

משמעותם של העמודים יכין ובעז לאור אמונת ישראל בתקופת ראשית המלוכה¹

דוד שפירא

מבוא

הניסיונות להסביר את משמעותם הסמלית של העמודים יכין ובעז ואת שמם הם במידת מה ספקולטיביים בעיקר משום שעד היום לא נמצא שריד ממקדש שלמה או מן העמודים. מאמר זה מבקש להבין את משמעותם של העמודים על רקע התקופה של ראשית המלוכה והניסיון שלא צלח לאחד את השבטים לעם אחד תחת ממלכה אחת.²

השאלות החשובות בנושא זה, שתשובות עליהן עשויות לכוון אותנו לפתרון התעלומה, נדונו אך מעט. בחזונו על המקדש לעתיד לבוא מתאר יחזקאל, אשר הכיר את המקדש לפרטי פרטים ואף ייתכן ששירת שם בהיותו כהן וגלה לבבל עם גלות יהויכין אחת עשרה שנה לפני החורבן (יחז' מ-מג). כיצד זה אין הוא מזכיר את העמודים יכין ובעז?³ מתי נעלמו העמודים (או העמוד) מן המקדש?⁴ ומה סיבת היעדרותם מהמקדש השני?

- 1 מאמר זה מושתת על עבודת התזה שלי "משמעות העמודים יכין ובעז, עיון חדש", שהוגשה באוניברסיטת חיפה (להלן: שפירא, יכין ובעז) ונכתבה בהדרכת פרופ' נילי שופק, ועל זה נתונה לה תודת. תודה מיוחדת לד"ר יונתן בן-דב על הערותיו המועילות והעזרה הרבה בהכנת הדברים לפרסום.
- 2 מקצת מהמאמרים שנכתבו על עמודי יכין ובעז: סקוט, יכין ובעז; אולברייט, יכין ובעז; ייבין, יכין ובעז; גרג, יכין ובעז; מאירס, יכין ובעז. רשימת חוקרים שהציעו הצעות בדבר משמעותם הסמלית ופשר שמותם ראו להלן, סעיף ב'.
- 3 ביחזקאל מ' 49 יש אזכור מרומז (פרשנות רש"י). יחזקאל מעצב בחזונו את המקדש, עיצוב חדש ברוח האסכולה הכוהנית שהנביא הוא אחד מתלמידיה. התעלמותו של יחזקאל משני מבנים חשובים במקדש, היחידים מכל פרטי המקדש אשר הוענקו להם שמות, ושכפי שיוכה בהמשך דברינו הם בעלי משמעות סמלית, דורשת הסבר.
- 4 ציון לקיחת העמודים שלל (מל"ב כה 16-17) הוא השלמה מאוחרת מתקופת הגלות, ואעמוד על כך בהמשך דבריי.

א. העמודים "יכין" ו"בעז" במקרא

העמודים יכין ובעז נזכרים בשלושה ספרים במקרא: ארבע פעמים בספר מלכים – מל"א ז 22-15, 41-42; מל"ב יא 14 ומל"ב כג 3 (שם מופיע "העמוד" ללא שם, והוא יידון להלן) ובמל"ב כה 16-17; פעם אחת בדברי הימים (דה"ב ג 17-15) – תיאור מפורט של העמודים השונה בכמה פרטים מן התיאור בספר מלכים. בספר ירמיהו (נב 17-23) מופיעה חזרה על מל"ב כ"ב. בשניים מן האזכורים קרויים העמודים בשם (מל"א ז 21 ודה"ב ג 17), ובשאר הם מופיעים כ"עמודים" או "עמוד".

על פי המתואר במל"א ז 22-15, גובה העמודים היה 18 אמות (כתשעה מטרים), והיקפם 12 אמות (כשישה מטרים), לפיכך קוטרם של העמודים היה כארבע אמות (כשני מטרים). ואם נביא בחשבון שרוחבו של האולם, שלפניו עמדו העמודים, היה 20 אמות (מל"א ו 3, הרוחב הפנימי), נמצא שהעמודים כיסו כ-40% מחזית האולם והותירו רק כ-12 אמות (כשישה מטרים) לפתח הכניסה לאולם. בראש העמודים היו כותרות שגובהן חמש אמות (כשני מטרים וחצי), העמודים היו חלולים, ועובי הקיר היה ארבע אצבעות – כשמונה סנטימטרים (יר' נב 21-23).

בשני אירועים במלכים ב' (יא 14, כג 3) מופיע עמוד בלשון יחיד. בשניהם מדובר באירועים חשובים הנערכים בפתח המקדש, ובהם מעורב המלך. לראשונה נזכר העמוד במל"ב יא 14, בעת המלכת יואש בידי יהודע הכהן:

וַתֵּרָא וְהִנֵּה הַמֶּלֶךְ עֹמֵד עַל הָעֲמֹד כַּמִּשְׁפָּט וְהַשָּׂרִים וְהַחֲצִצְרוֹת אֶל הַמֶּלֶךְ
וְכָל עַם הָאָרֶץ שָׂמַח וַתִּקַּע בַּחֲצִצְרוֹת וַתִּקְרַע עֲתֻלָּיהָ אֶת בְּגָדֶיהָ וַתִּקְרָא
קָשָׁר קָשָׁר.

טקס משיחת המלך והכתרתו מתבצע "על העמוד"⁵ ומשמעותו על יד העמוד ולא עליו ממש. "על" בהוראת "על יד" מופיע בתנ"ך במקומות רבים. מילון BDB מביא דוגמאות רבות, ובהן: "על המדבר" (בר' יד 6), "על עין המים" (בר' ז 16).⁶ סקוט הראה שמדובר בעמודים יכין ובעז, והוא לומד זאת מההדגשה שבמילה "כמשפט" (מל"ב יא 14). לדעתו, "מדוע היה צורך לציין עובדה זו

5 רד"ק מפרש: "עומד על העמוד – פי' סמוך לעמוד וכן זבחת עליו סמוך לו ועליו מטה מנשה סמוך לו וי"ת קאים על אסטוונא ופי' סטיו שהוא ספסל שיושבים בו השרים הגדולים ולדעתו יהיה פי' עמוד שהיה באותו הסטיו מקום נכבד לעמוד שם המלך לפיכך נקרא עמוד וכן אומר בדברי הימים על עמדו, כלומר: מקום הראוי לו לעמוד בו".

6 השו"ג זניוס, מילון, עמ' 587; 755-756; BDB 1906, pp.

אלא אם כן לעמוד זה היה תפקיד חשוב בטקסי המלכה ובטקסי הברית?⁷ אני סבור שהכוונה כאן היא לאחד משני העמודים, וייתכן שמדובר בעמוד "יכין". אפשר ללמוד שנוהג זה היה מקובל על מלכי יהודה, וכי הוא התקיים ליד אחד משני העמודים, אך לא מצוין איזה מהם – יכין או בעז. כאמור, בפעם השנייה נזכר העמוד במל"ב כג 3, בעת גילוי ספר הברית במקדש על ידי חלקיהו הכהן, שבעקבותיו כורת המלך יאשיהו את הברית על העמוד:

וַיַּעַמַד הַמֶּלֶךְ עַל הָעֲמוּד וַיִּכְרַת אֶת הַבְּרִית לְפָנָיו ה' לְלַכַּת אַחַר ה' וְלִשְׁמֹר מִצְוֹתָיו וְאֶת עֲדוּתָיו וְאֶת חֻקֹּתָיו בְּכָל לֵב וּבְכָל נַפֶּשׁ לְהִקְיִם אֶת דְּבָרֵי הַבְּרִית הַזֹּאת הַכְּתוּבִים עַל הַסֵּפֶר הַזֶּה וַיַּעַמַד כָּל הָעָם בְּבְרִית:

מדובר באירועים רבי חשיבות אשר התקיימו ברוב עם. באירוע הכרות הברית על ידי יאשיהו נאמר "ויעל המלך בית ה' וכל איש יהודה וכל ישרי ירושלים אתו והכוהנים והנביאים וכל העם למקטן ועד גדול" (מל"ב כג 2). ובאירוע הכרתו של יואש נאמר "וכל עם הארץ שמח" (מל"ב יא 14). ברומילי מציין שטקס ליד עמוד מוצאים גם אצל השליט השומרי גודיאה מלג'אש.⁸ הרן טוען שקיימת סברה שמדובר בעמוד אשר עליו היה המלך עומד בהימשחו, אולם טרם נמצא אזכור בכתובים על עמוד כזה.⁹

הופעת "העמוד" ביחיד פעמיים בשני אירועים חשובים מעלה את השאלה מדוע נערך הטקס ליד עמוד אחד. ברור שהטקס איננו יכול להתקיים בתוך האולם, כיוון שאין העם מורשה להיכנס לשם, אלא מחוץ לאולם, והמלך עומד בחזית הבית, כנראה על במה מוגבהת, ועם רב ממלא את החצר. לכן ראוי היה שהאירוע יתקיים בכניסה להיכל, בין שני העמודים, אשר המרחק ביניהם איננו רב, כאשר פני המלך אל העם הצופה במחזה. לכן נצפה שהכתוב יציין במקום "על העמוד" "בין שני העמודים". עמידת המלך ליד עמוד אחד מעוררת את השאלות מדוע דווקא עמוד אחד, ובאיזה מן העמודים מדובר, היכן העמוד

7 סקוט, יכין ובעז, עמ' 146-147 (ציטוט בתרגום חופשי). סקוט מציין שבשני הקטעים שבהם נזכר "על העמוד" הכוונה לעמודים יכין ובעז. לטענתו, מדובר בשני אירועים המתארים מעמד של טקסים חשובים שבהם המלך ממלא תפקיד מרכזי. לדעתו, הזכרת העמוד מעידה שלעמודים יש משמעות מיוחדת לטקסי הכתרה וברית: ייצוג האל כעד לטקס ועל ידי זה מתן לגיטימציה לשושלת בית דוד.

8 ברומילי, יכין ובעז, עמ' 947.

9 הרן, מקדש, עמ' 331.

השני. נשאר שאלות אלו פתוחות בשלב זה, ואשיב עליהן בהמשך דבריי.¹⁰ ברם, מתוך שני אירועים חשובים אלה אפשר להסיק שנודעת חשיבות לעמודים בטקסי הכתרה ובכריתת בריתות, אולי כדי להראות את נוכחות האל בטקס.¹¹ בפעם השלישית נזכרים העמודים במלכים ב', בעת חורבנה של ירושלים ולקירתם של על ידי נבוזראדן (מל"ב כה 16-17), ובשל אירוע זה נודעת חשיבות לשאלת זמן כתיבתו של ספר מלכים. ככל הנראה נכתב פרק זה של ספר מלכים בתקופת הגלות ולפני שיבת ציון, שאלמלא כן בוודאי היה מזכיר מחברו את הצהרת כורש ואת הגאולה וחידוש היישוב בירושלים ותחילת בנייתו של הבית השני.¹²

בדה"ב ג 15-17 נזכרים העמודים בשמותיהם בתיאור המקביל למל"א ז, אולם יש הבדלים ניכרים בעניין מידותיהם. העמודים מופיעים גם בתיאור חורבנה של ירושלים והריסת המקדש בידי נבוזראדן על פי ספר ירמיהו (נב 17-23), בקטע המקביל כמעט מילולית למסופר במל"ב כ"ה. אבל פרט מעניין המתווסף מתוך תיאורו של ירמיהו הוא שהעמודים היו חלולים, וכי עובי קיר הנחושת היה ארבע אצבעות.

10 בתיאור המקביל של שני האירועים הללו בדברי הימים ניוכח שהסופר מפרש בדרך אחרת את "על העמוד". בסיפור המלכת יואש (דה"ב כג 13) – "וַתֵּרָא וְהָיָה הַמֶּלֶךְ עֹמֵד עַל עַמּוּדוֹ בְּמִבּוֹא וְהַשָּׁרִים וְהַחֲצוּצֹרוֹת עַל הַמֶּלֶךְ וְכָל עַם הָאָרֶץ שָׂמַח", המפרשים חלוקים אם "על עמודו" הוא אובייקט מיוחד, אולי במה, שעליו היה נוהג לעמוד, או "על עמודו". סגל 1953 בפירושו לדה"ב ל 16 "ויעמדו על עמדם" מפרש: מקומם, ואם כן, לדעתו גם כאן פירושו שהמלך עמד על מקומו. לחילופין הוא מעיר שבתרגום השבעים כאן וגם בקטע המקביל במלכים ב (כג 3) הגרסה היא "העמוד". ב"Anchor Bible תרגמו: The Yahweh. בסיפור השני של הקראת ספר הברית (דה"ב לד 31), "וַיַּעֲמֵד הַמֶּלֶךְ עַל עַמּוּדוֹ וַיִּכְרַת אֶת הַבְּרִית", אין הכוונה של "על העמוד" לעמידה על יד אובייקט מיוחד, אלא הדגשת העמידה במקומו. ייתכן שלסופר דברי הימים אין המושג "על העמוד" נהיר, והוא מנסה לפרש בשתי דרכי פרשנות שונות.

11 זאת הצעתה של מאירס, יכין ובעז.

12 גם על פי הטוענים שספר מלכים נכתב בחצרו של יאשיהו או על ידי ירמיהו ללא ספק פרקיו האחרונים נכתבו בתקופת גלות בבל.

ב. סיכום המחקר על אודות המשמעות הסמלית של העמודים ופשר שמם

במחקר רווחת הדעה שהעמודים לא תמכו בתקרה, וכי מטרתם הייתה סמלית.¹³ עוד ראינו שה"עמוד" נזכר בטקסי הברית ומשיחת המלך, ואף צוין שכך היה נהוג באירועים חשובים כאלה. נכון יהיה לקבוע שלעמודים הייתה מטרה חשובה הרבה ממטרה סטרוקטורלית, ואמנם חוקרים לא מעטים הציעו הצעות למשמעותם הסמלית של העמודים: רוברטסון סמית¹⁴ הניח שהעמודים הם פמוטי ענק או לפידים, לכן הם נבנו לפי המודל הפניקי של מזבחות דמויי פמוטות. העמוד הוא מזבח שעליו הקטירו את השלמים, והשמן הנוטף נאגר בתוך כותרת הלוטוס שבראש העמוד. שומכר גילה בשנת 1908 במגידו כותרות של עמודים שלדעתו דומות לכותרות המתוארות במלכים א וטען שמדובר במתקן להעלאת קטורת.¹⁵ מהצעות אלו עולה קושי: כיצד ניתן להקטיר קטורת בראשיהם של עמודים המתנשאים לגובה של יותר מ-11 מטרים? אולברייט השווה את העמודים יכין ובעז לשני עמודים בציור קיר שנחשף במערה במרשה וטען שמדובר בלפיד ענק.¹⁶ גרבר הציע שייתכן שהעמודים הללו באים להזכיר את עמוד האש ועמוד הענן שליוו את בני ישראל במדבר לאחר יציאת מצרים.¹⁷ ואם אמנם כן, מדוע לא נקרא שמם בפשטות עמוד האש ועמוד הענן? סמית,¹⁸

13 למשל: ידיו, הבית הראשון; הרצוג, מקדש שלמה; ברומילי, יכין ובעז; מאירס, יכין ובעז; סקוט, יכין ובעז; רייט, מקדש שלמה; וטזינגר, ארכיאולוגיה; גרבר, מקדש שלמה; הורוביץ, סמלים במקדש שלמה, עמ' 82. פריץ (פריץ, מקדש שלמה) הוא מן היחידים שטענו שהעמודים תמכו בגג. אולם דעתו איננה מתקבלת מכמה סיבות: ראשית, בדה"ב ג 15 נאמר מפורשות שהעמודים עמדו לפני הבניין. שנית, לא ייתכן שעמודי נחושת חלולים (יר' נב 21) יתמכו בגג עשוי מאבנים שהוא בוודאי כבד משקל. ושלישית, סופר מל"א מקדיש תיאור נרחב לעמודים, גודלם, צורתם וקישוטיהם. לעמודים ניתנו שמות מיוחדים, דבר שלא נעשה לאף פריט אחר במקדש. כל אלו מעידים שהעמודים עמדו חופשיים והיו בעלי חשיבות ומשמעות רבה.

14 סמית, דת השמים, עמ' 487.

15 שומכר, תל אל מותסלים.

16 אולברייט, יכין ובעז, עמ' 25. על פי מחקרו, המילה "גִּלְת" המופיעה במל"א ז 41 מקבילה למילה "הַגְּלָה" בזכ' ד 3. ומובנה מעין פמוט שבו מונחים הנרות. כל גולה הייתה מכוסה בשבכה. לפיכך הגולות שעל העמודים במל"א זהות לקערות שהיו במנורה, ולכן הן פמוטות או לפידי ענק. לדעתו, תיאור זה תואם את העמודים שהתגלו בקבר שבמִרְשָׁה.

17 גרבר, מקדש שלמה, עמ' 10.

18 סמית, ההיסטוריה של אלוהים.

וטזינגר¹⁹ והורוויץ²⁰ מקשרים את סמליות העמודים עם פולחן העץ הקדוש. גם בלוח-סמית²¹ הולכת בדרך זו וטוענת שהעמודים הם חיקוי של עמודים מסופוטמיים המייצגים את כוח השלטון באמצעות קישוטי הצמחים שעליהם. דה-ווי²² מציין שהעמודים ממשיכים את המסורת של האסטלות או המצבות של מקדשי כנען העתיקים. סקינר²³ טוען שהעמודים הם העתק מתכתי של אבנים קדושות או אובליסקים. הוליס²⁴ טוען שהעמודים במקדש הם העתקים של האובליסקים המצריים. גרג²⁵ מציין השפעה מצרית. גרבר²⁶ רואה גם בעמודים שילוב של משמעות קוסמית כלשהי עם הטבע. ומאירס²⁷ וויטלמן²⁸ רואים בהם סמל להמשכיות השושלת המלכותית של בית דוד ועצמתה.

גם על פשר שמות העמודים רבו הצעות החוקרים. הקריאה לעצמים בשמות היא נדירה במקרא.²⁹ לראשונה קורא יעקב למזבח בשכם "אל אלוהי ישראל" (בר' לג 20), ומשה קורא למזבח שהקים במדבר "ה' נסי" (שמ' יז 15). בשני המקרים הללו ברור שלמזבח ניתן שם הקשור עם האל שאליו הוא מיועד. אולם על פשר שמות העמודים יכין ובעז אין הסבר מניח את הדעת. החוקרים מתחלקים בהסבריהם לשלוש קבוצות עיקריות: אלה מציעים שהשמות הם שמות אנשים שהעמודים נקראו על שמם,³⁰ אחרים סבורים שלעמודים ניתנו

- 19 וטזינגר, ארכיאולוגיה.
- 20 הורוויץ, בית זבול, עמ' 257-258; דיוור, מקדש לשניים; מאירס, מקדש ירושלים; רייט, מקדש שלמה.
- 21 בלוח-סמית, מקדש שלמה.
- 22 דה-ווי, חיי יום יום, כרך ב' עמ' 47.
- 23 סקינר, מלכים, עמ' 105.
- 24 הוליס, פולחן שמש, עמ' 106.
- 25 גרג, התנ"ך ומצרים, עמ' 95. לדעתו, בפסוקים המתארים את הרימונים והעמודים במל"א ז 13-22 מונחים מצריים, והוא מציע לראות בעמודים מושג אדריכלי מצרי אשר ייתכן שהגיע למקדש בתיווך פיניקי.
- 26 גרבר, מקדש שלמה, עמ' 8.
- 27 מאירס, יכין ובעז.
- 28 וויטלמן, סמל הכוח בממלכה המאוחדת, עמ' 166-173.
- 29 אין הכוונה לקריאת שמות אתרים או בארות. גם לאשל אשר נטע אברהם בבאר שבע ניתן שם: "וַיִּטַע אֲשֶׁל בְּבְאֵר שְׁבַע וַיִּקְרָא שְׁם בְּשֵׁם ה' אֵל עוֹלָם" (בר' כא 33), אך ייתכן שהשם ניתן למקום ולא לאשל. גם בזכריה יא 7 נושא הנביא משלו ונותן לשני המקלות שמות: "וְנִאֲרְעָה אֵת צִאן הַהֲרֵגָה לְכֵן עֲנִי הַצֹּאן וְאֶקַּח לִי שְׁנֵי מְקָלוֹת לְאַחַד קְרָאתִי נְעִם וְלְאַחַד קְרָאתִי חֲבָלִים וְנִאֲרְעָה אֵת הַצֹּאן".
- 30 רש"י דה"ב ג 17; אוצר המדרשים (אייזנשטיין), פינחס בן יאיר, עמ' 475; רד"ק; גזניוס ואוולד; קיטל, מלכים, עמ' 63; ייבין, יכין ובעז, עמ' 21-22.

פסוקים או משפטים המתארים את סמליותם,³¹ ואחרים טוענים שכל אחד מהעמודים הוקדש לאל אחר.³²

ג. מדוע הוקמו העמודים?

כדי להבין את המטרה שלשמה הוקמו העמודים יש לבחון את העניין בראייה רחבה בשלושה מישורים:

1. ההשפעות הסביבתיות – מה היה הסגנון המקובל בבניית מקדשים באותה העת?

2. המישור הדתי – מהי אמונת העם בראשית תקופת הממלכה? כיצד ייצג אותה המקדש? ולמי הוקם המקדש?

3. המישור הפוליטי – המקדש הוא מרכז שלטוני ראשון במעלה, לב לבה של האומה, מקור לגיוס כספים ומנוף לאיחוד העם. כיצד נערך שלמה כדי לאחד את העם ולהקים את הממלכה המאוחדת?

הפתרון לחידת העמודים טמון בתשובה אשר תיתן מענה לכל המישורים הללו כאחד.

31 הורוביץ, בית זבול, עמ' 257-258; סקוט, יכין ובעז, עמ' 147. לדעתו, מתוך בדיקת דברי הנביאים ומזמורי תהילים אפשר להבין את טבעם של העמודים ואת פשר שמם בזיקה ללגיטימציה לבית דוד. בנבואת נתן לדוד מופיע השורש כ-ו-ן שלוש פעמים: "והכנינתי את ממלכתו", "וכוננתי את כסא ממלכתו עד העולם", "כסאך יהיה נכון עד עולם" (שמ"ב ז 8-17), ובפס' 26: "ובית עבדך דוד יהיה נכון לפניך". שורש זה חוזר ומופיע בהכתרת שלמה: "אשר הכינני ויושיבני על כסא דוד אבי" (מל"א ב 24), ובפסוקים אחרים (שמ"א יג 13; כ 31; שמ"ב ה 12; מל"א ב 12, 45-46; דה"ב יז 5; יש' ט 6). הסופר מרבה להשתמש בפועל זה כדי להאדיר את שושלת בית דוד, להראות את יציבותה, ומעל לכול את המשכיותה, שהיא הרצון האלוהי. זהו הקשר שבין העמוד הדרומי "יכין" לפסוקים המוצעים הכוללים את הפועל כ-ו-ן, ולכן לדעתו יש די הוכחות כדי להביאנו למסקנה שיתכן שעל העמוד "יכין" ייחרט פסוק "יכין ה' כסא דוד ומלכותו לעולם ועד". על עמוד "בעז" מציע סקוט שהמילה "עז" קשורה אף היא לה', וכי על פי תרגום השבעים לדה"ב ג 17 יש לקרוא את "בעז" בשווא וחולם (בְעֹז) (ראו תה' כא 2, 14; צג 1; צו 7-6, 10; צט 1, 4; קלב 8; קי 2). עוד מוסיף סקוט וקובע שיש קשר בין כ-ו-ן ובין ע-ו-ז במזמורי תהילים (ראו פט 14, 15; צג 1-2; צט 4). לדעתו, ייתכן שעל העמוד הצפוני היה חרוט הפסוק "בעז ה' ישמח מלך" או "בעז ה' פוררת ים שברת ראשי תנינים על המים" (תה' עד 13).

32 סקוט, שם, עמ' 145, מביא את הצעותיהם של כמה חוקרים: סאייס הציע שהשמות הושאלו מהעמודים שנמצאו במקדש בבבל, ששם הם הוקדשו לשתי אלוהויות – נינגיס-זידה, שלדעתו הוא תרגום של יכין, ותמוז, שבעז הוא שיבוש שמו. קוק וגרסמן סברו ש"יכין" היא מקבילה פניקית לה', ו"בעז" – לבעל. דיוור טען שהעמוד "יכין" מייצג את ה', ו"בעז" את ווגתו – אשרה (דיוור, מקדש לשניים).

1. השפעות סביבתיות – עמודים במקדשים אחרים שלמה לא פעל בחלל ריק. ארכיטקטורת המקדש והקמת העמודים נהגה ברבים מהמקדשים במזרח הקדום ובמצרים באותה העת. אבנים היו עצמים סופגי קדור־ שה בעולם העתיק ובכל העמים. במקרא הצבת אבן משמשת לציון מקום פולחן (בר' כח 18, כח 22, לה 14-15). בחזיתם של רבים מן המקדשים בעולם העתיק מוצאים זוג עמודים, אובליסקים וכד'.³³ במקדש לאישתר, שהתגלה בשכבה השנייה בחפירות בעין דארא שבצפון סוריה, נמצאו אלמנטים רבים הדומים למתואר במקדש שלמה. מקדש זה היה מחולק לשלושה חללים, כמסורת המקדשים הפניקיים, ושני עמודי בזלת בקוטר שלוש אמות משני צדי הכניסה אשר תמכו בתקרה.³⁴ היום נותרו רק שני הבסיסים הגדולים שעליהם עמדו העמודים. עמודים התגלו גם במקדשים בח'ורסבאד – דור שרוכן. החופרים סבורים שהיו עליהם סמלי האלים שנעבדו במקדשים³⁵ – במקדש בתל־עיינאת מהמאה השמינית לפנה"ס,³⁶ בחצור, בשכם ובמגידו ועוד.

בתקופת הממלכה החדשה נהגו המלכים במצרים להציב זוגות של אובליסקים בחזית המקדש. האובליסקים היו פרויקט בלעדי של המלך בתפקיד בנו של האל. רעמסס השני נתן שמות לשני אובליסקים שהקים לפני מקדש לוקסור. בכתובת שלרגלי האובליסק המזרחי המלך מתפאר שהוא בנה אובליסק גדול וקרא לו "רעמסס אהוב של אמון", ואילו האובליסק המערבי נקרא "רעמסס אהוב של אתום". לא כן נרשם על האובליסקים עצמם: באובליסק המזרחי נקרא המלך "אהובו של רע־חר־אח'תי". רע־חר־אח'תי הוא מיזוג של הורוס, האל

33 אמנם יש הברל מסוים בין אבנים למצבות ולאובליסקים ולעמודים, אולם כאשר הם מוקמו בפתחי המקדשים, הייתה להם משמעות הקשורה לאל השוכן במקדש. דה־יו (דה־יו, חיי יום יום, כרך ב' עמ' 47) טען שהעמודים ממשיכים את מסורת האסטלות או המצבות של מקדשי כנען העתיקים. במקרא שימשה המצבה גם לצרכים אחרים: אבן זיכרון, עדות להסכם וקביעת גבול. להרחבה בנושא ראו ברושי, מצבה, עמ' 221-225.

34 השוואה בין מקדש דארא למקדש שלמה ראו מונסון, עין דארא, עמ' 273-277; מונסון, עין דארא, עברית. מקדש זה מתוארך לתחילת האלף הראשון לפנה"ס.

35 ייבין, מקדש עמ' 333. התגלו שלושה מקדשים לפחות, ואחד מהם הוא מקדשו הפרטי של מלך אשר סרגון השני. לפני האולם של כל אחד מן המקדשים יש שרידים של שני עמודים חופשיים משני עברי הפתח, שאינם קשורים לתכנית הבניינים.

36 וראו ידין, הבית הראשון, עמ' 179; פריץ, מקדש שלמה, עמ' 40. אמנם מקדש זה מאוחר למקדש שלמה, אולם דמיונו הרב יכול ללמדנו על מקדש שלמה, וייתכן שנבנה על פי תכנית דומה. המקדש היה בנוי בחלוקה לשלושה מרחבים שווים ברוחבם ובנויים זה אחר זה ואף סמוך לבניין המלך. גם במקדש זה שני עמודים משני צדי הכניסה, אולם הם סטרקטוראליים ותמכו בקורה שעברה על פני הכניסה ועומדים בתוך האולם.

שבדרך כלל מופיע בדמות בז או דמות אדם עם ראש הבז, עם רע, אל השמש. מובן השם רע-חר-אח'תי הוא רע והורוס של האופק. אל זה היה קשור במיוחד לזריחת השמש.³⁷ על האובליסק המערבי של מקדש לוקסור, המוצג היום בפריז, נרשם "רעמסס אהוב אתום". הפולחן לאל אתום, אשר נקרא גם רע-אתום, היה קשור גם הוא לפולחן השמש.³⁸ החיבור ביניהם ייצג את כוח הבריאה. בזיקה למחזוריות גלגל השמש ייצג אתום את השמש השוקעת. תופעה דומה מופיעה בשני אובליסקים שהקים תחותמס השלישי במקדש בהליופוליס. היום אחד מהם מוצב בניו יורק, במרכז הסנטרל פארק, והאחר בלונדון, על גדת נהר התמזה. בעמוד שבניו יורק מוזכר רע-חר-אח'תי, ואילו זה שבלונדון מזכיר את אתום. מתוך ההקבלה לעמודי רעמסס שבלוקסור עולה שהאובליסק שבניו יורק עמד בצד המזרחי של הכניסה למקדש, ואילו זה שבלונדון עמד במקורו במערב.³⁹ אם כן, מדובר בשני עמודים, וכל אחד מהם מוקדש להתגלמות אחרת של האל. יתר על כן, יש גם משמעות לצורת העמדתם: האובליסק המזרחי המוקדש לאמון ממוקם בצדו המזרחי של פתח הכניסה למקדש, כיוון זריחת השמש, ואילו האובליסק המוקדש לאתום ממוקם בצדו המערבי של השער, כיוון השקיעה.⁴⁰ אם כן, קיומם של עמודים כדוגמת יכין ובעז איננו זר בתקופה עתיקה זו, וכי יש גם משמעות סמלית בהעמדתם, כפי שיוצג בתיאוריית מחקר זה: יכין מדרום לפתח המקדש, ובעז מצפון לו.

37 וילקינסון, מילון, עמ' 108.

38 שם, עמ' 36.

39 חבאשי טוען שאפשר לזהות את כיוונו של כל אובליסק על פי כיוון ההירוגליפים שעליו. בחזית העמוד מופיעה בדרך כלל ההקדשה, וכיוון הכתב יהיה לכיוון הכניסה שבין העמודים ולא החוצה. בחלק האחורי יהיה כיוון הכתיבה אף הוא לכיוון הכניסה לשער המקדש. ההירוגליפים אשר יהיו בצדדים יפנו גם הם לכיוון המקדש (ראו איור מס' 5, חבאשי, אובליסק, עמ' 11).

40 בחיבור זה אין בדעתי לדון באפשרות של פולחן שמש בירושלים. מטרתי בהזכרת האובליסקים היא להראות שכבר קודם לבניית העמודים יכין ובעז הוקדשו זוגות עמודים להתגלמות שונות של האל. ישנם הסוברים שבמקדש שלמה היה קיים פולחן שמש. קיל חקר נושא זה וסבר שבמקדש שלמה היו שני דבירים: אחד לפולחן ה' ואחד לפולחן השמש. למסקנה זו הוא מגיע מתוך פירושו לכתוב בתרגום השבעים, מל"א ח 12 (קיל, ירושלים, עמ' 267-271). על פי הממצא הארכיאולוגי, מתוך קמעות וחרפושות שהתגלו בחפירות בירושלים ובסביבתה עולה שבירושלים עבדו גם את אל השמש. דיון נרחב על פולחן השמש אפשר לראות אצל קיל, שם, עמ' 273-285. גם כיוונו של המקדש – מזרח-מערב (פתח ממזרח) – מעיד על אפשרות כזאת. על אוריינטציה שמשית בירושלים ראו גם הוליס, פולחן שמש; טיילור, פולחן שמש.

משמעותם של העמודים יכין ובעז לאור אמונת ישראל

2. המישור הדתי – אמונת עם ישראל בתקופת ראשית

הממלכה

עם ישראל היה מפולג כבר בראשיתו, ועיקר הפילוג נבע משיטות פולחניות שונות שרווחו בעם. שבטי הצפון עבדו אלוהות הנקראת "אל", ואילו ביהודה עבדו את ה'.⁴¹

שני הכינויים של אלוהי ישראל – אל וה', אינם ישראליים במקורם. מקורו של "אל"⁴² הוא צפוני, ואנו מוצאים אותו לא רק בראש הפנתיאון הכנעני אלא גם כאל שמי-מזרחי, באכד, במסופוטמיה שלפני תקופת סרגון, באמורו (ila).⁴³ מכאן מגיע קרוס למסקנה שכינוי זה הוא פרוטו-שמי מלבד היותו שם עצם פרטי.⁴⁴ גם מקורו של הכינוי ה' איננו ישראלי, אלא מקורו בסיני, וככל הנראה היה שמו של האל אשר אותו עבדו המדיינים,⁴⁵ או ה"שאסו", כפי שנקראו בפי המצרים.⁴⁶

41 מקצת מהמחקרים העוסקים במקוריות האל הישראלי: אייספלדט, אל וה'; קרוס, מיתוס; וויאט, על עגלים ומלכים; הרמן, אל; דיי, אלים ואלות; סמית, מונותאיזם; סמית, ההיסטוריה של אלוהים; מטינגר, יהוה אל ובעל; צ'למרט, אל האמיתי; וויאט, דת ביהודה.

42 מתוך המסמכים האוגריתיים שהתגלו בראס א-שאמרה ב-1929. על התפתחות הכינוי ראו קרוס, מיתוס, עמ' 13, ושם מקורות בדבר שימוש בכינוי זה באזורים השונים. השוואה סמית, 2001, עמ' 142-145; סמית, 2002, עמ' 32-43; דיי, אלים ואלות, עמ' 13-17; וויאט, דת ביהודה, עמ' 65-70.

43 במקרא מופיע שמו של אלוהי ישראל בשתי צורות עיקריות: "אל" ו"ה'". "ה'" מופיע בדרך כלל בפני עצמו, לעתים בצירוף הכינוי "אלהים", ואילו "אל" מופיע בדרך כלל בצורת "אלהים", לעתים בצירופים "אל שדי", "אל עליון". לדעת קויפמן, תולדות האמונה, עמ' 20, כינויים אלו (שדי, עליון) קיבלו שבטי ישראל מהכנענים. הופעתו של השם "אל" בצורות רבות מלמדות על ניסיון מכוון לטשטש כינוי זה. לא כל החוקרים מודים שאֵל ואלהים גזורים משורש אחד. דיון נרחב ראה קאסוטו, אלהים; והשוואה סמית, ההיסטוריה של אלהים, עמ' 32 ואילך; הרמן, אל.

44 שם עמ' 14.

45 בלנקינסופ, מדיינים, המציג בסקירה היסטורית את "ההיפותזה המדינית-קינית" על אודות מקורו של הפולחן ליהוה, שראשיתה בסוף המאה ה-19. לדעתו, היא התבססה על ארבעה יסודות: פירוש הטקסט המקראי הנוגע למערכת היחסים שבין משה למדיינים, רמזים העולים משירה עתיקה (שירת דבורה) לעניין מקורו של יהוה, רשימות טופוגרפיות מצריות מהמאה ה-14 לפנה"ס (ראו הערה 46 להלן) וקין כאבי האומה הקינית.

46 במקדש אמון שבסולב, שבנה אמונחותפ השלישי (אביו של אחנתון), מופיעה רשימה גיאוגרפית אשר נחקקה על עמודי המקדש (ראו בן גד הכהן, 2007, עמ' 1, והשוו קיטשן, רעמסס, עמ' 63). בין שמות המקומות המופיעים ברשימה זו: *t3 š3sw s'rr* (ארץ שאסו – שעי) ואחריה *t3 š3sw Yhw* (ארץ שאסו יהו). מלכי מצרים מתקופת הממלכה החדשה

כאשר יעקב מקים את המזבח בשכם, המחבר האלוהיסטי הופך את "אל" הכנעני ל"אל אלוהי ישראל": "ויצב שם מזבח ויקרא לו אל אלהי ישראל" (בר' לג 20). "אל" זה איננו אותו אל כנעני, אלא רק הסמלים החיצוניים נותרו בעינם.⁴⁷ למשל אל-שור הכנעני, המסמל את ראש פנתיאון האלים הכנעני, מקבל צורת עגל בתקופת ירבעם.⁴⁸

הפולמוס בין אל לה'

תורת התעודות קבעה שכל סופר השתמש בכינוי אחר לאל. כך ס"י (J) משתמש ב"יהוה" ואילו ס"א (E) – ב"אלוהים". הסופר הכוהני (P) המאוחר מתחיל את כתיבתו בשימוש בכינוי "אלוהים" (בספר בראשית), אך עם התגלות האל

נהגו לפאר את עצמם ברשימות כיבושיהם. רשימה גיאוגרפית זו, אשר מקורה בתחילת המאה ה-14 לפנה"ס, מלמדת שכל הנראה מדובר בכתובת הקדומה ביותר המציינת את אלוהות "יהו" אשר הייתה נהוגה בשעיר. על פי פענוח הכתובת, ארץ השאסו היא שעיר. "שאסו" היה הכינוי שבו כינו המצרים את השבטים הנוודים שבמדבר סיני, כלומר על פי משוואה זו מאחר שארץ שאסו היא יה"ו וגם שעיר, הרי שעיר היא ארצו של יה"ו. בן-גד הכהן מביא את דברי גרדולופ שפרסם את הרשימה וחוקרים אחרים אחריו, שטענו שהרי"ש הכפולה – "שערר", היא הכפלה לצורך הדגשה פונטית, ולכן מדובר ב"שעיר", שהיא שעיר המקראית. הם גם זיהו את "ארץ השאסו" כקשורה להר שעיר ולדרום. ראו ליוור, שעיר, עמ' 323-325. הופעת "שאסו ארץ יהו" ו"שאסו ארץ שעיר" ברשימה הגיאוגרפית מסולב הביאה חוקרים למסקנה ששם זה מעיד על מקום שבו התקיים פולחן יהוה במאה ה-14 לפנה"ס. על פי המקרא, שעיר מזוהה עם אדום (בר' לב 4, לו 8-9). מקומה של אדום על פי המקרא הוא צפון סיני, בקרבת קדש ברנע (במ' כ 14-17). אחיטוב (טופונים כנעניים, עמ' 122) מזהה את ארץ ה"שאסו" עם המקום שם נדרו בני ישראל אשר עבדו לה' ואשר לדעתו שוכן בסביבות קדש ברנע. גם רדפורד (ישראל כנען ומצרים, עמ' 272-273) מסכים לקשר שבין יהוה והרשימות מסולב ומאמין שאפשר לזהות מתוך טופונים זה את מקורו של האל של ישראל. אבל חוקרים אחרים סוברים ששעיר שוכנת בצפון כנען. אסתור טוען שבגלל כפילות הרי"ש במילה "שעיר" המופיעה בטופונים אין מדובר בשעיר המקראית אלא במקום אחר, לדעתו באזור סוריה-לבנון (אסתור, יהוה ברשימות מצריות, עמ' 20-24). בן-גד מציע לראות בפטרה וסביבתה את ארץ השאסו (בן-גד הכהן, ארץ השאסו, עמ' 15). על מקומה הגיאוגרפי של שעיר ראו דיון נרחב אצל הופמייר, ישראל בסיני, עמ' 236-239. מוסכם על רוב החוקרים כי י-ה-ו הוא שם אלוהות (רדפורד, שם), ולכן סברו שהמדיינים שנדרו באזור שעיר עבדו אל ששמו "יהו". גם משה, ששהה בקרב המדיינים, הכיר אל זה. ראו שופק 2001, עמ' 423, בייחוד הערה 40, שבה הפניה לביבליוגרפיה מפורטת. כתובות אלו מסייעות להבנת מקורה של האמונה בה'. בשפה המצרית מציינים עיצורים ולא תנועות, ולכן הו"ו בטופונים זה איננו תנועה אלא עיצור שאחריו תבוא תנועה, ולכן יש לקרוא זאת "י.ה.ו." – בדיק כפי שמכונה אלוהי ישראל.

47 קויפמן תולדות האמונה, עמ' 41.

48 פלמינג, אל ושור, עמ' 25.

למשה בשמות ו' הוא עובר לשימוש ב"יהוה" בלבד. והדוטרונומיסט (D), שנשען על המקורות הקדומים, משתמש בעיקר בצירוף "יהוה אלהיך" ובכינוי העצמאי "יהוה".⁴⁹

גילוי השם התיאופורי "ישראל" על מצבת מרנפתח' מסוף המאה ה-13 לפנה"ס שכנע חוקרים רבים שהאל המקורי של ישראל היה "אל".⁵⁰ אולם מקצתם – קרוס ואחרים, טוענים שכני ישראל ראו באל ובה' ישות אחת.⁵¹ הם מתבססים על שני טיעונים עיקריים: ראשית, כמעט שאין בתנ"ך פולמוס בין "אל" ל"ה", וכי נביאי ישראל אשר האשימו את עם ישראל בעבודת אלילים בפולחן לבעל, לאשרה, לכמוש וכו' אינם יוצאים נגד הפולחן ל"אל".⁵² לדעתם, מיעוט הפולמוס שבין אל לה' סיבתו ששניהם אלוהות אחת. שנית, המפגש בין שני כינויי האל על פי הנרטיב המקראי קורה בהתגלות ה' למשה בסנה בהיותו במדיין בשמ' ו 6: "וַאֲרָא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדַּי וְשְׁמִי ה' לֹא נִוְדַעְתִּי לָהֶם". כאן מבהיר הסופר הכוהני שאותה אלוהות אשר הייתה מוכרת לאבות בשם אל איננה אלא ה', כלומר האבות אשר עבדו את "אל" לא ידעו שלמעשה עבדו את "ה". הם רק לא הכירוהו בשמו. בדרך זו מצליח המחבר לבצע מעבר חלק מ"אל" ל"ה" ללא כל פולמוס. נשים לב שהכתיבה הכוהנית עד שמ' ו 3 משתמשת תמיד בכינוי אל או אלוהים, ואילו מעת ההתגלות למשה בשמות ו' ואילך היא עוברת ל"ה".⁵³

49 להלן כמה ספרים הדנים בתורת התעודות: רופא, עמ' 33-57; ויסמן, ספרות התורה; קרפנטר, חבור החומש; דרייבר, ספרות המקרא; צ'לדס, ספרות המקרא; בלנקינסופ, החומש.

50 סמית, ההיסטוריה של אלוהים, עמ' 32. לדעתו, שתי סיבות עיקריות לדבר: ראשית, השם "ישראל" איננו יהוויסטי אלא אלוהיסטי, הכולל את האלמנט של "אל". שנית, בבר' מט 24-25 מוצגת רשימה של כינויי "אל" בנפרד מ"ה".

51 קרוס, מיתוס, עמ' 69, טוען שהמופע הקדום של ה' הוא "ה' צבאות" (שמ"א ד 4; שמ"ב ו 2), ואילו המופע השני הוא "ה' אלוהי צבאות". לטענתו, "אל" האוגריתי מתואר כיושב על כיסא ומצדיו כרובים, ולכן הכינוי "יושב כרובים" הוא כינוי של אל אשר הוחל על ה'. דיי ומטינגר טוענים שמקורו של ה' דרומי, כפי שמופיע בטופונימים של מקדש אמונחותפ השלישי שבסולב (הערה 46 לעיל). בעניין זה ראו דיי, אלים ואלות, עמ' 15-16; מטינגר, יהוה אל ובעל, עמ' 404-413; קיטשן, רעמסס, עמ' 63; בן גד הכהן, ארץ השאסו, עמ' 1. ראוי לציין ששלושת אזכורי הופעת ה' במקרא הם בדרום: דב' לג 2; שופ' ה 4; חבקוק ג 4-3.

52 סמית, ההיסטוריה של אלוהים, עמ' 33-34, שם בהערה 50 רשימת חוקרים המזהים את ה' עם אל.

53 השו" שמי, מונותאיזם עמ' 141; סמית, ההיסטוריה של אלוהים עמ' 34; קנהול מאין

אולם גישה אחרת מבחינה בפולמוס בין אל לה'.⁵⁴ בישראל הייתה קיימת מחלוקת ארוכת שנים המתחילה בראשית ישראל ונמשכת לפחות עד מפלת ממלכת ישראל (722 לפנה"ס).⁵⁵

בשאלה אם אל וה' הם ישות אחת⁵⁶ חולק מטינגר על קרוס הסבור שמ-דובר באלוהות אחת וכי ה' במקורו הוא אל (ראה הערה 51 לעיל). מטינגר כותב: "המפגש בין קבוצת עובדי ה' לשבטי ישראל עובדי אל לא הביא לעיימות בין שני סמלים אוניברסאליים אלטרנטיביים, אלא לשתי שיטות אמרונות שהיו קשורות וחופפות"⁵⁷ ולדעת צ'למס, מפגש זה התקיים גם בתקופת הושע בבית-אל ערב חורבנה של ממלכת ישראל.⁵⁸ וויאט מודה שלפני תקופת הממלכה ספק רב אם אפשר לדבר על "אלוהות ממלכתית" בישראל.⁵⁹ לדעתו,

באנו, עמ' 134.

54 במקרא מופיעים מקרים לא מעטים של פולמוס סמוי בין אל לה', בייחוד בנביאים אחרונים ובמזמורי תהילים. לנושא זה נדרש מחקר נפרד. למשל, יהו' כב 22; מל"א ח 8; יח 39; יש' מ 24; יר' לא 17; עמ' ב 4 לעומת ב 9; תה' נ 1; עו 2; דה"ב לג 3.

55 צ'למס, אל האמיתי, ובמחקרי הקודם, שפירא 2009. בדיון נרחב הראיתי שבעם ישראל כבר מראשיתו התקיימו שני פולחנים.

56 חוקרים לא מעטים שותפים לוויכוח זה, וכמעט כולם סוברים כי אל היה האל המקורי של ישראל. אייספלדט העלה במאמרו מ-1956 את השאלה (אייספלדט, אל ויהוה) אם אמנם לא קיים פולמוס בין אל לה', ואם אל הוא אלוהי האבות, ורק לאחר מכן ה' הולך ומקבל את מעמדו, נדרש הסבר. לדעתו, יש לסבור – וכך מקובל על ידי רבים, שהעברים שקדמו למשה עבדו את אל. פולחן ה' שהנהיג משה התחשב בפולחן אל, אך מנגד נלחם בבעל, שבו הוא ראה סכנה ראשונה במעלה (שם עמ' 30). אייספלדט איננו מקבל את הדעה כי אל וה' זהים. אל היה אלוהי האבות שאותו עבדו ואשר התגלה לפנייהם ונתן להם את הבטחתו. פולחן ה' הגיע לכנען רק לאחר זמן, ואלה אשר הגיעו לכנען בגל האחרון, מצאו שפולחן אל קיים ונהוג בכנען בקרב קרוביהם, והיה עליהם לקבל את קיומו. פולחן ה' ירש מפולחן אל תכונות, מנהגי הקרבה וכד' (שם, עמ' 36). לדעת אייספלדט, התהליך של מעבר מאל לה' חל בתקופה שלפני המלוכה, וכפי שציין אלט, אין הכרח להניח שהתהליך אירע אחרי ייסוד המלוכה בישראל. והשוו סמית, מונותאיזם, עמ' 143-144. במאמר זה אני סבור שפולמוס בין אל לה' היה קיים גם בתקופת הממלכה, כפי שמתבטא בנבואת הושע בפרקים י-יג. וראו להלן, הערה 70.

57 מטינגר, יהוה אל ובעל, עמ' 413 (תרגום שלי, ד"ש). לדעת מטינגר, החיבור בין אל לה' נוצר רק כאשר קבוצת מאמיני ה' התיישבה באזור מרכז ההר ויצרה חיי שיתוף עם קבוצת עובדי אל אשר ישבו בסביבת בית-אל ומכונים "בני יעקב" למכונים "בני ישראל" מאזור שכם (שם עמ' 411). במהלך השנים ירשה מסורת ה' הדרומית את מסורת אל הצפונית. והשוו קנוהל 2007, עמ' 94.

58 צ'למס, אל האמיתי, עמ' 614. שם מוכיח צ'למס מתוך הפולמוס בהושע יא-יג ומפרשת בלעם שבבית אל ראו ב"אל" את מוציאם של בני ישראל ממצרים.

59 וויאט, על עגלים ומלכים, עמ' 68-91.

אלוהיו של ירבעם היה "אל",⁶⁰ ומטרת פילוג הממלכה הייתה בעיקר להפסיק את פולחן ה' בצפון.⁶¹ ואילו דיי מסכם כי אל וה' היו במקור שתי אלוהויות שונות,⁶² ומשמעות השם "ישר-אל" – "אל ימלוך", קדומה לתקופת הממלכה. שם זה מופיע לראשונה על מצבת מרנפתח' מסוף המאה ה-13 לפנה"ס. חוקרים אף שמו לב שלפני תקופת הממלכה היה מקובל לכלול בשמות הפרטיים את הכינוי התיאופורי "אל".⁶³

אני סבור שבוויכוח זה נכון יהיה לסבור כי אל וה' אינם זהים מארבע סיבות עיקריות:

1. מדוע ס"כ (שמ' ו 3) ראה בכלל צורך לציין בכתיבתו המאוחרת כי אל וה' הם ישות אחת?⁶⁴ סבורני שלא היה עושה זאת אילו לא חשש מבלבול, מכיוון שבעברה של האומה הייתה קיימת אסכולה אשר האמינה ב"אל" ועבדה אותו. מצד אחד אמונה זו כבר לא הייתה קיימת בעת כתיבת פסוק זה, ומצד אחר היו משקעים ויסודות מוצקים לקיומה.⁶⁵ הסופר הכוהני והדויטרונומיסט החליטו להסתיר את קיומן של שתי אמונות אלה בעבר. מכאן ואילך יש ניסיון לטשטש לאורך כל הדרך את ההבדל בין שני שמות אלה ולהעמידם כישות אחת או להשתמש בשם "אל" לשם תואר ובשם "ה'" לכינויו של האל.

2. מאבקי הכוח שבין משפחות הכהונה על הפולחן מתמקדים בין כהונת משה לכהונת אהרן, והם נמשכים מיציאת מצרים ועד שלהי בית ראשון כפי שמראה קרוס. בסקירה רחבה מוכיח קרוס מתוך הכתובים את המאבק המתמשך בין שתי משפחות הכהונה בשבעה אירועים.⁶⁶ מטרת הדיון הנרחב של קרוס היא להבין מדוע מינה דוד שני כוהנים גדולים,

60 לדעת וויאט, הפסוק בשמ' לב 4 "אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים" היה במקורו "אל אלהיך ישראל אשר העלך". הסופר הדרומי הוסיף את התנועה "ה" בסוף המילה כפולמוס נגד עגלי ירבעם המייצגים שני אלים, וכך הפך את מסורת שבטי הצפון "אל מוציאם ממצרים" לפוליטיאזום. שם, עמ' 78. והשווה דיי, אלים ואלות, עמ' 34.

61 שם עמ' 79-82.

62 דיי, אלים ואלות, עמ' 13.

63 שם, עמ' 16-17.

64 על מועד כתיבתו של המקור הכוהני ראו רופא, מבוא, עמ' 60 ואילך; קויפמן, תולדות האמונה, כרך א' ספר א'; פרידמן, מי כתב את התנ"ך, עמ' 27-31. במחקר מקובל לייחס את הכתיבה לשלהי תקופת בית ראשון או אף לתחילת תקופת בית שני.

65 כוונתי לכל הפולמוס בין אל לה' אשר בו עוסק מחקר זה, ועל פי מסקנותיו ייצגו העמודים יכין ובעז, אשר קדמו במאות שנים לס"כ, את שתי האמונות הללו.

66 קרוס, מיתוס, עמ' 195-211.

אחד מכל משפחה: את אבִּיתר מבית עלי מזרע משה, המקושר למקדש הקדום הצפוני שבשילה, ואת צדוק מזרע אהרן החברוני. סביר היה שדוד יעדיף את כהונת חברון (בהיותו יהודאי), והסיבה שבחר באבִּיתר היא חכמה פוליטית. יש לשלול את האפשרות שמאבקי הכהונה הם על רקע אישי. לא ייתכן שזה יהיה רקעו של מאבק הנמשך קרוב לאלף שנה. אמנם ניסיון גישור אחד נעשה על ידי דוד במינוי שני כוהנים גדולים, אולם ניסיון זה החזיק מעמד זמן קצר מאוד. לפיכך הצעתי היא שביסוד המחלוקת קיים פער אידאולוגי על רקע פולחני דתי.⁶⁷

3. כפי שעולה מנבואת הושע, היה פולמוס בין אל לה' ערב חורבנה של ממלכת ישראל.⁶⁸

4. הממצא האפיגרפי מראה בוודאות שמקורו של ה' הוא מסיני, כנראה ממדיין (שאסו), וללא כל קשר לאל האוגריתי.⁶⁹

לכן נראה לסבור שקודם לחורבן ממלכת ישראל ב-722 לפנה"ס היו קיימות בעם ישראל שתי מסורות מעוגנות וחזקות: מסורת של "אל" ומסורת של "ה'", אשר ברכות הימים גוברת ונהפכת לאלוהות יחידה. וכך בתקופת טרום הממלכה היה העם מפולג על רקע עבודת האל.⁷⁰ שבטי הדרום עבדו את ה', ואילו שבטי הצפון – את אל.

לאור הדיון אני מבקש לטעון שפילוג חריף זה היה מונח לפתחו של שלמה עם עלייתו לשלטון. רצונו של שלמה ליצור ממלכה מאוחדת מחייב אותו לגשר על פער אידאולוגי זה. אם כן, עליו להקים מקדש אשר יענה על צורכי שני חלקי העם ויוקדש לשתי האלוהויות – ה' ואל.

3. המישור הפוליטי

לשם הקמת הממלכה המאוחדת פעל שלמה בשלושה תחומים עיקריים: התחום המנהלי, התחום הסמלי (הסברתי) והתחום הדתי:

67 דיון נרחב ודוגמאות נוספות לעניין המאבק המתמשך בין משפחות הכהונה אפשר למצוא אצל שפירא 2009, עמ' 69-74.

68 וראו גם הערה 54 לעיל.

69 ראו הערה 51, בניגוד לדעת קרוס, שם, עמ' 69-70.

70 דוגמאות נוספות לקיומה של מסורת אל אפשר למצוא בנבואת הושע, בייחוד בפרקים יא-יג, ובנבואת בלעם. בשני מקרים אלה אפשר לראות כי "אל" הוא האחראי ליציאת מצרים ולא ה'. ראו צ'למרוס, אל האמיתי. גם פרישת ירבעם מהממלכה והצבת עגלים במקדשים שבבית אל וברן מעידות שהפילוג נעשה על רקע דתי-אידאולוגי. הרחבה בעניין זה ראו אצל שפירא 2009, עמ' 61-65.

- 3.1 בצד המנהלי: הקמת מוסדות המדינה, מערכת גביית מסים, חלוקת הארץ לאזורים, מינוי ניצבים, הקמת עיר בירה כמרכז שלטוני ובמרכזה מקדש, הקמת צבא סדיר, הקמת מבנים שלטוניים מרכזיים ועוד.
- 3.2 בצד הסמלי: כדי לעבור ממשטר שבטי לממלכה מאוחדת ומאורגנת יש ליצור שינוי מחשבתי בקרב התושבים. אמנם אפשר לעשות זאת בכוח הזרוע, אולם הדרך הטובה והזולה הרבה ממנה היא תעמולה. ויטלמן טוען שבעולם הקדום הדבר נעשה בעזרת חותמות, מטבעות, פסלים ומונומנטים. ארמונות ומקדשים הם האובייקטים הוויזואליים החשובים ביותר לחוזק המלכותי.⁷¹ האיסור על העם להיכנס לאולמות המרכזיים בבית המקדש, בייחוד לקודש הקודשים, מראה באיזו מידה המלך עומד במרכז הפולחן, ואילו שאר התושבים מרוחקים. הקשר בין האזרחים העומדים מרחוק ובין המקדש נוצר באמצעות המלך, וכך נוצרו קרבה רבה בינם ובין המקדש וקשר הדוק עם השלטון. גם העמודים יכין ובעז כמלוא תפארתם ועצמתם סיפקו את קשר העין עם החלק הבלתי נראה של הבית. ההשקעה האדירה של השלטון בכניית בית המקדש מעידה בכיור על ההשפעה החברתית והפוליטית שיש למקום קדוש זה, הנותנת לגיטימציה לשלטון. עוד סמל אלוהיסטי שהוצב במקדש שלמה הוא ים הנחושת הענק אשר הונח על שנים עשר שוורים. אביגדור הורוויץ ציין שככל הנראה ים זה מסמל את הקשר ל"אל". על פי יחזקאל בנבואתו נגד מלך צור "ותאמר אל אני מושב אלהים ישבתי בלב ימים" (כח 2), הים הוא מקום משכנו של "אל".⁷² אם אמנם כך, הרי שלמה נצרך להכניס פריט נוסף למקדש המסמל את האלוהות ה"אחרת".
- 3.3 בצד הדתי: הקמת מרכז פולחני לכל העם, שאליו יעלו כדי להתפלל, לבקש ולהקריב קרבנות לאל. ומאחר שהעם היה מפולג בשאלת האלוהות שאותה עבדו, היה צורך להראות להם שבית המקדש הוקם לשתי אלוהויות אלו.

ד. סינתזה

כל החוקרים והפרשנים רואים בהקמת העמודים מטרה סמלית ולא מטרה קונסטרוקטיבית או דקורטיבית. בדה"ב ג 15 נאמר מפורשות שהעמודים ניצבו

71 וויטלמן, סמל הכוח בממלכה המאוחדת.

72 הורוויץ, סמלים במקדש שלמה, עמ' 79; הורוויץ, בית ה', עמ' 24.

לפני הבית. גם העובדה שהעמודים נוצרו מנחושת והיו חלולים מבטלת את האפשרות שהיו מסוגלים לשאת תקרה. כמו כן, התיאור הנרחב לעמודים והיותם העצמים היחידים במקדש שניתנו להם שמות מלמדים על חשיבותם ומשמעותם הסמלית. כמעט כל החוקרים רואים בעמודים משמעות דתית או קשורה לדת. אחדים מהם אף טוענים שהעמודים מייצגים שתי אלוהויות (ה' ובעל או אשרה). בדיקת מדגם של מקדשים מתרבויות שכנות העלתה שבעולם הקדום היה נהוג להקים מקדשים אשר בחזיתם זוג עמודים, אובליסקים או עמודי עץ. לעמודים אלה היה תפקיד סמלי הקשור לאלוהות ששכנה במקדש. ראינו שבשני מקומות לפחות הועמדו האובליסקים במצרים בזוגות משני צדי הכניסה למקדש, וכל אחד מהם הוקדש להתגלמות אחרת של אל השמש, ולכל עמוד אף ניתנו כותרת או שם.

כל החוקרים מזהים את קיומן של שתי אלוהויות – "אל" ו"ה", באמונת עם ישראל. מקצתם הולכים בדרכו של ס"כ ורואים בהם אלוהות אחת זהה. אולם קיימת דעה אחרת, אשר מחקר זה תומך בה, שכבר מיציאת מצרים ולפחות עד לנפילת ממלכת ישראל היה העם מפולג בשאלת זהות האל לשתי קבוצות: קבוצה שעבדה את "אל" וקבוצה שעבדה את "ה". הסיבה העיקרית למיעוט הפולמוס במקרא בין אל לה' היא ששתי האמונות היו במידת מה מונותיאיסטיות,⁷³ והפולמוס התמקד בעיקרו באמונות פגאניות, כגון בעל, אשרה, כמוש, ונגד עבודת האלילים בכלל. מיעוט הפולמוס ברור גם לפי דעת הסוברים שאֵל וה' הם אלוהות אחת. סמית, המשתייך לאסכולה זו, מודה כי אל היה האל המקורי של ישראל ומבסס את דבריו על השם התיאופורי "ישר-אל", הכולל את שם האל. רק לאחר זמן נעשה פולחן ה' חשוב יותר. לדעתו, התפתחות תיאולוגית זו אירעה בתקופה שלפני ייסוד המלוכה.⁷⁴ אם אמנם כן, הרי ערב ייסוד המלוכה לא יכול להתקיים פולמוס בין שני פולחנים שהיו בתהליך של התקרבות.

73 אין ברעתי להיכנס כאן להגדרת המונותיאזים ולשאלה אם בתקופת המקרא הייתה האמונה הישראלית מונותיאיסטית. קויפמן (תולדות האמונה, ספר ג' עמ' 662-676) גרס שאופייה העממי של האמונה המקראית סייע לקבלתה בזמן קצר, כבר בימי משה, וכי מאז ואילך הייתה האלילות לתופעה שולית בישראל. קנוהל (אמונות, עמ' 2-8) חולק על קויפמן וטוען שעל פי הממצא הארכיאולוגי הייתה עבודת אלילים בקרב העם בהיקף נרחב. מנגד מוכיח טיגאי במחקרו החשוב על פי כתובות שהתגלו שביהודה נשאו השמות הפרטיים את השם התיאופורי "יהו", ורק מיעוט זניח השתמש בשמות פגאניים (טיגאי, כתובות עבריות).

74 סמית, מונותיאזים, עמ' 143-144.

הסברה שאמונת עם ישראל בראשיתו הייתה מונולאטרית, דהיינו עם ישראל עבד אל אחד אך קיבל מציאותם של אלים נוספים, קנתה לה מקום אצל חוקרים לא מעטים, וכמה מהם אף מודים ששיטה אמונית זו חוזרת עד ימי משה.⁷⁵

במישור הפוליטי נוקט שלמה כמה צעדים כדי לאחד את שני פלגי העם ולרצות את הכול. ראשית, הוא ממשיך בדרכו של אביו אשר העמיד שני כוהנים גדולים – כל אחד ממשפחה אחרת, וכל אחד ייצג פולחן אחר. אמנם הוא מבכר את צדוק החברוני על פני אביתר השילוני, אולם הוא איננו פוגע במעמדו. שנית, מדינה מסודרת צריכה עיר בירה אחת, מוסדות שלטוניים מרוכזים ובית מקדש אחד לכל העם, שהוא המתכונת לאיחוד העם, ויש להקדישו לשתי האלוהיות. המקדש נבנה במקום ניטרלי – לא בחברון ולא בשילה.

עתה, משנפרשה לפנינו התמונה במלואה, אפשר להשיב על השאלות אשר נשאלו במהלך הדיון. ראשית, מדוע הוקמו העמודים ומה הם מסמלים? שלמה הקים את המקדש כמכשיר שלטוני: כדי לאחד את העם המפולג על רקע אידאולוגי-תיאולוגי היה עליו למצוא מכנה משותף דתי, ואל המקדש יעלו המוני העם באירועי החגים, והוא יהיה אבן שואבת למסים ומרכז שלטוני. מקדש זה חייב להיות מוקדש לאלוהות שאותה עובד עם ישראל. אי אפשר להקים מקדש אחד לעם שבו עובדים שתי אלוהיות, אלא אם כן המקדש מיועד לשתייהן. לשלמה יש שתי אפשרויות לאחד את העם שבו שתי אידאולוגיות: בכוח הזרוע או באמצעות מכנה משותף דתי. מבין השתיים נראית האפשרות השנייה סבירה, אף כי היה גם צורך במינון מסוים של שימוש בכוח. כך מקדיש שלמה את המקדש לשניים: ל"אל" – אלוהי שבטי הצפון, ול"ה" – אלוהי יהודה. אי אפשר ליצור מכנה משותף בין עובדי אלילים (עובדי בעל או אשרה) לעובדי הייחוד, ולכן מאחר שמדובר בשתי שיטות אמוניות שהיו קשורות זו לזו וחופפות זו את זו, הדבר אפשרי⁷⁶ על ידי כתובת בדמות שני עמודים אשר יתנוססו בחזית הבית ויכריזו בריש גלי שמקדש זה מוקדש הן ל"אל" והן ל"ה". העמוד הצפוני – בעז – הוקדש לאל (האל שבא מצפון), והעמוד הדרומי

75 ראו דיון אצל דיי, אלים ואלות, עמ' 228-229, ובהפניות שם. דעה זו תסייע למסקנות מחקר זה. קוצר היריעה אינו מאפשר דיון נרחב בנושא זה, ואציין ששני מקורות חשובים מלמדים על מונולאטריות בישראל הקדומה: דב' לב 8-9 ותה' פ"ב. והשוו מטינגר, יהודה אל ובעל, עמ' 412. לדעתו, פולחן ה' בראשיתו היה מונולאטרי, וחוסר הסובלנות כלפי אלוהים אחרים לא הופיע לפני המאה התשיעית לפנה"ס.

76 ראו לעיל, עמ' 8 והערות 57 ו-73.

– יכין – לה' (האל שהופיע מדרום). אין זה סינקרטיזם, אלא ייתכן שגשישה מונולאטרית אפשרה קבלת נוכחותם של שני אלים במקדש.

כדי להשיב על השאלות מדוע אין יחזקאל מזכיר את העמודים בחזונו ומדוע הם אינם חלק מבית המקדש השני עלינו לאחר מעט לתקופתם של חזקיהו ויאשיהו – המאה השמינית והשביעית לפנה"ס, ולמהפכה הדויטרונומיסטית, אשר במרכזה ריכוזיות הפולחן, וראשיתה בימי חזקיהו: "הוא הסיר את הבמות ושבר את המצבות וכתת את האשרה וכתת נחש הנחשת אשר עשה משה" (מל"ב יח 4).⁷⁷ אלא שמהפכתו של חזקיהו איננה צולחת, ובנו מנשה מחזיר את המצב לקדמותו. מתחת לפני השטח ממשיכה המהפכה לרחוש עד לעליית יאשיהו ומציאת ספר הברית במקדש, ספר אשר עיקרו ציווי על ריכוזיות הפולחן. עתה, כאשר מדובר בציווי אלוהי, החוקים מתקבלים והמהפכה צולחת. רופא טוען שביסוד המהלך החריף של ריכוזיות הפולחן עומדים רעיון עמוק וקפיצת דרך אמונית-מחשבתית.⁷⁸ התנועה ה"משנה תורתית" שינתה לחלוטין את פניה של אמונת ישראל. ריבוי מקומות הפולחן, אשר רובם הוקמו על בסיס מקדשים כנעניים, יצר הבחנה שהעברים מכירים באמונה הכנענית כיצרת אלוהויות שונות, כגון בעל צפון, בעל זבוב, בעל פעור וכו'. זאת הייתה דאגתם העיקרית של אנשי התנועה ה"משנה תורתית": החשש מסינקרטיזם, הסכנה שאמונת ישראל תיהפך לדת אלילית, מכיוון שהן אל והן ה' זוהו באלוהויות אחרות. החשש היה שאלוהויות אלו, שזוהו עם פגאניזם כנעני או אחר, יועברו לה'. לדעת רופא, רוב המסורות של האסכולה המשנה-תורתית הגיעו מן הצפון, ועקבות הצפון טבועים היטב בספר דברים, כגון מרכזיותה של שכם, בירתו של ירבעם, הברכות והקללות, המזבח על הר עיבל (דב' כז 4-9) ששימש מקום כינוס לכל ישראל לאחר מות שלמה, וההכרה בצורך במקדש מרכזי טופחה שם כבר במאה העשירית לפנה"ס. בשנת 720-722 לפנה"ס חרבה שכם, ועמה נפלה מלכות ישראל. רוב הפליטים נמלטו למלכות יהודה ומצאו בה מקלט. ירושלים ניצלה גם מאשור ב-701 לפנה"ס, ולגולי ישראל חדרה ההכרה שירושלים היא המקום הנבחר. ירושלים ירשה את מקומה של שכם, והקרקע להצלחת המהפכה

77 רופא, מבוא, עמ' 53. והשווה הרן, האסופה, כרך ב' עמ' 269-270. הרן מציין שיש מחלוקת בשאלה אם היה לרפורמה של חזקיהו יסוד היסטורי ומכריע שאמנם קיים אישור מוחלט ליסודה ההיסטורי של הרפורמה.

78 שם, עמ' 56. והשווה הרן, האסופה, כרך ב' עמ' 43-46.

הוכשרה. אולם הסיבה העיקרית להצלחת מהפכה זו היא האידיאולוגיה שביסוד המהפכה – עליית מדרגה בהגות הדתית, מעין תקופת השכלה דתית – הבית שבנה שלמה איננו "בית ה'" אלא מקום "לשכן שמו שם". זאת גישה מחשבתית חדשה לחלוטין. האסכולה הדויטרונומיסטית שואפת להביע תפיסת אלוהות טרנסצנדנטלית. ה' שוכן בשמים, והבית מיועד לאנשים, ושם הם יפנו את תפילותיהם לאל. המצב הפוליטי שנוצר לאחר נפילת ממלכת ישראל, כאשר אנשי הצפון מגיעים ליהודה עם אמונתם השונה ומתערבבים בהם, מכשיר את הקרקע למהפכה אידאולוגית זו.⁷⁹ זאת נקודת החיבור שבין "אל" ל"ה". מכאן ואילך הם יזוהו כאל אחד, ומכאן ואילך הסופרים הדויטרונומיסטים והכוהנים יטשטשו בין שני השמות ויעשו הכול כדי להראות שהמעבר מאל לה' הוא חלק, שכן מדובר באותה ישות אלוהית.⁸⁰

כאמור, יחזקאל בן בוזי הכהן הכיר היטב את המקדש, וייתכן שאף שימש בו בכהונה והוגלה לבבל בגלות יהויכין, אחת עשרה שנה לפני החורבן. יחזקאל מעצב בחזונו את המקדש עיצוב חדש ברוח האסכולה הכוהנית שהוא אחד מתלמידיה.⁸¹ לדעתי, את התעלמותו של יחזקאל לפחות משני פרטים כה חשובים במקדש, בייחוד לאור תיאוריו המפורטים כל-כך של מבנה הבית, של השערים, החצר, הפיתוחים וכו', ואת סיבת היעדרותם מבית המקדש השני אפשר להסביר שככל הנראה הוא פשוט לא הכירם. העמודים יכין ובעז לא היו קיימים בשלהי ימי בית ראשון.⁸² עיקריה של האידיאולוגיה הדויטרונומיסטית הם ריכוזיות הפולחן, אין שתי אלוהויות – רק אחת, לכן אין עוד מקום לשני העמודים המסמלים את שתי האלוהויות. עבור הסופר הדויטרונומיסט עמודים

79 פינקלשטיין וסילברמן, דוד ושלמה, עמ' 127 ואילך ועמ' 134. לדברי המחברים, ממצאים ארכיאולוגיים באזור יהודה ובשפלת יהודה מלמדים על גידול מרשים באוכלוסיית יהודה מתקופת נפילתה של ממלכת ישראל. לדעת המחברים, תושבי ישראל אשר נספחו לממלכת יהודה עלו במספרם על תושבי יהודה הוותיקים. הליך זה יכול להסביר את ההשפעה האידיאולוגית שהביאו עמם בני הצפון. החיבור הדויטרונומיסטי ללא ספק הושפע מהמסורות הצפוניות.

80 אני סבור שבממלכת הצפון היו שראו בפולחן ה' את הפולחן הנכון. אפשר למצוא גישה זו אצל נביאי הכתב עמוס והושע, ויעיד גם שמו התיאופורי של אליהו. ייתכן ששורשיה של התנועה הדויטרונומיסטית נבעו מתוך אסכולה זו.

81 כאמור, עבור P יש רק אל אחד, והוא ה', אשר הוכר בתקופת האבות כאל מכיוון שהאבות לא הכירו את ה' (שמ' ו 3).

82 בנאמר במל"ב כה 16-18 ובירמיהו נב 20-22 על לקיחת העמודים שלל יש לראות כתיבה מאוחרת. ראה הרן 2004, עמ' 230-231.

אלו הם מלהזכירם, והם נבלעים אי-שם בין דפי ההיסטוריה. יחזקאל גם מתעלם בחזונו מים הנחושת הענק המונח על שנים עשר פרים ומשמש סמל אלוהיסטי, כנזכר לעיל. נראה שהשוורים עוררו חוסר נחת כבר זמן קצר לאחר הקמת המקדש, ולכן הוסרו בידי המלך אחז (מל"ב טז 17).

העליתי אף את השאלה מדוע נזכר העמוד פעמיים בספר מלכים ביחיד בשני אירועים הקשורים לטקס: במל"א יא 14 בהכתרת יהואש ובמל"ב כג 2, כאשר יאשיהו עומד ומקריא לעם את ספר הברית שנמצא במקדש. בשני מקרים אלה נזכר ה"עמוד" ביחיד, ועניין זה מעורר שאלות רבות: האם היה רק עמוד אחד? האם הייתה חשיבות לעמוד אחד יותר מלזולתו? ואם כן, איזו? והאם ייתכן שכבר בתקופת יהואש יש רק עמוד אחד? ראשית, הראיתי בדיון שמדובר "על יד העמוד" ולא "על העמוד". לאחר פילוג הממלכה העמוד היחיד הידוע ושיש לו משמעות או סמליות שיתאימו לטקסים כה חשובים הוא עמוד יכין המייצג את ה'. גם בתקופת יהואש (אחרי הפילוג) ובוודאי בתקופת יאשיהו (אחרי חורבן ממלכת ישראל) כבר לא הייתה עבור תושבי יהודה משמעות דתית לעמוד הצפוני (בעז) המייצג את "אל". בין שהעמוד כבר הוסר (בהחלט ייתכן שזמן מה אחרי פילוג הממלכה והתנתקות ירבעם מה' הוסר העמוד שנקרא "בעז" ואשר הוקדש ל"אל" הצפוני) בין שנותר במקומו, הרי הוא איבד את משמעותו הדתית. אם אמנם כן, זאת בדיוק הסיבה שהטקסים החשובים שנערכו במקדש היו ליד ה"עמוד" האחד שנותר, עמוד יכין הדרומי המוקדש ל"ה'.

ולבסוף, מה פשר שמם של העמודים יכין ובעז? על שאלה זו כמדומני לא ניתנה עד היום תשובה משכנעת. ההצעות הרבות שהעלו החוקרים נשארות בגדר השערות. אני מבקש לתרום את חלקי בעניין זה ולהציע את הצעתי כעולה מן הדיון הרחב במחקר זה. לפני הדויטרונומיסט בכתיבתו המאוחרת עמדה מסורת בדבר קיומם של שני העמודים, והסופר לא יכול להתעלם מהיותם הפריטים היחידים במקדש שניתנו להם שמות. ייתכן ששמותיהם המקוריים נשאו שמות המייצגים את האלוהיות שייצגו – שמו של העמוד הצפוני היה "אל" או שם אשר כלל את אזכורו של "אל", ואילו שמו של העמוד הדרומי כלל את שם "ה'". יש היגיון רב בהצעתו של סקוט שעל העמוד הדרומי, "יכין", המייצג את ה', הייתה הכתובת "יכין ה' כסא דוד ומלכותו לעולם ועד", ועל העמוד הצפוני, "בעז", המייצג את אל, נחרטה הכתובת "אתה פוררת בעוז ים שברת ראשי תנינים על המים" – פסוק מתהילים ע"ד 13, מזמור אלוהיסטי

משמעותם של העמודים יכין ובעז לאור אמונת ישראל

מובהק.⁸³ הדויטרונומיסט העדיף לשנות את השמות במקום למחוק אותם לגמרי, והם שובשו עד שלא הזכירו את שמות האלוהיות שייצגו.

ה. סיכום ומסקנות

בנושא המסובך של אמונת ישראל בתקופת המקרא אפשר ללמוד על שתי הסכמות בין החוקרים: ראשית, כל החוקרים מזהים את קיומן של שתי אלוהויות – "אל" ו"ה", ומודים כי אל היה אלוהי האבות. אך יש מחלוקת אם אל היה זהה לה' או שמא היה אלוהות אחרת. שנית, אמונת עם ישראל שאחרי הגלות הייתה מונותאיסטית. בתווך קיימת תקופה של מאות שנים שעל אודותיהן מתנהל ויכוח בין החוקרים. מחד גיסא המקרא איננו יכול להיות מקור מכריע מהימן דיו בשל מועד כתיבתו המאוחר (גם על כך ניטש ויכוח) ומגמות כתיבתו. מאידך גיסא הממצאים הארכיאולוגיים הקיימים אין בהם די כדי לקבוע עמדה נחרצת בוויכוח זה. במאמר זה הצגתי את השערת, ולפיה אל וה' היו שתי שיטות פולחניות שונות, ונוטה אני לקבל את העמדה שאמונת ישראל טרום המלוכה הייתה מונולאטרית, ובשל כך יכלו מאמיני אל לקבל את מציאותו של ה' ולהפך.

המחקר מוגבל ביכולותיו לתת מענה מוחלט לשאלת העמודים כל זמן שלא הגיע לידנו ממצא ארכיאולוגי ראוי אשר יוכל לשפוך אור על מקדש שלמה בכלל ועל העמודים יכין ובעז בפרט. נותר לנו לקוות שבעתיד יימצא ממצא כזה. עד אז תיבחן כל תיאוריה בעניין זה על פי מידת הסבירות. עוד ניסיתי במאמר זה להציג תזה אשר תביא בחשבון מכלול מאפיינים של התקופה, אשר ביכולתם לכוון אותנו לפתרון שאלת משמעותם הסמלית

83 הצעתו של סקוט ראו הערה 31 לעיל. את מזמור ע"ד יש לשייך לרובד קדום בגלל הרמזים למאורעות היסטוריים (פס' 2) (סרנה, תהילים, עמ' 447). הילקוט האלוהיסטי הכלול בספר השני והשלישי (מזמורים מב-פג) נבדל משאר חלקי הספר כשכולטת בו העדפה של השם "אלהים" על פני השם ה' (שם, עמ' 449). יש הטוענים שריבוי השם "אלהים" סיבתו החלפה של השם המפורש מפני כבוד ה' תוך כדי העתקה (רופא, מבוא, עמ' 310). אולם גישה זו איננה מסבירה את הישמרות כמה מהופעות השם המפורש באותם מזמורים שבהם בוצעה ההחלפה. הלוא אם נעשה הדבר מפני כבוד ה', הרי היה על המעתיק לשנות את כל הופעות השם המפורש. לגישה זו מתנגדים הוספלד וצנגר ואחרים, הסבורים שהסיבה להעדפת השימוש בכינוי "אל" בילקוט האלוהיסטי אין יסודה במנהגי מעתיקים, אלא היא ביטוי של מחשבה תיאולוגית (הוספלד וצנגר, ילקוט אלוהיסטי, עמ' 51). וראו גולדר, בני קורח, הסובר שהילקוט האלוהיסטי משמר מגמות צפוניות שנקטו לשון אלוהיסטית.

של העמודים. ראינו שעמודים עמדו בכניסה לרבים מהמקדשים באלף השני והראשון לפנה"ס. במצרים בשני מקומות לפחות הוקדשו שני אובליסקים אשר עמדו בפתח המקדש להתגלמויות שונות של האל. בכחינת הפולחן של עם ישראל מראשיתו ראינו שאפשר שהפילוג בעם נבע מסיבות אידיאולוגיות דתיות. שבטי הדרום עבדו את ה', ואילו שבטי הצפון עבדו את אל. שלמה, המבקש לאחד את שבטי הצפון ואת שבטי הדרום לממלכה אחת חייב לגשר על פער אידיאולוגי זה, ולשם כך עליו להקים בבירת הממלכה שני מקדשים – אחד לכל אלוהות, או מקדש אחד לשתי האלוהויות. האפשרות השנייה היא המתקבלת על הדעת, שכן מדובר בשתי שיטות אמוניות שהיו קשורות וחופפות זו לזו. בשערי המקדש מתנוססים שני העמודים המפוארים המודיעים למי הוקם המקדש: העמוד הצפוני, "בעז" מייצג את אל, ואילו העמוד הדרומי, "יכין", מייצג את ה'.

ביבליוגרפיה

- W.F. Albright, "Two Cressets from Marisa and the Pillars of Jachin and Boaz", *BASOR* 85 (1942), pp. 18-27
- אולברייט, יכין ובעז – אחיטוב, טופונים כנעניים – *S. Ahituv, Canaanite Toponyms In Ancient Egyptian Documents*, Jerusalem 1984
- M.C. Astour, "Yahweh in Egyptian Topographic Lists", *Festschrift Elmar Edel* (1979), p. 19
- אסתור, יהוה ברשימות מצריות – איספלדט, אל ויהוה – *O. Essfeldt, "El and Yahweh", JSS* 1 (1) (1956), pp. 25-37
- E. Bloch-Smith, "Solomon's Temple: The Politics of Ritual Space", in: B. Gitteln (ed.), *Sacred Time Sacred Place Archaeology and the Religion of Israel*, 2002, pp. 83-94
- בלוך-סמית, מקדש שלמה – בלנקינסופ, החומש – *J. Blenkinsop, The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible*, London 1992
- בלנקינסופ, מדיינים – בלנקינסופ, חזקיהו – *J. Blenkinsop, "The Midianite-Kenite Hypothesis Revisited and the Origins of Judah", JSOT* 33/2 (2008), pp. 131-153
- בן גר, ארץ השאסו – ד' בן גר הכהן, "ארץ השאסו י-ה-ו" נט (כתב עת) 2, ירושלים 2007, עמ' 1-22
- G.W. Bromiley, "Jachin and Boaz", *The International Standard Bible Encyclopedia*, 1979, p. 947
- ברומילי, יכין ובעז – ברושי, מצבה – *W. Gesenius, Handwörterbuch über das Alte Testament* (GB), Leipzig 1910
- גולדר, בני קורח – *M. Goulder, The Psalms of the Sons of Korah* (JSOTSup 20; Sheffield: JSOT Press, 1982)
- גרבר, מקדש שלמה – *P.L. Garber, "Reconstructing Solomon's Temple", BAR* 14/1 (1951), pp. 1-24
- גר, יכין ובעז – *M. Görg, "Jachin und Boas, Namen und Funktion der Beiden Tempelsäulen", Aegyptiaca Biblica, Notizen und Beiträge*

zu de Beziehungen, Zwischen Ägypten und Israel, Wiesbaden
1991

H. Gerssman, *Mose and seine Zeit, Kommentar* – גרסמן, משה ותקופתו –
zu den Mose-Sagen, Göttingen 1913

דה וו, חיי יום יום – ר' דה וו, חיי יום יום בישראל בימי המקרא (תרגום: אהרן
אמיר), תל-אביב 1903

G.W. Dever, "A Temple Built for Two", *BAR* 34/2 – דיוור, מקדש לשניים –
(2008), pp. 55-62

J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of* – די, אלים ואלות –
Canaan, Sheffield 2000

S.R. Driver, *An Introduction to the Literature of* – דרייבר, ספרות המקרא –
the Old Testament, Philadelphia 1971

F.J. Hollis, "The Sun Cult and the Temple at – הוליס, פולחן שמש –
Jerusalem", in: S.H. Hook (ed.), *Myth and Ritual: Essays on
the Myth and Ritual of the Hebrews in Relation to the Culture
Pattern of the Ancient East*, London 1933, p. 106

H. Hossfeld and E. Zenger, "The so- – הוספלד וצנגר, הילקוט האלוהיסטי –
called Elohist Psalter: A New Solution for an Old Problem", in:
B.A. Strawn and N.R. Bowen (eds.), *A God So Near. Essays on
Old Testament Theology in Honor of Patrick D. Miller*, Winona
Lake, Ind.: Eisenbrauns 2003, pp. 35-51

K. Hoffmeier, *Ancient Israel in Sinai*, Oxford – הופמייר, ישראל בסיני –
2005

S.H. Hook, *Myth and Ritual: Essays on the Myth – הוק, מיתוס וריטואל –
and Ritual of the Hebrews in Relation to the Culture Pattern of
the Ancient East*, London 1933

A. Hurowitz, "Tenth Century BCE to 586 BCE: House – הורוויץ, בית ה' –
of the Lord", in: O. Grabar and B.Z. Kedar (eds.), *Where Heaven
and Earth Meet: Jerusalem's Sacred Esplanade*, 2009, pp. 14-35

A. Hurowitz, *I have built you an exalted house: – הורוויץ, בית זבול –
Temple Building in the Bible in the Light of Mesopotamian and
Northwest Semitic Writings* (JOSTup), Sheffield 1992

- A. Hurovitz, "Solomon's Golden Vessels (I – כלי המקדש – Kings 7.48-50) and the Cult of the First Temple", in: D.P. Wright, D.N. Freedman and A. Hurovitz (eds.), *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1995, pp. 151-164
- V. Hurowitz, "YHWH's Exalted House – סמלים במקדש שלמה – Aspects of the Design and Symbolism of Solomon's Temple", in: J. Day (ed.), *Temple and Worship Biblical Israel*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 2005, pp. 63-110
- הרן, מקדש – מ' הרן, "מקדש, בתי מקדש בישראל", אנציקלופדיה מקראית ה, ירושלים תשי"ח, עמ' 322360
- הרן, האסופה – מ' הרן, האסופה המקראית, הרפסה שנייה, ירושלים 2004
- הרמן, אל – W. Herrmann, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible, DDD*, Eds. Karl Van der Toorn, Bob Becking, Pieter van der Horst, 2nd edition, Leiden, 1999, pp. 274-280
- הרצוג, מקדש שלמה – ז' הרצוג, "מקדש שלמה", בתוך: ד' עמית ור' גונן (עורכים), ירושלים בימי בית ראשון, ירושלים 1990, עמ' 68-81
- וויאט, על עגלים ומלכים – N. Wyatt, "Of Calves and Kings: The Canaanite Dimension in the Religion of Israel", *SJOT* 6 (1992), pp. 68-91
- וויאט, דת ביהודה – N. Wyatt, "Royal Religion in Ancient Judah", in: Religious Diversity in: F. Stavrakopoulou and J. Barton (eds.), *Ancient Israel and Judah*, New-York 2010, pp. 61-81
- וויטלמן, סמל הכוח בממלכה המאוחדת – J.K. Whitelman, "The Symbols of Power, Aspects of Royal Propaganda in the United Monarchy", *BAR* 12 (1986), pp. 166-173
- וטזינגר, ארכיאולוגיה – C. Watzinger, *Denkmaler Palastinas eine Einfuhrung in die Archäologie des Heiligen Landes*, Leipzig 1935
- ויסמן, ספרות התורה – ז' ויסמן, "ספרות התורה", בתוך מבוא למקרא (יחידה 6), האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב תשמ"ט

- G.J. Wenham, "Sanctuary Symbolism in the Garden of – גן עדן – ונהאם, Eden Story", *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, August 4-12, 1985, Div. A, The Period of the Bible*, Jerusalem 1986, pp. 19-25
- L. Habachi, *The Obelisks of Egypt*, New York – חבאשי, אובליסק – 1906
- J.H. Tigay, *You Shall Have No Other God*, – טיגאי, כתובות עבריות – *Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptios*, Atlanta 1986
- G. Taylor, *Yahweh and the sun: biblical and – טיילור, פולחן שמש – archaeological evidence for sun worship in ancient Israel*, 1993, JSOT Press
- ידין, הבית הראשון – י' ידין, "הבית הראשון", ספר ירושלים (עורך: מיכאל אבי-יונה), כרך א, 1956, עמ' 176-189
- ייבין, מקדש – מ' הרן, "מקדש, בתי מקדש בישראל", אנציקלופדיה מקראית ה, ירושלים תשי"ח, עמ' 322360
- S. Yeivin, "Jachin and Boaz", *PEQ* 91 (1959), pp. – ייבין, יכין ובעז – 6-22
- B.A. Levine, *Numbers 21-36: A New Translation with – ליוין, במדבר – Introduction and Commentary*, New York 2000
- ליוור, שעיר – ח' ליוור, "שעיר", אנציקלופדיה מקראית ה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 325-323
- C. Meyers, "Jachin and Boaz in Religious and – מאירס, יכין ובעז – Political Perspective", *CBQ* 45 (1983), pp. 167-178
- C. Meyers, "Temple, Jerusalem", *ABD* (ed. – מאירס, מקדש ירושלים – D.N. Freedman), VI, 1992, pp. 315-338
- מונסון, עין דארא עברית – ג'והן מונסון, "מקדש שלמה ומקדש עין דארא", קדמוניות 29 (1996-1997), עמ' 33-38
- J. Monson, "The Ain Dara Temple and the Jerusalem – מונסון, עין דארא – Temple", in *Text Artifact and Image*, Providence 2006, pp. 273-277
- T. Mettinger, "The Elusive Essence: YAWH, – מטינגר, יהוה, אל ובעל –

- EL and Baal and the distinctiveness of Israelite Faith”, in: E. Blum (ed.), *Die Hebräische Bible und ihre zweifache Nachgeschichte*, 2006, p. 404
- סגל, דה"ב – מ"צ סגל, תנ"ך, מהדורה ספרותית, מהדורה שלישית, דה"ב: 16, תל-אביב 1953
- R.W. Smith, *Religion of the Semites*, with a new – סמית, דת השמים – introduction by A.R. Segal, New Jersey 2005, pp. 486-489
- M.S. Smith, *The Early History of God* – סמית, ההיסטוריה של אלוהים – (2nd edition), Michigan 2002
- M.S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism*, – סמית, מונותאיזם – Oxford 2001
- R.B.Y. Scott, “The Pillars Jachin and Boaz”, *JBL* 58/2 – סקוט, יכין ובעז – (1939), pp. 143-149
- סקינר, מלכים – Skinner, *Kings*, Cambridge 1904 – פינקלשטיין וסילברמן, דוד ושלמה – פינקלשטיין ונ' סילברמן, דוד ושלמה בין מציאות היסטורית למיתוס, תל-אביב 2006
- סרנה, תהילים – נ"מ סרנה, "תהילים", אנציקלופדיה מקראית ח, ירושלים 1982, עמ' 437-462
- D.E. Fleming, “If El is a Bull, Who is a Culf?” *Er Is* – פלמינג, אל ושור – 26 (1999), pp. 23-27
- D.N. Freedman, *Hosea: A New Translation with – פרידמן, הושע – Introduction and Commentary, Anchor Bible*, New-York 1980
- D.N. Freedman, *Who Wrote the Bible*, New- – פרידמן, מי כתב את התנ"ך – York 1987
- V. Fritz, “Temple Architecture, What Can – פריץ, מקדש שלמה – Archaeology Tell Us About Solomon’s Temple?”, *BAR* 13 (1987), pp. 38-49
- T.K. Cheyne, “Jachin and Boaz”, *Encyclopedia – צ'יין, יכין ובעז – Biblica*, London 1899, col. 2305
- B.S. Childs, *Introduction of the Old Testament – צ'ילדס, ספרות המקרא – as Scripture*, London 1979
- R.S. Chalmers, “Who is the Real El? A – צ'למס, אל האמיתי –

- Reconstruction of the Prophet's Polemic in Hosea 12:5a", *CBQ*
68 (2006), pp. 611-630
- קאסוטו, אלהים – מ"ד קאסוטו, "אלהים", אנציקלופדיה מקראית א, ירושלים
תש"י, עמ' 302-320
- קויפמן, דת ישראל – י' קויפמן, "דת ישראל", אנציקלופדיה מקראית ב,
ירושלים 1954, עמ' 738
- S.A. Cook, *The Religion of Ancient Palestine in the* – הדת בישראל –
Light of Archaeology, London 1930
- R. Kittel, *Die Bücher der Könige*, 1900 – מלכים, קיטל
- K. Kitchen, *Ramesside Inscriptions, Historical and* – רעמסס –
Biographical II, Oxford 1969
- O. Keel, *Die Geschichte Jerusalems und die Entehung* – ירושלים –
des Monotheismus, Teil 1, Göttingen 2007
- קנוהל, אמונות – י' קנוהל, אמונות המקרא, ירושלים 2007
- קנוהל, מאין באנו – י' קנוהל, מאין באנו, הצופן הגנטי של התנ"ך, אור יהודה
2008
- F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, – מיתוס –
Cambridge 1973
- J.E. Carpenter & G. Harford, *The Composition* – חבור החומש –
of the Hexateuch, London 1902
- D. Redford, *Egypt, Canaan and Israel in* – ישראל כנען ומצרים –
Ancient Times, Princeton 1992
- רופא, ירושלים – א' רופא, "ירושלים – העיר אשר בחר בה ה'", ירושלים
בימי בית ראשון, בתוך: ד' עמית ור' גונן (עורכים), ירושלים 1990, עמ'
62-51
- רופא, מבוא – א' רופא, מבוא לספרות המקרא, ירושלים 2006
- G. Schumacher, *Tell el-Mutesellim*, Leipzig – תל אל מותסלים –
1908
- שופק, מונותיאזם – נ' שופק, "המונותיאזם של משה והמונותיאזם של
אחנאנתון", סביבות [כתב עת] (2001-2002), עמ' 18-27
- שפירא, יכין ובעז – משמעות העמודים יכין ובעז – עיון חדש (עבודת מוסמך),
אוניברסיטת חיפה 2009