

PUBLICATIONS OF THE PERRY FOUNDATION FOR BIBLICAL RESEARCH  
IN THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM

---

**THE DOCUMENTARY HYPOTHESIS  
AND THE COMPOSITION OF THE PENTATEUCH**

BY  
**U. CASSUTO**  
PROFESSOR OF BIBLE IN THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM

Second Edition

JERUSALEM  
AT THE MAGNES PRESS  
THE HEBREW UNIVERSITY  
1953

## מאת ההוצאה

(עם ספרי רופ' מ"ד קאסוטו ז"ל)

ארבעת הספרים ("תורה התעדות", "אדם עד נח", "מנח עד אברהם" ו"פירוש על ספר שמוט"), שאנו מוצאים עתה לאור, אינם יוצאים במהדורה מתוקנת, אלא במהדורות חדשות בלבד. לא זהה המחבר ולא זכינו אנחנו לראות בהשלמת מפעלו ויו — פירוש מקיף, יסודי ומקורי על כל התורה; ובראשית עבדותה, בעוד כוחו עמו ובלבו תכניות גדולות של עבדה ויצירה, בצע נפל האיש.

בלב דוויי אנו מוצאים לאור את הספרים "יתומיים" הללו, שהמחברים לא זהה לתתקנים מחדש לדפוס, ומגישים אותו לציבור הקוראים נתיניהם במהדורותם הראשונות — ללא שינויים, והוספות או השמטות. הגלגולות הבודדים " אברהם ותerra היעודה", שאנו מביאים בסוף הספר "מנח עד אברהם", הם פרקים מתוך ספר רב-היקף, שהמחבר עמד בכתיבתו ובאמצע העבודה נשפט עמו מידן לנצה.

ירושלים, תש"ג

מכירה ראשית:

בימ"ס יבנה, רח' אלנבי 80, תל-אביב

85  
1225  
C 33  
1953  
C. 4

570-4045

PRINTED IN ISRAEL

דפוס רמאל חיים הכהן, ירושלים  
טינקוטו גנו ט. קה זיל

הקדמה

השיעורים שאני מגיש עכשו לפניו התקל בתחילת השכלה הקורסים להשתלמות המורים שהתקיימו ביום הקיץ של שנת ת"ש בירושלים. לאחר סיום של אוטם הקורסים פנו אליו רבים ממחזורים שהשתתפו בהם, וביקשו מאותי שיפורים את מחזור שיעורי בדפוס, כדי שייתה נוח להם לחזור שוב על הענין ולהתבונן בו לעת הצורך, ובידי שאף מי שלא שמע את דברי בשעה שנאמרו יוכל לעיין בהם מתוך המהדורה שככבה. הסכמתי בחפש לב, ומיד הכנתי את השיעורים לדפוס. מצטער אני על זה, שמנפנ' סיבות שאינן תלויות ברצוני נתאהרת ההדפסה עד עכשו, לא הופיע הספר אלא איחור של שנה וחوت.

הנושא שעלו זו הספר הנוכחי מעסיק אותו זה זמן רב. בשעה שהיתה מכין את שיעורי על ספרי התורה, וביחוד על ספר בראשית, שקרהתי באוניברסיטה הממלתית בפרינצ'ז בשנת הלימודים 1925–1926 ובאהלה שאחריה, התחלתי מרגיש שהקשיות והבעיות המתעוררות בלבו של המעיין בכותבים אין נפתרות על סמך ההשערות הרוחות פתרון מלא ועולול לפור את כל הפסוקות. וזה מה שהביאני לבחון שוב את הקשיות ואת הבעיות האמורות בחינה עצמאית, מתוך עיון מפורט ומדוייק בכתביהם. לעובדה זו הקדשתי בתחילת שורת של מאמרם, באיטלקית ובעברית ובגרמנית, ולבסוף ספר מקיף וריבication באיטלקית, שהופיע בשנת 1934, מטעם האוניברסיטה שבפרינצ'ז ובחימיכת האקדמיה ד'איטליה.<sup>2</sup> עכשו הריני מכין מהדורות שנייה של אותו הספר בעברית, אבל העיוד המחוודש של החומר ידרוש בלי ספק ומן יוציא, ומתווך בכך נדמה לי, שבינתיים לא תהיה מיותרת הופעת ספר זה הקטן, המוסר מעין תקציר של הספר האיטלקי, והמכיל מבון — מכיוון שאי אפשר לבית המדורש ללא חידוש — גם איות חומר חדש גוסף פה ושם. בזרות מהוחר הרצאות ערכתי תקציר זה בתחילת, ובזרות מהוחר הרצאות הריני מפרסמו עכשו בדפוס. בכוונה נמנעת מলטשש את אופיו המקורי, מכיוון שנגדמה היה לי שזוקק כזרת ההרצאה היא הנארות והמתואימה ביוזר לספר מעין זה.

1. La Questione della Genesi, Firenze 1934 (= כתבי האוניברסיטה הממלכתית בטירינגן, פולטה לטרנזה ולטילסופיה, שורה שלישיית, בר א').

שאין כוונתו למסור לפני בולי המקצוע את חיקירתו של המחבר לפרטיהן, אלא לפנות אל הקהל הרחב כדי להסביר לו את עיקר העניין הסבירה קלת ופשוטה. הרי אכן באלו ענשו לנו לפניהם הקהל, ולהזoor לפניו על מה שהגדיחי למורים בשנה שעברה. לפיכך לא הכנסתי לתיק הספר לא מראוי מקומות, ולא הערות מפורחות, ולא שום דבר מהאפרט המדעי הרגיל; כל זה נמצא בספר האיטלקי,ומי שיחחץ בו ימצאנו שם. ואולם, כמובן, לא ייתרתי על האופי המדעי של התוכן אפילו במקרה נימה: האפרט המדעי איןנו נראה לעין, אבל למעשה מהוות הוא את הבסיס שככל דברי מיסודים עליו.

אף על פי שנמנעו לי מהעמש על ספרי זה התקפן משא כבב של העורות וכיוצא בהן, השבתי לנכון לצרף לסוגו רישימות ביבליוגרפיות קצרות, לשם הדרכת לאותם הקוראים שייחסו להרחיב ולהעמיק את העיון בנושא.

麥כוון שאין ספר זה אלא תקציר פופולרי של מחקר מדעי מסוים, מובן מאליו הדבר, שלא כל מה שהיה ניתן לומר על הענינים הנידונים נאמר בו בפירוש. ולפיכך, אם ימצא הקורא מקום להקשות אליו קושיה, הריני מבקש מאתו שיואיל לעין, אם אפשר לו, בספר האיטלקי, כי אולי ימצא שם תשובה לקושיתו. תודתי אמרה להוצאה הספרים על ידי האוניברסיטה העברית, וביחד לישוב ראש שלה, ד"ר. י. מגנס, על שהואיל להפרס ספר זה בשורת כתבייה. וכמו כן אני מביע את תודתי למוציאי ועד ההוצאה, מר א. אבן-זאב ומר א. פוזנסקי, שעסקו בمسירות בכל מה שנוגע להדפסת הספר, ולודפוס "העברית" וכל העובדים בו על בעבודתם הנאמנת.

ויהי רצון שיועיל ספר זה לעורר את המחשבה על הנושא החשוב שלו והוא מוקדש, ולהגדיל בקרב היישוב את החשקה לעסוק בחקר המדעי של המקרא, בלי שום דעה קודמת כל שהיא, ובלי שום השקפה קבועה מראש, אלא רק לשם בקשת האמת והבנת הכתובים על בוריהם.

ירושלים, אולד תשייא

ג. ד. ק.

א

## תורת התעודות ויסודותיה

אחד מסגולותיו החשובות ביותר של המדע ההיסטורי זו, שבשותם זמן אינו יודע מנוחה. תמיד הוא מתחפה ותולך, פושט צורה ולבש צורה, משתנה ומתהדר, מתחרחב ומתקדם בלי הרף. נצחנותיו וכיבושיו אינם אלא נקודות מוצא לנצחונם ולכיבושים חדשים, והישגיו אינם אלא בסיסים והכנות להישגים נוספים. ובנינו אשר היא בונה לעצמו באמצעותם שחצב בעבודתו האנגלית ושבידר זו על גב זו בעבודתו הסינטיטית, היכלי תפארה של השכל האנושי, אינם נועדים לתתקעים עולמיים. מתרירים הם לנו להשקיף מעל גיגיותם ומבعد חלונותיהם על השטח המשתרע לנגדם ועל הדרך העולה קדימה, ומשמשים לנו מעין מגדל או, המאירים דרך זו לפנינו. ויש אשר אינה בנין מובנים הללו, שבמשך זמן ידוע מצין היה בתוקפו וביציבותו ובכשרונו לעמוד בפני רוח מצויה ובפני רוח שאינה מצויה, ברבות הימים יתחיל להסתמך ויתה לנפול, אם מפני שהקרקע שעליה נסוד לא תהיה מוצקה למדוי או מפני שאבני קירתו צמודיו לא מסלע איתן חזבי, או מפני שלבאלותם של הבנים לא נעתה כראוי, או אף מפני כל הסיבות הללו כאחת או עלינו לעזוב את הבניין, ולהמשיך עוד הלאה את דרכנו עד שנצליח למצוא

מקרים ממין זה הריהם מעשים בכל יום בתולדות המדע. ולאחר מן המקרים הללו ההולך ומתרחש ענשו במדע המקראי, כוונתי להזכיר את שורת הרצאות שאני מתהיל היום לשאלה לפנייכם. דעתו שעד לפני עשרות שנים האחרונות, עד לפני עשרים שנה לעזר, ואולי עוד פחוות מזה, נחשהות היו לנו קבוצה של המדע, מאותם הנקנים שאין לפקס בהם כלל וכלל, עכשו התחלו ורופות לרוגלי הבקרה שמנתה עלייהן, ונראות במקצתן כמושלות בספק, ובמקצתן כמושעות בהחלט. בגין שהיה נדמה כאחד מנכסי צאן בזיל של המדע התחל מראה סימנים של התמוטטות, ואף בחוגם של הארדיכלים והבנאים שהקימוו התחל מתעוררizia החשש על קיומו לעתיד. וזה המצט הבוכחי בוגע לשאלות התהווותם ולסידורם של ספרי התורה עד לפני זמנו קוצר הייתה השיטה הנגדעת בשם "השערת התעודות" נמנית על

באייה פרט מפרטיה. דוקא באוֹתָה החברת שבת העורך את המלים האמורות, הביע ו. שטרק, אחד מנאמניה של תורה התעוזות לשעבר, פקסים אחדים בחלוקת המקובלות, ועוד באותה שנות 1924 פרסם מ. לאחד חוברת בשם *Der Priesterkodex in der Genesis*, שבת ניסת להוכחה, ננד התורה השלטת שאף הוא היה עד אותו הזמן מנאמניה, שאין בספר בראשית שם פרשה ושות פסק שעלינו ליחסה או ליחסו למקור ב'. וכמו כן — הריני רומו כמונך רק לדוגמאות אתומות — בשנות 1933 פרסמו פולץ וודולף, אף הם מנאמני תורה החשובות מלפנים, חיבור בשם *Der Elohist als Erzähler: ein Irreweg der Pentateuchkritik?* שבו הגיעו לידי מסקנה, שאין בתורה סיפורים עצמאיים מהמקור א', אלא ש"א, אם בכלל היה בנמצא היה לכל היור בעל מהדרה חדשה ומתקונה של המקור ב'.

אמנם, נועזה עמדתם של המלומדים תללו ביחס לדעות האסכולה שמנה יציא: ואולם, שיטתם עברותם עדין דומה לשיטת המקובלות, וחידושים אינם אלא תידושים למחצה, אף לדבריהם, עיקרת של שיטת המקורות נשאר שדריך וקיים. וכך מי שעומד מחוץ לחוג האסכולה ומתנגד בהצלחת חלק מסוימים של דעותיה, כיחסקל ואולם, קופמן במחקרו החשובים על תולדות האמונה הישראליות, מקבל עדין את העקרון הטיסודי של חלוקת המקורות הרגילה, ובבסיסו עליו את השkopוטיו. ירושה נא לי להזכיר, כי החל משנת 1926 התנגדתי בהחלט לב' השיטה כולה, בשורה של מאמריהם שפרשטי מਆת השנה והלאה, וביחור אקי' על ספר בראשית, שהופיע בשנת 1934, בתוך כתבה של האוניברסיטה המשלטת בפרינצ'ז.

כסיין למצוות ורחות השorder עכשו מענינה העובדה, שבעתון הגמני האמור, אחת עשרה שנה אחרי שנדפסו ביטויו החrifים של העורך הקודם נגד כל מי אחריו. אולי גרמת לוזה העובדה, שרבם מהמנגדים לא בשיטת מדעית נconaה השתמשו, ושאף אלה שיטות המדע לא הייתה מופקפת, לא הצליחו להציג הצעות מתකלות על הדעת. איך שייהה, שליטה של תורה התעוזות בעולם המדע הקיימת שליטות ביל מצרים. עוד בשנת 1924, בעיתון המרכז למדע המקרה בגרמניה, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, כתוב עורך העיתון, ה. גרסמן, הדברים האלה: «עלינו להציג בכל מיני הדגש, שאין היום שום מטעם מקרי שאינו מבוסס על יסוד החלוקת הבקורית של המקורות ב„ששת הספרים“ (כלומר בספר תורה ובספר יהושע)... ומי שאינו מודה בחלוקת המקורות ובתוציאותיה, עליו מוטלת החובה, אם רצונו להיחשב לחבר בעבודתנו המדעית, להוכיח כי כל עבודת המחקר עד היום עבדות שוא הייתה».

אולי נכתו הרים הללו דוקא מפנוי ו, שכבר נרגשת היהתת תחילת תקופה שלopsis, אף מתוך החוגים שהיו לשעבר נאמנים באמנות שלמה תורה התעוזות במלואה כמו אנשים שהחילו להטיל ספק באיו הלהקה מורה זו, ולהביע פקסים

בגינוי החזקים ביותר של המדע. אף על פי שעוד היה שם גשורה נקרא עליה כבזמן היוסדה נדמה היה כאילו אופיה וההמקורי נשכח מן הלב, וכאלילו גרם לה מולה הטוב שלא היה היה בת תמורה כיתר הנסיבות המדיעות, שום אש מאנשי המדע לא היה מטל ספק בהזאת, שתורתה נסדרה בידי בית השני מתוך תעוזות שונות או מקורות שונים: מקור אחד, י"ג, שהיה משתמש בשם ה' מתחילה בראותו של עולם; מקור שני, י"ג, שלפיו נגלה שם זה בראשונה למשת רבנה, ולפיכך רק בשם אליהם היה משתמש בכל הטיפורים שלפני התגלות השכינה למשת בתה חורב; מקור שלישי, י"ג, שנבע מ恐惧 חוגי הכהנים, ושאף הוא היה נמנע מהשתמש בשם ה' לפני דורו של משה; ועוד מקור רביעי, י"ד, המהוות את עיקרו של ספר דנרים. אמנם לא חסרו חילוקי דעתות בנוגע לפרטיב: מי היה מקדים בזמנן מקור זה ומיל מקור זה, מי היה מיחס פרשה מסוימת או פסק מסויים למקור זה ומיל מקור זה, מי היה מחלק פרשה מסוימת או פסק מסויים בין המקורות באופן זה ומיל באופן זה, מי היה מוסיף על המקורות עצם לשכבות שונות,ומי היה מוסיף על המקורות האמורים עוד מקורות אחרים, וכן הלאה. ואך על פי שללא היו שני מלודים מסכימים לדעת אחת בכל הפרטים, ואך על פי שביחילוקי דעתות הללו היה כבר מעין סימן לאיזו חולשה פנימית בהשערה הכללית, בכל זאת על עיקרה של ההשערה כמעט כל המלומדים היו מסכימים. אלה שהנגידו לה, והצביעו במקומה פחרונות חדשים לבעיה הנידונה, לא מצאו חד לדבריהם; כל אחד מהם נשאר בזוד במצחצחים, ולא ונכח לזה, שאף אחד מיתר החוקרים יעצוב את הדעת ומוציאה שהשעה שתקה לה, כדי להימשך אחריו. אולי גרמת לוזה העובדה, שרבם מהמנגדים לא בשיטת מדעית נconaה השתמשו, ושאף אלה שיטות המדע לא הייתה מופקפת, לא הצליחו להציג הצעות מתකלות על הדעת. איך שייהה, שליטה של תורה התעוזות בעולם המדע הקיימת שליטות ביל מצרים. עוד בשנת 1924, בעיתון המרכז למדע המקרה בגרמניה, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, כתוב עורך העיתון, ה. גרסמן, הדברים האלה: «עלינו להציג בכל מיני הדגש, שאין היום שום מטעם מקרי שאינו מבוסס על יסוד החלוקת הבקורית של המקורות ב„ששת הספרים“ (כלומר בספר תורה ובספר יהושע)... ומי שאינו מודה בחלוקת המקורות ובתוציאותיה, עליו מוטלת החובה, אם רצונו להיחשב לחבר בעבודתנו המדעית, להוכיח כי כל עבודת המחקר עד היום עבדות שוא הייתה».

אולי נכתו הרים הללו דוקא מפנוי ו, שכבר נרגשת היהתת תחילת תקופה שלopsis, אף מתוך החוגים שהיו לשעבר נאמנים באמנות שלמה תורה התעוזות במלואה כמו אנשים שהחילו להטיל ספק באיו הלהקה מורה זו, ולהביע פקסים

*sur Iliade*, שהופיע אחרי מותו בשנת 1715, הביע אף הוא את הדעה, שאין לפניו בשירות ההומיריות היבורים אחדים אלא קובצי שירים שמעיקרם נפרדים היו ונבדלים זה מזו אף בשמותיהם דומים ספרו של אסטרוק וספרו של ד' אובייניק זה לה; זה *Conjectures* *et alia*. תאמרו: סגנון הזמן והמקום. נכון: אבל ודוקא זה מעניין, שהיה סגנון הזמן והמקום מטביע את חותמו המובהק על עבודותם של החוקרים.

אחרי הדילטנט הצרפתי, כמ בשני המקצועות מלומד מקצוע גרמני, שהታפ' את השקפותיו של הצרפתי לשיטה שלמה ומשוכלה: איכוחן מצד זה, שפרש את מהדורה הראשונה של ספרו *Einleitung ins Alte Testament* משנת 1780 עד *Prolegomena ad Homerum* בשנת 1783, רזולף מהצד השני, שփיס' בשנת 1795 את ספרו *Homerum*. גם הפעם, אף שמות שני הספרים מקבילים זה זהה: זה "מבוא" וזה "מבוא". וגם הפעם, אין הקבלה זו בשמות הספרים דבר שבסקרה: סימן היא לא הקבלה בגין לטפסים יברכוי העבודת והגישה הדומה, ודרכי העבודה הדומות, הביאו לידי מסקנות דומות: כאן להמתת תעוזות מקוריות עצמאיות ששימשו יסוד לספריו התורה, ושם להנחת תעוזות מקוריות עצמאיות ששימשו יסוד לשירותו ההומיריות. בראשונה נבדלו אמנים שתי התוצאות בזה, שבנגע להוראה הכתונה על מספר מצומצם של תעוזות מקיפות, שכלל אחת מתן הוצאו פיסקות פיסכות, gambazot עכשו משולבותASA אל אחותה בספריו התורה שלפנינו, ואילו בנגע לשירותו הומיריות. בראשונה נבדלו אמנים שתי התוצאות בזה, שבנגע להוראה הכתונה על מספר מצומצם של תעוזות מקיפות, שכלל אחת מתן הוצאו פיסקות פיסכות, gambazot עכשו משולבותASA אל אחותה בספריו התורה שלפנינו, ואילו בנגע לדי שלטון בעולם המדע, כמעט אפשר להגיה, שיש הקבלה מפתיעה בין מהלך הדעות לביןם. ואולם, מעכשו אפשר להגיה, שיש הקבלה מפתיעת בין מהלך הדעות וההשערות במקצוע הרាជון ובין מהלך הדעות וההשערות במקצוע השני: בכל דור ודור הדעות וההשערות השוררות בקשר לבעה ההומירית דומות לאלה השוררות באותו הזמן בקשר לבעה המקראית.

בתחילת שנות השישים למאת ה' הוצאה במקצוענו עוד השערה חדשה, "השערת ההשלמה", על ידי שטאללי, אולד, ועוד אחרים. מגיחים הם ספר יטורי קדום, שהשלימו אותו לאט בני הדורות האחרונים. על ידי הוספות שונות ודרך מהדורות שונות. והזוקא באותו הזמן הביע הרמן דעתה דומה לו בנגע להומיריות בספרו *De interpolationibus Homeri*. שהופיע בשנת 1832: בתחילת נמצאו לפי דעתו איליידה יסודית ואודיסית יסודית, שנתרחבו לאט הזרות להוספות שונות ולshoreה של מהדורות. שיטה זו לא גאריכה ימים, לא ביחס ל תורה ולא ביחס לשירה ההומירית.

ובכן, שלא אעביד לפנים בפרטות את כל פרשת השתלשלותן של ההשערות השונות שהוצעו במשך הזמן על התהווות ספרי התורה ועל סיורם. בלי ספק כללם יודעים, לכל הפחות בראשי פרקים, את תילודות הבעה, ועל כל פנים קל היה לכל המעניין בהן לרכוש לו ידיעות על אודותיהם מתוך כל ספר מבויא לכתבי המקרא. אין כונתן אלא לרמזו בקצתה אל היחס שבין מהלך החקירה בעיטה שלנו ובין מהלך החקירה בעיטה בבעיטה היונית. היא הבעיטה ההומירית, ככלומר בתחום התחזות של שתי השירותים המיויחסות להומירוס, האיליאדה והאודיסיה. אפשר היה שפנה את תשומת לבנו גם לחקרות על השירה האירופיים בימי הביניים, אלא שאין רצוני לתאריך, ולפיכך אצטמץ ברמיים קלים למה שנגע לשירות הותמיירויות.

היחס שבין תולדות הבעיטה ההומירית ובין תולדות הבעיטה המקראית עוד לא נחקר כל צרכו. ואולם, מעכשו אפשר להגיה, שיש הקבלה מפתיעת בין מהלך הדעות וההשערות במקצוע הרាជון ובין מהלך הדעות וההשערות במקצוע השני: בכל דור ודור הדעות וההשערות השוררות בקשר לבעה ההומירית דומות לאלה השוררות באותו הזמן בקשר לבעה המקראית.

בכל אחד משני המקצועות, אחרי פקסים בודדים שהובאו בזמן הקודם, קוויות מיתודיות התחלו נשמעות במאה ה'יז': הבעיטה באה על הפרק בשני המקצועות כאחת. ובשנהם, הצעדים הרא知己ים באותה השיטה, שעתידה היתה להגיה לדי שלטון בעולם המדע, כמעט אחד געשו. את הנסיך הרាជון לחולות המקורות בתורה ניטה הכהן הפרוטסטנטי ויטר, בספר שהופיע בהילדסהים בשנת 1711. מתוך העיון בפרקיו הרא知己ים של ספר בראשית בא ויטר לככל דעתו שקדמו ל תורה היבורים שיריים עתיקים, והם שימושו מקורות למשה רבנו. אמנים גרים מולו של ויטר, שלא זכה ספרו לפרוסום, ונשכח במשך תומן. ואולם, גודלה היתה הצלחתו של ספר אחר, שודיע עדות קרובות לדעותיו: ספרו של הרופא הצרפתי אסטרוק, *Conjectures sur les memoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Génèse* בשנת 1753, בשם אסטרוק מהמומחים במקצוע, אלא רק מעין דילטנט היה. ואף על פי כן זכה חיבורו זה, הבוחן את כל ספר בראשית ואת תחילת ספר שמות, והקובע שהשתמש משה בשתי תעוזות ראשית ובכמה קטיעים של תעוזות משנהות, לтиיחסם ליטודה הרא知己 של השיטה החדשה, ובגללו נוצר אסטרוק בשם הכבור של "אבי תורת התעוזות". וגהה שבנגע לספריו ותומירוס וונחו כמו כן היסודות הרא知己ים להשפכו החדשות על ידי דילטנט צרפתי, האבא ד' אובייניק, שאף הוא זכה לפיכך לתואר "אבי הבעיטה הותמיירית". בספר *Conjectures académiques ou dissertations*

בשנת 1837—1841 הוציאו ליבורן *Betrachtungen über Homers Ilias* (1837—1841) את ההש侃ות על התעודות שMahon הרכבה השירה, ובכדי להגיאו לידי ריקונסטרוקצייה של אותן הטעודות המקוריות פיתח לרוחה את השיטת האנגליטית, שנמשכה ונשכללה בידי אלה שבאו אחריו עד שהגיאו לפוגת הדות לילאמוביין. בין זכה הופפל, שנים אחדות אחרי עובdotו של לכמן, לחדר ולחזק את תורה התעודות במידע המקרה, וליסד, על סך דעתו בדבר ז מגנו האמור של המקור כ-ובערות השיטה האנגליטית, את „השערת התעודות החדשה“, שהתקבלה בידי גרא והגיעה לשלהי ולבוגת הדות לולתוין, חבירו ויידרו של וילאמוביין.

אך לモחר להמשיך עוד הלאה סקירה זו על התולדות המתקר לפרטיהם, די להזכיר על זה, שהשיטה האנגליטית התפתחה בשני המהנות באzuות דומות, ביחסו דרך החקירה בחזרות ובחכפות, בניגודים ובסתירות, בשינויים הלשוניים והסגנוניים וכיוצא באלה, והגעה בשני המהנות לתוצאות מן הדקות, ולהללות על גבי החלוקות, המדקדקות בכתביהם עד חחות השערת. וsoftmax, התעוורת גם פה וגם שם מעין ריאקציה לשיטת הנition המופרעת. אולי מקופה ביותר ותקפת ביותר הריאקציה במקצוע היוני, ואולם מרגשת היא עצמה בשני המקרים כאחת. ועתה, מה יוצא לנו מתחום הקבלה זו, הנשכת מדור לדור? כזכור, מתבררת היא במקצתה כתוצאת השפעת הדודית, ובמקצתה גם כתוצאת של הותקנות הכללית בדרכי החקירה ובשיטותיה, המשותפת לכל מדעי הרוח, והאפשרת לכל המדעים הללו להתקפה בשווה במשמעותם. ואולם, תלוייה היא בלי ספק גם בהשפעת דעתו והשפחו תיו, גטיוו ותביעותיו, אופיו ותכונותיו של כל דור ודור. ואם כך הדבר, שמא אין כאן לפניו גilioי אובייקטיבי של מה שנמצא באמצעות הספרים הקדומים, אלא תוכנת הרושם האובייקטיבי שמוסרים ספרים הללו בזמנם מסוימים לאנשי סביבה מסוימת. אם אצל עמים כל כך שונים זה מות (כפי מה שרומיי כביה אפשר היה להביא בחשבון גם את דעתותיהם של החוקרים בדבר שירותם האפיט של ההודים ושל העמים האירופיים בימי הביניים) מוצאים החוקרים תופעות ספרותיות מסוימות כל כך ודומות כל כך זו זו, ודזוקא בדור זה תופעת זו, ובדור זו תופעת זו, ובדור שלישי תופעה שלישית, מתעורר מאלי החשש, שמא לא על העבודות האובייקטיבי בית בלבד מבוססות השקפותיהם של החוקרים, אלא שעליון השפיעו במידה ניכרת תוכנותיהם האובייקטיביות של החוקרים עצמם.

האם חיש זה מצדך אם לא? אם אכן חפצם למצוא מענה על שאלה זו (ומובן הדבר, שאין לנו להסתמך על השש בעלאה, עד שתתברר לנו שהוא מצדך באמת), علينا לגשת לחקירה עצמאית מחודשת בכל הבעית כולה. علينا לגשת לעובדה זו באובייקטיביות שלמה, בלי משפט קדום כלשהו. ביל שום משפט קדום, לא ככל

דעותיה של אסכולה פלונית, ולא כלפי דעתותיה של אסכולה אלמנונית. עליינו להיות מוכנים מראש לקבל את תוצאות מחקרנו, תהיינה התוצאות הללו מה שתהיינה, ואין לנו להיות מודאגים על בכור תורהנו וקדושתה. בכור תורהנו וקדושתה הרימה דברים העומדים ממעל לשטח הביעות הספרותיות: דברים קשורים בתחום הפנימי של ספרי התורה, ובلتוי תולים כל עיקר בפרטן הביעות הספרותיות, הנוגעת רק לזרה החיצונית, לשון בני אדם שבה דברה תורה כפי אמר ר' ז'ל. אם כן איפוא בili כל משפט קדום ובלי כל דאגה קדומה, אלא בעין אובייקטיבי בכתביהם עצם, ובעוזרת מה שאנו יודעים על תורות המורה הקדמון שבתוכה היו בני ישראל נשכתבה התורה עליינו לנחל את מחקרנו. ולא מתחם התביעות הספרותיות והאסתטיות של ז מגנו לעליינו לחתך אל הכותבים, אלא מתחם התביעות שרגילותן היו במירוח הקדמון בכלל, ובמתחם עם ישראל בפרט.

בעובדה זו כבר עסוקתי שנים רבות. ואת תוצאות עבודתי בספר רב הכותם, שכבר רשותי לעצמי להזכיר לפניים לפני שעה קלה. ואולם, את הספר הזה כתבתי בשפה שאינה ידועה אלא למספר מצומצם מהם, ומתוך כך אמרתי לשוחה אתכם, במשך הימים הללו, על חוכם ספרי זה ועל מה שחדשתי אחרי הופעתו, בראי פרקים מבוין. הריני מזמין אתכם לשוב ולחזור אליו על עבותתי, לעיין אתי במה שענייתי בו, להתבונן אתי במה שתובונתי בו, לנסתות אתי להסיק מתחם העין ומתחם התבוננות את המסקנות שתיראה לעינינו מזדקות ביותר ונכונות ביותר. הריני מזמין אתכם להיכנס אליו לתוכו הבניין המפואר והמהודר של תורה התעודות, שהוקם וושוכל הודות לעבודת המוסר והחרוצה של כמה דורות של עובדים השובבים. אותו הבניין האדיר שבו מתגאה כל כך עד עכשו המיע האירופי, להיכנס אליו לתוךו ולבחון אתי את יציבותו ואת יציבות העמודים שעלייה הוא עומד. כבודם של בוני ומשכליו במקומו מונח, וחילתה לנו מלזול בהם ובעובדותם, שבודאי נוכל ללמד ממנה הרבה. ואולם, הרשות בידינו לתמות על קנקן ולבחון את חומר הבנים ואת שיטת הבנייה. מכיוון שאנו יותר קרובים מהם לרחובות של ספרי המקרה, וכמיון שידיעת המורה הקדמון הריה היום יותר מקופה מאשר מודיעיקת מההשיטה בימי הקמת הבנים, אויל נוכל לראות אותה דבר שנעלם מעיניהם.

תורת התעודות מבוססת בעיקר על חלקיה הסיפורים של התורה וביחס על ספר בראשית, מן הרاوي לפיך שם אנחנו נרכנו את מחקרנו בספר בראשית ובבויות הכרוכות בו. לא נ Gefühl בבעיות השיקות לספר דברים, שאף הן קובעות עצמן הן עומדות, וכן לא בבעיות השיקות לספר דברים, שאף הן קובעות מחדך לעצמן. אם יצא לנו שההשיפה השלטת בנווג לספר בראשית היא צודקת, או עליינו

להחליט כי שיטת התעוזות יש לה על מה שתסמוד, ואם להיפך — או ביטולו  
לגביו ספר בראשית יגרור אחורי ביטול כל השיטה כולה.

הנימוקים ל מבחנות תעוזות שונות בתוך ספר בראשית, המהווים לפי האמור  
את העמודים שעיליהם כל בינה של תורת התעוזות עומדת ונשען, חמשה הם במספר.  
ואלה הם:

- (א) חילופי השמות האלוהיים;
- (ב) חילופי הלשון והסגנון;
- (ג) הסתרות וחילופי הדעות;
- (ד) ההכפלות והחוויות;
- (ה) סימני הרכיב בתוך הפרשיות.

את חמישת העמודים הללו נבחן משך הרצאות הבאות. נציין, אם על קרקע  
МОצקה הם מיסדים, אם מאבן חזקה הם חזובים, ואם כוחם מספיק לשאת את משא  
הבניין על גביהם. ומזה בחתנתנו זו נוכל להסיק, האם עדין ראוי הבניין ליחס  
יציב ונכון, או אם הוא, להיפך, בבחינת דבר שעבר זמנו לבלי שוב.

## ה שמות האלוהיים

כפי מה שהגדתי לכם אטמול, על חמישה עמודים נשען הבניין של הדעה העלתת  
עד עכשו במדוע המקרא הדעה המכונה בשם "השערת התעוזות", שעל פיה נזכרה  
התורה על ידי הרכב פרשיות ופסקות שלקוחו מתוך ארבע תעוזות מקוריות  
עצמאיות, י' א. ב. ד. ועלינו לגשת אל העמודים הללו ולבוחן אותם, כדי להוכיח  
האם הם חוקים וקיים כמו שרוב החוקרים החשבים, אם לא, נתחילה יזום לבחון  
בחינה זו. ניכנס אל הבניין נתקרב אל העמודים, ונסתכל בהם ובחומר שמננו נזכר,  
בפרטות ובדיקנות. נחוור יחד על העבודה אשר כבר עשיתה בשנים האחרונות,  
ואשר תיארתה בחיבורו האיטלקי על ספר בראשית. מאד אשמה לויישות לכם  
מורה דרך בסיפור זה.

ובכן, שבמשך הרצאות אחדות לא יהיה אפשר לסקור את כל העניין בשלמותו,  
לכל פרטיו השונים. ואולם, אם נוכל להזור על התוכחות הראשיות, ועל מספר של  
דוגמאות מהחשיבות ביהר, כמו מגני שווה יספיק לפני שעה,ומי שייחס למשיך  
את המחקר יוכל לעיין בספר, אם לא יעכבה הקושי בשפה, לשם ימצא את  
הפרטים שאין אפשרות להביא לפניו כאן מפני קווץ הזמן.

נתחילה מהעמוד הראשון, חילופי השמות האלוהיים. העובדה, שהשמות האלוהיים  
מתחלפים בספריו התורא, ככלمر שלפעמים אנו מוצאים בהם את שם ה', ולפעמים  
את שם אל הים (מלבד שמות אחרים שאינם מופיעים אלא לעיתים וחוקות). נגונ'  
אל, אל עליון, שדי אל שדי (וכאלה), שימוש נקודת המוצא למחקריהם  
של ויטר ושל אסטרוק ושל הבאים אחריהם, ובמשך דורות רבים היוחה את הנימוק  
הראשי של תורת התעוזות. בזמנם האחרון, לאחר שתורתה והסתעפה והעבודה לפי  
השיטה האנגלית בהרבה והשתלמה שיטה זו לכל פרטיה ודקדוקיה, אבד נימוק  
זה קצת מחשיבותו הראשונה, ולפעמים אין לנו נמונה כיום בראש הגימוקים. ואולם,  
עובדיה היא שיתר הגימוקים בוסתו מעירם דזוקא על חוצאות המתפרק בחילופי  
השמות האלוהיים. ומאייך ניסא, אף אותן החוקרים שאינם נתונים הימים לנימוק  
השמות מקום בראש, לא מפני שאין מיחסים לו ערך חשוב נמנעים מות, אלא  
מנני שבמשך הזמן הפק ענין השמות האלוהיים לדבר המובן מלאיו, שאין אין

להסתפק בסלירה כללית, אלא לבודק בדיקנות את פרטיה הדרבים, לחזור שוב על חihilת הבעה עד עיקריה הראשוניים, וביחד לשחדרל כדי לחזור לתוך תוכה של כוונת הכתובים, ולהוציא מתחם הכתובים עצם את התשובות לשאלותינו.

ניתתי ספר ונזהר, נתה אונן לכתובים ונשמע מה שותם מגדים לנו. דבר אחד נדמה לי בטוח למ�לה מכל ספק, והוא שהחלופים בשמות האלילים לא במקורה בعلמאם תליים, אלא שכובונה תחילה נעשה. הבעה אمنה והמךוב הדעתה שנייה השמות ה' ואלהים שווים בהחלט זה לזה בהוואתם, ומתחלופים זה בזה לפידיעת ה' וצוזן הכותב, לרגלי סיבות סובייקטיביות שאין הקורא יכול לעמוד עליהן, ואולם, קשה להסכים לדעה זו. התורה, שכל עצם כוונתה הריהי להדריך את האדם לדיינית ה', ולשמירת דרך ה', בודאי לא השתמשה בשמותיו של ה' על פי מקרה, כסיפור רשלן הכותב על ספר מה שנפלט מתק קולמוסו. לשון התורה הריהי תמיד מדויקת ומודוקדת לפרטיה ולפרטיה פרטיה, ודווקא בעניין זה החשוב ביותר והנסגב ביותר אי אפשר שאלת העתגה הכתובה בזהירות יתרה ובדיקנות יתרה. אם כן איפוא, אין כוונת ישנה בעלי ספק בחילוף השמות. ומה?

כדי להתקרב לפתרון שאלתנו זו, علينا להתבונן קודם כל בטיבים של שני השמות. טיבם איננו שווה. שם אל הים הריהו מעיקרו שם עצם כלל, שם אפיפיטיבי המשותף לאל והיחיד שלנו ולאילוי העמים (וכמוهو גם שם אל). להיפך, שם ה' הריהו שם עצם פרטאי, השם המיווה לאלהי ישראל, לאותו האל שבני ישראל מכיריים אותוصادון העולם וכובחר בעמו. משל למה הדבר דומה? לשמותיה של עיר זו, שאפשר לנכונותה בשם ירושלים וגם בשם עיר סטם. שם עיר משותף לה וליתר הערים; שם ירושלים מיוחד לה לבתת. משחכינו אבותינו שאין אל אלא אחד, וש רק ה' הוא האל הים, או גם השם הכללי אל הים קיבל אצלם הוראת שם פרטאי, ונעשה גרדף לשם ה'. לו הייתה ירושלים העיר היחידה בתוך עולם של דורי עכרים, או מבון היה שם עיר נועשה לשם פרטאי, גרדף לירושלים; וכן היה באמת לשעבר, בזמן שהיתה ירושלים העיר החשובה היחידה בארץ. ואולם, כשם שבדרך כלל אין השמות הנרדפים שוים ממש בהוואתם זה לזה, כך הדבר גם בណדון שלנו. אפיו המקורי שם אל הים, אופי של שם אפיפיטיבי, לא היה ניתן להישכח לזכור. לא היה אפשר לדבר העברי או לספר העברי לשכחות כי רק שם ה' הוא המורה על אישיותו המיחודת של אלהי ישראל, ומайдך גיסא לא היה אפשר לו שלא לשיטם לב אל העובדה, כי בשם אל הים מכונים גם אלהי העמים. וש רק כשבינו כל האומות כמו שהכיר ישראל, כי ה' הוא האל הים, «יהיה ה' אחד ושמו א' ד'». וכן בזוגנו לעיר הבירה ביהודה: אף בו בזמנן שבו מכנים אותה בשם עיר

הצורך להציגו ביחד. הרי איפוא שזה הוא באמת יסוד היסודות של תורה התעוזות, לא בלבד מבחינה היסטורית, אלא גם מבחינה עיונית. ולפיכך מן הראוי שנטפל בו ראשונה.

מה היא הקושיה, ברור למד. כתוב, למשל, בפרק הראשונה: בראשית ברא אל הים את השמים ואת הארץ, והארץ היתה תהו ובוה וגוי, ורוח אל הים מרחתפת על פני המים, ויאמר אלהים יי' אור ויהי אור, וכן להלן. ואין שם אחר אלא אלהים עד סוף הספר הראשון על מעשה בראשית, ככלומר עד המלים אשר ברא אלהים עד העות (ב' ג'). אחר כך, מיד, קוראים אנחנו: אלה תולדות השמים והארץ בהבראה, ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים (ב' ד'), וכי הלאת מעט תמי'ה, ה' אלהים עד סוף מעשה גן עדן, ככלומר עד סוף פרק ג', אמרתוי כמעט תמיד, מכין שלוש פעים כתוב בפרק זה שם אלהים בלבד (ג' א' ג' ה'). אחר כך, בזאת פרק ד', כתוב: קניתי איש את ה', וכמו כן בא שם ה' כמה פעמים בפרק זה, אבל בסופה (ד' כ"ה) כתוב כי שת לי אלהים רוע אחר. וכך להלן, השמות הולכים ומתחלופים. במעשה המבול לפעים יש ה' ולפעמים יש אלהים. ובפרש בריית בין תבתרים יש ה', ובפרש מילה יש אלהים. ואין צורך להזכיר בהבאת דוגמאות.

שובבו של הקורא מתעוררת השאלה: מפני מה חילוף שמות שכותה? תשובה של תורה והתעוזות ידועה. יש כאן פרשיות נבעות מקורות שונים: תעודה אחת, המקור י', היתה משתמש בשם ה'; תעודה שנייה, היתה משתמשת אף היא בשם אל הים בשם אלהים; תעודה שלישיית, כי היתה משתמשת אף היא בשם אל הים (המקור ד' אינו מופיע בספר בראשית כל עיקר); בא איות עזרך, ולכך פרשיות מסוימות מקור זה, פרשיות מסוימות מקור זה, ופרשיות מסוימות מהמקור השלישי והנition זו בצד זו או הרכיב אותן זו זו, והשאר כל אחת מתן את צורתה המסורתית, ואף את השמות האליליים הנמצאים בת מעיקרה, ומ תוך כך נוצר ספר המרכיב הנסי חילוף הות המופיע עכשו לפני עינינו. דווקא חילוף זה הוא הוא, כאמור, שהביא לידי השערת סידור התורה מתוך התעוזות הללו, ונעשה עמוד התווך לתורת התעוזות. לא חסרו אמנים נסיניות אחרים לפתרון השאלה בכינויים שונים, ואולם הנסיניות הללו או שלא היו מוצלחים ביזור או שלא הספיקו לבאר את מצב הדברים בשלמותו; ובכל אופן לא יצאו מכל נסינון, ולא נתקבלו בחוגים רחבים של מלומדים. איש מהם לא הצליח להmitt את רגע את עמוד התווך של הדעת השלמתה, ולפיכך אין צורך להזכיר כאן בפרוטות.

כמו כן יהיה מן המותר להקשות על פתרונה של תורה התעוזות קושיות כליליות. אם רצוננו שתצליח בחינתנו זו להגיעה לידי מסקנות בטוחות, علينا לא

אלל אל הספרות הספרותית. יציאת שנייה מהכללי יש לנו בחלק השני של ספר ישעה, המשתטא פעמים רבים בשם שהוא בשם מיעקו ר' כליל תמורה שם ה', אמן לא בשם אלהים, אלא בשם אל, ועל זה מדובר בהבאה של מהר. בספרות הרשא פטיה, כלומר בכל הפרשיות ההלכתיות שבספרי התורה ובספר חזקאל, אין ממש שם פרטיא אלא שם ה'.

בספרות השירית החוץ מהשיכים השייכים לחוגת של ספרות החכמה או העומדים תחת השפעתה, כגון אלה שעמיד אני להזכיר מייד, גם כן אין שם פרטיא אחר אלא ה'.

בספרות החכמה, שונה המגבג לגמור. בחלק השירתי של ספר אイוב אין שם ה' בא כל עיקר, חוץ מפעם אחת ("ב' ט"), ושם אין הנוסח בטוח, כי בכמה כתבי יד יש במקומו אלהים. חוץ מפסק זה באים תמיד תמורה שם ה' שמוטה שהיה מעיקרים שמות אפיקטיביים, אל, אלה, אלהים או השם שדי. בספר קלהת השם אלהי היא תמיד אלהים, ושם ה' לא נזכר בו אף פעם. וכן באים לפחות בספר משלוי השמות אלהים ואלוות. ספר בנטיסרא מרבת אף הוא להשתמש בשמות אל ואלהים. בכמה מזומיות תחלים, בהיווד בספר ב' ובספר ג' (הספרים "האלהים") מופסים השמות אל ואלהים מקום בראש. ובקשר עם זה יש לזכור שמזומי ספר תחלים עומדים לעיתים תכופות חחת השפעתה של ספרות החכמה, ואחדים מהם שייכים לה בהחלתם. וכן נמצאים השמות אל ואלהים ב"דברי דוד האחרוניים" (שם"ב כ"ג א'-ז') שם בודאי קשורים בספרות החכמה. בספרות הספרותית, כלומר בפרשיות הספרות השמיות בתורה, בספר הנביאים הראשוניים בספר יונת, בחלק הספרותי של ספר אйוב, וכן הלאה השמות ה' ואלהים משמשים כאחת, זה מצד זה.

כמו מצבי העובדות. מבין שריאנו, בספרות החכמה נבדلت בוגר לעינינו מכל יתר סוג הספרות, ומפניו שסוג החכמה הריגתו כיווע סוג ביזלאומי, וכמה מתכונתו משותפת לספרים השייכים לו אצל כל העמים השונים של המזרח והמערב, עלית להפנות את תשומת לבנו גם אל ספרות החכמה של יתר העמים. אמן הצלחה נשמת ישראל להטביע את חותמה גם על ספרי החכמה של עגנו. ואולם קרוביים הם בכלל זאת מכמה בחינות בספרי החכמה שמחנה ישראל. והואיל

וכך, לא תהיה סקירה בשדות שמסביב מיותרת. ומיד בשת觥 ליעין בהם מתגללה לפניו מופעת מפתיעת. ספרי החכמה של המזרח הקדמון, היה העם שמננו גבעו איזה שיתה, תהיה הלשון שבה נכתבו איזו שתיה. נוהגים לנחות את האלאות בשם אפיקטיבי, יותר מאשר בשמותיהם הפרטיאים של גאלים השונים.

סתם, לא היה אפשר לשכוח מצד אחד שככל זאת ערבים אחרות ישן בעולם, ומהצד השני שرك שם ירושלים מסוגל לעורר בנשמו של הקורא או של השומע כל אותן הנרגנות והרגשות וגעגועים שההיסטוריה קשרה לעולמים בשזה, ורק בו בלבד.

נקוט כלל זה בידנו, ונצעד קדימה. נבדק מהו שימושו של שני השמות האלהיים, ונראה אם אפשר לנו לאזרו לעצמנו על יסוד כלל זה שענשו קבענו. שכך כדי להבין על בוריה את כוונות שימושם של שני השמות בספרי התורה מובן, שacob ייה שנענין גם כן בדרכי שימושם ביתר ספרי הנביאים טובי ייה שנענין גם כן מובן, שלשם בדיקה זו עלינו לבחין בתשובה את שם אלהים והכתובים. וגם כן מובן, ששלהם בדיקה זו עלינו לבחין בתשובה את שם אלהים רק כשהוא משמש בשם פרטיא ממש, נודף לשם ה' ובאו במקומו ותמורתו. לא נחשיבו איפוא במקרים דלקמן:

(א) כשהוא משמש בשם אפיקטיבי פשוט, למשל באל"ב א' ו' ט'ז: המבלי אין אלהים בישראל;

(ב) כשהוא מוסב אל אלהי העמים, למשל ביטויו הרגיל אלהים אחרים, או לאיו ישות אלהיות שהוא למשל בהושע י'ב ד': ובאוו שרה את אלהים;

(ג) כשהוא בא בסימוכין, למשל בביטויים כאלה הי ישראל, אלהי אבותינו וכיווץ באלה;

(ד) כשהוא קשור בכנוי סופי (אליהיך, אלהינו, וכאליה):

(ה) כשהוא בא בביטויים מרכיבים קבועים, כגון איש אלהים, מראות אלהים, נפטולי אלהים, וכיווץ באלהים, ביטויים המתכוונים רק להורות על האופי והallee של הענן שעלייו מדבר, כאשר האמר איש אלהי, מראות אלהים, נפטולים אלהים.

כללו של דבר: שם אלהים יבוא בהשbon רק במקרים מסוימים שבתוכם אפשר היה לשים במקומו שם ה' בלי שום שינוי אחר בcourt המשפט. למשל במקרה בתחילת ספר בראשית: בראשית ברא אלהי השם את הארץ, כי אפשר היה להגיד במקום זה: בראשית ברא ה' את השם את הארץ.

לפי כלל זה, נבדוק עכשו מהו מצב הדברים בכל אחד מסוגיה השונות של ספרות המקראית. ונתחיל במספרות הנבואית.

בספרות הנבואית, אין שם אלהים משמש תמורה שם ה' כלל וכלל. שם של אלהי ישראל בספרות הנבואית הריגזו חמיד ה', ורק ה'. יוצא מהכלל ספר יונה, שבו נמצא כמה פעמים שם אלהים כשם פרטיא של אלהי ישראל, אבל יצאיה זו הריה מלאה המאשרות את הכלל, כי הנה ספר יונה, אף על פי שנמנה על ספרי הנביאים בסדר ספרי המקרא, לפי תוכנו אין שידך אל הספרות הנבואית.

## תורת הג憂ות וסידורם של טפי התרבות

בשמות הכלליים של האלוות, יותר מאשר בשמותיהם הפרטיים של האלים השונים. מה היה כוונתם בזאת, זו היא בעיה חמורה ומסובכת, שאין לנו לטפל בה עצמוני. אולי השפע על הוויל הווה בין השאר אופיה הביקר-אלומי של ספרות האלמה, שהביא לידי העדפת המושג הכללי של האלוות, המשותף לכל העמים, על המושג הפרטני של האלהיות המיוודאות לכל עם ועם. בכלל אופו, אין פתרון בעיה זו חשוב, על סמך מה שראינו עד כאן, גנשת לבאר לנו את מזב העניים בסוגיה השוננים של ספרותוננו.

באותם הסוגים שאפוי ישראל לחלוטין, מופיע רק שם ה', הוא השם הלאומי של האלוות, המורה על המושג הPERSONAL של האל המוזה לעמנו. אופיה הלאומי של הנבואה, התנגדות האמיתת של הנבאים לכל זרמי המחשבה של העמים השכנים, ועל הכל והרכות המלאה שMapViewם היה מדבר לתי ישראל בלבו ובעצמו, ולא איזו אלות מופעת וסתמית, גרמו לה, שבספרות הנבואית יבוא רק שם ה', השם המסורתי בישראל והמוראה באופן מיוחד על אלהי ישראל. רק ישעיהו השני, שהיה עוזר במידה יזועת תחת השפעתה של ספרות המומרים, הקשורה מצדה בספרות האלמה, משתמש לפחותים בשם אל' בשם פרט; אבל על סיבותיה המיוודאות של תופעה זו לדבר נפער אחרה, כפי מה שאמרתי. — כשם שהתבאר לנו המזב בספרות הנבואית, כך יתבאר לנו המזב בספרות המשפטית; רק בשם ה', היא משתמשת מפני שמקור החקקים המשפטים הריהו דזוקא עצם רצונו של ה' הבוחר בעם ונונטו לו את תורתו. — והוא הדרין בספרות השירית, שהיא ביטויו השיר והספנטני של נשמה העם, והעם רגיל בחיפוי פרטונלית של אלהין. עד כמה היה נפוץ בהמון המנהג לחשמש בשם ה' בחמי יום יום אנו רואים עכשו מתווך כתבי לכיש: כשדורש הכתוב בשלום חבריו, דורש בשלומו בשם "(ישמע ה' את אדני שמעת שלם)" וכיצא בזאת; וכשהוא נשבע, נשבע בשם, ונם מחוץ לBITOIM הלאו הרגילים. רק את שם ה' הוא מזכיר. את שם אל ה'ים לא מזכיר בכלל כתבי לכיש אף פעם. מתאים לזה ביטויו דרישת השלום הנזכרים בכתביו המקראי (שוף ו', י"ב; תהלי קכ"ט, ח': רות ב', ד'), שעוד אהווור עליהם לתלוין, וכן לנו כן אגדים לכם להלן אך על יסוד זה אפשר לפרש מה שהתקינו רבותינו שיחיה אדם שואל בשלום חבריו בשם.

לහיפך, על ספרות ה-ח' מה שלנו השפעה במידה ניכרת המוסרת של ספרות החכמה הכללית, שכבר סיפרתי לך על אודותיה. בעלי החכמה בישראל זיהו אותו ה"אל" הסתמי של חכמי האומות באלו היחיד שלהם, וכפי מגהן של חכמי האומות בספריהם, כך הרבה אף הם להשרמש בשמות הכלליים אל, אלהות אלהים,

בספרי המכמה המכרים מופיע על הרוב השם הכללי נתר (אלוה או אלהים בעברית). את המנגנון הזה אנו מוצאים כבר בטכסטים הקדומים ביותר, כגון אלה שהציגו לנו בפפירות פריס (ב' ב'): "דרכי פעולותיו של האלים אין ידועות" או ההוראות אל המלך מריב-ברע (סי' ס"ז וק"ל: "ההלים יודע את כל מי שעושה בשבילו דבר מה"; סי' קל"ח: "יודע ואלהים את כל השמות"), וכן הלאה במשך מאות שנים. עד תקופה פריחתה של הספרות העברית: לדוגמה במשל אמן-מאפט (יע"ח: "האלים בשלמותם והאדם בחסרונו") או במשל אני (ל"ה: "ההלים — לו גiley האמת"). רק פה ושם מופיעים שמותיהם של האלים השונים, וזה ביחס לשני מקרים: א) כשמביא המתבר ביטויים מסורתם הננסרים בזיכרון קביעה, למשל: "עוותנו של רע (אליה השמש) מרוחק" (משל אמן-מאפט, כ"ג); ב) כשהוא מתכוון אל תוכנותיו המיוודאות של איזה אל מסוים. למשל: "אל תבזה את מי שזקן מך: היא ראה רע לפניך" (עמ. כ"ג).

כמו כן, נהוג אצל הbabyloni השם האפיטיטרי טן, ככלומר אל. אנו קוראים, למשל, בספר המכונה ביום ספר קחלת הbabili: "במקום העושר הביא ה אל את העוני" (שם, ס"ו); "מכיוון שאינך דורש עצת ה אל, מה יהיה גורליך?" (שם, ד"ג). וגם חכמי הbabilim משתמשים בשמות הפרטיים בה בשעה שיש אליו הזדמנויות מיוחדות לכך; כתוב למשל בספר האמור (שם, רל"ה): "מעשה ידיה של אֶרְרָא", כי דזוקא ואלה אֶרְרָא היא היא שיצירה את האדם לפי מסורת מקובלת אצל הבבליים.

וכן הדבר גם במחזרה הארמית של רומן אֶחִיקָר. כמה פעמים מופיע בו השם אל הין או אלהי אֶבריבוי, ואף על פי שרוב החוקרים רואים בו ריבוי מספרי, ומפרשים אלים או האלים. עובדה היא שלכל הפהות פעם אחת (עמור ח') שורה (115) הפועל הקשור בו הוא ביחיד, כנהוג בעברית ביחס לשם אל הים. אין מן הראי, כמובן, לתקן את הנוסח ולגרוטס אל ה א ביחיד, כפי מה שהציגו חוקרים אחדים; נראה יותר שם, וגם במקרים אחרות, הוראת אותו הריבוי אינה אלא הוראת היחיד, דזוקא כהוראת שם אל הים בלבדו. ראייה לדבר, שבכתבו של חנניה, שנתגלה באוטו האוסף של פפירוסים שאלו שיכים קטעי הרומן הארמי של אֶחִיקָר, נמצא שוב הריבוי אלהי וא שם קשה מאד לתבינו כריבובי מספרי, מכיוון שהכותב הריחו מן היהודים החרדים שבארץ ישראל. וגה איפוא ש愧 בספרות החכמה כתובות ארמיות אנחנו אותה התופעה שמצוינו במצרית ובאכדיות. ואף בארמית, השמות האלוות הפרטיים אינם מופיעים אלא לעיתים רחוקות מה שם (למשל, ש מה, שם, עמוד ו', שורה 93).

כללו של דבר: בכל ענפי ספרות החכמה רגילים הם בני אומות העולם להשתמש



בכוננה תחילה, ומtopic כך נעש שמות הלו' שגורים בסגנוןם של המזמורים. הובאו המשורדים להשתמש בהם אף שלא בכוונה מיוחדת. ובזה מתבארת הופעת שמות שכאלה אף במזמורים שאינם מראים שום סימן של השפעה ישירה מצד ספרות החכמת, או שאינם מתכוונים להציג דוקא את המשוג הכללי, של האלאות.

עוד הערכה יש להעיר על דבר מזמורינו ספר תהילים. כפי מה שאמרתי לפני שעה  
כללה, אף על פי שאין לקבל את הדעה ש בכל המזמורים „אליהם“ כתוב היה  
בתחילת שם ה' ורוק במאוד הרבה הבניטו הטופרים במקומו את שם אלהים,  
בכל זאת בוגע לכמה מאותם המזמורים יש באמת להניח תחילך שכזה; השוואת  
מזמור נג' למזמור י"ד, וביטויים מעין אלהים אלהינה יש בהם משום  
הוכחה ברורה. ואולם, שניינו השם לא נעשה באותה הכוונה שנוהגים להניח, קלומר  
כדי שלא להרבות בשימוש השם המפורש מפני הכבוד. לו היהת זו הכוונה, היו ריק  
קוראים אלהים במקומות כתיב ה', כפי מה שהונח באמת לקרוא  
במקומות אדני, ולא היו מתרירים לעצם לשלוח יד בנותח הכתובים ולשנותו.  
נטיה הפוכה ממש ניכרת כאן הנטיה לכביד את שם אלהים יותר מאשר ה'  
בחוגים מסוימים, הנוטנים להשפעת הורמים הבינלאומיים, חשבו כנראה שהזנהה  
השם הפרטני של האלהות ובעהדפת השם הכללי יש משום התקדמות והתרוממות  
של ההשპחות הדוחיות; ובאותם הוחוגים לא בלבד שוחבו לתחילת מזמוריהם  
„אליהם“, אלא שגמ' „תוקנו“ לפי נטיה זו אחדים מתזמוריהם הקדומים.  
ומה בוגע לספרות הסיפורית, המשמשת בשם ה' ובשם אלהים כאחת? כל  
ענין זה כוונתי לדבר בהרצאתה הבאית.

ד. קאסוטו

והעדיפו אותם על השם הלאומי ה'. יצא מכהלך רק ספר משלי, שאלוי רצוי מחבריו להטבע על החומר הבינלאומי את תחותם היישראלי אף זהה, שהשתמשו על הרוב בשם הלאומי: על הרוב אمنם, ולא תמיד. ובמזרחי תהלים, המראים לעתים תכופות סימני השפעתה של ספרות האחכמה, השימוש בשמות כללים כאל ואלה ים תמורה שם ה', תלוי כמה פעמים בנסיבות דומות לאלה האמורות. הדעה הרווחת, שבמזרומיים ה"אלתים" אין שם אל הים מקורי, ושורק בתוקפה מאוחרת הבניטו הטעונים במקומם שם ה', שהיה כתוב בהם בצורתם המקורית, אינה צודקת אלא במקצתה. בנוגע למזרומיים אחרים יש אמן לשער שכ' היה הדבר, ואולם במזרומיים מסוימים נקבע שם אל הים בלבד ספק ביד' המחבר בכוונה שלמה. כשהרואה המשורר לבטא את הרעיון הכללי של האלהות, אלהי כל העמים כולם, מעדיף היה את השמות הכלליים. נתיה זו נראה בו בירור במזרומיים אחדים: כך, למשל במזרום מ"ג, שהוא מעין שיר תחילת לקב"ה" אלהי כל הארץ, כתוב בתחילתו: כל העמים תקעו כף, הריעו לאלה הים בקהל רנה; כל העמים, אף אלה שאינם יודעים את ה', לו ידעו את ה', היו כבר מבני ישראל), מכיריים לכל הפחות את אלה הים, את המושג הכללי של האלהות, ומתווך בכך מזמין אותם המשורר לחקע כף ולהרייך דזוקא לאלה הים. וזה ממשיך אחר כך: כי עליון גורא מלך גדול על כל הארץ; וכונתו בזה להגיד כי ה', האל שבני ישראל מכיריים אותו ועובדים אותו, לא בלבד על ישראל והוא מלך, אלא על כל הארץ כולה הוא מולך. ובמה שמדובר כתוב: עליה אלה הים בתורה, ה' בקהל שופר; שני השמות מקבילים זה לזו בשני החרוזים, מכיוון עכפי ואמרו הם שווים, וה' הוא אלה הים. וכן במזרום ס"ה, וכן בכמה מזרומיים אחרים. הדבר דומה במידה ידועה להה שמצאננו בספרות החקמה של יתר העמים, המשמשים בשם הכללי כשתם חפצים להורות על המושג הכללי של האלהות, ובשמות הפרסיטים כשותם חפצים להזכיר את אופים ואת תכונותיהם המיוודות של אלהיהם. דומה במידה ידועה אמרתי, מכיוון שהבדל גדול ישנו בין שני הענינים. הדמיון הוא בצורה הספרותית, וההבדל הוא ברעיין. החידוש הגדול שבישראל הrito זה, כי בעוד שבספרי אומות העולם בא לידי ביטוי מצד אחד המושג המופשט והכללי של האלהות, ומהצד השני יכו של איזה אל מסוים, בספרותנו מודהה מושג האל המיוודה של ישראל במושג אלהי כל הארץ הודיעות מוחלתת. ה', שבני ישראל מכיריים אותו ומשוחחים לפניו הוא הוא אלה הים, שכל דבר מרגיגים באפין פחות או יותר ברור את מרותו עליהם, ושham עתידים להכירו הכרה מלאת בהבא. וזה הרעיון הנשגב הבא לידי ביטוי בפי משורינו על ידי חילוף השמות.

ומכיו שמספרו בספרות המזומרית המנגנת להזכיר את השמות אלהים ואל

ומכיוון שנפוץ בספרות המזמורית המנהג להזכיר את השמות אלהים ולא

בדמה לי שהדריך הבוגנה לאבנתה הריהי זו, לקשר אותה ביחסן של המפלגות השונות בישראל אל השמות האלוהיים השונים. "המינים", ככלומר הצדוקים, בני האריסטוקרטיה הנתונה לשפעת החכמה הביקלאומית של הומן, וביחד ל"חכמת יונית", הרגילה אף היא כחכמה הביקלאומית הקדמנית, לנוגה את האלוות בשמה הכללי, נוטים היו לראות בשיטה זו מעין התקדמות לעומת המסורת הלאומית המחזיקה בשם הפרטיה ה', ומעדיפים היו לשתמש בעומת הפרטיטים. אין זו השערה תלולה על בלימה: למעשה אנו רואים שספר הברית לעדת דמשק שנתרפס על ידי שcter (quia החוג שמתוכו נבע אותו הספר איות שיתה), קרוב הוא בכל אופן לעמדותם של הצדוקים) מכנה את הקב"ה תמיד בשם אל, ואף כשהוא מgettext איות פסוק מקראי המכיל במקור את שם ה' משנה את הנוסח וכותב אל במקום ה', דוקא מה שעשו בדורות הקודמים אותם בספרים שתיקנו' את שהוא בועל אופי לאומי או עמי, השם האלוהי הפרטיה הוא תמיד ה', שיצא המומוריים הקדומים והכניים לתוכם את שם אלהים תמורה שם ה' שיצא מתחת ידו של המחבר. והפרושים, שלחוגם של בני העם היו שיכים, ובעמדתו הלאומית של העם היו מחויקים, ובצורה הלאומית של הדת היו מקפידים, התנגורו לשיטה זו הפגעת במסורת הלאומית והעלולה לטשטש בלבד העם את רגש מגעו היישר בה, אלהים. לשם זה התקינו שادرבתה איפלו בחיו חילוניים, אפילו בדרישת שלום שבין אדם לחברו, ישתמש העם בשם המפורש. לא היה זה אמנים היידוש שחדשו התקמים, כי כבר ראיינו מתוך כתבי לכיש ומתרן הנוסחים של דרישת שלום הבוגרות במקרא שכך הייתה המנהג העממי מיימן קדם, ואולם רצוי החכמים להזכיר באופן הנוגע על הסכמתם למנהג זה ועל אישורו מצדם, לשם התנגדות לשיטת "המינים".

נקודה שנייה, קשורה בקדמת. בספרות התלמודית והמורשית אתה מוצא כמה וכמה שמות וכינויים לאלהות, כגון הקדוש ברוך הוא, רבונו של עולם אבינו שש בשמי, המקומ, וכאלת רבים. ואולם, אין מוצא לא אולם, עד אלו ולא אלהים בתור שמות פרטיטים, נידפים לשם ה'. חמזה אמן ניבים כאלהי יש ראל, וכן צורות נטוות עם הכנויים הספריטים (אלהי, אלהי וכו'), אבל במקרים הללו, בסמכיות או בקשר עם הכנויים. אין לך כМОון אלהים מללים לחולטן. וכך, אין לך אלא שם כלל ביטוי אלהים חיים, ככלומר האל חי. השמות הבודדים אל, אלה, אלהים אל חיים, כמו שנמצאים בספרי המקרא, הסדרים למורי בספרות התלמודית ביחס לאלהי ישראל, אבל רצוי רבותינו מפוני הסיבה האמורה, לבטל את שימושם תמורה שם ה'. באים הם רק לזרות על אליל העמים, או על האלוות בכלל; לזרות על האל היחידabis רק — וזה יציאה המשרתת את הכלל — בשתיות עם בני אומות

ב

## עוד על השמות האלוהיים

שוחחנו אתמול על דרכי שימושם של השמות האלוהיים השונים. שם ה' מצד אחד ושם אלהים והדומים לו, כאלוה או אל, מצד השני או אל, מצד השלישי, בכל היקף של ספרי המקרא, ובוחנו כי בכל סוג הספרות העברית שתובנות הוא תוכן יישרלי לחלווטין, כגון הספרות הנבואה, הספרות המשפטית, והספרות השירותית עד כמה שהיא בועל אופי לאומי או עמי, השם האלוהי הפרטיה הוא תמיד ה', ויתר השימושים משמשים בהם אלא כשמות אפיפטיים. לתייפך, בספרות החכמה ובשרה העומדת פחות או יותר תחת השפעת ספרות החכמה, שתובן איןנו תוכן ספר איזוב וספר קהלה ישראלי בלבד, אלא אנושי כללי, כגון החלק השורי של תולדות קהלה, וכמו כן באותו המזומנים ממומורי ממזורי תחלים שכובנות להלל את ה' לא בלבד כאלהי ישראלי אלא גם כאלהי העמים, ולהומין את כל העמים להשתתף עם ישראל בהכרז ובעבדות, השם הרגיל ביתור הוא שם אלהים או אלהים אחר מלאה שכמוהו היי מעירם שמות אפיפטיים. כאלוות או אל. וראיינו גם כן שהבדל זה בשימוש השמות מיסד מצד אחד על הוראות המקורית של

השמות עצם, ומהצד השני על המסורת הספרותית של המורה הקדמן. ובעשין, עליינו לעבור אל הספרות הסייעית, התופסת בוגע לשמות האלוהיים מקום מוצע בין סוג הספרות المستמשים רק בשם ה' בלבד, ובין אלה המעדיפים את שם אלהים ואת הדומים לו.

ואולם, עד שניגש לעצם עניין זה, מן הראי שנקדים עוד הערת, ותא זו. ההבדל שקבענו בדרכי שימושם של השמות האלוהיים ממש והולך בספרותינו גם בתקופה שלאחר המקרא. עד ימינו אלה: סימן על עומק שratio בהרגל הלשון, במסורת הספרותית, ובנשנות האומה. אי אפשר כМОון, במשמעותו הקוצר שברשותנו, לעبور על כל פרטיו השימוש בשמות האלוהיים בכל תקופות היו של עם ישראל, ואולם נוכל לרומו לנקיות השיבות אחדות. שתפקידה לברר את הענין בדרך כלל. נקודה ראשונה: הניגוד שבין הצדוקים ובין הפרושים. ידועה תקנות של חכמי הפרושים, שהיה אדם שואל בשלום חברו בשם, וכבר הזכרותה לפניכם אתמול. דעתות שונות הובעו בוגע לומנה ולסוביתה ולכונתה של אותה התקנה, ואולם

על יסוד מה שאמרנו עד כהן, רשות אנהנו לחושב, שבכל מקרה ומקרה בחרה התורה באחד משני השמות לפי התוכן ולפי הכוונה, ודוקא כך: בחרה בשם ה' כמשמעותי בדבריה המשוגג היישריאלי של האלהות, המתגשם בתמונה ה' והמתבטא במידותיו המוסכמות והמקובלות בישראל, וביחד באופיו המוסרי; ובחרה בשם אל ה' כמשמעותי בדבריה המשוגג המופשט של האלהות הרוח בתוכים הביקנלאומיים של בעלי ה"חכמה", משוגג האל המורגןש באופן כללי כיוצץ העולם החומריאי, מנוגג הטבע, וכמקור החיים;

בשם ה' כשבאה לידי ביטוי אותה התפיסה הישירה והאנטיאיתיבית של האלהות שהיא אופייתה לאומנותו התרבותית של המין העם או לתהלהבותה של הרוח הנבואהית; ובשם אל ה' כשבאה לידי ביטוי תפיסתם של הוגי דעתות המיעינים והמתבוננים בעניות הנשגבות של היהת העולם והאנושות;

בשם ה' כשהענין קשור בידעתו יותר ברורה ומשמעותה ביבול, במדות ה', כאילו מתחך אפקטוריה מאירה, ובשם אל ה' כשאין הענין קשור אלא בידעתו יותר כלילית, יותר שטחית, יותר מערפלת, מתחך אפקטוריה שאינה מאירה;

בשם ה' כשרצונגה לעורר בנשמו של הקורא או של השועע את רגש הود רוממותה של השכינה בכל הדורה ותפארתה, ובשם אל ה' כשרצונגה להזכיר באופןו פשוט את העניין האלאי או הרעיזון אין כדי להתקשרות בו אונן בלתי אמצעי לשם המקודש ביותר, מפני המכובד;

בשם ה' כשהיא מצינה לפניינו את האלהות באופיה הפרטוגני וביחס ישיר אל בני אדם או אל הטבע, ובשם אלהים כשהיא רוממות אל האלהות כל ישות טרנסגנדנטלית, העומדת בהחלט מעבר לעולם החומריאי ומעלה לו;

בשם ה' כשמדבר על אלהי ישראל ביחס לעמו, או לאבותיו של עמו, ובשם אלהים כשמדבר על האלהות ביחס למי שאינו שייך לעם הנבחר;

בשם ה' כשהותוכן שייך אל המסורות הישראלית, ובשם אל תים כשהותוכן שייך אל המסורות הביקנלאומית.

לפעמים, כמו כן, יקרה המקרה ששניהם מהכללים הללו יבואו בחשבון בבת אחת בכיוון הפוך ויתגגו זה לזה; ואה, כפי מה שהציגו נזון, יכירע אותו הכלל שהיה חשוב ביותר ביחס לכונתו העיקרית של הכתוב הנידון.

נעיין עכשו אם ועד כמה מתאימים הכתובים לכללים הללו שייצאו לנו מתחם מחדרנו. אם יתאפשר, תשמש התאמנה זו תוכחה ואישור לנכונות מסקנותינו, ותרשה לנו לתגיע — וזה השוב ביותר — לידי בירור הטעמים של חילוף השמות.

ובכן הדבר, שבמשך הרצאה זו לא יהיה אפשר לנו לבדוק את כל הפרשיות הסיפוריות שבתורה, ואף לא את כל ספר בראשית מתחילה ועד סוף, ולפיכך

העולם. ואשר לתרגומים הארמיים, יצירת בתי מדרשם של רבוינו, אופיית העובדה, שבתרגומים אונקלוס תמייד, וביתר התרגומים על הרוב, בא שם ה' (י"י) אף באותו המקוות שבהם נמצא מקור שם אל ה'. כמו כן בנוסח החפפות, שגם הוא מבתי המדרש של רבוינו נבע, השם הפרטוי הרוינו תמיד ה' (מבוטא כמובן אד ג'). ושם אל ה' והדומים לו אינם מופיעים בו אלא כשמות כללים בחולם, בסימוכו או בקשר עם כינויים סופיים או עם שמות התואר.

עוד נקודה. השם אל ה' מתייחס שוב להתפקיד בשם פרטוי בספרות הפילוסופית של ימי הביניים, ככלمر בחיבורו המלומדים העומדים תחת השפעתה של התרבות הביקנלאומית של הזמן, כשהם הפעילים להשתמש בניב מתאים לשוגג א' פילוסופי של האלהות. מסיבות דומות לאלה שההופפת הקדומה גרמו שוב לתוצאות דומות. גם בלשונו המודרנית, עד כמה שהוא מדייקים בסגנוןנו, משתמשים אנחנו בשם ה' שכונוננו לתפיסה היהודית המסורתיות של האלהות, ובשם אל ה' כשהוא מתכוונים לתפיסה פילוסופית או כלל-אנושית.

מכל אלה יוצא, שאין להטיל ספק בדבר ההבדל העיקרי האמור בין שם ה' מצד אחד ובין שם אל ה' והדומים לו מהצד השני. ועל סמך זה נוכל עכשו לנשא אל עצם שאלתנו הראשית, שאלת שימוש השמות האלתיים בספרות הסיפורית, וביחד בפרשיות הטיפוריות שבתורה.

ראשית כל, יש לשים לב זהה, שתוכנה של הספרות הספרותית אינו מיוחד לאומי. יש בה מן החומר המסורתי הכללי של המורה הקדמון, יש בה מה שనבע ממקורות ספרות החכמה או שעבר דרך צינורותיה, ויש בה ספרי מאורעות בימי לאומנים, שבhem זכרונות ישראל וזכרונות העמים מתקשרים ומשתלבים אלו באלו, ומהו נוכל כבר לחשיך מסקנה ראשונה: העובדה, שהספרות הטיפורית תופסת בנוגע לשימוש שמות הקודש מקום ממזע בין סוגי הספרות הלאומיים, המשתמשים בשם ה' לבדו, ובין ספרות החכמה המעדיפה את השמות שהיו מיקרים כללים, מתחארת היטוב בדרך כלל על ידי הרובו של חוכנה, המכיל בתוכו מהה שהוא קרוב לאותם הסוגים הראשוניים, וממה שלא קרוב ללוג האחרון.

ואולם אין די בזה. علينا לצעוז עוד קדימה, ולהשתדל לבאר לנו, ביחד בנוגע לספרי התורה המעטיקים אותנו עכשוו את מצב העניים במלואו, לא בלבד בכללותו אלא גם לפרטיו. במקרים אחרים: לבירר במידה האפשרות מפני מה דוקא בפרשיות מסוימות או בפסוקים מסוימים השתמשו ספרי התורה בשם ה', ודוקא בפרשיות מסוימות או בפסוקים מסוימים השתמשו בשם אל ה'. האם אפשר לקבוע כללם לשימוש שני השמות זה בצד זה? נדמה לי שנווכל להשיב על שאלה זו בחשוב.

פעולתו, اي על שתי דרכיהם שונות שבזה הוא מתגללה לבני אדם. ומכיון שנספרה לנו הורה זו וכך, שוב אין מן הצורך לחזור עליה אחר כך, ובפרשיות הבאות ישתמש הנטור בשם ה' בלבד או בשם אל ה'ים לבודו, לפי הענין. — והנה היחס שבין פרשנות מעשה בראשית ובין פרשנות גן עדן דומה במידה ידועת ליחס שבין שני החלקים של מומור י"ט (השים מפסיק כבוד אל), שאינם שני מומרים בפי מה שוחשבים רוב מפרשוי ז מגנו, אלא מקבילים הם זה לזה, וקשריהם פרדים כפי מה שוחשבים רוב מפרשוי ז מגנו, אלא מקבילים הם זה לזה, וקשריהם זה בות ברעון דומה לרעון הקשור את שתי הברכות שלפני קראת שם של שחרית, רעון שכפי הנראה מסורתית היה בישראל: בחלק הראשוני מגיד המשורר את שבחו של הקב"ה כיוצר האור החומריא ומשתמש בשם אל, ובחלק השני מגיד את שבחו מקור האור המօරדי של התורה, ושם משתמש בשם ה'. כשבইה השם יתגלה את בנה הבכור, את שמהות לבכת על שנעשותה שותפות להקב"ה במעשה הבריאת, ומרגשיש מתוך שותפות זו את קרבתה הפרטונלית של השכינה לנפשה, משתמשת היא כפי כלינו בשם ה', ואחות בקול צהלה: كنتי איש את ה' (ד' א). ולהיפך, כשהגולד לה בן שלישי בשעת שהיא שרויה באבלה על האסון ששיכל אותה שמי בניה הראשונים ביום אחד, מרגשיש היא אמנים את כוח הייצור, המפירה והמרבה את בריאותי, אבל במפה נפשה הכוabit עדין על השנאים הראשונים, ומתוך זכרונו של אלה המתעורר בה בחויניות מחודשת דזוקא באותה ההזמננות. אינה יכולה להתרום עד לגש של קיבת השכינה ושל שיתוף פעולה אחת. הפעם אינה מצינית את לדת בנה בקנין חדש שהיא עצמה קניתה יחד עם ה', אלא כקבלה פסיבית מצדיה של מה שנונן לה אלה החיים: כי שת לי אלהים זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין (ד' ב"ה). דומה העניין למה שכותב בעמוס (ח' י') לגבי המשוחחים בbijitos של הנפטרים: הם כי לא להזכיר בשם ה'. רק בשוכת הוגו הראשון לדאות בני נימם, ובכתובת חדשה של קים להדורות. רק אז נתקorra דעתם, והרגישושוב את קרבת ה': או הוותם לקרו באותה (ד' ב"ה).

בקשר עם קרבנותיהם של קין והבל (ד' ג' ד') בא שם ה', כי הנה הקרבנות אינם קרבנים אלא לפני אל פרטוני. וכבר העירו רבותינו בצדיק על זה, שבכל הקרבנות שבתורה לא נאמר בהם לא אלהים ולא אלהיך ולא שדי ולא פרטם; העיקר הוא התוכן המוסרי, ועיקר זה הוא המכרי. בפרשה זו נקשר שם ה' בשם אל הים בבייטו המורכב ה' אל הים. העובדה מתבארת בงקל על ידי כוונות הכתוב למדנו ש' זה, הנזכר כאן לראשונה מודעה בהחלט באל הים הנזכר בפרשת הקודמת; במלים אחרות, שאליך העולם המוסרי הוא והוא אלהי העולם החומריא, שאליו ישראל הוא אלהי כל העולם כולם, שהשמות ה' ואלהים. אכן מורים כי אם על שני צדדים שונים של

נוצרך להסתפק בדוגמאות. ואולם, בכדי שנוכל להגיע לידי הוכחה מכרעת, לא נבחר את דוגמאותינו ממקומות שונים פה ושם, אלא מתחילה את בדיקתנו מתחילה ספר בראשית, ונמשיכנה כפי סדר הכתובים בעלי שם דילוג, עד שייראה לנו שכבר יש בה ממה שישפיך להסביר ממנו מסקנות בטוחות.

בסיפורו מעשה בראשית מופיע ואל כבואר העולם החומריא, וכאדון העולם השלוט על הכל. כל היקום נוצר במאמו בלבד, בלי מגע ישיר בינו ובין הטבע. מתוך כד היה מן הרואיו לפי כלינו שיטרם כאנ הכתוב בשם אל הים; ולמעשה רק שם אל הים בלבד נמצא מכל הפרשנה. אולי גם סיבה נוספת לשימוש שם אל הים אפשר לראות בזה, שתיאור מעשה בראשית קשור מכמה בחינות בנסיבות הכלויות של המורה הקדמון ובenschaftות בירלאומיות שהגיעו לישראל דרך ספרות החכמתה. — אולי כאן ישאל השואל: ואולם, בפסקה האחוריונה של המרצה מדובר על השבת, שהיא מיחודה לישראל, ולפיכך דורש היה שמו היהודי של המקומות. על זה יש לתשיבו, שההיפך, כוונת התורה היהת כאן דזוקא למדנו שקדושת השבת תלوية בטעמי קוסמיים, וקדמת לישראל, והلت על העולם כולם. המצוות השicasות לדרכי שמירת השבת, שנתנו אחר כך בתורה, מועלות אמן ריש על ישראל אבל השבת כשהיא עצמה בראית העולם נתקדשה, ואין קדושתה דבר מיוחד לעם ישראל. תדע, שבמעמד הר סיני נאמר לו לישראל: זכור את יום השבת לקדשו, ולא נאמר לו דע שיש שבת בעולם. זה היה דבר ידוע, ואולי רואה הכתוב מעין זכרון מעורפל של קדושת השבת ביום שפט" או "שבת" של תבבלים ובקדושים מספר שבע אצלם ואצל כמה אחרים. בסיפור מעשה גן עדן, להיפך, מופיע האל במניג המוסרי, כי הנה מטיל הוא על האדם מצות מסוימת, סמל למצוות המעניות העמידות להונתן לישראל, ודורש מאתו דין ותשבע על מעשי. מלבד זה בולטות כאן תמנתו הפרטוניות, ביחס ישיר עם האדם ועם יתר הנברים. מפני סיבות הללו דורש היה כאן שם ה'; ודזוקא את שם ה' אנו מוצאים כאן (רק בברורי הגשה, סמל לעקרון הרע, ובדברי האשוה כשהיא משוחחת אותה לא בא שם ה' מפני הכבוד). ואף על פי שפרטם אחדים של הסיפור מראים אותן יהס אלمسؤولות בלתי ישראליות, אין אלה אלא פרטם; העיקר הוא התוכן המוסרי, ועיקר זה הוא המכרי. בפרשה זו נקשר שם ה' בשם אל הים בבייטו המורכב ה' אל הים. העובדה מתבארת בנטול על ידי כוונות הכתוב למדנו ש' זה, הנזכר כאן לראשונה מודעה בהחלט באל הים הנזכר בפרשת הקודמת; במלים אחרות, שאליך העולם המוסרי הוא והוא אלהי העולם החומריא, שאליו ישראל הוא אלהי כל העולם כולם, שהשמות ה' ואלהים. אכן מורים כי אם על שני צדדים שונים של

כשMBERן נח את שם ואית יפת, מוכיר הוא את שם ה' לגביו שם (ט' כ"ז) ואית שם אל הים לגביה יפת (ט' כ"ז); רמו לידעות ה' העתيدة להשתמר בתוך יוצאי חלציו של שם (ואלו נפוצות היו אף בזמן הקדום אגדות בוגוע לצדקתו של שם בן נח ולהיכמות בתורת ה'). דומות לאגדות המאוחרות הנ מסורת בسفرות רבותינו), ואילו בתקופת בני יפת אף אלה שיוכו להתרומות ממועל לדתות ואלilities הרגילות לא יכולו להגעין כי אם לידיה הכרה כללית של האלהות.

על נמרוד כתוב (ט' ט'): הוא היה גיבור ציד לפני ה', על כן יאמר כנמרוד גיבור ציד לפני ה'. הביטוי «על כן יאמר» מלמד שכאן מובא פתגם עמי: כשהו בני ישראל חפצים להגיד כי איתות בן אדם היה גיבור ציד היו מודמים אותו לנמרוד גיבור ציד לפני ה''. תוכן המסורת על נמרוד הרינו אמנים ביזילאומי, ואלים הפגם הוא פתגם ישראלי עמי, וכבר ואינו, שבני העם, בניגוד לוספרים, רגילים היו להשתמש תמיד בשם ה' בדיבורים היומיומיים. והتورה מצטטת את הפגם צירותו, במחציתו הראיתו של הפסוק, הקשורה באותו הפגם, מן הרואי היה שיזכירו דוקא הניבים שבאו ושם ה' בתוכם.

במשך דור הפלגה (י"א א'-ט') בא שם ה'. והטעם ברור: בסיפור זה רק מקום המארע הוא מהווים לארץ ישראל; עצם הטיסוף הרינו כלו ישראלי, ואך קורוטב של חומר זו אין בו, אין כאן, כמו במעשה בראשית ובמעשה המבול. רקע מסורתם ביילאומי שעלי הקיימה והتورה את בנינה; להיפך, אין כאן אלא ניגוד מוחלט של הנפש הישראלית לעמדתם ולשאיפותיהם של העמים הגאים, השליטים בעולם, והתקפה הישראלית של היחס שבין האדם למקום באתי לידי ביתו בשם היהודי של האלהות.

בפרשת לך לך (פרק י"ב ואילך) מתайл הכתוב לספר לט את תולדותיו של אברהם אבינו, מיסיד האומה הישראלית, ומן הרואי היה, שדוקא שמו היהודי של האל ישמש כאן בהתמודדה. בගילוי השכינה לאברהם, המתוים את השלב הראשון של חייתה עם ישראל לעם סגולת, בנסיבותו שנתנשה אברהם, ובhashgaha האבלית המגינה עליו מן השמיים החל מסירתו לאלהיו, מופיעות האלהות דוקא באותו האופי המוחדר של אלהyi יש ראל שהוא מתחבṭא, כפי מה שוראיינו, בשם ה'. והנה בהתאם, לזה מוצאים אנחנו בשורה של סיפורים על אברהם ועל משפחתו, החל מהתחלת פרשת לך לך ועד סוף פרק ט"ג רק את שם ה' לבדו. בפרשת המילה (פרק י"ז) הפותחת אמן אף היא בשם ה', בא אחר כך שם אל הים. את הסיבה לכך בין מיד נשנים לב אל תוכו דבריו של אלהים בפרשה זו. בדיבורו הראשון המובא בשם אלהים (פס' ד'-ח') ניתנת לו לאברהם מוצא את שם ה'; בכל יתר הפסוקים שבסיפור המבול בא שם אל הים, מפני הסיבות והאמורות.

## ט. ג' קאסוטו

הביבטומים בדמות אל הים ו'זאת הלאן אם האלהים (ה' א' כ"ב כ"ד) מתחברים לטן מיד כשאנו משווים לפניו שביטהים מעין בדמות ה' או התחדר את ה' לא היו ראויים לה ditch מבני הכבוד (קשר עם שם ה' מעדרף הכתב את הביטוי התחדר לפני, למשל כ"ד מ': ה' אשר התהכלתי לפניו, בדור הדבר שלא היה מן הרואין כתוב: ה' אשר התהכלתי את ה'). ומכיון שפתח פס' כ"ד בא להים סימן גם כן בא אלהים.

בדבבי למן אבי של זה (אשר ארורה ה') בא שם ה' מכין שמרומה שם דוקא אותה קללה האדמה שנארעה מפני ה', כשם שכחוב למלעת (ג' י"ט; הנושא של אמר' ה' הוא ה' אלהים הנזכר בפס' י"ד).

אשר לביטוי בני האלהים (ט' ב' ד'), אך מן המותר להגיד כי בודאי יהיה פירושו של ביטוי זה מה שהיה לא היה אפשר להעלות על הדעתшибוא שם ה' בקשר עם בני דוקא בניגוד לבני האלהים מן הרואין היה שיכתב השם הפרונגי של האל היחיד בפס' ג'.

בסיפור המבול, כל אותן הסיבות שנגנו בוגוע למעשנה בראשית ה'י כמו כן דרושות את השימוש בשם אלהים. והנה דוקא בשם זה משתמש התורה כמעט בכל הסיפור, וכשבאה מה ושם ה' יש ליה טעם מיוחד, כמו שאגיד מיד. ואולי נספה כאן על אותן הסיבות גם הכוונה להגבלת התקובלות שבין התרבות הכרותה לאדם, אביה הראשון של דאנושות, ובין התרבות הכרותה לנח אביו האנושות המתהדרת אורי המבול. דוקא אותן השם הנזכר אצל אדם הראשון היה דרשו אצל נת, לומר לך שאין ברית זו השנית אלא המשך הברית הראשונית וחידושה, ושאין הברכה הנינתה לנח ולבניו בשם אלהים אלא קיום הברכה הנינתה בשם אלהים לאדם ולבניו.

אף אותן הפסוקים מסיפור המבול שכחוב בהם שם ה' מתאימים בדיק, כמו שרמותי כבר, לכללים שלנו. מופיע שם ה' כשהמניע המוסרי, שהוא אמן משורען בכל הסיפור, בא לידי ביטוי מיוחד ומודגש הדגשת יתרה בהבלטה פורענותם של הרשעים מפני רשותם הצלחתו של נח מפני צדקהו (ט' ה'-ח'); ז' א'); וכן כshedobor על הקרבנות או על הבהרות הטהורות שננטו נח לקחתו אותו אל והתבה כי לתקיריב מהן קרבנות אחר זמבול (ו' ח' כ' ב' י' א'); וכן כשהכהונת על איזה יהס' ישיר, ממש כביכול, בין הקב"ה ובין נח, כייחס אב מלא רחמים אל בנו והאהוב ללבו (ו' ט' ז': ויסגר ה' בעדו); וכן כshawor הכתוב על קללת האדמה (ח' כ' יא) ואמוריה בפרשא המשמשת בשם ה'. בפסוקים הללו אתה מוצא את שם ה'; בכל יתר הפסוקים שבסיפור המבול בא שם אלהים, מפני

ההבטחה האלוהית זאת מדגיש הכתוב בחוריו עליה בכל אחד משלש הפסוקים הראשונים של הדיבור (פס' ד': והייתה לאב המון גוים; פס' ה': כי אב המון גוים נתתיך; פס' ו': ונתתיך לגויים). ובhoror בדבר שבקשר להבטחה זו מן הראי היה שלא יבוא השם המיחודה לישראל לבדו אלא השם המשותף גם ליתר הגויים. הדיבור השני (פס' ט'-י"ד) שיק ביחס למצות המילאה, וגם בו הייתה דרוש שם אלהים, מכיוון שלא עלי ישראל לבדוק חלה מצות המילאה, אלא על כל בניו של אברהם היא הלה. גם על ישמעאל ועל בני קטרנה ועל בני אדם. בדיבור השלישי (פס' ט"ז-ט"ז) מוצדק לנו כן השימוש בשם אלהים מכיוון שנאמר בו על שרירשתה: והייתה לגויים, מלכ"י עמים ממנה היו. וככה הריחו מוצדק בשיחת הבאה אחריו כן (פס' י"ח-כ"א) על דבר ישמעאל והגוי העתיד לצאת ממנה. והוא הדין בפסקוי החתימה (כ"ב-כ"ג), השיכים למה שקדם, והמספרים איך מל אברהם את ישמעאל ואת ילדי ביתנו. ואין להקשות שבפסוקים המבטים על קני הארץ והשייכים לפיכך רק לישראל בלבד נמצאו לנו שם אלהים (פס' ז': להיות לך לאלהים; פס' ח': והייתי להם לאלהים); אין זו קושית, כי ברור הדבר שבביטויים הללו אין שם אלהים אלא שם כלל לחלופין, והכוונה היא כי ה' הנרא לאברהם כפי מה שכתוב בפס' א', והמכונה בשם אלהים ביחס ליתר הגויים, היה לישראל לאלהים, היה האל המיחודה לישראל. בביטויים שכאלה אף הנבאים משתמשים בשם אלהים; למשל יחזק'לי ז' כ"ז: והייתי להם לאלהים ומה יהי לו לעם. וברור הדבר, שם אלהים, המקביל סאן לעם, הריחו שם כלבי כמו שעם הוא שם כלל.

על הרוב לשם דריש, אך לפחות הינה עמוקה בפשטות הכתוב. כהמודני, שאין מן הצורך עוד בדיקה זו. נקל היה לעבור הלאה על יתר הפרשיות, ולתראות איך השם אל הים בא, למשל, כשהכוונה על איזה עם אחד (י"ט כ"ט התחלת הטיפוף על מוצאים של בני מואב ועמון; כ"א ח'-כ"א, יציאת ישמעאל מבית אביו ויסוד משפחתו המיחודה לו), או כשמתגלית האלהות לאיזה בן אדם מאותות העולם (כ' ג' ו', התגלות אליהם לאבימלך; ל' א' כ"ה, התגלות אלהים שכאלו, כי בודאי לא בלי כוונת נכתבה. אין הקובלות ממין זה דומות כל עיקר להקבילות הסוגניות והלשוניות שלUhlon מסתמכים בעלי תורה התעדות כפי מה שאגיד לכם בהרצאת התבאה. דומות הן לאלה שכבר היו רשותינו נהוגים להעיר על Uhlon, על הרוב לשם דריש, אך לפחות הינה עמוקה בפשטות הכתוב.

בדומה, שארות איך השם אל הים בא, למשל, כשהכוונה על איזה עם אחד הפרשיות, ולתראות איך השם אל הים בא, למשל, כשהכוונה על איזה עם אחד (י"ט כ"ט התחלת הטיפוף על מוצאים של בני מואב ועמון; כ"א ח'-כ"א, יציאת ישמעאל מבית אביו ויסוד משפחתו המיחודה לו), או כשמתגלית האלהות לאיזה בן אדם מאותות העולם (כ' ג' ו', התגלות אליהם לאבימלך; ל' א' כ"ה, התגלות אלהים ללבען), או בשיחות עם בני אומות העולם (כ' י"ג, כ"א כ"ב כ"ג, ועוד ועוד), או כewish איזו סבה אחרת מלאת שהוכרכנו; ולהיפך, שבא שם ה' כשיש טעם לופיע הכללים האמורים (פובג, שאף כפי אנשים זרים בא שם ה' כשרצונם דוקא להורות על אותו האל המיחודה שהיו אבותינו עובדים אותו (למשל כ"ז כ"ח כ"ט, ל' כ"ג). נקל היה להמשיך, ודוקא מפני שהדבר נקל הריחו מיותר. אם תעיננו ביתר הפרשיות, תיווכחו כי לפי הכללים שקבענו מחابر תמיד חילוף השמות ה' ואלהים בלי קושי.

אין לנו איפוא להתפלא על שהשמות הללו מתחלפים בתורה. להיפך, היה לנו להתפלא לו לא התחלפו. המגב הוא כך מפני שכ' היה צריך להיות. אין כאן הפרש

בין תעודות שונות, אין כאן הרכב מinci של כתובים נבדלים זה מזה; כל סופר עברי היה צריך לכתוב כך ולהשתמש בכך בשני השמות, מפני שכך דורשים המשמע העיקרי של השמות, המסורת הספרותית הכללית במורח הקדמון, וככל שמוסכם של השמות האלהים בכל היקף הספרות העברית.

ואם כן הדבר, הרי שהעמוד הראשון בחמשת העמודים שעלייהם עמד הבניין הגאה של תורה התעודות, עמוד התוך שלו, אין מחזק מעמד בפני מי שניגש אליו לבחון בדיונות את חומרו ואת ציבותו. כשהנוגעת בו היד הבוחנת הריחו מהפוך ונחפץ לעפר.

אכשו, עלינו לבדוק עוד את יתר העמודים; ולבdiskתם רצוני להקליש את ההרצאות הבאות.

## ה לשון והסגנון

ד

נפנה היום אל העמוד השני אל חילופי הלשון והסגנון, ככלمر אל ההבדלים שבין פרשה לפרשה בנוגע לאוצר המלים, לצורות הדקדוקיות, ולאופי הסגנון בכלל.

נשתדל לברר לנו את מהותו של עמוד זה ולבחון את ערכו.

כפי מה שהגדתי בהרצאת הפתחה לקורס זה, נסינו הראשו של וייט בהשערה תעוזות עיקריות ששימשו יסוד לתורה לא זכה לפרסום גדול, וכבר אבד מהרה; ואילו אסטרוק, שקס ארבעים שנה לעורך אחרי וייט ותבע דעתות דומות לדעותיו, נחשב לסלול דרכם החדשנות, ועלה בגורלו להיקרא בשם "אבי תורה התעודות". הצלחתו של אסטרוק תליה ביחס בזוז, שהמלומד הגרמני אייכהורן הפסים להשערותיו ויעיר אוטן לפיה שיטה מדעית מעולה העמיק בהן את העיון וiscalל אותן בעזר הבקיאות המקצועית שברשותו מלומד שכמוו.

לא הספק אייכהורן בזה, שקבע אי אלו פיסכות יש לחס לפי דעתו לכל אחת מהתעודות הראשיות. אלא שהשתדל גם כן לקבוע בדיק ובפרטות את תוכנותיהן המיוודות של התעודות, ביחס מבחן בלשנית סבור זה. אייכהורן שלכל תועודה יש אופי לשוני מסוימת, המתבבא בחופעות מיוחדות בזומר המלוני, במבנה הדקדוקי ובדרך הסגנון. גם אחריו הרבו אנשי המדע לטפל בעניין, והוסיפו מחקרים בו לכל פרטיו בחוריפות יתרה, ודרשו בו תלי תלים של הלכות. ונערכו רשימות רחבות ומקיפות, של מילים ושל תמנוגות דקדוקיות מיוחדות לכל אחד ואחד מהמקורות העיקריים. בזמן האחרון אין נוהגים אמנים לעסוק בשדה פעולות זו בה במדה שהיתה רגילה לפני זמן ידוע; ואולם, אין לראות בו כוונה להימנע מחקר שבטל החשובו לגבי נטיות חדשות, אלא להיפך. יש כאן מעין הזדמנות לכל הפחות בדרך כלל, بما שכבר השיגו החוקרם. הקודמים, כמובן כל העבודה הרואית להישנות בכיוון זה כבר נעשתה ונגמרה בהצלחה, וכיילו לא נשאר לנו היום אלא לסייע על תוצאותיה, או לכל הפחות על אלה מהתוצאותיה הנראות בטוחות ביוור.

ומאנם, כל מי שיש לו עiams לראות רואת, שלמעשה נמצא בין פרשיות מסוימות ובין פרשיות אחרות הבדלים מהמינים האמורים, וממציאות ההבדלים

ואולם, אין כוונתי להעכב עוד על העוזות כללו הדרך הטובה ביותר כדי לברר את העניין הריתי זו של העיוון המפורט בכתביהם, בלי שום משפט קדום כל שהוא ושל קביעת ערכן המדוייק של המלים והצורות המאות בחשבון. זהה העבودה שהקדשתי לה את החלק השני של ספרי האיטלקי שהוכרתי, ועל עבודה זו בוגנתי לחזור עמכם היום.

ובכן, שלא יהיה אפשר לנו לעبور על כל מה שכתבתי באורך הספר. הומן לא יספיק לך וגם לא יהיה צורך בכך לשם המטרה שאלה מכונת ההרצאות הללו. די לי שאביא לפניכם בקיצור נמרץ דוגמאות אחדות שיהיה בהן מושם הוכחה ברורה על שיטתני ועל מסקנותיה הכלליות; ומישיחופוץ להרחיב ולהעמיק את המחקר יוכל לעיין עצמו בספריו. את הדוגמאות אבהיר מתחילה הנחשבות גם היום בין הוכחות הברורות והזקוקות ביותר של תורת התעוזות. ראשית כל, נפנה אל אותה התופעה שכבר רמזתי לה היום, ההבדל בין שימוש יד בקהל ובין שימוש הויליד בהפעיל. הכלל שקבעו בעלי תורה התעוזות הריאן כמו שהגדתי לכם, שהפועל יד בקהל הרגיל כדיី ביחס אל האם (פלונית ילד ה את פלוני), אינו מופיע ביחס לאב, ככלمر בהוראת הוילד. אלא במקור י בלבד, בעוד שהמקור כמושתמש בהוראה זו רק בתולדות כתוב בתולדות קין (ברא' ד' י"ח): וילוד לחנוך את עיריה, ויעירד ילד את מהוויא ומחיאיל ילד את מהויא. וממושאל ילד את למך. ובתולדותיו של נחור (ברא' כ'ב כ"ג) כתוב: ובויאול ילד את רבקה. שתי פיסיות הללו מיויחסות למקור י, וכן מיחסים לי אותו הפסוקים בתולדות שביעים האומות (ברא' י') שמכילים את הפועל יلد בקהל. להיפך, ברשימה עשרת הדורות שמאמdem ועד נח (ברא' ה') וברשימת עשרה הדורות שמנח עד אברהם (שם י"א י"כ), המיויחסות שתיהן ליכ בא תמיד ההפעיל, למשל: ויהיו ימי אדם אחריו הולידו את שת שמנה מאות שנה וילוד בנימ ובנות, וכן הלאה. הנה ההבדל שבין שתי התעוזות, י מצד אחד ויב מצד השני.

ואולם, הרבה יש לתקשות על כל זה. שם ה', הסימן המובהק למקור י, איננו בא כל עיקר בתולדות קין, אלא רק במשמעותו קין והבל הקודם לתנ"ה, וכל מادر היה לבבלי תורה התעוזות לפי שיטתם להפריד בין הדברים ול להגיד כי אין תולדות קין מיסודה של אותו המקור שמדובר נבע הספר הקודם. לו היה להם איזה טעם לכך: להיפך, קשורים הם את התולדות באותו הספר ומיחסים אותו לי מפני גיומוקים משליהם, ובתוכם גם נימוק זה, שכותב בהן יlid. כמו כן, וזה אחד מן הנימוקים שפנינו מיחסים לי את תולדותיו של נחור. ואשר לפוסקים הנזכרים בתולדות שביעים האומות, והו דקא הנימוק המכريع, ואם כן, יש כאן

הלו מעוררת שאלות שעליינו למצואן להן תשובה, כתוב כאן, למשל, פלוני הוליד את פלוני, וכותב שם פלוני יlid את פלוני. מפני מה הבדל זה? התשובה שנונותים בעלי תורה התעוזות הריתי זו: אם אנו רואים במקומות אחוריים הוליד ובמקומות אחרים יlid, זאת אומרת שיש כאן לפניינו קטעים לקוחים מתעדות שונות ונבדלות זו מזו בוגנע לשימוש פועל. האחת משתמשת בו בהפעיל, והשנייה משתמשת בו בקהל אפיו בתרומות הפעיל. ומסקנה זו — כך גם מוסיפים — מועילת לנו שוב בשני כיוונים: א) מביאה היא לנו ראייה על נוכנות השערתנו בדבר מציאות מקורות שונים; ב) פותחת היא לפניינו את הדרך לקביעת מקורן של אותן הפיסוק שבייל והוא מוצאן מוטל בספק: אם נוכל, למשל, לקובע שהמקור הכותב יlid בקהל הוא המקור י, והמקור הכותב הוליד בהפעיל הוא כ. ניתן מטה שככל פיסקה שנמצאה בת הפעיל מקור בוגעת, וכל פיסקה שנמצאה בת הפעיל מקור בוגעת. בדרך כלל, נדמית שיטה זו רואיה לתתקבל. אשר לנקודת הראשונה, ככלומר שיש כאן ראייה על מציאות תעוזות שונות, אין להטיל ספק בדבר, שבדרכ כל אין טופר אחד משנה לשונו מפרק במשך ספרו. ואשר לנקודת השניה, קביעת מוקהה של פיסקה מסתויימת על סמך ההופעות הלשוניות שבת, גם זה בכוקן של השwon המשותפת תוכל לשמש סיימון למוצא משותף, והקושיה שהקשו חוקרים אחדים באמרים שכן יש תמיד מעין דין חזרה, האבסס את מסקנותיו על יסוד מה שדוקא המסקנות הללו באות להוכחה, איננה מוצדקת אייננה מוצדקת תמיד. כל זה בדרך כלל. ואולם, כשהאנו מתבוננים בעניין בדיקנות, רואים אנחנו שלמעשה אין הדבר כל כך פשוט כמו שנדמה לבארה. בוגנע לנקודת הראשונה, מן הצורך היה אם רצוננו להציג מסקנות נחותות ומוסעות, שנוכיה תחילתה שהבדלים האמורים ממש שינוי בלשון, ככלומר, אם נשמש עוד בדוגמה זאמורה, שנוכיה שהפעיל הוליד והבל יlid שיכים לשינוי חוגים לשוניים נבדלים, ואי אפשר להם שימושו בבתacha. ובוגנע לנקודת השניה, מן הצורך היה לא בלבד שנביא הוכחה זו האמורה לגבי הנקודת הראשונה, אלא גם כן שניזהր משלשה דברים: א) מלסתמך על ההבדלים הלשוניים כדי לקובע את מקורן של הפרשיות שעל פיהם אנתנו להוציא משפט על תוכנותיהם הלשוניות של המקורות, כי במקורה ה ניליך באמצעות בפה של הדין החזרה; ב) מלשנות את נוסח הכתובים כדי שייתאימו לשיטותנו בעל כורחם; ג) מההביא בחשבון מילים וצורות באופן מיכני, כאשר הן מנוטקות מתוך סביבתן, ובאיו אין סביבתן יכולה להשפיע על שימושן. כמו שעתדים אנחנו לראות מיד, לא תמיד נהגרו נושא תורה התעוזות מכל אלת

ברית), וביתר המקרים על ידי הניב הרגיל כרת בירת. כלל זה מקובל בדבר שאין לפפק בו אף כרגע, וכל העסקים בהקח המקרא חווים עליו זה אחר זה מבלתי שיעלה על דעתם לבחון אותו ולעין האם הוא מתאים למצוות האמתי של הכתובים אם לא ואולם, אין בחינת זו מיותרת. כשנסתכל היטב בכתב כתובים נראת, שאן הוראותו של הניב הקים בירת שווה להוראות הניב כרת בירת. לכורות בירת, זאת אומרת למסור הבטחה מסוימת; לה קים בירת, זאת אומרת לקיים למעשה את הבטחה שנמסרה בשעת כריתת הברית. אם כן, שני עניינים שונים זה מה יש כאן לפנינו, ולא שני ביטויים שונים לענין אחד. למשל: בפרשת מילה (ב' יז), אחרי שנאמר: אני הנגה בריתי אתק' (פס' ד'), כתוב עוד: והקמתי את בריתי ביני ובינך ובין זורעך אחיריך לדודותם (פס' ז'). והקמתי: עבר בו'ו' המהפטה, בהוראת עתיד. ואולם, מכיוון שהברית כבר ישנה בהזוה (פס' ד'), האם יש לכורות עוד ברית חדשה להבא? ברור שהחומר כאן: אק'ים למשעה את בריתי, אך ובו רעך אחיריך בכל דור ודור. עוד יותר ברור מה שכותב אחר כך באותה הפרשה, אברהם מהסס בלבבו, כשהשומע את הבטחה שעתיד להילוד לו בן משרה; מתרא הוא בשבי ישמעאל, בנו הראשון מהגער, ואומר: זו ישמעאל יהיה לפניך (פס' י"ח). והנה אלותם מшиб לו: אבל שרה אשתק ילדה לך בן וקראת את שמו יצחק והקמתי את בריתיantu (פס' י"ט). כלומר: בו תתקיים הבטחה שבתחתיק; ולישמעאל שמעתיק, הנה ברכתי אותו וגוי, ונתתיו לגוי גדול, ואת בריתי אק'ים את יצחק (פס' י"כ-יא). כלומר: אמן ברכתי מתנתן אף לשמעאל, אבל בריתי הבטחי לדורות, אק'ים אותה ביצחק, וכך ברור הדבר ביתר הכתובים, שאין בדעתך להביא לפניכם אחד לאחד. ואם כן, איך כאן לפנינו קטיע מקורות שונים המשתמשים בביטויים שונים לענין אחד, אלא שני עניינים שונים ונבדלים זה מזה; וכל אחד מהם בא לידי ביטוי בניב הרاوي לו. כשחפצים להגיד שניתנה איזו הבטחה, משתמשים בניב כרת בירת, וכשחפצים להגיד שנטקינה הבטחה, משתמשים בניב הקים בירת.

דוגמה שלישית: סוברים בעלי תורה התעוזות שהמקור א' אומר להעלות מצרים, ואילו המקור י' אומר להוציא מצרים. נבחן גם את ההבדל הזה. שני הביטויים הללו הם אמנים קרובים זה לזה בהוראותם, אבל אינם מודלים בהחלה. כשאני אומר: ה' הועלה את בני ישראל ממצרים, כלומר שהעלת אותם מבקעת הנילוס עד הרי ישראל, אני רמזן בזה למושג של הכניטה לא-ארץ, של המטרה הcosaית שאליה הגיעו בני ישראל. להיפך, כשאני אומר שה' הוציא את בני ישראל מצרים, אני מביע רק את המושג של היוציאת מבית

זרוגה ברורה ואופיית של דין חמור: מיחסים כתובים הללו למקור י' מפני שיש בהם י. לד, ואחר כך באים וקובעים שליד הוא ביטוי מיוחד ל. י. — יתר על כן: הפועל ליד بكل בהוראת הוליד בא כמה פעמים במקרא, אף בשירה (למשל: צור יולד תשי, דברים ל"ב י"ח) ואף מוחז לתורה למשל בהושע (ה' ז'): בה' בגדו כי בנים זרים ילדו וכן בתהילים (ב' ז'), במשל (יז' כ"א כ"ג כ"ד), ובאיוב (ל"ח כ"ט). לפיכך ברור הדבר, שאיננו שיק להוג לשוני מיוחד. — וההפעיל במקרא ובכל היקף לשונו, כמו שידעו היטב לכל דובי עברית. ואם כן הדבר, הרי שהשערות התעוזות אינה פותרת את בעיית ההבדל שבין הפרשיות המשמשות בילד ובין הפרשיות המשמשות בהוליד. האם אפשר למצוא פתרון אחר מתאפשר על הדעת? אפשר ואפשר.

די לשים לב אל העובדה, שהפועל ליד משמש בכל בהוראת הוליד רק בעבר ובביבוני. אומרים «פלוני ליד את פלוני», ואומרים «ילידי», אבל אין אומרים בעחיד «יליד» (או «יליד») פלונית את פלוני». בעצם אין הקל בא אלא ביחס אל אדם, למשל תלד (או «ותלד») פלונית את פלוני, וביחס אל האב או אביהם לאילו «ילידי» או «וילידי» (כਮוב אמנם במשל כי א': מה יlid יומם, אבל שם אין הפעול משמש בהוראת הולידה, אלא ממש בהוראת ילידה). כמו כן, אין אומרים במקור «אחרי לדחו», אלא רק «אחרי לדתיה», ובשביל האב אין להגיד אלא «אחרי תולידו». זה ברור לכל מי שיש לו חוש חי של הלשון העברית. בתולדות הדורות שמאדם ועד נח וממיה ועד אברהם לא היה אפשר לכתוב אלא «וילידי» ו«אחרי הולידי»; כל סופר עברי מוכחה היה לכתוב ככה ולא באופן אחר. אין זה עניין של מקורות; זה עניין של מהગיה הכללים של הלשון העברית. — ואשר לעבר, שבו אפשר להגיד י. לד ואפשר להגיד הוליד, הכל תלוי בהמשך הפסוקים. כשפותח הכתוב בלשון וויליד בגעפאל, שהוא שיק יותר לקל, או כשהוא מביא במחילתו את הקל ביחס לאם, למשל ליד ה', או מעדרף הוא להמשיך בקל, י. לד, גם לזכר; כשהוא פותח בהפעיל, למשל בויליד, או בשם תולדות השיק להפעיל, או ממש בפעולת אף בעבר, ואומר, הוליד. אינני חפץ לשעטם אתכם בהוכרת כל הפסוקים הבאים בחשבון; תוכלו לעיין בעצמכם — ואם כן, הכל ברור. אין כאן הופעות לשוניות מיוחדות למקורות שונים; יש כאן רק הלוות כלליות של הלשון, שותות לכל המפורים ולכל הספרים.

דוגמה שניית: משוג כריתה הברית בין האלים ובין בן האדם מhabtan, לפי תורה התעוזות, מקורו כעל ידי הניב הקים בירת (ולפעמים נתן

העבדים, את המעבר מגבולות מצרים ולתץ, את השחרור מהעבדודה. ביל כל רמו אל המטרת הסופית. ולפי מה שהענין דורש, בא הבלתיי הראשון או השני, בשעומד יעקם ליצאת מארץ כנען וולדת מצרים, ודואג על קניון הארץ לעתיד, מכיוון שהוא עוזב אותה וכל משפחתו עמו, בא אליו דבר האלים לנחמו ולהבטיחו: ואנכי עאלך גם על לה (ברא' מ"ז ד'); כלומר: אשיבך הבנה, לארץ זאת; תשובה על דאגתו בדבר קניון הארץ. — כמו כן בדברי יוסף אל אחיו: והעלת אתכם מנו הארץ זאת אל הארץ אשר נשבע לאברהם ליזחק וליעקב (ברא' נ' כ"ד). כאן הכניסה לארץ נוכרת בפירוש, ודוקא לה מתכוון יוסף. והוא ממשיך ואומר: והעליתם את עצמותי מותה. והעליתם: מה שצפוי לישוף איננו רק שיזכיאו את עצמותיו מחוץ לגבולות מצרים, אלא שייעלו אותו לארץ כנען. — להיפך, כתוב בברית בין הבתרים: וגם את הגוי אשר יעמדו דין אנכי ואחרי כן יצאו בריכש גדול (ברא' ט' י"ד). כאן הכוונה רק על הניגוד שבין השבעוד (אשר יעבד ח' ובין השחרור: אמן ישעבו הם את בנייך, אבל אחר כך יצאו בניק מתחת עולם; על הכניסה לארץ ידוער להלן: וזה רבייע ישובו הבנה וגוי פס' ט"ז). — אם אין לנו מתייחסים אל הכתובים באופן מילני, אלא משתדים אוחנו לחדר לתוכןונתם, ברור העניין לפניינו, כל כך ברור שנראתה לי מיותר לתביא עוד כתובים אחרים.

עוד דוגמה: ההבדל בין הכנויים אני ואנכי. שני המקורות י' ו-יא, לפי דעתם של בעלי תורה התעדות, מדיעיטם את הכנוי אני, וכ. להיפך, משתמש רק באני. מאה ושלשים פעם, לערך, נמצא אני אצלם, ורק פעם אחת בא בו אני. בפסוק גור ותושב אני עמכם (ברא' כ"ג ד'). ואולם כל המספרים שכונן זה וכל הלווחות הסטאטיסטיים שנסדרו כדי להראות על ההבדל שבין המקורות, אינם מכוונים. באותו הלווחות מובאים הכנויים כאלו הם בודדים ומונתקים מסביבתם, בלי תשומת לב לצורות הסיננטקטיות השונות ולኒיבים הייחודיים שבתוכם הם מופיעים. למשל, הבלתיי אני ה', נמצא פעמיים אין מספר, אבל מכיוון שהוא ביטוי קבוע, החומר תמיד בצוותו, אין כל המקרים הללו שколоיהם אלא סקרה אחת, או מעט יותר. ועוד: מכיוון שהמליה אני בעלת של ש הברות, והמליה אני בעלת הברתאות בלבד (ואם בהפסק, אני, בעלת שתי הברות), הבדל ישנו ביןיהן בוגע לקצב המשפט, ואולי הבדל זה הוא הגורם לבחירת המלה הראשונה או השניה לפני המקרים. כדי להסתכל בדרכי הכתוב על מנת להוכיח אם השערת זו מוצדקת אם לא. וכבר חקרתי לשם זה בכל הפסוקים המכילים אחד משני הכנויים בכל ספר בראשית, ונוכחתי שכך הוא הדבראמת. זה מה שעלה לי מהחקרי בפרטות:

א) כשהכינוי משרה כנשא במשפט פועל, ככלור במשפט המכיל פועל בעבר או בעתיד, בין שהכינוי קודם לפועל ובין שהפועל קודם לכינוי, הכנוי הוא אובי. למשל: אובי נתני שפחתי בחיקך (ט"ז ה'); ואבנה גם אובי ממנה (ל' ג'). וכן הדבר תמי, חזק מקרים אחד (י"ד כ' ג': אובי העשרתי את אברם), שהוא מיוחד דוקא בקצב המילים, מכיוון שיש מtgt בתרה הראשונה של הפועל (העשרה);  
 ב) כשהכינוי הוא חלק מנושא מורכב (אני ואחרים), ובא אחר הפועל, אז הוא תמיד אני, למשל: הבוא נבואה אני ואיך ואיך (ל' ז' י');  
 ג) כשהכינוי נמצא ביחס התלי בתחילת המשפט, וכן הוא משפט שיק למדbra, אז הוא תמיד אני, למשל: אני הנה בריתי אתה (י"ז ד'), ואם הנושא הוא אחר, אז הכנוי הוא אובי: אובי בדרך נהני ה' (כ"ד ב"ז);  
 ד) כשהכינוי אינו נושא, אלא בא להציג הכנוי סופי מצורף לפועל הקודם, או הוא תמיד אני: ברכני גם אני (כ"ז ל' ח');  
 ה) במשפטים שמננים, ככלור באלת שאין בהם פועל בעבר או בעתיד, אז כשחפץ הכתוב להציג את הנושא, הכנוי הוא אובי, למשל: אל תירא אברם אובי מגן לך (ט"ז א'), ואם חפץ הכתוב שלא להציגו, אז להציג את הנושא יותר ממנה, אז הכנוי הוא אני, למשל: את חטאך אני מזכיר חיים (מ"א ט').  
 ומכיון שעלה בידנו לקבוע, שימושו שני הכנויים תלוי בנסיבות שוים בכל הספר, בכלל הפרשיות כולם, תertia התעוודה שאלה נוגגים ליחס אותן אותן שתהיה ברור הדבר שאין הילוף הכנויים תלוי בחלוף המקור, אלא רק בסיבות לשונות כלויות.  
 דוגמה מענית הרויי זו של המלים טרם ובטרם. רגילים להגיד, שהמקור א משתמש בניב בטרם, והמקור י' מעדייף טרם בלבד בית, ושמתו כ"ד ישليس למוקור א את כל הפסוקים שבהם בטרם, ולמקור י' את כל הפסוקים שבלם טרם. ואולם מי שחווש בכיה אינו אלא טוען אין שני ניבים שווים בהם טרם. עד שאפשר יהיה להchalיף את הראשות במשנתו, בטרם לחוד, וטרם לחוד. טרם הוא תואר הפועל, והוראותו עוד לא, למשל: הטרם תדע כי אבדה מצרים (שםה י' ז'), כלומר: העוד לא ידעת כי אבדה מצרים; ואילו בטרם הוא מלת החיבור, שהוראותה לפני יש, למשל: בעבור תברך נפשי בטרם אמות (ברא' כ"ז ד'), ככלור לפני שאמות. וברור הדבר, שמכיוון שהוראותן של שתי המלים שונות, כשריכה הוראת הראשונה בא הראשתונה, וכשריכה הוראת השניה בא השניה. ואין כאן הבדל של מקרים, אלא כלל שותה לכל ספר עברית ולכל ספר עברי. שום איש לא היה יכול לכתוב הטרם תדע כי אבדה

ותולדותיו של הכלל הראשי, שעל פיהם מתבארים המקרים המוחדים שאמרתי, אבל אין בדיתי לתוכנו עכשו אל הפרטימ. שבוחאי לא יענינו אתכם ביותר. מי שירצה לעין בתם ימצא בספרי, ושם יראה איך כל המקרים של סדר עליה שבמקרה מתבאים לפִי-שיטתי. מה שמענינו אותנו עכשו הוא זה, שמכיוון ששיטה זו שוררת בכל ספרי המקרא, רשים אנחנו להסביר שאין כאן מקום להשערת של הבדל המקורות.

תשאלו: אבל איך אפשר לברר את העובדה שדווקא בפרשיות המוחדות ל-כ' מופיע על פי רוב הסדר העולה? התשובה על שאלה זו פשוטה: מיחסים ל-כ', לפי אופיו המדומה של מקור זה, את כל הלחשות הכרונולוגיים והגיאולוגיים, את כל הרשימות הסטטיסטיות, את כל התיאורים הטכניים של ענודות, וכדומה לאלה ומתקדך כך יוצאת שהסדר השיך ביחיד למקרים ממין זה יראה כמו כן ביותר אצל כ. בפסקות ההיסטוריות המועטות שיחסו ל-כ', הסדר הוא, ככל הספרים, הסדר היורד; למשל: ואברהם בן תשעים ותשע שנה בהמלו בשרגלו (ברא' י"ז כ"ד).

אבל די בדוגמאות הללו, הנוגעות לאוצר המלים ולמבנה הדקדוקי של הלשון, נשאר לנו רק זה, שנגיד מלים אחדות בדבר ה-סגןון. גם ביחס לזה לא אכפת אל הפרטימ, ורק ארומו בקשרו לקוים הכלליים של ההבדל שבין כ' ובין יתר התעודות. נהגים להגיד, כי סגןונו של כ. בניגוד לסגןונו של יתר המקורות, הרחו קרייד ויישן זצום, מקיד בפרטם בדיקנות, ורמגה ביבויים קבועים החווורים תמיד בזרחה שווה. ובאמת, מצאותן של התוכנות הללו בפרשיות המוחדות הופיעו במדה ידועה עובדה שאין להטיל בה ספק, בה בשעת שגןונו של לכ' הרוחי במדה ידועה לעילו, או לא כמו כן, הריחו זה ובהירות, רב הגוונים הפרשיות המוחדות ל-כ', למשל, או יטעה אותנו מראת ומלא חיוגיות, וחמיד שפוך עלייו חן מיהוד. ואולם, אל נא יטעה שמתבען צרכות בעברית. אל נא נשכח כי מיחסים ל-כ' דוקא אותן הפרשיות שמתבען סגןון להיות יבשות וצנומות. אך אפשר, למשל, להזכיר הינו ווון מירוח של תלותיהם נאה ברשימות גיאולוגיות כאלה של ספר תלותיהם אדים או של תלותיהם מה לヒפרק, אותן הפרשיות ההיסטוריות שבמספר מוצמצם גוונים ליחס ל-כ' מראות לנו אותה החיוגיות ואוטו הסגנון הנאג שבסיפורים המוחדים לי' או לא, ומайдך גיסא במסקרים המועטים של רשימות גיאולוגיות שמחיחסים ל-כ' מופיע דוקא אותן הסגנון הקרייר והגנוום והסכימטי של הגיאולוגיות המוחדות ל-כ'. כלל של דבר:

שינוי הסגנון תלוי בשינוי התוכן, ולא בשינוי המקורות.  
לא אරיך עוד. כמדובר שכך נוכחתחם בו, שככל ההבדלים שעלייהם סגב הריבור היום אין בהם מה שיורה על מציאות תלותיהם מוחדות עין י' או א' או כ

מצרים, ואף לא בעבור תברך נפשי טרם אמות. הוראת הביטוי טרם אמרות בעברית מקראית הריהי: עוד לא מת. ירושה נא לי להביא עוד דוגמה אחרת: השינויים בסדר המספרים. כידוע, בעברית המקראית אפשר לסדר את המספרים המורכבים בשני אופנים שונים: יש אשר היחידות תקדמנה לעשרות, והעשרות למאות, והמאות לאלפים; ולהיפך, יש אשר יקדמו האלפים למאות, והמאות לעשרות, והעשרות ליחידות. למשל, כתוב מאה ועשרים בסדר יורד, וכותוב עשרים ומאה בסדר עולה; כתוב ארבעים וחמשה וכותוב חמישה וארבעים. הדעה הרווחת בוגנע לזה הריהי זו שתהבדל בין הסדר היורד ובין הסדר העולה תלי בתבדל המקורות: סוברים שהמקורות י', א' ויד' משתמשים היו כמעט תמיד בסדר עולות היורד, והדבר עשי לסתמי בסקירה ראשונה. אולם רק בסקירה וראשונה, כשנסתכל בדיקנות בכתובים, ייראה לנו שהמצב שונה בהחלתו ממה שרגילים לחשוב. מתוך העיון בכל המספרים המורכבים שבספרים אלה, שהסדר העולה והסדר היורד משמשים לפני כללים קבועים, שווים בכל הספרים כולם. והוא הכלל הריאשי: כשהבא המתוב למסור לנו נתונים טכניים או סטטיסטיים וכיוצא באלה, אז הוא מעידיף לעיתים לרובות את הסדר העולה, מכיוון שהנתיה לדיקנות במרקם הילו גורמת להקדמתם ולהבלתם של המספרים התקנים ביורר; ולhiper, כשמודמן זאת מספר בודד בפסקה סיפורית או בשירה או בנואם וכדומה, או מסודרים המספרים תמיד, חוות מקרים אחידים מפני סיבות מיהודות, לפני הסדר הטבעי והספוגני ביורה, הסדר היורד. זה כלל גדול בתורת הספרים בעברית. נאמר למשל במעשה בני האלים ובנות האדם: והיו ימי מאה ושורים שנה (ברא' י' ג'), וכן בדברי משה אל בני ישראל אל לבני מوطו: בן מאה ועשרים שנה אנכי הום (דברי ל"א ב'), וכן מסופר אחר כך: ומשת בן מאה ועשרים שנה נגה במו (שם ל"ד ז'). ועוד כתוב בספר מלכים: וישלח חירם למלך מאה ועשרים ככר זהב (מל"א ט' י"ד). אבל בראשית הנתונים הטעים על קרבנות הנשאים נאמר: כל זהב הכהות עשרים ומאה ה-טטטטטטטים על קרבנות הנשאים נאמר: כל זהב הכהות עשרים ומאה ה-טטטטטטטים על פ"ז. וכן על כל אחד מהנשאים נאמר: קרבנו קערת כסף אהת (במדי י' פ"ז). וכן על שלי. אחד קרבנו עוזר כתוב אהת שלשימים ומאה משקלה (ז' י"ג ולתלן); וכן כדי להביא עוד כתוב אהת בנטון הטעים על שרי הנצבים אשר לשלה: אלה שרי הנצבים אשר על המלוכה לשלה מה שים. וחייב מאות נדרים בעם וגוי (מל"א ט' כ"ג). כמובן, בצדו של כל זה הריאשי עומדים כללים ממשנים אחרים, מעין תוכחותי

שהם מתבאים נולם בפשיות על ידי כלים קבועים וקיים בלשון, שווים לכל מי שכותב עברית וכל ספר כתוב עברית. ואם כן אייפוא, הרי שאף העמוד השני לא עמד בבחינות נדמה היה מרחוק ככלו מבנו חזקה הוא נחצב; אבל כשקרבנו אליו ונגענו בו באצבעותינו, הרגשנו שאין אותן חזקה האבן יותר קשה מזו של העמוד הראשון, ושכמתה מזנפתה היא מלאיה תחת לחץ האצבעות. אף העמוד השני לא החזק מעמד.

## ה

## הסתירות וחילופי הדעות

ניגש עכשו אל העמוד השלישי: אל התבדלים שבתוכוں הכתובים, ככלומר אל הסתירות וחילופי הדעות שבין פרשה לאפרשה. אתמול טיפלנו בתבדלים שבצורה, בתבדלים החיצוניים, והיום ניחד את הדיבור על התבדלים הפנימיים.

עמדו בעלי הועה השלט על כמה התבדים ממיין זה: השקפות שונות במקצוע האמונה והמוסר, עדותונות לגבי דרכי הפלchan או לגבי הבויות הלאומיות והמדיניות, רמים למנגמים שונים בחווי החברה, וגם סתיירות מפוזרת בין שני כתובים המכחישים זה את זה. ואין צורך להוטף שיחסו ערך רב לתבדלים הללו כראויו נוספת על נוכנות שיטתם וכאמցאים נוספים לקביעת מקורות של הכתובים, יש כאן אייפוא עמוד חשוב בין העמודים שבנין תורת התעדות נכון עליהם. ועלינו עכשו לבדוק עמוד זה, ולבחון את יציבותו.

לא קלת היא מלאכה זו. החומרים המהווים את העמוד הנידון הריהם כל כך שונים זה מזה בטבעם, וכל כך מרובים במספרם, שבודאי לא בכלל היום לעבר על פני כולן. לפיכך אסתפק אף היום בזה, שאביאו לכם דוגמות אחדות ממה שמספרתי בספר, וכי שיחפוץ להוטף ולהקור עלי העניין ימצא שם את החומר במלואו.

אחד החשובים ביותר, ואולי החשוב ביותר, בין סוגי התבדים הפנימיים שקבעו החוקרים האמורים בין מקורו הריאו זה השיק להשאלה על האלות ועל יסיתה לבני אדם. והוא כדי שנטלו בו ראשונה.

את התבדים הללו, שהובילו ביחס בספריו ספר בראשית, אפשר לסכם כדלקמן:

התעדות יראה בה את אליהם הלאומי של בני ישראל ובדרך אגב את אליהם העולם; תופסת היא אותו בבורא שמיים וארץ, ארدن על כל העמים, מהנים טל בני אדם ושותפהם, הדן עליהם בצדק כפי משיחם, והמשגיח ביהודה על אלה המכירים אותו ותגאנים לعبادתו. אין תעודה זו מציגה לפניינו את ה' כישות מופשטת ורחוקה בהחלט מהעולם היזורי, אלא מתרת אותו בתמונה פרטולוגית, מיחסת לו רגשות דומים לרוגשותיהם של בני אדם, ומגדת לנו על יחסיו היסיריים

לבני אדם וביחוד לנאמני, על קבלת תפולותיהם מצדיה, וביחוד על התגלוחו להם בתמונות פחות או יותר מוגשות. אפילו ביום בהיר, ולפעמים על ידי מלאכי. — שונה מזו עמדתו של המקור א' בפרשיותיו של א' בא את לדי ביטוי תפיסת תיאולוגיות יותר בעלה. יותר גדול בתן הוא המרחק שבין אדם למקומו. גלויי השכינה אינם בא' כל כך נוטים לגשומות, ובכלל אין הוא המרחק שבין אדם לשמה רבנו על גלויי שכינה באור היום, ואך בלילה אין האלהים מתגלת לאנשים אצלו אלא בחזונות ובחולומות. שנמצאים האנושים במצב של ערות, אין האלהים מתגלת להם בעצמו ובכבודו, אלא רק על ידי המלאכים. ואך אלה אינם מופיעים לו לאדם על הארץ, אלא מדברים אליו מן השמיים. — ואשר לב', הבדלו מן י הריחו עוד יותר גדול. כ מתرومם להשקפת טרנסאנדרנטלית בהلتל. בין הנבראים ובין הארץ האנתרופופי מפרידה תחום עמוקה, שאין לעבר עליה גשר חומריא כל שהוא, אלא רק אפשר לטוס עליה בקפיצה רוחנית. רמזים גשמיים אינם נמצאים במקור זה כי אם לעיתים רחוקות בשham נחוצים כדי להסביר עניינים אלהים בלשונו של בני אדם. האלהות אינה מתגלית אצל כ' לא בתמונה מוגשת ולא בחולמות והזונות, ואף לא על ידי מלאכים. מכגד רק וזה, שדבר האלהים אל אדם פלוני, ווי; ואם בפעם מסוימת כ' גם כן שנראית האלהים לבן אדם, או שאחר דבריו חור לשמיים, אינו יוצא מגבולות הביטויים הללו הכלליים, ואין מען לתאר לנו את התגלוחו של האלהים באיזה אופן שייה.

כ' רגילים לקבע את ההבדלים שבין שלוש התעוזות י', א' ו-ב' בקשר לתפיסת הוויה האלוהית ולדריכי התגלותה לבני אדם. ובאמת, אין ספק בדבר, שהבדלים בתפיסת האלהות נמצאים למעשה בין פרשיות מסוימות ובין פרשיות אחרות (על מה שנגע לאפני גילוי השכינה הדבר עוד להלן). ואולי, יש בתבדלים הללו מזמן סימן על סוגיהן השינויים של המוסרות שנקלטו מתוך הפרשיות השונות. אבל, אין בהם ממש הוכחה על מציאות העזרות עצין י, ו-ב', ואין בהם שלא יוכל להימצא בספר אחד. העובדה שפרשיות המיוחסות ל-י, המשמשות בשם ה, מופיעה האלהות בדמות יתר פרטוגניות ובאותן התכונות המיוחדות שהזכרתי עכšíי, בו בזמן שפרשיות המיוחסות ל-א ול-ב', המשמשות בשם אלה י, משתקף על הרוב מושג יותר מופשט כפי האמור, מתוארת היטב על טמך כללי השימוש של שני השמות האלוהיים אשר קבועו בהרצאות הקדומות. וההבדל שבין הפרשיות המיוחסות ל-א ובין אלה המיוחסות ל-ב' מתואר היטב כמו כן כשננים לב לזה שמייחסים ל-א על הרוב את הפרשיות הסיפוריות, המגוונות והחיוניות, ול-ב' על הרוב את הפרשיות הדוקטוריניות ביותר. ואם תאמרו: בכל זאת, העובדה שפרשיות השונות משתמשים מושגים שונים

של האלהות אי אפשר שלא תביןנו לידי פקסוף, אז אמשול לכם משל. נבנה שאיזה טופר יכולת ספר על חייו ועל פעולותיו של אביהם מלומד חשוב וחוקר אקדמי. נניח שבספר הזה יתאר המחבר את דמותו של אביו בצדדים השונים. וספר לנו על חייו הפרטיים בתוך כתבי ביתו, על יחסיו לתלמידיו בבית חדש, ועל עבודתו המדעית. נניח גם כן שלא יזכיר המחבר מדור מיוחד לכל אחד משולשת הענינים הללו, אלא יסדר את חומרו סידור כרונולוגי, ומtower כך ישלב זו אל זו את הפסיקות השיקות לשולשת הענינים, באופן שככל החלק הספר יימצא ממה שנגע לכל אחד ממה. עוד נניח שנוהגים היו תלמידיו ומעריציו של אותו המלומד וכל החוג האקדמי שלו לכנותו בשם "הפרופיטור" סתם; יודיעו היוו היטב כמוון שכמתה פרופיטורים יש בעולם, ואולם בשביבם הוא היה "הפרופיטור" בה"א היידיעת, בודאי, כשהיוו אותו הוג משפטו, יכה אותו בשם "אבא"; הפסיקות המთארות את חי אביו בתוך הוג משפטו, יכה אותו בשם "אבא"; הוא יכחוב, למשל: "או אמר אבא לאמא כך וכך"; או "באתו הים הגע אבא בתיתה עצוב, אבל ניחומו יידי, הריצים בשמה לקראת בחו". להיפך, בפסיקות המתארות אותו בתוך הוג תלמידיו באוניברסיטה יכה אותו בכינוי הרגיל באותו החוגו, "הפרופיטור", וכן בפסיקות המספרות על עבודתו המדעית, על מחקרו והמצאותו ותגלוחיו. נניח עכשו שادر מאות שנים או אף שנים יבוא אליה חוקר ויעמוד על שאלה חיבורו של אותו הספר. אם יעבד לפי השיטת של תורה התעוזות, יגיד לנו אותו החוקר: מכיוון אני רואה שగבור הספר מכונה בפסיקות אחרות בשם "אבא" ובפסיקות אחרות בשם "הפרופיטור", מזה ראה שיש כאן כתיעים של מחברים שונים, וגם ההבדל בין הפרשיות הסיפוריות ובין הפרשיות בעלות חוכן מדעי מורה. על כתה, על סך זה הריני מחלק את הפסיקות של הספר לשולשת סוגים. שכל אחד מהם -גבוע ממקור- מזוהה: מקור א' -גבוע כל הפסיקות המשמשות בשם "אבא", מקור ב' -גבוע אלה ששתם הרגיל בתן הוא "הפרופיטור" ותוכנן תוכן סיפני; וממקור ג' -גבוע אלה המכנות כמו כן את גבורון בשם "הפרופיטור" ותוכנן תוכן מדעי. ואחר כך הוא יגיד עוד: הרי שלושת המתברים מתארים את גבורם באופנים שונים: לפי המחבר הראשון הוא היה איש פשוט, נחון ככל לאתבתו אשתו ובנני, מצוי תמיד בחוג משפטו וזוא תמיד לטובתה; לפי המחבר השני היה איש מסור כלו להוראה ולהדרכת תלמידיו לעבודה המדעית, ומופיע היה לפני תלמידיו באופן המזכיר להם תמיד את המרחק שבינו וביניהם; לפי המחבר השלישי היה איש מגוון לגמרי מכל יחס ישיר לחוי החברה ולהחיי המשפחה. סגור תמיד בתוך מעבדתו, אצל ספריו ומכתיריו, ביל שום דאגה אחרית חז' מו של המחבר המדעי. כל זה יכול להגיד לנו אותו החוקר, ואנו

בשם אלהים. כדי לצאת אמבויה זו מוחקים את המלה במחזה, דוקא על סמך אותה הדעה שהיא עצמה צריכה להוכחה. כך, למשל, מנמק את תיקון הנוסח: «מכיוון שגלווי השכינה בחולם או במחוז אופיים הם לא». דין חזרה, מאוננו המין שתיאורי לכם אטמול.

המרקחה השני: הtgtglות השכינה לzechק, כתוב בפרשת חולדות; וירא אליו ה' בלילה התוא (ברא' כ"ז כ"ד) גם כאן ה', וגם כאן סתרה לשיטה האמורית, כאן מוחקים את כל הפסוק כולו, כדי להסתיר את הקושיה. הטעות המיתודית נשנית. המרקחה השלישי: הtgtglות השכינה לעקב בחולמו הידעו, שנדראה לו הסולב המוצב ארץ וראשו מגיע השמיימה. אף הפעם כתוב שם ה': והנה ה' נצב עליו ויאמר אני ה' וגוי (ברא' כ"ה י"ג). ואף הפעם מוצאים מיד את התטרופה: מוסרים את הפרשה איברים איברים, ומאייררים הללו יוצרים שוב שני סיורים מקבלים זה לזה, שאחד מהם מכיל את החלום, והשני מכיל הtgtglות ה' בצורה מוגשתת.

את הראשון מיחסים לא, ואת השני מיחסים לי. אם לא נשלח ידי בכותבים כדי שיגדו בעל כורחם מה שהוא הפטים שיגיזו, ואם נדון על פי מה שכותב במרקאות ולא על פי מה שהוא בותחים בידינו או שהוא משארים אחר מחיקותינו ואחר חלוקותינו כדי להזכיר את המקראות להתאים לדעתינו הקבועות מראש. עליינו להסתיק כי מתוך אוטם שבעת המקרים, שלושה מתנגדים בהחלה דעתה הרוחת.

ויתר ארבעת המקרים? בשניים מהם מסופר לנו על תלמידיהם של אבימלך מלך גדור ושל בן הארמי: ובבא אליהם אל אבימלך בחולם הלילה ויאמר לו וגוי (ברא' כ' ג'), וכן: ויבא אליהם אל בן הארמי בחלם הלילה ויאמר לו וגוי (ברא' ל"א כ"ג). וכך, על פי מה שהגדתי לכם שלשום, מן הצורך היה להשתמש בשם אל ה'ם, מכיוון שאבימלך ולבן אנשיים זרים היה ואתה ה' לא היו יודעים. הויאל וכי, אין כאן שום הוכחה על מקור מיוחד המשתחש בשם אלהים. במקומות ה' כי כל סופר עבריה היה כותב אלהים נמרקמים הללו.

מתוך שבעת המקרים נשארים איפוא רק שניים. ואפלו לא היה לנו להקשות עליהם שום קושיה, לא היו שני המקרים הללו מוכיחים כלום נגד שלושת הראשונים הקשוריים בשם ה'. אבל גם עלייהם יש להקשות. האחד הוא בפרשיות יציא: ויהי בעת יחם הצאן ואשה עני ואדרא בחולם והנה העתדים העלים על הצאן עקדים נקדיב וברדיים, ויאמר אליו אל מלאך אלהים בחלום יעקב ואמר הנני וגוי (ברא' ל"א י"א). אף כאן לא בא שם אלהים בלי סיבה קשורה בחוכן העגין. כדי להגיד לעקב דבר אחד מן הרואי שיזופע אליו ה' בעצמו ובכבודו, אלא די היה במלאן. ואך את המלאך כינה הכתוב בימי שלך אלהים, ולא בימי

זדים שלא יהיה אלא טועה, כי לפי ההנחה שהנתנו אין הספר אלא אחד, ואין כל ספרו אלא חיבור אחד; ולא שלוש דמיות שונות מתוארות בו, אלא שלוש צדדים שונים של דמות איש אחד, צדדים שיכולים להיות יחד באישיות אחת, מכיוון שאנם מעכבים זה זהה זו. וכך הדבר בתורה. באה היא למדנו על צדקה השונים של דמות האלוהים, שהוא באותו הומן אלהי ישראל ואלהי כל העמים, האל העליון המרום ממעל לטבע ובכל זאת קרוב לו בלבו של האדם ומשגיח עליו כאב המשגיח על בניו רחוק מכל גשמיota וככל זאת מתגלה לעין בחיריו ומשמעו לאוניהם את קומו. הצדדים הללו השונים אינם מעכבים זה את זה כמצפונו של איש המאמין, החמים עם אלהיו והמשיכנע שלא האל משתנה, אלא שפּוֹלוּתוּ משנות, או שנתקודת המבט שמננה נושא האדם אליו את עיניו משתנה. אולי לא יהיה הדבר כל כך פשוט בשליל האש והoga דעתות, המבקש לבסס את אמונהו על יסוד פילוסופי; אבל התורה אינה ספר פילוסופי, ואין כוונתה אלא לדבר על לב האדם, ולטוטע בו אמונה.

ואם יש בכך מי שעוזר מפקפק בדבר, ונראה לו קשה לחשב שבספר אחד ישתקפו זה בצד זה מושגים שונים של האלהות כאלת האמורים, אביה ל' דוגמה מחוץ לספרות המקראות. הרי בקודריה האלהית של דנטי אלג'יררי, בצדם של החלקים החינויים ביותר והמנוגנים ביותר, המלאים סיורי פלאים והרומיים בכל רגע להתערבותה הישרה של האלהות בענייני בני אדם, ישנים חלקיים ודקטטיברים, מקבלים באופים ובתensis האלוהים שלתם לפרשיות הדמיותם למקרה, כמו שאלה הרשונים מקבלים לפרשיותיהם של י' ושל א. ובבל זאת, דנטי אחד, והקומריה שלו אהת.

כל מה שאמרתי עד כאן נוגע רק להקל מסויים מכל ההבדלים בתפיסת האלהות השוכרת לפניכם בשם בעלי תורה התעדות נשראים עוד ההבדלים בוגר לדרכי הtgtglות השכינה. ועל אלה נוכל לעורר את השאלה: האם מתחייב דעתם של החוקרים האמורים למה שהכתובים מסוימים לנו אם לא? נשתדל לעמוד על העניין. סוברים, כפי מה שאמרתי, שלשלושה מני הtgtglות ישנים. וכל אחד מהם מivid לאחד המקורות: הtgtglות בצורה מוגשתת, ל' ; בחלומות ובחויניות ליל', לא'; בדיבור בלבד, לא'.

נפנה את תשומת לבנו אל הtgtglות בחולם או במחזה. המקרים ממיין זה הריהם לפני זמנו של משה שבעה בספר. הראשון שביהם הוא זה שנזכרתה בו ברית בין הבתרים (ברא' ט"ז). ומה כתוב שם? כך כתוב: אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברהם במחזה לאמר וגוי. דבר ה'. יש כאן איפוא שם ה' ולפיכך מתנגד הכתוב בהחלה דעתה שהחויניות הם מivid לא, המשמש

מלאך ה', כדי שלא לקשרו בשום אופן את השם המקודש ביותר בענין שכזה. — המקורת האחרון הוא התגלות האלמים לעקב כשהיה עומד לדודת מצרים: ויאמר אל הים לישראל במדרשת הלילה ויאמר יעקב ויאמר הנני (ברא' מ"ז ב'). גם כאן סיבת מיחודה לדבר. לא רק בפסקה זו בלבד, אלא בכל הפרשיות השיווקות למצרים, המספרות לנו על קורות יוסף ואחיו ועל ירידת יעקב ובניו, ועל מושב בני ישראל ושבודם, אין שם ה' נזכר בפי המדברים כל עיקר, עד שנגלה ה' בלבודו ובעצמו למשה רבנו בהר חורב (שמות ג'). לא בלבד בשמדבר הוא איש מצרי, או נחשב למצרי, או שהדייבור מכoon אל איש מצרי אלא אפילו בשמדבר יוסף בנינו לבן עצמו, או בשמדבר הוא אל אחיו ואל אביו אחר התודעה או בשמדברים אחיו ביניהם, או בשמדבר יעקב לישוף או לבניו, השם הוא תמיד אל הים. אחריו הוכנות שם ה' הבאות במעשה אשתו של פוטיפר (ברא' ל"ט), בתוך דבריה האובייקטיביים של התורה ולא בפי המדברים (אף שם אומר יוסף אל הים). אין שם ה' מופיע כלל וכלל בבל הפרשיות האחרונות של ספר בראשית ובתחלת ספר שמות, אפילו בדבריה האובייקטיביים של התורה, חוץ מפעם אחת בברכתו של יעקב (ברא' מ"ט י"ח), שוזיא שירה ולפיכך מתאימה לכל הקבוע בשירה העברית כפי מה שאמרתי שלשומ. שם ה' כאילו נשכח, ורק שם אל הים נזכר בכל הפרשיות הללו, כאילו חפצת התורה לעורר בנו את הרושם, שבתיות אהותינו על אדמת נכר, רחוקים מהארץ שבחר ה' לנחלון; לו ידיעת ה' רופפת היהת בידם. יודעים היו את מזויות האלמים בדרך כלל, אבל ידיעת ה' הברורה והמלאה נעלמה מאטח. עד שנגלה ה' שוב בכל כבחו למשת. ומפני זה מגיד לנו הכתוב כי כשנגולתה השכינה ליעקב, אלהים נגלה לו, ואמר לו: אנכי ארד עמר מצרים (ברא' מ"ז ד'). ידיעת אלהים ליוותה את בני ישראל כשירדו מצרים; ידיעת ה' לא ליוותה אותם במלואה. מן הצורך היה שיקום איש ממשה כדי שתיתפרק שוב ידעתם אלהים לדיעת ה'; וזה מה שmagid לנו הכתוב באומרה: זידבר אלהים אל משה ויאמר אליו אני ה' (שמות ו' ב'). אם כן איפוא, כוננה מסויימת גרמה להופצת שם אלהים אף בספר חזונו של יעקב בבארא שעט, אין כאן מנגנו הקבוע של איזה מקור מיוحد.

ובכן כל עניין החיוונות והחולומות המיעודים כביכול למקור א' אין אלא פרי הדמיון. ועיוון מפורט בכתובים השיביים ליתר גיליי השכינה היה מביא אותנו בקהלות לכלל מסקנתה. שאף מה שנתגים להגידי על דרכי התגלות המיעודות לי וליב איננו אלא פרי הדמיון כמו כן. אולם רצוני שלא להאריך עוד, כדי שלא לעכב אתכם יותר מדי על נושא אחד, וاعבור לנושא אחר. בכל אופן, יש כבר במאה שאמרתי עד כאן כדי להוכיח את אי-יציבותה של הדעה הרווחת בנוגע

לבעליים האמורים, ולהראות לנו שכ מה שנאמר על סמך התבדרלים הללו הרווח מיוסד על בלימת

- על שינוי בין מקור למקור רגילים לדבר גם בוגר למקצוע אחר חשוב מאד,
- והוא מקצוע המוסר. בראשי פרקים, והי הדעה השלטת: המקורת י' ו-יא'
- משתדרים אמנים להציג לפנינו את האבות כתמונות אידיאלית, ומוסרים לנו מופטים נפלאים של רמה מוסרית נשגבנה, כגון אמוןתו של אברהם ודקתו של יוסף,
- ואולם לא נמנע מלקלב אף סיפורים שבבחינה מוסרית יש בהם משום פקפק, למשל מעשונו של יעקב שנפל במרמה את ברכת אביו הוזן. ומהות ראייה על חומר המוסרי התקורי של י' ו-יא' בה בשעה שמצפונו המוסרי של כ הרוחו עף ורגש, ועומד על רמת נשגבנה שאין להתריר אחרית הרהור כל שהוא.

אם רצוננו לבחון את נכונותה של דעה זו, ולהיווכח, האם באמת שונה עמדתן המוסרית של פרשיות מסוימות מזו של פרשיות אחרות, טוב שנפנה קודם כל את תשומת לבנו אל אותה הפרשה שבה ביחסו ממצו מקום לפקפקם, מעשונו של יעקב שבהתאם לעצם אמו בא במרמה ליטול ברכת אביו (ברא' כ"ג). בודאי, חטאו יעקב ורבקה חטאה גדולה: על זה אין להטיל ספק. אבל אין זו השאלה הימית היא אין דגנה התורה על מעשה זה, ואיך היא מתיחסת אליו? וזה מה שקבע את רמותו המוסרית של הספר. נבקש בכתביהם את התשובה לשאלתנו. יש להזכיר, שזה כלל גדול בספרים מעין אלה, שאין הכתוב מביע את משפטו בפירוש ובאופן סובייקטיבי, אלא מוסר סיפורים בדברים באופן אובייקטיבי, ומינה לו לקרוא שילמד את ה"מוסר", מתוך מהלך העניינים ההולכים ומתפתחים כפי רצונו של שופט העולם. אין ספק בדבר שהמוסר הנלמד מבין השיטים עשוי לפחות על הקורא הרבה יותר ממה שנאמר לו בפירוש. והנה, מה קרה לו ליעקב אחר על הקורא את אביו ונטל במרמה את הברכה המ�עדת לעשו אחיו? לא בלבד שהוצרך שרימה את אביו ונטל במרמה את הברכה המ�עדת לעשו אחיו? אבל שוגג נפייע לגלות, דבר שיש בו כבר משום פורענות על חטאו אשר חטא, אלא שוגג נפייע מאתו האללים מודה כנגד מורה. הוא ניצל את חשתה העוררת המכסת על עיני אביו כדי להיכנס לפניו במקום אחיו והנה אחר שעבד עבודה קשה במשך שבע שנים, ומקווה היה שיתן לו לבן את אהובת לבבו, ניצל לבן את חשתת הלילה כדי לרמותו ולהתכנס לחדרו אחות במקום אחותה, אחותה במקום אחותה: דוקא כשם שהוא נכנס במקומות אחיו אל אהלו של יצחק, העונש ברור, והמשפט שהרצאה התורה על יעקב אף הוא ברור. גם ניסוח תשובתו של לבן לתרעומת יעקב בבודך, לא יעשה כן במקומות אחיו להפניה הבכירה (ברא' כ"ט כ"ג), עשוי לעורר לבבו של יעקב, וגם לבבו של הקורא, את הוכרונו המר של מה שארע לאביו בשניתו לעומתו הבן הצער לפני הבכור, וכן לא יעשה. — ומה בנוגע

לרבeka? גם היא נענש מדה נגד מדה. אמרת היא לבנה יעקב. כשיעצה לו ליטול את הברכה: ועתה בני ש מע ב kali לאשר אני מצוה אתך (ברא' כ"ז ח'). ונענש בזה, שמוכרחת היהת להרחק ממנה בנה זה החביב על לבת, ליעץ לו לגלות, ולהגיד לה, דזוקא באותו הביטוי: ועתה בני ש מע ב kali (שם פס' מ"ג). הרמז ברור. על ידי הקבלת הביטויים מבלית התרורה את הקשר שבין שני הדברים. ואם כה, לא רק שאין כאן שום פקפק מוסרי, אלאADRABA נובעת מכאן הוראה מסוימת נעהלה: מלמד אותנו הכתוב, שמי שעושה מעשים שכאלת צפיו הוא אל עונש, עונש קשה ומחייב לחטאו, היהת החוטא מי שהיה, אפילו הוא יעקב, אפילו היא רבקה.

כדי היה לעמוד גם על יתר הטיפורים מהם זה, בנזע מעשה אברם ושרי במצרים (ברא' י"ב י'—כ') והטיפורים המקבילים (ברא' כ', וכ"ז ז'—א'), מעשה מכירת בכוורתו של עשו ליעקב (ברא' כ"ח כ"ט—ל"ד), מעשה יעקב ולבן (ביחוד לי' כ"ה—מ"ג), וכיוצא באלה, ואולם הזמן דוחק, ומוכרח אני לזכור. מי שיעין בספר ימצא שם את כל החומר בארץיה, אך דיה כבר הדוגמה שהבאתי להראות, כי מי שלא יסתפק במבט נחפו על שפת הדברים סופו להיווך שהבדלים המודומים געלמים ומתבטלים כנסתכל בכתובים בעין בוחנת.

למרות קוצר הזמן, שאלת אהת ישנה, שרואה היא שנעמדו עליה רגע קל אף כאן. מבין אנכי שעכשיו תוכל לשאל: צל סך מה ששמענו היום, וגם על סך מה שלא שמענו בפירוש, נכונים אנחנו להזות בזה, שאין לךול על רמתם המוסרית של טיפורי י' ו-יא ושדרבה לימד מהם הקורא המעין מוסר נעהלה. אבל, מפני מה אין אצל כ אף פיסקה אחת שתצריך עיון כדי שנוכל ללמידהcosa? אם י' ו-יא מספרים לנו שהאבוט חטאו ואחר נגענו, מפני מה אין כ מגיד כלל שהם חטאו? הלא יש הבדל בין מי שחטא ונגען ובין מי שלא חטא כל עיקר? והלא זה הבדל בין המקורות? התשובה על זה פשוטה וברורה. בכלל אין מיחסים לכ' שום אחת מהפרשיות המכילות טיפורי דברים על מעשי האבות, חוץ מעשה מערת המכפלה ופרשת המילה; מיחסים לו רק ידיעות צנומות ומקוטעות, נתונם גיניאולוגיים וכ戎ונולוגיים, ומעט יותר מזה. ומכיון שאין מיחסים לו כמעט שום טיפוף בכלל, اي אפשר שימצאו בו מלבד שני המקרים הבודדים האמורים, טיפורים מאיזה סוג שהיה. כשם שהחרים בו טיפורים מהסוג האמור, חסרים בו גם כן טיפורים מופתניים מעין אלה המורים על אמונה של אברהם ועל זדקהו של יוסף.

נעבור לענין אחר: להבדלים במנתגי המשפה והחברה. גם בזנגע לענין זה נבחר דוגמה מהאותיות ביותר ומהנתיבות למכויות ביותר. נוהגים להגיד —

### תורת התעוותות וטירורם של ספרי התרבות

וכל אחד חזר על דברי אלה שקדמו לו מבלי שייעלה על דעתו להזכיר קצת בעניין... שבמקורו בשמו של הבן הנולד נקבע מפי אביו, ובמקורו י' ו-יא מפי אמו הוא נקבע: טימן לו, שמשמעותו שונה בעלות מנהגים שונים, נבעו המקורות. כנזכר במקום ובזמן שהוצאות לקריאת השם בידי אבי הבן הייתה, יותר המקורות נוצרו במקומות ובזמן שוצאות זו בידי אמו של הבן הייתה.

בשנערין בפרשיות המיויחסות לי ולא ייראה לנו מידי, שאנו ניתן השם על הרוב מפני האם; ואולם, יציאות מכלל זה נמצאות בהן במספר הגון: ארבע עשרה יציאות נגד תשעת עשר או עשרים מקרים מתאימים לכלל. מספן של היציאות כדאי הוא שיעורר ספקות. ואם נשווה לפניו של המקרים של בני יעקב מהווים סוף סוף רק מקרה אחד, מכיוון שכולם בפרשיה אותה כאמור. עובר הריב המכريع אל הצד השני, ואשר למקרים המיויחסים לכ', כלומר מקרי קריית השם מפני אבי הבן, אין מספרם עולה על ארבעה, ואפילו לא היה לפkap בהם כל עיליה. קשה היהليسUrkhן שום Urkhן כלול בניו על מספר כת מצומצם של כתובים. אבל פקופוק ישנים באמת, ובmodesה, שניים מאותם ארבעת המקרים יוחסו לכ' דזוקא על סך זה, שביהם נקייא השם מפיו של אבי הבן, ככלומר על סך מה שהיה מקרים הללו צריכים להוכיח, ומובן שמדובר בכך אינם מוכיחים ולא כלום. במקירה שליש מוטל בספק אם באמת דזוקא האב הוא שקדרא שם לבנו, ולפיכך גם ממנו אין שום הוכחה, נשאר איפוא רק מקרה אחד בלבד, והוא בטל במיומו. אין אין איפוא שינוי מקורות ולא שינוי מונחים. פירוש ההבדל צריך להיות אחר.

אם נתכל היטב בכתבובי, נמצא את הפירוש: פירוש ברור וטבעי. כשמגדה התורה על השם שקרה לאיזה ילד בשעת לדתו, על דורוב מזכירתה היא יודע איך נימוק איטימולוגי, הרומו לאיזו מסיבה שקדמה לדתו, או שלילוותה אותה והנה כל פעם שטבינה זו, והגורמת את השם. שיכת אל אבי הבן, או מיויחסת קריית השם דזוקא לאבי הבן, וכל פעם שהמסיבה הגורמת את השם שיכת אל האם, או מיויחסת קריית השם דזוקא לאם. כלל זה פשוט והגיוני, וכוחו יפה בכל מקרה ומרקחה, ואני ממן שום יציאת כהמסיבה שיכת אל הבן עצמו או בשאי נבר לאיטימולוגיה (מרקמים מועטים מאד), או כמובן אין הכל גזוכר בא בחשבונו: באחד מן המקרים הללו מיויחסת קריית השם לאבי הבן, באחד לאמה, וביתר המקרים כתוב סתם "ויקרא" או "ויקרא".

ואולי — תשאלו — מה שאין יכולם להוכיח כל ההבדלים למןיהם יוכיח הכתובים המכחישים זה את זה בפירוש. — גנטה: ניתני ספר ונזוי. הסטייה החמורה ביותר בכל ספר בראשית הירחי זו, שבין שתי הרישיות

השיות של שלוש נשי עשו. לפי מה שכחוב בפרשת חולדות יצחק (כ"ז ל"ד, כ"ח ט') נשא עשו לנשים את יהודית בת בארי החתי, את בשמת בת אילון החתי, ואת מחלת בת ישמעאל בן אברהם. ולפי מה שכחוב בתולדות עשו, בפרשת וישלח (ל"ז ב'-ג') נשותיו היו: עדה בת אילון החתי, אוליבמה בת ענת בת צבעון החתי, ובשפת בת ישמעאל. סתירה מפורשת, שאי אפשר לתרצה בשום אופן: כל הנסינות של המפרשים הרגוניסטים לתרצה על בתויה. עד נמצאים בספר בראשית כמה כתובים המכחישים זה את זה, או הדומים מכחישים זה את זה, אבל ברובם נכללים הם בתוך הסיפורים הכהפולים. הקובעים מהקר מוחדר לעצם, ועליהם כוונתי ליבר בפניהם מהר, ומייעטם, המכיל ניגודים בין נתונים בודדים הכללה של שמות נשיה עשו, אין מן הצורך לפורת כאן, מכיוון שהיא שאגיד על מקרה זה כוחו יפה גם בנוגע ליתר הניגודים שכמותו.

לכאורה נראה, שעיל סמק תורה התעדות אפשר לבאר את כל הניגודים הללו באופן כל מאי: אחד מהתובים המתנגדים זה לוה נבע מקורו אהה, והשני נבע מקור שני, ואולם, לאmittio של דבר ביורו זה איננו ביורו כל עיקר, כי לשאנו מסירם את האחריות על הניגוד מעל מי שכחוב ומעמיסים אותה על מי שערכ את הספר אין לנו מרווחים בויה כלום; העתקנו את הבעיה ממקום ולא פתרנו אותה. עורך העוסקה מלאתנו באמונה חייב להיזהר מפני הניגודים לא פחות ממחבר, ואולי עוד יותר ממנה. ואין להגיד כי אמן הרגיש העורך בניגוד ואולם לא העוז לשלות יד במקורות, כי הנה בהדמנויות אחרות שומעים אנחנו כמו וכמה פעמים שהעורך מחק או השם או שינה או הוסיף ככל העולה על דעתנו. ועוד דוקא במלצת של נשוי עשו אי אפשר להשוב שהתיק העורך למקורות ביראת כבוד יתרה מכיוון שלפי השיטה הכלילית בחולקת המקורות ב' הרשימה שבפרשת תולדות יצחק וגם כל תולדות עשו מיחסות ל'ב, ואו מוכחהים בעלי תורה התעדות לשער כי מחק העורך מtower תולדות עשו מה שמצא ב'ב, וכותב וממה ראה בויה? הרי שהשאלה חזרת למקוםה. בעית הסתיירות אינה נפתרת על סמק העשרה התעדות.

הנוכל לפתור אותה בלי עזרת השערה זו? כמודעה לי שנובל. לפי מה שנראה, נפוצות היו בישראל בנוגע לשמותיהן של נשי עשו, וכן בנוגע ליתר העניות הנשניות כוה בניגוד, ולפיכך נתנה מקום לשתייהן בפרשיותה, ולהוניה את האחת ולבטלת לגבי השנית. ולפיכך נתנה מקום לשתייהן בפרשיותה, והגיה לקורא שיבחר באחת מתן או שימצא לו דרך לפשר בינהין כפי מה שיראה בעניין. בספרות התלמודית, מקרים שכלה הרים מעשים בכל רגע,

המקבילות, ולא אעומד על התערות שכבר העירו בנווע לה מלומדים אחרים. לא אשחה בהה, ואעובר מיד אל העיון במרקאות.

מכיוון שרצוני למצוות את דברי בתוך תחומה של הרצאה אחת, אצטרכן גם היום להסתפק בדוגמאות. דוגמי, שראו י היה לבחור דוקא באוון הדוגמות הקלסיות שהוכרתי, ההפלה במעשה בראשית והחוורת על קורות אימונינו. אף על פי שוגם ביחס לדוגמאות הללו לא ירצה לנו קווצר הממן לאמור כל מה שניתן היה להיאמר.

בכל זאת אקווה שנוכל לבירר את עיקר הבעיה במדעה מספיקה. נתחיל ממעשת בראשית. כידוע, מהתארת לנו הפרשנה הראשונה של התורה מ"בראשית ברא אליהם" (אי' א) עד אשר ברא אליהם לעשות" (ב' ג), את בריאת העולם כולו להקליו בששת ימים, את מעלה היום השביעי, שבו שבת אליהם ממלאתו וננהנה מעולמו אשר ברא. אתריה בא מעשה נן עדין, המגיד לנו שוב בחלקו הראשון על יצירת האדם ואשתו, ונוחש בעיני החוקרים החדשניים לטיפור שני של הבריאת, מעין קופסונגנית ענита, שונה מהראשונה, המשמשת בראשית, מיוחתת בשם אל הים, מיוחתת ליב, והשנייה, המשמשת בשם ה' אל הים, מיוחתת ליב. על זה אין חילוקי דעתו כל עיקר. לא נחלהו החוקרים אלא בנווע להרבען הפנימי של כל אחת משתי הפרשיות, אבל במהלוקת זו לא נטפל עכשווי, מכיוון שאין היא מעונינה.

ברור הדבר, שתתי הפרשיות שנותן הרבות זו מזו באופין. בזה אין להטיל ספק. ההבדל נראה לעין כשהאנו ניגשים אל הכתובים בעלי דעה קודמת. בפרשנה הראשונה יש לך מתחה רם ונשא של כלל הנבראים, מתואר מהוך כוח סינטטי תקין המאחד בסידור בהיר ומחוור את כל מיני היקום המשתנים לאין סוף; אתה רואה בה רמה נשגבת של הרעיון, המתגשא למעלה מדרגת הארצי והומני והmongol, והמציאר לפניו בפשטות גמורה של אופני הביטוי את מרabi העולם עד קזותה. והאלאות מותגלית בה לעניין — על זה עמדנו כבר — כישות טרנסצנדנטלית העומדת במחיצתה הגבוהה בעלי מגע ישיר עם הנבראים. מאידך גיסא, יש לך בפרשנה השנייה סיפור היוני ודרכתי, המושך את לך בפרק הביטויים בגוני הפלאים של הדמיון המזרחי, והמתכוון למסור הוראות דתיות ומוסריות תחת מטהה מעשים ממשיים, ולפנות יותר אל רגשות של הקוראים. מאשר אל שכלים. ווי מופיע בו, כפי מה שכבר ראיינו, במגע ישיר עם האדם אשר יצר ועם יתר הנבראים שבעלולמו. ההבדל הריחו עמוק אייפוא, מכמה בחינות, ורק מי שייעזום את עניין כדי שלא לראות מה שלפנוי יוכל להבחישו. ובכל זאת, אין עוד כאן משום הוכחה על הרכב מכני של שתי פיסקות משתי תעוזות על ידי עורך מאוחר.

בשנقتבה התורה, קיימות היו כבר בישראל מסורות על דבר בריאת העולם ועל

## הכפלות והחזירות

העמוד הרביעי הויינו מיסוד על מציאות הכפלות והזרות. כל מי שקורא בספר בראשית אי אפשר לו שלא ירגיש, שכמה סיפורים נשנו בו פעמיים, ואחרדים נשנו ושולשו. ואם יעינן מיטב יראה גם כן, שההישנות או השילוש הם ממשי מיניהם. יש אשר הפרשיות המקבילות שיכוות, או נחשבות לשיכוות, כולם לעניין אחד, המתואר בכל אחת מהן בצערה שונה ובפרטם שונים. כך, למשל — וזהו הדוגמה הקלסית שנוהגים תמיד להזכיר — הפרשנה הראשונה של הספר, ספרו מעשה בראשית, ותחילת הפרשנה השניה, על מעשה גן עדן, שוראים בה מעין ספרו שני על מעשה בראשית כמו כן. את המקרים הללו נוכל לנכונות בשם «הכפלות». ויש אשר הפרשיות המקבילות שיכוות למאורעות נבדלים זה מזו, אבל כל כך דומים זה לזו במוטיבים העיקריים שלהם, שאפשר לשער שאינם אלא התפתחויות שונות של ספרו אחד קדמתו. את המקרים הללו, שבהם חווור הכתוב על מוטיבים מסוימים בהודמנויות שונות, נוכל לקרוא בשם «זרות». הדוגמה הקלסית של החזרות, שרגילים לתבאי בראש וראשונה, הריה זו של הספרים המזכירים את קורותיהם של אימונינו בתיכלי מלכים ורים, של שרה במצרים (ברא' י"ב י"כ). עוד של שרה בגרר (ברא' כ'), ושל רבקה בגרר כמו כן (ברא' כ"ו ז' י"א). מציאותן של ההכפלות והזרות נחשבת לאחת התוכחות המכובדות ביותר של תורה התועדות השלטת. מוצאים בה ראות ברורה לזה, שלפנוי עניינו של העורך היי מקורות שונות, המוסרים עניין אחד בפניהם שונות, או המבאים נסחאות שונות של איו מסותות קדמתה, והעורך העתיק מכולם מה שמצא בהם מן המוכן והכניס את הכל לתוך חיבורו, מבלי להකפיד בזה, שעיל ידי כך היה חווור על מוטיב אחד פעמיים ושלוש, או מכפיל פעמיים ושלוש מאורע אחד בנסיבות מתנגדות זו לזו. ככת הדעת הרוחות. עליינו לבדוק עכשו אם הא צודקת אם לא. כפי מנגני הרצאות הקודמות, לא אתעכב על העזרות כללות, שאינן מוכשרות ביזור להביאנו לידי בירור העניין, מכיוון שעיל העזרה כללית אפשר תמיד להשיב בהערה כללית שכגד. חשובה ביזור הבחינה הקונקרטיבית של הכתובים. לפחות לא אoxicר את הקשיות שהוקשו בדרך כלל על התפיסה האמורה של הופעת הפרשיות

תחלת חי האדם בארץ. כל עמי המורח הקדמוניים מרבים היו לספר על העניין הנכבד הזה לפי דעותיהם ולפי השקפותיהם, ואילך אפשר שאף בדורות הראשונים של אומתנו לא היו האבות מספרים עליהם לבניהם, והמורים לתלמידיהם. מסורות מסוריות שונות, בלי ספק: מצד אחד מטה תקופה נמסר בחוגי החכמים והוגי הדעתות, המעמיקים את העיון בסוד היותו של עולם, ומהצד השני מה שתיה נמסר בחוגי העם הרחבים. סיפורים מובנים לכל וראויים להסביר עניינים רמים ונשגבים לשכלו הפשט של הרועה הגנען, סיפורים מגוונים וחינויים, עשויים לדבר על לבו של האדם. מ밀א יש להניח כי שבאות התורה למדר על בריאות האדם והעולם לא העילימה עיניה מן המסורות הללו. טبعי היה הדבר, שתיחסם התורה אליהן איזה יחס. שתורה איך ללקוט מתן את תוכן ואיך לזרוק את קליפתן, איך לפטור אותן ואיך למשות מתוכן מה שבתוכן מן הטוב מן הזכר, איך לזרוף כדי שתשתגלנת להכרה הדתית הישראלית, איך להפיק מהן תועלות לדורות. וכך עשתה, כشنשנות מה שכחוב בפרשיותה הראשונות של התורה למטה שאנו יודיעים על המסורות הקדומות מתוך תעוזיהם של יתר העמים. מתוך הרומים שבדרבי נביאינו ומשוררינו, ומתוך האגדות שנשמרו בעמנו ונתקבלו במדרשי חכמינו, יצא לנו בבירור, שאוונ המסורות שמשי לה לתורה חומר לבניינה. בחורת היא מתוכן מה שניכנס להיבחר, זיקנה וצירה את תוכנן, הסירה מתוכן מה נשאר בהן או מה שניכנס אליהם מדעת העמים הבלתי מתאימות לתוראותיה היא, והדגישה, להיפך, מה שיכל היה להוביל למגמות החינוכית. שני הטעים האמורים של המסורות, המסורות שחוגי בעלי ה"חכמה", והמסורת המקובלות בחוגיו הרחבים של העם, שירטו לה כאחת. הראשונות שירתו לה בפרשיה הראשונה, הבאה למדנו שהشمיט הארץ במאמרו של האחד נבראו, ולא בתוצאת סוכיניהם של תללים גלחמים זה בהה כפי מה שהיו העמים מספרים, אף לא בתוצאות מעשי גבורתו של ה' נגד כוחות הטבע המורדים בו, כפי מה שהיו מספרים משוריין ישראל, אלא שהכל נהייה בדברgo, כי אין ניגוד לרצונו כלל, ואין הוא מוכחה לבטל רצון אחרים מפני רצונו. המסורות של הסוג השני שירטו לתורה בפרשיה השנייה, שבת התכוונה, ללמד לנו מוסר מותן קורוטיו הראשונות של אדם ואשתו, מעשי אבותיהם טימן לבנים ומורים לנו פרק בחובות המוטלות علينا בחינו הדתים והמוסריות. ואם כן הדבר, אין להתפלא על העובדה שבערשה הראשונה משתתקף עוד אופין של מסורות בעלי ה"חכמה", ובפרשיה השנייה משתתקף עוד אופין של המסורות הנפוצות בחמון העם. כל ההבדלים האמורים בין שתי הפרשיות מתבאים על ידי הינה זוobar המיטב.

אולי ישאל כאן השואל: ואולם, מלבד אותם הבדלים הכלליים, שתירות ישן

בין הפרטים המופיעים בפרשיה הראשונה ובין אלה המשופרים בשנית, ואיך אפשר לחשב שמבנה עתihan מבנה אחדותי, מאחר שתה מנגדותה זו לו בתוכן? כבר העירו גושאי תורת התעוזות על כמה נקודות של סתריה או ניגוד בינהן, ואילך לבודק את הכתובים כדי לעמוד על מהותן ועל ערכן של נקודות הללו. הנקודות הן חמיש: נבחן נא אותן אחת לאחרת.

הראשונה היא זו: שבניגוד לששת הימים שבפרשיה הראשונה נאמר בתחילת השניה (ב' ד'): ביום עשות ה' אליהם ארץ ושמים; לפ' זה הארץ ושמים ביום אחד נבראו. ואולם, אין צורך להרבות בדברים כדי להוכיח, כי למעשה של דבר אין כאן ניגוד כל עיקר. כל מי שחשש השפה העברית איננו זור לו מבין מיד שהביבטי "בימים עשות" אין תוראותו אלא "בזמן עשות", ואינו מורה על "יום" בן שתיים עשרה שעה ולא על יממה בה עשרים וארבע שעות. הנה כתוב ביום דבר ה' את משה בהר סיני (במדבר ג' א'), אף על פי שהדבר נמשך ארבעים ים ואربعים לילה; וכן כתוב: ביום הצל ה' אותו מכף כל איביו ומיד שאול (תהלים ייח א'), וכמעט ככה גם בשמ"ב כ"ב א'), אף על פי שכמובן לא ביום אחד ניצל דוד מכף כל איביו. כמו כן רגילים אנחנו להגיד "בשעה ש'", ואין כוונתנו בזה על שעיה של שיטם דקוט. — הנקודה השנית איננה חמורה מהקדמתה. לפי הפרשיה הראשונה הייתה תחילת הבריאה מי תחום, מי האוקינוס הפרימיטיבי (א' ב'), אבל — כך מגדים — מפסקה הראשונות של הפרשיה השניה (ב' ה' ואילך) נראית להיפך, שתחילה הבריאה הייתה היבשת ואולם, אין מקום לקושיה זו אלא בשעה שאנו מפרידים בין הדבקים ומתייחסים אל שתי הפרשיות כאלו שני סיפורים עצמאיים, ככלומר אם אנו חושבים למועדם כבר מה שמחכה להוכחה. אם באמצעות הכל המשך אחד, ברור שאף בשbill הפרשיה השניה אין ראיית הבריאה אלא מי תחום הגוכרים בתחילת. — גם הנקודה השלישית איננה חמורה במיוחד. מוצאים ניגוד בין מטה שבתוב בראשונה: זכר ונקבה ברא אותם (א' כ'), ככלומר ששניהם בבחת נבראו ובין מה שמוספר במעשה גן עדן, שבתחילתה נוצר האיש (ב' ז') ואחריו האשה (ב' כ' א'כ'ב). גם קושיה זו איננה קושיה באמת. בתחילתה, כשמודרך על האדם רק כבריה בתוך יתר הבריות — ואם גם העלינה שבהן — ויצירתו נוצרת רק כחוליה בשרותה הגדולה של הנבראים, מובן שרק בזמנים כללים היא מותאמת, בביטוי הפשט זכר ונקבה בראם, ואיך בראם לא נאמר כאן. לא נאמר שנבראו בבחת אחת ולא נאמר שנבראו זה אחר זה: נאמר סתם ענבראו. אחר כך, כשהבא הכתוב לייחד את הדיבור באורכת על יצירתה המין האנושי או מבאר הוא ומפרט לנו א' ז' נוצר האיש ואיך נוצרה האשה. לא ניגוד יש כאן, אלא כלל ואחריו פרט, וזה דרך הרגשה בתורה.

נשארות עוד שתי נקודות, שתן באמת רציניות וعليهن נctrיך להאריך קצת את הדיון.

הנקודה הרביעית היא זו: כתוב בפרשה הראשונה שהצמחים ביום השלישי נבראו, והאדם ביום הששי נברא, ובפרשה השנייה קוראים אנחנו כי עד שnbraro האדם כל שיש השדה טרם יהיה בארץ וכל שעב השדה טרם יצמח (ב' ה'), ועוד כי אחרי יצירתו של האדם הצמחייה לא היה מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל (ב' ט'). קושיה חמורה; ואולם רק לכוארה, אמן אפשר הדבר שהמסורת הקדומות ששימשו חומר לסתורי התורה היו זו את זו, ושתחאת מיתה מקדימה את הצמחים והשנית הייתה מקדימה את האדם; וגם כן אפשר שרישומה של סתרה זו המקורית ניכר עוד קצת מبعد לביטוייה של התורה זה אפשר אבל אין זה נוגע לשאלתנו. אין שאלתנו אלא זו: הי' בתורה עצמה סתרה? נשווה לפניו קודם כל שהצמחים המוזכרים כחסרים בשעת יצירתו של האדם אינם אלא شيء השדה ושב ב השדה, ואלה אינם הצמחים כלל. נהגים אמנים המפרשים מהפשים אחר הסתרות להרחיב את הוראותם של הביטויים הללו: דילמן, למשל, כותב שהשיח והעשב נזכרים כאן כחלקים והשווים ביותר (כהה) של עולם הצמחים, ומוראים על העולם הזה בכללו. ואולם, מי שידון על דבר בלי דעת קדומה, לא בנסיבות יסכים לו, שיח השדה ושב השדה הם דווקא החלקים החשובים ביותר של מלכת הצמחייה ומיצגייה הראשיים אם הכתוב מגיד לנו שדווקא צמחים הללו עוד לא צמחו, זאת אומרת שדווקא למיניהם הללו ולא ליתר הצמחים, הוא מתכוון. אדרבה, מכלל לאו אתה שומע הן: יתר הצמחים נמצאו כבר על הארץ. ומה? משמעו של העדר המינים הללו? שיפיל לסייע דקראי. כתיב לתלוי, בסוף מעשה גן עדן: וקוץ וזרדר הצמחייה לך ואכלת את שב השדה (ג' י"ח); עשב השדה, ממש בפתחת הפרשא; קוץ וזרדר, ניבים נרדפים לשיח השדה הנזכר בתחילת. עכשו מתחילה אנחנו תלבין: קשור ישנו בין פתיחת הפרשא לחתיותה חסרים היו בתחילת המינים, שנוצרו אחר כך לרגלי קלוקלו של אדם: شيء השדה, כלומר קוץ וזרדר, לשם עונש, ושב השדה, כלומר חייה ושוררה וכיווץ באלה מהה שزادך לו לאדם לפראנטגו, מאחר שלא יכול עוד לחתפרנס מפירוטיו של הגן אשר גורש משם.

אולי יקשה עוד המשקה: והלא ביום השלישי כל הצמחים למייתם נבראו, ואף מינים הללו במשמעותם? ואולם אף את הקושיה הזאת נוכל לתרץ. כתוב בפרשה הראשונה: ויאמר אלהים תדשא הארץ דשא עשב מזריע עץ פרי עשה פרי למין אשר זרע בו על הארץ, יהיו כן, ותצא הארץ דשא, עשב מזריע

זרע למיןחו ועז עשה פרי אשר זרע בו למיןחו (אי י"א-י"ב). לכואrho מזרע הדבר, שהגבילתה התורה כמה פומים את מושג הזרע והוועת הזרע; ולא ה' בלבד, אלא גם אחר כך, בדברי אליהם לאדם, כתוב כמו כן: הנה נתמי לכם את כל עשב זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זרע זרע, לנים יהיה לאכלה (אי ב"ט). הבלטה זו, הכפולת והמכופלת פעמים כה רבות, בידוע שיש לה כוונה. והכוונה הרתית דווקא זו, להראות בבירור שאין סתרה כלל בין מה שכותב כאן לבין מה שעתיד להזכיר בפרשא השניה. הצמחים שנבראו בשלישים הם הצמחים הריאים להוליד אחריהם בדמותם על ידי הזרע. יראו אלה שאין די להם בזרע בלבד, וצריך להם גם דבר אחר נוסף על הזרע. דבר שעוד לא בא לעולם. כתוב בפירוש בגונגע לשיח השדה ושב השדה: וכל شيء הזרעה טרם יהיה בארץ, וכל עשב השדה טרם יצמח, כי לא המתר ה' אלהים על הארץ, ואדם אין לעבד את האדמה. שיח השדה עוד לא היה, מפני שלא המתר ה' אלהים על הארץ, ושב השדה עוד לא צמח, מפני שאדם אין לעבור את האדמה. ככל שנה ושבה אנו רואים שבימות החמה, אף על פי שכבר נתפورو ורעדו מתקשה הארץ קוץ וזרדר. ואשר לעשב השדה: אף על פי שנמצאים בטבע צמחים בודדים של חיטה וشعורה וזומיהן, בכל זאת לא במדה גודלה במקום אחד ועם גמצאים, ואין שדות תבואו ה נוצרים אלא בידי אדם.

ואשר למה שכותב אחר פסוקים אחרים: ויצמח ה' אלהים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל וגורי (פס' ט'). אין לבאר מלים הללו כאלו הן מנוקות מסביבתן. כתוב לפניהן: ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם (פס' ח') וכן ואכן מפורש Ai ד' נתעו: ככל ואחריו פרט. מה עוטה הגן בשעת שהוא גוטע גן חדש? מצמיה הוא אמן מאדמתה הגן עצים חדשים. אבל מינים חדשים אינם בורא, ורק עשה ה' אלהים: כדי לצור את הגן הצמיה מאדמתה המקום אילנות טובים. מאותם המינים שכבר ברא בשלישי.

דומה היה עניין הנקודה החמשית, ולפיכך נוכל לקצר בה. כתוב בפרשא השניה שהיא אלהים יצר מן האדמה את החיים ואת העוף (פס' י"ט). ולפי הפרשא הראשונה החיה והעוף לפניו האדם נבראו. ואולם, אף הפעם עליינו להיזהר מלhalbית אל דברי הכתוב כאלו הם בודדים ובלתי קשורים בסביבתם. לפי המשך המקראות היה כוונתו של ה' אלהים להעביר לפניו האדם את כל מיני החיים כדי שייקרא להם שמות, וינסה אם יוכל למצוא בתוכם עוז לנגן. והבהמה, שראואה היתה לבוא בחשבון בראש וראשונה לשם זה, איננה נזכרת כלל בין סוגים בעלי החיים שיצר או ה' אליהם. אבל כתוב בפירוש אחר כך שקרא האדם שמות ל בה מה, לחייה ולעוף

(פס' ב'). זאת אומרת שהבאה מה, כפי מה שطبעה גרם, נמצאת היתה כבר בגין עצמו אצל האדם, בהתאם לפרשנה הראשונית וכדי שייצגנו אצלו אף כל מיני החיים והעופות הפלורומים במרחביה העולמי. יצד' ה' אלהים מדמתה הן חיים ועופות מכל המינים שכבר נבראו, והבאים אל האדם.

בכלל, אין בפרשנה זו השניה, בצורתה הנוכחית, תיאור קוסmolוגי כל עיקרי. לא די שכן בה זכר לצבא השמים ולא לים ולדגים — על זה כבר העירו חוקריהם אחדים — אלא שאף בראיות השמים והארץ לא נזכרת בה כי אם בדרך אנכית, יצירות הבאה מהן לא נזכרה כלל, ומכל עולם ה指挥ים אינם מופיעים בה כי אם עצים גן עדן והמינים הקשורים בהחטא של אדם הראשון, וכן החיות והעופות רק אלה שהובאו לפני אדם כדי שיקרא להם שם. אין כאן לפניו אלא תיאור מפירט של יצירת האדם המרומות באופן כללי בפרשנת הקודמת. לפי אותה השיטה של כלל

אחריו פרט שכפי מה שכבר אמרנו שכיחה היא ממד בתורה. יוצא מכל מה שריאנו עד כאן, שכן ניגוד בין שווי הפרשיות, ואין שום הוכחה על זה, שלא היו קשורות זו בו כל עיקר בשעת כתיבתן. אדרבה, סימנים של קשר ביןיהן נתגלו כבר לפני עינינו כאילו מלאיהם כשרק התחלנו להתעמק בהן, ועוד סימנים אחרים לקשר זה נוכל למצואו כנסתכל בתוכנן בפרוטות. למשל, סימן מובהק של קשר אמיתי יראה לנו כמשמעותם לב אל התשובה שבאה התורה למסור לנו על הבעה החמורה של מציאות הרע בעולם: איך אפשר שבעלמו של הקב"ה, האל הטוב והמייטיב, ירבו המכאות והאסונות וכל מיני הערויות המתרגשות לבוא עליינו? התשובה הנינתנת לנו בהמשך שתי הפרשיות היא זו: העולם כשהוא לעצמו כמו שיצא מתחית ידי הבודהו טוב מאד (אי' ל'אי'), אלא שהחטא של האדם גורמים לכל מיני רעות (אי' ט'ז—ט'). כשהגעין בשתי הפרשיות כבבמשך אחד, קיבל תשובה זו; נפרד ביניהן, שוב לא נשמע מכל אחר כי אם חצי תשובה.

אבל כבר הגע הזמן שנעבור לבנית החזרות, ושגעין בדוגמת הקלסית של היהן בשלושת הספרדים האמורים על דבר האימהות. לפי הדעת הרווחת, הראשון שהם נבע משבכת מסוימת של המקור י', השני מהמקור א' והשלישי משכבה אחרה של המקור י'. גנטה לעמוד על העניין.

כשנסתכל בספר הראשון, על קוורתייהם של אברים ושרי במצרים (בראשית י'ב י'—כ') תיראה לנו מיד הקבלה מפתיעת בין מה שמוספר בו ובין מה שישופר אחר כך על דבר בני ישראל כשרדו מצרים אף הם. אין לך כמעט פסק או חצי פסק בפרשנה זו שלא יזכיר לךஇוותה כתוב מחייב לו בגונע לבני ישראל. לא בלבד אותן הביבטויים שכבר הערו עליהם רבותינו לשם דרשה (בראשית רב' מ' ח').

אלא כל פרטיה ופרטיה פרטיה של הפרשה מתחילה ועד סוף. כתוב כאן, בפסק הראשון: ויהי רעב בארץ ... כי כבד הרעב בארץ, וכותב שם: וחרעב כבד בארץ (פס' ג' א'), ועוד: כי כבד הרעב בארץ בגען (מי' ד'). כתוב כאן עוד באותו הפסק, שאברים ירד מצרים לגור שם, וכותב להלן שאמרו אחוי יוסף לרפואה: לגור בארץ באננו (פס' י"א—י"ג, וביחד י"ב): והרגנו שאם יהרגנו המצרים אותו ויחיו את אשתו (פס' י"ז ד'). דאגתו של אברהם ATI ואותך יחין) מעוררות בנו זכרון גורתו של פרעה המובאות בספר שמות: אם בן הוא והמתן אותו זאם בת הוא ותיה (שמות א' ט'ז), ואחד כך כל הבן היולד היה רה תשליכתו וכל הבית חיינו (שם כ"ב). ומה שmagid כאן הכתוב על הילוך שרי בהיכלו של מלך מצרים בין אמותיהם (פס' י"ד—ט'ו) מחייב למה שמוספר שם, שבני ישראל לוקחו אף הם כעבדים לרפואה. כאן מדובר על המתנות שניתנו לאברים (פס' ט'ז): ולאחרם היטיב בעבורו וננו, ועל היהות אברהם, בשעה שעלה ממצרים, כבד מאד במקנה בסוף ובזהב (י"ג ב'), שם מסופר על כל'i כסף וכלי זהב וশמלות שקבלו בני ישראל מאת המצרים בצתתם. גם כאן וגם שם מגידה התורה שemu ה' את נתקות של העושקים והכה את פרעה בנגעים כדי ישילוח אותם חפסים (הניב נגעים בא כאן בפס' י"ז, ובשמות י"א א'). גם תחילת השחרור מתוארת במילים שנות כאן ושם. כאן כתוב: ויקרא פרעה לאברהם ויאמר (פס' י"ח) ושם כתוב: ויקרא למשה ולאהרן לילוה ויאמר (שמות י"ב ל'א). כאן אומר פרעה לאברים: קח ולך (פס' י"ח), שם אומר פרעה למשה ולאהרן: קחו כאשר דברתם ולכו (שמות י"ב ל'ב; בתרגומ השבעים ודוקא באוטו הפעיל ועד). כתוב כאן: ויש לחו אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו, דוקא באוטו הפעיל שלח החזר כמה פעמים ביחס לבני ישראל בספר שמות. ואחרי שיצא מצרים, על אברהם הנגב הינה (י"ג א') כמו שעלו הנגב המרגלים אשר שלח משה לתור את הארץ אחר יציאת בני ישראל ממצרים (במדבר י"ג י'ז): על זה בנגב, שם כ"ב: ויעלו בנגב). וכשם שכאן כתוב באברים: וילך למסעיו (י"ג ג') כך כתוב בבני ישראל: ויסעו כל עדת בני ישראל... למסעיהם (שמות י'ז א'), וניבים דומים חווורים עוד בכמה מקומות (שמות מ' ל'ז ל'ח, במדבר י' ו' י'ב, ל'ג א' ב'). ולבסוף, נזכר כאן איך הגיע אברהם אל מקום המזבח אשר בנה בראשונה בין בית אל ובין ה עי, דוקא באותו המקום שבו עתידים היו בני בינוי להילחם בקרב הראשון לכיבוש הארץ מעבר לירדן מעربה.

ברור, שאין זה דבר شبקרה. ברור, שבכוננה הכלילית התורה את ההקלות הללו. ובכך שונכל להבין למה התכוונה, מן הרاوي שנשימים לב גם אל התקבלות

היא בלי ספק להורות לנו שמעשי אבות סימן לבנים, שכיבוש הארץ כאלו התקיים כבר באופן סמלי בזמן האבות, שכבר צו האבות לתניה גם את היסודות הראשיים לכיבוש המשמי על ידי קניון חלוקות שודה בכיסוף ועל ידי לכידת עיר שכם בחרבם ובקשתם, ועוד, וביחוד, שיש בו מein הבטחת שהבטיחה היא את האבות ושנתקינה במלואת כיבוש הארץ למעשה בידי בנייהם אחרים.

ונך הדבר במעשה אברם ושרי במזרים, ובಹבלתו לגורלם של בני ישראל. גם שם מעשי אבות סימן לבנים. גם שם יש מעין הבטחה שניתנה לאברם ולשרי וגטקיימה בבנייהם. גם שם מתבטאת ההוראה, שדבר היה לעולם יומוה, וכשהם שעורתו נתינה לאברם ולאשתו ונתחדשה לבנייהם כשנמצא בבנים ממצב דומה למצבם הם, כמו כן עתידה היא להתחדש בבני בניהם בכל דור ודור, כל פעם שיצטרכו לה. הוראות שהיא עלולה לשמש מקור נחמה ותקות ליראות.

ועכשיו שבינו את כוונתו של סיפור זה, יכולם אנחנו להבין גם את כוונתו של שני היסורים הדומים לה, ולברר לנו מפני מה נכתבו שלושתם זה אחר זה. נמצאות היו בישראל שנכתבת התורה מסורות על דבר האבות, בשם שהיו נמצאות מסוימות בדבר בראשית, ומתוכן לקחה התורה את אלה שרויות היו לטיען לפרטתה. שלוש מסורות דומות היו קיימות. על אשתו של אברם במצרים, עוד עליה בגרר, ועל אשתו של יצחק בגרר. אפשר הדבר, שלושתן מסורת אחת קדומה נבעה, אבל זה שייך לפְּרִיאַסְטוֹרִיתָה של העין, ואינו נוגע לשאלתנו. מה שמעنين אותנו הרינו רק וזה שאם קובלתו של שלושת המסורות הייתה מתאימה לעניות כלונתת של המורה, לא הייתה שום סיבה שתתנגד לקובלתן. גם היסטוריון הרומי טיטוס ליוויס, כשמצא לפניו שתי מסורות דומות זו לצד אשר דיקיוס מוס, האב ובנו, שבשدة קרב מסרו את נפשם קרben לאלהיהם, כדי להבטיח את הנצחון לצבאות הרומיים. לא זאת מקלט את שתיהן בספריה על אף הדמיון שבין מעשיהם של האב לבין מעשיהם של בנו. ואין זה פוגע כלל באחדות ספרו של טיטוס ליוויס. בנידון שלנו, הטעם שהביא את התורה לידי קבלת שלוש המסורות הנמצאות היה זה, שכל דבר שנשנה ושולש הוא דבר שאושר וקיים. גם הפטול לכיבוש הארץ שניתנה בראשונה על ידי אברם נשנה על ידי יעקב עד שנתקינים במלואו בימי יהושע; כמו כן ההוראה והבטחה שנינתנו להם לישראל במעשה הראשון של שרוי אצל פרעת אושרו וקיים במעשה השני אצל אבימלך, ועוד אושרו וקיים במעשה של רבקה, עד שנתקינו בבנייה, ונשארו קיימות לדורי דורות עד אין סוף. שיטה זו של חזרת לשם אישור וקיים יסודה בהריגי הרעיון השמי להחבטה במצוות הקבלה לשם הדרישה והבלטה. בנוגע לסתפורי התורה, ממשות זו של החזרות מורמות בפירוש במה שאמיר יוסף לפרקษา בשעה

## מ. ז. אפסון

שבין הסיפור הקודם ("ב' א'-ט"), על עליתו של אברם לארץכנען, ובין מה שיפור שערך כך על עליותיהם של בניו אחריו. על אברם מן הצפון, ו עבר בכל ארץכנען בשלושה מסעות. במסע הראשון הגיע עד מקום שם כמ', ושם בנה מזבח לה, מעריך מלכיבוש אידיאלי של הארץ בשם ה' (פס' ו'-ז'), במסע השני הגיע עד מקדם לבית אל ושם נתה אהלה בית אל מים והעי מקדם, ושוב בנה באותו המקום מזבח לה, מלכיבוש הארץ בשם אלהו (פס' ח'). במסע השלישי הלך ונסע הבגבבה (פס' ט'), ובחברון קנה את שדה המכפלת והמערה אשר בו (ב' ג' י"ז-כ').

domים לאלה היו מסעיו של יעקב כשוחר מפדן ארם. נכנס יעקב מזפון-מזרח, הגיע עד מקום שם, קנה בכספי מלא את הלקת השדה אשר נתה שם אהלה והקים שם מזבח לאלה יישראלי (ל' ג' י"ח-כ'), שם נשאר עד שבסו בנוי את עיר בשם ("ד' כ"ה-כ"ט), ולפני נסיעתו שם צוית לכל בני ביתו וכלל אשר עמו, כדי לעתובן לעלות בית אל: הסרו את אלהי הנכר אשר בתוכם (ל' ב') ואת תמנות האלים אשר קיבל מידם טמן תחת אלה והוא ער עם שם (שם ד'). אחר כך נסע עד בית אל, ובבית אל בנה גם הוא מזבח לאלהים. לבסוף המשיך את דרכו לצד הנגב, והגיע עד חברון (ל' ה' כ"ג).

והנה הנקודות הראשיות במסע אברם ובמסע יעקב מקבילות הקבלה מפתיעה לנקדות הראשיות של כיבוש הארץ בידי יהושע. העיר הראשונה שנבשלה בכוון הורווע הייתה העי' מקדם לבית אל (יהוש' ז' ב'), ובני ישראל המתוכננים לולכהה התייכבו בין בית אל ובין העי' מים לעי' (יהוש' ח' ט/ז) והשווה שם פס' י"ב). עוד מספר לנו ספר יהושע, מיד אחר סיפור כיבושה של העי', שבנה יהושע מזבח לה' בהר עיבל, ככלומר על יד שם כמ' (שם ח' ל'), זאת אומרת שהשתלט על החלק המרכזי של הארץ בין עי' בית אל לדרום ובין שם לצפון, המקביל למסעם האמצעי של אברם ושל יעקב. שם התפשטו בני ישראל לשני החלקים הנוטרים, מדרום לעי' בית אל (יהוש' י'), ומצפון לשם כמ' (יהוש' י"א). דוקא אותה החלקה המשולשת של הארץ שכבר דרכנו אצל אברם ואצל יעקב. ובשם צוית יהושע את בני ישראל: הסירו את אלהי הנכר אשר בקרבתם (יהוש' כ"ד כ"ג). דוקא באופן המשמש תחת האל השרף את אל הירקן, והוא שומרת על הנבאים שכביר נאנו אצל אברם תחת האל השרף בקרבתם (שם פס' כ"ה-כ"ו).

כל התקבלות הלו בוחאי שנגן מקרים. החורה על הנבאים שכבר אמרו באברם וביעקב מוכיחה הוכחה ברורה, שמתוך כוונת מיחdetهن באות. והוכונה

שפתר את חלומו: ועל השנות החלם אל פרעה פעמים כי נכוון הדבר מעם האלהים וממהר האלהים לעשתו (ברא' מ"א ל"ב). התורה עצמה מגדת לנו כאן במלים ברורות מהי כוונתן של חורגתיה, ומידה על עצמה שרגילה היא לחזור על הראותיה כל פעם שהיא חפצת להודיע כי בבן הדבר מעם האלהים וממהר האלהים לעשתו.

chorah מתוך כוונה, אם כן, ולא מקרה שקרה ממש עבודתו של איזה עורך מאוחר.

דומני, שבמה שהבנו לעיל יש כדי להוכיח כי גם בעניין זה שעליו סובב הדיבור היום אין משום ראייה להשערת התעוודות, וזאת העמוד הרביעי הולך ומתפרק כשאנו מננים לבדוק בידינו את החומר עמו נבנת.

### הפרשיות המורכבות

עוד עמוד אחד נשאר לנו לבדוק: הפרשיות המורכבות. לביקורת זו נקדים היו את הרצאננו.

כשם שיש הקבלות בין פרשה לפרש, כך בכמה פרשיות יש הקבלות פנימיות. בין פסוק לפסוק, ורוב החוקרים חשבו את ההקלות הללו כהכללות מיוירות או בסתרות מפורשות, הניגנות להתבادر רק על סך ההשערה, שככל אחת מאותן הפרשיות הורכבה מיסודות שונים, ואת אומרת שנוצרה על ידי השתלות פסוקים או שברי פסוקים לקוחים משתיים או משלוש פרשיות מקוריות השיכות כולן לעניין אחד. את עבודתו על העורך מתארים להם ככה: שם הוא לנגן עינוי שני סיפורים. אחד, למשל, מיסותו של י', ואחד מיסותו של א. שנייהם על נושא אחד מסוימים: התהilih מעתיק מהסיפור הראשון מלים אחדות או פסוק שלם או פסוקים אחדים. ואחריהם העתק שוב מלים אחדית או פסוק שלם או פסוקים אחדים מהסיפור השני; משך ידו מהשני וחזר להעתיק מטון הראשון, ושוב פעמי מטון השני, וכן הלאה עד שנל החומר אשר לפניו נגמר, ושני הסיפורים נעשו לסייע אחד בידו. ויש אשר הסיפורים הנמצאים לפניו היו שלשה, ואו הבניש לתוכן חיבורופה ושם אף מחומרו של המקור השלשי. ויש אשר הוסיף נוף שלג באירועים וביטויי מעבר וסתם הערות. מלבד כל זה, אף בתווך התעדות המקוריות עצמן רואים לפעמים סימני הרכיב פנימי, שילוב חקרים נבעים משבות שונות ומתחברים יחד על ידי עורכה המיחד של אותן התעדות.

כדי לבחון את נכונותה של שיטת זו, נדמה לי שעוד יותר מאשר בקשר לעניינים שטיפלו בהם עד עכשיו, היה מן הראי שנסמן רק על התתבוננות בכתובים עצמם, מבלי להתחשב בהערות כלויות. לפיכך לא אתעכב על השאלות שכבר נשאו וננתנו בהן בארכות חזקים אחרים, האם, למשל, התוליך האמור בעבודתו של העורך מתקבל על הדעת או אינו מתקבל על הדעת, וכיוצא בזה. מוטב לפנות מיד אל הכתובים ולשאול את פיהם.

טייבו של העניין הבא היום על הפרק דורש מאתנו שלא נקבע את החומר לדיוון מקומות שונים. אלא שנרכז את עינונו במקום אחד, כדי שנוכל להעמיק בו את

הסתכלותנו במדת הראות. עליינו לדון על שאלות דקotas של קשר הגוני ודקודי בין הפסוקים ובין חזאי הפסוקים, ועל סיורו הפנימי של הפרשיות, ומתוך כך טוב לנו שנעניק את מהקרנו יותר משערחיבתו. נבהיר בפרשא את אחת מן האופיות ביותר בין אלה הנחשות לਮורכבות, ונחברן בה בפרטות.

ביחוד ראוי לכוון בחשבון לשם זה הפרשא המספרת על ברכתו של יצחק לעקב (ברא' כ"ז), שכבר עסכו בה מנקודות מבט אחרת באחת ההרצאות הקודמות. הולכה בין המקורות נחשפת לאחד התשיגים המוצלחים ביותר של שיטת התשודוג, ולפיכך כדי הוא העיון בסידור הפנימי לברר לנו את אופיו ואת ערכו של חלוקות הללו.

כבר בא הנסכם של רוב החוקרים על זה, שהמקורות בהם נבעו פסוקיה של פרשא זו הם ימזרד ויא מהצד השני. נחלקו אמנים בקביעת הפסוקים או שבוי הפסוקים שישليس ליחס ליא ואולם בדרך כלל מודים הם בה, שאין לנו בה אלא פרי עבודה רקסם העורך ביסודות לקחים ממש תעודות הללו. בטכניקה אגלאיטית דקה וחורפה ניתנו לחוזר אחוריות על כל דרך בעזותנו של העורן, לנמה את הפרשא להקליה, להבדיל זה מהו את שני סוגים הכתובים לפני מקורה. ולצורך שוב בשברי כתובים הללו את שני הטיפורים המוקרים אשר שם העורך נגד עינינו. ביחוד הציגן במחקר זה הרמן גונקל, בפרישתו על ספר בראשית, שימושו לו נקודות המוצוא לנתוחו הפסוקים ט"ו וט"ג המגידים לנו כיצד התהפש יעקב כדי להיכנס לפניו אביו במקומו של עשו: לפי הפסוק הראשון לבש יעקב את בגדי אחיו, ולפי הפסוק השני כייכת את ידיו ואת חלקת צואיו בעורות גדי העדים. לפי שייטתו של גונקל, כל אחד משני האמצעיים האלה, המכילים זה זהה, בגדי עשו ועורות הגדים, מיוחד לאחד משני המקורות; ועל סמך זה הרינו מחק את כל הפרשא כולה. כל פסק או שבר פסוק שבאו ונבר לבגדי עשו, וכן כל פסק או שבר פסוק שהוא קשור, או נחשב בעניינו קישורו, בפסק שיש בו זכר לבגדי עשו, מיחס הוא למקור אחד: ולהיפך, כל מה שנוצע, במשיריהם או בעקיפים, לעורות גדי העדים, מיחס הוא למקור העני. ועל סמך השמות האלטניים ופרטיה הלשוני והסגנוני קבוע הוא שהמקור הראשון הוא זה והשני הוא א. — אין זה מוכיח שנבחנו בכל פרטיה את עבודתו של גונקל ולא את זו של יתר המפרשים. די לנו bahwa שנעביר על הכתובים כסדרם, ונשתדל לקובע, האם החלקה שהלכנו בהם חוקרים זאמורים (וביחוד נטפל בזו של גונקל) מוצדקת היא אם לא.

נשא הפרשא ידוע לנו. שני האחים, יצחק ועשו, מתחרים זה בזה כדי ליטול את ברכתו של אביהם, את הברכה המיוחנת לבן הנבחר והעתיד להשתלט על

### תורת התפוזות ציורים של ספרי התורה

אחיו, כפי מה שנאמר לאם בשם ה' בשעת הרינה: «לאם מלאם יאמץ, ורב יענץ צער (ברא' כ"ה כ"ג). איזה לאם יאמץ מהלאום השני, לא נאמר; מי הוא הרב וממי הוא הצער, מוטל בספק, מכיוון שהתרוצצו הבנים בקרבה (שם פס' כ"ב) ואולי החליפו את מקום לרגלי התטרוצצות; ומלבד זה בשעת לדתם יצא יעקב כשידו אחות בעקב עשו (שם פס' כ"ג) סימן שנאנכו איש באחיו כדי לצאת ראשונה, ואולי את אם לא קודם לנין, נחלף מקום של זה במקומו של זה. יתר על כן: את עצם נאומו של ה' אפשר היה לפרש, ואם בדוחק, כאמור: את הרב יעבד הצער. אמנם בדברי הכתוב: «ויהי עשו איש ידע ציד איש שדה ויעלב איש חם ישב אהלים» (שם פס' כ"ג), וכן מכל המשך המקריאות, יוצא לנו ברור, שכונת תורה להשミニעו שתבן הרואי ליטול ברכנת אביו ולהמשיך את מסורתו של אביהם, יעקב היה ולא עשו. ואולם, מתוך הכתובים מקבלים אנחנו גם כן את הרושם, כאלו בחוג המשפחה לא היה הדבר ברור למדי. יצחק, למשל, לא היה מבין אותו על בוריין, מכיוון שצד בפיו» (שם פס' כ"ח), מתייחס היה בחולשה יתרה אל עשו, וחולשה זו הייתה מעוררת את עני שכלו אף יותר ממה שכחו עני בשרו. רק ברקה אשתו, בחושה הער של אם אהבתה, מבינה היהת מצד מני הזכות, ביצחק כתוב נימוק: כי ציד בפיו: ברבקה אין כתוב נימוק: ורבקה אהבתה את יעקב (שם, שם), וכי לא היה צריך לנימוק, מכיוון שעלה הכרה מלאה בטיבם של שני בנייה, ולא על דמי. לא היה צורך לנימוק, היהת חיבתה היהירה ליעקב מובסת. ואשר לשני האחים, איזו חולשה עצמית שלה, היהת חיבתה היהירה ליעקב מובסת. ובכדי מובן מאליו שכל מהם היה משתדל לפרש את נאומו של ה' לטובתו. ובכדי להבטיח לעצמו אף מבחינה משפטית את הזכות המגיעת לו לפי פירושו הוא פיסים יעקב את עשו למכוון לו את בכורתו (שם פס' כ"ט—ל"ד). ובכל זאת, כשהגיעה השעה המכרעת, פרץ הסכוסך בין שני האחים בכל תוקפו. יצחק לא זו מעמידה האמצעיים האלה, המכילים זה זהה, בגדי עשו ועורות הגדים, מיוחד לאחד משני המקורות; וועל סמך זה הרינו מחק את כל הפרשא כולה. כל פסק או שבר פסוק שבאו ונבר לבגדי עשו, וכן כל פסק או שבר פסוק שהוא קשור, או נחשב בעניינו קישורו, בפסק שיש בו זכר לבגדי עשו, מיחס הוא למקור אחד: ולהיפך, כל מה שנוצע, במשיריהם או בעקיפים, לעורות גדי העדים, מיחס הוא למקור העני. ועל סמך השמות האלטניים ופרטיה הלשוני והסגנוני קבוע הוא שהמקור הראשון הוא זה והשני הוא א. — אין זה מוכיח ש nebhanu בכל פרטיה את עבודתו של גונקל ולא את זו של יתר המפרשים. די לנו bahwa שנעביר על הכתובים כסדרם, ונשתדל לקובע, האם החלקה שהלכנו בהם חוקרים זאמורים (וביחוד נטפל בזו של גונקל) מוצדקת היא אם לא.

הברכה קרויבה להינתן, ממאן היה לוותר על הברכה, מכאן הסכוסך. הפסיקת הראשונה של הפרשא (ברא' כ"ז א'—ד') מספרת לנו איך הזמין יצחק את עשי להביא אליו מצינו וליטול את ברכתו. ויהי כי זען יצחק וכחין עני מראת (חולשת עני בשרו סימן לחולשת עני שכלה, שוד לא היו ראות ביד מי הזכות) ויקרא את עשו בנו הגדל ויאמר אליו בני ויאמר אליו הנני (פס' א'). את המלים ויאמר אליו בניי ויאמר אליזה הנני רגילים לנתק מן הפסוק, מפני שהפסוק מוחס לאי, וביטויים הללו בתור פתיחה לשיחה מיויחדים לא-ואולם, קשה לתפסים זאת. וכי מלים פשוטות כ אלה אפשר להשוב אותן למיוחדים לאיזה סוג מסוים, ואmortות בהנאה לכל יתר הטעופרים? ועוד, שאם נמצאים

העומד בדעתו בעקשנותם של הוקנים, אין אף לחשוב; לפיס את עשו, על אחת כמה וכמה. ואו מה לעשות? מן הצורך היה — כך היא חושבת — להתנהג בערמות. היא תכנן מטעמים כאשר ארבך יצחק, ויעקב יבאים לאביו העיוור ויגיד שהוא עשו השב מצדו, ועל ידי כך יקבל הוא במקום עשו את ברכתו של אביו. בזה חטא רבקה, ובזה החטיאת את יעקב, כפי מה שאמרתי בהזמנות אחרות. אמנם היה הברכה מגיעה ליעקב לפי הצעק, אבל דזוקא מפני זה היה להם להימנע מכל מעשה מרמה: היה להם לבתו בה והוא עשה — גם את הפסיקת התואת השנית (פס' ה'—י') מחלוקת בין שתי התעוזות. לי שיק כל מה שכובע עד המלים הביאו לי ציד (פס' ז'), ועוד בכלל; לא שיק כל מה שבאה אחריו זה, התח מהמלים ועשה לי מטעמים עד יברכך לפני פניו. מותו (סוף פס' י'). הצד שיק לי והמלים לאלו בפס' ב', מוכיה כמה עדים שאין פסק זה תחילת השיחות, ושאסור לנו למחוק את תחילת השיחות שבפסקוק הקודם. אלמלא היה פתקה זו נמצאת במקומה, היה לנו לתוסיפת.

כתב בתחילת דברי רבקה, בחלק המיווסח לא- כתוב: ועתה בני שמעתי את אביך וגוי (פס' ו'), ובהמשךם, בחלק המיווסח לא- כתוב: ועתה בני שמע בקלי וגוי (פס' ח'). שני הביטויים הנה — ועתה קשורים הם זה בזה במבנה הדיבור העברי, ומהוים זוג של מילים שאינו ניתן להיפרד לשני חלקים. הינה מכනת את ההקדמה, והמללה ועתה מכינסה את המסקנה הנובעת מאותה ההקדמה, ואי אפשר לה להקדמה מבלי המסקנה ולא למסקנה מבלי ההקדמת רצוננו להביא ראייה על שימוש זה, אין אנו צרכים להרחיק את עדינה בעצם הפרשה שלנו כתוב: הינה נא קנטוי לא ידעתו יום מותי, ועתה שא נא קליק וגוי (פס' ב'ג'). לפיכך ברור שאנו להפריד בדברי רבקה בין רישא לסוף כשם שאין להפריד זה מזה שני חזאי המספריים: אין אחד מהם חותך כל זמן שאינו מחובר לשני.

נזכר לפסיקת השלשית (פס' י"א—י"ג). יעקב מהסס. איןנו מפיל ספק בזה שלו מגעה זכות הברכה, ואף אינו גורע לאחרור — ובזה יעקר עונו — מפני הרמאות שבדבר. רק הוא חושש, שמא יכירנו אבינו, ויהיה בעיניו כמתעתע (פס' י"ב). כמת עת ווא אומר, ולא מעת עת, ורק בעיניו, לא לאמיתו דבר. ניב זה, הדומה למה שכותב בלוט: וכי במצחך בעיני חתניו (ברא י"ט י"ד) בו בזמן שתיה לוט מדבר ברצינות גמורה, מגונה כהה כדי להשמעת שנדמה היה לו ליעקב כאלו מה שיעצת לו אמו לא היה מעשה תעוזים באמה, מכיוון שסוף סוף לא היה בא אלא ליטול את שלו. ובכל זאת, דעת התורה בצדkt את פעולתו לכף חובה, כפי מה שריאנו באחד הימים הקודמים: אין התחילה

לפעמים ביטויים הללו בצדו של שם אל הים המיחוד לא ולא ל-י, אבל נמצאים הם גם כן בפייטוקות שאין בהם כל שם אלה שהוא, ואף בצדו של שם ה' המיחוד ל-י הם הבאים; למשל בפסוק: ויקרא אליו מלך ה' מן השמיים ויאמר אברם אברם ויאמר הגוי (ברא' כ"ב י"א), בפסוק זה בוחקים נושא תורה ותעודות את אברם ויאמר הגוי (ברא' כ"ב י"א), בפסוק זה נושא תורה ותעודות את שם ה' ומכוונים למקומו את שם אלהים: שיטת נוחה יותר מדי להכריח את הכתובים להתחאים לאויה כלל קבוע מראש. וכל פעם שבאה הפתיחה הנזכרת בפסקה בcli שם אלהי, אז מיחסים אותה הפסיקת לא- דזוקא על סמך הכלל שאותה הפתיחה שייכת לרכשו המיחוד של א, כלומר דזוקא על סמך מה שזריכים היו להוכיח: דוגמה קלאיסט של דין חוויר. יתר על כן: נניח לרגע שיש- לנתק את החלק השני של ופסקוק מקומו; אז ישאר רך: ויארא את עשו בנו הגדל ויאמר הנה נא וקנתי גוי. ויאמר: למי אמר? ויאמר אליו היה לו לכתוב. חסרונו המלה אליו בפס' ב', מוכיה כמה עדים שאין פסק זה תחילת השיחות, ושאסור לנו למחוק את תחילת השיחות שבפסקוק הקודם. אלמלא היה פתקה פתקה זו נמצאת במקומה, היה לנו לתוסיפת.

כתב בפס' ב'—ד': ויאמר הנה נא וקנתי לא ידעתו יום מותי, ועתה שא נא כליך תליך וקשתך וצא השדה וצדקה לי ציד, ועשה לי מטעמים כאשר אהבצי והביאה לי ואכללה בעבור תברך נפשי בטרם אמות. את המלים ועשה לי מטעמים וגוי עד ואכל לה מנתקים כמו כן מקומו, ומיחסים אותן לא- מפני שנזכרים כאן שני מוטבים שונים, מקבלים זה לזה, המוטיב של הצד והמוטיב של המטעמים, סימן לשתי מהדורות של הסיפור. המוטיב של המטעים, הקשור בעורות הגדיים, שיק לא, והמוטיב של הצד שיק לי. — האם זה נכון? נעים נא بما שיישאר בכל אחת מתעדות אחר החלוקה. ל-י ישאר: ועתה שא נא כליך תליך וקשתך וצא השדה וצדקה לי ציד. בעבור תברך נפשי בטרם אמות. עיקר חסר מן הספר. אין ר' בוה שיצוד עשו ציד באיזה מקום רחוק מבית אביו; העיקר הוא שיביא את הצד הבהיר, ויבן בו מاقل לאביו ויגיש את המאכל לפניו. ומה יישאר לא? ויאמר אליו בני ויאמר אליו הגוי ויאמר עשה לי מטעמים כאשר אהבתו והביאה לי ואכללה. עוד יותר מזור: וכי עשו הגבו, האיש הידוע ציד, איש השדה. יההך למן עקרת הבית, המכינה מטעמים על הקרים? הפסיקת כמו שהוא לפניו בשלמותה הרויה סדר נאה וברור, בהירה ומובנת היטב לקרוא; כל אחד מהקליה המיחסים למקור פלוני או למקור אלמוני אין אלא טורטו גס, ומחוסר טעם ורית.

מיד מהר עשו לצאת השודת לצוד ציד להביא. ורבתקה, ששמעה מה שהגיד לו בעל, דואגת בדבר וחושבת מהשבות, כיצד לתקן את המעות. לפיס את יצחק,

שבפסקוק הקודם, אותו הפסוק שמנתקים אותו ממשיבתו כדי ליחסו. למקור אחר כתוב ותלבש. ותלבש — הלו בישת המשך כמו זיקרא — קרא והוא — היה. זיבא — הביא. וישע — שעה. ותהי — היה. ברור אם כן, שכבר בשעת כתיבתם היו שני הפסוקים קשורים זה לזה, ואי אפשר להפריד ביניהם.

אחרי שהכינה ובקה את המטעמים, מיד מיהר יעקב — כך מספרת לנו הפסיקת הרבעית (פס' י"ח-כ"ט) — לחתת אותן בידי ולהביאם לאביו. בראשונה היה יצחק מפקק במתנותו, אבל מאחר ששמע מה שהשיב על שאלה זו, ומאהר שמשיש את ידיו השעריות, בא לידי שכנו, שבאמת עשו בנו היה עומד לפניו והעניק לו את ברבותו. גם את הפסיקת הקדומות לה. ואמנם, אפשר שמי שקורא בה קריאת שטחית ובין א' כפיסקות הקדומות לה. וזהן, ביחס מפסיקת השיטה שבין יצחק ויעקב, רושם של איה ריבוי מילים מיותר. ואולם, הקורא העמץן לא יכול רושם כזה כל עיקר. כל מילה שקופה. כל דבר ודבר שבסיחה ראוי למקומו, ומקומו ראוי לה.

פותחת השיטה בביטויים המזכירים את השיטה הראשונה זו שבין יצחק ועשו: ויבא אל אביו ויאמר אבי, ויאמר הנני (פס' י"ח). לא לכך החכוון יצחק כשאמר לו לעשו בני והוא אמר לו הנני. מתוך הקבלה זו במלים וניגוד זו בנסיבות מתחילם אנחנו לתפוס את הטרוגיות שבדבר: מה גודל המרחק בין מה שעלה במחשבתנו של יצחק תחילתה ובין מה שתרחש עכשו! ומה נורא נצברו של האב הוקן, הרשוី בחושך על אף אור היום הבביר, בלי לאפשרות להרגיש במרקח זה! מי הוא איפוא וזה הקורא לי אב'i? בודאי הרינו אחד משני בני, וכולו הרינו בלי' ספק קולו של אחד משני התאומים: ואולם, איך משניהם? הkulן נדמה יותר קולו של יעקב, אבל לביאתו של עשו אני מכחכה. מי הוא איפוא? ספק טרייבי בלבד של יצחק, באותו השעה המכברעת לחוי בניו ובני אחריו, בכדי להשחרר מן הספק, אין לו דרך אחרת אלא זו של השאלה. ומכיון ששתי האפשרויות שקולות זו כנגד זו, מנשח הוא את שאלתו ניסוח שאינו גוטה לא לבאן ולא לבאן: מי אתהبني? (פס' י"ח).

בודאי, שאלת זו לא באה כהפתעה ליעקב, והוא מתחיל מייב: אני עשו בנדך (ברא' א' ה'). אתם זוכרים כבר עדנו על ההבדל שבין הכנויים אני ואנבי (פס' י"ט). וראינו שככל זמן שהנשוא הוא שם ולא פועל, בא אַבְּכִי כשהכוונה להdagish יותר גור (שם פס' ג'יד'). ועוד: ויש ע' ח' אל הבל ואל מנהוג ואל קין ואל מנתחו לא שעה (שם פס' ד'ה'). ובמ�שת דור הפלגה: ות הי להם הלבנה לאבן, והחומר היה להם לחומר (י"א ג'). וכן הלאה, אלא שאין צורך להרבות עוד בדוגמאות.

מצדקת את האמצאים. — לבסוף, כשהמצריה בו אמו, מותר יעקב על כל חשש, וממהר לעשותות מצוותה. המלים הקצרות והבאות הכוונות זו אחר זו (פס' י'ג'י"ד): ולק' קה. לי. וילך ויקח זיבא לאמו) והחוורה על הפעלים (לק' קה — וילך ויקח) מוסרות לנו רושם של מתירות הפעלה ושל התאמתה לדברי רבקה. את הסכנה, שמא יכיר יצחק את יעקב, מבקשת רבקה לדוחות על ידי זה, שמבלבישה את יעקב בגדי עשו, וככשתה את ידיו ואת חלק צואריו בעורות הגדים. שני האמצאים הללו, הבגדים והעורות, ראו המפרשים, بما מה שנזכר הגדתי, סימנים מובהקים של שתי מהדורות, ואף את הפסיקת הזאת השלישית חילקו בין שתי התעוזות כאמור. ואולם אין שני האמצאים מתנגדים זה זהה. אדרבה, צרכיים היו זה זהה. בנווה שבזעים, משתדל האיש העיור למלאת את חסרונו חזש הראיה שלו על ידי יתר החושים. על ידי כל יתר החושים. ומכיון שהיה עשו נבדל מאחיו בשער המכסה את גופו ובריה השדה הנודע מבדגי, טبعו היה הדבר, שישמו יעקב ורבקה את לבם לטכנת המשוש ולסכנות החרחה כאחת. אדרבה, גם שני החושים הנוגרים באמים בהשbon בסיפורנו: חזש הטעם בקשר עם המטעמים, כי בלי ספק הכניהם רבקה הכנה מיהודה כדי שיוכל בשור הגדים הביטויים לדמות זהה של חיית הבר, וחוש השמעה בקשר עם העratio של יצחק: הkul Kol יעקב (פס' כ"ב) כי לפי הנראה ניסה יעקב, ואם לא בהצלחה יתרה, לחקות את קולו של עשי. ולפיכך לו גבואה לחלק את הפרשה לפי החושים המרומים בה, לא שני מקורות בלבד אלא ארבעה מקורות נצטרך לגłówות בה.

וזו: קושיה מכרעת יש להקשות על הלויקת פיסקה זו. כתוב: ות ערת גדי העזים הלבישת על ידיו וגוי (פס' ט"ז). מודיע לא בא כאן הפועל בעtid עם וו'י' המהפקת בתחלת המשפט כפי מה שרגיל בסיפורו המקרה? מודיע אין כתוב כאן ות לבש את עורות גדי העזים על ידיו וגוי? בנית פסוקנו מتابארת לנו בשנשימים לב אל המקרים הדומים בפירושות הסיפוריות המקראית. כשהבא איזה פעול פעומים זו אחר זו בהקבלה, או נוגג הכתוב לשנות את זמנו ואת מקומו: פעם הוא בא בעtid מהופע לעבר ופעם בעבר, פעם בתחלת המשפט ופעם אחר אייזו מלחה אחרית. כך בחוב למשל: וכי קרא אלהים לאור יום, ולחשך קרא ללילה (ברא' א' ה'), ובמ�שת קין והבל: ויהי הבל רעה צאן, וכן קין היה עבר אדמה (ברא' ד' ב'). וلهلن: זיבא קין מפרי האדמה מנהחה לה, והבל הביא גם הוא גור (שם פס' ג'יד'). ועוד: ויש ע' ח' אל הבל ואל מנהוג ואל קין ואל מנתחו לא שעה (שם פס' ד'ה'). ובמ�שת דור הפלגה: ות הי להם הלבנה לאבן, והחומר היה להם לחומר (י"א ג'). וכן הלאה, אלא שאין צורך להרבות עוד בדוגמאות. אף כאן כחוב הלבישת ולא ותלבש, ואין הפועל בתחלת המשפט, מפני

אבי ה'. אבל כאן ההצעה הצגת שקר היא, ועל אף כוונתו אי אפשר לו ליעקב להציג את השם שהוא של. שם זה אולי צורב את שפתיו, ובגלן כורחו מציגו הוא יותר את הינו, ואומר א נכי. להיפך, כשהיכנס אחר כך עשו האמייניז'ינג את עצמו בעלי שם דאגה ובליל שום היסוס כל שהוא, יגיד מיד: אני בנד בכרך עשו (פס' ל"ב), בכינוי הרגיל א נבי.

אחר ההצעה, משיך יעקב ואומר: עשית כי אשר דברת אליו (פס' ח'): מילים כלליות, כאלה הרגילות לצאת מפי מי שמכרחה, לרגלי שקריו הקודמים. לדבר על עניין שהוא ידוע לו היטב, ומתריאר שמא אם ייכנס אל הפרסטים ייכרו בו ובשקרים. רק כשעובר אחר כך מה שעוד נשאר לו להגיה מרגיש יעקב שרגלו עמדות על קרקע מוצקה, ואז יעצאים דבריו העשים ושותפים מותך פיו: קום נא שבה ואכלת מצידי בעבור תברכני נפשך (שם). ובכל זאת, עוזין אין יצחק שקט; עדין אין הדבר ברור לו כל צרכו. אםם הגיד לו האיש העומד לפניו שהוא עשו בכורו, אבל לא בפה מלא הוא. עדין בדמת קולו יותר קרוב לקולו של יעקב מאשר לכולו של עוז. ועוד: כיצד הצליח עשו למחר כל כך? הפקוקים מתרבבים ומתחצקים לבבו של יצחק. אף הפעם מנסה הוא לצאת מלידי שאלה. עצשו אפשר לו לשאול שאלה יותר מפורת מהראותנה, מכיוון שהיא מובנת על ידי אביכי עשו בכרך. עשית כי אשר דברת אליו, הכריע את הCEF לצדו של עוז. ולפיכך מבסס הוא את שאלתו על ההנחה שדווקא עשו נמצאו לנו: מה זה מהרת למצו' (פס' כ'). הריווח מקווה, שתועליל התשובה לפור בבת אחת את שני הספקות המדיימים אותו: עתידה היא לברר לו את המהירות והיתרה, וגם לאשמע שיב לאזינו את קולו של המדבר, ולהתמצאי לו אפשרות נספתה להכירו. בצלצל דיבורו, ואולם, קשה לו ליעקב למצוא תשובה נכונה על שאלת זו. מה לו להסביר, מכיוון שאין "איש יודע ציד", מכיוון שהוא יודע מכל מה שנגע לכך ולא כלום? שוב היתה כוונתו בדברים הללו גם כן לרמזו אל עצמו, אולי להזכיר את מצוננת שההשגהה העלינה היא שהנהייה בכת את כל העניין כדי שסופסוף תחול הברכת על ראשו. אבל תשובה שכזו, המגלה טפה מצוב רחוץ הנבוד שלב המשיב, והנמרשת בקהל שעדין הייתה דומה יותר לקולו של יעקב מאשר לקולו של עוז, לא היתה מספיקת להגיה את דעתו של יצחק. דרמתיות המצב הולכת וגוברת: מצד אחד רואים אנחנו את האב הוקן המתאמץ מאיץ נואש כדי לקרוע את המסק המעלים ממנה את האמת, ומהצד השני את בנו הנאהו בראש עקריו ומתחכם כדי להיפטר ממנה, בה בשעה שהיא מתחדמת יותר וייתר סביבותיו. עצשו מבין יצחק כי על ידי שאלות ותשובות לא יעלה בידו לברר את הדבר, ואו פונה הוא אל דרך אחרת.

שלפי מה שנדמה לו לא תנתן מקום לטעות, והוא חוש המשיש: גשה נא ואמשךبني האטה וה בני עשו אם לא (פס' כ"א). המתייחסות מגיעה כאן לפסקתה; נדמה לנו אולי שומעים אנחנו את דפיקת שני הלבבות כשאנו קוראים: ויגש יעקב אל יצחק אביו וימשחו (פס' כ"ב). ועכשי כמובן הרגישה התורה שאחר מתייחסת ממושכת כל כך צרייכים אנחנו לאיוו הרגעה, וממהרת היא להגיד לנו מיר: ולא

הכיו, כי היו ידיו כדי עשו אחיו שערות, ויברכו (פס' כ"ג).

ויברכ ה. איך ברכו יספר לנו הכתוב אחר כך. המתייחסות רפתה: בנהה ובשלוח נמסרים לנו עכשו פרט ענינה המרכז של הפרשה, פרט הברכה. ראשיתו כל, פתיחה: מעין הצערה מזווד של יצחק, שדווקא עשו יש כאן לפני הودאה בני עשו (פס' כ"ד). הבאה באלו לפור כל שיור של ספק מתווך לבו על ידי הודאה פיו ולעדור מענה של אישור סופי מצד בנה, אישור יעקב נודה, אולי בפירוש, ורק במקרה אחת קדרה, אוני (כאן מכיוון שאין הנושא עשו נזכר בפירוש, ורק מובן מכל ביחסו כבר מזוכר בדברי השואל, ומזהן כך אין התשובה מכילה אלא את הינו לבדו, משתמש יעקב, שאינו יכול להציג את תשומתו הכווצבת, באותו הזרה של הינו שהיא הנושא לשאין הכוונה להציגו). אחר כך, בא שלב השני, קבלת המטעמים מידי הבן ואכילתם (פס' כ"ה); לאחריו השלב השלישי הזמנת האב לבנו לgesht אליו כדי שינשקו ויברכו (פס' כ"ז). ולסתוף נסח הברכה.

אין לראות בהזמנת האב לבנו גשה נא ושקת לי בני (פס' כ"ז) מעין נסח' נוסף מצד יצחק לברר את מיהותו של בנו על ידי הירחת ריחו, כפי מה שהושבבים רוב המפרשים החדשניים. נסחו זה היה בא עכשו במאוחר, אחרי שכבר קיבל יצחק את המטעמים ואכלם. מן הוגוך היה שיזמין את בנו להתקרבר לו, כדי שיוכב לשים את ידו עליו; אין הברכה ניתנת מרחוק. ריח בגדי עשו מגיע לאפו של יצחק שלא בכוונתו, ומוטר לו הומתה גוספה, השובה ביחס דוקא מפני שלא נדרשה על מה שברור היה לו מכבר, שלפנוי עומד בנו בכוורו. על ידי כך מעורר בנו התחזקה את זכרון בגדיו עשו שהבלישה רבקה את יעקב, פרט שכמעט הכול שבדרכו היה לזרע השם, וקשרו בו בטוב טעם אמונה את מהלך הספר, ובו בזמן מועל הרמו לריח הבגדים כדי לפתוח את הדלת להתחלת הברכה: ראת ריח בני בריח שדה אשר ברכו ה' (פס' כ"ז).

ואולם — תגידו — תיאור זה המפורט, הבא אחרי שכבר נאמר ויברכ ה (פס' כ"ג), מהוות מעין הכהלה, ומוסר לנו סימן של הרcab. לא! יש כאן לפחות דוגמה נוספת להשיטה של כל ואחריו פרט שבר ראיינו הייתה שכיהה בסיפור התורה. מן הראי היה שירמות הכתוב למעלה על העניין בכללותו, כדי

להרבות את המתייחסות כפי מה שאמרנו, וכי לא אפשר שיבוא אחר כך, מנגד יצירת אוירה נוחה ושקטת, תיאור הפרטים הללו והחגיגי. אשר לעצם הברכה, כמה הוכחות אפשר להביא על אחדותה ונגד חלוקתה בין שתי התעוזות. לא אפרט כאן את כלו: רק על אחת מהן, האופיינית ביותר, אעומד במילים מועטות. והוא זו: שנוסח הברכה הניתנת כאן לע יעקב מכל, כברכתו של אברהם (יע"ב ב'ג') וכברכתו של יצחק (כ"ז ג'יד'), מן ואהיה עמד עד כל גויי הארץ), שב ע לשונות של ברכה: אחת בפס' כ"ח וש בשוק כ"ט (כל פועל ופועל, כמוון, קבוע ברכתה בפני עצמו). שב ע הריחו מנין השלמות, וכל אחד משלוות האבות נטל ברכה של מה, ברכה שיש בה מעין שב ע ברכות. ובכך, אף בפסקת זו הרביינית אין לך יתר על שהוא, ולא ניגוד כל שהוא. אדרבה, מוסרת היא לנו מופת משוכל של אמננות סיפורית מיוחדת בィופיה,ומי שמנחת אותה תלמידים חלקיים אינם אלא משחת יצירה נפלאה, שקתה למצוא דוגמתה.

היש צורך להמשיך את בחינתנו? נדמה לי מיותר שאחזר עמכם על כל מה שכבר כתבתי על המשך פרשנותו ועל יתר הפרשיות שנחשבו כਮוח לモרכבות. די بما שכבר רأינו למדנו על אופיה ועל ערכאה של שיטת החלוקה, ולהורות לפניו דרך השיטה החדשנית הרואה לשמש לנו תמורה. כבר נכחנו שאף העמוד החמישי אין בו ממש, כשם שאין ממש בחבריו.

## המסקנות

אותו הסיור שלשמו הזמנתי אתכם ללווותני ביום הללו הגע לידי גמר. ועלינו לפניות עכשו אחוריית, ולסקור את תוכנות סיורנו ואת היישגנו. לסקירה זו אומר אני להזכיר היום את הרצאי, הרצאת הסיום של קורס זה.

עומד היה לפנינו בנין גאה, שהיה גמן על הבנים החשובים ביותר והקיים ביותר של מדע ומגנה, בנייתו של תורה התעוזות. מתפארים היו בו בוגרי ומשכליין, העסוקים עדין בעבודת הסידור והכירור באולמיון, ובהשלמת פנות מגילותיו. אמנם כמו כבר בזמנו האדרון אחדים מותכם, ומתחו בקורות על איתות פרט מיוחדת התבניתו: טענו, למשל, שמן הנכון לשנות צורתו של אלום זה או של מגדל זה או שיש לסתום חלון זה, או לפחות חלון חדש במקום זה, וכיוצא באלה. ואלב, בקוויה הראשיים של התבנית לא העזו לנגן. נדמה היה/cailo עשיו אותו הבניין להתקאים עוד לדורות. «חכמות בנתה ביתה», כפי ביטויו של המשורר, «חכבה שבעה». אמנים היו הפעם העמודים אשר הבית נכו עלייהם חמהה ולא שבעה כמספר עמודיה של «החכמתה» הקדמונית, ואולם על חמשת העמודים הללו היה הבניין נשען בכל תוקפו ובכל גאותו.

כך הייתה נדמה. אבל לא תחמו לעינינו שכחה אונז זוהרendor של הבניין מכת سنוראים, ולא לשכלנו שיולייכו שלול אותו הרושם העז והתקיף שהיה הבניין מוסר לכארה למסתכלים בו, וגמרנו לבנו לחייננס לתוכו פנימה בעינים פקוחות, כדי לבחון את יציבותו ולבדוק את מתוותם ואת ערכם של חמישת העמודים שעיליהם הוא עומדת.

התחלנו מהעמוד הראשון, חילופי השמות האליים, ומתרך העיון המפורט בעניין נוכחנו לדעת, כי החלופים הללו תלויים הם בעיקר הוראתם של השמות ובכלליהם שימושם בחיים ובטריות, כלים שכוחם יפה בכל התקפה של הספרות המקראית ואף בספרות העברית המאוחרת, ושערשיהם נעצים במסורת הספרותית המשותפת לעמי המורה הקדמון. ומכיון שראינו, שעלי ידי גורמים הללו נפטרים חילופי השמות האליים במלואם, בלי עודף כל שהוא, על פי שיטה שונת למורי משיטת התעוזות, באננו לידי מסקנה, שהעמוד הראשון אין בו ממש.

ניגשנו אחר כך אל העמוד השני, החלופים הלשוניים והסוגנוניים, ובדקנו אותו, בעמדנו על הדוגמות החשובות ביותר שבם. ומזה בדיקה זו עלה לנו שוחלופים הלו, עד כמה שהם נמצאים באמת, מתראים באופן כשות שפהstylis על ידי חוקים כליליים של השפה, של מבנה הדקדוק, של שימוש אוצר מליה, ושל מתגיה הספרותיים; חוקים מלילים השווים לכל סוג עברית ולכל ספר עברית. ונמצאו למדים, שאף כאן אין לפניו שאלה של תעודות שונות, ושהעמוד השני אינו אלא חוות שוא, שאין מאוחריה ולא כלום.

אחריו בדקנו את העמוד השלישי, ההבדלים שבתוכן הפרשיות. עיננו בחובבים ובאופים שהבדלים הללו, ומתוך עיוננו עליה לנו שהבדלים הקיימים למשהו בין הפרשיות אינם מלאה שלא יוכלו להימצא בתוך ספר אחד, ושדרבה מן ההכרה היה שבספר מרובה הגוונים בספר שלפנינו, המכיל בתוכו חומרם שוגים במוניים ובאופים, והמתאר מפני זה את העניינים מנוקדות מבט שונות זו מזו, ימצאו בין פרשה לפישת הבדלים שכלה. והסקנו לפיכך, שאף העמוד השלישי אינוழיק מעמד בפני הבוקרת.

עבכנו אחר כך אל העמוד הרביעי, הכהפלות והחוורות, התבוננו בדוגמאות קלות של אלה ושל אלה, ולרגלי התבוננות הוברר לנו, שלא יסודן בכונה מיוחדות. שיטמגנה אינם מופיעים בלבד בערך בערך התוויות של הפרשיות, אלא כבר בערך כתיבתן הם ניכרים. ולפיכך החלטנו שהעמוד הרביעי אינו יותר חזק בשלוש העמודים הקודמים.

לבסוף, פגנו אל העמוד החמישי, הפרשיות המורכבות. לשם בדיקת השיטה הרגילה בחלוקת פרשיות הללו, עמדנו על פרטיה של אחת הדוגמאות האופיות ביותר, ונוכחנו כי שיטה זו מסתמכת על סימנים שאינם לאמיתו של דבר סימני הרכבת, ושלהיפך, העיון המדוייק מגלה לפניו סימנים מובהקים ומכרעים של קשר אמיתי בין אותם חלקים הפרשה שנחקרו לשיכים למקורות שונים. והסקנו מכל זה, שאף העמוד האחרון הוא עמדו של תוהו.

עוד הוסטנו לכם, שמלבד מה שריאנו יחד משך סיורנו זה, סיור יותר מקיף, יותר מפורט בכל החומר הבא בחשבון יכול לטיר עמי שייעין בספר אשר כתבתי בלשון איטלקית על הנידן שלנו. אולם, כאמור, שמדובר שהמסקנות הראשיות אמרינו הן כבר ברורות ומחזרות לכם למדים.

ועכשיו, מהו הכלל העולה ממסקנות הללו? מכיוון שכבר ריאנו בהרצאה הראשונה שככל תורת התעודות על חמשת העמודים האמורים הוא נושא, ואחר כך נכחנו שככל העמודים הללו אין בהם ממש,

יזא מזה שהוא הבניין הבהיר והמפואר אין לו מעשה על מה שישמו, ועל בלימה הוא מוסד.

אמנם טען נגיד אחד ממבצעי ספרי השוחחות אין מכוון, מפני שלא על כל אחד ואחד מהעתודים אלא על כלותם הבניין עומד, ושהשkeitם של נשאי תורה התעדות על הרושם הכללי שמוסרות כל הריאות ביחס היא מbossot. ואולם, טענה זו ניתן לזרזות בקלות. לו הונחתי רק זה, שתعتمודים הם חלשים, וכל אחד מהם אינו מכיר, או היתה הטענה צדקה. ובצדק השתמשו בה כבר לשעבר נושא הרעה השלטת לדוחות התקפות תלויות של חוקרים אחרים נגד שיטתם. אף על פי שכל עמוד ועמוד נשוא לעצמו אכן כדי לשאת עליו את משא הבניין, אולי יוכל לומר ביחס לשאת אותו. ואולם, הוכחות הדריך לכת יותר. לא הריאתי שאפשר לפטור את הבעיות באופן שונה מזו של שיטת התעדות. אלא הריאתי שמן הוצרך הוא לפטור אותן באופן אחר, ושהי אפס שד בשום פנים לפחות אותו על פי שיטה זו; לא הוכחות שעתודים הם עמודים חלשים או שאין בכלל אחד מהם כוח להזכיר, אלא הוכחות שאינם עמודים כל עיקר. שאינם בנמצא שאנים אלא דמיוניים. והויל וכך, מסקנת הטעפה על ביטולו הגמור של תורה התעדות דרייה מצדקת. רצונך למשוך עיגלה כבורה על ידי חבל, והחולב שבדרך חלש מלחליצה לפעולה זו, תוכל בוודאי להסתיע בהה, שתשזור יחד שניים או שלושה חבלים דומים לו, וכולם ביחס יספיקו למשוך את העגלת. אבל אם אין חבלים של ממש בידך, אלא רק חבלים מודומים בדמיונך, אפילו אף אלף מלאה לא יוציאו לך להסתיע את העגלת מקומתה. סך הכל של אפס + אפס + אפס וכן הלאה עד לאין סוף אין אפס.

ואם תשאלוני: ומהי צורת הבניין הבהיר להפוך בזעם המקראי את מקומו של הריאון, שלא החזק מעמד בבני בקורתנו? או עלי להגיד לכם: יידי, כדי להשיב על שאלתנו זו צריכה שורה של רצאות, ואיל אפשר לתחת עליה תשובה בסוף הרצאה זו. ועוד, שהבניין החדש עוד לא נבנה בשלמותה, ואי אפשר להאריך דבר שלא בא לעולמו. בכלל זאת, כבר במתה שארותי לכם עד כאן יש ממה שמראה עלי קוים מסוימים של תבנית הבניין החדש המרחבת לפני עיני.

לא פעם אחת ולא שתיים רמותי לך, העולם ועל דורות הראשונים, על אבות האומה התורה מדורות רבות על תחילת ימי העולם ועל דורות הראשונים, על אבות האומה ועל תולוזותם. ובוזדי היה הייקפן של המסורות הללו רחוב הרבה יותר מהיקפן שלallo שוכן להתקבל בפרשיותה של ההוראה. בעצם דברי הכתוב מוצאים אנחנו כמה רמזים לעניינים שלא הובאו בפירוש. נאמר, למשל, בסוף מעשה גן עדן: וישכן מדם לגן עדן את הקרים ואת להט החרב המתהפקת לשמר את דרך עצ

החיים (ברא' ג' כ"ד). ומכיון שהכרובים ולהת הHorbat המתהפכת נזכרים בה"א היחידה נראה ברור, שכבר ידועים היו לאבותינו. וכן מה שבamar על חנוך: יותרhalך חנוך את האלים ואינו כי לך אמו (ברא' ה' כ"ד) רומו לאירוע פלאים שלא תארו כאן בפרטות. את הרן מכנה הכתוב בכינוי אבי מלכה ובאייסכת (ברא' י"א כ"ט), סימן שלמלכה ויסכה ידועות היו, אף על פי שליסכה אין שום כרך אחר במקרא, ועל מלכה לא נמסרו לנו אלא ידיעות גיניאולוגיות אחדות. עוד יותר ברור הרמו שבדרבי הפסוק: הוא ענה אשר מצא את הימים במדבר ברטעו את החמורים לצבעון אבי (ברא' ל"ז כ"ד). ונקל היה להאריך עוד הרבה, ולהביא עוד כמה פסוקים המעידים על מציאות מסורות רבות בידי ישראל לפני כתיבת התורה, אבל די עכשווי מה שהזוכרנו. רק זה נוסף, שגם רשותינו השבו ככה, כי הגה וגיזו לנו על בני ישראל המשועבדים תחת יד פרעה במצרים שתו ידים מגילות מגילות

שהיו משתעשעים בהן משכת לשבת (שמות רב ה' כ"ב).

אין זו איפוא השערה נועזה לחשוב, שעולם מלא של מסורות היה ידוע בישראל בימי קדם: מסורות שכפי מה שיצא לנו, שונות היו זו מזו במצוין, באופין, ובתוכנותיהן. היו בינהן מסורות השומרות בתוכן קרונות מעשים קדומים, והיו בינהן מסורות השיכות לחוג האגדות העט: היו בינהן יצירות הנשמה הישראלית, והוא בינהן יסודות שנבעו מתרבותן של אומות העולם; אגדות מהן נמכרות היו בחוגינו הרחבים של העם, ואגדות עברו דרך עיונים והתבוננות של נושא ה"חכמה"; יש אשר לבשו צורה שרית ומתוך כך קבועה ביותר, ויש אשר היו אסיפות בפירות, העשויה להשתנות ביום זמן; היו בהן מן הפשטות והטוהר והנשיות ומן המצוימות ומן המפורחות, מן הברורות ומן המופרפת, מן המסתובכות, מן המסתובכות ומן הנשגבות עד רומו של עולץ. מתוך כל האוצר הזה בחרה התורה באותה המסורת שננדמו לה ראויות למטרתה, ואת אלה שבחירה זיקה וצירפת, סידרה וקירה, סגנה ונישחה, והלבשת אותן צורה חדשה שלשלת, עד שנעשה לאחדות בידי.

אותם היסודות שלא זכו להתקבל טبعו במקצתם, לאט לאט, בתחום הנשיה, ואבדו עלמיית. אבל במקצתם המשיכו. עוד את קיומם לדורות, ואף על פי שבמשך הזמן שינו את צורתם בהרבה ונתרכזו או נסתreso ונתוסף עליהם חומר חדש לרוב, בכל זאת נשתרמו במסורת עמנו עד הדורות המאוחרם. דומה זרם המסורת לנهر גדול ורחב ידים, ההולך למרחקים; בדרך הילכו מאבד אמן הנهر חלק מימי הגלעים באדרמה או המתדים באוויר מפני חום השמש, וממשער יותר. יותרימי האפיקים הנשפכים לתוכו ואולם מוביל הוא אותו אף אחר מהלך מאות מילים, מן המים שהיו בו בתחילת נבעו ממקורו הראשוני. במהלכו העליון של

הנהר, בין הנהרים הנבויים, סיפקו מימי חומר לייצור אגם אלהי מפליא ומקסימ: שבתוכו משתקפת תכלת השמים, הוא ספר בראשית שלנו; ובמהלכו התהוו, בארי המשיר, נוצרו מימי שוב אגמים נחמדים, בספר היובלות או בראשית ווסט, וכמדרשי בראשית רבה עוד יותר למטה.

על פי שיטה זו נוכל למצאה פתרון לביקורת השיכות לסייעות התורה. ובזה נפחחה לפניו גם כן הזרק לפתרון הביקורת השיכות לחוקית. כמובן, אי אפשר לנשען עכשווי, ברגע האחרון, לנגע בסוג זה של בעיות, שלא טיפולנו בו כל עיקר בשוך הרצאותינו, אבל זה ניתן כבר להיאמר, שсхем שמסקנותיה של שיטת החוזות על דבר ההיסטוריים שימוש יסוד והדרכה למחקר במקצוע החוקים, אך תוכלנה לשמש לשם זה אותן המסקנות, שביחסם נגיעה אליהן בעורת השיטה החדשה.

מלבד זה, עוד דבר מה נוכל להוציא מעכשו — ואם רק ברמו קל, מכיוון שהוא מתקרים לסופו הרצאתה זו האחרונה, ואין עוד פנאוי להאריך — בנווגע לאופני הכללי של הבניין החדש להיבנות במקומות הישן שלא החזק מעמד. והוא שבשתי תוכנות ואשיות ייבדל ביחס הבניין השני מהראשון.

התוכנה הראשונה תהיה הנטיה להכרת האחדות. אגדות אמנים שאינה שלולה, כפי מה שכבר שמעתם, את הריבוי ואת השינוי בחומר המקורי, ואף לא את השתקופות בכתובים שלפנינו. ואולם, אגדות בכל זאת. עם ישראל הריוועם אחד בארץ, על אף התבאלים הקיימים מכמה בחינות בין בניו השונים, לשבטיהם ולמושבותיהם ולמפלגותיהם, וכן הדבר בנגע לספרים. די להזכיר, אם מותר לי להזכיר אף הפעם על משל שכבר הבאת מ הספרות האיטלקית, את הקומדייה האל היה של דנט אליגיירי. סיפקו חומר לדנטו המסורת הנוצרית והמסורת של רומה ויון, ספרי המקרא והברית החדשה וספריו המשוררים והוגי הדעות הلتיניים והיווניים, המדע של זמנו והאנdot העממיות, הספריקולציות הפלוטופיות והש侃ות ההמוני, זכרונותימי קדם וזרמי החיים בביבתו, ניגודי המדיניות וסתוכי המפלגות, ההסתכלות בטבע והעין בסודות ההייה האלית. ורבגוניותם של המקורות שמהם שאב את חומרו משתקפת בשירתו, המכילה בתוכה את הציורים הדרמטיים ורבי החיונות שב"תופת" והמארמים הדוקטרינרים שב"עדן", והמשתנה בסוגנותה ובאופןו ביטויים ממוקם למלאם כהשתנות העניין, והמשמעות לנו כפעם בפעם צלול מילים קשות כגידים ונוגע אמרישפר, פסוקים חדים שורב פיפות ופסוקים מותוקים אדבש ונופת צופים. ועם כל זה, הטעייה המשורר על כל החומר השונה את חותמה המובהקת של נשמותו הנפלאה, והצלחה להפוך את התהוויזבוותו של הערבוביה המקורית להרמונייה משוכלת, ומוחדרת במיניה, ואת כל היסודות הנבדלים

ליצירה אחת. זהי סגולותם של ספרי העליה, שהיא שם שואבים מתוכן מקורותיהם לובש בהם צורה חדשה ומתחרה ומתקשר ומתאחד «כאשר ישר בעני היוצר לעשות». ואי אפשר לו לוחקר לפחות את שאלת מקורותיהם בלי עוזף מכיוון שמלבד החומר הנבע מהמקורות, ולעומלה הימנו, עוזד מה שלא ניתן לשום חוקר לחקר, חיבור נשמרתו של היוצר וסוד הויתה של היצירה.

התכוונה השנית — גם בוגנע לה אוכל להסתפק במילים מועטות, מאחר שכבר דיברתי על עניין זה בארכובה במאמר שכתיubi בעברית לפני שבע שנים — הריתי קביעת סדר הזמנים היחסי של ספרות התורה וספרות הנבואה. לא הנבאים קדמו לתורה, כפי הדעה הרווחת בזמננו, אלא התורה קדמה לנבאים. ולא קידמת זמנית בלבד, כפי השkopתו של קויפמן, הטובר שאמנם קדמה ספרות התורה לספרות הנבואה בזמן, ושאלות הן «שתי רשותות שונות זו מזו תכילת שנייה». נראה לי יותר שאיבן אלא המשך אחד. ההבדלים שביניהם מתחברים על יסוד ההבדל שבתוכנן כבימטרון ובכיוונו. ספרי חוקיה ותיקינה של אייזו חברה שתהיה שונות באופים מנאומי התעומלה של מנהיגת ומנאומי הAKERה הנשמעים בישיבות הAKERה, ובכל זאת אלו ואלו מתוך רוח אחת הם נובעים. וכמו כן, רוח אחת מפעמת את המורה ואת הנבואה, שרשי ספרות הנבואה נוצצים בספרות תורה, ממנה היא יונקת נסמה היא ניזונה. אף הקדומים ביותר שבנביאים הסופרים, עמוס והושע, נביא הצדק ונביא האהבה, אינם מקרים כלל וכלל על אידיאלים חדשים או על השקפות חדשות או על אמונה חדשנות, ואלה שבאי אחריהם על אחת כמה וכמה. מדברים הנבאים על האידיאלים ועל השקפות ועל האמונה שלהם בעל עקרונות ידועים ומוכרים כבר לשומעי דבריהם. נוערים הם באחיהם שאינם מתחנים לפי עקרונות הללו, או שאינם מבינים אותם כראוי, או שמסיקים מהם מסקנות לא נכונות, וומרים להם כיצד יש להתנהג על פיהם, כיצד להבינם, כיצד להוציא מהם מסקנות. אבל מעולם לא אמרו שהם חידשו עקרונות חדשנות ותורות חדשות, ואף ברור מדבריהם שלא חשבו בכלה, ושלא היה אפשר לשומיעיהם לחשוב בכלה. כשהנטכל בנומים בלי דעת קדומה כל שתיא, נិוכת שאין ובריהם מתחברים אלא על ידי ההנחה, שעל יסוד ספרות התורה הפתחה הנבואה.

אליה תהיינה, אם איןני טועה, תוכנותיו הראשית של הבניין החדש, שהקמו מוטלת על חוקרי המקרא בדורנו.

## רשימותביבליוגרפיות

כפי מה שכתבמי בהקדמה, הריני נתן כאן בקצרה ורישיותביבליוגרפיות אחורות, לשם הדרכה למי שיחפש להרחב ולהעמיק את העיון בעקבות הנידונות בספר זה, כדי שלא להאיך את הרשימות יותר מדי, לא הבאתי במשיריןביבליוגרפיה מפורשת, אלא ציינתי אילו יכול היהו למצויאו אותה. נוסף על זה, הוכרתי עוד קצת ממה שנכתב בזברית בזמנ האחרון, את ספרי האיטלקי La Questione della Genesi המintel בארוכה במאמר השופר הקטן הנובי בא להגד בקיצור, אצטט בשורות הבאות בראשית תיבות «הס' גאטס».

הערה כללית. —ביבליוגרפיה מפורשת על העיונות שלנו ועל הביעות הקשורות בהן ימزا וקווא באס' גאטס, עמ' 409—401 (פתח הקיזוריים) ובשולוי העמודים של הספר כלו, וכן בספרו של י. קויפמן, תולדות האמונה היהודית, כרך א' תל אביב תרצ"ג, עמ' ייא—יאי, ובשולוי העמודים בהמשך הספר, החיבורו שהופיעו בזמנ האחרון רשותים ביחס בשני עותקים מקזועים, המקיים מקום רחוב לביבליוגרפיה. ואלה הם: א) העוון הגרמני Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft במעט ככל חברה וחברה רשותה רשותה המארים במקצתן מטעם המקרא שאותו בירת העתונאים, על הרוב בזרוף סיכום שלTopics; מפתח מסודר לפי הענינים ולפי סדר הכתובים בא בחורות האחרונה של כל שנה ושנה, ומכל על הקורא את השימושביבליוגרפיה; ב) העוון Biblica, המופיע מעתם המכון האפיפיורי למקרה ברומה, והמביא בכל שנה ושנה ורשותה בביבליוגרפיה של הספרים «המארים»; הרשימה מסודרת לפי הענינים, ומוחלט בין ארבע החבורות שבסנה: בזוזו החוברת האחרונה בא מפתח מסודר לפי שמות המחברים.

א. תורה התעודות ויסודותיה. — את מולדותה של השערת התעודות, החל מאටרווק (נסינו הראשון של ויטר היה עזין טמן במתום הנשיה) עד לפני עשרים שנה לעז, בציירף ידיעותביבליוגרפיות על הספרים החשובים ביהויה, נתנו מ. סולובייטשיך ון רובשוב בספרם תולדות בקרת המקרא, ברלין תרפיה, עמ' 65—122. במאשנוצע לשנים האחרונות, יכול הקורא להשתמש ברשימותביבליוגרפיות בשני העותנים הנזכרים למלילה בחרה הכללית.

עמ' 12, שר 18 ואילך. — על הנטיונות לפתרון העיונות שלנו בדרכים שונות מהשערת התעודות, ועל הביבליוגרפיה השיבת להן, ע' בסי' גאטס, עמ' 5—16.

## רשימתם בביבליוגרפיה

התעדות הגע לפטגוטי בספרו של א. אייספלדט Hexateuch-Synopse, ליפציג 1922, עמ' 47–48, ועוד בכמה מקומות של הספר, בהעדרו ביבליוגרפיה מפורשת ביחס לחוקת התורה שבאתי שם, עמ' 156, העלה ו. את מחקרים המפורטים של אלגיר ושות' הוכתבי שם, עמ' 401 ו-408.

ז. הפטרשיית המורה כבאותה – בעין זה טיטומי בפרטות בפרק החמישי של הספר האיטי, עמ' 319–391 בביבליוגרפיה מפורשת תימצא שם בהערות. גם ביחס להרכבת הפרשיות כדי לעין ביחס בספרו הנ"ל של אייספלדט. על הקשיים הכרונולוגיים שסייעו להשערת התעדות עי' בס' האיטי, עמ' 381–374; על אלה שבמעשת תמר ויודה דנתי במאמר מיוזן בעברית, בציוגים לנורנו של י. ג. שמוחני, ברלין רפואי, עמ' 93–108.

ח. המסכנות – על דעתו בדבר מקורותיה של תורה עי' בס' האיטי, עמ' 393–398. מאמר זה – מאמר זה, בשם הוועג הנביא וספריו תורה נפסס במאמרים לנורנו ר' צבי פרץ חיים זיל, וינא חרץ' חלק עברי, עמ' רס"ב–רע"ה ועי' עוד את מאמרי הפרק השני בספר הוועג, בספר הזיכרון לכבוד הד"ר שמואל אברהם פוזנטקי, ורשה רפואי, חלק עברי, עמ' קט"ו–קלו"ה.

## רשומות בביבליוגרפיה

עמ' 17, ש"ז מלמטה, – בוגר לחקיקת התורה עי' בספרו הנ"ל של י. קויפמן, כרך א', עמ' 1–80, ועוד בכמה מקומות של הספר, בהעדרו ביבליוגרפיה מפורשת ביחס לחוקת התורה מוקדש ספר עברי שהופיע לפני חודשים אחדים: נתיבות בברוך הכהן קרן מאת ד. ו. אבידוב (גושמן) [מל'אביב תש"א]; עי' את אמר הבקורת שכתחתי עלי' בקרית ס. פ. ר., שנה י"ח (תש"א), עמ' 7.

ב. השמות האלהים. – לעין זה מוקדש הפרק הראשון של הס' האיטי, עמ' 1–92, ושם בהערות בביבליוגרפיה מלאה. בביבליוגרפיה נבחרת על עין זה ימצא ה庫רא העברי בטוק מספרי שמות האלהים במקרא, באנציקלופדייה הישראלית אשכול, הוצאה עברית, כרך ב', עמ' 454–453 (בוחאה הגרמנית, כרך ז', עמ' 559).

עמ' 21, ש"ז–8. את הרעה הזאת תכיר הנכבד פרופ'. מ. צ. סגל במאמרו השמות יי' ואלהים בספרוי המקרא, בת רבי ז', שנה ט' (תרצ"ח), עמ' 123–163. המחבר מתחכם אתו ביחס למה שכותבי בס' האיטי, ולפעמים לא עמד בדיקות דעתו, והקשה לו שיות שאין נוגעת בconventi האמתית. בדעתו לחזור על עין זה בפרטות במקומות אחרים.

עמ' 37, ש"ז 20. – המשך הבדיקה, עד סוף ס' בראשית ובמחילה ס' שמות, נמצא בס' האיטי, עמ' 49–48, 60–82, 82–92. וכן שם, עמ' 60–82. דברתי באורך על השמות אל ו-שדי' ושם בשולי העמודים בביבליוגרפיה מפורשת. – עי' גם למטה את הערה על עמ' 54–53.

ד. הלשון והסגנון. – בעין זה אטפל בפרטות הפרק השני בס' האיטי, עמ' 93–178. בביבליוגרפיה על רישומי התייחסים הלשוניים והסגוניים המזוכרים כאן בעמ' 39, ש"ז–11–7 מלמטה, נמצאת בס' האיטי, עמ' 93, העלה ו. בביבליוגרפיה מפורשת על כל העין שם בהערת לכל הפרק.

ה. הסתירות וחייבי הרעות. – על נידון זה מדבר הפרק השלישי של הס' האיטי, עמ' 179–254. בביבליוגרפיה על הדעות הרוחות היום על העניין ניתנת שם, עמ' 179, הערה ו. בביבליוגרפיה מפורשת על כל העניין בהמשך הפרק.

עמ' 54–53. – עי' עכשו את מאמרו של פרופ'. סgal גלוויו של שם הוועג בת רבי ז', שנה י"ב (תש"א), עמ' 97–108. מאור אני שמה בויה, שיעיר דעתו של תרבי הנכבד מתאריות למה שכותבי כבר בס' האיטי, עמ' 82–92.

ו. הכהנות והזרות. – על עין זה דנתי בפרטות בפרק הוביי של הס' האיטי, עמ' 318–355, ושם בהערות בביבליוגרפיה מפורשת המחקר על הכהנות והזרות לפי שיטת