

לע"נ מורי ורבי
הרב מרדכי ברויאר ז"ל
נלב"ע בו' באדר ה'תשס"ז
ממנו ינקתי תורה ודרכי לימודה

יהודה ראק

שיטת הבחינות: ביקורת מתודולוגית ויישום מחודש

תוכן העניינים

10	מבוא
11	שינויים מתודולוגיים נחוצים בשיטת הבחינות
11	ביקורת מתודולוגית על שיטת החלוקה לבחינות
11	הקדמה: היחס לחלוקות של ביקורת המקרא
14	הקריטריון הסגנוני
21	הנחת אחידות החלוקה
24	ביקורת מתודולוגית על משמעות הבחינות ועל תשתיתן ההיסטוריוסופית
28	יישום מחודש של שיטת הבחינות המעודכנת
29	בחינות בראשית ושמות: החלוקה
29	חלוקה על פי בידול שמות ה'
34	החלוקה בין בחינות שם אלוהים
41	בחינות בראשית ושמות: אפיונים ספרותיים ומשמעות
41	בידול השמות איננו המגדיר היסודי של משמעות הבחינות
44	פתיחות 'אלה תולדות' בבחינת שם אלוהים
49	אפיון ספרותי של הבחינות
53	סיפור בחינת שם אלוהים
60	שינוי השמות בבחינת שם אלוהים
67	שם הוויה בבחינת שם הוויה
71	שאלת אחידות בחינת שם הוויה
72	יסוד שתי הבחינות
72	סיכום

מבוא

מטרת מאמר זה היא להצביע על שינויים מתודולוגיים נחוצים ב'שיטת הבחינות' של מורי ורבי הרב מרדכי ברויאר, ולהתחיל את יישום השיטה בהתאם להצעות המתודולוגיות. נסקור תחילה את שיטת הבחינות במצבה הנוכחי.

מבחינת התהוותה ההיסטורית, 'שיטת הבחינות' של מורי ורבי הרב מרדכי ברויאר ז"ל התבססה על 'תורת התעודות' של ביקורת המקרא. תורת התעודות קבעה על פי שיקולים של סגנון ורצף סיפורי, שהתורה ערוכה ממספר תעודות שונות שנכתבו על ידי מחברים שונים בתקופות היסטוריות שונות. בעלי תורת התעודות אף טרחו לנתח את פרקי התורה תוך זיהוי מקורו של כל פרק ופסוק. ההבדלים בין מוצאיהן של התעודות השונות שימשו הסבר לשינויים סגנוניים, לסתירות ולכפילויות בסיפורים (ובקטעים הלכתיים)¹ בתורה. לעתים הסיפורים משולבים זה בזה ליצירת סיפור מצורף, קטע מכאן וקטע מכאן לסירוגין. הסיפור המצורף מטשטש את נקודות המעבר מסיפור לסיפור, אבל גם משמר את הקשיים שבמעברים ואת ההבדלים בין תוכניהם.

השקפת תורת התעודות יצרה כמובן אתגר השקפתי עבור המאמינים בתורה מן השמים וחיבה אותם בהתמודדות עם טענות המבקרים.² בתקופה הראשונה של ההתמודדות נעשו ניסיונות לספק הסברים מקומיים עבור הכפילויות, הסתירות, והמעברים הסגנוניים השונים. הניסיון המקיף ביותר מסוג זה נעשה על ידי הרב דוד צבי הופמן,³ אשר השתדל להתמודד באופן שיטתי עם טענות המבקרים. מובן,

1. תורת התעודות ושיטת הבחינות מתייחסות לקטעים סיפוריים והלכתיים כאחד, אולם עיקר ביסוסן הוא בחלק הסיפורי של התורה. במאמר זה נעסוק רק בחלק הסיפורי.
2. יש שניסו לפתור את הבעיה על ידי פרשנות שלפיה תורה 'מן השמים' פירושה מדברי נביאים באופן כללי, ואפילו מאוחרים יותר ממשנה רבנו, בתוספת ההנחה שנבואות מתקופות שונות יכולות לסתור זו את זו, בדומה להשקפה הנוצרית של התגלות מתפתחת ('Progressive Revelation'). השקפה זו רווחה בקרב הוגי דעות קונסרבטיביים, ועולה לעתים גם אצל שומרי מצוות. הוויכוח על תורה מן השמים, אשר כבר נשתברו עליו קולמוסים רבים, איננו מעניינו של המאמר הנוכחי, המניח תורה מן השמים במובנה המסורתי (כלומר: דרך נבואת משה רבנו, על כל ייחודיותה). אוסיף לדיון רק נקודה אחת יסודית, שנדמה לי שלא עמדו עליה כל צורכה: גם אם הפרשנות המילולית הנ"ל ל'מן השמים', שלפיה מדובר בנבואות כלשהן, היא סבירה, וגם אם עמדה כזו יכולה להתמודד עם טקסטים שונים מדברי חז"ל ומוכנה לשנות מהתודעה האמונית המסורתית הפשוטה בדת ישראל, הרי האמונה בהיות התורה מנבואת משה רבנו איננה מושתתת רק על מימרא זו או אחרת בדברי חז"ל, אלא היא בסיסית ומקיפה הרבה יותר מזה. הדבר מתבטא בעולם ההלכה, שבו ייחודיות התורה שבכתב ביחס לספרי נביאים אחרים היא יסודית: המושג 'דאורייתא' והשלכותיו ודיני קריאת התורה וברכותיה הם רק דוגמות אחדות לכך.
3. ראו: ספר בראשית מפורש על ידי הרב דוד צבי הופמן, בני ברק תשכ"ט; ופירושו גם על ויקרא ודברים. לאחרונה יצא פירוש גם על ספר שמות.

שאוסף כזה של פירושים מקומיים, חלקם מוצלחים יותר וחלקם פחות, הוא משכנע פחות מהסבר שיטתי מקיף.

לפני כיובל פיתח מו"ר הרב ברויאר את שיטת הבחינות.⁴ התובנה היסודית של שיטת הבחינות היא, שיש לקבל מתורת התעודות את המבנה הריבוי המיוחס לתורה, אלא שבמקום לראות ברבדים השונים תעודות שונות ממקורות שונים, יש לראות ברבדים אלה 'בחינות' שונות, צדדים שונים של מסר מורכב שהתורה מעבירה באופן מכוון באמצעות הריבוד הסיפורי. לפי שיטת הבחינות, הקב"ה כתב את התורה במבנה ריבוי, עם סיפורים (או קטעים הלכתיים) מקבילים, 'בחינות' שונות, שכל אחד מהם יכול לעמוד ולהיקרא בפני עצמו, באופן שתיתכנה סתירות ביניהם. מטרת המבנה הריבוי היא לבטא משמעויות ומסרים שונים. כל סיפור מביע תוכן עצמאי, שהוא חשוב כשלעצמו, ובין הסיפורים השונים ישנו יחס מסוים, המביא לעתים לשילובם לסיפור אחד.

תובנה יסודית זו של שיטת הבחינות תהיה בסיס לדיון במאמר זה, אך כאמור, נצביע על שינויים מתודולוגיים נחוצים בשיטה. מעבר לעדכון המתודולוגי עצמו, שינויים אלה מצריכים עבודה מקיפה ויסודית ליישום מחדש של השיטה. יישום מקיף נצרך מצד עצמו, כדי לחשוף מבנים ומשמעויות בפרקי התורה, ובנוסף, מידת ההצלחה והקוהרנטיות של היישום תשמש כמדד לנכונות הביקורת המתודולוגית. כוונתי במאמר זה היא גם להתחיל במלאכה זו של יישום השיטה בהתאם להצעות המתודולוגיות (להלן, עמ' 28).

שינויים מתודולוגיים נחוצים בשיטת הבחינות

נבחן מחדש את פרטי שיטת הבחינות בשני תחומים: בעניין שיטת החלוקה לבחינות (כאן בהמשך), ובעניין העמידה על משמעויות הבחינות (להלן, עמ' 24).

ביקורת מתודולוגית על שיטת החלוקה לבחינות

הקדמה: היחס לחלוקות של ביקורת המקרא

ניתוחי הבחינות של מו"ר הרב ברויאר מקבילים כמעט באופן עיוור את המבנים המוצעים בתורת התעודות. הרב ברויאר רואה את תרומתו הפרשנית כמעט באופן בלעדי בהצעת משמעויות הבחינות, ורק לעתים רחוקות מחלק את הבחינות בשונה מתורת התעודות. אני מצטט כאן מתוך מכתב שכתב לי הרב ברויאר:

4. מאמריו של מו"ר הרב מרדכי ברויאר על אודות השיטה מרוכזים בתוך: 'י' עופר (עורך), 'שיטת הבחינות' של הרב מרדכי ברויאר, אלון שבות תשס"ה. יישומים של השיטה (וחלק מן המאמרים הנזכרים לעיל) ניתן למצוא בתוך: מ' ברויאר, פרקי מועדות, ירושלים תשמ"ו; הנ"ל, פרקי בראשית, אלון שבות תשנ"ט; הנ"ל, פרקי מקראות, אלון שבות תשס"ט.

...אני הולך בכל הפירושים שלי בעקבות המדע, ובדרך כלל אינני מרשה לעצמי לומר פירושים משלי... **אני מקבל את דעתם של הגדולים ממני**. יש רק מקומות מועטים שבהם דברי המדענים אינם מתקבלים על הדעת בשום פנים... המקום השני הוא פרשת דור הפלגה... כמדומה לי שפרק זה הוא היחיד שבו אמרתי בספרי⁵ פירוש משלי ובניגוד לדעת אנשי המדע. זאת, מפני שלא הייתה לי אפשרות אחרת – ונוסף על כך נדמה לי שהפירוש אכן מתקבל על הדעת. ואילו בשאר כל פרקי הספר רק **נתתי משמעות אמונית לתגליות ביקורת המקרא – וזה כל ייעודי בפרשנות** [ההדגשות שלי].

בעניין זה הרב ברויאר ינק כנראה מדפוס חשיבה שרווחו באירופה עד אמצע המאה העשרים, המעניקים אוטוריטה אבסולוטית לטענות המדע, ובכלל זה גם 'מדעי' הרוח.⁶

אולם נראה שאיננו צריכים להשתעבד לחלוקות של תורת התעודות, אלא יש צורך לבחון מחדש גם את הקריטריונים לחלוקה וגם את היישומים הספציפיים. מלבד התועלת שתמיד קיימת בחשיבה מחדש, בכל תחום, לענייננו יש צורך מיוחד בבחינה מחודשת של השיטה, משתי סיבות:

ראשית, בקרב מבקרי המקרא עצמם קיימים חילוקי דעות באשר לפרטי החלוקה. מו"ר נשען על המודל ה'סטנדרטי' של תורת התעודות מבית מדרשיהם של וולהויזן, גונקל ואחרים. מודל זה הוא אמנם הרווח ביותר, אך הוא איננו המודל היחיד (וגם במסגרת מודל זה יש חילוקי דעות נקודתיים). עובדה זו כשלעצמה די בה כדי להצריך בדיקה מחודשת גם של שיטת הבחינות.⁷

5. ראו: **פרקי בראשית** (לעיל, הערה 4), עמ' 206-222.

6. מו"ר נהג להזכיר את דברי דודו, הרב יצחק ברויאר, שהתמודד עם הסתירות שבין התורה לבין מדעי הטבע בעניין גיל העולם. הרב יצחק ברויאר נקט את ההסבר הידוע, שהעולם נברא בזמן העולה מן המתואר בתורה, ושיש בו סימנים לגיל מתקדם יותר (בתחומי הביולוגיה, הגאולוגיה, והאסטרונומיה), כך שהממצאים האמפיריים מצביעים על התהוות בתקופה מוקדמת הרבה יותר מהבריאה בפועל. גישה זו מחלקת חלוקה חדה בין תחום המדע לבין תחום האמונה הדתית: מהמדע אנו מקבלים את התיאור הנוכחי של העולם כפי שהוא, והאמונה קובעת את אופן ההתהוות של עובדותיו. על זה אמר מו"ר, שכשם שבעניין טבע העולם אנו לומדים שה' הוא שברא עולם זה, בתקופה המתוארת בתורה, בדמותו המתוארת על ידי המדע, כך גם לגבי התורה עצמה: עלינו לקבל את דברי ה'מדע', בדמות ביקורת המקרא, החושף את המבנה הריבוי העובדתי שבתורה, והאמונה קובעת שתורה זו עצמה על רבדיה ניתנה מאת ה', בנבואת משה.

7. חילוקי הדעות הרלוונטיים לענייננו הם מחלוקות מתודולוגיות וענייניות בעניין זיהוין ואפיון של תעודות או של קטעי תעודות, שהרי שאלות אלה מקבילות לשאלות של זיהוין בחינות ואפיון. בעולם ביקורת המקרא יש גם חילוקי דעות בעניינים אחרים, שאינם נוגעים באופן ישיר לענייננו. כך הן לדוגמה שאלות של תיארוכים של תעודות. שאלות של שיטת עריכת התעודות יכולות להיות רלוונטיות לשאלת אופן צירוף הבחינות בתורה, אך בעניין זה לא נדון כאן. גם שיטת ביקורת הצורות (Form criticism) בכלל, והשיטה הטרידיציר-

שנית, כפי שנראה, בחינת הקריטריונים שבהם השתמשו המבקרים לשם זיהוי התעודות (גם במסגרת המודל הסטנדרטי של תורת התעודות) מראה שחלק מן השיקולים מושפע מהנחות רקע, שהן אולי סבירות בהקשר של תעודות, אבל אינן מתאימות להקשר של בחינות מכוונות. הסבר הרבדים בתורה כתעודות ממקורות שונים משפיע על הגדרת הקריטריונים לחלוקה וממילא גם על זיהוי הרבדים עצמם. משום כך, הקריטריונים לחלוקה ופרטי החלוקה טעונים בדיקה מחודשת לאור הנחת שיטת הבחינות, שלפיה הרבדים בתורה הם אמצעי מכוון להעברת מסרים מורכבים. אם כן, המשימה המוטלת עלינו היא לזהות כיצד הקריטריונים העומדים בבסיס תורת התעודות הושפעו מהנחת הסבר הרבדים כתעודות, ולהגדיר מהם הקריטריונים לחלוקה המתאימים לנקודת מוצא של בחינות מכוונות. רק לאחר מכן נוכל להתחיל בבנייה מחודשת של יישום שיטת הבחינות לפרקי התורה. נקודת מוצא לבדיקה מחודשת זו ניקח את החלוקה במודל הסטנדרטי של תורת התעודות, שהיא גם החלוקה של הרב ברויאר.⁸ באופן נקודתי ולפי הצורך

היסטורית בפרט, אינן נוגעות לענייננו, שהרי הן אינן נשענות על שיקולים מתוך הטקסט, אלא הן מנסות לעמוד על היווצרות הטקסט בהתאם להשערות היסטוריות בעניין תפקידו ואופן השימוש בו ('מושב בחיים'). לשיקולים כאלה אין מקבילות ישירות בשיטת הבחינות. כמובן, חלק מהרעיונות של אסכולות אלה יכול לשמש בהקשר של מסרים ומשמעויות בתורה, בהקשר בחינות או שלא בהקשר בחינות. מכל מקום אין לכך קשר לחלוקה לבחינות. לעומת זאת, תורת התעודות הקלסית השתדלה מראשיתה, דרך כלל, לבסס את המודל הקומפוזיציוני-היסטורי על ממצאים שבתוך הטקסט, כפי שמעידה ההפרדה של וולהויזן את עניין זיהוי התעודות ואת עניין תיארוך לחיבורים שונים (ראו להלן, הערה 8). משום כך החלוקה של תורת התעודות הקלסית היא המודל המתאים לשמש נקודת פתיחה לחלוקה של שיטת הבחינות (עם השינויים המתודולוגיים הנידונים כאן).

8. J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*, Berlin 1885 (לא תורגם לעברית, וגם לא לאנגלית. חיבור שני שלו, בעניין זמן היווצרותן של התעודות השונות והשקפותיהן, תורגם: 'וולהויזן, **אקדמות לדברי ימי ישראל**, תל אביב תרצ"ח. לצורך המאמר הנוכחי אשתמש בעיקר בספרו של הרמן גונקל על בראשית, בתרגומו האנגלי: H. Gunkel, *Genesis*, Georgia 1997. בחירה זו היא מתאימה גם משום שזה היה כנראה המקור העיקרי של הרב ברויאר עצמו לתורת התעודות בספר בראשית (הוא השתמש כמובן במקור הגרמני). נשתמש גם בספרים הבאים: S.R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, Edinburgh 1891 (ההפניות למהדורת 1956 New York); Idem, *The Book of Genesis*, London 1907; Idem, *The Book of Exodus*, Cambridge 1953.

לסיכומים רשימתיים וטבלאיים של חלוקות הספרים בראשית ושמות ראו: דרייבר, *An Introduction* (לעיל, הערה זו); נ"מ סרנה, ערך 'Genesis, Book of', *Encyclopaedia Judaica*, 7, עמ' 391; מ' גרינברג, ערך 'Exodus, Book of', שם 6, עמ' 1057; H. Holzinger, *Genesis*, Freiburg 1898, pp. xxv-xxvii; Idem, *Exodus*, Tübingen 1900, pp. xv-xix.

נתייחס גם לחילוקי דעות מסוימים של מבקרי המקרא במסגרת תורת התעודות.⁹ נתייחס בעיקר לשני תחומים שבהם נראה שהחלוקה לבחינות צריכה להתבסס על שיקולים שונים מאשר החלוקה לתעודות: הקריטריון הסגנוני (כאן בהמשך), והנחת אחידות החלוקה (להלן, עמ' 21).

הקריטריון הסגנוני

כאמור, לפי תורת התעודות, התעודות נבדלות זו מזו בתכנים ובסגנון. בהתאם להנחה זו, השיקולים שהנחו את מבקרי המקרא בחלוקת הטקסט המקראי לתעודות הם בעיקר משני סוגים: שיקולים של רצף תוכני-סיפורי ושיקולים סגנוניים.¹⁰ נפרט את הדברים:

א. שיקולים של **רצף סיפורי-תוכני**: כפילויות וסתירות (גם כפילות היא צורה של סתירה, שהרי משמעות החידוש שבמופע השני מניחה את אי-קיומו של המופע הראשון), ורציפות עניינית של אירועים. שיקולים של רצף תוכני משמשים הן לקביעה ראשונית של חלוקה בהקשר נתון, הן לשיוך נקודתי של משפטים ופסוקים לתעודה זו או אחרת. רצף תוכני מהווה קריטריון בהקשר חלוקה בשני כיוונים:

1. **פיצול**: סתירות וכפילויות משמשות לקביעת חלוקה ולשיוך פסוקים לתעודות שונות.
2. **איחוד**: רציפות סיפורית ברורה של פסוקים משמשת לשיוך לתעודה אחת.

9. לסקירת חילוקי הדעות בתוך ביקורת המקרא לפני וולהויזן ואחריו, ראו: פ' סנדלר, ערך 'מקרא, חקר המקרא', **אנציקלופדיה מקראית**, ה' ירושלים תשכ"ח, עמ' 399-417; מ' ויינפלד, ערך 'תורה', מחקר התורה בעת החדשה, שם ח, ירושלים תשמ"ב, עמ' 492-506; E. Nicholson, *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford 1998.

10. כך עולה מפרטי מלאכת החלוקה באופן כללי, וגם מהצהרות מפורשות. כך אצל דרייבר: "...phenomena disclose themselves which show incontrovertibly that [the book of Genesis] is composed of distinct documents or sources... they may be reduced in the main to the two following heads: (1) the same event is doubly recorded; (2) the language, and frequently the representation as well, varies in different sections" (*An Introduction*, לעיל, הערה 8, עמ' 8). סיווג זה של דרייבר הוא שונה משלנו (כפילות לעומת חילוף, כאשר חילוף כולל חילוף סגנוני וסתירות תוכניות), אך עצם הקריטריונים לפיצול הם דומים (דרייבר בקטע זה עוסק רק בבסיס לפיצול ואיננו עוסק בקריטריונים לאיחוד). ראו גם: פ' סנדלר (לעיל, הערה 9), עמ' 399.

ב. שיקולים סגנוניים: סגנון בהקשר זה כולל אוצר מילים, צורה ספרותית ומאפיינים ספרותיים ותוכניים נוספים.¹¹ ההנחה העומדת בבסיס סוג זה של שיקולים היא שסגנון הוא מאפיין קבוע וייחודי של מחבר התעודה – מחבר אחד כותב תמיד בסגנון אחד ולא בשני סגנונות, וגם אין שני מחברים כותבים בסגנון דומה. שוני סגנוני יכול להיות שיקול לקביעה ראשונית של חלוקה בהקשר נתון וגם קריטריון לשיוך נקודתי של משפטים ופסוקים. הנחה זו של התאמה חד-חד ערכית של סגנונות לתעודות מביאה לכך שהסגנון משמש כקריטריון לשיוך פסוקים לתעודות בשני כיוונים:

1. **פיצול:** גיוון סגנוני בין פסוקים מעיד על כך שמקורם בתעודות שונות. עדות זו משמשת כבסיס לקביעת חלוקה או לשיוך פסוקים לתעודות שונות בחלוקה קיימת.
2. **איחוד:** אחידות סגנונית של פסוקים מלמדת שמקורם באותה תעודה.

הביסוס העיקרי והמשכנע ביותר לקביעת מבנה ריבודי מורכב בתורה הוא כמובן מכלול הכפילויות והסתירות, אשר מתבארות היטב באמצעות חלוקה, ואשר קשה להולמן על ידי אוסף גדול של תירוצים נקודתיים. לעומת זאת, מעברים ושינויים סגנוניים מהווים אתגר הרבה פחות משמעותי ויכולים במקרים רבים להתבאר באופנים אחרים, בעיקר כאמצעים ספרותיים המשמשים מטרות מקומיות.¹² נראה שעבור מבקרי המקרא, שראו בכפילויות ובסתירות ביטוי לריבוי מחברים ומקורות, התבקש גם שיהיה בידול סגנוני בין התעודות, שהרי בני אדם שונים בוודאי ינקטו סגנונות שונים. משום כך, לאחר שהבחינו המבקרים בעצם העיקרון שהתורה מורכבת מתעודות שונות, הם הניחו התאמה של סגנונות למקורות והעניקו לשיקול הסגנוני חשיבות דומה לשיקול של הרצף הסיפורי.¹³

למעשה, גם מנקודת המבט של תורת התעודות, בין חוקרי המקרא החדשים יש שערערו על הקריטריון הסגנוני, לפחות כבסיס לקביעה ראשונית של קיום חלוקה.¹⁴

11. מבקרי המקרא גם מייחסים לתעודות שונות השקפות תאולוגיות שונות. גם השיקול ההשקפתי שימש כשיקול משני בשיוך לתעודות. לענייננו, ניתן להתייחס לשיקולים אלה כמו אל השיקולים הסגנוניים.

12. ראו למשל: מ"ד קאסוטו, **תורת התעודות וסידורם של ספרי התורה**, ירושלים תשכ"ה.

13. יש שוני סגנוני בולט אחד שבאופן ניכר מתאים ברוב המקומות בספר בראשית לחלוקה על פי הרצף הסיפורי. שוני סגנוני זה הוא השימוש בשמות שונים של ה': שם הוויה ושם אלוהים. ייתכן שגם תופעה זו תרמה להחשבת השיקול הסגנוני גם במקרים אחרים. נתייחס בהרחבה לעניין שמות ה' בהמשך.

14. כך מילגרום: "Stylistic, grammatical, and terminological anomalies by themselves, and even in concert, do not warrant the assumption of more than one source. These variations must be supplemented by jarring and irreconcilable inconsistencies and J. Milgrom,) contradictions before the hypothesis of multiple strata is considered"

מכל מקום, מנקודת מבט של תעודות, ניתן בהחלט להבין את ההנחה שלפיה מתבקש שיהיה בידול סגנוני עקיב בין תעודות שונות. ברם, מנקודת מבט של בחינות מכוונות, שבהן תפקיד ההבדלים התוכניים הוא לבטא רעיונות ומסרים מורכבים, הנחת הבידול הסגנוני איננה פשוטה כלל.

כאמור, מ"ר הרב ברויאר אימץ את המבנים של תורת התעודות. את הבידול הסגנוני בין הבחינות הסביר הרב ברויאר בטענה, שמנגנון הבחינות כולל ניסיון לחיקוי מכוון של טקסט ערוך ממקורות שונים. 'דיברה תורה בלשון בני אדם', ובהקשר של בחינות: בלשונם של שני בני אדם, ובלשונו של עורך, העורך מקורות מבני אדם שונים.¹⁵ כך נמצא שלא זו בלבד ששיטת הבחינות מאמצת את המבנים

2-3; וראו גם: ניקולסון (לעיל, הערה 9), עמ' 220. (Leviticus, Anchor Bible series, New York 1991, pp. 2-3);

15. ראו: 'שיטת הבחינות' (לעיל, הערה 4), עמ' 58-56; ובניסוח חד יותר: שם, עמ' 149-150. כמובן, לא מדובר כאן במשמעות ההקשרית של 'דיברה תורה בלשון בני אדם' בדברי חז"ל, המתייחסת למידה דרשנית ספציפית, אלא השימוש הוא בהשאלה (ואולי על פי משמעות מקורית של המשפט, שקדמה להקשר של שימוש הסוגיות בו), במשמעות של עצם העיקרון של פירוש התורה בהתאם להקשר של שפה אנושית (ראו: שם, ועמ' 253-254). הסיבה לכך שמ"ר הקפיד לתאר את סגנון הרחבת הבחינות שבתורה כדיבור בלשון עורך היא, כנראה, שיש לראות את שימוש התורה בלשון אנושית כעיקרון יסודי הנוגע לא רק ללשון התורה אלא גם לצורתה הספרותית. משום כך נזקק מ"ר לתאר את עצם מנגנון הבחינות כחיקוי של סגנון עריכה אנושית של תעודות קיימות. ממילא גם מתחייב מזה, שתעודות אלה שאותן מחקה התורה תהיינה בעלות סגנונות שונים. אולם יש להעלות כאן שתי התנגדויות: א. יש לפקפק בעצם ההנחה, שלא רק הלשון אלא גם הצורה הספרותית צריכה להיות במודלים אנושיים. אין איזו הלכה למשה מסיני הקובעת שהתורה מחויבת ללשון בני אדם, אלא אנו מוצאים בפועל שהתורה משתמשת בשפה כאמצעי ההתבטאות שלה, וגם סברה היא, שכיוון שהתורה היא תקשורת המכוונת כלפי בני אדם, שהיא צריכה להתבאר על פי הקשר המובן לבני אדם, קרי, על פי שפה אנושית. ממילא אין שום מניעה לומר, שכל זה נכון בוודאי בנוגע לשפה, ואולי גם לגבי מנגנונים ספרותיים מסוימים, אבל עדיין ייתכן שיהיו קיימים גם מנגנונים ספרותיים אחרים (לענייננו: הבחינות), שאינם תואמים מודלים אנושיים. על פי איזו סמכות נקבע מראש שכל המנגנונים הצורניים-ספרותיים שהתורה נוקטת מוכרחים להיות לפי דפוסים אנושיים קיימים? אמנם, מאחר שהתקשורת היא כלפי בני אדם, המנגנונים צריכים להוות תקשורת יעילה כלפי בני אדם, וממילא מסתבר שהתורה ויצירות אנושיות ינקטו לעתים אמצעים ספרותיים דומים – אך כיצד אפשר לשלול אפירורית את האפשרות, שהתורה תנקוט מנגנון ייחודי כלשהו שאיננו מחקה מנגנון אנושי קיים?

ב. גם אם נניח שכל צורה ספרותית בתורה צריכה להיות אמצעי אנושי, על פי מודל שמדברים בו בני אדם, מי יאמר שבני אדם אינם מסוגלים לנקוט מנגנון של בחינות כפי שעשתה התורה? שמא נמצא גם יצירה ספרותית אנושית המשלבת סתירות במגמה של הכללת מסרים מורכבים? וגם אם בפועל לא נצליח למצוא שבני אדם עשו כך, עדיין ניתן

של מבקרי המקרא, אלא גם עצם הרעיון של תעודות שונות ועריכתן משפיע על הבנת תוכן התורה, אף שרעיון זה איננו מתקבל כתיאור אופן התהוות התורה בפועל.

אם מקבלים בידול סגנוני עקיב של בחינות כנתון בסיסי, אז ההסבר של הרב ברויאר, שלפיו הבידול הסגנוני כרוך בעצם התופעה של כתיבת בחינות, הוא בהחלט אפשרי. אולם מנקודת מבט של בחינות מכוונות לא ניתן לקבוע שניתן לצפות מראש לבידול סגנוני, שהרי מנקודת מבט אפרירית בהחלט ייתכן לסבור, שהמנגנון לביטוי הבחינות הוא ריבוד ברצף הסיפורי בלבד; או, שקיים בידול סגנוני חלקי במקומות מסוימים ובאמצעות בידול של מאפיינים סגנוניים מסוימים, אבל לא בכל מאפיין ולא בכל מקום. משום כך, עצם הנחת הבידול הסגנוני העקיב טעונה בדיקה.

מבקרי המקרא, אשר הסבירו את הכפילויות והסתירות כנובעות מעריכת מקורות שונים, הניחו בידול סגנוני בין התעודות, ובהתאם לכך השתמשו בסגנון כקריטריון יסודי בחלוקה לתעודות. מאחר שכך נוצרה ועוצבה החלוקה, אכן ניכרים הבדלים סגנוניים בין התעודות השונות כפי שהן מוגדרות על ידי ביקורת המקרא. אולם בבואנו לדון בבחינות מכוונות הבאות ממקור אחד, הנחת הבידול הסגנוני איננה ברורה מאלה אלא טעונה בדיקה אמפירית. מה שנחוץ הוא ליצור חלוקות המבוססות באופן בלעדי על שיקולים של רצף סיפורי, ולאחר מכן לבדוק את מידת ההתאמה בין סגנונות לבחינות. רק אם נמצא שאכן יש בידול סגנוני עקיב בין הבחינות (כלומר: אין שתי בחינות מדברות בסגנון אחד, ובחינה אחת מדברת בסגנון עקיב), אז ניתן יהיה לקבל את ההסבר של מ"ר, ולאחר מכן ניתן יהיה גם להשתמש בשיקולים סגנוניים לשם חלוקה נוספת בהמשך. לעומת זאת, אם נבצע בדיקה כזו ונמצא בידול סגנוני רק בחלק מן המקומות, או שבמקומות מסוימים הבידול יהיה חלקי, כלומר, ימצא בידול במאפיינים סגנוניים מסוימים אבל במאפיינים אחרים תימצא אחידות בין בחינות מנוגדות, אז נצטרך לומר שהבדלים סגנוניים, במקום ובמידה שהם קיימים, הם אמצעים ספרותיים המשמשים מטרות מסוימות התלויות במאפיינים ובהקשרים המסוימים. ואם כך, ודאי אין להשתמש בשיקול סגנוני כקריטריון אפרירי לחלוקה ראשונית, ואפילו לא לשיוך של פסוקים לבחינות שכבר הוגדרו.

בפועל, נראה שלא זו בלבד שאין בסיס לבידול סגנוני עקיב של בחינות המבוססות רק על רצף סיפורי, אלא ניתן להצביע על מקומות שבהם יש התנגשות בין שני סוגי השיקולים. נביא לכך שלוש דוגמות.

דוגמה מובהקת לאי־התאמה בין רצף סיפורי לבין סגנון ניתן לראות בסיפור ים סוף בפרשת בשלח. נעיין תחילה בפסוקים הראשונים בפרק:

לראות את המנגנון ככזה שמתפקד במסגרת תקשורת אנושית, ואולי התורה היא הראשונה לנקוט אמצעי זה, ולאחר מכן אף בני אדם יוכלו לנקוט אותו.

וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֵּשְׁבוּ וַיִּחַנוּ לִפְנֵי פִי הַחִירָת בֵּין מִגְדֹל וּבֵין הַיָּם לִפְנֵי בַעַל צִפּוֹן נִכְחוּ תַחְנוּ עַל הַיָּם. וְאָמַר פְּרַעְה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל נִבְכִּים הֵם בְּאֶרֶץ סָגֵר עֲלֵיהֶם הַמִּדְבָּר. וְחִזְקֹתִי אֶת לֵב פְּרַעְה וְרָדַף אַחֲרֵיהֶם וְאֶפְבְּדָה בְּפֶרְעָה וּבְכָל חִילוֹ וַיִּדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה' וַיַּעֲשׂוּ כֵן (שמות י"ד, א-ד).

ה' פורש בפני משה את תכניתו: בני ישראל יחנו על הים, במקום שבו יראה לפרעה שהם נתקעו ללא מוצא. ה' יחזק את נטייתו של פרעה לנצל את מצוקת ישראל, וכך פרעה ירדוף אחרי בני ישראל. מטרת כל הטכסיס הזה היא שה' ייפרע מפרעה ומצבאו, וכך ילמדו מצרים לירא את ה'. הסיפור מצטייר כאן כהצגה מבויתת בעלת תוצאה ידועה מראש. בעצם, בני ישראל מעולם לא היו בסכנה, ומה שאירע לאחר מכן על הים איננו תגובה למצוקה בלתי־צפויה. ה' תכנן את הכול מראש ולא כיסה ממש אלא גילה לו את אשר תכנן לעשות.

לפי תיאור זה, כאשר מצרים מתקרבים לישראל, אין שום סיבה שמשה יפחד, שהרי הוא יודע שה' תכנן את הכול והוא מתכוון להילחם במצרים. ואכן, כך מופיע בהמשך:

וּפְרַעְה הִקְרִיב וַיִּשְׂאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת עֲיִנֵיהֶם וַהֲגָה מִצְרַיִם נֹסַע אַחֲרֵיהֶם וַיִּירָאוּ מְאֹד וַיִּצְעֲקוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל ה'... וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם אֵל תִּירָאוּ הַתִּיַּצְבוּ וּרְאוּ אֶת יְשׁוּעַת ה' אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה לָכֶם הַיּוֹם כִּי אֲשֶׁר רָאִיתֶם אֶת מִצְרַיִם הַיּוֹם לֹא תִסִּיפוּ לְרֹאֲתָם עוֹד עַד עוֹלָם. ה' יִלְחֶם לָכֶם וְאַתֶּם תַּחֲרִישׁוּן (שם, י"ד).

אולם, נדלג קדימה לשלב שבו ישראל כבר עומדים על הים וה' מורה למשה על בקיעת הים, ונראה שם תמונה אחרת לגמרי:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה מֶה תַּצַּעַק אֵלַי דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּסְעוּ. וְאַתָּה הָרֵם אֶת מַטֵּן וַיִּנָּטֶה אֶת יָדְךָ עַל הַיָּם וּבִקְעָהוּ וַיָּבֵאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּתוֹךְ הַיָּם בַּיָּבֶשָׁה. וְאֲנִי הִנְנִי מַחֲזֵק אֶת לֵב מִצְרַיִם וַיָּבֹאוּ אַחֲרֵיהֶם וְאֶפְבְּדָה בְּפֶרְעָה וּבְכָל חִילוֹ בְּרַכְּבוֹ וּבְפָרְשָׁיו. וַיִּדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה' בְּהִכָּבְדִּי בְּפֶרְעָה בְּרַכְּבוֹ וּבְפָרְשָׁיו (שם, טו-יח).

אם כן, משה לא עמד וציפה לישועת ה' בהילחמו לישראל במצרים, אלא צעק אל ה' מפני הסכנה שנקלעו אליה, וה' ענה לו שיבקע את הים, וה' יחזק את לב פרעה וייפרע מהמצרים. אותם לשונות מפתחת הפרק חוזרים כאן, אך משמע כאן שהתכנית של חיזוק הלב, ההיכבדות במצרים וידיעתם את ה' היא חידוש שטרם נודע למשה. אם כן, בפנינו סתירה: מחד גיסא, תחילת הפרק (פס' א-ד) מציירת תכנית מלכתחילה, שה' הודיע אותה למשה; מאידך גיסא, פסוקים טו-יח מציירים תמונה של משה שמתוך צרה צועק אל ה' ונענה בתכנית חדשה! בהתאם לסתירה זו, מסתבר לחלק את הפרק לשתי בחינות, כאשר כל אחד מן הקטעים הנ"ל שייך לבחינה אחרת. בחינה אחת, שאליה שייכים פסוקים א-ד, מספרת על תכנית ידועה

מראש, אשר מטרתה ללמד את מצרים ידיעת ה'; בחינה אחרת, שאליה שייכים פסוקים טו-יח, מספרת על הצלת ה' את ישראל מצרה לא צפויה שנקלעו אליה.¹⁶ אולם המעיין בחלוקה הסטנדרטית של תורת התעודות,¹⁷ וגם בחלוקה של הרב ברויאר לבחינות,¹⁸ ייווכח שהגם שפרק זה אכן נחשב למחולק לתעודות או לבחינות, הרי שהפסוקים הנזכרים לעיל כולם משויכים לתעודה אחת או לבחינה אחת.¹⁹ שיוך זה נובע רק משיקולים סגנוניים, ובעיקר מהדמיון הלשוני של פסוקים יז-יח לפסוק ד. מחשבה זו היא סבירה מנקודת מבט של תעודות, שהרי לא סביר שאותם לשונות הגיעו באופן מקרי משני מחברים שונים. אולם מנקודת מבט של בחינות, אם לא נניח הנחות מוקדמות בדבר בידול סגנוני עקיב, אין שום סיבה לשלול הופעת לשונות דומים בבחינות שונות. אדרבא, כפי שראינו, ישנה סתירה ברורה בין הפסוקים, ולכן מסתבר דווקא לשייך אותם לבחינות שונות. את הדמיון הסגנוני מסתבר לראות כקישור לשוני מכוון שנועד להעמיד את הקורא על נקודת ההבדל שבין הבחינות: הבחינות בפרק זה נבדלות בדיוק בשאלת השלב בסיפור שבו ה' מתערב ופועל לראשונה כנגד המצרים ומיידע את משה על כך – בשלב פתיחת הסיפור, כתכנית ידועה מראש, או בשלב היקלעות ישראל לצרה, כפעולת הצלה וישועה. דווקא האחידות הסגנונית משרתת את מגמת כתיבת הבחינות. נמצא שהשיקול הסגנוני הביא כאן לחלוקה מוטעית.

דוגמה נוספת לאי-התאמה בין רצף סיפורי לבין סגנון ניתן להביא מעניין עשיית המשכן. כל פרטי תבנית חלקי המשכן וכליו מופיעים פעמיים: תחילה בפרשת תרומה, בהקשר הציווי למשה, ושנית בפרשת ויקהל, בהקשר תיאור העשייה בפועל. מבחינת הרצף הסיפורי יש באריכות יתר זו מעין כפילות, שהרי אחרי הציווי המפורט היה ניתן להסתפק בפסוק "ויעשו בני ישראל ככל אשר צוה ה' את משה כן עשו" (שמות ל"ט, לב), ומובן שזה כולל את הפרטים המופיעים קודם לכן בציווי. זהות לשונות הציווי עם לשונות תיאורי העשייה אינה מותירה כלל מקום לחשוב שמדובר בטקסטים ממקורות שונים, ולכן מבקרי המקרא לא היו יכולים להעלות על הדעת שמדובר בתעודות שונות. אולם לאור ראיות התיאורים ככפילות, מסתבר לראות כאן בחינות שונות: בחינה אחת שבה ה' ציווה את משה ציווי מפורט, כאשר בבחינה זו העשייה אכן מתוארת במשפט הקצר הנזכר לעיל "ויעשו בני ישראל ככל אשר צוה ה' את משה כן עשו"; ובחינה אחרת שבה פרטי תבנית המשכן וכליו

16. להרחבה בעניין בחינות אלה, ראו שיעורי לפרשת בשלח בבית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון: <http://www.etzion.org.il/vbm/archive/14-parsha/16beshalach.rtf>.

17. ראו: דרייבר, *An Introduction* (לעיל, הערה 8), עמ' 29; הנ"ל, *The Book of Exodus* (לעיל, הערה 8), עמ' xvi, 114, 118; הולצינגר, *Exodus* (לעיל, הערה 8), עמ' xvii.

18. ראו: **פרקי מועדות** (לעיל, הערה 4), עמ' 246-247.

19. הולצינגר (*Exodus*, לעיל, הערה 8, עמ' xvii) מוציא את המילים "מה תצעק אלי".

מסופרים לראשונה בשלב העשייה בפועל, והציווי איננו מפורט אלא מודגם: "ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו" (שם כ"ה, ט).²⁰

דוגמה אחרונה לפער שבין חלוקה רציפותית לבין חלוקה סגנונית נביא מעניין שמות נשי עשו. בבראשית ל"ו, ב-ג ניתנים להן שמות אחרים לגמרי מאשר בבראשית כ"ו, לד; כ"ח, ט. לדעת מ"ד קאסוטו, זוהי "הסתירה החמורה ביותר בכל ספר בראשית".²¹ אף על פי כן, חלק ממבקרי המקרא משייכים את שני צדדי הסתירה לתעודה P, משיקולים סגנוניים!²²

נמצא שאין התאמה של סגנונות לבחינות, ושיקולי רצף סיפורי ושיקולים סגנוניים אינם מוליכים את אותה החלוקה לבחינות. לכן, רק חלוקה המתמקדת ברצף הסיפורי ומשאירה מאפיינים סגנוניים לבדיקה משנית יכולה לחלק את הבחינות באופן מדויק.²³

כפי שראינו, באופן כללי, כאשר שיטת החלוקה מתבססת על רצף סיפורי לחוד, אין בכל מקום בידול סגנוני עקיב בין בחינות. לפיכך יש לומר שבידול סגנוני, אם הוא קיים ובמקום שהוא קיים, איננו חלק מהותי של מנגנון כתיבת בחינות באשר הוא. אין להשתמש בשיקול סגנוני כקריטריון אפריורי לחלוקה ראשונית, וגם לא לשיוך נקודתי. במקום שמוצאים שוני סגנוני, יש לראות בו אמצעי ספרותי המשמש מגמה תוכנית מסוימת, ואין לדעת מראש אם מדובר בבידול מסוים בין בחינות

20. להרחבה בעניין בחינות אלה, ראו שיעורי הפרשת תרומה בבית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון: <http://www.etzion.org.il/vbm/archive/14-parsha/19teruma.rtf>.

21. מ"ד קאסוטו (לעיל, הערה 12), עמ' 58-59.

22. כך: גונקל (לעיל, הערה 8), עמ' 371-372, 376-377. לעומת זאת, וולהויזן איננו משייך את ראשית פרק ל"ו ל-P (וולהויזן, **אקדמות**, לעיל, הערה 8, עמ' 144). הולצינגר מייחס את ל"ו, א-ה לעורך (הולצינגר, *Genesis*, לעיל, הערה 8, עמ' xxvii); דרייבר סובר שהפסוקים שייכים ל-P, ורק השמות עצמם באו ממקום אחר אל תוך P (דרייבר, *An Introduction*, לעיל, הערה 8, עמ' 11)!

23. שלוש הדוגמות שהבאנו כאן הן לפסוקים שתורת התעודות משייכת אותם לתעודה אחת משיקולים סגנוניים, ולדרכנו הם מתחלקים בין שתי בחינות משיקולי רצף סיפורי. לא הבאתי כאן דוגמות הפוכות, כלומר, דוגמות לפסוקים שתורת התעודות מחלקת אותם בין תעודות שונות משיקולים סגנוניים, ושלדרכנו משתייכים לבחינה אחת. הסיבה לכך היא, שכאן באתי לבסס את הפער שבין חלוקה סגנונית לבין חלוקה על פי רצף סיפורי, ואת זה עשיתי באמצעות סתירות וכפילויות המבססות חלוקה במישור הרצף הסיפורי. אחדות במישור הרצף הסיפורי של דברים בעלי סגנון שונה איננה בסיס חזק לקביעת פער בין שני סוגי הקריטריונים. ברם, אחרי קביעת הפער בין שני סוגי הקריטריונים ושלילת השיקול הסגנוני כקריטריון אפריורי לחלוקה, חלוקה חדשה צריכה להתעלם במישור האפריורי משיקולים סגנוניים בשני הכיוונים, ואכן בהמשך המאמר, בחלק העוסק ביישום השיטה (ראו: 'החלוקה בין בחינות שם אלוהים', מעמ' 34 ואילך), נראה גם יישומים מהסוג השני.

שונות, המשמש באופן כלשהו את מגמת הבחינות, או באמצעי ספרותי לביטוי התפתחות כלשהי בתוך בחינה אחידה. בכיוון ההפוך: במקום שמוצאים אחידות סגנונית, אין להוכיח ממנה שמדובר בבחינה אחת, אלא ייתכן שיש כאן אחידות סגנונית בין הבחינות, לפחות במישור המאפיין הסגנוני הספציפי שעליו מדובר.

אמנם, ייתכן שאת הקריטריון הסגנוני ניתן להפעיל לעתים כשיקול משני: לאחר שמחלקים יחידה ספרותית מקראית מסוימת לבחינות על סמך שיקולים של רצף סיפורי, בשלב שני ניתן לבדוק אם יש ביניהן בידול סגנוני עקיב במאפיין סגנוני כלשהו. אם אכן נמצא כך, אז נוכל להסיק שבמקום זה ספציפית התורה משתמשת בבידול סגנוני עקיב ככלי ספרותי מסוים, כדי להבדיל בין הבחינות, או כדי לחזק מסר מסוים הקשור למשמעות הבחינות (ואז יש לנסות להסביר כיצד הבידול תורם למגמת התכנים). לאחר מכן, ניתן להשתמש בשיקול הסגנוני בזהירות רבה, כשיקול משני, לשם קביעת שיוכם של פסוקים ששיוכם נותר מסופק.

המשימה העומדת לפנינו, אם כן, היא לבחון מחדש את היישומים של שיטת הבחינות, ולהשתית את החלוקות באופן ראשוני על שיקולים של רצף סיפורי ותוכני בלבד. לאחר מכן, באופן משני, נוכל לבדוק מאפיינים סגנוניים וספרותיים שונים בהקשר הבחינות. יש לצפות לכך, שלגבי חלק מן התופעות שנחשבות היום להבדלים באפיוני התעודות או הבחינות, יימצא שהבידול איננו עקיב כאשר הבדל זה עצמו כבר איננו משמש כקריטריון לחלוקה. לגבי השינויים במאפיינים סגנוניים אלה נצטרך אז לחפש הסברים מחוץ לתחום שיטת הבחינות. לגבי תופעות שבהן נמצא שהבידול הסגנוני בין הבחינות הוא אכן עקיב, נחפש הסבר ספרותי או תוכני בהקשר הבחינות. רק אם נשתכנע לגבי תופעות כאלה שאין הסבר כזה, נוכל להסיק שהתורה משתמשת בבידול סגנוני זה כמכשיר שמטרתו הבלעדית היא הבדלה בין בחינות.

לא נעשה את כל המלאכה הזו במאמר זה, אלא רק ננתח בקווים כלליים את החלוקה בבראשית ובשמות (להלן, עמ' 28) ונבדוק חלק קטן של המאפיינים הספרותיים ואת תרומתם למשמעות הבחינות (להלן, עמ' 41).

הנחת אחידות החלוקה

השפעה נוספת של הנחת התעודות על אופן החלוקה מצויה ביחס שבין חלוקה מקומית לחלוקה כללית.

כאשר מניחים שהיו תעודות מקוריות ערוכות, ממילא במקום שמוצאים חלוקה, סביר להניח שכל חלק הגיע מתוך תעודה ארוכה, שכללה לא רק את חלקה ביחידה המצומצמת הנידונה, אלא סיפור ארוך טווח. לפי זה מסתבר, שהעורך כלל בתורה הערוכה גם חלקים נוספים של תעודה זו. משום כך יש נטייה מובנית בתורת התעודות נגד חלוקה פנימית מקומית, כלומר, חלוקה של אחת מהתעודות ארוכות

הטווח, חלוקה שאינה משתלבת בחלוקה או בתת-חלוקה ארוכת טווח. התוצאה של נטייה זו היא, שבמקום שקיימות תופעות מקומיות שיכולות לשמש בסיס לחלוקה, קרה אחת משתיים: או שהמבקרים לא עמדו על תופעות אלה ולא ראו במקום זה חלוקה (כך קרה במיוחד במקומות שישנה אחידות סגנונית), או שראו את התופעות כמשתלבות בחלוקה ארוכת טווח יותר. לעתים הגדירו המבקרים תעודות ארוכות טווח חדשות על סמך תופעות כאלה.²⁴

כמובן, במקומות מסוימים אף מבקרי המקרא זיהו חלקים מקומיים של תעודות שאינם קשורים למקומות אחרים, אולם הדבר נעשה רק מכורח אילוצים פרשניים. ההנחה הבסיסית היא שהתעודות הן ארוכות טווח, כאשר זיהוי שבריר ('פרגמנט') מקומי מתרחש רק כאשר יש לכך מניע ברור.²⁵

לעומת זאת, כאשר אנו מדברים על בחינות מכוונות, אין להניח אפריורית שחלוקה מקומית משתלבת בחלוקה ארוכת טווח יותר, אלא אדרבא, חובת הראיה מוטלת בעיקר על מי שטוען למבנים ארוכים כאלה. כשם שההנחה הפשוטה בהקשר של יחידה ספרותית מסוימת היא שהמסרים שלה הם מקומיים, וצריך מניע ובסיס כדי לקשר את מסריה לסיפור ארוך יותר, כך גם חלוקת בחינות שנמצאת בתוך יחידה ספרותית סגורה משמשת מן הסתם את המסרים של הסיפור. כדי לומר שמדובר בבחינות ארוכות יותר, יש צורך בביסוס ספציפי, וכאשר קיים בסיס כזה, על פיו תיקבע מידת הרציפות של החלוקה.

נדגיש, שאינני בא להכחיש את קיומה של חלוקה ארוכת טווח בכלל, אלא רק לומר שבחלוקה נתונה צריך ביסוס ספציפי לכך שהיא ארוכת טווח ולא מקומית. בהיעדר ביסוס כזה, יש לראות את החלוקה כמקומית בלבד.

24. יש להדגיש, שאין לתורת התעודות בעיה עם חלוקות פנימיות באופן כללי, אלא רק עם חלוקות פנימיות מקומיות. אדרבא, מראשיתה דיברה תורת התעודות על תתי-חלוקה של התעודות המרכזיות, ובמיוחד של J (גונקל, לעיל, הערה 8, עמ' lxxii ואילך, 3-4, 161; ניקולסון, לעיל, הערה 9, עמ' 10-12), אלא שכל אלה נתפסו כחלקים של תעודות מקוריות ארוכות טווח (או כהוספות של עורך), ולא כחלוקות מקומיות עצמאיות של יחידות קטנות.

25. דוגמה ידועה לתופעה זו בתוך תורת התעודות היא פרק י"ד בבראשית, שנתפס כמקור עצמאי (גונקל, לעיל, הערה 8, עמ' 282; דרייבר, *An Introduction*, לעיל, הערה 8, עמ' 15; הולצינגר, *Genesis*, לעיל, הערה 8, עמ' xxv), בעיקר משיקולים סגנוניים. קיימת בביקורת המקרא גישה של 'מודל פרגמנטרי', החולקת על המודל הסטנדרטי של תורת התעודות, ורואה את החומר המשויך על ידי המודל הסטנדרטי ל-E¹ כיחידות קטנות עצמאיות, ממקורות שונים לא מוגדרים, ששולבו אל תוך תעודה יסודית. אולם מלבד העובדה שמודל זה נתמך על ידי מיעוט המבקרים בלבד, הרי שגם מן הנימוקים שלהם עולה שבפרק המחדל היא של שיוך חלקים לתעודות ארוכות טווח, וזיהוי פרגמנטים חיצוניים הוא רק פרי אילוצים פרשניים. ראו: ניקולסון (לעיל, הערה 9), עמ' 7; וראו גם: א' טוויג, **מתן תורה בסיני**, ירושלים תשל"ז, עמ' 8. בחומר המשויך ל-E¹ נעסוק בהרחבה להלן, עמ' 34 ואילך.

כאמור, התוצאה של הנחת התעודות בהקשר זה היא, שבחלק מן המקומות שבעצם צריכות להיות חלוקות פנימיות מקומיות, תורת התעודות אינה עומדת על החלוקה כלל; ואילו במקומות אחרים מנסים המבקרים לראות את החלוקה כשייכת לחלוקה ארוכת טווח יותר, ולעתים הדבר מביא אותם להגדיר תעודה ארוכת טווח חדשה. להלן נביא דוגמות לשני הדברים.

נדגים תחילה את סוג התוצאה הראשון, באמצעות פרקים א'-ג' בספר בראשית. כידוע, תורת התעודות רואה בפרק א' (ולרבות פרק ב', א-ד') תחילתה של תעודה אחת מרכזית של התורה, ובפרקים ב'-ג' (מלבד הפסוקים הנזכרים לעיל) תחילתה של תעודה אחרת כזו. אכן, נראה שמדובר גם בבחינות שונות (נרחיב על כך בהמשך), אולם מסתבר שניתן גם לחלק כל אחת משתי יחידות אלה לבחינות פנימיות: פרק א' מלא בכפילויות של בריאה: מחד גיסא, דברים נבראים במאמר פיו של ה' ("ויאמר אלהים..."), כאשר הביצוע בפועל מתואר כהתקיימות דיבורו ("ויהי כן"); מאידך גיסא, אותם נבראים עצמם מתוארים כנוצרים בעשייה בפועל (כמו "ויעש אלהים..."; "ויברא אלהים").²⁶ גם פרקים ב'-ג' ניתנים לחלוקה פנימית: נתינת האדם בגן עדן מתוארת פעמיים (פס' ח, טו), שילוחו מגן עדן מתואר אף הוא פעמיים (פס' כג, כד), וכל הפרק ניתן לחלוקה.

תורת התעודות לא עמדה על חלוקה פנימית בפרק א', ולחלוקה הפנימית בפרקים ב'-ג' מיעטה להתייחס.²⁷ נראה שהדבר נובע בעיקר מכך, ששיוך פרקים אלה לתעודות כבר זוהה, והכפילויות המקומיות אינן מתקשרות למקומות אחרים בבראשית. במקרה של פרק א', נראה שתרמה לכך גם האחידות הסגנונית של הבחינות, המשתמשות בלשונות דומים.

כדוגמה לסוג התוצאה השני – שילוב לא מוצדק של חלוקה מקומית בחלוקה ארוכה – ניתן להביא את פרק ט"ו בבראשית. ברור שהפרק מכיל בחינות שונות: בפסוקים ב-ג ישנה כפילות בולטת (פסוק ב: "ויאמר אברם אדני ה' מה תתן לי ואנכי הולך ערירי ובן משק ביתי הוא דמשק אליעזר", פסוק ג: "ויאמר אברם הן לי לא נתתה זרע והנה בן ביתי יורש אתי"); פסוק יב מתרחש לקראת השקיעה ("ויהי השמש לבוא...") אחרי שבפסוק ה כבר נראו כוכבים ("...הבט נא השמימה וספר הכוכבים..."); ויש גם סימנים נוספים לחלוקה. תורת התעודות שייכה את שני חלקי

26. להרחבה בעניין בחינות אלה, ראו מאמרי, 'דעת ועמל במעשה בראשית – שתי בחינות בתיאור הבריאה בפרק א', **מגדים** כה, תשנ"ו, עמ' 33-9.

27. גונקל (לעיל, הערה 9), עמ' 25 ff, דן בחלוקה פנימית של פרקים ב'-ג' (לתעודות שאותן הוא מסמן: J^e, Jⁱ), ועל פי זה מופיעה חלוקה גם אצל הרב ברויאר (**פרקי בראשית**, לעיל, הערה 4, עמ' 82 ואילך); אך החלוקה איננה מופיעה בסיכומים של התעודות (למשל: דרייבר, *An Introduction*, לעיל, הערה 8, עמ' 14; **אנציקלופדיה יודאיקה**, לעיל, הערה 8). ראו גם: הולצינגר, *Exodus* (לעיל, הערה 8), עמ' xxv. מאמר שלי בעניין זה, המציע חלוקה שונה, נמצא בתהליך כתיבה.

הפרק לשתי תעודות ארוכות טווח (J, E), אף שאת התופעות המצויות בו ניתן בהחלט לבאר באמצעות חלוקה פנימית מקומית.²⁸ מה שנדרש, אם כן, הוא בדיקה מחודשת של יישומי שיטת הבחינות תוך פתיחות לחלוקות מקומיות ודרישת בסיס אמפירי לקביעת חלוקה כארוכת טווח. בהמשך המאמר (להלן, עמ' 28 ואילך) נבחן את החלוקות ארוכות הטווח העיקריות הקיימות בתורת התעודות, ונבדוק, בין השאר, אם הן עומדות בקריטריונים אלה. נמצא שם, שחלוקה מרכזית אחת של תורת התעודות אכן עומדת בקריטריונים, ויש לקבלה כחלוקת בחינות ארוכת טווח, ואילו חלוקת תעודות אחרת לא תיחשב כחלוקת בחינות ארוכת טווח, בעקבות העקרונות המתודולוגיים הנזכרים לעיל.

ביקורת מתודולוגית על משמעות הבחינות ועל תשתיתן ההיסטוריוסופית

לעיל הצגנו את התובנה היסודית של שיטת הבחינות, המכירה בסתירות סיפוריות בין בחינות שונות ורואה את שורש הסתירות במשמעויות ובמסרים של הבחינות. תורת הבחינות של מו"ר הרב ברויאר מוסיפה על תובנה זו וקובעת, שמשמעויות בחינות סיפוריות הן לעולם במישור של הנהגות אלוהיות שונות: כל בחינה מתארת את מה שראוי היה להתרחש על פי מידה אחת של ההנהגה האלוהית (כגון: דין, רחמים וכיוצא בזה).²⁹ להנחה זו יש, כנראה, שני מניעים:

א. כידוע (ונרחיב בעניין זה בהמשך), הבחינות הארוכות בספר בראשית ובתחילת ספר שמות נבדלות בעניין שמות ה' הרווחים בהן. עבור הרב ברויאר, השמות השונים מגדירים את משמעויות הבחינות כמעורות בדרכי ההנהגה השונות של ה' את העולם, שהרי ניתן להבין את שמות ה' השונים כמבטאים דרכי הנהגה שונות. מבחינות ארוכות אלה השליך הרב ברויאר גם לחלוקות אחרות, גם כאשר הבחינות אינן נבדלות בשמות ה'.

ב. המניע השני לקביעת משמעויות הבחינות במישור הנהגות ה' הוא בתחום ההיסטוריוסופי. בעקבות התובנה היסודית של שיטת הבחינות, המכירה בסתירות סיפוריות בין בחינות שונות, עולה, כמובן, השאלה, מה אירע בפועל: מהו ההיבט ההיסטורי בסיפור המקראי, והיכן ערך האמת שבתורה? התשובה של הרב ברויאר לשאלה זו היא, שכל בחינה מתארת את מה שהיה ראוי להתרחש אילו העולם היה מתנהל לפי מידה אחת של ההנהגה האלוהית, וכיוון שה' מנהל את העולם בשיתוף מידות הנהגה שונות, מה שהתרחש בפועל הוא איזשהו מהלך אמצעי בין תיאורי שתי הבחינות (מהלך אמצעי זה מתואר לדעת הרב ברויאר במדרשי חז"ל). במילים אחרות, ערך האמת שבפשט התורה אכן

28. רק שם הוויה מופיע בפרק.

29. ראו: 'שיטת הבחינות' (לעיל, הערה 4), עמ' 151.

מוגדר כהתאמת התיאור למתואר, אבל המתואר איננו המציאות ההיסטורית בפועל (רק צירוף הבחינות מתאים למציאות בפועל), אלא כל תיאור בכל אחת מהבחינות כשלעצמה מתאים למציאות תאורטית שראויה הייתה להיות לולא צירף ה' גם מידה אחרת בהנהגת העולם.³⁰ לתשתית היסטוריוסופית זו ישנן השלכות ברורות על פרשנות הבחינות: המשמעות של חלוקה לבחינות סיפוריות שונות היא בהכרח במישור דרכי הנהגת ה' את העולם, שהרי כל סוג אחר של הסבר איננו יכול להשתלב בתשתית ההיסטוריוסופית של הרב ברויאר לשיטת הבחינות בכללותה.³¹

אם כן, התשתית ההיסטוריוסופית של מו"ר הרב ברויאר יוצרת מגבלה משמעותית בתחום הפרשני: גם במקום שבו הנתונים התוכניים והספרותיים מצד עצמם אולי היו מצביעים על כיוון אחר של משמעות, התשתית ההיסטוריוסופית כופה פרשנות הנהגתית. לכן, אם נוכל להתמודד עם המניעים הנזכרים לעיל באופנים אחרים, נוכל להשתחרר מהמגבלה הפרשנית. כך נוכל בכל חלוקה וחלוקה להתמקד בנתונים התוכניים והספרותיים הרלוונטיים לשם עמידה על משמעות הבחינות.

לעניין המניע הראשון, מבידול שמות ה': בחלוקות אחרות, מקומיות, הבחינות אינן נבדלות בשמות ה' שונים; וגם בבחינות של החלוקה ארוכת הטווח, הרי הבידול איננו ממשיך מפרשת וארא ואילך. מכאן שגם בחלוקה ארוכת הטווח, אין סיבה להניח שבידול שמות ה' הוא מה שמגדיר באופן יסודי את משמעויות הבחינות, אלא מסתבר יותר שזהו אמצעי ספרותי מסוים המשמש בהקשר בחינות אלה והטעון ביאור בהקשר משמעות הבחינות (נספק ביאור כזה בהמשך). ממילא אין הכרח להניח אפילו בבחינות אלה שהמשמעות היסודית של החלוקה היא בהבדל שבין שמות ה' השונים. מלבד זה, יש לפקפק גם בתליית ההבדל בין השמות השונים בהבדל שבין דרכי הנהגה שונות.³²

לעניין המניע השני, ההיסטוריוסופי: נראה שניתן להעמיד את שיטת הבחינות על תשתית היסטוריוסופית חלופית. הגר"ד סולוביצ'ק ב'איש האמונה הבודד' התייחס לסתירות שבין פרק א' לבין פרקים ב'-ג' בבראשית, והקדים את הרב ברויאר

30. ראו: 'שיטת הבחינות' (לעיל, הערה 4), עמ' 151-152, 299-300.

31. שיטה זו של הרב ברויאר איננה מוגבלת לבחינות הארוכות, הנבדלות בשימושים שונים בשמות ה' (ראו בהמשך), אלא גם בבחינות מקומיות. כך עולה מהצהרותיו במקומות הנזכרים ('שיטת הבחינות', לעיל, הערה 4, עמ' 151-152, 299-300), וכך, לדוגמה, מבאר הרב ברויאר את החלוקה הפנימית בבראשית ב'-ג' (פרקי בראשית, לעיל, הערה 4, עמ' 82 ואילך) על פי מידות הנהגה שונות. אף על פי כן, יש מקומות שבהם חורג הרב ברויאר מדרכו זו: לגבי סיפור דור הפלגה בבראשית י"א, א-ט, מסביר הרב ברויאר שתי בחינות בחטא האדם (פרקי בראשית, לעיל, הערה 4, עמ' 214-215). גם את סיפור נישואי רבקה מבאר הרב ברויאר כשתי בחינות שאינן תלויות במידות הנהגה שונות (שם, עמ' 448 ואילך).

32. על כך להלן, עמ' 60.

ברעיון הסברת הסתירות באמצעות תלייתן במשמעויות שונות. השיטה של מ"ר היא שיטתית יותר ורחבה יותר: לא רק יישום בודד זה אלא שיטה כללית לאורך התורה, ולא רק בפרקים נפרדים העומדים זה לצד זה אלא גם בפרקים מורכבים. מ"ר גם סיפק הסברים שונים מאשר הגר"ד למשמעויות בחינות אלה. אולם מבחינת שאלת היחס בין התיאורים של הבחינות לבין היסטוריה ראלית, לא צריך להיות הבדל משמעותי בין יישום מקומי לבין שיטה כוללת, בין פרקים נפרדים לבין פרקים מורכבים. אף על פי כן, תשובתו של הגר"ד לשאלה זו שונה לגמרי מזו של הרב ברויאר:

כולנו יודעים שהתורה מוסרת שני תיאורים של בריאת האדם. כן ידועה לנו התיאוריה שהועלתה על ידי מבקרי המקרא, אשר מייחסת את שני התיאורים לשני מסורות ומקורות שונים. ודאי, הואיל ואנו מקבלים ללא סייג את האחדות והשלמות והאופי האלוהי של המקרא, אנו דוחים את ההשערה הזאת, המיוסדת, כמו תיאורים רבות אחרות של בקורת המקרא, על אמות מידה ספרותיות שהומצאו על ידי האדם המודרני והמתעלמות לחלוטין מן התוכן הציורישכלי של הסיפור המקראי.³³

בדברי הגר"ד, היותו של הסיפור כלי להעברת משמעות ('תוכן ציורישכלי') היא ההצדקה הבלעדית לקיום הסתירות בין הסיפורים, בלי הזדקקות לכך שמשמעויות הסתירות תהיינה במישור ההנהגה האלוהית (לדיו, משמעויות הסתירות בין פרק א' לבין פרקים ב'-ג' הן במישור אופי האדם). משמעות דברי הגר"ד היא, שהתורה משעבדת את תוכני הסיפורים למסרים, בלי שום צורך בראיית הסיפורים כתואמים עולמות וירטואליים שראויים היו להיות על פי מידות אלוהיות שונות, ובלי צורך לראות את האמת ההיסטורית באיזה מהלך אמצעי בין הבחינות. ערך האמת שבתורה איננו תמיד בהתאמת פרטי התיאורים למציאות ההיסטורית הראלית, אלא במסרים המתבטאים באמצעות הפרטים הסיפוריים.³⁴ ממילא, כדי להבין את היחס

33. "ד סולוביצ'ק, 'איש האמונה הבודד', איש האמונה, ירושלים תשל"ה, עמ' 13. בסיום הציטוט חרגתי מהתרגום העברי המופיע שם: במקום שבו הנוסח האנגלי המקורי הוא "...ignoring completely the eidetic-noetic content of the Biblical story", בתרגום מופיע "...והמתעלמות לחלוטין מן החווייה והתודעה הסגולית-האנושית המשתקפת בסיפור המקראי [ההדגשות שלי]". לתרגום זה אין שחר, ומשמע ממנו שהרב ז"ל מדבר כאן על אופי האדם המתואר בסיפור המקראי, ולא על אופי הסיפור עצמו. בכך נעלמת כאן הנקודה הקריטית, ולפיה המסר והמשמעות של הסיפור הם ההצדקה לסתירות.

34. רעיון זה, שסיפורי התורה אינם בהכרח תואמים תמיד את המציאות ההיסטורית, הוא עתיק, ויש לו שורשים גם בדברי חז"ל וראשונים. כך למשל בשבת נו ע"ב: "אמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן: כל האומר שלמה חטא אינו אלא טועה... והכתיב 'אז יבנה שלמה במה לכמוש שקץ מואב' (מל"א ו"א, ז)? ... אלא... לא עשו, ותלה בהן לגנאי. והכתיב 'ויעש שלמה הרע בעיני ה' (שם, ו)? אלא מפני שהיה לו למחות בנשיו ולא מיחה, מעלה עליו הכתוב

כאילו חטא". כמו כן, כבר נעשה שימוש ברעיון זה של א־היסטוריות פרטי סיפורי התורה לפתרון הסתירה בין תיאור הבריאה בתורה לבין ממצאי המדע (שד"ל בפירושו לתורה, הקדמה לבראשית א'; הרב קוק, **אגרות הראי"ה**, חלק א, אגרות צא, קלד). גם לשימוש זה יש, לדעתי, יסוד בדברי חז"ל (חגיגה יד ע"ב): "ת"ר, ארבעה נכנסו לפרדס... אמר להם ר"ע: כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור, אל תאמרו 'מים מים', משום שנאמר 'דְּבַר שְׁקָרִים לֹא יִכּוֹן לִנְגַד עֵינַי' (תהילים ק"א, ז)". נראה שהם נכנסו ללימודי חכמות חיצוניות (ראו: רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"ג; **מורה נבוכים** חלק א, פרק לב). לפי הקוסמולוגיה היוונית (כגון: אריסטו, **על השמים**, ספר א פרק ג), גלגלי השמיים עשויים מחומר שקוף וחזק שאינו מתכלה לעולם, ונראה שהם המכונים כאן "אבני שיש טהור", כלומר: עמידים ובוהקים כשיש, אך שקופים, זכים ו'טהורים'. ואמר להם ר' עקיבא: כאשר תגיעו ללמוד את דעת ה'מדע' על הגלגלים, אל תנסו לדחות את דברי המדע בטענה שהוא סותר את התורה, המתארת את השמים כרקיע שטוח המחזיק מים עליונים, ואל תנסו לזהות את הגלגלים עם מים אלה (כפי שעשה, לימים, אברבנאל בפירושו לבראשית א', ו-ז), אלא קבלו את דברי המדע מבלי לומר 'מים! מים!', וכך לא תהיו דוברי שקרים אשר לא יכוננו. החידוש בדברי הגר"ד אינו בעיקרון זה עצמו, אלא בשימוש בו כדי להצדיק את הסתירות בין בראשית א' לבראשית ב'-ג'. הצעתי כאן היא להרחיב שימוש זה למכלול הסתירות והכפילויות בין בחינות בתורה. כמובן, שימוש גורף כזה בעיקרון הא־היסטוריות מעלה את שאלת הגבולות: עד היכן ניתן למתוח עיקרון זה? האם על כל דבר בתורה נוכל, באופן עקרוני, לטעון שאינו היסטורי אלא אמתותו היא רק במשמעותו? נראה שניתן להצביע על שני קווים אדומים, שני קריטריונים לדברים שלא ניתן לומר עליהם שהם אלגוריים גרדא: א. **קו אדום אמוני**: ההיסטוריות של יסודות אמוניים איננה תלויה רק בסיפורם בתורה, אלא עומדת בפני עצמה. כך יציאת מצרים, נבואת משה ומעמד הר סיני, הם בהכרח עובדות היסטוריות. כמובן, עדיין ייתכן שאיאלו פרטים בתוך סיפורים אלה הם א־היסטוריים. ב. **קו אדום פרשני**: כאשר מסופר על אירוע, ומחוץ לאותה יחידה סיפורית (שכמובן טעונה הגדרה) משתמשת התורה באירוע זה כבסיס לקביעת מחויבות, ברור שהתורה מתייחסת אליו כאל אירוע היסטורי – שהרי אמצעי ספרותי איננו יכול לחייב. כך לגבי יציאת מצרים, הנזכרת בספר דברים כבסיס למחויבות לעבודת ה' (דברים ו', כ-ה): "כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדת והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אלהינו אתכם. ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' ממצרים... ויצונו ה' לעשות את כל החקים האלה ליראה את ה' אלהינו... וצדקה תהיה לנו כי נשמר לעשות את כל המצוה הזאת לפני ה' אלהינו כאשר צונו"; כך לגבי מעמד הר סיני, שבספר דברים מובא יחד עם יציאת מצרים כבסיס לאמונה (דברים ד', לב-לה): "כי שאל נא לימים ראשונים... השמע עם קול אלהים מדבר מתוך האש כאשר שמעת אתה ויחי. או הנסה אלהים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסת בא'ת ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדלים ככל אשר עשה לכם ה' אלהיכם במצרים לעיניך. אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו"; וכך לגבי ברית אבות, הנזכרת יחד עם ברית סיני כבסיס למחויבות ה' כלפינו (ויקרא כ"ו, מא-מה: "...והבאתי אתם בארץ א־ביהם... וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכר... ואף גם זאת בהיותם בארץ א־ביהם לא מאסתי ולא געלתי לכלתם להפר בריתי א־תם... וזכרתי להם ברית ראשונים אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לעיני הגוים להיות להם לאלהים אני ה'"). אמנם, לגבי פרטים שונים בסיפורים אלה, כגון

בין הבחינות לבין ההיסטוריה אין צורך בהנחות של הרב ברויאר באשר לתפקיד ההנהגות האלוהיות.

הוויתור על ההנחות ההיסטוריוסופיות של הרב ברויאר מסיר את ההגבלה הפרשנית על סוגי המשמעויות האפשריות שניתן לייחס לבחינות. שאלת סוגי המשמעויות שניתן לייחס לבחינות המקראיות נותרת פתוחה לחלוטין, ובכל חלוקת בחינות יש להתייחס לנתונים התוכניים והספרותיים שלה, ועל פיהם לקבוע את המשמעות, שיתכן שתהיה במישור דרכי הנהגה שונות, וייתכן שלא.

מה שנדרש, אם כן, הוא פרשנות מחודשת של משמעויות הבחינות – גם באותם מקומות שבהם החלוקה עצמה אינה משתנה על פי העדכונים המתודולוגיים שהעלינו לעיל – לאור הנתונים התוכניים והספרותיים בפרקים השונים, ללא הנחות מוקדמות לגבי סוג המשמעות המתבקשת.³⁵

יישום מחודש של שיטת הבחינות המעודכנת

בעקבות העדכונים המתודולוגיים לשיטת הבחינות שהצענו לעיל, עלינו לשוב וליישם את השיטה מחדש, תוך בדיקת הזיהויים של תורת התעודות לאור הקריטריונים שהעלינו והצעת משמעויות לבחינות לאור העקרונות שפיתחנו.

הביסוס העיקרי של עקרונות תורת התעודות ושל זיהוי התעודות, ובמקביל, גם הביסוס העיקרי של עקרונות שיטת הבחינות ושל זיהוי הבחינות, נמצא בספר בראשית ובחלק הראשון של ספר שמות. משום כך נבחן מחדש את החלוקה לבחינות ואת משמעויותיהן בחומשים אלה. לא נתייחס לחלוקות מקומיות, וגם לא נבצע חלוקה מקיפה ומפורטת, אלא רק נצביע על קווים כלליים של חלוקה ארוכת

אירועים ספציפיים בחיי האבות או פרטי מכות מצרים, ניתן לומר שאינם בגדר היסטוריה מדויקת.

בעניין השימוש בעיקרון זה של צמצום אמתותה של התורה לתחום המסר והמשמעות דווקא כפתרון לסתירה שבין מדעי הטבע לתורה, יש להעיר שבעוד בדברי הרב קוק המובאים לעיל נראה שאנו מוצאים משמעות ערכית רק בדברי התורה, והתיאור המדעי הוא בעל ערך עובדתי וטכני בלבד, הרי שמשיטת הבחינות אנו למדים שיכולים להיות מסר ומשמעות לשני צדדיה של סתירה, לא רק לאחד מהם. ממילא, נראה שניתן וצריך לחפש מסר ומשמעות גם בתיאור המדעי, שהרי הוא עולה מתוך הנתונים שהציב לנו הקב"ה בעולם, ואף הוא 'סיפור' אלוהי. תיאור הבריאה שבתורה וממצאי המדע הם בגדר 'שתי בחינות', ומכל אחד ניתן ללמוד מסרים שונים.

35. דוגמות למשמעויות בחינות שאינן במישור דרכי הנהגה שונות, ראו מאמרי, 'דעת ועמל במעשה בראשית' (לעיל, הערה 26); מאמרי, 'דברים אחדים במגדל בבל', **מגדים** לב, תש"ס, עמ' 20-9; ושיעורים שלי בבית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון (www.etzion.org.il/vbm/parsha.php), בעיקר לפרשות חיי שרה, תולדות, בשלח ותרומה.

טווח. נתחיל ביישום השיטה, תחילה בתחום החלוקה (כאן בהמשך), ובהמשך גם בתחום המשמעות (להלן, עמ' 41).

בחינות בראשית ושמות: החלוקה

נבחן כעת את החלוקות של תורת התעודות בהקשר של בחינות, לאור הקריטריונים שהעלינו בחלק הראשון של המאמר. כאמור, נתמקד בבראשית ובתחילת שמות. ביקורת המקרא בראשית דרכה זיהתה בארבעת החומשים הראשונים של התורה בעיקר שתי תעודות מקור (מלבד הוספות מקומיות ועריכות).³⁶ קריטריון אחד מרכזי לחלוקה בין שתי תעודות אלה היה הבידול בין השימוש בשם הוויה לבין השימוש בשם אלוהים. מאוחר יותר טען הופפלד לחלוקה נוספת על סמך קריטריונים אחרים, וזיהה בעיקר שלוש תעודות מקור, שנהוג כיום לסמן אותן: J, P, E. חלוקה משולשת זו נתקבלה על ידי וולהויזן³⁷ כאשר גיבש את מה שהתקבל כמודל הסטנדרטי של תורת התעודות. לפי חלוקה זו, P ו-E משתמשות בדרך כלל בשם אלוהים, ואילו J משתמשת בשם הוויה. ספר דברים כולו (למעט פסוקים בודדים) נחשב לתעודה רביעית בפני עצמה (D).

בהתאם למודל סטנדרטי זה, מו"ר הרב ברויאר מזהה בחומשים הראשונים שלוש בחינות: 'בחינת שם הוויה' (J), 'בחינת שם אלוהים של הבראיה' (E) ו'בחינת שם אלוהים של האבות' (P).³⁸

עלינו לבחון כעת חלוקות אלה בהתאם לעדכוני המתודולוגיים שפיתחנו. נבחן תחילה (כאן בהמשך) את הקריטריון של הבידול בשמות ה', המבסס את החלוקה בין J מחד גיסא לבין P ו-E מאידך גיסא; לאחר מכן (להלן, עמ' 34) נבחן את הקריטריונים לחלוקה בין E לבין P.

חלוקה על פי בידול שמות ה'

תורת התעודות השתמשה בקריטריונים סגנוניים ותוכניים שונים לזיהוי התעודות בספר בראשית, אך אחד הקריטריונים המרכזיים ביותר הוא השימוש בשמות שונים של ה' וההתאמה הרבה שבין הופעות שמות ה' השונים לבין החלוקה על בסיס אי-רציפות סיפורית. כך למשל, פרק א' בבראשית (עם הפסוקים הראשונים של פרק ב') משתמש בשם אלוהים, ואילו פרקים ב'-ג', הסותרים את פרק א' בנקודות שונות,

36. כך אצל אסטרוק ואצל אייכהורן. ראו: J. Astruc, *Conjectures sur les Memoires Originaux*, *Don't il paroît etc*, Fricx 1753; J.G. Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, Leipzig 1781, pp. 349-353.

37. ראו: וולהויזן, **אקדמות** (לעיל, הערה 8), עמ' 6.

38. הטרימינולוגיה של שתי בחינות שם אלוהים מופיעה בדברי הרב ברויאר בפרקי בראשית (לעיל, הערה 4), עמ' 48-54, 323, הערה 6, 588-584 ובהערות, 597-589.

משתמשים בשם הווייה (יחד עם שם אלוהים: 'ה' אלהים).³⁹ גם את סיפור המבול ניתן לחלק לשני סיפורים על פי סתירות וכפילויות, וגם כאן שני הסיפורים נבדלים בשמות ה' המופיעים בהם. וכך גם במקומות נוספים. על פי השימוש בשמות ה' השונים הגדירו מבקרי המקרא את החלוקה בין התעודה J, המשתמשת בדרך כלל בשם הווייה, לבין התעודות E ו-P, המשתמשות בדרך כלל בשמות אלוהים ואל שדי. קריטריון זה של שמות ה' הוא, כאמור, בסיס מרכזי לחלוקה בין בחינות בבראשית ובתחילת שמות, ועלינו לבחון קודם כול את הקריטריון הזה ואת החלוקה העולה ממנו.

בידול התעודות לפי שמות ה' הוא לכאורה קריטריון סגנוני, ולפי דרכנו היינו אמורים להתעלם ממנו כקריטריון ראשוני ולהתחשב בו כשיקול משני בלבד, על פי התאמתו לחלוקה ראשונית המבוססת על סתירות וכפילויות. אולם, במקום אחד יש סתירה ממש בעניין שמות ה' השונים, ומשם המפתח להבנת תפקידם בהקשר הבחינות. פרשת וארא פותחת:

וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי ה' [= שם הווייה]. וְאַתָּה אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בָּאֵל שְׁדֵי וְשְׁמִי ה' [= שם הווייה] לֹא נִדְעָתִי לָהֶם (שמות ו', ב-ג).

המפרשים התקשו בקביעה העובדתית העולה מן הפסוק "ושמי ה' לא נודעתי להם". עיון קל בספר בראשית מעלה שעובדה זו פשוט איננה נכונה. לאברהם נאמר "אני ה' [= שם הווייה] אשר הוצאתיך מאור כשדים" (בראשית ט"ו, ז), וליעקב נאמר "אני ה' [= שם הווייה] אלהי אברהם אביך" (שם כ"ח, יג). בדרך כלל המפרשים ניסו לראות את שם "אל שדי" ואת שם הווייה כמייצגים מידות ומאפיינים שונים של הקב"ה, ועל פי זה פירשו את "ושמי ה' לא נודעתי להם" לא כקביעה עובדתית, שה' לא הודיע לאבות את שם הווייה, אלא שלא נהג עם האבות במידה או במאפיין הספציפי המיוצג על ידי שם הווייה.⁴⁰ אולם אין ספק שפשוט הפסוק הוא, שהקב"ה לא גילה את שם הווייה לאבות כלל. קביעה זו, כאמור, סותרת את הפסוקים המפורשים, המתארים שהקב"ה אמר לאבות: 'אני ה'.

סתירה זו מצדיקה חלוקה לבחינות: פסוק זה שייך לבחינה שונה מאשר הפסוקים שבהם התגלה ה' לאבות בשם הווייה. המקומות שבהם ה' מתגלה לאבות ואומר להם "אני ה'" (בראשית ט"ו, ז; כ"ח, יג) שייכים לבחינה אחת, והפסוקים

39. בעניין הצירוף 'ה' אלהים, ראו להלן, הערה 44.

40. רש"י ורשב"ם על אתר מפרשים על פי הקשר הדברים, ששם הווייה מייצג את מידת קיום ההבטחות. רמב"ן מפרש שמדובר ברמות מטפיזיות שונות של נבואה והתגלות. ראב"ע צועד בכיוונים אחרים: בפירושו הארוך הוא מחלק בין שם הווייה כשם עצם פרטי לבין שם הווייה כשם תואר. בפירושו הקצר (לשמות ג', יג; ו', ב), הוא מפרש ששם הווייה נודע לאבות, אבל לא ידיעה ברורה כראוי, וה' שלח את משה להודיעו לכל העולם.

הנ"ל בתחילה וארא, המתארים היסטוריה של התגלות לאבות בשם אל שדי, ואף פעם לא בשם הויה, שייכים לבחינה שנייה.

הפסוק בתחילת וארא מתייחס בפירוש לאירועים קודמים של התגלות לאבות בשם אל שדי, ולכן נמצא ברצף סיפורי עם אותם פסוקים שבהם הקב"ה התגלה לאבות ואמר להם "אני אל שדי" (בראשית י"ז, א; ל"ה, יא). לכן גם פסוקים אלה שייכים לבחינה זו השנייה. בבחינה הראשונה, 'בחינת שם הויה', ה' אכן התגלה לאבות בשם הויה; ואילו בבחינה השנייה ה' מעולם לא התגלה לאבות בשם הויה, אלא רק בשם אל שדי: "אני אל שדי", ולראשונה גילה את שם הויה בימי משה. סתירה נוספת מחזקת את החלוקה בין התגלויות שם "אל שדי" לבין התגלויות שם הויה. בהתגלות לאברהם בשם אל שדי, הקב"ה מציע לו ברית:

...וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי אֵל שְׁדֵי הַתְּהֵלֶךְ לִפְנֵי וְהָיָה תָמִים. וְאַתָּה בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינָךְ...
(בראשית י"ז, א-ב).

משמעות הדברים היא של הצעת ברית ראשונית, ומכאן סתירה לעובדה שכבר קודם לכן כרת ה' ברית עם אברהם:

וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי ה'... בַּיּוֹם הַהוּא כָּרַת ה' אֶת אֲבְרָם בְּרִית... (שם ט"ו, ז-יח).

נמצא שיש שתי סתירות בין ההתגלויות בשם אל שדי לבין ההתגלויות בשם הויה: סתירה אחת היא בין הקביעה המפורשת בפרשת וארא: "ושמי ה' לא נודעתי להם", לבין התגלויות "אני ה'"; סתירה שנייה היא בין הצעת הברית בהתגלות בשם "אל שדי" לבין הברית הכרותה מכבר בתוך התגלות בשם הויה.

נשים לב: ביסוס זה הוא במישור הרצף הסיפורי ולא במישור הסגנוני, ולכן הוא עומד בקריטריונים שלנו לחלוקה לבחינות. הביסוס גם איננו מקומי, שהרי הסתירות אינן בין פסוקים בתוך יחידה ספרותית מצומצמת אחת אלא בין פרשות שונות לאורך הספרים בראשית-שמות, וגם תוכן הפסוק בפרשת וארא כשלעצמו מלמד על מהלך ארוך טווח. משום כך אין כאן חלוקה מקומית לבחינות, אלא סתירות אלה אכן מכוננות חלוקה ארוכת טווח של בחינות בתורה.

נמשיך במלאכת החלוקה. בחלוקה הראשונית הנזכרת לעיל התייחסנו רק לדיבורים מפורשים של הקב"ה המזהים את שמו, ועוד לא אמרנו דבר על הדרך הסגנונית של סיפור התורה בנקיטת שם זה או אחר של הקב"ה. אולם מהפסוקים בתחילת פרשת וארא עולה בבירור, שיש רצף סיפורי ארוך טווח של התגלויות אל שדי בספר בראשית עם הפסוקים בפרשת וארא, ורציפות זו מגדירה סיפור ארוך, המצריך השלמה. יש צורך לזהות את הפסוקים והפרשיות המשתלבים בסיפור ארוך זה. ואכן, כאשר אנו בוחנים את סגנון הסיפורים המספרים על ההתגלויות לאבות, אנו מוצאים התאמה רבה בין השם הנקט בסיפור לבין השם המוצג על ידי הקב"ה

עצמו. כך, בסיפורים המספרים על התגלויות בשם הווייה – הסיפור עצמו נוקט שם הווייה:

אחר הדברים האלה ה'ה דבר ה' [= שם הווייה] אל אברהם במחזה לאמר... ויאמר אברהם אדני ה' [שם הווייה]⁴¹... והנה דבר ה' אליו לאמר... והאמן בה'... ויאמר אליו אני ה'... (שם, א-ז).

וכן ביעקב:

והנה ה' נצב עליו ויאמר אני ה'... (שם כ"ח, יג).

שם "אל שדי" מופיע רק בתוכן של דיבור ולעולם איננו מופיע בתורה בלשון הסיפור עצמו. סיפור התגלות הקב"ה ליעקב בשם אל שדי נוקט בשם 'אלהים':⁴²

וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים אֲנִי אֵל שְׁדִי... (שם ל"ה, יא).

גם ההתגלות למשה בראש פרשת וארא מסופרת בשם אלוהים:

וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי ה'. וְאַתָּה אֵל אַבְרָהָם אֵל יִצְחָק וְאֵל יַעֲקֹב בְּאֵל שְׁדִי... (שמות ו', ב-ג).

בהתגלות הקב"ה לאברהם בשם אל שדי, התמונה מורכבת יותר. פתיחת הדיבור מתוארת אמנם בשימוש בשם הווייה, אולם המשך הפרק באופן כללי אכן משתמש בשם אלוהים:

וַיֵּרָא ה' אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי אֵל שְׁדִי הַתְּהֵלֶךְ לִפְנֵי וְהָיָה תָמִים. וְאַתָּה בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינָךְ וְאַתָּה אוֹתְךָ בְּמֵאֵד מֵאֵד. וַיִּפֹּל אַבְרָם עַל פָּנָיו וַיְדַבֵּר אֵתוֹ אֱלֹהִים לֵאמֹר. אֲנִי הֵנָּה בְּרִיתִי אִתְּךָ וְהָיִיתָ לְאֵב הַמּוֹן גּוֹיִם... וְהִפְרַתִּי אֶתְךָ בְּמֵאֵד מֵאֵד... וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם וְאַתָּה אֵת בְּרִיתִי תִשְׁמֹר... (בראשית י"ז, א-ט).⁴³

41. הקרי של שם הווייה בדרך כלל הוא שם אדנות, ובמקום זה – שם אלוהים, כיוון שבא אחרי שם אדנות (בכתיב ובקרי). אולם הבדלת הקרי מן הכתיב בשם הווייה היא רק כדי לא להגות את שם הווייה (קידושין ע"א), ומשמעות הפסוקים היא ככתיב, שם הווייה.

42. מבחינה צורנית, המילה אלוהים איננה שם עצם פרטי כמו שם הווייה, אלא שם עצם כללי המשותף גם לאלו עבודה זרה (לעניין זה נשוב בהמשך, עמ' 61). אף על פי כן, כאשר מדובר בקב"ה, השימוש התחבירי של התורה במילה אלוהים הוא כשם עצם פרטי של הקב"ה (וגם מבחינה הלכתית הוא מוגדר כשם; ראו: שבועות לה ע"א), ולענייננו בשלב זה די בכך.

43. המשך זה של הסיפור, הנוקט את שם אלוהים, הוא המשך סיפורי ישיר לדיבור הראשון (דיבור "אני אל שדי", המתואר אמנם בשם הווייה): בדיבור הראשון הקב"ה מציע לאברהם ברית, הכוללת הבטחת ריבוי "במאד מאד" אם יסכים אברהם להתהלך לפניו, כלומר, לקבל על עצמו להיות עבד לה'. לאחר שאברהם מסכים לכך באמצעות נפילה על פניו לפני הקב"ה, הקב"ה אכן כורת עמו ברית ("אני הנה בריתי אתך") ומבטיח לו פריון "במאד מאד". לכן אין לראות כאן מעבר בין בחינות, אלא בחינת שם אלוהים, החורגת כאן ממנהגה ונוקטת שם הווייה בפתיחת הדיבור. נתייחס לשימוש זה בשם הווייה, להלן בהערה 63.

נמצא שיש מידה רבה (אם כי לא מוחלטת) של התאמה בין השם הנקט בסיפור לבין השם המוצג על ידי הקב"ה עצמו: סיפורי התגלויות שם הווייה משתמשים בשם הווייה, וסיפורי התגלויות שם אל שדי משתמשים בשם אלוהים.

גם במקומות נוספים בספר בראשית אנו מוצאים התאמה בין חלוקה המבוססת על רצף סיפורי לבין השימוש בשמות שונים של ה' (כגון: פרקים א'-ג';⁴⁴ סיפור המבול),⁴⁵ אם כי במקומות אחרים ההתאמה איננה מוחלטת.⁴⁶ מכל זה נראה, שהתורה אכן מבדילה בין הבחינות בשימוש בשמות ה' השונים, בידול שהוא שיטתי, אם כי לא מוחלט.

השתלבות בידול סגנוני זה בחלוקה המבוססת על הרצף הסיפורי מבססת את הבידול כסימן משני לזיהוי הבחינות. מכאן שניתן להשתמש בשמות ה' כקריטריון משני ומוגבל לחלוקה בין הבחינות, נוסף על קריטריונים עיקריים של כפילויות וסתירות אחרות. מעתה, אכן ניתן לדבר על 'בחינת שם הווייה' ו'בחינת שם אלוהים': 'בחינת שם הווייה' כוללת סיפור על התגלות לאבות בשם הווייה, והיא מתאפיינת בשימוש רוח בשם הווייה. 'בחינת שם אלוהים' מספרת על התגלות לאבות בשם אל שדי, ועל התגלות לראשונה בשם הווייה למשה; עד להתגלות בשם הווייה היא נוקטת בדרך כלל שם אלוהים, ומשם ואילך היא נוקטת שם הווייה.

44. כאמור, פרקים ב'-ג' משתמשים בצירוף "ה" [= שם הווייה] אלוהים. בצירוף זה, המילה אלוהים מתפרשת כשם תואר המשלים את שם הווייה, כלומר, ה' (= שם הווייה) שהוא אלוהים. נמצא שהשימוש העיקרי כאן לאזכור הקב"ה הוא בשם הווייה. אשר לסיבה להוספת אלוהים כתואר, מו"ר הרב ברויאר ראה בזה צירוף ושיתוף הבחינות (ראו: **פרקי בראשית**, לעיל, הערה 4, עמ' 82, הערה 1), במקביל למבקרים שראו בזה תוצאה של עריכה (ראו: גונקל, לעיל, הערה 8, עמ' 5; הולצינגר, *Genesis*, לעיל, הערה 8, עמ' xxv; דרייבר, *An Introduction*, לעיל, הערה 8, עמ' 20-21). אולם נראה שאין צורך בזה, אלא פשוט יחידה סיפורית זו (ב', ד - ג') היא היחידה הפותחת את התורה בבחינה זו, ובתור שכזו צריכה להציג ולהסביר מיהו זה שנזכר כאן בסיפור בשם הווייה, וזה נעשה על ידי צירוף התואר אלוהים (כמו, לדוגמה, הסיפור בבראשית כ', שמזכיר את אבימלך לראשונה בפסוק ב בתואר "אבימלך מלך גר", ומשם ואילך משתמש רק בשמו הפרטי אבימלך).

45. מקום נוסף הוא בראשית י"ט, כט, המשתמש בשם אלוהים, ויש בו כפילות ביחס לפסוקים הקודמים (בעניין הצלת לוט), המשתמשים בשם הווייה.

46. ידוע לי רק על מקום אחד ברור שבו בחינת שם אלוהים משתמשת בשם הווייה, וזה המקרה שהזכרנו, בפתיחת הצעת ברית המילה (בראשית י"ז, א; ראו לעיל, הערה 43). תופעה הפוכה, של שימוש בחינת שם הווייה בשם אלוהים, היא לדעתי נפוצה יותר, ולא רק בהופעות בודדות של השם, אלא קטעים סיפוריים שלמים משתמשים בשם אלוהים. משום כך במספר מקומות יש פסוקים שלדעתי יש לשייך לבחינת שם הווייה, אף שמופיע בהם שם אלוהים והביקורת משייכת אותם משום כך לאחת מתעודות שם אלוהים. כך, סיפור העקדה בבראשית כ"ב הוא אחדותי מבחינת הרצף הסיפורי ומשתמש בשמות שונים עד פסוק י ומפסוק יא ואילך, ונראה לשייך אותו לבחינת שם הווייה. דוגמות נוספות נמצאות להלן, עמ' 39-40, וראו להלן, הערה 63.

לפי כל זה מסתבר שגם בעקבות העדכונים המתודולוגיים שהעלינו, עדיין חלוקה מרכזית זו שבין בחינת שם הוויה לבחינת שם אלוהים תתאים, בקווים כלליים, לחלוקה של תורת התעודות בין תעודה J מחד לתעודות E ו-P מאידך.⁴⁷ כמובן, עוד נדרשת עבודה יסודית של בדיקת פרטי החלוקה (מה שלא נעשה במאמר זה), תוך יישום העדכונים המתודולוגיים שהעלינו בחלק הראשון של המאמר, וייתכן שיהיו הבדלים מקומיים, אבל באופן כללי ניתן לקבל את החלוקה הבסיסית, גם לאחר ההשגות המתודולוגיות הנזכרות לעיל.

החלוקה בין בחינות שם אלוהים

כאמור, מסתבר שאכן תהיה התאמה רבה, בקווים כלליים, של החלוקה המרכזית בין בחינת שם הוויה לבחינת שם אלוהים לחלוקה של תורת התעודות בין תעודה J לבין תעודות EP. אולם בבואנו לבחון את החלוקה שבין P ל-E לאור העקרונות המתודולוגיים שהעלינו, המצב שונה לגמרי.

החומר המשוך על ידי המודל הסטנדרטי של תורת התעודות ל-E איננו קיים כלל לפני זמן האבות, והוא בלתי-רציף באופן קיצוני – אוסף של קטעים לא שלמים פזורים. למעשה, גם בתוך עולם ביקורת המקרא, מעמד החומר המשוך ל-E הוא השנוי ביותר במחלוקת מבין ארבע תעודות היסוד (J, E, P ו-D). בעוד המודל הסטנדרטי ראה בחומר זה תעודה ארוכת טווח, במקביל ל-J ול-P (כאשר J ו-E המוקדמים נערכו יחד לפני שצורפו ל-P המאוחר), הרי שבעיני אחרים חומר זה נחשב לבלתי-רציף במידה כזו עד שקשה לאפיין אותו כתעודה עצמאית. יש שחלקו על המודל הסטנדרטי, שתיאר את E כתעודה עצמאית פחות או יותר שלמה, וראו בחומר זה ריבוי יחידות טקסט בלתי-רצופות ממקור אחד משותף, כאשר הושמטו חלקים אחרים של המקור (מודל סופלמנטרי, כלומר, משלים), או אפילו יחידות טקסט ממקורות שונים, שאינם קשורים זה לזה (מודל פרגמנטרי); ויש שראו בו פרי פעולה עריכתית על גבי J.⁴⁸

מסתבר לפי דרכנו, שחומר זה איננו מהווה בחינה ארוכת טווח, 'בחינת שם אלוהים של האבות' במונחים של הרב ברויאר, אלא רובו צריך להשתייך לבחינת שם אלוהים, ומיעוטו לבחינת שם הוויה.⁴⁹ נציג את הביסוס בתורת התעודות לקיומה של E, ונבחן את הטיעונים על פי דרכנו.

47. בכפוף לנאמר בהערה הקודמת; ועוד נעסוק בהמשך בחומר המיוחס ל-E.

48. ראו: טוויג (לעיל, הערה 25), עמ' 6 ואילך; ניקולסון (לעיל, הערה 9), עמ' 7, 27, 48-49, 237-238.

49. הטיעון שלי כאן איננו מקביל לטיעוני המבקרים הנ"ל, שבאו אחרי גיבוש המודל הסטנדרטי של תורת התעודות בידי וולהויזן ואחרים. המבקרים שפקפקו ב-E כתעודה עצמאית נטו למזג את החומר המיוחס לה על ידי המודל הסטנדרטי, או את רוב חומר זה, עם J, בעיקר

בתורת התעודות, הפיצול בין E ל-P בנוי ברובו על שיקולים סגנוניים, ועל מקרים בודדים בלבד של סתירות וכפילויות. רוב החומר המיוחס ל-E נמצא במקומות שבהם ניכרה חלוקה בין J לבין חלק סיפורי המשתמש בשם אלוהים, והקביעה שהוא שייך ל-E ולא ל-P נעשתה על פי השיקולים הסגנוניים.⁵⁰ לפי הקריטריונים המתודולוגיים שקבענו בחלק הראשון של המאמר, אין לבסס חלוקה על שיקולים כאלה. לכן נראה, שברוב המקומות שבהם ניכרת חלוקה בין בחינת שם הוויה לבין חלקים סיפוריים המשתמשים בשם אלוהים, יש לייחס חלקים אלה לבחינת שם אלוהים האחידה, גם אם רואים בהם מאפיינים סגנוניים שונים מאשר במקומות אחרים בבחינה זו.⁵¹ במקומות המעטים שבהם יש סתירות

משיקולים סגנוניים (ראו, בנוסף לנזכרים בהערה הקודמת, גם: דרייבר, *An Introduction*, לעיל, הערה 8, עמ' 19, 116-117). לעומת זאת, לדעתי יש לשייך את רוב החומר הזה לבחינת שם אלוהים. הזכרתי כאן את טיעוני המבקרים רק כדי להמחיש את הבעייתיות בראיית חומר זה כרצף עצמאי. למעשה, מבנה החלוקה לפי דרכי דומה יותר בחלק גדול מפרטיו לחלוקה הראשונית של ביקורת המקרא, כפי שמופיע אצל אסטרק ואצל אייכהורן (לעיל, הערה 36), לפני שהופלד הפריד בין התעודות שנתכנו מאוחר יותר E ו-P.⁵⁰ ראו, לדוגמה: *The term God... Our attention is arrested by the use of the term God... recurs... At the same time, the fact that Elohim is not here accompanied by the other criteria of P's style, forbids our assigning the sections thus characterized to that source* (דרייבר, *An Introduction*, לעיל, הערה 8, עמ' 13; *'God'* בציטוט זה מכוון לשם 'אלהים'). עיקר האפיון הסגנוני הוא: P היא בעלת סגנון יבש, עוסקת בתאריכים, שמות ותולדות, והיא בעלת השקפה תאולוגית 'מתקדמת'; E דומה בסגנונה ל-J, כוללת סיפורים ציוריים מפורטים, עוסקת במערכות יחסים בין בני אדם, והיא בעלת השקפה תאולוגית 'פרימיטיבית' יותר, הקרובה יותר ל-J; יש לה גם אוצר מילים אופייני. בפועל, אין התאמה עקיבה של הבידול הטרמינולוגי המיוחס על ידי תורת התעודות לשתי התעודות לבין הבידול הסגנוני הכללי. למשל, גונקל (לעיל, הערה 8, עמ' 362) מתקשה בכך שבפרק ל"ד טרמינולוגיה אופיינית ל-P מופיעה בסיפור בעל סגנון אופייני ל-E. גונקל מביא שלדעת וולהויזן מילות P ניתנו כאן על ידי עורך מאוחר; גונקל עצמו מציע שהמילים מוכתבות על ידי נושא התוכן!⁵¹ לא התמודדנו כאן עם פרטי הטיעונים הסגנוניים של המבקרים, אלא הסתפקנו בקביעה העקרונית, שתופעות סגנוניות אינן יכולות להיות קריטריון אפרירי בחלוקת הבחינות. כאמור, המאפיינים הסגנוניים השונים (ובכללם אוצר מילים) צריכים בדיקה אפוסטריורית יסודית בעקבות חלוקה שלמה. אולם בשלב זה נראה שניתן לומר, שבאופן כללי חלק מהאפיונים שהמבקרים ייחסו ל-J ו ל-E בניגוד ל-P הם פשוט מאפיינים של כתיבה סיפורית רגילה לעומת כתיבה צורנית-היסטוריוגרפית, ושחינת שם אלוהים כוללת את שני הסגנונות בתוך אותו רצף סיפורי, בעוד בחינת שם הוויה כוללת רק סגנון סיפורי (עוד על כך להלן, עמ' 49 ואילך). כפי שנסביר לקמן, בחינת שם אלוהים עוסקת בתכניות אלוהיות ארוכות טווח, ומתמקדת בברית אבות, ולכן לפני זמן האבות היא בעיקרה היסטוריוגרפית. משום כך לפני זמן האבות אכן ניכר הבדל סגנוני בין בחינת שם אלוהים לבין בחינת שם הוויה. הבדל זה גרם למבקרים לחשוב שמדובר בבידול יסודי בין התעודות, ולכן הוציאו מ-P

וכפילויות בין מה שמיוחס ל-P לבין מה שמיוחס ל-E, אם הכפילויות והסתירות הן מקומיות (כלומר: בתוך יחידה ספרותית מצומצמת), בדרך כלל יש לראות בהן בסיס רק לחלוקה מקומית-פנימית בתוך בחינת שם אלוהים,⁵² אבל לא לקביעת חלוקה ארוכת טווח כדוגמת החלוקה בין בחינת שם אלוהים לבחינת שם הוויה.

לאור הקריטריונים המתודולוגיים שלנו, בחינה ארוכת טווח נוספת המשתמשת בשם אלוהים יכולה להישען רק על סתירות וכפילויות ארוכות טווח, כלומר, שאינן בתוך יחידה ספרותית מקומית מצומצמת, בין חלקים סיפוריים המשתמשים בשם אלוהים. ואמנם, ניתן לזהות שני מקרים של תופעות מסוג זה, ששימשו את מבקרי המקרא בזיהוי E, אולם נראה שניתן להתמודד עם שניהם באופן מקומי, וכך לבטל את כל הבסיס לזיהוי בחינה שלישית ארוכת טווח. שתי התופעות הן בבראשית כ"א ובשמות ג'. תחילה נעסוק בשמות ג', ולאחר מכן נשוב לדון בבראשית כ"א.

לעיל קבענו את החלוקה בין בחינת שם הוויה לבחינת שם אלוהים על פי הסתירה המכוננת בין "ושמי ה' לא נודעתי להם" בשמות ו' לבין ההתגלויות בשם הוויה, יחד עם הכפילות בכריתת הברית ועם ההתאמה העקיבה של בידול השמות לחלוקה המבוססת על הרצף הסיפורי (סביב ההתגלויות ובמקומות נוספים). לכאורה בשמות ג' נמצאת סתירה מכוננת דומה, שבה עצמה ישנה כפילות ביחס לפרק ו', ולכן לכאורה אפשר לראות בכך בסיס לפיצול ארוך טווח נוסף של בחינת שם אלוהים. בכל אחד משני המקומות (פרק ג' ופרק ו') יש תיאור בשם אלוהים, שבו הקב"ה מבשר למשה את הגאולה וגם מודיע לו את שם הוויה. נצטט שוב את הפסוקים בעניין זה בפרק ו':

וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי ה' [= שם הוויה]. וְאַרְאֶה אֶל אֲבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדַּי וְשְׁמִי ה' לֹא נִדְעָתִי לָהֶם... לָכֵן אֹמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' וְהוֹצֵאתִי

מרכיבים סיפוריים מזמן האבות ואילך, והגדירו כך את E. הדבר גרם לכך שמבקרים מאוחרים יותר ראו ב-E דמיון סגנוני דווקא ל-J (ראו לעיל, הערה 49).
52. דוגמה לפרק שיש בו אי-רציפות סיפורית מקומית, אשר שימשה את ביקורת המקרא כבסיס לחלוקה בין E ל-P, אפשר לראות בבראשית פרק ל"ה (כפילות קריאת שם המקום בית אל בפסוקים ז, טו, אחרי קריאת השם ב-J קודם לכן בפרק כ"ח פסוק יט; נוסף על שיקולים סגנוניים). ייתכן שיש לראות שם חלוקה פנימית בתוך בחינת שם אלוהים; או שאין לחלק שם כלל, אלא הכול בבחינת שם אלוהים: יעקב הבין שהיה פסול בקריאת השם הראשונה, קריאה שבאה בהקשר של התניית עבודה (מצבה ללא מזבח; הנדר), ולכן חזר כאן על קריאת השם וחידש אותה (בתוספת 'אל': 'אל בית אל'); לאחר מכן חווה התגלות נוספת, שנתנה לו הזדמנות להתחיל מחדש להקריב (נסך) מיד בעקבות ההתגלות, ללא התניה, והוא קרא מחדש את השם, הפעם לא כתיקון אלא מתחילה. להרחבה בעניין זה ראו שיעורי לפרשת ויצא בבית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון:

<http://www.etzion.org.il/vbm/archive/14-parsha/07vayetze.rtf>

אַתֶּם מִתַּחַת סִבְלַת מִצְרִים... וַיִּדְעֶתֶם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלוֹת מִצְרִים
(שמות ו', ב-ז).

אולם כבר קודם לכן, בפרק ג', הקב"ה בישר למשה את הגאולה, ואף הודיע את שם הוויה:

וַיֹּאמֶר... הִנֵּה צִעֲקַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָה אֵלַי... וְעַתָּה לֵכָה וְאַשְׁלַחְךָ אֶל פְּרַעֲה וְהוֹצֵא אֶת עַמִּי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם... וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָאֱלֹהִים הִנֵּה אֲנִכִּי בָּא אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתִּי לָהֶם אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם שְׁלַחְנִי אֵלַיְכֶם. וְאָמְרוּ לִי מָה שְּׁמוֹ מָה אֶמַּר אֲלֵהֶם. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה אֲהִיָּה אֲשֶׁר אֲהִיָּה וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲהִיָּה שְׁלַחְנִי אֵלַיְכֶם. וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל ה' [= שם הוויה] אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי אֲבֹרָהֶם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב שְׁלַחְנִי אֵלַיְכֶם זֶה שְּׁמִי לְעַלְמָא זֶה זִכְרִי לְדֹר דֹּר (שם ג', ז-טו).

בבחינת שם הוויה בוודאי אין צורך לחדש את שם הוויה, ולכן שני התיאורים, בפרק ג' ובפרק ו', אינם יכולים להשתייך לבחינת שם הוויה. ואכן, שני התיאורים משתמשים בשם אלוהים. נמצא שיש כאן כפילות בשני מישורים: שני תיאורים שונים של בשורת גאולת מצרים (כפילות אחת), שכל אחד מהם כולל חידוש של הודעת שם הוויה על רקע שימוש קודם בשם אלוהים (כפילות שנייה). וכיוון שהתיאורים אינם נמצאים יחד בתוך יחידה ספרותית מצומצמת, באופן שהיה ניתן לראות בהם חלוקה פנימית-מקומית של היחידה, לכאורה היינו צריכים לומר שיש כאן בסיס לקביעה, שאכן ישנן שתי בחינות ארוכות טווח שונות, המשתמשות שתיהן בספר בראשית בשם אלוהים.

אולם נראה שאין כאן כפילות אמיתית. נראה שתפקיד ההתגלות בפרק ג' בבחינה זו (יש בפרק ג' גם בחינת שם הוויה) איננו לצוות את משה כעת ללכת לבני ישראל או לפרעה, וגם אין מטרת ההתגלות להיות בשורת הגאולה, אלא מדובר במעין נבואת הקדשה ומינוי, שבה הקב"ה ממנה את משה באופן אישי להיות שלוחו בעתיד להוצאת בני ישראל ממצרים. משום כך אין לשון של ציווי מידי כפי שמופיע שם בבחינת שם הוויה (ג', טז): "לך ואספת את זקני ישראל..."⁵³, וכפי שמופיע בפרק ו'

53. שיוך פסוק טז לבחינת שם הוויה בנוי על השיקולים הבאים: הכפילות בין פסוקים ז, ט בעניין תיאור צרת מצרים בפי הקב"ה, עם כפילות "ועתה" בפסוקים ט, י, מראה, שבכל בחינה הקב"ה מזכיר תחילה כרקע לדבריו את צרת מצרים (לפני "ועתה"), ואז מסיק מסקנה (מיד בעקבות "ועתה"), מסקנה שהיא שונה בכל בחינה. מסקנה אחת היא בפסוק י ("לכה ואשלחך אל פרעה"); ואילו מסקנה בבחינה האחרת ניתן למצוא רק בפסוק טז ("לך ואספת את זקני ישראל"). פסוק טז צריך להיקרא בבחינה שלו כהמשך ישיר ל"ועתה", ולכן בבחינה זו יש לדלג על כל מה שבאמצע, ופסוקים יא-טו שייכים לבחינה של פסוק י ולא לבחינה של פסוק טז. בתוך פסוקים אלה (י-טו) נמצאים פסוקים יג-טו, שכבר הראינו שהם שייכים לבחינת שם אלוהים, ולכן פסוקים י-טו שייכים לבחינת שם אלוהים, ופסוק טז לבחינת שם הוויה.

ו', יא: "בא דבר אל פרעה מלך מצרים וישלח את בני ישראל מארצו", אלא רק מינוי שליחות: "ועתה לכה ואשלחך אל פרעה והוצא את עמי בני ישראל ממצרים". לשון "לכה" המופיע כאן בבחינת שם אלוהים (בשונה מבחינת שם הוויה, שבה כתוב בפסוק טז: "לך") איננו ציווי ללכת, אלא מבטא תכנון עתידי (השווה: "לכה נשקה את אבינו ייך" – בראשית י"ט, לב; "ועתה לכה נכרתה ברית" – שם ל"א, מד). המילה "ועתה" איננה מתארת זמן מידי אלא רק הסקת מסקנה מהדברים הקודמים. ציווי אין כאן, אלא מינוי שליחות.

בהקשר מינוי אישי זה, נראה שאין צורך בהודעת שם הוויה; ואכן, בדברי הקב"ה הראשונים למשה אין ההודעה מופיעה. הודעת שם הוויה באה רק כתגובה לשאלה של משה, שכבר חושב קדימה לשלב שבו יבוא אל בני ישראל:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָאֱלֹהִים הִנֵּה אֲנִכִּי בָּא אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתִּי לָהֶם אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם שְׁלַחְנִי אֲלֵיכֶם וְאָמְרוּ לִי מָה שְׁמוֹ מָה אֶמַּר אֲלֵהֶם (שם, יג).

נראה שלולא משה שאל על כך בפרק ג', דברי הקב"ה בעניין שם הוויה היו נאמרים לראשונה רק בפרק ו'.

אחרי פרק ג' משה מכיר את שם הוויה, ויודע שהוא עתיד לבוא אל בני ישראל, לבשר להם על גאולת מצרים ולהודיע להם את שם הוויה. משה גם יודע שהוא עתיד להישלח אל פרעה. אולם בשלב זה משה לא נצטווה עדיין ללכת, אלא הוא נשאר במדין. רק מאוחר יותר, כאשר כבר לא נשקפה סכנה לחייו, הקב"ה מחזירו למצרים (ד', יט)⁵⁴ ופורש בפניו את תכנית הגאולה, כמסופר בפרק ו'. שם הוויה עצמו אמנם כבר ידוע למשה, אך רק עתה הוא מצטווה להודיע אותו לבני ישראל. גם מתחדש לו, שידיעת שם הוויה היא מניע עצמאי ליציאת מצרים, לצד ברית אבות ושמיעת נאקת בני ישראל (נרחיב בעניין זה בהמשך).⁵⁵ משום כך הקב"ה חוזר בפרק ו' על כך

54. תורת התעודות משייכת את שמות ד', יט ל-J, משום שהוא מנוגד לנאמר שם בפסוק יח (דרייבר, *The Book of Exodus*, לעיל, הערה 8, עמ' 30), המשווה ל-E (שם, עמ' xix), כנראה בגלל השם 'יתרו' (שיקול סגנוני). שיוך זה של ד', יט ל-J עומד בסתירה לכך שגם ד', יד משווה ל-J, שהרי שם משמע שמשה כבר עומד לצאת ואיננו צריך ציווי נוסף. מ"ר הרב ברויאר 'מקדים' משום כך את ד', יט אל לפני פרק ג' ומפרש שיש לקרוא פסוק זה כאילו הוא נאמר שם (פרקי מקראות, לעיל, הערה 4, עמ' 35), אך פירוש זה הוא קשה, ומסתבר יותר לשייך את ד', יט לבחינת שם אלוהים ואת פסוק יח לבחינת שם הוויה.

55. נבואת המינוי בשמות ג' אינה מפרטת את מכלול המניעים לגאולת מצרים כפי שמופיע בפרק ו' (בהתבססות על הלשונות בסוף פרק ב'), אלא מזכירה רק את צעקת בני ישראל ואת לחצם (ג', ט). נראה שמטרת הקב"ה בנבואת מינוי זו איננה כלל לקבוע את מניעי הגאולה, אלא רק את המניע שמשה צריך להזדהות עמו. מצופה ממשה ללכת בדרך ה' בדאגה מן הצעקה ומן הלחץ של בני ישראל; אבל זכירת ברית אבות וייעוד ידיעת שם הוויה הם כבשי דרחמנא שאינם מעניינו של משה האיש.

שבעבר, בתקופת האבות, שם הוויה לא נודע, ועתה על משה להודיע את השם לבני ישראל:

וַיִּדְבֹּר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי ה'. וְאַרְאֶה אֶל אֲבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדַּי וְשְׁמִי ה' לֹא נִדְעָתִי לָהֶם... לָכֵן אֹמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סְבֻלֹת מִצְרַיִם... וַיִּדְעָתֶם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סְבֻלֹת מִצְרַיִם (שמות ו', ב-ז).

נמצא שניתן לקרוא באופן פשוט את פרק ו' ברצף עם החלק של בחינת שם אלוהים בפרק ג', ואין כאן כפילות. ממילא אין כאן בסיס לקביעת חלוקה בין שתי בחינות שם אלוהים.⁵⁶

כאמור, גם בבראשית כ"א מצויה סתירה לבחינת שם אלוהים, בתוך יחידה סיפורית המשתמשת בשם אלוהים, והסתירה איננה מקומית אלא ארוכת טווח יותר. הסתירה המדוברת היא בעניין גילו של ישמעאל. מדובר בתופעה נקודתית הרבה יותר מבחינת תוכנה מאשר בפרק ג', ואף על פי כן נעסוק בה ונתמודד אתה. מפרק י"ז בבראשית (סיפור ברית המילה), אשר כבר שייכנו אותו לבחינת שם אלוהים, עולה שבהיות אברהם בגיל תשעים ותשע וישמעאל בן שלוש עשרה נתבשר אברהם על הולדת יצחק שנה לאחר מכן (י"ז, א, כא, כד-כה).⁵⁷ לפי זה, כאשר נגמל יצחק, כמתואר בבראשית כ"א, ישמעאל צריך להיות בן חמש עשרה לפחות. אולם סיפור שילוח ישמעאל בבראשית כ"א (פס' ח-כא) משתמש רק בשם אלוהים, ושם מסופר שאחרי שנגמל יצחק שילח אברהם את הגר ו"שם על שכמה" את ישמעאל (פס' יד). גם בהמשך הסיפור משמע שישמעאל נישא על ידי הגר: כאשר אזלו להם המים, היא משליכה אותו תחת שיח (פס' טו), והמלאך אומר לה לקום ולשאת אותו (פס' יח). פעמיים ישמעאל נקרא 'ילד' (פס' יד, טו). תיאור זה איננו מתאים כלל לבחור בן חמש עשרה לפחות. נמצא שיש כאן סתירה בין שתי יחידות סיפוריות שונות המשתמשות בשם אלוהים.

סתירה זו היא אכן מהסוג שיכול לבסס חלוקה ארוכת טווח. מאידך, לא מסתבר שהתורה תבחר בסתירה נקודתית כזו כבסיס לחלוקה כזו; וגם לדרכנו, נישאר מחוסרי קריטריונים לשיוך פרקים ופסוקים נוספים לאותה חלוקה. לכן נראה לשייך את סיפור שילוח ישמעאל בפרק כ"א לבחינת שם הוויה. אמנם נעשה בו שימוש

56. מבחינת השימוש של סיפור התורה בשמות ה' השונים, המעבר משימוש בשם אלוהים לשימוש בשם הוויה בבחינת שם אלוהים נעשה, כנראה, בהדרגה: לאחר ששם הוויה נודע למשה, סיפור מאורעות משה עצמו יכול כבר להשתמש בשם הוויה, כפי שמופיע בשמות ד', יט; אולם דיבור למשה שנועד לכלל ישראל נאמר עדיין בשם אלוהים (שמות ו', ב), כיוון ששם הוויה טרם נודע לישראל.

57. גם מסוף פרק ט"ז בבראשית עולה שישמעאל נולד בגיל שמונים ושש לאברהם (ט"ז, טז). שני הפסוקים האחרונים של פרק ט"ז מיוחסים ל-P.

בשם אלוהים, אבל כבר אמרנו שהשימוש הסגנוני של בחינת שם הוויה בשם הוויה איננו מוחלט. באופן כללי נראה שבבחינת שם הוויה נוקטים סיפורים שם אלוהים כאשר הם באים לעסוק באופן מרכזי בדמויות שאינן בני ברית. כך כאן, שהדמויות המרכזיות הן הגר ושמעאל;⁵⁸ וכן נראה לומר גם לגבי פרק כ' בבראשית, העוסק באבימלך ומשתמש ברובו בשם אלוהים,⁵⁹ כיוון שהוא נראה אחדותי מבחינת הרצף הסיפורי ושם הוויה מופיע בו בסופו. כמובן, כל זה אמור רק מזמן ברית אבות ואילך. לפני זמנו של אברהם, שם הוויה משמש גם בהקשר אדם הראשון ומשפחתו, נח, ואפילו אצל אנשי בבל. כנראה, מזמנו של אברהם ואילך, ייחודיות ברית האבות מבוטאת על ידי האמצעי הספרותי של ייחוד השימוש בשם הוויה לסיפורי האבות.⁶⁰ נמצא שאין בסיס ברור לקביעת בחינה ארוכת טווח נוספת. לכן נראה שבבראשית-שמות ישנן רק שתי בחינות ארוכות טווח, ולא שלוש. באופן כללי, יש לשייך לבחינת שם אלוהים הן את הפסוקים המשוויכים על ידי תורת התעודות ל-P הן את הפסוקים המשוויכים ל-E. יש מקומות היוצאים מכלל זה, כפי שראינו.⁶¹

58. למעשה, בניגוד לדעת ביקורת המקרא, שראתה את סיפור שילוח ישמעאל כסיפור אחדותי ב-E, נראה לחלק אותו לבחינות (הנימוקים לחלוקה בתוך הסיפור: כפילות "ותשב מנגד" בפסוק טז; נימוק כפול לגירוש ישמעאל – ישמעאל מצחק, ו"כי לא יירש"; כפילות בנימוק להצלת ישמעאל – "כי שמע אלהים אל קול הנער" ו"כי לגוי גדול אשימנו"; וסתירה בין "שאי את הנער" לבין "החזיקי את ידך בו", כלומר, תמכי בו). מכל מקום שם אלוהים מופיע במקומות שבהם ישמעאל מתואר כילד קטן, ולכן עדיין אנו צריכים לומר שיש כאן בחינת שם הוויה הנוקטת שם אלוהים, גם אם החלק האחר בסיפור שייך לבחינת שם אלוהים.

59. תורת התעודות ייחסה את פרק כ' בבראשית ל-E (הולצינגר, *Genesis*, לעיל, הערה 8, עמ' xxvi; גונקל, לעיל, הערה 8, עמ' 218; דרייבר, *An Introduction*, לעיל, הערה 8, עמ' 15). מלבד השימוש בשם אלוהים, המניע לאי-שיוך הפרק ל-J הוא גם הכפילות של סיפור לקיחת שרה לאבימלך בבראשית כ' ביחס לסיפור לקיחתה לפרעה בבראשית י"ב. אולם אין כאן כפילות חריפה של סיפור אותו האירוע פעמיים, אלא בהחלט ניתן לקרוא ברצף שהיו שני אירועים שונים בעלי קווי דמיון מסוימים. יתרה מזו, נראה שהתיאור התמציתי בפרק כ' – "ויאמר אברהם אל שרה אשתו אחתי הוא" (פס' ב) – נשען על כך שאנחנו כבר מכירים את הטכניס מפרק י"ב. דמיון הסיפורים הוא מעניין ואכן דורש התייחסות פרשנית, אבל אין כאן כפילות מהסוג שמשמש בדרך כלל לקביעת חלוקה לבחינות.

60. פרק ט"ז בבראשית משתמש בשם הוויה, אף על פי שגם הוא עוסק בהגר, ויש להסביר שתפקיד הסיפור שם ומטרת הבאת דברי המלאך שם הם (גם) להביע הערכה (שלילית) לגבי התנהגותה של שרה, שגרמה לכך ששמע ה' אל עוניה של הגר, ועיקר הסיפור איננו מוגבל לעיסוק בהגר. סיפור אברהם בבית פרעה בבראשית י"ב, הדומה לכאורה לסיפור אבימלך בבראשית כ"א, מתמקד באברהם עצמו, בניגוד לפרק כ"א המתמקד באבימלך, ובו אברהם הוא דמות שולית.

61. עסקנו כבר במקומות המשתמשים בשם אלוהים ויש לשייכם לבחינת שם הוויה. בנוסף, יש מקומות שבהם אי-רציפות סיפורית בתוך יחידה מצומצמת יוצרת בסיס לחלוקה, וביקורת המקרא הניחה שחלוקה זו היא בין J לבין E או P. בחלק מן המקרים האלה ייתכן שבעצם מדובר בחלוקה פנימית בתוך בחינת שם הוויה (וכפי שראינו, יש בביקורת המקרא נטייה

תיאורנו בקווים כלליים את עקרונות החלוקה ארוכת הטווח בבראשית-שמות. עוד נותרה מלאכה רבה בפרטי החלוקה, כלומר, בשיוך הפרקים והפסוקים הספציפיים לבחינותיהם, בבדיקת החלוקה בהמשך התורה, אחרי תחילת פרשת וארא, וגם בזיהוי חלוקות פנימיות מקומיות שונות. כמובן, מתוצאות מלאכה זו יכולות להיות השלכות גם על מה שהעלינו כאן, אולם מלאכה זו היא מעבר למסגרת מאמר זה.

בחינות בראשית ושמות: אפיונים ספרותיים ומשמעות

כעת עלינו לבחון את משמעות הבחינות שעלו בידינו, בהתאם לעיקרון המתודולוגי בתחום המשמעות שהעלינו בחלק הראשון של המאמר: קביעת המשמעות על פי התכנים והאפיונים הספרותיים של הבחינות, ללא השתעבדות לרעיון של תלות הבחינות בדרכי הנהגה שונות של הקב"ה.

בידול השמות איננו המגדיר היסודי של משמעות הבחינות

ההבדלים בין הבחינות שידועים לנו בשלב זה הם כמובן בעניין שמות ה'. בתחום זה ישנם שני הבדלים שונים בין שתי הבחינות:

- א. הבדל בתוכן הסיפור: בסיפור של בחינת שם הויה ה' התגלה כבר לאבות בשם הויה, ואילו בבחינת שם אלוהים ה' לא התגלה לאבות בשם הויה, אלא רק בשם אל שדי ("אני אל שדי"), ורק למשה גילה לראשונה את שם הויה.
- ב. הבדל בסגנון הכתיבה: הסיפור בבחינת שם הויה משתמש בדרך כלל בשם הויה, בעוד בחינת שם אלוהים נוקטת את שם אלוהים.⁶²

בתורת התעודות שמות ה' השונים מגדירים את סגנון הכתיבה של מחברי התעודות השונות; עבור מו"ר הרב ברויאר, השמות מבטאים את ההבדל המשמעותי המגדיר את הבחינות: דרכי ההנהגה השונות של הקב"ה את העולם. הצד השווה שבהם הוא, שבידול שמות ה' משתלב בהגדרה הבסיסית של ההבדל בין הרבדים. אנחנו, לעומת זאת, זיהינו את הבחינות בעיקר על יסוד הסתירה בעניין תוכן ההתגלות לאבות, ובנוסף ראינו תופעה של שימוש נרחב אך לא מוחלט בבידול הבחינות לפי שמות ה' השונים המשמשים בהם, עד פרשת וארא. משום כך לא מסתבר לראות את שמות ה' כמגדירים יסודיים של הבחינות, אלא בידול זה שבין הבחינות הוא אמצעי ספרותי

מובנית נגד חלוקות פנימיות מקומיות). כך, לדוגמה, כפי שראינו (לעיל, עמ' 23), יש לפרש את החלוקה בתוך פרק ט"ו כחלוקה פנימית בתוך בחינת שם הויה.
62. כאמור, במקום אחד בחינת שם אלוהים משתמשת בשם הויה. ראו להלן, הערה 63.

מסוים הרווח בבחינות. אמצעי ספרותי זה טעון ביאור כללי בהקשר משמעות הבחינות, אבל הוא איננו המגדיר היסודי של משמעות הבחינות. מסתבר שההבדל השני הנזכר לעיל תלוי בראשון: בבחינת שם אלוהים, התורה מבליטה ומדגישה את העובדה ששם הווייה טרם נתגלה לאבות, בכך שגם בסיפור המאורעות היא איננה משתמשת בשם הווייה. לעומת זאת, בבחינת שם הווייה אין מניע ספרותי כזה, ואדרבא, שם הווייה כבר ידוע לאבות, ולכן הסיפור יכול להשתמש בו, וכיוון שזהו שמו הפרטי של הקב"ה, היא אכן משתמשת בדרך כלל בשם זה, למעט במקומות שבהם יש מניע אחר שלא להשתמש בו. כלומר, השימוש העקיב של התורה בשמות שונים בבחינות השונות איננו נובע מכך שהשמות מצד משמעויותיהם מבטאים מאפיינים יסודיים של הסיפורים, אלא שימוש זה הוא אמצעי ספרותי המבליט ומדגיש את ההבדל בין תוכני סיפורי שתי הבחינות בעניין השלבים ההיסטוריים שבהם התגלה שם הווייה בפועל בבחינות השונות.⁶³

63. ראיית בידול שמות ה' כאמצעי ספרותי מכוון, ולא כמגדיר יסודי של התעודות או הבחינות, מביאה עמה יתרון פרשני במקומות שבהם הבידול איננו עקיב. כבר הזכרנו מספר מקרים שבהם הבידול איננו עקיב: פתיחת סיפור ברית המילה בבראשית י"ז, סיפור העקדה בבראשית כ"ב (לעיל, הערה 46; שני מקרים אלה, גם על פי תורת התעודות), סיפור אבימלך בבראשית כ' וסיפור גירוש ישמעאל בבראשית כ"א (שני מקרים אלה לעיל, עמ' 39-40; בשני המקרים השימוש הוא בשם אלוהים, ובכל זאת הצענו שהם שייכים לבחינת שם הווייה). עבור תורת התעודות ועבור מ"ר, הרואים בשמות ה' מאפיינים יסודיים של התעודות או של הבחינות (מאפיין סגנוני יסודי – בשני המודלים; במודל הבחינות של הרב ברויאר – גם מאפיין יסודי של משמעות הבחינות), חריגה מהבידול העקיב מהווה בעיה יסודית המצריכה הסבר יצירתי שהוא חיצוני להסבר הבסיסי של התעודות או של הבחינות כשלעצמן. תורת התעודות נזקקת במקומות אלה להסברים בדבר פעולות עריכה מאוחרות. כך, לדוגמה, לגבי בראשית י"ז, א, כותב גונקל: "introduced into the text by a redactor, probably to harmonize it with Gen 16 and 18-19" (גונקל, לעיל, הערה 8, עמ' 263). דרייבר כותב שהשם הוחלף בטעות (דרייבר, *The Book of Genesis*, לעיל, הערה 8, עמ' viii)! לגבי סיפור העקדה, לדעת גונקל (לעיל, הערה 8, עמ' 235-239), הסיפור המקורי היה כולו בשם אלוהים, ועריכה מאוחרת הכניסה את שם הווייה בחלק השני של הסיפור, בגלל העברת מקום הפולחן מ"רואל" להר המוריה (בדומה מובא בשם הופפלד ודילמן אצל הופמן, בראשית, לעיל, הערה 3, עמ' שמז, הערה 20; דרייבר מחלק את הסיפור בין התעודות, באופן שאין סיפור שלם באף תעודה – דרייבר, *The Book of Genesis*, לעיל, הערה 8, עמ' 216). הרב ברויאר יצטרך במקרים כאלה לספק הסבר רעיוני המתייחס להנהגות עצמן. כך לגבי העקדה, הרב ברויאר בפרקי בראשית (לעיל, הערה 4, עמ' 415 ואילך) מבאר, שהתפקיד המכוון של סיפור העקדה ביחס למקום ההקרבה העתידי, בתקופה לאחר שהנהגת שם אלוהים תתחלף להנהגת שם הווייה, הוא שהצדיק את שרבוש שם הווייה לתוך הסיפור (לא מצאתי התייחסות של מ"ר להופעת שם הווייה בבראשית י"ז, א). גם בעקבות הסבר רעיוני כזה, יש מחיר פרשני בחריגה מן הבידול הסגנוני העקיב, שאמור להיות מאפיין יסודי של הבחינות. לדרכנו, שבידול שמות ה' הוא אמצעי ספרותי מכוון מסוים, אין בעיה להניח שחרף המניע הכללי לאמצעי ספרותי של בידול עקיב בשמות ה', במקומות מסוימים יש מניע ספרותי נגדי, בהקשר משמעותי

מאחר שתלינו את ההבדל הסגנוני – בידול השימוש בשמות ה' השונים – בהבדל התוכני בין הסיפורים בעניין השלב ההיסטורי של גילוי שם הווייה, יש לבחון כעת את משמעות הבחינות על פי הבדל תוכני זה, יחד עם יתר התכנים והמאפיינים הספרותיים של הבחינות.

לפני שנבוא לדון באופן ישיר במשמעות הבחינות (להלן, מעמ' 52 ואילך), נבחן את הצורות הספרותיות שלהן (להלן, עמ' 49); ולשם כך נקדים ונקדיש פרק עצמאי למאפיין מבני-צורני מסוים של בחינת שם אלוהים, הדורש עיון עצמאי יותר מהמאפיינים האחרים שבהם נעסוק: רצף פתיחות 'אלה תולדות' בבחינת שם אלוהים. הבנת פתיחות 'אלה תולדות' תסייע לנו לאחר מכן בבחינת הצורה הספרותית של בחינת שם אלוהים בכלל.

ספציפי, לשימוש בשם אחר, ושמניע זה גובר על המניע הכללי. וכיוון שקל יותר להסביר חריגות לדרכנו, יכולה גם להיות יתר פתיחות בשלב החלוקה בשייך פסוקים המשתמשים בשם מסוים לבחינה האחרת, ובמיוחד לשייך פסוקים המשתמשים בשם אלוהים לבחינת שם הווייה (כפי שעשינו לעיל, עמ' 39-40, בעניין פרקים כ'-כ"א בבראשית, בניגוד לתורת התעודות), שהרי בשימוש זה אין סתירה לפסוק בפרשת וארא. את משמעות החריגות בפרקים כ'-כ"א בבראשית כבר הסברנו לעיל, עמ' 39-40. למשמעות שתי החריגות הנוספות (פתיחת סיפור ברית המילה בתחילת בראשית ז', וסיפור העקדה בבראשית כ"ב), נתייחס כאן: אשר לסיפור ברית המילה, השייך לבחינת שם אלוהים ופותח בשם הווייה, נראה להסביר כך: ברית המילה היא ההתגלות הראשונה לאבות בשם אל שדי. בתחילת פרשת וארא – המקור היסודי לעצם החלוקה לבחינות – בחינת שם אלוהים מזכירה התגלויות אלה. לכן, זוהי הנקודה שבה הסתירה בתחילת פרשת וארא מבדילה את בחינת שם אלוהים מבחינת שם הווייה. ייתכן שדווקא בנקודה זו רצתה התורה לנקוט שם הווייה, כדי לקשר בין הבחינות, כאילו לומר: אלוהים זה שמסופר עליו בבחינה זו, הוא ה', אותו אל שמסופר עליו בבחינת שם הווייה. אם תרצה אמור: זהו המקום המתאים ביותר להוציא מלבם של מבקרי המקרא, המייחסים את הסיפורים למחברים שונים. נוסף על הסבר זה, ראו גם להלן, עמ' 66. אשר לסיפור העקדה, מסתבר כאמור לשייך אותו לבחינת שם הווייה, בניגוד לדעת הביקורת ששייכה אותו ל-E וראתה בשימושים בשם הווייה עריכה מאוחרת (ובמקביל, הרב ברויאר שראה את הסיפור היסודי כשייך לבחינת שם אלוהים, ואת השימושים בשם הווייה כמשקפים רובד שני של משמעות). לדרכנו, נראה להסביר כך: השימוש בשם אלוהים בחלק הראשון של הסיפור הוא משום שמידותיו של הקב"ה שוללות הקרבת בן (דברים י"ב, לא: "...כי כל תועבת ה' אשר שנא עשו לאלהיהם כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם"), וציווי העקדה היה אפשרי רק על דרך הניסיון (משום כך התורה פירשה מיד בפתיחת הסיפור שמדובר בניסיון, חרף הנזק הספרותי לערך הדרמטי של הסיפור). המסר של העקדה נוגע רק לצורך בהשתעבדות המוחלטת לציווי הקב"ה (הנקראת בהמשך הסיפור 'ראת אלוהים'), לא לצדקת הציווי שמדובר עליו, והתורה ביטאה הסתייגות זו בכך שנמנעה מלהשתמש בשמו הפרטי, האישי, של הקב"ה בהקשר ציווי העקדה ומאמצי אברהם למלא אחריו, והשתמשה בשם אלוהים.

פתיחות 'אלה תולדות' בבחינת שם אלוהים

בחינת שם אלוהים מתאפיינת ברצף של פתיחות בסגנון 'אלה תולדות'. בשלושת מופעיה הראשונים, שיוך פתיחת ה'תולדות' לבחינת שם אלוהים מבוסס באופן מקומי וישיר. שיוך המופעים האחרים נשען בין השאר גם על הדמיון בלשון 'תולדות' למופעים הראשונים. שלושת המופעים הראשונים הם:

- א. "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם" (בראשית ב', ד): משפט זה אמנם מופיע בסוף סיפור מעשה בראשית, אבל מסתבר שהוא מוסב על מעשה בראשית, שהרי קשה לראות את פרק ב' כמספר על "תולדות השמים והארץ".⁶⁴ לכן המשפט שייך לבחינת שם אלוהים.
- ב. "זה ספר תולדת אדם ביום ברא אלהים אדם בדמות אלהים עשה אתו" (שם ה', א). שיוך פרק ה' (מלבד פסוק כט) לבחינת שם אלוהים מבוסס על הופעת שם אלוהים פעמיים בפסוק א, וכן על הסתירה בין ה', ב, שלפני האדם נברא מראשיתו זכר ונקבה (כמו גם לעיל א', כז), לבין פרקים ב'-ג', שלפניהם נברא תחילה אדם, ורק מאוחר יותר – חוה.⁶⁵
- ג. "אלה תולדת נח... את האלהים התהלך נח" (שם ו', ט). הפסוק משתמש בשם אלוהים, ופותח יחידה (שם, ט-יג) המנוגדת מבחינה תוכנית ליחידה בשם הוויה (שם, ה-ח).

64. ראו למשל: רש"י על ב', ד, וכן דעת רוב המפרשים (בניגוד לדעת רמב"ן שם). מלבד העובדה שמצד תוכן הדברים מסתבר כאמור לראות משפט זה כמוסב על סיפור מעשה בראשית, נראה שיש לקרוא כאילו היה כתוב בראש פרק א'. היתרון הגדול בקריאה זו הוא, שהוא מיישב לא רק את לשונו של משפט זה, אלא גם את התחביר של פסוק א, שנחשב לפי קריאה זו כהמשכו, כאילו היה כתוב: 'אלה תולדות השמים והארץ בראשית ברא אלוהים אותם' (ראו: **פרקי בראשית**, לעיל, הערה 4, עמ' 62). אף על פי כן, התורה סידרה את המשפט בסוף היחידה (ובעקבות זה הוסיפה לו את המילה "בהבראם" תמורת "בראשית ברא"; ובפסוק א נצרכה לפרט "את השמים ואת הארץ" ולא להסתפק ב'אותם'), לאחת משתי מטרות או לשתייהן: לבטא צירוף רעיוני בין פרק א' לבין פרק ב' (כך דעת מו"ר ב**פרקי בראשית** שם), או (כמסתבר יותר בעיניי) כדי שעובדת בריאת שמים וארץ תשתמע בפסוק א כהיגד עצמאי, עבור מטרה אמונית כללית, אף על פי שלפי מגמת סיפור הבריאה עצמו ומשמעותו היא ראויה להיות תיאור זמן טפל. מכל מקום, לענייננו עולה שהמשפט "אלה תולדות השמים והארץ" שייך לבחינת שם אלוהים, שהרי סיפור מעשה בראשית שייך לבחינת שם אלוהים.

65. בפסוקים א-ב בבראשית ה' אין כפילות ביחס לבראשית א', כו-כח (מה שהיה מונע את שיוכם של פסוקים א-ב לבחינת שם אלוהים), כיוון שמפורש בפסוק מדוע יש בו חזרה על מה שכבר נאמר: "זה ספר תולדות אדם", כלומר, יש כאן פתיחה לחטיבה עצמאית של תולדות אדם, שמצדיקה חזרה על דברים קודמים.

קולמוסים הרבה נשתברו על פירוש 'אלה תולדות' ברמה המילולית ובמשמעות ההקשרית-ספרותית. צורת המילה 'תולדות' (שורש יל"ד במשקל שמני מביין הפעיל) מלמדת על משמעות של הולדה, ואכן בכל מקום שבו המילה מופיעה מחוץ לספר בראשית (למעט אולי מקום אחד, שבו נעסוק בהמשך) ההקשר מתאים למשמעות זו, ומדובר בעיקר ברשימות שושלתיות (גנאולוגיות) או משפחתיות. גם בספר בראשית המילה מופיעה בהקשר כזה (כגון: ה', א'; י', א, לב; י"א, י), אך ישנם מספר מופעים של המילה שאינם מתאימים למשמעות מילולית זו, וכולם במטבע השלם 'אלה תולדות'. שתי הדוגמות המובהקות ביותר לכך בספר בראשית הן "אלה תולדות השמים והארץ" (ב', ד) – שהרי השמים והארץ אינם מולידים; ועוד יותר: "אלה תולדות יעקב" (ל"ז, ב) – שהרי הולדת בני יעקב סופרה הרבה קודם לכן, ורשימת בני בניו מופיעה רק הרבה לאחר מכן. מופע קשה נוסף של 'אלה תולדות' הוא המופע היחיד בתורה מחוץ לספר בראשית: "ואלה תולדות אהרן ומשה" (במדבר ג', א) – שהרי רק בני אהרן נזכרים שם, ולא בני משה.

יש מפרשים שניסו לדחוק את המופעים האלה וליישבם עם המשמעות היסודית, משמעות הולדה.⁶⁶ לעומת זאת, רוב המפרשים ניסו להרחיב את משמעות 'תולדות'. יש שהרחיבו במישור הפרשנות המילולית, כלומר, יש למילה עצמה משמעות מושאלת של קורות ומאורעות, כאשר הבסיס להשאלה זו היא תפיסת קורות ומאורעות כ'ילדי' הזמן.⁶⁷ מלבד החידוש הלשוני, הקושי בפירוש זה הוא מיקום "אלה תולדות יעקב" אחרי מספר סיפורים שבהם יעקב הוא הדמות המרכזית; ובדומה לכך קשה גם לגבי 'תולדות אהרן ומשה'. אחרים הרחיבו את משמעות פתיחת 'אלה תולדות' באמצעות פרשנות הקשרית, כלומר, לשון הפתיחה מתייחס מילולית אמנם לנולדים, אבל המשפט בהקשרו מתפרש כפתיחה לקורותיהם של

66. כך למשל: ראב"ע ורד"ק על בראשית ב', ד (השמים והארץ 'הולידו' את היצורים); רשב"ם שם ל"ז, ב ('תולדות יעקב' הן בני בניו שמסופר על לידתם מאוחר יותר). אולם לגבי תולדות השמים והארץ, גם אם נוכל להבין שמעשי הבריאה והיצירה המתוארים בבראשית א' יכולים להיתפס כתוצרת שלהם, ושהיווצרות זו יכולה להצטייר כהולדה, הרי בפרק א' עצמו תפיסה של יצירה מופיעה רק בהוצאת הארץ את הדשא, בהוצאת המים את שרץ המים והעוף ובהוצאת הארץ את חיות הארץ; אין שום תיאור של השמים כמוציאים או כיוצרים יצורים כלשהם; ולשון של הולדה ממש אינה מופיעה כלל. לגבי תולדות יעקב, קשה מאוד לקבל שההצדקה לפתיחה זו היא בהולדת בני יהודה בבראשית ל"ח – פרק שהקשר שלו לסיפור שסביבו הוא מסופק – ובהולדת בני יוסף בספר שמות! את 'תולדות אהרן ומשה' ניסו המפרשים ליישב על ידי תלייה באזכור 'משפחת העמרמי' בהמשך אותו הפרק (במדבר ג', כז), אולם הקשר בין ביטוי זה לבין בני משה נראה רופף למדי.

67. מקור פירוש זה הוא בספר **השרשים** לריב"ג, סוף שורש ילד; משם נלקח גם על ידי ראב"ע, רד"ק ואחרים על בראשית ו', ט; ל"ז, ב.

אותם נולדים.⁶⁸ פירוש זה לוקה בעומס יתר על לשון 'אלה תולדות', וגם איננו מיישב את 'תולדת אהרן ומשה', שהרי אין שם שום עיסוק בבני משה. נראה שהמפתח להבנת תפקיד פתיחות 'אלה תולדות' הוא מיקום הפתיחות. נשים לב למיקום הפתיחות הקרויות על שמם של ישמעאל, של יצחק, של עשו ושל יעקב: "תִּלְדֹת יִשְׁמָעֵאל" (בראשית כ"ה, יב) ו"תִּלְדֹת יִצְחָק" (שם, יט) באות מיד אחרי תיאור מות אברהם אביהם (שם, ז-י), ובדומה גם "תִּלְדֹת עֵשָׂו" (בראשית ל"ו, א) ו"תִּלְדֹת יַעֲקֹב" (שם ל"ז, ב) באות מיד אחרי תיאור מות יצחק אביהם (שם ל"ה, כט). כנראה, ה'תולדות' הקרויות על שם אדם מסוים מתחילות רק אחרי מות אביו, גם כאשר עיקר פעילותו אירעה בחיי אביו ומתוארת לפני תיאור מות אביו (כמו עשו ויעקב, שעיקר סיפוריהם קודם למות יצחק). קריטריון זה הוא כמובן חסר משמעות סיפורית-תוכנית, אלא הוא פורמלי בלבד. לכן נראה לפרש, שהמטבע הקבוע 'אלה תולדות', שמשמעותו הראשונית היא רשימת שושלת דורות, הושאל לחטיבה היסטוריוגרפית.⁶⁹ שתיחומה המדויק הוא לפי סדר דורות, מדור מסוים עד דור מסוים אחר, כאשר החטיבה קרויה על שם נציג או נציגי הדור הראשון, גם כאשר נציג זה איננו מגדיר את תוכן החטיבה. לעתים החטיבה כוללת רשימה שושלתית, אך החטיבה מוגדרת, והפתיחה מופיעה, גם כאשר אין רשימת דורות. יש צורך לבאר מה מגדיר את החטיבות, כלומר, איזה דור מגדיר חטיבה חדשה ואיזה דור ממשיך את הדור הקודם בחטיבה אחת. בחינת החטיבות הפותחות ב"אלה תולדות" מראה, שכל חטיבה מוגדרת לפי שינוי גאוגרפי-היסטורי, שהוא משמעותי בהקשר התפתחות הסיפור. הגדרת החטיבות ותיחומן מיושמים לאורך התורה לפי כללים מדויקים: כל שינוי בקנה מידה היסטורי בתחום הגאוגרפי, כגון מעברים והתפתחויות של אוכלוסיות או של הדמויות המרכזיות, מגדיר חטיבה (או, כאשר יש הפרדת אוכלוסיות – שתי חטיבות מקבילות בזמן, כגון "תולדת ישמעאל" ו"תולדת יצחק", וכגון "תולדת עשו" ו"תולדת יעקב"). החטיבה נקראת על שם נציגי הדור שבזמנו התהליך מתחיל, ודור זה נחשב הדור הראשון של החטיבה, אך בספר בראשית, תיחום החטיבה הוא באופן שהיא מתחילה רק אחרי מות נציג הדור הקודם. החטיבה מכונה על שם נציג או נציגי הדור הראשון בו, גם כאשר אותו נציג חי ופעל כבר בזמן החטיבה הקודמת.⁷⁰

68. ראו: רמב"ן על בראשית ל"ז, ב; שד"ל על בראשית כ"ה, יט; ל"ז, ב; רד"צ הופמן על בראשית ל"ז, ט.

69. הרעיון שפתיחות 'אלה תולדות' מגדירות מבנה מסגרת מופיעה בביקורת המקרא, אך ללא הפירוט והדיוק שנביא כאן. ראו למשל: וולהויזן, **אקדמות** (לעיל, הערה 8), עמ' 145-146; דרייבר, *An Introduction* (לעיל, הערה 8), עמ' 6.

70. נסביר את יישומם של כללים אלה לאורך התורה: החטיבה ההיסטוריוגרפית הראשונה בתורה מוגדרת על ידי השינוי הגאוגרפי הגדול ביותר בהיסטוריה: יצירת העולם. כיוון שלא קיימת אנושות בתקופה זו, החטיבה אינה יכולה להיקרא על שם אדם כלשהו, אלא היא

נקראת על שם נקודת ההתחלה הפיזית של התהליך, הלוא הם השמים והארץ, שבהיותם ריקים ושוממים, תוהו ובוהו, התחיל תהליך תיקונם ומילויים. לציון חטיבה זו נכתב: "אלה תולדות השמים והארץ". החטיבה השנייה מוגדרת על ידי התרבות האנושות בעולם, מאדם הראשון ואילך, וקרויה על שמו: "זה ספר תולדות אדם" (בראשית ה', א). שינוי הלשון: "זה ספר" במקום 'אלה', הוא כנראה משום שמדובר בפתיחה לא רק לחטיבה זו, אלא לכל רצף החטיבות ההיסטוריוגרפיות של האנושות מכאן ואילך, והוא הנקרא כאן "ספר תולדות אדם" ('אדם' משמש בפסוקים אלה גם כשם עצם פרטי, אדם האיש, וגם כשם עצם כללי, אדם האנושות). כך עולה חלוקה חדה בין 'תולדות השמים והארץ' מחד גיסא, לבין 'ספר תולדות אדם' מאידך גיסא – פרק אחד מול יתר התורה (בבחינת שם אלוהים). מוקד הסיפור עובר בשלב זה מהעולם הפיזי אל האנושות. החטיבה הבאה מוגדרת על ידי סיפור המבול, שבו השתנו פני העולם, והאנושות הצטמצמה וחזרה להיות משפחה אחת. החטיבה קרויה על שם נח, ולכן בהתאם לכללים שניסחנו, זמנה מתחיל רק אחרי מות למך. "אלה תולדות נח" (שם ו', ט) מופיע אחרי תיאור מות למך (שם ה', לא); וגם אחרי תיאור הולדת בני נח (שם, לב), משום שהולדת בני נח אירעה עוד בחיי למך (שהרי נח התחיל להוליד בגיל 500, ולמך חי 595 שנים אחרי שהוליד את נח). מיתת למך תוארה לפני הולדת בני נח רק בגלל המבנה הקבוע בפרק ה' עצמו. בין מות למך והולדת בני נח לבין "אלה תולדות נח" מצויים ארבעת הפסוקים הראשונים של פרק ו'. פסוק ג שייך לבחינת שם הווייה, ולכן איננו מענייננו. שלושת הפסוקים האחרים שייכים, כנראה, לבחינת שם אלוהים (ראו שיעורי לפרשת נח בבית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון: <http://www.etzion.org.il/vbm/archive/14-parsha/02noach.rtf>), ולפי דרכנו כאן צריך לומר, שהם מתארים אירועים שהתחילו עוד בימי למך ואולי אפילו קודם לכן, ונכתבו רק כאן בגלל המבנה הקבוע בפרק ה'. שתי החטיבות הבאות מוגדרות על ידי התרבות האנושות בעולם אחרי המבול: מאחר שהמשך הסיפור יתמקד בזרעו של שם, יש כאן הפרדה לשתי חטיבות שבאות מיד אחרי תיאור מות נח (בראשית ט', כט): תולדות בני נח (שם י', א), ותולדות שם (שם י"א, י). החטיבה הבאה מוגדרת על ידי מסע משפחת אברהם לארץ כנען. המסע התחיל כבר בזמנו של תרח (בבחינת שם אלוהים, יש רצף ברור בין הליכת תרח להליכת אברהם בהמשך; ראו להלן, עמ' 56), ולכן החטיבה נקראת של שם תרח: "ואלה תולדות תרח" (שם, כז). פתיחה זו כתובה רק אחרי תיאור הולדת בני תרח (שם, כו), משום שהולדת בני תרח אירעה עוד בחיי נחור אביו (שהרי תרח התחיל להוליד בגיל 70, ונחור חי 119 שנים אחרי שהוליד את תרח). בזמנו של אברהם אין תהליך מעבר גאוגרפי נוסף, ולכן אין בתורה 'תולדות אברהם'. המעבר הגאוגרפי הקבוע הבא הוא עזיבת ישמעאל וביתו את ארץ כנען (מסעות האבות למצרים ולפלשתים היו זמניים, ולכן אינם מגדירים חטיבות). משום כך מוגדרת חטיבה של "תלדת ישמעאל" (בראשית כ"ה, יב), שבה מסופר על התיישבותו והתיישבות תולדותיו מחוץ לארץ כנען (שם, יח). כיוון שחטיבה זו מגדירה את סיום החטיבה הקודמת בדור אביו אברהם, מוגדרת גם חטיבה מקבילה על שם יצחק: "תולדת יצחק" (שם, יט). כאמור, תולדות ישמעאל ותולדות יצחק באות מיד אחרי תיאור מות אברהם (שם, יז). בדומה לכך, עזיבת עשו את ארץ כנען מגדירה את "תולדת עשו" (בראשית ל"ו, א, ט: "ואלה תלדות עשו הוא אדום... ואלה תלדות עשו אבי אדום בהר שעיר..."), שבהן מסופר על עזיבתו את ארץ כנען (שם, ו-ז) ועל התיישבותו מחוצה לה. די בהגדרת חטיבת תולדות עשו כדי להגדיר במקביל לה גם את החטיבה של "תולדות יעקב" (בראשית ל"ז, ב), אך תולדות יעקב מוגדרות כחטיבה גם בזכות עצמן, כיוון שבדורו אירעה הירידה למצרים. כאמור, תולדות עשו ותולדות יעקב באות מיד

נמצא, שפתיחות 'אלה תולדות' אינן מתארות באופן מדויק את תוכני הסיפורים הבאים בעקבותיהם, ולכן תפקידן איננו תיאורי ואיננו במישור תוכני הסיפורים. דבר זה נכון גם לגבי עצם החלוקה לחטיבות וגם לגבי כינויי החטיבות: החלוקה לחטיבות איננה חלוקה עניינית סבירה במישור התכנים והמשמעות של הסיפור, שהרי חטיבת תולדות ישמעאל ודאי איננה שוות ערך במישור הסיפורי לחטיבת תולדות משה ואהרן, או אפילו לחטיבת תולדות יעקב. גם כינויי החטיבות אינם תמיד על שם הנציג החשוב שבהן במישור התוכן הסיפורי, אלא (בספר בראשית)

אחרי תיאור מות יצחק בסוף פרק ל"ה, אף על פי שכבר קדמו סיפורים שבהם יעקב היה הדמות המרכזית, וזהו הגורם לכך ש"תולדות יעקב" אינן כוללות לא את רשימת בני יעקב ולא את סיפורי יעקב. אלה הן כל פתיחות 'אלה תולדות' בספר בראשית. יש עוד פתיחת 'אלה תולדות' אחת בתורה – במדבר ג', א: "ואלה תולדות אהרן ומשה ביום דבר ה' את משה בהר סיני". פסוק זה מופיע מיד אחרי שגמרו בני ישראל להסתדר סביב המשכן – "ויעשו בני ישראל ככל אשר צוה ה' את משה כן חנו לדגליהם וכן נסעו איש למשפחתו על בית אבתי" (שם ב', לד), ומיד לפני הכנת הלוויים לעבודת המשכן (שם ג', ה ואילך), כלומר, לעבודת משא המשכן (כפי שעולה מהמשך הפרקים). נראה שזו היא פתיחה לחטיבה המוגדרת על ידי מסעות בני ישראל במדבר, המתחילים בנסיעה מהר סיני. החטיבה כוללת את ההכנות לנסיעות, וראויה להיקרא על שם משה ואהרן. ההסתדרות סביב המשכן משמעותית כנראה לא רק עבור המסעות, אלא גם עבור עצם החנייה במקום הראשוני של המשכן על יד הר סיני, ולכן הפתיחה מופיעה רק לאחר מכן. מיקום פתיחה זו של "תולדות אהרן ומשה" בתורה איננו תלוי במות דוד קודם (סיכום שנות חיי עמרם מופיע בתורה הרבה קודם לכן, בשמות ו', כ). כנראה, רק בספר בראשית, שבו ההיסטוריה והדורות מתקדמים בקצב מהיר יחסית, תיחום החטיבות הוא לפי דורות, אך בדור משה ואהרן, התופס כמעט ארבעה מתוך חמשת החומשים, החטיבות נתחמות בדיוק לפי התנועות הגאוגרפיות ההיסטוריות המגדירות את החטיבות. נשאר בתורה מעבר גאוגרפי משמעותי אחד, שלא ראינו לו פתיחת חטיבה: יציאת מצרים. ליציאת מצרים אין פתיחה בלשון 'אלה תולדות' בדיוק, אבל בהקשר של הציוויים למשה בבחינת שם אלוהים לבוא אל פרעה מופיע קטע (שמות ו', טז-כז) שפתיחתו היא: "ואלה שמות בני לוי לתלדתם". נראה שמצד התפקיד של תיחום חטיבות התורה, היה ראוי להיות כתוב כאן 'אלה תולדות בני לוי', וזוהי הפתיחה לחטיבה המוגדרת לפי תנועת ישראל ממצרים; אלא שקטע זה משמש ביותר מתפקיד אחד (כך עולה מהעובדה שהוא משובץ בתוך קטע המתחיל "אלה ראשי בית אבותם" – שם, יד, ואולי גם מדמיון "ואלה שמות" כאן לפתיחת ספר שמות), ולשון הפתיחה מוכתב על ידי מכלול התפקידים. כינוי החטיבה על שם "בני לוי" צריך עיון. מבחינת זמן מיתתם, סביר להניח שלא רק לוי עצמו אלא גם בניו מתו זמן רב לפני יציאת מצרים. כנראה, מאחר שחטיבת המסעות במדבר הייתה מוכרחת להיתלות במשה ואהרן, חטיבת יציאת מצרים לא יכולה הייתה להיתלות בהם, אלא היה הכרח לתלותה בדורות שלפניהם, אף על פי שאינם משמעותיים מצד עצמם ליציאת מצרים. ייתכן גם שהלשון המדויק "בני לוי" נגזר מהתפקידים האחרים של הפסוק, במקביל ל"בני ראובן" ו"בני שמעון" המופיעים שם קודם לכן.

דווקא על שם נציג הדור הראשון שבהן. כך, החטיבה המוגדרת לפי המעבר לארץ כנען מכונה "תולדות תרח" (בראשית י"א, כז), ולא 'תולדות אברם'. כיוון שתפקיד פתיחות 'אלה תולדות' איננו במישור תוכני הסיפורים, יש להסיק שהן בגדר מנגנון צורני גרדא, המשווה לבחינה בכלל אופי של כתיבה היסטוריוגרפית רציפה. זוהי הנקודה החשובה לענייננו: החלוקה לחטיבות, עם כותרותיהן, היא מסגרת צורנית נוקשה, המשווה לבחינת שם אלוהים בכלל אופי של כתיבה היסטוריוגרפית עקיבה ורציפה, גם כאשר תוכני הסיפור אינם מצטמצמים למידע היסטוריוגרפי גרדא.

אפיון ספרותי של הבחינות

נעבור עתה להתבונן באופן ישיר בצורה הספרותית של הבחינות. ספציפית: האם ניתן לאפיין את הבחינות כסיפורים ארוכים? האם המאפיינים הספרותיים והתוכניים של כל אחת מהבחינות מראים שישנו סיפור מתמשך לאורך הפרקים, סיפור המפתח תוכן ועניין מסוימים; או שמא אין כאן אלא סדרה של סיפורים בודדים, שאף שיש ביניהם רצף כרונולוגי כללי, ואולי גם קשרים תוכניים נקודתיים, הם אינם חוברים יחד לסיפור אחיד?

שאלה זו ראויה הייתה להישאל על סיפור התורה גם לולא שיטת הבחינות. לאור החלוקה לבחינות, יש לשאול את השאלה הזו בנפרד לגבי כל אחת מהבחינות. ומסתבר שהתשובות לגבי שתי הבחינות הן שונות: בבחינת שם אלוהים בלבד ישנו רצף סיפורי מתמשך, בעוד בחינת שם הוויה איננה סיפור אחד אלא אוסף של סיפורים סגורים יחסית, חלקם קצרים מאוד וחלקם ארוכים יותר.⁷¹ הבדל זה שבין הבחינות ניכר בחמש תופעות:

- א. בפרק הקודם של המאמר ראינו, שהחלוקה לחטיבות ה'תולדות' עם כותרותיהן יוצרת מסגרת צורנית נוקשה, המשווה לבחינת שם אלוהים בכלל אופי של כתיבה היסטוריוגרפית עקיבה ורציפה, גם כאשר תוכני הסיפור אינם מצטמצמים למידע היסטוריוגרפי גרדא. בבחינת שם הוויה אין מסגרת צורנית דומה.
- ב. אף על פי שהדגשנו שפתיחות 'אלה תולדות' אינן באות לתאר באופן מדויק את תוכני החטיבות הסיפוריות, מכל מקום יש בסיפורי בחינת שם אלוהים גם רשימות שושלתיות. כך, בבחינת שם אלוהים יש בבראשית ה' רשימת תולדות רציפה מאדם הראשון עד נח, ובבראשית י"א (פס' י ואילך) רשימת תולדות רציפה משם עד תרח. בשתי הרשימות, בכל דור נמנות שנות חיי האיש עד להולדת הבן, המשמש כחוליה הבאה בשרשרת הדורות. מסתבר שהתפקיד העיקרי של הפרק הוא ליצור רצף והמשכיות, באופן שניתן לחבר את מנייני

71. בעניין זה ראו גם: וולהויזן, **אקדמות** (לעיל, הערה 8), חלק ב, עמ' 141 ואילך.

שנות החיים של כל אדם ואדם עד שהוליד וכך לקבל את משך הזמן הכולל על פני הדורות. זהו מנגנון ספרותי התורם לאפיון הסיפור ההיסטורי המתמשך בתור שכזה.⁷² לעומת זאת, בבחינת שם הוויה יש אמנם רשימות גנאלוגיות מקומיות (בני קין בבראשית ד', יז-כב; בחינה אחת בסיפור התהוות עמי העולם בבראשית י'), אבל הן אינן יוצרות רצף בין דורות הסיפורים שמסביבם, ולכן הן משמשות רק תפקידים ספרותיים מקומיים ואינן מגדירות סיפור היסטורי ארוך יותר.

ג. ההבדל שבין הבחינות ניכר גם בתחום הברכות. הקשרים הלשוניים בין ברכות הקב"ה לאדם הראשון (בראשית א', כח), לנח (שם ט', א-ב), ולאבות (שם י"ז, ב, ו-ח; כ"ח, ג-ד; ל"ה, יא-יב; מ"ח, ג-ד), ובין לבין התכנית של יציאת מצרים (שמות ו', ב-ח) מתפרשים כשלבים שונים בתהליך ארוך טווח של הגשמת ייעוד אלוהי (נרחיב על כך בהמשך). לעומת זאת, בבחינת שם הוויה, התופעה של ברכות הדומות זו לזו קיימת רק אצל האבות (בראשית י"ב, ב-ג, ז; י"ג, יד-יז; ט"ו, יח-כ; כ"ב, יז-יח; כ"ו, ג-ה; כ"ח, יג-יד), ולא אצל אדם הראשון, לא אצל נח, לא אצל יוסף, ולא לקראת יציאת מצרים.

ד. במקומות שונים בתורה שבהם יש חלוקה לבחינות, אנו מוצאים שחסר מידע בבחינה אחת, והיא נשענת על מידע מהבחינה האחרת. במקומות כאלה משמעות הדברים היא, שהמידע מצד עצמו חשוב ומשמעותי רק לבחינה אחת, ולבחינה אחרת הוא בעל ערך טכני בלבד. לענייננו, אנו מוצאים בבחינת שם הוויה יחידות סיפוריות שהרצף ההיסטורי ביניהם זוקק מידע שמופיע רק בבחינת שם אלוהים. כך, לדוגמה, בראשית י', ח: "וכוּשׁ יָלַד אֶת נִמְרֹד", השייך לבחינת שם הוויה,⁷³ נשען על הנחה שאנו יודעים מיהו כוּשׁ, כאשר בעצם כוּשׁ נזכר קודם לכן רק בפסוקים השייכים לבחינת שם אלוהים.⁷⁴ דוגמה נוספת: פרק ה' בבראשית שייך באופן כללי לבחינת שם אלוהים, כפי שראינו, מלבד פסוק

72. ציון שנות חייו הרבות של כל איש לאחר הולדת הבן הנזכר בשמו, תוך הולדה של בנים ובנות נוספים – מן הסתם, בנים ובנות רבים, בהתאם למשך הזמן הארוך המוקדש לכך – בא לתאר התקיימות ברכות ה' לאדם ולנח, ברכות פרייה ורבייה ומילוי העולם. כך תורמים פרקים ה' ו"א בבראשית גם למשמעות הסיפור, נוסף לכך שהם יוצרים את הרציפות ההיסטורית. אורך שנותיהם של האנשים המתוארים יש בו משום פתרון לבעיה כיצד לתאר התרבות גדולה בדורות מועטים יחסית.

73. שהרי פסוק ט מהווה המשך ישיר שלו, ומופיע בו שם הוויה.

74. פסוק ז נסתר על ידי פסוק ח, שהרי פסוק ז איננו מונה את נמרוד בין בני כוּשׁ. סתירות נוספות בפרק מחזקות את חלוקתו לבחינות, ונושא ה'תולדות' בפתיחת הפרק מתאים לבחינת שם אלוהים במקומות אחרים.

כט, המשתמש בשם הוויה⁷⁵ ומתייחס ללמך, המוכר רק מהפסוקים שלפניו. ודוגמה אחרונה: בפרק י"ז בבראשית, השייך לבחינת שם אלוהים, הקב"ה משנה את שם אברהם לאברהם. בבחינת שם הוויה לא מופיע שינוי שמו של אברהם לאברהם. אף על פי כן, בחינת שם הוויה משתמשת בשם אברהם לפני פרק י"ז ובשם אברהם אחרי פרק י"ז, ומניחה שאנו יודעים שמדובר באותו איש.

במקומות אלה ביקורת המקרא מניחה קיום מקורי של תעודה J מלאה יותר, כאשר עורך התעודות במקומות אלה בחר להשמיט קטעים ממנו.⁷⁶ לדרכנו הסבר התופעה הוא, שהרציפות ההיסטורית היא חלק אינטגרלי של סיפור בחינת שם אלוהים, בעוד בבחינת שם הוויה הרציפות איננה אלא מסגרת טכנית לשרשור הסיפורים. כלומר, בחינת שם הוויה איננה סיפור אחד רצוף, אלא יחידות יחידות עצמאיות, כאשר יחידות אלה מסודרות בתורה בתוך הרצף הכרונולוגי הנקבע על ידי בחינת שם אלוהים. כיוון שהרצף הסיפורי בין היחידות איננו חשוב לבחינת שם הוויה, יחידה כזו יכולה אף להישען על מידע מבחינת שם אלוהים, במקום שמידע זה איננו משמעותי עבור היחידה הספרותית הספציפית של בחינת שם הוויה.

ה. מלבד האפיונים הצורניים הנזכרים לעיל, שבהם ניתן לראות את ההבדל בין הבחינות, ניכר ההבדל גם בתוכני הסיפורים. בבחינת שם הוויה אנו מוצאים סדרה של סיפורים, המחוברים יחד, שכנראה אין ביניהם אחידות ורציפות סיפורית. הם משתלבים אמנם ברצף כרונולוגי כללי, ויש פה ושם קשרים נקודתיים מסוימים ביניהם, אבל נראה שקשרים אלו הם ברמה של קשרים ואזכורים שבין סיפורים שונים, ולא ברמה של סיפור מתמשך. בבחינת שם הוויה, יחידות בסדר גודל של פרק מהוות יחידות סיפוריות שלמות המסוגלות לעמוד בזכות עצמן. בחלק מהמקרים מדובר בסיפורים ארוכים יותר, אך עדיין עצמאיים ביחס למה שלפניהם ולאחריהם. סיפור גן עדן, סיפור המבול, סיפור בבל, סיפורי האבות וסיפור יציאת מצרים – כל אלו הן יחידות עצמאיות, אשר לא נמצא ביניהן קשר של התפתחות והמשכיות סיפורית, אלא רק סדר כרונולוגי בלבד.

בחלוקה של תורת התעודות, גם ב-P ניכרת אי-רציפות סיפורית, עד שבעולם ביקורת המקרא יש מהמבקרים המאוחרים שראו דווקא ב-P אוסף של הוספות נקודתיות אל תוך רצף יסודי (JE).⁷⁷ לפי זה היינו צריכים לכאורה לראות גם בבחינת שם אלוהים רצף של יחידות בלתי-רציפות. אולם החוסרים ברצף הסיפורי ב-P מקבלים את

75. פסוק כט גם מתבסס על בראשית ג', יז ומשמש כרקע לבראשית ח', כא, השייכים לבחינת שם הוויה.

76. ראו: גונקל (לעיל, הערה 8), עמ' 54, 86; דרייבר, *An Introduction* (לעיל, הערה 8), עמ' 20-21.

77. כך קרוס ובלום (מובאים אצל ניקולסון, לעיל, הערה 9, עמ' 197 ואילך).

השלמתם לפי דרכנו בעקבות כך שלעיל מיזגנו לתוך בחינת שם אלוהים היסודית את רוב החומר המשוך על ידי תורת התעודות הסטנדרטית ל-⁷⁸E.

לפי כל זה, ייתכן שהכינוי 'בחינת שם הויה' בעצם איננו מדויק, כיוון שברובד הסיפורי אין כאן בחינה אחת, אלא סדרה של 'בחינות' קטנות, אשר כולן משתמשות בשם הויה. אף על פי כן, למען הנוחות, נמשיך לכנות קבוצת סיפורים אלה 'בחינת שם הויה'.

יש לדון בשאלת הרציפות לא רק במישור הסיפורי, אלא גם במישור המסר והמשמעות. לגבי בחינת שם אלוהים, כיוון שמדובר בסיפור רציפתי אחיד, ניתן להניח שיש גם אחדות של מסר ומשמעות. אולם לגבי בחינת שם הויה, כיוון שבמישור הסיפורי אין בה רצף ואחידות, לא ניתן להניח אפריורית שיש איזו משמעות יסודית המשותפת לכלל סיפורי הבחינה. ייתכן אמנם שיש משמעות אחידה המכתיבה צורה ספרותית של קובץ סיפורים עצמאיים, אך ייתכן שכל סיפור עומד בפני עצמו גם במישור המסר והמשמעות. ואם כך, כל סיפור בפני עצמו דורש עמידה עצמאית על משמעותו, ורק בסיפורים הארוכים יותר, הכוללים יחידות סיפוריות קטנות, יש הכרח להניח שיש איזו משמעות בסיסית המשותפת ליחידות סיפוריות אלו.

יש, אמנם, סממן ספרותי אחד שלכאורה מורה על אחדות סיפורית ורעיונית בסיפורי בחינת שם הויה, והוא עצם השימוש הרווח בשם הויה בסיפורים אלו. אולם מלבד העובדה שכפי שכבר הערנו, שימוש זה איננו מוחלט, נראה שהבידול בין הבחינות בעניין שמות ה' מלמד יותר על בחינת שם אלוהים מאשר על בחינת שם הויה, כפי שנראה בהמשך.

מעתה, המשימה של מציאת משמעות הבחינות איננה זהה ביחס לשתי הבחינות, אלא עומדות בפנינו שתי משימות שונות באופיין. ביחס לבחינת שם אלוהים, המשימה היא לעקוב אחרי תוכני הסיפור הארוך של בחינת שם אלוהים ומאפייניו הספרותיים ולהבין על פי תכנים ומאפיינים אלה את משמעותו ומגמתו.

78. יש דברים אחרים אשר לכאורה תיאורם חסר בבחינת שם אלוהים, אולם ניתן לפרש את הסיפור באופן שפשוט אין צורך לתארם. לדוגמה, בבראשית י"ט, כט נאמר: "ויהי בשחת אלהים את ערי הככר ויזכר אלהים את אברהם וישלח את לוט מתוך ההפכה בהפך את הערים אשר ישב בהן לוט". פסוק זה שייך לבחינת שם אלוהים (לא רק בגלל השימוש בשם 'אלהים', אלא גם בגלל הכפילות בהצלת לוט ביחס לפסוקים טז-כג), אף על פי שלא סופר בבחינת שם אלוהים קודם לכן על השחתת הערים והפיכתן, ולכאורה התיאור חסר. אולם לשון 'ויהי ב...' יכול להתייחס לאירוע שטרם סופר עליו, ובכך לחדש אותו (כגון בראשית י"א, ב: "ויהי בנסעם מקדם..."), וכך יש לפרש, שבבחינת שם אלוהים פסוק זה מחדש את אירוע הפיכת הערים. אמנם לפי זה המידע על האירוע הוא מזערי, אך נראה שבבחינת שם אלוהים אירוע ההשחתה כשלעצמו הוא חסר חשיבות לסיפור, ורק הצלת לוט בזכות אברהם היא משמעותית.

בבחינת שם הווייה, לעומת זאת, נדרש ביאור סיפורי לכל סיפור בפני עצמו, ורק במקומות שניתן להבחין בסיפורים ארוכים יותר (כמו בסיפורי האבות), יש לספק ביאור סיפורי ארוך טווח יותר.

מבין שתי משימות אלה, נעסוק באופן ישיר רק בהסבר סיפור בחינת שם אלוהים ומשמעותו. במאמר זה לא נעסוק בהסברים מקומיים לסיפורי בחינת שם הווייה. נתייחס בהקשר זה רק להבדל שבין סיפורי בחינת שם הווייה לבין סיפור בחינת שם אלוהים, ונבחן גם את השאלה אם יש לבחינה משמעות יסודית. אולם לפני כל זה נעיין בתכנים של סיפור בחינת שם אלוהים.

סיפור בחינת שם אלוהים

נפנה לעיון בסיפור בחינת שם אלוהים. נתבונן בעיקר בסיפור עצמו, ולאחר מכן נעמוד גם על עניין שמות ה' בסיפור. וכדי לעמוד על המגמה היסודית של הסיפור, נעיין תחילה ביחידת הפתיחה: בסיפור מעשה בראשית (פרק א' בבראשית עם הפסוקים הראשונים של פרק ב'), הכתוב כולו בשם אלוהים. מאחר שענייננו עתה איננו במשמעויות מקומיות של יחידה זו, אלא בתרומתה לסיפור הארוך יותר של הבחינה, נבדוק אלו נקודות בתוך הפרק משמשות בסיס לדברים בהמשך הסיפור.⁷⁹ ישנן ארבע נקודות בפרק, כולן באותו הקשר – בריאת האדם וברכתו – החוזרות בהמשך ספר בראשית:

א. עניין 'צלם אלוהים' או 'דמותו' חוזר שלוש פעמים בפרק א' (כו-כז): "...נעשה אדם בצלמנו כדמותנו... ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אתו..."). עניין זה חוזר גם בהמשך, ב'ספר תולדות האדם' בתחילת פרק ה' בבראשית: "בדמות אלהים עשה אתו".

ב. התורה מדגישה (א', כז): "זכר ונקבה ברא אתם", מה שלא נזכר לגבי בעלי החיים למיניהם, אף שברור שהעובדה עצמה נכונה גם לגבי בעלי החיים. דגש זה לא נזכר אפילו לגבי שרץ המים והעוף שיועדו אף הם בפירוש לפרייה ולרבייה (א', כב). גם עניין זה של בריאת זכר ונקבה חוזר בתחילת פרק ה' בבראשית: "זכר ונקבה בראם" (פס' ב).

ג. ברכת ה' לאדם (א', כח) נזכרת אף היא בבראשית ה', ב: "ויברך אתם".

ד. לשונות פרייה ורבייה של בני אדם, המופיעות בברכת ה' לאדם (בראשית א', כח: "פרו ורבו"), חוזרות לא פחות מחמש פעמים נוספות בהמשך ספר בראשית, כולן בהקשר של ברכות: בברכות ה' לנח (שם ט', א-ב: "פרו ורבו") ובברכתו לאבות (שם י"ז, א-ח: "...וארבה אותך... והפתי אתך..."; שם כ"ח, ג-ד: "ויפרך וירבך";

79. רשב"ם פירש שהפרק משמש בסיס למצוות השבת, המופיעה מאוחר יותר בתורה, אולם כפי שנראה כאן, לפרק יש תפקיד כבסיס לסיפור ההמשך בטווחים קרובים הרבה יותר.

שם ל"ה, יא-יב: "פרה ורבה"; שם מ"ח, ג-ד: "הנני מפרך והרביתיך" – אותן ברכות לאבות שהקב"ה מתגלה בהן בשם אל שדי, ושנזכרות בשמות פרק ו', המקום ששימש לנו כבסיס להגדרת בחינת שם אלוהים.

ברור, אם כן, שהמפתח להבנת תפקידו של סיפור מעשה בראשית בהקשר הסיפור הארוך הוא הבנת נקודות אלה, המהוות מוטיבים ארוכי טווח בסיפור.⁸⁰ נתחיל ב'צלם אלוהים'.

רס"ג מפרש 'צלם אלוהים': שליט.⁸¹ כלומר, צלם אלוהים איננו תיאור עובדתי של האדם או של רכיב מסוים שלו, אלא תיאור של פונקציה ותפקיד של האדם כלפי העולם. גם אם לא נקבל את הפירוש המילולי של רס"ג אלא נפרש ש'צלם אלוהים' מתייחס לפן עובדתי כלשהו של האדם, מהקשר הפסוקים נראה שבכל אופן זוהי המשמעות הערכית ההקשרית של היות האדם נברא בצלם אלוהים: במהלך ששת ימי הבריאה הקב"ה שלט באופן מוחלט בעולם ועסק במילוי ובתיקון ארץ התווה והשיממון,⁸² ואז ברא אדם 'בצלמו', דומה לקב"ה (דומה לקב"ה במאפיין כלשהו; לפי רס"ג: דומה בדיוק בנקודה זו, בתפקידו כלפי העולם) באופן שיאפשר לו ללכת ולמלא את הארץ, לכבשה ולרדות בה.

לפי פירוש זה, משמעות בריאת האדם בצלם אלוהים היא ששלטון האדם וכיבושו את הארץ אינם נתפסים כתופעה אנושית גרדא. שלטון האדם בעולם מלמד על הכוח והשלטון של היוצר שנתן בו באדם את כוח השלטון. האדם, התגלמות צלם אלוהים בעולם, מבטא ומגלה בעולם את כבוד בוראו ומלכותו.

לפי פירוש זה, ההדגשות על היות האדם זכר ונקבה, ועל ברכת "פרו ורבו" הן ברורות: ההתרבות היא הכלי המעשי הניתן ביד האדם, המאפשר לו למלא את תפקידו וייעודו במילוי העולם וכיבושו. התרבות האדם, על אף דמיונה הצורני להתרבות בעלי החיים,⁸³ היא בעלת ייעוד אלוהי ייחודי, ולכן גם הכלים הניתנים לו לשם מילוי תפקידו מקבלים ערך שונה מאשר אותן התופעות אצל בעל החיים.

80. ראו מאמרי, 'דעת ועמל במעשה בראשית' (לעיל, הערה 26). כל הנקודות שהזכרנו כאן מתוך פרק א' שייכות למה שהוגדר שם כבחינת העמל, לא לבחינת הדעת. ייתכן שרק בחינת העמל, ולא בחינת הדעת, היא התשתית לסיפור הארוך של בחינת שם אלוהים.

81. כך בתרגום העברי של הרב קאפח לתרגום הערבי של רס"ג (פירושי רבינו סעדיה גאון על התורה, ירושלים תשמ"ד; נדפס גם בחומש תורת חיים של מוסד הרב קוק) לבראשית א', כו-כז; ה', א. פירוש זה של רס"ג מובא גם על ידי ראב"ע.

82. גם בעניין זה ראו מאמרי, 'דעת ועמל במעשה בראשית' (לעיל, הערה 26).

83. בברכה לשרץ המים ולעוף לא נאמר 'ויאמר להם' כפי שמופיע בברכה לאדם, מכיוון שאצלם לא מדובר בשליחות מודעת אלא רק בייעוד אלוהי. גם תוכן הייעוד הוא שונה בשני המקרים, שהרי בשרץ המים והעוף מדובר רק במילוי המים ובהתרבות, ואילו אצל האדם מדובר גם בכיבוש הארץ וברדייה בכל היצורים.

כך, מעשה בראשית מניח את התשתית להמשך הסיפור: הערך היסודי בסיפור הוא כבוד ה' המתגלה בעולם באמצעות החברה האנושית.

נמשיך לעקוב אחרי סיפור הבחינה, תוך שימת לב מיוחדת לתופעות המתקשרות לסיפור מעשה בראשית. ההמשך של בראשית א' בסיפור בחינת שם אלוהים הוא בבראשית ה', שם חוזרת התורה ומסכמת את מה שרלוונטי מתוך פרק א' להמשך הסיפור: בריאת האדם בדמות אלוהים, זכר ונקבה, והברכה לאדם, כלומר, בריאת האדם עם הכלים המתאימים לקיום תפקידו והטלת התפקיד עליו לשלוט בעולם, שלטון המבטא את כוח בוראו ושלטונו.⁸⁴

אחרי פסוקי הפתיחה, פרק ה' ממשיך ומתאר את הרצף ההיסטורי בין זמן הבריאה לזמן סיפור המבול, באמצעות שושלת הדורות מאדם ועד למך. חלוקת סיפור המבול לבחינות שם הוויה ושם אלוהים היא מורכבת, ולא נבצע אותה כאן. נעמוד רק על כך שבשתי הבחינות יש בפרק ו' פסוקי הקדמה, המתארים את חטאי האדם ואת התייחסות הקב"ה אליהם כמניעים לגזרת המבול. בבחינת שם הוויה אלה הם פסוקים ה-ח; בבחינת שם אלוהים – פסוקים ט-יב. נצטט מתוך הפתיחה לסיפור המבול בבחינת שם אלוהים (פס' יא-יב), עם תחילת דברי הקב"ה לנח בבחינה זו (פס' יג):

וַתִּשְׁחַת הָאָרֶץ לִפְנֵי הָאֱלֹהִים וַתִּמְלֵא הָאָרֶץ חָמָס. וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת הָאָרֶץ וְהִנֵּה נִשְׁחָתָה כִּי הִשְׁחִית כָּל בָּשָׂר אֶת דְּרָכֹוֹ עַל הָאָרֶץ. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לִנְחָ קָץ כָּל בָּשָׂר בָּא לִפְנֵי כִּי מָלְאָה הָאָרֶץ חָמָס מִפְּנֵיהֶם וְהִנֵּנִי מִשְׁחִיתָם אֶת הָאָרֶץ.

מילות המפתח בשלושה פסוקים אלה הן 'ארץ' (חמש פעמים) ו'השחתה' (ארבע פעמים). ההשחתה מופיעה בשתי משמעויות: השחיתות החברתית של 'הארץ', כמניע לגזרה; ובגזרה עצמה – ההשחתה הפיזית שהקב"ה גוזר על הארץ. בהתאמה, אף ה'ארץ' משמשת במשמעויות שונות: החברה האנושית שהשחיתה דרכה, והעולם הפיזי שעתיד להישחת על פי הגזרה. הרעיון ברור: הארץ, שאותה פיתח הקב"ה מבחינה פיזית ומסר את המשך פיתוחה ביד האדם, נתקלקלה ונשחתה, ויש להחליף אותה בארץ חדשה. הדגש איננו על ענישת החוטא, אלא על כישלון הניסיון הראשון ועל הצורך להחליף את העולם במודל חדש. ואכן, בסוף סיפור המבול מקבל נח לידי עולם נקי וראשוני, שהוחזר לתהום ולתוהו, וה' מברך אותו בברכת אדם הראשון. זהות הברכה שקיבל נח לאחר המבול לברכה שניתנה לאדם הראשון מצביעה על כך, שתפקידו של נח לאחר המבול זהה לתפקידו של אדם הראשון. בהקשר סיפור

84. מוטיב השלטון חוזר גם בפעם הבאה שנזכרים לשונות פרייה ורבייה: לאחר המבול, הקב"ה מברך את נח, העומד בפתח עולם חדש, הצריך מילוי ותיקון מחדש, בברכה דומה מאוד לברכת אדם הראשון (בראשית ט', א-ז): "ויברך אלהים את נח ואת בניו ויאמר להם פרו ורבו ומלאו את הארץ ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ ועל כל עוף השמים... ואתם פרו ורבו שרצו בארץ ורבו בה".

המבול משמעות הדברים היא, שהמגמה המתבטאת ביצירת האדם ובברכתו היא אותה המגמה שהכתיבה את הצורך ב'אתחול' העולם מחדש באמצעות השחתתו והחלפתו בעולמו של נח. מכאן יש ללמוד, שכדי שיתגלה כבוד הבורא בעולמו לא די בכך שהאדם שנברא בצלם הבורא יכבוש את העולם הפיזי וימלא אותו, אלא גם החברה צריכה להיות חברה שאינה עוסקת בחמס, חברה צודקת ומתוקנת שמשקפת את רצונו של הבורא החפץ בתיקון עולם, לא בהשחתתו. כאשר החברה איננה פועלת לתיקון העולם אלא להשחתת החברה והעולם, אין כאן גילוי מלכות שמים אלא להפך, פגימה במלכות שמים.

נמשיך לעקוב אחרי סיפור בחינת שם אלוהים. לאחר סיפור המבול, בחינת שם אלוהים ממשיכה בשתי חטיבות של תולדות: תולדות בני נח (י'), המספרות על התפתחות משפחות בני נח וייסוד עמי העולם וקיום ברכת הקב"ה לנח, ותולדות שם (י"א, י-לב), היוצרות רצף כרונולוגי היסטורי מנח עד אברהם.

ציווי 'לך לך' המפורסם נאמר בשם הויה. בבחינת שם אלוהים אין ציווי כזה, ועלית אברהם לארץ כנען איננה תוצאה של ציווי אלוהי. בסוף פרק י"א בבראשית מסופר כיצד לקח תרח את משפחתו מאור כשדים במגמה להגיע לכנען, אבל נעצר בחרן ומת שם. בפרק י"ב פסוק ה', השייך לבחינת שם אלוהים,⁸⁵ מסופר כיצד אברהם יחד עם לוט המשיך את המסע של אביו והגיע לארץ כנען. בניית המזבחות, וכן סיפור ירידת אברהם למצרים, שייכים לבחינת שם הויה, ולכן אינם רלוונטיים לענייננו. לאחר מכן (בבראשית י"ג) מסופר (בשתי הבחינות, באופנים שונים) על היפרדות לוט מאברהם.⁸⁶

בבחינת שם אלוהים אין התורה מסבירה את המניעים להליכה של אברהם לכנען. מסתימת הדברים, המניעים הם כנראה מניעים טבעיים, כהמשך למסע שהתחיל בו אביו, תרח, אולם מאחר שאין בפסוקים ביטויים חיוביים לטבעיות זו אלא רק הליכה סתומה לארץ כנען, נראה שהמניעים המסוימים של ההליכה אינם

85. כיוון שיש בו כפילות ביחס לפסוק ד הכתוב בשם הויה.

86. בבחינת שם אלוהים: י"ג, ו, יא, (מ"ופרדו"), יב, (עד "הכר"). הנימוקים: פסוק ו מוסר מידע: "היה רכושם רב", הידוע כבר בבחינת שם הויה (י"ג, ב-ה), ולכן פסוק ו שייך לבחינת שם אלוהים. פסוק ו הוא נימוק עצמאי להיפרדות, והוא מיותר לאור הנימוק בפסוק ז; לכן פסוק ז שייך לבחינת שם הויה. פסוקים ח-ט נשענים על פסוק ז, ולכן שייכים גם הם לבחינת שם הויה. בהיפרדות עצמה: פסוקים י-יא, משתמשים בשם הויה. פסוק יא, הוא כפילות ביחס ליא, ולכן שייך לבחינת שם אלוהים. בפסוק יב: "ויאהל עד סד"ם" לא יכול לבוא אחרי "ולוט ישב בערי הכנען"; אם "ויאהל" יהיה בבחינת שם אלוהים (כהמשך ישיר ליא), לא יהיה ברור מי האהל; ואם יב, בבחינת שם הויה, לא יהיה ידוע בבחינת שם אלוהים שאברם נשאר בכנען, ולא יהיה ידוע בבחינת שם הויה שלוט נמצא בסדום (וזה נחוץ להבנת פסוק יג). לכן יב, שייך לבחינת שם אלוהים (גם אזכור "ערי הכנען" להלן י"ט, כט מתיישב עם זה), ופסוק יב, לבחינת שם הויה.

חשובים לסיפור.⁸⁷ מה שחשוב לסיפור בבחינה זו הוא רק התוצאה של ההליכה: אברהם נמצא עתה בארץ כנען כאדם בודד בתוך חברה הזרה לו, עם אשתו בלבד, וללא קרובי משפחה או אפילו בעלי תרבות משותפת. מתחילה לקח אברהם עמו את אחיינו לארץ כנען, אך נאלץ להיפרד גם ממנו. היות אברהם בודד בארץ כנען היא הרקע למה שיבוא בהמשך.

פרקים י"ד-ט"ז בבראשית אינם שייכים לבחינת שם אלוהים, למעט פסוקים ביוגרפיים בודדים בפרק ט"ז.⁸⁸ בחינת שם אלוהים ממשיכה, אם כן, בסיפור ברית המילה בפרק י"ז. למעשה, זהו הסיפור המלא הראשון בבחינת שם אלוהים לאחר הגעת אברהם לארץ כנען. ההתגלות בפרק י"ז פותחת: "אני אל שדי". לאחר מכן הקב"ה מציע לאברהם ברית:

הַתְּהִלָּךְ לִפְנֵי וְהָיָה תָמִיד. וְאַתָּה בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָ וְאַרְבָּה אוֹתְךָ בְּמֵאֵד מְאֹד
(בראשית י"ז, א-ב).

כלומר, אם תסכים לקבל על עצמך את עבודתי, אכרות עמך ברית וארבה אותך. אברהם מביע את הסכמתו בהשתחויה:

וַיִּפֹּל אֲבָרָם עַל פָּנָיו
(שם, ג).

מיד פונה אליו הקב"ה בדברי הברית עצמה:

וַיִּדְבֹּר אֹתוֹ אֱלֹהִים לֵאמֹר אֲנִי הֵנָּה בְּרִיתִי אִתְּךָ... וְהִפְרַתִּי אֶתְךָ בְּמֵאֵד מְאֹד...
(שם, ג-ו).⁸⁹

המילים "מאד מאד" קושרות את הדברים לדברי ההצעה "וארבה אתך במאד מאד"

87. לדעת מו"ר הרב ברויאר, עצם הטבעיות של ההליכה היא המשמעותית כאן, והטבע הוא מושג בסיסי בבחינת שם אלוהים (פרקי מועדות, לעיל, הערה 4, עמ' 49-50; 'שיטת הבחינות', לעיל, הערה 4, עמ' 137). אולם בפסוקים אין הדגשה של טבעיות כמושג עצמאי, ולכן נראה שאין לייחס משמעות חיובית לעצם הטבעיות.

88. בעניין פרק ט"ו, ראו לעיל, עמ' 23.

89. המבנה כאן דומה לברית סיני: הצעת ברית המותנית בקבלת מלכות ה', הסכמה, ולאחר מכן סיפור הברית עצמה.

ומראות שיש כאן רצף אחד.⁹⁰ בתוך רצף זה יש לשונות פרייה ("והפרתי") ורבייה ("וארבה"). בכך מאפיינת התורה את ברית המילה כהמשך ישיר לברכות ה' לאדם הראשון ולנח.

לא נעשה כאן ניתוח מלא של יתר סיפורי האבות. נעמוד רק על כך שברכת הקב"ה לאברהם בשם "אל שדי" חוזרת גם אצל יתר האבות. כך בדברי יצחק ליעקב:

...וְאֵל שְׁדֵי יִבְרָךְ אֶתְךָ וְיִפְרֹךְ וְיַרְבֶּךָ וְהִיִּיתָ לְקַהֲל עַמִּים...

(בראשית כ"ח, ג).

הקב"ה חוזר על הברכה ליעקב בבית אל, בבואו מפרדן ארם:

וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים אֲנִי אֵל שְׁדֵי פָרָה וְרֵבָה גֹי וְקַהֲל גֹּוִים יִהְיֶה מִמֶּךָּ וּמַלְכִּים מִחֻלָּצֶיךָ יֵצְאוּ
(שם ל"ה, יא).

ויעקב מוסר את הברכה ליוסף:

וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל יוֹסֵף אֵל שְׁדֵי נִרְאָה אֵלַי בְּלוֹז בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיְבָרֶכְךָ אֹתִי. וַיֹּאמֶר אֵלַי הֲנִי מִפְּרֹךְ וְהִרְבִּיתִךָ וְנִתְתִּיךָ לְקַהֲל עַמִּים...

(שם מ"ח, ג-ד).

מבלי להיכנס לפרטי הניתוח, ניתן לומר שסיפורי האבות בבחינת שם אלוהים סובבים סביב בריתות אלה.

מהו תוכן הברית? כאמור, הברית מתאפיינת בברכת פרייה ורבייה, זרע וארץ.

אולם עיקר תוכן הברית מוגדר כבר בדברי הקב"ה לאברהם:

וְהִפְרַתִּי אֶתְךָ בְּמֵאד מְאֹד וְנִתְתִּיךָ לְגֹוִים וּמַלְכִּים מִמֶּךָּ יֵצְאוּ. וְהִקְמַתִּי אֶת בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָ וּבֵין זֶרְעֶךָ אַחֲרֶיךָ לְדֹרֹתָם לְבְרִית עוֹלָם לְהִיּוֹת לְךָ לְאֱלֹהִים וּלְזֶרְעֶךָ אַחֲרֶיךָ. וְנִתְתִּי לְךָ וּלְזֶרְעֶךָ אַחֲרֶיךָ אֶת אֶרֶץ מִצְרָיִם אֶת כָּל אֶרֶץ כְּנָעַן לְאַחֲזָתָהּ עוֹלָם וְהִיִּיתִי לָהֶם לְאֱלֹהִים
(י"ז, ו-ח).

אם כן, תוכן הברית הוא יצירת מערכת יחסים בין אלוהים לאדם: "להיות לך לאלהים ולזרעך אחריו", "והייתי להם לאלהים". בהקשר זה משמעות ברכת הזרע היא יצירת הלאום אשר עמו תיכרת הברית. הברית כרוכה לא עם אברהם כיחיד, אלא עם זרעו של אברהם, עם עם אברהם, ועל כן יש צורך בריבוי הזרע. כמסגרת גאוגרפית להתקיימות הברית עם זרעו של אברהם תשמש ארץ כנען.

כאמור, ברור מהנתונים הספרותיים, שברית האבות, ברית המילה, היא המשך סיפורי לברכות אדם הראשון ונח. אולם, מדובר לכאורה במשמעויות שונות לחלוטין של ברכת הפרייה והרבייה: בהקשר של אדם הראשון ונח פירשנו, שמלכות ה' מתגלה בעולם באמצעות החברה האנושית, צלמו ודמותו של הקב"ה: האדם שממשיך את מעשה בראשית, שולט בעולם, מאכלס, ממלא ומתקן אותו. לעומת זאת, בברית האבות מדובר ביצירת העם אשר עמו יכרות הקב"ה ברית להיות לו

90. ראו גם לעיל, הערה 43.

לאֱלֹהִים. איזה רצף יש בין שתי משמעויות אלו של פרייה ורבייה? מהו הסיפור המתמשך המאחד שני חלקים אלה של הסיפור?

יש להסיק, שאף ברית האבות משתלבת במגמה העולה ממעשה בראשית ומסיפור המבול – מגמת גילוי מלכות ה', ושמדובר בשני שלבים בתכנית אלוהית להשגת ייעוד זה. בשלב הראשון, ביצירת העולם והאדם, גילוי מלכות ה' מתקיים באמצעות הפעילות השלטונית של האדם ביישוב העולם. בשלב השני ישנה עלייה בדרגה, וגילוי מלכות ה' צריך להתקיים גם באמצעות ברית מודעת ומכוונת של אברהם וזרעו עם הקב"ה.

מעשה, מלכות ה' צריכה להתגלות בעולם לא באופן סתמי, על ידי עצם היות האדם השליט יציר כפיו של הקב"ה, אלא על ידי ייעוד אקטיבי חיובי של האדם השואף באופן מודע ומכוון לגלות את מלכות ה' בעולם. כדי להנחיל תודעה ייעודית זו יש כנראה צורך ברקימת מערכת יחסים ייחודית בקרב קבוצה מוגדרת של בני אדם, אשר עצם זרותם מהתרבות הסובבת אותם תפעל להעצמת תודעת הייעוד והשליחות של גילוי מלכות ה'. לשם כך בחר הקב"ה באדם, שמלבד היותו בעל כישורים אישיים מתאימים היה גם מנותק ממשפחתו ומעמו וזר לתרבות הסובבת אותו, והציע לו ברית אשר תרקום ביניהם יחס של עם-אלוהים. זוהי ברית אבות.

ייתכן שהצורך בשלב שני זה נולד בעקבות חטאי דור המבול. בעקבות חטאים אלו והשחתת עולמו של הקב"ה התברר שעצם נתינת השלטון ביד האדם איננו מספיק כדי לגלות את מלכות ה' בעולם, אלא החברה עצמה צריכה להיות מתוקנת ולא מושחתת. המבול הסיר אמנם את ההשחתה שהייתה קיימת אז והחזיר את המצב לקדמותו, אך לא עשה דבר כדי לפתור בעיה זו לטווח הארוך, שהרי עדיין יש חשש שהחברה תשחית שוב (כפי שעולה מהצורך באות הקשת). ברית האבות אמורה כנראה לתת מענה לצורך זה: מערכת יחסים מודעת עם הקב"ה תבטא את מלכות ה' באופן ישיר, וגם תמנע הידרדרות לשחיתות חברתית.

זהו הנושא של סיפור בחינת שם אלוהים בספר בראשית, מאדם הראשון, דרך נח ועד האבות: **התכניות האלוהיות לגילוי מלכות ה' בעולם**. הניסיון הראשון מתחיל עם אדם הראשון ונכשל עם חטאי דור המבול; המבול תיקן את המעוות, ונח קיבל תפקיד להתחיל שוב מנקודת הפתיחה של אדם הראשון; והברית עם האבות היא ניסיון שני, ברמה גבוהה יותר, של ביטוי מודע ומיועד של מלכות ה'.

החטיבה האחרונה של ספר בראשית (פרקים ל"ז-נ') היא סיפור יוסף ואחיו. תפקידה של יחידה ארוכה זו, בבחינת שם אלוהים, הוא כנראה להראות את יד ההשגחה המסבבת את האירועים להבאת משפחת יעקב למצרים.⁹¹ את תפקיד הירידה למצרים בהקשר הסיפור, כפי שראינו אותו עד כה בספר בראשית, ניתן

91. ראו שיעורי לפרשת וישב בבית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון: <http://www.etzion.org.il/vbm/archive/14-parsha/09vayeshev.rtf>

ללמוד מתוצאות שהיית ישראל במצרים: בפרשת וארא, הקב"ה מזכיר למשה את ברית האבות בשם "אל שדי", ומפרט את התכנית האלוהית של יציאת מצרים ואת מגמותיה:

וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי ה'. וְאַרְאֶה אֶל אֲבֹרְהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדַּי... וְגַם הִקְמַתִי אֶת בְּרִיתִי אִתְּם לָתֵת לָהֶם אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן... וְאֶזְכֹּר אֶת בְּרִיתִי. לָכֵן אֹמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלַת מִצְרַיִם... וְלִקְחַתִּי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וַיִּדְעֻם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלַת מִצְרַיִם... (שמות ו', ב-ז).

הייעוד "והייתי לכם לאלהים" הוא הייעוד מברית המילה: "להיות לך לאלהים ולזרעך אחריו... והייתי להם לאלהים" (בראשית י"ז, ז-ח). מטרת יציאת מצרים היא הגשמת מערכת היחסים המיועדת מימי ברית אברהם: יחס עם-אלוהים. יציאת מצרים אף תשריש בעם מודעות עמוקה של מערכת יחסים זו, המושתתת על יציאת מצרים: "וידעתם כי אני ה' אלהיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים" (שמות ו', ז).

נמצא שיש רצף סיפורי ברור בין ייעוד ברית האבות לבין יציאת מצרים. לכן מסתבר, שבבחינת שם אלוהים מטרת הירידה למצרים היא פשוט לאפשר את יציאת מצרים. מטרת הגלות היא הגאולה, ותפקיד הגאולה הוא העמקת הברית והמודעות לברית. סיפור יוסף ואחיו, גלות מצרים והגאולה ממנה הוא סיפור המהלכים שעושה הקב"ה לשם חיזוק והעמקה של ברית האבות: הגשמה בפועל של מערכת היחסים שהובטחה בברית האבות והשרשת המודעות העמוקה של מערכת יחסים זו לאורך שנים.

בהמשך ספר שמות מסופר על התקיימות המגמה של יציאת מצרים בהגשמה בפועל של מערכת היחסים בברית סיני ועל המנגנונים המשמרים את המודעות למערכת יחסים זו שנזכרה בפרשת וארא כמגמת יציאת מצרים. מנגנונים אלה כוללים בעיקר: מצוות שניתנו מיד בעקבות יציאת מצרים, אשר תפקידן הוא זכירת יציאת מצרים; והקמת המשכן, אשר תפקידו הוא להשריש את המודעות הזו. תפקיד זה של המשכן מפורש בסוף ציוויו:

וַיִּנְעֲדֹתִי שְׁמָה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל... וְשִׁכַּנְתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים. וַיִּדְעוּ כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיהֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְשִׁכְנִי בְּתוֹכָם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיהֶם (שמות כ"ט, מג-מו).

שינוי השמות בבחינת שם אלוהים

לאחר שהבנו את מהלך הסיפור של בחינת שם אלוהים ואת מסריו, ננסה להבין את עניין השינוי בשמות ה' בתחילת פרשת וארא ואת תרומתו למשמעות הכללית של הבחינה. כאמור לעיל, השימוש הסגנוני של הסיפור עצמו בשמות השונים ניתן

להבנה כאמצעי ספרותי בהקשר שינוי השמות בתוכן הסיפור, ולכן רק השינוי בתוכן הסיפור טעון כעת ביאור.

מ"ר הרב ברויאר תלה את משמעויות שם הוויה ושם אלוהים שבהקשר הבחינות במידות הרחמים והדין. לרעיון זה יש יסודות בדברי חז"ל,⁹² אבל קשה למצוא לו בסיס בפשט פסוקי התורה. נראה שרעיונות אלה, כמו הסברים אחרים להבדל שבין שם הוויה לשם אלוהים, נעוצים בניסיונות להסביר את הפסוק בתחילת וארא. לא יכלו לבאר את הפסוק "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם" כפשוטו, לאור ההתגלויות המפורשות לאבות בשם הוויה, ולכן נטו לראות את השמות כמציינים מידות ומאפיינים אחרים. אולם עתה, שהבחינות מאפשרות לנו לפרש את הפסוק כפשוטו תוך התעלמות מהתגלויות שם הוויה לאבות, אין שום סיבה במישור הפשט לראות את שינוי השמות כמייצג שינוי מידתי כלשהו.⁹³ לכן נראה שאת ההבדל היסודי בין שם הוויה לבין שם אלוהים יש לחפש במישור אחר.

שם הוויה הוא שמו הפרטי של הקב"ה:⁹⁴

...זֶה שְׁמִי לְעֹלָם וְזֶה זִכְרִי לְדֹר דֹּר (שמות ג', טו).

לעומת זאת, אל שדי איננו שמו הפרטי של הקב"ה. מבלי להיכנס למשמעות 'שדי', "אל שדי" הוא או צורת סמיכות (דוגמת "אל השמים" – תהילים קל"ו, כו) או שם ותוארו (דוגמת "אל עליון" – בראשית י"ד, יט, כב). בין כך ובין כך, גרעין השם ועיקרו הוא 'אל'.⁹⁵ 'אל', 'אלוה', ו'אלהים' אינם שמות עצם פרטיים, אלא הם שמות עצם כלליים, המציינים את יחסו ותפקידו של הקב"ה כלפי העולם, כדוגמת 'מלך' ו'אדון'.⁹⁶ שהרי הם ניתנים לריבוי ('אלים' מ'אל'; 'אלהים' מ'אלוה'), מתחברים אליהם כינויי קניין ("אלי" – תהילים כ"ב, ב; 'אלהיך', 'אלהיו' וכו') ויידוע ('האל',

92. ראו: ספרי דברים סוף פיסקא כו, מהד' פינקלשטיין עמ' 41, ובמקבילות המצוינות שם, הערה 6. ליישום לעניין הבריאה ראו: בראשית רבה פרשה יב טו, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 112-113. ראו גם רש"י לבראשית א', א, ד"ה ברא אלהים.

93. לדעת מ"ר הרב ברויאר (פרקי בראשית, לעיל, הערה 4, עמ' 48 ואילך), שם הוויה מבטא הנהגה של התגלות ונסים, בעוד שם אלוהים מבטא הנהגת עולם של טבע. ההסבר שלו לכך הוא ששם הוויה הוא שמו של אלוהי ישראל, וכל הנסים נעשו לישראל. אולם הסבר זה מועיל רק להופעת שם הוויה בספר שמות בבחינת שם אלוהים, ואינו מועיל לבחינת שם הוויה בספר בראשית. צריך לומר לדעתו שמשמעות שם הוויה כמבטאת התגלות ונס היא מושאלת מבחינת שם אלוהים לבחינת שם הוויה. זוהי נקודה נוספת קשה בשיטתו.

94. ראו: ראב"ע לשמות ג', טו; מורה נבוכים, חלק א, פרק סא.

95. בעניין היחס בין שתי המילים בשם אל שדי, ראו: מ"ד קאסוטו, ערך 'אל שדי' (הפסקה השנייה בערך), אנציקלופדיה מקראית א, ירושלים תש"י, עמ' 290-291.

96. ראב"ע לבראשית א', א: "וטעם 'אלהים' – כמו מלך... וזה השם – תואר, ואינו עצם". וראו גם: ספר הכוזרי, מאמר רביעי, א; ראב"ע לשמות ג', טו.

'האלהים'), והם משמשים בסמיכות ('אל השמים', 'אלהי יעקב') ככל שם עצם כללי אחר, שלא כמו שמות עצם פרטיים. המילים 'אל', 'אלוה', 'אלהים' גם אינן ייחודיות לקב"ה, אלא משמשות לאל כלשהו.⁹⁷ רק שם הוויה הוא שמו הפרטי של הקב"ה. למעשה, 'אלהים' מהווה שם רק על פי התחביר, שכן הוא משתבץ במשפט כשם עצם פרטי ביחיד (כגון: "ויאמר אלהים"), חרף צורת הרבים שלו. בשימוש ב'אלהים' כשם, התורה לוקחת את שם יחסו ותפקידו לעולם של הקב"ה ובאופן מלאכותי משתמשת בו כשם של הקב"ה עצמו. אל שדי אפילו בתחביר איננו משמש כשם. במשמעות שם הוויה עצמו נאמרו דברים רבים. את צורתו הלשונית מסתבר לפרש כפירוש רשב"ם (לשמות ג', טו), חזקוני, ואחרים, ששם הוויה הוא צורת נסתר של 'אהיה', כפי שניתן להבין בפסוקים בשמות ג':

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָאֱלֹהִים... וַאֲמָרוּ לִי מָה שְּׁמוֹ מָה אֶמַר אֲלֵהֶם. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶהְיֶה שְׁלַחְנִי אֲלֵיכֶם. וַיֹּאמֶר עוֹד אֲלֵהֶם אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל ה' [= שם הוויה]... שְׁלַחְנִי אֲלֵיכֶם זֶה שְׁמִי לְעֹלָם וְזֶה זִכְרִי לְדֹר דֹּר (שמות ג', יג-טו).

המשמעות של 'אהיה' ושל שם הוויה יכולה להיות מציאות שלא ניתן לדעתה ולהשיגה, כלומר, מציאותו כשלעצמה תהיה אבל לא ניתן לדעתה. לחלופין, המשמעות יכולה להיות שהווייתו ומציאותו תהיינה תמיד,⁹⁸ בלא תלות בנבראים ובמאורעותיהם.⁹⁹ אולם מסתבר שעיקר חשיבותו של שם הוויה, לעניין ההקשר שלנו בכל אופן, איננו במשמעותו העולה מצורתו, אלא בעצם השימוש בשם פרטי ייחודי של הקב"ה.

לפי זה, השינוי בפרשת וארא איננו שינוי שמו של הקב"ה, אלא חידוש עצם השימוש בשם פרטי. "וארא... באל שדי" – לא 'בשמי אל שדי'; "ושמי ה' לא נודעתי להם". האבות לא ידעו שם לקב"ה כלל, וההתייחסות לקב"ה הייתה בתארים כלליים. גם הקב"ה הציג את עצמו עד כה בתואר כללי. כעת בא הקב"ה וחידש למשה ולבני ישראל את שמו, שם הוויה. מה שעלינו לבאר, אם כן, איננו שינוי שמו של הקב"ה אלא העלמה ראשונית של שמו וחידוש ידיעת שמו לקראת יציאת מצרים. כדי להבין דבר זה, נעיין בהקשר הפסוקים אשר בהם מופיע חידוש זה:

97. כגון: "ואין עמו אל נכר" (דברים ל"ב, יב); "כי מי אלוה מבלעדי ה'" (תהילים י"ח, לב); "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" (שמות כ', ב), "הלא את אשר יורישך כמוש אלהיך אותו תירש" (שופטים י"א, כד).

98. ראו: רשב"ם וחזקוני לשמות ג', יד.

99. ראו: רס"ג (לעיל, הערה 81), שמות ג', יד; **מורה נבוכים**, חלק א, פרקים סא, סג. לכיוון פרשני אחר ראו: י' בן-נון, 'הוויה פעילה וקיומית במקרא – פירושו הלשוני של שם ה'', **מגדים**, ה, תשמ"ח, עמ' 23-7.

וַיִּדְבֹּר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי ה'. וְאָרָא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדַּי וְשְׁמִי ה' לֹא נִודַעְתִּי לָהֶם. וְגַם הִקְמַתִּי אֶת בְּרִיתִי אִתְּם לָתֵת לָהֶם אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן אֶת אֶרֶץ מִגְרֵיהֶם אֲשֶׁר גָּרוּ בָּהּ. וְגַם אֲנִי שָׁמַעְתִּי אֶת נִאֲקַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר מִצְרִים מַעֲבָדִים אִתְּם וְאָזְכֹּר אֶת בְּרִיתִי. לָכֵן אָמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלַת מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מִמַּעַבְדֵיהֶם וְגִאלְתִּי אֶתְכֶם בְּזְרוּעַ נְטוּיָה וּבְשִׁפְטִים גְּדֹלִים. וְלִקְחַתִּי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהִיִּיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וַיִּדְעֻם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלוֹת מִצְרַיִם. וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאֶרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁאַתִּי אֶת יָדִי לָתֵת אֹתָהּ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלַיַּעֲקֹב וְנָתַתִּי אֹתָהּ לָכֶם מִוְרָשָׁה אֲנִי ה' (שמות ו', ב-ח).

את דברי ה' ניתן לחלק לשתי חטיבות מרכזיות, כאשר המעבר ביניהן מצוין במילה "לכן". בחלק השני הקב"ה מספר לישראל את התכנית של יציאת מצרים ואת יעדיה; בחלק הראשון הקב"ה מקדים ומתאר למשה את המניעים לתכנית. מלבד התכנים המרכזיים של שתי חטיבות אלה, לחטיבה השנייה יש פתיחה וחתימה זהות: "אני ה'" (פס' ו, ח), ולשון זה מופיע גם בפתיחת הדיבור כולו (פס' ב).

חלוקה זו מניחה, שפסוק ג ("וארא... ושמי ה' לא נודעתי להם") שייך לחטיבת המניעים ליציאת מצרים. למעשה, מתוך התבוננות מקומית בתוכני הפסוק אין הכרח לראות אותו כמניע לתכנית של יציאת מצרים, אולם מבנה הפסוקים מוכיח אחרת. ראשית, כפי שראינו, הפסוק מופיע לפני המילה 'לכן', יחד עם מניעים אחרים. שנית, בפסוקים ג-ה ("וארא... ואזכר את בריתי") מופיעה פעמיים המילה 'וגם', כאשר המופע השני של המילה (ה: "וגם אני שמעתי...") משמש באופן ברור כחוליה בין שני מניעים עצמאיים ליציאת מצרים: הבטחתי לאבות לתת להם את ארץ כנען, וגם שמעתי עכשיו את נאקת בני ישראל בעבודתם, ולכן משתי סיבות אלה אוציאם מתחת עבודת מצרים להביאם אל הארץ. משום כך מסתבר, שגם ה'וגם' הראשון (ד: "וגם הקמתי...") בא לרבות את שני המניעים הנ"ל כמניעים נוספים על מניע ראשון המתואר בפסוק ג. עולה, אם כן, שפסוק ג מתאר מניע עצמאי לתכנית יציאת מצרים, ועדיין אנו צריכים לבאר את הפסוק ולהבין כיצד במה שמתואר בו יש משום מניע עצמאי ליציאת מצרים.

סימוכין נוספים לכך שפסוק ג מתאר מניע ליציאת מצרים ניתן להביא מהמשך דברי ה'. לשונות הגאולה בחטיבה השנייה של הדיבור, בתיאור תכנית יציאת מצרים ויעדיה, חוזרים ורומזים לתיאורי המניעים. כך, "והצלתי אתכם מעבדתם" (פס' ו) הוא פתרון ל"וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל אשר מצרים מעבדים אתם" (פס' ה): בני ישראל הכואבים והסובלים מן העבודה צריכים הצלה ממנה. התכנית "והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה לאברהם ליצחק וליעקב" (פס' ח) היא קיום של שבועת "וגם הקמתי את בריתי אתכם לתת להם את ארץ כנען" (פס' ד). כיוצא באלה, נראה כי "וידעתם כי אני ה' אלהיכם" (פס' ז) משלים את החיסרון של "ושמי ה' לא נודעתי להם" (פס' יג). חיסרון זה הוא מניע ליציאת

מצרים: כיוון ששם הוויה לא נודע לאבות, הגיעה השעה לכך שעל ידי גאולת מצרים ידעו בני ישראל לדעת את ה' בשמו.

להלן סיכום מרכיבי תכנית יציאת מצרים מול המניעים שלהם:¹⁰⁰

מניעים	תכנית
1. וְאָרָא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדִּי וְשָׁמִי ה' לֹא נִדְעָתִי לָהֶם.	ב. וְלִקְחָתִי אֶתְכֶם לִי לָעַם וְהִיִּיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וְיִדְעַתֶּם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מִמִּצְרַיִם מִתַּחַת סִבְלוֹת מִצְרַיִם.
2. וְגַם הִקְמַתִי אֶת בְּרִיתִי אִתְּכֶם לָתֵת לָהֶם אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן אֶת אֶרֶץ מִגְרֵיהֶם אֲשֶׁר גָּרוּ בָּהּ.	ג. וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאֶרֶץ אֲשֶׁר נָשָׂאתִי אֶת יָדִי לָתֵת אֹתָהּ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלַיַּעֲקֹב וְנָתַתִּי אֹתָהּ לָכֶם מוֹרָשָׁה.
3. וְגַם אֲנִי שָׁמַעְתִּי אֶת נִאֲקַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר מִצְרַיִם מַעֲבִדִּים אֹתָם.	א. וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלוֹת מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעֲבָדֵתָם וְנָאֲלַתִּי אֶתְכֶם בְּזֹרֹעַ נְטוּיָה וּבְשִׁפְטִים גְּדֹלִים.

מלשון הפסוק, "והייתי לכם לאלהים וידעתם כי אני ה' אלהיכם", נראה שידיעה זו, שהיא מטרה עצמאית של יציאת מצרים, איננה רק ידיעת שם הוויה עצמו, אלא ידיעת היות ה' בשם הוויה אלוהים לבני ישראל. כלומר, ייעוד ידיעת שם הוויה מעורה ברקימת מערכת היחסים של ה' כלפי ישראל כאלוהיהם. מסקנה זו עולה גם מכך שבפסוק מתואר שייעוד זה יושג על ידי "ולקחתי אתכם לי לעם". ייעוד ידיעת שם הוויה הוא השרשת המודעות של מערכת היחסים עם-אלוהים.

אם כן, רצונו של ה' שבני ישראל ידעו את היותו אלוהים להם ושידיעה זו תהיה בשם הוויה הוא מניע עצמאי ליציאת מצרים. כיצד?

כפי שכבר ראינו (לעיל, עמ' 60), פסוקים אלה בנויים על ההתגלות בברית המילה. כאשר ה' אומר "וארא אל אברהם... באל שדי", הכוונה היא לדברי ה' לאברהם בברית המילה (ולחזרה על חלק מתכניהם ליצחק וליעקב). שניים מתוך שלושת המניעים ליציאת מצרים המופיעים כאן מבוססים על דברי ה' בברית המילה: הברית על נתינת ארץ כנען לאבות, כפי שנזכר כאן בפסוק ד, וגם התוכן והמגמה העיקריים של ברית המילה: היות ה' לנו לאלוהים, כלומר, רקימת מערכת יחסים עם-אלוהים.¹⁰¹ מגמה זו נתגלתה כבר לאברהם, אך כיוון שבהתגלות לאברהם

100. עמודת המניעים בטבלה מסודרת וממוספרת לפי סדר הפסוקים. מרכיבי התכנית בעמודה השנייה מופיעים לפי סדר המניעים וממוספרים לפי סדר הפסוקים. בפסוקים עצמם נראה שמרכיבי התכנית מסודרים לפי הסדר הכרונולוגי של האירועים המתוכננים, ואילו המניעים – לפי סדר אירועי העבר המתוארים בהם: עצם ההתגלות: "אני אל שדי", הבטחת הארץ באותה התגלות ושעבוד מצרים.

101. בסוף רשימת המניעים מופיע "ואזכר את בריתי" (פס' ה). נראה שמשמעות הדברים היא, שההתייחסות של הקב"ה לכל שלושת המניעים קשורה לברית: בברית האבות קבע הקב"ה את התכנית להיותו לזרע אברהם לאלוהים, ובכלל זה, לפי העולה כאן, ידיעת שמו; באותה

הציג הקב"ה את עצמו במילים "אני אל שדי" ולא בשם הויה, אברהם לא ידע מגמה זו בשם הויה. רק על ידי יציאת מצרים וישראל חסרון זה, כאשר ידעו ישראל שה', בשם הויה, הוא אלוהיהם. קיום מגמת ברית המילה ליצירת מערכת יחסים של עם-אלוהים בא על שלמותו רק ביציאת מצרים, עם העלאת רמת מערכת היחסים באופן שתכלול את השרשת המודעות למערכת היחסים הכוללת את שם הויה. ועדיין אנו צריכים להסביר את שתי הרמות האלה, ומהו השינוי במערכת היחסים המתבטא במעבר לידיעת אלוהות הקב"ה לישראל בשמו.

כדי להבין מהי החשיבות של ידיעת ה' בשמו הפרטי וכיצד ידיעה זו משתלבת עם מערכת היחסים בין הקב"ה לישראל, נעיין במשמעות המונח 'שם' במקרא.

בספר דברים, מקום המקדש מכונה "המקום אשר יבחר ה' אלהיכם בו לשכן שמו שם" (י"ב, יא ועוד). 'שמו' של ה' הוא הדבר שהקב"ה 'משכן' במקדש, כלומר: השכינה. שם העצם 'שכינה', אשר מקורו בלשון חז"ל, איננו קיים במקרא, אלא השורש שכ"נ קיים במקרא רק כפועל, בעוד שם העצם המשמש בלשון מקרא עבור השכינה הוא 'שם'.¹⁰² אם כן, למילה 'שם' יש, מעבר למשמעות הראשונית של כינוי (name) ולמשמעות המושאלת של פרסום (fame), גם משמעות מושאלת נוספת, ספציפית, של נוכחות אלוהית, כבודה וגדלותה.¹⁰³ ההסבר להשאלה זו הוא,

ברית הובטחה הארץ; ומערכת היחסים שנרקמה באותה ברית היא המחייבת גם את התייחסות הקב"ה לסבלות ישראל.

102. על פי המסורה (ניקוד וטעמים), יש במקום אחד שם עצם משורש שכ"נ: "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם לשכןו תדרשו ובאת שמה". לפי קריאה זו, יש כאן שם עצם שצורתו היסודית היא 'שכן', ומשמעותו היא כמו 'שכינה' בלשון חז"ל. אולם בהתחשב בייחודיות המופע, נראה שעל פי הפשט יש לפרש 'לשכןו', שם פועל בבניין פיעל, ולפסק את המשפט (בניגוד למסורה, המניחה אתנחתא במילה 'שם') כך שהמילה 'לשכןו' היא מושא עקיף המשלים את 'לשום': 'אל המקום אשר יבחר ה' לשום את שמו שם לשכןו' – תדרשו ובאת שמה', כלומר, שימת השם תהיה במטרה לשיכון השם, דהיינו, במטרה לקיום יציב וארוך טווח. ייתכן שכוונת המסורה בניקוד ובטעמים איננה לפרש את פשט הפסוק, אלא לבטא בדרך דרש את זהות המושג העולה מן הפסוק למושג השכינה בלשון חז"ל.

103. משמעות זו של המילה 'שם' הייתה ידועה לחז"ל. על דברי אנשי בבל, שבבניית העיר והמגדל אמרו "ונעשה לנו שם", פירשו חז"ל: "ונעשה לנו שם – תני רבי ישמעאל: אין 'שם' אלא עבודה זרה" (בראשית רבה פרשה לח ח, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 358); "אמרו לא כל הימנו לבור לו את העליונים וליתן לנו את התחתונים, אלא בואו ונעשה לנו מגדל וניתן עבודה זרה בראשו וניתן חרב בידה ותהא נראית כאילו עושה עמו מלחמה" (שם ו, עמ' 355). אם כן, חז"ל הבינו שהמילה 'שם' מציינת נוכחות אלוהית. כאשר מדובר בשמו של הקב"ה, הכוונה היא לשכינה, ובמקרים אחרים, להבדיל, בנכחות אלילית, כלומר, במקדש לעבודה זרה. עמד על כך גם רמב"ן, אף הוא בעניין מגדל בבל: "אבל היודע פירוש שם יבין כוונתם ממה שאמרו 'ונעשה לנו שם', וידע כמה השיעור שיזמו במגדל לעשותו, ויבין כל הענין כי חשבו מחשבה רעה... כי היו קוצצים בנטיעות".

שמשמעות השכינה היא מקום גילוי ופרסום רצונו, כבודו, ותשומת לבו של ה' – משם הולך ויוצא שמו.¹⁰⁴

מעשה ניתן להבין, שגם בשמות ו' כאשר ה' אומר "ושמי ה' לא נודעתי להם", כוונתו היא שהברית עם האבות לא הגיעה לרמה כזו שתציור נוכחות ה', נוכחות של גילוי רצונו וכבודו בעולם. רק עם יציאת מצרים תוכל הברית בין ה' לישראל ליצור נוכחות ה' בעולם. ידיעת שם הווייה, כלומר, ידיעת ה' בשמו הפרטי, מבטאת את נוכחות ה' וכבודו המתגלים בעולם על ידי מעשי בני ישראל בהקשר בריתם עם הקב"ה.

נראה שההסבר להבדל בין ברית האבות לבין ברית יציאת מצרים נעוץ בהבדל שבין היחיד לציבור. לא הרי נוכחות ה' בעולם המתבטאת על ידי היחיד, פעיל ככל שיהיה בעבודת ה', והפרסום שהוא מסוגל ליצור, כהרי נוכחות ה' בקרב הציבור והפרסום שלו בעולם. בחינת שם אלוהים, אשר עיקר עניינה הוא בכבוד ה' ובמלכותו, מדגישה את הפער האיכותי שקיים במישור זה, על ידי תיאור ברית האבות כמחוסרת שם: רק הברית עם הציבור מסוגלת באמת להיות מרכבה לשכינה בעולם.

כפי שראינו, כאמצעי ספרותי להדגשת העדר שם ה' בעולם, לא זו בלבד שלאבות לא נתגלה שם הווייה, אלא גם הסיפור בבחינת שם אלוהים איננו משתמש בשם הווייה בתקופת האבות. וכפי שראינו, במקום אחד בספר בראשית אכן מופיע שם הווייה בבחינת שם אלוהים – בפתיחה לברית המילה (י"ז, א-ב): "וירא ה' [= שם הווייה] אל אברם ויאמר אליו אני אל שדי... ואתנה בריתי...". התורה מעוניינת להדגיש שברית האבות, הנרקמת לראשונה בדיבור זה של ברית המילה, מיועדת ומובילה לקראת הברית עם ישראל, הברית שבה שם הווייה ייוודע לישראל. לשם כך מדגישה התורה שאותו אל ששמו, שם הווייה, עתיד להתגלות לישראל, הוא אשר

104. פירוש זה רואה בשכינה ביטוי בלבד, ביטוי ליחס של קרבה והשגחה יתרה ולגילוי כבוד ה' וגדולתו, ולא 'אור נברא', כלומר, ישות מטפיזית (המבטאת אף היא יחס של קרבה). הדעה השנייה היא דעת רס"ג: "הדמות הזו ברואה... והיא דמות נכבדה מן המלאכים, עצומה בבריאתה בהירת זוהר, והיא נקראת כבוד ה'... ועליה מה שמתארים החכמים שכינה" (הנבחר באמונות ובדעות, מהד' י' קאפח, ירושלים תשמ"ה, מאמר שני, עמ' קג-קד). כך היא גם דעת ריה"ל בספר הכוזרי, מאמר שני, ח. רמב"ן (לבראשית מ"ו, א, לקראת הסוף) מחזיק בדעה הראשונה: "וחס ושלום שיהיה הדבר הנקרא 'שכינה' או 'כבוד' נברא חוץ מהשם הנכבד יתברך... ובדברי רבותינו דברים רבים יורו על שם השכינה שהוא האל יתברך... והכל בהשגחה ובחכמה ממנו". לדעת הרמב"ם (מורה נבוכים, חלק א, פרק כה), קיימות שתי המשמעויות: "שכן" וכל מה שנאמר מן הפעל הזה מיוחס לה' הוא בענין התמדת שכינתו – כלומר האור הנברא – במקום, או התמדת ההשגחה בדבר מסויים, כל מקום לפי ענינו, אך נראה שהמשמעות העיקרית לדעתו היא השנייה, על פי דבריו בעניין 'כבוד ה' (שם, פרק י"ט). כהשקפה זו כמעט מפורש בפסוקים במל"א ח', כז ואילך (ראו רד"ק ורלב"ג שם).

כרת עם אברהם את ברית המילה.¹⁰⁵ התורה עושה זאת רק פעם אחת, במקומו, אבל בכל יתר הספר בחינת שם אלוהים איננה משתמשת בשם הויה. זהו אמצעי ספרותי המבליט ומדגיש את ההבדל בין סיפורי שתי הבחינות בעניין השלבים ההיסטוריים שבהם מתגלה שם ה' בפועל. כך, השימוש בשם הויה בפתיחת פרק י"ז, וההימנעות משימוש כזה במקומות אחרים, באים לבטא את אותו הרעיון: הגשמה אמיתית של ייעוד הברית יכולה להיות רק בשלב שבו ייודע שם הויה, השלב שבו תעלה הברית מיחידים לציבור, ותושרש בהם תודעת כבוד ה' ובריתו על ידי יציאת מצרים.

שם הויה בבחינת שם הויה

עתה, לאחר שאנו מבינים את אידיעת שם הויה בתקופת האבות בבחינת שם אלוהים, עלינו לבחון את ידיעת שם הויה בבחינת שם הויה.

אם במסגרת התופעות הדורשות הסבר בבחינת שם הויה היינו מוצאים רק את שימוש הסיפור בשם הויה, ללא התייחסות מפורשת לידיעת האבות את השם, היינו יכולים לומר בפשטות, שעניין ידיעת שם הויה איננו נכלל במשמעות ובמסר של סיפורי בחינת שם הויה, ושמסרם כך ברוב המקומות בבחינה זו פשוט שאין סיבה שלא להשתמש בשמו של הקב"ה, הוא שם הויה. אולם כפי שראינו, ההתגלויות לאבות פותחות בהכרזה "אני ה'", כאותה הלשון המופיעה בבחינת שם אלוהים בתחילת וארא, מקום הודעת שם הויה לישראל. נמצא שיש כאן השוואה מכוונת של בחינת שם הויה לבחינת שם אלוהים, לומר: אותה תופעה של הודעת שם הויה, אשר בבחינת שם אלוהים באה רק בתכנית יציאת מצרים, קיימת בבחינת שם הויה כבר אצל האבות. והדבר טעון ביאור.

מלבד זה, יש גם מוטיב חוזר בסיפורי האבות, הכולל את שם הויה, והוא הקריאה בשם ה' (= שם הויה).¹⁰⁶ אברהם קורא בשם ה' שלוש פעמים, ויצחק פעם אחת:

וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַה' וַיִּקְרָא בְּשֵׁם ה' (בראשית י"ב, ח).

105. הדגשה זו דומה להדגשה בכיוון ההפוך בשמות ג', טו: בו במקום שמגלה ה' את שם הויה, שם הוא מדגיש את ההמשכיות לברית האבות: "ויאמר עוד אלהים אל משה כה תאמר אל בני ישראל ה' [= שם הויה] אלהי אבותיכם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב שלחני אליכם זה שמי לעלם וזה זכרי לדור דר'".

106. אצל יעקב יש מופעים קצת שונים, אשר גם שיוכם לבחינות איננו פשוט (ראו להלן, הערה 113). הקריאה בשם ה' לא נתחדשה על ידי האבות, אלא התקיימה בעולם כבר מימי אנוש (בראשית ד', כו, לפי הפשט ש'הוחל' פירושו כמו 'הותחל' ואיננו לשון חילול – ראו ראב"ע שם). מכל מקום, התגלות מפורשת בלשון "אני ה'" קיימת לראשונה אצל האבות. להרחבה בעניין קריאת האבות בשם ה' ראו שיעורי לפרשת לך לך בבית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון: <http://www.etzion.org.il/vbm/archive/14-parsha/03lech-lecha.rtf>.

וַיֵּלֶךְ לְמִסְעָיו... אֶל מְקוֹם הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר עָשָׂה שָׁם בְּרֹאשׁוֹנָה וַיִּקְרָא שָׁם אֲבָרָם בְּשֵׁם ה' (שם י"ג, ג-ד).
וַיֵּטֶע אֲשֶׁל בְּבֹאֵר שֶׁבַע וַיִּקְרָא שָׁם בְּשֵׁם ה' אֶל עוֹלָם (שם כ"א, לג).
וַיֵּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא בְּשֵׁם ה' (שם כ"ו, כה).

בולט שהקריאה בשם ה' מתרחשת בדרך כלל בהקשר בניית מזבח. המפרשים הקלסיים נתנו שני פירושים לקריאה בשם ה':

הפירוש הראשון מפרש את הביטוי כקריאה אל ה', כלומר, כתפילה. אונקלוס בארבעת המקומות הנזכרים לעיל תרגם "וצלי", כלומר, התפלל, וכן הוא ברש"י על "ב, ח: "והתפלל שם עליהם". כך מפרש גם ראב"ע שם בפירושו הראשון: "וטעם ויקרא בשם ה' – תפלה". לא נאמר בפסוקים מדוע ועל מה התפללו. רש"י מנסה למלא חיסרון זה באופן דרשני, על ידי הכנסת נתונים שאינם מופיעים בפסוקים (על פי סנהדרין מד ע"ב): "נתנבא שעתידין בניו להכשל שם על עון עכן והתפלל שם עליהם". לפי רש"י, לא נראה שיש קשר ישיר בין בניית המזבחות לבין התפילה. ראב"ע מביא פירוש שני: "או קריאת בני אדם לעבוד השם". כלומר, הקריאה איננה מופנית אל ה', אלא שם ה' הוא תוכן הקריאה, כאשר הקריאה מופנית כלפי בני אדם באופן כללי. אף רמב"ן שם מפרש בכיוון זה, ומדגיש שהדבר נעשה בעקבות בניית המזבח:

והנכון: שהיה קורא בקול גדול שם לפני המזבח את שם ה', מודיע אותו ואלהותו לבני אדם.

רמב"ן אף מביא מקור לכיוון פרשני זה מהמדרש:

'ויקרא בשם ה' – מלמד שהקריא שמו של הקב"ה בפי כל בריה. דבר אחר: 'ויקרא' – התחיל מגייר גרים ולהכניסם תחת כנפי השכינה.¹⁰⁷

בכיוון כללי זה מפרש גם רש"י על כ"א, לג. לפי פירוש זה, הפסוק איננו מתאר מעשה ממוקד ומוגדר של אברהם, אלא מהלך כללי של מסע יחסי ציבור בעד עבודת ה'. קיים פירוש שלישי לקריאה בשם ה'.¹⁰⁸ הפירוש בנוי על שני פסוקים מן הנביאים:

כִּי אַז אֶהְפֹּךְ אֶל עַמִּים שְׂפָה בְּרוּךְ לִקְרֹא כָלִם בְּשֵׁם ה' לְעַבְדוֹ שְׂכָם אֶחָד (צפניה ג', ט).
שִׁפְךָ חֲמַתְךָ עַל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר לֹא יִדְעוּךָ וְעַל מְשֻׁפְחוֹת אֲשֶׁר בְּשִׁמְךָ לֹא קָרְאוּ... (ירמיהו י', כה).

107. בראשית רבה פרשה לט טז, מהד' וילנה דף פא ע"ב (במהד' תיאודור-אלבק, עמ' 381, הנוסח שונה).

108. גונקל (לעיל, הערה 8), עמ' 55, 167.

התקבולת בפסוק הראשון וההקשר בפסוק השני מלמדים, ש"קריאה בשם ה'" היא ביטוי משמעותי עבודת ה' באופן כללי. הרקע לצורת שימוש זו יכול להיות תפילה בשם ה' או ביטויים אחרים לשימוש בשם ה', אבל מכל מקום הביטוי כבר קיבל משמעות כללית של עבודת ה'.¹⁰⁹ אם ניישם משמעות זו בהקשר שלנו, העובדה שאצל האבות הקריאה בשם ה' מופיעה מיד בעקבות בניית מזבחות, יכולה ללמד על כך שבהקשרים אלו המדובר הוא בעבודת קרבנות. נראה שאת הקריאה בשם ה' נוכל להבין באופן עמוק יותר, לאור משמעות המושג 'שם ה'' בתורה שהתבארה לעיל: גילוי רצונו וכבודו של הקב"ה ופרסומו. ואכן, שימוש במילה 'שם' במשמעות זו מופיע אף בהקשר של בניית מזבח והקרבת קרבנות:

מִזְבֵּחַ אֲדָמָה תַעֲשֶׂה לִּי וְזָבַחַתְּ עָלָיו אֶת עֹלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלֵמֶיךָ אֶת צֹאֲנֶךָ וְאֶת בְּקָרְךָ בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבְרַכְתִּיךָ (שמות כ', כ).

השראת השכינה והברכה המתוארות בסוף פסוק זה ("אבוא אליך וברכתך") הן תוצאה של בניית המזבח והקרבת הקרבנות המתוארות בחלק הראשון של הפסוק. כך פירשו גם חז"ל: "...זה שבנה מזבח לשמי – הרי אני נגלה עליו ומברכו...".¹¹⁰ נמצא שמקום מזבח וקרבנות מכונה מקום הזכרת שמו של הקב"ה, כלומר, מקום גילוי שכינה, גילוי כבוד ה'.¹¹¹ נמצאנו למדים מכאן, שבניית מזבח והקרבת קרבנות קובעות למעשה מקום עבודה שהוא מקום שכינה – מקום שבו נעשה רצונו של ה' בפומבי ושמו מתפרסם ומתגדל.¹¹²

באופן דומה יש לפרש גם את עשיית המזבחות עם הקריאה בשם ה' על ידי האבות: אברהם ויצחק הלכו ממקום למקום וקבעו בו מקומות ציבוריים לעבודת ה' – מזבחות קבועים לעבודת ה', אשר אליהם יבואו בני אדם לעבוד ועל ידם יתפרסם

109. פירוש זה של הביטוי מתאים גם למשמעותו בבראשית ד', כו: "ולשת גם הוא ילד בן ויקרא את שמו אנוש אז הוחל לקרוא בשם ה'".

110. בראשית רבה פרשה פב ב, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 978.

111. נראה ש"שכינה" בלשון חז"ל משמשת לשני עניינים שונים: למקום של גילוי כבוד ה', וגם למקום של תשומת לב והשגחה מיוחדת של הקב"ה. הרקע לכך שחז"ל רואים את שני הדברים כבאים יחד הוא הפסוק הנדון כאן, הקובע קשר סיבתי בין שני הדברים: מקום עבודת ה', בתור מקום של גילוי כבוד ה' ("אזכיר את שמי"), מביא השראת שכינה של ייחוד התייחסות ה', השגחתו ("אבוא אליך"), וברכתו ("וברכתך"). השווה גם למשנה אבות פ"ג מ"ו: "ר' חלפתא איש כפר חנניא אומר: עשרה שיושבין ועוסקין בתורה, שכינה שרויה ביניהם... ומניין אפילו אחד, שנאמר 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך'". להרחבה בעניין זה ראו מאמרי, 'תפילה נוכח המקדש', **עלון שבות** 154, תש"ס, עמ' 36-19.

112. לא מדובר בשכינת מקדש דווקא, שהרי הפסוק עוסק בהקשר של היתר במות ("כל המקום"), כפי שפירש כבר הרמב"ם בספר **המצוות**, עשה כ', אלא ייסוד מזבח והקרבת קרבנות מצד עצמם מהווים גילוי שכינה.

ויתגדל שמו של הקב"ה בעולם. הקריאה בשם ה' המתוארת בפסוקים נעשתה על ידי בניית המזבח והקרבת הקרבנות, כפירוש השלישי שהבאנו לעיל, אבל אין משמעותה מצטמצמת לעבודת יחידים זו אלא היא מבטאת משמעות רחבה יותר. משמעות זו כוללת נוכחות כזו שמשפיעה על בני אדם להכיר בכבוד ה' ולבוא ולעבדו, כמו הפירוש השני שהבאנו לעיל, אבל לאו דווקא באמצעות קריאה מפורשת אלא על ידי עצם הקביעה והמיסוד של מקום עבודת ה'.¹¹³

לענייננו, נמצא שהמושג של הכרת שם הווייה, במשמעות ספציפית זו של גילוי כבוד ה', איננו מוגבל לבחינת שם אלוהים, אלא הוא מרכזי גם בבחינת שם הווייה, לפחות בסיפורי האבות. מושג זה מתבטא בבחינת שם הווייה לא רק בהתגלויות "אני ה'", אלא בתיאור פעילות האבות כקוראים בשם ה'. ההבדל בין הבחינות הוא בכך, שבבחינת שם אלוהים, שם ה' מתגלה לעולם רק בברית הציבור, בעוד בבחינת שם הווייה שם ה' נקרא לעולם כבר על ידי פעילות האבות. כנראה משום כך, כפי שראינו, בחינת שם הווייה מזמנו של אברהם איננה משתמשת בשם הווייה בסיפורים שעוסקים במי שאינם בני ברית: לבטא את ייחודיות פעילות האבות בקריאתם בשם ה', שם הווייה.

נראה ששתי הבחינות משקפות כאן מתח בין שני מסרים: מחד גיסא, לא הרי נוכחות ה' בעולם המתבטאת על ידי היחיד, פעיל ככל שיהיה בעבודת ה', והפרסום שהוא מסוגל ליצור, כהרי נוכחות ה' בקרב הציבור והפרסום שלו בעולם. משום כך בחינת שם אלוהים מדגישה את הפער האיכותי שקיים במישור זה בין האבות לעם ישראל. מאידך גיסא, גם האבות השתתפו בברית עם ה', עבדו אותו ובמידת מה פרסמו את שמו בעולם. אמנם בהיקף מצומצם יותר מאשר עם ישראל לדורות, אבל כיחידים – בעצמה רבה,¹¹⁴ ומהם יש ללמוד. סיפור האבות בבחינת שם הווייה איננו

113. ראינו שאברהם ויצחק שניהם עברו ממקום למקום, בנו מזבחות וקראו בשם ה'. הביטוי המדויק "ויקרא בשם ה'", המופיע אצל אברהם ואצל יצחק, איננו מופיע לגבי יעקב. רמב"ן (על בראשית י"ב, ח) אמנם סבור שיעקב נבדל מאבותיו בעניין זה, והוא מנסה להסביר את התופעה. אולם אצל יעקב יש דבר דומה: לאחר שקנה יעקב את השדה בשכם, נאמר (ל"ג, כ): "ויצב שם מזבח ויקרא לו אל אלהי ישראל", ומאוחר יותר, בבית אל (ל"ה, ז): "ויבן שם מזבח ויקרא למקום אל בית אל". נראה שגם יעקב, כאבותיו, התכוון שהמזבחות יהיו מוקדים של עבודת ה' לרבים, ובמסגרת הניסיון לפרסם את מקום השכינה, כינה את מזבחותיו בשם, לומר שיש כאן מקום של שם, מקום שכינה. אולם שיוך הפסוקים האלה לשם הווייה עוד טעון בירור. עיין גם לעיל, הערה 52.

114. השווה בראשית רבה פרשה פב ח, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 978, בעניין התגלות ה' ליעקב: "ר' יצחק פתח: 'מזבח אדמה תעשה לי' (שמות כ', כ) – והרי דברים קל וחומר, ומה אם זה שבנה מזבח לשמי הרי אני נגלה עליו ומברכו, יעקב שאיקונין שלו קבועה בכסאי על אחת כמה וכמה, 'ויקרא אלהים אל יעקב' (בראשית ל"ה, ט)". את עצם היישום של הפסוק "מזבח אדמה תעשה לי..." בכל המקום אשר אזכיר את שמי..." אצל יעקב ניתן להבין, שהרי ההתגלות ליעקב באה מיד לאחר עשיית המזבח בבית אל; אולם משמע במדרש יותר מזה,

משעבד את התייחסותו לאבות לסיפור ההיסטורי הרחב יותר של עם ישראל אלא מתמקד במערכת היחסים שבין הקב"ה לאבות מצד עצמם, ובהקשר זה מדגיש את יכולת היחיד לפעול ולהשפיע בתיקון עולם, על ידי תיאור האבות כיודעים את שמו, שם הוויה, וקוראים בו.

שאלת אחידות בחינת שם הוויה

כבר עמדנו על כך (לעיל, עמ' 49), שבבחינת שם הוויה אין אחידות סיפורית, כלומר, היא איננה סיפור אחד ארוך, אלא יחידות יחידות סיפוריות. והעלינו את השאלה (לעיל, עמ' 52), אם לסיפורים אלה יש יסוד משותף של מסר ומשמעות. הדברים שראינו בעניין קריאת האבות בשם ה' אינם מספקים תשובה לשאלה זו, כיוון שמדובר בתופעה המוגבלת לסיפורי האבות, וגם לא ברור עד כמה מדובר במסר מרכזי של הסיפור, המגדיר ומאפיין אותו.

בהיעדר ממצא קונקרטי שיספק תשובה ברורה לשאלה זו, התשובה תלויה במידת ההצלחה בזיהוי אחידות במסר ובמשמעות של הסיפורים השונים. בדיקה מקיפה של מכלול הסיפורים היא מעבר למה שנכלל במאמר זה, אבל נוכל להצביע על כיוון העולה ממספר מקומות מרכזיים בסיפורי בחינת שם הוויה.

מסתבר שעניינם של סיפורי בחינת שם הוויה הוא במערכת היחסים בין הקב"ה לאדם כערך בפני עצמו. בניגוד לבחינת שם אלוהים, העוסקת בכבוד ה' ובמלכותו בעולם ומציירת את הצורך במערכת היחסים בין הקב"ה לישראל כפתרון לבעיה שנולדה בעקבות דור המבול, בחינת שם הוויה מתמקדת באופן ישיר בצדדים שונים של מערכת היחסים הדו-צדדית אלוהים-אדם. ניתן להצביע על כמה ביטויים להבדל יסודי זה:

- א. בפתיחת התורה, בעוד פרק א' עוסק בגבורת ה' ובשלטונו בבריאה, פרקים ב'-ג' עוסקים בציווי ה' על האדם, ביצר הרע, במשמעות החטא ובעונשו.
- ב. בסיפור המבול, הנימוק לגזרה בבחינת שם אלוהים, כפי שראינו, הוא שחיתות הארץ והצורך בתיקונה, ואילו בבחינת שם הוויה מנוסח הנימוק במושגים של

שסיבת ההתגלות איננה רק עשיית המזבח, אלא אף העובדה ש"איקונין (דמות) שלו קבועה בכסא". מה'קל וחומר' של המדרש נראה, שהיות האיקונין של יעקב קבוע בכיסא ה' מוסיף להבאת ההתגלות, באותו מישור ובאותו אופן שעשיית מזבח לשמו מביאה להתגלות: כיסא ה', 'כסא הכבוד', מסמל את כבוד ה'. הבריות הרואות את יעקב אבינו ואת פועלו, רואות את גילוי כבוד ה'. זוהי משמעות קביעות דמותו של יעקב בכיסא הכבוד. אף המושג 'שם', כאמור, מתייחס לגדולת הקב"ה ולרוממותו המתגלים כלפי חוץ ומבטאים את רצונו. וזה פירוש המדרש: אם מתגלה ה' לכל אדם העושה מעשה (בודד) של גילוי שם ה' בעולם, קל וחומר ליעקב שכל מהותו היא גילוי כבוד ה'.

יחס הקב"ה אל האדם: "וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ ויתעצב אל לבו... ונח מצא חן בעיני ה'" (בראשית ו', ו-ח).

ג. כפי שראינו, בסיפורי האבות, בחינת שם אלוהים מתארת אידיעת שם הויה, משום שהעולם ככלל יכול להיות מושפע באופן ניכר מנוכחות שם ה' רק על ידי הברית עם הציבור. לעומת זאת, בחינת שם הויה מתמקדת במשמעות מעשי האבות ומתארת את האבות כקוראים בשם ה'.

אם כן, כעת נראה שיש אחדות של בחינת שם הויה במישור המסר והמשמעות, אף על פי שאין אחדות במישור הסיפורי. כלומר, בחינת שם הויה משתמשת באמצעי של אוסף סיפורים כדי להעביר את מסריה, כאשר למסרים אלה יש יסוד משותף.

יסוד שתי הבחינות

לפי מה שהעלינו, לכל אחת משתי הבחינות יש יסוד אחד של מסר ומשמעות, המכתיב את תוכניהן. נמצא ששתי הבחינות נבדלות באופן יסודי ביסודות אלה של מסר ומשמעות: בחינת שם אלוהים עוסקת במלכות ה' ובכבודו בעולם ומשעבדת למגמה זו את מערכות היחסים בין ה' לאדם, ואילו בחינת שם הויה עוסקת בערך העצמאי שבמערכת יחסים זו.

עולה מזה, שלכל אחת משתי הבחינות יש יסוד מוגדר של מסר ומשמעות המשפיע על הבחינה בכללותה, והן נבדלות גם באמצעים שהן נוקטות. בחינת שם אלוהים משתמשת בסיפור מתמשך ארוך טווח, בעוד בחינת שם הויה במישור הסיפורי משתמשת באוסף יחידות סיפוריות. נראה שהבדל זה באמצעי הסיפורי משתלב בהבדל היסודי במישור המסר והמשמעות: כבוד ה' ומלכותו בעולם מתבטאים היטב בתכניות אלוהיות ארוכות טווח של תיקון עולם. לעומת זאת, בחינת שם הויה, המתמקדת במערכת היחסים בין הקב"ה לאדם, מבטאת מסרים דרך סיפורים ממוקדים, ללא תלות בהקשר היסטורי רחב.

סיכום

במאמר זה הצבענו על שינויים מתודולוגיים נחוצים בשיטת הבחינות, ובעקבותיהם התחלנו את המלאכה של בנייה מחודשת של יישום השיטה. נראה שבאמצעות השיטה המחודשת הצלחנו להגיע להבנה מדויקת יותר של המבנה הריבוי בספר בראשית ואף להבנת משמעויות הדברים.

מראשיתה, מטרת שיטת הבחינות עבור הרב ברויאר לא הייתה לתרץ וליישב קשיים שהועמדו על ידי ביקורת המקרא, אלא להגיע להבנה אמיתית ועמוקה של דבר ה' בתורה. עתה, שיטת הבחינות גם מבחינת צורתה ותוכנה כבר איננה העתקה

שיטת הבחינות: ביקורת מתודולוגית ויישום מחודש

או 'ג'ור' של תורת התעודות, אלא שיטה פרשנית העומדת בפני עצמה ובזכות עצמה, המסוגלת באופן אמיתי יותר לחשוף את משמעויותיה היסודיות של התורה. עדיין נצרכת עבודה מקיפה ויסודית להשלמת המלאכה:

- א. עמידה על יתר פרטי החלוקה ארוכת הטווח.
 - ב. בדיקת החלוקה ארוכת הטווח בהמשך התורה.
 - ג. לאור הנזכר לעיל, השלמת האפיון הספרותי והבנת המשמעויות של הבחינות הארוכות. במיוחד, נראה ששאלת אחדות המסר והמשמעות בבחינת שם הוויה עדיין פתוחה.
 - ד. זיהוי ופירוט של חלוקות מקומיות בכל התורה עם אפיוניהן הספרותיים והמשמעויותיים.
 - ה. בדיקת הקריטריונים לחלוקת בחינות בהקשר פרשות הלכתיות, נפרדות או מצורפות, ויישומם בכל התורה.
 - ו. עמידה על שיטת השימוש הסגנוני של התורה, בהקשר של בחינות ובאופן כללי, כבדיקה אפוסטריורית בעקבות חלוקה עצמאית (כלומר, שלא נבנתה על קריטריונים סגנוניים).
 - ז. הבנת שיטת עיצוב הבחינות וצירופן באופן כללי: מהי השיטה של התורה בעיצוב הכפילויות והסתירות? מהי השיטה של התורה בשילוב הבחינות זו בזו? מהו היחס בין מגמת התורה להפנות אותנו אל חלוקת הבחינות באמצעות הכפילויות והסתירות לבין המגמה לשלב את הבחינות בסיפור מצורף?
- יזכנו ה' להבין ולהשכיל תורתו באמת.