

אוניברסליות מציון: חזונו המדיני של ישעיהו

קריאה צמודה בנבואות אחרית הימים של ישעיהו מגלה את יפעתן האמנותית והמוסרית - וגם תיאוריה מדינית שהקדימה את זמנה, ושהעולם החופשי עדיין מתקשה להכיל. על רקע האימפריאליזם האשורי מוחק הזהויות מתנבא ישעיהו על שלום עולמי שאינו מבטל גבולות, ועל אל אחד הנעבד בדרכים רבות

סוגיית הלאומיות שבה בשנים האחרונות למרכז הבמה הפוליטית בעולם כולו. במשך תקופה ארוכה, החל באמצע המאה העשרים, בעקבות מלחמת העולם השנייה והתפרקות המבנה האימפריאליסטי והקולוניאליסטי, נראה היה שהמטוטלת העולמית נוטה לקוטב האוניברסלי, הפוסט-לאומי. הנטייה הרווחת הייתה לתפוס את התנועות הלאומיות כמחוללות של לאומנות, שוביניזם ו אלימות ששיאם במלחמות העולם; ונטייה זו נהנתה ממסד תיאורטי ואידיאולוגי פוסט-לאומי וניאו-מרקסיסטי מפותח. זה כמה וכמה עשורים שהמגמות השולטות בחקר הלאומיות הן מגמות "מודרניסטיות" המדגישות את מלאכותיותן ותלישותן של התנועות הלאומיות - בניגוד לאסכולה הקלאסית ה"פרימורדיאלית", הרואה את הלאומיות כעניין הטבוע באנושות מקדמת דנא.¹

בעשורים האחרונים, החל בהתפרקות הגוש הסובייטי, וביתר שאת בשנה החולפת, החלו תנודות לעבר הקוטב הלאומי, אם לא באקדמיה, ודאי בשטח. שתי דוגמאות בולטות לכך הן הכרעתה של בריטניה לפרוש מהאיחוד האירופי, החלטה המאיימת לערער את הסדר העל-לאומי באירופה ולפורר את גוש האירו, ועלייתו של דונלד

דוד סבתו הוא דוקטורנט לתלמוד בבית ספר מנדל ללימודים מתקדמים באוניברסיטה העברית, ועמית מחקר במכון הישראלי לדמוקרטיה. מלמד תנ"ך ותלמוד במוסדות שונים.

טראמפ בארצות הברית, שבאה כתגובת נגד למדיניות הליברלית הגלובלית של ממשל אובמה וקודמיו.

המתח בין שתי עמדות אלה משפיע במישרין גם על מעמדה של מדינת ישראל. האנטישמיות החדשה, בייחוד באירופה, המכוונת את מתקפתה הישירה אל מדינת ישראל, נתלית במידה רבה בשנאת הלאומיות, תוך שהיא תופסת את ישראל כמייצגת הקיצונית והמובהקת של הלאומיות הישנה בעולם החדש, כביכול שריד ארכאי אחרון לעולם קולוניאליסטי הולך ונעלם.² אולם זיקתה של מדינת ישראל לתופעה הלאומית קשורה ביסודות עמוקים בהרבה: כפי שהראו חוקרי הלאומיות, למקרא הייתה השפעה מרובה על פיתוח הלאומיות באירופה בימי הביניים ובראשית העת החדשה.³ תיאורו של עם ישראל במקרא יצר מודל של לאומיות תרבותית, טריטוריאלית וחוקתית, שתפקד כמעין מדריך פוליטי ליצירת אומה.

אך המקרא אינו רק ספר לאומי. הוא גם, כמובן, ספר אוניברסלי. למעשה, המתח בין אוניברסליות ללאומיות בולט וחרף במיוחד באמונת ישראל, וקשור קשר הדוק למתח התיאולוגי היסודי השזור לאורכו של המקרא. מחד גיסא, החידוש המרכזי שאמונת ישראל העמידה הוא האמונה באל אחד, כול יכול, בורא עולם, להבדיל מהאמונה האלילית המקובלת המחלקת את העולם לאזורי השפעה של אלים מרובים האחראים על עמים ועל כוחות טבע שונים. באותה שעה, האל הישראלי המונותאיסטי הוא גם אל לאומי הכורת ברית ייחודית עם עם ישראל בלבד, שוכן עימו בארץ כנען, ומתגלה אליו באמצעות נביאיו.⁴

זרעי הבשורה האוניברסלית של אמונת ישראל טמונים כבר בברכה הראשונה לאברהם, בסמוך לצייוו "לך לך": "וּנְבָרְכוּ בְךָ כָּל מְשֻׁפָּחֹת הָאָדָמָה" (בראשית י"ב, ג). אולם זרעים אלה העמיקו שורשים ונשאו ענפים ופירות רק בנבואתם של נביאי ישראל מאמצע המאה השמינית לפני הספירה ואילך. הבולט בכולם הוא ישעיהו בן אמוץ, שבנבואותיו התפתח הרעיון האוניברסלי והגיע לשיא ולשגב שלא היו לפניו. מימיו של ישעיהו ועד ימינו משמשות נבואותיו בסיס להשקפות שהעלו על נס את חזון אחדות האנושות, השוויון בין בניה והשלום בין עמיה. הדוגמה הבולטת והמפורסמת ביותר בהקשר זה מצויה בבניין האומות המאוחדות בניו-יורק; מוסד שהוקם בין השאר בהשראתם של רעיונות ישעיהו, ועל כתליו חקוקים פסוקי נבואת אחרית הימים שלו. אלא שישעיהו אינו נביא קוסמופוליטי, ונבואותיו האוניברסליות אינן באות על חשבון נאמנותו העמוקה לעמו ולייעודו, ואינן מבשרות את ביטולה של תופעת הלאומיות בכלל. נבואות ישעיהו הן אפוא מן הביטויים הקדומים ביותר למתח בין המגמה הלאומית למגמה האוניברסלית.

אני מבקש לבחון את משמעותו המורכבת של הרעיון האוניברסלי בנבואת ישעיהו, תוך עיון בשלוש נבואות מפתח בספרו. בחלקו הראשון של המאמר אתמקד בניתוח



ספרותי צמוד ותמציתי של כל אחת מהנבואות בנפרד, בחלק השני אחשוף את התשתית המשותפת לשלושתן, ובחלק השלישי אעמוד על השורש הרעיוני של שלוש הנבואות, המתבאר – כך אטען – על רקע ההתרחשויות בתקופת ישעיהו ומתוך עימותן עם חזונו האימפריאלי והאלילי בן הזמן של מלך אשור.⁵

קריאה בשלוש נבואות מפתח

שלוש מנבואות אחרית הימים של ישעיהו משובצות בנקודות מפתח בספר. הדבר יתחוויר לנו לאור החלוקה הפנימית של הספר. החטיבה הראשונה בספר ישעיהו (פרקים א'–ל"ו) נחלקת לשלושה קובצי נבואות עיקריים. הקובץ הראשון (א'–י"ב) כולל נבואות לישראל; פרק א' הוא מעין פרק מבוא תמציתי לספר כולו, ועל כן פרק ב' הוא תחילתו הממשית של הקובץ. הקובץ השני (י"ג–כ"ג) כולל בעיקר נבואות לגויים. והקובץ השלישי (כ"ד–ל"ו) כולל מגוון נבואות העוסקות בנושאים שונים.⁶

הקובץ הראשון נפתח ונחתם בנבואות על אחרית הימים. הראשונה בהן היא זו שבפרק ב'. נבואת אחרית הימים השנייה, נבואת החוטר שבפרקים י"א–י"ב, חותמת את הקובץ הראשון – מיד לפני הנבואות לגויים. בקובץ השלישי של הספר יש בין היתר שלושה פרקים העוסקים במלכות ה' באחרית הימים; במרכזם ניצבת נבואת אחרית הימים שעניינה המרכזי חזון ביטול המוות, והיא משובצת בפרק כ"ה.

נבואות המפתח הללו עוסקות בתיקון העולם ובדמותו באחרית הימים. הן מקיימות ביניהן זיקות פנימיות עמוקות והדוקות, וחולקות תשתית משותפת. להבדיל מנבואות אחרית הימים של נביאים אחרים, שנועדו לנחם את העם ממצוקתו בהווה ולשרטט את העתיד המזהיר הצפוי לו, לנבואות אחרית הימים של ישעיהו נועד תפקיד אחר: הן ניצבות כאלטרנטיבה למציאות הנוכחית הקלוקלת, ומהוות מעין קריאת כיוון בדרך לתיקונו העתידי של העולם.

נבואות אלו נעות בין שלושה מתחים יסודיים: מתח פוליטי בין לאומיות לאוניברסליזם, מתח דתי בין אלילות למונותיאזים, ומתח מוסרי בין גבהות לב לשפלות וענווה. כל אחד מהמתחים הללו מתקיים במסגרת כרונולוגית המציגה ניגוד בין ההווה העגום לבין העתיד המתוקן באחרית הימים.

נבואה ראשונה: והיה באחרית הימים (ב', א–ד)

(א) הַדְּבָר אֲשֶׁר חָזָה יִשְׁעִיָּהוּ בֶן אֲמוּץ עַל יְהוּדָה וְיִירוּשָׁלַם:

(ב) וְהָיָה בְאַחֲרֵית הַיָּמִים

נִכּוֹן יִהְיֶה הַר בֵּית ה' בְּרֹאשׁ הָהָרִים וְנִשְׂא מִגְבְּעוֹת
וְנִהְרָוּ אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם:

(ג) וְהִלְכּוּ עַמִּים רַבִּים
וְאָמְרוּ לָכֵן וְנַעֲלָה אֵל הַר ה' אֶל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב
וַיִּרְגְּנוּ מִדְּרָכָיו וְנִלְכְּהָ בְּאַרְחֵתָיו
כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וְדָבַר ה' מִירוּשָׁלַם:

(ד) וְשִׁפְט בֵּין הַגּוֹיִם וְהוֹכִיחַ לְעַמִּים רַבִּים
וְכִתְתוּ חֲרָבוֹתָם לְאֵתִים וְחַנִּיתוֹתֵיהֶם לְמִזְמֵרוֹת
לֹא יִשָּׂא גוֹי אֶל גּוֹי חָרֵב וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה.

הביטוי הפותח של הנבואה, "אחרית הימים", התפרש לעיתים בדומה למונח היווני "אסכטון", קץ הזמן, אולם בחינת המונח במקרא מלמדת שהוא מכוון ל'אחרית' יחסית, לעתיד רחוק. כלומר, נבואה זו נטועה ברצף ההיסטורי ולא שואפת לביטולו.⁷ גוף הנבואה הוא שלושת הפסוקים הבאים, שהם שלושה חלקים המתארים תהליך רציף.

במרכז החלק הראשון (פסוק ב) ניצבת תמונת השינוי הטופוגרפי: התבססותו של הר בית ה' בראש ההרים. בניגוד למצב הקדום, שבו "ירוּשָׁלַם הָרִים סְבִיב לָהּ" (כדברי המשורר בתהלים כ"ה, ב), ישעיהו חוזה מצב הפוך שבו הר בית ה' שבירושלים יהיה גבוה מההרים והגבעות בסביבותיו. מהן משמעותו ותכליתו של שינוי דרמטי זה? תשובה ראשונה ניתנת בהמשך הפסוק: "וְנִהְרָו אֱלֹיוּ כָּל הַגּוֹיִם". מיקומו בראש ההרים, כעין מגדלור הנראה לעיני כול, יביא לכך שכל הגויים ינהרו אליו.

המילה "ונהרו" משמשת כאן בכפל משמעות. משמעותה הראשונית היא מלשון נהר. כשם שמים זורמים מאליהם במדרון אל מקווה המים, כך 'זרמו' הגויים מאליהם – אל ראש ההר. בבחינת גרביטציה רוחנית, המנוגדת לגרביטציה הפיזית (ומקבילה לה בירמיהו ג', ז: "בָּעֵת הַהִיא יִקְרָאוּ לִירוּשָׁלַם כְּסֵא ה' וְנִקְוּוּ אֵלֶיהָ כָּל הַגּוֹיִם"). המשמעות השנייה עניינה נהרה, אור, כגון המילה הארמית 'נהורא', ומשמעותה כאן שפניהם של הגויים יאירו בעלייתם אל הר בית ה'. זו משיכה אל מקור האור, מעין האמור בתהלים ל"ד, ו: "הַבִּיטוּ אֵלָיו וְנִהְרָו וּפְנִיָהֶם אֶל יַחְפְּרוּ" (מוטיב זה יחזור בחזון ביטול המוות; ראו להלן).

מוקד המבט עובר בחלק השני, פסוק ג, אל העמים העולים. השורש הל"ך חוזר כאן שלוש פעמים, כדי לבאר את מגמת הליכתם. העמים מעודדים את עצמם בקריאה לעלות אל הר ה', מעין קריאתם של העולים לרגל.⁸ בהמשך מתברר שכונתם ללמוד כדי לעשות: "וַיִּרְגְּנוּ מִדְּרָכָיו וְנִלְכְּהָ בְּאַרְחֵתָיו". כנגד דבריהם "וַיִּרְגְּנוּ מִדְּרָכָיו", הפסוק חותם בהסבר: "כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה". ציון היא מקור ההוראה המוסרית לעמים, כשם שהר סיני היה מקום מתן תורה לישראל. הלימוד בציון הוא בבחינת מתן תורה שני בעל אופי אוניברסלי.⁹

תוכנו של המפגש בהר בית ה' הוא עניינו של החלק השלישי, פסוק ד: ה' ישפוט שם בין העמים שעלו אליו. כלומר, אין כאן רק הוראה מוסרית כללית, אלא גם הליך משפטי (הפועל "להוכיח" מובנו כאן שיפוט והידיינות).¹⁰ מתברר שהם עלו גם כדי לפתור את הסכסוכים ביניהם, מעין העלייה לבית הדין הגדול שבירושלים: "וְעָלִיתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה'" (דברים י"ז, ח). אלא שבספר דברים השיפוט מיועד לישראל בלבד, ובאחרית הימים הוא מתרחב לעולם כולו. נראה שלפינו מוסד בורות העוסק במה שקרוי היום "משפט בינלאומי".

דרך ה' כאן ("וְיִרְנוּ מִדְרָכָיו") היא דרך הצדקה והמשפט שאברהם לימד את בני ביתו: "כִּי יִדְעֲתִיו לְמַעַן אֲשֶׁר יִצְנֶה אֶת בְּנָיו וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דְרָךְ ה' לְעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (בראשית י"ח, יט). בהמשך הפסוק מתברר שאין מדובר כאן בהשכנת שלום נקודתית. לנגד עינינו מתחולל תהליך מופלא של התמרה: אותם כלים עצמם ששימשו להרג ולנטילת חיים ישמשו מעתה לקידום החיים ושגשוגם. משפט הצדק האלוהי יהפוך אפוא את הכוח והטכנולוגיה שיועדו לזריעת הרס וחורבן – לאנרגיה של שלום ופריון. רעיון זה מובע בנבואה באופנים נוספים, כגון מתן משמעות הפוכה למושג הלימוד. בעקבות "יורנו מדרכיו", לימוד דרך ה', לא יצטרכו ללמוד עוד מלחמה. הפועל נש"א מופיע בחלק הראשון ובחלק האחרון, ומשמש מסגרת לנבואה: כיוון שהר בית ה' "נִשְׂא מִגְּבְעוֹת" – אזי "לֹא יִשָּׂא גוֹי אֶל גּוֹי חָרֵב".

רעיון השלום העולמי מועלה כאן, ככל הידוע, בפעם הראשונה בהיסטוריה האנושית. כאמור, זהו פיתוח של היסוד המוסרי האוניברסלי הגנוז באמונת ישראל מראשיתה, אלא שעד לישעיהו הוא לא זכה למקום כה מרכזי.¹¹ וכפי שעוד אמרנו, נבואה זו שימשה השראה לאו"ם, המוסד שביקש ליישם לאחר מלחמת העולם השנייה את הרעיון של מרכז בינלאומי לפתרון סכסוכים.

משמעות המעבר ממוסר לאומי למוסר אוניברסלי מתבארת יפה בדבריו של שמואל הוגו ברגמן:

גם המוסר בבחינה ראשונה הוא בעל תפקיד ביולוגי, האדם בתוך החברה הוא כמו הדבורה בנחילה. כשם שהדבורה משתעבדת לנחיל מטעמים ביולוגיים כך משרתים אנו את החברה שלנו מטעמים ביולוגיים בלבד (...) קיומי אני מיוסד על קיום החברה (...) המוסר החברותי במובן הזה מקל על חיינו ואינו מכביד עלינו כפי סברת רבים (...) אולם מוסר ביולוגי זה מוגבל לתכתילה לחברה מצומצמת, סגורה. הטבע מכיר רק את חובותיה של הדבורה כלפי הנחיל שלה ולא כלפי 'כל הדבוריות'. כך גם דרכו של המוסר הביולוגי. הוא מכיר רק את החברה הסגורה, העיר, המדינה העם או חברה אחרת מסוימת או סגורה. לעולם לא יוביל מוסר ביולוגי זה להתחייבות כלפי האנושיות. מן החברה הסגורה אין, במובן ביולוגי, דרך אל האנושיות (...) נמצאו בני אדם יחידים, בודדים, שהעזו לעבור את התחום ולקפוץ את הקפיצה הנועזה לתוך הבלתי ידוע (...) את הדרך מן החברה הסגורה ומוסר השבט שלה אל החברה הפתוחה והמוסר המקיף את האנושיות כולה, 'המוסר

המוחלט', הראו למין האנושי נביאי ישראל. הם הבוגדים הגדולים בייעוד הטבע, במוסר הנחיל.¹²

כפי שהטעים ברגמן, אין מדובר רק בהרחבת ההיקף והגבולות, אלא בקפיצה איכותית מהותית.

משמעותה המלאה של הנבואה מתבהרת לאור בחינת הקשרה הספרותי. לפני נבואה זו מופיע תיאור מצבה העגום של ירושלים מבחינה מוסרית: "אִיכָה הִיְתָה לְזוֹנָה קְרִיָּה נְאֻמָּנָה? מְלֹאֲתֵי מִשְׁפָּט, צֶדֶק יִלִּין בָּהּ – וְעֵתָה מְרֻצָּחִים" (ישעיהו א', כא) – וכן התיקון: "וְאֲשִׁיבָה שְׁפָטֶיךָ כְּבְרָאשְׁנָה וְיַעֲצִיךָ כְּבִתְחִלָּה, אַחֲרַי כֵּן יִקְרָא לְךָ עֵיר הַצֶּדֶק קְרִיָּה נְאֻמָּנָה" (שם, כו). ומיד אחרי נבואתנו, בפסוק ה', שוב פונה הנביא לבני עמו וזמנו: "בֵּית יַעֲקֹב – לִכֹּן וְנִלְכָּה בְּאוֹר ה'!". רצה לומר – לעת עתה, קודם אירועי אחרית הימים, לפחות עלינו, על עם ה', ללכת בדרך זו.

אלא שהמצב בפועל הפוך. עם ישראל נטש את אלוהיו, "וּבִילְדֵי נְכָרִים יִשְׁפִּיקוּ" (פסוק ו). בפסוקים הבאים, הרומזים לאיסורים המוטלים על המלך בישראל בספר דברים שלא להרבות נשים וסוסים, מופיע תיאור האלילות הייחודי לישעיהו:

וּתְמָלֵא אֶרְצוֹ כֶּסֶף וְזָהָב, וְאֵין קָצֶה לְאַצְרְתֵּיו; וּתְמָלֵא אֶרְצוֹ סוּסִים, וְאֵין קָצֶה לְמִרְכַּבְתֵּיו;
וּתְמָלֵא אֶרְצוֹ אֱלִילִים – לְמַעֲשֵׂה יָדָיו יִשְׁתַּחֲוּ, לְאִשֶׁר עָשׂוּ אֲצַבְעֵתָיו. (ישעיהו ב', זח)

זהו חידוש רעיוני עמוק הנוגע בשורשי האלילות. כפי שכבר ציין יחזקאל קויפמן, לשיטתו של ישעיהו המניע היסודי של האלילות הוא הגאווה האנושית: סגידת האדם לעצמו ולמעשה ידיו, המתבטאים בעושרו, ביצירתו הטכנולוגית ובעוצמתו הצבאית (לנקודה זו אשוב בהמשך המאמר). מכאן ממשיך ישעיהו ומתאר כיצד האובייקטים הגבוהים המייצגים את הגאווה האנושית יושפלו עד עפר "בַּיּוֹם הַהוּא", שבו תתגלה מלכות ה' במלוא גובהה וקומתו: "וַיִּשָׁח אָדָם וַיִּשְׁפֹּל אִישׁ וְאֵל תִּשָּׂא לָהֶם ... עֵינֵי גְבוּהוֹת אָדָם שִׁפְלֵ וְשַׁח רוּם אֲנָשִׁים וְנִשְׁגַּב ה' לְבָדוֹ בַּיּוֹם הַהוּא" (ט-יא). כאן מתבררת משמעות נוספת של השינוי הטופוגרפי שבו פתחה נבואת אחרית הימים: שינוי זה מייצג תמורה כללית במציאות; מצב העניינים הטופוגרפי יִשְׁקֹף במדויק את סולם הערכים האמיתי והראוי. ההר שיהיה בראש ההרים כולם הוא הר בית ה', והעמים כולם יעלו אליו בהכנעה ויבטאו בכך את הכרתם בגדולתו לעומת מוגבלותם האנושית.

נבואה שנייה: חוטר מגזע ישי (י"א, א-י)

נבואת אחרית הימים השנייה חותמת את הקובץ הראשון בספר, ומהווה חוליית מעבר אל הקובץ השני העוסק בנבואות על הגויים.

(א) וַיֵּצֵא חֹטֵר מִגֹּזַע יִשִׁי וַנְצַר מִשְׁרָשָׁיו יִפְרֶה.

- (ב) וְנַחֲהָ עֲלָיו רוּחַ ה', רוּחַ חֲכָמָה וּבִינָה רוּחַ עֲצָה וּגְבוּרָה רוּחַ דַּעַת וְיִרְאַת ה'.
- (ג) וְהִרְיָחוּ בִּירְאֵת ה', וְלֹא-לְמַרְאֵה עֵינָיו יִשְׁפּוּט וְלֹא-לְמִשְׁמַע אָזְנוֹ יוֹכִיחַ.
- (ד) וְשֹׁפֵט בְּצַדֵּק דְּלִים וְהוֹכִיחַ בְּמִישׁוֹר לְעֵנְוֵי-אָרֶץ, וְהִכָּה-אָרֶץ בְּשִׁבְט פִּי וּבְרוּחַ שְׁפָתָיו יִמִּית רָשָׁע, וְהָיָה צַדֵּק אֲזוּר מִתְּנָיו וְהָאֲמוּנָה אֲזוּר מִחֲלָצָיו:
- (ו) וְגַר זָאב עִם-כֶּבֶשׂ וְנִמְר עִם-גְּדִי יִרְבֹּץ וְעֵגֶל וּכְפִיר יִחָדּוּ וְנֶעֱר קִטָּן נֶהַג בָּם,
- (ז) וּפְרָה וְדָב תִּרְעֶינָה יִחָדּוּ יִרְבְּצוּ יִלְדִיֶּהֶן וְאַרְיֵה כִּפְקָר יֹאכַל-תְּבֹן,
- (ח) וְשִׁעֲשַׁע יוֹנֵק עַל-חֵר פֶּתֶן וְעַל מְאוּרֵת צִפְעוֹנִי גְמוּל יָדוּ הַדָּה.
- (ט) לֹא-יִרְעוּ וְלֹא-יִשְׁחִיתוּ בְּכַל-הָר קִדְשֵׁי, כִּי-מְלֹאָה הָאָרֶץ דְּעָה אֶת-ה' פְּמִים לַיָּם מְכֹסִים.
- (י) וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא שְׂרֵשׁ יִשִּׁי אֲשֶׁר עִמָּד לְגַם עַמִּים אֲלֵיו גּוֹיִם יִדְרָשׁוּ וְהִיתָה מְנַחְתּוֹ כְּבוֹד.

הנבואה פותחת ב"חוסר", המסמל את המלך העתידי מבית דוד (א-ה). דימוי ייחודי זה מבטא מצב מורכב: זהו דימוי אורגני, המבטא את תהליך צמיחת הגאולה. חוטר הצומח מהגזע מלמד שהעץ עצמו כרות. ואכן, כך נאמר בסוף הפרק הקודם על אשור: "יִרְמִי הַקּוֹמָה גְדוּעִים וְהַגְּבֵהִים יִשְׁפְּלוּ" (י', לג). דימוי זה מופיע בנבואת ישעיהו גם ביחס לישראל – וְעוֹד בָּהּ עֲשָׂרָה וְשֶׁבַע וְהִיתָה לְבָעַר כְּאֵלֶּה וְכֵאלוֹן אֲשֶׁר בִּשְׁלֹכֶת מִצְבַּת בָּם זָרַע קִדְשׁ מִצְבַּתָּה" (ו', יג). לעץ שנגדע יש תקווה בדמות חוטר שיצמח ממנו. דימוי הגאווה באמצעות גובה, השכיח בנבואת ישעיהו, מופיע כאן בעצים הגבוהים שיושפלו – ולכן התיקון יהיה דווקא באמצעות חוטר צנוע שיהיה מודע למוגבלותו. זהו דימוי סמלי של תודעת הענווה של המנהיג העתידי, כחלק מהליך התיקון.

ה"רוח" היא המוטיב המרכזי בפסקה זו: רוח ה' היא הכלל, המתפרט לרוחות נוספות. החוטר מתואר כאן כשופט צדק, באופן המזכיר את מוטיב שיפוט הצדק בנבואה שבפרק ב'. הנבואה מייחסת לחוטר יכולת שיפוט אינטואיטיבית: "וְהִרְיָחוּ בִּירְאֵת ה'" – כביכול, באמצעות חוש ריח. זהו חוש צדק עמוק ופנימי. נראה שישעיהו רומז כאן למלך אחר מגזע ישי, ששפט אף הוא בכלים לא מקובלים ובמעין אינטואיציה שיפוטית: המלך שלמה, שבמשפט שתי הנשים הראה לעם כי "חֲקָמַת אֱלֹהִים בְּקִרְבוֹ לַעֲשׂוֹת מִשְׁפָּט" (מלכים א ג', כח), בזכות רוח ה' שנחה עליו. תיאורו של החוטר האזור צדק ואמונה למתניו במקום חרב מזכיר גם הוא את הנבואה בפרק ב'.

הפסקה השנייה עוברת לתיאור השלום בטבע. התהליך התפתחותי. ממגורים לרביצה, מרביצה ל"יחדיו", ומ"יחדיו" לרעייה-יחדיו שעמה גם רביצה משותפת של הצאצאים. כך גם באשר לצירופי בעלי החיים, המקצינים והולכים: מזאב וכבש לנמר המסוכן מזאב עם גדי הצעיר מכבש, ומשם לצירוף טורפים ונטרפיהם עם נער, ולבסוף לצירופו של הדור הבא של בעלי החיים, "ילדיהן": המעבר לדור חדש מקבע את השלום. אחרי כל אלה מגיע שינוי חריף אף יותר, תמורה בטבעם של בעלי החיים: האריה אוכל תבן. כשהאריה הופך צמחוני, לבני הבקר אין מה לחשוש גם כאשר האריה רעב. התמונה הבאה שונה באופייה, ומתארת תינוק המשחק עם נחש ארסי. לתמונה זו נחזור בהמשך. הפסקה השלישית חותרת אל סגירת המעגל: היא שבה אל "שורש ישי" שהופיעה בתחילתה, ואל דעת ה' הממלאת את הארץ ובזכותה בני האדם ובעלי החיים לא ירעו ולא ישחיתו.

נבואה זו קשורה באופן הדוק לנבואה הראשונה: כבר ראינו את תיאור החוטר, כנגד העץ הגבוה הכרות. ועוד, היא חותמת בתיאור השלום בהר ה', זה שעמד במרכז הנבואה הקודמת: "לא ירעו ולא ישחיתו בכל-הר קדשי". דעת ה' היא המביאה לשלום, בהר בית ה', הפעם תוך הרחבת המעגל מבני האדם אל בעלי החיים (אמנם, לפי חלק מהמפרשים, שבראשם הרמב"ם, תיאור השלום בין בעלי החיים בנבואתנו הוא אך משל לשלום בין העמים). התמונה המתוארת בפסוק י בנבואתנו מזכירה אף היא את הדימוי מפרק ב'. שורש ישי מתואר כעומד בראש וכל הגויים והעמים תולים בו את עיניהם ועולים אליו.

ובכל זאת בולט ההבדל בין הדמויות העומדות במרכז הנבואות. בפרקנו הדמות המרכזית היא החוטר, המלך לבית ישי העוסק במשפט צדק, ואילו בפרק ב' הר בית ה' הוא המוקד, כלומר הקב"ה שופט הצדק הוא העומד במרכז. זאת ועוד. בפרק ב' הנביא מצייר ניגוד בין המתרחש כרגע לבין מה שיהיה בעתיד, וקורא לישראל לחזור בתשובה דווקא מתוך ניגוד זה. בנבואתנו ההקשר הוא אחר לגמרי, תיאור של תהליך. מסלול העובר דרך השפלת אשור, נמשך ביציאת החוטר, ואז מגיע אל הגשמת החזון. להגשמה זו יש פנים מוחשיות, לא כתיאור המופשט של פרק ב'. ייתכן שנבואה זו היא ההגשמה של התיאור המופשט בנבואה הראשונה.

נבואה שלישית: חזון ביטול המוות (כ"ה, ו-ט)

רצף נבואות נוסף על אחרית הימים מצוי בראש קובץ הנבואות השלישי בספר. אלה הם פרקים כ"ד-כ"ז, המופיעים מיד לאחר קובץ המשאות על הגויים.¹³ המשותף להן הוא תיאור של אנרכיה והתמוטטות הסדרים העולמיים, מחד גיסא, ותיאור הגאולה של ישראל ושל העולם כולו מאידך גיסא. בפרק כ"ד מתואר חזון אפוקליפטי של חורבן הארץ והתפוררותה. מתוך החורבן מתגלה ועולה, בסוף הפרק ובפרק שאחריו, מלכות ה'. הנה כך, בפרק כ"ה:

- (1) וְעֵשָׂה ה' צְבָאוֹת לְכָל־הָעַמִּים בְּהָר הַזֶּה מִשְׁתָּה שְׁמָנִים מִשְׁתָּה שְׁמָרִים, שְׁמָנִים מִמָּחִים שְׁמָרִים מְזַקְקִים.
- (2) וּבִלְע בְּהָר הַזֶּה פְּנֵי־הַלוֹט הַלוֹט עַל־כָּל־הָעַמִּים וְהַמְּסָכָה הַנְּסוּכָה עַל־כָּל־הַגּוֹיִם.
- (3) בִּלְע הַמּוֹת לְנֶצַח וּמָחָה אֲדָנִי ה' דְּמָעָה מֵעַל כָּל־פָּנִים וְחָרַפְתָּ עִמּוֹ יִסִּיר מֵעַל כָּל־הָאָרֶץ, כִּי ה' דָּבָר.

בנבואה זו משורטטת תמונה של משתה גדול שה' יערוך לגויים בירושלים, והיא מסיימת בחזון מופלא על ביטול המוות: "בִּלְע הַמּוֹת לְנֶצַח" (ח). המפרשים הקלאסיים נחלקו בהבנת טיב הנבואה, אופיו ותפקידו של המשתה, והקשר בין חלקי הנבואה. רוב הפרשנים ראו את המשתה באור שלילי. רש"י, למשל, פותח את פירושו לנבואה בהצבתה בהקשר מלחמתי, ומזהה אותה עם מלחמת גוג ומגוג. "משתה שמנים" מתפרש כמשתה שלילי, וה"מסכה" שה' יבלע היא שררתם של עמים אלה. הנה לשונו: "וְעֵשָׂה ה' צְבָאוֹת לְכָל־הָעַמִּים – כשיבואו לצבא על ירושלים. מִשְׁתָּה שְׁמָנִים – שהם סבורים שיהיה נוח להם כשמן יהפוך למשתה שמרים. שְׁמָנִים מְזַקְקִים – (...) שלא יהא שם אלא שמרים לבדם, וכל זה במלחמת גוג ומגוג. הַמְּסָכָה – לשון נסיכות ושררה. בִּלְע הַמּוֹת – יכסנו ויעלימנו עולמית מישראל". פרשנות העקבית של רש"י רואה אפוא את החלק האחרון של נבואתנו, העוסק בביטול המוות, כנבואה פרטיקולרית העוסקת בישראל בלבד.

פרשנות זו, אף שאין לה אחיזה ברורה בנבואתנו, מבוססת על נבואות מקבילות (כגון אלו של ירמיהו ועובדיה) המשרטטות תמונה דומה של משתה לעמים בירושלים שתכליתו הברורה היא להשמיד את הגויים כחלק ממלחמת גוג ומגוג. אלא שספק אם יש לפרש את נבואת ישעיהו על פי נבואות אלה. וכבר הקשה ר' יצחק אברבנאל בפירושו במקום: "ולא אמר גם כן ובלע בהר הזה בפני הלוט על גוג ומגוג, וגם לא אמר בלע המוות שתסור המיתה המקרית והריגת האויבים מישראל כמו שפירשו המפרשים".

פירושה הפשוט של הנבואה עולה מהקשרה. בפתיחתה נאמר, "וְעֵשָׂה ה' צְבָאוֹת לְכָל־הָעַמִּים בְּהָר הַזֶּה מִשְׁתָּה שְׁמָנִים...". הביטוי המיוחד "בהר הזה" נסמך על אזכור קודם של ההר. ואכן, בפסוק האחרון בפרק כ"ד נאמר: "כִּי מֵלֶךְ ה' צְבָאוֹת בְּהָר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַם". נמצא שתיאור התמוטטות הארץ ומלכות ה' על העולם כולו משמש רקע לנבואתנו. המשתה לכל העמים בהר ציון נערך לאחר המלכת ה' בו – וייתכן אפוא שנבואתנו מדברת על משתה ההמלכה שנערך בארמון המלוכה, כדרכם של מלכים בשר ודם. כך כותב אברבנאל: "שיעשה הקב"ה לכל העמים בהר ההוא שהוא ירושלים משתה, שרוצה לומר מאכל כמו שאמר באחשורוש עֵשָׂה מִשְׁתָּה לְכָל שָׂרָיו וְעַבְדָּיו".

לאור פירוש זה ניתן להבין את הפעולה החידתית של הסרת הלוט והמסכה. תיאור

הַמְלָכָה דומה של ה' מופיע לאחר המלכתו על ישראל וכריתת הברית בסיני, בפרק כ"ד בספר שמות. לאחר ההתגלות לעם כולו קורא ה' למשה אהרן והזקנים לעלות אליו להר, ואחר כך נאמר: וַיִּחְזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ" (שמות כ"ד, יא). פסוק חידתי זה, המתפרש בדרך כלל באופן שלילי, אינו אלא השלמתה ההכרחית של כריתת הברית הנהוגה בעולם העתיק, כפי שפירש רשב"ם. כשם שבכריתת ברית בין אנשים מופיעים מצבה ומזבח וסעודה משותפת לציון הברית (ראו למשל בברית בין לבן ליעקב בבראשית ל"א, מד-נד), כך גם כאן, לאחר בניית המצבות והמזבח עולים נציגי העם לסעודה משותפת נוכח פני אלוהים, על הר סיני.

בנבואתנו חווה אפוא ישעיהו את המלכת ה' על העמים כולם, ומשתה ההמלכה הופך למשתה בינלאומי בהר בית ה', כשכל העמים עולים אל ה'. במהלך המשתה מוסרת ה"מסכה" המבדילה והחוצצת ביניהם, והם זוכים, כביכול, לחזות בפני אלוהים.¹⁴ המילה "מסכה" מתפקדת כאן באופן דו-משמעי: מסכה היא כאמור מסך המסתיר וחוצץ בין האדם לאלוהיו, אבל היא גם פסל (כמו בביטוי "פסל ומסכה"); מן השורש נס"ך, שעניינו כאן יציקת מתכת). מכאן שהחציצה בין הגויים לבין ה' נובעת מעבודת האילים שלהם, וברגע שניחו איש את אלילי כספו וזהבו, החוצצים ביניהם ובין ה', יזכו לחזות בו.

לאור פרשנות זו יש לשוב ולבחון את הפסוק החותם, העוסק בביטול המוות. יש זיקה ספרותית ברורה בינו לבין גוף הנבואה, המתבטאת בשימוש החוזר בפועל בלוע ובמילים על, כל, פנים: "וּבְלֹעַ בְּהָרַ הַזֶּה פְּנֵי-הַלֹּט הַלֹּט עַל-כָּל-הָעַמִּים וְהַמְּסַכָּה הַנְּסֹכָה עַל-כָּל-הַגּוֹיִם – בְּלֹעַ הַמּוֹת לְנֶצַח וּמָחָה אֲדֹנָי ה' דְּמָעָה מֵעַל כָּל-פְּנִים". בלוע המסכה והלוט מקביל אפוא לבילוע המוות; ובשני המקרים מדובר בתהליך כולל ורחב ("על כל..."). על כך נוסף קישור בין פני הלוט לבין מחיית הדמעה מעל כל פנים.

דומה שבציור מופלא זה קושר ישעיהו בין הסרת המחיצות וראיית פני ה' לבין ביטול המוות. כביכול, החווה את המלך בהיכלו זוכה לחיי נצח: "נְעֻמּוֹת בְּיַמִּינָהּ נֶצַח" (תהלים ט"ז, יא); "בְּאוֹר פְּנֵי מֶלֶךְ חַיִּים" (משלי ט"ז, טו). גם בנקודה זו יש הקבלה בולטת לכריתת הברית בסיני: כאשר ירד משה מההר, לאחר שזכה להתגלות ישירה, פנים אל פנים – קרנו פניו והוא נאלץ לשים עליהם מסווה שיחצוץ בין האור הגדול לבין בני ישראל שאינם מסוגלים לעמוד בו. מסווה זה הוא בבחינת המסכה-מסך, והוא תוצאת הפסל והמסכה שעשו בני ישראל, עגל הזהב: בשלו ירדו ממעלתם ולא יכלו לסבול את האור.

ה' מדומה כאן למנחם המוחה את דמעת הצער מפניהם של בני האדם השקועים בסבלם ובצערם (ראו איכה א', ב: "וְדִמְעָתָה עַל לְחֵיָהּ, אֵין לָהּ מְנַחֵם", וכן קהלת ד', א). תמונה מופלאה זו נקשרת לתמונה הקודמת שבה מוסרת המסכה בפני העמים נחשפים אל פני ה'.¹⁵

תיקון חטאי בראשית

במהלך ניתוח הנבואות התייחסתי לכמה נקודות משותפות, סגנוניות ותוכניות: שרטוט דמותה האוניברסלית של אחרית הימים, מרכזיותו של הר בית ה', הזיקה בין "דעת אלוהים" לקץ האלילות (בנבואה הראשונה והשלישית יש זיקה למעמד הר סיני). אולם מלבד היבטים אלה, ישנו יסוד מרכזי המשותף לשלוש הנבואות: כולן עוסקות בתיקון חטאי ה"ראשית", וחוזרות לסיפורי היווצרות האנושות שבאחד-עשר הפרקים הראשונים בספר בראשית, החטיבה ה'אוניברסלית' בתורה לפני בחירתו של אברהם.

החזרה לראשית בולטת ביותר בנבואת החוטר בפרק יא. זהו מצב של הרמוניה, ולא של מאבק קיומי שבו רק החזק שורד. כל בעלי החיים אוכלים יחדיו מן הצומח, ולא זה את זה ולא את האדם. כפי שציין כבר הרמב"ן בפירושו לתורה (ויקרא כ"ו, ו), תיאור זה הוא תיקון להיות אכילת הבשר שניתן בברית נוח בעקבות חטא דור המבול.¹⁶ נבואת החוטר מכוונת אפוא לחזרה אל המצב שלפני החטא. מכאן הופעתו של "ינער קטן נהג בם" במרכז היחידה (פסוקים ו-ז). זו חזרה למצב שבו האדם מושל בבריאה ובבעלי החיים כמשמעו הראשוני של צלם אלוהים שבו בסיפור הבריאה (בראשית א', כז-כח), ולא בכוח הזרוע; כמאמר הכתוב, "תַּמְשִׁילֶהוּ בְּמַעֲשֵׂי יְדִידָה" (תהלים ח', ז).

אולם בנבואה זו יש תמונה נוספת, נפרדת: "יִשְׁעֶשֶׂע יוֹנֵק עַל-חֵר פֶּתֶן" (פסוק ח). תמונת היונק, העולל הצעיר מהנער הקטן שנוצר קודם לכן, המשתעשע על מאורות נחשי פתן וצפעוני, רומזת לסיפור גן עדן, סיפור הבריאה השני (בראשית ב'-ג'). שם מתוארים האדם ואשתו כילדים קטנים, "עֲרוּמִים ... וְלֹא יִתְבַּשְׁשׁוּ" (ב', כה), במשאם ומתנם עם הנחש. הנחש מערער את תמימותם ומטיל בהם את ארס הספק, שעיקרו חוסר אמון באלוהים ובאחר בכלל: לדבריו, אלוהים אינו רוצה בטובתם אלא בשימור שליטתו בגן ובדייריו. מרגע שקיבלו האיש והאישה את דברי הנחש התערערה ההרמוניה ששררה בגן עדן והפכה לדיסהרמוניה מוחלטת בין כל דיירי הגן: בין האדם לאשתו, בין בני האדם לבין בעלי החיים והאדמה, ובין לבין ה'. בנבואת ישעיהו שבה ההרמוניה הגן-עדנית: הילד משחק בחור הפתן משום שאינו חושש ממנו. הנחש מסמל בדבר ה' לאדם הראשון את הסכנה האורבת לאדם בטבע, ומפתיעה אותו מאחור: "וְאֵתָה תִּשׁוּפְנוּ עֵקֶב". ואילו כאן התמונה שלווה והרמונית, אין כל חשש.

נבואת אחרית הימים בפרק ב', המקבילה כאמור לנבואה בפרק י"א, רומזת לחטא ראשית אחר: חטא הגאווה של בוני מגדל בבל. המגדל הגבוה שראשו בשמים המפאר את כוחם של בני האדם, המגדל שהאנושות ביקשה להתאחד סביבו לעשות לה שם ולהיות כא-לוהים, גרם לפיצול האנושות לשבעים עמים ולשונות ולהפצתם על פני כל הארץ.¹⁷ מגדל זה יתחלף באחרית הימים בהר בית ה' שכמו המגדל יינשא מגבעות, אך בהיפוך מן המגדל יצליח לאחד סביבו את עמים והגויים המפוצלים שיעלו ללמוד מתורת ה', ויבטל את המאבקים והמלחמות ביניהם.¹⁸

הנבואה בפרק כ"ה חותרת אל שורש החטאים האנושיים בספר בראשית, חטאו של אדם הראשון בגן עדן. חטא ראשוני זה, שגזר על האנושות את צער המוות – "בְּנֹעַת אִפְיָהּ תֹאכַל לֶחֶם עַד שׁוֹבֵף אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לָקַחְתָּ כִּי עִפָּר אֶתָּה וְאֶל עִפָּר תִּשָּׁב" (בראשית ג', יט) – מוביל לבושה, לכיסוי ולהסתרה: "וַיִּדְעוּ כִּי עִרְמָם הֵם וַיִּתְּפְרוּ עֲלֵיהֶם תְּאֵנִים וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגֹרֹת... וַיִּתְּחַבֵּא הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ מִפְּנֵי ה' אֱלֹהִים בְּתוֹךְ עֵץ הָגֵן" (ג', ז-ח). היסתרות האדם מביאה את אלוהים לקרוא לו "אֵיפָה", והיא בניין אב להיסטריות של צאצאי האדם מפני ה'. בחזונו של ישעיהו שבים בני האדם כולם אל בית ה', ואינם נסתרים עוד מפניו. המסכות שחצצו ביניהם נופלות, והם זוכים לחיי עולם באור פני ה'. כך נכרך ביטול המוות שנגזר על האדם לאחר החטא, "בְּלַעַע הַמּוֹת לְנֹצֵחַ", עם הסרת "הַלּוֹט" ו"הַמַּסְכָּה הַנְּסוּכָה עַל-כָּל-הַגּוֹיִם".

הולדת האוניברסליות מרוח האימפריה

אל מול המכבש האשורי

מדוע ממוקדת נבואת ישעיהו בן אמוץ בהיבט האוניברסלי של אמונת ישראל, בשרטוט דמות אחרית הימים בתבנית הראשית המתוקנת של האנושות? מהו סודו של האוניברסליזם של ישעיהו?

כאמור, במרכז חזונו של ישעיהו ניצבת הביקורת על הגאווה האנושית. את שורש חטאי האנושות כולה, ובראשם חטא העבודה הזרה, הוא מזהה בגאווה ובגבהות הלב – שיושפלו לעתיד לבוא כאשר ישגב ה' לבדו. זהו המפתח לנבואות ישעיהו.¹⁹ הוא שב אל חטאי בראשית ועוסק בתיקונם באמצעות מפתח זה עצמו: הר ה' ישגב ביום ההוא, בניגוד למגדל בבל. האדם שביקש לרשת את מקום בוראו ולהשתלט על בריאתו – ישוב לעובדו בענווה, מתוך שוויון עם הבריות האחרות בעולמו. האדם שב אל בית ה' ללא בושה משום שהוא לא יבקש עוד להשתלט על מקום בוראו.

מדוע מזהה ישעיהו בחטא הגאווה את שורש החטאים כולם? דומני שהפתרון לחידה זו מסתתר במאורע היסטורי נדיר וייחודי שאירע בימי ישעיהו ושלא היה כמוהו מעולם בתולדות העמים. מאורע זה הוא עלייתה של האימפריה האשורית במחצית השנייה של המאה השמינית לפני הספירה. הכוח האשורי העולה לא נהג כאימפריות אזוריות קודמות. ייחודה של התפיסה האשורית נוסח בידי ההיסטוריון אברהם מלמט:

בלב שליטי אשור קיננה מאז ומעולם אידיאה של שלטון עולם. האימפריה האשורית, שבימי שיא עוצמתה במאות השמינית והשביעית לפני הספירה נתייחדה בעוצמתה ובארגונה מכל האימפריות שהיו לפניו במזרח הקדום, קמה ונתגבשה הודות לארגון הטוטאלי של הממלכה האשורית, ארגון שהצבא במרכזו. המנגנון האימפריאלי האשורי הצליח לרכז באורח תכליתי את כוחה ואונה של הממלכה לצורך הקמת מכונה צבאית

אדירה. צבא אדיר זה נועד להגן על המיעוט האשורי המוקף אויבים, אך בעת ובעונה אחת לרמוס עמים וארצות ולשעבדם (...). בניגוד לממלכות אחרות לא נקטו האשורים יחס של סובלנות כלפי העמים הנכבשים. הם הנהיגו לראשונה אמצעי דיכוי אכזריים שנועדו לשבור לחלוטין את כוח העמים שנכבשו. תאוות הכיבושים הולבשה באצטלה דתית, ומעשי האכזריות נעשו בשם האל אשור הזכאי לפי השקפת האשורים לשלוט בכל אתר (...). עם עלייתו של תגלת פלאסר השלישי (745–727 לפני הספירה) על כסא המלוכה, מתחיל שלב חדש בתולדות המזרח הקדמון. כובש גדול זה שהיה אחד המארגנים המעולים שבהיסטוריה, הפך את אשור למעצמה עולמית אדירה, שהשתלטה על רוב המדינות בקדמת אסיה (...). שניים מן ההסדרים שפיתח הביאו למהפכה בחייהם של עמים שלמים וביניהם של עם ישראל. ההסדר האחד – הגליית תושבים מבני האומות בהמוניהם דרך שיטה לארצות מרוחקות. וההסדר האחר – ייסוד פחוות אשוריות באותן ארצות.²⁰

סיטואציה היסטורית זו מתוארת בנבואת ישעיהו על מלך אשור בפרק י', מיד לפני נבואת החוטר:

הי אשור, שִׁבְט אֲפִי, וּמִטָּה הוּא בְיָדִים זְעֵמִי. בְּגוֹי חָנָף אֶשְׁלַחְנֹו וְעַל-עַם עֲבָרְתִי אֶצְנֹו לְשַׁלַּל שָׁלָל וְלָבֹז בְּזוּ וּלְשִׁימוּ (קרי: וּלְשׁוּמוּ) מִרְמָס כְּחֶמֶר חוּצוֹת. וְהוּא לֹא-כֵן יִדְמָה, וּלְבָבוֹ לֹא-כֵן יִחְשָׁב, כִּי לְהַשְׁמִיד בְּלִבָּבוֹ וּלְהַכְרִית גּוֹיִם לֹא מָעֵט: כִּי יֹאמֶר, "הֲלֹא שָׂרִי יִחְדּוּ מְלָכִים; הֲלֹא כִכְרַכְמִישׁ כָּלְנוּ, אִם-לֹא כְּאַרְפַּד חֶמֶת, אִם-לֹא כְּדַמְשֶׁק שְׁמֶרוֹן? כְּאֲשֶׁר מִצָּאָה יָדִי לְמַמְלַכַת הָאֱלִיל וּפְסִילֵיהֶם מִירוּשָׁלַם וּמִשְׁמֶרוֹן – הֲלֹא כְּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְשְׁמֶרוֹן וְלֹאֶלְיִיהָ כֵן אַעֲשֶׂה לִירוּשָׁלַם וְלַעֲצָבֶיהָ".

וְהִיָּה כִּי-יִבְצַע אֲדֹנָי אֶת-כָּל-מַעֲשָׂהוֹ בְּהָר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַם אֶפְקֹד עַל-פְּרִי-גִדְל לִבֵּב מְלֹךְ-אֲשׁוּר וְעַל-תְּפָאֲרַת רוּם עֵינָיו. כִּי אָמַר, "בְּכַח יָדִי עָשִׂיתִי וּבְחֶכְמַתִּי כִּי נִבְנוֹתִי וְאָסִיר גְּבוּלוֹת עַמִּים וְעַתּוּדוֹתֵיהֶם שׁוֹשְׁתִי וְאוֹרִיד כְּאֲבִיר יוֹשְׁבִים, וְתִמְצָא כֶּן יָדִי לְחֵיל הָעַמִּים וְכֶאֱסָף בַּיָּצִים עֲזוֹבוֹת כָּל-הָאָרֶץ אֲנִי אֶסְפְּתִי וְלֹא הִיָּה גִדֵּד כֶּנֶף וּפְצָה פֶה וּמִצַּפְצָף".

אשור מדומה כאן למטה ביד ה', הרואה את עצמו כבעל העוצמה. הכתוב מצטט את דברי מלך אשור, המשווה בין ניצחונותיו על מלכי הגויים לניצחונו העתידי על ירושלים. כנגד זה חוזה הנביא את עונשו של מלך אשור על פרי גודל לבבו ותפארת רום עיניו.

נדמה שמשפט המפתח בדברי מלך אשור הוא זה: "בְּכַח יָדִי עָשִׂיתִי וּבְחֶכְמַתִּי כִּי נִבְנוֹתִי, וְאָסִיר גְּבוּלוֹת עַמִּים וְעַתּוּדוֹתֵיהֶם שׁוֹשְׁתִי וְאוֹרִיד כְּאֲבִיר יוֹשְׁבִים". תחילת הפסוק בגאווה המלך בכוח ידו ובחוכמתו. הכוח הוא בעיניו אמת המידה היחידה, ואין מי שיגביל אותו. חוקי הטבע החלים בממלכת בעלי החיים חלים לדעתו גם בקרב בני האדם: רק המתאים והחזק ביותר שורד. הדבר עלה גם בפסוקים קודמים, תוך הבלטת האכזריות האשורית וחוסר העכבות המוסרי שלה: "כִּי לְהַשְׁמִיד בְּלִבָּבוֹ וּלְהַכְרִית גּוֹיִם לֹא מָעֵט". הפסוק מייחס לאשורים הסרה של גבולות העמים. הסגת

הגבול מתוארת בכמה מקומות במקרא כאמצעי אלים נגד אלמנות ויתומים וכערעור היסודות הראשוניים בחברה²¹ – ומלך אשור אף מסיר לחלוטין את הגבולות, בקנה מידה בינלאומי, של עמים חלשים ממנו. מלך אשור גם מתפאר בכיזה בלתי מוגבלת. הגאווה וחוסר המודעות למוגבלות האנושית מביאות אפוא לפריצת הגבולות במישורים שונים – מוסרי, כלכלי ועוד. אולם הדבר העיקרי המתואר בפסוק זה הוא מדיניות ההגליה ושבירת המסגרות הלאומיות, שהייתה כאמור חידושה העיקרי של האימפריה האשורית.

כדי להבין את תגובתו התיאולוגית של ישעיהו לאירועים אלה, יש להטות אוזן לסגנון הדברים ששם בפי מלך אשור. במילים "וְאָסִיר גְּבוּלוֹת עַמִּים" מהדהדים דברי מלכי אשור שהשתמרו בכתובותיהם,²² אולם סגנונם העברי רומז לפסוקי שירת האזינו, הנדרשת במקומות רבים בספר ישעיהו.²³

זְכֹר יְמוֹת עוֹלָם,	בֵּינוּ שָׁנוֹת דֶּרֶדֶר.
שְׂאֵל אֲבִיךָ וַיִּגְדֶּךָ,	זְקֵנֶיךָ וַיֹּאמְרוּ לְךָ.
בְּהִנָּחַל עָלֶיךָ גוֹיִם,	בְּהִפְרִידוֹ בְּנֵי אָדָם,
יֵצֵב גְּבוּלוֹת עַמִּים	לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

(דברים ל"ב, ז-ח)

שירת האזינו שבה כאן למאורע המכונן בספר בראשית – ההפרדה לשבעים אומות והצבת גבולותיהן, בעקבות חטא מגדל בבל וכדי לפורר את האחדות האנושית השלילית ששררה בו. והנה, כאן שב מלך אשור ומבקש להחזיר את המצב לקדמותו, ולהסיר את גבולות העמים שהציב ה' בראשית הבריאה. כנגד "יֵצֵב גְּבוּלוֹת עַמִּים" אומר מלך אשור "וְאָסִיר גְּבוּלוֹת עַמִּים"! מהלך זה נקשר לחזונו הפוליטי המגולמני: יצירת אימפריה שתחלוש על עמי העולם כולם באמצעות טשטוש הגבולות האתניים והתרבותיים.

לאור שירת האזינו מתפרשים דברי הרהב של מלך אשור כשיבוש סדרי בראשית וקריאת תגר על ארגונה הלאומי של האנושות הטבוע בה כמעט מראשית בריאתה. זהו ניסיון לכפות באלימות מעין אוטופיה של אחדות האנושות תוך ביטול הזהות האנושית הלאומית. חזון זה מונע בכוח גאווה אנושית ועוצמה צבאית ופוליטית אדירה.²⁴

בהמשך דברי מלך אשור ניכר קשר נוסף לשירת האזינו: "וְתִמְצָא כְּקֵן יָדִי לְחִיל הָעַמִּים וְכִאֲסֹף בִּיצִים עֲזוּבוֹת כְּלֵי-הָאֶרֶץ אֲנִי אֶסְפְּתִי וְלֹא הִיָּה נֶדֶד כִּנְף וּפְצָה פֶה וּמִצְפָּצֶף". השתלטותו על העמים ונכסיהם מדומה בפיו לאיסוף ביצים עזובות לנוכח עופות שאינם מעיזים לפצות פה.²⁵ והנה, בהמשך שירת האזינו מתוארת הזיקה הייחודית שבין ישראל לאלהיו – בשונה משאר העמים:

כי חלק ה' עמו,	יעקב חבל נחלתו.
ימצאהו בארץ מדבר	ובתהו ילל ישמן;
יסבבנהו, יבוננהו,	יצרנהו כאישון עינו,
כנשר יעיר קנו,	על-גוזליו ירחף,
יפרש כנפיו, יקחהו,	ישאהו על-אברתו.
ה' ביד ינחנו	ואין עמו אל נכר.

(דברים ל"ב, ט"ב)

כאן יש דימוי של נשר המרחף על קנו וגוזליו ושומר עליהם היטב, באהבה וחמלה אבהית, ובאופן בלעדי. כניגוד לדברי מלך אשור, שאין עוף הפוצה פה ומצפצף בעת שהוא משתלט על הקנים, שירת האזינו מדגישה את זיקתו הישירה והאבהית של ה' לעמו. האשורי מתכחש לזיקה זו: הוא מבקש להשוות בין ניצחונותיו בעבר לניצחונות העתידי על ירושלים, ואינו מבחין ביניהם.²⁶

לאור הנגדה חריפה זו מקבל חזון אחרית הימים של ישעיהו בפרק ב' ממד נוסף: ישעיהו מציב לחזון האחדות האנושות של מלך אשור חלופה אוטופית בדמות תמונת ראי מהופכת ומתוקנת. גם ישעיהו מדבר על שיתוף פעולה בין העמים כולם תוך ריכוז העוצמה במקום אחד. אולם מקום זה הוא הר בית ה', והעוצמה בו היא אלוהית ולא אנושית. זו האחרונה נותרת מוגבלת ומרוסנת.

שלא כבחזונו המבוהל ומטשטש הזהויות האתניות והלאומיות של מלך אשור, האחדות המתוארת כאן אינה אחידות. לפי ישעיהו, לא בלילת העמים וטשטוש זהותם יביאו לשלום העולמי. להפך, הללו הם חטא. באחרית הימים העמים יישארו בזהותם הלאומית הרבגונית ובגבולותיהם הראשונים; ומרכז הכובד הרוחני בהר בית ה', ותורת המשפט והצדק היוצאת מציון, ישמשו מעין נקודה ארכימדית המאחדת אותם ומקרינה עליהם מאורה. רק כך ניתן להביא לשלום אמת בין העמים ולמימוש חזון "לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה".

גם נבואת אחרית הימים שבפרק י"א מכוונת כנגד נבואה זו שבפרק י': במקום מטהו של מלך אשור מתואר מלך יהודה העתידי כחותר, מטה קטן, וגם זאת רק אחרי תהליך חניכה ארוך. וכמובן, האוטופיה של מגורי הזאב עם הכבש ורביצת הנמר עם הגדי, שבה הכוח אינו הפרמטר המרכזי, ולא רק החזק שורד, באה כנגד הדורסנות האלימה של מלך אשור.

כפי שהציעו כמה חוקרים, ייתכן שיש לקשור לדימוי הקן ואיסוף הביצים העוזבות אל דברי הרהב המפורסמים של סנחריב מלך אשור, שהשתמרו במנסרתו, על לכידת חזקיהו כציפור בכלוב:

אשר לחזקיהו היהודי, על 46 עריו הבצורות, ערי חומה, ועל הערים הקטנות לאין מספר שסביבותיהן, שמתי מצור ולכדתי (אותן) בסוללות כבושות, בכרים מוגשים (לחומה), בהסתערות חיל-רגלים, במנהרות, בפרצים (בחומות), ובסולמות (או: אילי ניגוח). 200,150 נפש, קטן וגדול, איש ואשה, סוסים, פרדים, חמורים, גמלים, בקר וצאן עד אין מספר הוצאתי לי מתוכן ומניתי כשלל. אותו כלאתי בתוך ירושלים עיר מלכותו כציפור בכלוב. הקפתי אותו בביצורים, ואת היציאה משער עירו עשיתי לו לתועבה. את עריו אשר בזזתי, קרעתי מארצו ונתתי למתנת מלך אשדוד, לפדי מלך עקרון, ולצלבעל מלך עזה (וכך) הקטנתי את ארצו...²⁷

כישלוננו של צבא אשור אל מול חומות ירושלים, בעקבות נבואת ישעיהו לחזקיהו מלך יהודה "כְּצַפְרִים עֲפֹת פֶּן יִגַּן ה' צְבָאוֹת עַל יְרוּשָׁלַם" (ישעיהו ל"א, ה), היה אירוע מכונן שנחקק עמוק בתודעת האומה. לאור ניתוח נבואות ישעיהו על אשור מקבל כישלון זה משמעות עמוקה ומקיפה ביותר: אין מדובר רק בהצלת ירושלים מידי אשור, כי אם בנפילת העוצמה האנושית האימפריאלית, חזונו האלילי והיהיר של מלך אשור, לנוכח חזונו המונותיאסטי והאוניברסלי של ישעיהו בן אמוץ, המגולם בהר בית ה' בירושלים, שנועד להביא שלום עולמי בין העמים כולם.

אוניברסליות של כיבוד גבולות

תפיסתו הייחודית של ישעיהו ביחס ללאומיות כתופעה אוניברסלית בעלת מאפיינים פרטיקולריים עולה מנבואתו על מצרים, "משא מצרים" בפרק יט. לאחר תיאור קשה ומפורט של חורבן האימפריה המצרית כעונש על חטאיה, כמקובל בספרות הנבואה, עובר ישעיהו לתיאור מפתיע של גאולת מצרים:

ביום ההוא יהיה מזבח לה' בתוך ארץ מצרים ומצבה אצל-גבולה לה'. והיה לאות ולעד לה' צבאות בארץ מצרים, כִּי-יִצְעֲקוּ אֶל-ה' מִפְּנֵי לַחְצִים וַיִּשְׁלַח לָהֶם מוֹשִׁיעַ וְרַב וְהִצִּילֵם. וְנֹדַע ה' לְמִצְרַיִם, וַיִּדְעוּ מִצְרַיִם אֶת-ה' בַּיּוֹם הַהוּא, וְעִבְדוּ זָבַח וּמִנְחָה, וְנִדְרוּ-נֹדַר לַה' וְשָׁלְמוּ. וַיִּגַּף ה' אֶת-מִצְרַיִם נֶגֶף וְרָפָא, וְשָׁבוּ עַד-ה' וְנִעְתַּר לָהֶם וּרְפָאֵם. בַּיּוֹם הַהוּא תִּהְיֶה מְסֻלָּה מִמִּצְרַיִם אֲשֶׁר-הָיָה, וְכָא-אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם וּמִצְרַיִם בְּאֲשֶׁר וְעִבְדוּ מִצְרַיִם אֶת-אֲשֶׁר:

ביום ההוא יהיה ישראל שלישייה למצרים ולאשור, ברכה בקרב הארץ, אשר ברכו ה' צבאות לאמר: ברוך עמי מצרים ומעשה ידי אשור ונחלתי ישראל. (ישעיה י"ט, יט-כ)

ייחודו של התיאור כאן הוא בשימוש בתבניות סגנוניות הלקוחות מסיפור יציאת מצרים. ה' שומע את צעקת המשועבדים מפני הלחצים אותם: "כִּי-יִצְעֲקוּ אֶל-ה' מִפְּנֵי לַחְצִים" – כנגד "וְעַתָּה הִנֵּה צִעֲקַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָה אֵלַי וְגַם רֵאִיתִי אֶת הַלְחָץ אֲשֶׁר מִצְרַיִם לַחְצִים אֲתָם" (שמות ג', ט). בעקבות כך הוא שולח להם מושיע: "וַיִּשְׁלַח לָהֶם מוֹשִׁיעַ וְרַב וְהִצִּילֵם" – כאן בישעיהו – כנגד "וְאָרַד לְהִצִּילוֹ... וְעַתָּה לָכֵה וְאֲשַׁלְּחֶךָ אֶל פְּרָעָה וְהוֹצֵא אֶת עַמִּי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם" (שם, ח"י). סיפור ההצלה יסתיים

בעבודת אלוהים, כאות ועד על הצלתם ביד ה': "יהיה מזבח לה'... והיה לאות ולעד לה' צבאות" – כנגד 'וזה לה האות כי אנכי שלחתיך: בהוציאך את העם מצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה' (שם, יב).

אולם נדמה שהביטוי מרחיק הלכת ביותר בהקבלה זו מצוי בחתימת הקטע: "ברוך עמי מצרים ומעשה ידי אשור ונחלתי ישראל". מצרים מכונה כאן "עמי", ויש להשוות גם כינוי ייחודי זה לאמור ביחס לעם ישראל במעמד הסנה: "ראה ראיתי את עמי עמי אשר במצרים..." (שמות ג', ז). יתכן שגם כאן יש רמז לפסוק בשירת האזינו שנדון לעיל: "יצב גבלת עמים למספר בני ישראל, כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו". נבואה זו מעניק ישעיהו פרשנות מקורית ומפתיעה נוספת לפסוק משירת האזינו: שלא כפירוש הפשוט, היוצר הבחנה יסודית בין ישראל עמו של ה' לבין העמים שאינם נתונים להשגחתו הישירה, ישעיהו יוצר רצף בין העמים: ישראל הוא אמנם נחלתו של ה', אולם "עמי" מוסב גם על מצרים, ואשור אף הוא מעשה ידיו.²⁸

ראוי לתת את הדעת לאזכורה של המצבה בתחילת הקטע, "ביום ההוא יהיה מזבח לה' בתוך ארץ מצרים ומצבה אצל-גבולה לה'". המצבה שימשה בעולם העתיק אבן גבול, שלעיתים נכתבו עליה דברי קללה למסיג ולפוגע (כפי שעולה למשל מסיפור לבן ויעקב בבראשית ל"א), וכן הוטבעו בה סמלי האלים המקומיים המגינים. גם כאן יש למצבה תפקיד דתי ופוליטי כאחד: היא מגדירה את הגבול, ובהיותה מוקדשת לה' נותנת לו תוקף דתי. אך למרבה ההפתעה, מצבה זו היוצרת גבולות לאומיים מוקדשת כאן לאל האוניברסלי! הגבול הופך ממקור סכסוך תמידי – למקור שלום ואחוה בין העמים. שכן כולם הם "עמי... ונחלתי". בכך יש רמיזה נוספת לפסוק בשירת האזינו "יצב גבולות עמים" ולהתנגדות הנביא לתכניתו של מלך אשור להסיר גבולות עמים.²⁹

השלום בין שתי המעצמות, אשור ומצרים, מסומל ב'מסלה' שתגשר ביניהן, העוברת בהכרח בארץ ישראל. מיקומה הגאוגרפי המרכזי של ישראל, שהייתה גשר צר בין המעצמות הגדולות מצפון לבין מצרים המעצמה מדרום, היווה מאז ומעולם איום על עצמאותה ושלמותה כיוון ששתיהן ביקשו לשלוט בה. ישעיהו מתמיד את הגורל לייעוד, ומטעין את המיקום האסטרטגי הרגיש במשמעות מוסרית עמוקה: ישראל הוא החוליה השלישית, העתידה לגשר בין שתי המעצמות ובכך להביא לברכת השלום בקרב הארץ. בברכה זו הוא מרמז ככל הנראה לברכת ה' לאברהם: "וּנְבַרְכֶנּוּ כָּךְ כָּל מְשֻׁפָּחַת הָאָדָמָה" (בראשית י"ב, ג). בכך שב ישעיהו אל הסיפור המכונן של הולדת העם לאחר פילוג העמים והפצתם במגדל בבל, ומפרש אותו כסיפור של שליחות לאומית בעלת ייעוד אוניברסלי. רעיון 'העם הנבחר' מקבל פירוש שווינוי: זהו עם המהווה מודל והשראה, ובאמצעותו מתברכים העמים כולם – בדרכם שלהם. זהו סיפור השליחות האברהמית על פי ישעיהו.

הפילוסוף מייקל וולצר כולל נבואה זו בגישה שהוא מכנה "אוניברסליזם של החזרה

וההישנות": "אין גאולה שמיימית אחת ולא שחרור אחד לכלל האנושות... חירות היא חוויה ייחודית החוזרת על עצמה באופנים שונים עבור כל עם החי תחת דיכוי. כל עם משוחרר באופן שונה בידי אל אחד... אלוהי ישראל דואג גם לרווחתם של עמים אחרים".³⁰

התיאוריה התיאולוגית-פוליטית של ישעיהו בסוגיית האוניברסליזם והלאומיות ארוגה מחוטי הנבואות שנידונו כאן. ההבדל היסודי בנבואת ישעיהו בין האליל האנושי, האימפרטור האשורי המבקש לשלוט בעולם כולו, לבין האל היחיד והאוניברסלי אינו מתמצה בכך שהראשון הוא מלך בשר ודם והשני מלך מלכי המלכים. עיקרו של ההבדל נוגע לכיבוד הגבולות האנושיים והשוני הבינלאומי, מתוך קיום התשתית המוסרית המשותפת לכל העמים.

המלך האנושי מבקש באמצעות כוחו הפוליטי והצבאי להשליט משטר אחיד ולבטל זהויות לאומיות המאיימות על שלטון היחיד שלו. ישעיהו מזהה יומרה זו כאימפריאליזם אלילי. שורשה של האלילות בנבואת ישעיהו נעוץ בפולחן האדם לכוהן ולמעשה ידיו: "וְתִמְלֹא אֶרְצוֹ אֱלִילִים, לְמַעַשֵׂה יָדָיו יִשְׁתַּחֲוּ לְאִשֶׁר עָשׂוּ אֲצַבְעֵתָיו" (ישעיהו ב', ח). הסגידה למעשה ידי האדם היא העומדת ביסוד השאיפה האימפריאליסטית, שאינה מכירה בייחוד וברבגוניות הלאומית ובתשתית מוסרית אוניברסלית, ופועלת באכזריות מרובה להחריב את הגבולות ולברוא סדר עולמי חדש בדמותה כצלמה. מנקודת המבט האלילית, מאבקים בינלאומיים משקפים מאבקים בין אלים, ולכן מן הנמנע להסדירם במסגרת מוסרית עליונה. שאיפתה של האימפריה להרחיב את גבולות האל הלאומי שלה (שאינו אלא גילום של שאיפת האומה) אל העולם כולו כוללת בהכרח מאבק והשתלטות על זהויות מקומיות והכפפתן לאל הלאומי.

ישעיהו מתמודד עם האימפריאליזם האשורי ודוחה אותו בתוקף. בחלופה שהוא מציע אמנם יש היבט אוניברסלי, אך היא שונה במהותה מהמגמה האימפריאליסטית. כנגד האימפרטור האשורי מציב ישעיהו את האמונה באל האחד, בורא עולם. בנבואת ישעיהו הלאומיים נותרים בזהותם ובגבולותיהם, ואינם שבים למצב חסר הגבולות שקדם למגדל בבל – ובכך הוא שונה, למשל, מהנביא צפניה החוזה את ביטול הלאומים ואת השיבה למצב שקדם לבלילת השפות במגדל בבל כתנאי לשלום עולמי: "כִּי־אָז אֶהְפֹּךְ אֶל־עַמִּים שֶׁפָּה בְרוּרָה לְקִרְאָ כָלֶם בְּשֵׁם ה' לְעַבְדוֹ שְׂכֵם אֶחָד" (צפניה ג', ט).³¹ תוכנה היסודי של האמונה באל אחד הוא, על פי נבואת ישעיהו, ההכרה בגבולות היכולת של האדם בהיותו מעשה ידי האל ולא בורא מעשה ידיו בעצמו, וכן ההכרה במסגרת-על מוסרית בסיסית, המחייבת את העמים כולם ביחסם זה לזה. שני אלה מסומלים בעלייה להר בית ה', המאפשרת את קיומם הלאומי זה בצד זה בשלום. רק כך יכירו בזכות האחר לחיות בארצו, ורק כך לא יישא גוי אל גוי חרב. לכן, אף שישעיהו מנבא על עליית העמים כולם אל בית ה' מתוך אמונה באל אחד, הוא מכיר

גם במזבח ובמצבה שכל עם יציב בארצו לה' וכך יעבדנו בדרכו. ואף כי סיפור יציאת מצרים הוא סיפור הברית הייחודית בין ה' לעמו, הניצב ביסוד ברית סיני, הנה הוא עתיד להופיע, בגרסה אחרת, בסיפורו הלאומי של העם המצרי, ולעמוד ביסוד זיקתו הייחודית אל ה'. האל המונותאיסטי הוא אפוא אל רבגוני, המכיר ברבגוניות של "מעשה ידיו" ואינו כופה עליו אחדות.

אוניברסליזם לאומי זה הוא הדרך המאפשרת למסגרת הכללית של האוניברסליות לשמר את התבניות האתניות הייחודיות, תוך הכרה בייחודיותן ובערכן הסגולי שנברא בידי האל עצמו.

לאן נעלם חזון ישעיהו

חזונו האוניברסלי המורכב והייחודי של ישעיהו בן אמוץ לא זכה למקומו הראוי לו בהיסטוריה הרעיונית של היהדות. אמנם הוא פותח והורחב בנבואות הנחמה בחלקו השני של ספר ישעיהו, המיועדות לגולי בבל (ונחשבות לאוניברסליות ביותר בספרות הנבואה). אולם הוא נדחה בידי עזרא ונחמיה שדגלו בעמדה פרטיקולרית-בדלנית,³² ובתקופת בית שני נותר בשוליים. הדוקטרינה האוניברסלית אומצה באמצע המאה הראשונה לספירה בידי פאולוס, יהודי הלניסטי, אלא שפאולוס ביטל לחלוטין את הרכיב הלאומי, הפרטיקולרי, המאפשר רבגוניות, ומתח ביקורת חריפה על אופייה הלאומי של היהדות. מגמה זו הקצינה, והייתה לאוניברסליזם אימפריאלי, כאשר הייתה הנצרות, כעבור כמאתיים וחמישים שנה, לדתה של אימפריה – האימפריה הרומית. מנגד, "היפרדות הדרכים" של הנצרות מן היהדות לאחר החורבן העמיקה את הפער בין שתי התפיסות, והובילה לצמצום נוסף של היסוד האוניברסלי בעולמה של היהדות החזונית.

במקביל להתפתחות בציר היהודי הפנימי, המפץ האימפריאלי הגדול שחוללה אשור פתח את עידן המעצמות. הללו היו מאז לתופעה קבועה במזרח התיכון, והחליפו זו את זו. תופעה זו קטעה את צמיחתן המוקדמת של מדינות לאומיות באזור,³³ ואף הטעתה את אנשי האסכולה המודרניסטית שסברו שמדינות הלאום לא התקיימו באסיה בעת העתיקה, ושזהויות דתיות אוניברסליות קדמו בה לזהויות לאומיות.³⁴ עלייתן של מדינות הלאום בעידן המודרני קשורה, בין השאר, לרפורמציה הפרוטסטנטית ששבה אל דגם מדינת הלאום המקראית. סימני הדרך של שיבה זו היו הסכם וסטפליה במאה ה-17, ובייחוד אביב העמים במאה ה-19, עת נתפסה הלאומיות כתנועת שחרור מתקדמת ומוסרית. כאמור, המגמה הלאומית התערערה במאה העשרים בעקבות עלייתם של משטרים לאומניים, ובראשם גרמניה הנאצית. מכאן החלה התנועה האנטי-לאומית לאחר המלחמה.

אולם הזיהוי המוחלט בין הנאציזם ללאומיות היה מוטעה, משום שהטוטליטריזם

הנאצי ייצג דווקא את האימפריאליזם השואף להשתלט על מדינות הלאום שסביבו ולהסיר את גבולותיהן. בתודעה הנאצית, הרייך השלישי נתפס כיוורשו של הרייך הראשון הימ-ביניימי – האימפריה הרומית הקדושה.³⁵ אלפיים ושבע מאות שנים לאחר הניסיון האימפריאליסטי הראשון בהיסטוריה ניסח הצורך הנאצי משפט דומה להפליא לזה של האימפרטור האשורי, כמצע אידיאולוגי למדיניותו הרצחנית: "גבולותיהן של אומות נוצרים בידי אדם ומשתנים בידי אדם".³⁶ ולהבדיל, אימפריאליסטית היא גם המגמה שגברה באירופה במחצית השנייה של המאה, לביטול הזהות הלאומית ולהחלשת הגבולות וליצירת גוש פאן-אירופי חזק בן חצי מיליארד אזרחים – מהלך שנלווה אליו ייחוס לאומיות אנטי-מוסרית למדינת ישראל.

מיקומה הגאוגרפי של מדינת ישראל המודרנית, ההקשר והנסיבות ההיסטוריות הייחודיות שהביאו להקמתה, מעמידים אותה שוב, במהלך היסטורי-דיאלקטי מרתק, במרכזו של עימות גלובלי כמייצגת הלאומיות אל מול המגמה האוניברסליסטית והפוסט-לאומית. מבחינה זו, חזונו של ישעיהו חיוני כיום כפי שהיה בימי האימפריה האשורית, וככוחו אז כוחו עתה.

(מיכה, צפניה ועוד). נודעה לו גם השפעה על תיאורי אחרית הימים של חז"ל, ועל הגות היהודית בימי הביניים, כגון על הגותו של הרמב"ם. בכתביו של פאולוס ישעיהו (ובעיקר חלקו השני) הוא המקור המקראי המצוטט ביותר, בשל אופיו האוניברסלי, והוא משמש נשק פולמוסי בידי כנגד הפרטיקולריזם היהודי. על כך ראו להלן בחתימת המאמר.

6. פרקים לז-לט הם פרקים היסטוריים החוצצים בין החטיבה הראשונה בספר לחטיבה השנייה, של נבואות הנחמה והגאולה מגלות בבל. כידוע, המוסכמה המקובלת בחקר ספר ישעיהו (ויש לה שורשים גם בפרשנות היהודית לספר), היא שחלקו השני של הספר מפרק מ ואילך איננו שייך לישעיהו בן אמוץ, אלא לנביא מאוחר (ואולי לשני נביאים) שחי בבבל סמוך לשיבת ציון. הבחנה זו נסמכת, מלבד החציצה הספרותית, על ההבדלים הסגנוניים והתוכניים בין שתי החטיבות, ובעיקר על האופק ההיסטורי השונה שלהם. במסגרת מאמר זה לא אוכל לעסוק בשאלת היחס בין שני חלקי הספר. אציין רק שהמפתח שיוצע להלן להבנת נבואת ישעיהו עשוי לסייע בפתרון היחס המורכב בין שני החלקים.

7. ראו Shemaryahu Talmon, "Eschatology and History in Biblical Thought", *Literary Studies in the Hebrew Bible: Form and Content*, Jerusalem: Magnes 1993, 91-160. זאת בשונה מתפיסות מיתיות נפוצות בעולם העתיק, שהאמינו בהתחזות הנובעת מחזרה לעבר המית ומביטול הזמן, כפי שהראה מירצה אליאה (בספרו

1. לדיון במתחים אלה בעשורים האחרונים ראו ג'ון פונטה, "מלחמה אידיאולוגית: דמוקרטיה ליברלית מול קדימה על לאומית", נתיב 90, תשס"ג, עמ' 18-26. לרקע כללי לדיון בלאומיות ראו אנתוני ד' סמית, *האומה בהיסטוריה*, מאנגלית: איה ברואר, ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית, תשס"ג.

2. על זיקתם ההיסטורית המורכבת של היהודים ללאומיות, בציר הפנימי של תודעת היהודים ובציר החיצוני של תדמיתם למשקיפים מבחוץ, ראו חדוה בן ישראל, "היהודים והלאומיות", בתוך נפתלי רוטנברג ואליעזר שביד (עורכים), *לאום מלאום: עיניים בשאלות של זהות לאומית, עם ולאומיות*, ירושלים: מכון ואן ליר, תשס"ח, עמ' 47-55.

3. הנס קון, ובעקבותיו אדריאן הייסטינגס, *בנייתן של אומות: התנ"ך והיווצרות מדינות הלאום*, מאנגלית: דן דאור, ירושלים: שלם, תשס"ח.

4. מתח זה התפרש לעיתים במחקר המחשבה המקראית על ציר התפתחותי-דיאכרוני, כמעבר מתפיסה לאומית לוקאלית מצומצמת, לתפיסה אוניברסלית מפותחת. אולם גם הצגה זו אינה פותרת את בעיית היסוד במחשבת הנביאים הכוללים את שני היסודות.

5. מלבד היותה של נבואת ישעיהו דוגמה חשובה וראשונית לדרך התמודדות עם מתח זה, יש להזכיר את מקומה בתולדות הרעיונות של המחשבה התיאולוגית והמדינית בעולם המערבי, בישראל ובעמים. בספרות הנבואית ניכרת השפעתו הרבה של ישעיהו, בייחוד בנבואות אחרית הימים, על הנביאים הבאים אחריו

- המיתוס של השיבה הנצחית: ארכיטיפים וחזרה, מצרפתית: יתם ראובני, ירושלים: כרמל, 2000). אליאיה עצמו לא דק, וצירף לתפיסות הללו גם את נבואת ישעיהו.
8. יש כאן מעין פירוק של הביטוי "הר בית ה'" אל כפל משמעותיותיו: זהו הר ה', אך הגויים אינם שוכחים שמדובר בבית אלוהי יעקב.
9. לדיון מפורט בויקה המהופכת בין סיפור מתן תורה לבין נבואתנו ראו יאיר זקוביץ, **משמיע שלום מבשר טוב: שבועה פרקי חזון לשלום ירושלים**, חיפה: אוניברסיטת חיפה, תשס"ד, עמ' 145-166. זקוביץ מפרט שם גם את הויקות בין נבואת ישעיהו לנבואות אחרית הימים של נביאים נוספים, ומציין (בעמ' 166) כי "אין עוד נבואה במקרא שזכותה להדים כה רבים".
10. כמו במקומות נוספים במקרא; ראו למשל ישעיהו א', יח: "לֹכֵן נָא וּנְבִיחָה יֹאמֶר ה': אִם יִהְיֶה חֲטָאֵיכֶם כְּשֵׁנִים כְּשֶׁלֶג לְיָבֵינוּ, אִם יִאֲדִימוּ כְּתוֹלַע כְּצֶמֶר יִהְיֶה".
11. ברקע הנבואה, כמו ברבות מנבואות אחרית הימים, מרחפת תקופת מלכותו של שלמה שנתפסת במקרא כתור הזהב של מלכות ישראל בארצו. גם אצל שלמה אנו מוצאים מצב של שלום רחב, ומשיכה בינלאומית אל ירושלים לשם שמיעת דברי החכמה של שלמה (מלכים א, ה'). אולם בספר מלכים המוקד הוא לאומי – שלום ישראל בארצו, ואילו בנבואת ישעיהו מתבלטת המגמה האוניברסלית של שלום עולמי שיצא מירושלים. על הויקה לימי שלמה ראו גם בסעיף הבא.
12. שמואל הוגו ברגמן, הוגי הדור, ירושלים: מאגנס, 2002 (מהדורה חמישית), עמ' 168-170, אגב ניתוח משנתו של אנרי ברגסון. לדיון בן זמננו ולניסוח מעמיק של המתח בין התפיסה האוניברסליסטית של המוסר לתפיסה פרטיקולריסטית שלו, ראו David Miller, *On Nationality*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
13. במחקר מכונה חטיבה זו "האפוקליפסה של ישעיהו". בעבר הייתה מקובלת במחקר הסברה שזו חטיבה מאוחרת שאינה שייכת לישעיהו. לאחרונה התערערה סברה זו והובאו ראיות על זיקת החטיבה לישעיהו. ראו B. Doyle, *The Apocalypse of Isaiah* *Metaphorically Speaking: a Study of the Use, Function, and Significance of Metaphors in Isaiah 24-27*, Leuven 2000, pp 11-27. בנייתו להלן אני מצביע על הויקות ההדוקות לנבואות אחרית הימים הקודמות של ישעיהו.
14. מעין האמור על העלייה לרגל: "שִׁלְשׁ פְּעָמִים בְּשָׁנָה יֵרָאֶה כָּל בְּכוֹרֶךָ אֶת פְּנֵי הָאֲדָן ה'" (שמות ל"ד, כג ועוד).
15. המחלוקת בין פרשני ימי הביניים שהוצגה לעיל היא גלגולה של מחלוקת אמוראים מאמצע המאה השלישית (בראשית רבה פרשה כו): "אמר ר' חנינא:
16. על מחלוקת בין הוגי ימי הביניים בפירוש הנבואה ועל עמדת הרמב"ם בסוגיה זו ראו אביעזר רביצקי, "כפי כוח האדם: ימות המשיח במשנת הרמב"ם", בתוך רביצקי, **על דעת המקום: מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה**, ירושלים: כתר, 1991, עמ' 74-104.
17. חוקרי הסיפור ביקשו לזהות את רקעו המסופוטמי, וכבר הציג משה דוד קאסוטו (**פירוש על ספר בראשית חלק ב: מנח ועד אברהם**, מאגנס: ירושלים תשנ"ז, עמ' 157-158) שלפנינו סאטירה על התפארותם וימרתם של בני המגדלים הבבליים, הויגורטים, ועל שמה של העיר בבל שפירושו שער האל.
18. המגדל עצמו נזכר סמוך לנבואת אחרית הימים בישעיהו ב, יב-טו: "כִּי יוֹם לָהּ צְבָאוֹת עַל כָּל-גְּאֹהַ וְרֵם וְעַל כָּל-נִשְׂא וְשָׁפֵל... וְעַל כָּל-מְגִדְל גְּבָהּ".
19. רעיון זה בא לידי ביטוי במקומות רבים מאוד בספר. ראו, לדוגמה בעלמא, את אופייה של נבואת ההקדשה בפרק ו'.
20. אברהם מלמט, "מלחמות ישראל ואשור", בתוך יעקב ליוור (עורך), **היסטוריה צבאית של ארץ ישראל בתקופת המקרא**, תל-אביב: מערכות, תשכ"ה, עמ' 241-260.
21. דברים י"ט, יד; משלי כ"ב, כח; כ"ג, י.
22. כפי שציין פטר משיניסט, P. Machinist, "Assyria and its Image in the First Isaiah", *JAOS* 103 (1983), pp. 725. תגלת פלאסר השלישי: העיר סַרְבַּנִי [והעיר] בית-סאלי עקרתן מגבולן... השבתי את הארצות ההן אל גבול אשור".
23. הדבר בולט במיוחד בפרק א' בישעיהו, כגון בלשון הפתיחה בפסוק ב. כנגד "הָאֲדָנִי הַשָּׁמַיִם וְהָאֲדָרָה וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ אֲמָרֵי פִי" (דברים ל"ב, א), אומר ישעיהו: "שָׁמְעוּ שָׁמַיִם וְהָאֲדָנִי אֲרָץ פִּי ה' דָּבַר". זיקתה העמוקה והרחבה של נבואת ישעיהו לשירת האזינו נידונה לאחרונה בהרחבה אצל יוחנן (איאן) סטנפילד, "שירת האזינו ונוכחותה בישעיה א-לט", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ב.
24. חשוב לציין שתיאור זה הוא מנקודת מבטו של הנביא, ואינו משקף את תודעתו העצמית של מלך אשור. ואכן, באנאלים האשוריים מיחסים מלכי אשור את הצלחתם לאלוהיהם, אולם בעיני ישעיהו ייחוס אלילי זה אינו אלא כיסוי למניעיו האמיתיים.

25. קן משולח משמש בישעיהו ט"ז, ב דימוי גלות: "וְהָיָה כְעוֹף נוֹדֵד קֵן מְשֻׁלַּח תְּהִינָה בְּנוֹת מוֹאָב מְעַבְרֹת לְאֶרְצוֹ" וראו רש"י לפסוקו, ישעיהו י', יד: "לפי שדימה אותם הגולים לקן צפרים ולביצים עזובות אמר לשון זה; לא צפצפו עליהם האב והאם". אפשר שיש כאן רמז להפרת מצוות שילוח הקן (דברים כ"ב, ו) שטעמה הפשוט הוא רחמים על האם, כמו מצוות אחרות הקשורות לבעלי חיים וילדיהם. אמנם גם כאן אין הציפורים מוחות ביד הנוטל את ביציהן, אולם לא משום רגישותו של מלך אשור שדאג לשלח אותן, אלא משום אלימותו ואכזריותו.
26. אמנם, הביקורת בשירת האיזו ממוקדת רק במעשי האיובים לישראל, עמו של ה', המביאים לנקמת ה' בהם; ראו דברים ל"ב, מגו: "כִּי דָם עָבְדוּ יְקוּם וְנָקָם יִשֵּׁב לְצִרְיוֹ וְכָפַר אֲדָמְתוֹ עִמּוֹ". לעומת זאת בישעיהו מתרחבת הביקורת המוסרית אל מעשי מלך אשור בעמים כולם. על הבדל זה ראו בהמשך.
27. מנסרת ראסם, שורות 49–54. בתוך מרדכי כוגן, **אסופת כתובות היסטוריות מאשור ובבל: מאות ו-ט לפסה"ג, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ד, עמ' 78–79.**
28. "מַעֲשֵׂה יְדִי" הוא ביטוי טעון בספר ישעיהו. הוא מעמיד ניגוד בין מעשה ידי האל לבין מעשה ידי האדם ותפיסתו השגויה הנתפסת כאליליות; כגון בפסוק "וְתִמְלֵא אֶרֶצוֹ אֱלִילִים לְמַעֲשֵׂה יְדֵיו יִשְׁתַּחֲוּ, לְאֲשֶׁר עָשׂוּ אֲצַבְעֹתָיו" (ח, ב), ובדברי מלך אשור "בְּכַח יְדֵי עֲשִׂיתִי וּבְחֻמְתֵי כִי נִבְנוֹתִי" (י, ג), ובנבואה "בְּיָמֵינוּ הָיָה יִשְׁעָה הָאָדָם עַל-עֲשָׂהוּ וְעֵינָיו אֶל-קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל תִּרְאֶינָה. וְלֹא יִשְׁעָה אֶל-הַמִּזְבְּחוֹת מַעֲשֵׂה יְדֵיו, וְאֲשֶׁר עָשׂוּ אֲצַבְעֹתָיו לֹא יִתָּה וְהָאֲשֵׁרִים וְהַחֲמֻנִים" (י"ז, ח-ז).
29. תיאור ראשון מסוגו של הסטת גבולות בעקבות ניצחון בקרב משתקף ככל הנראה באסטלת פורג'יק (על ידי המלך האשורי אד נורי השלישי), הכוללת גם קללות למסיטי הגבול החדש: "בשובי (מדמשק) נתתי את אבן הגבול הזו (...). מי שיקח אותה מיד אשפללם, בניו בני בניו – (האילים) אשור מרדך אדד סין שמש לא יעמדו בדינו (1)לא ישמעו לתפילתו" (בתוך כוגן, **אסופת כתובות, עמ' 32**). על אירוע זה ואירועי שינויי גבול
- נוספים באימפריה האשורית ומשמעותם ראו נילי ואונה, "ואסירי גבולות עמים" (ישעיהו י', יג): שינויי גבול כאמצעי שלטון אשורי בארץ חתי", **ארץ ישראל** כז (תשס"ג), עמ' 110–121.
30. מיכאל וולצר, **לאומיות ואוניברסליזם**, מאנגלית: אריאל שריד, ירושלים: שלם, תשס"ט, עמ' 8. וולצר מנגיד גישה זו לגישת האוניברסליזם הכוללני שהוא מוצא בנבואת אחרית הימים בישעיהו ב', המציגה מודל אחד לעמים רבים. אולם לדעתי המודל הראשון תקף גם לנבואת אחרית הימים בפרק ב', וראו להלן.
31. "שפה ברורה" כנגד "השפה הבלולה" של מגדל בבל. אמנם יש לציין שגם ישעיהו מזכיר את "שפת כנען" בזיקה לעבודת ה': "בַּיָּמִים הָהֵם הָיָה חֵמֶשׁ עָרִים בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מְדַבְּרוֹת שֵׁפֶת כְּנַעַן" (י"ט, יח). אולם היקף התופעה מוגבל ואין היא נקשרת לסיפור המגדל ולפיכך לביטול הלשונות כולם.
32. כפי שהראה משה ויינפלד, "המגמה האוניברסליסטית והמגמה הבלדנית בתקופת שיבת ציון", **תרכיז לג (תשכ"ד)**, עמ' 228–242.
33. הכרה זו התנסחה בעולם היהודי בקביעתו של התנא ר' יהושע בן חנניה (כשמונה מאות וחמישים שנה לאחר מכן) שהזוויות הלאומיות המקראיות אינן תקפות עוד מבחינה הלכתית, שכן "בא סנחריב ובלבל את האומות" (משנה, ידיים ד, ד). בקביעה זו אני דן בהרחבה בעבודת הדוקטור שלי על ר' יהושע וראשית ההלכה התנאית בדור יבנה.
34. Azar Gat & Alexander Yakobson, *Nations: The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press 2012, pp. 132–243.
35. ראו Yoram Hazony, "Nationalism and the Future of Western Freedom," *Mosaic*, 6.9.2016.
36. בספרו "מזין קמפף". מצוטט אצל אנתוני ביור, **מלחמת העולם השנייה**, מאנגלית: עמנואל לוטם, תל-אביב: ידיעות ספרים, 2014, עמ' 27.