

הקשת בענן מנגנון שליטה בחרון

יאיר לורברבוים

א

אחד מן התארים הבולטים שמייחס המקרא, ובמיוחד התורה, לאל היא קנאה ("כי אנכי ה' אלהיך אל קנא", שמות כ, ד). "קנא" הוא אף אחד משמותיו ("כי ה' קנא שמו אל קנא הוא", שם לד, יד)¹; שם במקרא מציינ כידוע משהו ממהות מושאו.² שוב ושוב באות במקרא הזהרות שלא לעורר את קצף האל, ומתוארות בו עלילות ששיאן הוא חרון אפו, ואחר כך ניסיון נואש לפייסו.³ אין זה מקרה שקנאת

1 ראו עוד למשל: "לא תשתחוה להם ולא תעבדם כי אנכי ה' אלהיך אל קנא" (שמות כ, ד), וכמוהם הרבה. התורה מתארת לכאורה את ה' כ"אל רחום וחנון אך אפיים ורב חסד" (שמות לד, ו), ואולם קריאה קרובה של פסוקים אלה מעלה בבירור כי הם אינם תיאור תכונותיו של האל אלא תפילה (בעלת אופי כעין מאגיי-מניפולטיבי) שתכליתה להפיג את זעם האל ולהרגיעו בעת רתחה. עמדו על כך כבר חז"ל (בבלי, ראש השנה יז ע"ב). על פרשה זו ראו, י' מופס, "בין רחמים לדין: תפילתם של נביאים", תורה נדרשת, חיבורים בשאלות יסוד בעולמו של המקרא, תל אביב 1984, עמ' 39-87 [=הנ"ל, אהבה ושמחה, חוק לשון ודת במקרא ובספרות חז"ל, תרגם א' מלצר, ירושלים תשס"ד, עמ' 9-41, במיוחד עמ' 17-19, ההפניות להלן ל"אהבה ושמחה"].

2 כך למשל גם בתהלים קיא, ט: "פרות שלח לעמו צוה לעולם בריתו קרוש ונורא שמו". השוו ישעיה ז, טו: "כי כה אמר רם ונשא שכן עד וקרוש שמו מרום וקרוש אשכון", וראו גם שמות טו, ג: "ה' איש מלחמה ה' שמו" (וכמוהו עמוס ה, ח; ט, ו; ירמיה לג, ב), ומשמעותו, כדברי אברהם אבן עזרא (שמות שם): "עתה יודע שמו". עם זאת, גם צירוף זה קשור לקנאת האל ולנקמתו באויביו במלחמה, וכמוהו הצירוף: "ה' צבאות שמו", המופיע הרבה אצל הנביאים, ראו למשל: ישעיה מז, ד; מח, ב; ירמיה י, טז; לא, לד; לב, יח; מו, יח.

3 מקורות בולטים לעניין התפרצות זעם האל בתורה הם: אברהם וסרום (בראשית יח-ט), פרשת מות בני אהרון (ויקרא י), עניין ההגבלה בהר סיני ("פן יפרץ בם", שמות יט), פרשת חטא העגל (שמות לב-לד), פרשת קברות התאוה (במדבר יא), פרשת המרגלים (במדבר יד), פרשת קורח (מדבר טז-יז), עניין קנאת פנחס (במדבר כה), ולעניין האזהרות ראו למשל עניין עיר הנידחת בדברים יג, יח), פרשת הקללות (דברים כח; כט, ט-כח) ובשירת האזינו (דברים לב, טז-לה), שהיא שילוב של עלילה ואזהרה. שאר חלקי המקרא מלאים במוטיב הזה. כך למשל מוטיב חרון אף האל הוא מרכזי בספר שופטים; ראו למשל הסיכום "מבני" בשופטים ב, ואכמ"ל.

האל זוכה בכתובים לכינויים רבים: חרון, כעס, קצף, שנאה, זעם, גערה, נקמה ועוד.⁴ לקנאת האל במקרא צדדים הרבה, וגם ההתמודדות עמה – של נביאינו, של עמו וראש לכול של האל עצמו – לובשת צורות רבות. את המקרא, ובמיוחד את התורה, ניתן אכן לקרוא כתולדות "הזעם הקדוש" ואופני ריסונו.⁵

מאמר זה מתמקד בפרשת "אות הברית", היא הקשת בענן, שבסוף עליית המבול בספר בראשית. את פרשת הקשת אני מציע לקרוא כמנגנון שהאל יוצר לעצמו כדי לשלוט בקנאתו המתפרצת בשל ההשחתה של בני האדם. לפי הצעת, הקשת היא אפוא כעין כלי בידי האל לריסון כעסו וחרונו (anger management device). מאמר זה הוא פרק מחיבור רחב יותר, שבו מתפרש סיפור הבריאה והמבול (בראשית, פרקים א-ב, ו-ט), כעלילה שבמוקדה לומד האל, בדי עמל, להשתלט ולרסן את זעמו המתפרץ.⁶

הלשונות קנאה, חרון וכיו"ב, השכיחות כאמור במקרא הרבה, אינן מופיעות בסיפור הבריאה והמבול. ברם, עוד בישיעה, במה שנראה כפרשנות פנים מקראית,

4 על כינויים אלה, ראו E. Rueter, "s.v. קנא", *TDOT*, 13 (2004), pp. 53–58, והספרות שאליה הוא מפנה. על קנאות במקרא, ראו י' קנוהל, אמונות במקרא, ירושלים תשס"ז, עמ' 54. בשל שכיחותם הרבה של הלשונות האלה מייחד להם הרמב"ם דיון במורה הנבוכים, חלק א, לו (עמ' ע-עג), ראו גם חלק א, נד, וראו להלן.

5 קנאת האל במקרא אינה עומדת לעצמה, היא נמשכת מאהבתו לבריותיו. על יסוד אהבת האל כנקודת המוצא לעלילה המקראית עמד ר' עקיבא במאמרו המפורסם במשנת אבות (ג, *): "חביב אדם שנברא בצלם, חיבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם [...]". חיבתו של האל לבני האדם נמשכת מחיבתו לעצמו; ראו י' לורברבוים, צלם אלהים: הלכה ואגדה, תל אביב וירושלים תשס"ד, עמ' 12–13; וראו י' ליבס, "אהבת האל וקנאתו", דימוי, 7 (תשנ"ד), עמ' 30–36; הנ"ל, "De Natura Dei": על המיתוס היהודי וגלגולו", בתוך מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, תל אביב תשנ"ד, עמ' 243–297.

6 בחיבור זה אני מציע כי עלילת "הזמן המיתי" בפרקים הראשונים של ספר בראשית היא כעין "רומן חניכה" (*Bildungsroman*), סיפור התבגרות ובשלות, לא של בני האדם אלא של האל. תוצאתו של התהליך הפסיכו-דינמי הזה הוא יצירת כלים לשליטה עצמית – לריסון הקנאה והזעם האלוהיים שמחשבים תמיד להתפרץ בשל היסוד המושחת שבבני האדם. סיפור הבריאה והמבול בספר בראשית מתאר תהליך "פנים-אלוהי": ראשיתו היא תודעה (מדומה) של שלמות עצמית, שביעות רצון ואופוריה, שמקורם באשליה כי הבריות כולן, ובעיקר האדם, נזר הבריאה שהאל ברא בצלמו, מתוקנים ושלמים; המשכו באכזבה עמוקה בשל ההשחתה, המשרה על האל עיצבון לב (ובלשוננו: דיכאון), המתחלף עד מהרה לזעם אלים, בלתי מידתי, המחשב להרוס את הכול ולהשיב את העולם לתוהו ובוהו; וסופו בקבלה ו"נשיאה" של האל את צלמו האלימים והפגומים. במוכן עמוק יותר, סיפור הבריאה-המבול מגלם תהליך שבו מתמודד האל עם האלימות והפגמים החבויים בו בעצמו. "קבלה" או "נשיאה" ("הכלה") אלו גלומות בסדר נורמטיבי חדש שקובע האל לבני האדם ובמנגנון "טבעי" (פיזיקלי-פסיכולוגי שהאל בורא עבור עצמו, ושניהם כדי לרסן את קנאתו ואת זעמו.

מתואר הלך הרוח של האל בפרשת המבול כקצף וכעס (נד, ט): "כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבר מי נח עוד על הארץ כן נשבעתי מקצף עליך וגער בך".⁷ ואכן, כפי שאראה להלן, הדינמיקה של האמוציה האלוהית המגולמת בפרשת הקשת, הגם שיש לה מאפיינים ייחודיים, דומה להפליא לדינמיקה של קנאת האל, החוזרת ונשנית בפרקים אחרים בתורה.⁸

רבים מן הפרשנים הקלסיים, ויותר מהם החוקרים בעידן המודרני, יהודים ונוצרים, נמנעו מלראות בקנאה תכונת "אישיות" של האל המקראי. נטייה זו היא חלק מן המגמה הכללית אצלם "לשלול" מן האל (המקראי) "פרסונליות" גרושה, מורכבת ודינמית. הטעם לכך ידוע. גישה כזו לוקה באנתרופומורפיזם מנטלי-פסיכולוגי, הגרוע אף מהגשמה גופנית. אנתרופופאטיזם שכזה אינו הולם את אמונותיהם (או מוטב: הטיותיהם) התאולוגיות של הפרשנים והחוקרים לחוגיהם ולאסכולותיהם.⁹

ההשראה למחקר זה היא מסתו פורצת הדרך של יוחנן מופס, "בין רחמים לדין: תפילתם של הנביאים".¹⁰ מפתיע בעיני כי מחקר מעמיק וחדשני זה כמעט שלא הותיר רושם על חוקרי המקרא, גם לא בקרב חוקרי תולדות דת ישראל בעת העתיקה ובעת העתיקה המאוחרת.¹¹ דומה כי העכבות וההטיות התאולוגיות אצל חוקרי דת ישראל בכלל ואצל חוקרי מקרא בפרט שנזכרו למעלה (שמופס עצמו מעיר עליהם) הביאו לכך שדבריו "יקדימו את זמנם".¹² חוקר נוסף שפנה במחקריו על אודות המקרא וספרות חז"ל לכיוון דומה הוא יהודה ליבס.¹³

- 7 על הזיקה בין דברי ישעיה לבין עניין המבול, לרבות עניין הקנאה והכעס, ראו: M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, p. 374; וראו להלן.
- 8 ראו מאמרו של מופס, לעיל הערה 1.
- 9 ראו לורברבוים (לעיל הערה 5), עמ' 27-82.
- 10 ראו מופס (לעיל הערה 1); וראו גם Y. Muffs, *The Personhood of God, Biblical Theology*, Human Faith and the Divine Image, Woodstock VT 2005 (= "מופס, אישיותו של אלוהים: תיאולוגיה מקראית, אמונה אנושית ודמות האל, תרגם א' שרף, ירושלים תשס"ח).
- 11 מאזכב במיוחד הוא חיבורו של ג'ק מיילס, אלוהים: ביוגרפיה, תרגם ר' כהן, תל אביב תשנ"ח. לעניינים הנידונים במאמר זה השוו שם, עמ' 51-56. ככלל, מיילס מתאר את האל במקור הכהוני כמחושב ורציונלי, דומה כי הוא לא הכיר כלל את מחקריו של מופס.
- 12 על חיבורו של מופס, ראו רשימת הביקורת של מ' גרובר, "תפילתם של נביאים", תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 309-311, המעיר כי מסתו של מופס השפיעה על מחקריהם של גרינברג וטיגיי. מי שאולי הושפע ממופס והולך בכיוון שהוא התווה, גם אם בצעדים מהוססים ונסוגים, היה דוד הרטמן. ראו, למשל, חיבורו: מסיני לציון: חידושה של ברית, תרגם נ' זהר, תל אביב תשנ"ג, עמ' 41-42.
- 13 ראו במיוחד: י' ליבס, "אהבת האל וקנאתו", דימוי, 7 (תשנ"ד), עמ' 30-36; ליבס, אהבת האל (לעיל הערה 5). משום מה במאמרים אלה ליבס אינו מזכיר את מחקריו של מופס. ספר נוסף שכדאי להזכיר בהקשר הוא ספרו של הרולד בלום: H. Bloom, *The Book of J*, D. Rosenberg

את הקריאה של סיפור הבריאה והמבול בבראשית אציע להלן על סמך ההנחה הרווחת בקרב חוקרי המקרא הביקורתיים כי פרקים א-יא (ולעניינינו פרקים א-ב, ה, ו-ט) מורכבים משתי תעודות שונות – המקור הכוהני, המכונה P (להלן ספר כהונה או ס"כ), ומקור לא כוהני המכונה ברגיל J (להלן ס"ה). הגם שחוקרי מקרא חלוקים לגבי כמה חלקי פסוקים או ביטויים בתוך הפרקים האלה, האם מקורם בס"כ או שמא בס"ה, הרי שוררת הסכמה כי יחידת הפרקים הראשונה של התורה מורכבת משני מקורות מובחנים היטב.¹⁴ במקד הדברים להלן תעמוד כאמור פרשת הקשת (בראשית ט, ח-יז) השייכת לס"כ. את הפרשה הזו אעמיד אל מול קריאה חדשה שאציע לפרק החותם את עלילת המבול בס"ה (שם, ח, כ-כב).

(trans.), New York 1991. למרות פגמיו הרבים והיסודות הספקולטיביים שבו (שמעוררים רושם כי גם המחבר אינו מתייחס אליהם ברצינות), יש בחיבור זה תובנות חדשניות, מעוררות ומגרות. בלום מאפיין את האל במקור J כאישיות ניטשיאנית, כוויטאליות חסרת מעצורים וגבולות. ואולם, כפי שמראה מופס וכפי שנראה להלן, דמות האל במקרא (לרבות בס"ה) מורכבת הרבה יותר, יש בה כמיהה לקשר עם בני האדם ובתוך כך גם לשליטה עצמית. בהקשר זה אציין גם את ספרו של ק"ג יונג, תשובה לאיוב, תל אביב 2005, במיוחד עמ' 29-32.

14 C. Westermann, *Genesis 1-II: A* להפרדה בין שני המקורות לאורך פרקים י"א, ראו *Continental Commentary*, J.J. Scullion (trans.), Minneapolis 1992, p. 18 ולאורך פירושו המפורט, וכן בכל פירושי ביקורתי לבראשית. על ההפרדה בין ס"ה וס"כ בסיפור המבול, ראו שם, עמ' 395-398, וראו גם ש"א ליונשטאם, "המבול", ספר נ"ה טור סיני, ירושלים תש"ך, עמ' 24. מאמצע המאה התשע עשרה ועד אמצע שנות השבעים של המאה העשרים רווחה הסכמה בקרב חוקרי המקרא הביקורתיים על עיקריה של היפותזת התעודות. חוקרים אמנם התווכחו לגבי שאלות הנוגעות, למשל, לתיארוך ולאופני ההתהוות של המקורות השונים, בכתב או בעל פה. ואולם, עיקריה של התזה הזו שימשו נקודת מוצא לכל מחקר של התורה ושל ראשית תולדות דת ישראל. מאמצע שנות השבעים של המאה העשרים הותקפו יסודות התזה הזו מכיוונים שונים, עד שלקראת סוף המאה חדל הקונצנזוס הזה להתקיים. מחקר המקרא, שנחשב היה לאורך עשרות שנים כמיוסד על יסודות מוצקים ומוסכמים, נקלע למשבר, ראו E. Nicholson, *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford 1998. לעניינינו, למרות השבר הזה שוררת עדיין בקרב מרבית חוקרי המקרא הסכמה כי הפרקים הראשונים של ספר בראשית (א-יא) מורכבים משני מקורות – האחד כוהני והאחר לא כוהני. לשם הנוחות אני ממשיך לכנות את המקור הלא-כוהני בשמו הרווח לפנינו ובמידה רבה גם היום – ס"ה. אין בכך כדי לנקוט עמדה בוויכוח הניטש היום לגבי זמנו ודרך התהוותו (או אף עצם קיומו) של מקור זה. היו חוקרים שערערו על ההפרדה הזו וטענו לאחדותם הספרותית של פרקים ו-ט בספר בראשית, ראו למשל B.W. Anderson, "From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Genesis 1-11", *JBL*, 97 (1978), pp. 23-39 G.J. Wenham, *Genesis 1-15 (World Biblical Commentary)*, Waco 1987, p. מפנה שאליהם 148, וראו גם: *The JPS Torah Commentary, Genesis*, Commentay by N.M. Sarna, New York 1989

ב

קווי המתאר של העלילה מוכרים: ראשיתה בסיפור הבריאה שבמרכזו בריאת האדם, המשכה בהשחתה ובמבול שממנו ניצלו נח ומשפחתו והחי שהביא אתו בתיבה, וסופה בהבטחה-שבועה-ברית של האל כי "לא יהיה עוד מבול לשחת הארץ". המסגרת העלילתית הזו משותפת לשני המקורות, לס"ה ולס"כ.¹⁵ מה שקושר את חלקי העלילה, הן במקור הכוהני הן בס"ה, הם "ספרי התולדות" (הגנאולוגיות), המתווכים בין סיפור הבריאה לבין סיפור המבול (מאדם עד נח)¹⁶ ובינו לבין סאגת האבות (מנח עד אברהם). ה"זמן המיתי" (המעגלי) מתחלף בהדרגה, באמצעות השושלות, ל"זמן היסטורי" (לינארי).¹⁷

נקודת המוצא לקריאה שתוצע להלן היא ההבטחה שבפי האל (בס"ה) והברית שהקים עם נח (בס"כ) כי לא יוסיף "עוד להכות את כל חי" (ס"ה) ו"לא יהיה עוד מבול לשחת הארץ" (ס"כ). התחייבות בלתי מותנית זו של אלוהים מיד לאחר המבול, המשותפת לס"ה ולס"כ, אינה נעוצה בשינוי שהתחולל באדם, אף לא בהתחייבות כלשהי מצדו. להפך, שני המקורות מטעימים, האחד במפורש האחר במובלע, כי ההבטחה שלא להביא מבול ניתנת לאדם למרות (ושמא אף בשל) יסודו המושחת והאלים, ואף על פי שאין כל ציפייה שיתחולל בו שינוי. ס"ה מספר כי בסמוך לתום המבול מתחוויר לה' כי "יצר לב האדם רע מנעוריו" ואילו בס"כ קובע אלוהים "סדר חדש" המושתת על ההכרה בדבר טבעם האלים של בני האדם. הטעם שבגיננו מחליט אלוהים להמטיר מבול על בני האדם הוא, במובן מסוים, הטעם שביסוד הבטחת-בריתו כי לא יביא עוד מבול לשחת הארץ.

הכרת האל כי האדם הוא "רע מנעוריו" והתחייבותו בברית חד-צדדית מעוררות כמה שאלות ותמיהות, הנוגעות לעלילת הבריאה-המבול כולה: אם לא חל שינוי באדם, מדוע מתחייב האל שלא להביא עוד מבול על הארץ? ועוד, מדוע הביא אלוהים את המבול מלכתחילה – האם לא ידע על טבעה הרע והאלים של האנושות? ולאחר המבול – כיצד נודע לו?

שאלות אלה נוגעות לטיבה של הכרת האל את האדם (ולאופי היחסים שביניהם). ואולם, התפנית המפתיעה שבסוף עלילת המבול מעוררת שאלות גם ביחס לאל עצמו: אם "יצר לב האדם רע מנעוריו" והאלימות מובנית בו, הרי ברור כי בני

15 חוקרים הראו כי לעלילת המבול הערוכה (המורכבת מס"כ וס"ה) מבנה כיאסטי, ראו אנדרסן (לעיל הערה קודמת); וראו גם ונהאם (לעיל הערה קודמת), עמ' 156-157, וספרות נוספת שם. ואולם, אין בכך כדי לערער את הטענה כי פרקים א-יא בבראשית נוצרו מתעודות שונות.

16 פרק ד הוא הגנאולוגיה של ס"ה (שמשולב בו סיפור קין והבל) ופרק ה הוא הגנאולוגיה של ס"כ.

17 פרק ט, יח ואילך. על הגנאולוגיות בפרקים הראשונים של ספר בראשית ועל מקומן ותפקידן בעלילת הזמן המיתי, ראו דיונו הנרחב של וסטרמן (לעיל הערה 14), עמ' 6-19, 345-362.

האדם ישובו להשחית, ושוב יתעורר עליהם זעם האל. או־אז כיצד יוכל אלוהים לעמוד בהבטחתו ולא להפר את בריתו? מה יעצור בעדו מלהתפרץ שוב ולהשחית את הארץ במבול נוסף? האם השבועה או הברית חזקים דיים כדי לעצור בעדו? שאלות אלו כרוכות זו בזו. דומה כי פתרון אינו מצוי במישור התאולוגי-הרציונלי או בתחום השיח המוסרי. את "התשובות" צריך לחפש במישור ה"פסיכולוגי", באמצעות ניתוח ההיבט הרגשי-האמוציונלי של האל ומעשיו. מי שסבור שהאל המקראי הוא גרסה של אלוהי הפילוסופים – טול דמות ובמיוחד ללא אישיות, ולכן נעלה מכל רגש – ידחה אותן על הסף. "מפני הכבוד" הוא ישלול את עצם העלתן. אכן, בשל ההטיה הזו לא עלו שאלות מתבקשות אלה אצל רוב הפרשנים הקלסיים ואף לא אצל מרבית החוקרים המודרניים. ברם, למי שמשוחרר מן הכבלים התאולוגיים-הרציונליסטיים, תמיהות אלה עשויות לשמש נקודת מוצא פורייה לעיון באישיות האל המקראי ובנפתוליה.

כדי לענות על מכלול השאלות האלה שומה עלינו לחזור לתחילתו של הסיפור, למעשה בראשית, ולעקוב אחר השתלשלות הדברים, שכן סופו, הן בס"כ הן בס"ה, מוכתב במידה רבה על ידי היסודות שהונחו בראשיתו. את הדיון-הניתוח (ההשוואתי) הזה אני מקווה להציע בחיבור אחר. להלן אתמקד בשאלה האחרונה, שהיא אולי המטרידה ביותר: כשהשחתה תישנה – ובשל טבעו הפגום של האדם היא, כאמור, בלתי נמנעת – מה יעצור את חרון האל מלהתפרץ שוב ולכלות את הכול? השאלה הזו מצויה ברקע פרשת הקשת (= "אות ברית"), שהיא החוליה האחרונה בסיפור המבול הכוהני.¹⁸ קודם שאפנה אליה אדון בחוליה המקבילה, האחרונה, של סיפור המבול שבס"ה.

ג

לפי ס"ה, לאחר המבול, מש"חרבו פני האדמה" (בראשית ה, יג) יוצא נח מן התיבה, בונה מזבח לה' ומעלה עליו עולות "מכל הבהמה הטהורה ומכל העוף הטהור" (ח, כ). ס"ה אינו מסביר את מניעי ההקרבה. יש המפרשים שנח חושש כי זעם האל לא שכך לגמרי והוא רוצה לפייסו, ויש המפרשים שתכלית הקרבנות כפרה, כדי להסיר כליל את קללת המבול. סביר בעיניי יותר שיש כאן בפשטות הכרת תודה על ההצלה.¹⁹ וס"ה ממשיך:

18 שאלה זו עומדת גם ברקע "הסדר המוסרי החדש" שהאל מניח מיד לאחר המבול. סדר זה זויקתו לקנאת האל יידונו במקום אחר.

19 האפשרות הראשונה והשנייה מוצעת על ידי גונקל (H. Gunkel, *Genesis*, M.E. Biddle [trans.], Georgia 1997), ובאופן שונה במקצת על ידי סקינר (A. Skinner, *Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, ICC, second edition, Edinburgh 1930) ופון ראד (G. von Rad, *Genesis, A Commentary*, Revised Edition, J.H. Marks and J. Bowden [trans.],

וִירַח יְהוּה אֶת רִיחַ הַנִּיחָח
 וַיֹּאמֶר יְהוּה אֶל לְבוֹ
 לֹא אֶסַּף לְקַלֵּל עוֹד אֶת הָאָדָמָה בְּעִבּוֹר הָאָדָם
 כִּי יֵצֵר לֵב הָאָדָם רַע מִנְעֲרֵיו
 וְלֹא אֶסַּף עוֹד לְהַכּוֹת אֶת כָּל חַי כִּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי.
 עַד כָּל יְמֵי הָאָרֶץ זֶרַע וְקִצִּיר וְקָר וְחֹם וְקִיץ וְחֹרֶף וַיּוֹם וְלַיְלָה לֹא יִשְׁבְּתוּ.²⁰

פסוקים אלה הם, כאמור, סופה של עלילת המבול בס"ה, והם שיאה ותכליתה. לשונם גבוהה ופיוטית ויש בהם הכרזה כעין מטפיוזית על מהות האדם ועל דרכו של עולם. פסוקים אלה סוגרים מעגל. הם חוזרים במדויק למוטיבים, למבנה וללשון של הפסוקים הפותחים את העלילה בס"ה (בראשית ו, ה-ז).²¹ האנתרופומורפיזם הגופני והמנטלי הבלתי מוסתר ("וירח ה'", "ויאמר ה' אל לבו") אופייני לס"ה. הציורף "ריח ניחח" מציין כאן, כמו במקומות רבים במקרא, כי הקרבן ובעליו הם לרצון לפני ה'.²² "ריח ניחח" היא לשון הנופלת (במכוון) על השם "נח" והיא מקבילה להטעמה שבתחילת העלילה "ונח מצא חן בעיני ה'" (ו, ז).²³ הלשון "ויאמר ה' אל לבו", המקדימה את ההבטחה לא להוסיף "לקלל עוד את האדמה", מטרימה את הלשון שבהמשך הפסוק: "כי יצר לב האדם רע מנעריו". הקבלה זו בין האל לאדם מהדהדת הקבלה וזה בפסוקים הפותחים את עלילת ההשחתה והמבול בס"ה: "וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ ויתעצב אל לבו" (ו, ה-ו). רוצה לומר: ראשיתו של הסיפור הוא בעצבון או בשברון לבו של האל על "יצר מחשבות לבו"

(London 1972); וראו גם יובלים ו, א-ב: "באחד לחודש השלישי יצא מן התבה ויבן מזבח על ההר ההוא. ויקח גדי עיזים ויכפר בדמו על כל חטאת הארץ כי נמחה כל אשר בה [...]. ההצעה האחרונה היא של מ"ד קאסוטו, פירוש על ספר בראשית, מהדורה חמישית, כרך א: מאדם עד נח, ירושלים תשכ"ט, עמ' 80-81. אפשרויות אלה אינן מוציאות זו את זו. לסיכום הדעות והפניות ביבליוגרפיות, ראו וסטרמן (לעיל הערה 14), עמ' 452-453.

- 20 בראשית ח, כא-כח.
 21 חזרה זו היא חלק מן המבנה הכיאסטי של עלילת המבול כולה, ראו מאמרו של אנדרסון, לעיל הערה 14.
 22 ראו למשל: שמות כט, יח, מא; ויקרא א, ט. כחלק ממגמת הרחקת ההגשמה טוענים פרשנים (קאסוטו ולעיל הערה 19), עמ' 81; וסטרמן ולעיל הערה 14, עמ' 454; ורבים אחרים) כי הציורף "ריח ניחח" הוא פורמולה המציינת כי הקרבן הוא לרצון האל. אפשר כי כך הוא בויקרא, ברם לא בבראשית. ציורף זה משתלב כאן עם מכלול רחב של ייחוסים אנתרופומורפיים שאינם פורמולות כלל.
 23 ראו פון ראד (לעיל הערה 19), עמ' 122; ונהאם (לעיל הערה 14), עמ' 189.

הרע של האדם, וסופו בהשלמה עם כך ש"יצר לב האדם רע מנעריו". השלמה זו מולידה התחייבות,²⁴ המסייעת מצדה להתפייסות ולרגיעה. אין זו רק הבטחה. כפי שהעירו כבר חז"ל, הכפילות "לא אוסף לקלל [...] ולא אוסף עוד להכות [...]". היא לשון שבועה.²⁵ כך מתפרשת הלשון בפסוק מישעיה (נד, ט) שנזכר לעיל: "כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבר מי נח עוד על הארץ". אפשר כי חיזוק לכך היא התיבה "עוד",²⁶ החוזרת בדברי ה' שלוש פעמים, ("לא אוסף לקלל עוד [...] לא אוסף עוד להכות [...] עוד כל ימי הארץ").²⁷ ההתחייבות הכפולה להימנע מקטטורופה נוספת מקבילה לאזכור כפול של העונש בפסוקים הפותחים את העלילה (ו, ז): "אמחה את האדם אשר בראתי [...] מאדם עד בהמה [...]"), ומטעימה את החזרה ממנו. המונח קללה, שלא נזכר קודם בסיפור המבול, מציין לא רק השחתה והכאה (כלשון התקבולת בפסוק) אלא גם ביזוי והשפלה.²⁸ הוא מגביר את ממדי הפגיעה של המבול רק כדי להעצים את ההתחייבות להימנע

24 ה' מדבר "אל לבו" ונשבע לאחר שהוא מריח את ריח הניחח. ואולם לא ריח הבשר לבדו גורם לו להפיכת הלב. הקרבן וניחוחו נועדו לייצר אוירת פיוס ואינטימיות, הם אינם סיבה מספיקה להבטחה, השוו ונהאם (לעיל הערה 14), עמ' 189-190, הטוען, בעקבות אחרים, כי בפסוק זה מונח היסוד לקרבן כאמצעי כפרה וככלי לריצוי האל, עניין המודגש בהרחבה בספר ויקרא (ראו למשל יז, יא). דומה בעיניי כי זו קריאה חזקה מדי של הפסוק. ראשית, לפי קריאה זו נקבע כאן, בחטף, עיקרון ריטואלי, לא פחות חשוב משבועת האל שלא להביא יותר מבול. אם נוליך קריאה זו אד אבסורדום הרי אם היה נח מקריב עולות מוקדם יותר הוא יכול היה למנוע את המבול, מה שרחוק מלהתקבל על הדעת.

25 ראו רש"י על אתר, בעקבות בבלי, שבועות לז ע"א. על המונח "לקלל" ויחסו ללשון "להכות", ראו וסטרמן (לעיל הערה 14), עמ' 455-456.

26 ראו אבן עזרא על אתר, ד"ה: "ולא אוסף עוד".

27 ראו אבן עזרא, שם. קאסטו (לעיל הערה 19), עמ' 82-83, מעיר על ההבדל בין "לא אוסף לקלל עוד את האדמה", שעניינה התחייבות לא להוסיף על הקללה שכבר נתקללה (בראשית ג, יז) ולהרע יותר את מצבו של האדם, לבין "ולא אוסף עוד להכות את כל חי", שעניינו התחייבות שלא לחזור על הפורענות הכללית שהייתה בימי נח.

28 פרשנים העירו כי מוטיב קללת האדמה כאן (ח, ה) חוזר לקללת האדמה בפרק ג, יז, שם אומר ה' לאדם שהמרה את פיו: "ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה כל ימי חיך". טענה זו נכונה. ואולם, כפי שראינו לעיל, ההתייחסות המרכזית של בראשית ח, כא, הן מבחינה עניינית הן מבחינה לשונית-צורנית, הוא בראש ובראשונה לפרק ו, ה ולעונש המבול שנגזר בו. הקללה כאן היא קללת המבול, לא קללת האדמה בשל החטא בגן עדן. עם זאת אפשר שה' מבליע כאן חרטה על העונש הראשון, השוו וסטרמן (לעיל הערה 14), עמ' 455-456, והספרות שאליה הוא מפנה. ואולם גם אם נייחס את לשון "קלל" בפרק ח, כא גם לקללה שבפרק ג, יז, הרי ה' אינו מסיר כאן את קללת האדמה אלא רק מתחייב שלא להוסיף עליה (כשם שהוסיף וקללה בעניין קין והבל, ראו שם ד, יא-יב). בשונה מן האמור בפרק ג, יז, המונח "אדמה" כאן איננו מציין סובסטנציה נפרדת אלא את כל מה שהוא "על פני האדמה", כלשון המקבילה בפרק ו, ה.

ממנו בעתיד. בין אם לפנינו לשון שבועה בין אם לאו, ברור כי ה' מחשק את עצמו באמצעות הבטחה, שלא בנקל יכול הוא לחזור בו ממנה.

הגם שהמבנה של הפסוקים וצורתם מלמדים על "דין שהתחלף לרחמים",²⁹ בא תוכנם ומלמד כי זו השלמה חמוצת פנים, מתחמקת. אין כאן הצהרה על תקווה ל"אופק חדש". להפך, דברי האל (אל עצמו) מבליעים ייאוש וחידלון "כי יצר לב האדם רע מנעריו"; "מנעריו", כלומר מיסודו, מעצם בריאתו.³⁰ כפי שהערת לעיל, זוהי המסקנה הגדולה של ה' מעלילת המבול, וכך ("בעקיפין") היא נמסרת גם לקורא.

אסייג קמעה את הקביעה למעלה – מה שהיה לפני המבול כעין ניסיון אמפירי-קונטינגנטי ("וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ [...]") הופך אחריו להכרה עקרונית, כעין "מטפיזית" ("כי יצר לב האדם רע מנעריו"). השינוי 'הקל' הזה מאפשר את המהפך – הרוע שב"ניסיון" הוא הטעם למבול, בעוד הרוע ה"עקרוני" הוא הטעם להימנע ממנו. ואולם, כפי שנראה להלן, ההיפוך הזה אינו שלם.

ה' אינו מישיר מבט אל נח ("הצדיק בדור הזה"), הוא אומר רק "אל לבו".³¹ לפי ס"ה, נח ובניו, וצאצאיהם אחריהם, אינם יודעים על התחייבותו-שבועתו שלא להכות ולקלל עוד את הארץ. אפשר כי בשל אכזבתו העמוקה ה' אינו מסוגל להישיר מבטו אל האדם, שהוא עתה בעיניו מושחת מן היסוד; אפשר שהאל מדבר רק אל עצמו מפני שהוא מעוניין לשמר אצלו את היראה מפני מבול עתידי. כך או כך, בני האדם לאחר המבול נותרים בערפל לגבי כוונות ה' בעתיד. המבול ממשיך לאיים אליהם. מנקודת מבטם, אם הם ישובו להשחית ה' יכה בהם שוב ובמלוא העוצמה. הפרט הזה של עלילת המבול בס"ה לא מלמד רק על החרדה שבה נתון האדם מכאן ואילך אלא גם על אישיותו של האל ואופן התנהלותו עם הבריות. גם אם, בסופו של דבר, המספר הכולל יודע של ס"ה (=ה'), המדבר על עצמו בגוף שלישי(?) מודיע לקורא את מה שמתרחש בין האל לבין עצמו (=ההתחייבות-השבועה), אין בכך כדי לשנות את העובדה כי הוא בחר שלא לגלות את החלטתו

29 ראו מופס (לעיל הערה 1), עמ' 29, בעקבות לשונות של פרשנים ימי ביניים.

30 כך רש"י על אתר, ד"ה "מנעריו": "מנעריו כתיב, משננער לצאת ממעי אמו נתן בו יצר הרע". את הצירוף "יצר לב" מפרש אבן עזרא על אתר: "תולדה אשר נוצרה לו", כלומר תולדת לב האדם היא רעה מראשיתו; השוו לפירושו של הרמב"ן על אתר, ראו גם וסטרמן (לעיל הערה 14), עמ' 456.

31 ראו פירוש הרמב"ן על אתר: "לא גילה לנביא בזמן ההוא, רק ביום צוותו את משה בכתיבת התורה גילה לו כי אשר הקריב נח עלה לרצון וגזר שלא יוסיף להכות את כל חי", וכך גם קאסוטו (לעיל הערה 19), עמ' 82 ופרשנים רבים; השוו אבן עזרא, ד"ה: "אל לבו": "כמו עם לבו, ואחרי כן גילה סודו לנח כי נביא היה".

הדרמטית לאדם. יתר על כן, דומה כי הדיבור של האל "אל לבו" פוגם בתוקף התחייבותו, שכן בהעדר נמען ההבטחה היא בלתי-פורמלית ולכן גם לא שלמה. טעם ההבטחה הבלתי מותנית בס"ה שלא להביא עוד מבול אינו מושתת על השלמה מפויסת עם חולשות האדם ופגמיו. הטעם נעוץ לכאורה ברצון להימנע מפגיעה ב"חפים מפשע": "לא אֶסֶף לְקַלֵּל עוֹד אֶת הָאָדָמָה בְּעִבּוֹר הָאָדָם [...] ולא אֶסֶף עוֹד לְהַכּוֹת אֶת כָּל חַי כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי". ההנמקה להתחייבות שבפסוקים אלה מורכבת יותר ממה שנדמה במבט ראשון. במוקדה עומדת, כאמור, ההכרה "כי יצר לב האדם רע מנעוריו" – הוא אינו יכול אחרת; אפילו מבול לא ישנה אותו.³² "תועלתו" היחידה של המבול היא אפוא פגיעה מיותרת ובלתי מוצדקת באדמה ובבעלי החיים. נראה כי פסוקים אלה מבליעים את הלך המחשבה הבא – ה' אומר לעצמו: אם היה המבול מתקן את דרכי האדם, ניחא; הייתה בכך הצדקה לפגיעה הבלתי נמנעת בארץ ובחי. ואולם מאחר שהאדם הוא "רע מנעוריו", שום מבול לא ישנה את טבעו ודרכיו. לפיכך, אין כל הצדקה למבול נוסף, שרק יפגע, כך סתם, ב"עוברי אורח תמימים".³³

מן הנימוק הזה אף לא עולה התחייבות מפורשת שלא לפגוע באדם על השחתה עתידית אלא רק הבטחה שלא להביא קטסטרופה קולוסלית שתכה ביקום כולו ותשכשכ את תנועת-מחזוריותו. אפשר כי בצירוף "כל חי" נרמז כי גם את האדם הוא לא יכה עוד מכה קשה, ואולם אמירה מפורשת אין כאן. את הטעם הזה קשה לקבל כפשוטו. יותר משיש כאן מהות יש כאן רטוריקה. ההיתלות בחי ובאדמה תמוהה, והרי לפי ס"ה בעלי החיים נוצרו בטעות – בריאתם הייתה ניסיון כושל למצוא לאדם "עזר כנגדו" (בראשית ב, יח-כד); מסיפור התהוות בעלי החיים עולה כי המשך קיומם הוא מיותר. ועוד, יש אירוניה מסוימת בכך שדאגת ה' לבעלי החיים מוטעמת מיד לאחר שהוא מתענג על ניחוח בשרם. לפי סיפור הבריאה בס"ה ולאורכה של התעודה הזו כולה, האדם הוא במרכז, והוא

32 השוו גונקל (לעיל הערה 19), עמ' 66

33 השוו קאסטו (לעיל הערה 19), עמ' 82. פון ראד (לעיל הערה 19), עמ' 122-123, מפרש כאן "כי" = אף על פי ש- ("לא אֶסֶף עוֹד לְקַלֵּל [...] אֶע"פ שִׁי־צַר לֵב הָאָדָם [...]"), והוא מוסיף: "זהו פסוק פרדוכסלי שיש בו אחת מן ההצהרות התיאלוגיות המרשימות ביותר במקרא". לדידו, האפילוג של המבול משקף את "החסד של ההשגחה האלוהית" (שם). ספק רב אם למילית "כי" מובן שכזה בלשון המקרא, הדוגמה היחידה המובאת לו היא: "וסלחת לעוני כי רב הוא" (תהלים כה, יא), א' אבן שושן, המילון החדש, ג, ירושלים תשכ"ז, עמ' 1045, ואולם פסוק זה סובל פירוש אחר. ואכן, פרשנים ומילונאים חלוקים לגבי קיומה של ההוראה הזו של "כי" במקרא, ראו י' ברויאר, "כי משמש בארבע לשונות", תרביץ, עב (תשס"ג), עמ' 507-508, ושם, הערה 11, ובהפניותיו. כך או כך, פירושו של פון ראד ללשון "כי" בבראשית ח, כא רחוק מפשוטו של מקרא, והוא מגלם קריאה פרוטסטנטית של סיפור המבול, וכמוהו פרשנים רבים.

לכרו מושא ההתייחסות של האל. האומנם בס"ה נודע לפתע לאדמה ולחי מעמד שבשלו "יינצל" העולם?

יש אי-הלימה בין אוירת הפיוס ("ריח הנחח") ועוצמת ההתחייבות-השבועה (שלא להביא מבויל) מצד אחד, לבין דלות הטעם שהאל מספק לה מצד שני. דומה כי יותר מהצדקה, יש כאן התרצה (=רציונליזציה), וכמו בכל התרצה, גם בזו יש משהו מן ההונאה העצמית. האמוציה האלוהית שרויה כאן בין שני קטבים. מצד אחד, האל אינו מצליח (ואולי אף אינו רוצה) להתגבר על האכזבה העמוקה מהשחתת האדם, מן הרע המובנה בו ("מנעוריו"). ומצד שני הוא נבהל מעוצמת כעסו ומן ההרס שזרע. האל חש כי תגובתו הייתה מוטעית, שאלמותו מוגזמת, ובאצטלה מוסרית הוא מחליט על דרך חדשה. יותר משזו הצדקה והנמקה זו אמתלה צדקנית לחישוק עצמי.

האל סולח כאן לשליש ולרביע. כפי שהראה מופס בהקשרים מקראיים אחרים, האל אינו מוכן (ושמא אף אינו מסוגל) ללכת לקראת האדם החוטא את "כל הדרך". כך למשל, לאחר חטא העגל מבקש ה' בחרונו לכלות את העם ולהתחיל הכול מן ההתחלה עם משה (שמות לב, ז-י). לאחר מאמצים מרובים מצליח משה לרסן את קצף האל.³⁴ ואולם, הריסון הוא חלקי. המרב שהאל מוכן לו הוא לדחות את מועד הענישה, וגם זאת במחיר התנתקות מן העם: "הנה מלאכי ילך לפניך וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם" (לב, לד), ובהמשך: "וחנותי את אשר אחזק וריחמתי את אשר ארחם" (לג, יט); הביטוי המובהק לגישה הזו מופיע בקטע הידוע כ"ש"לש עשרה מידות": "ה' ה' אל רחום וחנון [...]", ברם, "ונקה לא ינקה, פוקד עוון אבות על בנים [...]". (לד, ו-ז).

בהקשר זה מציע מופס את מה שהוא מכנה "תורת 'ביום פקדי ופקדתי'" (שמות לב, לד). לפי "תורה" זו, האל המקנא והקוצף אמנם מוותר עתה לחוטא ("סליחה" הוא מונח שאינו הולם את מצב העניינים האמוציונלי הזה), ואולם הוא גובה את העונש מצאצאיו (ראו גם שם, לד, ו-ז).³⁵ לפי מופס, זוהי "מידת הרחמים שבדין", ש"כוחה באיפוק החימה וריסון הכעס". את התפיסה הזו הוא רואה כ"שלב שני בתפיסת המוסר בישראל", שלב ביניים, בין התפיסה בשלב הראשון, שלפיה לחטא יש אופי אובייקטיבי – הוא כעין מחלה גופנית, והעונש בא דרך הטבע (אין דרך

34 על ההשוואה בין חטא האדם לאחר הבריאה שהביא למבול לבין חטא העגל שבא מיד לאחר מעמד הר סיני, ראו ונהאם (לעיל הערה 14), עמ' 191, וכן: R.W.L. Moberly, *At the Mountain of God* (JSOTSS, 22), Sheffield 1983, pp. 92-93

35 באירוע חטא העגל האל כנראה גם אינו מסוגל לויתור מלא בהקשר המידי, שהרי אחרי שהוא מצהיר: "וביום פקדי ופקדתי", הכתוב מספר: "ויגף ה' את העם על אשר עשו את העגל" (שמות לב, לה), כאילו לומר, ואף על פי כן, מבחינת האמוציה האלוהית, פטור בלא כלום אי אפשר.

לבטלו או לרחותו) – לבין התפיסה בשלב השלישי, שבו לחטא אופי סובייקטיבי והוא כעין מחלת נפש, הנרפית בתשובת החוטא.³⁶ ואולם, דומה כי המונחים "תורה" או "תפיסה" אינם הולמים את השלב (השני, האמצעי) הזה, שהרי לפי מונחיו של מופס עצמו, אין כאן אלא איזון אמוציונלי, בלתי רפלקטיבי, בין הקנאה ושאיפת הנקם, לבין היענות האל לתחינת הנביא, המצליח להביאו רק כדי מודעות חלקית לאלימותו המתפרצת, הפוגעת באינטרסים שלו-עצמו. האיזון הרגשי הזה אינו "תפיסה מוסרית" או "דוקטרינה תאולוגית", וספק אם ראוי לכנותה "מידה מוסרית". הגרעין הפנימי של המבנה האמוציונלי הזה של האל, החוזר במקרא (בגלגולים שונים), הוא קנאה "מתעצמת והולכת", שבדי עמל ובהצלחה חלקית כובש אותה האל ומרסנה.

נחזור לפסוקי ההשלמה שאחרי המבול. הפרשנים (הרבים) שראו בפסוקים אלה (בראשית ח, כא-כב) פיוס של האל עם האדם לא לחלוטין טעו. לפי פשוטם, דברי האל אינם מבטאים, כאמור, קבלה מלאה; ואולם, ככלות הכול, הם מכוונים לאדם ומבליעים, בעקיפין ובלשון מתפתלת, רצון ל"התחלה חדשה". מה שהפרשנים החמיצו הוא את הפיוס החלקי, החמוץ, המגלם את חוסר הרצון (והיכולת) של האל להישיר מבט אל האדם ול"שאת" אותו על פגמיו וחולשותיו. בעודו מתכוון לאדם, ה' מסיט את נימוקי ההבטחה ל"אדמה" ול"חי". ההבדל בין השלמה מלאה להשלמה בלתי שלמה הוא עמוק. השלמה מלאה מעניקה ביטחון לעתיד ואילו בהשלמה חמוצה טמונים זרעי ההתפרצות הבאה (שבעקבות ההשחתה העתידית, הבלתי נמנעת, לא תאחר לבוא). על רקע הסוף הזה של עלילת המבול בס"ה אפנה לבחון את הפרק המקביל, הוא פרק הסיום, של עלילת המבול במקור הכוהני.

ד

הפרק האחרון בעלילת המבול שבס"כ, "שלב ההשלמה" (בראשית ט, א-יז), הוא רחב הרבה יותר מן הפרק המקביל בס"ה, ומורכב ממנו. הוא כולל: ברכת פרייה ורבייה ומסירה מחודשת לנח ולצאצאיו את השלטון על הבריאה והבריות (ט: א-ב, ז); "סדר מוסרי חדש", הכולל היתר לאכילת בשר בעלי חיים, ולצדו איסור על אכילת דמם ואיסור כל רצח (הן על בני אדם הן על בעלי חיים), המלווה בעונש מוות חובה לשופכי דמים (שם, ג-ו); הקמת ברית "שלא יהיה עוד מבול לשחת הארץ" (שם, ח-יא), וכינון אות-הברית, היא הקשת בענן (שם, יב-יז).

מה שס"ה קובע במפורש המקור הכוהני מבליע. ס"כ לא מצהיר כי האדם הוא "רע מנעוריו", ואולם ההכרה בפגמיו מקופלת בכירור בתוכנה של "החוקה

36 מופס (לעיל הערה 1), עמ' 14-21. לדיון בשלבים השונים של "תולדת התחושה המוסרית הישראלית", ראו שם, עמ' 15-16.

החדשה" שאלוהים מכונן עם היציאה מן התיבה. כל עצמה של החוקה הזו הוא פשרה עם נטייתו של האדם לאלימות. חקיקה חדשה זו מוצגת בפירוש כסטייה מ"חזון הצמחונות והשלום" האידילי של היום השישי לבריאה: "כל רמש [...] יהיה לכם לאכלה, כירק עשב נתתי לכם את כל". בניגוד לדרכו של ה' בס"ה, שם הוא מדבר רק "אל לכו", אלוהים בס"כ פונה במישרין (ויותר מפעם אחת, ראו להלן) אל נח ואל בניו. אפשר כי בשל כך הוא רק מבליע את הכרתו כי האדם הוא אלים מיסודו ולא מנסח אותה במפורש. ככלות הכול, אלוהים מבקש לפתוח "דף חדש", והוא מעוניין לשדר פיוס ותקווה. ההתחייבות של האל מגולמת, כאמור, בברית, שהאל מקים עם נח ובניו:

(ח) ויאמר אלהים אל נח ואל בניו אתו לאמר.

(ט) ואני הנני מקים את בריתי אתכם ואת זרעכם אחרים.

(י) ואת כל נפש החיה אשר אתכם בעוף בבהמה ובכל חית הארץ אתכם מכל יצאי התבה לכל חית הארץ.

(יא) והקמתי את בריתי אתכם ולא יִפְרֹת כל בשר עוד ממי המבול ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ (בראשית ט, ח-יא).

גם כאן, כמו בס"ה, מתחייב האל שלא להביא מבול על הארץ. אם בס"ה ה' מחשך את עצמו באמצעות לשון שבועה, הרי כאן אלוהים מגביל את עצמו באמצעות ברית, שתוקפה מחייב לא פחות (וכנראה אף יותר).³⁷ הברית היא חד-צדדית, ההתחייבות היא של האל לבדו; אין כל התחייבות, לפחות לא מפורשת, מצד האדם.³⁸ הברית לא יכולה שלא להיות חד-צדדית שכן ההתחייבות של אלוהים היא כלפי "כל נפש חיה, בעוף בבהמה" וכו', וכלפי הארץ.³⁹

37 לפני המבול, לאחר שהאל מורה לנח לבנות תיבה ומודיע לו "ואני הנני מביא מבול", הוא מוסיף: "והקמתי את בריתי אתך" (ו, יח). פרשנים וחוקרים תמימי דעים כי אין זו הברית שהוא כורת עם נח ועם בניו אחרי המבול, אלא ברית להצלה מפני המבול הקרב, כך למשל אבן עזרא, הרמב"ן ורש"י, וכך וסטרמן (לעיל הערה 14), עמ' 422-423; השו"ת קאסוטו (לעיל הערה 19), עמ' 46-47.

38 ראו פון ראד (לעיל הערה 19), עמ' 134; קאסוטו (לעיל הערה 19), עמ' 47. על בריתות חד-צדדיות במקרא ובמזרח הקדמון, ראו M. Weinfeld, "The Covenant of Grant in the OT and in the Ancient Near East", *JAOS*, 90 (1970), pp. 184-203 (14), עמ' 470-471. על ברית חד-צדדית דומה, עם פנחס, ראו במדבר כה, יב. השו"ת סקינר (לעיל הערה 19), על אתר; F.M. Cross, "The Priestly Work", in: idem, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Mass. 1973, p. 273; הכהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 135; וכן מיילס (לעיל הערה 11), עמ' 55-56.

39 החד-צדדיות של הברית עם נח היא אחת הסיבות לכך שחוקרים דחו את תיזת ארבע הבריתות

החד-צדדיות של הברית מוטעמת בכך שהיא באה בדיבור חדש של האל לנח ולבניו, המופרד מן הדיבור הראשון, שבסופו, כאמור, מערך חוקים (איסור לאכול דם, איסור על רצח וכו'). כאילו לומר: אין זיקה בין הדיבורים – ציות לציוויים שבדיבור הראשון אינו תנאי למילוי ההתחייבות שבדיבור שני.⁴⁰ אין צריך לומר כי חד-צדדיותה של הברית מבליעה אף היא את הכרת האל בפגמיו היסודיים של האדם (שהוא "רע מנעוריו").

עם זאת, הכתוב קושר בין שני הדיבורים, במיוחד בין הפסוק האחרון של הדיבור הראשון: "ואתם פרו ורבו שרצו בארץ ורבו בה", לבין הלשון שבתחילת דיבורו השני: "ואני הנני מקים את בריתי", כאילו לומר: אתם מומרצים לפרות ולרבות, ואם תתמהו: הרי המבול מאיים עלינו? מצהיר האל: אני מתחייב (כברית חד-צדדית) "כי לא יהיה עוד מבול לשחת הארץ".⁴¹ הלשון הכפולה שבקטע זה ("ואני הנני מקים את בריתי אתכם [ט]", "והקימותי את בריתי אתכם" [יא]); "ולא יכרת כל בשר ממי המבול", "ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ" [שם]), שהיא כעין חזרה טקסטית, נועדה להעניק לברית משנה תוקף – פסוקים ט-י מכריזים על הקמת הברית, והכפילות שבפסוק יא מטעימה את תוכנה.⁴² אל הברית החד-צדדית שהאל מקים, שלא להביא "עוד מבול לשחת הארץ", הוא מסמיך "אות ברית", היא הקשת:

- (יב) ויאמר אלהים זאת אות הברית אשר אני נתן ביני וביניכם ובין כל נפש
 חיה אשר אתכם לדורת עולם.
 (יג) את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ.
 (יד) והיה בענני ענן על הארץ ונראתה הקשת בענן.
 (טו) וזכרתי את בריתי אשר ביני וביניכם ובין כל נפש חיה בכל בשר ולא יהיה
 עוד המים למבול לשחת כל בשר.
 (טז) והיתה הקשת בענן וראיתה לזכר ברית עולם בין אלהים ובין כל נפש
 חיה בכל בשר אשר על הארץ.

של וולהאון. ראו סיכום הדיון בעניין זה אצל וסטרמן (לעיל הערה 14), עמ' 470-471.
 40 השוו ספר היובלים ט, י-יח. לפי היובלים, וכנגד פשוטו של מקרא, מדובר בברית דו-צדדית: נח ובניו מתחייבים בשבועה שלא לאכול דם והאל מתחייב שלא להביא מבול. לפי היובלים, שבועת נח והברית הן הטרמה של הברית בסיני, ראו כ' ורמן, "עיצוב מאורעות דור המבול בספר היובלים", תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 183-202.
 41 ראו רש"י ורד"ק על אתר. לשון האלוהים כאן: "ואני הנני מקים את בריתי [...]". היא גם היפוך דבריו לנח טרם המבול: "ואני הנני מביא את המבול מים על הארץ [...]". (י, ז).
 42 הכפילות שבפסוק יא ("ולא יכרת [...] ולא יהיה עוד מבול [...]") מקבילה לכפילות דומה בס"ה – לעיל ה, כא. ראו וסטרמן (לעיל הערה 14), עמ' 471.

(יז) ויאמר אלהים אל נח זאת אות הברית אשר הקמתי ביני ובין כל בשר אשר על הארץ (בראשית ט, יב-יז).

כמו הפסקה שקדמה בעניין הברית, גם פסקת אות הברית מכילה כפילויות, ואף ביתר שאת (פס' יב ו-יז "זאת אות הברית" וכו'; יג-טז; טו-טז).⁴³ ואולם גם כאן, לבד מן החזרה הטקסטית והחגיגית, ההבדלים בין הלשונות הכפולים נושאים, כפי שנראה להלן, משמעות עניינית ותיאולוגית.⁴⁴ כ"אות ברית" "לדורות עולם" בינו לבין "כל נפש חיה בכל בשר" נותן אלוהים את הקשת בענן. לא מדובר בתליית משמעות חדשה לעצם שכבר נברא בששת ימי המעשה. תליית הקשת בענן היא בריאה חדשה של האל לאחר המבול.⁴⁵ מן הבחינה הזו חידוש הקשת היא המקבילה הפיזיקלית לחידוש הנורמטיבי (ההיתר לאכול בשר, האיסור לאכול דם וכו') בפסוקים שקדמו.

לשם מה בורא האל את הקשת מיד לאחר המבול? איזה תפקיד הוא מייעד לה? הקשת הבוהקת על רקע חשורת ענן קודר ומאיים היא סמל גדוש. גם אם

43 כך למשל "הצדדים" לברית נזכרים כפי האל חמש פעמים, כמעט בכל פסוק (!), ובהבדלים מסוימים: "יב) [...] ביני וביניכם ובין כל נפש חיה אשר אתכם לדלת עולם. (יג) [...] ביני ובין הארץ. (טו) [...] ביני וביניכם ובין כל נפש חיה בכל בשר [...] (טז) [...] ביני ובין כל נפש חיה בכל בשר אשר על הארץ. (יז) [...] ביני ובין כל בשר אשר על הארץ [...]". תליית הקשת בענן, ראייתה וזכירתה, נזכרים כאן (לפחות) פעמיים, ושוב בהבדלים מסוימים: "יג) את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ. (יד) והיה בענני ענן על הארץ ונראתה הקשת בענן. (טו) וזכרתי את בריתי [...] (טז) והיתה הקשת בענן וראיתיה לזכר ברית עולם [...]". על החזרות האלו, ראו בהערה הבאה וראו להלן.

44 השוו פון ראד (לעיל הערה 19), עמ' 133-134, שסבור כי בקטע זה שולבו שתי גרסאות נפרדות שהיו לפני ס"כ, ואולם כפי שמעיר וסטרמן (לעיל הערה 14), עמ' 471-472), לא ניתן להפריד את הכפילויות כאן לשתי שכבות טקסט שונות. ההבדלים ביניהן מלמדים כי בעיצוב הקטע הייתה לס"כ מטרה תאולוגית. כפי שאנסה להראות להלן, וסטרמן צודק ואולם מטעמים אחרים, וראו גם ונהאם (לעיל הערה 14), עמ' 195.

45 השוו פירושו של רב סעדיה גאון: "את קשתי נתתי וכו', כי כבר נתתיה בענן ומששת ימי בראשית, י"ל] אם כן תהיה ומעתה, י"ל] לאות ברית". ובעקבותיו הרמב"ן על אתר, ד"ה: "את קשתי". וכך גם קאסוטו (לעיל הערה 19), עמ' 94. את הלשון "נתתי" נקל להבין כהווה מתמשך, כמו בבראשית כג, יג: "נתתי כסף השדה קח ממני". חשוב להעיר כי קשיים "חיצוניים" לטקסט, מתחום הפיזיקה או התאולוגיה הרציונליסטית, שהטרידו את פרשני ימי הביניים, אינם עניין לטקסט המקראי המיתי-האטיולוגי. צודק אפוא אברהם אבן עזרא, הכותב: "את קשתי הנה נתתי עתה קשת בענן, ואין פירושו כאשר אמר הגאון כי בתחילה הייתה". גם אבן עזרא מנסה ליישב את ההסבר הנטורלי של חכמי יוון לתופעת הקשת עם ראיית הקשת כאות ברית שנבראה אחרי המבול: "אילו היינו מאמינים בדברי חכמי יוון, שמלהט השמש תולד הקשת, יש לומר שה' חזק אור השמש אחר המבול והיא דרך נכונה למבין", ובעקבותיו רד"ק; השוו לדברי הרמב"ן, שם.

נסלק ממנה כמה משמעויות שתלו בה לאורך הדורות, ברור כי לפי מובנו המקורי של סיפור המבול בס"כ יש לקשת תפקיד טקסי, כחיזיון חגיגי ומרהיב, המסמל שלום עולמי ופיוס בין עליונים לתחתונים. ואולם קריאה קרובה של הטקסט המקראי מגלה כי לבד מן המשמעויות האלה מייחד הבורא לקשתו תפקיד מעשי, אופרטיבי. עוד קודם לכינונה כסימבול רווי משמעויות נועדה הקשת לשמש לאל כעין כלי לשליטה בזעמו ביום עברה. לשון אחרת (אנכרוניסטית), הקשת היא מנגנון של anger management, האל בראה ככלי ל"ניהול" כעסו. יתר על כן, מובנה הסימבולי, הטעון כפי שנראה במסרים לכאורה סותרים, נגזר מייעודה אצל האל כאמצעי לריסון עצמי.

נחזור לכתובים. מיד לאחר שהוא מודיע לנה ולבניו על הקמת בריתו (ט, ט), מוסיף אלוהים ומכריז: "זאת אות הברית אשר אני נתן ביני וביניכם [...] לדרת עולם". "זאת" היא כנראה לשון הצבעה, והאות היא: "את קשתי נתתי בענן [והייתה לאות ברית]" (יג). האל בורא, כאמור, קשת, וקובע אותה בענן.⁴⁶ שני פרטים בפסוק יג לוכדים את העין. ראשית, לא "את הקשת נתתי" אלא "את קשתי", שלי. אפשר שכינוי השייכות (מדבר) היא הד לקשתו של האל, שבה ירה חצים וברקים בסערת המבול, והנה עתה הוא תולה אותה בענן, הפוכה (ירכה מכוונת אליו), כאות לשלום.⁴⁷ ואולם, כפי שנראה מיד, הדגש על "קשתי" נוגע קודם לפעולת הקשת על האל מכאן ולהבא. שנית, הקשת לא ניתנת בשמים; הקשת בפרשה זו היא לעולם "בענן". האל עצמו מטעים שוב ושוב כי את קשתו הוא נתן בענן, צירוף החוזר בדבריו שלוש פעמים ("את קשתי נתתי בענן" [יג], "ונראתה הקשת בענן" [יד], "והיתה הקשת בענן" [טז]).⁴⁸

שני הפרטים האלה – קשתי-שלי והקשת בענן – מונהרים בפסוקים העוקבים:

46 הרמב"ן (ד"ה: "את קשתי נתתי") לומד מלשון "קשתי" – "שהיתה לו הקשת תחילה", מיום הבריאה, ואולם צודק אבן עזרא שמעיר (ד"ה: "את קשתי"): "הנה נתתי עתה קשת".

47 ראו קאסוטו (לעיל הערה 19), עמ' 93-94, שסבור כי לשון "קשתי" כאן היא הד קלוש למוטיב האל הלוחם בקשתו שרווח במיתוסים מסופוטמיים (ואחרים) ובאפוס הישראלי הקדום, שבתורה נטשטש ונצטמצם, עד שלא נשאר ממנו כאן אלא הד קלוש. על מוטיב זה במקרא, ראו למשל חבקוק ג, ט-יא; תהלים לח, ג; ובתורה למשל: במדבר כד, ח; דברים לב, כג ו-מב; וכמוהם במקרא הרבה, וראו פירוש הרמב"ן על אתר, ד"ה: "זאת אות הברית"; גונקל (לעיל הערה 33), עמ' 150. פרשנים, בעיקר נוצרים, יצאו נגד ייחוס זה. הם סבורים כי כל כולה של הקשת הוא חסד ורחמים אלוהיים, ואין לקשור אותה כלל לדימויים מלחמתיים ואלים, בוודאי לא לדימוי האל הלוחם בקשתו, ראו וסטרמן (לעיל הערה 14), עמ' 473, בעקבות בנו יעקב ודליטש.

48 אפשר שיש כאן אטיולוגיה, אחרי הכול הקשת, כפי שהיא מוכרת לנו, מופיעה בדרך כלל בענן, ואולם ראו קאסוטו (לעיל הערה 19), עמ' 94-95, המעיר כי אין הקשת נראית תמיד בענן ולעתים היא נראית על רקע השמש או תכלת השמים; השוה יחזקאל, א, כח.

"והיה בענני ענן על הארץ ונראתה הקשת בענן, וזכרתי את בריתי אשר ביני וביניכם [...] ולא יהיה עוד המים למבול לשחת כל בשר" (ט, יד-טו). הלשון "והיה בענני ענן על הארץ" אינה מכוונת לגשמי ברכה היורדים כדרך הטבע, אלא כדברי רש"י: "כשתעלה במחשבה לפני להביא חשך ואבדון לעולם".⁴⁹ במילים אחרות, הקשת תופיע כאשר מבול נוסף מאיים להשחית את הארץ. בלשון זו מקופל התרחיש הבא: כשבני האדם ישובו (במהרה) להשחית את דרכם, קנאת האל תלך ותתעצם, ותחשב להתפרץ במבול נוסף שישחית את הארץ, או-אז – "ונראתה הקשת בענן". הופעת "הקשת בענן", אומר אלוהים, תזכיר לי את "בריתי אשר ביני וביניכם", זיכרון הברית ירסן אותי, ובעוד מועד אעצור את השיטפון המשחית. הלשון "ולא יהיה עוד המים למבול" שבפסוק העוקב (טו) מלמדת בבירור כי בפסוק יד מענין האל ענני מבול. הקשת היא אפוא כעין תריס בין האל לבין קנאתו (חרון אפי) והיא ערובה לכך ש"לא יהיה עוד מבול לשחת כל בשר".

הלשון הסבילה "ונראתה הקשת" מטעימה כי היא מופיעה מעצמה, לא כפעולה יזומה של האל "הרחום".⁵⁰ הכתובים מנגידים את הפעילות שהאל מייחס לעצמו ("בענני ענן") לסבילותו ביחס להופעת הקשת ("ונראתה"). ניגוד דומה שורר בין נתינת הקשת על ידי האל עתה (בעת הקמת הברית) לבין היראותה העצמאית בעתיד. הופעת הקשת היא אפוא כעין מסובב פיזיקלי-טבעי להתגברות ענני המבול. כל תפקידה הוא לאותת לאל שיעצור. שני המוטיבים האלה – נפרדותה של הקשת ותיאור האל כמי שסביל לגבי הופעתה ברם פעיל אחרי ראייתה – נכפלים ומודגשים בפסוק העוקב (טז): "והיתה הקשת בענן", שוב, מעצמה – אם בפסוק יד הקשת נראית מעצמה הרי כאן היא אף מתהווה מעצמה; או-אז "וראיתה לזכור ברית עולם בין אלהים ובין כל נפש חיה" – אם בפסוק טו הקשת נראית (לכול) ואלוהים נזכר, הרי כאן מעשה הראייה מיוחס לאל וממוקד רק בו, כדי "לזכור ברית עולם".⁵¹ שוב ושוב, מטעים אפוא הכתוב כי היווצרות הקשת בענן כתולדה טבעית גורמת לאל לראות כדי "לזכור", ובתוך כך לעצור.

הדגש החוזר ונשנה על "הקשת בענן" ("את קשתי נתתי בענן", "ונראתה הקשת בענן", "והיתה הקשת בענן") – ולא קשת, סתם – נועד לשניים. ראשית, להטעים כי הופעת הקשת היא תגובה (סיבתית-טבעית) למבול מתרגש (= "ענן"). שנית, אם

49 השוו לדברי הרמב"ן (ד"ה: "והיה בענני ענן על הארץ"): "שלא יאר ה' פניו אליה בחטאות יושביה, ונראתה מידת הדין שלי בענן, ואזכור את הברית בזכר הרחמים, ואחמול על הטף אשר בארץ".

50 ראו גונקל (לעיל הערה 33), עמ' 150.

51 כדאי לשים לב לעיצוב הפואטי: השורש רא"ה, שהטייתו סבילה ביחס לאל בפס' יד: "ונראתה הקשת" מתחלף בפס' טז ללשון פעילה ביחס אליו: "וראיתה", ואילו הלשון הפעילה המיוחסת לאל בפס' טו "וזכרתי" מתחלפת בפס' טז ללשון ניטרלית "לזכור".

"הענן" מגלם-מסמל את קנאת האל, הרי "הקשת בענן" מגלמת-מסמלת את הגורם המרסן ש"בתוכה".

מן השימוש החוזר ונשנה בפסוקים אלה בהטיות הפעלים בגוף ראשון: "וזכרתי", "וראיתיה" עולה בבירור שהאל מייעד את קשת בראש ובראשונה לעצמו. לאלה מצטרפים שמות עצם בהטיית שייכות בגוף ראשון: "הנני מקים את בריתי", "והקימותי את בריתי" (לא "ברית"), "את קשתי"⁵², כאילו לומר: בריתי-שלי, היינו עבורי (גם "עם עצמי"); "קשתי" – למעני. אין בפסוקים אלה קביעה מפורשת שהאדם יראה בעתיד את הקשת. ראיתה על ידי בני האדם נאמרת בלשון מרומזת ועקיפה, באמצעות הלשונות "ונראתה", "לזכור" (לא "וראיתם", "וזכרתם", וכיו"ב). דומה כי העיצוב הסגנוני-הלשוני הזה של הפסוקים לא נועד "להסתיר" את מראה הקשת מן הבריות שעל הארץ אלא רק להטעים כי בראש ובראשונה מועיד אותה האל לעצמו "לזכור ברית עולם"⁵³.

נתעכב לרגע על מוטיב ההיזכרות המוטעם כאן ("וזכרתי את בריתי", "לזכור ברית עולם"). כפי שכבר נרמז לעיל, אם אלוהים נותן קשת בענן כדי להזכיר לו את בריתו הוא כנראה חושש (או אף יודע) כי היא תישכח ממנו. "שכחה" זו נעוזה, כאמור, בסערת הקנאה לחטאי בני האדם, המעלימים ממנו "את הברית ואת החסד"⁵⁴. חשש זה איננו ערטיילאי, הוא נעוץ, בין השאר, ב"שכחה", שכנראה אירעה בעיצומו של המבול הנוכחי (שמוטיב ההיזכרות בפרשת הקשת קשור בה). לאחר תיאור התעצמות המבול (במשך מאה וחמישים יום!) ותוצאותיו ההרסניות (ז, יח-כא: "ויגוע כל בשר הרומש על הארץ [...] וכל האדם"), מספר הכתוב: "ויזכר אלהים את נח ואת כל החיה ואת כל הבהמה אשר אתו בתבה ויעבר אלהים רוח על הארץ וישכו המים. ויסכרו מעינות תהום וארבת השמים ויכלא הגשם מן הארץ" (ח, א-ב). היזכרות זו מעוררת תמיהה מסוימת. היה מקום לצפות כי במהלך המבול יהיה נח מצוי במחשבת האל כל העת. אחרי ככלות הכול, הצלתו היא עצם מעצמה של תכנית המבול, ולשמה אף מקים עמו האל ברית (בראשית ו, יח). כיצד זה

52 מצד הסגנון להטיות אלה מצטרפים גם: "ואני הנני", "את קשתי נתתי", "בענני", המדגישים כי האל מתייחס לעצמו.

53 מנקודת המבט הזו ההשוואה בין פרשת הקשת לבין פרשת הציצית היא מאירת עיניים. בעניין הציצית מצווה ה' את בני ישראל: "ועשו להם ציצת על כנפי בגדיהם לדרתם [...] וראיתם אתו וזכרתם את כל מִצְוֹת ה' ועשיתם אתם ולא תִתְּרוּ אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זנים אחריהם: (מ) למען תזכרו ועשיתם את כל מִצְוֹתַי והייתם קדשים לאלהיכם" (במדבר טו, לו-מ). כמו הקשת, גם הציצית היא כעין מנגנון לשליטה עצמית. ראית הציצית מזכירה את החובה ומשמשת תריס בפני היצר. גם כאן מטעים הכתוב את הראייה והזכירה. ואולם, בעוד פרשת הציצית מדברת רק על ראייתם וזכירתם של ישראל, הרי פרשת הקשת מדברת רק על ראייתו וזכירתו של האל; השוו קאסוטו (לעיל הערה 19), עמ' 95.

54 על הזיקה ביניהן, ראו דברים יז, יב.

שבמשך המבול נשכח נח מן האלוהים עד שהוא צריך להיזכר בו?⁵⁵ דומה בעיניי כי גם כאן הדינמיקה של האמוציה האלוהית גורמת. ככל שמתגברים המים מתעצם חרון האף; תמונת המבול ההולך ומתגבר היא כעין ראי של המתרחש אצל האל פנימה.⁵⁶ הכעס משתלט עליו וממלא אותו עד שאפילו נח, בחירו, והברית שכתת עמו – ובעצם: תכניתו להמשיך ולקיים את בני האדם על הארץ – נעלמים מאפק תודעתו.⁵⁷ כדי "להציל" את נח, או מוטב: כדי "לחזור" לתכניתו המקורית, נדרשת היזכרות.⁵⁸ דומה כי אחרי המבול לומד האל גם מן הניסיון הטרי הזה. הוא מכין לו את ה"קשת בענן", כדי שבעתיד, עם בוא החרון, היא תזכיר לו "ברית עולם", ולא יהיה עוד מבול."

כדי לחדד את ההבדל בין הקריאה המוצעת כאן לקריאה הרווחת של פרשת הברית והקשת (ובתוך כך של פרשת המבול כולה) אביא קטע קצר מפירושו של קאסוטו, שדרכו בביאור הפרשה היא טיפוסית לפרשנים בני ברית ובעיקר לשאינם בני ברית. כותב קאסוטו:

הואיל ויראה אלהים תמיד את הקשת בענן, הוא יזכור תמיד את הבטחתו, ולא יעלה על ליבו להביא מבול לעולם. ויותר מאשר לו תשמש האות לעתיד.

- 55 חוקרים ופרשנים התלבטו לגבי מובנה של היקרות ה"זכרון" בעיצומו של המבול והציעו לה פירושים שונים. המשותף לכולם הוא המאמץ לסלק מ"זכור אלהים" את יסוד השכחה, ודומה כי אף לא אחד מהם הולם את פשוטו של מקרא. כך, למשל, קאסוטו (לעיל הערה 19), עמ' 68-69. וסטרמן (לעיל הערה 14), עמ' 441, סבור כי הזכירה כאן מציינת מחשבה (היוצאת לפועל), לא היזכרות לאחר שכחה, וראו הביבליוגרפיה הנרחבת המצוינת אצלו. על זכירה במקרא, ראו גם הערך "זכר" אצל H. Eising, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 4, pp. 64-82. אכן, השדה הסמנטי של המונח זיכרון במקרא הוא נרחב, לעתים מובנו מחשבה על-, ייחוס חשיבות או נטיית חסד (ראו למשל בראשית יט, כט; ל, כב; יונה ד, יא). על כל פנים, בבראשית פרק ט, בעניין הקשת – ובתוך כך גם בבראשית ח, א ("ויזכור אלהים את נח") הקשור אליו – הזכירה היא לאחר שכחה. כך אכן הבינו חז"ל בתפילת זיכרונות במוסף ראש השנה, ראו להלן הערה 59.
- 56 בתיאור המבול בס"כ חזור הצירוף "ויגברו המים" שוב ושוב: "ויגברו המים וירבו מאוד [...] והמים גברו מאוד מאוד [...] ויגברו המים על הארץ חמישים ומאת יום" (בראשית ז, יח-כד).
- 57 האמוציה האלוהית הזו מתוארת יפה בשירת האזינו (דברים לב, כב): "כִּי אֵשׁ קָדְחָה בְּאָפִי וַתִּיקָר עַד שְׁאוֹל תַּחֲמִית וַתֹּאכַל אֶרֶץ וַיִּבְלָה וַתִּלְהַט מוֹסְדֵי הָרִים". הלהט הרגשי מכלה אצל האל כל רגש ותודעה אחרים. יש כאן הקבלה מפורשת בין האמוציה האלוהית לבין ההרס החיצוני.
- 58 כך התפרש זיכרון נח בפרק הזיכרונות שבתפילת מוסף של ראש השנה, שחוברת כנראה בימי התנאים, ראו משנה, ראש השנה ד, ה-ו (ואולי אף בימי הבית, ראו מחלוקת בית שמאי ובית הלל בתוספתא, ברכות ג, יג), וראו י' היינמן, "מלכויות וזכרונות ושופרות", בתוך: הנ"ל, עיוני תפילה, קיבץ וערך א' שנאן, ירושלים תשמ"א, עמ' 54-71, במיוחד עמ' 59.

כל מטרתו של דיבור שלישי זה היא לתת בטחון לנח ולבניו לעתיד: אם מספר כאן הכתוב שהודיע אלהים להם את האות, זאת אומרת שההודעה חשובה דווקא להם. הם יראו תמיד את הקשת בענן, וראייה מתמדת זו תהיה להם אות וסימן להבטחת אלהים זוכר הברית.⁵⁹

קריאתי את פרשת המבול והקשת שונה מקריאתו של קאסוטו כמעט בכל פרט ועניין. ראשית, בניגוד לדבריו, אלוהים לא "תמיד" רואה את הקשת. הקשת נראית רק "בענן", כלומר בענני מבול שהאל מביא בקנאו לחטאי בני האדם. שנית, האל לא "יזכור תמיד את הבטחתו"; להפך, כשמתגברת ההשחתה, מתעצם חרון אפו, והברית משתכחת ממנו. לכן, גם לא נכון הוא ש"לא יעלה על ליבו להביא עוד מבול לעולם"; להפך, קנאתו מניעה אותו "להביא לעולם חושך ואבדון" (כלשון רש"י).

שלישית, לא נכון הוא ש"יותר מאשר לו [=לאלוהים] תשמש האות לעתיד [...] לתת בטחון לנח ולבניו בעתיד". להפך, הקשת נועדה בראש ובראשונה להזכיר לאל את בריתו ובכך לבלום את קנאתו המחשבת להתפרץ. רק באופן עקיף ומשני מודיעה הקשת לבני האדם את "חסדי האל", שהתגבר על עצמו ולא כילה אותם בקנאתו. קאסוטו, כמו פרשנים רבים אחרים, חש כי לפי לשון המקרא מייעד האל את הקשת בראש ובראשונה לעצמו ("קשתי", "זוכרתי", "וראיתיה"), ואולם בשל הטיה תאולוגית (אופיינית) הוא הופך אותה לאות וסימן (מן האל) לבני האדם.⁶⁰ ולבסוף, אף שהקשת היא אות גם לבני האדם, אין היא רק סימן מרגיע. להפך, יותר משהיא מסמלת חסד אלוהי שופע, מעוררת הופעת הקשת דאגה וחרדה, שהרי רק כפסע היה בין העולם לבין הרס קולוסאלי, ואלמלא מנגנון הקשת, שהוא חיצוני לאל, הייתה קנאתו מחזירה את העולם לתוהו ובוהו. הקשת אינה אפוא

59 קאסוטו (לעיל הערה 19), עמ' 95 (ד"ה: "זוכרתי"), הדגש במקור. הגם שיש הבדלים בפרטים בין קאסוטו לבין פרשנים אחרים, הם אינם נוגעים לנקודות שיידונו כאן, שהכול מסכימים שהן עיקרה של פרשת הקשת. לעניין זה, העובדה שקאסוטו רוחה את תיזת התעודות בכלל ובפרשת המבול בפרט אינה מעלה ואינה מורידה. לכיוון פרשני זה, ראו פון ראד (לעיל הערה 19), עמ' 133-134; ונהאם (לעיל הערה 14), עמ' 196; וסטרמן (לעיל הערה 14), עמ' 473-474; מיילס (לעיל הערה 11), עמ' 55-56. בין הפרשנים הקלאסיים, ראו רב סעדיה גאון (ד"ה: "וראיתיה"; "והראתיה, מזכרת לביטחון לעולם מאת ה' לכל נפש חיה"); אבן עזרא; ובעקבותיהם רד"ק (ד"ה: "את קשתי נתתי": "וכשיראה בני אדם יזכרו שהיא אות ברית שנתן האל להם, ולא יפחדו מן המבול").

60 ראו גם גונקל (לעיל הערה 33), עמ' 150. גונקל שם לב שלפי הלשון הקשת מזכירה את הברית לאל, לא לבני האדם, מה שלא מתאים, לדעתו, למקור הכהוני, ולכן הוא מסיק שמדובר במסורת קדומה שס"כ אימץ ושינה. בהקשר זה אציין כי הקריאה הזו של פרשת הקשת מצויה בספר היובלים (ו, טו-יח).

סימן לחסד האל בהווה, אלא לחסדו בעבר הרחוק, שמונע ממנו לממש את כעסו כאן ועכשיו.

הופעת הקשת מלמדת אפוא על המורכבות והשניות שביחסי אלוהים-אדם. הברית מן העבר מרסנת את הכעס ומנסה לעורר את רחמי האל בהווה. במונחיהם של חז"ל ושל מקובלי ימי הביניים, זהו מיזוג מורכב של מידת הדין ומידת הרחמים. השניות הזו מאפיינת את הקשת גם במישור הסמבולי – היא צבעונית ובוהקת אבל רקעה אפל וקודר, היא מקרינה תום ואופטימיות אבל היא גם זכר לכלי נשק אלים ומשחית.

אלוהים קובע אפוא את הקשת כעין מנגנון לשליטה עצמית. פרשת הקשת, כמו הברית החד-צדדית שממנה היא נמשכת, מבליעה את ההכרה (המתפתחת לאורך עלילת המבול כולה) בדבר טבעו הפגום של האדם. בהכירו כי ההשחתה היא בלתי נמנעת, יודע אלוהים שקנאתו תתגבר, היא תשכיח ממנו את הבטחתו, ובשעת רתחה הוא לא יוכל לרסן את עצמו. עתה, בעת הקמת הברית, כשחרון המבול שכח והוא שקול ומפוכח – ובעיקר קרוב אצל עצמו – בורא לו אלוהים מנגנון, שיעצור בעדו ויבלום את כעסו. זהו ייעודה הראשוני של הקשת, המופיעה "בענן" כל אימת שבני האדם חוטאים ומבול מתרגש לבוא. הופעתה המרהיבה תזכיר לאל את בריתו; הוא יסיג את עצמו ובתוך כך את ענני המבול.

חשוב להדגיש, כי עוד לפני בריאת המנגנון ה"טבעי" של הקשת מצוי אצל האל הקנא יסוד מרסן ושקול. אלמלא היסוד הזה ההשחתה הייתה גורמת לו להתפרץ, מבלי לחשוב כלל על המציאות שאחרי המבול. אוראז אלוהים לא היה פונה לנח שיבנה תיבה (שאותה תכנן עבורו בפירוט ובקפידה, בראשית ו, יג-טז), ויביא אליה מכל החי, כדי שיניצלו ויפתחו דף חדש. הוא היה מחזיר את העולם לתוהו ובוהו ומתחיל (אם בכלל) הכול מ"בראשית". האל חש בקנאתו ההולכת ומתגברת, הוא יודע שלכשתשתלט עליו שום דבר לא יעמוד בדרכה. רפלקסיה זו מאפשרת לו להתכונן להתפרצותו בעוד מועד, ולתכנן את העולם שייבנה על חורבותיה. הניגוד הזה שבין חרון האף, שמתפרץ כביכול ללא הבחנה, ולבין היסוד הרפלקטיבי, שמתכונן לבואו ומודע לעוצמתו, ומתכנן את "היום שאחרי", אופיינית לאישיותו של הקנא. את היסוד הרציונלי-הרפלקטיבי הזה האל מנסה לחזק באמצעות הקשת. אפשר שהוא חושש שאחרי ההשחתה הבאה קנאתו תתגבר והוא לא יצליח לתכנן את "העולם שאחרי", ואפשר שהוא מבין עכשיו, אחרי המבול, שברעיון "ההתחלה החדשה" – או למצער, ב"התחלה חדשה" נוספת – אין טעם. הוא צריך ללמוד לחיות עם מה שיש. הקשת לא יוצרת אצל האל יסוד מרסן יש מאין. אלוהים מחזק ומעצים באמצעותה יסוד שכבר קיים אצלו, שהתגלם בתכניתו להציל את נח לפני פרוץ המבול.

דוגמה מקראית נוספת למתח האישיותי-הפסיכולוגי הזה מגולמת ברברי האל

למשה בהר סיני, משנודע לו על חטא העגל: "וידבר ה' אל משה לך רד כי שחת עמך אשר העלית מארץ מצרים: סרו מהר מן הדרך אשר צויתם עשו להם עגל מסכה וישתחוו לו ויזבחו לו ויאמרו אלה אלהיך ישראל אשר העלונך מארץ מצרים" (שמות לב, ז-ט). לאחר שהוא מספר למשה על החטא פונה אליו אלוהים במילים אלה: "ויאמר ה' אל משה ראיתי את העם הזה והנה עם קשה ערף הוא. ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול" (שם לב, י). ההקבלות בין פרשת חטא העגל לפרשת המבול גלויות לעין. עלילת שתיהן מגלמת ניגוד דרמטי בין טובו של האל (בריאה; מתן תורה), לבין הרוע וכפיות הטובה של בני האדם (השחתה; בגידה ועבודה זרה, המכונה גם היא השחתה). בשתייהן תגובת האל היא חריפה וטוטלית. הוא רוצה לכלות את הכול (כל בני האדם ו"כל חי"; עם ישראל), ולהתחיל הכול מן ההתחלה עם אישיות נבחרת (נח; משה).

אותנו מעניינת המורכבות האמוציונלית שבפניית האל למשה. קנאת האל הנבגד הולכת ומתעצמת, הוא יודע שההתפרצות בוא תבוא וכשהיא תתממש דבר לא יעמוד בפרץ. ואולם, הוא עדיין מצוי בשליטה. כשהוא פונה אל משה בלשון: "ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם", הוא מבקש את רשותו להתיר את הרסן מעל חרון אפו כדי שיכלה את ישראל. בלשון זו יש כעין החפצה (אובייקטיביזציה) של "חרון האף", שהוא כביכול נפרד מן האל. ברם, אין לטעות (זו רק תחבולה רטורית), הקנאה המכלה היא עצם מעצמו, מאישיותו ורצונו (= "הניחה לי ויחר אפי"). דומה שיותר משיש כאן נטילת רשות רומז אלוהים למשה שיפעל לריסון חרונו, ההולך ומתגבר. שאם לא כן, מדוע לבקש רשות, והרי משה עדיין לא התחיל להתפלל? למה האל לא מניח לקנאתו להתעצם ולהתפרץ?⁶¹ הרמיזה "עצור אותי" היא חלק מן "ההיגיון האמוציונלי" של "בקשת הרשות" במצבים שכאלה. משה נחלץ ו"במאמץ משותף"⁶² הוא בולם את הזעם ומונע את הכליה. פניית האל למשה היא דוגמה מובהקת לחרון אף שנשלט עדיין על ידי רצון רפלקטיבי ("מסדר שני"), ומבקש עזרה "מבחוץ". ההתפרצות מתחוללת כשהקנאה מתגברת, ואין גורם חיצוני מרסן (במבול הקשת וכאן משה).⁶³

61 ראו רש"י על שמות לב, י, ד"ה "הניחה לי": "עדיין לא שמענו שהתפלל משה עליהם, והוא אומר: 'הניחה לי?' אלא כאן פתח לו פתח, והודיעו שהדבר תלוי בו, שאם יתפלל עליהם לא יכלם", וכמוהו פרשנים אחרים, ואכמ"ל.

62 הגם שהדבר לא נאמר בפרשת חטא העגל במפורש, ברור כי לצד מאמציו של משה גם האל נדרש למאמץ של התגברות עצמית. התעצמות הפנימיות של האל מוזכרות במפורש בפרשת המרגלים במדבר יד, יז-כ, שזיקתה ההדוקה לפרשת חטא העגל גלויה לעין: "ועתה יגדל נא כח אדני כאשר דברת לאמר. ה' ארך אפים ורב חסד נשא עון [...] ויאמר ה' סלחתי כדברך".

63 השוו ללשון תהלים (עז, לח): "והוא רחום יכפר עון ולא ישיחית והרבה להשיב אפו ולא יעיר כל חמתו".

על תפקידו המרסן של הנביא מדבר הנביא יחזקאל: "עם הארץ עשקו עשק וגזלו גזל ועני ואביון הונו ואת הגר עשקו בלא משפט. ואבקש מהם איש גדר גדר ועמד בפרץ לפני בעד הארץ לבלתי שחתה ולא מצאתי. ואשפך עליהם זעמי באש עברתי כליתים דרכם בראשם נתתי נאם אדני ה'" (יחזקאל כב, כט-לא). האל עצמו מצהיר כי תפקידו של הנביא הוא לעמוד "בפרץ לפני בעד הארץ", לרסן אותי "לבלתי שחתה"⁶⁴. ואכן, במונחים אלה ממש מתאר משורר תהלים את פעולתו של משה: "ויאמר להשמידם לולא משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית" (תהלים קו, כג). באופן דומה מתואר במקרא גם פועלם של נביאים אחרים.⁶⁵ הזעם האלוהי יתפרץ כאשר האל לא ימצא נביא שיגדור גדר ויסייע לאל להכיל את כעסו. הקשת, בשונה מן הנביא, היא מנגנון טבעי שהאל בורא לו. כמו הנביא, גם הקשת מזהירה את בני האדם, הופעתה היא סימן לזעמו (המרסן) של האל בשל השחתתם;⁶⁶ גם הקשת וגם הנביא הם גם צורך גבוה – לעמוד בפרץ.

*

האם המבול איים שוב ומנגנון הקשת עצר בעדו? במקרא אין כל סימן לכך. ואולם, כידוע, לפי העלילה המקראית, לאחר המבול (לפי ס"כ) ופרשת מגדל בבל והתפרדות האומות "על פני כל הארץ" (לפי ס"ה) חדל האל מלהתעניין באנושות כולה; אהבת האל וקנאתו מתמקדים עתה בעיקר באברהם וביוצאי חלציו. את שאלת הקנאה ודרכי ריסונה צריך לבחון מעתה לא במסגרת יחסי האל עם האנושות אלא במסגרת יחסיו עם בני ישראל. אכן, חרון האל לאחר עידן בראשית אינו מופנה כלפי השחתת כלל בני האדם אלא כלפי חטאי ישראל. קווי המתאר של סיפור המבול והאמוציה האלוהית המשוקעת בו מופיעים בהמשך, שוב ושוב, במסגרת יחסי האל ועמו – ישראל חוטא ומשחית, האל בזעמו מחשב לכלותו, ומבקש להתחיל הכול מחדש. כך, כפי שראינו לעיל, בחטא העגל ובחטא המרגלים (שמות לב, ט; במדבר יז, י), שבהם משה נועד ל"החליף" את נח. כפי שהראה כאמור מופס, גם בפרשות אלה מכונן האל אמצעים לריסון חרונו. לענייננו,

64 ראו מופס (לעיל הערה 1), עמ' 26-28, המעיר שם בצדק: "כל הנביאים נבאו אך רק יחזקאל העלה לכלל תודעה את תהליך ההתמודדות הנבואית עם האמוציה האלוהית".

65 ראו למשל ירמיהו ז, טז: "ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפלה ואל תפגע בי כי אינני שמע אתך", ראו מופס, שם, עמ' 23-26.

66 אפשר שבנקודה זו יש הבדל. באופן טיפוסי הנביא בא לבני האדם לפני שהחרון מתגבר. הוא מנסה לשכנע אותם לשנות ממנהגם כדי למנוע את התעצמותו, לפני שכבר לא יהיה ניתן להשתלט עליו. ואילו הופעת הקשת היא סימן לקנאה שכבר התעצמה, והיא נועדה לרסן אותה.

בניגוד לעלילת המבול, בכל האירועים האלה מתגבר האל (על נטייתו להתפרץ) ונמנע מלכלות את ישראל. ניתן לתלות את השינוי הזה באישיותו של משה (ושל שאר הנביאים), שבניגוד לנח נחליץ לרסן את האל (כזכור, מדברי יחזקאל עולה כי זה אחד מן התפקידים שהאל מייעד לנביאיו כשהוא ממנה אותם), ואולי גם בחיבה היתרה של האל לעמו. ברם דומה כי גם האל הוא צד בשינוי הזה. ברקע "התגברותו" עומד ניסיון המבול וההבטחה שלא להמיט עוד אסון כולל. ואכן, הזיקה בין "השבועה" שאחרי המבול לבין הריסון היחסי שנוקט האל כלפי עמו עולה מן המקרא עצמו, מדברי ישעיה שכבר הובאו למעלה: "כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבר מי נח עוד על הארץ כן נשבעתי מקצף עליך וגער בך" (נר, ט).⁶⁷

ה

מצד סיפור המסגרת יש דמיון בין השלב האחרון בעלילת המבול בס"כ לבין השלב המקביל בס"ה. בשניהם, לאחר שנח ובניו יוצאים מן התיבה מביטיח האל לא להביא שוב מבול. בשניהם ההבטחה היא תוצאה של תהליכי עומק אמוציוניליים, שנרמזים בכתובים. ואולם, כפי שראינו, קריאה קרובה של חוליית העלילה האחרונה בשני המקורות מעלה גם הבדלים עמוקים ביניהם. בס"ה ה' אינו מדבר אל בני האדם אחרי המבול; את ההבטחה הוא נותן רק בינו לבינו. נח ובניו אינם יודעים עליה, ולדורות שאחריהם היא נודעת (אם בכלל) רק בעקיפין. ההבטחה השבועה שאחרי המבול בס"ה אמנם משקפת תפנית מסוימת בדרכו של האל עם הבריות – עד כה בס"ה מצוי ה' בעימות ובתחרות עם בני האדם; הוא תופס אותם כאיום ושואף להגבילם – ואולם מן ההנמקה שהוא מסמיך לה עולה חמיצות והעדר השלמה.

לא כן בשלב האחרון של העלילה לפי ס"כ. כאן האל פונה במישרין לנח והוא חוזר על דבריו לאדם (הראשון) עם היבראו: הוא שב להעניק לנח שלטון על החי ועל הארץ, הוא מברכו בפרייה ורבייה והוא מזכיר (או אף מודיע)⁶⁸ לו כי בני האדם עשויים בצלמו. ההשלמה של האל עם הפגמים שבאדם בס"כ היא שלמה. לא זו בלבד שהאל פונה לנח – מבלי שהוא מטיח בו במפורש את טיבו הפגום – אלא הוא מכונן מנגנונים שימנעו אסון קולוסלי דומה בעתיד. האמצעי הראשון הוא סדר מוסרי-נורמטיבי חדש, שנועד למנוע השחתה גמורה של האדם להבא (ובעקיפין את התפרצות ועמו של האל), והאמצעי השני – הקשת בענן, שהוא כעין מנגנון לשליטה בחרון. ס"כ מבליע אפוא תהליך "אישיותי"-פנימי המתרחש אצל האל, למן הבריאה ועד לאחר המבול, שיש בו התפכחות והכרה לא רק לגבי האדם אלא גם ביחס לאל עצמו. הכרה עצמית זו מאפשרת את יצירת המנגנונים

67 ראו לעיל הערה 7.

68 כך ר' עקיבא במשנת אבות ג, י.

שיבטיחו שליטה עצמית ביום עברה. בס"ה אין כל זכר למנגנונים דומים, התהליכים "הפנים-אלוהיים" נושאים אופי אחר. ההכרה העצמית של האל נעדרת ממנו או, למצער, היא חלקית בלבד.

חלק ניכר מן ההבדלים בין הפרק האחרון בעלילת המבול בס"כ לבין זה שבס"ה נעוץ בפער העמוק שביניהם בראשיתה, בסיפור הבריאה. ההבדל העיקרי בין שני "מעשי בראשית" אלה – שמכתיב במידה רבה את המשך העלילה בשני המקורות – הוא בתיאור בריאת האדם. ס"כ מתאר את האדם כמי שהאל בורא בצלמו; ס"ה מספק לבריאתו אפיונים מנוגדים. על ההבדלים האלה ועל זיקתם העמוקה לסיפור המבול ובמיוחד לסופו, בס"כ מכאן ובס"ה מכאן, אני מקווה להרחיב במקום אחר.

