

## סיגנון המלה-המנחה בסיפורי התורה

בשם 'מלה-מנחה' מציינים אנו מלה או שורש לשוני, החוזרים בתוך טפסט או רצף-טפסטים או מסכת-טפסטים חזרה רבת-משמעות: המתחקה על חזרות אלה — משמעות אחת של הטפסטים מתפענחת או מתבהרת לפניו או, מכל מקום, מתגלית לו ביתר שאת. חזרה זו, כאמור, אינה מחוייבת דווקא להיות של אותה מלה ממש, אלא גם של שורש-המלה החוזר ונשנה; אדרבה, עצם השוני של המלים עשוי לעתים קרובות להגביר את כלל הפעולה הדינאמית של החזרה. 'דינאמית' אני קורא לה, כי בין צירופי-הגאים המתייחסים אהדדי בזה האופן נמשכת ועוברת כעין תנועה, כביכול, המשווה לנגד עיניו את כלל הטכסט כולו חש כיצד גלים מהלכים ביניהם רצוא-ושוב. החזרה המדודה התואמת את המיקצב הפנימי של הטכסט, ואם תמצא לומר, המפכה ממנו, היא בכלל החוק שבאמצעים להודיע משמעות מבלי להביעה; בין שהמדובר ב'לשון-נופל-על-לשון' כפשוטו, היינו זה המופיע בתוך הקשר תחבירי אחד<sup>2</sup>, בין שנכלל במונח זה גם שוויון-הגאים ודמיון-צלילים<sup>3</sup>, ובין שהמכוון ללשון-נופל-על-לשון מרווחי, היינו הפועל לא במקראות סמוכים זה לזה, אלא על פני מרחב גדול יותר של הטפסט, מכל מקום יש בו כדי להוסיף, זולת ערכו האסתטי — שאנו מכירים אותו מתוך דוגמת-המופת של האליטראציות באדות העתיקות — גם ערך הבעתי מיוחד, שאין כיוצא בו. ערך מיוחד זה הוא בכך, שהמשמעות המכוונת כאן אינה מובעת בדרך תוספת לימודית,

<sup>1</sup> שם ההרצאה היה: 'המקרא בחינת מספר', אולם בפרק-המבוא שלה היא דנה בהתפתחות הקדמונה של סיגנון-הסיפור בכללו. לקמן אני מוסר מקצת דברים מן החלק הראשי בלבד.

<sup>2</sup> השחה למשל: H. Reckendorf, Die Paronomasie in den semitischen Sprachen, 1909.

<sup>3</sup> כן מבין את המושג למשל: M. Casanowitz, Paronomasia in the Old Testament, 1894.

וממילא אינה מפוררת ואינה משבשת את התבנית הטהורה של הסיפור. אנו מניחים אפוא בכך, שאמנם יש כאן תבנית מעין זו, צורה אמנותית מגובשת, ואולם יחד עם זה יש כאן משמעות, בשורה שצריכה לבוא על גילויה, שהן למעלה מן הצורה האמנותית, ולפיכך אינן נישאות בה, כהינשא המשמעות בתוך השיר, בלא אמצעים מיוחדים משלהן, אלא על-פי עצם מהותן שומה עליהן להבקיע לעצמן דרך-הבעה משלהן. אין הנחה זו מתקיימת במלואה כמו במקום שהתבנית האפית החמורה והמלוכדת והבשורה ה'דתית', שרוח יורדת-ממרום מפעמתה, נתקלות זו בזו.

דבר זה לא אירע מעולם בעוצמה מופלאה כזו הנראית לנו בדרכי הסיפור של התורה. חומרת התבנית שבה היא פרי הכוונה העמוקה לספר, ולספר בלבד; והיא הנותנת שאסור שתבוא הבשורה להטיל עצמה עליה. אין כאן מקום להר-צאה לימודית של התוכן הדתי העובר את גבולות הסיפור הטהור; הסיפור על-פי טבעו אין בו בקיעים. אין הבשורה יכולה להיכלל בו אלא אם תכיר בחוקו של האפוס ותישען עליו. ואמנם כך היא עושה מבלי לפגוע בעיצוב הסיפורי, כשהיא מטילה בו, על-ידי מלות-מנחות<sup>4</sup>, מיקצב של משמעות. מעתה כל

<sup>4</sup> על 'צלילים-מנחים' מדבר Ed. König, Stilistik, Rhetorik, Poetik in bezug auf die biblische Literatur, לייפציג, 1900, עמ' 302, אולם אין עניינו שם אלא בנועם ובתואם-המקצב בלבד. לעומת-זאת כבד-משקל הוא המונח 'המלה המוטיבית' הבא אצל Alfred Jeremias, Das Alte Testament in Lichte des Alten Orients, מהדורה ד', עמ' 745, אלא שהלה מערב את המכוון בכאן בשאינו מינו כל-עיקר, ותכופות בדברים מפוקסקים. פרשנות רבת-ערך אתה מוצא במאמרו של פראנץ ביהל (Franz Böhl), 'משחקי-מלים כברית-הישנה' (גרמנית), ב- Journal of the Palestine Oriental Society, כרך ו', 1926, עמ' 196, ואילך, המבין אף הוא שב'משחקים' אלה גלום עניין של 'כובד-ראש גמור', אלא שאין כוונתו בכך אלא למגמות של סיפורי-העם העתיקים שהוא מבקש לשחזרם מכאן, מגמות שלפי גירסתו 'המעבד הנבואי הגדול והגאוני' מוחה את עקבותיהן באשר הן פסולות בעיניו; והרי לאמיתו של דבר אותם האישים דווקא, שאותם הוא מעטר בתוארי-כבוד אלה, הם מעצביו וגאוניו של סגנון המלה-המנחה. רמזים מועי-לים אוסף מאכס שטייף (Max Steif) במאמרו 'משחקי-מלים בתורה' (גרמנית), ב- Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, כרך ס"ט, 1925, עמ' 446 ואילך, כרך ע"ד, 1930, 194 ואילך. אחרינו (אגב הבאת מאמרו של רוזנצווייג 'בסוד הצורה של סיפורי-המקרא', ר' בתרגום עברי, סראנץ רוזנצווייג, 'נהי ריים', עמ' 7-19. המתרגם) נזקק לעיקרון הנידון קאסוטו בספרו La questione della Genesi, פירנצה, 1934, במקומות רבים, מתוך תפיסה הזזה עם תפיסתי, ואף השתמש בו שימוש פורה לצורכי פרשנות, ואולם לא דן בו בעיקרון זה בהיקפו ועומקו. — במסור-רת היהודית, הן ההלכית והן האגדית, וכן בפרשנות הקלאסית, ידוע דבר סגנון המלה-המנחה, אולם ידיעה זאת נתכטאה רק למקוטעין, אם כי בפנים רבות.

### סגנון המלה-המנחה בסיפורי התורה

היודע להטות אוזן, משמעות זו של מעלה נלחשת לו מתוך שוויון-הצליל בין פסוק לפסוק; היינו, בין שלב אחד למשנהו בסיפור נוצר יחס, המוסר במי-שרים את יסוד-היסודות של המאורע המסופר, יותר משהיה מביע אותם מאמר מודבק. לעולם אין הלשון העפית יוצאת מגדרה, ואין היא נתפסת לעולם לא לדברנות ואף לא לליריות. מיקצב המלה-המנחה הוא מיקצב אפי לאמיתו, חותם אמנותי כשר הוא לרז זה המקיף לעולם התבנית ומתעלה עליו.

מטבע העניין הוא שיותר משמש סגנון המלה-המנחה בפרשיות כגון סיפורי יוסף ורובו של ספר שמות, מקום שם נתון כל מעשה ומעשה בתוך מסכת רצופה של אירועים שאין לחלצו מתוכה, הוא משמש במקום שהמעשה הבודד מעוגל בתוך עצמו ונתפס מתוך עצמו, כגון בל"ח הפרקים הראשונים של בראשית ובפרקים הסיפוריים של במדבר. מחלקים אלה של החומש אדגים אפוא מה שאדגים להלן.

אולם נראה לי שחובה עלי להעיר עוד הערת-מבוא אחת. אם אנסה להלן לפענח מדי-פעם את המשמעות הגלומה במלה-המנחה, מטרתי אינה יכולה להיות לפרוש אותה לפני הקורא בניסוח עיוני כ'משמעו האמיתי' של הסיפור, ולפרש בכך בדיעבד את אשר העלים המקרא מלכתחילה. כמו בכל מקום שחותר אתה אל ביאורו של דיבור-לאמיתו אף כאן אין הרשות נתונה לנקוט לשון: 'כי הוא זה'. פשרו של סגנון המלה-המנחה אף הוא אפשר רק לרמוז עליו, לא להראות אלא להורות אל דבר שניתן לתופסו בממשותו, אך לא ניתן לכובשו בדפוס התיאור או המחשבה.

בא המקרא לספר כיצד נפלגה הארץ אחר המבול וכיצד 'נפרדו איי הגויים', 'איש ללשונו' (בראשית י, ה; כה, לב). זו אותה שעה משעות העולם אשר לימים שר עליה המשורר (דברים לב, ח), כי אז הפריד עליון בני-אדם. מעשה זה כיצד אירע?

מחצה על מחצה ערוך סיפור קצר זה (פסוקים א-ד, ה-ט): עלילת האדם, עלילת-נגד של אלוהים. שבע מלים-מנחות מגשרות בין עלילה לעלילה: 'כל-הארץ', 'שפה', 'הבה', 'בנה', 'עיר ומגדל' (בסוף המעשה נותר מהם המגדל לבדו), 'שם' והשורש 'פוץ'.

'כל-הארץ' — בכך נפתח הסיפור, ובסופו חזרה משולשת, כמו-חרוזה, של אותה לשון, אלא שלא הרי משמעותה שם כהרי משמעותה כאן. בהתחלה המכוון הוא לעם הארץ כולה העומד עדיין באיחודו, ואילו בסוף המכוון לפני הארץ, אשר הוא, העם, מפוזר ומפורד עליהם ללשונותיו. ברם משמעות שנייה זו

באה כבר בסיום מחציתו הראשונה של הסיפור, המסיימת, כדרך שפתחה, ב'כל־הארץ'. תקבולת זו — להלן נעמוד על טיבה.

עם הארץ המאוחד 'שפה אחת' לו. במחצית הראשונה מצויה לשון זו פעם אחת בלבד; ואילו בשנייה, המספרת על גבורתו הבוללת־המפוררת של האל הנוקם המתבצעת במישרים בתחום הלשון דווקא, חוזרת המלה שלוש פעמים בדברי אלוהים ועוד פעם נוספת בסיכום־המעשה הניתן בסוף. ארץ, עם־הארץ, גורל־גויי־ארץ הוא צירו של סיפור זה; ואולם הלשון היא התחום שבו מתארע מה שמתארע.

חוצפתה של 'כל־הארץ' היא המחייבת את הפורענות המתרגשת עליה. כנגד התנועה החצופה שמלמטה — התנועה האדירה שמלמעלה. 'הבה' הם קוראים ולובנים לבנים, 'הבה' — ובונים עיר ומגדל ש'ראשו בשמים'. אולם גם הוא היורד 'לראות את העיר ואת המגדל אשר בנו בני־האדם' פותח באותה קרי־את־זירו עזמה. תשובתו של אלוהים — בת־קול היא. הוא עונה לאדם על דרך האדם, אבל על דרך־אדם ברוממותה. אם תמצא לומר: 'הבה' זו של אלוהים — נימה של אירוניה בה, אולם היא נתונה בתוך סידרה זו של הקבלות לשוניות בין עלילה אנושית לבין עלילת־נגד אלוהית, שכולן אירוניות הן ואף לא אחת מהן.

שתי המלים־המנחות האחרונות מבטאות את המניע של העלילה האנושית: 'נעשה לנו שם / פן נפוץ על־פני כל הארץ'. 'שם' בדיוק הלשון המקראית מורה על ציון תוקפו של האדם הקיים־ועומד לדורות לאחר שימות. והנה מתוך עלילה זאת בוקע ועולה שם: שמו של הכרך מורד־האל, הנקרא על־פי בלילתן־בלבולן של הלשונות, בבל. ואלה שנועדה להם, שהוצעה להם אחדות־אנוש, שולחים ידם לבנות את המרכז הנוגע השמימה למען מנוע את פיזורם, והנה נמצא שבשל עצם מעשה זה 'הפיצם ה' על־פני כל־הארץ'. כן תהפוכותיהם של בני־אדם מביאות לידי היפוכן.

הנה כי כן שבעת גשרי המלים־המנחות ממחישים לעינינו את הקשר שבין ההתקוממות לבין הכרעתה בפתח דברי ימי העמים. תפקיד שונה מזה לחלוטין נודע למלים־המנחות בסיפור מעשה התקוממות אחרת והכרעתה, מימי היות ישראל לעם במדבר, במעשה קורח ועדתו (במדד־בר טז, א — יז, ה). 'עדתו' — עצם תיבה זו, 'עדה', משמשת כאן אחת המלים־המנחות הראשיות, שכן בעוד שחמש פעמים היא מסמנת את המתקוממים, הרי עשר פעמים היא מציינת כאן את כל עדת בני ישראל.

המלה-המנחה האחת החולשת על סיפור זה הוא השורש יעד על צורות הפועל על שלו ועל שני השמות עדה ומועד הנגזרים ממנו; מהם מועד משמש כאן בשתי הוראות. פעם היא מסמנת את אסיפת נציגי הציבור. 'נשיאי עדה קריאי מועד' נקראים קורח ועדתו בתחילת הסיפור. ואילו פעמיים המדובר הוא ב'אוהל-מועד', היינו במקום אשר שם נועד אלוהים עם העם; אוהל הנוכחות האלוהית, שלפתחו מתכנסת עדת קורח לעומת כל עדת ישראל. עדה היא הקהילה-החזבורה החיה ופועלת דרך-אחדות, שחבריה נועדים וחוזרים ונועדים תמיד איש עם רעהו; והדבר המעצים והמעלה את ההיוועדות התדיר-הזאת לידי חברותיות, הוא זה שאלה הנועדים כאן כקהל מתנסים ליד אוהל-המועד בפגישה עם אלוהים, מקבלים פקודות-מלך מפיו ונעשים בכך ל'קהל ה' (פסוק ג). ראוי לתשומת-לב שהכינוי 'קהל-ה' אינו בא בתורה, מחוץ לספר 'דברים', אלא (פעמיים) בפיהם של מורדים, ובפעם הראשונה כאן מפי קורח ואנשיו. נשיאי עדה וקריאי מועד אלה 'נקהלים' (פסוק ג) — השורש 'קהל' בא בסיפור להשלים את המלה-המנחה 'יעד' ומשמש באותה דו-קוטביות כמוה — נקהלים הם 'על' משה ועל אהרון, וכנגד זכויות-יתר של אלה מעלים הם על נס את זכותה של העדה כולה: 'רב לכם / כי כל העדה כולם קדושים / ובתוכם ה' / ומדוע תתנשאו על קהל ה'. טענה זו לקדושת כלל העדה, הבאה לערער את סדר העדה ומבנה, מהווה דווקא את ההתבדלות המסוכנת ביותר, באשר היא מושתתת על הזיהוי הכוזב בין 'אנשי-המוחלט' לבין כלל העדה. זוהי 'עדת-קורח, העדה הכוזבת בתוך העדה האמיתית, זו שנטלה שלא כדין את השם עדה בתוך העדה שנוסדה כך ומעיקרה, זו הנושאת על פיה שם-שמים וקדושה בתוך זו שאך בסמוך לאותו מעשה (טו, מ) חזר וקרא אליה אלוהיה: והייתם קדושים. לכך מכוונים דברי משה כשהוא מטיח כנגדם: 'לכן / אתה וכל עדתך / הנועדים על ה' (פסוק יא).

המלה-המנחה השנייה — אין בה אותה דו-קוטביות פוריה שישנה בראשונה, אולם היא מכניסה אותנו לתוך-תוכה של הבעיה שהתגלמה בסיפור על מרד עדת קורח. הוא הפועל קרב הבא כאן בבניין הפעיל, היינו לשון הבאה לידי קירבה, הבאת-קרבת. בסיסמת-השוויון של אנשי קורח, הנשמעת כמו סיסמת שלטון-לכול ממש, שזורה תביעה מסוימת הבאה אמנם על ניסוחה המפורש רק בדברי תשובתו של משה: תביעתו של קורח הלוי להיות שווה-משרה לכוהנים, להיות אף הוא זכאי 'לקרוב' אל המקדש ולהביא קרבנות. השורש 'קרב' הוא הבולט שבכל מונחי-הקרבת המקראיים, שכמעט כולם מצביעים,

מבחינת האטימולוגיה או האטימולוגיה-העממית שלהם, על עובדת-היסוד שמעשה הקרבן בא, על-ידי 'העלאה', על-ידי 'הבאה', על-ידי 'קריבה' לעשות לביטולו של הרחק שביחסו של המקריב אל אלוהיו; ואולם הכולל שבהם הוא הפועל 'הקרב', ומכאן השם 'קרבן'. אדם 'מקריב' לאלוהים את קרבנו, אולם כשם שהחטאת, על-ידי שהטעון-כפרה סומך את ידו על ראשה, מזדהית עמו למעשה-ההקרבה וקרבה תחתיו, כך כל 'הקרבה' יש בה מן הקריבה העצמית; ענן-הקטורת ה'קרב' השמימה הוא האות הנגלה להסרת הרחק שנפער קודם-לכן. ברם אותו מונח מציין גם את הקדשתם הן של הכובנים והן של הלויים לעבודת-הקודש. משה 'מקריב' את אהרן ובניו 'לכהן', היינו לעובדו במי-שרים<sup>5</sup> (שמות כט, ד; ח; מ, יב; יד; ויקרא ז, לה; ח, ו; יג, כד); גם את הלויים ה'נתונים' לאלוהים וה'לקוחים' על-ידו תחת כל פטר-רחם (במדבר ח, טז; יח, ו) יש 'להקריב' (ח, ט ואילך; יח, ב), אך בדרך מיוחדת: רק 'אל-פני' אוהל-מועד (כשם שהוקרבה פעם אחת כל העדה כולה, ויקרא ט, ה) ורק 'עם' אהרון: בידם לא הופקדה אלא משמרת-עקיפין<sup>6</sup>; אמנם קרבים הם, אולם נאסרו עליהם הן 'הקריבה' אל כלי-הקודש עצמם (יח, ג) והן עצם מעשה-הקריבה, היינו הבאת הקרבנות. אם כן מרידת קורח היא בבחינת משבר שבו מתייצבת הגבלת תחום הלויים כרצון האל כנגד תביעת האדם, מתאמתת בלשון הפורענות, וסופה להתגלם בלשון החוק (יח, א-ז). סבך-בעיות זה של ה'קריבה' בכפל-משמעה הוא הקובע את האווירה המילולית של מעשה-קורח. הוא משובץ בין שני פרקים (פרק טו מזה ופרק יז, א-יח מזה) הדנים בקריבה והקרבה. בראשון שבשני אלה, שהוא כמעט כולו דיני קרבנות, דברי הפתיחה באים לעורר את תשומת לבנו על-ידי לשון-נופל-על-לשון (טו, ד): 'והקריב המקריב קרבנו...'. ואילו השני, הכולל את תלונת העם ואת הענשתו ואת מעשה מטה אהרון, מסתיים בשאלת-חרדתו של העם, אף הוא בלשון-נופל-על-לשון: 'כל הקרבי-הקרב אל משכן-ה' ימות / האם תמנו לגווע?' שבע פעמים באה בפרק טו צורת ההפעיל כלשון הבאת קרבן, ועוד פעם אחת במובן הנדיר של הגשת אדם שלא לעניין קדושה, בתוך המעשייה המסופרת בפסוקים לב-לו, שכל עצמה לא שולבה, כפי שמסתבר, במקום זה אלא בזכותו של לשון זה; בפרקים טז ו-יז עם הציווי הנסמך להם (יח, א-ז) ההפעיל בא תשע פעמים, הקל שלוש פעמים, ושלוש פעמים שם-התואר המשמש כבינוני-קל. אווירה

<sup>5</sup> השווה ספרי 'מלכות שדי', טרק ז. <sup>6</sup> עקסות זו, הילות זו אל הכהונה, נדרשת במדבר יט, ב, ד באטימולוגיה עממית על-פי השם לוי (השוה בראשית כט, לד).

### סגנון המלה-המנחה בסיפורי התורה

מילולית זו, והוסף על כך את החזרה המרובה על השורש 'מות' בכל הפרקים, מודיעה במפגיע לכל קורא שלבו פתוח לסגנון המלה-המנחה, במה מדובר ומה כובד המדובר — יותר משיכלה לעשות זאת הסברה מפורשת. על רקע זה יש לקרוא גם את תשובתו של משה; בפיו זוכה המלה 'קרב', החוזרת בדבריו, להדגשתה היתירה: 'בוקר ויודע ה' את אשר לו ואת הקדוש / והקריב אליו / ואת אשר יבחר בו / יקריב אליו'. ולהלן: 'המעט מכם / כי הבדיל אלהי יש' ראל אתכם מעדת ישראל להקריב אתכם אליו / ... ויקרב אותך ואת כל אחיך בני לוי אתך / וביקשתם גם כהונה! ואף שעה שהוא מזמין אותם לניסיון של קריבה זו שנמנעה מהם — ניסיון העתיד להמיט עליהם שואה — הוא חוזר ונוקק לאותה מלה: 'וקחו איש מחתתו / ונתתם עליהם קטורת / והקרבתם לפני ה' איש מחתתו...'. (וסמוך לכך, כעין חרוז אחר חרוז: 'חמישים ומאתיים מחתות / ואתה ואהרון איש מחתתו / ויקחו איש מחתתו'. בפרק יז, אחרי מעשה ההכחדה, חוזרות המחנות — לרבות מחתתו של אהרון אשר בה הוא מקטיר עתה כממצע, בעומדו 'בין המתים ובין החיים'). קריבה ניתנה להם, אולם הם נשאו עיניהם אל קריבה אחרת; ואם כן, יקרבו — ויכלו.

בלשון-נופל-על-לשון חוזר משה בדברי תשובתו על מלות-היסוד של האתגר. 'רב לכם' קוראים אנשי קורח, ומשה כנגדם: 'רב לכם בני לוי!' בשם 'כל העדה' אומרים הם לדבר, ואילו משה מבטל את דבריהם באומר: 'אתה וכל עדתך', ללמדם שרק בשם העדה הפסולה דיברו. 'כולם קדושים' מכריזים המורדים, ואילו משה: 'האיש אשר יבחר ה' הוא הקדוש'.

בהישנות המאמר 'אשר יבחר ה'' נאמרה המלה המכרעת. והיא המשמשת מלה-המנחה, המוליכה אותנו אל הפרק הבא, שבו לאחר הכיליון הכללי בא אישור החיים לאמור (יז, כ): 'והיה / האיש אשר אבחר בו מטהו יפרח'.

שוב תפקיד אחר נודע למלה-המנחה כל-אימת שיש להצביע ברמז על כפרתו של חטא מבלי לציינה במפורש ככפרה. הקבלות-מלים באות כאן לציין את האופי הגומלני של קורות-חיים מאוחרות; פסוק נופל על פסוק והכפרה מחפה על האשמה.

שעה שעוקב אתה אחרי סיפור מעין זה דומה אתה כמגלה בגופם של המקרי-אות עצמם מדרש-קדומים גנוז, ובלבך עולה הפקפוק. אך ההקבלות הן מדויקות כל-כך ומצטרפות למסכת שלמה ללא-שיור עד כדי כך, שבעל-כורחך אתה מודה: שורשיה של 'המשמעות הגנוזה' נעוצים בנבכי העיצוב הקדמון של המסורת.

## סגנון המלה-המנחה בסיפורי התורה

דיו פסוק כגון ירמיה ט, ג כדי ללמדנו שאף האדם המקראי עמד על בן, כי יש ויש מה להשיג על המעשה שעשה יעקב באחיו, ושאף בעיניו של האדם המקראי מעשה-עוול היה זה; גם את הפסוק הושע יב, ד ניתן לפרש ברוח זו. הסיפור בספר בראשית, שכל-עיקר תפקידו לבאר את השתלשלות דורות יש-ראל על-פי בחירה קדמונה, שממנה מתחייבת ברירה חוזרת ונשנית בכל דור, מצווה היה גם כאן להציג את הרחקתו של הבכור כמעשה ההשגחה האלוהית; וממילא לא יכול לדבר על כך כמעשה-עוול; אף לא היה מקום בסיפור מובהק זה להערות יוצאות-דופן מעין אלו. עם זה לא היה בן-חורין להתכחש לעיקר-העיקרים של סוד תיאולוגיית-ההיסטוריה המקראית, האומר שההנהגה האלו-הית מניחה בכל זאת חירות למעשי אדם ואחריותם עליו, ומכאן שההיסטוריה אינה בבחינת חדשיח עם קריאות-ביניים, אלא דושיח-לאמיתו. למבוכה זו נמצאה תקנה ממנה-ובה על-ידי סגנון המלה-המנחה המקראי, אלא שכאן פעל כבר כנראה בעצם בחירתן של המסורות, ואפשר אף בעצם עיצובה של המסורת, היינו שרעיונות-מנחים קדמו כאן לגיבושם כדי מלים-מנחות.

כאשר עשו פורץ ב'צעקה גדולה ומרה עד מאוד', מגיב יצחק (בראשית כז, לה): 'בא אחיך במרמה ויקח ברכתך'. ועשו משיב: 'הכי קרא שמו יעקב ויע-קבני זה פעמים / את בכורתי לקח והנה עתה לקח ברכתי' <sup>7</sup>.

הרי לך ארבע מלים-מנחות: מרמה, בכורה, ברכה, שם. במקום גלותו, שבו אלוהים אמנם מגן עליו, אך אינו מונע ממנו תלאות, חווה יעקב מבשרו, מרמה כנגד אדם מאת אנשי ביתו מהי. ובדברי תלונתו חוזרת המלה-המנחה הראשונה: בהיזקקו לאותו שורש <sup>8</sup> הוא שואל את לבן (כט, כה): 'למה רמיתני?' ומהי תשובתו של לבן? המלה-המנחה השנייה. שכן כל-עצמה של אותה 'מרמה' היתה בזה, שכשם שיעקב הצעיר התחפש להיראות כבכור, כן הוא השיא לו בדרך התחפשות את הבכירה תחת הצעירה. 'לא יעשה כן במקומנו', משיב לבן, 'לתת הצעירה לפני הבכירה'. מה שם הבכורה, אף כאן בכירה.

עוד כהנה וכהנה 'התל' לבן בו ביעקב (לא, ז), אבל האלוהים עומד לימינו, וסופו של יעקב לצאת וידו על העליונה. מקץ עשרים שנה הוא שב אל מולד-תו, והוא כבר היה 'לשני מחנות'. מבקש הוא להיפגש עם עשו ולחלות את

<sup>7</sup> כמו במקומות רבים בא כאן זמיון-הצליל (בכורתי-ברכתי) להקל על זכרון הסוסוק, כאשר חשיכות מרכזית גודעת לו, ודין הוא שהקורא יזכור אותו להבנת המשך-הדברים.

<sup>8</sup> שורש זה חוזר בכל התורה רק עוד פעם אחת, בבראשית לה, יג, לגבי בני יעקב.



## סגנון המלה-המנחה בסיפורי התורה

פניו. ברם קודם-לכן עליו לעמוד במבחנו האחרון, במאבק הלילי עם ה'איש'. ועל שני דברים נטוש אותו מאבק, על הברכה ועל השם (ברכה, שם, שם, שם, שם, שם, שם, ברכה, שם — זהו כאן סדר המלים-המנחות). תבוא הברכה שנכבשה ותח-פה על הברכה הגנובה. 'לא אשלחך / כי אם ברכתני'. והנה על כך שואל האיש לשמו. הוא עונה: 'יעקב'; וכפי שמוכיח הפסוק מירמיהו, הקורא המקראי שומע בשם זה: אורב-העקב, היינו בעצם אמירת השם כרוכה ההודאה באשמה, והיא-היא שהאיש ביקש לשמוע מפורש מפי יעקב. רק עתה הוא מסיר מעליו את שמו-אשמתו: 'לא יעקב ייאמר עוד שמך' — ומסתבר שניתן לפרש<sup>9</sup>: לא ידובר עוד בשמך כבאחד האורב עקבים — 'כי אם ישראל' (השורה למען אל). על המאבק הרע כיפר המאבק הטוב, השם שהיה לחרפה הוחלף בשם-קודש. עוד שלוש פעמים חוזרת המלה-המנחה 'שם' לחרות בשבילנו את מש-מעו המעשה. בין כה וכה באה הברכה, בלי אומר, ונראה שאין כל-עצמה אלא ארשת של ברכה בלבד, אבל די בכך: מעתה הברכה-שבמאבק מחפה על הברכה-שבגניבה. עד מהרה (לה, י) יבוא אלוהים עצמו ויביע את ההתחדשות של האיש יעקב-ישראל, ובכך יביא אותה אל המוגמר. אולם קודם-לכן צריך שיבוא פיוסו של האח, ואף הוא נעשה בסימן המלה-המנחה 'ברכה': 'קח-נא את ברכתי אשר הובאת לך!' — כך מבקש (לג, יא) יעקב מעשו שייאות לקבל את מתנתו. וכיוון שהוא מקבל אותה, הרי גם בין אדם לחברו 'ברכה' מכפרת על 'ברכה'.

הגיבוש הגדול ביותר בתורה של סגנון לשון-נופל-על-לשון שטובע חותמו גם בעצם תחבורתו \* של הסיפור הוא מעשה אברהם<sup>10</sup>. פיסקות שרישומן המוב-הק של סגנון המלה-המנחה טבוע עליהן, אחוזות בפיסקאות ממין אחר, שאין המלה-המנחה מצויה בהן, אלא שעצם האחזה זו שוב נעשית על-ידי מלים-מנחות, עד שמלאכת-הסיפור מתבצעת כאן, כביכול, בשני נדבכים של לשון-נופל-על-לשון, שאין בידנו להפריד ביניהם הפרדה קפדנית. אף נראים הדב-רים, שאותה שעה שעוצב הסיפור בסימנו של לשון-נופל-על-לשון, נשתלשל מכך באותה דרך עצמה גם קישורו אל סיפורים אחרים, הסמוכים אליו בין סמיכות-מקום ובין סמיכות-עניין.

מתוך שפע החומר (ניתן כאן לקבוע הרבה יותר מארבעים הופעות של

\* השוה תהלים קלט, כ, קרי ומסורת המקרא.

\* תחבורת — קומפוזיציה.

<sup>10</sup> השוה לפיסקה הבאה גם את מאמרי 'בעיות ספר בראשית', עמ' 310 ואילך בספר זה.

לשך־נופל־על־לשון מרוחקים זה מזה) אלקט מקצת דוגמאות העשויות להע־מידנו על המשימות והצורות השונות של סגנון המלה־המנחה, שכן סיפור זה עשיר בהן במיוחד.

סיפורו של אברהם ערוך שבעה מעשי־התגלות (יב, א-ד; יב, ה-ט; יג, יד-יח; טו; יז; יח; כב, א-יט). ביניהם זרועות תחילה רק פסקאות־מספר בעלות תוכן אחר, ולהלן — בין שני האחרונים — צרור של סיפורים, ולבסוף, אחרי מעשה־ההתגלות האחרון, כל מה שנותר עוד לספר מקורות חייו ומשלשלת דורותיו, לאחר שעברנו את פיסנת הסיפור הדתי שאין למעלה ממנה.

מעשה־ההתגלות זוראשון — על צד האמת בשורה יותר מהתגלות בדיוקו של השם, שעדיין לא ניתן לאברם להיות נודע את האלוהים עצמו (ראשית אלוהים רוצה 'להראות' לו את הארץ, ורק שם 'יראה' לו בעצמו, פסוק ז), אלא את רצונו בלבד, — הפקעת האדם מתוך מסכתו הטבעית, קריאה להינתקות האדם מארץ, מולדת, בית־אב; ומעשה־ההתגלות האחרון, הפקעת האדם משלום־נפשו הארצי, קריאה להקרבה שאין קשה ממנה, זו של הבן האהוב, שהובטח ושניתן — שני מעשים אלה מתייחסים זה אל זה בדרך תחבורת הסיפור כמק־פילים זה לזה בחינת פתיחה והשלמה. האמצעי התחבורתי שבו הושג דבר זה הן הנלים־המנחות. 'לך־לך' אומר קולו של הנעלם־עדיין בארץ חרן ושולח את איש־הבחירה אל הארץ היעודה לו, ו'לך־לך' אומר בסוף ימי נדודיו האל הנודע אל עבדו למען 'נסותו' ולמען הפיק מלבו של זה ולכונן בעולם אף את הנכונות הפנימית ביותר, שאין לגלמה אלא בדרך זו בלבד. 'לך־לך' — בשום פסוק אחר של התורה אין אתה מוצא את צירוף־המלים הזה מלבד שני פסוקים אלה. ובשני המקומות מתבאר לאלתר פירושה של תוספת זו 'לך': פעם 'אל הארץ אשר אראך' ופעם אחת 'על אחד ההרים אשר אומר אליך'. אמור מעתה: 'לך־לך' עניינו: לדרך בכיוון הנתון או המרומוז עד שתיעצר הליכתך. בשני המקומות גם יחד בא קיום דבר־האלוהים עם שמיעתו, ללא שאלה וללא היסוס; התיבה 'וילך' באה שם תיכף לאחר הצו, וכאן לאחר כמה פעולות־הכנה. ועוד מלה־מנחה שלישית מגשרת בין הניסיון הראשון לאחרון. הקריאה שבחרן מסתיימת בחזרה מחומשת על השורש 'ברך': הבטחת הברכה, והכרוך בה — הצו אל האב וממילא גם אל העם 'להיות ברכה' (ונראה שהוא הצו שדברי נביאים כגון ישעיה יט, כד וזכריה ח, יג תולים בו את תוכחותיהם ואת נחמותיהם). הקריאה שבבגד־שבע — אין בה מלה של ברכה אלא רק התביעה הטהורה, אם כי היא נשמעת בלשון בקשה (קח־נא) ולא בלשון צו;

ואולם נאֹמו המסיים של המלאך אל אברהם, לאחר שקרבן הבן הוחלף בקרבן של איל, נזקק לשורש 'ברך' שלוש פעמים, ומה שם 'ונברכו בך כל משפחות האדמה', אף כאן 'והתברכו בזרעך כל גויי הארץ'. מן הראוי שניתן את דעתנו על כך, שעוד פעם אחת בסיפורו של אברהם, והיא בין שני מעשים אלה (יח, יח), נאמר דברו של אלוהים על אברהם: 'ונברכו בו כל גויי הארץ', אימרה שבה מצטרף הנשוא של הפסוק הראשון עם הנשוא של השני — אלא שלא פנייה יש כאן, כי אם דיבור אלוהים עם עצמו. לכשידבר אלוהים אל יצחק יחזור על האימרה בצורת־הפועל האחת (כו, ד), ובדברו אל יעקב בצו־רת־הפועל השנייה (כח, ד).

יש שקשר של הקבלה ינהג לא רק בין שתי פיסקות של סיפור אברהם, אלא גם בין סיפור זה לאחר. קשר מובהק ישנו בין הברית עם אברהם לבין הברית עם נוח, לשון אחרת: בין שתי הבריתות שנכרתו קודם למעמד הר־סיני. ראשית־כול תקבולת בין שני האישים עצמם על־ידי מלים־מנחות: מה כאן 'תמים' ו'התהלך' (י, ט), אף שם 'תמים' ו'התהלך' (יז, א). אולם יש לתמוה שמה שבא אצל נוח בלשון היגד נאמר אצל אברם בלשון ציווי, כאילו מה שהוא בגדר תכונות ועשיות לגבי נוח הוא בגדר משימות לגבי אברם. אלא שגדול ה'מתהלך לפני' מן ה'מתהלך את', כי עניינו לא בהילוות נאמנה בלבד אלא בשירות פעיל ככרוז, שבו משמש אברהם במסעותיו על־פני ארץ כנען בקוראו בשם ה' (יב, ח; יג, ד; כא, לג; מסתבר שבהכרזה אחרונה זו, שבה הוא מכריז על 'אל עולם', הוא מתכוון כלפי הפלשתים); ואשר למלים 'איש צדיק תמים היה בדורותיו' נוטה אני להסכים באמת ובתמים עם דעתו של ר' יוחנן (סנהדרין קח ע"א), כי לשון תמוה זה רומז ליחסיות ביקורתית, והיא המובעת כנראה בשימוש־הלשון המיוחד שנשתמר במקום זה בלבד, ולפיכך אין בידנו לעמוד על משמעו המדויק<sup>11</sup>. זעתה שתי הבריתות לגופן: זו עם האנושות המחודשת הקמה אחרי המבול, ולאחריה, ומשנכשלה גם היא, זו עם האב הנבחר של גוי אחד. יש ליתן את הדעת על כך, כיצד השוני מעורה כאן בתוך השוויון: אותה פתיחה 'הנני מקיים את בריתי', אותה חזרה מהדהדת על המלה ברית, שבע פעמים בדיבור־האלוהים ט, ט־יז ועשר פעמים

<sup>11</sup> אם רשאים אנו לקבל את הנחתו השנונה של ב. יעקב (Genesis, ברלין 1934, עמ' 267), שצורת הריבוי 'בדורותיו' אמורה כנגד שתי תקופות־העולם שנפגשו בחייו של נוח, כי־אז ניתן לפרש: בהתחשב בכך שהוא בן 'תקופת־מעבר' מסוקספת ביותר, מותר לקרוא לו תמים.

בדיבורו יז, א-יד (עם שלושה ספחי-הזכרות בפסוקים יט ו-כא), וברית זו (שם פעם אחת וכאן פעמיים) כשהיא מועצמת לכדי 'ברית-עולם' (כינוי זה בא, גם שם וגם פה, במקום שלפני האחרון), גם שם וגם פה הזכרת ה'זרע', שם פעם אחת, וכאן, לפי מצב-העניינים המיוחד, חמש פעמים בזו אחר זו, 'זרעך אחריך', ולבסוף, כמו שם כן פה, 'אות-הברית', שם אמנם לכלל-האדם, אות גלוי לעין-פול, קוסמי וחולף, ואילו כאן המייחד את העם, אות שבצנעא, גופני ומתמיד, שם אות המושם כפעם-בפעם בידי אלוהים, וכאן אות המושם בידי האדם.

ואשר לקשר-הקבלה כלפי העתיד-לבוא, די בהזכרת דוגמה אחת: כנגד 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים' (טו, ז) — בפרק המבשר את גלות מצרים — 'אנוכי ה' אלוהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים' בעשרת הדברות. האתזה זו היא חלק מן המערכת רבת-המשמעות של ייחוסים בין מעשי אבות לבין מעשי האומה, שמן הראוי שיבוא עליה פעם דיון מפורט<sup>12</sup>.

שכיח מיצוע של לשון-נופל-על-לשון בין שני סיפורים סמוכים. כל קורא ער יעמוד מן הסתם על האטימולוגיה העממית המאחיזה יחד את המילים מגן (יד, כ) ומגן (טו א): שם הניצחון ממגן (מסגיר) את האויבים ביד אברם, כאן לאחר הניצחון נופלת עליו אימה עמוקה יותר, כנראה בעליל, ואלוהים מבטיח לו מגן. ואילו מקום אחר זכה אך לתשומת-לב מועטת. בהתגלות הרביעית, האמצעית, היחידה שסיפור-התרחשותה בא בלשון ספרי הנביאים — ונראה שהטעם הוא שזוהי ההתגלות היחידה שיש בה הגדת עתידו ההיסטורי של העם כדיוקה — מצוי (טו, יג) בפעם הראשונה באותו ספר השורש ענה (לשון עינוי), כשנאמר על מעשי המצרים בבני-ישראל: 'ועבדום ועינו אותם'. והנה בפרק הסמוך, המספר בבריחתה של הגר המצרית, הוא בא שלוש פעמים, טו, ו, ט ו-יא, ומכאן ואילך שוב אינו משמש עוד עד לפרק כט. האומנם מקרה הוא שמדובר כאן ב'שפחה מצרית' (טז, א ושוב ג) שהיא 'מתענית' וסיפור מעשיה מסתיים במלה 'מצרים' (כא, כא)? או שמא גם כאן לפנינו האתזה מופלאה של מעשי אבות בקורות האומה? הרי סיפורה של הגר הוא מאותו הסוג כמו מרמת יעקב באחיו: מבחינת הקו הטלאולוגי של ספר בראשית שרה נוהגת על-פי היושר האובייקטיבי, באשר דין הוא שישמעאל יסולק ממורשת ההבטחה, ואלוהים עצמו אף סומך את ידיו על מעשה (כא, יב); ואולם על-פי

<sup>12</sup> מלאכה זו נעשתה בינתיים על הצד היותר טוב בידי קאסוטו, שם, עמ' 365 ואילך לגבי פרק יד.

האמת האמונתית של המקרא, שאינה משלימה עם הסתרת הזולת בפני אלוהים ואינה מניחה לחפות בצדק האלוהי על העוול האנושי, היא עושה עוול על־אף הכול. ודין מעשה זה כדינו של מעשה יעקב: מן הנמנע הוא שייחרץ דין זה במפורש, הן מטעמים תיאולוגיים והן מטעמים אפיים. ואילו מתוך המובלע בדברי הסיפור אתה למד רבות. שפחה מצרית זאת היא האדם הראשון אשר מופיע לו 'מלאך' אלוהים — שעניינו: התערבות האלוהים המתגלמת מדי פעם התגלמות אישית — ומדבר אליו. בשלושה פסוקים, בזה אחר זה, חוזרות ונשנות המלים: 'ויאמר לה מלאך ה' — להודיעך שמעשה אדיר מתארע כאן. ברם לא מן השמיים, כמו במעשה־הגר השני, אותו מעשה על הנער ישמעאל המושלך למוות, ולא כמו בסיפור הבא בפרק שלאחריו על הנער יצחק העקוד למוות, אלא כשווה אל שווה הוא מוצב נכחה על־פני הארץ ומדבר כנגדה. אכן, מופלאים הם דברי עידודו. הרי סופר לנו קודם ששרה הגבירה 'עינתה' את שפחחה כאשר היתה 'בידה' (שלוש פעמים משנן לנו הכתוב את התיבה 'גבירה' ושש פעמים את התיבה 'שפחה'); והנה עתה קורא המלאך אל הגר: 'שובי אל גברתך והתעני תחת ידיה'. אולם הוא שהשפיל עצמו מן השמיים אל הברייה הנענית, זכאי לדבר כך, וללא רוח של עבדות הווי מטיפ. נימוקו הנאמן עולה מתוך החזרה האחרונה של השורש ענה: 'כי שמע ה' את עוניך'. וכי את ה'עוני', היות האדם נתון במצוקה דומם, אפשר לשמוע? אכן, אלוהים יכול לשומעו. ומיד אומר לה המלאך (ויש להעיר שמושג המלאך המקובל עלינו משובש הוא; אין מלאך אלא שליח, והוא ושליחותו — אהד הם, ודוק: גם אדם עשוי לשמש מלאך ה')<sup>13</sup>, על־שום מה עליה להתענות תחת ידי גבירתה: עומדת היא ללדת בן כלבה, בדווי פראי, רובה־קשת, שידהר על־פני המדבר מקצהו ועד קצהו, ידיו יפוזו לשדוד פרי עמלם של בני היישוב, וכך 'על פני כל אחיו', בזה אחר זה, 'ישכן'; ואכן, בסיום תולדותיו של ישמעאל, שהוא סוף סיפור־אברהם, קובע הכתוב בלשון־נופל־על־לשון המשמש להטעים שאמנם נתקיימה אותה הבטחה: 'על־בני כל אהיו נפל' (כה, יח). המלה־המנחה 'שמע' ממצעת בין שני סיפורי הגר (השווה כא, יז); ואילו המלה־המנחה 'ראה' ממצעת בין מעשה בריחה של הגר ובין ההתגלות לאברהם התכופה לו, היינו התגלות־הברית (יז, א). האמה, שאליה דיבר המלאך על־שם־השם, קוראת לאלוהים עצמו הדובר אליה בשם העולה לה מתוך נסיונה:

<sup>13</sup> השווה חגי א, יג; מלאכי ב, ז; ג, א.

## סגנון המלה-המנחה בסיפורי התורה

'אל רואי'. והיא מבארת אותו בשאלת-התמיהה: 'הגם הלום ראיתי / אחרי רואי?' כמו משה בשעתו בהיותו בנקרת הצור (שמות לג, כב ואילך) היא 'רואה' את 'אחריו' של אלוהים (אחרי שבבראשית טז, יג כנגד אחורי שבשמות לג, כג): את יחסו אל עולם בני-האדם, את רחמיו המגבילים את דינו (שמות לד, ו ואילך); רואה היא כי אלוהים רואה אותה. ואין אדם יכול לראות דבר גדול מזה. 'על-כן קרא לבאר' (גם מלה-מנחה זו, 'באר', ממצעת בין שני סיפורי הגר) 'באר לחי רואי' (בארו של אלוהים החי הרואה אותי). אלוהים הבוחר בישראל מצדיק את שרה; ואולם אלוהים חי-רואי אינו נוטש את הגר.

ביאור זה לנתינת שם, הוא וכל כיוצא בו, נופל תחת מושג לשון-נופל-על-לשון במובן הצר של המונח, זה המופיע כך במפורש. מקורב אליו סגנון הדו-שיח שמיסוד לשון-נופל-על-לשון: כגון בפרק, הבא כפי הנראה לבסס את תביעת-המורשה של ירושלים למעמד של מרכז-עולם פולחני (יד, יח ואילך), אברהם חוזר על קריאת-הברכה של מלפיצדק, בדרך לשון-נופל-על-לשון, בתשובתו אל המלך השני הנוכח באותו מעמד, מלך סדום. בשם 'אל עליון קונה שמים וארץ' בירך אותו מלפיצדק, ואברהם מסמיך, בצורת תוספת, כינוי אלוהים זה, שלו נזקק מלפיצדק, אל שם ההוויה, ובכך הוא עושה מעשה-זיהוי בעל משמעות דתית-פנומנולוגית מובהקת: כביכול מכריז הוא על זהותה הני-צחת של האלוהות הנערצת על הר המוריה, ועם זה מודה בשמה האמיתי אשר נגלה לו.

מעין המקרה האחרון הנה היא החזרה רבת-המשמעות של המלה-המנחה 'משפט' בפרק יח, אם גם לא מסוג ה'הרצאה', באשר כאן אין המספר מייחס מעשה לשון-נופל-על-לשון לפעילותם המודעת של גיבוריו. כדי להוציא מלבן של הקורא במקרא בלא כוונה, שיטען שאין כל כוונה בדבר, יש ליתן את דעתנו על העובדה שחוץ ממקום אחד בלבד (בפרק מ) אין אתה מוצא את התיבה משפט בכל ספר בראשית אלא בשני פסוקים אלה, ברווח של ששה פסוקים בלבד. ההזכרה הראשונה היא בדברי אלוהים אל נפשו, שבהם הוא מעלה כלפי עצמו את ההבטחה שבאברהם, ב'גוי' שלו, ייברכו 'כל גויי הארץ' (רק כאן נזכרים בזה האופן, בזה לצד זה, הגוי האחד וגויי הארץ). אלוהים אומר שהוא 'ידע' אותו, זאת אומרת, לפי שימוש-הלשון המקראי, שהביא אותו על-ידי בחירתו בסוד קירבתו, ביחס-גומלין אתו, דבר שלא זכה לו איש לפניו ואחריו לא יזכה בו איש עד משה (שלגביו הביטוי הוא מופלג

עוד יותר, שמות לג, יב; יז). תכליתה של 'ידיעה' זו ותנאה של הברכה הופעו בזו הלשון: 'למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו...'. ומכאן ואילך שוב אין אלוהים בא בגוף ראשון אלא בגוף שלישי, בתורת מושא: 'ושמרו דרך ה' לעשות צדקה (פירוש: התאמה של העלילה למטלה המהותית, עמידה בניסיון, נאמנות, אמת) ומשפט'. בשל כך, בשל יחס-גומלין זה, אין אלוהים רוצה לכסות את אשר יעשה; הוא מודיע לו אפוא, שהוא עומד לשפוט את סדום, ומסיים דבריו במלה 'ואדעה', ואם כי לשון ידע בא הפעם בשימוש שונה מאוד מן הראשון, אין לומר כי אין כאן משום הקבלה: רוצה הוא להי-וודע מציאותם של הגויים החוטאים, הוא — היינו מלאכיו, שהם לבדם יוצאים עתה לדרך לסדום. הודעה זו, עם שבה נודע לאברהם מי הם האורחים האוכ-לים מפיתו (מן ההאנשה הזאת, שאינה 'אידילית' כל-עיקר אלא רבת הדר סאקראמנטאלי, ניזונית האנושות עד היום הזה), מעוררת את אברהם לפילולו-שידולו, והוא האדם הראשון במקרא המתעורר כך 'לגשת' ולדבר אל האלו-הים; רק מכאן ואילך ורק מכוח מעשה זה מייעד לו המקרא (כ, ז) בראשונה את הכינוי 'נביא', היינו הדובר המייצג שבין מעלה למטה, היודע 'להתפלל', היינו להתערב, לצדד, לתווך (עניין תפילה, כפי שהוא שגור בפינו, רק מתוך הרחבה דבק במלה שעיקרה מתחום המשפט). ועתה נרקם אותו דושיח מופלא, שהוא בעיני ולהאזון בחזקת 'גידול פרע' מאוחר. הוא נסב, ביסודו של דבר, על השאלה, אם אין ביד חוג-אנשים חף-מפשע (משמגיע אברהם בשתדלנותו עד ליחידה שהיא, לפי המסורת, היחידה הקיבוצית הקטנה ביותר, הוא פוסק משידוליו) לאפשר, כביכול, לאלוהים 'לשאת' את עוונה של העדה החוטאת אשר בקרבה חי אותו חוג; ועל שאלה זו מציל האדם מפי אלוהים את התשובה החיובית. אותם חפים-מפשע נקראים צדיקים; שבע פעמים נאמרת מלה זו אשר בה מתפתחת עתה, כביכול, הצדקה האמורה למעלה<sup>14</sup>. משנמלא המספר הקדוש נמנע הכתוב מן השימוש במלה זאת בחמש התשובות ובארבע השאלות האחרונות. והנה השאלה הראשונה מסתיימת באימרה שאין כמוה לצמצום של עוז ותום אף בספר איוב: 'השופט כל הארץ לא יעשה משפט?' והקורא הער אינו יכול שלא לעמוד על כך שלשון משפט שבכאן נמשך אחרי אותו משפט שבא כמה פסוקים קודם-לכן. לא גידול מאוחר כאן, אלא מסכת

<sup>14</sup> שם-התואר, שקודם-לכן לא שימש אלא לגבי נוה, בא בספר בראשית רק עוד פעם אחת, בסיפור התכוף למעשה-סדום; שם נוקט מלך-פלשתים לשון שיש בה משום בת-קול לדברי אברהם, שעה שהוא שואל את האלוהים (כ, ז): 'הגוי גם צדיק תהרוג?'

### סגנון המלה-המנחה בסיפורי התורה

סיפורית אורגאנית. את הדברים שדיבר אלוהים אל נפשו לא שמע אברהם ואף אינו רומז אליהם, אולם המספר מחזיק במלה-המנחה; ושעה שהוא חוזר ומעלה אותה כאן, כופה עצמו עלינו קשר-הגומלין של שני הפסוקים, עד שנחוש בתנועת רצוא-שוב ביניהם: מכאן — האלוהים המצווה את המשפט על האדם, ומכאן — האדם, עפר ואפר, התובע את המשפט מיד אלוהים. אבל נראה לי, שידע גם ידע המספר בסתר-לבו, שגם דיבור שני זה, לכשיושלם ולכשישוב האדם 'למקומו' (פסוק לג), לא היה, לאמיתו של דבר, אלא דיבור אלוהים אל האדם.

יש מקום לטוען שיטען, כי מייחס אני למספר המקראי שיטה 'ראציונאלית' יתר על המידה. אולם מבחינה זו כל שירת-אמת ראציונאלית היא, שכן היא מטילה סדר וצורה בהיולי על-פי חוקת תבנית של התבונה. ורק שאלה אחת יש לשאול בכאן: את מה ואת מי משרתת תבונה זו? בלשון אחרת, אם היא התבונה האמיתית, הקשובה-מבינה.



## המלה-המנחה ואב-הצורה של הנאום

דושיחו של אלוהים עם משה, הנפסק ומתחדש חליפות, לאחר חטאת העם (שמות לב, ז-יד, לא-לד; לג, א-ה, יב-כג; לד, א-י), אם תראה ברציפותו, תמצאהו בנוי לתלפיות, מקשה אחת במבנהו מאין כמוהו. אין אני מכיר יצירה אחרת שעיקרה הדיבור, אשר דברנותה, שמטבע ברייתה הוא לכאורה להרחיק את הסוד, כל-כך דבוקה לסוד; ואולם איני מכיר אף יצירה אחרת כמותה, אשר בה מוקמים פעם-בפעם גשרי-מלים איתנים, מלים-מנחות, הנושאים את הרגל המהססת על-פני התהומות. אפילו תעיין בדבר מועט למראית-עין כמו התיבה 'ועתה', הבאה חמש פעמים כמלת-צירוף (לב, י, לב, לד; לג, ה, יג), או בדבר הבא לכאורה כלאחר-יד בלבד, כגון שילוש ה'אתה' המוטעם בפסוק לג, יב בכל כובד-משקלו רב-הפנים ואחיד-הרושם, תיווכח לדעת כי עז-המש-מענת האמיתי של הלשון הוא העושה כאן את שלו.

המלים-המנחות המרכזיות הן עם ועל ה. חמש פעמים אתה מוצא אותן כשהן מחוברות יחד במשפט אחד (לב, ז; לג, א, ג, ה, יב) ופעמים הרבה בנפרד. שלוש מילים אחרות, ידע, פנים וכן-חנן נספחות להן.

שלא כמו גוי (לב, י; לג, יג) המציין את האחדות הגופנית (הרי גם גווייה היא מן השורש של גוי), עם משמעו הכלל הניכר בחיי-צוותא שלו, בחיי-יחד (השווה עם). עמי, עמך וכו' נקרא העם שאליו אדם שייך, אך יש שכינוי-הקנ"יין רומז גם אל האל אשר לו העם ההוא. על כך מתבססת הדיאלקטיקה של 'עם' שבמקראות הנדונים. 'כי שיחת עמך' (לב, ז), אומר אלוהים אל משה; ומתוך המשך הכתוב 'אשר העלית מארץ מצרים' נמצאנו למדים, כי 'עמך' זה לא רק 'העם אשר אתה שייך לו' אלא 'העם אשר אתה מנחה אותו' במשמע. והנה הכינוי החוזר-ונשנה בפרשתנו (פסוק ט): 'ראיתי את העם הזה' (השווה לב, כה, אלא ששם הדגש הוא בצרת העם, ואילו כאן באופיו) 'והנה עם קשה-עורף הוא' (כאן, וכן בקצת מקומות להלן, מתוך לשון 'העם הזה' אתה שומע:

### המלה-המנחה ואבי-הצורה של הנאום

'אותו עם השרוי שם למטה' — בין שרימוז זה בא מתוך בוז ובין מתוך רח"מ (מים). ועתה הוא מציג לו למשה להינתק מעל העם הזה שהגיעה שעתו לכליה, שלא יהיה עוד בגדר 'עמו'; כי אז, אומר אלוהים, יבדיל אותו, כשם שבשעתו הבדיל את אברהם (בראשית יב, ב), שזרעו נכשל עתה, 'ואעשה אותך לגוי גדול' (פסוק י; כאן באה המילה 'גוי', כמו כמעט בכל ספר בראשית כולו, במקום שמדובר באחדות המוצא). משה עונה: '... עמך אשר הוצאת (כאן לא השורש עלה, שאין משה נזקק לו בפיסקתנו), מארץ מצרים...'. לאמור: בי אין אתה יכול לתלות אותו, ואף לא לי להמיר אותו, כי לא אני כאן עיקר כי אם אתה, עמך הוא ואתה הוא המנחה אותו! ושוב, בפסוק-מזכרת המובלט על-ידי חרוז-הסיומות: 'שוב מחרון אפיך / והינחם / על הרעה לעמך'. עתה, אחרי שאלוהים העלה על דעתו להתנכר לאבות, הוא מזכיר לו את השבועה שנשבע להם, שזרעם יזכו לארץ 'ונחלו לעולם'. באותו שורש נחל, ואף באותו בניין, שבו מסתיים כאן נאום-הפיוסין הראשון של משה, עתיד להסתיים, אם כי בשינוי-הוראה, גם האחרון: 'ונחלתנו' (לה, ט). הארץ כנחלת העם והעם כנחלת אלוהים — שניהם 'לעולם' הובטחו. למלים 'ונחלו לעולם' נסמכה פתיחת הפסוק הבא בלשון 'וינחם' — מתוך דמיון הצליל (ודמיון-הצליל באה כאן להמחיש את ההתאמה); ובאותו פסוק מספר המספר על תוצאתו של הנאום: 'וינחם ה' על הרעה אשר דיבר לעשות לעמו'. עם שהוא ניחם מודה אלוהים: אכן עמי הוא ועמי יהיה.

ואולם אין זה אלא השלב הראשון של הדושיח: נמנע כליון העם. ועתה השלב השני הבא לאחר הפורענות, לב, לא — לג, ו (לב, לה הוא מאמר מוסגר של המספר, המתייחס אל מאורעות מאוחרים והנספח כאן בבחינת ביאור לסופו של פסוק לד), שבו נטושה המערכה על נחיית העם להבא, עד בואו לארץ כנען. בפתיחתו משה חוזר על המלים 'העם הזה' ששמע מפי אלוהים, אלא שמשמעה של זו נתגלגל מן: העם הרע הזה שעלי לכלותו — דרך פסוק כא, שבו נש-מעת נימה של: עם עני וסוער זה, התועה והנוח להטותו לכאן ולכאן — אל: העם שאמנם חוטא הוא ושנוטה הוא לחטוא, ומכאן שחייב אתה למחול לו! ועתה בא אחד מאותם הצירופים המפליאים, שלמראית-עין נוגדים הם לקשר-העניינים, אך לאמיתו-של-דבר משרתים אותו לעומקו: 'ועתה (כיוון שהם, ככל החטאים, זקוקים למחילתך) אם תשא חטאתם' — זו הפעם השלישית במקרא, לאחר קריאת-הייאוש של קין ולאחר שתדלנותו של אברהם, שנאמר כאן לשון 'נשיאה', שאין להולמו, ובאמת משמעו כפשוטו, וכבר הוא נושא

### המלה-המנחה ואבי-הצורה של הנאום

בחובו את הבשורה האלוהית האדירה הנאמרת בישעיה מו, ג ואילך; אך זו הפעם הראשונה שנספח לה מושא ישיר: אלוהים נושא את חטאו של העם; מכאן יש להבין את אישורו של אלוהים, את אומרו: 'אמנם כן, כה אני וכה אעשה', כפי שהוא נשמע מסיומו של הדושיח: 'אל... נושא עוון ופשע וחטאה' (לד, ז). עתה מצמיד משה ל'אם' שלו את ה'אם אין', שרק בו יש מקום תשובה, תשובה אישית, להצעת אלוהים: 'ואעשה אותך לגוי גדול', והיא: 'ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת'. אין הוא רוצה להיות נבדל וניצל, הוא והעם אחד הם, ערב הוא לעם. ואלוהים כנגדו פותח אמנם במיאון-שלמראית-עין, אולם להלן נוקט הוא אותה לשון 'ועתה' המסמלת כאן את החסד — בקשת-חסד מזה ומתן-חסד מזה — ואומר: 'ועתה לך נתה את העם אל אשר דיברתי לך'. והנה בפעם הראשונה הוא כורך את משה, לאחר שהלה דחה את החסד שהוגש לו לבדו וניצב לימין העם, בכריכה אחת עם אותו עם (לג, א): 'לך עלה מזה / אתה והעם / אשר העלית מארץ מצרים'. לכאורה אין כאן אלא חזרה חלקית על דברו הראשון, לב, ז; ברם עתה, בשילוב ההודעה על ה'מלאך', ניטל עוקצם של הדברים ונשמעת נימה של פיוס: שוב לא 'לך רד', אלא: לך והוסף לנחותו כאשר בתחילה עד בואו לארץ! אלא שלא בכבודו ובעצמו, אלא על-ידי מלאכו בלבד רוצה אלוהים 'לעלות' עם העם; שאילו הוא-עצמו היה עולה בקרב 'עם קשה-עורף' זה, היה מוכרת, בסופו של דבר, לכלותו בדרך (לג, ג, הנאחז אל לב, ט ואילך באמצעות הפועל והכינוי שבו מתפנה העם).

זהו השלב השני. עתה, לאחר אבלו של העם ולאחר המאמר המוסגר וההכרחי על האוהל, לג, ז-יא (הכרחי — שכן במקום זה עיקר הוא מבחינת הבשורה — הווה אומר: מבחינה 'תיאולוגית' — להעמידנו על דיוקו של ההבדל בין 'דיבר פנים אל פנים' שבפסוק יא, שאליו יש להשוות 'ידע פנים אל פנים', דברים לד, י, לבין 'ראה פנים', לג, כ, כג), בא השלב השלישי, שיש לכלול בו את לג, יב — לד, י, אף כי לד, ד מפסיקו מבחינת הזמן. עניינו הוא הבקשה שאלוהים יביא את העם לארץ כנען לא על-ידי מלאך אלא בכבודו ובעצמו. על תוכנה של פסקה זו עוד נעמוד להלן; לפי שעה אין לנו נדרשים אלא למקום ה'עם' בתוכו. תחילה חוזר משה, זו הפעם האחרונה, ומתייחס אל לשון 'העם הזה' שבפי אלוהים: הלא אתה אמרת לי להעלות, גם להבא, את 'העם הזה' (פסוק יב) — אך כיצד אוכל לעשות כן, אם אתה, ש'הגוי הזה' הוא עמך מבין כל הגוים (פסוק יג), לא תגלה זאת על-ידי לכתך עמנו? ולאחר שכאן אמר

### המלה-המנחה ואבי-הצורה של הנאום

'עמך', להלן הוא מצרף יחד את 'אתה ועמך' שמפי אלוהים ואת 'עמך' שמפיו־  
שלו ואומר פעמיים 'אני ועמך' (פסוק טז); בתורת אחדות זו הוא מדבר עתה  
אל אלוהים: אך ורק בלכתך עמנו אתה מפגין כי 'נפלינו (כשם שהפלה את  
ישראל בקרב מצרים, ח, יח; ט, ד; יא, ז; יש לתת את הדעת על קירבת־  
הלשון בין שורש פלה לבין שורש פלא, שעניינו תחום ה'מופרש') אני ועמך  
מכל העם אשר על פני האדמה'. זו הפעם הראשונה באה כאן במקרא לשון  
'עם' לציין עם־אדם בכלל, ועולה זכרו של דברים ד, לה, ששם יציאת מצרים  
מתוארת בלשון 'לקחת לו גוי מקרב גוי'. נסמכה לכך בקשת־ההתגלות וההת־  
גלות גופה; והנה משה מראה 'חוצפה־כלפי־שמיים' העולה על כל מה שהראה  
קודם־לכן: בעצם התגלות זאת הוא נכנס לתוך דברי אלוהים על סייגי הרח־  
מים, ועד שלא יהיה, כביכול, סיפק ביד אלוהים להוסיף דברים על־אודות  
העונש, הוא נתלה בהודעתו של אלוהים על חסדו, כדי להשלים שידולו: הוא  
'ממהר' לקוד ארצה ולדבר. הוא חוזר על דברי אלוהים ומאשרם: 'כי עם  
קשה עורף הוא' (לד, ט), אלא שבדרך על־הגיונית נועזה הוא מקשר לכך את  
מסקנת הגיון־הלב, כשהוא קורא אל הבורא שאם כן, דין הוא שממנו תצא  
התנועה: 'וסלחת / לעווננו ולחטאתנו (לשון זו נאחזת בדיבורו של אלוהים  
שבפסוק ז) ונחלתנו'. ואלוהים, המכבד תמיד את העזת האמונה כאמונה גופה,  
משיב כנגדו: 'הנה... נגד כל עמך אעשה נפלאות' (על נפלאות, מעשים  
נפלאים, השווה לג, טז). לשון 'עמך' הנקוטה בפי אלוהים כלפי משה, עתה,  
בהשפעת אותה תיבה בפי משה כלפי אלוהים, נגאלה משליליותה. ועל בקשתו  
של משה (פסוק ט) 'ילך נא אדוני בקרבנו' באה התשובה (פסוק י): 'וראה כל  
העם אשר אתה בקרבו / את מעשה ה' כי נורא הוא / אשר אני עושה עמך'.  
אלוהים בקרב העם — משה בקרב העם: אלוהים 'עם' משה. תם ונשלם כאן  
אותו לחן שנפתח בתיבה 'עמך' ב־ג, יב.

מקצת רמזים כבר רמזנו בדבר הדיאלקטיקה של עליה, הענובה בדיאלק־  
טיקה של עֵם. עֵם מצוי בפרשה שלנו כשלושים פעם, 'עלה' אף לא כמחצית  
המספר הזה. אין פיתוחו רבגוני כפיתוחו של זה, אף־על־פי־כן חשוב אף הוא  
עד מאוד. כבר באקדמה הסיפורית של הדושיח, לב, א־י, אנו שומעים פעמיים  
מפי העם: 'משה האיש / אשר העלנו מארץ מצרים', ושוב: 'אלה אלוהיך יש־  
ראל / אשר העלוך מארץ מצרים'; ולהלן חוזר משפט־הלוואי הזה ארבע  
פעמים. ולא היה בכך כדי להתמיה אילולא העובדה שבכל הספר הזה הוא בא  
בפרשתנו בלבד. ודוק: ההפעיל של יצא, שהוא נרדף למלה הנדונה, מצוי

בספר זה עשרים וארבע פעמים מחוץ לפרשה הנדונה (ופעמיים בתוכה), ואילו ההפעיל של עלה במשמעות הנדונה אינו בא בספר מחוץ לפרשה זו אלא שלוש פעמים. הווה אומר: סיפורנו על החטא ועל כפרתו נסב על נושא מיוחד, הלא הוא 'העלייה'. דבר זה, שציון המסע ממצרים לארץ-ישראל בלשון 'עלייה' אינו מבטא את הנתונים הגיאוגרפיים בלבד, עולה מכמה מקומות במקרא. מתחילה נראה כאן הציון בהארה אירזנית מוזרה. רוצים אנו להבחין בה די-צורכה, מוטב שנעיין גם בתקבולת החשובה שבמלכים יב, כח, ששם פונה ירבעם אל העם באירזניה של לשון-נופל-על-לשון: 'רב לכם מעלות ירוש-לים / הנה אלוהיך ישראל / אשר העלוך מארץ מצרים'. שומרון גבוהה דיה, הוא אומר, הנה הובאתם, הר גרזים הוא הר-הברית והמקדש החוקי, ולמעלה מזה שוב אין אתם צריכים להעפיל. קרוב לכך הלך-הרוח שבו פותחת הפרשה שלנו, אם כי שונה הוא מפאת התוכן. עד כאן, אומר העם (לב, א), האיש משה העלה אותנו, ואולם הוא עצמו עלה מעלינו, אל אלוהים שם במרומים, ואין אנו יודעים מה היה בסופו, ואנו, במקום שאנו נמצאים, זקוקים לאלוהים. וכך ניתן להם אלוהים כאן. ועתה אלוהים אל משה (פסוק ז): לך רד אל העם שהעלית אותו עד למעלה כזאת! ומשה, לאחר שהתרגשה הפורענות, אל העם בפיסקה הקטנה לב, ל-לד, שעיקר עניינה כפרת החטא, ושבה חוזר שמונה פעמים השורש חטא (שחוץ מכאן אין פרשתנו גורסת אותו אלא בשתי ההזכרות לד, ז, ט, שהן בבחינת סוף-פסוק): 'ועתה אעלה אל ה' / אולי אכפרה בעד חטאתכם'. עתה נוכחים הם לדעת, כי עליית-היחיד שלו היא-היא ישו-עתם. ואילו אלוהים, שהנן את אפשרות הכפרה, אומר אל משה (לג, א), בכורכו אותו עתה עם העם — ועדיין מהדהדת בהתרצותו-למחצה נימת-האירזניה שבהלך-הנפש — לאמור: 'לך עלה מזה / אתה והעם אשר העלית...'. ואילו לאחר מכן, כשהוא פונה על-ידי משה אל העם, הוא אומר (פסוק ג): 'לא אעלה בקרבך'. אלוהים-אמת רוצה להישאר שם-במרום, 'העלייה' צריך שתיעשה בלעדיו; ואולם אם כן, שוב אינו נאה לה השם עלייה. וכאן נאחזת מחאתו של משה (לג, טו): 'אל תעלנו מזה!' את הפתרון מביאה עלייתו האחרונה של משה על ההר, בשעה שעם גילוי מידת-החסד מופיע אף החסד גופו (לפיכך כאן, הן בפסוק ז והן בפסוק ט חוזר ונזכר החטא). להגיה-עלייה של העם ניתן לו כאן תוקף של ממש בעלייתו הממשית של האדם המעתיר-למענו אל פסגת החסד.

<sup>1</sup> על הטענה להר-גרזים השוה את החומר שאסף ועיבד עיבוד שיטתי מיכה בן-גוריון בספרו הגרמני Sinai und Garizim, ברלין 1926.

### המלה-המנחה ואבי-הצורה של הנאום

ודבר זה ממחישה לנו החזרה המשולשת על צורת הקל של הפועל שלנו (לד, ב-ד): 'ועלית בבוקר להר סיני... ואיש לא יעלה עמך... ויעל אל הר סיני'. ניזכר-נא בשילוש התיבה 'ויעל' בפסוקים כד, יג, טו, יח, על עליית-בדד של משה קודם לחטאת-העם, בשעה שעדיין לא יצא כל עירעור על זכות נציגותו. בין שתי עליות אלה חלו ההתנכרות וההכרה.

החוט הבא שבאותו מטווה: השורש ידע. בחלקים הראשונים אנו מוצאים את הפועל רק פעם אחת, ללא הטעמה, בדבר 'אי-ידיעתו' של העם (לב, א, כג). רק בנאום העיקרי, לג, יב-טז, הוא מפתח את הדיאלקטיקה שבו. בחמישה פסוקים אנו שומעים אותו שש פעמים. כאן, בשלב השלישי, האחרון של הדו-שיח, לאחר שניאות אלוהים להוסיף לנחות את העם, נאבק משה על כך שנחיה זו לא תיעשה על-ידי מלאך, אלא על-ידי אלוהים עצמו, שהוא 'ילך עם' העם. ואולם בבקשה זו משולבת בקשה אחרת, בקשת ה'דעת', האומרת דורשני. יש לעיין היטב בדרך השילוב הזה, ואגב-כך אין לשכוח שבעולם השמי (ולא בו בלבד) אין 'דעת' אלא במגע, בחישה. משה אומר אל אלוהים: אתה מצווה עלי להוסיף לנחות את העם, ובמקומך אתה רוצה לצרף לי מלאך בלבד, ואולם הלה (וכאן יש לזכור פסוקים קודמים כגון יד, יט ואילך; כג, כ ואילך) זר לי זרות אישית (אם תמצא לומר: אינו אלא כוח בלבד): 'ואתה לא הודעתני את אשר תשלח עמי' (ודוק: לא 'מי אשר תשלח' אלא 'את אשר תשלח'). והרי אתה עצמך הודעתני שנאמנות אישית אני נאמן לך, 'ואתה אמרת ידעתך בשם' (שם) — עצמות אישית הוא, 'ידוע בשם' משמעו: מגע בעצמות). אם כן, כדי שלא אהיה, אף בלא נוכחותך, נטוש-הנוכחות, הילווה-נא עמי על-ידי כך שתפתח לפני את ההדדיות של דעת-אותך; כדי שאהיה תמים-דרך, תנני לה-שיג את 'דרכך': 'הודיעני נא / את דרכך / ואדעך'. וזה הרגע שבו ניאות אלוהים — לא למשאלה זאת, אלא לבקשתו הראשונה של משה, ולאחר שעל שא-לתו שבפסוק יד משיב משה בלהט (פסוק טז) שרק בכך 'ייוודע' לעולם דבר קשרו של ישראל עם אלוהים, הוא ממלא אותה למעשה; וסוף-פסוק להיענות זו הוא אישורו לדברו של משה: 'ואדעך בשם'. מלה זאת סוגרת את המעגל, ומעתה ואילך שוב אי-אפשר לחזור עוד על שימוש-הפועל הזה. וכשבא משה עתה, לאחר שנענתה משאלת-הציבור, לחדש את משאלתו האישית, ששוב אין הוא יכול לוותר עליה, אין הוא נזקק לפועל ידע אלא ראה (פסוק יח).

עם ראה זה משתלבת להלן המלה-המנחה הרביעית: פנים (פסוקים כ, כג). לאחר שהיא מופיעה בהבלעה בלב, יא ואילך, היא נשמעת ראשונה במעשה-

האווהל שהזכרנוהו, ששולב אל סיפורנו בדרך המלה־המנחה: 'ודיבר ה' אל משה / פנים אל פנים / כאשר ידבר איש אל רעהו' (רע הוא זה שאותה שעה אתה עומד אתו ביחס־מישרין). ואולם בנאום העיקרי הסמוך בא פנים תחילה במשמעות אחרת: ב־לג, יד ואילך משוחחים אלוהים ומשה על כך אם 'ילכו' פני' אלוהים עם העם. כפי שצויין, אין להבין את פסוק יז אלא כהיענותו של אלוהים לבקשה זו של משה. אם כן, בקשת־הציבור של משה, שהוא 'ממהר' (לד, ט), לתדשה — מה עניינה? האם באה ללמדנו שבכל זאת לא נענתה הבקשה עדיין? אמנם נענתה, אבל רק אותה בקשה חלקית שבה מדובר עדיין גם בלג, יד ואילך. כיוון שכל הרואה את פני אלוהים מת (לג, כ, כג) פירוש 'הלי־כת' פניו הוא, שאלוהים הולך לפני העם כדי להכניע את האויבים הנקרים לו בדרך; לפיכך גם משה מדבר בהקשר זה (פסוק טז) על הרושם על העולם, על עם־האדם; זהו גם עניינה של התיבה 'בפניו' (דברים ד, לז). ואולם בקשתו האחרונה של משה (לד, ט), 'ילך נא אדוני בקרבנו' מכוונת לדבר גדול עוד יותר: מבקש הוא שאלוהים יחזור ויעניק לעם לא את חסותו בלבד, אלא גם שכינתו בתוכו, נזכות־פנים אינטימית זו שנועדה לו לעם (כט, מב ואילך). והרי נזכות־פנים זאת היא המתגלית בדיבורו 'פנים אל פנים' עם משה (יש ללמוד גזירה־שווה לצירוף 'דבר־אל' בין כט, מב לבין לג, יא). אין אדם יכול לראות את פני אלוהים (בלשוננו המושגית: פניו אינם יכולים להיות לו למוטיב), אך יכול הוא לקבל את דיבור אלוהים ולהשיבו דבר פנים אל פנים (בלשוננו המושגית: הם יכולים להיות לו למוֹבֵנֵס). בקשתו של האדם (לג, יח) שיזכה לראות את כבוד אלוהים אמנם נדחית; אולם ללא הכפול קדם הן כפול (פסוק יט), וכשם שזה מדבר בפני אלוהים, מדבר זה בפני אדם: 'אני אעביר / כל טובי / על פניך / וקראתי / בשם ה' / לפניך'. ודבר זה מתקיים (לד, ו): הוא עובר 'על פניו', אין האדם רואה, כי 'הכף' סוככת עליו, אבל הוא שומע אל פניו את הקול ההוגה את כבוד השם.

וכאן בוקעת האחרונה שבמלים־המנחות שלנו, חן־חנן. חמש פעמים שמענו בשלב השלישי הזה של הדושיח על ה'חן' ש'מצא משה בעיני אלוהים', ואין תימה אם יש מי שנזכר כאן בסיגנון המזרחי על אהבת־החזרות שבו. ואולם אף כאן אהבת־החזרות עושה את מלאכתה של הבשורה. צירוף־המלים החוזר־ונשנה הפנה את דעתנו אל עיקר־העיקרים הנגלה לפנינו עתה (לג, יט): 'וחנו־תי את אשר אחון / וריחמתי את אשר ארחם', או בלשון המוחלט (לד, ז): 'אל / רחום וחנון / ארך אפיים'. זה כבודו המפורש של השם. בו יודע משה את שבי־

המלה־המנחה ואב־הצורה של הנאום

קש לזכות לדעתו : את 'דרך' אלוהים. ואם עתה הוא 'ממהר' להביע עוד פעם אחת (פסוק ט) : 'אם נא מצאתי חן בעיניך . . . הרי הוא מגדיש את סאת 'חוצ' פתו' כאומר : אם כן אפוא, עשה אשר הנך. וכן עושה אלוהים. היה עלי לחשוף את רקמת העורקים של פרשה גדולה כדי להראות את מחזור־הדם המושלם המהלך בה. ואם נשוב עתה ונקראנה בשלימותה, עלינו לקלוט בקריאה זאת מתוך עיוננו זה לא את החלקים אלא את השלימות. רשת העור־קים על הדם המפכה בה תיראה אז כמטווה דק המתנצנץ ענוגות לעינינו הנ־שואות ביראת־הרוממות.