# תקציר

### מטרת העבודה ושיטת המחקר

עבודה זו עוסקת בכעס האלוהי ובדרכים לשיכוכו בתורה ובמקורותיה. מסקנתה הכללית היא שיש לערער על עצם המושג "כעס אלוהי" במקרא בכלל ובתורה בפרט, ותחתיו להצביע על מגוון תופעות בספרות המקרא בכלל, ובתורה על רכיביה הספרותיים בפרט, הקשורות בהפעלת כוחו של האל כלפי עם ישראל, ועל מגוון שיטות שבני האדם, וכן האל עצמו, נוקטים במטרה למנוע התפרצויות אלו, להפסיק אותן או לרסן אותן. העבודה שייכת אפוא לשלושה תחומים בחקר המקרא: סמנטיקה מקראית, תיאולוגיה מקראית, וחקר התורה.

ההנחה השלטת במחקר היא שישנו מושג נתון, אחיד ועל-זמני של "כעס", ושבכל שפה ישנם מונחים המביעים אותו; ומשימתו של החוקר, כביכול, היא רק לאתר, בכל שפה ושפה, את המונחים המסוימים המביעים את המושג האחד הזה. אולם הנחה זו מתעלמת הן מן הפער בין תפיסות של כעס בפרט ושל רגש בכלל, בקרב תרבויות שונות ובתקופות נבדלות – בראש ובראשונה, התרבות העתיקה, המסופוטמית מזה והתרבויות הבתר-מקראיות המערביות מזה; והן מן המגוון הסמנטי העשיר הקיים בתוך כל שפה בפני עצמה, ובמקרה שלנו – בתוך העברית המקראית.

הנחה מוקדמת זו אינה מאפשרת להבחין כראוי בין תפיסות של הכעס במקרא לבין תפיסות מודרניות, ואינה מאפשרת לעמוד על ההבדל בין תופעות מקראיות שונות, שהמקרא עצמו מתאר במילים נבדלות, אולם המחקר כולל אותן, שלא בצדק, בקטגוריה אחת. מנגד, בשל סיבות תיאולוגיות הזרות לעולם המחשבה המקראי, ביקשו חוקרים רבים להניח, או לנסות להוכיח, שיש במקרא הבחנה דיכוטומית בין "כעס אנושי" מזה לבין "כעס אלוהי" מזה. כתוצאה מכך, "חרון אף" אלוהי, למשל, נדון בכפיפה אחת עם "קצף" ו"כעס" אלוהיים, אך בנבדל מ"חרון אף" אנושי. אולם להבחנה שביקשו החוקרים למצוא בין כעס אלוהי לאנושי אין בסיס של ממש בכתובים.

בניסיון להתגבר על בעיות אלו, החלק הראשון של העבודה מציע עיון מחודש בטרמינולוגיה שמקובל לראות אותה כקשורה במושג הכעס. עיון זה הוא בראש ובראשונה סמנטי. הוא מבוסס על ההקשרים שכל מילה מופיעה בהם, על המטען המטפורי של הביטויים השונים, ועל הבחנות מורפולוגיות ותחביריות, כגון הבניינים שהמילים משמשות בהם או מילות היחס שהן מצריכות. מופעיו של הביטוי המוסבים על האל אינם נדונים בנפרד ממופעיו הקשורים באדם, אלא להפך: הבנת הביטוי בהקשרים הבין-אישיים משמשת יסוד להבנתו בהקשרים שבין אדם למקום.

הטרמינולוגיה היא אפוא הציר הראשון שבאמצעותו עבודה זו מבחינה בין מגוון תופעות שנהוג לכלול בקטגוריה הרחבה "כעס אלוהי". הציר השני הוא הבחנה בין מקורות התורה; ציר זה תופס מקום מסוים בחלק הראשון של העבודה והוא עניינו המרכזי של חלקה השני.

בחקר התורה בעשורים האחרונים יש מחלוקת נוקבת הן באשר לשיטות המחקר והן באשר לממצאי המחקר. הממצאים שהוסכם עליהם בעבר, ובמרכזם השערת התעודות הקלאסית – שהתורה מורכבת מארבע יצירות עצמאיות ששולבו יחד – הועמדו בספק ולעתים נזנחו לגמרי. קשה להגיע להסכמות מחודשות, או להוכיח מחדש את המוסכמות הישנות, שכן האסכולות השונות נבדלות גם במגוון היבטים מתודולוגיים. מצב זה גם מקשה על חקר האמונות והדעות בתורה, שהוא הלב של העבודה הנוכחית.

עבודה זו מאמצת באופן כללי את השערת התעודות, עם התיקונים המתודולוגיים החיוניים שמציעה האסכולה ה"ניאו-דוקומנטרית". אף שמטרתה העיקרית של העבודה איננה להוכיח באופן כללי את תקפותו של מודל זה או אחר, היא מציעה דרכים להתמודדות עם המשבר בחקר התורה ולהתקדמות אל מעבר לו. זאת באמצעות עיון במופעיו של "הכעס האלוהי" במקורות התורה השונים. הדבר נעשה בשתי דרכים עיקריות. מבחינת הטרמינולוגיה, העבודה בודקת אילו מונחים מופיעים בכל אחד מן המקורות. אך בשונה מן המחקר הקלאסי, אין כאן הנחה שכל המונחים זהים במשמעותם, וכביכול כל מקור מביע את המושג המשותף במילים אחרות. להפך: משעה שהתברר כי המונחים שונים במטענם הסמנטי, אפשר וראוי לבדוק מדוע מקור מסוים מבכר מונח אחד ונמנע ממונח אחר, ובאיזה אופן מקורות שונים משתמשים באותם מונחים, מבחינה דקדוקית, תחבירית, הקשרית ובעיקר רעיונית.

אולם בחינה רחבה יותר של הדרכים שכל אחד מהמקורות מתאר בהן את התפרצות כוחו של האל, ואת האמצעים המסוגלים למנוע התפרצות זו או לרסן אותה, מחייבת ללכת מעבר לטרמינולוגיה, אל הקשר ספרותי, עלילתי, טרמינולוגי ותיאולוגי רחב יותר. דבר זה נעשה בחלקה השני של העבודה, המוקדש לעיון נרחב בטקסטים נבחרים מן התורה. נטייה רווחת במחקר כיום היא לשלב את השיקולים התיאולוגיים בניתוח הפילולוגי עצמו: מה שנראה כפער או סתירה מבחינה תיאולוגית, נחשב כראיה כביכול למורכבות הטקסט, ויכול, לפי עמדה זו, להיות בסיס לתארוך של רכיבים טקסטואליים ולשחזור אופן ההתהוות של יחידות טקסטואליות קצרות ואף של חטיבות ספרותיות ארוכות. העבודה הנוכחית מפתחת ומחזקת את העמדה הנגדית, ולפיה הניתוח הפילולוגי אינו תלוי בניתוח התיאולוגי אלא קודם לו ומשמש לו בסיס. קדימותו של הדיון הפילולוגי לעיון התיאולוגי מבטיחה שהאחרון ייערך על בסיס מוצק, נאמן יותר לכתובים, וסובייקטיבי פחות.

### הממצאים העיקריים

חלקה הראשון של העבודה (פרקים א–ג) בוחן מחדש את מה שמכונה במחקר "מונחי כעס" בעברית המקראית, והחלק השני (פרקים ד–ו) עוסק בניתוח טקסטים נבחרים מן התורה, במטרה לעמוד על התפיסות השונות של מה שמכונה "כעס אלוהי" ושל הדרכים לשיכוכו במקורות התורה.

#### פרק א: "חרה אף"

הפרק הראשון מוקדש לביטוי הנחשב במחקר למונח הכעס הרווח ביותר במקרא: "חרה אף". ביטוי זה רווח גם בתורה (אך אינו מצוי כלל במקור הכוהני, והסיבות האפשריות לכך נדונות בפרקים הבאים) ועל כן יש לו חשיבות מיוחדת במחקר זה. ראשית, מתברר כי יש להזכיר ולפתח את ההבחנה שהוצעה אמנם במחקרים אחדים, אולם נשכחה או נזנחה – ואינה משתקפת ברוב התרגומים, המילונים והמחקרים – בין שני ביטויים שונים במשמעותם הכוללים את הפועל "חרה": הביטוי "חרה ל-X" מזה, והביטוי "חרה אף X", או "חרה אף X ב-Y", מזה (הסימנים X ו-Y מייצגים שמות פרטיים משתנים, לרבות שם האל). בין שני הביטויים מוצעת בפרק הבחנה משולשת: סמנטית, היררכית ומטפורית. מבחינה סמנטית, מתברר שהביטוי "חרה ל-X" אינו מציין תגובה פעילה ותוקפנית כלפי מושא מובהק, מן הסוג שראוי לכנות "כעס", כי אם תגובה סבילה, הדומה יותר למה שאנו מכנים עצב, תסכול, היפגעות או עלבון. לעומת זאת, הביטוי "חרה אף X ב-Y" אכן מציין פגיעה כוחנית באחר – במעשים או לפחות במילים – המתאימה, יותר מן הביטוי האחר, להיחשב כעס. מבחינה היררכית, הביטוי "חרה אף X ב-Y" מופיע כמעט תמיד כאשר X גבוה ממעמדו מ-Y: למשל אדון לעומת עבד, מלך לעומת נתין, אדם לעומת בעל חיים, וגם – בהתחשב בהיררכיה המקובלת בימי קדם – בעל לעומת אישה. לעומת זאת, הביטוי "חרה ל-X" מופיע בהקשרים היררכיים שונים, אך בייחוד במצב שבו X הוא דווקא הנמוך בהיררכיה. הבחנה זו תקפה גם ביחס לאל. לכן לעולם לא נאמר שחרה אפו של אדם באל; וכמעט לא נאמר באופן ישיר כי חרה לאל; ולעומת זאת, תדיר למצוא כי אפו של האל חורה באדם, וכי חורה לאדם בעקבות מעשי האל.

הבחנות אלו מובילות להבנה חדשה של המטפורה הטמונה בשני הביטויים. כפי שהוכר במחקר, הפועל "חרה" קשור לבעירה, אך בדרך כלל הדבר התפרש כמביע את התחממות הפנים בשעת הכעס. לטענתי, הביטוי "חרה אף X ב-Y" מדמה את פעולתו הכוחנית של X לאש היוצאת מאפו ופוגעת ב-Y, ואילו בביטוי "חרה ל-X" האש אינה מופנית מ-X כלפי זולתו אלא פוגעת ב-X עצמו (בדמיון מסוים לביטוי "עלבון צורב" בימינו).

המשך הפרק מתמקד בביטוי "חרה אף X ב-Y" ומוכיח כי ביטוי זה אינו מציין רגש פנימי, ספונטני ובלתי-נשלט, אלא קטגוריה של פעולה; זאת מתוך עיון מדוקדק בכמה כתובים שביטוי זה מופיע בהם וקשה לפרש אותו באופן המקובל. לדוגמה, בדברי ה' למשה בעקבות חטא העגל, "וְעַתָּה הַנִּיחָה לִּי וְיִחַר־אַפִּי בָהֶם וַאֲכַלֵּם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי גָּדוֹל" (שמות לב, י), אין זה סביר לפרש שה' נוטל ממשה רשות, כביכול, להרגיש רגש פנימי, ספונטני ובלתי-נשלט. יתרה מזו, אם בקשתו של ה' לכלות את העם משקפת את רגש הכעס, מן הסתם רגש הכעס כבר התעורר, והרצון להשמיד את העם הוא תוצאה של הרגש. לכן מוצע – בעקבות מקרה זה ומקרים נוספים – שחרון האף אינו הרגש עצמו, אלא מהות הפעולה: הפעלת כוח כלפי הזולת כתגובה למעשה בלתי-נאות מצדו במסגרת מערכת יחסים היררכית. השמדת העם אינה אפוא התוצאה (האפשרית) של חרון האף, אלא האופן שבו חורה האף. נמצא שהשלכת מושג הכעס המודרני על הביטויים השונים שהפועל "חרה" כלול בהם מוטעית, ושההבדל בין ביטויים שונים הנחשבים ל"מונחי כעס" הוא הרבה מעבר לניואנס דק שניתן כביכול להתעלם ממנו.

#### פרק ב: "קצף"

הפרק השני עוסק בעיקר במלה "קֶצֶף" ובפועל "קָצַף", וכן בשני ביטויים נוספים השייכים, כמתברר, לאותו שדה סמנטי: "חֵמָה" ו"אַף". להבדיל מ"חָרָה אַף", ביטויים אלו אינם קשורים בבעירה אלא בדימוי של נוזלי ארס או רעל היוצאים מן הפנים. מבחינה סמנטית, הפועל "קָצַף" מציין תגובה שיפוטית, בעיקר במקרים של אי-ציות, והוא מופיע בכמה מקרים בסמוך לשורש מר"ה. שניים ממקורות התורה, המקור הכוהני (ס"כ) והמקור המשנה-תורתי (ס"ד), משתמשים בשורש קצ"ף, ועיקר הפרק מוקדש להשוואה בין הדרכים שבהן כל אחד מהמקורות משתמש בהם, לעומת מקורות אחרים המשתמשים באותו מונח, ולעומת מונחים אחרים המופיעים באותו מקור.

מרכזיותו של ה"קצף" בספרות הכוהנית, אל מול היעדרו של הביטוי "חרה אף" מספרות זו, הוסברה במחקר כחלק מהניסיון, כביכול, לפתח תפיסה מופשטת יותר ואנושית פחות של האל. אולם לטענתי קשה לקבל הסבר זה, בין היתר משום שבס"כ נעדר השימוש ב"חרה אף" גם לגבי בני אדם, ולא רק לגבי האל; וכן משום שגם ס"ד מרבה להשתמש בשורש קצ"ף, לצד שימוש נרחב ב"חרה אף". מעיון מחודש במופעי השורש קצ"ף בס"כ עולה כי הפועל "קָצַף" משמש בו גם בנוגע לבני אדם, אולם רק בהקשר של האל מופיע שם העצם "קֶצֶף". קֶצֶף זה הוא כוח הרסני, שפגיעתו חורגת מעבר לחוטא עצמו ופוגעת בכל העדה. זהו כוח עצמאי למחצה, שה' – בתיאור פרסונלי מובהק – מזהיר מפני האפשרות של התפרצותו, שכן משעה שהוא מתפרץ הוא יוצא משליטתו, ורק פעולה אנושית מיוחדת יכולה לעוצרו.

אל מול ההסברים הבלתי-מספקים שניתנו במחקר למשמעות המונח "קצף" בס"כ, משמעותו של מונח זה במקור המשנה-תורתי כנראה לא נדונה כלל במחקר. מן הניתוח שבפרק עולה גם במקור זה הזיקה בין קצף לאי-ציות, והאימפולסיביות הכרוכה בו, אלא שס"ד מייחס את הקציפה לה' באופן ישיר. ס"ד משתמש גם בפועל "הִקְצִיף" לתיאור מעשיהם של בני ישראל, שגרמו לה' לקצוף עליהם; בכתוב אחד הקציפה מתבטאת ברצון להשמיד את העם, שלבסוף אינו מתממש. מתברר שס"ד מקפיד על הבחנה טרמינולוגית ייחודית בין "קָצַף" ל"חרה אף": הראשון מופיע בתיאורים הסיפוריים של המכות שה' הנחית, או חשב להנחית, על העם במדבר; ואילו האחרון משמש בתיאורי החורבן העתידי. יש בכך כדי לחזק את אופיו האימפולסיבי של הקצף, בדומה לממצא מס"כ, ומנגד, את ההכרה ש"חרה אף" אינו מציין רגש בלתי-נשלט אלא הפעלת כוח מחושבת ורצונית.

#### פרק ג: "כעס"

בפרק השלישי מתברר כי השורש כע"ס במקרא כלל אינו מציין את מה שמכונה כעס או anger בשפה הבתר-מקראית. זהו ממצא מפתיע לאור העובדה שבספרות חז"ל ואף בעברית החדשה שורש זה הוא הביטוי המרכזי לציון רגש הכעס, וכן לאור התפוצה הגדולה יחסית של השורש במקרא, בייחוד בצירוף "הכעיס את ה'", הרווח במקור המשנה-תורתי וברובדי העריכה הדויטרונומיסטיים בספרי נביאים ראשונים ובספר ירמיהו.

בפרק זה אני מוכיח כי "כעס" במקרא הוא מעין עצב או תסכול, הקשור באופן מיוחד לקנאה. כך למשל, אחד מהסיפורים ששורש זה מופיע בהם בריכוז גבוה הוא הסיפור על עקרותה של חנה (שמ"א א), שעולה ממנו בבירור כי "כעס" אינו כעס (anger) אלא מצוקתה של חנה, המתגברת לנוכח העובדה שפנינה צרתה התברכה בילדים. בדומה לביטוי "חרה ל-X", גם "כעס" הוא על פי רוב תגובה סבילה, ועל כן אנו מוצאים אותו בעיקר בבניין הגרימה הפעיל: במקרא "מכעיסים" את פלוני – יהיה זה אדם או אלוהים – אך פלוני מצדו כמעט לעולם אינו "כועס". ייתכן, עם זאת, ש"יחרה אפו" כתגובה ל"הכעסתו". נמצא שהביטויים "חרה אף" ו"כעס" אינם חליפיים זה לזה, ולכל אחד מהם משמעות מובחנת – זאת בניגוד להנחה השלטת בכל תולדות הפרשנות והמחקר על אודות הכעס האלוהי במקרא.

הקשר המיוחד בין "כעס" ל"קנאה" – שכמעט לא עמדו עליו במחקר, ובוודאי לא פיתחו אותו כנדרש – הוא גם ההסבר לעובדה שהביטוי "הכעיס את ה'" מופיע תמיד, ללא יוצאים מן הכלל, בהקשר של עבודה זרה, ולא בהקשר של חטאים אחרים או מעשים אחרים המעוררים את חוסר שביעות רצונו של ה' או מובילים לתגובה אלימה מצדו. זאת בניגוד לכל שאר "מונחי הכעס", המופיעים בהקשרים מגוונים הרבה יותר. כדי להסביר את משמעות הזיקה בין "כעס" ל"קנאה", הפרק כולל גם דיון מחודש במושג הקנאה וביחס בין מושג זה לבין השורש קנ"א במקרא, שכן גם בנושא זה המחקר הקיים לוקה בחוסר דיוק סמנטי מזה, ובנטייה להפשטה תיאולוגית אנכרוניסטית מזה.

לאור ההכרה במשמעותו הייחודית של "כעס" ניתן לשרטט מעין היסטוריה של "הכעסת" ה' במקרא. במקורות מוקדמים, רק עבודת אלוהים אחרים ממש "מכעיסה" את ה', שכן אלוהי ישראל הוא אל קנא התובע מעמו נאמנות בלעדית. ס"ד מוסיף וטוען שגם עבודת פסל, ואפילו הוא נועד לייצג את ה', "מכעיסה" את ה', שהואיל והוא אוסר על ייצוגים פלסטיים שלו, הרי שמי שסוגד בכל זאת לייצוג פלסטי כמוהו כעובד אל אחר לכל דבר. בשלב האחרון, המשתקף ברובדי העריכה הדויטרונומיסטיים ובספר יחזקאל, אפילו עבודת ה' מחוץ למקום הנבחר נחשבת ל"הכעסה".

#### פרק ד: "רֶגַע אֶחָד אֶעֱלֶה בְקִרְבְּךָ וְכִלִּיתִיךָ" – קרבה, סכנה ושליטה עצמית בסיפור המרגלים בס"י

בבמדבר יד, יא–כה מסופר כי בעקבות דיווחם של המרגלים ותגובת העם, ה' מכריז על רצונו להשמיד את העם ומשה מניא אותו מכוונה זו. מטרתו של הפרק הרביעי בעבודה היא לעמוד על המנגנון שהוביל למה שנראה כהתפרצות ספונטנית זו, ולנתח את הדרך שבה הצליח משה למנוע אותה. זה מכבר הכיר המחקר שבבמדבר יג–יד שזורים יחד שני סיפורים עצמאיים, אולם כמעט לא נעשה ניסיון לבחון לעומק את הסיפור הלא-כוהני על רקע היצירה הספרותית שהוא שייך אליה, היא המקור היהוויסטי שבתורה. קריאות קנוניות-הרמוניסטיות מזה, ופירוק הטקסט לרכיבים רבים מספור מזה, אינם מאפשרים לעמוד על הזיקה העלילתית, הלשונית והתיאולוגית ההדוקה של סיפור המרגלים הלא-כוהני לאפיזודות הקודמות בס"י, שבלעדיהן לא ניתן להסביר כראוי את התפרצותו החריפה של הכעס האלוהי בסיפור זה.

בפרק אני מצביע על כך שדברי ה' קושרים באופן מפורש את מורת רוחו לא עם האירוע הבודד של המרגלים אלא עם שורה של אירועים שבהם בני ישראל הביעו חוסר אמון ביכולתו של ה' לספק את צורכיהם. הנושא של ניסוי ה' וחוסר האמון בו עובר כחוט השני בס"י, ובא לידי ביטוי גם במזמור עח, שזיקתו לס"י כבר הוכרה במחקר. כאשר מתעלמים מן הרצף העלילתי המקורי המוליך אל סיפור המרגלים – הן על ידי בידודו והתמקדות בו ללא כל הקשר, הן על ידי הניסיון להבין אותו במסגרת התורה הקנונית – איום ההשמדה אכן נראה תלוש וחסר פשר. ההכרה שחוסר האמון בכוחו הוא הדבר המעליב את ה' יותר מכל, לפי ס"י, מסבירה גם את הרטוריקה המתוחכמת שנוקט משה במטרה למנוע את השמדת העם. משה מצביע על כך שהשמדת ה' לא תוביל להגברת האמון בו אלא תחמיר את המצב עוד יותר; והסליחה החלקית שמעניק ה' בסופו של דבר היא התמודדות עם הפרדוקס הזה.

לב הפרק וחידושו העיקרי הוא הפניית תשומת הלב אל נושא נוסף העולה בסיפור, הקשור בנושא חוסר האמון, שלטענתי הוא הנושא המרכזי בסיפורי המדבר בס"י: נוכחותו של ה' בקרב בני ישראל. הפרק מציג לראשונה באופן יסודי את האופן שבו נושא זה מוביל את עלילת ס"י. תחילה ה' מלווה את בני ישראל בעמוד אש ועמוד ענן בלבד, ובני ישראל מפקפקים בכוחו ובמידת נוכחותו, ותוהים: "הֲיֵשׁ ה' בְּקִרְבֵּנוּ אִם אָיִן" (שמ' יז, יז). לפיכך ה' מחליט לרדת על הר סיני לעיני כל העם ומכאן ואילך להיות נוכח בקרבם בעצמו, ולא באמצעות עמוד האש והענן. לטענתי, זוהי הסיבה להתגלות בהר סיני לפי ס"י.

אולם רצונו של ה' להיראות לעיני העם ולהיות נוכח בקרבו מלווה באמביוולנטיות מתמדת, בין רצון לקרבה לבין חשש מפניה. לפיכך ה' מטיל הגבלות היררכיות רבות על היכולת לחזות בו, ובהמשך אף חוזר בו מהכוונה לעלות לארץ המובטחת בקרב העם – אך לבסוף משתכנע לעשות זאת, תוך שהוא מזהיר כי קרבה יתרה זו עלולה להוביל להתפרצות ספונטנית והרסנית מצדו, שבה הוא יְכַלֶּה את העם. נמצא שה', לפי ס"י, צופה את הבלתי-צפוי: הוא מבטא מודעות לחוסר שליטה עצמית, הנובע מהיכרותו עם אופיים של בני ישראל ולא פחות מכך עם אופיו שלו. אזהרה זו מתממשת בסיפור המרגלים.

הפרק מסתיים בהשוואה בין סיפור המרגלים בס"י לבין סיפורי מרגלים אחרים בתורה: בחוט הכוהני בבמדבר יג–יד, במקור המשנה-תורתי, ובסיפור בני גד ובני ראובן בבמדבר לב. העובדה שרק ס"י מדווח על רצונו של ה' להשמיד את העם מחזקת את ההכרה שיש להבין רצון זה לא על רקע הסיפור הבודד אלא אך ורק מתוך העלילה הרצופה של ס"י. מקורות התורה האחרים סיפרו אף הם על הסכנה שהעם יושמד בידי אלוהיו, אולם כל אחד מהם ייחס סכנה זו לסוג אחר של פגיעה באל ולכן כלל את המוטיב הזה בהקשר עלילתי אחר, וכל אחד גם עיצב באופן אחר את הדרך להינצל מסכנה זו.

#### פרק ה: "עַמְּךָ אֲשֶׁר הֶעֱלֵיתָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" – ה', משה, ישראל והעגל במקורות ס"א וס"ד

בדומה לסיפור המרגלים בס"י, גם סיפור העגל בשמות לב כולל הכרזה של ה' על רצונו להשמיד את העם. שייכותו של הסיפור לס"א אינה מוטלת בספק בקרב החוקרים הדוקומנטריים, והוא נטוע היטב בתוך ההקשר העלילתי של סיפור מסירת החוק במקור זה. אמנם, מסיבות בלתי-מוצדקות, חוקרים רבים סבורים שהדו-שיח בין ה' למשה על השמדת העם (פס' ז–יד) אינם מגוף הסיפור, שכן יש כפילות, כביכול, בינו לבין הדו-שיח הנוסף ביניהם (פס' לא–לד), ומקובל למדי לראות בהם תוספת דויטרונומית או דויטרונומיסטית, מנימוקים סגנוניים. אך בפרק זה אני מראה שעמדה זו אין לה על מה שתסמוך, הן מצד הרצף העלילתי והן מצד הסגנון.

גם תלותו של הדיווח בדברים ט–י בסיפור בשמות לב מוסכמת על רוב החוקרים, אולם כמעט אין דיון בתיאורים אלו על רקע מקורותיהם. הדיון בסיפורים אלו במבודד, כ"פרשנות פנים-מקראית", מתעלם מן ההקשר הרחב, הנגזר מאופיו של ס"ד: מחד גיסא כיצירה שלמה ועצמאית שנועדה לעמוד בפני עצמה, ומאידך גיסא כיצירה בעלת ממד פרשני, התלויה במקורות הלא-כוהניים האחרים ומשתמשת בהם בדרכים מגוונות.

בפרק אני טוען שיש להבין את חטא העגל בס"א על רקע הנושא שמקור זה מרבה לעסוק בו: לא רק היחסים בין ה' לישראל, אלא היחסים בין ה' למשה. ס"א מציג את העגל בעת ובעונה אחת כתחליף לה' וכתחליף למשה; וה' ומשה כמו מתווכחים ביניהם ומייחסים זה לזה את האחריות לעם. ויכוח מסוג זה יחזור בסיפור מינוי הזקנים בס"א (במ' יא\*), כאשר משה יטען שלא הוא הרה את העם ולא עליו יש להטיל את נשיאתו – אלא, במשתמע, על ה'. בסיפור העגל, משה משיב את חרון אפו של ה', אולם איש אינו מצליח להשיב את חרון אפו שלו; ובעוד שבשיחה הראשונה בינו לבין ה' עולה ההצעה להשמיד את העם ולהותיר רק את משה, ומשה דוחה אפשרות זו, בשיחה השנייה ביניהם משה מעלה את האפשרות למחות אותו, את משה עצמו, מן הספר, והפעם ה' הוא שדוחה זאת. בסיפור זה משה תובע את כבודו של ה', ואילו בסיפור דתן ואבירם (במ' טז\*) יתהפכו התפקידים, וה' יתבע את כבודו של משה אל מול הניסיון להדיחו.

כל הנושא הזה אינו מעניינו של ס"ד כלל. את מעשה דתן ואבירם – כמו את מעשה בעל-פעור, הנדון בפרק השישי של העבודה – ס"ד מנצל כדי להפגין את כוחו של ה' להעניש את הרשעים, ותו לא. עשיית העגל, לפי ס"ד, ממחישה את מרדנותם של ישראל לאורך כל התקופה שמיציאת מצרים עד הכניסה לארץ, ומוכיחה שהם זוכים לנחול את הארץ לא בגלל מעשיהם אלא למרות מעשיהם; אין לה קשר לשאלת מעמדו של משה. ס"ד, מסיבות תיאולוגיות עקרוניות, גם אינו מתעניין במניעיהם של עושי העגל: מבחינתו זו עבודה זרה לכל דבר, ובהתייחס אליו הוא משתמש – רק לגבי חטא זה, ולא לגבי כל האחרים שהוא מציין – בפועל "הכעיס", שכפי שראינו, קשור לקנאה בשל עבודת אלוהים אחרים.

מבחינת הרצף הסיפורי בס"א, אין כל כפילות בין שתי השיחות של ה' ומשה. בשיחתם הראשונה ה' מודיע למשה על רצונו להשמיד את העם וחוזר בו בעקבות דברי משה, ובשיחה השנייה – לנוכח הינחמותו של ה' על השמדת העם מזה, והכרתו של משה בגודל החטא מזה – הם דנים באפשרות "לשאת" את החטא, והפעם בקשתו של משה נדחית וה' פוקד את החטא על העם. לעומת זאת ס"ד, כמו במקרים אחרים, מעבד את האירועים באופן אחר לפי צרכיו הספרותיים והרעיוניים, ומשלב בדו-שיח בין ה' למשה גם רכיבים מן הדו-שיח ביניהם בסיפור המרגלים של ס"י.

#### פרק ו: במדבר כה – דרכים לשיכוך הכעס האלוהי בס"כ ובמקורות האחרים

במדבר כה הוא טקסט חשוב להבנת הכעס האלוהי והדרכים לשיכוכו בתורה, אך בה בעת הוא גם עומד במוקד המחלוקת בין האסכולות המתחרות בחקר התורה בזמננו. פרק זה של העבודה כולל ניתוח מפורט של הפרק, הן מבחינת הרכבו הספרותי, אופן התהוותו וזיקתו לכתובים אחרים במקרא, והן מבחינת המודלים השונים של הכעס האלוהי והדרכים לשיכוכו המוצעים בו. בכך הוא מהווה גם תרומה מתודולוגית כללית לחקר התורה.

פסוקים 1–5 מורכבים משני חוטי סיפור עצמאיים, רצופים וניתנים לזיהוי באופן מובהק. חוט הסיפור הראשון מתאר את סגידתם של בני ישראל לאלוהות הכנענית בעל פעור. לפי סיפור זה, השייך לס"א, משה בעצמו פונה למנהיגי העם בדרישה להרוג את כל הנצמדים לבעל פעור, ורק אותם; פעולתו המהירה של משה מונעת כנראה התערבות אלוהית. בהתבסס על סיפור זה של ס"א נוצרה גם גרסתו של ס"ד לאירוע (דב' ד, ג–ד). בעוד שס"ד שותף להשקפה שכל החוטאים ורק החוטאים נהרגו, הוא מייחס את המתתם לה'.

הסיפור השני, סיפור בנות מואב, שייך לס"י, והוא מימוש מלא ומדויק, מבחינה עניינית ומילולית, של האזהרה המופיעה בס"י בשמות לד, יד–טז. שוב מתגלה כאן לכידותו העלילתית והרעיונית של ס"י. סיפור זה כולל אופן חריג של טיפול בחטא והשבת חרון האף האלוהי: הוצאה להורג, בעלת ממד פולחני, של מנהיגי העם עצמם. לסוג זה של שיכוך הזעם האלוהי אין אח ורע במקרא למעט סיפור הוקעת הגבעונים בשמואל א כא, הנדון אף הוא בפרק זה של עבודתי. אשר להרכבו של במדבר כה, חריגותה של דרישת ההוקעה היא ראיה מסייעת לעצמאותו של החוט הסיפורי הזה, שבניגוד לדעות חדשות במחקר, אני מבקש להוכיח שאיננו שכבה שנוספה על גבי סיפור בעל פעור, אלא כאמור חלק מס"י.

עיקר הפרק מוקדש לדיון בסיפור פינחס (פסוקים ו ואילך). הדעה הרווחת בחקר התורה כיום, לרבות חלק מן החוקרים הדוקומנטריים, היא שסיפור זה נכתב כהמשך לשני חוטי הסיפור השזורים בפסוקים הראשונים. בניגוד לעמדה זו, מתברר מן הדיון בעבודתי שאין לראות את סיפור פינחס כהמשך לסיפורי בעל פעור (ס"א) ובנות מואב (ס"י) או השילוב ביניהם, אלא כחלק אינטגרלי מן המקור הכוהני, שאינו משקף היכרות עם הרכיבים הלא-כוהניים בפרק. לניתוח זה יש השלכות נרחבות, הן לוויכוח הנוכחי במחקר על עריכת ספר במדבר, והן על עצם השאלה המתודולוגית, כיצד ניתן להכריע האם טקסט מסוים שאינו אחיד מורכב משכבות שנוספו זו על גבי זו או משילוב של מקורות עצמאיים.

ההכרה שסיפור פינחס שייך למקור הכוהני מאפשרת ומחייבת לבחון אותו על רקע תפיסת ה"קצף" של מקור זה. בפרק השני של העבודה הראיתי את עצמאותו של הקצף, היוצא משליטתו של ה' ועלול לכלות את העדה, ובפרק הנוכחי אני מראה כיצד בסיפור פינחס, וכן בסיפור קרח, מצוי מודל של הסרת הקצף באמצעות פעולה מעין-מאגית של הכהן. פעולה זו היא מעין טיפול נמרץ המסיר את הקצף או החמה לאחר שכבר התפרצו. בשני המקרים דבריו של האל עצמו מעידים כי פעולה כוהנית זו מנעה השמדה טוטאלית של העדה; ועדיין, לפני פעולתו של הכהן, כבר מספיק להתחולל הרג בקנה מידה עצום. מה שעוד מאפיין את שני המקרים הוא שלפי ס"כ הרגעת הקצף האלוהי היא תפקידו של הכהן הגדול, המבצע גם את הכפרה הפולחנית בעד העם, ולא של המנהיג הפוליטי משה.

### סיכום

עבודה זו מערערת על אחדותו של המושג "כעס אלוהי", ומצביעה על מגוון של תופעות בספרות המקרא בכלל, ובתורה למקורותיה בפרט, שמקובל לכלול במושג זה. הדבר נעשה בשני כיוונים: הבחנה בין ביטויים שונים בעברית המקראית, שהמחקר הקיים רואה בהם מונחים נרדפים אולם העבודה הנוכחית מוכיחה שיש ביניהם לא רק הבדלי ניואנס אלא שונות סמנטית מובהקת; והבחנה בין הדרכים שבהן ארבעת מקורות התורה מתארים את הכעס האלוהי: הגורמים להתעוררותו, מנגנון הפעולה שלו והדרכים לשיכוכו, זאת בהתאם לאופיו הספרותי והרעיוני של כל אחד מהמקורות ולתפיסת האל המשתקפת בו. מכאן עולה גם הפער – בתפיסות של רגש, פעולה והיררכיה מזה, ושל דמות האל מזה – בין המקורות המקראיים לבין תפיסות מאוחרות יותר, ביהדות, בנצרות ובמחשבה המודרנית.

במחקרים עתידיים אפשר לפתח את הממצאים והשיטות שהוצגו במחקר זה בכמה כיוונים:

1. בחינה מחודשת של מונחים "רגשיים" ו"תיאולוגיים" נוספים במקרא, בהתבסס על הבחנות מורפולוגיות, תחביריות והקשריות, ולא על הנחות תיאולוגיות, פסיכולוגיות ומושגיות.
2. בחינת התפתחותו של המושג "כעס אלוהי" ביהדות הקדומה ובנצרות הקדומה, כקטגוריה פרשנית-תיאולוגית, וכן בחינת השפעתו של מושג זה בחקר המקרא המודרני.
3. המשך המחקר על התיאולוגיה של מקורות התורה בהתבסס על העלילה הרצופה והקוהרנטית של כל אחד מהמקורות. למשל: תפקידו הספרותי והריטואלי של הארון ("ארון הברית", "ארון האלוהים", "ארון ברית ה'", "ארון העדות") במקורות השונים.
4. מחקר על הכעס האלוהי והדרכים לשיכוכו ביצירות מקראיות אחרות, ובדיקה האם, ובאיזו מידה, התפיסות העולות ממקורות התורה כפי שעלה בעבודה זו משתקפות גם ברבדים נוספים בספרות המקרא.
5. השוואה יסודית בין התפיסות שהוצגו כאן ביחס לכעס האלוהי לבין ספרות המזרח הקדום מזה, והרבדים הבתר-מקראיים של מחשבת ישראל מזה.