

## עץ הדעת

מאמר זה נועד להשיב על שתי שאלות: האחת - מדוע הגיעה ידיעת טוב ורע אל האדם רק בעקבות חטאו ולא הוענקה לו מיד כשנברא? והשנייה - כיצד קרה הדבר, שהאדם הראשון המרה את פי בוראו? אין פה פירוש מלא לפרשת עץ הדעת, אלא רק ניסיון לתרום להבנת הפרשה בשתי נקודות אלו.

### חלק א - דעת טוב ורע

בפרשה הראשונה בתורה פועל רצונו של אחד בלבד: אלוהים. הוא הבורא והוא המברך, הוא המתכנן והוא המבצע, הוא הקובע שמות והוא המעיד על ערך מעשיו: "וירא אלהים... כי טוב" (א', ד', י, יב, יח, כא, כה, לא ["טוב מאד"]).

בפרשה השנייה, פרשת גן עדן ועץ הדעת, פועל לראשונה גם האדם. הוא קובע שמות, מדבר ועושה, וגורלו נקבע על פי מעשיו.

נקודה זאת, היחס בין מעשי האדם לגורלו, היא הבעיה המרכזית בהבנת פרשת עץ הדעת. לפי המסופר, האדם נצטווה להימנע ממעשה מסוים (ב', יז), עבר על הציווי (ג', ו), וכתוצאה מכך זכה בתכונה המיוחסת לאלוהים - ידיעת טוב ורע (ג', כב). כיצד יצא חוטא נשכר?!

הפרשנים בחרו בשתי דרכים עיקריות לענות על הקושיה. חלקם נטה להמעיט בערכה של ידיעת טוב ורע - ונאלץ להתמודד עם הפסוקים המייחסים תכונה זאת לאלוהים. חלקם נטה להגדיל את ערכה - ונאלץ להתמודד עם בעיית החוטא הנשכר. להלן אסקור את דבריהם של כמה פרשנים נודעים ההולכים בשתי הדרכים הללו, אצביע על הקשיים שבדרכיהם, ואציע דרך שלישית.

רוב הפרשנים הללו נקטו בדרך הממעיטה בערך ידיעת טוב ורע. הראשונים שפירשו כך הם אונקלוס ורש"י.

### אונקלוס

אונקלוס אינו מגדיר במפורש מהי ידיעת טוב ורע ומה ערכה. "עץ הדעת טוב ורע" - מתרגם אונקלוס: "דְאֶכְלִין פִּירוּזְהִי כְפִימִין בִּין טַב לְבִישׁ" (ב', ט, יז)<sup>1</sup>. בשני המקומות שהכתוב מסמך בהם תכונה זאת להידמות לאלוהים, מפריד אונקלוס בין הדבקים. בדברי הנחש "והייתם כאלהים ידעי טוב ורע" (ג', ה) מתרגם אונקלוס "וְיִתְהוֹן כְּכַבְּבִין" (=גדולים). בדברי ה' - מפריד אונקלוס את צירוף הסמיכות

1 "ידעי טוב ורע" - "כְפִימִין בִּין טַב לְבִישׁ" (ג', ה), ו"לדעת טוב ורע" - "לְמִידַע טַב וְבִישׁ" (ג', כב). דברי אונקלוס, רש"י, ראב"ע ורמב"ן מצוטטים מחומש "תורת חיים", ירושלים תשמ"ו.

"כֹּאחַד מִמְנוּ", וּמִפֶּרֶשׁ אֶת "מִמְנוּ" כַּמְתִּיחַס לְאָדָם (בְּכִינּוּי הַנִּסְתֵּר), וְלֹא לֵה' וְלַמְּלֹאכִים (בְּכִינּוּי הַמַּדְבְּרִים): "הָא אָדָם הָיָה חִידָאֵי בְּעֵלְמָא, מְנִיָּה לְמִדְעָ טָב וּבִישׁ" (ג', כב).<sup>2</sup>  
 בשני המקרים פירושו של אונקלוס קשה: בדברי הנחש - אלו "רברבין" הכירו האדם ואשתו בעת הזאת? בדברי אלוהים, פירושו סותר את חוקי הדקדוק, כפי שטוען ראב"ע שם, שהרי "אֶחָד" נפתח הוא נסמך ולא נפרד.

### רש"י

רש"י מאמץ את גישתו הבסיסית של אונקלוס, אך מנסה לפתור את הקשיים הלשוניים שהזכרנו. את דברי הנחש "והייתם כאלהים ידעי טוב ורע" (ג', ה) מפרש רש"י: "והייתם כאלהים. יוצרי עולמות". רש"י יוצר בכך הפרדה בין הידמות לאלוהים לבין ידיעת טוב ורע, ואינו רואה את הביטוי "ידעי טוב ורע" כפירושו של "כאלהים". דברי הנחש כוללים אפוא שתי הבטחות: 1. "והייתם כאלהים" - יוצרי עולמות; 2. "[והייתם] ידעי טוב ורע".

בדברי ה' מפרש רש"י שידיעת טוב ורע הפכה את האדם ליחיד במינו בתחתונים, ובכך, ביחידות שהשיג, הוא דומה לאלוהים: "היה כאחד ממנו, הרי הוא יחיד בתחתונים כמו שאני יחיד בעליונים. ומה היא יחידתו? לדעת טוב ורע, מה שאין כן בבהמה ובחיה" (ג', כב). פירוש זה אינו סותר את כללי הדקדוק, אך עדיין נראה מאולץ למדי.  
 כמו אונקלוס, גם שיטה זאת מאפשרת את הבנת ידיעת טוב ורע כבעלת ערך נמוך (וממילא נופלת בעיית החוטא הנשכר), אך אינה מסבירה מהי בעצם ידיעת טוב ורע. הפרשנים שבאו בעקבות רש"י ואונקלוס הגדירו מהי ידיעת טוב ורע ונקטו עמדה מפורשת בדבר ערכה של ידיעה זאת.

### ראב"ע

לפי ראב"ע, האכילה מעץ הדעת הולידה את תאוות המשגל.<sup>3</sup> מכאן שהאכילה מעץ הדעת אפשרה לידיעת טוב ורע של האדם לחול על תחום נוסף, אותו "דבר אחד לבדו" אשר האדם לא ידע קודם. ומכיוון שהאכילה מעץ הדעת היא שהביאה לאדם את תאוות המשגל, מכונה המשגל בתנ"ך מכאן ואילך "ידיעה"<sup>4</sup>.  
 שיטה זו מנמיכה את התכונה החדשה שהגיעה לאדם בעקבות חטאו, וממילא עליה להתמודד עם הכתובים המצמידים את ידיעת טוב ורע להידמות לאלוהים.

2 מניעת כל אפשרות למחשבה על דמיון בין האדם לאלוהים בתכונה זאת, ולו גם כטענת שקר בפי הנחש, הולמת את שיטתו של אונקלוס להרחקת ההגשמה. ראה בספרו של הרב ע"צ מלמד, מפרשי המקרא, ירושלים, תשל"ח, כרך א', עמ' 150-174, ובמיוחד סעיף א' דוגמה 6, וסעיף ב' דוגמה 36.

3 ובלשונו: "ידע כי אדם מלא דעת היה. כי השם לא יצווה לאשר אין לו דעת. רק דעת טוב ורע בדבר אחד לבדו לא ידעי" (על בראשית, ב', יז). "והנכון בעיניי... והאחד עץ הדעת, והוא יוליד תאוות המשגל. ועל כן כיסו האדם ואשתו ערוותם... וכאשר אכל אדם מעץ הדעת, ידע את אשתו. וזאת הידיעה כינוי למשגל. ובעבור עץ הדעת נקרא כן. גם הנער כאשר ידע הטוב והרע, אז יחל לתאוות המשגל" (ג', ו).

4 הקשר בין ידיעה למשגל איננו היסטורי בלבד. גם בחיים המוכרים לנו ישנו קשר של זמן בין תחילת ידיעת טוב ורע לתחילת התאוה למשגל. אולי לכן יכולה התורה לומר "דעת טוב ורע" ולהתכוון לתאוות המשגל, מתוך ביטחון שבין במה מדובר.

## הוצאת תבונות

### מכללת הרצוג

לראב"ע שתי דרכים ליישוב קושי זה. האחת: זיהוי "אלהים" כמלאכים (ג', ה; וכן הפירוש הראשון על ג', כב<sup>5</sup>). פירוש זה קשה כי עולה ממנו שהאדם הפך לדומה למלאכים, כלומר - החוטא יצא נשכר, ויש לייחס למלאכים תאוות מיניות. הדרך השנייה: הבנת דברי אלוהים כמתייחס להבנתו המוטעית של האדם (הפירוש השני על ג', כב<sup>6</sup>). האמת היא אחרת לגמרי, ואין לייחס שום תאוה כזאת לה' ולמלאכיו. פירוש זה של ראב"ע, שלפני דברי ה' הם ההפך מדעתו של ה', קשה מאוד<sup>7</sup>. הדיון בדרך הפירוש הזאת יבוא להלן, לאחר הצגת שיטת אברבנאל.

### הרמב"ם

הרמב"ם, שלא כקודמיו, מבליט את שאלת החוטא הנשכר, ומגדיר במפורש את ידיעת טוב ורע. הוא מפריד - בעקבות אונקלוס - בין הידמות לאלוהים לבין ידיעת טוב ורע. לשיטתו ידיעת טוב ורע איננה רק פרט שפל שנוסף לטבע האדם (כראב"ע), אלא ירידה בכל טבעו ובכל מהותו<sup>8</sup>.

לפי הרמב"ם, לא חטא ושכרו יש כאן, אלא סיפור **כפול** של חטא ועונשו: חטא הנטייה אחרי התאוות הדמיוניות, ועונשו - הסתלקות ההשגה השכלית; וחטא העברה על הציווי האלוהי, ועונשו - השגת המפורסמות ושקיעה בהבחנת הרע והטוב (העונש הראשון אפשר את החטא השני).

שיטת הרמב"ם קשה מכמה בחינות. ראשית, שיטה זאת איננה מתיישבת היטב עם הפסוקים המצמידים ידיעת טוב ורע להידמות לאלוהים. בשני הפסוקים הולך הרמב"ם

- 5 "והייתם כאלהים - כמלאכים" (ג', ה). בפירושו לפס' כב ראב"ג מפנה לפירושו לפס' ה: "וטעם הפסוק - כמו 'והייתם כאלהים ידעי טוב ורע'". כלומר, כפי שפירש שם, האדם הפך דומה למלאכים.
- 6 "ואו פיי על מחשבתו. כלומר - האדם סבר בטעות שהוא כמו אלוהים ומלאכיו ('ממנר' לפי ראב"ע - דיבור השם עם מלאכיו, כמו 'נעשה אדם' ו'יבה נרדה'").
- 7 ראב"ע עצמו הצביע על הבעייתיות שבכיוון מחשבה כזה, בפירושו לדברים, כ', יט: "כי האדם עץ השדה. כבר ביארתי בספר היסוד, כי ייתכן בכל לשון לקצר, לאחוז דרך קצרה, כמו 'חמור לחם', רק מילת 'לא' לא ייתכן להיותה נחסרת, כי הטעם יהיה להפך".
- 8 "...השכל אשר השפיע ה' לאדם שהוא שלמותו הסופית, הוא אשר ניתן לאדם לפני מריו, ועליו נאמר בו שהוא בצלם אלוהים ובדמותו, ובגללו דובר עמו ונצטווה כמו שנאמר 'ויצו ה' א" וכו' (ב', טז), כי לא יהיה הציווי לבהמות ולא למי שאין לו שכל, כי בשכל יבדיל בין האמת והשקר, וזה היה מצוי בו בשלמותו ותמותו. אבל הטוב והרע הוא במפורסמות לא במושכלות... וכך בלשונו אומרים על הנכון והשווא אמת ושקר, ועל הנאות והמנוגה טוב ורע, ובשכל ידע האדם האמת מן השקר, וכך הוא הדבר בכל העניינים המושכלים. וכיוון שהיה בשלמות מצביו ותמימותו והוא עם תכונותיו ומושכליו אשר בו נאמר מחמתן 'ותחסרהו מעט מאלהים' (תהילים, ח', ו), לא היה לו כוח שמתעסק במפורסמות כלל ולא השיגו, עד שאפילו היותר מפורסמת במידות לגנאי, והיא גילוי הערווה, לא היה רע בעיניו ולא הרגיש את גנותו. וכאשר חטא ונטה אחרי תאוותיו הדמיוניות ותענוגות חושי הגופניים, כמו שאמר 'כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעיניים' (ג', ו) נענש שנשללה ממנו אותה ההשגה השכלית, ולפיכך המרה את הציווי אשר מחמת שכלו נצטווה בו, ונקנית לו השגת המפורסמות ושקע בהבחנת הרע והטוב... והתבונן אמרו 'ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירקם הסי' (ג', ז)... נעשה לו תכונה אחרת שבה הוא משיג גנות מה שלא היה משיג גנותו מקודם" - מורה נבוכים, תרגום הרב קאפח, ירושלים תשל"ז, חלק א, פרק ב.

## הוצאת תבונות

### מכללת הרצוג

בעקבות אונקלוס<sup>9</sup>. הקשיים על אונקלוס שצוינו לעיל (חוסר התאמה למצב העניינים ולדקדוק) קשים גם על הרמב"ם שאימץ את דבריו.

שנית, מה טיבן של מפורסמות אלה? אם יש בהן שיקוף אמיתי של טיבה של המציאות, הרי כאשר האדם "השיג גנות מה שלא היה משיג גנותו מקודם" הוא הרחיב והגדיל את ידיעתו האמתית את המציאות. אם הן דמיוניות, מוסכמות ללא בסיס מוחלט במציאות - מניין קיבל אותן האדם? מי הגיד לאדם ולאשתו דבר מפורסם זה, גנות גילוי הערוה, בעוד הם יצורי האנוש היחידים בעולם<sup>10</sup>?

שלישית, לשון הכתוב אינה מתיישבת עם הבנה זאת של ידיעת טוב ורע. האדם נשאל "מי הגיד לך כי עירם אתה?" (ג', יא). השאלה היא על המקור לידיעת האדם ולא על עצם תקפות המושג. לו היה האדם ממציא מושג מ'המפורסמות' או שומע עליו ממישהו, השאלה המתאימה הייתה: מדוע אתה חושב שעירום הוא רע ויש להסתירו? יתר על כן, אפילו ידיעת הטוב של אלוהים אינה מוצגת בלשון **קביעת** ערך, אלא כעדות על המציאות, כזיהוי טיבה של המציאות, כראייה: "וירא אלהים כי טוב".

### רמב"ן

עד כאן נטו כל הדעות שהובאו לכיוון המעטת ערך ידיעת טוב ורע, תוך ניסיון ליישב את דברי הנחש ודברי אלוהים עם המעטה זאת. רמב"ן הלך בכיוון הפוך. מתוך קבלת דברי אלוהים (ג', כב) כפשוטם<sup>11</sup>, שולל רמב"ן את הפירוש שידעת טוב ורע היא השגת תאוות המשגל. רמב"ן טוען ש'ידעת' בתנ"ך פירושה רצון, חפץ (רמב"ן לבראשית, ב', ט). לדבריו, פרי עץ הדעת "היה מוליד הרצון והחפץ שיבחרו אוכליו בדבר או בהפכו לטוב או לרע" (שם). לפני החטא התחברו האדם ואשתו כדי להוליד, בלא תאוה, ולכן לא התבוששו<sup>12</sup>. בעקבות החטא הגיע האדם למידה אלוהית - רצון ובחירה, אך הדבר עלול לגרום לו צרות, וממילא **לגביו** זהו עונש ולא שחר. דברי רמב"ן קשים משתי בחינות: ראשית, הם אינם מתיישבים עם ההנחה הכפולה שהאדם נברא שלם<sup>13</sup>, ושהבחירה הנה חלק מהותי משלמותו. שנית, כפי שטוען כנגדו ר"י אברבנאל<sup>14</sup>: "לא תיפול הצוואה אלא למי שיש לו בחירה ורצון" - והרי האדם נצטווה עוד

9 דברי הנחש - במורה נבוכים חלק א, פרק ב; דברי אלוהים - במשנה תורה, הלכות תשובה, פרק ה, הלכה א.

10 תודה לבעלי, מאיר, שהצביע על נקודה זאת.

11 וכן קבלת דברי הנחש (ג', ה) תוך הסתמכות על פירקא דרבנו הקדוש, בבא דשלושה, ט"ז, משם עולה שהנחש דיבר אמת.

12 "והנה אחרי אכלו מן העץ הייתה בידו הבחירה, וברצונו להרע או להיטיב בין לו בין לאחרים, וזו מידת אלוהים מצד אחד ורעה לאדם בהיות לו בה יצר ותאוה" (שם).

13 ראה בדברי הרמב"ם המובאים לעיל, בהערה 8.

14 מיעוטו (ראייתו ומישושו) טוב - כי זה יגרום לאדם "להזדווג עם אשתו ולהוליד בדומה ויעשה אותו לתכלית טוב ונאות בדרך טבע". ריבוי (אכילתו) רע - "לפי שאכילתו תביאהו להפלת התאוה ורדיפת הפועל המגונה לשם עונג בהמ"י - פירוש ר"י אברבנאל על ספר בראשית, הוצאת בני ארבל, ירושלים, תשל"ט, מתוך דבריו על בראשית ב' מ'יוטע ה' א' גן בעדן" עד "כי ביום אכלך ממנו מות תמות", בהתרת השאלה הי"ג.

## הוצאת תבונות מכללת הרצוג

לפני שחטא... אין מקום לצוות על מי שחסר בחירה ורצון, ובעצם חטאו הוכיח האדם בפועל שהייתה לו בחירה ממשית.

### אברבנאל

אברבנאל דוחה את שיטת רמב"ן עקב הקשיים שצוינו לעיל (שלמות האדם בבחירה וציווי אלוהים), וחוזר לשיטה הממעטה בערך ידיעת טוב ורע. לדבריו עץ הדעת היה עץ המרבה באכילתו תאוות המשגל<sup>15</sup>. לדעתו האדם לא זכה כתוצאה מחטאו בהשגה שכלית כלשהי. קודם חטאו ידע טוב ורע בידיעה שכלית כמו ה' וכמו המלאכים, שהרי טוב ורע אינם מפורסמים כנאות ומגונה אלא שכליים<sup>16</sup>.

מבין האפשרויות הגלומות בעץ הדעת מימש האדם את אפשרות ה'רע' - אכילה והיגררות אחרי תאוות לשם עונג בהמי - וירד במדרגה. חטא - ונענש.

כיוון שאברבנאל ממעיט בערכה של ידיעת טוב ורע, עליו ליישב את דברי אלוהים בפרק ג', פס' כב. לדעתו, כל החכמים האחרונים שהלכו בשיטת הרמב"ם "הוכרחו לעוות הכתוב הזה (ג', כב) בפירושים מתחלפים".

הוא מציע לפרש את דברי ה' כלעג - "כמלעגי על דברת האדם, הן האדם היה כאחד ממנו בעבור שידע טוב ורע באכילת העץ כמו שחשב" - כמו שהציע ראב"ע (לעיל), או כשאלת תמיחה: "על דרך התימה... רוצה לומר, האם היה האדם כאחד ממנו כשבראנו אותו בצלמנו כדמותנו כדי להגיע לתכלית הפחות הזה, שהוא לדעת טוב ורע?! בוודאי לא הייתה הכוונה מתחילה בבריאתו לתכלית הזה..." (שם).

על שיטת אברבנאל ניתן לטעון כי לפי פירושו דברי התורה כאן כתובים בדרך אירונית, וממילא ייחלקו לומדי התורה לשתי קבוצות: האחת - קבוצת התמימים, שיחשבו שהאדם הפך להיות דומה לאלוהים בידיעת טוב ורע - ויטעו לחלוטין. השנייה - קבוצת החכמים, שיבינו שה' לועג או תמה, והאדם לא הפך להיות דומה לאלוהים בידיעת טוב ורע.

שיטה זאת של כתיבה אינה הולמת את התורה שנועדה להיקרא בפני עם שלם, אנשים נשים וטף, כך שישמעו אותה - וילמדו ליראה את ה' (דברים, ל"א). התורה אמורה להיות מובנת לכל העם, שהרי רק כאשר נשכחה הלשון העברית וחצי העם דיבר אשודית, היה צורך ב'מבינים' כדי להבטיח הבנה מינימלית של הציבור הרחב (נחמיה, ח', ז; י"ג, כד).

בדרכים שונות מבטיחה התורה שכל מי שמכיר את לשון התורה ולומד אותה בתמימות, בלי אינטרס חזק לעוות את הכתובים, מבין נכון את עיקרי הדברים (סולם הערכים, סדר העולם, ההתרחשויות המרכזיות). ככל שהלומד מחכים, הוא מתקדם מן 'האמת' המינימלית, לכיוון 'כל האמת' האלוהית האין-סופית<sup>17</sup>.

15 שם, בקטע על ג', כב, בסעיף מהו עניין לדעת טוב ורע.

16 ראה לעיל, הערה 14.

17 שיטת כתיבה זאת מתאר פרופ' מאיר שטרנברג בספרו The Poetics of Biblical Narrative (הוצאת אוניברסיטת אינדיאנה, 1985). לדעתו, תפיסה זאת מקבילה במידה רבה לדברי חז"ל בתנחומא על "קול ה' בכח" - לפי כוחו של כל אחד ואחד (שם, עמ' 50). שטרנברג מכנה שיטה זאת בשם foolproof composition, ומדגים אותה בקצרה בעמ' 57-

לאור דברי ראב"ע בדברים, כ', יט (ראה הערה 7), ולאור תפיסת 'קהל היעד' של התורה ועקרון ההצלה מטעות של סיפורי התנ"ך בכלל, יש לדחות את שתי הצעותיו של אברבנאל, שלפיהן כוונת מילותיו של ה' הפוכה ממשמעותן הפשוטה. נסכם: הוצגה פה בעיה ושתי דרכים עיקריות לפתרונה.

הבעיה: חטא גרר שכר - הידמות לאלוהים בידיעת טוב ורע. דרך הפתרון הראשונה: ידיעת טוב ורע איננה הידמות לאלוהים (אונקלוס ורש"י). התכונה האלוהית שנוספה לאדם בעקבות חטאו היא עניין ירוד (ראב"ע, רמב"ם, אברבנאל), וממילא אין כאן שכר. דרך הפתרון השנייה: ידיעת טוב ורע היא אמנם הידמות לאלוהים, אך עבור האדם אינה טובה אלא רעה, משום שיש בה 'הזמנת צרות' (רמב"ן).

הצבענו על הקשיים בכל אחד מן הפתרונות, ועמדנו על בעיות התאמה ללשון התורה, לעולם הערכים שלה, לעקרונות הכתיבה של התורה או להיגיון. להלן אנסה להציג פתרון שונה, פתרון שלא יעוות חלק מהכתובים, לא יתעלם מחלק אחר, ויצליח להתמודד עם בעיית החוטא הנשכר.

### "ותחסרהו מעט מאלהים"

#### השלב הראשון

בראשית המאמר הוצגה בעיית החוטא הנשכר מתוך נקודת מבט דומה לזאת של 'האדם המלומד' שפנה לרמב"ם. אם מסכמים את פרשת עץ הדעת בכך שהאדם עבר על ציווי ה' וכתוצאה מכך זכה להידמות לאלוהים בידיעת טוב ורע, עולה בעיית החוטא הנשכר במלוא חריפותה.

אולם סיכום כזה נובע מבחירה של פרטים מסוימים בסיפור ומהזנחת פרטים אחרים, בהתאם לתפיסת עולמו של המסכם. 'האדם המלומד' מניח שהדבר החשוב ביותר לאדם הנו ידיעת הטוב והרע שזכה בה. מתוך כך שאר פרטי הסיפור (להוציא הציווי והמרי) נותרו אצלו מחוץ לסיכום.

הקורא הפשוט, זה שאמור להבין אמת מינימלית, ייחס חשיבות רבה לפרטים אחרים. הוא, אולי, יסכם את הסיפור כך: האדם היה בגן-עדן, בלא ידיעת טוב ורע אך עם אפשרות לחיי נצח. הוא עבר על ציווי ה' ולכן סולק מגן-עדן, נאלץ לעבוד בזיעת אפיו למחייתו, השיג ידיעת טוב ורע, והפסיד סיכוי לחיי נצח.

ללא ספק, סיכום כזה מצביע על חטא ועונשו, על מעשה שיצא שכרו - ידיעת טוב ורע, בהפסדו - גירוש מגן-עדן, עבודה קשה ומוות.

מכאן ואילך האדם יודע טוב ורע (קין צריך היה לדעת שפגיעה בזולת היא רעה) והוא נדרש לפעול על-פי ידיעתו (קין נדרש שלא לרצוח) ולתת את הדין על מעשיו.

51, וביתר פירוט והבהרה בהמשך הספר. במאמר 'מגילת בת-שבע', מגדים יח-יט, הונח בטעות ששטרנברג נמנה על אנשי "ביקורת המקרא". למעשה, כפי שיווכח כל מי שיקרא את ספרו, שטרנברג מתנגד בחריפות (תרתי משמע) לשיטה זאת.

## הוצאת תבונות מכללת הרצוג

### השלב השני

הקריאה התמימה שתיארתי בשלב א' אינה פותרת בעיות; היא כלל איננה נתקלת בהן. שאלות מעין זו של אברבנאל: 'אם ידיעת טוב ורע היא שלמות, מדוע נברא האדם בלעדיה?' כלל אינן עולות לדיון בקריאה כזאת.

מי שהגיע לשלב השאלות, חייב להמשיך לשלב הבא ולנסות להבין את הפרשה כך שיימצא מענה לשאלותיו.

נראה לי, כדעת רמב"ן, שהבנה מלאה יותר של סיפור עץ הדעת מחייבת הבנה נכונה של המלה 'דעת'. כמו רמב"ן, סבורה אני שבתנ"ך המלה 'דעת' כוללת לא רק הבנה שכלית אלא גם רצון ובחירה. בניגוד לו, אני סבורה שהיא כוללת גם **מימוש בפועל** של בחירה זאת.

ידיעת ה', לדוגמה, איננה רק הבנה תיאורטית, אלא: "אביך הלא אכל ושתה ועשה משפט וצדקה... דן דין עני ואביון... הלא היא הדעת אתי, נאם ה'" (ירמיה, כ"ב טז). גם ידיעת ה' את משה שרמב"ן מצטט (שמות, ל"ג, יב) התבטאה בפועל, וכמובן גם ידיעת האדם את אשתו (בראשית, ד', א)<sup>18</sup>.

אם כל ידיעה כוללת מימוש בפועל, הרי ידיעת טוב ורע פירושה מימוש בפועל של ההבחנה בין טוב לרע, מימוש בפועל של ההבחנה המוסרית. אפשרות זאת, של עשיית מעשה המממש בפועל את הבחירה בין טוב לרע, לא הייתה קיימת לגבי אדם הראשון לפני שחטא. יתר על כן, בלתי אפשרי היה להעניק לו ידיעת טוב ורע קודם שחטא.

האדם נוצר בעל בחירה, בעל אפשרות לציית לה' או להמרות את פיו. כל עוד לא המרה האדם את פי בוראו, כל עוד לא מימש באופן זה דווקא את בחירתו החופשית, היה האדם כפוף לחלוטין לה' ולסמכותו. כל עוד לא עלתה בדעתו ומומשה במציאות הליכה כנגד צו אלוהים, לא יכול היה האדם לדעת טוב ורע - לממש את בחירתו שלו בין טוב לרע. כל עשיית טוב הייתה חלק מההוויה של כפיפות לאלוהים ולא מידיעת טוב ורע של האדם עצמו.<sup>19</sup>

לפי הסבר זה יובנו דברים רבים.

ראשית, אין לשאול מדוע לא העניק ה' לאדם שלמות זאת של ידיעת טוב ורע מיד כשבראו בצלם אלוהים. ידיעת טוב ורע אפשרית רק לאחר יציאה מהציות האוטומטי לאלוהים, היא חסרת משמעות כ'מענק'.

שנית, ידיעת טוב ורע היא אכן הידמות בנקודה מסוימת לאלוהים. אלוהים מכיר בערך הטוב או הרע של כל דבר ('וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב'), ובהיותו חופשי לחלוטין יש בידו אפשרות מלאה לדעת טוב ורע - לממש את רצונו, את בחירתו, את הכרתו. שלישית, מהות איסור האכילה מעץ הדעת מתבררת. כיוון שכל מה שדרוש כדי לאפשר לאדם להגיע לידיעת טוב ורע הוא עֲבָרָה על צו אלוהי כלשהו, יכול היה צו זה

18 אם אינני טועה, כל תכונה שהתנ"ך מייחס לאדם היא תכונה הממומשת בפועל, כגון תם וישר, ירא אלוהים (ראה העקדה). אדם טוב, בתנ"ך, אינו מי שלבו הומה בקראו על צרותיהם של אחרים אלא מי שעושה טוב.

19 בדומה, אולי, להתנהגותו של ילד קטן מאוד, לפני "גיל ה-לא" הראשון.

## הוצאת תבונות מכללת הרצוג

להיות שרירותי לחלוטין, חסר כל מעמד מוסרי. די בכך שהוא ציווי אלוהי. כיוון שלפני החטא לא ידע האדם טוב ורע, הציווי האלוהי אכן חל על דבר שהוא כשלעצמו לא טוב ולא רע, אלא - האפשרות לדעת טוב ורע.

כיוון שהחטא צריך לבטא רק מרי, על הציווי לחול על דבר שאין אינטרס אחר לעבור עליו, פרט לעצם היותו ציווי (וראה להלן).

רביעית, טיב הקשר בין ידיעת טוב ורע ללבוש מתברר. כפי שטוען הרמב"ם, עניין גילוי הערווה איננו זהה לידיעת טוב ורע אלא מהווה דוגמה לה.

בניגוד לתפיסת הרמב"ם, ידיעת טוב ורע איננה רעה או פחותה. היא מ"תכונותיו של אלוהים". האדם שזכה בה הפעיל אותה באופן נכון: הוא הכיר בכך שעירום הנו 'רע' ולבוש הנו 'טוב' - ומימש את הכרתו בעשיית חגורות. אלוהים אישר ידיעת טוב ורע זאת בהלבישו את האדם ואשתו בכותנות עור<sup>20</sup>.

חמישית, הקשר בין החטא לעונש מובן יותר. החטא הנו עצם המרי, אי הציות לאלוהים, 'הכרזת עצמאות'. עונשו העיקרי - ההכרח להתמודד עם הקשיים, המאמץ והסבל שנטילת אחריות כזאת מחייבת.

בגן העדן ה' נטע, ה' השקה (באמצעות הנהר המתפצל), האדם הוזמן לאכול [כמעט] מכל עץ הגן, ונועד רק לעבוד ולשמור את מה שה' יצר. מחוץ לגן נאלץ האדם לזרוע בעצמו, לגדל ולהשקות - או לצפות בדאגה למטר (כמשתמע מ-ב', ה). רק עבודה בזעת אפיים מאפשרת לו לאכול את לחמו.

המוות איננו העונש על עצם המרי. המוות בא על האנושות כתוצאה הכרחית של השגת ידיעת טוב ורע. ראשית, משום שמי שיודע טוב ורע עלול לבחור ברע, ואין להתיר לרע קיום נצחי. שנית, בגלל ההידמות לאלוהים. האדם נברא דומה לאלוהים בהיותו בעל שכל, רצון, בחירה (עניינים אלה התבטאו בפרקים ב' ו' בהצגת האדם כקורא שמות, מדבר ועושה - בוחר לא לציית לאלוהים).

האדם נבדל מאלוהים בהיותו חומרי ומוגבל בידיעתו וכוחו. השגת דמיון נוסף לאלוהים - ידיעת טוב ורע, צמצמה כביכול את הפער בין הבורא לנברא. שמירה על פער זה מחייבת הפחתת נקודת דמיון שהייתה קיימת: ה' נצחי, והאדם היה בעל אפשרות להשגת נצחיות. כיוון שהאדם זכה לדמיון לאלוהים - ידיעת טוב ורע, יש הכרח להביא למניעת דמיון - על-ידי מניעת האפשרות לנצחיותו.

לאחר שהאדם הפך להיות כ"אחד ממנו" קיימת הסכנה: "ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעלם" (ג', כב) - "ומשיחיה לעולם הרי הוא קרוב להטעות הבריות אחריו ולומר אף הוא אלוה" (רש"י שם).

בבחירתו להמרות את פי ה', החליף האדם דמיון מסוים לאלוהים, אפשרות לנצחיות, בדמיון אחר לאלוהים - ידיעת טוב ורע. האם תמורה זאת הייתה כדאית?

כאלפיים שנה מאוחר יותר חי אדם שידע טוב ורע. לגביו ההליכה בדרך ה', עשיית צדקה ומשפט, הייתה בחירתו ולא אוטומטית. כה איתנה הייתה ידיעת טוב ורע אצל

20 על כך שדוגמה זאת לא נבחרה רק משום שהיא "המפורסמת במידות לגנאי", כדברי הרמב"ם, רומז עונשה של האישה. וראה בתלמוד בבלי, שבת, קמו, ל"א - בשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא. וראה גם בוהר, ר"א, כח, ע"ב; לו, ע"ב.



## הוצאת תבונות

### מכללת הרצוג

אברהם אבינו, עד שטען כנגד אלוהים בכבודו ובעצמו: "השפט כל הארץ לא יעשה משפט?" (בראשית, י"ח, כה).

נאשר אברהם נתבע להעלות את בנו לעולה הוא לא נכשל בניסיון. הוא לא סירב בגלל אהבתו לבנו, בגלל ביטול תקוותיו לעתיד ל"ואת בריתי אקים את יצחק" - ל"ז, כא) או בגלל סכנת הכשלת מפעל חייו, הקריאה בשם ה'.

משוכנע לחלוטין בצדקתו של יצחק (שהרי נבחר לעולה), הוא לא טען "האף תספה צדיק?" (י"ח, כג). במצב הלא-ידיאמן שה' יצר כניסיון ל"והאלוהים נסה את אברהם", כאשר יראת אלוהים וידיעת טוב ורע הוצבו כמנוגדות, אברהם בחר לציית לה'. בכוח יראת האלוהים שבו, 'ויתר' אברהם על ידיעת טוב ורע. בכך פעל אברהם באופן הפוך מאדם הראשון, וממילא סלל לנו את הדרך אל "עץ חיים היא ל"מחזיקים בה" (משלי, ג', יח) - התורה<sup>21</sup>.

### חלק ב - ההתפתות

עד כאן הוצע הסבר לשאלה מדוע לא הוענקה ידיעת טוב ורע לאדם מיד ביצירתו, ומדוע זכה בה כתוצאה מחטאו. בכך התבהרה מעט פעולתו של אלוהים בפרשה. פעולתו של האדם נותרה סתומה כשהייתה. מדוע חטא אדם הראשון? איך העז יציר כפיו של אלוהים, שזכה לפגוש בעצמה האלוהית פנים אל פנים, להמרות את פי בוראו? גם הרמב"ם במורה נבוכים התקשה בנקודה דומה (דומה ולא זהה, שהרי מדובר בתפיסה שונה של ידיעת טוב ורע). פתרונו של הרמב"ם נועץ בהצבעה על תהליך הדרגתי שאפשר חטא זה (ראה בקטע שצוטט לעיל, הערה 8: הנטייה אחרי תאוות גרה איבוד ההשגה השכלית, ואיבוד זה אפשר עברה על צו ה'). נראה לי שהתורה אכן מראה תהליך של נפילה לחטא, אך זהו תהליך שונה מזה שהציע הרמב"ם.

הצגת החטא כתהליך מתמשך ולא כמעשה בודד נעשית בתורה בכמה דרכים:

- א. בין עץ הדעת לאדם נוספו שני **מתווכים**: הנחש והאישה<sup>22</sup>.
- ב. בין שני המתווכים מוצג **ויכוח**, דבר ה'שובר' את המעבר החלק בין שתי חוליות אלה.
- ג. **לשון** התורה מכוונת את הלומד למעקב זהיר אחר תהליך ההתפתות, כפי שיוצג להלן.

### הצגת הדמויות

מיד לאחר הצגת איסור האכילה מעץ הדעת **טוב ורע**, נאמר: "**לא טוב** היות האדם לבדו, אעשה לו עזר כנגדו" (ב', יח). בסמוך לביטוי "לא טוב" נזכרת "כל חית השדה",

21 ראה בראשית כ"ו, ה: "וישמר משמרת מצותי חקותי ותורתִי", וראה: נ' גוטמן, 'פרשת העקדה בהשוואה לפרשת אדם הראשון בן עדר', מגדים יב (תשרי תשנ"א), עמ' 17-23.

22 הרמב"ם שם מאחד את האדם ואשתו באמרו: "ונטה אחר תאוותיו הדמיוניות ותענוגות חושיו הגופניים כמו שאמר "כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים" - מחשבות שהתורה ייחסה לאישה.

## הוצאת תבונות

### מכללת הרצוג

והיא הוקדמה כאן להזכרת עוף השמים (ב', יט). האדם קורא שמות "לכל הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה ולאדם לא מצא עזר כנגדו" (ב', כ), וכאן באה "חית השדה" נסוף ונסמנה לאי מציאת העזר. פעמיים הוצמדה אפוא "כל חית השדה" ל"לא טוב" שבחוסר "עזר כנגדי". בהמשך מוצג הנחש כ"ערום מכל חית השדה" (ג', א), ובכך מיוחס לנחש המטען השלילי, ה"לא טוב", שנקשר ל"כל חית השדה". מטען זה מתקשר דרך המלה "טוב" לעץ הדעת טוב ורע.

האישה, לעומת הנחש, מהווה פתרון ל"לא טוב" (לא נאמר עליה "טוב", כשם שלא נאמר כך על יצירת האדם בפרק א'. "טוב מאד" נאמר על הבריאה כולה). אם כן שתי דמויות הביניים קושרו לטוב ולרע. הנחש - לקוטב השלילי, האישה - לנטייה לקוטב החיובי.

### תהליך ההתפתות

לאחר שניתנו רמזים עדינים בדבר טיבו של הנחש בפרק ב', מבטיחה התחלת פרק ג' כי גם הקורא התמים יקשיב לנחש בחשדנות<sup>23</sup>: "והנחש היה ערום מכל חית השדה" (ג', א). ערמה זאת מתבטאת היטב בדבריו לאישה: "אף כי אמר אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן" (ג', א).

דברי הנחש פותחים בביטוי "אף כיו", המשמש בטיעונים הגיוניים ומצביע על קשר בין שני היגדים. לרוב משמש ביטוי זה בתנ"ך במשמעות "לא כל שכן", על אחת כמה וכמה<sup>24</sup>, אך כיוון שכאן הוא מופיע בלא היגד לפניו, יש להבינו במשמעות "אף על פי" (כמו למשל, נחמיה, ט', יח)<sup>25</sup>.

ברגע שהנחש השמיע את המילים "אף כל", הוא ערער על הבנת האישה את המציאות וחוקיה. עצם השמעת מילים אלה מהווה שלב ראשון בתהליך הפיתוי (בדומה להקדמה בנוסח 'העניין איננו כה פשוט כפי שנדמה').

השלב הבא מצביע על התחום שלגביו האישה נקראת לשנות את דעותיה: "אמר אלהים". בשתי המילים האלה הנחש משיג מטרה כפולה: א. הפנייתה של הנכונות למחשבה שנייה שעורר באישה, לכיוון דברי אלוהים; ב. הצהרה על עצמו כבקי בדברים, היודע שאלוהים דיבר עמו.

"לא תאכלו" - התחלת ההוכחה שהנחש אכן יודע מה דיבר אלוהים, ובד בבד - תיאור שלילי של אלוהים, הצבעה על אלוהים כמי שאוסר אכילה.

"מכל עץ הגן" - תוך כדי ציטוט מקוטע של דברי אלוהים "מכל עץ הגן... לא תאכל" (ב', טז-יז), הפך הנחש את דברי אלוהים מהיתר כמעט מוחלט לאיסור מוחלט. אלוהים אכן אמר מילים אלה - אך בתוך רצף של משפטים שבו משמעותן הפוכה מזאת שמציג

23 לפי שיטת Foolproof composition שנוכרה לעיל, הערה 17.

24 למשל: "אבי, דבר גדול הנביא דבר אליך הלוא תעשה, ואף כי אמר אליך רחץ וטהר" (מלכ"ב, ה', ג). וכן שמו"א, י"ד, כט-ל; שמו"ב, ד', י-יא; מלכ"א, ח', כז; משלי, י"א, לא ועוד.

25 הטיעון "אף על פי ש-א - ב" בנוי כך: הדובר והנמען מסכימים ביניהם על א (חלקו הראשון של הטיעון), הנמען מניח כי קיום א שולל את קיומו של ב, ואילו הדובר טוען ששיליה זו אינה תקפה.

## הוצאת תבונות

### מכללת הרצוג

הנחש. הנחש משקר מבחינת המשמעות, תוך שהוא נזהר לומר 'אמת' מבחינה פורמלית המנותקת מהמשמעות.

עֲרַמַת הנחש מתבטאת גם בכך שאת השקר שהוא אומר, את עצם הטיעון שלו, אין הוא מביא בחלקו השני של המשפט, כמתבקש מנוסח הטיעון, אלא בחלקו הראשון, החלק האמור להיות מקובל על השומע בטיעון כזה.

ואם לא די בכך, הנחש אינו משמיע כלל את חלקו השני של הטיעון! ההשלמה אינה חד-משמעית: "אף כי אמר אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן" - בכל זאת כדאי לכם לאכול? בכל זאת אכלתם? בכל זאת אני אומר לכם לאכול? בהימנעו מהשמעת עיקר הטיעון (החלק השני, המתבקש מן המבנה התחבירי), מטיל הנחש על האישה את האחריות להשלמת הטיעון.

השלב האחרון בעֲרַמַת הנחש בפנייתו הראשונה לאישה הוא, אם כן, השתיקה, קטיעת דבריו לאחר המשפט הטפל.

מכל המהלך הערמומי הזה יש מקום להניח שהקורא התמים זיהה את השקר שלי"מכל עץ הגן". אם לא, באים דברי האישה ומבטיחים זאת: "מפרי עץ הגן נאכל. ומפרי העץ אשר בתוך הגן, אמר אלהים, לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו פן תמותו" (ג', ב-ג).

האפשרות שהנחש נמנע בכוונה תחילה מהשמעת החלק השני והעיקרי של הטיעון (שהוצגה לעיל) אינה הכרחית. ייתכן שהאישה הזדרזה להיכנס לתוך דבריו ולתקנו.

אם האפשרות הראשונה נכונה - אִזֵּי ערמתו של הנחש גדולה מאוד. אם השנייה נכונה - אִזֵּי פזיזותה של האישה גדולה מאוד; היא לא המתינה עד שהנחש יסיים את דבריו ואף לא דרשה ממנו הבהרה, אלא 'תיקנה' אותו. כך או כך מוצגים כאך כוחות בלתי שקולים, ונוצרת בלומד ציפייה לכך שהאישה תתפתה.

כדי להבין עד כמה הצליח מהלכו הראשון של הנחש, יש להשוות את דברי האישה לדברי אלוהים ולדברי הנחש.

אלוהים (ב', טז-יז)	הנחש (ג', א)	האישה (ג', ב-ג)
מכל עץ הגן אכל תאכל ומעץ הדעת טוב ורע	אף כי אמר אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן.	מפרי עץ הגן נאכל ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלהים, לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו פן תמותו.

אלוהים מוצג בתורה כמקור הן להיתר האכילה והן לאיסור. בדברי הנחש אלוהים הוא מקור רק לאיסור; בדברי האישה ההיתר בא מאליו, זאת המציאות, והאיסור - מאלוהים.

בדברי אלוהים ההיתר כמעט מוחלט, האיסור חל על פרט אחד הנקוב בשמו; בדברי הנחש אין היתר, והאיסור מוחלט; בדברי האישה ההיתר מצומצם ('פרי' מחליף את 'כל'), האיסור חל על משהו חשוב (העץ אשר בתוך הגן - כינוי שהתורה העניקה לעץ

## הוצאת תבונות

### מכללת הרצוג

החיים דווקא) והאיסור מורחב (נוסף איסור נגיעה). ייתכן שהכינוי "העץ אשר בתוך הגן" בא רק משום שהאישה אינה משתמשת בכינוי "עץ הדעת טוב ורע", כיוון שבשלב זה ידיעת טוב ורע אינה אומרת לה דבר.

בדברי אלוהים הסכנה חמורה ומודגשת (מות תמות); בדברי הנחש אין הסכנה נזכרת; ובדברי האישה הסכנה מופחתת (פן תמותון: פן - זהו רק חשש, תמותון - ולא מות תמותון).

רק בסדר המילים דבקה האישה בנוסח האלוהי (ולא בזה של הנחש), והציבה את החפץ לפני האיסור או ההיתר.

כפי שמראה השוואה זאת, האישה מתווכחת עם הנחש מעל פני השטח. מתחת לפני השטח היא מאמצת את גישתו. אלוהים מוצג באור שלילי, ההיתר - קיים מעצמו, האיסור - מאלוהים. ההיתר מוגבל, ההגבלה גדולה ומשמעותית, והסיכון אינו נורא כל-כך. לאור הקו המתגלה פה של אימוץ גישת הנחש, נראה שהאישה הוסיפה מעצמה את האיסור "ולא תגעו בו", ולא שמעה תוספת זאת מאדם.

בעקבות היחלשות זאת של בת שיחו, עובר הנחש להתקפה ישירה: "לא מות תמותון!"

(ג', ד). הלומד התמים, שראה אולי בדברי הנחש הקודמים טעות, חוסר דיוק, רואה עכשיו שקר ברור. ידוע לו מפרק ב', שה' אמר "מות תמות", וידוע לו מן המציאות שאדם הראשון וכל צאצאיו הם בני תמותה (האישה, כמובן, אינה יודעת זאת, ולגביה מילתו של ה' עומדת כנגד מילתו של הנחש). הלומד הִזְהיר מאתר שוב את ערמתו של הנחש: בהשתמשו בנוסח האלוהי ולא בנוסח האישה (מות תמות - פן תמותון), מוכיח שוב הנחש שהוא בקי בעניינים, וניסוחו הוא דו-משמעי. ניתן להדגיש את "לא" (יאל לך לשגות בדברי הבל, שאינם מתקבלים על הדעת), וניתן להדגיש את "מות" או "מות תמותון" (יאל תגזימי, זה לא חמור כל-כך!).

בין כך ובין כך משמע מדברי הנחש שאלוהים שיקר, ועל כן על הנחש להציע מניע אפשרי למעשה אלוהים:

"כי ידע אלהים" - וכמובן גם הדובר, הנחש,

"כי ביום אכלכם ממנו" - כנוסח דברי אלוהים ולא כנוסח האישה. שוב, הצבעה על מהימנות מקורות המידע של הנחש.

"ונפקחו עיניכם" - כפי שמסביר הרמב"ם - "פקיחת הרעיון", השגת הבנה.

"והייתם כאלהים" - כאן מונח הפיתוי המרכזי. אחרי שאלוהים הוצג כרע, כשולל, כמגביל, מציע הנחש אפשרות לצאת מתחת שלטונו ולהפוך לשווים לו. אילו נוסח המשפט היה בסדר הפוך - והייתם יודעי טוב ורע כאלוהים, אזי היה ברור שהעיקר הוא ידיעת טוב ורע, ותיאור השוואתה של ידיעה זאת הוא "והייתם כאלהים". לאישה היה מודגש אז הפיתוי שאינו אומר לה דבר (שהרי עדיין אינה יודעת טוב ורע), והדימוי לאלוהים היה דימוי סגור (מוגבל רק לעניין אחד, ידיעת טוב ורע). בצורת הניסוח שנבחרה יש פיתוי עצום, פיתוי הבא לידי ביטוי בכמה מקומות בתנ"ך: במגדל בבל (בראשית, י'); בדברי מלך

## הוצאת תבונות

### מכללת הרצוג

בבל בנבואת ישעיהו "אֲדַמָּה לַעֲלִיּוֹן" (ישעיה, י"ד, יג-יד), בדברי מלך מצרים בנבואת יחזקאל "לי יארי ואני עשיתני" (יחזקאל, כ"ט, ג) ועוד ועוד. השאיפה להידמות לאל מופיעה כשיא ההיבריס האנושי (=חטא הגאווה שבהתיימרות לחרוג מן הגבולות האנושיים) גם בספרות העמים, הן הקדומה והן המודרנית.

עֲרַמַת הַנַּחֵשׁ מִתְבַּטָּאֵת גַּם בְּאֵי-הַבְּהִירוֹת בַּדְּבַר הַיַּחֲסֵם בֵּין הַיּוֹת כְּאֱלוֹהִים לְבֵין יַדְיַעַת טוֹב וְרַע.

ניתן להבין זאת כדימוי סגור (והייתם כאלוהים אך ורק בנקודה זאת שתהיו יודעי טוב ורע), כזהות מלאה בין המרכיבים (כתמורה: והייתם כאלוהים, היינו והייתם יודעי טוב ורע), או במונח של השלמת הפרט החסר: הכול יש בכס ליבצלמו כדמותו, אם תהיו גם יודעי טוב ורע, אזי תהיו כאלוהים. האפשרות הראשונה היא אמת, כפי שמעיד על כך ה' בעצמו (ג', כב). אם כך הנחש לא אמר כאן שקר... יש לו דרך להתחמק מנתינת דין וחשבון על דבריו... ואולי זאת סיבה נוספת (נוסף לזאת שמביא רש"י בפירושו לבראשית, ג', יד) לכך שאלוהים לא העניק לנחש "זכות טיעון", כדי שלא לתת לשקר המהותי להסתתר מאחורי אמת פורמלית.

הנחש מציג את דבריו כנגד אזהרת ה'. מול "כי ביום אכלך ממנו מות תמות" (ב', יז), טוען הנחש: "כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים". בעזרת המלה "יודעי" הנחש יוצר קשר בין אלוהים לאכילה מן העץ: אלוהים יודע, כי אם תאכלו מהעץ תהיו כאלוהים. מכאן המשכו חז"ל ופירשו את הטענה האבסורדית המרומזת: "התחיל אומר דלטוריא על בוראו, אמר: מאילן זה אכל וברא העולם, יהוא אומר לכם לא תאכלו ממנו שלא תבראו עולמות אחרים. דכל אינש ואינש סני בר אומנותיה"<sup>26</sup>. ושוב הנחש בעֲרַמַתוֹ רק רומז. מי שחכם דיו כדי להבין - עושה זאת על אחריותו... מילותיו האחרונות של הנחש שבות לטענתו הראשונה 'אני בעניינים': שהרי האישה אמרה "העץ אשר בתוך הגן" ואילו הוא השתמש בנוסח המתאים לדברי אלוהים (ב', יז).

לאחר הפגנת סמכותו ומהימנות ידיעותיו, הצגת אלוהים כמשקר צר עין, והצעת הפיתוי להיות כאלוהים, שותק הנחש, ומניח לדבריו לעשות את שלהם. התורה עוברת מהתרחשות חיצונית לפנימית: "ותרא האישה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל..." (ג', ו).

השוואת תודעת האישה להצגת המציאות האמתית שהוצגה בתורה, מראה כיצד מתרחקת האישה בהדרגה מן המציאות האובייקטיבית. התורה מתארת את המציאות כך: "ויצמח ה' אלהים... כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל... ועץ הדעת טוב ורע" (ב', ט). ומה רואה האישה?

"כי טוב העץ למאכל" - בשלב הראשון האישה צמודה למציאות. כל העצים בגן טובים למאכל, וכן גם עץ הדעת. ברור, אם כן, שהמניע לחטא לא היה רעב ואף לא מחסור בתענוגות. עץ הדעת לא הוצג כמזיע תענוג חושני שאין בעצים אחרים שה' התיר (או

26 בראשית רבה, פרשה יט, ד (הוצאת יבנה, תל-אביב תשכ"ח). זה המקור של רש"י לפירושו לבראשית, ג', ה.

## הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ציווה) לאכול מהם. כיוון שהאישה חושבת כרגע על אכילה, פרט זה קודם אצלה ל"יכל עץ נחמד למראה".

"וכי תאווה הוא לעינים" - בשלב השני האישה החליפה "מראה" ב"לעינים" - על פי דברי הנחש "ונפקחו עיניכם". כמו כן היא הכניסה כבר לראייתה את הרהורי לבה - תאוה במקום חמדה (על כך, כנראה, נשענים דברי הרמב"ם "ונטה אחר תאוותיו הדמיוניות")<sup>27</sup>. "ונחמד העץ להשכיל" - בשלב השלישי החמדה עוברת מן המראה להשכלה, בהתאם למשתמע מדברי הנחש שיש לחמוד, לרצות, להיות כאלוהים יודעי טוב ורע (שוב נמנעת האישה משימוש במושג ידיעת טוב ורע, שהרי אינו אומר לה דבר. במקומו היא מחדשת ביטוי: להשכיל).

במהלך התהליך הזה עברה האישה מהיצמדות למציאות (טוב למאכל) לעיוותה: המראה הפך לתאוה והחמדה עברה מהראייה להשכלה. דברי הנחש - מונחיהם (עיניים) ותוכנם (השכלה) - הפכו לחלק מתודעתה של האישה, מהאופן שהיא רואה בו את המציאות.

מונעת מנוח הפנמתה את דברי הנחש, פעלה האישה: "ותקח מפריו - ותאכל" (ג', ו).

עתה מגיע השלב הבא - פיתוי אדם הראשון עצמו.

בניגוד לנחש, האישה אינה פותחת בוויכוח. כפי שהוצג לעיל, אין כוחה בפיה. היא פועלת (כנראה מיידית, עוד בטרם נפקחו עיניה) מכוח קרבתה לאדם - "ותתן גם לאישה עמה" (ג', ו). האדם דבק באשתו, שהיא "עצם מעצמיו ובשר מבשרו". הוא "עמה" והיא "עמו" (כך טען כלפי אלוהים, באמצע את כפיות הטובה שהנחש החדיר באישה: "האישה אשר נתת עמדי, היא נתנה לי...") - ג', יב). וכך, בלי שאלות ובלי ויכוחים - "ותתן גם לאישה עמה - ויאכל".

תהליך הפיתוי הושלם. המרד בוצע. העיניים נפקחו, וידיעת טוב ורע מומשה מיד: "וידעו כי ערומים הם (זיהוי הרע) ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגרות" (ג', ז - בחירה בטוב ומימושה בפועל).

כפי שניתוח הכתובים הראה, התהליך של ההתפתות לחטא לא כלל מילוי מחסור או חיפוש תענוג ייחודי בעץ האסור דווקא. סיבות כאלה לא היו תואמות את מהות החטא מרי באלוהים. המניע העיקרי היה הרצון להידמות לאלוהים (על-ידי ההשכלה), ולעשות זאת על אפו ועל חמתו...

הדרך לעליית מניע זה כללה התערערות הביטחון בכושר השיפוט ויאף כ"י), והסתכלות על אלוהים בעין רעה, בכפיות טובה שגרמה לעיוות ראיית המציאות. יציר כפיו של אלוהים, איך העלה על דעתו, רצה והעז להמרות את פי בוראו? - מכוח תהליך של התרחקות מראייה נכונה של המציאות, שבמרכזו היווצרות עיונות כלפי אלוהים. פעולה הפוכה לחטא אדם הראשון עשה, כאמור, אברהם אבינו בעקדה. תיקון המניע לחטא נדרש מכל "זרע אברהם אהבי" (ישעיה, מ"א, ח): "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך".

27 ראה לעיל, הערה 3.