

## ברית מואב וברית הר גריזים והר עיבל עיון בדברים כ"ז

בפרק כ"ו בספר דברים, מסיים משה את הנאום הארוך, המכונה 'נאום המצוות'. הפרק שאחריו, פרק כ"ז, הוא הראשון מבין הפרקים העוסקים בכריתת הברית על המצוות.

בקריאה רצופה של פרק כ"ז צצים ועולים קשיים לא מעטים, תוכניים ומבניים - בהבנת מבנה הפרק על חלקיו השונים, וכן בהבנת תוכן הציוויים השונים המפורטים בו. בדברינו להלן נתייחס לחלק מהקשיים שבפרק, תוך הצגת פרשנותם של פרשנים מסורתיים ושל חוקרים מודרניים. ננסה להציע פתרונות לבעיות, ונעמוד על המשמעויות שבציוויי הפרק, כפי שהן נובעות מפתרונות אלה.<sup>1</sup>

### א. מבנה הפרק

נציג תחילה באופן כללי את מבנה הפרק, לפי לשונות הדיבור והציווי המיוחסות למשה, וגם לפי חלוקת הפרשיות של המסורה (פתוחות וסתומות):<sup>2</sup>

1. תוך כדי חיבור המאמר הופניתי לדבריו של טיגאי (J. Tigay) בפירושו לספר דברים במסגרת מהנקודות שהעליתי הועלו בכיוון דומה גם בדבריו, ועליהן מגיעה לו זכות ראשונים. דבריו עודדו אותי בנקודות מסוימות, והוסיפו לי כיווני מחשבה באחרות. ובכל זאת, ישנו חידוש במאמר זה בדרך הצגת הדברים, ובחלק מהרעיונות המועלים כפתרונות לבעיות נקודתיות. במיוחד נבדל המאמר מפירושו במסקנותינו, שכן טיגאי מאמץ כהנחות עבודה (בעיקר בדיונו בנספחים לפירוש) את המסקנות המקובלות בחקר המקרא לגבי תיארוכו המאוחר של ספר דברים ומקורותיו השונים, הנחות שאינן מתיישבות עם האמונה בתורה מן השמים במובן המסורתי של המונח. על כן הוקדש מאמץ, בעיקר לקראת סוף המאמר, לנסות ליישב את הקשיים בדרך אחרת. מכל מקום, מומלץ ללמוד את הפרק לעיין בפירושו על הפסוקים ובדיוניו בנספחים.
2. לצורך זה יש להתעלם מן הפרשיות הסתומות הבאות בין ה'ארורים' עצמם ומפרידות ביניהם.

פסוקים א-ח טקס הכתיבה על האבנים והקמת המזבח בהר עיבל.  
פסוקים ט-י הכרזת משה והכהנים על היות עם ישראל לעם לה', וציווי על שמיעה בקולו.

פסוקים יא-כו ציווי על נתינת הברכה והקללה בהר גריזים והר עיבל, ואמירת שנים עשר 'ארורים'.

מבנה זה מציב בפנינו כמה קשיים:

א. מהו תפקידם של פסוקים ט-י? פסוקים אלה באים בין הציווי על הטקס בהר עיבל לבין הציווי על הברכה והקללה. על פי בעלי המסורה מהווים פסוקים אלו יחידה עצמאית, שכן בפסוק ח מסתיימת פרשה ופסוק י מסיים אף הוא פרשה (בשני המקומות יש רווח של 'סתומה'). מלבד זאת, פסוק ט פותח בפתיחה חדשה: "וידבר משה והכהנים הלויים...", והקטע הבא מפסוק יא פותח אף הוא בפתיחה חדשה: "ויצו משה את העם...". כך שזוהי יחידה עצמאית, הקוטעת את הרצף בציווי על הטקסים שיתבצעו עם הכניסה לארץ. בעובדת היותם של פסוקים א-ח ופסוקים יא-כו יחידה אחת, הנקטעת על ידי הפסוקים ט-י, נוכל להיווכח לא רק מן התוכן, כאמור, אלא אף מן הפתיחות הדומות של שני הקטעים:

(דברים כ"ז, א).	לְאמֹר	אֶת הָעָם	וַיִּצְוּ מֹשֶׁה וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל
(שם, יא).	אֶת הָעָם	אֶת הָעָם	וַיִּצְוּ מֹשֶׁה

לעומת הפתיחה בפסוק ט: "וידבר משה והכהנים הלויים אל כל ישראל...". מהו, אם כן, תפקידה של היחידה הקצרה הזו, הנראית נטולת הקשר ומנותקת מתוכן הפרשה כולה?

ב. לאחר פסוק כו מתחיל פרק כ"ח. בתחילת פרק כ"ח אין פתיחה חדשה, וניתן היה לחשוב שיש לקרוא את פרק כ"ח כהמשך רצוף של פרק כ"ז, דהיינו כחלק מתיאור הטקס בהר גריזים ובהר עיבל. אלא שבסוף פרק כ"ח אנו קוראים את הפסוק: "אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה לכתוב את בני ישראל בארץ מואב...", ומגלים בכך לפתע שפרק כ"ח הוא בעצם תוכן הברית שכרת משה עם בני ישראל בערבות מואב, ולא חלק מתוכן הברית שתיכרת לאחר הכניסה לארץ.

מבין פרשני ימי הביניים, נוכל למצוא התייחסות להקשר הפסוקים ט-י בפירושיהם של ראב"ע ואברבנאל:

(ראב"ע לפס' י).	אָרֹר הָאִישׁ	וּטַעַם 'וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם' כִּי הֵם הָאוֹמְרִים
(פירוש אברבנאל על התורה, פרשת כי תבוא, עמ' רג).	כִּי תִבְּרַח	אֶת הָעָם וְהָיָה כִּי יִזְכֹּר

אם כן, ראב"ע ואברבנאל קוראים שניהם את הפסוקים ט-י ברצף עם הפסוקים יא-כו, ועל כך קשות הקושיות שהקשינו לעיל.

כדי לענות על הקשיים שהעלינו, נראה שיש לנתק את הפסוקים ט-י מהפסוקים שלפניהם ושלאחריהם. פסוקים א-ח, יא-כו אכן מהווים יחידה אחת, העוסקת בטקסים שבהר גריזים ובהר עיבל. לעומת זאת, פרק כ"ח עוסק (על פי פסוק סט) בברית שנכרתת על ידי משה, בערבות מואב. את הפסוקים ט-י יש לחבר ולשייך לפרק כ"ח - זוהי למעשה הפתיחה לפרק כ"ח, שהייתה חסרה לנו, כאמור, על מנת לנתק את פרק כ"ח מלהוות המשך לתיאור הטקס בהר גריזים ובהר עיבל.<sup>3</sup>

ניתן להוכיח את הקשר בין פסוקים ט-י לפרק כ"ח, מבחינת הלשון:<sup>4</sup>

פסוקים ט-י	פרק כ"ח - הברכה	פרק כ"ח - הקללה
הַסֵּפֶת וְשָׁמַע יִשְׂרָאֵל...	וְהָיָה אִם שָׁמוּעַ	וְהָיָה אִם לֹא
וְשָׁמַעְתָּ בְּקוֹל ה' אֱלֹהֶיךָ	תִּשְׁמַע בְּקוֹל ה' אֱלֹהֶיךָ	תִּשְׁמַע בְּקוֹל ה' אֱלֹהֶיךָ
וְעָשִׂיתָ אֶת מִצְוֹתָיו וְאֶת	לְשֹׁמֵר לְעֲשׂוֹת אֶת כָּל מִצְוֹתָיו	לְשֹׁמֵר לְעֲשׂוֹת אֶת כָּל מִצְוֹתָיו
חֻקָּיו	וְחֻקָּתָיו	וְחֻקָּתָיו
אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה הַיּוֹם	אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה הַיּוֹם	אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה הַיּוֹם

לסיכום, יש לקרוא כך: בסיום פרק כ"ו ישנו סיכום לנאום המצוות של משה. לאחר סיכום זה כורת משה את הברית בערבות מואב, שתוכנה - הציווי על שמירת המצוות, והגמול - ברכות וקללות הבאות בעקבות שמירת המצוות או אי-שמירתן. לכן, לאחר סיום פרק כ"ו מתחיל נאום כריתת הברית בערבות מואב בפסוקים ט-י, והמשכו בא בפרק כ"ח, עד לסיום בפסוק סט - "אלה דברי הברית... בארץ מואב".

בתוך הרצף הזה משובצת יחידה אחרת, ותוכנה - הברית שתכרת עם בני ישראל בהר גריזים ובהר עיבל, לאחר הכניסה לארץ. יחידה זו מורכבת משני חלקים:

- כ"ז, א-ח תיאור הטקס בהר עיבל - כתיבת התורה על אבנים והקמת מזבח.
- כ"ז, יא-כו תיאור טקס הברכות והקללות על ההרים.

על פי הקריאה שהוצגה לעיל ניתן לבאר שלוש תוספות בפרק:

ראשית, בפסוק ט - "וידבר משה והכהנים הלויים" - אברבנאל, בפירושו לפסוק, ניסה להסביר מדוע הכהנים מצטרפים למשה בציווי על הברכה והקללה. על פי הסברנו העניין מובן: הכהנים אינם שותפים לציווי על מה שיהיה בכניסה לארץ,

3. גם טיגאי (לעיל, הערה 1), מפריד את פסוקים ט-י משאר הפרק, וטוען שהם קשורים לפרקים כ"ו וכ"ח, ועוסקים בברית מואב, אך הוא אינו מביא את ההוכחות הלשוניות שלהלן.  
4. באופן דומה ניתן להראות קשר לשוני בין פסוקים ט-י לבין סוף פרק כ"ו.

וגם אין כל צורך לצרף את הכוהנים לציווי זה. אולם בפסוק ט הכוהנים מצטרפים למשה, מפני שפסוקים ט-י אינם ציווי על העתיד, אלא עוסקים בטקס כריתת הברית המתבצע **כעת**. כשם שבהר גריזים ובהר עיבל יש ללויים תפקיד בהקראת ה'ארורים', כך גם בברית הנכרתת בערבות מואב הכוהנים הלוויים שותפים למשה בהכרזת תוכן הברית - הברכות והקללות. לא כן הדבר בציווי של משה על הטקסים שיערכו לאחר הכניסה לארץ - כאן מצטרפים לציווי דווקא **הזקנים**, וזאת משום שמדובר בציווי שיתבצע בעתיד. כאן מעורבים בעניין לא מי שייטלו תפקיד מרכזי בטקס עצמו, אלא מי שיופקדו על ביצועו - והם הזקנים, שייכנסו לארץ לאחר מות משה.

שנית, יש לשים לב לדמיון בין הפתיחות לפסוקים א-ח, ולפסוקים יא-כו:

<b>פסוק א</b>	<b>פסוק יא</b>
וַיְצַו מֹשֶׁה <sup>5</sup> וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל	וַיְצַו מֹשֶׁה
אֶת הָעָם לֵאמֹר	אֶת הָעָם בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר

ההסבר לדמיון הוא שפסוקים יא-כו היו אמורים להיות המשך ישיר לפסוקים א-ח, ואז, לאחר פסוק ח, היה מופיע פסוק יב. אבל מכיוון שהרצף נקטע על ידי הכנסת פסוקים ט-י - נכתבה בפסוק יא שוב פתיחה, מעין הפתיחה שבפסוק א, כדי להראות שאין זה המשך לפסוק י, אלא חזרה לפסוק ח - "כחוזר על הראשונות".

שלישית, בפסוק ט, לאחר מילות הפתיחה "וידבר... לאמר" נכתב: "הסכת ושמע ישראל...". פירושים שונים נאמרו בהסבר המילה "הסכת", שהיא יחידאית במקרא. על פי ההקשר, יש כאן קריאה מודגשת להקשבה ותשומת לב מצד העם.<sup>6</sup> בקשה זו מובנת היטב, אם אכן פסוקים ט-י אינם חלק מדיון על העתיד, אלא מהווים פתיחה לנאום הברכות והקללות וכריתת הברית על ידי משה בערבות מואב. זהו מעמד חשוב ורציני, אולי אחד השיאים של ספר דברים, ולכן בפתיחה למעמד זה באה קריאה לשקט ולהקשבה.<sup>7</sup>

5. הביטוי "ויצו משה" מופיע פעמים ספורות בתורה בכלל ובספר דברים בפרט, בדרך כלל בהקשר מיוחד: כמעט בכל פעם מדובר על ציווי שאמור להתבצע לאחר הכניסה לארץ, כאשר משה כבר לא יהיה נוכח. כך גם כאן, הוא מופיע בפתיחת שתי היחידות בפרק שעוסקות בדברים שיתבצעו בארץ.

6. ראה בפירוש ראב"ע לפסוקנו: "הסכת פירושו לפי מקומו כי אין ריע לו", כלומר "מתפרש לפי מקומו כנרדף ל'ושמע'" (א' ויזר [מהדיר פירוש ראב"ע], **חומש תורת חיים**, ירושלים תשנ"ג, שם). פירוש דומה עולה גם מן המקבילה בערבית שציין בן יהודה במילונו ואחרים.

7. עיין: G. Von Rad, *Deuteronomy (OTL)*, London 1966, pp. 165-166, שהשווה למילה 'הס' המופיעה בטקסים ובנאומים אחרים - נחמיה ח', יא; צפניה א', ז; זכריה ב', יג.

## ב. משמעות המבנה

המהלך שתיארנו מותיר אותנו עם שאלה משמעותית ביותר, הדורשת מענה: מדוע הפרק מסודר כך? מדוע קטעה התורה את רצף הפסוקים (שהיה אמור להיות: סיכום נאום המצוות [כ"ו, טז-יט], פתיחה לנאום הברית [כ"ז, ט-י] ונאום הברית [כ"ח]), ושיבצה באמצע את הציווי על כריתת הברית לאחר הכניסה לארץ? וכן, למה נקטע הרצף דווקא בין פסוק ח לפסוקים יא-יב, והוכנסו בו פסוקים ט-י? כל מבנה הפרק תמוה ודורש הסבר!

ניתן להציע שני הסברים, שהם למעשה חלק ממהלך אחד.

בני ישראל עומדים להיכנס לארץ לאחר תקופת נדודים בת ארבעים שנה. כלומר, ארבעים שנה חלפו מאז נכרתה הברית היסודית עם הקב"ה בהר סיני. זהו זמן רב העלול לעמעם ביותר, אם לא להשכיח לחלוטין, את החוויה. כמו כן, מדובר כאן בדור חדש, שרובו לא חווה את כריתת הברית ההיא. ניתן להוסיף לכך את העובדה שבני ישראל עומדים לפני הכניסה לארץ, כלומר לפני תחילתה של תקופה חדשה ושונה לחלוטין באופייה מתקופת המדבר. כל הפרטים האלו דורשים חידוש הברית עם הקב"ה, על כל מרכיביה. באופן אידאלי יש לבצע את חידוש הברית בתוך הארץ, באתר משמעותי כלשהו, כדי לקשור בין הברית לבין הארץ, בין הברית ובין המציאות החדשה.

אלא שכאן מתעוררת בעיה: משה אינו יכול להיכנס לארץ! מצד אחד, יש משמעות רבה לכך שחידוש הברית ייעשה על ידי משה: הוא אשר כרת את הברית ההיא, הוא מקבל התורה, הוא המנהיג הראשון של עם ישראל, והוא המסוגל לחדש את הברית שנכרתה בחורב במלוא עצמתה. אין להשוות את מעמדה של ברית שתיכרת על ידי משה לכל ברית אחרת; קיימת סכנה שהעם לא ייחס לברית שנכרתת על ידי יהושע אותה רמת חשיבות ומחויבות שהייתה לברית שנכרתה על ידי משה. והרי המטרה בברית זו היא להוות המשך ישיר לתורה ולמעמד הר סיני והברית שם, ולא ליצור משהו חדש ברמה פחותה. מצד שני, כריתת הברית על ידי משה יכולה להיעשות רק בערבות מואב ולא בארץ עצמה, ולכן יש חסרונות, כאמור, מפני שהברית מתייחסת לחיים בארץ.

לבעיה זו נמצא פתרון, בכך שהברית תיחלק לשני חלקים: החלק הראשון יבוצע בערבות מואב על ידי משה, ובכך תקבל הברית את הגושפנקה של אדון הנביאים, על כל המשתמע מכך. חלק זה יכלול בעיקר את אמירת **תוכן** חוזה הברית (הברכות והקללות) על ידי משה, ללא החלק **הטקסי** (שהרי עיקר חשיבותה של הגושפנקה של משה היא לגבי תוכן הדברים, ולא לגבי הצד החווייתי). החלק השני יבוצע בארץ על

ידי יהושע, ויכלול, מלבד התוכן,<sup>8</sup> אלמנט טקסי וחוייתי, שיתקשר למקום מסוים בארץ, ולנופיה בכלל (כפי שנראה בהמשך). גם חלק זה של החלוקה הוא הגיוני, שהרי לגבי החלק הטקסי פחות חשוב מי ינהיג את הטקס (וניתן להסתפק ביהושע), וחשוב יותר היכן ובאילו תנאים מציאותיים הוא יתבצע, שכן חלק חוייתי זה קושר את הברית למקום מסוים ולמציאות מסוימת. כך תקבל הברית את משמעותה כמעצבת וכמתווה את החיים החדשים בארץ.

אם כן, התיאורים בשני חלקי הפרק שציינו (פסוקים א-ח, יא-כו לעומת ט-י ופרק כ"ח) אינם עוסקים בשתי בריתות שונות, אלא בשני חלקים של אותה ברית עצמה. ובכל זאת, מדובר בשני אירועים נפרדים. כדי ליצור את הרושם (הנכון) שמדובר בברית אחת, נשזרו הקטעים זה בזה, באופן המטשטש במידה מסוימת את ההפרדה ביניהם. בכך מתחזק מעמדה של הברית שתיכרת על ידי יהושע, הנחתמת גם בחותמו של משה, ומתחזק גם מעמדו של יהושע ומנהיגותו, הנמצאים מראש בנקודת פתיחה נמוכה, על רקע ההשוואה למשה, שלא קם נביא כמוהו.

כבר הראו פרשנים וחוקרים,<sup>9</sup> כיצד שני החלקים האלה של הברית, כשהם מצורפים יחד, מקבילים בדיוק למרכיבים השונים של הברית בהר סיני, שאותה הם באים לחדש:

#### הטקס בהר עיבל (דברים כ"ז, א-ח)

#### החלק הטקסי בברית חורב

מִזְבַּח אֲדָמָה תַעֲשֶׂה לִּי וְזָבַחַת עָלָיו אֶת עֹלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלָמֶיךָ אֶת צֹאנֶיךָ וְאֶת בְּקָרֶיךָ וְאִם מִזְבַּח אֲבָנִים תַעֲשֶׂה לִּי לֹא תִבְנֶה אֹתָהּן גִּזִית כִּי חֲרִבֶךָ הַנִּפְתָּ עָלֶיהָ וְתַחלֶּלָהּ (שמות כ')	מִזְבַּח אֲבָנִים לֹא תִבְנֶה עָלֵיהֶם בְּרֹזֶל אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת תִּבְנֶה אֶת מִזְבַּח ה' אֱלֹהֶיךָ וְהִקְמֹתָ לָךְ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת... וְכִתַּבְתָּ עָלֶיהֶן אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת וּבְנִיתָ שָׁם מִזְבַּח לַה' אֱלֹהֶיךָ... וְהִעֲלִיתָ עָלָיו עֹלוֹת לַה' אֱלֹהֶיךָ וְזָבַחְתָּ שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שָׁם וְשָׁמַחְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ
וְיִשְׁכַּם בְּבֹקֶר וַיִּבֶן מִזְבַּח תַּחַת הַהָר וְשִׁתִּים עֲשֶׂרָה מִצֵּבָה לְשָׁנִים עֶשֶׂר שְׁבַטֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲלוּ עֹלֹת וַיִּזְבְּחוּ זָבָחִים שְׁלָמִים לַה'... וַיַּחֲזֹוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׂתּוּ (שמות כ"ד)	

8. כבר אמרנו, שהברכות והקללות שייאמרו בארץ, הן אותן ברכות וקללות של פרק כ"ח. יש הטוענים, שבטקס עצמו בהרים נאמרו רק ששת פסוקי ה'ברוך' וששת פסוקי ה'ארור', נתון המתאים גם למספר השבטים. עיין: א' רופא, **מבוא לספר דברים**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 22.  
9. עיין רלב"ג ואברבנאל, ועיין גם: מ' ענבר, **יהושע וברית שכם**, ירושלים תשנ"ט, נספח א, עמ' 137.

ניתן להצביע על נקודת דמיון חשובה נוספת, שנידונה פחות: את כתיבת התורה על האבנים יש להשוות לכתיבת עשרת הדברים על האבנים שבברית בחורב, הלוא הן לוחות הברית, לוחות האבן (דברים ה', יח).<sup>10</sup> בשני המקרים יש כתיבה של חוקי התורה על אבנים.<sup>11</sup> השוואה זו מלמדת אותנו לא רק על דמיון, אלא גם על שוני בין שני המקרים: בברית חורב לוחות האבן הם ניידים, ומיועדים לשכון בארון ולנדוד עמו, ואילו בהר עיבל מדובר באבנים קבועות, שאינן אמורות לזוז ממקומן. הבדל זה הוא טבעי, שהרי לוחות הברית ניתנים במדבר, בתקופת נדידה, ואילו האבנים בהר עיבל מסמלות דווקא את הכניסה לארץ, התיישבות הקבע וסוף הנדידה.<sup>12</sup> מכל מקום, למרות ההבדלים בפרטים, ישנו היסוד המשותף של כתיבת חוקי התורה על אבנים, כחלק מן הברית.

אם כן, לחלק הטקסי שבברית חורב מקביל הטקס בהר עיבל. לעומת זאת, קיימת השוואה בין תוכן הברית בחורב, דהיינו הברכות והקללות שבויקרא כ"ו, ובין הברית בערבות מואב, בדברים כ"ח, שבסופה (בפס' סט) קושר אותה הכתוב במפורש לברית בחורב. ניתן לומר, אם כן, שהשילוב בין הברית בערבות מואב לברית בארץ יוצר באופן מלא יותר את חידוש הברית שנכרתה בחורב.<sup>13</sup>

10. בניגוד לטיגאי (לעיל, הערה 1), עמ' 248, שאינו מוצא למה להשוות כתיבת התורה על האבנים, וטוען שהדבר ייחודי לברית זו ולספר דברים.
11. נחלקו הדעות בשאלה מה יש לכתוב על האבנים, החל מכל התורה (עיין רמב"ן), דרך ספר דברים בלבד, ועד דעות שנכתב משהו תמציתי יותר כדוגמת עשרת הדברים (עיין ראב"ע שמביא את רס"ג, ובהערות ויזר שם, וכן א' רופא [לעיל, הערה 8], עמ' 21). למרות שדעה זו האחרונה אינה פשוטה של מקרא, ניתן למצוא בה סיוע לראיית הדמיון בין האבנים כאן ולוחות הברית.
12. קיים גם הבדל נוסף בין ברית חורב וברית הר עיבל: על לוחות הברית נחקקו הדברים באופן קבוע, באצבע אלוהים, ואילו על האבנים בהר עיבל הדברים נכתבים בידי אדם, על גבי שכבה של סיד. הכתיבה על סיד ידועה כטכניקה מצרית עתיקה (טיגאי [לעיל, הערה 1] בפירושו לפסוק, עמ' 248 והערה 7 שם). אלא שבמצרים טכניקה זו מבוססת על האקלים היבש ועל אי-ירידת גשם. לעומת זאת, במזג האוויר של הר עיבל די בחורף אחד כדי למחוק הכול. אם כן, הכתיבה על לוחות הברית היא נצחית, ואילו הכתיבה בהר עיבל היא במכוון כתיבה לשעה בלבד (יסוד לרעיון זה יש בדעת ר' יהודה בתוספתא סוטה פ"ח ה"ו, מהד' ליברמן עמ' 205 [וכן בבבלי סוטה לה ע"ב]): "רבי יהודה אומר על גבי אבנים כתבוה... ואחר כך סדו אותן בסיד". עיין שם). הסיבה להבדל זה תתבהר בהמשך.
13. בהקשר זה מעניינים דברי חז"ל, סוטה לה ע"ב: "נמצאת אומר שלשה מיני אבנים היו: אחד שהקים משה בעבר הירדן...". דרשה זו מוסיפה על הברית בארץ מואב גם את החלק הטקסי שציוותה התורה לערוך בכניסה לארץ: כתיבה על אבנים. נראה כי גם דרשה זו רואה את שתי הבריתות כברית אחת.

הסבר זה למבנה פרק כ"ז, כשלעצמו, אינו מספיק. עדיין יש צורך להוסיף ולהסביר מדוע נחתכו הקטעים וסודרו באופן שסודרו. אך להסבר זה עלינו להקדים עיון עמוק ומפורט יותר בפסוקים יא-כו, חלקה השני של הברית שתיכרת בארץ.

### ג. הציווי על הברכות והקללות

הקטע שבפסוקים יא-כו פותח בתיאור טקס נתינת הברכה והקללה על הר גריזים ועל הר עיבל: שישה שבטים יעמדו על הר גריזים ויקראו את הברכה,<sup>14</sup> ולהפך על הר עיבל.<sup>15</sup> כעת אנו מצפים לשמוע מה הן הברכות והקללות אותן יקראו השבטים. ברם, בפסוק הבא אנו קוראים לפתע: "וענו הלויים ואמרו...", ואז מופיעה רשימת שנים עשר ה'ארורים' שהלויים יקראו, והעם יענו אמן. היכן הברכות והקללות שהתייחסו אליהן פסוקים יב-יג? זהו קושי בולט, ונדרשו לו רבים במהלך הדורות.

יש שפירשו - ובראשם המשנה במסכת סוטה - ששנים עשר ה'ארורים' הם הם הברכות והקללות:

והכהנים והלויים והארון עומדים למטה באמצע... הפכו פניהם כלפי הר גריזים ופתחו בברכה: ברוך האיש אשר לא יעשה פסל ומסכה, ואלו ואלו עונין אמן, הפכו פניהם כלפי הר עיבל ופתחו בקללה: ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה, ואלו ואלו עונין אמן, עד שגומרין ברכות וקללות (סוטה לב ע"א).

בכיוון זה הלכו רש"י, רלב"ג וחזקוני בפירושיהם על התורה. פירוש זה אינו מתקבל על הדעת כפשט הכתובים בגלל הקושיות האלה:

א. מדוע כתבה התורה את הדברים בלשון קללה בלבד? הרי ראינו במקומות אחרים (ויקרא כ"ו; דברים כ"ח) שהתורה אינה חוסכת במקום, וחוזרת על אותם דברים בלשון ברכה ובלשון קללה. ואם באנו 'לחסוך' ולכתוב רק בלשון אחת, ראוי היה לכתוב בלשון ברכה דווקא,<sup>16</sup> ולו בגלל שהברכה אמורה להיאמר לפני הקללה.

14. פירשנו כאן על פי הפשט הפשוט של המילים "אלה יעמדו לברך את העם על הר גריזים", וכדברי ראב"ע ורמב"ן. זאת בניגוד למשנה בסוטה ולרש"י, שפירשו, על פי ההקבלה ליהושע, שהלויים מקריאים והשבטים רק עומדים על ההרים. הסיבה לבחירתנו תתבה יותר בהמשך.

15. אמנם בפסוק כתוב לגבי הר עיבל "ואלה יעמדו על הקללה בהר עיבל", בניגוד לניסוח "אלה יעמדו לברך", אך ייתכן שהתורה ניסתה להימנע מלומר בפירוש: "אלה יעמדו לקלל את העם", ונקטה לשון שהיא פחות חריפה ושלילית, וכדברי אברבנאל: "לא נאמר בהם 'לקלל את העם' כדי שלא לפתוח פה לשטן לומר לקלל את העם כי ברוך הוא".

16. ראה דברי אברבנאל (לעיל, הערה 15).



ב. בפסוק יב קראנו שהשבטים הם שיברכו, והיה נראה שמדובר ביותר מאשר עניית אמן. ואילו לגבי ה'ארורים' נאמר שהלויים יקראו אותם, והעם רק יענה אמן.

ג. בפסוק יב הלויים הם שבט אחד מן השבטים הנמצאים על ההרים, ואילו בפסוק יד הלויים, באופן נבדל ומיוחד, עורכים את הטקס.<sup>17</sup>

קושיות אלה ואחרות הובילו מפרשים אחרים, ובראשם ראב"ע, לפרש בדרך אחרת: מדובר בשני עניינים נפרדים: הברכות והקללות, הנאמרות על ידי השבטים, וה'ארורים', שנאמרים על ידי הלויים. ועדיין יש להבין מה הן הברכה והקללה שתאמרנה על ידי השבטים, ומה מוסיפים עליהן ה'ארורים' שנאמרים על ידי הלויים. על שתי קושיות אלה עונה ראב"ע (פס' טו):

ועל דרך הפשט הברכה היא ברוך אתה בעיר והקללה הפך זה... וטעם להזכיר אלה י"א עבירות בעבור שיוכל לעשותם בסתר...<sup>18</sup>

כלומר, לפני הברכות והקללות מזהירים הלויים באופן מיוחד על עברות הנעשות בסתר, שרק החוטא והקב"ה יודעים עליהם (הדבר מתאים במיוחד למצב שאחר שנכנסו ישראל לארץ והתפזרו בה והם חיים הרחק מהמקדש, בניגוד למצב במדבר). ואילו הברכות והקללות שתינתנה בארץ הן למעשה אותן ברכות וקללות שניתנו על ידי משה בערבות מואב (או לפחות חלק מהן).<sup>19</sup> אלא שבארץ אמור הדבר להיעשות באופן פעיל וטקסי יותר על ידי השבטים, ובאופן כללי הצד החווייתי בארץ חזק יותר, כאמור.

פרשנות זו מחזקת, כמובן, את הטענה שיש כאן למעשה שני חלקים של ברית אחת, ולאור זאת ניתן כעת להשלים את ההסבר למבנה הפרק. על פי פירוש ראב"ע ניתן להבין מדוע הוצרכה התורה להפריד בין פסוקים ט-י לבין פרק כ"ח על ידי הכנסת הציווי שבפסוקים יא-כו: **על ידי הפרדה זו ניתן להמשיך ולקרוא ברצף את פרק כ"ח כהמשך לפסוק כו בפרק כ"ז, כהמשך לטקס בארץ, וזו בדיוק כוונת התורה: שגם בארץ תיאמרנה ברכות וקללות אלה שבפרק כ"ח! כך נתרשם בקריאה רציפה, עד שנגיע לפסוק סט, שיזכיר לנו שזוהי הברית בערבות מואב. באופן זה נתנה התורה באמצעות מבנה הפרק ביטוי כפול לברכות ולקללות שבפרק כ"ח - גם כעיקר תוכן הברית שנכרתת על ידי משה בערבות מואב, וגם כחלק מתוכן הברית בארץ.**

17. חז"ל עמדו על קושי זה, עיין סוטה לז ע"א.

18. כך פירש גם אברבנאל (שם, עמ' רנד, ד"ה והנראה), ועיין רשב"ם לפסוק טו.

19. ראה לעיל, הערה 8.

למבנה האמור יש אולי גם השלכות לגבי סדר הדברים במעמד שיתקיים בארץ. בפסוקים יג-יד מתייחסת התורה לחלוקת השבטים לברכה ולקללה, ובפסוק הבא מופיע כבר הציווי על ה'ארורים'. ניתן היה להסיק מכך, שכך אמנם היה סדר הדברים: תחילה הברכה והקללה, ולאחר מכן ה'ארורים'. אך לאור הזיקה שתיארנו בין סוף פרק כ"ז לפרק כ"ח ניתן לומר כי תחילה הוקראו ה'ארורים', כמעין הקדמה לברכות ולקללות, ורק לאחר מכן באו הברכות והקללות עצמן.

כדי להשלים את התמונה בשאלה זו, נעיין ביישום הציווי, ביהושע ח'. גם בפרשה זו קיימות בעיות (במיוחד לאור ההשוואה לציווי בספר דברים). פרשה זו סבוכה, והיא זוקקת דיון נפרד. נתמקד פה בנקודה אחת. נאמר שם:

וְכָל יִשְׂרָאֵל וְזִקְנָיו וְשֹׁטְרֵים וְשֹׁפְטֵי עַמִּים מִזֶּה וּמִזֶּה לְאֲרוֹן נֶגֶד הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם נִשְׁאֵי אֲרוֹן בְּרִית ה' פָּגַר פְּאָזְרָח חֻצֵּי אֶל מוֹל הַר גְּרִזִּים וְהַחֻצֵּי אֶל מוֹל הַר עֵיבָל פֶּאֶשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה עֶבֶד ה' לְבָרֵךְ אֶת הָעָם יִשְׂרָאֵל בְּרֵאשִׁיטָה. וְאַחֲרֵי כֵן קָרָא אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה כְּכֹל הַכְּתוּב בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה (יהושע ח', לג-לד).

די ברור שפסוק לד מתייחס לברכה ולקללה המוזכרות בציווי בדברים כ"ז, יב-יג. אך למה, אם כן, מתייחסות המילים "כאשר צוה משה עבד ה' לברך את העם ישראל בראשונה"? לא סביר שאף הן מתייחסות לאותן הברכות והקללות שנזכרו בפסוק לד, מפני שכך נוצרת כפילות מיותרת, והדבר גם אינו מתאים לפתיחת פסוק לד "ואחרי כן קרא...". ואם נאמר שהכוונה בכל זאת לברכות ולקללות (כפי שפירש רש"י), לא מובן לשם מה נכתבה המילה 'בראשונה', הרי ברור מתוך הציווי בספר דברים שהברכות קודמות תמיד לקללות, שהרי בכל מקום הן נזכרות תחילה!

לדעתנו, ניתן לפרש שבמילים אלה הכוונה לאמירת ה'ארורים' על ידי הלוויים,<sup>20</sup> כאמור בדברים כ"ז, יד-כו. המקרא נקט לשון של כינוי ('כינה הכתוב'), ובמקום לדבר על 'ארורים', כתב "לברך".<sup>21</sup> על פי פירוש זה, המילה "בראשונה" מתפרשת בפשטות: משה ציווה לומר קודם את שנים עשר ה'ארורים', ולאחר מכן את הברכות והקללות שבפרק כ"ח בדברים. פירוש כזה מחזק את מה שפירשנו לעיל בעניין סדר הדברים.

20. יהודה קיל (פירוש 'דעת מקרא' לספר יהושע, ירושלים תש"ל, לפסוק זה, ד"ה לברך), ורד"צ הופמן (בפירושו לספר דברים, הובא בדעת מקרא שם) הלכו בכיוון דומה, ופירשו שהמילה "לברך" כוללת גם את הקללות. לדעת קיל, מפני שהכתוב לא רצה להזכיר את הקללות, ולדעת רד"צ הופמן, מפני שהקללות, המכוונות כלפי העבריינים, הביאו ברכה לכל העם.

21. קיימות במקרא דוגמות דומות, כגון "ברך נבות אלהים ומלך" (מל"א כ"א, יג), וכן פעמים רבות בפרקים א', ב' באיוב.

## ד. הטקס בהר עיבל

לאחר שעמדנו על מבנה הפרק, ואף עסקנו בעיון בקטע שבפסוקים יא-כו, נותר קטע אחד לדיון: הקטע העוסק בטקס בהר עיבל (כ"ז, א-ח).

בקריאה ראשונית ניתן לראות שבקטע זה מתוארים שני ציוויים עיקריים: כתיבת התורה על האבנים ובניית מזבח. כבר עמדנו לעיל על ההשוואה הבולטת שבין ציוויים אלו לבין תיאורים דומים בברית בחורב (שמות כ'; כ"ד). השוואה זו חשובה מאוד, כאמור, שכן היא מעמידה את כל כריתת הברית בהר עיבל כהמשך ישיר לברית שכרת משה בין ה' לישראל בחורב. אין כאן ברית חדשה, אחרת, אלא חידוש הברית הקודמת.

אלא שבקריאה מעמיקה של הקטע עולות כמה בעיות קשות, וננסה להתייחס לחלק מהן:

א. פסוקים ד, ח נראים כחוזרים כמעט בדיוק על הציווי שבפסוקים ב-ג! ניתן להראות זאת בפשטות על ידי העמדתם אלה מול אלה:

פסוקים ב-ג	פסוקים ד, ח
וְהָיָה בַּיּוֹם אֲשֶׁר תַּעֲבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן	וְהָיָה בְּעֵבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן
אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ	
וְהִקְמַתְ לָךְ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת	
	תְּקִימוּ אֶת הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה
	אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה אֶתְכֶם הַיּוֹם
	בְּהַר עֵיבָל
	וְשָׁדַת אֹתָם בְּשִׂיד
	וְכָתַבְתָּ עֲלֵיהֶן אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בְּעֵבֶרֶךָ
	לְמַעַן אֲשֶׁר תִּבְאֵ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ

מדוע נכפל הציווי?

ב. מתוך ההשוואה בין הציוויים אנו עומדים על הבדל חשוב, עד כדי סתירה! בציווי הראשון כתוב שעליהם להקים את האבנים ביום מעבר הירדן.<sup>22</sup> אך הציווי השני קורא להקים את האבנים בהר עיבל, שהוא מרוחק מהירדן. לא סביר שהעם כולו, לאחר שפלש לארץ מלאה אויבים, יתקדם בניחותא, ללא שום הפרעה, מנקודת חציית הירדן ועד לאזור שכם. גם אילו הייתה הדרך

22. קשה לפרש אחרת את פסוק ב. זאת לעומת פסוק ג - "בעברך" - שניתן היה לפרשו אחרת, כמו שניאלץ ודאי לעשות לביטוי בפסוק ד - "בעברכם את הירדן", שהרי אחריו כתוב "בהר עיבל". גם בפסוק יב מופיע הביטוי "בעברכם את הירדן", ואף הוא מתפרש במובן גמיש, שהרי שם נאמר: "אלה יעמדו... על הר גרזים בעברכם את הירדן".

פתוחה לפניהם, אין להניח שיכלו לעבור לאחר חציית הירדן מרחק של עשרות קילומטרים באותו היום.

ג. באופן טבעי, ומההשוואה בין שני הציוויים, נראה שפסוק ח היה אמור לבוא לאחר פסוק ד. מדוע, אם כן הוכנס הציווי על המזבח (פס' ה-ז) באמצע, באופן שהוא קוטע את הציווי על האבנים?<sup>23</sup>

שאלות אלה העסיקו פרשנים רבים. חז"ל מתייחסים לכפל הציווי על האבנים במסכת סוטה. בבבלי<sup>24</sup> מצינו:

נמצאת אתה אומר: שלשה מיני אבנים היו. אחד שהקים משה בארץ מואב... ולהלן הוא אומר: 'וכתבת עליהן את כל דברי התורה הזאת'... ואחד שהקים יהושע בתוך הירדן, שנאמר: 'ושתים עשרה אבנים הקים יהושע בתוך הירדן' (יהושע ד', ט) ואחד שהקים בגלגל (סוטה לה ע"ב).

פירוש זה מייחס כתיבה אחת על האבנים למשה, וכתיבה אחת ליהושע (כפירוש רש"י שם שהאבנים בגלגל הן האבנים שכתבו עליהן בהר עיבל). אך זה אינו עולה, בפשטות, כפירוש הכפילות בפרשתנו, שעוסקת כולה בכתיבה על אבנים לאחר הכניסה לארץ. מסיבה זו מביא רש"י בפירושו לתורה כאן (פס' ב) את הגמרא בסוטה, אך מכניס שינויים בפירוש:

נמצאת אתה אומר שלושה מיני אבנים היו. שתים עשרה בירדן, וכנגדן בגלגל, וכנגדן בהר עיבל, כדאיתא במס' סוטה.<sup>25</sup>

בכך מתמודד רש"י למעשה עם שתי הקושיות הראשונות שהעלינו.

23. לבעיה זו צד נוסף: הכנסת הציווי על המזבח גורמת לספק בקריאת פסוק ח: על אילו אבנים יש לכתוב את דברי התורה, על האבנים שהקימו או על אבני המזבח? הבעיה מתעצמת לנוכח יהושע פרק ח', שגם שם ניתן להבין שהכוונה לאבני המזבח. כך גם קובעת המשנה במסכת סוטה (פ"ז מ"ה), ויש על כך מחלוקת ודיון בירושלמי סוטה על משנה זו. שאלה זו כולה דורשת דיון בפני עצמה, ולא נעסוק בה כאן.

24. זהו למעשה ציטוט ארוך בגמרא מתוך התוספתא. ראה תוספתא סוטה פ"ח ה"ד, מהד' ליברמן עמ' 204-205.

25. הניסוח המקורי בבבלי מייחס 'מין' אחד של אבנים למשה, וייתכן שהוא אומר זאת, למרות שזה לא פשט הכתובים, בשל הנקודה שהבאנו לעיל, הערה 13, כחלק מהניסיון לקשור בין הברית שיהושע כורת בארץ לבין משה. ניסיון זה אולי בולט אף יותר בניסוח המקורי בתוספתא, שעליו מבוססת הדרשה בגמרא: "נמצאת אומ' שלשה מיני אבנים הן אחד שהעמיד משה על שפת הירדן בערבות מואב ואחד שנתן [בכ"ע: שנתנו] תחת מצב רגלי הכהנים ואחד שהעבירו עמהן" (שם). כאן מיוחסת למשה הגעה עד שפת הירדן (המזרחית). עיין גם בירושלמי סוטה פ"ז, כא ע"ד, גרסה נוספת לדרשה זו.

בירושלמי, לעומת זאת, אנו מוצאים רעיון אחר:<sup>26</sup>

...מה מקיים ר' אליעזר הר גריזים והר עיבל? שתי גבשושיות עשו וקראו זה הר גריזים וזה הר עיבל (ירושלמי סוטה פ"ז, כא ע"ג).

כלומר, הם פותרים את בעיית סמיכות ההרים לירדן בכך שלא מדובר בהרים המוכרים לנו, אלא בהרים מלאכותיים שבנו ליד הירדן, וסימלו את ההרים המקוריים. זוהי דרשה שאיננה משקפת את פשט הכתובים.<sup>27</sup>

על פי דרכנו, ניתן להציע פתרון לשאלות א, ב: אמנם יש כפילות בציווי הכתיבה על האבנים. הסיבה לכפילות היא שמבחינת תנאי קיום הטקס (זהו ההבדל הבולט ביותר בין הניסוחים) ישנם שני רעיונות סותרים; שתי אידאות מרכזיות העומדות בבסיס הברית צריכות לבוא לידי ביטוי על ידי נסיבות כריתת הברית. וזאת משום

26. הדיון שם הוא בפרק י"א, פסוקים כט-ל, שנידונו גם הם בפרשנים באופן דומה לבעייתנו, שכן בפסוק ל יש תיאור של מיקום ההרים, ובקריאה פשוטה בולטת הקרבה לירדן (הגלגל) מחד, וחיסרון השם 'שכם' מאידך (למרות שכתוב אלוני מורה, שהוא שכם על פי ההקבלה לבראשית י"ב). השומרונים הוסיפו בנוסח שלהם את המילה 'שכם' במפורש, וכבר חז"ל התייחסו לכך בסוטה לג ע"ב: "תניא אמר רבי אלעזר ברבי יוסי...". ייתכן שאף בדרשה זו, בירושלמי פרק ז', יוצאים חז"ל נגדם.

27. עיין באברבנאל, שם, עמ' רמ, הספק הו', שמתייחס לשאלות א, ב ששאלנו, ובפתרונו המעניין (עמ' רנב), שאף הוא, לדעתנו, אינו פשט הכתובים.

שתי השאלות הראשונות, בדבר הכפילות שבציוויים על האבנים והסתירה שביניהם, גרמו לרוב מבקרי המקרא המודרניים לפרש, כדרכם, שמדובר בשני מקורות שונים, משתי תקופות שונות, אשר שולבו בידי 'העורך' לקטע אחד. חלקם מציינים את פסוקים ד, ה, המדברים על הר עיבל, כמקור הקדום יותר. בתקופה מאוחרת יותר, כאשר התקבל רעיון ייחוד הפולחן, וירושלים הוכרה כ"מקום אשר יבחר ה'", נוספו פסוקים ב-ג. לדעת א' רופא (לעיל, הערה 8, עמ' 19): "הגרסה המקורית, אשר ציוותה על הקמת אבנים ומזבח בהר עיבל היתה לצנינים בעיני אחד הסופרים, והוא ביקש להחליפה בגרסה מתוקנת בה לא נזכר הר עיבל כלל... ביקשו לבער את זכר המעשה הפולחני שנעשה בהר עיבל. בעיניהם לא היה זה 'המקום אשר יבחר ה'". עיין גם מ' ענבר (לעיל, הערה 9), עמ' 140-142, ובהערות שם, המביא גם דעה הפוכה לגבי סדר המקורות.

לעומת הדעות האלה, דרייבר רואה את הכול כמקור אחד, ומפרש כי 'הכותב המאוחר' לא דייק, מתוך זיכרון חלש של הדרך בין הירדן להר עיבל (S.R. Driver, *Deuteronomy* 1895, [ICC], Edinburgh). ועיין בדיונו של י' קויפמן (**ספר יהושע**, ירושלים 1959, עמ' 128-133, ובעיקר עמ' 130), המתווכח עם החוקרים הנ"ל, וטוען כי מצינו בתנ"ך עוד סיפורים על מקומות פולחן אחרים שקדמו לירושלים, ותיאורים אלה לא הפריעו ל"סופרים המאוחרים".

לא נוכל, כמובן, לאמץ את מסקנותיהם ואת פתרונותיהם של החוקרים האלה. אולם, אין אנו פטורים מן השאלות שהעלו, וניתן אף לעשות שימוש בכמה מן הכיוונים שהעלו לפתרון הבעיות.

שבכל טקס שהוא ניתן לתת משמעות נוספת לתוכן הטקס על ידי שני פרמטרים: **הזמן והמקום**. קיום הטקס בעיתוי מסוים ובמקום מסוים יכול לשפוך אור נוסף, חשוב, על משמעות הטקס.

וביתר פירוט למקרה דנן: הברית הזו אמורה להיכרת לאחר הכניסה לארץ. כבר אמרנו שהדבר חשוב כל כך, עד שהברית כולה אינה יכולה להיכרת על ידי משה, שהיה המועמד הטבעי לביצועה. אם כן, מיוחסת משמעות רבה לעיתוי הברית. מכיוון שכן, ניתן להבין שיש משמעות מיוחדת בכריתת הברית מיד עם הכניסה לארץ. רק כך ניתן להביע באופן ברור וחד-משמעי שעצם הכניסה לארץ מותנה בקיום הברית, וכך ממילא גם הקיום של עם ישראל בה בכל דור. אם לא תיכרת הברית ביום חציית הירדן יאבד האפקט הזה של תליית הכניסה לארץ, והקיום בה, בקיום הברית. לכן חשוב לתורה לצוות "ביום אשר תעברו את הירדן".

מאידך, גם **מקום** כריתת הברית חשוב. הקב"ה בחר לקיים את הטקס במקום מסוים, בהר עיבל, מפני שהמקום מוסיף גם הוא משמעות חשובה לברית (על משמעות המקום נרחיב בהמשך). חשוב להדגיש שקיום שני התנאים גם יחד, כלומר קיום הטקס ביום חציית הירדן בהר עיבל, אינו בלתי אפשרי באופן מוחלט, שהרי באופן **תאורטי**, ניתן לבצע את הדבר אם יתקיימו תנאים מסוימים, אידאליים. בכך פוחתת מעט עצמת הסתירה, ובכל זאת, בתנאים נורמליים, אין להעלות על הדעת קיום **מעשי** של שני התנאים גם יחד. אולם, גם אם במציאות יהיה צורך להתפשר על חלק מהתנאים, הרי שברמת הציווי התורה מצווה פעמיים, שני ציוויים מנוגדים, על מנת להביע במלוא העצמה ובאופן אידאלי את שני הרעיונות הקשורים בעיתוי (פס' ב-ג) ובמיקום (פס' ד, ח).<sup>28</sup>

המצב שתואר כאן מוכר ממקומות אחרים בתורה. אנו מכירים מצוות אחרות המנויות יותר מפעם אחת בתורה, ולעתים קיימת סתירה מעשית בין שני התיאורים, ומקובל להסבירה בכך שיש שני רעיונות המובעים בכל תיאור נפרד באופן אידאלי. בבואנו לעולם המעשה, לצורך בקיום מעשי אחד שאינו יכול לקיים דברים סותרים בעת ובעונה אחת, נכנסת לפעולה התורה שבעל פה ומוצאת פשרה כלשהי שניתן לעמוד בה. דוגמה לכך, למשל, היא מצוות קרבן פסח - המתוארת בפרשת בא ובפרשת ראה בהבדלים מעשיים מסוימים, שאתם מתמודדים מדרשי ההלכה, והדברים ידועים.

28. הבדל חשוב בין הצעה זו לבין דעת החוקרים (שהובאה בהערה הקודמת) הוא שאין מדובר כאן על מחלוקת רעיונית בין שני תיאורי הציווי, אלא על שני רעיונות שאינם סותרים, וקיומם המעשי בעת ובעונה אחת אינו אפשרי מסיבות טכניות בלבד.

## ה. הר עיבל

הסקנו לעיל כדבר פשוט שיש משמעות מיוחדת למקום שנבחר לקיום הטקס; הר עיבל. לסיום, נרחיב מעט בעניין זה: מהי המשמעות החשובה של המקום הזה? מדוע הוא נבחר ומודגש?

פירושים שונים נאמרו בעניין זה. טיגאי בפירושו טוען (בין השאר) שזוהי נקודת תצפית טובה (ההר הגבוה באזור), וניתן לראות ממנה בתנאי מזג אוויר נאותים חלק גדול מנחלות שאר השבטים. בכך, תורם המיקום באופן יפה למסר שהזכרנו לעיל - הדגשת התלות בין קיום הברית לבין הקיום בארץ. אולם קשה להסתפק לחלוטין בפירוש זה, שהרי יש להניח שקיימות מספר נקודות תצפית טובות אחרות, מלבד הר עיבל. לכן, ננסה להציע פירוש אחר, המתמקד במשמעותו של הר עיבל.

כבר טענו פרשנים אחדים שכאשר מדובר על הר עיבל (והר גריזים) המשמעות הגאוגרפית היא לא רק של ההרים עצמם, אלא ההרים כחלק מהאזור של שכם. את הקישור לשכם עשו חז"ל במסכת סוטה (לג ע"ב) על ידי גזרה שווה מאברהם:<sup>29</sup>

אצל אלוני מורה - שכם. ולהלן הוא אומר ויעבור אברם בארץ עד מקום שכם עד אלון מורה. מה אלון מורה האמור להלן שכם, אף כאן שכם.

ועל כן עלינו לחפש משמעות לעריכת הטקסים המתוארים בפרק כ"ז בשכם.

העיר שכם מוכרת לנו מספר בראשית, בראש ובראשונה, מסיפורו של אברהם (בראשית י"ב, ו-ח). תחנתו הראשונה של אברהם בכניסתו לארץ היא שכם, וזהו אף המקום הראשון שבו הוא בונה מזבח. פרטים אלה משמעותיים ביותר לענייננו, כמובן. אי אפשר להתעלם ממשמעות "מעשה אבות סימן לבנים", שקיימת בכך שאף בני ישראל, בכניסתם לארץ, יגיעו לשכם, ויקימו את המזבח הראשון שם (בהר עיבל). יתרה מזאת, בניית המזבח על ידי אברהם נעשית כתגובה להתגלות ה' אליו, בהבטחה לתת לזרעו את הארץ. והרי בדיוק העניין הזה עומד במרכז הברית

29. דרשה זו מופיעה גם במשנה שם. כך גם א' רופא (לעיל, הערה 8), עמ' 21; טיגאי (לעיל, הערה 1), עמ' 249. יש שחלקו, בטענה שהמילה 'שכם' אינה נזכרת כלל, לא בדברים י"א, לא בפרק כ"ז, וכן לא ביהושע ח'. זוהי אכן שאלה קשה, המעיבה במידת מה על התולים רעיונות שונים כאן במשמעות של שכם. חז"ל, שם, מסתמכים כאמור על גזרה שווה בלבד על מנת ליצור את הקשר, ובהמשך מופיעה טענה כנגד השומרונים שזייפו את הגרסה והכניסו את המילה שכם במפורש, עיין שם בהמשך הגמרא. מכל מקום נראה שחז"ל ראו משמעות בקישור לשכם, ולכן, למרות הוויכוח עם השומרונים, הם מביאים את הגזרה השווה, ולכן סביר לקשור רעיונית את הברית לשכם, אם כי עדיין נותר לענות מדוע השם שכם לא מופיע בתורה במפורש. ושמעתי מפי הרב יואל בן נון את הטענה כי שכם לא הוזכרה, כדי שלא לכלול בברית זו את יושבי שכם באותה עת. לדבריו, תושבים אלה הצטרפו אחר כך לעם ישראל, ונכללו בברית בשכם המתוארת בסוף ספר יהושע.

שתיכרת שם עם בני ישראל בכניסתם הם. בעצם הכניסה הזאת מתחיל ה' את קיום הבטחתו שם לאברהם! אף יעקב הגיע לשכם בחזרתו לארץ, וזהו המקום הראשון שבו קנה אדמה בארץ.

ייתכן שבאלה היה די, מבחינת המשמעות הסמלית של המקום, אך לדעתנו יש כאן עניין נוסף, משמעותי ביותר. נצטט מדברי א' רופא:<sup>30</sup>

אם כן יוצא לנו כי בעמק שכם היה נערך טכס כלל ישראלי, וכיון שטכס ברכה וקללה הוא פעולה דתית, הוא היה נעשה 'לפני האלהים' במקום פולחן. במילים אחרות עמק שכם מיועד בספר דברים כמקום פולחן מרכזי של כל ישראל.

אכן, בבניית המזבח והקרבת קרבנות בהר עיבל, הופך למעשה המקום לאתר פולחני, מעין מקדש, ועל כן ראוי לדון בהר עיבל כחלק מדיון כולל על אתרי הפולחן והמקדשים של עם ישראל. עם ישראל עובר בארץ תקופה ארוכה, בת כארבע מאות שנה עד שנבנה בית המקדש בירושלים, המקבל מעמד קבוע של "המקום אשר יבחר ה'", וממילא מבטל כל אפשרות לפולחן במקום אחר. לפני בניית המקדש בירושלים נודד המרכז הפולחני של העם ממקום למקום. עד שלא נבחרה ירושלים, אין בכך בהכרח סתירה לציווי כלשהו בתורה. גם לאחר ההגעה "אל המנוחה והנחלה", עדיין הציווי בספר דברים ניתן להתפרש כמחייב רק שיהיה מקום מרכזי אחד להקרבה, "במקום אשר יבחר ה'", שלא יקריב כל אחד במקומו (איסור במות).<sup>31</sup> אך התורה אינה מפרטת מהו "המקום אשר יבחר ה'", ולאמתו של דבר לא נאמר בה שיהיה רק מקום אחד קבוע בכל הדורות. הציווי בתורה מותיר פתוחה את האפשרות שבדורות שונים יבחר ה' מקומות שונים, ובלבד שיהיה מקום אחד מרכזי.<sup>32</sup> רק לאחר שנבחרה ירושלים ונבנתה כבירה וכמקום המקדש, אנו מתבשרים שהבחירה במקום הזה היא לדורות, ואין עוד אפשרות להקריב במקום אחר (מל"א ט').

בהתבוננות בספרי נביאים ראשונים, נגלה קשר בין הקמת מזבח או מקום פולחן במקום מסוים לבין המנהיג באותה עת, בין אם מדובר במנהיג שבטי-מקומי, ובין אם במנהיג של העם כולו. ייתכן שזה משום שמקום שבתו של המנהיג מהווה מרכז מסוים, במיוחד כשמדובר במלך, ולכן טבעי שיוקם שם גם מזבח מרכזי להקרבה לה', וייתכן שהקשר מהותי יותר. אם כן, בחירת מקום פולחן מרכזי יכולה (אך אינה

30. א' רופא (לעיל, הערה 8), עמ' 21.

31. יש לציין, כמובן, את דעת חז"ל הידועה, כי בתחילת תקופת יהושע היה היתר במות, ולא היה צורך כלל ב"מקום אשר יבחר ה'" (זבחים קיב ע"ב). מכל מקום דיונונו כאן הוא על פי פשוטו של מקרא.

32. עיין בספרי דברים ראה פסקה סו, מהד' פינקלשטיין עמ' 132 (מובא ברש"י על דברים י"ב, ט).



חייבת) להיות קשורה עם בחירת מנהיג מרכזי.<sup>33</sup> מעניין, שבהתאם לקו הזה, קיבוע מקום פולחן לדורות מתרחש בעת ובעונה אחת עם קיבוע שושלת מלוכה לדורות, שושלת בית דוד. עד אז, נודדת המנהיגות בעם ונודד מקום הפולחן.

במבט נוסף על ספר דברים, ניתן אולי להסיק שאין זה מפתיע שיש התאמה בין בחירת המנהיגות לדורות ובחירת מקום הפולחן הקבוע והבלעדי. בעניין מקום הפולחן, משתמשת התורה בביטוי "המקום אשר יבחר ה'" או "במקום אשר יבחר ה' אלהיך" פעמים רבות: **עשרים ואחת** פעמים מופיע הביטוי בהקשר זה בספר דברים. מלבד פעמים אלה, מופיע רק פעם אחת נוספת בספר דברים הביטוי "אשר יבחר ה' אלהיך", וזאת בפרשת המלך: "שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו" (דברים י"ז, טו). לא ייפלא, אפוא, שיש קשר בין בחירת המנהיג לבחירת המקום, ודברים אלה אמורים ביתר שאת כאשר המנהיג נבחר על ידי הקב"ה.

מנהיגים שונים באים משבטים שונים, וממילא בחירתם קשורה גם בבחירת שבטם, והנהגתם קשורה באופי שבטם, כפי שהוא בא לידי ביטוי במקומות שונים בתורה (בעיקר בספר בראשית, בחיי בני יעקב, בברכת יעקב לבניו; ובברכת משה בסוף ספר דברים). כבר בתחילת הדרך ניטש מאבק על ההנהגה בין יהודה ליוסף, ומאבק זה בין השבטים נמשך לאורך הדורות, כאשר פעם גובר אחד ופעם השני. ואף בנבואות הנביאים על העתיד לבוא נזכרים שני השבטים האלה כשבטי ההנהגה, שבסופו של דבר מתאחדים.

דוד, משבט יהודה, נבחר לאחר ההתנחלות בארץ וההגעה אל המנוחה והנחלה להנהיג את העם לדורות ("מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו"), ויחד עמו נבחרת בירתו, ירושלים, כ"מקום אשר יבחר ה'" הנצחי.<sup>34</sup> אך הראשון שנבחר למלך הוא יוסף. מלכותו של יוסף מלווה ומסמלת את הירידה למצרים, ובאותה מידה את העלייה משם והחזרה לארץ: 'עלייתו' של יעקב עצמו (לאחר מותו) מתאפשרת בזכות יוסף, ולגבי שאר העם, יוסף הוא שמבטיח: "פקד יפקד אלהים אתכם" (בראשית נ', ד; שמות י"ג, ט). הבטחתו זו נשארת, כנראה, בתודעת העם לאורך כל השעבוד הקשה, וייתכן שהיא מפיחה בהם תקווה לאחריהם. משה צווה בסנה לבשר להם באותה לשון את בשורת הגאולה (שמות ג', טז), אולי משום שלשון זו מוכרת להם מהבטחת יוסף. ואכן העם שומע זאת ומאמין (שמות ד', לא). בסופו של דבר, המנהיג שבפועל מכניס את העם חזרה לארץ הוא יהושע, משבט יוסף, ובכך נסגר המעגל, ותם התפקיד הראשון של הנהגת יוסף. סגירת מעגל זו מודגשת בספר יהושע, הבוחר

33. אין כאן הכרעה בשאלה הסבוכה של הסיבה לבחירת ירושלים כמקום השראת שכינה ופולחן, אלא רק הצעה לפתרון תוך הצבעה על הקשר בין בחירת ירושלים וקביעתה כמקום הקבוע והסופי, לבין בחירת בית דוד.

34. ובכל זאת, לאחר ששלמה חוטא, מתפצלת המלוכה, ושוב מעניק הקב"ה הנהגה ליוסף.

לסיים, לא במקרה, דווקא בהבאת עצמות יוסף לקבורה (בשכם), כפי שציווה בפסוקים שצוינו לעיל.

אם כן, כאשר ישראל נכנסים לארץ, נמצאים הם עדיין בהשראת הנהגת יוסף, הן בפועל, על ידי יהושע, והן ברוח, מכיוון שמנהיגותו של יוסף 'אחראית' לחזרה לארץ ממצרים. לאור כל זה, ניתן להבין מדוע נבחר דווקא אזור שכם, ובפרט הר עיבל והר גריזים, למקום כריתת הברית בכניסה לארץ ולמקום פולחן מרכזי שבו יוקם מזבח ויוקרבו קרבנות לה' על ידי כל העם. שכם מסמלת יותר מכול את יוסף, הן מפני שבה הייתה תחנתו הראשונה של יוסף בדרך שהובילה אותו, ובעקבותיו את העם כולו, מצרימה, ובעיקר מפני ששכם ניתנת ליוסף על ידי יעקב (בראשית מ"ח, כב), ובה נקבר. ייתכן שמרכזיותו הסמלית של האזור, כמסמל את הנהגת יוסף,<sup>35</sup> מכתיבה את בחירתו בעת הזאת, באופן זמני, כפי שירושלים, הקשורה בהנהגת יהודה, נבחרת יחד עם בית דוד לדורות.

בכך ניתן, לדעתנו, להסביר את משמעות כריתת הברית בעת הכניסה לארץ דווקא באזור שכם, בהר גריזים ובהר עיבל. כך נסגר, כאמור, המעגל שנפתח על ידי יוסף בספר בראשית. אם כן, יוצא שהמשמעות המיוחדת בכריתת הברית מיד עם הכניסה לארץ באה לידי ביטוי בציווי בפסוקים ב-ג, בעוד שהמשמעות המיוחדת לשכם בהקשר זה הכתיבה את החזרה על הציווי בפסוקים ד, ח.

לסיכום, ניתן לומר שפרקים כ"ז, כ"ח מתארים שתי בריתות, שהן בעצם שני חלקי ברית אחת. ברית זו אמורה לחדש את הברית שנכרתה בחורב, והיא מגלמת בתוכה כמה משמעויות, שחלקן סותרות זו את זו מבחינה מעשית. הצורך בכריתת הברית על ידי משה והצורך לכרות אותה בתוך הארץ מביאים לחלוקת הברית לשני חלקים, המשולבים זה בזה בפרקי ספר דברים. ואילו הצורך להביע בקיום הברית שני רעיונות שונים, הקשורים למקום ולזמן, מביא לשני הציוויים המנוגדים בדבר הכתיבה על האבנים.

35. תמיכה לרעיון זה ניתן למצוא, אולי, בגמרא סוטה לו ע"ב, בפרק הדין, כאמור, בטקסים בהר גריזים ובהר עיבל. הגמרא שם נכנסת לדיון דרשני ארוך לגבי יוסף, שלא היה בו, לכאורה, צורך מבחינת הסוגיה. בדיון זה מובאות, בין השאר, מעלותיו של יוסף ונערכת השוואה ליהודה, וייתכן שדרשות אלה קשורות לקשר שבין אזור הטקסים ליוסף.