

'נראתה הקשת בימיו?'

על אישיות האל במדרש

יאיר לורברבוים

א.

במאמר שראה אור בכרך הראשון של 'ראשית' הצעתי לקרוא את סיפור הבריאה והמבול בספר בראשית (א-ב, ו-ט בהתאמה) כעלילה שבמוקדה לומד האל, בדי עמל, להשתלט ולרסן את זעמו המתפרץ.¹ לפי פרשנות זו, עלילת 'הזמן המיתי' בבראשית היא כעין 'דומן חניכה', לא של בני האדם אלא של האל, שתוצאתו היא יצירת כלים לשליטה עצמית – לריסון הקנאה והזעם האלוהיים שמחשבים תמיד להתפרץ. סיפור הבריאה והמבול בפרקים הראשונים של ספר בראשית מתאר תהליך 'פנים-אלוהי': ראשיתו היא תודעה (מדומה) של שלמות עצמית, שביעות רצון ואופוריה, שמקורם באשליה כי הבריות כולן, ובעיקר האדם שהאל ברא בצלמו, מתוקנים ושלמים; המשכו באכזבה עמוקה בשל ההשחתה, המשרה על האל עצבון לב, המתחלף עד מהרה לזעם אלים, בלתי מידתי, המחשב להשיב את העולם לתוהו ובוהו; וסופו בקבלה של האל את צלמיו האלימים והפגומים. במובן עמוק יותר, סיפור הבריאה-המבול מגלם תהליך שבו האל מתמודד עם האלימות והפגמים החבויים בו בעצמו. 'קבלה' או 'הכלה' אלו גלומים בסדר נורמטיבי חדש שקובע האל לבני האדם, ובמנגנון 'טבעי' (פיזיקלי)-פסיכולוגי – היא הקשת בענן – שהאל בורא עבור עצמו, כדי לרסן את קנאתו ואת זעמו.

במאמר הנ"ל התמקדתי בפרשת הקשת (בר' ט, ט-יז). כאות לברית החד-צדדית שהאל כורת עם בני האדם, הוא בורא קשת בענן ('את קשתי נתתי בענן'). לשם מה? לפי הקריאה הרווחת אצל כל הפרשנים הקלסיים והחוקרים המודרניים: 'הואיל ויראה אלהים תמיד את הקשת בענן, הוא יזכור תמיד את הבטחתו, ולא יעלה על

1 'הקשת בענן – מנגנון שליטה בחרון', ראשית, א (תשס"ט), עמ' 1-21, וראו גם Y. Lorberbaum, 'Rainbow in the Cloud – An Anger Management Device', *The Journal of Religion*, 89 (2009), pp. 498-540

ליבו להביא מבול לעולם. ויותר מאשר לו תשמש האות לעתיד. כל מטרתו [...] 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.²

בניגוד לפרשנות הזו, טענתי במאמר הנזכר כי לא עבור בני האדם בורא האל את הקשת בענן אלא עבור עצמו, כמנגנון שליטה בחרונו. אם נחזור לתחילת סיפור המבול, האל, הנעצב 'אל ליבו' מן ההשחתה של בני האדם, נמלא חרון ומביא מבול 'לשחת כל בשר אשר בו רוח חיים מתחת השמים'. מיד לאחר המבול מודיע האל לנח כי 'לא יפרת כל בשר עוד ממי המבול ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ'. הבטחה זו, מעוגנת בברית, שהיא כאמור חד-צדדית – והיא אינה מותנית בהתנהגות טובה של האדם בעתיד, ובוודאי שלא בשינוי טבעו המושחת של האדם. ביודעו כי ההשחתה בוא תבוא, ובהכירו את עצמו, כי ההשחתה תעורר את קנאתו, בורא לו האל את הקשת כמנגנון לשליטה עצמית. וכך הוא אומר לנח: 'והיה בענני ענן על הארץ' – כלומר, כשבני האדם ישחיתו, ואני בחרוני אֶעֱנֶיךָ את מי המבול עליהם, אֶרְאֶה: 'נראתה הקשת בענן. וזכרתי את בריתי אשר ביני וביניכם ובין כל נפש חיה בכל בשר ולא יהיה עוד המים למבול לשחת כל בשר' (שם, יד-טו).

מדוע נסתרה הקריאה הפשוטה הזו מעיני דורות של פרשנים וחוקרים?³ כפי שטענתי בהרחבה במקום אחר, הפרשנים הקלסיים, ויותר מהם החוקרים בעידן המודרני (יהודים ונוצרים), נמנעו מלראות בקנאה (ובאמצעי השליטה עליה) תכונה של האל המקראי. נטייה מובהקת זו היא חלק מן המגמה הכללית אצל פרשנים וחוקרים 'לשלו' מן האל (המקראי) 'אישיות' גרושה, מורכבת ודינמית. הטעם לכך ידוע – גישה כזו 'לוקה' באנתרופומורפיזם גס, שאינו הולם את אמונותיהם והטיותיהם התאולוגיות של פרשנים וחוקרים לחוגיהם ולאסכולותיהם.⁴

- 2 מ"ד קאסוטו, מאדם עד נח, פירוש על סדר בראשית (מהדורה חמישית), ירושלים תשכ"ט, עמ' 95 (ד"ה: 'זוכרתי'), ההדגשה במקור. כפי שהערתי במאמר הנ"ל, דברי קאסוטו מייצגים נאמנה את דרכם של כל הפרשנים, גם אם יש הבדלים בפרטים, וראו מאמרי (לעיל, הערה 1).
- 3 לסקירה של הפרשנות לסיפור המבול בספרות העתיקה, ראו J. P. Lewis, *A study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature*, Leiden 1968.
- 4 ראו י' לורברבוים, צלם אלהים, הלכה ואגדה, ירושלים ותל אביב תשס"ד, עמ' 27-82, ובמאמרי האנגלי (לעיל, הערה 1), סעיפים 1-2. במאמר זה טענתי כי ייחוס אישיות לאל היה גרוע בעיני הפרשנים והחוקרים מאנתרופומורפיזם גופני, עיי"ש. ברם לא כן הוגי תקופת ההשכלה שזיהו היטב את אופיו הקנאי של האל במקרא. כך, למשל, כאשר שפינוזה במאמר תיאולוגי-מדיני (תרגום: ח' וירשובסקי, ירושלים תשכ"ב) מדגים את העיקרון המתודולוגי שלפיו 'צריך להתחקות על הכוונה [של כתבי הקודש, י"ל] לפי שימוש הלשון בלבד, או לפי שיקול דעת שאינו מודה בשום בסיס זולת כתבי הקודש' (ובמיוחד לא ההתאמה ל'אור

לא כן חכמי המדרש והאגדה (ורש"י בעקבותיהם). להלן אנסה להראות כי פרשנותי לסיפור המבול, ובמיוחד לעניין הקשת, מקופלת בכמה דרשות קצרות ו'זרות' כבראשית רבה ובמקורות תלמודיים אחרים. הניתוח להלן יזרה עליהן אור חדש ובתוך כך יצביע על קרבתן לפשוטו של מקרא.⁵ המקורות שיידונו להלן יאירו היבט חדש של תפיסת האל במקורות היהודיים הקדומים ואת ההמשכיות של התפיסה הייחודית על אודות אישיות האל מן המקרא לספרות התלמודית.

ב.

במדרש בראשית רבה לה, יד מופיע הקטע הקצר הבא:

'והיה בענני ענן' וגו'

ר' יודן בשם ר' יהודה בר' סימון: לאחד שבידו חלב רותח,

ביקש ליתנו על בנו

ונתנו על עבדו.⁶

משל קצר וקריסטלי זה מקפל בתוכו את הקריאה המוצעת למעלה לעניין הקשת (ואולי אף לעלילת המבול כולה). משלו של ר' יודן נסב לא רק על הלשון 'והיה

התבונה'), באמצעות הביטויים 'אלהים אש הוא' ו'אלהים אל קנא', הוא מעיר: 'לפי שמושה מלמד בברור שאלהים אל קנא הוא, ובשום מקום אינו מלמד שאלהים נעדר רגשות או הפעלויות הנפש, יש להסיק מכך כי משה האמין בדבר הזה או לפחות רצה ללמדו, אפילו נאמין כי דבר זה סותר את התבונה' (שם, עמ' 81). וראו עוד ע' קנט, הדת בגבולות התבונה בלבד, תרגום: נ' רוטנשטרייך, ירושלים תשמ"ו, עמ' 98, בהערה. אני מודה לדרור ינון על ההערה וההפניות האלה.

5 בטענה הכללית הזו אין כדי להפתיע, שכן התנאים והאמוראים, יותר מכל מסורת פרשנית אחרת, היו רגישים לנפתולי האמוצה האלוהית. חז"ל לא נרתעו מלהתבונן באישיותו של אלוהי ישראל, והפליאו להבין ללבו. עמד על כך כבר 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, תרגום א' מלצר, ירושלים תשס"ד, עמ' 9-41; הנ"ל, אישיותו של אלהים, תיאולוגיה מקראית, אמונה אנושית ודמות האל, ירושלים תשס"ח, עמ' 107 [=Biblical=] Y. Muffs, *The Personhood of God*, Biblical=] 107; ואחריו י' ליבס, *De Natura Dei*: על המיתוס היהודי וגלגולו, מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, תל אביב תשנ"ד, עמ' 243-297; הנ"ל, 'אהבת האל וקנאתו', דימוי, 7 (תשנ"ד), עמ' 30-36; וראו גם D. Stern, 'Imitatio Hominis: Anthropomorphism and the Character(s) of God in Rabbinic Literature', *Prooftext*, 12 (1992), pp. 151-174

6 מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 330, ולפי גרסת כתב יד ואתיקן. בגרסת הפנים הנוסח הוא: 'סולת רותח, וכן: 'לבנו [...] לעבדו'.

בענני ענן' אלא גם על מה שבא בהמשך הפרשה, ובעיקר: 'ונראתה הקשת בענן'. הנסיבות של היראות הקשת ופעולתה על האל נמשלות כאן לאב שכוּעס על בנו, שחטא כלפיו. בחרונו הוא נוטל לידו חלב רותח כדי לשפוך על בנו.⁷ עיקרו של הנמשל ברור: ה'בן' הם בני האדם שהשחיתו, ה'אחד' (=האב) הוא האל הנבגד והזועם, והחלב הרותח הם ענני המבול (= 'והיה בענני ענן'). על העבד אעיר מיד להלן. המשל אמנם אינו מספר מה עוצר את האב מלפגוע בבנו (וגורם לו להעתיק את החלב הרותח לעבדו), ואולם 'תוכו' של המשל ברור – הקשת, הנראית בענן, שלא נזכרת במשל הדחוס אלא בפסוק שעליו הוא נסב, מרסנת את האל הכועס ומונעת ממנו לתת את ענני המבול על בני האדם.

יש הבדל בין המשל המדרשי הזה לבין פשט המקרא. בעוד הכתובים מתארים את הקשת כמנגנון שעוצר ומרסן את זעם האל (= 'ולא יהיה עוד המים למבול לשחת כל בשר'), הרי המשל מתאר את פעולתה כהסטה של הזעם לעבד, כאילו לומר: חרונו של האל גדול כל כך עד שגם הקשת אינה יכולה לבלום אותו לחלוטין. כל שהאל מסוגל לו הוא להעתיק את החרון למקום אחר, במשל – לעבד. המשל נזקק לראליה מוכרת שבה עבד היה משמש את אדונו גם כ'כולא ברקים', כמושא לפריקת כעסים ותסכולים. במשל זה מתפרשת אפוא פרשת הקשת המקראית כך: האדם (שהוא רע מנעוריו) חוטא, האל זועם ומבקש להביא מבול, הקשת מופיעה ומונעת ממנו להשחית את בני האדם, ואולם האל אינו מסוגל ל'הכיל' את כעסו והוא פורק את המבול במקום אחר, על כל פנים לא על בני האדם. אפשר שר' יודן מבליע במשלו את הדיוק הבא: שמא תאמר, 'ולא יהיה עוד מבול', תלמוד לומר: 'ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ' (ולהלן): 'ולא יהיה עוד המים למבול לשחת כל בשר', המבול ירד, שכן הוא כורח האמוציה האלוהית, ברם לא על הארץ. ואולם אין הכרח לייחס לר' יודן את הדיוק הזה. נראה כי הכאת העבד לא צריכה, לפי המשל, ראייה מן הכתובים, שכן היא נגזרת מן 'הלוגיקה' של דרך הקנאה בכלל ושל הקנאה האלוהית בפרט.⁸

הקריאה של הקשת ככלי לשליטה בכעס (anger management) מובלעת בקטע

7 הלשון 'נתן על' משמעו 'לשים על' אך גם: 'לשפוך על' או 'להטיל על', כך, למשל, באיוב ה, י: 'הנתן מטר על פני ארץ ושלח מים על פני חוצות', וראו בכלל, תענית ט ע"ב. יצוין כי כבר במדרש הלכה מתואר המבול כ'מדת אכזריות' של האל, ראו למשל ספרי דברים שיא (מהדורת פינקלשטיין), עמ' 351: "'בהנחל עליון גוים", עד שלא בא אברהם אבינו, כביכול, היה הקדוש ברוך הוא דן את העולם במדת אכזריות, חטאו אנשי מבול הציפם כזיקים על פני המים [...]'.

8 אפשר שהבחנה שבמשלו של ר' יודן, בין הבן לבין העבד, מכוונת להבחנה בין יהודים שהם בנים לבין הגויים שהם עבדים. לפי קריאה זו, האל כועס על בנו ברם משתלט על כעסו רק כדי לכוונו לגויים.

מדרש נוסף בכראשית רבה, שבא מיד לאחר משלו של ר' יודן, וגם הוא מובא בשמו:

- (1) 'ויאמר אלהים זאת אות הברית' וגו' [לדרת עולם], אמר ר' יודן: לדרת [כך, בכתוב חסר!] כת', פרט לשני דורות, לדורו שלחזקיהו ולדורו שלאנשי כנסת הגדולה, ר' חזקיה מוציא דורן שלאנשי כנסת הגדולה ומביא דורו שלר' שמעון בן יוחי.
- (2) אליהו זכור לטוב ור' יהושע [בן לוי] הוון יתבין תניין כחדא ויושבים ושונים ביחד, מטון שמועה [הגיעו לשמועה של] מדר' שמעון בן יוחי [ונתקשו בה], אמרו: הא מרה דשמעתא ניעול ונישאליה [הנה בעל השמועה, נלך ונשאלהו], על אליהו זכור לטוב גביה [נכנס אליהו אצלו], אמר ליה [רשב"י לאליהו] מן עמך [מי לומד עמך], אמר ליה: גדול הדור הוא, ר' יהושע בן לוי.
- אמר ליה [רשב"י]: נראתה הקשת בימיו? אם נראתה לית הוא כדרי למחמי סבר אפיי [אין הוא ראוי לראות את סבר פניו].⁹

לפי שני קטעי מדרש אלה הופעת הקשת אינה חזיון מנחם ומרגיע, והיא בוודאי אינה מבשרת שלום קוסמי. להפך, היראותה היא סימן להשחתה שפוושה בקרב בני הדור ולסכנה שמאיימת עליהם, כיצד? שוב, הפרשנות לפרשת הקשת בדרשת ר' יודן (על התיבה 'דרת') ובסיפור על אליהו, ריב"ל ורשב"י, הנמשך ממנה, קרובה לקריאה שהוצעה כאן. הקשת היא כלי שיצר לו האל לריסון חרונו בשל חטאי בני האדם. היא מופיעה כל אימת שהאל מענין ענני מכול כדי לשחת הארץ, ובולמת אותו מבעוד מועד.¹⁰

בעל המדרש, ר' יודן (שלו מיוחס גם המשל המדרשי דלעיל), אינו מוצא לנכון להציע בפירושו את הקריאה הזו, הוא מניח אותה כמובנת מאליה (כפשוטו של מקרא). לדידו, הופעת הקשת היא אבן בוחן למעלת הדור או כדי לציין את רום מעלתם של כמה יחידי סגולה. לפי ר' יודן נדירים הם הדורות שלא הכעיסו את האל והקדיחו אש באפו עד שרק הקשת עצרה בעדו מלהשחית את הארץ. הכתיב החסר של התיבה 'דרת' רומז לשניים: לדורו של חזקיהו המלך ולדורם של אנשי

9 בראשית רבה לה, יב (מהדורת תיאודור־אלבק, עמ' 328). מספור הקטעים הוא שלי, י"ל.
10 דומה בעיניי שלא נכון יהי לפרש שהקשת היא רק סימן של האל (לבני האדם) שהוא בלם את עצמו. הקריאה שאני מציע לקטע מדרשי זה מקבלת תמיכה מן הזיקה שבינו לבין המשל דלעיל, הנסבים שניהם על אותו העניין ומיוחסים כאמור לר' יודן. זאת ועוד, הקשת לפי מדרש זה, היא אות ל'מצב הרוח' האלוהי, כעין צופן סמלי אומנולוגי, השוו מופס, אישיות (לעיל הערה 5), עמ' 26-27.

כנסת הגדולה, ולפי ר' חזקיה לדורו של רשב"י.¹¹ לפי הסיפור, שבא בעקבות מדרשו של ר' יודן, רשב"י משתמש בהופעת הקשת כדי לבחון את מעלתו של ריב"ל. כשנודע לו מאליהו שהקשת נראתה בימיו הוא סירב להיפגש עמו. דומה כי המדרש קובע ניגוד בין ראיית הקשת של ריב"ל לבין ראייתו את פני רשב"י (לית הוא כדיי למחמי סבר אפיי').

לענייננו, אין זה משנה אם כוונת בעלי המדרש היא שחזקיהו ואנשי כנה"ג/רשב"י תיקנו את דרכי בני דורם (שנמנעו מלחטוא) או שמעלתם רק איזנה את חטאיהם ומנעה מחרון האל להתגבר. בין כך ובין כך הופעת הקשת היא סימן לחטאי בני האדם ולחרון האל המאיים עליהם. יתר על כן, מדרשים אלה גם מבליעים כי הדינמיקה הזו: השחתה, מבול מאיים, קשת מרסנת, היא כעין מחזוריות היסטורית, שרק שני דורות זכו לחרוג ממנה. לדידם של בעלי מדרש אלה, לקשת נודע אפוא תפקיד מכריע באיזון הקוסמי-ההיסטורי השביר הזה.

*

במקרא אין כל סימן למבול שאיים שוב לכלות את העולם. 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 מתמקדות עתה בעיקר באברהם וביצאי 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 לכולתו, ומבקש להתחיל הכול מחדש. כך, בחטא העגל ובחטא המרגלים (שמ' לב, ט; במ' יז, י), שבהם משה נועד ל'החליף' את נח. כפי שהראה יוחנן מופס, גם בפרשות אלה מכונן האל אמצעים לריסון חרונו. ואכן, הזיקה בין 'השבועה' שאחרי המבול לבין הריסון היחסי שנוקט האל כלפי עמו עולה מן המקרא עצמו, מדברי ישעיה: 'כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבר מי נח עוד על הארץ כן נשבעתי מקצף עליך וגער בכ' (נד, ט).¹² לא כן לפי דרשת ר' יודן ודרשות אחרות בבראשית רבה – לפיהן בכל דור ודור הקשת מרסנת את קנאת האל

11 על ייחודם של חזקיהו, של אנשי כנסת הגדולה ושל רשב"י, ראו אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ורעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 434, 444, וראו דיונו והפניותיו שם בעניין הצדיק ודורו בספרות חז"ל.

12 ראו לורברבוים, הקשת בענן (לעיל הערה 1).

בשל ההשחתה התדירה של בני האדם. לשון אחר, בניגוד לרושם העולה מן המקרא, לפי חז"ל הקשת היא מנגנון פעיל ב'היסטוריה הקרושה'.

ג.

דוגמה מאלפת אחרת מן המדרש לאופן אחר של שליטת האל בכעסו מצויה בכמה מאמרים בירושלמי, תענית ב, א (סה ע"ב). המאמר הראשון דורש את הלשון 'ארך אפים' בשמות לד, ו:

- (1) א"ר לוי: מהו 'ארך אפים'? רחיק רגיו (מרחיק רוגזו), [משל] למלך שהיו לו שני ליגיונות קשים, אמר המלך: אם דרים הן עימי במדינה, עכשיו בני המדינה מכעיסים אותי והן עומדין ומכלין אותן, אלא הריני משלחן לדרך רחוקה, שאם הכעיסו אותי בני המדינה, עד שאני משלח אחריהם בני המדינה מפייסים אותי, ואני מקבל פיוסן.
- כך אמר הקדוש ברוך הוא: 'אף' ו'חמה' מלאכי חבלה הן, הרי אני משלחן לדרך רחוקה, שאם מכעיסין אותי ישראל, עד שאני משלח אצלן ומביאן, ישראל עושים תשובה, ואני מקבל תשובתן, הדא היא דכתיב: 'באים מארץ מרחק מקצה השמים וגו'.
- (2) אמר רבי יצחק: ולא עוד אלא שנעל בפניהן, הדא היא דכתיב: 'פתח יי את אוצרו ויוצא את כלי זעמו' (יר' נ, כה), עד דו פתח עד דו טרד רחמוי קריבין [=רחמיו קרבים].
- (3) תני בשם רבי מאיר: 'כי הנה יי' יוצא ממקומו' (יש' כו, א), יוצא לו ממידה למידה, יוצא לו ממידת הדין ובא למידת רחמים על ישראל.¹³

הצירוף 'ארך אפים' בשמות לד, ו – המופיע בתורה בקטע המכונה בפי חז"ל 'שלוש עשרה מידות' – מתפרש במאמרו של ר' לוי, ובעקבותיו אצל ר' יצחק, באופן מילולי וציורי. את הלשון 'ארך אפים', המופיע פעמים רבות במקרא,¹⁴ ר' לוי מפרש 'רחיק רגיו', מרחיק רוגזו. לביאור דבריו האמורא מביא משל מאיר עיניים שלפיו מתפרש 'אפים' (=פעמיים 'אף') כ'שני לגיונות קשים',¹⁵ היינו (בנמשל) שני מלאכי חבלה (שאפשר שאף הם עצמם משל), המכוונים כאן (וברגיל בספרות חז"ל) 'אף' ו'חמה'. מלאכי חבלה אלה סרים למרותו של הקב"ה וזורעים הרס בכל

13 תלמוד ירושלמי, על פי כתב יד לייזן, מהדורת האקדמיה ללשון עברית, ירושלים תשס"א, עמ' 713. מספור הקטעים שלי, י"ל.

14 ראו למשל נחום א, ג; יואל ב, יג; משלי כה, טו.

15 ההקשר הראלי של הלגיונות הרומיים האכזריים הוא גלוי לעין.

מקום שאליו הוא שולחם. מלאכים אלה הם, בין השאר, גילויים 'חיצוניים' של קנאת האל האמוצינונלית לחטאי ישראל. הלשון 'ארך' מתפרשת במשל (ובנמשל) כ'דרך רחוקה' (= ארוכה), כלומר כמרחק הרב מערי ישראל שבו מיקם הקב"ה את 'מחנות' מלאכי חבלה אלה. תפקידה של ה'דרך הרחוקה' הוא למנוע מהם להוציא אל הפועל באחת את חרונו של האל בשעת כעסו. המרחק הרב שעליהם לעבור עד לביצוע שליחותם נועד 'להרויח זמן' – עד הגעתם יעשו ישראל תשובה והקב"ה יתפייס.

יותר משהמדרש מדגיש את נטייתם של ישראל לעשות תשובה או את נכונותו של הקב"ה להתפייס ולסלוח הוא מטעים את מודעותו לקנאתו המתפרצת, שהרחקת צבא מלאכיו נועדה לאפשר לו לרסנה. מאמרו של ר' יצחק על הלשון בירמיה 'פתח ה' את אוצרו ויוצא את כלי זעמו', המובא כאן כהמשך לדרשתו משלו של ר' לוי, מציע רעיון דומה, אלא שהוא לא נזקק למוטיב התשובה. לפי ר' יצחק, די לו לקב"ה בזמן ובטרח עד שיפתח את 'אוצרו' הנעול כדי לשחרר את 'כלי זעמו' כדי שרחמיו יתעוררו וקנאתו תימוג. המשל והנמשל במאמרי שני האמוראים הם שיקוף של נטייתו האמוצינונלית של האל לקנא ולהתפרץ, של מודעותו לנטייתו זו ושל מאמציו לשלוט בה ולרסנה.¹⁶ כך עולה מן המאמר בשם ר' מאיר שעורך הירושלמי הסמיך לשני המאמרים האלה.¹⁷

הגרעין הרעיוני שבדרשת ר' לוי על 'ארך אפים' – הגם שהוא לובש לשון ציורית ומבוסס על משחק מילים יצירתי – אינו רחוק מפשוטו של מקרא. בהתגלות למשה בנקרת הצור בשמות לד האל מוסר למשה את שלוש עשרה המידות כאמצעי ל'השיב אפו' לפני שהוא יתפרץ על ישראל בשל חטאיהם.¹⁸ הלשון 'ה' אל רחום וחנן ארך אפים ורב חסד [...] אינה רשימת תארים שהאל מוסר למשה על דרך העיון והקונטמפלציה; זוהי קריאה לאל דווקא בשעת כעסו, והיא נועדה (על ידי האל עצמו) לעורר את רחמיו ולסייע לו לשלוט בקנאתו. זהו בדיוק תורף דרשתו הציורית של ר' לוי לצירוף 'ארך אפים', כמו גם של ר' יצחק בדרשתו על ה'אוצר' הכולא את כלי זעמו של האל.¹⁹

16 לענייננו, אין זה משנה אם את הנמשל בעניין מלאכי חבלה 'אף' ו'חמה' יש לקרוא כפשוטו או שמא אף גם הוא באמת משל. שתי קריאות אלה מבטאות את המורכבות האמוצינונלית הזו. טיבן של 'מידות' האל במאמרו של ר' מאיר ובספרות חז"ל בכלל טעון דיון שאינו עניין לכאן, ראו לעת עתה אורבך, חז"ל (לעיל, הערה 11), עמ' 396-407. על כל פנים, המידות במאמר זה, כמו בדרך כלל בספרות חז"ל, מציינות תכונות של אישיות האל ולא ישויות אונטולוגיות לפי דרכם של מקובלים (או פילוסופים) בימי הביניים (ראו למשל דברי הרמב"ן, להלן סעיף 1).

18 ראו לורברבוים, הקשת בענן (לעיל, הערה 1); מופס, תפילתם (לעיל, הערה 5).

19 למקור נוסף המדגים עניין זה ראו ירושלמי, ברכות ט, ב (יג ע"ג, מהדורת האקדמיה ללשון

ד.

בבבלי, בבא בתרא (י ע"א) מופיע המדרש המפורסם הבא:

זו שאלה שאל טורנוס רופוס הרשע את ר' עקיבה: אם אלהיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסם?

אמר לו: כדי להנצל אנו בהן מדינה של גיהנם.

א"ל: [אדרבה,] זו היא שמחייבתן לגיהנם! אמשול לך משל, למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שכעס על עבדו וחבשו בבית האיסורין, וגזר עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו, והלך אדם אחד והאכילו והשקהו, לכששמע המלך, לא כועס עליו? אף אתם קרוים עבדים, [שנאמר: 'כי לי בני ישראל עבדים' (וי' כה, נה)].

אמר לו ר' עקיבה: אמשול לך משל, למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שכעס על בנו וחבשו בבית האיסורין, וגזר עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו, והלך אדם אחד והאכילו והשקהו, לכששמע המלך לא דורון משגר לו? ואנו קרוים בנים, שנאמר: 'בנים אתם לה' אלהיכם' (דב' יד, א).

אמר לו: אתם קרוים בנים ואתם קרוים עבדים, בזמן שאתם עושים רצונו של מקום אתם קרוין בנים, ובזמן שאין אתם עושים רצונו של מקום אתם קרוין עבדים, ועכשיו אי אתם עושים רצונו של מקום!

אמר לו, הרי הוא אומר: 'הלא פרוס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית' (יש' נח, ז), אימתי 'עניים מרודים תביא בית'? האידינא, וקאמר: 'הלא פרוס לרעב לחמך'.²⁰

מדרש זה מציג פולמוס המשלב תאולוגיה, תאולוגיה פוליטית, תפיסות חלוקות של צדקה וצדק, והכול בהקשר היסטורי-אקטואלי. לפנינו ויכוח בין שתי גישות לגבי דרכי ההנהגה של האל בעולם, ודומה שכלולות בו השקפות חלוקות לא רק על אודות הצדק האלוהי אלא גם על אודות תפיסת הצדקה והצדק הראויה בין בני אדם. מדרש זה טעון דיון מפורט, הן באשר לצדדיו הרעיוניים הן לגבי הקשרו

עברית, עמ' 70): 'אליהו ז'ל שאל לרבי נהוריי: מפני מה ברא הקב"ה שקצים ורמשים בעולמו? אמר לו: לצורך נבראו, בשעה שהבריות חוטאין הוא מביט בהן ואומר: מה אלו שאין בהן צורך הרי אני מקיימן, אלו שיש מהן צורך לא כל שכן! אמר ליה: עוד הן יש בהן צורך זכוב לצירעה פשפש לעלוקתה נחש לחפפית שכלון לחזיות סממית לעקרב'. גם מן הטקסט הזה משתמע שכל השקצים והרמשים לא נבראו אלא כאמצעי להרגעה עצמית ('בשעה שהבריות חוטאין הוא מביט בהן ואומר...')! אני מודה לחברי עדי שרמר שהפנה אותי לטקסט זה.

הנוסח לפי כ"י המבורג (לפי נאה, להלן ההערה הבאה). 20

ההיסטורי.²¹ כאן אבקש להתמקד בזיקה שבין התפיסה הגלומה במשל שבפי ר' עקיבא לבין ההשקפה בדבר אישיות האל בספרות חז"ל, רגשותיו המורכבים ביחסו עם בני האדם המאכזבים אותו תדיר והאמצעים שהוא נוקט כדי לכבוש את כעסו ולנהוג ברחמים עם הבריות.

טורנוס רופוס מעורר בשאלתו את הפרדוקס התאולוגי של הצדקה (ושל גמילות חסדים באופן כללי): אם מוצאות בני האדם כולן הן תחת השגחת האל והנהגתו אזי מצוות הצדקה מתנגשת עם הדלות שגזר האל על העניים. לשאלת טורנוס רופוס הקשר פוליטי ברור, ודומה כי הוא רומז לעניות הפוליטית והכלכלית של ישראל, המשועבדים לרומים. ר' עקיבא ממחר להשיב כי גם העשיר שרוי בסכנה (אמנם עתידית) וכי מתן הצדקה היא קרש ההצלה שלו מדינו של גהינום. בשלב הזה ר' עקיבא אינו עונה במישרין לשאלת טורנוס רופוס – אפשר שהוא רומז לו כי שעבוד ישראל יביא על רומא פורענות בעתיד – ועל כל פנים תשובה של ממש תבוא בהמשך, במשל הנגד.²² טורנוס רופוס משיב כי לפי ההיגיון התאולוגי שלו דווקא הצדקה תביא על נותנה גהינום, ולהמחשת טיעונו הוא מביא את משל המלך והעבד. כאן מגיעה תשובת ר' עקיבא: יחסי האל עם ישראל אינם כיחסי מלך עבד, שבהם נוהגת מידת הדין לברדה; יחסי האל עם ישראל הם כיחסי מלך (או אדם) לבנו, שבהם ההיגיון האמוציונלי שונה בתכלית. (כבר כאן אעיר כי משלו של ר' עקיבא נוגע לא רק ביחסים שבין האל וישראל אלא ביחסים שבין האל לכלל בני האדם ואף ביחסים שבין אדם לחברו.) יחסי אב-בן בכלל ובנסיבות הקיצוניות המתוארות במשל בפרט הם לעולם תמהיל, פרדוקסלי לכאורה, של דין ורחמים. את התמהיל הזה לא ניתן להבין באמצעות לוגיקה פורמלית, ברם הוא מחוור בתכלית לכל מי שהוא בעל אינטליגנציה רגשית בסיסית.²³ הדיאלקטיקה הרגשית הזו עומדת

21 ראו ש' נאה, 'מידת הדין ומידת הרחמים במחשבת חז"ל', מחניים, 5 (תשנ"ג), עמ' 60-67; S. Naeh, 'Philo and the Rabbis on the Powers of God and the Mixture in the Cup', *Scripta Classica Israelica*, XVI (1997) [Studies in Memory of Abraham Wasserstein, Vol. II], pp. 93-101

22 נראה כי מן הבחינה הספרותית תשובת ר' עקיבא (הצדקה כהצלה מדין גהינום) לא נועדה אלא להזמין את המשל של טורנוס רופוס, כדי להעמיד כנגדו את משלו של ר' עקיבא, שהוא בעיני תורף המאמר כולו, ראו להלן.

23 ראו נאה, מידת הדין (לעיל הערה 21). נראה כי האסמכתה שבפי טורנוס רופוס: 'אף אתם קרויים עבדים' וכו' (ובהמשך אחרי משלו של ר' עקיבא) היא תוספת של עורך מאוחר, כדי להתאים את המשלים החלוקים לתשובת טורנוס רופוס שתבוא להלן: 'אתם קרויים בנים ואתם קרויים עבדים [...]'. דומה כי בשלב הזה של הוויכוח אין באסמכתאות האלה צורך. אם טענה זו נכונה אזי הוויכוח בין טורנוס רופוס לר' עקיבא אינו ממוקד בישראל אלא נושא אופי אוניברסלי, וראו להלן.

בבסיס יחסי האל עם ישראל, ואפשר שגם בבסיס יחסו עם בני האדם בכלל, ובעצם גם – ושמא זה עיקר המאמר – ביסוד יחסי ישראל/האדם עם זולתו.²⁴ התבנית האמוציונלית המתוארת במשלו של ר' עקיבא (והדינמיקה הנועצה בה) קרובה מאוד למבנה הרגשי של קנאת האל ולמנגנוני השליטה בחרון שתוארו במדרשים שנדונו לעיל, שמקורם כזכור במקרא.²⁵ המלך-האב מתמלא בחרון על בנו שהכעיסו, והוא מצווה לאוסרו ואף להרעיבו. בתוכו פנימה (במודעות מוקדמת חלקית, אם בכלל) האל מייחל שמישהו מנתיניו-פקידיו ימרה את פיו ויאכיל את בנו הרעב. בזעמו, הוא-עצמו אינו מסוגל כמובן להאכילו. דומה כי המלך-האל אינו מודע כלל לכמיהתו הפרדוקסלית – אם מישהו מעבדיו היה מבקש את רשותו לזון את בנו הוא בוודאי היה אוסר על כך, ואולי אף מעניש אותו. ההיגיון האמוציונלי-הפסיכולוגי של המשל הוא שהמלך מתרצה רק לאחר מעשה, כשנודע לו על אותו אדם שהמרה את פיו והאכיל את בנו והשקה, והוא אף משגר לו דורון. זהו מובנו התאולוגי – ובתוך כך האתי – של מעשה הצדקה; הוא איננו, ואף לא יכול להיות, ציווי פורמלי של האל, ואולם זהו רצונו העמוק.²⁶ התאולוגיה האנתרופופאטית הזו של אישיות האל (ומורכבותה האמוציונלית,

- 24 כפי שרמזתי לעיל, שאלה היא אם לקרוא מאמר זה כטיעון פרטיקולרי בדבר יחסי האל וישראל ואת מצוות הצדקה כחלה רק בישראל – כלומר, לפי ר' עקיבא, רק יחסי האל עם ישראל הם יחסי מלך-בן, בעוד יחסי האל עם שאר אומות העולם הם יחס מלך-עבד – או שמא התנא מכוון לתובנה מוסרית אוניברסלית, ויחסי מלך-בן, ובתוך כך חובת הצדקה ותפיסת הצדק הנמשכת ממנה, חלים על הכול. קשורה לכך ההערה הפילולוגית המובאת בהערה הקודמת ומה שמשמעת ממנה. לענייננו, אין צורך להכריע בשאלה זו.
- 25 בהקשר לכך כדאי להעיר כי מקבילה למשל הזה מצויה במקרא ביחסי דוד ואבשלום, ראו תוכחת יואב לדוד בשמ"ב יט, ו-ז, ברם לא ברור אם המקרא מציג את יחסו של דוד לאבשלום באופן ביקורתי או כאידאל שראוי לאמץ.
- 26 אעיר בקצרה על המשך המאמר שאינו חשוב לענייננו (שכן לא משתנה בו, לדעתי, השקפת ר' עקיבא). תשובת טורנוס רופוס ('אתם קרוים בנים ואתם קרוים עבדים' וכו') מנסה לקעקע את משל הנגד של ר' עקיבא, שכן היא מבטלת את הקטגוריה 'בן'. ישראל קרויים 'בנים' רק כשהם עושים רצונו של מקום; כשהם ממרים את פיו הם כעבדים וראויים לייסורים ללא רחמים. וטורנוס רופוס מסיים: 'ועכשיו אי אתם עושים רצונו של מקום'. היסוד האקטואלי-הפוליטי שבוויכוח, שלפני כן היה חבוי, עולה כאן לפני השטח. חשוב לשים לב כי בתשובת טורנוס רופוס למשל הנגד של ר' עקיבא עובר הוויכוח שביניהם מטיעונים תאולוגיים מופשטים לטיעונים המושגתיים על כתובים. טורנוס רופוס אינו מציע טיעון נגד למשלו של ר' עקיבא אלא מציג סתירה לכאורה בין שני פסוקים ('אתם קרוים "בנים" ואתם קרוים "עבדים"') שפתרונה שולל את המשל. בתשובתו ר' עקיבא נוקט קו טיעון דומה. הוא מביא פסוק מישעיה המלמד כי האל מצווה על הצדקה – עכשיו ('האידנא'). פסוק זה לא נועד אלא לבסס את הטיעון המרכזי שלו, הנועץ במשל: האל מצווה על מתן צדקה ל'רעב' ול'עניים מרודים' משום שבני אדם הם תמיד בניו, לא עבדיו. גם כאן ראוי לשים לב כי לשון הפסוק בישעיה נושאת אופי אוניברסלי, ודומה כי ר' עקיבא מתאמץ לשמר את הוויכוח במישור הזה.

המובנת לא באמצעות תאולוגיה פורמלית אלא באמצעות אינטליגנציה רגשית) משמשת במאמר-משל זה את ר' עקיבא להצעת הצדקה למצוות הצדקה. יתר על כן, התאולוגיה האנתרופופאטית הזו מכוננת לשיטתו (אולי רק בהבלעה) תפיסה של צדק, שעל בסיסה ראוי לכוונן את היחסים שבין אדם לחברו.²⁷ בסיסו של הקטע המדרשי הזה בתפיסה פסיכולוגית דקה, המשמשת מצע לתאולוגיה אנתרופופאטית, וזו מצדה מכוננת אתיקה של צדקה ותפיסה של צדק. במשלו של ר' עקיבא כל אלו שזורים ואחוזים זה בזה. המשותף לכל הרמות האלה של המשל הוא רגש הקנאה האלוהי והמנגנונים הפסיכולוגיים שממתנים ומרסנים אותו.²⁸

ה.

הקריאה המוצעת כאן לפרשת הקשת במקרא ולדרשות חז"ל העוסקות בה עשויה לזרות אור חדש על הקטע המפורסם הבא שבבבלי, חגיגה:

כל המסתכל בארבעה דברים רתוי לו שלא בא לעולם כו'.
 בשלמא מה למעלה מה למטה מה לאחור – לחיי, אלא לפנים – מה דהוה
 הוה!
 רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרוייהו: משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו:
 בנו לי פלטרין גדולין על האשפה, הלכו ובנו לו. אין רצונו של מלך להזכיר
 שם אשפה.
 כל שלא חס על כבוד קונו [רתוי לו שלא בא לעולם], מאי היא?
 רבה אמר: זה המסתכל בקשת.
 רב יוסף אמר: זה העובר עבירה בסתר.²⁹

קטע זה מפרש את הסיפה של המשנה הראשונה שבמשנת חגיגה פרק ב. המונח

27 חשוב להדגיש כי מושג הצדקה (שעניינו חסד) אינו עומד במאמר זה בניגוד למושג הצדק (שעניינו תביעה), כפי שרגילים בצדק להנגיד ביניהם. הטיעון התאולוגי-האתי שבפי ר' עקיבא מצייר את מעשה הצדקה כמעשה צודק, שהרי זו תמצית התפיסה – או מוטב: 'ההרגשה' – של דין המהול ברחמים: מושג הצדק אינו דין גמור, וגם לא רחמים, אלא תמהיל של שניהם.
 28 לענייננו, אין צורך לנתח את המשך המאמר, הנחתי היא שר' עקיבא אינו חוזר בו מן המשל אחרי תשובתו של טורנוס רופוס ('אמר לו: אתם קרוים בנים ואתם קרוים עבדים' וכו'), שעניינה השלילה של התפיסה שיחסי הקב"ה עם ישראל/בני האדם הם יחסי מלך-בן.
 29 בבלי, חגיגה טז ע"א. להבדלי נוסח של הפסקה האחרונה בקטע זה ('כל שלא חס' וכו'), לרבות קטעי גניזה, ראו מ' קיסטר, 'עוד פרור ללקסיקון התלמודי', מ' בר-אשר וד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד, ב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 432-447, בעמ' 443-444. לענייננו, הבדלי הנוסח שהוא מציין אינם מעלים ואינם מורידים.

'למעלה' מציין את מה שמעל לרקייע, הוא עולם האלוהות והמלאכים; 'למטה' – את מה שמתחת לארץ, השאול (הוא עולם המתים); 'לפנים' – המציאות שקדמה לבריאת העולם (ובכללה אולי גם מעשה בראשית עצמו); 'לאחור' – אחרית הימים.³⁰ דומה כי האיסור שבמשנה לדרוש ולחקור (= 'להסתכל') בעניינים אלה נולד מן החשש ממסקנות מינות, בעיקר גנוסטיות.³¹ התלמוד שואל: הגינוי למסתכל 'למעלה', 'למטה' ו'לאחור' מובן ('לחיי'), ואולם מדוע לגנות את מי שחוקר במה שהיה 'לפנים', שהרי מה שהיה (= המציאות ששררה) בעבר כבר חלף מן העולם (= 'מאי דהוה הוה') ולכן אין סכנה 'להסתכל' בה.³² המשל שבתשובת ר' יוחנן ור' אלעזר מספר על מלך שארמונו נבנה על האשפה, וכל אימת שמזכירין לו עובדה זו נפגם כבודו. והנמשל: האל ברא את עולמו על 'תוהו ובוהו' (= מה שהיה 'לפנים' ממעשה בראשית). נראה כי 'העבר' הזה נמשך אל ההווה, הוא מלמד על פגמי הבריאה כאן ועכשיו,³³ ואלה מצדם מעידים על חולשת הבורא ופוגמים בכבוד. 'ישם אל לב כי ר' יוחנן ור' אלעזר מסבירים את הגינוי למי ש'מסתכל לפנים' לא בגלל החשש שהוא יסיק מסקנות מוטעות ויקלע למינות. להפך, לפי גישתם, הסוטה אולי מן המובן המקורי של המשנה, הגנאי נעוץ במסקנות נכונות שהעיון מגיע אליו, מסקנות שיש בהן משום פגיעה בכבוד האל. אחת מהן היא ההכרה שהבריאה נבנתה על בסיס ומצע של 'תוהו'.

המשך הסוגיה דן במאמר שבא במשנה מיד לאחור 'כל המסתכל בארבעה דברים' וכו', שנראה כנמשך ממנו: 'וכל שלא חס על כבוד קונו ורתוי לו שלא בא לעולם, מאי היא? רבה אמר: זה המסתכל בקשת'. והקורא תוהה: מדוע הסתכלות בקשת היא פגיעה בכבוד הבורא? תשובה אפשרית באה בהמשך הסוגיה: "'מסתכל בקשת", דכתיב: "כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם כן מראה הנגה סביב הוא מראה דמות כבוד ה'" ('יח' א, כח). לפי נבואת יחזקאל, הקשת היא 'מראה דמות כבוד ה'', ולפי המשנה, 'כבוד אלהים הסתר דבר'. לפי פירוש זה, עצם הצפייה בקשת, היינו בדמות כבוד האל, היא פגיעה בכבודו.

30 לדיון במונחים אלה, בין השאר, לאור מקבילות תלמודיות, ראו ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, סדר מועד, נויארק תשכ"ב, עמ' 1295-1296. השאלות הרבות שמעורר קטע סתום זה, שהעסיק הרבה את המחקר בדורות האחרונים, אינן מענייננו.

31 שם.

32 יש להודות כי השאלה אינה לגמרי ברורה, שכן המציאות או האירועים מן העבר יכולים בקלות לעורר הרהורי כפירה, גנוסטיים ואחרים, כפי שאכן עולה מן התשובה. אפשר, שכמו במקומות רבים אחרים, גם כאן השאלה היא אמצעי רטורי, והיא נועדה לשמש כעין מבוא ועילה לתשובה, שהיא עיקר המאמר.

33 התפיסה הזו מופיעה במדרשים נוספים. ראו למשל בראשית רבה א, א (מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 3).

ניתן להציע, לדברי רבה, פירוש אחר, המבוסס על הקריאה המוצעת למעלה לפרשת הקשת במקרא. כפי שראינו, קריאה זו רווחת במדרש. 'המסתכל בקשת' אינו מי שרואה בעיניו את דמות האל אלא מי שמתעמק בקשת כמנגנון מרסן לחרונו. לשון אחר, עניינה של ה'הסתכלות בקשת' היא חקירה בדרכי פעולתה, ובתוך כך באישיותו של האל. חקירה זו חושפת את פגמיו ואת חולשותיו. הקשת היא גילום מובהק של הדינמיקה האמוציונלית של האל, שכדי להתגבר על חרון אפו נזקק למנגנון חיצוני שירסן ויבלום אותו. לפירוש זה לדברי רבה יתרון על פני הפירוש של (סתם) סוגיית הבבלי. ראשית, רבה משתמש במונח 'מסתכל [בקשת]' בעקבות לשון המאמר הקודם במשנה 'כל המסתכל בארבעה דברים' וכו'. מובנו של 'מסתכל' במאמר זה הוא לימוד וחקירה, לא ראייה בעין. שנית, פירוש זה קושר את 'ההסתכלות בקשת' עם פירושה של סוגיית הבבלי למי ש'מסתכל מה לפנים' – מה זה אסור כי הוא חושף פגמים כמעשה האל שבנה את עולמו על אשפה (= 'תוהו'), אף זה מגונה כי הוא חושף את חולשות אישיותו. שלישית, תכונותיו של אלוהי ישראל (= 'יוצר בראשית') ודרכי הנהגתו היו במוקד הוויכוח שבין החכמים לבין חוגים גנוסטיים.³⁴ אם צודקים החוקרים שקושרים את המאמר הנזכר במשנת חגיגה לפולמוס עם חוגים אלה,³⁵ הרי לפירוש הקושר את הלשון 'כל שלא חס על כבוד קונו' וכו' ל'סוגיות גנוסטיות' יתרון על פני פירוש המנותק מהן.³⁶

1.

הרמב"ן, בפירושו לבראשית ט, יב, מייחס למדרשים שנידונו לעיל בעניין הקשת משמעות תאוסופית-ספקולטיבית 'על דרך האמת' לפי דרכו. פירושו נמשך מן

34 I. Gruenwald, 'The Problem of the Anti-Gnostics Polemic in Rabbinic Literature', ראו R. van den Broek (ed.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to G. Quispel*, Leiden 1981, pp. 171–189; H. W. Basser, 'Allusions to Christian and Gnostic Practices in Talmudic Tradition', *JSS*, 12 (1981), pp. 87–105; R. Gershenzon and E. Slomovic, 'A Second Century Jewish-Gnostic Debate: Rabbi Jose ben Halafta and the Matrona', *JSJ*, 16 (1985), pp. 1–41; A. F. Segal, 'Judaism, Christianity, and Gnosticism', S. G. Wilson (ed.), *Anti-Judaism in Early Christianity Volume 2: Separation and Polemic*, Waterloo (1986), pp. 133–161; וראו גם ע' שרמר, "'הן האדם היה כאחד ממנו": פולמוס, השתקה וריסון עצמי', תרביץ, עח, ג (תשס"ט), עמ' 345–369.

35 ראו ההפניות בהערה הקודמת.

36 בעוד קטעי המדרש מבראשית רבה שנידונו לעיל מבליעים בכיור את הקריאה המוצעת כאן לעניין הקשת, ובתוך כך לעלילת המבול, הרי הפירוש המוצע כאן ל'מסתכל בקשת' (דברי רבה בבבלי, חגיגה, על משנת חגיגה ב) הוא בבחינת השערה בלבד.

הקריאה המוצעת כאן במדרשי חז"ל, ברם היא עוקרת מהם את היסוד המיתי-האמוציונלי. הרמב"ן כותב:

לרבותינו יש בפרשה הזאת סוד נעלם מאוד כבראשית רבה (לה, ג): "את קשתי נתתי בענן", קשותי, דבר שהוא מוקש לי, אפשר כן? אלא קשין דפריא [=דמיון הקש אל הפרי, כך דמות מראה הקשת טפל למראה כבוד ה' (מתנות כהונה)]; "ויהיה בענני ענן", רבי יודן בשם ר' יהודה בר' סימון אומר: משל לאחד שבידו סולת רותח וביקש ליתנו על בנו, ונתנו על עבדו' (ב"ר שם). ושם עוד: "והיתה הקשת בענן וראיתה לזכור ברית עולם בין אלהים", זו מידת הדין של מעלה, "ובין כל נפש חיה בכל בשר אשר על הארץ", זו מידת הדין של מטה. מדת הדין של מעלה קשה ומדת הדין של מטה רפה.³⁷ וכבר ידעת מאמרם במסתכל בקשת: 'כל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם' (בבלי, חגיגה טז ע"א) ואם זכית להבין את דבריהם, דע כי פרוש הכתוב כן: 'את קשתי' שהיא מידת הדין, הנתונה 'בענן' בעת הדין, תהיה 'לאות ברית'. 'ויהיה בענני ענן על הארץ', שלא יאר ה' פניו אליה מחטאות יושביה, ונראתה מידת הדין שלי בענן, ואזכור את הברית בשכר הרחמים, ואחמול על הטף אשר בארץ. והנה האות הזו והברית, הוא אות המילה והברית שבה, ולשון המקראות נאות מאוד לענין. והנה פירושו: 'בין אלהים', מידת הדין של מעלה, שהיא הגבורה, ו'אשר על הארץ', מידת הדין של מטה, שהיא מידה נוחה מנהגת הארץ עם הרחמים, כי לא אמר 'אשר בארץ', רק 'אשר על הארץ', וכבר רמזתי סודם בשם הארץ.³⁸

קצרה היריעה מלהציע כאן ניתוח מפורט של דברי הרמב"ן האלה. לענייננו, אסתפק בכמה הערות קצרות. כדרכו במקומות רבים בפירושו לתורה, הרמב"ן מציע כאן את פירושו על דרך הסוד לפרשת הקשת כביאור למדרשי החכמים. הוא מקבץ כמה מאמרים מדרשיים מבראשית רבה ומבאר את הסוד שלדעתו גלום בהם. הפסוקים והמדרשים, לפי הרמב"ן, הם רמזים וסודות לתהליכים פנים-אלוהיים, כלומר ליחסים ולדינמיקה שבין הספירות (שלפי הרמב"ן הם עצמות האל). לא כל רמזי הרמב"ן בקטע הזה מחוורים לי, אציע מהם מה שחשוב לענייני.

הקשת, כשהיא מופיעה בענן, היא 'מידת הדין של מעלה', והיא 'מידת הדין הקשה' (= 'אלוהים' = 'גבורה'). 'נפש החיה אשר על הארץ' (הרמב"ן מדייק 'על הארץ' ולא 'בארץ') היא כעין אמנציה אלוהית תחתונה (=תפארת), והיא 'מידת

37 בראשית רבה לה, טז (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 333).

38 פירוש רמב"ן לתורה, מהדורת שאוועל, ירושלים תשל"ז, עמ' סד-סה.

הדין של מטה הרפה'. 'מידת הדין הרפה', לפי הרמב"ן, היא 'מידה נוחה, המנהגת הארץ ברחמים'. בין שתי מידות-כוחות אלוהיים (=ספירות) אלה כרותה 'ברית עולם'. 'זכרון הברית', שמשמעותו אצל הרמב"ן היא מיזוג ואיחוד בין ספירת גבורה לספירת תפארת, מכונן איזון פנים-אלוהי, הממתן את התגובה הסיבתית של המערכת האלוהית העליונה לחטאות יושבי הארץ.³⁹ בניגוד למה שניתן היה לצפות מלשון הכתובים והמדרשים, הקשת, לפי הרמב"ן, הן בתורה הן במדרש, היא סמל לזעם האל, למידת הדין, היא ספירת גבורה; ואינה סמל למידות-ספירות שעניינן מתינות ורחמים (תפארת).

מה שחשוב לעניינינו הוא שהתאוסופיה הספירתית של הרמב"ן מעקרת את היסוד האישיותי-האמזיונלי מפרשת המבול והקשת. הפרשנות הקבלית 'על דרך האמת' של הרמב"ן מתארת את הפרשה כמערך תאוסופי-ספיקולטיבי – אימפרסונלי – שעניינו איזון בין כוחות מטפיזיים פנים-אלוהיים.

מעניין להשוות את דברי הרמב"ן כאן לפירושו 'הקדם-קבלי' של רש"י על אתר: "'בין אלהים ובין כל נפש חיה" – בין מידת הדין של מעלה וביניכם, שהיה לו לכתוב "ביני ובין כל נפש חיה", אלא זהו מדרשו: כשתבוא מידת הדין לקטרג, אני רואה את האות ונזכר'. הקנאה והחרון, שהם רכיבי מרכזי באמוצייה האלוהית על פי המקרא והמדרש, הופכים אצל רש"י – בעקבות המדרש בבראשית רבה – לתאוסופיה 'ספיקולטיבית' על אודות מניפסטציה: 'מידת הדין של מעלה'. קיומה של 'המידה' הזו נלמד מן הצירוף 'בין אלהים' ('שהיה לו לכתוב ביני'). לימוד זה רחוק כמובן ממשוטו של מקרא (ואין לו גם זכר במדרשים שנדרונו לעיל).⁴⁰ עם זאת, פירושו של רש"י, בעקבות המדרש, אינו מסלק לחלוטין את היסוד האישיותי-המיתי מן האל. מקור הקנאה והחרון אינו באישיותו של האל אלא במידת הדין (של מעלה) המקטרגת. אין זה ברור אם לפי רש"י (והמדרש) המידה הזו היא יש נפרד או כוח 'פנים-אלוהי'. בין כך ובין כך הקשת נועדה למתן את ההשפעה של מידת הדין על האל: כשהוא רואה אותה הוא 'נזכר', מתגבר על עצמו ומונע את המבול. דברי רש"י נמשכים ממה שמצוי במדרש, ונודון לעיל.⁴¹

מוסכמה שרווחה עד לאחרונה במחקר (ועדיין רווחת אצל רבים) סוכמה בדבריו

39 ראו מ' הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו, עמ' 237-238.

40 רש"י מתבסס על קטע בבראשית רבה לה, טז (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 333): 'זחרנה דרש והייתה הקשת בענן וראייתה לזכור ברית עולם בין אלהים זו מידת הדין שלמעלה ובין כל נפש חיה בכל בשר אשר על הארץ זו מידת הדין שלמטה, מידת הדין שלמעלה קשה ומידת הדין שלמטן רפה'.

41 ראו אורבך, חז"ל (לעיל, הערה 11), עמ' 396-407, ואכמ"ל.

המפורסמים של גרשם שלום על אודות הדחייה בזרוע של המיתוס בידי ה'יהדות הקלאסית':

'הדחף הדתי הראשוני של היהדות [...] נחשב והוערך תמיד כתגובת-נגד לעולם המיתוס. בניגוד לפנתאיזם, הכולל באחדות אחת את האלוהים, היקום והאדם במיתוס, בניגוד למיתוסי הטבע של דתות המזרח הקרוב, ביקשה היהדות לבקוע תהום עמוק בין שלושת התחומים האלה. ומכולם נקבע התהום הפעור בין בורא לנברא כבלתי ניתן לגישור לפי מהותו [...] היהדות ביקשה לפתוח ממד חדש – תחום ההתגלות המונותיאיסטית, שממנו יסלקו כליל אמריו וביטוייו הדתיים של המיתוס. במידה שנתרו שרידים וספחים של דרכי ביטוי כאלה, הריהם עשויים להופיע כדימויים ומליצות ספרותיים גרידא וללא העוצמה הסימבולית של התמונה המיתית במקורה.⁴² שרידים מעין-מיתיים אלה, שהפכו למטאפורות בלבד, אינן בהם כדי לפגוע במגמה הכללית של המסורת היהודית הקלאסית, המגמה לחיסולו של המיתוס ככוח רוחני מרכזי.⁴³

כידוע, בניגוד ל'יהדות הקלאסית' (=המקרא והספרות התלמודית) הקבלה הימיינימית, לפי שלום, היא מיתוס. הקבלה, לדעתו, היא 'התפרצותו של המיתוס מתוך מרכז הווייתו' של 'עולם המונותיאזם החמור של ההלכה' (הרכנית).⁴⁴ 'יאכן', הוא כותב, 'אפשר למשש בחוש בתחומים רבים של הקבלה את נקמתו של המיתוס במנצחיו'.⁴⁵

אם התפיסה של שלום ביחס ל'יהדות הקלאסית' אינה מקובלת עוד אצל רבים מחוקרי המקרא והמדרש, הרי פירושו הקבלי (= 'על דרך האמת') של הרמב"ן

42 'עניין זה', כותב שלום (להלן הערה הבאה), 'נדון בהרחבה על ידי חוקרי המקרא, תיאולוגים ואנתרופולוגים'.

43 ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, תרגם י' בן לשלמה, ירושלים תשמ"א, עמ' 86-87.

44 'בדחפה הראשון והנמרץ, היתה הקבלה ריאקציה מיתית בתוך תחום שהמחשבה המונותיאיסטית חילצה אותו מן המיתוס במאמץ גדול לאין-סוף' (שם, עמ' 96).

45 שלום, פרקי יסוד (לעיל, הערה 43), עמ' 97; וראו גם G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1961, pp. 34-35. כידוע, שלום סבור כי מקור המיתוס הקבלי הוא בהשפעה הזרה, הפרדוקסלית (כלשונו), של הגנוזיס. 'תפיסת העולם הגנוסטית הזאת', הוא כותב, 'מופיעה עתה לא רק כפירוש תיאוסופי למונותיאזם היהודי [...] אלא היא מצליחה לבצר לה מעמד מרכזי ביהדות כתורת הסוד הפנימית ביותר שלה' (פרקי יסוד, שם, עמ' 96). את הגנוזיס, ובעקבותיו את הקבלה, רואה שלום כ- 'One of the last great manifestations of mythology in religious thought' (שם, זרמים עיקריים, עמ' 35).

לפרשת הקשת – במיוחד על רקע פשוטו של מקרא ומדרשי האגדה – מעורר סימן שאלה לגבי טענתו בדבר המיתיות המובהקת של זרמים מרכזיים בראשית הקבלה.⁴⁶ פירושו של הרמב"ן הוא דוגמה נוספת לטענת יהודה ליבס כי היסוד המיתי לא התפרץ בקבלה, אלא להפך, הקבלה נתנה לו ניסוח סיסטמטי-ספקולטיבי, והכניסה אותו למסגרות תאוסופיות נוקשות. הקבלה בכלל, וזו של הרמב"ן במיוחד, היא החלשה וריסון של המיתוס החי והספונטני של המקרא ושל המדרש.⁴⁷ פרשת הקשת היא דוגמה מאירת עיניים לתהליך הזה.

ז.

אסיים בהערה פילוסופית-מושגית הנוגעת לטיבה של תפיסת האל כאישיות הן במקרא הן בספרות חז"ל. טענה רווחת אצל רבים מחוקרי דת ישראל במקרא ובעת העתיקה היא כי יש הבדל עמוק ויסודי בין האלילות בכלל, ובגרסתה הפילוסופית-הספקולטיבית ביונות בפרט, לבין דת המקרא ודת ישראל הקדומה. לפי טענה זו, בתרבות האלילית המיתית-המגית האל שרוי בטבע והוא כפוי על ידי כוחות הטבע ומושפע מהם. בגרסה הפילוסופית-היוונית של ההשקפה הזו האל הוא לוגוס, שכל טהור, שממנו נובע העולם בהכרח. המקרא, לעומתם, מזהה את האל עם הרצון ה'חופשי' מכול וכול, שאינו כפוף לשום כוח טבעי, אף לא לתבונה (ולמוסר). בעיניהם, הבדל זה הוא בנין האב להבדלים יסודיים בין שתי הדתות-התרבויות האלה כמעט בכל פרט ועניין. כך, דרך משל, כותב יחזקאל קויפמן:

מהות האמונה הישראלית היא האידיאה, שאין הויה על-אלוהית ואין חוק וגורל על-אלוהיים. האלוהות עליונה על כל, ורצונה שולט בכל, שלטון ללא גבול וצמצום [...] אין האלוהות תלויה בחוקים נצחיים וכוחות על-אלוהיים, הקובעים את גורלה בממלכת היש. אין בשלטונו ובפעולת רצונו של האל כל צמצום מיתולוגי-מגי [...] למקצה השמים ועד קצה השמים אין אנו מוצאים אידיאה דתית כזאת. באידיאה זו מתבטא אופייה המיוחד של האמונה הישראלית. היא המפלה הפליה יסודית בינה ובין האלילות [...] האידיאה הזו לא נולדה בישראל כתורה מופשטת [...] היא היתה חזון, צפיה אינטואיטיבית ראשונית. ולא עוד אלא שאידיאה זו אף לא הובעה באופן מפורש במקרא ולא נתנסחה נסוח מפורש [...] ביטוי מושגי לא ניתן לה אבל היא יצרה לה

46 וכן לגבי טענתו בדבר מרכזיותו של הגנוזיס בקבלה (כפי שכבר טען אידל במחקרים רבים), ואכמ"ל.

47 ראו ליבס, המיתוס היהודי (לעיל, הערה 5), עמ' 244.

סמלים. ראש סמליה היה: חזון אל שליט, אדיר-מצווה, עליון על כל, אחד ואין עוד, קנא, אל, שרצונו הוא חוק עליון.⁴⁸

לפי קויפמן, הפער הזה קיבל ביטוי פילוסופי-ספקולטיבי בהבדל הדרמטי שבין הלוגוס היווני לבין הרצון החופשי של האל בדת, במקרא ובספרות היהודית הקלאסית. מאוחר יותר מתגלגל ויכוח זה לדיכוטומיה הרווחת בתאולוגיה של ימי הביניים בין האל כ'שכל' והאל כ'רצון'.⁴⁹ הרמב"ם, למשל, קבע ניגוד בין אלוהי הדת, בעל הרצון החופשי, שבהפעלתו אינו מחויב לפעול לפי סדר הטבע (וחוקי הלוגיקה והמוסר), לבין אלוהי הפילוסופים האריסטוטליים, הכפוי להכרחיותו של סדר זה.⁵⁰ במונחיו של קויפמן, הרמב"ם עצמו היה הוגה פגאני שכן הוא שלל בחריפות את התאולוגיה הכלאמית והמקראית של האל כרצון ואימץ בלהט את תפיסת האל כשכל.⁵¹

אכן, האל המקראי רחוק מן הלוגוס היווני. מופס כאמור טען כי בשל אישיותו המורכבת (המתבטאת בין השאר בכמיהתו לקשר עם הבריות) הוא גם נבדל מן האלים של הדתות הפגאניות. ואולם האל המקראי גם אינו רצון חופשי מכול וכול. רצונו של האל במקרא אינו 'חוק עליון' – לא במובן שמייחס לו קויפמן ולא במובן הכלאמי. אם התכונה המרכזית של האל המקראי היא היותו אישיות, personality, גדושה ומורכבת, הרי על פי מונחיו של הרי פרנקפורט הרצון שלו אינו רק מסדר ראשון. מה שהופך אותו לאישיות הם דווקא רצונותיו מן הסדר השני – רצונו ביחס לרצונותיו מן הסדר הראשון.⁵²

48 'קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך ראשון, ספר שני, ירושלים ותל אביב תשט"ו, עמ' 418-419 (ההדגשה במקור). תפיסה זו אינה נחלת קויפמן בלבד. הייתה לה השפעה עצומה על חוקרי מקרא ועל המחקר ההיסטורי של ישראל הקדום. ראו למשל A. Dilhe, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley 1982

49 הרמב"ם הטיב כידוע לתאר את המחלוקת העזה הזו.

50 ראו ש' פינס, 'המקורות הפילוסופיים של מורה הנבוכים', ה'גל', בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, מחקרים בתולדות הפילוסופיה היהודית, ירושלים תשל"ז, עמ' 103-173, עמ' 163. על האל כרצון הרמב"ם כותב: 'כי אמיתת הרצון ומהותו זה עניינה: שהוא ירצה ולא ירצה. אך אילו היה אותו רצון ליצור חומרי שיבקש בו מטרה כלשהי חיצונית היה זה רצון משתנה בהתאם למניעות ולמקרים המתחדשים. אך רצון הנבדל [מחומר, היינו האל, י"ל], אשר איננו כלל למען דבר אחר, אינו משתנה. ושהוא רוצה עכשיו דבר ומחר – דבר אחר, אין זה שינוי בעצמותו ואינו מצריך סיבה אחרת, כשם שהיותו פועל ולא פועל אינו שינוי, כפי שהסברנו (מורה הנבוכים, חלק ב, יח [מהדורת שורץ, עמ' 316], וראו גם חלק ב, כב).

51 על יחסו המורכב של הרמב"ם לכלאם ראו W. Z. Harvey, 'Why Maimonides was not a Mutakallim', J. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides, Philosophical and Historical Studies*, Oxford 1991, pp. 105-114

52 H. G. Frankfurt, 'Freedom of the Will and the Concept of a Person', *The Journal of*

כך אכן עולה מן הניתוח שהצעתי לעיל לסיפור המבול ופרשת הקשת בספר בראשית (ומדוגמאות מקראיות אחרות), וכך עולה מתפיסת האל האנתרופופאטית בפרשנות לסיפור המבול והקשת באגדה (ובקטעי אגדה רבים אחרים). מנקודת המבט של 'תאולוגיית הרצון' שבפי קויפמן ודומיו, מה שמעניין בפרשנות שהצענו לפרשת המבול והקשת במקרא ובספרות חז"ל הוא כי האל איננו רק 'רצון'; הוא אישיות. רצונותיו אינם רק מסדר ראשון – להביא מבול ולהשמיד את כל היקום (בשל השחתת האדם), ולכלות את ישראל (בשל בגידתם); יש לו רצונות רציונליים, רפלקטיביים, מסדר שני – לרצות להתגבר על רצונו לשחת כל בשר, ולרסן את רצונו לכלות את ישראל בקנאתו. לשם כך הוא תולה לעצמו קשת בענן, והוא ממנה נביאים שיעמדו בפרץ. רצונות מן הסדר השני קשורים לתכניות ארוכות טווח ולמערכות יחסים ממושכות. תכניות ומערכות יחסים כאלה הן ממהותה של אישיות בכלל ושל אישיות האל המקראי בפרט.

במונחיו של פרנקפורט, הטענה שהאל במקרא הוא רצון חופשי מכול וכול זהה לטענה שיש לו רצונות מסדר ראשון בלבד. מי שיש לו רצונות רק מסדר ראשון הוא משולל אישיות, הוא אינו אלא *wanton* (רצון 'פרוע', בלתי רפלקטיבי). מניתוח פרשת המבול והקשת במקרא ובספרות חז"ל מתברר כי הגם שהאל הוא אישיות סוערת וקנאית, נוטה להתפרץ ומלאת חימה, הרי הוא רחוק מלהיות *wanton* נטול עכבות. הוא ניחן באישיות בדיוק בגלל שיש לו רצונות מסדר שני, שעניינן הוא הריסון של רצונותיו מלאי החרון והקנאה מן הסדר הראשון. הרצונות האלה מן הסדר השני אינם שרירותיים, הם כרוכים בצרכיו כבעל רגשות ורגישויות, בשיקולים רציונליים וערכיים, ובשיקולים על אודות אילוצי המציאות וטבע האדם, שעמו, כפי שמופס מדגיש, הוא כמה לקשר. מערכת יחסים ארוכת טווח היא תכונה ייחודית של אישיות והיא מחייבת רצונות מסדר שני.