלותם של בני בנימין למנחת שבגבול יהודה (דה"א ח: ו, ז; והשווה דה"א ב: נב, נד), העיר על צאצאיהם שהיו בשדה מואב (שם: ח, ט, י), הזכיר את התפשטותם לשפלה לאילון עד גת, היא גיתים (שם: יב, יג), וסיים בהבלטה של ראשי אבותיהם שישבו בירושלים (שם, כח). כאן ראה להוסיף את הרשימה הגיניאלוגית של אבי גבעון ושל צאצאי שאל, כדי לגלגל בהקבלה שבין גבעון לירושלים, וכדי להורות, ולו ברמז, שבית שאל שיצא מבנימין ושייסד את המלוכה בישראל לא נספה אלא הוסיף להתקיים עוד במלכות יהודה. מובן, שבכך רצה להאדיר את שבט בנימין ואת צמידותו ליהודה, כפי ששכיח אצלו גם לגבי הדורות שלאחר הפילוג של מלכות שלמה (והשווה דה"א ז: ו—יב; יב: א—ט; דה"ב יא: א, יב, כג; טו: ט; יז: יז; כה: ה; ועוד). כלומר, צאצאי בית מלכות שאל הוסיפו להתקיים, אלא שהם נשתלבו במלכות יהודה, כפי שראשי האבות של בנימין וכפי שחלק מאנשי גבעון ישבו בירושלים.

אין זאת אלא, שמחבר דה"י ראה בשאל לא רק מלך לגיטימי אלא גם שיווה ראשוניות למלכות זו, שנס-בה אחר כך לדוד. אמנם הוא אומר על שאל, שמת "במעלו אשר מעל בה", ואף מוסיף ומגנה אותו על שלא דרש בה' (דה"א י: יג—יד), דיבור העשוי להתפרש כניגוד לנאמר בספר שמואל על שאילת שאל בה' (שמ"א כח: ו). אולם גם מלכי יהודה אחרים, וביניהם בעלי תשובה, נידו-נים אצלו בדין של מעל בה': רחבעם (דה"ב ב: ה—ט), עזיהו (שם כו: טז), אחז (שם כח: ט). אפילו מלכים כמו אסא, יהושפט, חזקיהו ואפילו יאשיהו נמצאו חוטאים או מגבהים לבם (דה"ב טז: ז—יב; יט: ט—ד; לב: כד—כז; לה: כא, כב; והשווה לו: יד). יוצא, כי המחבר לא דחה במוחלט ובתכלית, את שאל, כמו מחבר ספר שמואל, אלא תלה את הסרתו בחטא רווח אצל מלכים ובגזירה מלמעלה, שגרמה לסילוקו ולהסבת המלוכה לדוד: "ולא דרש בה' וימיתו ויסב את המלוכה לדוד בן ישי" (דה"א י, יד). אדרבא, הוא מזכיר, באגב, את שאל בן קיש ואבנר בן נר ליד שמואל הראה כמקדישים לעבודת הקודש (דה"א כו: כח). אמנם אין המחבר מזכיר כלל את דברי ימי מלכות שאל ואת יחסי

שאל דוד, כפי שהם מתוארים בסיפורים שבספר שמואל. ודאי, שמעיקרה נועדה שתיקה זו, ובייחוד לגבי מלכות איש בשת, לגדל את דוד ומלכותו; אך באופן זה היה המחבר מנוע גם מלגנות את שאל ומלהטיל בו דופי. ושמא ניתן לחרוץ, כי גישתו של בעל דה"י לשאל נסמנת בשתי בחינות (ובלשון המליצה: "בשתי פנים"): האחת — דילוג על מלכות שאל כדי סילוקה מתולדות השלטון בישראל, כרגיל אצל הנביאים ומשוררי תהלים; והאחרת — דברים לתומם על שאל ומותו. וכל זאת, כדי לצדק את מלכות דוד שבאה אחריה, בלי להשכיח את המלכות הראשונה בישראל, ובלי לפקוד, דרך שלילה ודחייה, את גורלו של המלך הראשון רדוף-הגזירה ואת המרכיבים הדימוניים שבאישיותו. וככה נמצא בעל דה"י מעלה את דבר צאצאי שאל, כדי להדגיש שנבלעו במלכות יהודה, כפי שבנימין נצמד לשבט יהודה. ולפיכך הסמיך ברשימה חוזרת את הגינאלוגיה של צאצאי שאל לסיפור על מות שאל ועל הסבת המלוכה לדוד (דה"א ט: לה—מד; י).

ודומה, כי משתמע רמז נוסף מרשימה זו. צאצאי שאל, לדורותיהם, נשתלשלו מיהונתן. שאר בני שאל מתו, כמודגש בדה"א י: "וכל ביתו יחדו מתו" (י, ו). אם, באמת, זהו הרמז, הרי שבא ללמד לא רק על קיומם של בני יהונתן, הודות לשבועה שנשבע דוד לאביהם ושמלא אחריה, אלא גם על הישארותו של בית שאל לדורות, כפי שנשבע דוד לשאל — כמסופר בספר שמואל (שמ"א כד: כ—כב) — ושוודאי ידוע היה לבעל דה"י, וכדברי שאל: "ועתה השבעה לי בה' אם תכרית את זרעי אחרי ואם תשמיד את שמי מבית אבי" (שם כד, כא). וכה העלה מחבר דה"י לזכרון את התופעה ההיסטורית הנדירה, ואולי היחידאית בדברי ימי ישראל ובתולדות עמי הקדם בתקופת המקרא, שמלך לא הכרית, לחלוטין, את בית המלוכה הקודם. והמדובר הוא לא רק בבית יהונתן אלא גם במשפחת בית שאל, שאליה נשתייך שמעי בן גרא (שמ"ב טז: ה). לשון אחרת, חרף הוקעת בני שאל ולמרות המלחמה הארוכה בין בית שאל לבין בית דוד ועל אף דיבורו של שמעי בן גרא על "כל דמי בית שאל" שדוד מלך תחתיו (שמ"ב ג: א; טז: ז, ח; כא: א—יא) — לא השמיד בן ישי, במכוון ובתכלית, את בית שאל, כפי שעשו מלכים אחרים בישראל ובעמים. ולכך נשארה עדות חותכת ברשימה שהביא בעל דה"י.

וככל שהעמיד בעל דה"י את דוד כדמות של מלך גיבור וצדיק למופת, עושה מלחמה, מפקח על עבודת הקודש, מכונן כהונה ומתווה תוכניות לבניין המקדש וקרוב לאלוהים, דילג, או נסתפק באמירות אגב על מעמדם ומעשיהם של מנהיגים שהיו לפניו, כמו השופטים, שמואל ואפילו משה. אולם, שלא לפי הרגיל במקרא, העלה את בית שאל מנככי השכחה של

דורות (לאחר חיבור ספר שמואל), ולא דווקא דרך דתיה וריחוק, לפי המתכון המקובל בספר שמואל. הסיבה לכך היא, שמלכות שאול נחשבה לו לא רק כמלוכה חוקית אלא גם כבת-קיום עד שמעל שאול בה', ובמותו הוסבה המלוכה לדוד. מלכות דוד אינה שקולה כמלכות חדשה, כי אם כהסבה של מלוכה קיימת. ומכאן — התכפת הגיניאלוגיה של בית שאול למות המלך ולראשית מלכות דוד. ואולי גם משום ההצמד בנימין-יהודה השגור אצלו, כדי התרפקות עליו, העלה בעל דה"י הקבלה בין בית שאול הימני לבין בית דוד היהודאי.

ועולה הרפור על גלגולי ההיסטוריוגרפיה, שפעמים תפרץ (אולי מותר לומר בבלתי צפוי ובאורח אירוני) — ולא רק במקרא — אפיק, החורג מהדרך הנתובה מדורי דורות. ספרי המקרא השכיתו, לאחר חיבור ספר שמואל, את שאול, ביתו ומלכותו, אם דרך קבלה ואם בדילוג מכון, משום הסגידה למלכות דוד. והנה לאחר דורות הרבה, קם היסטוריוגרף, שמעצם תכליתו היה להאדיר — במופלג ולאין שיעור — את דוד ביתו שבטו ומלכותו; והוא שעשה להעלות מהנשייה רשימת יוח-סין של בית שאול. בעל דה"י נמצא מתעלה מעל סכסוכי שאול-דוד, כשהוא מבליע מלכות במל-כות. איבה זו שבין ראשי ההנהגה, לפני דורות הרבה, כבר הפסידה, בעיניו, מערכה, ברוח דבריו של החכם הקדמון על המתים ועל אפסותן של שנאות כאלה, במות האדם: "גם אהבתם גם שנאתם גם קנאתם כבר אבדה" (קה' ט: 1).

## הערות

- 1 דומה, כי בפרשנות לדה"י לא נתחדשו דברים מהותיים בפרשה זו של אבות שאול ובניו, מאז פורסם ספרו של W. Rudolph, *Chronikbücher*, Tübingen, 1955, S. 80—83 (HAT, 21). וראה שם על הגיניאלוגיה של בנימין בכלל — עמ' 66—67, 75—80, ושם סיכום החקר והשווה: E.L. Curtis, *The Books of Chronicles*, ICC, Edinburgh, 1952 (first edition, 1910), pp. 157—167. דעתנו בחיבור זה נוגדת לד-עות המובאות בחיבורים הללו, במיוחד בתחום המחקר ההיסטורי. אולם יש לתת את הדעת על דברי הפרשנות של רודולף, ובעיקר על הבחנותיו בדבר המבנה הספרותי של הפרשיות הגיניאלוגיות וההקבלות הצפונות בהן, הירצאות למשמעות רעיונית.
- 2 W. Rudolph (op. cit). S. 80—81; E.L. Curtis (op. cit), pp. 164—165.
- 3 וקשה להבין על שום מה רואים אחדים מפרשני המקרא להעדיף גירסה מגמתית זו שבדה"י (ובנוסחאות של השבעים לשמ"ב ה': כה), שהיא ספרותית מעיקרה, על נוסח-המסורה שבשמ"ב ה': כה. למשל, קרטיס (כנ"ל, הע' 1), עמ' 210, בהסתמכות על ישע' כ"ח: כא. והלוא אין כל ראייה חותכת, ששם הכוונה באמת לנצחון בימי דוד ולא בימי יהושע. ואפילו כך, אין יסוד להעדיף דברי שירה מופלגים אצל ישעיהו



- "כתר פריצים". כעמק בגבעון" על סיכום ענייני, לאחר תיאור מאורעות המלחמה, בשמ"ב ה': כה. אולם ייתכן, כי בעל דה"י, משום יקר ששיווה לגבעון, נסתמך על דברי ישעיהו. גם ה. רודולף (כנ"ל) רומז להעדפת הנוסח של גבעון לאור המובאות שהוא מזכיר (עמ' 114). ואפשר הושפע גם בעל דה"י בתיחום הגבול של מכת דוד בפלשתים, כאמור בתיבור זה, מהסיפור על פרשת נצחון יהושע ליד גבעון (יהו; י': א—טו). שם נזכר בפירוש: ועד גבעון" (שם י': מא). מ.צ. סגל (ספרי שמואל, ירושלים 1956, עמ' רס"ח) מתנגד מטעמים גיאוגרפיים לשתי הנוסחאות "מגבע" "מגבעון" ומתקן ל"מגב". אולם הכוונה בשמ"ב ה': כה אינה למערכה המיוחדת בעמק רפאים, אלא לסיכום מלחמות דוד בפלשתים, כפי לשון התיחום שם "עד באך גזר". ולעניין זיהויה של גבעון עם גבעת האלוהים ראה עתה את מאמרו של A. Damsky, BASOR, 202 (1971), pp. 16 ff. 212 (1973), pp. 26 ff. והבמה אשר בגבעון, דעתו של H. W. Hertzberg, ZAW, 47 (1929), s. 161 ff.
- 4 לפי השבעים והחלואטה הנוסח הוא "מהבמה"; והוא נראה לנו כפירוש, דרך יישור הלשון. ולפי רד"ק: "אין למ"ד לבמה במקום מ"ם... אלא פי' כך יובא שלמה, שהלך לבמה אשר בגבעון לפני אהל מועד אשר בגבעון, בא לו לירושלים וימלוך על ירושלים" וגו'. רודולף (שם, עמ' 196) מביא דעה, כי המלה ירושלים נשתרבה לכאן בטעות, אולי דרך "Randbemerkung". לדעתנו, מקומה של "ירושלים" הוא בסיפא של הפסוק י"ג, לאחר המלים "אהל מועד", ושם נשמטה מילה כמו, לערך, "ויבוא" (ברח פירושו של הרד"ק). בכל אופן פסוק יג יהא מובן לנו, אם ייחשב לנו כסיכום לשהותו של שלמה בבמה אשר בגבעון.
- 5 דעה אחרת בדבר גבעון כמקום מושבה של משפחת שאול ועל הגיניאלוגיה של בית שאול בכלל, ראה עתה בדינו של א. דמסקי (כנ"ל, הע' 3).
- 6 ב. מזר (מיילר), ידיעות י"ג, עמ' 112, הע' 47.
- 7 דעה אחרת אצל מ.צ. סגל, שם, עמ' קי"ז.
- 8 על משמעם הלשוני והתיאופורי של שמות צאצאי שאול, בהשוואה לגזרי שמות דומים או מקבילים בלשונות עמי הקדם, ראה את הערכים המיוחדים להם באנציקלו-פדיה המקראית (ושם ספרות). והשווה שם את הערך "בנימין", כרך ב. וע' בעיקר אצל M. Noth, IPN, Stuttgart, 1928; W.M.S. von Baudissin, Kyrios Gottesname, 1—4, Giesen, 1929; G. Ryckmans, Les noms propres sud-sémitiques, Louvain, 1934—1935.
- 9 דעה אחרת ראה אצל מ. אבי-יונה, בית עזמות, אנציקלופדיה מקראית, ב, עמ' 95.



## רשימת ביבליוגרפיה

### נספח להערות

רשימת הביבליוגרפיה המובאת פה היא כנספח להערות. רשומים בה ספרים ומאמרים שפורסמו לאחר שהספר היה בדפוס, ולא היה זה, באפשר, להעיר על תוכנם או להעריך את הדעות שנאמרו שם. צמצמנו ספרות זו למבחר קצר, לפי גידור קפדני של נושא הספר, ובשים לב, ראש לכל, להשוואות או להקבלות של ממש מספרות המחדת הקדום. זאת, לא רק מפאת חוסר מקום אלא ממעשה הברירה הסלקטיבי של חידושי מחקר, שיש להם, או שיכול ותהא להם, משמעות להבנת ייחודה של ראשית המלוכה בישראל ותוקף סגולתה לדורות, לפי עצם נושאו של הספר. אלא שבהקשר זה ראינו להוסיף לרשימה ספרים או מאמרים, שכבר נתפרסמו מזמן, שיש להם זיקה מיוחדת או סגולת לנושא, או הנוגעים בפרשת ייסוד המלוכה בישראל, או בענייני הממלכה המאוחדת, ושלא נפקדו, משום טעם, בהערות, או שנזכרו שם רק באגב. בגלל טיבו הספציפי של הספר לא ראינו צורך להרחיב את יריעת הביבליוגרפיה מעבר לגדרי הנושא. וככה, בהבדל מהנהג בפרשנות, בספרי לימוד ובספרים כלליים, ששם עושים הרבה טעמים דידיאקטיים, ושמתכליתם לפרוש אופקי השכלה.

ש. אברמסקי, שאול, אנצ. מקר. ז, תשל"ו; שלמה, אנצ. עבר. ל"א.  
הנ"ל, הנהגת שמואל ומעמד בניו בבאר שבע, בית מקרא ד (ס"ז), תשל"ו; א' (ס"ח), תשל"ז.

הנ"ל, מעשה-אמנות והיסטוריוגרפיה בסיפור מלכות דוד, בית מקרא, ד, תשל"ז.  
הנ"ל, תקומת מלכות ארם דמשק ורישומה בהיסטוריוגרפיה, ספר ליוונשטם, ירושלים, תשל"ז.

הנ"ל, "ובכל אשר יפנה ירשיע" (שמ"א י"ד: מז), ספר וולנשטיין, ירושלים, תשל"ח.  
ב. אופנהיימר, הנבואה הקדומה בישראל, ירושלים, תשל"ג.  
צ.מ. אורלינסקי, הראיה-הבחון, ההיסטוריה של עם ישראל (בעריכת ב. מזר) ב, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 290—296, 369—371.

צ. בן-ברק, משפט המלך ומשפט המלוכה, דיסרטציה, ירושלים, תשל"ב.  
מ. גרינברג, הנחות היסוד של המשפט הפלילי במקרא (באנגלית), ספר קויפמן, ירושלים, תשכ"א, בעיקר עמ' 5—13.

מ. גרסיאל, מלכות דוד, תל-אביב, תשל"ה (ושם ספרות).  
מ. הרץ, פרקי שכם, "ציון", חוב' א—ד, תשל"ג.  
מ. ווייס, המקרא כדמותו, ירושלים, 1967, (מהד' א', 1962).  
י.א. זליגמן, יסודות איטילוגיים בהיסטוריוגרפיה המקראית, ציון כ"ו, תשכ"א, עמ' 141—169.

הנ"ל, מסורת פולחנית ויצירת היסטוריוגרפיה במקרא, דת וחברה (קובץ—החברה

- ההיסטוריה הישראלית), ירושלים, תשכ"ח, עמ' 41—61.
- ש. טלמון, משפט המלך, פרסומי החברה לחקר המקרא בישראל, ב, תשט"ז, עמ' 45—56.
- ב. צ. לוריא, שאול ובנימין, ירושלים, 1970.
- ש. ליונשטם, "מערתה ועד עולם", תרביץ ל"ב, תשכ"ג, עמ' 313—316.
- הנ"ל, פילוח מגבל, פרקים ב, תשל"ה (תרפיס תשל"א).
- ב. מזר, כנען וישראל, ירושלים, תשל"ד.
- הנ"ל, ערים וגלילות בארץ ישראל, ירושלים, תשל"ו.
- א. מלמט, השופט-המושע כמנהיג בתקופת השופטים (מתוך "טיפול מנהיגות בתקופת המקרא", קובץ), האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים, תשל"ג.
- א. סימון, משל יותם, תרביץ, (ל"ד) תשכ"ה, 1—34.
- הנ"ל, משל כבשת הרש בתינת משל שיפוט, ספר בר-אילן, ז—ח (תשכ"ט—תשל"ל), 73—9.
- הנ"ל, סיפור מקראי בתפיסה אירונית, הספרות, ב, תשל"ל, 598—607.
- מ. צבת, הערות אשורולוגיות לספר שמואל א, ספר סגל, ירושלים, תשכ"ח, עמ' 77—87.
- י. קויפמן, מכבשונה של היצירה המקראית, תל-אביב, תשכ"ו.
- W.F. Albright, Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement, Cincinnati, 1961.
- Ancient Mesopotamia, Collection of Studies by Soviet Scholars, Moscow, 1969 (edit. I.M. Diakonoff).
- J. Avishur, Ugarit Forschungen 7 (1975), 13-47.
- J. Barr, Philo of Byblos and his Phoenician History, (ושם ספרות) BYRL 57 (1974) I, 17-67.
- J. Berger, Hammurapis Stele, König der Gerechtigkeit, WO VIII, 1976, 228-235.
- P. R. Berger, Die neubabylonischen Königsinschriften, Neukirschen-Vluyn, 1973.
- G. Boling, "In those Days there was no King in Israel", OTS in Honor of J.M. Myers, Philadelphia, 1974, (GThS IV).
- R. Borger, Einleitung in die assyrischen Königsinschriften I, Leiden, 1961.
- J.A. Brinkman, Sennacheribs Babylonian Problems, JCS, 25, 1973, 89-95.
- idem, The Monarchy in the Time of the Kassite Dynasty, PRAC, Paris, 1974, 395-415.
- T.J. Cadoux, The Athenian Archons from Kreon to Hypsichides, JHS LXVIII, 1949, 70-123.
- M.A. Cohen, The Role of the Shilonite Priesthood in the United Monarchy of Ancient Israel, HUCA 36, 1965.
- M. Cogan, Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E. (SBL 19), Montana, 1974, (ושם ספרות).
- לענין תפיסת הצביון המיוחד של המלכות האשורית, בויקה לתשתית הפוליטיאטיטית לאכספנסיה שלה, ראו במיוחד עמ' 1—40, 42—49, 122—126.
- J.S. Cooper, Structure, Humor and Satire in the Poor Man of Nippur, JCS 27, 1975, 163-173.
- זו סאטירה, יחידאית בספרות המזרח הקדמון, על המלך ועל ראש העיר בעל אנשי שררה אטומים, שיש לה דמיון, כלשהו, במגילת אסתר, הרבה מאות שנים אחר כך. על דמיון זה אני דן בחיבור מיוחד.
- F. Cornelius, Das Hethitische Königtum, etc. PRAC, 323-326.

- P.E. Dion, Notes D'Epigraphie Ammonite, RB LXXXII, 1975, 24-33.
- K.J. Dover, Some neglected Aspects of Agamemnons Dilemma, JHS XCII, 1973, 58-69.
- D.O. Edzard, Problèmes de la Royauté dans la Période Présargonique, PRAC, 141-149.
- V. Ehrenberg, The Greek State, New-York, 1964.
- M. Ellis, Šimdatu in the old Babylonian Sources, JCS 24, 1972, 74-82.
- idem, A new Fragment of the Tale of the Poor Man of Nippur, JCS 26, 1974, 88-89.
- I. Engnell, Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East, Oxford, 1967.
- J.J. Finkelstein, Some new Misharum Material and its Implications, AS 16, 1965, 233-246.
- idem, The Genealogy of the Hammurapi Dynasty, JCS 20, 1966, 95-118.
- idem, The Laws of Ur-Nammu, JCS 28, 1968, 66-82.
- idem, On Some Recent Studies in Cuneiform Law, JAOS 90, 1970, 243-256.
- W.G. Forrest, A History of Sparta, 950-192 B.C. London, 1968.
- J.A. Fitzmyer, The Phoenician Inscription from Pyrg, JAOS 86, 1966, 285-297.
- J. Gelb, Prisoners of War in Early Mesopotamia, JNES 32, 1973, 70-96.
- A. Gelston, Kingship in the Book of Hosea, OTS, 1973, 72-85.
- H. Goedicke, Die Stellung des Königs im alten Reich, Wiesbaden, 1960.
- A. Goetze, Early Dynastic Dedication Inscriptions from Nippur, JCS, 1974.
- C.H. Gordon, א-לֹהִים in its reputed Meaning of Rulers — Judges, JBL 54, 1935, 139-144.
- A.K. Grayson, Assyrian and Babylonian King Lists, Fest, W.F. von Soden, Neukirchen, 1969.
- O.R. Gurney, S.N. Kramer, Two Fragments of Sumerian Laws, AS 16, 1965, 13-19.
- H.G. Güterbock, Hattušili II, Once More, JCS 25, 1973, 100-140.
- A. Haldar, Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites, Uppsala, 1945.
- R. Hallevy, "Man of God", JNES 17 (1958), 237-244.
- A.J. Hauser, The "Minor Judges", a Re-Evaluation, JBL 94(2), 1975, 190-200.
- W. Helck, Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reichs, Leiden, 1958.
- B. Hruška, Die Reformtexte Urukaginas, PRAC, 151-161.
- T. Ishida, The Royal Dynasties in Ancient Israel (Ph. D. Thesis), Jerusalem, 1974.
- idem, RB 80, 1973, 514-530.
- J. Jadin, Beer-Sheba: The High Place destroyed by King Josiah, BASOR 222, 1976, 5-17.
- שם גם השגות על הישוב בבאר שבע בימי שמואל ובתקופת הממלכה המאוחדת, ביהוד  
עמ' 6-8, 11, 14.
- M. Jastrow, Rôch and Hozēh in the OT, JBL 28 (1909), 56.
- J. Katzenstein, The History of Tyre, Jerusalem, 1973.
- G. Kestemont, Faute et le Délit dans la Terminologie Juridique, PRAC, 473-487.
- H. Klengel, Königtum und Palast nach den Alalah-Texten, PRAC, 273-282.

- J. Klima, Gesetze, RIA III, 1966, 243-255.  
 idem, La Perspective Historique des Lois Hammourabiennes, Acad. des Inscr. et Belles — Letters, 1972, 297-317.  
 V. Koršec, Le Rois Hittites et la Formation du Droit, PRAC, 315-321.  
 S.N. Kramer, Kingship in Sumer and Akkad, The Ideal King, PRAC, 163-176.  
 F.R. Kraus, Das Altbabylonische Königtum, PRAC, 235-261.  
 E. Kutsch, Verheissung und Gesetz, BZAW, Berlin, 1973.  
 W.G. Lambert, The Seed of Kingship, PRAC, 427-439.  
 B. Landsberger, Die Babylonischen Termini für Gesetz und Recht, Symbolae Koschaker, 1939, 219-234.  
 M.T. Larsen, The City and its King, PRAC, 285-299.  
 W.F. Leemans, King Ḫammurapi as Judge, Symbolae David II, 1968, 107-129.  
 M. Liverani, La Royauté Syrienne de L'Age du Bronze Récente, PRAC, 329-356.  
 S.E. Loewenstamm, Sanchuniat(h)on, PW, Supp. XIX, 593-598.  
 A.T. van Luwyt, Kingship in Israel and in Babylon, New York, 1969.  
 V. Maag, Malkūt Jhwh, Supp. VT 7, 1959, 129-153.  
 J.L. McKenzie, The World of the Judges, Englewood Cliffs, N.Y. 1966.  
 T.N.D. Mettinger, Solomonic State Officials, (CB 5), Lund, 1971.  
 A. Momigliano, Studies in Historiography, London, 1966.  
 J.D. Newsome, Toward a new Understanding of the Chronicler and his Purposes, JBL, 94, 1975, 201-217.  
 A.L. Oppenheim, Ancient Mesopotamia, Chicago, 1964, esp. Ch II, 95-109.  
 E.D. Oren, The Northern Cemetery of Beth-Shan, Leiden, 1973.  
 ושם הערות על הישוב בבית שאן בימי הממלכה המאוחדת  
 idem, Tell e-Shariá, AE, ושם דיין על זיהוייה של צקלג  
 H.M. Orlinsky, The Seer in Ancient Israel, OA 4, 1965, 153-174.  
 J.N. Postgate, Royal Exercise of Justice under the Assyrian Empire, PRAC, 417-426.  
 W. Röllig, Zur Typologie und Entstehung der Babylonischen Königslisten, Fest. von Soden, Neukirchen, 1969.  
 F. Rosenthal, Sedaka, Charity, HUCA 25 (1950-51) I, 411-429.  
 M.J. Seux, Epithetes Royales Akkadiennes et Sumériennes, Paris, 1967.  
 H. Schmid, Mose (BZAW), Berlin, 1968.  
 (ושם הערות על זיקת ההנהגה של משה להנהגת המלוכה בישראל)  
 J.J. Stamm, Der Name des Königs David 165-183.  
 E. Szlechter, La "Loi" dans la Mésopotamie ancienne, RIDA 12, 1965, 55-77.  
 H. Tadmor, "The People" and the Kingship in Ancient Israel, Cahiers d'Histoire Mondiale 11, 1968.  
 T. Thornton, Solomonic Apologetic in Samuel and Kings, ChQR 169, 1968, 159-166.  
 M. Tsvat, Studies in the Book of Samuel, Ch. I, HUCA 32, 1961, 191-216; Ch. II, HUCA 33, 1962, 107-118; Ch. III, HUCA 34, 1963, 71-82.  
 R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israel, 2, Paris, 1973, 67-86.  
 T.B.L. Webster, Three Notes on Menander, JHS XCIII, 1973, 196-201.

- M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford, 1972.
- M. Weippert, "Heiliger Krieg" in Israel und Assyrien, *ZAW*, 1972, 460-493.
- R.P. Wilmington — Ingram, Zeus in the Persae, *JHS XCIII*, 1973, 210-219.
- C. Wilcke, Zum Königtum in der Ur III — Zeit, *PRAC*, 177-232.
- R.N. Whybray, *The Succession Narrative*, London, 1968.
- S. Yonick, *Rejection of Saul as King of Israel* (dissertation), Jerusalem, 1970.
- H.J. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte*, Berlin, 1965.
- נוספות למלכות ולשלטון ברום וביוון
- A. Briscardi — E. Cantarella, *profilo di Diritto Greco Antico*, 2 Edizione, Milano, 1974, cap. IV, pp. 129-141.
- U. Coli, *Regnum*, 2, Firenze, 1958.
- G.I. Luzzato, *Rilievi Critici in Tema di Organizzazioni Precivi*, Milano, 1951.





## רשימת הקיצורים

### א. מקרא

בר' בראשית	הו' הושע	איוב איוב
שמ' שמות	יואל יואל	ש"ש שיר השירים
וי' ויקרא	עמ' עמוס	רות רות
במ' במדבר	עו' עובדיה	איכה איכה
דב' דברים	יונה יונה	קה' קהלת
יהו' יהושע	מי' מיכה	אס' אסתר
שר' שופטים	נח' נחום	דנ' דניאל
שמ"א א שמואל	חב' חבקוק	עז' עזרא
שמ"ב ב שמואל	צפ' צפניה	נחמ' נחמיה
מל"א א מלכים	חגי חגי	דה"א דברי הימים א
מל"ב ב מלכים	זכ' זכריה	דה"ב דברי הימים ב
ישע' ישעיה	מל' מלאכי	חשמ"א חשמונאים א
ירמ' ירמיה	תה' תהלים	חשמ"ב חשמונאים ב
יחז' יחזקאל	מש' משלי	יוב' יובלים

### ב. תרגומים ומדרשים

אונ' אונומסטיקון	וי"ר ויקרא רבה	ת"א א תרגום ירושלמי א
במ"ר במדבר רבה	שמ"ר שמות רבה	ת"ב ב תרגום ירושלמי ב
בר"ר בראשית רבה	ת"א א תרגום אונקלוס	ת"כ כ תורת כהנים
דב"ר דברים רבה	תוס' תוספתא	
	ת"י תרגום יונתן	

A תרגום השבעים	כתב יד אלכסנדרוני	Aq עקלט
B	כתב יד ואטיקאני	V וולגאטה
Luc	מזדורת לוקיאנוס	L התרגום הלטיני הקדום
M	כתב יד קואיסליניאני	
N	כתב יד באסיליאני	
S	כתב יד סינאי	

## ג. ספרים

לא נכללו הפירושים למקרא ובעיקר לספר שמואל, הנוכחים בהערות הרבה פעמים, לפי סימונים מיוחדים בספר זה.

- |                     |  |
|---------------------|--|
| ABEL, GP            | F. M. ABEL, <i>Géographie de la Palestine</i> 1-2, Paris 1933-1938   |
| ALBRIGHT, APB       | W. F. ALBRIGHT, <i>The Achaeology of Palestine and the Bible</i> , New York 1931 (3rd ed. 1935)            |
| ALBRIGHT, ARI       | W. F. ALBRIGHT, <i>Archaeology and the Religion of Israel</i> , Baltimore 1942 (2nd ed. 1946)              |
| ALT, Ksch           | A. ALT, <i>Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel</i> 1-3, München 1953-1959                    |
| BENZ, PNPPI         | F. L. BENZ, <i>Personal Names in Phoenician and Punic Inscriptiones</i> , Rome 1972                        |
| BONNET, RLAeR       | H. BONNET, <i>Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte</i> , Berlin 1952                            |
| CONDER, SEP         | C. R. CONDER, <i>Survey of Eastern Palestine</i> , London 1889   |
| DALMAN, AuS         | G. DALMAN, <i>Arbeit und Sitte in Palästina</i> 1-6, Gütersloh 1928-1937                                   |
| DONNER-RÖLLIG, KAI  | H. DONNER — W. RÖLLIG, <i>Kanaanäische und Aramäische Inschriften</i> 1-3, Wiesbaden 1962-1964             |
| DRIVER-MILES, BL    | G. R. DRIVER — J. C. MILES, <i>The Babylonian Laws</i> 1-2, Oxford 1952-1955                               |
| FORBES, Studies 3-8 | R. J. FORBES, <i>Studies in Ancient Technology</i> 3-8, Leiden 1955-1964                                   |
| GARDINER, AEO       | A. H. GARDINER, <i>Ancient Egyptian Onomastica</i> 1-2, Oxford 1947  |
| GINSBERG, Keret     | H. L. GINSBERG, <i>The Legend of King Keret</i> [= BASOR suppl. 2-3], New Haven 1946                       |
| GORDON, UL          | C. H. GORDON, <i>Ugaritic Literature</i> , Roma 1949   |
| GORDON, UM          | C. H. GORDON, <i>Ugaritic Manual</i> , Roma 1955   |
| GORDON, UT          | C. H. GORDON, <i>Ugaritic Text-book</i> , Roma 1966  |
| GRANT-WRIGHT, ASE   | E. GRANT — G. E. WRIGHT, <i>Ain Shems Excavations</i> 1-5, Haverford 1939                                  |
| GRÖNDAHL, PTU       | F. GRÖNDAHL, <i>Die Personennamen der Texte aus Ugarit</i> , Roma 1967                                     |
| HELCK, Beziehungen  | W. HELCK, <i>Die Beziehungen Agyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.</i> , Wiesbaden 1962 |

- LAMON-SHIPTON, Megiddo 1  
 LIDZBARSKI, Ephemeris  
 LIDZBARSKI, HNSE  
 LOUD, Megiddo 2  
 LUCAS, AEM<sup>3</sup>  
 LUCAS-HARRIS, AEM<sup>4</sup>  
 LUCKENBILL, AR  
 CCOWEN, Tell en-Nasbeh  
 MEYER, GA  
 MEYER, IN  
 NOTH, IPN  
 NOTH, System  
 NOTH, Ueberlieferungsgeschichte  
 PFEIFFER, Introduction  
 PORADA, CANES  
 POSENER, PPAN  
 PRITCHARD, ANEP  
 PRITCHARD, ANET  
 RANKE, AePN  
 RANKE, EBPV  
 ROWE, THBS  
 RYCKMANS
- R. S. LAMON — G. M. SHIPTON, Megiddo 1, Chicago 1939  
 M. LIDZBARSKI, Ephemeris für semitische Epigraphik 1-3, Giessen 1902-1915  
 M. LIDZBARSKI, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik, Weimar 1898  
 G. LOUD, Megiddo 2, Chicago 1948  
 A. LUCAS, Ancient Egyptian Materials and Industries<sup>3</sup>, London 1948  
 A. LUCAS, Ancient Egyptian Materials and Industries<sup>4</sup>, revised and enlarged by J. R. HARRIS, London 1962  
 D. D. LUCKENBILL, Ancient Records of Assyria and Babylonia 1-2, Chicago 1925-1927  
 C. C. CCOWEN, Tell en Nasbeh 1-2, Berkeley 1947  
 E. MEYER, Geschichte des Altertums 1-4, Stuttgart 1925-1944  
 E. MEYER, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle a/S. 1906  
 M. NOTH, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung Stuttgart 1928  
 M. NOTH, Das System der zwölf Stämme Israels, Stuttgart 1930  
 M. NOTH, Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuchs, Stuttgart 1949  
 R. H. PFEIFFER, Introduction to the OT, New York 1948  
 E. PORADA, Corpus of Ancient Near-Eastern Seals, Washington 1948  
 G. POSENER, Princes et pays d'Asie et Nubie, Bruxells 1940  
 J. B. PRITCHARD, The Ancient Near East in Pictures, Princeton 1954 (2th edition 1969)  
 J. B. PRITCHARD (ed.), Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton 1950 (2nd edition 1955; 3rd edition 1969)  
 H. RANKE, Die ägyptische Personennamen 1-2, Glückstadt 1935-1952  
 H. RANKE, Early Babylonian Personal Names, Philadelphia 1905  
 A. ROWE, Beth Shan Topography and History, Philadelphia 1930  
 G. RYCKMANS, Les noms propres sud-sémitiques 1-3 Louvain 1934-1935

- SCHAEFFER, PRU 2-6 C. F. A. SCHAEFFER ET ALII, Le palais royal d'Ugarit 2-6, Paris 1955-1970.
- SCHAEFFER, Ugaritica 1-6 C. F. A. SCHAEFFER, Ugaritica 1-6, Paris 1939-1969
- SCHRADER, KAT<sup>3</sup> E. SCHRADER, Die Keilinschriften und das Alte Testament<sup>3</sup>, Berlin 1902
- SIMONS, Handbook J. SIMONS, Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists Relating to Western Asia, Leiden 1937
- TALLQVIST, APN K. L. TALLQVIST, Assyrian Personal Names, Helsinki 1914
- THIELE, MNHK E. R. THIELE, The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings, Chicago 1951
- TUFNELL, Lachish 3-4 O. TUFNELL ET ALII, Lachish 3-4, Oxford 1953-1958
- WELLHAUSEN, Prolegomena<sup>6</sup> J. WELLHAUSEN, Prolegomena zur Geschichte Israels<sup>6</sup> Berlin 1905
- WINCKLER, KAT<sup>3</sup> H. WINCKLER, Keilschriftliches Textbuch zum AT<sup>3</sup>, Leipzig 1909
- WRESZINSKI, Atlas W. WRESZINSKI, Atlas zur altägyptischen Kultgeschichte, Leipzig 1923-1932
- WRIGHT, WAB G. E. WRIGHT, The Westminster Historical Atlas to the Bible, Philadelphia 1945

# ד. כתבי עת, קבצים וספרי שימוש

- AAA Annals of Archaeology and Anthropology
- AASOR Annual of the American Schools of Oriental Research
- AB The Anchor Bible
- ADAJ Annual of the Department of Antiquities of Jordan
- AeZ Aegyptische Zeitschrift = ZÄS
- AfO Archiv für Orientforschung
- AHw W. VON SODEN, Akkadisches Handwörterbuch 1, Wiesbaden 1965
- AJA American Journal of Archaeology
- AJSL American Journal of Semitic Languages and Literatures
- AnSt Anatolian Studies
- AO Der Alte Orient
- AOF Altorientalische Forschungen
- AOr Archiv Orientalni
- APAW Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften
- APEF Annual of the Palestine Exploration Fund
- AR Archives royales de Mari
- ARM Assyrische Rechtsurkunden, Kohler-Ungnad
- ARW Archiv für Religionswissenschaft

ATD	Das Alte Testament Deutsch
BAR	The Biblical Archaeologist
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BBLA	Beiträge zur biblischen Landes- und Altertumskunde (ZDPV)
BBSAJ	Bulletin, British School of Archaeology in Jerusalem
BDB	F. BROWN — S. R. DRIVER — C. A. BRIGGS, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Oxford 1906
BoSt	Boghazköi Studien
BH	Biblia Hebraica
BiOR	Bibliotheca Orientalis
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library
BMB	Bulletin du musée de Beyrouth
BSA	British School of Athens, Annual
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London)
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft des Alten und Neuen Testaments
BZ	Biblische Zeitschrift
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CB	The Cambridge Bible
CAD	The Chicago Assyrian Dictionary
CAH	Cambridge Ancient History Vols. 1-2, 2nd rev. ed., Cambridge 1961-1971 Vols. 1-2, 3rd rev. ed., Cambridge 1970-1975
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
ChE	Chronique d'Égypte
CH	The Code of Hammurabi (Harper)
CIS	Corpus Inscriptionum Semiticarum
CRAIBL	Comptes-rendus, Académie des inscriptions et belles-lettres
CT	Cuneiform Texts from Babylonian Tablets etc. in the British Museum
EAT	Die El-Amarna Tafeln, ed. Knudtzon
EB	Encyclopaedia Biblica
EBib	Études Bibliques
EH	Exegetisches Handbuch zum AT
EJ	Encyclopaedia Judaica (Berlin)
EOL	Ex Oriente Lux
ERE	Encyclopaedia of Religion and Ethics
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GB	Gesenius-Buhl, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das AT
HAT	Handbuch zum AT
HK	Handkommentar zum AT
HSAT	Die Heilige Schrift des AT
HT	History of Technology
HTHR	Harvard Theological Review

HUCA	Hebrew Union College Annual
IB	The Interpreter's Bible
ICC	International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments
IDB	The Interpreter's Dictionary of the Bible 1-4, New-York — Nashville 1962
IEJ	Israel Exploration Journal
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JCS	Journal of Cuneiform Studies
JE	Jewish Encyclopaedia
JEA	Journal of Egyptian Archaeology
JESHO	Journal of Economic and Social History of the Orient
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JPOS	Journal of the Palestine Oriental Society
JQR	Jewish Quarterly Review
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
JSOR	Journal of the Society of Oriental Research
JSS	Journal of Semitic Studies
JThS	Journal of Theological Studies
KAH	Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts, 1-2, Leipzig 1911-1922
KAJ	Keilschrifttexte aus Assur juristischen Inhalts, Leipzig 1927
KAR	Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts 1-2, Leipzig 1919-1923
KAT	Kommentar zum AT
KAV	Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts
KD	Biblischer Kommentar über das AT (herausgegeben von Keil — Delitzsch)
KeH	Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum AT
KH	Kurzer Hand-Commentar zum AT
LÄ	Lexicon der Ägyptologie
MDAIK	Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Abteilung Kairo
MDOG	Mitteilungen der deutschen orientalischen Gesellschaft
MGWJ	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
MNDPV	Mitteilungen und Nachrichten des deutschen Palästina-Vereins
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
Or	Orientalia
OTS, OS	Oudtestamentische Studien
PAAJR	Proceedings of the American Academy of Jewish Research
PEF QSt	Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement
PEQ	Palestine Exploration Quarterly
PJB	Palästina-Jahrbuch
PRAC	Le Palais et la 'Royauté Archéologie et Civilisation édité P. Garreli, Paris, 1974

PRU	Palais royal d'Ugarit
PSBA	Proceedings of the Society of Biblical Archaeology
PW	Pauly-Wissowa, Realenzyklopaedie der klassischen Altertumswissenschaft
QDAP	Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine
RA, RAAO	Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale
RAR	Revue archéologique
RB	Revue biblique
REJ	Revue des études juives
RES	Revue des études sémitiques
RGG <sup>3</sup>	Die Religion in Geschichte und Gegenwart 1-5 <sup>3</sup> , Tübingen 1957-1962
RHA	Revue hittite et asianique
RLA	Reallexikon der Assyriologie
RLVG	Reallexikon der Vorgeschichte
RS	Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne
RSO	Rivista degli studi orientali
SAOC	Studies in Ancient Oriental Civilization
SBOT	The Sacred Books of the OT
ThHAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThZ	Theologische Zeitschrift
TSBA	Transactions of the Society of Biblical Archaeology
UF	Ugarit Forschungen
VT	Vetus Testamentum
WO	Welt des Orients
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete
ZÄS	Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZS	Zeitschrift für Semitistik

## מפתח השמות \*

מקרא: מ"נ — מפתח נושאים

- אורייה — 142, 144, 201, 338  
 אור — נמו — 144, 332, 341  
 אורורגינה — רא' מ"נ — תקנות אורורגינה  
 אחאב — 30, 65, 70, 99, 249. ורא' במ"נ  
 — בית אחאב  
 אחיה בן אחיטוב, אחימלך — 130, 183,  
 184, 217, 376  
 אחיה השילוני — 162, 212, 312  
 אחיתפל — 9. ורא' ספרות והסטוריוסופיה  
 איכבוד — 183  
 איש בשת — 39, 75, 85, 206, 207, 228,  
 340, 341, 374, 376, 381. ורא'  
 במ"נ — מלכות איש בשת  
 אישיהו, אשבעל — 375, 376, 379. ורא'  
 במ"נ — בני שאול  
 אישי — רא' במ"נ — פלשתים  
 אל, אלים:  
 אד — 119, 306  
 אמנון — רע — 131. ורא' במ"נ: מלחמה  
 אנליל — 304, 306, 313  
 אשור — 131, 293, 294  
 אלים דיינים באשור — 302  
 אל שופט בבלי — 302  
 בעל — 376  
 בעל שמים — 119  
 חר — 196  
 כמוש — 53, 119, 266, 270, 287  
 כת'ר וחסס — 353  
 מלכ — 78, 119, 266, 267  
 מנתו, אלוהי המלחמה המצרי —  
 131  
 נרגל — 131, 293  
 ענת — 178  
 רע — 196, 294
- אביגיל — 161  
 אבימלך — 129. ורא' במ"נ — מלכות אבי-  
 מלך  
 אבינדב — 376. וראה בני שאול  
 אבישי — 79, 90, 96, 175, 274  
 אביתר — 184, 217, 282  
 אבן העזר — 215, 218, 219  
 אבנר — 52, 117, 121, 206, 207, 208,  
 228, 249, 340, 352, 374, 380  
 אברהם — 13, 25, 26, 61, 88, 100, 107,  
 136, 245, 281, 319. ורא' במ"נ:  
 אברהם  
 עבד אברהם — 313  
 אבשלום — 146, 352  
 מרד אבשלום, ראה במפתח הנוש-  
 אים — מרד אבשלום  
 אגג — רא' מ"נ — עמלק  
 אדד (אל) — 119, 306  
 אדונירירי — ראה אשור  
 אדום, אדומים, (שעיר) — 37, 38, 49, 53,  
 65, 66, 77, 80, 89—97, 99, 100,  
 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108,  
 127, 134, 140, 216, 234, 235, 237,  
 238, 248, 249, 251, 261, 273, 274,  
 280, 288  
 אהרון — 13, 15, 27, 165, 178, 185, 201,  
 320, 321, 338, 375. ורא' גם מ"נ —  
 בית אהרון  
 אוגריית — 7, 75, 178, 264, 282, 314, 326,  
 327. ורא' במ"נ — מלכות אוגריית  
 אוזו (אתאי) — 75, 263, 264  
 אולם (בן-עשק) — 379  
 און (במצרים) — 196

\* חברי מ. פארן (מאוניברסיטת בן-גוריון בנגב) התקין את מפתח השמות. הוא סייע לי גם בהתקנת מפתח הנושאים בהקפדה, בדיוקנות ובטעם טוב. ועל כך אני מודה לו הרבה. ואני מודה לתלמידי ש. יונה שסייע לי הרבה בהשלמת המפתחות.



תגלת פלאסר הא' — 76, 264  
 תגלת פלאסר הג' — 73, 102, 122,  
 341, 262  
 תכלת פנרת הא' — 266  
 אשור (שבת נודדים) — 105  
 אשורי (אשר) — 75, 217  
 אשונה — 142  
 אשקלון — 60, 61, 254, 294  
 אשר, נחלת אשר — 75, 217, 264. ורא'  
 אשורי  
 אתי' (רא' אוזו)  
 אתי הגתי — 54, 59

## ב

באר-שבע — 61, 62, 81, 88, 158, 350  
 בבל — 94, 178, 200, 210, 235. ורא'  
 מסופוטמיה, ובמ"נ: בערך מלכות —  
 חמורבי ומלכות מסופוטמיה  
 מגדל בבל — 97  
 בון — 171, 185  
 בחורים (מקום) — 206  
 בחרמי, ברחמי — 377  
 בטח — טבח, טבח — 74, 262, 263  
 בית-אל — 231, 281, 349, 350  
 בית לחם — 92, 117, 127, 174, 350, 371  
 אבי בית לחם — 371  
 בית עדן — 266  
 בית שאן — 59, 60, 256  
 בית שמש — 60, 256  
 בכר — 371, 372, 378  
 בכורת — 371  
 בלע, מלך בלע — 245  
 בלעם, נבואת בלעם — 37, 82, 101, 104,  
 105, 112, 156, 157, 234, 280,  
 305  
 בלק — 77, 82  
 במות בעל — רא' בעל, במות בעל  
 בן הדר — רא' במ"נ: ארם  
 בניהו בן יהוידע — 11, 81, 268  
 בני חי' (במארי) — 200  
 בני ימינ' (במארי) — 200  
 בנימין — רא' מ"נ — בנימין  
 בעז — 371  
 בעל (אל) — 376  
 בעל מעון — 84

שמש — 294, 302, 306  
 אליהו — 180, 219, 220, 288, 318  
 אליפז (בן עשו) — 38, 236, 241  
 אלישע — 99, 121, 179, 180, 182, 219,  
 220, 288, 318  
 אללח' — 7, 327. ורא' במ"נ — מלכות  
 אללח'  
 אל-עמרנה, מכתבי אל-עמרנה — 71, 73,  
 75, 178, 261, 262, 263, 264, 353  
 אל' (אולוז) — 263  
 אמון רע (אל) — 131. ורא' במ"נ — מל-  
 חמה  
 אמורי — 82, 83, 200, 269  
 אמר — 39, 76  
 אמדוק(ה) — 296, 303  
 אמציה — 100  
 אנליל (אל) — 304, 306, 313  
 אסרחדון — רא' אשור  
 אסתר ומרדכי — 30  
 אפק — 120, 173, 183, 215, 345, 348  
 אפרים, הר אפרים — 35, 113, 162, 214,  
 218, 220, 347, 349, 350  
 אצל — 378, 379  
 ארוונה — 212, 286, 338, 340  
 ארנון, נחל ארנון — 81, 82, 84, 86, 87,  
 103, 269  
 ארם — רא' במ"נ  
 אשדוד — 61, 254  
 אשור (אל) — 131, 293, 294  
 אשור — 52, 53, 61, 66, 74, 78, 94, 103,  
 119, 122, 131, 142, 168, 174, 178,  
 237, 251, 288, 331, 353  
 ארדנירי הג' — 103, 121, 288  
 אסרחדון — 103, 131, 266  
 אשורבניפל — 254, 305  
 אשורדן הב' — 39, 63, 66, 74  
 אשורנצרפל הב' — 226  
 אשוררבי הב' — 39, 63, 66, 237  
 סנחריב — 75, 103, 124, 290, 294,  
 299, 354  
 סרגון הב' — 73, 102, 103, 104, 131,  
 205, 262, 266, 330, 341  
 שלמנאסר הג' — 39, 63, 64, 65, 66,  
 122, 266  
 שמש אדר הא' — 200, 266, 331

370, 355, 346  
 גלגל — 66, 155, 179, 215, 218, 231  
 351, 349, 283, 232  
 גלגמש — 301, 300  
 גלית-הפלשתית — 4, 21, 62, 109, 114  
 115, 117, 128, 129, 130, 133, 166  
 293, 291, 241, 238, 228  
 גלעד — 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88  
 272, 271, 268, 217, 108  
 גרזי — 280, 239  
 גרר — 61, 62  
 גשור, גשוירי — 105, 239, 280  
 גת — 49, 54, 59, 62, 130, 252, 380  
 גתיים — 380

## ד

דאר — 59, 254  
 דביר — 224  
 דואג האדומי — 28, 185  
 דוד — רא' מ"נ — מלכות דוד  
 דיבון — 83, 84, 269, 270  
 דמשק — רא' במ"נ — ארם  
 דן — רא' במ"נ — דן  
 דנאל הצדיק — 223  
 דרר המלך — 101

## ה

הגריאים — 39, 85, 86, 105  
 הגרי — 271  
 הוד, כתובת הוד מזינגירלי — 328  
 הוד בן בדר — 277  
 הוד האדומי — 93, 95, 96, 97, 250, 276  
 277  
 הודעור — רא' במ"נ — ארם  
 הומרוס, אפוס הומרי — רא' במ"נ — ספ-רות  
 הושע, מלך ישראל — 122, 288  
 דיקסוס — 41, 196, 240  
 הר הזיתים — 378  
 הר פריצים — 383  
 הר ציון — 190, 191, 192, 199

## ו

ואן אמון, מגלת ואן אמון — 56, 60, 75  
 254  
 ורכטרה — 60

בעל פעור — 82, 269  
 בעל שמים (אל) — 119  
 בעלי יהודה — 348  
 בעשא — 206, ורא' במ"נ — נגידות  
 במות בעל — 82  
 בצרה — 100, 106, 280  
 ברזלי הגלעדי — 85  
 ברותה, ברתי — 72, 74, 262, 263  
 ברע וברשע — 45, 245  
 ברק — 219, 358  
 בר רכב, כתובת בר-רכב — 353  
 בת-שבע — 50, 51, 77, 175, 249, 338  
 368  
 בשן — 86, 260, 268, 290

## ג

ג'ב — 61  
 גבל — 254, 264, ורא' יחמלך  
 גבל (בתוך פ"ג) — 105, 273  
 גבע — 56, 57, 255, 275, 378, 383  
 מגבע עד בואר גזר — 48, 56, 58  
 61, 127, 373, 383  
 גבעה — 379  
 גבעת בנימין — 71, 92, 275, 372  
 גבעת האלודים — 188, 221, 262, 349  
 383  
 גבעת שאול — 18, 71, 286, 372  
 373  
 גבעת האלודים וגבעת שאול — 92  
 221, 286  
 גבעון — רא' במ"נ

גד, שבט גד — 82, 83—86, 87, 204, 205  
 239, 268, 269, 270, 271, 272  
 ארץ גד וגלעד — 85, 271  
 גד הנביא — 85, 225, 356, 357  
 גדעון, ירובעל — 120, 167, 171, 172  
 185, 214, 216, 237, 287, 307, 376  
 377

גוזן — 291, 292  
 גזר — 56, 61, 63, 254, 255, 258  
 גזרי — 280  
 גיא חרשים — 92  
 גיא מלח — 79, 89—91, 96, 97, 100, 274  
 גלבוה (המפלה בגלבוה) — 30, 111, 114  
 118, 127, 177, 207, 216, 223, 345

זבח וצלמנע — 237

זכר מלך חמת ולעש — 99, 119, 120, 289, 277, 122

זיף, מדבר זיף — 369

זמרי — 380

## ח

חברון — 21, 88, 165, 179, 215, 228, 343, 339, 289

חדרך — 120, 119

חוליה — 39, 105, 280. ורא' שור

חזאל — רא' במ"נ — ארם

חזיון — רא' במ"נ — ארם

חזקיהו — 57, 119, 124, 164, 249, 291, 380. ורא' במ"נ — נגידות חזקיהו

חורב — 180, 318

חושי — 9, 346

חירם — 11, 44, 76, 116, 150, 177, 244, 340, 239, 265

חלאם, חילם — 68, 126, 258, 260, 291

חם — 199. ורא' יחש, כנען על חם

ח'מורבי — ראה מפתח נושאים המלכות

אצל עמים אחרים; חוקי חמורבי

חמת — 65, 66, 68, 72, 73, 74, 113, 115, 119, 122, 124, 223, 248, 258, 260, 262, 278. רא' גם תעי. ובמ"נ —

ארם

חמת ברותה — 262

חמת ולעש — 99, 119, 277

חנה — 212. ורא' גם מ"נ ספרות: תפילת

חנה

חנך — 313

חנן בן נחש — 267

חסה — 75, 263

חצור — 127, 126

חר (אל) — 196

חרמון — 83

חרץ — 281

חשבון — 85, 272

חת — 73, 131, 179, 264, 268, 315

ארץ חתותים — 57, 71. ורא' מ"נ מל-

כות: מלכות חת

חתושלש הג' — 179

## ט

טבת — 262, 263

טבתח — 74

## י

יאשיהו — 135, 140, 148, 187, 189, 230, 316, 330, 331

יבוס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבוק — 83, 87, 108, 271

יבש גלעד — 35, 38, 42, 95, 118, 176, 183, 188, 206, 216, 231, 233, 346

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבש גלעד — 35, 38, 42, 95, 118, 176, 183, 188, 206, 216, 231, 233, 346

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

יבס, יבוסי — 127, 207, 214, 265, 338, 373

כתבי הקללות — 71, 238, 261, 263  
כת'ר חוסס — 353

## ל

לבוה, כפר לבוה — 262. ורא' מ"נ — לבוא  
חמת  
לבן — 281  
לבנון — 200  
בקעת הלבנון — 71, 72, 262,  
263  
מול הלבנון — 63, 67, 261  
לוט, בני לוט — 86, 88, 105, 107,  
281  
לוי — רא' במ"נ  
לכיש — 354  
לפת אשתר  
לרסה — 142, 200  
לשע — 278

## מ

מארי — 8, 200, 261, 282, 299, 317, 353  
מגידו — 59, 60, 256, 291  
מדין, מדינים — 55, 101, 103, 120, 129,  
216, 307, 322  
מלכי מדין — 237  
מואב — 37, 38, 49, 53, 55, 79, 80 —  
83, 85, 86, 87, 88, 89, 94, 97, 102,  
103, 104, 105, 106, 107, 108, 119,  
216, 235, 236, 259, 267, 268, 269,  
272, 373, 381, 382, 380  
מול הלבנון — רא' לבנון  
מחנים — 39, 50, 85, 239, 271, 272, 281  
מידבא — 38, 83, 91, 235, 236, 258  
מיכא (בן מפישת) — 367, 374, 377  
מיכה, פסל מיכה — 347  
מיכל — 161, 193, 249, 324  
מישור (ליד מואב) — 83, 86  
מישע, מצבת מישע — 53, 81, 83, 84,  
85, 86, 119, 122, 251, 269, 270,  
287, 289  
מכיר — 379  
מכמש ומלחמות מכמש — 34, 35, 36, 42,  
93, 111, 126, 128, 160, 165, 218, 222,  
223, 226, 227, 231, 232, 255, 275

הים התיכון — 200

יעזר — 82, 83, 85, 86, 87, 219, 268  
יעל — 23  
יען — 75, 88, 264  
יעקב — 106, 107, 136, 157, 281, 313,  
319. ורא' מ"נ — ספרות: צוואת יעקב  
יערה — 377, 378  
יפתח — 77, 171, 185, 266  
יצחק — 61, 107, 319  
יקתאל — 278  
ירבעם — 248, 276  
ירבעם בן יואש — 52, 68, 72, 74, 86,  
121, 124, 206, 248, 250, 260, 270,  
276, 288. ורא' מ"נ — נגידות  
ירובעל, ירובשת — רא' גרעון  
ירושלים — 44, 49, 50, 52, 114, 115, 124,  
154, 155, 160, 189, 192, 199, 202,  
207, 209, 210, 212, 223, 235, 244,  
247, 249, 251, 321, 339, 346, 366,  
368, 371, 373, 375, 380, 383  
ירחמאל, ירחמאלי — 21, 103, 225  
ישוי (בן שאול) — 376. ורא' מ"נ —  
בני שאול  
ישמעאל, ישמעאלים — 40, 62, 105, 319.  
ורא' יתר הישמעאלי  
יתנבעל, מצבת יתנבעל — 298  
יתר הישמעאלי — 378  
יתרו — 13, 112, 165, 185, 284, 322

## כ

כבשת הרש — 143, 145  
כורש — 309  
כוש — 131  
כושית — 27  
כושן רשעתיים — 45, 246  
כלב, כלבי — 21, 70, 378  
כלמו — 353  
כמוש — 53, 119, 266, 270, 287  
כנען, כנענים — 41, 55, 57, 61, 73, 74,  
76, 78, 88, 100, 107, 126, 127,  
158, 199, 217, 238, 264, 308, 326  
הכפירה (עיר בבנימין) — 378  
כפתר — 353  
כרת — 302  
כש — 238

נחל, הנחל = נחל מצרים — 40, 100, 101,  
 251, 223, 217, 216  
 הנחל, בגבול מזאב — 81  
 נחל ארנון — רא' ארנון  
 נחל הגד — 82  
 נחש — 38, 95, 171, 267  
 נית ברמזה — 189  
 נמרוד — 168, 302  
 נמל אסדרדון — 266  
 נמל שלמנאסר — 266  
 נעמה — 267  
 נעמן — 121  
 נר — 373, 374  
 נרגל (אל) — 131, 293  
 נרגל שראצר — 341  
 נרם-סין — 142  
 נתן — 219, 225, 356, 357. ורא' במ"נ —  
 נבואת נתן, ונביאות מנהגת

## ס

סדום ועמורה — 100, 245, 278. ורא' ברע  
 וברשע  
 סוכות, עמק סוכות — 87, 249, 271  
 סחון — 83, 269. ורא' אמורי  
 סיני — 201, 290, 318  
 סיסרא — 126  
 סלע (עיר באדום) — 100, 101  
 סנחריב — ראה אשור  
 ספירה, כתובות ספירה — 161  
 סרגון חב' — רא' אשור  
 סרגון מלך אכד — 341

## ע

עבדיחפה, מלך ירושלים — 308  
 עגלון, מלך מזאב — 77, 94  
 עוזיהו — 251, 380  
 ערים — 255  
 עזה — 57, 61, 62, 76, 100, 254, 255,  
 278, 256  
 עזמות — 379, 380  
 עטרות — 83, 85, 269  
 עיזן — 75, 88, 264  
 עין גדי — 147  
 עין משפט — 40, 100, 101  
 עיר, העיר (בנחל ארנון) — 81—83

292, 346. ורא' מ"נ — צבא: גיוס  
 מלכישוע — 376, 377. ורא' מ"נ — בני  
 שאל  
 מלכם — 78, 119, 266, 267. ורא' מ"נ —  
 דוד: לקחת עטרת מלכם  
 מנשה (שבט) — 30  
 מנשה (בן המלך) — 330  
 מנתן, אלוהי המלחמה במצרים — 131  
 מסופוטמיה — 237, 281. ורא' במ"נ —  
 מלכות: מלכות מסופוטמיה.  
 מעונים — 271  
 מעכה — רא' במ"נ — ארם  
 מעלה עקרים — 100, 278  
 מפיעל, מריבעל, מרי בעל — 366, 374,  
 375, 377, 380  
 מפבישת (בן רצפה) — 377  
 מפבישת — 147, 206, 249, 366—370,  
 375. ורא' מ"נ — יהונתן  
 מצה — 378, 380  
 מצפה — 35, 62, 110, 121, 148, 179,  
 193, 201, 215, 216, 218, 230, 231,  
 283, 326, 343, 349, 351  
 מצרים — רא' פרעה ובמ"נ — מלכות מצ-  
 רים  
 מרדוך — 294, 301, 318  
 מרדכי — רא' אסתר ומרדכי  
 מריבעל — רא' מפיעל  
 מרים — 27, 278, 349  
 משה — רא' במ"נ — שופטות: שופטות  
 משה  
 מתניה — 210. ורא' מ"נ — צדק: ד' צדקנה,  
 צדקיה

## נ

נבו — 84  
 נבוכדנאצר — 228, 325  
 נבונאיד — 205, 305, 341. ורא' מלכות:  
 מלכות נבונאיד  
 נגב — 350  
 נגב יהודה — 81, 88, 350  
 נגב חקיני ונגב הירחמאל — 21  
 נוב — 28, 29, 113, 155, 183, 184, 185,  
 217, 282  
 נוח, בני נוח — 57, 76, 199  
 נחור — 106, 263

חרמח"ב — 203, 333  
 מרנפתח — 75  
 נכה — 198  
 סאמון — 61, 96  
 סתי דא' — 75, 263, 264, 294  
 רעמסט חב' — 71, 75, 131, 263, 264, 269, 353  
 רעמסט חג' — 55, 256  
 שישק — 52, 114, 115, 239, 271, 285  
 שנוסרת חג' — 238  
 תחוממס חג' — 71, 197, 244, 263

## צ

צודה — 71, 72, 262  
 צדוק — רא' מ"נ — כהנים  
 צדקיהו — 30, 325, 375. ורא' במ"נ —  
 צדק: צדקיהו  
 צובה — רא' במ"נ — ארם  
 צוואת שמואל — ראה במ"נ — ספרות:  
 צוואת שמואל  
 צוף, ארץ צוף — 231  
 צור — 55, 56, 60, 68, 76, 101, 116, 131, 223, 257, 263, 264, 294  
 מבצר צור וצידון — 74-76, 217, 264, 263  
 עיר מבצר צור — 264  
 צידון — 60, 75, 101, 131, 158, 254, 257, 263, 294  
 צידון רבה — 75, 263, 264  
 צידון "הקטנה" — 75  
 סביב אל צידון — 75, 158, 263  
 צין, צנה — 100, 101, 278  
 צלמנע — רא' זבח וצלמנע  
 צלע, קבר קיש — 372  
 צלק העמוני — 80  
 צער — 88, 100, 278  
 צפורה, אשת משה — 27  
 צקלג — 49, 52, 54, 59, 175, 207, 337  
 צרפת — 263

## ק

קדש (על הארנת) — 71, 73, 131  
 קדש ברנע — 40, 100, 101  
 קטורה, בני קטורה — 62

עלי — רא' במ"נ — מנהיגות: כהנות מנ-  
 הגת; בית עלי; בני עלי  
 עלמת — 377, 378, 380  
 עמון — רא' במ"נ  
 עמלק — רא' במ"נ — עמלק  
 עמק יזרעאל — 217  
 עמק רפאים — רא' רפאים, עמק רפאים  
 עמשא — 298, 378  
 עמרי, ארץ עמרי — 103, 288. ורא' במ"נ  
 — בית עמרי  
 ענת — 178  
 ענתות — 378  
 עפר — 41  
 עפרה — 214  
 עציון גבר — 100, 101  
 עקרון — 62, 125  
 ערבים — 279  
 ערוער — 81, 83, 84, 86, 158, 268  
 ח'רבת עראער — 82  
 עשו — 38, 62, 106, 107, 108, 238, 281, 319, 378  
 עשק — 379  
 עתליה — 375

## פ

פונון — 102  
 גוש פונון — 102  
 פילון מגבל — 302, 308  
 פנאל — 281  
 פנתס בן אלעזר — 164  
 פסגה, ראש הפסגה — 82  
 פעור — 82  
 בית פעור — 82, 269  
 בעל פעור — 82, 269  
 ראש הפעור — 82  
 פפירוס אנסטסי — 240, 263  
 פפירוס וסטקר — 196  
 פקח — 122  
 פרעה, פרעונים, מלכי מצרים — 55, 56, 61, 94, 131, 132, 178, 196, 198, 240, 254, 258, 276, 328, 330  
 בית גדול — 197  
 לבית פרעה — 152, 173, 321, 347  
 אמנתותפ ב' — 41, 71, 240, 259, 294

ערי שומר — 364  
 שומרון — 131  
 חרסי שומרון — 376, 378  
 שור — 39, 40, 105, 280  
 שטים — 82  
 שיחור מצרים — 54, 88, 251, 252  
 שירת הבאר — רא' במ"נ — שירה או ספרות  
 שירת דבורה — רא' במ"נ — שירה או ספרות  
 השירה הזאת — רא' במ"נ — שירה או ספרות  
 שירת הים — רא' במ"נ — שירה או ספרות  
 שכם — 139, 281  
 שלטים, שלטי זהב — 52, 65, 74, 114, 115.  
 ורא' מ"נ — הקדשות שלל, ומלחמה: שלל  
 שלם — רא' מ"נ — צדק; מלכי צדק  
 שלמא — 371, 372  
 שלמה — רא' מ"נ — שלמה  
 שלמנאסר הג' — רא' אשור  
 שמאל — 291  
 שמגר — 120  
 שמואל — רא' במ"נ — ספרות; שופטות  
 שמואל, צוואת שמואל — רא' מ"נ ספרות:  
 שמעון — 270  
 שמעי בן גרא — 206, 231, 340, 381  
 שמש (האל) — 294, 302, 306  
 שמש אדר הא' — רא' אשור  
 שמשון — 120, 127, 188, 255, 324  
 שרה — 136, 319  
 שעיר — 108, 271, 273. ורא' מ"נ — אדום  
 שת — 238  
 שת, בני שת — 104

**ת**  
 תברנש, מלך החתים, שם אפלטבי למלך  
 בכלל — 169, 315  
 תגלת פלאסר הא' — רא' אשור  
 תגלת פלאסר הג' — רא' אשור  
 תחתים חדשי — 81, 268  
 תימן — 106  
 תכלת ננרת — רא' אשור  
 ת'כרים — 56, 59  
 תל אבו הואב — 256

קיני, קינים — 21, 101, 103, 104, 225  
 קינת דוד — רא' מ"נ — ספרות: קינת דוד  
 קיש — 371, 373, 374  
 קניזי — 21, 103, 104  
 קעילה — 117, 119  
 קפרוס — 60  
 קרית יערים — 183, 184, 192, 215, 324,  
 348. ורא' שדה יער ובמ"נ — ארון  
 ה'

## ר

ראובן — 39, 83—86, 87, 105, 269, 272.  
 ורא' מ"נ — ראובן: בכורת ראובן  
 ראומה, פלגש נחור — 263  
 ראש הפסגה — 82  
 רבקה — 107  
 רות, מגילת רות — 89  
 רוזן בן אלידע — רא' מ"נ — ארם  
 רחבעם — 52, 144, 164, 250, 267, 307,  
 346, 380  
 רחל, בני רחל — 166  
 ריכב, ריכבים — 281, 331  
 רמזה — 214, 218, 231, 349  
 רמות גלעד — 85  
 רע (אל מצרי) — 196, 294  
 רעואל — 284  
 רפאים, עמק רפאים — 48, 49, 56, 58,  
 247, 383  
 רצפה בת איה — 28, 366, 377  
 רשעתיים — 45, 246

## ש

שאל — רא' מלכות שאל  
 שבא, מלכת שבא — 11, 135, 177, 296  
 מלכי שבא — 329  
 שבי בן נחש — 50, 80  
 שבע בן בכרי — 12, 47, 51, 88, 137,  
 176, 298, 339, 346, 368, 371. ורא'  
 מ"נ — צבא: התנגדות העם להזעקות  
 לצבא  
 שדה יער — 192, 325  
 שדה צופים — 82  
 שובך — 260  
 שומר — 142, 200, 364  
 מלכי שומר — 201

תל ג'מה — 60	תל-א-ד'הב — 271
תל מלחתה — 274	תל-אל חליפה (על שפת ים סוף) — 101,
תל קסילה — 60, 256	279
תמנע (מקום) — 102	תל אל ח'סי — 60
תמנע, פלגש אליפז — 38, 236, 241, 248,	תל אל-צאפי — 258
271	תל א-רימזה — 288
תעי — 49, 52. ורא' גם חמת	תל בית מירסום — 256
תרהקה — 131, 294	תל ברספ — 266



## מפתח הנושאים \* (מ"נ)

א  
אב

אורים ותומים — 184, 202, 321, 322  
אחד שבטי ישראל — רא' שבט  
אנאלים — 52, 75, 181, 247, 288, 290  
334, 330  
אפור — 184, 214, 346  
אפונים — 53, 200, 229, 281, 288, 372, 380  
ארון ה' — 20, 51, 79, 114, 115, 120, 154, 163, 173, 183, 184, 189, 192, 193, 208, 212, 224, 251, 285, 316, 324, 332, 339, 348, 360  
ארם — 37, 53, 63, 65, 69, 77, 80, 87, 89, 90, 91, 94, 101, 108, 115, 119, 121, 122, 223, 236, 238, 249, 251, 258, 259, 261, 273, 274, 277, 353  
ארם נהריים — 66, 106, 259, 274  
דמשק — 39, 68, 69, 72, 180, 260, 261, 368  
ארם דמשק — 49, 65, 67, 68, 70, 74, 91, 261  
ארם דמשק כתיבה רב ממלכתית  
מיוחדת — 68, 69  
מלכי דמשק — 260, 261  
פחוות דמשק — 262  
חמת  
פחוות חמת — 262  
חמת צובה — 66, 258, 259  
צובה  
ארם צובה — 37, 38, 39, 63, 64

אב למלך, ה' אב למלך — 194, 195, 196, 197  
אבות ח'נ במארי — 238  
אבי ישוב — 371, 377, 378, 380  
אבי בית לחם — 371  
אבי גבעון — 371, 372, 373, 374, 379, 380  
אבי משפחה ובית אב — 106, 108, 136, 146, 152, 169, 173, 202, 238, 323, 347, 371, 372, 374  
אברהם — רא' במפתח השמות: אברהם  
אבטיפוס לשופטים ומלכים — 13, 14, 25, 26, 74, 136, 298, 319  
אברהם ודוד — 26, 74, 100, 136, 296

אהל

אהל — מושג למשטר שבטי — 167, 190, 314, 332  
הישיבה באהל כמפת לתקופת זהר — 167, 314  
האהל בירושלים — 115, 154, 155, 179, 193  
אהל דוד — 89, 273  
אהל מועד — 115, 155, 189, 224, 255, 316  
אהל ומשכן — כצמד מלים — 153, 154, 198, 310

\* במפתח זה נרשמו נושאים מיוחדים, שבהם נתחדשו לי חידושים, או שהבעתי שם דעות משלי, בהבדל מהמקובל בפרשנות המקרא ובחקר ההיסטוריה, אף הבאתי כאן עניינים ופרשיות, שבהם העליתי מחשבות או הערות במקביל או במשלים לדעות, שכבר נודעו בפרשנות לספר שמואל ובחקר תולדות ישראל בימי הממלכה המאוחדת. וכל כך דרך ראייה משלי, לאור תפיסת המלוכה בישראל, כפי שהיא מוצעת בספר.

בית נאמן — 151, 152  
 בית מלך — 47, 51, 108, 116  
 בית מלוכה, בית מלכות — 10, 51, 56, 117, 119, 123, 124, 149, 150, 152, 162, 163, 166, 167, 170, 171, 180, 181, 190, 193, 194, 198, 205, 210, 212, 214, 217, 228, 244, 267, 308, 339, 353, 359, 367, 368  
 בית מקדש ובית מלוכה — 2, 115, 149, 150, 152, 168, 192, 197, 198, 339, 340  
 התנגדות יחזקאל לטמיכות המקדש לארמון המלך — 199  
 בבית בית לה' — 19, 149, 157, 171, 177, 189, 190, 192, 361, 381  
 בית מקדש — 3, 60, 76, 163, 177, 179, 189, 190, 191, 211, 212, 224, 230, 231, 232, 233, 283, 338  
 בית אהרן — 338, 375  
 בית אתאב — 121, 318, 364  
 בית בעשא — 206  
 בית דוד — רא' מלכות דוד: בית דוד בית יהוא — 81, 121, 295, 318, 364, 376  
 בית ירבעם — 206  
 בית עלי — 2, 51, 152, 154, 169, 172, 173, 179, 184, 185, 202, 203, 214, 215, 217, 232, 282, 321, 322, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000  
 בבית בית עלי — 173, 185, 321  
 בבית עמרי — 81, 122, 206  
 בית שאול — רא' מלכות שאול: בית שאול  
 במה — 222. ורא' גם גבעון: הבמה בגב-עון.  
 בן מלך — 180, 329, 330  
 בן שאול, במוכן צאצא לשאול — 367  
 בני משה — 13  
 בני עלי — 346, 347, 348, 350. ורא' בית עלי  
 בני שאול — 34, 118, 206, 245, 286

66, 69, 70, 127, 216, 254, 259, 274  
 צובה כחטיבה רב ממלכתית מיוחדת — 37, 38, 39, 45, 65, 68, 74, 237, 260, 261, 262  
 מלכות צובה — 63, 67, 70, 262  
 מלך צובה — 46, 64, 236, 237, 238  
 מלכי צובה — 38, 39, 42, 46, 64, 236, 238  
 צובה ובית רחוב (בן רחוב) — 38, 64, 65, 67, 68, 72, 236, 237, 262  
 חמת צובה — 66, 258, 259  
 צבת, פחוזה אשורית — 67, 260  
 איש טוב — 64, 68  
 מעכה — 64, 66, 68  
 ממלכות ארמיות (שבטיות) — 237, 261, 262  
 מלכים ארמיים  
 בן הדר — 65, 70, 260  
 בן הדר הג' — 288  
 בעשא בן רחוב — 64  
 הדרעור — 38, 39, 49, 50, 52, 63, 64, 65, 70, 72, 74, 77, 91, 114, 125, 126, 127, 237, 259, 261  
 ורא' ערי הדרעור, מלח-מה: שלל הדרעור. נהר: להשיב ידו בנהר פרת  
 תזאל — 52, 86, 103, 180, 318  
 חזיון — 70, 260  
 רוזן בן אלידע — 44, 68, 69, 70, 248, 250, 260, 261, 276, 277  
 רציץ — 103

## ב

בתור וטוב — 193, 213, 326, 343, 371  
 בחורים — אנשי צבא — 109, 282  
 בחיר ה' — רא' מלכות שאול, מלכות דוד  
 בחירה אלהית — רא' ספרות בית  
 בית ואהל — הקבלות — 154, 192, 193  
 בית כאנטיפוד לאהל — 150, 154, 190  
 בית ומשכן — 153, 171

206, 223. ורא' מלכות דוד; מלכות  
שאל  
גורל, לכידה בגורל — 10, 35, 36, 228,  
229, 233, 236, 267, 288, 293  
גזירה אלהית — רא' ספרות: בודרה וגזירה  
אלהית

## ד

דואליוס בשלטון — רא' נביאות  
דמים, כל דמי בית שאול — 206, 381  
דמוקרטיה פרימיטיבית במסופוטמיה —  
299, 364  
דן — 64, 72, 75, 87, 88, 100, 157, 311  
מדן עד באר-שבע, מושג גיאוגרפי  
מדיני — 208, 346, 349, 352  
מקדש דן — 347  
דן ושילה — 347  
מעורער ועד דן — 158

## ה

ה', אויבי ה' — 52, 111, 114, 131, 193,  
283  
ה', אלודי המלחמה — רא' מלחמה: מל-  
חמות ה'  
"הד' עמו" — אפיון ספציפי של סגולת  
מלכות דוד — רא' מלכות דוד, ומל-  
כות שאול  
ה' המושע — 37, 40, 42, 46, 52, 98,  
99, 108, 111, 114, 116, 118, 120,  
121, 123, 127, 129, 130, 132, 133,  
134, 140, 146, 173, 174, 183, 290,  
293, 315, 346, 348, 361  
ה', רוח ה' — 9, 116, 117, 120, 169,  
188, 287, 362  
ה' המתהלך (באוהל ובמשכן) בקרב בני  
ישראל — 19, 149, 150, 152—155,  
158, 165, 170, 174, 176, 189, 192,  
198, 200, 308  
התהלכות לפני (ה') — 151, 152, 153,  
166, 179, 312, 313  
התהלך לפני, במשמע של הנהגה — 153,  
171, 179, 313  
התהלכות לפני משיח ה' — 179, 321  
הוקעה — 143, 175, 286, 338, 366  
הורשת המלוכה — 7, 10, 13, 14, 18, 19,

293, 371—383. ורא' גם לפי שמו-  
תיהם  
בני שמואל — 113, 203, 215, 219, 228,  
338, 350  
בנימין — 1, 18, 30, 113, 129, 191, 206,  
215, 216, 272, 284, 340, 350, 351,  
366, 371, 375, 378, 380  
בני בנימין — 185, 207, 371, 372, 363,  
375, 379  
ארץ בנימין — 70, 111, 191  
בנימין בצמידות ליהודה — 373, 382  
בנימין ויהודה — חילופי הגמוניה —  
349  
משפחות בנימין — 377—369  
ברזל — 256, 257  
ברית, ספר הברית — 203, 242  
ברית עולם — 163, 307, 309, 337

## ג

גאולת דם — 145, 146  
גבול האמורי — 87, 100  
גבול כנען — 57, 62, 71, 73, 75, 76,  
100, 101, 278  
גבול ממלכת שלמה — 40, 57, 58, 59,  
62, 72, 74, 99, 100  
גבול מצרים — 57, 239  
הגבולות בנבואת יחזקאל — 72, 74, 262  
ים סוף כציון גבול — 99—100  
גבעון — 11, 48, 56, 154, 155, 177, 214,  
221, 228, 241, 255, 349, 371—383  
אבי גבעון — 371, 372, 373, 374,  
379, 380  
הבמה בגבעון — 115, 155, 191, 373,  
383  
גבעון ובית שאול — 175, 206, 286  
גבעון וירושלים — 115, 373, 380  
גבעון אצל בעל דברי הימים — 48,  
56, 155, 191, 255, 286, 310,  
371—383  
מקום המשכן ואוהל מועד לפי דה"י  
— 373, 383  
זיקה לימי משה — 373  
כעמק בגבעון — 383  
הדילוג על גבעון — 191, 286  
גבעונים, בימי שאול ובימי דוד — 175,

אהבת דוד ויהונתן כאספקלריה למדי-  
 ניות ריאליזם במלכות דוד — 128,  
 208, 341, 342, 366, 370  
 בן יהונתן בתצר דוד — 206, 207,  
 339, 340, 366—370  
 בית יהונתן — 341  
 יחש חם על כנען — 331  
 יחש עשו — 107, 319

## כ

כהונה, כהנים — 183, 317, 321, 375. ורא'  
 מנהיגות: כהנות מנהגת  
 כהנים משוחים, משיחת כהנים — 29,  
 178—179, 294, 316, 319  
 כהנים כמושחזי מלכים — 10, 173,  
 180, 181, 344  
 כהנים כפקידים — 7, 164, 203, 223  
 מכוון כיועץ למלך — 319  
 מכהנות במסופוטמיה — 317, 318,  
 319  
 צדוק — 152, 164, 179, 203, 282,  
 310, 373  
 בני צדוק — 242  
 כל ישראל — 282  
 "כל ישראל" ויהודה — 247, 283  
 "כל איש ישראל" — 346  
 "על כל ישראל" — 44, 45, 47, 50, 92,  
 134, 135, 137, 148, 215, 247, 297  
 "בכל בני ישראל" — 153, 154, 170  
 "לכל עמו" — 92, 135, 137, 146, 148,  
 152, 202, 205, 209, 210, 223, 296,  
 360  
 כסא מלכות, מלוכה — 50, 157, 168,  
 193, 206, 208, 304, 305, 328, 352—  
 355  
 כסא מלכות ה' — 354, 355  
 כסא ה' — 168, 199, 296, 315, 328, 354  
 כסא ישראל — 295, 352, 353  
 כסא דוד — רא' מלכות דוד: כסא דוד  
 אולם הכסא — 168, 354  
 כסא משפט — 168, 354  
 כסא שלמה — 11, 353  
 כסא מלכות אצל עמים אחרים — 353  
 כסא מלכות אלים אצל עמים אחרים —  
 353

24, 116, 215, 309, 361  
 הורשת התפקיד ע"י עלי ושמואל — 215,  
 346, 348, 349, 350  
 הסטוריוגרפיה — רא' ספרות  
 הסטוריוסופיה — רא' ספרות  
 הקדשת שלל ע"י דוד — רא' מלכות דוד:  
 שלל

## ז

זקני העם — 1, 9, 148, 215, 220, 343,  
 344, 351, 361  
 זקני יהודה — 52, 114  
 זקני ישראל — 58, 179, 201, 340, 343,  
 348

## ח

חבור, חבורה — 60, 254, 257  
 חוקי אור-נמו — 144, 332  
 חוקי ח'מורבי — 144, 328  
 חוקה חתית — 187, 322  
 חוקי לפת אשתר — 144  
 חוקה מסופוטמית — 187, 203  
 חזן — 260  
 חכמה בסגולת מלכות — 177, 209. ורא'  
 מלכות דוד: חכמת דוד. שלמה: חכ-  
 מתו  
 חכמת אנשי קדם — 177  
 חכמת מצרים — 177, 199, 316  
 החכמה מתקוע — 11, 137, 143, 145,  
 146, 352, 354  
 חרש, חרשים, חרושת — 60, 109, 128,  
 256, 257, 292

## י

יהודה, מלכות יהודה — רא' מלכות ים-  
 רא'  
 יהודה וישראל, שני מרכיבים שבטיים טרי-  
 טוריאליים במלכות דוד — 179, 208,  
 247, 352  
 יהודה וישראל, שתי חטיבות בברית הש-  
 בטים מימי שמואל ושאל — 187  
 יהונתן — 35, 36, 79, 109, 113, 117, 175,  
 177, 184, 233, 292, 341, 374, 381  
 יורש לשאל — 355  
 המושיע — 40, 42, 111, 118, 120

ורא' העדר כסא מלכות אצל מלכות  
שאל

ל

לבוא חמת — הגדרה ספרותית גיאוגרפית

54, 71—74, 88, 251, 262

לבוא מצרים — 71, 251

לבוא צרדה — 71, 72, 262

לוי, לויים — 85, 271, 321, 338, 375

לויים-כהנים כשופטים — 202, 203

לויים כפקידי המלכות — 202, 203

מ

מגרה — מגורות, מלבן — 80, 267

מידרה בחבל — 80, 267

מנהיגות

איש האלהים — רא' ערכים: נביאות;  
שופטות שמואל, משה, דבורה

זקנים — רא' זקנים

הנהגה כאריסמטית — 1, 9—11, 23

24, 120, 283, 311

כהנות מנהגת — 169, 173, 346, 348

יתרו — רא' במפתח השמות: יתרו

עלי ובינתו — 2, 113, 169, 170

172, 173, 179, 181, 182, 185

202, 212, 214, 313, 347. ורא'

גם בית עלי; בני עלי

מלכי-צדק — רא' צדק

משה — רא' שופטות: שופטות משה

כהנות שופטת — 169, 170, 179, 181

202, 203, 215, 347, 348, 356

מושל, מושלות — 50, 146, 163, 168

ורא' מלכות דוד: מושל בארם

צדיק

מחוקק, מחוקקות — 7, 156, 204, 205

311

מחוקק ושופט — 14, 204, 205

284

מחוקק ומלך — 14, 204

מחוקקים, אטריבוט של מלכים —

14, 205

מחוקקות כהנהגה צבאית — 204

284, 299

המלכות אצל עמים אחרים

המלכות כהשראה אלהית — 16, 17

המלכות בחסד אלהי — 142, 146, 357

המלכות ממורא אלהי — 10, 16, 17

131, 142, 146, 196, 198, 200

201, 222, 300, 323, 324, 327

332, 333, 363

מלכות אדום, מלכי אדום — 93, 95—

97, 107, 108, 237, 277

מלכות אוגרית — 141, 196, 223, 299

300, 333, 357

מלכות אללח' — 141, 196, 299

מלכות ארם — רא' ארם

מלכי ח' (מארי) — 238

מלכות חת — 6, 8, 10, 8, 142, 223, 299

317, 324, 357, 363

המלוכה בבנען — 141, 357

מלכי מדין — 237

מלכות מסופוטמיה — 6, 8, 10, 142

181, 211, 223, 297, 357, 358

363

מלכות ח'מורבי כאפיון למלכות ב-

מסופוטמיה

מלכות מחוקקות ושופטות — 142

144, 301, 303, 361

תיוור בין האלים לאנשים — 10

24, 301

תיוור בין האלים למלכים לעתיד

— 10, 301

העדר האלהה — 304

שלטון בחסד אלהי — 142

מכוון כתם ומשרם — 305

מלכות ח'מורבי ויקתה ליושבי

אוהלים — 200—201

מלכות מצרים — 6, 8, 10, 15, 26

181, 195—199, 223, 299, 317

324, 327, 328, 353, 357, 358

363

השפעה מצרית על המלוכה ביש-

ראל — 6, 141, 333

השפעה מצרית על הפקידות ביש-

ראל — 196, 203, 248, 326

333

הסתייגות מאלוהות המלך המצרי

בבואות נתן — 195—199, 331

מלכות נבונאיד — 24, 333, 334

המונרכיה ביוון וברומי — 8, 9, 12

209, 210, 212, 215, 216, 235,  
290, 295, 296, 297, 298, 305,  
306, 309, 314, 317, 319, 323,  
324, 329, 335, 354, 355, 356,  
357, 358, 365  
מלכות ד' כמלכות מושיעה — 166,  
172. ורא' ד' המשיע  
מלכות יהודה — 10, 148, 152, 181,  
195, 209, 273, 290, 297, 375,  
378, 380, 381  
מלכות מושיעה — 121—122, 215.  
ורא' מלכות דוד: מלכות מושיעה  
משיחה — 10, 12, 13, 29, 56, 110,  
124, 145, 163, 174, 178, 179 —  
181, 294, 316, 317, 318, 319, 345,  
משיח ד' — 123, 178, 180—182,  
195, 246, 273, 290, 294, 319,  
320, 326, 329. ורא' גם במל-  
כות דוד ובמלכות שאול  
משיחים בהקבלה לנביאים — 182,  
319  
המשיח הנגיד — 182  
משיחה אצל האבות — 182, 319  
מלך המשפט בספר משלי — 136, 140,  
209, 244, 354  
מלכות משרם, מישרים — 43, 45,  
141, 144. ורא' משפט: מישרים  
בישראל  
מלכות ונביאות — 219, 222, 223, 342,  
356. ורא' מלכות דוד, מלכות  
שאול, וכן נביאות  
המלכות כמשטר נתון וקיים אצל  
הנביאים — 8, 11, 12, 187, 361,  
364, 365  
מלכות ונגידות — 231, 232. ורא' נגי-  
דות; מלכות דוד, מלכות שאול  
מלכות ונשיאות אצל יחזקאל — 11,  
135, 168, 211, 298, 314, 315,  
335, 365  
מלכות לא סקראלית — 7, 12, 13, 31,  
146, 169—171, 178, 180, 186,  
187, 189, 197, 220, 225, 286,  
345, 357, 360  
מלכות נעדרת צביון של חסד והש-  
רה אלהיים תדירים — 12,

162—182, 183, 187, 320, 321, 323,  
358, 364  
תפישת המערכה אצל פוליביוס —  
15, 23, 27  
משיחה — 178—179, 317  
משיחת פקידים — 317  
המלוכה בארצות הקדם כנגד מלכות  
ישראל — 7, 12, 144, 146, 181,  
203, 205, 220, 356, 357  
מלכות ישראל  
מלכות ואנטי-מלכות אצל חז"ל —  
11—16, 26, 30, 31  
אנטי-מלכות אצל יחזקאל — 11,  
12, 168, 169, 187  
אנטי-מלכות במשל יותם — 12,  
344  
אנטי-מלכות — 45, 166  
אטריבוטים של מלכות  
הושעה — 53, 214  
מתוקקות — 14, 205  
מישור — 328  
עשיית מלחמה — 7, 109, 110,  
351, 361  
משפט וצדקה — 135, 136, 141,  
223  
צדקה — 89, 135, 136, 139—141,  
142, 197, 223, 244, 273  
שופטות — 7, 14, 31, 47, 112,  
113, 135, 136, 138, 141, 161,  
302, 351, 352, 354, 355, 361  
הורשת המלוכה — רא' הורשה  
חוק, המלך אינו מחוקק, או נתון תור-  
קים — 138, 139, 144, 203  
"וידי' בישורון מלך" — 25, 201, 202  
מלכות אישבת — 39, 208, 217, 343,  
355  
מלכות אדם — 30, 133, 136, 144,  
166, 167, 169, 171—174, 179,  
185, 194, 195, 197, 199, 209,  
215, 244, 290, 329, 348, 353,  
354, 355, 365  
מלכות ד' — 1, 7, 15, 25, 30, 108,  
123, 132, 136, 140, 141, 166,  
167, 168, 171—174, 183, 185,  
186, 187, 190, 194—195, 201,

174, 190, 193, 198, 199, 206,  
208, 209, 210, 211, 212, 228,  
271, 273, 289, 308, 320, 329,  
337, 338, 368, 375, 381, 382  
בית מלוכה, מייסד בית מלוכה ואבי  
שושלת — 152, 166, 180, 190,  
195, 197, 210, 297  
הבטחת בית מלוכה ושושלת —  
116, 149, 150, 151, 170, 171,  
181  
בני דוד הכהנים — 203, 317, 366  
גבולות ממלכתו — 2, 40, 54, 57,  
62, 67, 71, 72, 73, 74, 75, 76,  
81—83, 86, 99, 100, 101, 107,  
124, 134, 158, 217, 251, 264  
גיבור חיל — 34, 36, 167, 342  
גדולת דוד, התגדלות ממלכתו — מג-  
מזה לגדלו — 44, 52, 68, 98, 116,  
117, 128, 134, 152, 161, 175,  
190, 213, 259, 265, 292, 339,  
342, 381, 382  
דברי דוד האחרונים, "נאום דוד בן  
ישי" (שמ"ב כ"ג) — 146, 147,  
181, 193, 207, 339, 341  
"וד' עמו" — באפיון סגולי למלכות  
דוד — 9, 10, 11, 16, 116, 117,  
121, 128, 131, 144, 145, 146,  
153, 158, 170, 171, 174, 221,  
292, 342, 362, 363  
מלחמות ד', לחם מלחמות ד' — 109,  
111, 114, 129, 131, 161, 291  
הגמוניה על עמים אחרים — 58, 59,  
60, 69, 79, 80—81, 92, 93, 96,  
97, 103, 195. ורא' גם יחסו לעמי  
עבר הירדן ולאום בערך זה, וערך  
עבדים  
הורשת המלוכה — 19, 25, 51, 150,  
212, 297, 342, 368  
הנחה לישראל מכל האויבים — 2, 4,  
18, 19, 97, 148, 149, 151, 153,  
158—159, 169, 171, 191, 224,  
359  
דוד אינו מחוקק — 138, 139, 144,  
203  
חכמת דוד — 11, 137, 146

124, 132, 144, 145, 170, 173,  
175, 176, 177, 180, 205, 209,  
345, 356, 365  
המלכות אינה מתווכת בין האל  
לעמו — 12, 144, 220, 356,  
357, 360  
המלכות אינה שליחית — 12, 144,  
145, 180, 181, 357  
סמכויות כהונה — 15, 161, 214,  
218, 222, 223, 324, 325, 331,  
361  
פרשת המלך — דברים י"ז — 12, 14,  
198, 213, 330, 331  
המלך הצדיק בתהלים — רא' תהלים  
מלכות ושופטות — 7, 15, 26, 302,  
354. ורא' מלכות דוד, מלכות  
שואל, משפט  
שמות מלכות — 46, 78, 119, 122,  
133, 210, 289  
שנות מלכות — 116, 228  
תפישת המלכות אצל פילון — 14—  
16, 26, 27  
מלכות תקינה, משטר תקין של מל-  
כות — 47, 135, 140, 211, 306,  
361  
מלכות דוד  
אבטיפוס של מלך ורועה — 164—169,  
195, 210, 297  
אבטיפוס למושיעים — 68  
אהבת דוד ויהונתן כבבואה ליחסים  
שבין דוד למפיבושת — 128, 208,  
341, 342, 366—370  
אי השמדת השושלת הקודמת — 50,  
340, 341, 366, 369, 381  
בחיר ד' — 144, 191, 193, 194, 211.  
ורא' ספרות: בחירה וגזירה  
בחירת דוד — 12, 19, 58, 116, 117,  
119, 121, 124, 132, 145, 146,  
153, 161, 163, 164, 171, 191,  
192, 193, 194, 248, 308, 312,  
315, 324, 339, 341. ורא' ספרות:  
בחירה וגזירה  
בית דוד — 11, 13, 14, 30, 31, 34,  
47, 80, 86, 123, 124, 152, 166,

מלכות דוד הדיאלית — 1, 12, 174,  
224, 272, 286, 304, 326, 340,  
361  
מלכות דוד האוטופית — 1, 11, 31,  
74, 124, 208—213, 307, 361  
בדברי נביאים — 11, 116, 123,  
141, 148, 149, 157, 163, 168,  
174, 182, 209—210, 211, 224,  
272, 290, 297, 315, 328, 329,  
340, 354  
בהסטוריוגרפיה — 190, 211, 212,  
340, 353, 381  
דוד הרועה — 11, 74, 124, 149,  
153, 159, 160, 164, 169, 174,  
191, 200, 201, 211, 263,  
312, 315, 360  
דוד הנשיא אצל יחזקאל — 11, 74,  
135, 168, 169, 211, 263, 315  
בתהלים — ר'א תהלים  
מלכות דוד לא סקראלית — 145, 146,  
286. ור'א מלכות ישראל, מלכות  
לא סקראלית.  
אינו מתווך בין האל לעמו — 144,  
146  
אינו שליח ישיר של אלהים — 132,  
144, 145, 146  
האצלה אלהית לא תדירה למלכות  
דוד ולצאצאיו — 11, 119, 132,  
143, 144, 145, 169, 170, 176,  
189, 190, 194, 213, 363  
מלכות מושעיה — 57, 68, 117, 118,  
119, 121, 123, 289  
דוד הנרשע — 5, 9, 42, 46, 50,  
52—53, 98, 99, 111, 115—  
117, 118, 119, 121, 122, 124,  
125, 127, 128, 130, 131, 132,  
133, 134, 144, 145, 148, 169,  
170, 290, 291, 292, 315  
מלך כל הארץ — 252  
מיפקד, המפקד — 85, 86, 176, 268,  
272, 338  
המפקד כגורם בעיצוב גבולות ה-  
ממלכה — 75, 81—83, 87, 88  
מקדש, מתכנן המקדש — 115, 190,  
325, 381

חצר המלך — 10, 47, 51, 65, 144,  
175, 183, 223, 228, 282, 338,  
356, 368  
יורש וממשיך  
לבית עלי — 203  
לשאל — 2, 30, 33, 34, 118, 146,  
152, 167, 180, 188, 205, 206,  
207, 208, 213, 340, 342, 359,  
367, 368, 369  
לשופטים — 2, 7, 14, 121, 149,  
153, 158, 159, 169, 170, 181,  
189, 190, 191, 208, 224, 359,  
360  
להנהגת תקופת הנדחים — 2, 7,  
14, 153, 155, 157, 158, 159,  
165, 169, 189, 191, 200, 203,  
211, 224, 324, 359, 360  
יחס לעמי עבר הירדן ולאום — 50,  
69, 70, 74, 79—81, 86, 89, 94,  
95, 96, 102, 105, 175. ר'א גם:  
עבדים  
גישת הפיוס לגבעונים מיתר האמור  
— 63, 175, 223  
יחס טובלני לחוי ולכנעני — 63, 88,  
175  
יחסי שכנות ליבוסים — 63, 175, 223  
כינון המלוכה — 63, 106, 113, 114,  
115, 169, 191, 194, 198, 210,  
339, 352, 358  
כינון המשפט — 44, 137, 138, 139,  
142, 143, 145, 146, 147, 148,  
176, 194, 202, 203, 296, 360  
כסא דוד — 135, 149, 151, 190, 194,  
206, 208, 273, 305, 339, 352,  
353  
לגיטימציה, והחזרה לגיטימציה של  
מלכות דוד — 45, 47, 50, 51, 57,  
118, 119, 152, 181, 192, 205,  
207, 208, 273, 339, 341, 342,  
355, 369, 381  
הלחם ללא כלי מלחמה — 127—132  
לקחת עטרת מלכם ברבת עמון ומש-  
מעה המדיני — 55, 78, 266, 267  
"מושל באדם צדיק" — 45, 123, 144—  
147, 168, 245, 307, 341



115—113, 77, 65, 58, 53—52  
 שם, ויעש דוד שם — 48, 51, 79, 89,  
 274, 133, 99—97, 91, 90  
 "ועשית לך שם גדול" — 48, 158,  
 255, 248  
 קריאת שם דוד על רבת עמון —  
 98, 90, 79, 78, 50  
 שפיטה ושופטות — 45, 47, 48, 137,  
 143, 145, 146, 148, 203, 209,  
 360, 352, 223  
 שר האלף — רא' שר, שרים  
 מלכות שאול  
 בחיר ה' — 193, 213  
 בחירת שאול — 36, 110, 117, 160,  
 230, 229  
 בית שאול — 2, 17, 19, 28, 29, 34,  
 36, 45, 50, 80, 85, 86, 117, 129,  
 152, 161, 206, 207, 208, 226,  
 228, 245, 324, 338, 340, 341,  
 342, 343, 353, 355, 366, 367,  
 368, 369, 371, 373, 375, 376,  
 379, 380, 381, 382  
 גבולות ממלכתו — 40, 86, 100, 101,  
 216, 217  
 גבור חיל — 133, 176  
 האחוזות בעבר והירדן המזרחי — 39,  
 80, 217  
 "הגם שאול בנביאים" כציון מעבר  
 מהנהגה נבואית להנהגה מלכותית  
 — 222  
 האלחים עמו — 9, 160, 188, 219,  
 221  
 רוח אלחים — צליחת רוח אלחים על  
 שאול — 176, 188, 221  
 הסרת הרוח — 117, 176, 177  
 רוח רעה מאת ה' — 177, 226  
 הורשת המלוכה — 26, 208, 355, 359  
 המלכת שאול, המלכות שאול — 4,  
 171, 179, 201, 215, 230, 231,  
 343, 344, 351  
 הנהגה צבאית — 112, 217, 220, 283,  
 351  
 ורא' גם נגידות: כהנהגה  
 צבאית  
 הסרת האובות והידעונים — 186, 217,  
 הפסד המלוכה — 28, 29, 30, 111,

משיח ה', משיחת דוד — 29, 116,  
 117, 124, 128, 132, 133, 144,  
 167, 171, 176, 179, 180, 181,  
 193, 194, 207, 215, 228, 247,  
 286, 290, 341, 343, 344, 350  
 "משית אלוד יעקב" — 146, 180, 207,  
 307, 343  
 משפט וצדקה, עשיית משפט וצדקה —  
 44, 45, 47, 109, 112, 134—139,  
 140, 142, 143, 144, 146, 147,  
 152, 168, 169, 194, 202, 205,  
 209, 210, 223, 224, 296, 304,  
 306, 360  
 "נאום דוד בן ישי" — רא' בערך זה  
 "דברי דוד האחרונים"  
 נביאות כמתווכת בין האל למלך במל-  
 כות דוד — רא' נביאות  
 נגידות דוד — 99, 101, 153, 158,  
 159—162, 163, 164, 165, 167,  
 169, 170, 171, 191, 200, 201,  
 224, 255, 283, 311, 312, 324,  
 359  
 נצחיות בית דוד — 19, 148, 152,  
 174, 181, 194, 352  
 סמכויות פולחן בידי המלך — 170,  
 192, 193  
 ורא' מלכות ישראל:  
 סמכויות כהונה ופולחן  
 מלכות דוד כנגד מלכות שאול — 19,  
 53, 56, 58, 113, 115, 117, 118,  
 128, 129, 130, 147, 150, 152,  
 160, 161, 169, 176, 183, 189,  
 203, 311, 324, 339, 342, 351,  
 352, 360  
 עטרת מלכם — רא' בערך זה — לקיחת  
 עטרת מלכם  
 הפקידות במלכות דוד — 47, 48, 116,  
 130, 137, 164, 196, 203, 223,  
 248, 286, 298, 327, 356  
 צדקת דוד — 123, 145, 147, 152,  
 175, 176, 290, 381  
 צוואת דוד — 146, 175, 353  
 ראשוניות דוד — 30, 118, 119, 137,  
 148, 152, 161, 163, 192, 193,  
 208, 359  
 שלל, הקדשת שלל ע"י דוד — 51,

משיח ה', משיחתו — 9, 112, 129, 160, 171, 179—180, 181, 187, 207, 213, 219, 222, 230, 231, 343, 344, 359  
הניתוק מבית על — 28, 113, 177, 182, 185—186, 217, 224. ורא' במפתח השמות: נוב. וכן ניתוק מההנהגה הקודמת  
ניתוק מההנהגה הקודמת — 169, 170, 182—185, 186, 187, 189  
הנגיד — 30, 58, 110, 159—162, 169, 170, 179, 187, 188, 215, 219, 233, 255, 283, 311, 343, 344  
דילוג על נגידותו — 161, 164, 187, "סביב בכל אויביו" — 33, 35, 36, 42  
סכסוך שאול שמואל — 29, 186, 189, 214, 222, 232, 356, 358  
סמכויות כהונה — 185, 217, 218, 222, 232. ורא' מלכות ישראל: סמכויות כהונה  
הפקידות — 217, 220  
הקנאי לבני ישראל ויהודה — 217, 376  
"ראש שבטי ישראל" — ראה ערך "שבט"  
שאול ראש שבטים — 104, 215  
מלכות שאול כלל שבטית — 35, 215  
רעייה, העדר הנהגת רעייה אצל שאול — 165, 166, 169, 351, 355  
רשע, "ובכל אשר יפנה ירשיע" — 4—5, 33, 41—46, 109, 113, 147, 220, 236, 241, 246  
רשעותו — 28, 45  
שופטות שאול — 43, 44, 46, 109, 111—113, 185, 220  
דילוג על המושג שופטות אצל שאול — 44, 45, 111—113, 148, 185, 186, 220, 223, 351, 352, 355  
מלחמה וכלי מלחמה  
אמון-רע העושה מלחמה ללא נשק — 294  
המעטת ערך הנשק — 127—132, 133, 134

117, 121, 130, 160, 176, 186, 338, 344, 345  
הצבת היד בכרמל — 66, 116, 277  
"הירמותי בחור מעם" — רוד כנגד שאול — 193, 194, 213, 326  
התנבאות כאפיון לראשית ההנהגה של שאול — 177—189, 221—223  
חיל, "יעש חיל" — 33, 34, 36—37, 90, 99, 105, 109, 110, 134, 227, 234, 236  
חסד, הסרת החסד מעם שאול — 20, 151, 170, 191, 341, 359  
חצר שאול — 34, 167, 217, 227, 369  
יחס לאמורי — 28, 62, 186, 217, 223  
יחס לעמלק — 28, 33, 104  
ייעוד, שאול המיועד למשיע — 42, 56, 58, 111, 121, 160, 219, 221, 255, 345  
דילוג על מושג ההושעה — 40, 42, 53, 111, 112, 118, 121, 134, 351, 355  
"וירם מאגג מלכו" — 105  
כוכב מעקב ושבט מישראל — 104, 311  
כינון המלוכה — 35, 36, 106, 110, 217  
כסא מלכות, העדר כסא מלכות — 208, 220, 244, 352, 355  
לגטימיות, מלכות לגטימית — 30, 36, 359, 380, 382  
לוכד המלוכה — 33, 34—36, 37, 44, 45, 47, 109, 228, 229, 232, 233, 236, 297, 362  
מושג המלך — רא' כסא מלכות, העדר כסא מלכות  
המלך הלוחם — 36, 44, 46, 108—111, 112, 118, 128, 133, 176, 223, 224, 292. ורא' ערך צבא: חנית, חרב  
מלך שלא היה בו דופי — 17, 28  
הדילוג על מלכות שאול במקרא — 152, 165, 170, 190—192, 193—194, 224, 326, 355, 359, 360, 381, 382  
מפלת שאול בגלבוע — רא' מפתח ה- שמות: גלבוע

בינון משפט — 14, 15, 44, 112, 138,  
 140, 143, 145, 148, 203, 220,  
 223, 242, 245, 297, 301, 303,  
 304, 350, 351  
 כסא משפט — רא' כסא  
 כתם במסופוטמיה — 142, 143, 296,  
 301, 302, 303, 304, 305, 306  
 כתם ומשרם — 142, 143, 296, 301,  
 302, 304, 305, 306  
 העדר המושג כתם במלכויות ישראל  
 יהודה — 142, 143, 297, 303,  
 304, 306  
 משטר של משפט — 16, 43, 44, 45,  
 135, 139, 141, 142, 144, 215,  
 219, 223, 224, 242, 243, 245,  
 305, 350, 351, 356, 365  
 מישור — 209, 306  
 מישור כאטריבוס של מלכות — 328  
 משפט אלוהי — 43, 191, 194, 220,  
 242. ורא' בערך זה: ד' כשופט  
 משפט המלוכה — 36, 47, 141, 147,  
 148, 185, 211, 215, 216, 230,  
 315, 344, 358  
 משפט המלך — 6, 7, 12, 112, 141,  
 143, 148, 169, 186, 211, 220,  
 224, 315, 344, 351, 358  
 משפט ומשרים — 15, 45. ורא' מי-  
 שור, משרם  
 משפט וצדקה — 16, 44, 45, 46, 87,  
 112, 135, 136, 137, 138, 139,  
 141, 142, 144, 145, 152, 166,  
 168, 177, 194, 197, 203, 204,  
 208, 209, 220, 223, 273, 286,  
 290, 296, 297, 303, 304, 306,  
 308, 315, 329, 353, 354, 355,  
 357, 361, 362, 365. ורא' מלכות  
 דוד: משפט וצדקה, עשיית משפט  
 וצדקה  
 משפט וצדקה — אטריבוס של מלכות  
 — 135, 136, 141, 223  
 משפט קדם מלכותי — 44, 139, 141  
 משרם במלכויות מסופוטמיה, 43, 112,  
 142, 143, 144, 296, 301, 302,  
 303, 304, 305  
 משרם בישראל — 143, 296, 297, 304

חנית — 109, 128, 129, 130, 133, 292,  
 293  
 חץ תשועה — 288  
 חרב — 109, 128, 129, 130, 133, 292,  
 293  
 מדים — 109, 129  
 מלחמת ביניים — 291, 293, 339  
 מלחמות ה', ה' כאלוהי המלחמה —  
 109, 111, 114, 116, 129, 130,  
 131, 133, 161, 291, 293  
 טוסים — 125, 132, 133, 199, 291  
 פרשים — 65, 67, 126, 127, 131, 133  
 קובע — 109, 282  
 קשת — 109, 133, 207, 379  
 רכב — 65, 67, 125, 126, 127, 131,  
 132, 133, 291  
 רכב כנעני — 126, 127  
 ערי רכב — 126, 291  
 עיקור רכב וטוסים — 65, 125—  
 127, 130, 133, 291  
 שלל — 49, 50, 52, 53, 65, 74, 77,  
 91, 115, 139, 203, 249, 291  
 שלל הדדעור — 49, 65, 74, 91,  
 114, 126  
 מקום, שימת מקום לישראל — 149, 150,  
 153, 154, 158, 159, 163, 164,  
 171, 192, 338, 359  
 מרד אבשלום — 9, 51, 59, 85, 88, 117,  
 137, 144, 147, 175, 176, 203, 206,  
 231, 298, 306, 307, 338, 346, 366,  
 368  
 מרד ירבעם — 248, 276  
 משכן — 154, 155, 189, 191, 255, 310.  
 ורא' במפתח הנתאים: אהל, שילה  
 משל יותם — 12, 344  
 משל הקדמוני — 245  
 משפט — ורא' גם שופטות. ונתאי משפט  
 ב: מלכות דוד; מלכות שאול  
 אולם המשפט — 168, 354  
 דנתם — 142, 143, 301  
 האל כשופט — 43, 45, 136, 147, 242,  
 243, 309. ורא' גם משפט אלוהי  
 חוק ומשפט — 16, 138, 139, 203  
 יהושפט — מלך המשפט — 202, 203,  
 333

נגידות, נגידים — 159, 162, 170, 174,  
182, 231, 311, 344, 355  
נגידות כהנתגה צבאית — 160, 161,  
163, 187, 283, 351  
נגידות דוד — רא' מלכות דוד  
נגידות חזקיהו — 162, 163  
נגידות יהודה — 85, 159, 163, 164,  
333  
נגידות ירבעם ובעשא — 162—164  
נגידות בספירה — 161—162  
נגיד צור — 162  
נגידות שאול — רא' מלכות שאול  
נגידות שלמה — 163, 164  
נגידות לא מלכותית — 159, 164, 312  
משיחת נגידים — 163  
נגידים ושרים — 164  
נהר, להשיב ירו בנהר פרת — 66, 67,  
258, 259  
נודדים — 18, 39—41, 49, 62, 86, 103,  
105, 241, 350, 356. ורא' עמלק  
נודדים ועמי קבע בתהלים פ"ג — 105  
נוזר, נזירות — 188, 189, 324  
נציב, נציבים, נציבות — 113, 116, 202,  
274  
נציבים באדום — 90, 91—93, 95, 96,  
106, 113  
נציבים בארם — 69, 70, 91, 113  
נצב מלך — 93, 275  
נציבי פלשתים — 71, 79, 92, 93, 113,  
188, 221, 256  
נציבות כשלטון וסאלי — 69—70  
נציבות שלמה — 85, 87, 93, 239,  
272, 275  
נשיא, נשיאות — 238, 271, 275  
נשיא לראובני — 271

## ס

סביב בכל אויביו — דהשגה של מלכות —  
2, 3, 214, 291, 362  
סיבה מעם דה — רא' בהמשך בספרות  
ההסטוריוסופיה  
ספרות ההסטוריוגרפיה  
אפוס הומרי — 127, 175, 182, 284,  
285, 320, 342, 363

משרם בפניקה — 302. ורא' צדק ומי-  
שור (אלים)  
עין משפט — 165. ורא' במפתח הש-  
מות: קדש  
צמדתם — 143, 302  
רשע, הרשעה — 43, 44, 242, 243.  
ורא' רשע, וכן מלכות שאול: "וב-  
כל אשר יפנה ירשע"  
שופטות ומלכות, מלך שופט — 15,  
31, 43, 44, 135, 138, 140, 141,  
143, 144, 146, 168, 186, 197,  
209, 215, 281, 284, 299, 302,  
356, 361, 365  
שר משרים — 43, 141  
מתכות — 60, 102, 279, 280  
ברול — 256, 257  
נחושת — 65, 74, 101, 102, 115, 257

## נ

נביא, נביאות מנהגת — 186, 188, 189,  
222  
איש האלהים — 184, 313  
דבורה — 219, 358  
הנביאות כהשגה של מלכות בשלטון  
דואלי — 219, 220, 222, 223, 225,  
355, 358  
התנבאות, מתנבאים — 177, 188, 189,  
221—223, 323, 324  
היועץ ומסייע למלך — 220, 309, 359  
המושת מלכים — 10, 173, 179, 180,  
181, 219, 318  
המכוון — 172, 173  
נביאי מלכות, נביאי חצר — 99, 170,  
309, 357  
נביאי חצר אצל עמים אחרים — 99,  
120, 278  
הנביאות במלכות דוד — 223, 225,  
309, 356  
המתווך בין דאל לבין המלך — 220,  
225, 356  
הרואה — 189, 357  
הרואה הכהן — 324, 325  
השופט — 356, 357, 361  
שמואל — רא' שופטות: שופטות שמו-  
אל

137, 175, 213, 230, 252, 307,  
339, 342, 346, 368  
ספר הברית — רא' ברית  
סיפורי שאול — 3, 29, 36, 42, 56,  
58, 110, 111, 112, 118, 121, 130,  
160, 176, 183, 215, 216, 226,  
230, 231, 232, 233, 271, 284,  
286, 288, 343, 344, 345, 349, 351,  
359  
סיפורי שאול ודוד — 3, 109, 111,  
114, 117, 129, 145, 147, 160,  
180, 184, 187, 217, 231, 232,  
236, 282, 307, 340, 343, 349,  
368, 369  
סיפורי בית עלי — 215  
סיפור מלכות דוד — 3, 64, 98, 111,  
138, 144, 145, 160, 195, 207,  
228, 232, 282, 285, 340, 343,  
346, 352  
סיפורים רציפים ומסירה רציפה — 51,  
77, 134, 232, 233, 339, 348  
פרשת המלך — דב' י"ז — 12, 14,  
198, 213, 330, 331  
צוותא יעקב — 87, 157, 166, 204,  
305, 312, 313  
צוותא שמואל — 165, 171, 172, 173,  
185, 201, 315, 344, 359  
שירת דבורה — 84, 271, 310  
תולדות בית עלי — 109, 184  
תולדות מלכות דוד — 34, 113, 146,  
180, 184, 246, 247  
תולדות שאול — 33, 34, 35, 42, 43,  
56, 58, 66, 85, 93, 109, 110,  
111, 126, 128, 160, 179, 180,  
184, 185, 188, 216, 226, 229,  
230, 231, 223, 271, 369  
תולדות שמואל — 35, 110, 230, 232,  
233, 287  
תולדות שמואל ושאל — 233  
תהלים פ"ג מזמור שאול — 86, 105,  
272  
תפילת חנה — 337  
ספרות והסטוריוסופיה  
בחירה וגזירה אלהית — 4, 9, 10, 11,  
16, 17, 29, 36, 53, 110, 111, 117,

ברכת משה — 87, 201, 202, 204 —  
205  
גינאלוגיות ובתי מלוכה — 34, 37,  
47, 227, 228, 244, 245, 265,  
339, 374, 382  
היטלים מהמלוכה המאוחדת בס' ברא-  
שית — 61, 62, 74, 88, 100, 106 —  
108, 136, 208, 281  
היטלים מהמלוכה המאוחדת בתורה  
— 74, 102  
היטלים מהמלוכה המאוחדת בספר  
יהושע — 291  
חלק נבואי רטורי בספר שמואל —  
3, 35, 41, 110, 113, 115, 117,  
128, 141, 144, 147, 160, 176,  
180, 183, 186, 208, 215, 226,  
230, 231, 232, 255, 271, 307,  
343, 344, 345, 348, 349, 351  
היחס המיוחד לכנענים ולאמורים בס'  
שמואל — 62, 218. ורא' גם במל-  
כות דוד ובמלכות שאול  
היחס לנודדים בס' שמואל — רא' נו-  
דדים.  
כרת, עלילת כרת — 302  
משל הקדמוני — 245  
משל יותם — 12, 344  
נוסח, חילופי נוסח בשבעים בס' שמו-  
אל — 4—5, 14, 21, 38, 41—42,  
46, 54, 64, 65, 66, 75, 81, 82,  
88, 89, 90, 91, 128, 151, 158,  
184, 226, 227, 231, 232, 233,  
236, 237, 238, 239, 241, 246,  
252, 263, 264, 267, 284,  
321, 322, 371, 382  
בולגטא — 4—5, 54, 66, 75, 82,  
91, 93, 151, 158, 184, 227,  
231, 236, 263, 267, 322,  
371  
בארמי — 4—5, 54, 55, 67, 75,  
81, 82, 91, 159, 217, 231, 259,  
263, 371  
בטורי — 65, 227, 231, 371  
סגנון קדם דברימי — 3—4, 20, 110,  
149, 171, 230, 293, 307  
סופר, סופרים — 3, 53, 68, 106, 107,

9, 23, 24, 161, 169, 191  
תפישה תיאור פוליטית בס' שמואל —  
122, 124, 134, 169  
סרנים — רא' פלשתים

## ע

### עבר, עבדות

עבדות ועבודת מס — 80, 94, 95, 102, 276  
מס עובד — 7, 80, 94, 95, 102, 267, 276, 326, 361  
עברים לרוד — 92, 93—95, 96, 102, 107, 108  
עברים נושאי מנחה — 50, 54, 58, 60, 69, 77, 80, 86, 92, 94, 107, 114, 253  
עבודת כפייה — 93, 94, 95, 276, 275  
עברים לפלשתים — 114  
עברים למלך במשפט המלך — 196  
עברי הדרעזר — 52, 65, 68, 69, 70, 74  
עברי שאול — 217  
עבר הירדן, עמי עבר הירדן — 37, 38, 39, 42, 44, 45, 53, 77, 86, 105, 107, 109, 111, 122, 172. ורא' אדום, מו-  
אב, עמון  
"ער עולם" — 2, 10, 19, 50, 149, 151, 152, 167, 170, 181, 190, 194, 198, 208, 305, 309, 342, 344, 352, 359, 368  
עייפות עם המלחמה — 35, 232. ורא'  
צבא  
עיר המים — 50, 78, 249, 269  
עיר מלוכה — 50, 56, 70, 78, 79, 85, 91, 115, 190, 192, 238, 262, 265, 326, 331  
ערים נושאי שם המלך — 78—79, 266  
גבעת שאול — 70, 78, 79  
עיר דוד — 78, 79, 339  
ערי החוף הכנעני — מושג ישובי טריטור-  
ריאלי בימי דוד — 59, 61, 63, 88, 158, 175, 217, 223  
ערי הלויים — 61, 85, 202, 254, 278  
ערי הקיני והירחמאלי — 4, 21  
ערי הקניזי — 4, 21

118, 122, 124, 160, 170, 171, 191, 193, 194, 198, 199, 223, 228, 233, 307, 321, 325, 345, 346, 381  
בית ובית מלוכה — רא' בית  
הנהגה אלוהית מאתרי הפרגוד — 9, 51, 127, 144, 307, 346  
המושג "זה" עמו" — רא' מלכות דוד  
התלטשות בחכמה — 9, 347  
חיוב המלוכה בספר שמואל — 121, 171, 177, 186, 212, 344, 359  
התנגדות למלוכה — 283, 344  
מבנה ספרותי ומשמעות אידיאית — 34, 46, 58, 92, 98, 113, 128, 145, 183, 246, 259, 351, 368  
המגמה לטובת דוד בספר שמואל — 46, 52, 109, 113, 117, 170, 175, 185, 186, 367, 369  
מגמה אנטי שאולית בספר שמואל — 42, 45, 53, 58, 109, 111, 112, 115, 118, 169, 179, 184, 217, 218, 220, 224, 226, 286, 343, 344, 351, 359, 362  
מוחבר מסכם — 231, 232  
המוחבר העורך של ס' שמואל — 2, 3, 9, 33, 34, 36, 38, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 51, 53, 54, 57, 63, 68, 79, 88, 98, 108, 110, 111, 113, 115, 118, 120, 128, 129, 147, 148, 150, 158, 169, 175, 176, 178, 180, 181, 184, 186, 189, 212, 215, 218, 220, 223, 226, 227, 230, 231, 232, 233, 258, 271, 282, 283, 287, 293, 298, 307, 311, 337, 339, 340, 344, 345, 350, 355, 356, 359, 360, 361, 367  
מוחשבה הסטורית — 4, 7, 12, 22, 23, 51, 169, 189, 369  
מוחשבה קדמונית — 1, 2, 31, 114, 360, 361, 363  
סיבה מעם ה' — בהפרת עצת אחי-  
תופל — ובפילוג הממלכה — 9, 117, 144, 176, 250, 307, 346  
תפישה תיאור-הסטורית בס' שמואל —

258, 257, 252, 175, 118, 88, 62  
 ארץ פלשתים — 57, 58, 59, 61, 62, 255, 203, 122  
 הוהדיפה בימי שאול — 116, 216, 225  
 מעמדם המיוחד בימי דוד — 54, 55  
 63—56  
 מלך פלשתים, מלכות פלשתים — 56, 61  
 מתג האמה — 53—55, 253, 254  
 סיבה לתקומת המלוכה — 70, 215  
 טרנים — 54, 59, 252, 253, 257, 258, 370  
 ערי פלשת — 54, 55, 56, 58, 59, 60, 254, 256, 258  
 ורא' גם במפ-  
 תח השמות עפ"י שמות הערים

## צ

### צבא

בחורים כאנשי צבא — 109, 282  
 גיבור תייל, גיבורי תייל — 34, 36, 85, 98, 110, 164, 167, 231, 289, 371, 379  
 גיבורי דוד — 49, 58, 61, 80, 85, 98, 117, 125, 127, 128, 130, 339, 291, 277, 271, 248, 229, 377  
 גיוס כפייה סימון עיקרי למלכות — 7, 29, 110, 361  
 התנגדות העם להזעקות לצבא  
 במלחמת מכמש — 35, 165, 344  
 במלחמת יבש גלעד — 165, 183  
 במרד שבע בן בכר — 190  
 חיל, עשיית חיל — 233, 234  
 כינון צבא סדיר ע"י דוד — 134, 223, 293  
 כרתי ופלתי — 59, 130, 293  
 "פנה" — במשמעות של לחימה — 42, 241, 242  
 הצבא העממי של דוד — 223  
 צבא שאול — 45, 231, 282, 288  
 צבא הקבע אצל שאול — 109, 176, 217, 282, 352  
 צבא שכירים — 54, 59  
 צדק רצדקה — 136, 138, 140, 194, 205, 209, 210, 273, 299, 307, 335

65, 67, 77, 80, 85, 86, 87, 88, 89  
 עמוך — 37, 38, 49, 50, 51, 55, 63, 64, 90, 91, 95, 102, 103, 104, 106, 108, 111, 173, 183, 214, 215, 216, 222, 235, 236, 238, 249, 258, 266, 271, 281, 344, 346, 351, 359  
 רבת עמוך — 50, 51, 76—80, 90, 91, 125, 127, 235, 249, 265, 266, 267, 348

עטרת מלכם — רא' מלכות דוד  
 העדר איזכור של מלחמה בבני עמוך  
 בברוניקה בשמ"ב ח' — 49, 51, 77  
 עמלק — 4, 12, 28, 30, 33, 38, 39—41, 42, 49, 50, 51, 54, 57, 67, 77, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 111, 113, 114, 115, 116, 128, 130, 214, 218, 222, 223, 225, 228, 234, 236, 239, 241, 248, 249, 271, 278, 280, 283, 293, 341, 346, 356  
 אגג, מלך עמלק — 28, 39, 105, 237, 293  
 יחוס עמלק לתמנע פלגש אליפז — 38, 236, 241, 248, 271  
 מלחמות חרם בעמלק — 37, 111, 119, 216, 338, 344  
 עיר עמלק — 40  
 עמלק וישמעאל — 40  
 שדה עמלק — 40, 101

## פ

פוליטיקה ריאלית בימי דוד, 57—63, 175, 342, 346, 356  
 טעמים פוליטיים למאורעות מיוחדים  
 בס' שמואל — 111, 205—208, 357, 358, 367  
 פלשתים — 33, 37, 38, 42, 48, 49, 50, 53, 56, 60, 61, 62, 63, 76, 85, 103, 109, 110, 111, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 125, 127, 128, 134, 150, 151, 158, 160, 172, 188, 189, 214, 215, 216, 219, 221, 222, 223, 227, 228, 247, 252, 254, 256, 257, 285, 288, 292, 294, 310, 344, 345, 346, 348, 351, 353, 359, 383  
 אכיש מלך גת — 54, 55, 58, 59, 61

רשע, הרשעה, ציון עיוותי מלכות —  
246, 147, 45  
מושג נרדף לסילוק ממלוכה — 45,  
245  
אנטי מלכות — 45  
מרשעים יצא רשע — רמז לסילוק  
שאוֹל — 245, 45  
ובכל אשר יפנה ירשיע — רא' מלכות  
שאוֹל

## ש

שאיִלה בַּה' — 113, 183, 185, 380  
שבט, ציון קדום להנהגה ולמנהיג —  
112, 156, 157, 165, 167, 170, 174,  
310, 311, 328, 329, 359  
שבט מישור — 157, 197, 243, 244,  
311, 328, 354, 362  
שבט מיהודה — 29, 30, 157, 310,  
311  
שבט מישראל — 112  
שבט סופר — 156, 204, 310  
"אחד שבטי ישראל" — 104, 137,  
155—158, 311  
"יחד שבטי ישראל" — 156, 201  
"כל שבטי ישראל" — 121, 160, 344  
ראש שבטי ישראל — 104, 112, 157,  
202, 284  
הנהגה וראשות שבטית — 156, 157,  
159, 165, 185, 283, 284, 311  
שוטים, שאסו — 33, 39—41, 103, 110,  
116, 239, 240, 241, 362  
שופטות — 1, 166, 170, 182, 187, 214,  
247, 273, 297, 311  
מושג להנהגה ולמושלות מעבר לש-  
פיטה — 43, 120, 138, 139, 186,  
214, 273, 298, 351  
שופטות כאטריבוט של מלכים — רא'  
מלכות ישראל: אטריבוטים של  
מלכות  
שופטות של הושעה — 1, 2, 10, 18, 23,  
120, 121, 122, 169, 172, 188,  
214, 216, 218, 221, 281, 283,  
347, 362  
שופטות כראשות שבטית או כלל  
שבטית — 137, 156, 169, 214

צדקה כאטריבוט של מלכות — רא'  
מלכות ישראל: אטריבוטים של  
מלכות  
צדק וישועה — 140, 141, 210, 243,  
290  
צדק כמרכיב בשמות שמים מערביים  
— 296, 303, 308  
צדק ומישור — (אלים) — 302, 308  
צדק ומישור — 302, 303, 308, 329  
צדקיהו — שם מלכותי, אות לצפייה  
לישועה — 45, 46, 122, 210, 211,  
289, 297  
ה' צדקנו — כמרכיב של שם מל-  
כותי סמלי — 46, 210, 211,  
297, 335  
כינון משטר של צדק — 305, 309  
מחיר צדק — 273  
משפט וצדקה — רא' משפט  
צמדתם — רא' משפט

## צמח

צמח ה' — 335  
צמח צדיק — 182, 210, 211, 246,  
297, 335  
צמח צדק — 298  
עבדי צמח — 335  
צמח בפיניקיה — 335

## ר

ראש שבטי ישראל — רא' שבט  
רועה מושג למנהיג, הנהגת רעייה — 12,  
153, 155, 161, 164—169, 170, 201,  
302, 309, 311, 313, 314, 330  
רעייה כהנהגה אלוהית — 166, 167,  
168, 174, 309, 310, 312, 313,  
315, 330, 351  
רעייה כאפיון להנהגה במסופוטמיה  
— 296, 309, 312, 330  
דוד הרועה — רא' מלכות דוד האו-  
טופית.  
היעדר הנהגת רעייה אצל שאול —  
רא' מלכות שאול  
רעייה אצל משה ויהושע — 165  
שבעת הרועים — 168, 302, 314  
"וירב בנחל" — 28, 239  
רשע — אנטי משפט — 43, 243



349, 344, 324  
 הוראה והנהגה בענייני פולחן —  
 349, 219, 218  
 הוראה והנביא — 179, 181, 188,  
 218, 219, 228, 322, 324, 344,  
 356, 349  
 שמואל והמתנבאים — 324  
 הצד השווה לשופטות משה —  
 349, 285, 220  
 שילה — 154, 155, 172, 186, 191,  
 202, 214, 215, 219, 228, 232,  
 325, 338, 347  
 שילה, מושג נרדף להגמוניה של  
 אפרים — 190—192, 201, 348  
 שילה קודמתה של ירושלים —  
 190, 191, 192, 325, 348, 349,  
 360  
 שילה וירושלים בפתחה ובסיום  
 ל"ס שמואל — 212  
 המשכן בשילה — 179, 185, 201,  
 203, 212  
 "עד כי יבא שילה" — 285  
 שלמה  
 המלכת שלמה — 11, 164, 180,  
 352, 368  
 חכמתו — 11, 24, 146, 177—178,  
 316  
 חלום שלמה — 11, 146, 155, 177  
 כינון משטר של משפט — 135,  
 140  
 נגידות שלמה — רא' נגידות  
 סמכויות כהונה — 193, 199  
 שטן לשלמה — 52, 96, 250, 276

שר

שר האלף — 54, 109, 118, 120,  
 129, 167, 175, 352, 369  
 שרי אלפים ושרי מאות — 109,  
 112, 130, 185, 186, 207, 217  
 שר וגדול — 374  
 שרים סרנים — 54, 252  
 "וישר אבימלך" — 214

ת

תהלים

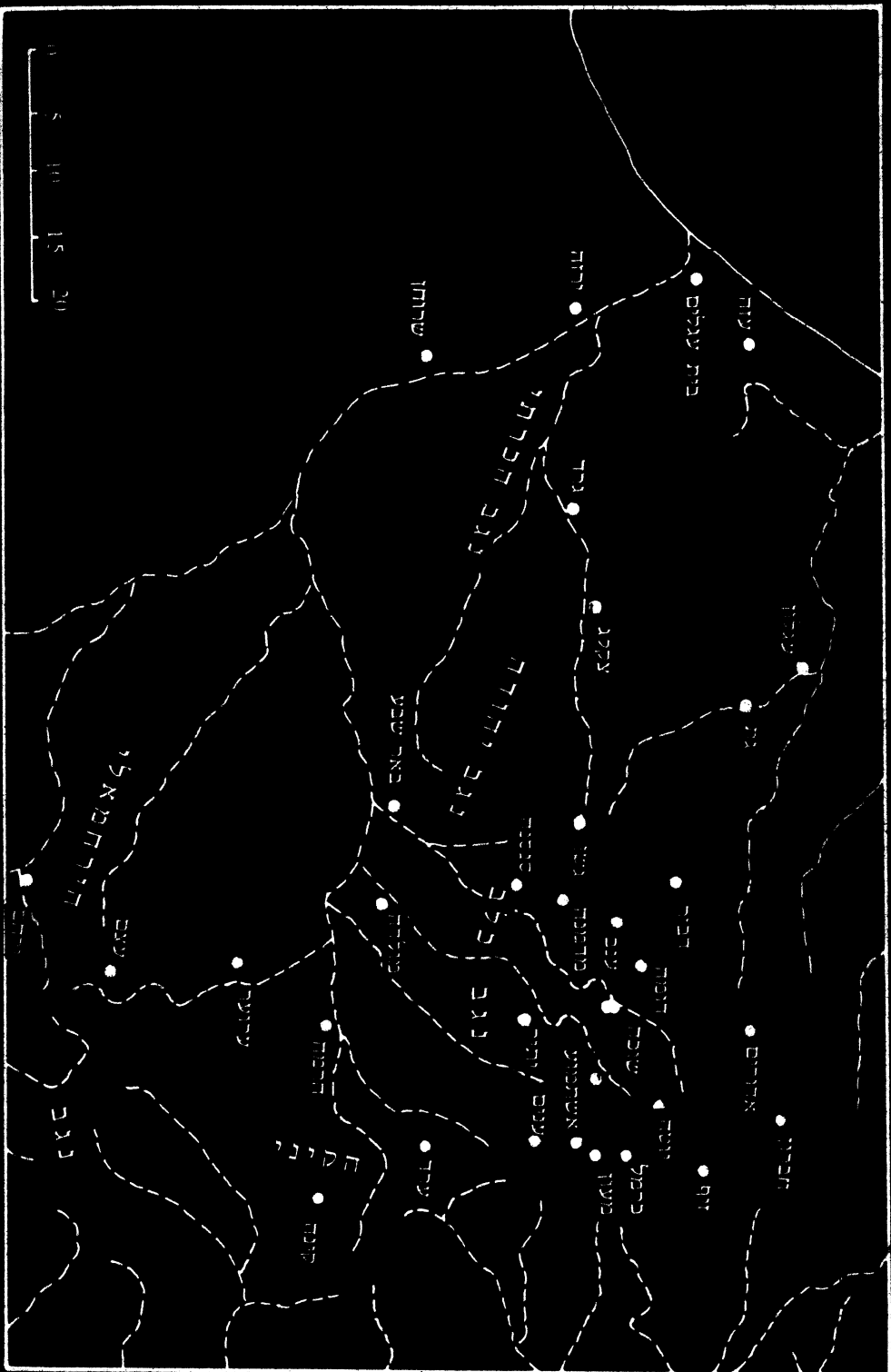
מזמורי מלכות בס' תהלים — 19, 44,

שופטות כסגולת הנהגה אצל השמיים  
 — מערביים — 26  
 שופטות יתר — 284  
 שופטות ונביאות  
 שופטות משה — 14, 16, 26, 139,  
 234, 322  
 משה השופט במדבר — 13, 202  
 הנביא ואיש האלהים — 14, 25,  
 219  
 המתוקק והשופט — 14, 15, 16,  
 139, 165, 220, 333  
 ממנה שופטים — 185  
 המייסד פולחן — 155  
 הנושא תפקידי כהונה — 14, 15,  
 16  
 האבטיפוס של מלך — 13, 14, 15,  
 16, 25, 27, 185, 201  
 משה דוד — הקבלות — 25, 165,  
 299  
 משה ויהושע — הנהגה דואלית —  
 358  
 משה ומרים — 27  
 הורשת התפקיד — 13, 14, 24, 25  
 שופטות עלי — 347, 348. ורא' מנהי-  
 גות: כהנות מנהגת  
 שופטות דבורה — 219, 358  
 שופטות שמואל — 3, 110, 113, 170,  
 171, 181, 186, 218, 219, 220,  
 228, 285, 347, 349, 351, 355,  
 356  
 הנהגת שמואל — 2, 3, 18, 214,  
 215, 218—220, 222, 338, 349,  
 351  
 איש האלהים — 218, 219, 223,  
 230, 356  
 אלהים ראיתי עולים מן הארץ —  
 223  
 המושח מלכים — 24, 29, 148,  
 160, 179, 188, 219, 222, 228,  
 312, 341, 343, 344  
 המושח — 55, 63, 120, 171, 173,  
 215, 218, 346, 351  
 המזעיק למלחמה — 219, 222, 227,  
 228, 286—287, 349  
 המכחך — 172—173, 179, 214, 218,

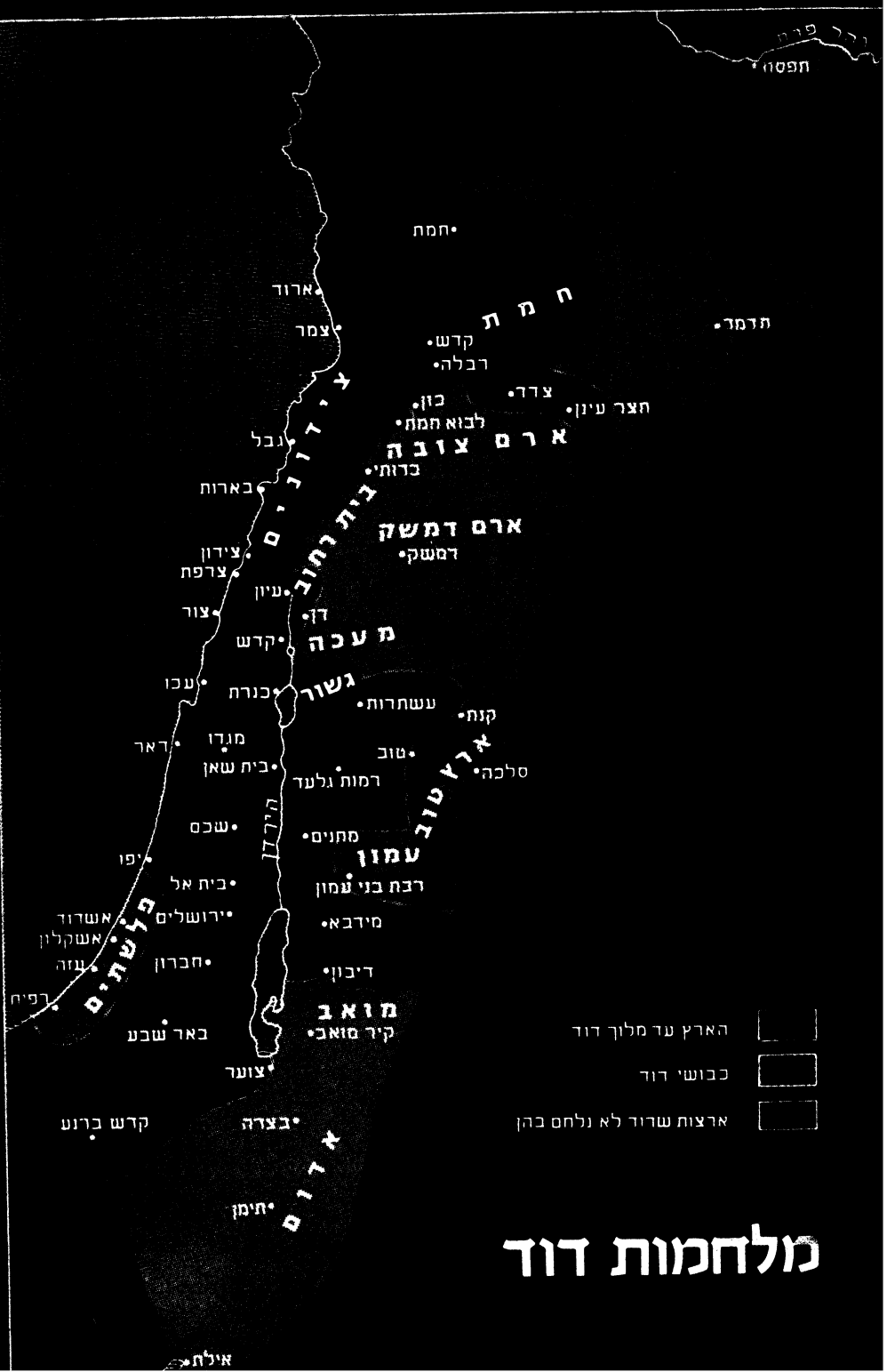
169, 174, 209—210, 224, 329  
340, 354, 360, 363  
המלך הריאלי — 181, 193, 197, 224  
329, 362  
תפיסת המלוכה בתהלים — 12, 132  
182, 197, 244, 325, 335  
תקנות אורכגינה — 142, 300

118, 133, 172, 193—194, 195  
196, 197, 200, 201, 209, 213  
235, 244, 295, 312, 326  
מלכות ד' בתהלים — 123, 134, 166  
167, 187, 195, 196, 210, 354  
המלך האוטופי בתהלים — 44, 116  
148, 149, 157, 163, 167, 168

ת"ת תרנ"ד תמוז



גדר פרוח  
תפסה



# מלחמות דוד

- ☐ הארץ עד מלוק דוד
- ☐ כבושי דוד
- ☐ ארצות שרוד לא נלחם בהן

אדום  
תימן

קדש ברנע

מואב  
קיר מואב

עמון  
רבת בני עמון

טוב

גשור

מעכה

ארם דמשק  
דמשק

ארם צובה

לבוא חמת

קדש  
רבלה

חמת

חדמר

חצר עינן

צדר

כרות

דן

עין

צרפת

צידון

בארות

נבל

ארוד

צמר

עכו

כנרת

דאר

מנדו

בית שאן

שכם

בית אל

ירושלים

חברון

אשדוד

אשקלון

עזה

רפיח

באר שבע

צוער

בצרה

אילת