

## הולדת התאוקרטיה מתוך האסון: שלוש תבניות של אלימות אלוהית במקרא

עדי אופיר

א

דמות אלוהים המתוארת בתורה אינה דמות של אל כול יכול. הוא גם אינו יודע כול ומידת טובו אינה ברורה. עוצמת כוחו וידיעתו גדולה כמובן לאין שיעור מזו של בני האדם, אך ההבדל הרדיקלי בין האדם לאל המתואר בתורה איננו ניתן לביטוי במונחים של פער בין המושלם לפגום, שבין הכול-יכול לחלש. עוד מאות שנים רבות אחרי הבריאה, היכולת היחידה שאלוהים היה מסוגל להביא לכלל שלמות הייתה היכולת להרוס. האמנות שבה הצטיין באמת הייתה אמנות החורבן. הוא החריב את היקום כולו באמצעות מבוול ואת סדום ועמורה באש וגופרית, הוא הרס עיר ומגדל שראשו בשמים, הטביע בים צבא של ממלכה גדולה והפליא בה את מכותיו, שילח מגפות רבות שחיסלו עשרות אלפים ופער בארמה לוע שבלע מאות. מאז שנשתיימה פרשת הבריאה הוא ידע להחריב הרבה יותר טוב מאשר לבנות. היצורים שברא תמיד בגדו בו, שיבשו את תכניותיו ולא עמדו בצפיפות שלו, והוא לא הצליח לגרום להם לתקן את מה שהשחיתו. דומה שלא היה דבר-מה שהוא לא היה מסוגל להרוס, בצורות רבות ומגוונות, בלי להתיר לו זכר, ובלוויית שובל רחב של נזק סביבתי שעליו לא נתן מעולם דין וחשבון. דפוס זה לא השתנה גם כשהחל למשול בעמו שלו, בגוי שייסד בזרוע נטויה ובשפטים גדולים. גרימת

\* חיבור זה הוא פרק מספר בכתובים על אלוהים, שלטון ואסון. גרסאות מוקדמות של החיבור הזה נקראו על ידי מיכל בן נפתלי, מנחם פיש ואילנה פרדס. גרסה מאוחרת יותר הוצגה במרכז ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת ברקלי, קליפורניה, וזכתה להערותיהם של רון הנדל וג'ודית בטלר. יאיר לורברבוים, דרור ינון וישי רוזן-צבי טרחו על שתי גרסאות מפותחות יותר של החיבור וחסכו ממני שגיאות רבות. לכל אלה אני חייב תודה עמוקה.

האסון, אותה צורה מיוחדת של אלימות שייחדה את פעולתו, הייתה במשך זמן רב האמצעי היחיד שעמד לרשותו כדי לשלוט ולמשול.<sup>1</sup> במצרים הצגת הראווה של עוצמת ההשמדה שלו הייתה חלק מן ההיגיון המפעיל את הסיפור, לא נספח שלו. לו רצה, יכול היה להרשים את פרעה כבר במכה הראשונה. אלמלא הכביד שוב ושוב את לבו של המלך היה מתחיל מסע החילוץ של ישראל ממצרים מיד אחרי מכת הדם ומסתיים במהירות. הרבה ימים נוראים היו נחסכים אז מן המצרים, אבל גם מבני ישראל, שהוסיפו להתענות עוד זמן רב תחת שבט נוגסיהם, עד שהשלים את סדרת מופעי האימה שלו. במצרים נעשתה האלימות שלו גם פוליטית במלוא מובן המילה – כלומר פעילות העוסקת בשלטון בפרט וביחסי כוח בכלל באופן פומבי ובלי להניח אותם (את סדריהם או את הצדקתם) כמובנים מאליהם. האלימות שלו כוונה לשחרור של עם אחד מעולו של עם אחר, אך עד מהרה הפכה לשבט המייסר את העם המשוחרר. מעתה הייתה קהילה שלמה נמענת ישירה של התפרצויות הזעם שלו, שנועדו להנהיג, לא רק לחסל; לחנך ולהדריך, לא רק להעניש.

תפיסת האלימות האלוהית, שהופיעה במצרים והתקיימה לאורך כל המסע במדבר ככלי שלטוני ופוליטי מפורש, מאפשרת לקרוא "לאחור" את האלימות המופיעה בסיפורי בראשית ולראות בה ניסיונות קדומים לגבש קווי מתאר של שלטון אלוהי מתוך תוהו של התפרצויות אלימות. אף שאפשר לייחס את הסיפורים המוקדמים (המבול, סדום ועמורה, מגדל בבל) למעין מצב טבע בראשיתי המורחק בסיפור, האלימות חסרת הרסן והחוק המתוארת בסיפורי בראשית איננה מצב של מלחמת כול בכול בין אלים,<sup>2</sup> וגם לא אפיון של מאבק בין כוחות על אנושיים; האלימות היא תמיד ביטוי למאבק לא סימטרי בין אל רב עוצמה, הנתפס כאחד

1 אני מניח כאן את ההבחנה של פוקו בין פעולת השליטה של שלטון ריבוני הפועל באמצעות אלימות וחוק לבין פעולות המשילה ('gouverner', במשמעותה כהנהגה, הדרכה והשגחה) שיש להן מקורות מגוונים ומרובים, והן אינן צריכות להיות מיוחסות לשלטון ריבוני דווקא. האל נתפס לפי מקורות שונים במקרא גם כשליט עליון וגם כמושל הדואג לרווחת עמו ומכיר את כל בניו.

2 עקבות למלחמתו של אלוהים באלים אחרים פזורים במקומות רבים במקרא (למשל בראשית א, ב; א, ו-ז; ישעיה כז, א; סא, ט-י; איוב ז, יב; תהלים עד, יג-טו; פט, י-יא). אסמן טוען באופן כללי יותר כי התביעה לעבודת אלוהים לבדו, מבין אלים רבים (monolatry), שאתם הוא נאבק על נאמנותם של יחידים ושל העם כולו, קדמה להופעתו כאחד ויחיד ולהצגת כל האלים האחרים כדימויי שווא (מונותאיזם). "נאמנות היא מושג בעל משמעות רק אם יש אלים אחרים", והתביעה לנאמנות, שצדה האחר הוא קנאה, מאפיינת כידוע תיאורים רבים של האל המקראי J. Assman, "Monotheism and its Political Consequences", in: B. Giesen and D. Šuber [eds.], *Religion and Politics: Cultural Perspectives*, Leiden and Boston 2005, pp. 148-149.

מלרות ריבוי שמותיו וכינוייו, לבין בני אדם מרובים ונחותים בכוחם. במובן זה, אבקש לטעון כאן, אלימות אלוהית מופיעה מן ההתחלה כביטוי של שלטון אלוהי, או של יומרה או תשוקה לשלטון כזה.

רבים עסקו באופי הברית בין הריבון לעמו ובמה שמתחייב ממנה לגבי היחסים הפוליטיים בין שני הצדדים; מעטים עסקו במישרין בריבונות האלוהית עצמה ובאופי השליטה שמגלמת אותה. ומעטים עוד יותר שאלו על תפקיד האלימות ועל הזיקה בין אלימות לחוק במסגרת הצורה השלטונית הזאת. ובכל זאת, הריבונות האלוהית היוותה מודל לשלטון פוליטי שהזין את הדמיון הפוליטי בכל התרבויות שבהן זכה התנ"ך לקנוניזציה. לכן ראוי לנסות להתחקות אחרי צורת השלטון הזו ולבאר את מקומה של האלימות בכלכלת הכוח האלוהי. הנחת היסוד של הניתוח הזה תהיה כי גם את תכלית האלימות וגם את הצדקתה צריך להבין על פי תפקידן בכלכלת האלימות בכללותה, ובלי להפוך אותן כמימד להערכת האלימות הזאת או כנקודת מבט לפענוח שלה. במסגרת זאת הצגת הראווה תיתפס כרכיב של האלימות האלוהית שחשיבותו אינה נופלת מן התכלית או ההצדקה המפורשות שלה. האלימות תיתפס כאן כמפתח להבנת השלטון האלוהי ואילו אלוהות השלטון, כלומר העובדה שמדובר כאן בשלטון האל עצמו, לא תשמש כנימוק מספיק כדי להסביר או לתרץ את האלימות האלוהית.

מאמר זה יציע פנומנולוגיה של כלכלת האלימות האלוהית כפי שהיא מופיעה בשלושה רבדים מובחנים בדרך כלל של התורה, טקסטים המיוחסים לתעודות יהוויסטיות (J) ואלוהיסטיות (E), טקסטים המיוחסים לאסכולת הקדושה (H) וספר דברים (D). המאמר מניח פירוש וניתוח מקיפים יותר שכוללים גם את המקורות המיוחסים לתורת כוהנים ואת ההיסטוריוגרפיה המיוחסת לאסכולת דברים ומציגים כמה צורות מובחנות של שלטון אלוהי, ובהתאם תבניות שונות של שימוש באלימות אלוהית. כאן אוכל להציג רק את המסגרת התאורטית של הפירוש הזה ושתיים מצורות השלטון ותבניות הפעלת האלימות שמוצגות בו, אלה שההבדל ביניהן הוא המובהק ביותר: זו שמבטאות התעודות המוקדמות וזו המצויה בספר דברים ובאסכולת הקדושה.

### ב. פנומנולוגיה של שלטון (אלוהי)

האלימות האלוהית תפורש כאן בהקשר שלטוני-פוליטי. שני פירושים מוכרים של האלימות האלוהית יידחו על הסף כבלתי מספקים. הפירוש האחד הוא "רליגיוזי" וביטויו המובהק נמצא בעבודתו של רודלף אוטו על הקדושה. לפי פירוש זה האלימות האלוהית מזוהה עם מימד לא-רציונלי של האלוהות, מימד בלתי נתפס בתבונה, מסתורי וחורג מן המציאות המוכרת, שמעורר את יראת המאמינים

וחרדתם.<sup>3</sup> הפירוש השני הוא פסיכולוגיסטי ולפיו האלימות האלוהית מוסברת כמאפיין אישיותי של האל. יוחנן מופס מתאר את האישיות הזאת כגורם שעשוי להכתיב את אופן התערבותו של האל בעולם ואת יחסי השליטה שלו עם ברואיו, אבל הוא מתקיים בזכות עצמו קודם ליחסים האלה ובמידה רבה קובע אותם.<sup>4</sup> שני הפירושים האלה נדמים כמנוגדים: התכונות האישיותיות של האל, ובכלל זה נטייתו להתפרצויות אלימות, הן רק אמצעי סימבולי לבטא את המימד הלא-רציונלי בקדושה האלוהית – כך לפי אוטו; התיאור המורכב אבל קונקרטי של האישיות האלוהית והמודעות להתפתחותה של האישיות הזאת לאורך זמן מהווים חלק מן התוכן הממשי של הקדושה – כך לפי מופס. אלא שלשתי נקודות המבט המנוגדות האלה אותו כתם עיוור ביחס לאלימות. גם מופס וגם אוטו מצניעים את התוצאות הקונקרטיות של האלימות האלוהית: מופס מצמצם אותה לנטייתו של האל להתפרץ בזעם; אוטו מצמצם את הנטייה הזאת לסמל של מימד לא-רציונלי בממשות האלוהית. אף שבשני המקרים התוצאות הקונקרטיות של האלימות האלוהית הן צורת ההופעה של האלוהי, גם אוטו וגם מופס עוברים במהירות מן המסמן למסומן, ובשני המקרים המשמעות הפוליטית של הזעם האלוהי היא לכל היותר השתמעות נגזרת של רכיב בסיסי יותר בחוויית האלוהות.

הנחת היסוד שלי הפוכה. ההתפרצויות האלימות של האל יתפרשו כאן כמומנטים מכוננים של מערכת יחסים מורכבת, שבמרכזה השתלטות על עולם אנושי שלם ועל קבוצות בני אדם מוגדרות שיצאו משליטה, וניסיונות לייסד שלטון יציב כמסגרת היחסים בין האל לבין קבוצה אחת כזאת. לתכונות האישיות של האל עשוי להיות תפקיד חשוב במיסוד המסגרת הזאת ובמאמצים לקיימה

3 אוטו מזהיר מפני תפיסה אנתרופומורפית של הקדושה וכל היבטיה. מונחים כ'כעס' ו'רגש' יש לפרש באופן פיגורטיבי ולא מילולי, כתכונות טבעיות, כדי לא להחמיץ את האופי הנומינלי של התכונות האלה, ואת תפקידן "לרמוז בעזרת סמלים רגשיים על משהו לא-רציונלי, וזאת על דרך האנלוגיה". ראו ר' אוטו, הקדושה: על הלא-רציונלי באידיאת האל ויחסו לרציונלי, תל אביב 1999, פרק 12; הציטוט מעמ' 87.

4 דוגמה מובהקת לכיוון הפרשני הפסיכולוגיסטי נמצאת בספרו של יוחנן מופס על אישיותו של אלוהים (אישיותו של אלוהים: תיאולוגיה מקראית, אמונה אנושית ודמות האל, ירושלים 2007). מופס רואה בהתפתחות האישיות האלוהית שלב מתקדם בהתפתחות האלוהות כתופעה תרבותית-דתית, ואת העניין המורכב שמגלה אלוהים המקראי בעם ישראל הוא מפרש כביטוי לצורך של האישיות המתפתחת ביחסים בין אישיים (שם, עמ' 34-42). הזעם האלוהי (המחולל את מה שאני מכנה כאן אלימות ואסון) מתפרש כתוצאה מוכנת ובלתי נמנעת לכאורה של שיבוש במערכת היחסים, אי-עמידה של השותף האנושי בציפיות של השותף האלוהי. רק אחרי המבול הוא לומד להכיר בחולשותיו של האדם ומתאים מחדש את "הרישותיו האוטופיות למציאות הבלתי מושלמת של טבע האדם" ומתפתח להיות "ריאליסט אידיאליסטי" (שם, עמ' 89-90).

לאורך זמן, אך התפקיד הזה אינו חורג ממשקלה של האישיות בכל משטר פוליטי אחר. משקלה של האישיות הפוליטית נקבע ומוגבל לפי סוג העמדה שהאישיות הזאת תופסת במערך יחסי השליטה. כך גם ביחס לחוויה הנומינלית של האל – לזו עשוי להיות תפקיד במסגרת משטרית מסוימת, היא עשויה להיות חלק מן האידאולוגיה השלטת, אבל גם כאן המסגרת המשטרית קודמת, ומקצה לחוויה המיוחדת של הריבון האלוהי את מקומה ואת משמעותה.<sup>5</sup> קל וחומר ביחס לאלימות: המשטר התאוקרטי (צורת השלטון האלוהי) קובע את משמעותה של האלימות האלוהית, וזו מצידה היא אחת מצורות ההופעה העיקריות של המשטר. בשונה מאוטו או ממופס אני מבקש להתעכב על המסמן, להתבונן באלימות עצמה, ולא לראות במסומן – צורת המשטר – יותר ממה שמתירה הצורה המסתמנת מתוך החזרות והסדירות של המופעים האלימים.

פנומנולוגיה של האלימות מחייבת אפוכה – התאפקות משיפוט – ביחס למקור האלימות, למטרותיה ולהצדקותיה. המאמץ להציג את האלימות כנובעת ממקור מסוים, כמשמשת אמצעי למטרה מסוימת וכמוצדקת בזכות מקורה או תכליתה צריך להיתפס כחלק ממופע האלימות עצמו, כאחד האפקטים שלה, שהתיאור הפנומנולוגי צריך לכלול בלי שיפוט.<sup>6</sup> תיאור האלימות צריך להתמקד באלימות כאמצעי שלטוני ובהופעת האלימות כאירוע וזירה שבה מתרחשת ארטיקולציה של הסדר השלטוני בכללותו. כדי להבין את האלימות כאמצעי יש לנתח את האפקטים הנראים והמוחשיים שלה ואת היחסים בינה לבין אמצעי שליטה אחרים. יש להבין, למשל, את הפוטנציאליות של הרס וחורבן המוניים, ואת היכולת לפגוע פגיעות ממוקדות ביחידים נבחרים או לחסל אוכלוסייה שלמה, וכן את היחס של ההרס הזה לשיח המשפטי והדתי, לחוק ולגאולה. אתעניין גם ברעות המרובות והשונות שהכוח העליון ייצר והפיץ, בלוויית הצדקה מפורשת או בלעדיה, שכן אני מניח ששלטון ניכר בסדר רעות אופייני שהוא אחראי לו, וכי לשחזור הסדר הזה תפקיד מפתח בהבנת השלטון ובביקורת עליו.<sup>7</sup> במילים אחרות, אנסה לשחזר כמה אלמנטים בתוך מה שפוקו כינה מערך (dispositif) – מערך של כוח אלוהי

5 לכן הפירוש שאציע יכול להיכלול פה ושם רכיבים מוכרים מן הפירוש האישיותי, ובמידה פחותה מן הפירוש הנומינלי, אבל יציג אותם תמיד בהקשרם הפוליטי.

6 אפוכה מעין זה מציג ולטר בנימין ב"ביקורת האלימות" (ו' בנימין, לביקורת הכוח, ד' דותן [תרגום], תל אביב 2006). הוא מוציא את "ממלכת התכליות" מתחום הדיון, ואילו את "שאלת קנה המידה של הצורך", כלומר את שיח ההצדקה של האלימות, הוא הופך לחלק מ"ממלכת האמצעים", שהאלימות תופסת בה מקום נכבד. במסגרת דיון זה אין זה משנה אם מדובר באלימות אנושית או אלוהית.

7 על סדר הרעות, ראו ע' אופיר, לשון לרע: פרקים באונטולוגיה של המוסר, תל אביב 2000, פרק שביעי.

– ולעקוב אחר הטרנספורמציה<sup>8</sup> שלו מימי בראשית הראשונים ועד סוף המסע במדבר.

התיאור הפנומנולוגי מאפשר להבחין בין כמה מערכים של כוח אלוהי. לצד התבנית התאוקרטיה המוקדמת, המופיעה בטקסטים המוכרים במחקר הפילולוגי כמקורות J ו-E<sup>9</sup>, מופיעות בתורה שתי תבניות אחרות השונות ממנה במובהק: תבנית כוהנית המבוססת על תפיסה טריטוריאלית של הקדושה ומגבילה אותה למרחב מקודש; תבנית המבוססת על שינוי רדיקלי בתפיסת הזמניות (temporality) של הנוכחות האלוהית, המופיעה בשתי ואריאציות דומות, בפרקים המזוהים עם אסכולת הקדושה ובספר דברים. בהיסטוריוגרפיה המיוחסת לאסכולת דברים יופיע עירוב ייחודי של שלוש התבניות האלה, שאי אפשר יהיה להתירו גם אם מפרקים את הטקסט לרבריו השונים על פי המקובל במחקר הביקורתי של המקרא. כאן ארוך, כאמור, בשתי התבניות שההבדל ביניהן הוא החרף ביותר: התבנית הקדומה (JE), שבה התפרצות האלימות האלוהית נחווית בסדרה של אירועים היסטוריים ממשיים ומתוארת כהתנסות בפועל; התבנית הדוטרנומיסטית שבה האלימות האלוהית מורחקת לאירועים קטסטרופליים מן העבר הרחוק שאותם יש לזכור, ולעתיד מאיים ולא בטוח שממנו צריך להישמר באמצעות ציות לחוק.

תחילה ראוי להבהיר בקצרה את השימוש המסויג שאני עושה כאן בתורת התעודות. ההבחנה בין תבניות הכוח השונות תואמת בקווים כלליים את ההבחנה המוכרת (שפרטיה שנויים במחלוקת עזה) בין קובצי המקורות המרכיבים את המקרא. אבל הפנומנולוגיה של האלימות האלוהית שתוצע כאן איננה תלויה בדרך כלל בקבלת עמדה כזו או אחרת בשאלות זיהוי הפסוקים השונים השנויות במחלוקת בין הפילולוגים האמונים על ביקורת המקרא. זיהוי התבנית שאני מציע הוא גנרי, זיהוי של אידאל טיפוס, ואינו מתייחס בהכרח לכל הפסוקים והביטויים שמהם תחולץ התבנית. אל הפסוקים הנחשבים כתוספות מאוחרות (P, D או פסוקים המיוחסים לאחת משכבות העריכה המאוחרות) משתלבים בתבנית הקדומה ומרחיבים את משמעותה, אך אינם מציעים לה חלופה, אני מתייחס כמבטאים את התבנית שבה הם משתלבים.<sup>10</sup> במקרים כאלה אני מניח כי התוספות

8 את המונח 'טרנספורמציה' יש להבין כאן במשמעותו הסטרוקטורליסטית ולא ההתפתחותית היסטורית.

9 אלימות אלוהית מופיעה ב-E רק בסיפור יציאת מצרים. לפני כן קושרים הטקסטים של E את אלוהים לאסון רק בסיפור יוסף ובאופן הפוך לזה שבו הוא מופיע בדרך כלל: האל מסייע ליוסף, ובאמצעותו לכל מצרים ועמי האזור, להתכונן לאסון טבע קרב ובא ולנהל אותו בתבונה כשהוא מתרחש.

10 זה אמור במיוחד במקור P של סיפור יציאת מצרים.

ומעשה העריכה רק מדגישים או מצניעים מאפיינים מסוימים של התבנית הקדומה יותר, או שהם מבליטים עניינים אחרים בלי להתערב בתבנית עצמה.<sup>11</sup> הטענה שהופעת אלוהים בספרי המקרא מספקת בסיס לשחזור צורת שלטון שבה האל ממלא את תפקיד השליט, המלך או הריבון אינה מקורית כלל. היא מובלעת במקרא עצמו, בדברי גדעון לאיש ישראל (שופטים ה, כב-כג) או בדברי אלוהים לשמואל ערב הכתרת שאול (שמואל א ח, ז-ח). היא מופיעה במפורש אצל חז"ל, אצל הפרשנים היהודיים המסורתיים, אצל התאולוגים הנוצרים ובקריאות הפילוסופיות של המקרא, מהרמב"ם, דרך הובס ושפינוזה ועד בובר וליאו שטראוס. אם יש חידוש בדבריי הוא יהיה ניסיון להבחין בין כמה צורות של שלטון אלוהי במקרא ולאפיין את הצורות האלה מנקודת המבט של האלימות האלוהית. שחזור הצורות האלה לא יוגבל לפי הופעתם של מושגים שלטוניים מפורשים כמו "מלך" או "שופט"; מה שידריך את הקריאה כאן הוא תיאורי מופעים של התנהגות שלטונית של האל, אלהים או יהוה.

במסורות המתייחסות לתנ"ך כאל טקסט פוליטי ברור לקוראים שהופעת אלוהים בספרי המקרא מספקת בסיס לשחזור מודל שלטוני מסודר שבו האל ממלא את תפקיד המלך או הריבון. המודל השלטוני שמייחסים לטקסט שונה כמובן בין הפרשנים והפילוסופים, אבל עצם הטענה שהסיפורים המקראיים מציגים את האל כסוג של שליט אינה מוטלת בספק. במסגרת התפיסה הזאת של האל כשליט אני מציע להתעקש על שני עניינים: מבחינה מתודית, אני מציע לשאול היכן ובאילו אופנים מופיע השלטון האלוהי; מבחינה תמטית, אני מציע לעקוב אחרי אלימות האל, בהנחה שאלימות היא ביטוי קבוע לפעולתו השלטונית. או באופן חד יותר: אעקוב אחרי אלימות האל מתוך הנחה שבמסגרת הסיפור המקראי האלימות הזאת היא אופן נוכחותו העיקרי של השלטון האלוהי בעולם הנשלט, או של האל כשלטון וגם צורת הפעולה המועדפת שלו.<sup>12</sup>

11 ראו למשל התוספת הארוכה המזוהה עם P בסיפור המבול (בראשית ו, י-כב), הפסוק הבודד שנוסף לסיפור סדום ועמורה (בראשית יט, כט), שזירת המקורות בסיפור חציית ים סוף (שמות יד), שילוב קטעים מתורת כוהנים בסיפור יציאת מצרים, או תיאור עמוד האש והענן (במדבר ט, טו-כג). באף אחד מהמקרים האלה הפסוקים המזוהים ככוהניים אינם מרמזים על הדגם שאותו אזהה ככוהני, אלא להפך, הם מוסיפים נופך ועוצמה לתבנית האלימות הקדומה של J ושל E. באופן כללי יותר, כך התייחסתי לכל הציטוטים שהופיעו עד כה ואינם מזוהים עם J או עם E. בדרך כלל נשענתי על זיהוי המקורות הנוח לשימוש במהדורה של ריצ'רד פרידמן (R. E. Friedman, *The Bible with Sources Revealed*, San Francisco 2003). לדיון בספר קדושה נשענתי על ספרו של ישראל קנוהל, מקדש הדממה (י' קנוהל, מקדש הדממה: עיון ברובדי היצירה הכוהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ג).

12 לכן הסיוע שאפשר לקבל מקריאות המוותרות מראש על התייחסות לאלימות האלוהית, מצניעות אותה או מתחמקות ממנה בצורה כזו או אחרת יהיה מוגבל.

הרמב"ם, שפינוזה, הובס או בובר נטו להימנע מקביעות חיוביות על טיבו של האל. במקום זאת הם ביקשו לשחזר את התאוקרטיה המקראית מנקודת המבט של הסובייקטים שדיברו עליה, והתייחסו אליה כמאמינים המכירים את אלוהיהם. התאוקרטיה הזו משוחזרת כחלק מן ההתנסות של הסובייקטים האלה, המתועדת בסיפורי המקרא, בדברי שופטים ונביאים.<sup>13</sup> אני מבקש לנקוט כאן בגישה הפוכה. את עיקר תשומת הלב אייחד לריבון עצמו. מתוך הסיפורים הפזורים במקרא אחלץ עדויות על האל כשליט ומושל, על דבריו ומעשיו. מן העדויות האלה אבקש ללמוד על אופיו של שלטון אלוהי בעולם ולא על החוויה הדתית של אנשים ונשים שהאמינו בו ודיברו אליו ועליו. בניגוד לצמצום שנוקט בו בובר – המציע לוותר על תיאור התאוקרטיה במקרא כ"מערך משטרי" ולהסתפק ב"רצון משטר", כלומר בכמיהה לכונן משטר כזה, המובעת לדעתו בצורה התמימה והישירה ביותר בדברי גדעון לעם (שופטים ח, כב-כג) – אני מתעקש לחלץ מן הכתובים תיאור של תאוקרטיה כמערך משטרי שלם,<sup>14</sup> אך בלי לנקוט עמדה בשאלת הקיום ההיסטורי של המעריך הזה. בניגוד לדבריו הנחרצים של שפינוזה ב"מאמר תאולוגי-מדיני" האומר כי "אין בידינו להכיר מן הנס, כלומר ממעשה הנעלה מהשגתנו, לא את מהות אלוהים ולא את מציאותו ובכלל שום דבר על אלוהים והטבע",<sup>15</sup> הכלל שידריך אותי הוא כי הנסים והנפלאות המסופרים על אלוהים הם דרך יחידה וכשרה לגמרי הנתונה לנו ללמוד ממנה על השלטון האלוהי.<sup>16</sup> כלל זה מבוסס על ההנחה שהשלטון האלוהי אינו שונה במובן זה מכל שלטון אחר, שעליו למדים מן הסיפורים והתארים המיוחסים לו וממה שהוא מספר על עצמו. חשיבות מודל התאוקרטיה המקראי לתאוריה הפוליטית, ולא רק להיסטוריה של הדת, יכולה להתברר רק כאשר מתייחסים אל האלימות האלוהית באותה רצינות שבה מתייחסים לכל אלימות שלטונית אחרת ובוחנים אותה כפי שתוארה – מרכיב מרכזי של השלטון התאוקרטי שאין לראות בו רק אפקט של חוויה אנושית ועדות לחוויה אנושית מסוג מסוים ואין להכחיש את קיומו באמצעות רדוקציה היסטוריציסטית או נטורליסטית.

13 הנה דוגמה אחת מני רבות: "אמנם מה שמצוי הרבה בכתבי הקודש כי אלוהים עשה נפלאות למען ייודע לבני אדם, כגון בשמות י, ב, שאלוהים התעלל במצרים ונתן את אותותיו למען ירעו ישראל כי הוא אלוהים, אין זה מחייב שהנסים מלמדים באמת את הדבר הזה, כי אם אך זאת הוא מחייב, שהיהודים היו להם השקפות כאלו, שניתן לשכנעם על הנסים הללו" (ב' שפינוזה, מאמר תאולוגי מדיני, ירושלים תשכ"ב, עמ' 70).

14 מ' בובר, מלכות שמים: עיונים בספר שופטים ושמואל, ירושלים 1965, עמ' 54-56.

15 שפינוזה (לעיל הערה 13), עמ' 67-68.

16 אם יש באל עצמו פחות או יותר ממה שמבטא השלטון האלוהי, שפינוזה צודק כמובן, אבל האל עצמו לא יעסיק אותי כאן כלל.



ברוח דבריו של שפינוזה אוסיף עוד כי בעניין הקטסטרופות, אלה שאירעו בדרך הטבע ואלה שאירעו על דרך הנס, אין צורך לקבוע שום דבר אלא אם אפשר "להסיקו מן היסודות שניגלו בכתבי הקודש",<sup>17</sup> שכן אין בידינו שום מקור אחר להעיד על פעולתו האלימה בעולם מלבד סיפורי התנ"ך.<sup>18</sup> כל מה שנדע בעניין השלטון האלוהי יבוא רק מתוך הטקסט עצמו.<sup>19</sup> יש להאמין לטקסט; הטקסט בורא עולם. יש לשחזר את העולם הזה, את הדמיון הפוליטי המתבטא בו ולחלק מתוכו את המודל התאוקרטי. עזרה ממקורות זרים תתקבל רק כדי להרחיב את מה שממילא הותיר עקבות בטקסט.

עם זאת, התאוריה הפוליטית המבקשת אחר צורת האלימות האלוהית צריכה להשעות את השיפוט ביחס לקיום ההיסטורי ולגנאלוגיה המדויקת של הצורה שאותה היא מבקשת להציג ולנתח.<sup>20</sup> עבור התאוריה הפוליטית אין חשיבות רבה לשאלה האם התאוקרטיה הייתה צורת שלטון שהתקיימה בפועל. מה שקובע מבחינת התאוריה הפוליטית היא העובדה שמודלים שונים של שלטון אלוהי ושל ריבונות אלוהית על כלל באי עולם ועל אומה אחת הוצגו ונוסחו. העובדה הקובעת – וזאת עובדה טקסטואלית-היסטורית – היא שטקסטים שמתארים שלטון אלוהי הנשען על אלימות קולוסלית נכתבו ונפוצו. אנשים תיארו לעצמם אנשים שחיו או שעודם חיים תחת שלטון אלוהי, שאסונות רחבי היקף הם מופעים מובהקים שלו ושגורים למדי; אנשים תיארו לעצמם שלטון המנהיג אנשים באמצעות גרימת אסונות. בשלב מסוים של הסיפור (או במסגרת קבוצה אחת של תעודות – אין זה משנה לענייננו) הנהוג האלים של האל לפקוד את עולמו ואת עמו באמצעות אסונות בעלי אופי נסי המשבשים סדרי עולם מהווה את צורת ההופעה העיקרית של השלטון התאוקרטי; הקטסטרופות נדמות כאמצעי שלטוני עיקרי של האל.

17 שם, עמ' 75.

18 כדי להבין את מבנה השלטון בעיר האיראלית שאפלטון מתאר בפוליטיאה או מור באוטופיה יש להתמקד בתיאורי הערים האלה כפי שהם מופיעים באותם טקסטים. באותו אופן, כדי להבין את אלימותו של האל המקראי ואת מקומה במבנה הכללי של שלטונו יש לבחון את תיאורי השלטון הזה והאלימות שמגלמת אותו כפי שהם נמסרים במקרא.

19 עיקרון זה חוזר פעמים רבות ב"מאמר התיאולוגי מדיני" ועומד במרכז הוויכוח של שפינוזה עם הרמב"ם בסוף פרק שביעי (שפינוזה [לעיל הערה 13], עמ' 91-94).

20 מאז שפינוזה, רבים מן העוסקים באופן ביקורתי בשאלת מלכות אלוהים לא ויתרו על השאלה ההיסטורית – האם, מתי ובאיזה מובן התקיימה מלכות כזאת (שפינוזה [לעיל הערה 13], עמ' 173-221). בובר הציב במקום הקיום האובייקטיבי של מלכות אלוהים את ההתנסות הסובייקטיבית באל כמלך, אבל להתנסות עצמה ייחס קיום היסטורי אובייקטיבי (בובר [לעיל הערה 14], עמ' 87-104). חוקרי מקרא במחצית השנייה של המאה העשרים הולכים בעקבות בובר בכך שהם עומדים על הממשות ההיסטורית של דוקטרינות ומוסדות או של זיכרון תרבותי שביטאו וגילמו בתקופות שונות את רעיון מלכות אלוהים.

מדובר אם כן בשלטון האלוהי כפי שתיארו ודמיינו אותו הסופרים המקראיים או האנשים שעליהם אלה מספרים. אבל שלטון אינו אלא התוצר המצטבר ומשתכפל של מה שמתארים ומדמיינים שליחי השלטון, הנשלטים והמתכוננים מן הצד כשהם מפרשים את הכוחות הפועלים. מה שקובע את פעולת החייל, השוטר, גובה המסים או השופט כמופע והתגלמות של השלטון הוא אקט הייחוס המדומיין המייחס את הפעולה הזאת לשלטון אחד, לאותו שלטון. בעניין זה, אני מניח, אין הברדל עקרוני בין הכרת השלטון האלוהי להכרת כל שלטון אחר – שניכר באופני הופעתו ומחייב תמיד ייחוס מדומיין ולפעמים "קפיצת אמונה" ממש כדי להסביר באמצעותה את מהות הכוח הפועל, את התמדתו ואת כל סגולותיו שאינן נלמדות מאופי התגלותו במרחב ובזמן. ייחוס מדומיין וקפיצת אמונה נחוצים מפני ששום שלטון אינו מופיע כאחד, בזמן ובמרחב, אלא כריבוי של פעולות ש"מחבריהן" או אחרים מייחסים להן יומרות להיות הפעלות כוח מוסמכות; את הסמכות להסמיך את מפעילי הכוח מייחסים למקור אחד שאמור להיות זהה לעצמו ונמשך בזמן, אחד למרות ריבוי מופעיו ובן קיימא למרות הופעותיו המקוטעות.

אנשים אינם רואים את השלטון (האלוהי) או את הכוחות הנסתרים שלו אלא רק את הכוחות שמיוצגים על ידי המתיימרים לייצג את השלטון, ועל ידי אחרים, תומכים ומתנגדים, נשלטים ולא נשלטים. להישלט פירושו לייחס את הכוחות שפוגעים בכך או מאיימים לפגוע בכך לשלטון, ולהבין או לבקש להבין את מה שהשלטון מצפה ממך כדי שתוכל לרצות אותו או להתאים את עצמך לדרישותיו או להיערך לתגובה שלו כשתמרוד, תשתמט או תערוק. כדי להבין כיצד שלטון פועל (מתקיים) אין צורך לדעת את האמת על האנשים או על האלים (השולטים). שלטון מבוסס על ההצלחה של ייחוס (קולקטיבי) של תכונות ולא על תכונות קיימות באמת. התכונות המיוחסות האלה הן מה שגורם לאנשים לציית לסמכות, להאמין בה, לסמוך עליה, לפנות אליה או למרוד בה, ולכן יש לראות בהן כוחות ממשיים, שאפשר לזהות את התוצאות המזיקות והמטיבות של פעולתן. כדי שיתקיים שלטון אלוהי די בכך שרבים ייחסו לאל אישיות, עוצמה ונטייה לשלוט באמצעות הפעלת אלימות רחבת היקף, יפרשו אירועים בעולם כתוצאת פעולותיו ויחלצו מהם תביעות הנוגעות לפעולות שלהם. הייחוס הזה קובע את אפשרויותיו ומגבלותיו של השלטון האלוהי.

צריך לדייק – השלטון אינו מבוסס על ייחוס קולקטיבי של תכונות סתם אלא על ההצלחה של הייחוס הזה. לפעמים ההצלחה קשורה בהתאמה שבין התכונות המיוחסות לתכונות הקיימות, לפעמים היא מתקיימת למרות חוסר התאמה בולט, ולפעמים היא תוצאת העובדה שהסמכות או התכונות לא הועמדו במבחן. כדי להבין את אופי היחסים בין שלטון לנשלטים, מה שקובע הוא איך מייצגים את מה שקורה או אמור לקרות, איך הייצוג הזה פועל בקרב הכפופים לשלטון והשותפים

בו, ומהי האפקטיביות שלו. העניין איננו החוויה אלא פעולת הייצוג. אנשים מתאימים את עצמם לאופן הייצוג הרווח גם אם אינם מאמינים באמונה שלמה באמיתות המיוצג. הם פועלים כפי שפועלים אנשים שמאמינים בייצוג הזה, אבל ההתאמה הזאת אינה מלמדת על החוויה הפנימית שלהם וגם לא על הדבר המיוצג אלא על האפקטיביות של הייצוג.<sup>21</sup>

קפיצת אמונה, או סימולציה שלה, נדרשת כדי להפוך את מה שהשלטון אמור להיות למה שהשלטון הנו. אני מניח שההבדלים בין האמונה בשלטון האל לאמונה ברציפות המלוכה האנושית או בהתמדת המדינה כסובייקט על-אישית הם מקומיים ולא עקרוניים, ומתבטאים למשל בצפיפות המופעים השלטוניים, באופי הייחוס שלהם ל"שלטון עצמו" ובאופי השתרגותם כעדויות במערך האמונות הנוגעות לשלטון. מי שאינו מאמין כלל בממשותו של השלטון (או בקיומו של האל), ומי שמשוכנע שהוא יודע בידיעה גמורה את מהותו האמיתית של השלטון (או של האל, כמו שפינוזה), וטוען שזו איננה נגלית בחושים ולעולם לא תיודע למי שנשמך עליהם, נמצאים באותו מצב ביחס לשלטון (האלוהי) – הם אינם מפרשים את המציאות כביטוי לאופן שבו אלוהים מנהיג את העולם, ולכן הם אדישים לתביעותיו כפי שאלה עולות לכאורה מן הצורה הגלויה של הנהגת העולם. לפי שפינוזה, אנחנו נשלטים על ידי האל כמו שהתודעה נשלטת על ידי חוקי הטבע, באופן שאינו ידוע לה. אבל זה איננו שלטון פוליטי אלא היקבעות (determination) הכרחית. שלטון מחייב הנחת קיומה של סמכות חיצונית התובעת ציות, ואשר אפשר לציית לה ואפשר שלא. אנשים שאינם מאמינים בשלטון/באל או מאמינים באל/בשלטון בנוסח שפינוזה לא ייחסו לשלטון (האלוהי) שום תוקף. אך לעומתם, האנשים שעליהם מסופרים סיפורי המקרא כן האמינו (על פי הסיפור) באל כסמכות חיצונית התובעת ציות, שאפשר לציית לה ואפשר שלא. האמונה שלהם אחראית לקיום השלטון האלוהי בעולם או להופעתו של אלוהים כשלטון.

מבחינה היסטורית, אי אפשר לומר יותר ממה שאומר בובר: "דימוי מלכותו של אלוהים הוא עובדת ראשית בדת הישראלית", ואצל הנתינים הנאמנים מתגלה

21 הנה דוגמה שעשויה להבהיר את העניין. כשחיילים פושטים על כפר או נשלחים להגן עליו, כשגובה המסים מופיע, כשפקח רושם דוח, כשמגיע בדואר צ'ק מן הביטוח הלאומי, האנשים המעורבים רואים בזה בדרך כלל מופע של השלטון. אבל בכל המקרים האלה אפשר להעלות על הדעת שמדובר במתחזים. כדי שיתקיים שלטון צריך לדחות את הספק הזה, או לפחות לפעול כאילו הוא נדחה. השלטון מתבטא באופן שבו אנשים מגיבים למה שנראה כהפעלת כוח מטעמה של סמכות והוא מתקיים רק לפי האופן הזה. הצורה הקדומה של השלטון האלוהי מתפוגגת ברגע שבו הספק ביחס למקור האסון הפוקד את הארץ גובר על הנטייה לייחס את האסון לאלוהים.

"שאיפה פעילה לשלטון אלוהים ארצי מציאותי"<sup>22</sup> אבל זו הייתה שאיפה של מעטים ומנקודת מבט זאת אפשר לומר כי השלטון האלוהי במקרא מתואר כרצף של כישלונות: האנשים שהיו אמורים לציית הפרו את החוק שוב ושוב למרות השימוש באלימות ונענשו בעונשים נוראיים; חלקם לא למדו לייחס את הכוחות שפגעו בהם לאלוהים ורובם לא הפנימו את מה שהוא תבע מהם, ואילו הוא מצדו לא למד להפעיל כוחות אפקטיביים יותר שיגרמו להם לציית לו. אבל האנשים שספרו את סיפור הכישלונות האלה עשו זאת באופן שהציג אותם כמאמינים בייחוס האלימות לאל ובמשך הזמן הם הצליחו להפוך את שומעי הסיפור או את קוראיו לנתינים נאמנים של השלטון האלוהי. הסיפור המקראי הפך את הכישלון הסדרתי להצלחה מסחררת וקבע את השלטון האלוהי כעובדה תרבותית וכרכיב ברמיון הפוליטי של רוב הקוראים שקידשו את הטקסט הזה.

### ג. היבדלות ואסון

ההופעות הראשונות של האלימות האלוהית בתעודות JE הן הופעות של כוח נוקם, מעניש או מתקן שאין לו שום יומרה לחנך (את דור המבול, את בני סדום ועמורה), ואשר את סמכותו השלטונית הגדרתי קודם כפרה-פוליטית, ובכל זאת יש לזכור שמדובר כאן בסמכות שלטונית. ההנחה שמדובר בסמכות כזו מובלעת בכל סיפורי האסון המוקדמים, בפעולות האזהרה, האיום והענישה שנוקט האל, והיא מקבלת ביטוי מפורש בהכרזה החד-צדדית של האל המבטיח שלא לחולל עוד קטסטרופה בהיקף דומה למבול (בראשית ח, כא-כב).<sup>23</sup> ביטוי מפורש עוד יותר מצוי בדברי אברהם לאלוהים מול הערים המועדות לחורבן: "השופט כל הארץ לא יעשה משפט?" (שם יח, כה).<sup>24</sup> זה שלטון חששן וחסר ביטחון ("ועתה לא יבצר מהם

22 בובר (לעיל הערה 14), עמ' 47, 48.

23 המקור הכוהני של סיפור המבול מדגיש את הממד השלטוני המובלע בסיפור ההבטחה המופיע ב-J אחרי הקורבן שמעלה נוח (בראשית ח, כ-כב), ומשנה באופן משמעותי את מנגנון ריסון האלימות האלוהית, אבל לא את העיקרון של האלימות הזאת עצמה: התפרצות חסרת רסן שריסונה בא תמיד לאחר מעשה, כשלחורבן כבר אין תקנה. גם החוק הכללי שניתן באותו הקשר ואוסר על רצח ואכילת דם (ט, א-ח) אינו מופיע כתנאי לריסון האלימות האלוהית המובטח בברית (ט, ט-יז). על מנגנון הריסון של האלימות האלוהית במקור הכוהני של פרשת נוח, ראו מאמרו של יאיר לורברבוים, "הקשת בענן": מנגנון שליטה בחרון", בכרך זה.

24 אמנם אברהם אינו תופס את השלטון האלוהי כמוכּן מאליו, אבל הפרובלמטיזציה של השלטון הזה איננה פומבית לכן אין לראות בקריאת התגר של אברהם מעשה פוליטי במלוא מובן המילה. עם זאת, אין ספק שאת האל הוא תופס כשליט עליון. ראוי לזכור כי שיפוט בעולם הקדום היה פעולה ראשונה במעלה של המלך ומבחן מובהק לשלטון ראוי. למשל: יתרו מציע למשה מודל שלטוני המבוסס על שיפוט (שמות יח); כשדוד מבסס את ממלכתו לראשונה הוא מתואר כעושה משפט וצדקה לכל עמו ומיד אחר כך מופיעה רשימה של ראשי השלטון

כל אשר יזמו לעשות" [שם יא, ו]), נוטה להתפרצות ולהרטה, עסוק בהשתלטות יותר מאשר בהסדרה של חיים תקינים בממלכתו, ומעל לכל זה שלטון המנהל את ענייניו באמצעות האסונות שהוא מחולל. כשהקוסמוקרטור הופך שליט פוליטי במלוא מובן המילה, כשהוא נעשה לאל-מלך של אומה אחת, בסיפורי יציאת מצרים והמסע במדבר, מופיעה האלימות המתפרצת כאסון כאחד מקווי המתאר הפוליטיים הברורים של שלטונו. חזרת ההתפרצויות האלימות מרשימה יותר מן ההבדלים ביניהן, ועם כל חזרה מתברר מחדש הכישלון האימננטי הטבוע במודל השלטוני הזה. הריבון בוחר להתגלות כמעט רק מבעד לקטסטרופה, אבל כל התפרצות קטסטרופלית היא עדות לכישלון שלטונו: סימן לחטאים שהתרבו וגדשו את הסאה, לאיום שלא הרתיע, למסר שלא הופנם. אפילו באירוע הדרמטי מכולם, ביציאת מצרים, שני הצדדים לא למדו לקח ממחזה הראווה של הזוועה. האדונים היו מוכנים לקום מאבלם ולרדוף אחרי העבדים להשיבם מיד אחרי שאלה יצאו לחופשי; העבדים היו מוכנים לשוב למצרים ברגע שהתעוררו הצרות הראשונות במסע. סדרת מופעי האימה במצרים ועל הים לא הייתה אלא הקדמה להתגלות החשובה מכולן, ההתגלות בסיני. שום אסון אינו מתחולל בעת ההתגלות עצמה, אבל דמות האסון הייתה חלק בלתי נפרד מהצגת עליונות האל וכינון שלטונו על העם הנבחר. משה עולה להר, האל קורא לו מן ההר ומציע את תנאי ההתקשרות, משה מעביר את ההצעה לעם, וזה מסכים מיד. הרבה פרשנים, עתיקים ומודרניים, ראו בהצעה הזו כריתת אמנה מדינית, והתעקשו לזהות את רגע הבחירה של העם ולתלות בו את בסיס החיוב ביחסים שבין העם לריבון. אבל האיום המרומז ברמז עבה בפסוקי הפתיחה ("אתם ראיתם, אשר עשיתי למצרים" וגו'; שמות יט, ד-ה) והזיכרון הטרי מסדרת מופעי האימים שלו במצרים ועל הים מותירים לעם מרחב בחירה מצומצם מאוד. האם הייתה כאן בכלל בחירה או רק כניעה לאיום? "ויבא משה ויקרא לזקני העם וישם לפניהם את כל-הדברים האלה אשר צוהו יהוה. ויענו כל-העם יחדו ויאמרו כל אשר-דבר יהוה נעשה" (שם יט, ח-ט). הדברים מושגמים לפני העם כמו אקדח המונח על השולחן, והאקדח הזה הוא נשק להשמדה המונית. ההתקשרות בין האל לעם נוצרה בצלו של אסון. האם זה מפתיע שבכל הזדמנות, כשזכר האיום מתעמעם, רבים כל כך פועלים כאילו מעולם לא הסכימו לתנאים שהוצגו להם בסיני? כשאלומות היא צורת נוכחותו העיקרית של הכוח, השלטון מופנם ביחס ישיר לזיכרון החי שלה.

בדברי הפתיחה לסיפור הברית, בפסוקים שאפשר לפרשם כמתארים את תנאיה

שתחתיו (שמואל ב ח, טו-יח); שלמה מבקש מהאל "לב שמע לשפט את עמך להבין בין טוב לרע" (מלכים א ג, ט) ובקשה זו זוכה לשבח האל – או המספר (שם, יא-יג) – וליחס של יראה מצד העם (שם, כח).

המקדימים, נקבעים שלושת ממדי הזמן של השלטון האלוהי: עבר קטסטרופלי ("אשר עשיתי למצרים") שמחולל את היבדלות העם כקהילה נשלטת ("ואביא אתכם אלי"); הווה של שליטה מוחלטת ("כי לי כל הארץ"); ועתיד הניתן על תנאי, שצדו האחד קדושה ("ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" וצדו האחר אזהרה לא מפורשת ("אם שמוע תשמעו בקולי..."). לא דפוס השליטה עצמו מוצג כאן, אלא היומרה לסמכות (מוחלטת); לא אופי הרשות – אלא אופי ההרשאה: זה שלטון המכוון את עצמו, מכריז על עצמו ועל הקהילה הנבחרת-הנשלטת שלו, וקובע בעצמו את תנאיו, מציג את טווח שלטונו במרחב (כל הארץ) ובזמן (בין עבר מוגדר לעתיד לא מוגדר) ואת המקור שלו: תשועת ישראל וכל מכות מצרים.

בכל שלושת הממדים האלה טמון זרע של פורענות. הברית בינו לבין עמו מתכוננת במרחב שנקבע בין זיכרון של אסון לבין צפייה לאסון. הברית היא סיפור של חסד (מתן תורה) הבא אחרי גאולה מאסון (שעבוד מצרים) באמצעות אסון (מכות מצרים), שסופו עלול להיות עוד אסון (שעוד מעט אכן יתרחש). הברית נחתמת בהתגלות הנושקת לאסון. תחילה נמנע האסון בזכותה של אזהרה מפורשת. אלוהים מכריז על ההר כשטח סגור, אזור מועד לאסון, שכל האירוע יתנהל על ספו (שמות יט, יב). על פי ההוראות האלה, משה יורד מן ההר ומקדש את העם. ביום השלישי, בעיצומה של דרמת ההר העשן, אחרי שנשמע "קול השופר הולך וחזק מאוד" (שם, יח-יט) ורגע לפני שהאל עצמו מדבר, משה נקרא שוב אל ההר, על מנת שיחזור אל העם ויעשה שוב את מה שעשה כבר: "רד העד בהם פן יהרסו אל ה' [...] פן יפרוץ בהם יהוה" (שם, כא-כב). נדמה כי משה אינו מבין מה עוד נדרש ממנו. הרי ריטואל ההתקדשות כבר התרחש וכל ההכנות הושלמו: "ויאמר משה אל ה', לא יכול העם לעלות אל הר סיני כי אתה העדותה בנו לאמר הגבל את ההר וקדשתו" (שם, כג). האל אינו משתכנע, מבקש לקרוא לאהרון ולכוהנים וחוזר על אזהרתו בפעם השלישית: "אל יהרסו לעלות אל ה' פן יפרץ בס" (שם, כד). כמו בריון הצועק "תחזיקו אותי", הוא גם מגן וגם מאיים על אותה קהילה מבוהלת, מפגין את נוכחותו ההרסנית, מגלה את אימת האסון כצדה האחורי של מתנת החוק. הקטסטרופה שהושתתה סביב להר, כמו למדו שני הצדדים להתאפק זה בנוכחותו הקרובה של זה, מתפרצת בתגובה למעשה העגל. כשמשה בושש לרדת מן ההר, העם חרד ביקש להשיב לעצמו את האל שנעלם או את שליחו או להמציא לו תחליף – הכול לפי פירוש מעשה העגל<sup>25</sup> – וחוטא בחטא נורא. לא

25 ראו הדיון של פְּרוֹפּ בפרשה, שמסתיים בקביעה מפורשת שאי אפשר להכריע בין הפרשנויות השונות (W.H.C. Propp, *Exodus, 19-40 (Anchor Bible)*, New York 2006, pp. 550-553), וכן את הפירוש החדשני של ישראל קנוהל (י' קנוהל, מאין באנו: הצופן הגנטי של התנ"ך, תל אביב 2008, פרק תשיעי).

ברור אם חטאו ביודעין (וגם זה תלוי בפירוש מעשה העגל), אבל תגובת האל אינה מביאה בחשבון אפשרות של שגגה. סיפור ההתגלות נחתם באסון, באלימות של שלוחי מצווה, בני לוי הטובחים בפקודת משה שלושת אלפים איש, רעים וקרובים (לב, כו-כט), ובאלימות אלוהית, המתפרצת, כמו תמיד כמעט, במגיפה שמספר חלליה לא נודע (שם, לה).

כשהתגלה לפני כן באסון, היה האסון מכוון למוקצים שבברואיו, אנשי דור המבול, סדום ועמורה. מאז יציאת מצרים מרחף האסון מעל העם הנבחר, מבדיל אותו מאחרים, ומבחין בתוכו בין המוקצים לשורדים. מדוע בעצם היה זקוק לעם נבחר? ראינו כבר שהיה זקוק לנמען, שיהיה עד למופעי האימה שלו וידע לקרוא את מה שנרשם באסון – אבל אין בכך כדי להסביר את הצורך בנמען אחד מיוחד וקבוע. הסיפור אינו מספק שום הסבר, אבל ברור שיש כאן דפוס החוזר על עצמו מאז מעשה בראשית: האל מטביע חותמו בעולם באמצעות מעשי הבדלה. בגן עדן הצמיח שני עצים שהבדילם מכל עצי הגן, ואחרי כמה דורות הבדיל את נח משאר בני דורו. אחר כך התגלה לאיש אחד שנבדל משאר האנשים, וציווה לו ארץ אחת שנבדלה משאר הארצות.<sup>26</sup> אך טבעי הוא שאחרי כל אלה הופיע גם עם אחד, שנבדל מכל העמים. הוא, מבדיל ההבדלות, אמנם מתיימר להיות בורא כל הארץ, קונה שמים וארץ (בראשית יד, יט, כב) אשר לו כל הארץ (שמות יט, ה), ואף שהוא שופט כל הארץ (בראשית יח, כו), מעולם לא הצליח לזכות בהכרה אוניברסלית. מעשה הבריאה עצמו, ואחר כך סדרת ההתערבויות בעולם האנושי – האזהרות, האסונות, ההתגלויות האקראיות ליחידים סגולה – אלה לא הצליחו לכונן אותו כשליט מוכר, בוודאי לא כשליט יחיד. הוא זקוק לנתינים שיכירו בו. אולי לשם כך ברא את האדם. אם כך, מדוע שלא יכפה את הכרתו על כל באי תבל? אולי מפני שהניסיון הזה נכשל בדור המבול, אולי מפני שהניסיון בכבל לימד אותו מהי הסכנה האורבת לו מהתאגדות כלל בני האדם בעיר אחת, לגוף פוליטי אחד. אם יכירו בו ואחר כך יפנו לו עורף יהיה עליו לשוב ולחסל את מין האדם, להתחיל הכול מבראשית, כמו אחרי המבול. אבל אחרי המבול נשבע שלא ישחת עוד את הארץ. מכיוון שכוח שלטונו היה נעוץ קודם כול בכוח ההרס שלו – הבריאה עצמה לא הבטיחה שלטון, ובתחילה הרי חשב בכלל להפקיד בידי אדם את השלטון על כל הברואים – הוא מצא דרך להבטיח לעצמו הכרה ולהגביל את

26 כך לפי המקור היהוויסטי. פרק א בבראשית, טקסט כוהני, הופך את ההבדלה לעיקרון הבריאה עצמה ובכך ממשיך היגיון המצוי במקור הקדום יותר. ליאו שטראוס הציע ניתוח מבריק של סדרת ההבדלות הקוסמיות של המקור הכוהני לסיפור הבריאה (המנתק את הטקסט מכל הקשר פוליטי). ראו L. Strauss, "On the Interpretation of Genesis", in: L. Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, K. H. Green (ed. with an introduction), New York 1997, pp. 359-376

כוח ההרס שלו על ידי הבדלה, ריבוי ובחירה.<sup>27</sup> מעתה, אם ישחית, יפגע בעם אחד מבין כל הגויים, או בעדה אחת מתוך העם, או בקהל רב מתוכה. והם יהיו עדי – עדים לאסונות ולנסים שהוא מחולל ומעידים באמונתם ובסבלותם, באסונם ובישועתם, בפני כל הארץ, על שמו, על גבורתו ועל תפארתו.

מן ההתחלה הוכתמה היבדלותם באסונם, מן ההתחלה היה אסונם חתום בחותם היבדלותם. באזור האסון עצמו כל ההבדלים נמחקים, עיר פורחת הופכת לשממה, אדונים הופכים לעבדים, החיים נחשבים כמתים. אבל אזור האסון תחום היטב. הוא, המבדיל, מוחק הבדלים באמצעות האסון אבל גם כותבם מחדש, כי האסון מבדיל: בין עדת הקרבנות לכלל העם, בין העם שנחרב לשאר אומות העולם. זאת ועוד, האסון כאירוע הוא מעשה ההשתלטות של האל, המוצג תמיד כהשתלטות מחדש, על עם נבחר שהיה לחבורת מורדים; האסון כזיכרון ועדות הוא מעשה השלטון עצמו. כך הוא שולט בהם, באמצעות זכר האסון שנחרט בהם ודימויי האסונות שעוד נכונו. באזכור התכופ של האסונות, אלה שהיו ואלה הצפויים, מלמד הכתוב על ספק (של האל עצמו? של המחבר?) שהעם יקבל עליו את עול מלכותו בלי ההיזקקות לאסון כאיום וכזיכרון, קרוב או רחוק. מתוך האיסור לדמות את האל ולייצגו, להגות את שמו המפורש או לשאתו לשווא עולה דמות האסון כקירוב ראשון, מוחשי וצורב, לכל מה שאפשר יהיה לומר עליו אחר כך. נורא הוד, גיבור, נוקם, אל צבאות, חנון ורחום ומציל מרע – את אלה אפשר יהיה לומר רק (או לפחות – טוב יותר) מתוך האסון.

מאז ההבדלה בין שני העצים בגן עדן ואסון הגירוש מהגן שבא בעקבותיה, כמעט כל הבדלה הייתה מלווה איכשהו באסון או התקיימה בצלו: נח, הצדיק בבני דורו, ואחריו המבול; לוט, הזר, ואחריו הפיכת סדום ועמורה; רעב כבד אחרי ההתגלות הראשונה לאברם, שבה הפריד יהוה את בחירו ממשפחתו והבטיח להפוך אותו לגוי גדול, ו"נגעים גדולים" שהמיט יהוה על פרעה החושק באשתו; הבטחת ארבע מאות שנה של שעבוד בכרית בין הבתרים; הבדלת ישראל מן המצרים בלוויית עשר המכות, וכן הלאה, לאורך ארבעים שנה במדבר. האסון מתחולל כדי לבטל את מה שמאיים על ההיבדלות או כדי לקיימה בפועל. אבל למעשה, האסון הוא המצע לביטוי ההבדל. לא די בעצם ההבדלה. ואמנם כיצד הייתה יכולה

27 מה היו מכות מצרים אם לא מפגן ראווה לצורך השגת הכרה? מה היה הטעם להכביד כך את לב פרעה? "למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ" (שמות ח, יח); "בעבור הראותך את כוחי ולמען ספר שמי בכל הארץ" (שם ט, יז). כשהפך את סדום ועמורה הכירו בו רק מעטים יחידי סגולה: לוט, בקושי, ואברהם כמובן. במצרים הוא מופיע לפני עמים שלמים, כפי שמעיד עליו יתרו (שמות יח, י-יא). אך רק דרך יחסו המיוחד לעם ישראל הוא מוכר כאל עליון. המקום הבולט ביותר שבו הוא מופיע כך הוא מעמד הר סיני (שמות יט, ד-ו): "אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים [...] כי לי כל-הארץ [...]".



ההיבדלות להופיע, כיצד אפשר היה לכונן את הזהות הנבדלת אלמלא מעשה אלימות שמאפשר בבת אחת את הארטיקולציה של ההבדל ואת כינון הזהה במרחב האנושי? כל מעשה הבדלה אלוהי נרשם באמצעות אסון, נזקק לאלימות הקודמת להבדל, ומרגע שכונן הנבדל וזוהה בנבדלותו, הופכת האלימות לאסון של הנבדל המזוהה בנבדלותו.

היבדלותו של העם הייתה אסונית מראשיתה. במצרים היא התקיימה באמצעות השעבוד. אבל היבדלות הנשענת רק על יחסי כוח איננה יציבה, יחסי הכוח עשויים להתהפך, העבדים עלולים להתכולל או להישמד. יחסי כוח לברם אינם ערובה להיבדלות יציבה של עם. דומה שההתגלות לעם כולו נועדה לייצב את ההבדל. התערבותו של מבדיל כל ההבדלות הופכת את השעבוד לאסון שממנו נגאלים, את תהליך השחרור לסדרת התגלויות, שאינה אלא אסון סדרתי הפוקד את הגוי שממנו נבדל עם הסגולה.<sup>28</sup> תהליך זה מגיע לשיאו כשהוא מפלה בין מצרים ובין ישראל (שמות יא, ז), בפוסחו על בתי ישראל במכת בכורות (יב, כג). פרעה מתעשת גם מן המכה הזאת – עוצמתו וחיוניותו של הגוי הרודף הן רכיב הכרחי בסיפור – והיוצרות כמעט מתהפכות, עד שברגע האחרון ממש הוא מתערב שוב, מחולל נס שכל מהותו היא מעשה הבדלה, הבדלה גואלת והרת אסון כאחד, שמצילה את ישראל ומחסלת את הרודפים. בים סוף ההיבדלות לובשת צורה גשמית עד שתבנית המציאות הגשמית עצמה היא תבנית של הבדלה, כמו בשעת מעשה בראשית (שמות יד, כ, כג). ישראל ניצלים בזכות ההפרש שבין מים למים, והמצרים טובעים מפני שהתפתו ללכת אחרי ההבדל הזה, שלא היה מיועד להם אלא כדי להיסגר עליהם. ההבדל בין הרודף לנרדף מתייצב כהבדל שבין ים ליבשה, מרכבות פרעה וחילו יורדים למצולות ים, וישראל מוסיפים ללכת בחרבה עד שהם שבים ונבלעים בלב המדבר.

שני עקרונות נפגשים כאן, מצטלבים מתוך התפתחותם הפנימית ומעניקים לסיפור את המבנה הייחודי שלו: ההתגלות מתוך אסון וחוק ההיבדלות. כוח ההרס, המחולל אסונות, הוא כוח שאמור להבדיל; ההבדלה היא העיקרון השלטוני העליון שלו, והאסון הוא צורת התגשמותה. ההבדלה מתחוללת באסון ואחר כך מיוסדת על איום באסון ועל זיכרון של אסון. ההבדלה מזכירה אסון ומזמינה או מנבאת אסון; האסון מהדהד הבדלה ומחולל אותה. האסון משמר את הנבדלות, הנבדלות ממחזרת את האסון. כשהעם הנבחר הופך לגוף הקולקטיבי הנושא את משא האסון ניתן לצירוף של שני העקרונות הללו, אסון ונבדלות, שם המסתיר את אופיו הקטסטרופלי: "ברית". ברית זו בין אסון התגלותו לבין עוצמת ההיבדלות

28 הרחבתי בעניין זה במקום אחר (ע' אופיר, "הגדה של פסח: מקרא מפורק", בתוך: עבודת ההווה: מסות ומאמרים על תרבות ישראלית בעת הזאת, תל אביב 2001).

שהוא מחולל ותובע מוצגת כסבך של נאמנויות ובגידות, ציפיות ואכזבות בין השותף הבכיר לשותף הזוטר. בסבך זה יש הבטחה, מושהית תמיד, להגנה על השותף הזוטר, הנבחר, השוהה, כאן ועכשיו, ולמעשה מאז ועד עולם, בעולם רווי סבל ומצוקה, ולצדה אכזבה ידועה מראש שלו ושל שליחיו (שמציגים עצמם כאילו הופתעו בכל פעם מחדש) מאי-יכולתו של הזוטר לעמוד בתנאי ההתקשרות. כאילו לא היה החטא מלכתחילה צדו האחד של האסון, וההבטחה לא הייתה חלק מובנה של מעשה ההבדלה.

#### ד. אלימות וחוק

מאז שהחלו התלאות במצרים העם חי בתחושה של אסון קרב. יש לכך עדות עוד בהתנגשות הראשונה בין ההנהגה המקומית הוותיקה – השוטרים המשגיחים על העבודה – לבין ההנהגה החדשה, משה ואהרן. השניים מואשמים בכך שגרמו להכבדת משטר העבודה, שעד כה עוד היה נסבל (הרי ישראל פרו ורבו למרות עבודת הפרך), ועכשיו הוא מסכן את עצם קיומם: "הבאשתם את ריחנו בעיני פרעה ובעיני עבדיו לתת חרב בידם להרגנו" (שם ה, כא). כשפרעה וחילו נראו מרחוק, קמים עליהם במדבר, נדמה הסוף קרוב מתמיד: "המבלי אין קברים במצרים לקחתנו למות במדבר" (יד, יא). גם אחרי חציית הים נדמית כל מצוקה כאסון נורא שנועד לכלות את העם כולו (רעב, צמא והתקפות נוודים). וכך עד למרגלות הר סיני. אחרי ההתגלות בסיני, שהייתה נשגבת (כד, י) אבל קצרת מועד, הוא שב והתגלה לציבור גדול רק מבעד לאסון. רק יחידי סגולה זכו לסוג אחר של התגלות, בחיזיון או בחלום לילה, בקול או במראה. להמון נותר רק האסון. התגובה האופיינית שלו לחטאי העם הייתה משולחת רסן. יותר מפעם אחת ביטא רצון מפורש להשמיד את העם כולו ולייסד לעצמו ממלכה אחרת או ברית חדשה עם אחרים (שמות לב, ט; במדבר יד, יא-יב; יז, י). בכל אותן שנים שבהן ליווה את עמו במדבר לא חדל מלהיות מה שוולטר בנימין כינה "בעל אופי הרסני"<sup>29</sup>. נימוקיו תמיד היו עמו, אבל לא תמיד הוצגו בטרם מעשה. אילו חלק את נקודת מבטו עם הכפופים לו ודאי היו מבינים טוב יותר את הסיכונים שנטלו על עצמם כשהתלוננו, התחרטו על יציאתם למסע, ביקרו את מנהיגיהם, הימרו את פיו ועבדו אלילים. אבל הם היו קבוצה של עבדים שזה עתה שוחררו, שלא היו מסוגלים לתפוס בקלות מה מצווה עליהם ולמה הוא ומשה עבדו מצפים מהם. הוא לא הצטיין כמחנך ובוודאי שלא כמושל יעיל. פעם אחר פעם גרמו זעמו וקוצר רוחו להתפרצותה של מגיפה אבל דומה שהאסונות החוזרים ונשנים לא לימדו את

Benjamin, "The Destructive Character", in: *Selected Writings*, M. Bullock and M.W. Jennings (eds.), E. Jephcott (trans.), vol. 2: 1927-1934, Cambridge MA 1999, pp. 541-542

העם שום לקח כפי שמעידה שבועתו אחרי המבול (בראשית ח, כא-כב).<sup>30</sup> בסיני, אחרי חטא העגל, הוא נחרד כנראה מעוצמת התפרצותו והודיע על ממלא מקום: לא הוא אלא מלאך ינהיג את העם בדרך לארץ המובטחת (שמות לג, ב-ה). אבל השינוי הזה, שאולי מנע השמדה גמורה, לא מנע אסונות נוספים, לא שינה את אופי השליטה או את הזיקה המדויקת בין החטא לעונשו, בין אי-ציות, מרי וחורבן, שמנקודת מבטם של העבדים המשוחררים לפחות, עוד זמן רב נותרה שרירותית, בלתי ניתנת לחיזוי ועל כן חסרת תועלת.

הם נוהגים כמי שלא הבינו מה נדרש מהם וגם לא למה עליהם לצפות. מכאן כנראה התלונות הרבות וקטנות האמונה שמציתות שוב ושוב את הכעס האלוהי. אלוהים אינו מצליח, ואולי אינו מנסה כלל, לכייל את יחסיו עם העם ולהביא אותם לידי שיווי משקל. הוא משגיח, דואג ומושיע באמצעות הנסים שהוא מחולל (מים מן הסלע, מן ושלווים), מדריך הדרכה נכונה באמצעות עמוד האש והענן ההולכים לפני המחנה, אבל תמיד מותח את החבל קצת יותר מדי, דורש מהעם סבלנות יתרה שאין לו (ההמתנה למשה, התפריט החד-מנתי של המן), סיבולת לנוכח התלאות (הרעב, הצמא, רדיפת המצרים), התגברות על חרדה בתנאי מצוקה (רדיפת המצרים), ואמונה בתנאים של משבר. נדמה שכמו שהכביד את לב פרעה, האל מקצר את סבלנות העם. וכשהעם נכשל הוא מגיב בהתפרצויות זעם, שאין להן חוק או מידה. הוא פועל כשליט דספוטי שהיה רוצה להגן על עמו ולהתחבב עליו, אבל מוצא את עצמו שוב ושוב בעמדת המעניש הקפדן. דומה שהוא שולט באמצעות הנס והאסון מפני שאין לו אמצעים מתונים ומרוככים יותר להשגיח, לטפל, להציל, לכוון להתריע ולהעניש – רק התערבות מקרית מבחוץ (משה ואהרן, ריח הקטורת) או היזכרות, מקרית לא פחות ("ויזכור אלוהים את נוח... [בראשית ח, א]), יכולות לשכך את חמתו.

גם אחרי שניתן החוק, גם אחרי שנקבעו הסדרי הפולחן, התמסדות השלטון האלוהי נתקלת בקשיים בלתי פוסקים. אפשר כמובן להאשים את העם. העם מואס באל, העם קצר סבלנות, מתלונן, תאוותן. אבל איך אפשר לבוא בטענות לציבור העבדים המשוחררים האלה? העבדות צמצמה את אופק הראייה שלהם, הפכה אותם לתלותיים וחסרי יוזמה, המדבר מפחיד אותם, הארץ המובטחת היא לדידם סיפור מההפטרה שאינו מסייע להליכה הקשה במדבר. יותר משהמשברים התכופים מעידים על חולשתו של העם הם מעידים על קוצר רוחו של האל, שמגיב כאב רגזן הנוטה שוב ושוב להשליך את רגשותיו על ילדיו, להפליא בהם את מכותיו על שחטאו חטאים צפויים מראש, שהוא רואה ולא טורח למנוע, רק כדי שיוכל לפרוק

30 לאור המשך הסיפור ברור שהדגש צריך להיות על הפסוק "ולא אוסיף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי" (בראשית ח, כא). רק ההשמדה הגמורה מוצאת כאן מכלל חשבון.

עליהם את זעמו. ובכל פעם חוזר אותו טעם חמוץ, מוכר, של כישלון ותסכול, של אב המתבייש באבהותו ושל ילדים שאינם מצליחים לרצות את אביהם. כל הדברים האלה שייכים, כאמור, לסיפור הרגיל. בתקופה הממושכת של מצב הביניים, אחרי סיום השעבוד ולפני ייסוד הקהילה הפוליטית הטריטוריאלי, בתקופת חיי הנוודות, הנס, וכמוהו האסון, מלווים את העם כאירועים לא שגרתיים, אבל לא באמת יוצאים מן הכלל. בסיפור, לפחות, נחווים מעשי הנסים כחלק מוכר מסדר הדברים. הם מפתיעים אולי ברגע התרחשותם אבל לא בלתי צפויים, לא מערערים סדרי עולם, לא מחוללים שום תמורה, תודעתית או פוליטית. ואם נחשוב את הענן המכסה את המשכן, ומראהו כמראה אש בלילה (במדבר ט, טו-כג), כתופעה על טבעית, הרי הנס הוא מעשה יום ביומו ממש.<sup>31</sup> הנס והאסון נרשמים בזה אחר זה. הטקסט אינו מציין השתוממות, תדהמה או בעתה לנוכח האירוע החריג. מה עוד יכול להפתיע אנשים שחזו בעשר מכות מצרים, שעברו ים שנבקע לשניים ואחר כך שב ושטף את כל צבא מצרים?

רגילות הנס והאסון והחזרה שלהם למרות חוסר האפקטיביות הברור חשובות משתי בחינות. ראשית, הן ביטוי לדפוס שלטוני, לעובדה שמדובר בצורת שליטה שבה האמצעים נבחרים מתוך ארסנל קיים ומוגבל ואינן סדרת התפרצויות חסרות היגיון; שנית, האפקט המצטבר שלהן מדגיש את העובדה שלא די במחזות הראווה האלימים האלה כדי לצקת את האמונה (שרישומה פג כזכור בפעם הראשונה מיד אחרי היציאה החפוזה ממצרים, ואחר כך שוב מיד אחרי ההתגלות בסיני), ואין בהם כדי להבטיח אותה תחושת אשמה פרימורדיאלית הקודמת לכל מעשה ומלווה אותו, כדי להבטיח ציות ולהנחיל את התפיסה שהאדם שרוי תמיד על סף חטא שממנו הוא מחויב להימנע. תחושת אשמה כזאת היא תנאי מוקדם לכל הדיברות, החוקים והמשפטים. היא מציבה את היחיד בעמדת נמען-של-תביעה לציות לחוק שתמיד-כבר היה שם לפניו, שלפניו הוא ניצב כמועד לכישלון ובלעדיו לא תובטח הדריכות הנחוצה כדי להבחין בעבירה ולדעת להימנע ממנה. אלימות הראווה מבטאת אמנם עוצמת שלטון שאין לעמוד בפניו אבל אין בה די להבטיח את הזיכרון ואת ההפנמה הגמורה של יחסי השליטה שתחזיק מעמד גם כשרושם האירוע הכביר יתעמעם, ובקיצור, לא די באלימות הראווה כדי לכוון את היחיד כנתין-סובייקט צייתן.

הסופר היהוויסטי היה מודע לכך היטב כשהסביר את תגובת האל לחטא המרגלים: "עד אנה ינאצני העם הזה ועד אנה לא יאמינו בי בכל האותות אשר עשיתי בקרבם" (במדבר יד, יא), ואחר כך את עונש המיתה במדבר: "כי כל האנשים

31 זהו טקסט המיוחס לרובד העריכה של תורת כוהנים, אבל העיקרון שהוא מבטא מופיע גם בקטעי E ו-J בספר שמות.

הרואים את כבודי ואת אותותי אשר עשיתי במצרים ובמדבר וינסו אותי זה עשר פעמים ולא שמעו בקולי [...]” (שם, כב-כג). הכישלון החוזר ונשנה של אלימותו להבטיח אמונה יציבה ומתמידה, נאמנות וציות נראה כחלק מהגיון האלימות שלו, שכן (להוציא את מקרה בבל, אולי) חטאים היו התירוץ היחיד כמעט להתפרצותה במרחב המשותף, ולכן היו אחראים כמעט לבדם לנוכחות כוחו ולהופעת שלטונו. גם כשהחוק ניתן לבסוף, ספק במתנה, ספק בהסכם, ספק בכפייה, השלטון עדיין לא התנהל באמצעות המשפט אלא בעיקר, וקודם כול, שלא כדרך הטבע, באמצעות הנס והאסון. האל לא הצליח (ואולי אף לא ניסה) לייסד את שלטונו כשלטון חוק.<sup>32</sup> כשפעל כריבון והכריז על החוק הוא לא השתמש באלימות שלו כדי לכפות אותו, וכשהשתמש באלימות הוא העניש על מעשים שלא היו בגדר הפרות חוק ברורות.<sup>33</sup> גם ספירה פוליטית של ממש לא מוסדה. מעת לעת, ובעיקר בכל פעם שבה איים בהשמדה המונית, התקיים משא ומתן קצר על גבולות השימוש בכוח (אם כי לא על עקרונותיו): אחרי מעשה העגל (שמות לב, יא-יד), אחרי חטא המרגלים (במדבר יד, יג-יט), ובפרשת דתן ואבירם<sup>34</sup> (במדבר טז, כב). המשא ומתן הזה חושף את העובדה שמהרגע ששלח את משה חזרה למצרים, שלטונו נפרש על פני מערכת יחסים מרובת משתתפים (משה, אהרן ובניו, יהושע, הלויים, ראשי השבטים, הזקנים), אבל פוליטיקה של ממש הופיעה לרגע רק לנוכח סכנה ואסון, נעלמה במהירות ולא היה בה כדי להבטיח את אכיפת החוק או את ריסון אלימותו של האל.

האלימות האלוהית המתוארת במודל התאוקרטי הקדום לא נועדה לייסד חוק או לאכוף את החוק ולשמרו; היא לא הייתה המשך של הפוליטיקה בדרכים אחרות וגם לא כוח שהרחקתו או השעייתו מאפשרת את היחסים הפוליטיים. ברגע התפרצותה, היחס המדויק שלה לחוק היה אדישות; הפונקציה המידית שלה הייתה לבטל את החטא או לכפר עליו.<sup>35</sup> משמעות ביטולו של החטא לא הייתה מוגבלת לחיסול החוטא; היא התבטאה במוות של המון חסרי שם, שנראה כצדו השני של

32 הסדר רב משמעות שאותו יש להבחין כמובן מאקט הכרזת החוק או נתינתו.

33 החוק שניתן בסניני לא אסר על תאוה (קברות התאוה), על חרדה (חטא המרגלים), או על תלונה פומבית כנגד הנהגת משה (דתן ואבירם) וספק אם אסר על הקמת העגל (ראו לעיל עמ' 11 בנוסח זה, פסקה המתחילה הקטטורופה שהושתתה סביב להר והערה 25).

34 בהנחה שחלק מפסוקים א-ב המספרים על דתן ואבירם וכן פסוקים יב-יד, כה-לד (להוציא חלקו הראשון של פסוק כז וחלקו האחרון של פסוק לב) מיוחסים למקור J (ראו פרידמן, 2003 ולעיל הערה 11, עמ' 268-270).

35 להבחנה בין אלימות מייסדת חוק לאלימות משמרת חוק, ראו Benjamin, “Critique of Violence”, in: *Selected Writings*, M. Bullock and M.W. Jennings (eds.), E. Jephcott (trans.), vol.1: 1913-1926, Cambridge MA 1996, pp.241-244. לתפיסת האלימות האלוהית כחורגת מן ההבחנה המוציאה הזאת וכמכפרת, ראו שם, עמ' 249-250.

החטא. כשהאלימות האלוהית פעלה, האסון והחטא שבגינו הופעלה האלימות נדמו לשני צדיו של דף נייר חסר עובי, האסון מקפל את פני השטח של הניסיון החושי ונקבע בו כמסמן בעוד החטא מושלך באקט של דמיון פרשני אל מישור המסומנים.<sup>36</sup> הכתיבה עצמה, הקריאה או הפרשנות הן הקובעות את האסון כמסמן שהחטא הוא המסומן שלו, והן האחראיות להופעת החטא מבעד לחורבן שמותיר האסון ההמוני. האלימות המתפרצת, ובעיקר זו החורגת מסדרי הטבע – קצף נגף ומכה רבה – היא אופן הופעתו של החטא **לאחר מעשה**: "הן-אתה קצפת ונחטא" (ישעיהו סד, ד). קודם מופיעה האלימות (הקצף האלוהי) ורק אחר כך, במבט לאחור, מתגלה החטא (ואולי – פירוש נועז יותר – רק אז הוא נוצר בכלל). אך בעת ובעונה אחת זו גם צורת ביטולו של החטא. הרגע שבו החטא מופיע מבעד לאסון הוא גם הרגע שבו הוא מכופר ומתבטל, וההופעה המבטלת הזאת היא מובנה של האלימות האלוהית. האלימות הייתה מסמן שכילה את עצמו יחד עם המסומן שלו. ואם זו אכן משמעות הצדק האלוהי, כי אז יש להבין את החוק במשטר התאוקרטי הזה כתוסף של הצדק.<sup>37</sup>

הקריאה הקרובה מגלה כי החוק איננו סרח עודף לאלימות האלוהית אלא תחליף לה ולצדק, ומבססת את חיוניותו להצגת הצדק האלוהי. בתור **תוסף** לצדק האלוהי החוק היה גם מה שהגיע אחרי הצדק, ואפילו אחרי שהופיע הוא לא נעשה לחלק ממערך השליטה האלוהי. החוק היה מתנה, לא מכשיר שליטה, והוא ניתן לעם בלי שיעמדו לרשותו הכלים הנחוצים כדי לאכוף אותו. התורה שניתנה נועדה בין השאר גם לרסן ולהגביל אלימות אנושית, אבל האלימות האלוהית לא הייתה מעורבת ביישום התורה הלכה למעשה. הריבון האלוהי לא השתמש בדיברות ובמשפטים כדי לשלוט; אלה נועדו לכוון את ההתנהגות האנושית, לא את דרכי האל. מתן תורה נחתם בספר שמות בהבטחה מותנית. אם ימלאו ישראל את תנאי הברית מביטח האל להפנות את עוצמת החורבן שלו נגד אויביהם ואף מכריז כי ישתמש בה באופן מדוד ומחושב (למשל, שמות כג, כז-ל). כוח ההרס האלוהי מגויס למבצע ההתנחלות ושמירת החוק היא התנאי שיאפשר את השימוש בו. החוק איננו מוצג כחלק ממערך השליטה של הריבון בעמו אלא כחלק מברית אסטרטגית שנועדה לאפשר לעם לנחול את ארצם של אחרים ולשלוט בהם. אבל בהבטחה המותנית מקופלת אזהרה עמומה: "הנה אנכי שלח מלאך לפניך לשמרך

36 כמו בדימוי המפורסם של דה-סוסיר שביקש להמחיש כך את הקשר בין המסמן (החומרי, הנראה או המוחש) למסומן (המיוצג בתודעה, הלא-מוחש) שמתקיים בכל סימן.

37 *supplément* – בז'רגון של הדקונסטרוקציה הוא רכיב של השיח הנשרך אחרי מה שנדמה כעניין מרכזי בטקסט, סרח עודף שלו, המתגלה בקריאה קרובה יותר כתחליף לאותו עניין, שעצם קיומו חיוני למארג הטקסטואלי ולאפשרות הצגתו של העניין כמה שהנו או כמה שהוא מתיימר להיות. ראו 2, ch. 2, part 2, *Of Grammatology*, Baltimore 1976, Derrida.

בדרך ולהביאך אל-המקום אשר הכנתי. השמר מפניו ושמע בקלו אל-תמר בו כי לא ישא לפשעכם כי שמי בקרב" (שמות כג, כ-כא). המלאך השומר הוא המלאך המחסל. להשגחה האלוהית פני יאנוס, היא סוג של פרמאקון, סם חיים וסם מוות, החוק הוא אקסטנציה שלה, אבל הוא נותר כולו בממד הפרסקריפטיבי. החוק לא "עושה שום עבודה"; את העבודה – עבודת השלטון – עושים המלאך, האיום וכוח ההרס. ואף פעם אי אפשר יהיה לדעת איזו צורה של אלימות מופיעה תמורת הפרה או שמירה של איזה חוק. האלימות האלוהית התבטאה במופגן, ברוב הוד והדר, אבל מְשֵׁלָה בקושי, פעלה כאמצעי שליטה פגום, התפרצה ללא תכנית מוגדרת או ביצעה במחיר עצום תכנית שנהגתה מראש וסופה שנכשלה, נזנחה או שונתה באופן רדיקלי. המחברים מאסכולת דברים או תורת כוהנים, שחילצו את החוק ממקומו השולי במסורת הקדומה, ביקשו להפוך את היוצרות: להציב את החוק במרכז ולהציג את הצדק (ואת האלימות) כתוסף, כפי שאכן הם מופיעים מאז בתפיסות שונות של שלטון החוק.<sup>38</sup>

## ה. ספר דברים

הקשיים שיוצרת תבנית השלטון התאוקרטי הקדומה גלויים לעין: אלוהים הוא שליט קפריזי שאלימותו בלתי צפויה, חסרת רסן, מכלה כול, מאיימת שוב ושוב בחיסול גמור של הקהילה הפוליטית, אם לא של האנושות כולה, ולא ברור כיצד יש לנהוג כדי למנוע אותה או לשכך אותה כשהיא מתפרצת. לאור הקשיים האלה אין זה מפתיע שמסורות מאוחרות יותר שמהן עשוי הטקסט המקראי ביקשו לשנות את מקומה של האלימות במערך השלטון האלוהי והתגבשו בהן תבניות תאוקרטיות חדשות. שתי החשובות שבהן הן זו שמופיעה בשתי גרסאות דומות מאוד באסכולת דברים ובאסכולת הקדושה, וזו שנוצרה בספרות הכוהנית. גם בתבניות אלה לא נותק הקשר המהותי בין שלטון לאסון, אבל האלימות האלוהית נענתה לחוקיות חדשה. אלה היו שתי צורות שלטון מתחרות (עובדה שאינה תלויה בסדר הכרונולוגי של הופעתם, שבו לא אעסוק), שלמרות ההבדלים המשמעותיים ביניהם היה ביניהם מכנה משותף חשוב שהבדלים מצורת השלטון הקדומה יותר: בשתיהן נעשה מאמץ לריסון האלימות האלוהית על ידי קוד התנהגות ידוע מראש, וההתפרצויות האלימות נקשרות להפרתו. מסגרת החיבור הזו מאפשרת להציג כאן רק את התבנית הראשונה, ורק כפי שהיא מופיעה בספר דברים. בחרתי להתמקד בזו מפני שההבדל בינה לבין התבנית הקדומה הוא המובהק ביותר.

נזכיר קודם כול כי ספר דברים מציע נוסחה מרוככת של סיפורי המרי במדבר, כמעט בלי עקבות אלימות. סיפור העגל, קברות התאוה ושאר מעשי המרי של

ישראל במדבר מוזכרים בלי פירוט האסונות שבהם נכרכו, רק "הקצף", "האף והחמה" נותרו כעקבות כלליים לאימה (דברים ט, יט-כד). סיפור המרגלים מופיע בלי אזכור מפורש של המגיפה שחיסלה את עשרת המרגלים שהוציאו את דיבת הארץ רעה (דברים ב, טו-טז); ההליכה במדבר ארבעים שנה היא מסע חינוכי והעמדה בניסיון, לא עונש (ח, ב-ג, יז-יח). דומה שמעבר הסיפורים מבקש לומר כי הטיפול במרי אינו עניינו של האל. האלימות האנושית, הפוליטית, מוסדרת באמצעות החוק. היא מופעלת בראש וראשונה כלפי מסיתים לעבודה זרה, נביאי שקר, קוסמים וידעונים, ונגד קהילה שלמה שהוסתה והסיתה (יב; יז, א-יג; יח, ט-כב). האלימות יכולה להיות מוסדרת באמצעות שלטון פוליטי ממוסד, משטר מלוכה ככל הגויים, ובלבד שהמלך הוא בן ישראל ירא אלוהים (יז, יד-כ). היא יכולה להיות מופעלת גם במלחמה שאיננה מלחמת מצווה (כ, י-כ). הסדרת האלימות היא עניין פוליטי-ארצי, היא נוגעת גם לפגיעות אלימות בין אדם לחברו ונועדה לצמצם אותה ככל הניתן באמצעות הוצאת רוצח בשגגה ממעגל נקמת הדם (יט, א-יג). למעורבותו הישירה של האל במעשי האלימות נותרו רק עקבות בהדרכת הכוהן ערב היציאה למלחמה (כ, ב-ה) ובציווי ההשמדה והחרם נגד עמי הארץ (שם, יד-יח).

רק באזכור הדאורונומיסטי של סיפור דתן ואבירם זוכה האלימות להבלטה, אך ההקשר שונה. הירידה שאולה, כשהאדמה פצתה את פיה ובלעה חיים קהילה שלמה, "את בתיהם ואת אהליהם ואת כל היקום אשר ברגליהם בקרב כל ישראל" (יא, ו) הייתה מחזה ראוה: כי עיניכם הרואות את כל מעשה יהוה הגדל אשר עשה" (יא, ז). האירוע הזה מצטרף לאזכור מחזות הראווה של האלימות האלוהית במצרים (י, כא; יא, ב-ד) ולסדרה כולה יש תפקיד חינוכי, להיות למופת ולמורא. האירועים הדרמטיים מופיעים בטקסט כאות זיכרון לנפלאות העבר ולנוראות העתיד הצפוי לעם שיבגוד באלוהיו. הם לא שייכים להווה ההיסטורי ולזיקה השלטונית הישירה בין האל לבין העם. כדי לעמוד על עניין זה ביתר פירוט נבחן מקרוב את תיאור טקסט הברית המשוחזר בערבות מואב וההכנות לטקס הברית בהרי עיבל וגריזים (פרקים כז-ל).

במרכז הפרקים האלה תיאור הנמסר בזמן הווה של טקס הברית בין ישראל לאלוהים בערבות מואב, ערב מעבר הירדן וכניסת העם לארץ. "אתם נצבים היום כלכם לפני יהוה אלהיכם ראשיכם שבטיכם וקניכם ושטריכם כל איש ישראל טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך מחטב עציך עד שאב מימך. לעברך בברית יהוה אלהיך ובאלתו אשר יהוה אלהיך פרת עמך היום" (כט, ט-יא). משה מתאר לעם את הסיטואציה שבה הוא נמצא. הברית והקללה מופיעות יחדיו, ההסכם הפוליטי והאסון הצפוי אם יופר ההסכם. ומיד מתברר שזה הסכם שנחתם בהווה אבל משתרע למרחוק: "ולא אתכם לבדכם אנכי פרת את הברית הזאת ואת האלה



הזאת. כי את-אשר ישנו פה עמנו עמד היום לפני יהוה אלהינו ואת אשר איננו פה עמנו היום" (שם, יג-יד). המרחק הזה, מתברר מתוך ההקשר, איננו במרחב; זהו מרחק בזמן, אל עבר הדורות הבאים (שם, כא). מעמד הברית הזה מחייב גם את אלה שלא נטלו בו חלק באופן ממשי. לא מפני שהעדה בערבות מואב מייצגת את העם לדורותיו אלא מפני שהעם לדורותיו מיוצג כבר בחזון הנבואי של משה, מוכל כבר בדברי האיום והקללה המוצגים כאן.<sup>39</sup> הברית כוללת, כמובן, גם ברכה לשומרי הברית, אבל בנוסח שפותח את פרשת ניצבים זו אינה נזכרת כלל. נזכרים רק האיום, תיאור האל כקנא ואזכור קצר של קללות ואיומים מפורטים המופיעים במקום אחר (שם, יט-כ). זהו שלב החתימה של הטקס, ודי בכך שיוזכרו שוב האיומים הנוראים ביותר שאפשר להעלות על הדעת – מהפכת סדום ועמורה (שם, כג) ואובדן הארץ (שם, כז). ובתווך, בין זכרון השמדתה של סדום לאיום הגלות נמצא שוב הסיכום: "ויחר-אף יהוה בארץ ההוא להביא עליה את-כל-הקללה הכתובה בספר הזה" (שם, כז).

מהו הספר הזה שבו כתובה הקללה? אולי זה ספר דברים כולו, ואולי זה ספר הברית שכמו נפתח מחדש בפרק כז, בתיאור הטקס הצפוי עם מעבר הירדן (כז, א-ג), שנראה כמעט כמו תרגול הטקס הצפוי עם כיבוש הארץ, בין הר עיבל להר גריזים (שם, יב).<sup>40</sup> פרק כז הוא מעין פרולוג לטקס והוא כולל רשימת קללות: "ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה [...] וגו'" (שם, טו-כו). ואולם, זו רשימה מקוצרת מאוד. היא מכוונת כפעולת דיבור פרפורמטיבית אל החטאים ואינה מתארת את מה שיעלה בגורלו של מי שקולל, הארור. רשימת קללות מלאה, מפורטת, שמתארת במוחשיות ובחושניות את הצרות עצמן ואינה מותירה הרבה מקום לדמיון מופיעה בסמוך, בפרק כח. נתבונן בה מקרוב.

אחרי דברי ברכה קצרים לשומרי הברית המבטיחים להם עליונות צבאית ופוליטית על כל הגויים שסביבם, חקלאות פורחת ושגשוג כלכלי (כח, א-יד), מובאות הקללות (טו-טט). להוציא פסוקי איום בפתיחה, ופסוק חתימה בסוף הקטע, כל הטקסט כולו קללות. בסך הכול 53 פסוקים ולפחות פי שניים קללות. כדאי להתענג לרגע על הרשימה הזאת: מארה, מהומה, מגערת, דבר, שחפת, קדחת, דלקת, חרחור, חרב, שידפון, ירקון, שמי נחושת וארץ ברזל, מטר כאבק ועפר, תבוסה בשדה הקרב, גויות הנופלים הופכות מאכל לעוף השמים, שחין מצרים, עפלים, גרב, חרס, שיגעון, עיוורון ואובדן דרך, תימהון לבב, עושק, גזל,

39 כך גם באזכור הברית בחורב: "לא את-אבותינו, כרת יהוה את-הברית הזאת. כי אתנו, אנחנו אלה פה היום כלנו חיים" (דברים ה, ג).

40 אולי צורפו כאן שתי מסורות שונות (ראו M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomical School*, Oxford 1972, pp. 146–149), אבל האפקט של כל אחת מהן על זמניות הברית זהה.

ארושה שאיש אחר ישגל, בית שנבנה ולא נושב, כרם שניטע ולא נבצר, מקנה שנטבח או נגזל על ידי אחרים, בנים ובנות הניתנים לעם אחר, חוסר ישע ("עיניך רואות וכלות [...] עשוק ורצוץ כל הימים"), טרוף דעת מחמת האסון ("תשתגע ממראה עיניך"), שחין רע על הברכיים ועל השוקיים, מחלות חשוכות מרפא, גלות, השפלה ("היית למשל ולשנינה"), ארבה שיחסל את תבואת השדה, תולעת שתחסל את הכרמים, נשל בזיתים, בנים ובנות שילכו שבי, צלצל שיירש את כל התוצרת החקלאית, גרים נחותים המתנשאים מעל האזרחים מבחינה כלכלית ופוליטית.

אפשר למיין את הקללות לסוגיהן: מכות כלכליות, מחלות ופגעים גופניים, אובדן וסבל נפשי, מפלה ושעבוד לעם אחר, ומכות סתם, מכות בכלל, "מכות גדולות ונאמנות וְחָלִים רעים ונאמנים" (שם, נט). אבל סופן של כל הקללות הוא שֶׁמֶד: "ובאו עליך כל הקללות האלה ורדפוך והשיגוך עד הַשְּׁמֵדָה" (שם, נו). מהו שֶׁמֶד? בשלב זה מדובר בחיסול הקיום המדיני. דומה שהמחבר המקראי אינו מעלה כאן על דעתו מצב נורא יותר לעם ישראל מהשתעבדות וגלות: "ועבדת את אויביך [...] ברעב ובצמא ובחוסר כל [...] נתן עול ברזל על צווארך עד השמידו אותך". שֶׁמֶד הוא תוצאה של מצור, המתואר בכל ססגוניות זוועתיותו (שם, מט-נז): אכזריות האויב, מחסור קיצוני עד כדי אכילת אדם, התפוררות חברתית ואובדן האנושיות ("האיש הרך בך והענוג מאוד תרע עינו באחיו" (שם, נד). אחר כך שוב מופיעה אזהרה־תזכורת: "אם לא תשמור לעשות את כל דברי התורה [...]") (שם, נח), ואחריה חזרה מסכמת: איום בכל החללים והצרות, "כל מדוה מצרים" (שם, ס), בהשמדה, בגלות, בשעבוד ובחיים מאוסים, "תִּלְאִים [...] מנגד [...] בבקר תאמר מי יתן ערב ובערב תאמר מי יתן בקר, מפחד לבבך אשר תפחד וממראה עיניך אשר תראה" (שם, סו-זו).

הקללות באות כסדרה, כמו מכות מצרים. כל מכה היא בבחינת אסון נפרד. אין משמעות להנחתת כל המכות במקום אחד, בזמן אחד, כעונש אחד על מצב החטא. רשימת הקללות היא מעין ניסיון למנות את כל הצרות הידועות כדי לכסות מראש את כל סוגי האסונות האפשריים. אפילו למצוקה הנפשית הנוראה יש תיאור מדויק: "בניך ובנותיך נתונים לעם אחר ועיניך רואות וכלות אליהם כל היום ואין לאל ידך [...] והיית משוגע ממראה עיניך אשר תראה" (שם, לד-לה). כדי לא להשאיר מקום לספק כוללת הרשימה גם את מה שלא כלול ברשימה: גם כל־חֲלִי וכל־מכה אשר לא כתוב בספר התורה הזאת יֵעָלֶם יהוה עליך עד הַשְּׁמֵדָה (כח, סא). כמו בטבלה האבסורדית שמצטט פוקו מן האינציקלופדיה הסינית של בורחס, המשבצת האחרונה בטבלת האסונות נותרת ריקה, כדי שתוכל לאכלס את כל האסונות שלא נמנו ומוינו בטבלה עצמה. כדי להבטיח את שלמות הרשימה היא מנוסחת כקבוצה שיש בה פריט הכולל את כל הפריטים שאינם נזכרים

כפריטים של הקבוצה.<sup>41</sup> מעתה לא יהיה שום אסון שלא נחזה ברשימת הקללות הכתובה בספר הברית הזה.

הטקסט בפרק כח מונה את כל סוגי הצרות האפשריים, כולל אלה שעדיין לא נקראו בשם, כמו מבקש שלא להיות מופתע ממה שבא תמיד במפתיע, לתת בו שם, להטביע בו מראש מובן תאולוגי. כיוון שלכל צרה יש שם, וכל אסון נמנה ונזכר מראש, אפשר יהיה לזהות מעתה כל אסון כעונש מוכר לחטא, ביטוי להתערבותו הנועזת של האל, עקבות התערבותו בעולם, ובעצם צורה של התגלות. וכל זה נתון במסגרת נרטיבית, המעניקה מראש לכל אסון את המשמעות המצדקת אותו: הקללה היא תוצאה של אי-קיום המצוות (שם, טו; מה-מו). רשימת הקללות מוצגת כחלק מן הברית, התחייבות, אזהרה ותזכורת. עד לתשובה: "והיה כי יבוא עליך כל הדברים האלה הברכה והקללה אשר נתתי לפניך והשבת אל לבבך בכל הגויים [...]". (ל, א). אחרי התשובה עוברות הקללות מן העם לגויים: "ונתן [...] את כל האלות האלה על אויביך ועל שונאיך" (שם, ז). הקללה נודדת, פעם פה פעם שם. בכל פעם שהיא מתגשמת מדובר במעין התגלות. בכל אסון צריך לחפש אות וסימן: אם האסון פוקד את ישראל – עוד לא עשינו תשובה; אם האסון פוקד גויים – הוא עדיין לא נטש את עמו. כך או כך, הקטסטרופה, כל קטסטרופה, היא המשך של ההתגלות בחורב, ואילו הוא, השוכן במרומי ויורד לארץ להכות מכות נאמנות, הוא צורת המשמעות המידית ובעצם היחידה שבאפשר של הקטסטרופה. אם קורה אסון, הוא אחראי. אם לא קורה אסון – גם לזה הוא אחראי. אל אלוהי הקטסטרופה, זו שבאה וזו שלא, זו שניחתה וזו שנמנעה, אך תמיד תישאר תלויה ומרחפת. כאירוע אקטואלי, היא נבואה לעתיד לבוא; בתור פוטנציאל מאיים, היא ההווה הנמשך שלנו, מאז ועד היום.

בספר שמות, בפרק יט המזוהה כעירוב של גרסאות J ו-E, מתוארת ההתגלות בסיני כאירוע רב רושם, מחזה ראווה מדהים שחלק מעוצמתו המטלטלת נעוץ בעובדה שכל העת מרחף מעליו אסון נורא ולא ברור (יב-טז, כא-כד; וראו הדיון בעמוד XX לעיל). אסון כבד אכן התממש עוד בטרם הסתיים תהליך מתן התורה, אחרי חטא העגל: שלושת אלפים איש נופלים מחרב בני לוי ועוד מספר לא ידוע מתים בנגף שנוגף אלוהים את העם. כשסיפור הברית מסופר מחדש בסוף ספר דברים הוא טבוע לגמרי בחותמו של זיכרון הקטסטרופה – אבל שום אסון אינו מתרחש. התרחשות הקטסטרופה מוצגת כמימוש אפשרי של הברית, תזכורת שלה, הטבעתה, העוברת מדור לדור, בגוף העם ("והפליא ה' את מפתך ואת מכות זרעך, מכות גדלות ונאמנות וחללים רעים ונאמנים" [דברים כח, נט]). מה שחדש כאן

M. Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York 41  
1994, pp. xv-xvii

איננו עצם הטבעת הברית בגוף – הרי זו תמציתו של טקס המילה, הטבעת "אות ברית" בבשר הנימול (בראשית יז, יא) – אלא הפיכת הגוף המרוסק לזירת התגלות המייסדת מחדש את הקשר שניתק. אם במילה, הפגיעה בגוף הבן סמלית ונעשית מתוך בחירת האב, הרי באסון הנחזה בספר דברים, מחסור ומצוקה בשעת מצור מביאים הורים לאכול את בניהם. אבל הזוועה הזאת היא איום לעתיד לבוא, "אם לא תשמור לעשות את כל דברי התורה הכתבים בספר הזה [...] (שם, נח).

האיום הוא הצבעה על עתיד פתוח. אפשר שיתרחש ואפשר שלא. הכול תלוי, כך נדמה, במעשיהם של בני אדם, בבחירה שלהם. חופש הבחירה מודגש מאוד בקטע החותם את טקס הברית כולו, בפרק ל: "העֲדֹתֵי בַכֶּם הַיּוֹם אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ הַחַיִּים וְהַמּוֹת נָתַתִּי לַפָּנִיךָ הַבְּרִיחָה וְהַקְּלָלָה וּבַחֲרַת בַּחַיִּים לַמַּעַן תַּחִּיהַ אֶתְּהָ וְזֹרֵעַךְ" (ל, יט). ההשבעה בלשון העדות ("העידותי בכם") משחזרת שוב את רגע ההווה, המשביע והמושבעים לברית נוכחים זה מול זה, השמים והארץ הנוכחים תמיד הם עדים לרגע הנוכחות הזה, והעתיד נפתח לפני האנשים הנוכחים שם ולפני אלה שיבואו אחריהם, לבחור בין קיום הברית להפרתה, בין חיים למוות, בין ציות לשלטון האלוהי לבין כיליון באסון האלוהי.

היחס הזמני הנפרש כאן בין אירוע הברית לאירועים שטקס הברית מנבא הוא כביכול לינארי ופשוט. הוא נתפס כך רק במחיר של ניתוק הקטע מהקשרו. ככל שמרחיבים את ההקשר הדברים מסתבכים והזמניות של הברית מקבלת מבנה לא רגיל ומשמעות מפתיעה.

שחזור סיפור הברית בערבות מואב תופס, למעשה, את ספר דברים כולו.<sup>42</sup> פרק הקללות החותם אותו הוא חלק מן ההכנה לטקס ההשבעה בהרי עיבל וגריזים, שהוא טקס נוסף של שחזור הברית האמור להתרחש אחרי מעבר הירדן, והתרחשותו אכן מדווחת אחר כך בספר יהושע כד. משה מכין את שחזור טקס הברית שיערך אחרי מותו. הטקס חותם מסע רצוף אסונות שבו ישראל נעשו לעם ונכנסו, בעל כורחם פחות או יותר, אל הברית, והוא מהווה גשר בהווה בין הברית ההיסטורית, ההתגלות בסיני, שאותה יש לזכור יחד עם כל המסות, האותות והמופתים שקדמו לה וליוו אותה,<sup>43</sup> לבין הברית העתידית שלקראתה יש להתכונן. בטקס עצמו אין התגלות חדשה. הטקס הוא הנכחה-מחדש (רה-פרזנטציה) של ההתגלות שהייתה בסיני, והנכחה-למפרע של הברית שתהיה בארץ ישראל, בין הר עיבל להר גריזים, וגם של התגלות באסון שתהיה אם וכאשר תופר הברית.

כידוע, מקובל להניח שעיקר ספר דברים, או לפחות ספר החוקים בפרקים יב-כו, כבר היה קיים בתקופת יאשיהו או נתחבר אז (לפי הסיפור המופיע במלכים ב

42 השוו דברים א, א-ה; כח, סט; כט, ט-יא.

43 ראו במיוחד דברים ד, לב-לט.

כב-כג). אם כן, רוב החוקרים מסכימים כי עיקר הספר חובר או לפחות נערך אחרי חורבן ממלכת ישראל (722 לפסה"נ) ומקצתו נכתב ונערך מחדש אחרי חורבן יהודה (586 לפסה"נ), בגלות בבל או במצרים.<sup>44</sup> אם מביאים זאת בחשבון המצב הוא בערך כזה: כשישישים-שמונים או מאה שנה לכל היותר אחרי חורבן מלכות ישראל בשומרון כותב המחבר של אסכולת דברים מחדש את סיפור הברית או משכתב סיפור קיים. הוא מדמיין לעצמו נקודת הווה מן העבר – ישראל בערבות מואב, ומשחזר את העבר ואת העתיד של אותו הווה-עברי. הוא זוכר, זיכרון קרוב יחסית, את החורבן והגלות של ממלכת ישראל ואינו יכול להוציא מכלל חשבון חורבן דומה לממלכת יהודה. אם התערב עורך או משכתב מאוחר יותר בטקסט הזה ייתכן שהוא נושא אתו גם את זיכרון החורבן השני.<sup>45</sup> אבל המחבר או העורך הזה איננו מספר את החורבן מפני שהוא ממקם את עצמו בעבר וכותב את העבר הזה כהווה. הוא גם איננו מנבא אותו. החורבן בשלב הזה הוא אפשרות פתוחה, והיא מתוארת בדיוק כך, כאפשרות, במאמץ למצות את מלוא מובנה ככזו. המחבר של אסכולת דברים כותב לאחור גם היסטוריה של הזיכרון וגם את ההיסטוריה של העתיד.<sup>46</sup>

אך לפני שהוא מרחיק אל העבר או אל העתיד, מחבר הטקסט הזה מותח את הווה. מה שמתרחש בערבות מואב הוא בעצם סימולציה מוקדמת של המקור

44 חוקרים אחדים מייחסים את סיפור הברית המחודשת ופרקי הברכה והקללה שבהם עסקנו (כז-ל) לרובד המאוחר יותר של הטקסט (Dt2). פרידמן מייחס לעריכה מאוחרת רק את פרק כח, סג-סח; כט, כא-כו; ל, א'-טו.כ. על תיארוך ספר דברים, ראו ר"א פרידמן, מי כתב את התנ"ך, תל אביב 1995, פרקים חמישי-שביעי, ובעיקר עמ' 128-129; R.E. Friedman, "From Egypt to Egypt: Dtr1 and Dtr2", in: J.D. Levenson and B. Halpern (eds.), *Traditions in Transformation: Turning Points in Biblical Faith*, Winona Lake In 1981 של הרובד הרדיטורנומיסטי המאוחר לגולים במצרים, ראו R.E. Friedman, *The Exile and Biblical Narrative: The Formation of the Deuteronomistic and Priestly Works* (Harvard Semitic Monographs, 22), Chico CA 1981, pp. 34-37

45 ואולי זה אותו אדם עצמו, כפי שסבור פרידמן, שאף טוען שהוא מסוגל לזהות אותו: הנביא ירמיהו (פרידמן, 1995 [לעיל הערה קודמת], עמ' 129-133).

46 הציווי זָכַר מופיע רק בספר דברים, ארבע פעמים (ז, יח; ט, ז, כז; לב, ז); ציווי ואזהרה מפני שכחה ("אל תשכח", "פן תשכח", "אם שכחה תשכח") מופיעים בתנ"ך כתרסר פעמים, מחציתם בספר דברים; תיאורים מפורטים של העתיד המצפה ליחיד ולציבור שישמרו אמונים לאל ולחוקיו ולא להנהיג שיסורו מדרכו גודשים את הספר כולו. למרות הסיבוך של צורות הזמן בלשון המקראית והעדר צורת עתיד פשוטה וברורה אין ספק שמדובר בלשון עתיד. אני מסיק זאת מן ההתניה המפורשת שממסגרת את כל פרשת הקללות: "והיה אם-שמעו תשמע בקול יהוה אלהיך [...] ונתנך יהוה אלהיך עליון על כלי-גויי הארץ. ובאו עליך כלי-הברכות האלה [...] והיה אם-לא תשמע בקול יהוה אלהיך [...] ובאו עליך כלי-הקללות האלה והשיגוך" (כח, א-ב; טז).

שיופיע רק שנים אחר כך, אחרי שישראל יחצו את הירדן ויכבשו את רוב הארץ. הצגת הטקס הזאת היא הרגע שבו מודיע משה לישראל שהם נעשו לעם: "וידבר משה והכהנים הלויים, אל כל-ישראל לאמר: הסכת ושמע, ישראל, היום הזה נהיית לעם, ליהוה אלהיך" (כו, ט). האם רגע הכינון מתייחס לטקס בערבות מואב או לטקס בין הר עיבל להר גריזים? כראוי לרגע סימולטיבי, אי אפשר להכריע. אל לשון ההווה המדויקת מתלווה טשטוש מכוון של רגע ההווה, שנמתח בין העבר הרחוק בערבות מואב, לעבר הרחוק קצת פחות בהר עיבל להווה של הדור הקורא בספר הזה, שכולל אותו מראש: "ולא אתכם לבדכם אנכי כרת את-הברית הזאת ואת-האלה הזאת. כי את-אשר ישנו פה עמנו עמד היום לפני יהוה אלהינו ואת אשר איננו פה עמנו היום" (כט, יג-יד). ההווה הנייד הזה מתאים לכל דור, שיכול להתכונן מחדש כעם, להתחדש בברית, לאמץ לעצמו גם את הזיכרון, כזיכרון שלו, וגם את העתיד הצפוי, המאיים, כעתיד שלו.

מרגע ההווה בערבות מואב נמתח הזיכרון אל יציאת מצרים מצד אחד ואל כל אסונות העבר מצד שני: סדום ועמורה, שעבוד מצרים, הנזכרים במפורש, וקטסטרופת החורבן והגלות, שנרמזת באמצעות התיאור הפלסטי של הקללת האיומות שמאיימות על מפרי הברית. הסופר של ימי יאשיהו זוכר רק חורבן אחד קרוב, ואולי חרד מפני חורבן נוסף; הסופר המאוחר יותר, אם אמנם היה כזה, זוכר גם את חורבן יהודה.<sup>47</sup> החוקרים מייחסים לסופר מאוחר כזה גם את חזון התשובה והשיבה (דברים ל, א-יא).<sup>48</sup> התוספות האלה אינן משנות את המבנה הזמני היסודי של סיפור הברית המשוחזרת הזאת. לכל האירועים הקטסטרופליים יש משבצת מוכנה, בין אם מדובר בעבר ובין אם מדובר בעתיד. וחשוב יותר, שום אירוע קטסטרופלי אינו מתרחש בהווה. ההווה הוא הווה של ברית, של כינון שלטון פוליטי, של כינון העם והכפפתו כעם לשלטון האלוהי. בהווה העבר הקטסטרופלי נוכח כזיכרון חי והעתיד הקטסטרופלי נוכח כאיום מוחשי ומזוויע, אבל הוא עצמו פנוי מנוכחות אלוהית. בסיני היה כל העם עד להתגלות ולברית. משה מעיד שמים וארץ ומזכיר איך אלוהים הופיע ואיך עוד יופיע, אבל בהווה ההיסטורי אלוהים, אשר לו כל הנסתרות, נסתר בעצמו.

זאת ועוד, הסתרת הפנים, ולא התערבות נסית ישירה, היא הסיבה הישירה לכל האסונות המיועדים. אסונות העבר – בסדום, במצרים, בפרשת דתן ואבירם – היו

47 על התוספת המיוחסת לחורבן הממלכה ולגלות (דברים כח, לו-לז; סג-סח) ראו פרידמן, נרטיב, 1981 (לעיל הערה 44), במיוחד עמ' 22-23. פרידמן מניח שכל אזכור של חורבן והגליה מעידים על כך שהטקסט נכתב אחרי חורבן ממלכת יהודה. אבל האם לא היה די בזיכרון הקרוב של חורבן ממלכת ישראל כדי להמחיש את הסכנה לממלכת יהודה ולהפוך את הגלות לאפשרות קרובה?

48 שם, עמ' 19.

אירועים שלא כדרך הטבע; כל האסונות המצפים לעם שיזנח את אלוהיו וישכח את תורתו הם בגדר אירועים טבעיים (מחלות, אסונות חקלאיים) ומעשי ידי אדם (מלחמה, מצור, חורבן וגלות). נוכחות האל היא התנסות השייכת לתחום הזיכרון. הסתתרות האל היא המצב בהווה. יש לה שתי פנים, מבורכות ומקוללות. הפן המבורך הוא תוצאה של נוכחות נסתרת, מרוחקת, של האל המתבטאת בהצלחה כלכלית, צבאית ופוליטית (כח, א-טו), מעין נסיגה המאפשרת פריחה; הפן המקולל הוא תוצאה של הסתלקות האל מפרישת חסותו על העם הנבחר. הסתלקות זו משמעותה הפקרה לכוחות של הרס וחורבן: "וחרה אפי בו ביום-ההוא ועזבתים והסתרתני פני מהם והיה לאכל ומצאָהו רעות רבות וצרות [...] ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא על כל-הרעה אשר עשה כי פנה אל-אלהים אחרים (לא, יז-יח). ומה שמפריד בין צורת הסתתרות אחת, זו המעניקה חיים ומיטיבה עם החיים, לצורה האחרת, הזורעת מוות וממרת את החיים (כט, יד) הוא "ספר התורה הזה" (שם, י), "המצָה הזאת" (שם, יא), המצוות, החוקים והמשפטים (שם, טז).

החוק מצוי אם כן בתווך בין הסתתרות שבנסיגה המאפשרת פריחה להסתרת פנים מפקיר ומחולל הרס. זה המבנה שיהפוך בסופו של דבר את החוק החוצץ בין ברכה לקללה, בין פריחה לאסון, לצורת ההתגלות האלוהית היחידה שבאפשר. בלי לשנות את המבנה הבסיסי של המודל התאוקרטי המבוסס על זיקה אימננטית בין נוכחות אלוהית, קרבה אלוהית, קדושה ואסון, שינתה אסכולת דברים מן היסוד את הזמניות של תבנית השלטון הזאת והגדירה מחדש את טווח המשמעות שלה. בכך היא סללה דרך לפירושים מאוחרים – יהודים ונוצרים – שלא השלימו עם התפיסה שראתה במלכות אלוהים חלק מן ההווה ההיסטורי הנחוה. אתה החל תהליך חילון ממושך ועקבי שבו יהפוך האל מנוכחות מוחשית לרעיון מופשט, מעוצמה פועלת ליש נעלם, מדובר קרוב למסתורין טרנסצנדנטי, עד שיום אחד ייעלם לגמרי.

בינתיים נעלמים בדגם השלטון האלוהי של אסכולת דברים הנגף והקצף, השחתת הארץ והפיכתה. אלוהים אינו מתואר עוד כמי שמפעיל או עתיד להפעיל אלימות ישירה על ברואיו ונתיניו. מעתה האלימות שלו היא "שילוחית"; הוא אמור לפעול על בני אדם באמצעות בני אדם אחרים ובאמצעות כוחות הטבע. מצד אחד מימוש המשפט האלוהי אינו מחייב עוד התגלות אלוהית ישירה; מצד שני, מעכשיו אפשר לייחס כל שינוי בסדר הדברים, לרעה או לטובה, להתערבות האל, הפועל מרחוק. אלוהים חדל להיות אחד הכוחות הפועלים בקרב בני אדם על ידי שיבוש סדרי עולם, והוא הופך לסיבה הפועלת האחרונה שמאחורי כל הסיבות הפועלות. השלטון שלו נעשה מוחלט יותר, אבל גם כללי יותר, עקרוני ומופשט יותר. הוא נעשה תלוי עוד יותר מקודם באופן שבו מפרשים את הטובות ואת הרעות, את פרטי הפרטים של המצב האנושי.

סיפור הקללות מכין מעין מטריצה כללית לפירוש כזה. המטריצה הזאת איננה מתארת מצב עניינים קיים אלא מרחב של אפשרויות. הנחה הכרחית של מרחב אפשרויות כזה היא שהעתיד פתוח. הדיבור הנבואי הוא למעשה לשון איום ואזהרה. מדובר בכריתת ברית שבה כל צד בחוזה מתנה את הסכמתו במילוי של תנאים וקובע סנקציות למקרה של אי-מילוי התנאים. בכרית עם אלוהים יש כידוע רק צד אחד שמסוגל לקבוע תנאים וסנקציות. הצד השני מוזמן לקבל או לדחות, להתכופף בהכנעה או למרוד, "נעשה ונשמע" או "הבה נעשה לנו אלוהים אחרים". בשעת הכרית העתיד נראה כמו הבטחה מפוארת ושרשרת איומים נוראה. את כריתת הברית אי אפשר לתאר מנקודת המבט של האיום שהתגשם, של העתיד שנעשה לעבר. הברית מחייבת לפתוח את העתיד. גם כשהיא מסופרת לאחור, משוחזרת, כמו בספר דברים, היא זקוקה לעתיד פתוח. כי זו מהותה של ברית שהיא התחייבות הדדית, הבטחה הדדית והתניה הדדית. בזמן כריתת הברית אין נבואה, לפחות לא במובנה המצומצם כניבוי העתיד, כי הנבואה מבטלת את משמעות ההתחייבות. במקום נבואת נחמה יש הבטחות; במקום נבואת חורבן יש רק איומים.

אלה יחסים פוליטיים. רק מבעד לפרספקטיבה של הברית אפשר לחלץ דגם פוליטי מתוך ההיסטוריוגרפיה של אסכולת דברים בכלל, ושל ספר דברים בפרט. זה דגם פוליטי שמבוסס על איומים והבטחות, שנשענים מצדם על זיכרון ועל דמיון, על הרחקת הנוכחות האלוהית, על דמוקרטיזציה של הקדושה ועל עמעום משמעותה. הסופרים של אסכולת דברים קיבלו אלמנט אחד בתבנית התאוקרטיה שהציעו המסורות המוקדמות המזוהות במחקר כ-J ו-E: לשלטון האלוהי יש נטייה ברורה לקטסטרופליות; הוא נשען במידה רבה על גרימת אסונות, ובמילים אחרות, גרימת אסונות קולוסליים היא חלק בלתי נפרד מן הכלכלה של השלטון האלוהי. הסופרים האלה קיבלו אלמנט אחד גם מתוך הדגם התאוקרטי שהציעה המסורת הכוהנית: הקדושה היא ערך מוסף שמארגן מחדש את מערך המשמעויות של האלימות האלוהית. אבל כשייחסו קדושה לעם כולו הם סימנו מחדש את גבולות מרחב הקדושה והציבו את מכלול החוקים והמשפטים, לא רק את דיני הטומאה והטהרה, כעניין של קדושה, ולכן גם כעניין של סכנה והגנה. מאחר שהפכו את הקדושה לנפוצה, שרויה בכל מקום ואופפת את כל זמן החיים של בני העדה, היה עליהם לפתח הבנה שונה של הסכנות שהקדושה מציבה ושל הדרכים למצוא מפניה מחסה. מצד אחד הם העצימו מאוד את נוכחותם ותפקידם של האסונות האלוהיים, ומצד שני הם דחקו אותם הרחק מן המציאות העכשווית, לאחור, אל עבר רחוק, וקדימה, אל עתיד בלתי מוגדר. מכאן האזכור החוזר ונשנה של הקטסטרופה במצרים, מצד אחד, ורשימת הקללות המופלאה הממתינה לחוטאים, ששיאה באיום לשוב לשעבוד במצרים, מצד שני: "והשיבך יהוה מצרים באניות



בדרך אשר אמרתי לך לא־תסיף עוד לראתה והתמכרתם שם לאיביך לעבדים ולשפחות ואין קנה" (דברים כח, סח). זו כנראה תוספת של רובד העריכה המאוחר, שאחרי החורבן, ואולי היא מתייחסת במפורש לגלות מצרים.<sup>49</sup> אבל חשוב לראות שהעורך הוסיף את העובדה ההיסטורית כאיום לעתיד לבוא שהתממשותה היא שאלה פתוחה, תלויה כולה בנאמנות העם לאלוהיו. כל הפורענויות שאירעו בשנות המדבר הארוכות מסופרות מחדש, אבל הן מאוזנות על ידי סיפור מפורט על הנהגתו הטובה של אלוהים לאורך המסע, ועל האופן שבו הוא הוליך את העם אל תוך כל המלחמות שנקרו בדרכו וגם חילץ אותו מתוכן.<sup>50</sup> יתר על כן, גם הנסים והנפלאות וגם הקטסטרופות הנוראות שייכים מעתה במפורש לתחום הזיכרון, הדמיון, עבודת הזיכרון והציפייה לעתיד לבוא.

ווינפלד הראה בעקבות אחרים כי הברית של ספר דברים ערוכה על פי המתכונת של שבועות האמונים שחויבו בהן וסלים של מלכים במזרח הקדום (בעיקר ממלכות אשור וחת) באלף הראשון לפני הספירה.<sup>51</sup> הדמיון הברור מתגלה הן בתבנית הצורנית של הברית, והן בביטויים האופייניים לה. החוקרים הראו באופן משכנע כי הטקסט בדברים כולל סדרה של פרפרזות ולפעמים אף ציטוטים ישירים מכתבי הברית בין מלכי האזור לווסלים שלהם. אין כנראה שום דבר עברי מיוחד בדמיון הפוליטי הזה, שבו הנתין הכפוף אמור לתאר לעצמו גורל נורא המצפה למפר הברית, בלי שידע איזו וכמה מן הפורענויות המפורטות ברשימה מצפות לו. למרות קווי הדמיון הברורים בין הנוסח העברי לנוסחי הברית בממלכות האזור ראוי להדגיש את ההבדל הגלוי בין הטקסטים: המקרא מייחס את הזוועות הנוראות שהקללות מבטיחות לריבון האלוהי שבאמת יכול לחולל כל אחת מהן ואת כולן כאחת, ואילו המלך האשורי או החיתי היה אמור להיעזר באלים אחרים שיסייעו לו במימוש הקללה. אולי כדי לסמן את ההבדל הזה נחתמים דברי הברית עצמם המופיעים אחרי רשימת הקללות בפרק כט בתזכורת של אסון אלוהי ובתיאור קצר ואפקטיבי שלו. אסון זה איננו הקטסטרופה שפקדה את מצרים – שהייתה אחרי הכול קטסטרופה חלקית – אלא ההשמדה הגמורה של סדום ועמורה (דברים כט, כב). אלוהים איים כמו כל מלך אחר באזור אבל פעל כמלך מלכי המלכים שאין גבול לעוצמתו. הוא לא היה מלך המסתייע באלים אחרים אלא אל שביקש להכריז על עצמו כמלך. לברית הדאוטרונומיסטית היו כנראה שני מקורות השראה נפרדים שהיא צירפה יחד: הדפוס החיתי, שכולל פרולוג היסטורי, הבטחות מפורשות

49 השוו מלכים ב כה, כו; ירמיהו מג, ד-ז; וראו פרידמן, נרטיב, 1981 (לעיל הערה 44), עמ' 23, 36-35.

50 במיוחד דברים א, לא-לד; ב; ג, א-כב.

51 וינפלד (לעיל הערה 40), פרק 2, והמקורות המצוטטים שם.

לווסל שומר הברית ותיאור הארץ הנמסרת לו, אך חסר את פירוט הקללות; הדפוס האשורי שמצטיין בפירוט את הקללות אך חסר את ההבטחות, ואשר לא נשמר בו הפרולוג ההיסטורי ולא ברור אם היה חלק מן הברית.<sup>52</sup> הפחדה שיטתית הייתה חביבה במיוחד על ראשי האימפריה, והיא לא לוותה בהבטחה לתגמול הולם, אולי מפני שהשליט האשורי ראה עצמו כמלך העולם שאינו חייב כלום לכפופים לו. לפי ווינפלד, ההבדל בין הברית בדברים לבריתות הפוליטיות הקדומות שכרתו מלכי המזרח עם הווסלים שלהם איננו נעוץ בהבדלי נוסח דווקא או בטקס העדות עצמו אלא בעובדה שתביעת הנאמנות לאל שהברית תובעת היא תביעת נאמנות לקוד מפורט של חוק אלוהי. בממלכות המזרח הקדום הברית תובעת ומבטיחה נאמנות אישית, כפיפות וציות, אבל היא אינה מוצמדת לקודקס חוקי. הצמדה כזאת היא החידוש העיקרי של הברית הישראלית.

מה שמפריד בין נוכחות העם בהווה ההיסטורי לבין הפן הקטסטרופלי של הנוכחות האלוהית הוא כאמור התורה עצמה. רשימת הקללות נמתחת כאמור בין הקטסטרופה המייסדת במצרים לקטסטרופה האחרונה, שמדומיינת פעמיים, פעם אחת כבתמונת מראה, ברשימת הקללות (כח, סח) ופעם שנייה באמצעות תזכורת להשמדה הגמורה של סדום ועמורה (כט, כב). הפורענויות שייכות לעבר רחוק או לעתיד בלתי צפוי אך ידוע מראש. בין פורענויות העבר לבין השעבוד או החיסול הגמור המאיים בעתיד, בהווה הנמשך של העם הקדוש, הניחו מחברי ספר דברים את כל מערכת החוקים והמשפטים החלים על כלל ישראל (בניגוד לקוד הכוהני של דיני הקורבן וטקסי ההיטהרות). כל התורה כולה שניתנה בסניני נעשתה עתה למנגנון עיקרי לריסון האלימות האלוהית. האלימות הזאת נתפסת עכשיו כאלימות שילוחית אבל עודנה מדומיינת כסדרת אירועים קטסטרופליים. גם במסגרת שמציב ספר דברים השימוש בה כמכשיר ענישה או ממשל נותר כללי ולא מדויק, והיא אינה נתפסת כמכשיר לאכיפת החוק אלא להפך: שמירת החוק נתפסת כדרך להשעות את התפרצותה ואולי אף להרתיע אותו מפני התפרצויות חסרות רסן, שלמרות הכול, בלי קשר למה שתירץ אותן, נותרו בלתי צפויות.

אם נעקוב אחרי הגיון המסורת הדאוטרונומית עלינו לסכם בהבחנה זו: אלוהים אוהב את עמו ולכן מקרב אותו אליו (ז, ז-ח) וכך חושף אותו לסכנות נוראות (ח, יט-כ). אלוהים אינו מאיים על עמים אחרים שלא קיבלו את התורה ולא נצטוו לשמור אותה. האיום בפורענויות מכל סוג, גלות וחורבן, מוצג כצדה השני של המתנה שניתנה בסניני: "כי מי-גוי גדול אשר-לו אלהים קרבים אליו כיהוה אלהינו בכל-קראנו אליו. ומי גוי גדול אשר-לו חקים ומשפטים צדיקם ככל התורה הזאת אשר אנכי נתן לפניכם היום. רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן-תשכח את-הדברים

אשר-ראו עיניך ופני-יסורו מלבבך כל ימי חיך והודעתם לבניך ולבני בניך" (ד, ז-ט).

האם בין שני צדי המטבע של החוק האלוהי – הגנה וסכנה – יש סדר סיבתי וכרונולוגי? ואם כן, מהו הסדר הנכון? לספר דברים ולאסכולת הקדושה יש תשובה ברורה. התורה לא ניתנה כדי לקדש את העם אלא כדי להגן על ישראל מפני הוד קדושתו. הקדושה היא מקור הכוח המצווה של החוק,<sup>53</sup> ולא האפקט של קבלת החוק. את ההכרזה "אתם תהיו-לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ו) מפרש מחבר ספר דברים כקביעת עובדה שאחריה באים התנאים או תוצאה של עמידה בתנאי הברית ("עתה אם-שמוע תשמעו [...]"] [שם, ה]). הוא זוכר היטב כי עוד בטרם ניתנה התורה כבר נצטוו להתקדש וכבר היה קולו של האל מצווה ומאיים כאחד – מי שלא יישמע, מסתכן בנפשו (שם, יב-יג). על כן הוא משבץ את סיפור הברית בחורב (דברים ד) בסדרה של איומים (שם, ג-ט) וחותם אותה בהכרזה חד-משמעית: "כי יהוה אלהיך אש אכלה הוא אל קנא" (ד, כד).

אם צדק אלוהי הוא צדה האחר של האלימות האלוהית, כי אז הקדושה, לפי אסכולת דברים ואסכולת הקדושה, היא צדו האחר של החוק. אתם קדושים ולכן עליכם לציית; אתם מצייתים לחוק ולכן תינצלו מאימת קדושתכם. החוק הוא בעת ובעונה אחת מתנה קטלנית ומתת חיים, פרמקון אמיתי.<sup>54</sup> אלא שאין לו עוצמה משלו והוא נקשר באלימות האלוהית רק על דרך הזיכרון וההבטחה לעתיד לבוא. המבנה הבסיסי של המודל התאוקרטי הראשוני נשמר; אבל המבנה ינוהל עכשיו מחדש באופן שמאפשר לאל דרך יציאה נוחה, כמעט בלתי מורגשת. נוכחותו הקטסטרופלית או הגואלת כבר אינה שייכת להווה. הוא עדיין נתפס כנוכחות עצמה, המעכלת כל הבדל במרחב הקדושה השמור לה, אבל המרחב הזה שייך מעכשיו לזיכרון ולציפייה, שעוד מעט תיקרא אסכולוגית. בלי לשנות את המבנה הבסיסי של המודל התאוקרטי המבוסס על זיקה אימננטית בין נוכחות אלוהית, קרבה אלוהית, קדושה ואסון, שינתה אסכולת דברים מן היסוד את הזמניות של הדגם הזה והגדירה מחדש את טווח המשמעות שלו. בכך היא סללה דרך לפירושים מאוחרים – יהודיים ונוצריים – שלא השלימו עם התפיסה שראתה במלכות אלוהים חלק מן ההווה ההיסטורי הנחוה.

53 שם, עמ' 228.

54 השוו' דרידה, בית המרקחת של אפלטון, תל אביב 2002.

