

בין התיאורים השונים ולעמוד על כל תיאור בשלמותו; אז נוכל לעמוד על משמעויותיהם ועל משמעות היחס ביניהם בהקשר של הסיפור השלם.³ אולם קודם לכן – כמה מילים בעניין הצורה הספרותית של הסיפור.

אופי הסיפור

כפי שנפרט בהמשך, סיפור גן עדן הוא סיפור מכונן בנושא יסודות מערכת היחסים שבין האדם לה'. האמצעי שבו בחרה התורה להשתמש בו בסיפור זה כדי להעביר את מסריה בתחום זה הוא של סיפור אגדה בעל אווירה, סגנון ומאפיינים של סיפור אגדה קדומה. הביטוי הבולט ביותר לאופי זה הוא דמות הנחש המדבר: דיבורו של הנחש איננו מתואר כנס כפי שנמצא באתנו של בלעם "וַיִּפְתַּח ה' אֶת פִּי הָאֲתוֹן" (במדבר כ"ב, כח), וגם לא מופיע בהמשך הסיפור שניטל מהנחש כוח הדיבור, אלא רק שנשתנתה צורת הליכתו – "עַל גְּחֻנְךָ תֵּלֵךְ" (ג', יד). נמצא שדיבור הנחש מופיע כנתון פשוט וטבעי באווירת הסיפור שאיננו זוקק ביאור מיוחד, כאילו הפער בינו לבין המציאות המוכרת לנו אינו מצריך הסבר. ומזה נראה שהסיפור איננו מתיימר לספר היסטוריה מציאותית וריאלית, ואף איננו מצפה מהקורא להבין אותו ככזה, אלא באופן

3. אנו מיישמים כאן את 'שיטת הבחינות' מיסודו של מו"ר הרב מרדכי ברויאר, בשינויים מתודולוגיים מסוימים שעליהם כתבתי במאמרי 'שיטת הבחינות: ביקורת מתודולוגית ויישום מחודש' (להלן: ביקורת), **מגדים נג**, תשע"ב, עמ' 9–73. לפי שיטת הבחינות, הקב"ה כתב את התורה במבנה ריבוי, עם סיפורים (או קטעים הלכתיים) מקבילים, 'בחינות' שונות, שכל אחד מהם יכול לעמוד ולהקרא בפני עצמו, באופן שתיתכנה סתירות ביניהם. לעיתים רבות הסיפורים משולבים זה בזה ליצירת סיפור מצורף. הסיפור המצורף מטשטש את נקודות המעבר מסיפור לסיפור, אבל גם משמר קשיים במעברים ביניהם. כל סיפור מביע תוכן עצמאי שהוא חשוב כשלעצמו, ויש יחס ביניהם המצדיק את שילובם לסיפור אחד. באמצעות הקשיים הנובעים מצירוף הבחינות השונות, ניתן לחשוף את שתי ה'בחינות' ולאחר מכן לעמוד על משמעותן.

במאמרי שם ביססתי תפיסה שלפיה בחינות הן אמצעי ספרותי מסוים שהתורה בחרה בה לביטוי מסריה, וכתוצאה מתפיסה זו – בעיקר שני עקרונות מתודולוגיים בתחום החלוקה לבחינות, החורגים מדרכו של הרב ברויאר ומשמשים כאן במאמר זה: שלילת בידול סגנוני (והנחת הצורך בו) כקריטריון אפריורי לקביעת חלוקה לבחינות וגם לשיוך פסוקים לבחינות (שם, עמ' 14 ואילך); וקיומן הרווח של חלוקות מקומיות, ואף היותן ברירת מחדל (שם, עמ' 21 ואילך).

שיטת הבחינות היא משמעותית, ליחס שבין סיפור גן עדן לבין פרק א' בבראשית – בכך עסקנו במאמר הנ"ל, וכאן ענייננו רק בחלוקה פנימית בתוך סיפור גן עדן (לקמן בהערה 64 ניגע בנקודה מסוימת ביחס שבין סיפורנו לפרק א').

יש, מן הסתם, בין הקוראים שאינם מקבלים את שיטת הבחינות, או שאין כוחם או זמנם מספק ללמוד את החלוקה כאן לבחינות. חלקים משמעותיים של מאמר זה אינם תלויים בהקשר הבחינות, ולכן לקוראים אלה מומלץ לקרוא את הפרק 'אופי הסיפור' כאן מיד בהמשך, את 'משמעות בחינת העבודה' בעמוד 30, ומ'תופעת החטא בבחינת העבודה' בעמוד 39 עד סוף המאמר.

ברור וגלוי בא לצייר סיפור אגדה המבטא מערכת של סמלים ומשמעויות שבהם טמונים מסרי הסיפור.^{5,4}

בהקשר של סגנון סיפורי זה, התורה אף עושה שימוש בפרטים סיפוריים מתוך מיתוסים עתיקים שעסקו בגן אלוהי ושהיו ידועים ומוכרים לקוראים בתקופת התורה. אמנם, מיתוסים מקוריים כאלה לא הגיעו לידינו⁶ אך כך נראה מהעובדה שהסיפור עצמו מיידע דברים כבר בהופעותיהם הראשונות בסיפור: "וַיִּצְמַח ה' אֱלֹהִים... וַעֲץ הַחַיִּים... וַעֲץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע" (ב',

4. ייתכן שגם סממנים נוספים מצביעים על אופי זה של הסיפור – ראו לקמן הערה 81, וראו עוד: J.D.N. Mettinger, *The Eden Narrative: A Literary and Religio-historical Study of Genesis 2-3*, Winona Lake, Indiana 2007 (להלן: מטינגר), עמ' 66-67.

5. יש גם אירועים אחרים המתוארים בתורה שאינם בהכרח תואמים את המציאות ההיסטורית, גם כאשר הצורה הספרותית היא היסטוריוגרפית – ראו ביקורת (לעיל הערה 3), הערה 34. נראה שכאן הסיפור כלל איננו מתיימר להציג היסטוריוגרפיה ריאלית. משום כך, כנראה, גם בין הראשונים יש שהבינו שהסיפור ולפחות חלקו איננו מתאר מציאות ריאלית, אם כי חלקם רק רמזו לכך. כך נראית דעת הרמב"ם במורה הנבוכים, בעיקר בחלק ב פרק ל (שם עולה שהרמב"ם אף הבין שחז"ל סברו כך; וראו גם בפתחה למורה הנבוכים על 'דברי תורה' שהם 'משלים... בעוד הפשט של כל משל אינו כלום'; שם חלק א פרק ב; מפרשי מורה הנבוכים; אברבנאל כאן, בדיונו המפורט מיד אחרי מ"ב שאלותיו על הסיפור; קליין-ברסלבי, **שלמה המלך והאזוטריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 201; רד"ק על ג', א; רלב"ג לאורך כל פירושו לסיפור, ובמיוחד בהקדמתו (ה'הצעה'), בביאור המלות על ב', י-יד ועל ג', ט, ובסופו; ספורנו על ג', א ובמקומות נוספים לאורך הסיפור. לעומת זאת, ראשונים שראו את הסיפור כמתאר מציאות היסטורית ריאלית (גם אם סברו שיש בסיפור רובד משמעות נוסף, מטפורי) התקשו בהסבר הנחש המדבר והנענש כאחראי למעשיו מבלי שמצוין בו נס או שינוי מעמדו לאחר מכן. ראו: תשובת רב האי גאון, בתוך: **מספרות הגאונים** (אסף), ירושלים תרצ"ג, עמ' 155-158; רס"ג על "וַהֲנִיחַ ה' עָרוֹם" (ג', א) בתרגומו לתורה (והערת הרב קאפח) ובפירושו לבראשית מהדורת צוקר ניו יורק תדש"ם, עמ' 282 ואילך ועמ' 293 ואילך (לעומת זאת, ראו דבריו שם עמ' 302, ובמיוחד סופם); ראב"ע על ג', כד ובהקדמתו לפירושו ב'הדרך הג'", וב'שיטה אחרת' על ב', ט, על ג', א, כא ובהקדמתו בדרך 'האחת'; רמב"ן על ג', כב; חזקוני על ג', א. והשוו זוהר בראשית לה ע"ב: "והנחש – ר' יצחק אמר דא יצר הרע, רבי יהודה אמר נחש ממש", ותנא דבי אליהו פרשה יד: "אף במקום אחר נתחרט הקדוש ברוך הוא ביצר הרע... שנאמר אם ישך הנחש בלא לחש". וראו גם ספר העיקרים ג', כא; אברבנאל (שם), העוסק גם בהבנת דעות הראשונים. אמנם, שלילת היסטוריות הסיפור עלולה לסכן את הפרשן באלגוריציה הרחוקה מן המושגים העולים מן הסיפור במישור הפשט (ראו פירוש רלב"ג הנ"ל וביקורת שד"ל עליו), והאתגר הוא לזהות מתוך הנתונים הספרותיים שבסיפור עצמו את המשמעויות העולות מפשטו.

6. בכל זאת הגיעו אלינו מיתוסים בעלי תכנים משקים או שעסקו במוטיבים דומים. ראו לדוגמה: קאסטו (לעיל, הערה 2), עמ' 44 ואילך, ובמיוחד עמ' 53; G. Wenham, *World Biblical Commentary: Genesis*; 53-52; ו' קליין, בתוך: **עולם התנ"ך**, בראשית, תל אביב 1-15, Waco, Texas 1987 (להלן: וונהם), עמ' 52-53; ו' קליין, בתוך: ר' אליאור (עורכת), **גן בעדן** 1993, עמ' 26-27; מטינגר (לעיל, הערה 4), עמ' 99 ואילך; נ' וסרמן, בתוך: ר' אליאור (עורכת), **גן בעדן מקדם: מסורות גן עדן בישראל ובעמים**, ירושלים תש"ע.

(ט); "וַיִּשְׁכַּן... אֶת הַכְּרִיבִים וְאֶת לֵהַט הַחֶרֶב הַמֵּתֶּהֶפֶכֶת" (ג', כד).⁷ מיידועים אלה נראה שהתורה כאן מצפה מהקורא להכיר את שני העצים, את הכרובים, ואת החרב אף על פי שלא נזכרו קודם לכן, וכאילו מתייחסת אליהם ואומרת: הנה גרסתך, גרסת התורה, לסיפורים ולאגדות המוכרות לכם בעניינים אלה.⁸ ואנו אף מוצאים מאוחר יותר בנביאים אזכורים של יסודות שהם דומים לאלה שבסיפורנו אך לא תמיד תואמים בפרטיהם הסיפוריים את האמור בו ולכן אינם מבוססים רק עליו אלא על מסורות חיצוניות, שמהיידועים הנ"ל נראה שקדמו לזמן התורה.⁹

כמובן, התורה כדרכה עוקרת מהיסודות המיתולוגיים משמעויות אליליות ומשתמשת בהם לצרכיה. שינוי משמעותי הוא, שמרכיב מרכזי במשמעות הגן כפי שהיא מוכרת לנו ממקומות אחרים הוא כנראה שהגן הוא גן שהאל שוכן בו, ולעומת זאת בסיפורנו האדם הוא שניתן בגן, וה' רק מבקר בו – שהרי האדם ואשתו מופתעים ונבהלים למשמע קול ה' בגן (ג', ח-י).¹⁰ אולם, לא נראה ששלילת האלילות היא הנושא העיקרי של הסיפור ואף לא המטרה העיקרית של השימוש ביסודות מתוך התרבות האלילית. על משמעויות הסיפור וסמליו נעמוד בהמשך.

אמצעי ספרותי מרכזי בסיפור גן עדן הוא הסבר צדדים שונים של המציאות הטבעית והחברתית המוכרת כנובעים מהסיפור המכונן (אטיולוגיה). הסיפור מספק הסברים לקיום גברים ונשים, לזיווג, לעבודה ולקושי שבה, לריבוי מיני בעלי החיים ולשמותיהם, לבושה מעירום ולבגדים, לצורת הנחש וזחילתו, לחבלי הלידה, לממשלת איש באשתו, אולי לשינה,

7. כנראה גם 'האדם' (ב', ז) – אבל ראו ראב"ע ורד"ק על ב', ח. אולי גם 'הגן' (ג', ט) – ראו הערה 22.
8. על פי קאסטו (לעיל הערה 2). אומנם, גם במקומות אחרים אנו מוצאים יידועים של דברים במופיעיהם הראשונים, אבל בדרך כלל נראה שזה מציין ייחוד הקשרי כלשהו של הדבר המיועד מעבר להיותו אחד בלבד (ראה: גזניוס, דקדוק עברי, q-r 126; Juüion-Muraoka, §137m). ייחודיות כזו ניתן לראות בעצי החיים והדעת טוב ורע, ביחס ליתר עצי הגן, ואולי אף ביחס לכרובים, אם יש להבין שה' בחר בכרובים מסוימים מתוך רבים העומדים לרשותו, אבל קשה יותר לראות ביחס ללהט החרב המתהפכת. ומעבר לשאלת הסבר היידוע בכל אחד מהדברים המיודעים, נראה שריבויים בסיפור מתיישב טוב יותר עם הסברם כתופעה מקומית משמעותית יותר מאשר עם הסברם כתופעה סגנונית כללית וחסרת משמעות.
9. כך במיוחד יחזקאל כ"ח, יא ואילך – בנבואה למלך צור, שמן הסתם אינו מכיר את הסיפור בתורה. וראו גם יחזקאל ל"א; איוב ט"ו, ז-ח. בכל עניין זה ראו בהרחבה אצל קאסטו שם; וראו גם מטינגר (לעיל, הערה 4), עמ' 85 ואילך.
10. לעניין משמעות התהלכות ה' בגן נשוב בהערה 74. בעניין יחס הסיפור ליסודות המיתולוגיים והאליליים ראו עוד אצל קאסטו שם. במקרים רבים של אזכורי גן במקרא קשה לדעת האם מדובר באלוזיות לסיפור גן עדן של התורה או לאותם מיתוסים חיצוניים, אך בהחלט ייתכן שקאסטו צודק שבכל מקום בתנ"ך שנזכר 'גן ה' (בראשית י"ג, י; ישעיהו נ"א, ג) או 'גן אלהים' (יחזקאל כ"ח הנ"ל; ל"א, ח-ט), מדובר בשימוש בסמל מתוך המסורות החיצוניות ולא ספציפית בסיפורנו, שבו הגן איננו מכונה בכינוי זה כלל. לאפשרות אחרת ראו הערה 82.

ולהכרחיות המוות. ההסברים בוודאי אינם הסברים ריאליים-היסטוריים אמיתיים, ונראה שהם אפילו אינם מתכוונים להישמע ככאלה. בכל מקרה ברור שהם אינם מטרה עיקרית של הסיפור, העוסק בנושאים יסודיים במערכת היחסים שבין ה' לאדם, כפי שנרחיב בהמשך. אך כאמצעי, התופעה משתלבת היטב באווירה האגדתית הקדומה, ומהווה - יחד עם אותה אווירה כללית - הקשר מתאים להסברת דברים יסודיים ומכוננים על מהות האדם.

בסיפור גן עדן, קיים יחס קרוב וישיר בין הסיפור כרצף אירועים לבין משמעותו ומסריו. המשמעות איננה נעוצה רק בלקחים העולים מאירועי הסיפור, אלא יש רמת התאמה גבוהה למדי בין יסודות בסיפור לבין יסודות עצמאיים של משמעות, כך שהסיפור ומשמעותו הם כעין משל ונמשל. דוגמה מובהקת לכך היא שיחת הנחש עם האישה, שקשה לקרוא אותה בלי להתרשם שהתורה מתארת תבניות טיפוסיות של הפיתוי לחטא, ושהנחש מתפקד בסיפור כסמל לפיתוי זה.¹¹ משום כך, כנראה, ה' בדבריו המאשימים בעקבות החטא (ג', ט-יג - להבדיל מהקללות בהמשך) פונה רק אל האדם ואל האישה ולא אל הנחש - שהרי הנחש איננו מתפקד כדמות בעלת אחריות. ביטוי עוד יותר בולט לתופעה זו קיים בעניין קריאת השמות: מתואר שהאדם קרא שמות לבעלי החיים, אך לא נמצא עזר כנגדו, ורק עם יצירת האישה מן האדם אמר האדם "זאת הפעם... לזאת יקרא אשה". עולה בבירור שקריאת שמות מהווה מבחן ליכולת להיות עזר. דבר זה לא מובן במישור הסיפורי הפשוט, אלא רק על בסיס הבנת קריאת שמות כסמל ליחסים שניתן לראותם כמבוטאים, לפעמים, באמצעות שמות. נמצא שאפילו רצף האירועים הפשוט בסיפור מכריח את התייחסות הקורא לרובד המשמעות ואת קריאת הסיפור כמשל בעל מסר ומשמעות סמליים, כך שמסרי הסיפור אינם רובד משני ונוסף אלא קיימים באופן שקוף ובולט יחסית בתוך המישור הסיפורי הפשוט.

הבנה זו של צורתו הספרותית של הסיפור תתרום לקריאתו נכונה, וממילא להבנה נכונה של תכניו ומסריו.

חלוקת פסוקי הפרשה לבחינות

נפנה כעת לניתוח פסוקי הפרשה ולחלוקתה לבחינות.¹² תוך כדי מלאכת החלוקה גם נעמוד על צדדים מסוימים של משמעות הרצף הסיפורי, אך התבוננות מלאה במשמעויות הבחינות תבוא רק לאחר השלמת החלוקה.

כבר עמדנו על שתי כפילויות בולטות, שמבססות את חלוקת הסיפור לבחינות: כפילות בתיאור הנחת ה' את האדם בגן עדן, וכפילות בתיאור שילוחו מהגן. חלוקה זו איננה משתלבת בתוך חלוקה ארוכת-טווח מעבר לגבולות הסיפור שלנו, משתי סיבות: ראשית, באופן כללי

11. נרחיב על כך לקמן, ב'תופעת החטא בבחינת העבודה' בעמוד 39.

12. בעניין חלוקת הסיפור בתורת התעודות ראו: 'סיפור גן עדן בביקורת המקרא וב'פרקי בראשית' בעמוד 52.

נראה שבירירת המחדל, כאשר נמצא בסיס לחלוקה, צריכה להיות הנחת חלוקה מקומית, ודווקא קיום חלוקה ארוכת-טווח או השתלבות בחלוקה קיימת כזו צריכות ביסוס מיוחד.¹³ שנית, קיים ביסוס מוצק לשייך סיפור גן עדן כולו לבחינה אחת בהקשר של חלוקה ארוכת-טווח (החלוקה בין בחינת שם הוויה לבחינת שם אלוקים), כך שהחלוקה שאנו דנים בה כעת היא חלוקה פנימית, מה שמחזק את הסברה שהיא מקומית.

שתי הכפילויות שכבר זיהינו הן אולי הבולטות ביותר בסיפור, והן נמצאות בדיוק במה שניתן לראות כשני קצותיו של מה שמגדיר, ברובד הבסיסי ביותר, את עניין הסיפור: שהות האדם בגן עדן. לכן הן מהוות עוגן ברור לחלוקת הסיפור לבחינות. כעת, בעקבות ביסוס מוצק זה, כאשר אנו כבר יודעים שהתורה נקטה בסיפורנו באמצעי הספרותי של חלוקת הסיפור לבחינות, בבואנו לשייך פסוק פסוק לבחינות השונות נוכל להסתמך על כפילויות וסתירות פחות בולטות, שאולי עליהן מצד עצמן לא היינו מבססים חלוקה בפני עצמה.

שלושת הפסוקים הראשונים בפרק ב' הינם סיום של סיפור מעשה בראשית מפרק א', ואינם שייכים ליחידה הספרותית הנדונה כאן. על שיוך פסוק ד, ובמיוחד חלקו הראשון, לסיפורנו יש מקום לדון; משיקולים שאינם שייכים למסגרת מאמר זה מסתבר לראות רק את חלקו השני (ד₂) כשייך לסיפורנו.¹⁴ החלק ששייך לסיפור מהווה פתיחה כללית לסיפור, המציינת את זמנו, ואין סיבה לצמצמו לבחינה אחת בלבד של הסיפור אלא יש לראותו כמשותף לשתייהן.

מקור ההשקיה

בפרק ב', פסוק ה נאמר: "וְכָל שֵׁיחַ הַשָּׂדֶה טָרֵם יְהִיֶּה בְּאֶרֶץ וְכָל עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרֵם יִצְמַח כִּי לֹא הִמְטִיר ה' אֱלֹהִים עַל הָאָרֶץ וְאָדָם אֵין לְעֵבֶד אֶת הָאֲדָמָה". החלק הראשון של הפסוק כולל שני משפטים: "וְכָל שֵׁיחַ הַשָּׂדֶה טָרֵם יְהִיֶּה בְּאֶרֶץ"; "וְכָל עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרֵם יִצְמַח", ושניהם מקדימים נושא לנשוא. על כן ברור שהם אינם פותחים את רצף אירועי הסיפור אלא מתארים נתוני פתיחה הקודמים לעיקר הסיפור.

החלק השני של הפסוק מנמק את חלקו הראשון בשני נימוקים, ובנימוק הראשון נאמר שסיבה אחת להיעדר הצמחייה היא היעדר מקור מים להשקיה. אולם מיד לאחר מכן בפסוק ו נאמר שאכן קיים מקור השקיה: "וְיָאֵד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה". פסוק ו ממשיך כפסוק ה להקדים נושא לנשוא, ועל כן עדיין שייך לתיאור נתוני הפתיחה של הסיפור; נמצאת כאן סתירה בעניין מצב ההשקיה במסגרת נתוני פתיחה אלה. היאך אומרת התורה

13. בעניין עיקרון מתודולוגי זה ראו: ביקורת (לעיל, הערה 3), עמ' 21 ואילך.

14. בעניין פסוק ד עיינו במאמרו של מו"ר הרב מרדכי ברויאר במגדים יא (נדפס גם בפרקי בראשית – לעיל, הערה 3 – כפרקו השלישי) ובהערה 9 (הערה זו הושמטה מפרקי בראשית, וחבל); ביקורת (לעיל הערה 3), הערה 64. העולה לעניין פרקנו הוא, שלולא צירוף פרק א' היה הסיפור שלנו פותח: 'ויהי ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים'.

שהיעדר המטר מעכב את הצמיחה, בשעה שישנו אד המשקה את האדמה? נמצאו פסוקים ה, ו סותרים זה את זה.¹⁵

פסוק ו, המתאר את האד כמקור השקיית האדמה, אינו מתיישב גם עם פסוק י, שמתאר את הנהר של גן עדן כפתרון לצורך ההשקיה: "וְנָהָר יֵצֵא מֵעֵדֶן לְהַשְׁקוֹת אֶת הַגֶּן". אם כבר מתחילת הסיפור האד משקה – הנהר מיותר, וקשה לומר עליו שתפקידו הוא "לְהַשְׁקוֹת אֶת הַגֶּן". ואם כוונת הפסוק היא שמקור ההשקיה הוחלף, מֵאֵד לנהר – אז לא ברור מדוע היה צורך בכלל להזכיר את האד, שהיווה אך פתרון זמני ולא משמעותי לסיפור.

נמצא שפסוק ו סותר את פסוק ה וגם אינו עומד ברצף סיפורי עם פסוק י. זהו בסיס לשיוך פסוק ו לתיאור אחד, לבחינה אחת, ופסוקים ה, י לבחינה אחרת. שתי הבחינות פותחות בתיאור נתוני הפתיחה של העולם: בבחינה של פסוק ו, העולם נברא מתחילה עם אד המשמש להשקיית האדמה, ואין צורך בחידוש מקור השקיה אחר לאחר מכן; לעומת זאת הבחינה של פסוקים ה, י מתארת מצב ראשוני של היעדר מים וצמחייה ולאחר מכן הצמחת גן ובו נהר להשקיית הגן.¹⁶

15. ברורה מידת הדוחק שבפירושו של רס"ג (בתרגומו – מובא גם על ידי ראב"ע ורד"ק), המפרש שהשלילה בפסוק ה מוסבת אף על פסוק ו כך ששיעורו הוא שאין אד שיעלה מן הארץ. בכיוון אחר, הרמב"ן לפסוק ה מפרש: "...והיא לא תצמח עד אשר עלה אד ממנה והשקה אותה...". נראה מדבריו שהמצב המתואר בפסוק ו הוא מאוחר יותר מהמצב המתואר בפסוק ה, שבעוד פסוק ה מתאר נתוני פתיחה ברקע הסיפור, פסוק ו פותח את גוף הסיפור, ואינו מהווה המשך תיאור נתוני הפתיחה. וכן נראה מדברי מפרשים נוספים (ראב"ע, רד"ק, חזקוני, וספורנו). אולם, כאמור, פסוק ו מקדים את הנושא התחבירי לפועל: "וְאֵד יֵעָלֶה", בדומה לפסוק הקודם: "וְכָל שֵׁיחַ הַשָּׁדָה טָרָם יִהְיֶה", ובניגוד לפסוק הבא, שבו הפועל בא בהטיית עתיד מהופך וקודם לנושא, כרגיל ברצף סיפורי: "וַיֵּצֵר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם". מכאן, שהתורה בפסוק ו עדיין מתארת את מצב הפתיחה ברקע הסיפור ולא מתחילה לתאר את מאורעות הסיפור עצמו. רש"י מפרש שההשקיה באמצעות האד משמשת כאן לא עבור הצמחה אלא מגבלת את העפר עבור יצירת האדם. מקורו בשמות רבה תרומה פרשה ל יג: "...כך עשה האלהים, גבל את העולם ואח"כ נטל אדם, שנאמר 'ואד יעלה מן הארץ' ואח"כ 'וייצר'" (והשוו גם בראשית רבה פרשה יד א). אולם קשה לראות פירוש זה כפשט משלוש סיבות: ראשית, לפי פירוש זה נראה שהגבול צריך היה להיות מתואר במסגרת אירועי הסיפור, לא במסגרת נתוני הרקע לסיפור. שנית, 'השקיה' נזכרת לקמן בפסוק י, ושם ברור שמדובר בהשקיה למטרת צמיחה, ומזה נראה שזהו התפקיד הפשוט של השקיה בהקשר סיפורנו. הסיבה השלישית היא שאם מטרת ההשקיה היא בריאת האדם, אז היקף ההשקיה "אֶת כָּל פְּנֵי הָאָדָמָה" לא מובן.

16. אם נדייק, הסתירה מכריחה באופן ישיר לשייך יחד עם פסוק י בבחינה מנוגדת לפסוק ו לא את כל פסוק ה אלא רק את המשפט השלישי מתוך הארבעה שבו: "כִּי לֹא הִמְטִיר ה' אֱלֹהִים עַל הָאָרֶץ". אולם, מבנהו התחבירי של המשפט הרביעי, "וְאָדָם אֵין לְעֵבֶד אֶת הָאָדָמָה", מוכיח שהוא איננו המשך תיאור מה שעדיין אין אבל עתיד להיות, כשיח השדה ועשב האדמה (היה צריך להיות כדוגמתם: 'אדם טרם יהיה...'), אלא את כל חציו השני של פסוק ה צריך לקרוא כנימוק כפול: "כי לא המטיר... ו[כי] אדם אין...". נימוק מכריח שיהיה לפניו תיאור הדבר המנומק, ולכן פיצול בין הנימוקים בחלק השני של הפסוק יהיה

נמצא, שבחינה אחת – של פסוק ו – מספרת שנעשה העולם מתחילה עם אד המשקה את האדמה; הבחינה השנייה – של פסוקים ה, י – מספרת שהעולם נעשה תחילה ללא מקור השקייה וללא אדם לעבודת האדמה, ומשום כך גם ללא צמחייה, ובהמשך יצר ה' אדם והצמיח עצים עם נהר ששימש להשקייה.¹⁷

נכנה בשלב זה את בחינת פסוק ו – בחינת האד, ואת בחינת פסוקים ה, י – בחינת הנהר.

יצירת האדם והגן

נעבור לשייך לשתי הבחינות את שני תיאורי הכנסת האדם לגן (ח₂, טו), שכבר עמדנו בפתיחת המאמר על כפילותם. בפסוק ה שבבחינת הנהר נאמר שאדם נחוץ כדי "לְעֵבֵד אֶת הָאֲדָמָה"; בפסוק טו נאמר שהאדם אכן הונח בגן עדן "לְעֵבֵדָהּ וּלְשִׁמְרָהּ". כך המתואר בפסוק טו מהווה הגשמה של המגמה שתוארה בפסוק ה ומקיים רצף סיפורי ישיר בין הפסוקים.¹⁸ לכן מסתבר

אפשרי רק עם פיצול בין תיאורי הדברים המנומקים בחלק הראשון של הפסוק. מבחינה פורמלית, אין לנו בשלב זה ראיה נגד האפשרות לפצל בין שני משפטי ה'ט'רם' ולשייך אחד מהם לבחינה של פסוק ו, אולם גם אין סיבה לפיצול כזה, ולכן נישאר עם פשוטות רצף חלקי הפסוק.

17. נראה שהתפקיד הספרותי של התיאור בפסוק ה את ההיעדר הראשוני של צמחייה ומטר בעולם הוא כהקדמה (ניגודית) למה שעתיד להתרחש בסיפור, כלומר, פסוק ה מספר שהמצב הראשוני של העולם חסר את מה שעתיד לבוא בהמשך הסיפור. היעדר עשב השדה בא על השלמתו בקללת האדם "וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה" (ג', יח); לפי זה, הקללה מחדשת את קיומם של עשבי השדה (ראו ראב"ע ורד"ק על ג', יח; ומה שכתב קאסוטו [לעיל הערה 2], עמ' 66, בעניין "עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה"; אבל דבריו בעניין "שִׁיחַ הַשָּׂדֶה" תמוהים). היעדר אדם לעבוד את האדמה בא באופן ברור על השלמתו עם יצירת האדם וקביעת תפקידו "לְעֵבֵדָהּ וּלְשִׁמְרָהּ". לעומת כל זה, שיח ומטר לא מופיעים בהמשך הסיפור, ועל פי זה, כפי שנראה ב'סיפור גן עדן' בביקורת המקרא וב'פרקי בראשית', סעיף ד בעמוד 54, יש שהבינו שפסוק זה מניח שעתיד לבוא בהמשך הסיפור תיאור של צמיחת שיחים ושל השקייה על ידי מטר דווקא, ומה הגיעו למסקנה שפסוק זה הוא חלק מסיפור שרובו חסר לפנינו. אולם, נראה ש'שיח' אף בלשון מקרא הוא עץ קטן (כבעברית של זמננו, וכן ב-BDB ובמילון בן יהודה, ובניגוד לדברי ראב"ע ורד"ק כאן ש'שיח' זהה במשמעותו לאילן), והיעדר שיח השדה בא על השלמתו עם הצמחת עצי גן עדן, כלומר: מתחילה לא היו אפילו עצים קטנים, ולאחר מכן ה' הצמיח מן האדמה עצים ממש (וכן פירש כאן שד"ל, מהדורת בשיא, ירושלים תשע"ו: "שיח – נראה ענינו עץ קטן, והכוונה: לא היו עדיין אילנות גדולים ואפילו קטנים"). לעניין המטר, נראה שאמנם פסוק ה בא לציין חיסרון שיבוא על פתרונו בהמשך הסיפור, אבל לא במונחים של מה שיבוא בהמשך הסיפור אלא של המצב הטבעי המוכר לקורא, תושב ארץ ישראל הניזונת ממטר; נשוב לעניין זה לקמן ב'אחרי גן עדן' בעמוד 48.

18. אם אותיות ה שבסופי המילים "לְעֵבֵדָהּ וּלְשִׁמְרָהּ" הן כינויים מוסבים, דהיינו לעבוד אותה ולשמור אותה, כאשר הגן משמש בלשון נקבה, כעולה מהמפיקים המסומנים בנוסח המסורה, אז מפורש שהעבודה המדוברת היא עבודת הגן. אך גם אם הן מציינות עתיד מוארך גרידא, כפי הנראה מכך ש'גן' בכל מקום אחר משמש בלשון זכר, מההקשר ברור שמדובר בעבודת האדמה בגן.

שפסוק טו שייך לבחינת הנהר (בחינת הנהר היא כעת: ה, י, טו).¹⁹ לפסוק ח₂ נותר להשתייך לבחינת האד (שהיא כעת: ו, ח₂).

יצירת האדם בפסוק ז משותפת לשתי הבחינות. היא שייכת לבחינת הנהר, שהרי היא הכרחית בעקבות הנאמר בפסוק ה: "וְאָדָם אֵין"; והיא שייכת גם לבחינת האד, שהרי היא מוזכרת בפסוק ח₂: "הָאָדָם אֲשֶׁר יֵצֵר".²⁰

הצמחת עצי הגן בפסוק ט איננה יכולה לתאר אירוע שאירע אחרי נטיעת הגן בפסוק ח₁, שהרי ההצמחה בפסוק ט היא "מִן הָאֲדָמָה", לא מצמח קיים שניטע. פסוק ט גם לא יכול להתפרש כפירוט של פסוק ח₁ (כרש"י: "ויצמח – לענין הגן הכתוב מדבר") שהרי משמעות נטיעה היא שתילת צמח בקרקע, לא הצמחה והגדלה של צמח מתוך האדמה. נמצאת סתירה בין שני התיאורים שבפסוקים ח₁, ט.²¹ לכן פסוקים ח₁, ט אינם מתקיימים יחד בבחינה אחת אלא שייכים לבחינות שונות.

19. אמנם, לגבי המטר הנזכר בפסוק ה ביארנו שהוא מתייחס למקור ההשקיה המוכר לקוראים בני ארץ ישראל ולכן אינו צריך להופיע בהמשך הסיפור. אולם, זהו משום שמופיע לו תחליף בהמשך הסיפור, כלומר, בתחילה לא היה מטר המוכר לכם ולאחר מכן יצר ה' במקומו נהר להשקיה. לעומת זאת, להשלמת חיסרון אדם לעבודה לא נמצא בהמשך הסיפור שום תחליף, ולכן פסוק ט נצרך להשלמת החיסרון.

20. יש מקום לדון בנפרד במשלימי יצירת האדם "עֵפֶר" ו"מִן הָאֲדָמָה" וגם במשפטי ההמשך "וַיִּפַּח בְּאָפָיו נְשִׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה". תיאור היצירה כ"מִן הָאֲדָמָה" נצרך הן עבור "עַד שׁוֹבֵף אֶל הָאֲדָמָה" (ג', יח) ועבור "לְעֵבֵד אֶת הָאֲדָמָה אֲשֶׁר לָקַח מִשָּׁם" (ג', כג) – שלקמן נשייך לבחינת החסד, והן עבור "אֲרוּרָה הָאֲדָמָה... כִּי מִמֶּנָּה לָקַחְתָּ" – שלקמן נשייך לבחינת העבודה. לכן "מִן הָאֲדָמָה" בוודאי משותף. לעומת זאת המילה 'עפר' כאן נזכרת, כנראה, רק כהקדמה ל"כִּי עֵפֶר אֶתָּה" (ג', יט) שלקמן נשייך לבחינת החסד. לכן ייתכן שאילו בחינת העבודה היתה קיימת לבדה, היה כתוב בה רק 'וייצר ה' אלהים את האדם מן האדמה', בלי המילה 'עפר'; מאידך, אין מניע מסוים להוציא את המילה מבחינת העבודה, ולכן הדבר מסופק, ולצורך סיכומי החלוקה בהמשך נראה אותה כמשותפת. אין מניע מסוים לשייך רק לכאן או רק לכאן את משפטי ההמשך "וַיִּפַּח בְּאָפָיו נְשִׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה", ולכן מן הסתם יש לראותם כמשותפים לשתי הבחינות ובעלי משמעות עצמאית של ייחוד האדם וזיקתו אל ה', משמעות שתלויה רק במשמעות הכללית של הסיפור על שתי בחינותיו ולא לבחינה מסוימת בלבד (אבל איננה שייכת למשמעות פרק א', משום ששם לא מדובר על קשר אישי ישיר בין האדם לה').

21. משום סתירה זו, הרמב"ן על פסוק ח דוחק ומפרש שלשון נטיעה כאן מורה רק על סידור הצמחים בשורות כמטעים ולא על נטיעת צמחים קיימים. שד"ל כאן מרחיק יותר ומפרש שלשון נטיעה משמשת גם כשבוועל מדובר בהצמחה ולא בנטיעה, ולראיה מביא את שני הפסוקים "כִּי אֶהְיֶה לְנֶטֶע ה'" (במדבר כ"ד, ו) ו"אֲרִיזִי לְבָנוֹן אֲשֶׁר נָטַע" (תהילים ק"ד, טז), שבהם מדובר בסתם עצים שמן הסתם צמחו כדרכם. אולם, שני פסוקים אלה שהביא אינם תיאורי מעשה הצמחה, אלא תפקידי אזכורי נטיעה בהם (כלואים טפלים) הם רק ייחוס עצם קיום העצים לה'. ובהקשר כזה קל יותר להבין שבאמת אין הכוונה לנטיעה דווקא, משום שאין כוונה לאופן כלשהו של היווצרות. לעומת זאת אצלנו מעשה הנטיעה הוא עיקר המשפט, וקשה הרבה יותר לומר שנטיעה לאו דווקא. עוד ייתכן שבשני הפסוקים הנ"ל יש כוונה

שימת האדם בגן בפסוק ח², השייך לבחינת האד, צריכה לבוא לאחר השלמת תיאור היווצרות הגן, ולכן בבחינת האד תיאור עשיית הגן הוא רק פסוק ח¹. לפסוק ט נותר להשתייך לבחינת הנהר.

שיוך זה של פסוק ט נתמך גם מכך שנראה שלשון צמיחה בפסוק ט ("וַיִּצְמַח ה' אֱלֹהִים...") בא לתאר פתרון להיעדר הצמיחה שבפסוק ה שבו נאמר "טָרְסָם יִצְמָח", שמזה נראה רצף סיפורי מפסוק ה (שבבחינת הנהר) לפסוק ט.²²

פסוקים יא-יד הם פירוט של ארבעת ראשי הנהר הנזכרים בפסוק י שבבחינת הנהר, ומהווים המשך ישיר שלו. לפיכך, אף פסוקים יא-יד שייכים לבחינת הנהר והעצים. נמצאו פסוקים ט-יד יחידה אחת של תיאור הגן בבחינת הנהר בלבד.

סתירה נוספת בין פסוקים תומכת בחלוקה זו: בפסוק ח¹ נאמר שהגן הוא "בְּעֵדֶן", כלומר, ה' קבע את מקום הגן בתוך מקום שנקרא 'עדן' (במקום מסוים שנקרא בשם זה, או בחלק מאזור שנקרא בשם זה). בניגוד לזה נאמר בפסוק י שנהר "יִצְא מֵעֵדֶן" כדי להשקות את הגן, ועולה שמקום הגן עצמו הוא מחוץ ל'עדן'; לפי זה, 'עדן' הוא מקום מחוץ לגן (או מקום בתוך הגן - והנהר יוצא ממנו להשקות את יתר הגן; אבל בוודאי לא מקום הכולל את הגן).²³ החלוקה פותרת סתירה זו: בבחינת האד הגן נמצא "בְּעֵדֶן", בעוד בבחינת הנהר הגן רק מוצמח במקום שמושקה מעדן. בבחינת הנהר, כנראה העובדה שהגן מושקה מעדן מספיקה כדי להצדיק את כינוי הגן 'גן עדן' בפסוק ט.

לסיכום החלוקה עד כה:

בחינת האד: ד², ו-ח

בחינת הנהר: ד², ה, ז, ט-טו

בבחינת הנהר מתואר עולם ראשוני שבו היעדר אדם לעבודה והיעדר מים להשקייה מעכבים את הצמחייה, וה' פועל למלא את שני החסרונות, באמצעות יצירת אדם והצמחת גן עצים ונהר להשקייה. ברור בבחינה זו שתפקיד האדם בעולם אינו אלא כפועל בגן - האדם הוא

למטפורה שרית המציירת כאילו ה' באמת נטע ישירות את העצים, ללא צמיחה הדרגתית, תיאור שמחזק את ייחוס קיומם לה'.

22. כיוון שפסוק ט שייך רק לבחינת העבודה, ההצדקה ליידוע 'הגן' בפסוק ט היא שכלל העצים אחרי שהוצמחו ראויים להיקרא כך; לחילופין, ייתכן שיידוע זה דומה ליידועים אחרים בפסוק זה ובפרשה בכלל - ראו הערות 7, 8.

23. השוו בראשית רבה פרשה טו ב (מובא גם על ידי רד"ק על ב', ח): "גן בעדן - רבי יהודה ורבי יוסי, רבי יהודה אומר גן גדול מעדן שנאמר 'ויקנאוהו כל עצי עדן אשר בגן אלהים' (יחזקאל ל"א, ט), ורבי יוסי אומר עדן גדולה מגן שנאמר 'ויטע ה' אלהים גן בעדן'. והכתיב 'ונהר יוצא מעדן להשקות'? על דעתיה דר' יוסי מתמצית בית כור תרקב שותה, על דעתיה דרבי יהודה כפיגי שהיא נתונה בגינה ומשקה את כל הגינה". והשוו גם ברכות לד ע"ב: "ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן - גן לחוד ועדן לחוד".

לצורך הגן. העמדת מטרת האדם על תועלת הגן מודגשת בכך שיצירתו באה דווקא על רקע החיסרון במצב הראשוני המתואר, לצורך מילוי חיסרון זה.

בבחינת האד, אין התייחסות לתכלית האדם, ומסתימת רצף הדברים משמע שהגן נעשה עבור האדם: העולם נעשה עם מקור מים מוכן מראש, ה' יוצר אדם, נוטע גן של עצים בקומתם, ושם שם את האדם. כמו כן, לשון שימה ("וַיִּשֶׂם") בבחינת האד נשמע כפעולה שמוקדה הוא קביעת מקום לאדם, לעומת לשון הנחה ("וַיִּנְחָהוּ") בבחינת הנהר, שהוא תיאור טכני של הפעולה.²⁴ גם נראה שתוספת "אשר יצר" בבחינת האד באה לומר שיש לראות את מגמת שימת האדם בגן לאור יצירתו (ולא את יצירתו לאור הנחתו בגן כבבחינת הנהר). מכל זה נראה שבבחינת האד מדובר במהלך של מעשי חסד של הקב"ה כלפי האדם – יצירתו ונטיעת גן עבורו.

מעתה, נוכל לכנות את הבחינות בשמות משמעותיים יותר: בחינת החסד (האד), ובחינת העבודה (הנהר).

נדלג לעת עתה על ציווי ה' על האדם ועל יצירת בעלי החיים והאישה.

קריאות שמות האישה, והחטא ועונשו

בפרק ב' פסוק כג נותן האדם את השם 'אשה': "לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה". ברור מהרצף עם הפסוקים הקודמים, המתארים קריאת שמות לבעלי החיים, שאכן מדובר כאן בקריאת שם ולא בתיאור גרידא של עובדה קיימת. אחרי זה, אין צורך בקריאת שם נוספת; אף על פי כן אנו מוצאים "וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ תַּחָּה" (ג', כ). כמובן, אפשר להחליף את שמו של אדם (לדוגמה: מאברם לאברהם), ולחילופין, אדם אחד יכול לשאת שמות שונים (לדוגמה: יעקב וישראל). בכל זאת יש קושי ספרותי לקרוא ברצף שתי קריאות שם על ידי אותו אדם לאותו אדם בלי רמז לכך שמדובר בהחלפת שם או בהוספתו לשם קיים.²⁵ לכן בהקשר של החלוקה לבחינות המבוססת אצלנו נראה ששני פסוקים אלה שייכים לבחינות שונות.²⁶

24. על כן לשון שימה משמשת גם לשימת מעמד ללא שינוי מקום, כגון "שֹׁם תְּשִׂים עֲלֶיךָ מֶלֶךְ" (דברים י"ז, טו) וליצירת מצב, כגון "וַיִּשְׁמְתִי אֶת זֶרְעֶךָ כְּחֹל הַיָּם" (בראשית ל"ב, יג), אשר המשותף לשניהם הוא יחס מכוון חיובי כלפי הדבר הנישום, בניגוד ללשון הנחה שמשמשת גם לעזיבת דבר ולא־שינוי מצבו, כמו "וַיִּמְלֹךְ אֵין שִׁנָּה לְהַנְיָחָם" (אסתר ג', ח).

25. לשני השמות אצלנו יש אופיים שונים מאוד, שהרי 'אשה' היא המילה המשמשת עבור כל אישה, בעוד 'חווה' היא רק שם ייחודי לאישה זו. לדעת רד"ק על ג', כ הבדל זה מצדיק את הכפילות. אולם, נראה שבהקשר הסיפורי אצלנו גם השם 'אשה' משמש באופן ראשוני, לפחות, כשמה האישי של אישה זו (אלא שהסיפור מלמד שהשם שניתן לאישה זו שימש אחר כך לציון כל אישה). משום כך ההבדל בין אופיי שני השמות אינו מצדיק את הכפילות.

26. גם במקומות אחרים מצאנו שימוש בשמות שונים, בקריאתם ובנימוקיהם בהקשר חלוקה לבחינות, אם כי לא תמיד תופעה זו יכולה להוות בסיס ראשוני לחלוקה. כמה דוגמאות הן: שם הוויה לעומת

המקום המתאים לקריאת שם האישה הוא מיד לאחר עשייתה, ואמנם כך הוא בקריאת השם 'אשה'. אך בין עשייתה לבין קריאת שמה 'חווה' מפסיק כל תיאור החטא והעונשים. מדוע חיכה האדם עד עתה לקרוא לה בשם זה?²⁷ כנראה, כל סיפור מעשה החטא ועונשו (ב', כה) – ג', יט) שייך רק לבחינה אחת (בהמשך נסייג מעט קביעה גורפת זו), וקריאת השם 'חווה' (ג', כ) – לבחינה אחרת. רק באופן זה, בבחינה שאליה שייכת קריאת השם 'חווה' אין אחרי סיפור עשיית האישה (ב', כא–כד) מעשים נוספים של האדם לפני קריאת שמה 'חווה' (ג', כ), אלא הדבר הראשון שעושה האדם אחרי יצירת האישה הוא קריאת שמה 'חווה'.

חילקנו בין קריאת השם 'חווה', מחד, לבין קריאת השם 'אשה' עם סיפור החטא ועונשו, מאידך; צריך כעת להתאים חלקים אלה לבחינות החסד והעבודה. בבחינת העבודה, מה שאין כן בבחינת החסד, מופיע במסגרת תיאור הגן אזכור ספציפי של עץ הדעת טוב ורע (פסוק ח). ונראה ברור שתיאור זה של עץ הדעת²⁸ במסגרת הגן נועד להקדים את סיפור החטא. לפיכך נראה לשייך את סיפור חטא עץ הדעת – אשר, כאמור, צריך להשתייך לבחינה אחת בלבד – לבחינת העבודה. ומעתה גם הציווי על איסור האכילה מעץ הדעת (ב', טז–יז) שייך רק לבחינת העבודה. קריאת השם 'חווה' (ג', כ), שאמרנו שצריכה לבוא סמוך לסיפור יצירת האישה, בדילוג על כל מעשה החטא ועונשו שייך לבחינת העבודה, שייכת אם כן לבחינת החסד. כאמור, שתי קריאות שמות האישה מהוות כפילות זו ביחס לזו, ולכן קריאת השם 'אשה' (ב', כג) – שייכת לבחינת העבודה.

שני היסודות שראינו עד כה בבחינת העבודה – תפקיד האדם ביחס לגן, וסיפור החטא ועונשו – משתלבים היטב. בבחינת העבודה, האדם הוא בעל תפקיד ותכלית – עבודת הגן,

שם אלוקים; השמות יעקב וישראל; לדוגמה נוספת ראו מאמרי 'דברים אחדים במגדל בבל', **מגדים** לב, תש"ס, עמ' 9–20.

27. ראו רש"י על ג', כ ועל ג', א. ר' יוסף בכור שור מפרש באופן מקורי שקללת "בְּעֶצֶב תִּלְדִּי בָנִים" חידשה את עצם תופעת הילודה, שנצרכה עבור המשכיות מין האדם רק בעקבות חידוש תופעת המיתה, ושקריאת השם 'חווה' מגיבה לחידוש תופעת הילודה ולכן באה רק בשלב זה בסיפור. הקושי בפירוש זה הוא בהעמסת חידוש תופעת הילודה בקללת האישה: מלבד השאלה האם לשון הקללה סובל משמעות זו, הרי קללת האישה באה לפני הפסוקים שיכולים להתפרש כחידוש תופעת המיתה (קללת האדם, ו/ או ההרחקה מעץ החיים – נשוב לעניינים אלה בהמשך), וקשה להניח שהסיפור מצפה מהקורא להבין את משמעות קללת האישה לאור הדברים המאוחרים יותר. רד"ק על ג', כ בהצעתו השנייה מפרש באופן מתון יותר שידיעתם את תופעת הילודה התחדשה עם האכילה מעץ הדעת. אולם, פירוש זה נשען על הבנתו שהאכילה מעץ הדעת חידשה את התאוה המינית, הבנה שהיא בעייתית בפני עצמה – ראו: 'שיטות המפרשים בידיעת טוב ורע', בעמוד 56. בהצעתו הראשונה שם רד"ק מפרש שקריאת השם חווה רק מסופרת כאן אבל אירעה מוקדם יותר, סמוך ליצירתה; אולם, אין לזה זכר בפסוקים וגם אין בביאורו הסבר לעובדה שהקריאה נכתבה רק כאן. וראו גם קאסוטו (לעיל הערה 2), עמ' 113.

28. השם המלא של העץ בתורה הוא "עֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע", אבל נרשה לעצמנו להסתפק בכינוי המקוצר 'הרונן', 'עץ הדעת'.

ובמסגרת תפקידו זה – הוא גם מצווה. את המצווה הזו הוא הפר, ועל הפרה זו הוא נענש. בבחינת החסד, לעומת זאת, לא קיים יסוד נורמטיבי ומחייב במציאות האדם בגן עדן. בבחינת החסד מדובר על האדם כמקבל שפע טובות מהקב"ה – עולם מוכן כבר להשקיית צמחייה, וגן נטוע – ולא כעובד, ובהקשר זה של שפע הטוב כנראה לא שייך לדבר על ציווי, חטא ועונש. סיכום החלוקה עד כה:

בחינת החסד: ב', ד₂, ו-ח; ג', כ

בחינת העבודה: ב', ד₂, ה, ז, ט-יז, כג, כה; ג', א-יט²⁹

פסוקי הסיום

"וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאֶחָד מִמֶּנּוּ לְדַעַת טוֹב וְרָע וְעָתָה פֶּן יִשְׁלַח יָדוֹ וְלָקַח גַּם מֵעֵץ הַחַיִּים וְאָכַל וְחַי לְעֹלָם" (ג', כב). פסוק זה מתייחס לאכילה מעץ הדעת, ולכן שייך לבחינת העבודה בלבד.

כבר עמדנו בפתיחת המאמר על כך שהוצאת ה' את האדם מגן עדן מתוארת פעמיים. בפרק ג' פסוק כג נאמר: "וַיִּשְׁלַחְהוּ ה' אֱלֹהִים מִגֵּן עֵדֶן לְעַבְדֹת אֶת הָאָדָמָה אֲשֶׁר לָקַח מִשָּׁם"; בפסוק כד נאמר: "וַיִּגְרֹשׁ אֶת הָאָדָם וַיִּשְׁכַּן מִקְדָּם לְגֵן עֵדֶן אֶת הַכְּרָבִים וְאֶת הַטַּיִם הַחֲרֹב הַמַּתְהַפֵּכֶת לְשֹׁמֵר אֶת דְּרָגַת עֵץ הַחַיִּים". פסוק כד מזכיר את עץ החיים, ולכן שייך לבחינת העבודה. לפסוק כג נותר להשתייך לבחינת החסד.

בלשון 'גירוש', בניגוד ללשון 'שילוח', יש נימה של כעס.³⁰ נראה שזהו משום שבבחינת העבודה הגירוש הוא תגובה לחטא. אף על פי שאין מטרת גירוש האדם הענשתו – שהרי הענשתו קדמה כבר בפסוקים יז-יט – אלא הגירוש בא למנוע את אכילת האדם מעץ החיים כאמור בפסוק כב, מכל מקום הוא מהווה תגובה לחטא ועל כן מבטא בכעס. לעומת זאת, בפסוק כג, השייך לבחינת החסד, אין שום נימה של כעס, שהרי בבחינה זו לא חטא האדם. את סיבת השילוח בבחינה זו עוד נותר לנו לבאר.

29. בהמשך נראה שחלק מפסוק יט שייך לבחינת החסד.

30. בכל מקום שבו מופיע לשון גירוש ניכרת נימת כעס, בעוד משמעות כזו רלוונטית רק בחלק מהמקרים שבהם מופיע לשון שילוח, כמו בפסוק (שמות ו', א) "כִּי בִּידְ תִּזְקֶה וְיִשְׁלַחַם וּבִידְ תִּזְקֶה וְגִרְשָׁם מֵאֶרֶץ צוֹר", בעוד ברבים אחרים נימה כזו לא רלוונטית. כאן הנחנו רק שלשון שילוח הוא ניטרלי, דהיינו שאינו מבטא כעס מיוחד; ראב"ע כאן מביא דעת 'חכם גדול ספרד' שמרחיק לכת יותר וטוען ששילוח אדם הוא 'לשון כבוד'. ראב"ע עצמו חולק, וטוען שאדרבה, לשון שילוח שמתייחס למושא ב-מ' ('שילוח מ') הוא "כמו גרוש והוא לגנאי". ובדומה ברד"ק. אבל בדוגמה שהם מביאים מוכח רק שמוקדו של שילוח כזה הוא הרחקה (מהמקום שממנו משתלח), ולא שיש בו נימת כעס וענישה. ושד"ל כאן מביא ראיה נגד דעתם מדברים ט"ו, יב "וּבְשֵׁנָה הַטְּבִיעַת תְּשַׁלְּחוּ חֲפְשֵׁי מַעֲמָד", שבוודאי איננו לגנאי.

"וַיַּעַשׂ ה' אֱלֹהִים לְאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ כְּתַנּוֹת עוֹר וַיִּלְבָּשֵׂם" (ג', כא). מסתבר שפסוק זה שייך רק לבחינת החסד, שהרי אם הוא שייך לבחינת העבודה, לא ברור מדוע הוא בא בשלב זה בסיפור, ועוד, משום שהוא מבטא נימת פיוס מצד הקב"ה כלפי האדם, ובתור כזה הוא חוצץ בין שתי הפעולות המבטאות את כעסו של הקב"ה על האדם – קללתו וגירושו. ובהמשך נראה שגם במישור המשמעות פסוק זה משתלב היטב בבחינת החסד.

כיוון שפסוק כא שייך לבחינת החסד, עשיית הקב"ה את כותנות העור אינה מהווה התקדמות נוספת ביחס לעשיית החגורות על ידי האיש והאישה (בבחינת העבודה: ג', ז) – התקדמות שהצורך בה היה יכול להיות מובן על רקע העובדה שגם אחר עשיית החגורות האדם ראה את עצמו כערום (ג', י), או משום שכותנות העור חזקות ועמידות יותר מעלה תאנה³¹ – אלא, בכל בחינה מופיע מוטיב הביגוד באופן אחר.

סיכום החלוקה עד כה:

בחינת החסד: ב', ד₂, ו-ח; ג', כ-כא, כג

בחינת העבודה: ב', ד₂, ה, ז, ט-יז, כג, כה; ג', א-יט,²⁹ כב, כד

יצירת האישה

נחזור לפסוקים המתארים את יצירת האישה ובעלי החיים, שאותם טרם חילקנו. בפרק ב' פסוק יח נאמר: "וַיֵּאמֶר ה' אֱלֹהִים לֹא טוֹב הָיְתָה הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה לוֹ עֶזְרָא כְּנַגְדּוֹ". יש כאן שני מניעים שונים: הבעייתיות בעצם היות האדם לבדו, והצורך המעשי בעזר כנגדו. בסיפא של הפסוק – עזרה נצרכת כאשר יש תפקיד ומשימה, כלומר, ה' מחפש לאדם עוזר שיעזור לו בעבודת הגן. לעומת זאת, ברישא של הפסוק, "לא טוב היות האדם לבדו", משמע שמה ש'לא טוב' איננו עבודת האדם את הגן לבדו, אלא עצם המצב ('היות') של בדידות האדם, וה'טוב' הוא טובת האדם, לא טובת הגן. בקריאה שטחית רצופה של שני חלקי דברי ה' מתקבל הרושם שהבעיה המתוארת בחלק הראשון הוא הבסיס לתוכנית המתוארת בחלק השני; אולם כאמור, התבוננות בשני חלקי הפסוק מראה שהם אינם מתיישבים זה עם זה. לכן נראה ששני החלקים שייכים לבחינות שונות.

המשפט "אֶעֱשֶׂה לוֹ עֶזְרָא כְּנַגְדּוֹ" (יח₃) מניח תפקיד ומשימה, וזה קיים רק בבחינת העבודה (ב', ה, טו: "וְאָדָם אִין לְעֵבֶד אֶת הָאָדָמָה... וַיִּנְחָהוּ בְּגֵן עֵדֶן לְעֵבְדָהּ וּלְשִׁמְרָהּ"), ולכן יח₃ שייך לבחינת העבודה. למשפט "לא טוב היות האדם לבדו" (יח₂) נותר להשתייך לבחינת החסד. המילים "וַיֵּאמֶר ה' אֱלֹהִים" (יח₁) נצרכות לשתי האמירות, ולכן משותפות לשתי הבחינות.

31. פירוש רס"ג לבראשית (לעיל, הערה 5), עמ' 296: "ובזה הוציא אותו מן הצורך להתכסות בעלי עץ שאין להם קיום".

נמצא, שבבחינת החסד יש לקרוא: "וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים לֹא טוֹב הָיְתָה הָאָדָם לְבַדּוֹ" (יח-2). המניע כאן הוא הבעייתיות שבבדידות הקיומית של האדם. בבחינת העבודה יש לקרוא: 'ויאמר ה' אלהים אעשה לו עזר כנגדו' (יח-3). כאן המניע הוא הרצון שתהיה לאדם עזרה במילוי משימתו.³²

שיוך החלק הראשון של האמירה לבחינת החסד גם מתיישב היטב עם יתר מה ששייכנו לבחינת החסד. כאן, ה' פועל להקלת בדידותו של האדם, מתוך דאגה לטובת האדם, בדומה ליצירתו ולנטיעת הגן עבורו בבחינת החסד.

"עַל כֵּן יַעֲזֹב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד" (ב', כד). מהו ה'כן', הסיבה שמחמתה יעזוב איש את אביו ואת אמו? בפשטות, מדובר בעשיית האישה מצלע האדם. כלומר, כיוון שנבנתה האישה מצלע האדם – עוזב האדם את הוריו לדבוק בה ולהיות עמה שוב לבשר אחד. אולם, בין תיאור עשיית האישה מצלע האדם (כא-כב) לבין פסוק זה (כד) חוצצים דברי האדם: "וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הַפְּעַם עָצָם מִעֲצָמִי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִשׁ לָקַחָה זֹאת" (כג). כך נקטע הרצף בין עצם סיפור עשיית האישה לבין פסוק כד המתייחס אליו.³³ לכן, יש להשמיט את פסוק כג מהבחינה אשר פסוק כד שייך לה. כבר הראינו שקריאת השם בפסוק כג שייכת לבחינת העבודה, ולכן פסוק כד שייך לבחינת החסד בלבד.

32. בעקבות חלוקה זו, בבחינת העבודה המילה "לו" אינה מוסבת על המילה "הָאָדָם" ברישא של הפסוק, אלא על האדם כמושא הפעולות האחרונות של ה' בבחינה זו. כלומר, ה' העמיד את האדם בגן לעבוד, קבע לו את תנאי העבודה, ואמר לעשות לו עזר בעבודה.

33. מה שהנחנו שה"כך", הסיבה שמחמתה יעזוב איש את אביו ואת אמו, הוא אופן עשיית האישה מצלע האדם – כן פירש הספורנו: "על כן – מאחר שבזאת הראשונה כיון האל יתברך שתהיה דומה לאיש כפי האפשר עד שיצר אותה מגותו, יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו" (אולם, בהמשך דבריו הספורנו מעניק נימה נורמטיבית למילה 'יעזב', וזה נראה רחוק מפשוטו של מקרא). וכן בגמרא (נדה לא ע"ב): "שאלו תלמידי את רבי דוסתאי ברבי ינאי: מפני מה איש מחזר על אשה ואין אשה מחזרת על איש? משל לאדם שאבד לו אבידה (רש"י קידושין ב ע"ב: "אחת מצלעותיו") – מי מחזר על מי? בעל אבידה מחזיר על אבידתו".

לעומת זאת, קשה לפרש שהמילים "על כן" מוסבות לא על עצם יצירת האישה מצלע האדם המתוארת בפסוקים כא-כב אלא על התיאור בפי האדם של יצירת האישה "עָצָם מִעֲצָמִי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי" (כג), אף על פי שתוכן העניין זהה. מדוע יוסב הפסוק שלנו על התייחסות האדם אל בריאת האישה ולא על הבריאה עצמה? מדוע תבסס התורה את עזיבת האיש את הוריו עבור אשתו על האמירה של האדם הראשון ולא על עצם עובדת היות האישה נוצרת מצלע האדם? משום קושי זה, כנראה, פירש הרמב"ן שהמילים "על כן" מוסבות גם על עובדת היות האישה נוצרת מצלע האדם וגם על האמירה של האדם, והפירוש הוא, שמכיוון שנבראה האישה מצלע האדם, וביטא האדם הראשון את דבקו באשתו באמירת "עָצָם מִעֲצָמִי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי", על כן אף כל איש ידבק באשתו והיו לבשר אחד: "...ומפני זה אמר הכתוב: **בעבור** שנקבת האדם היתה עצם מעצמו ובשר מבשרו ודבק בה והיתה בחיקו כבשרו **ויחפץ בה להיותה תמיד עמו**, כאשר היה זה באדם הושם טבעו בתולדותיו להיות הזכרים מהם דבקים בנשותיהן, עוזבין את

תיאור עשיית האישה מצלע האדם בפסוקים כא-כב, נצרך הן לפסוק כג ("...עַצְם מְעַצְמִי וּבִשֶׁר מְבֹשְׂרִי... מֵאִישׁ לְקַחָהּ זֹאת") והן לפסוק כד ("עַל כֵּן... וַדְּבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבִשֶׁר אֶחָד"), ולכן הוא משותף לשתי הבחינות. גם תיאור הבאת האישה אל האדם בפסוק כב, יכול להיות משמעותי בשתי הבחינות, ואין סיבה לצמצמו לבחינה אחת, ולכן נניח שאף הוא משותף לשתי הבחינות.³⁴

אביהם ואת אמם, ורואין את נשותיהן כאלו הן עמם לבשר אחד" (רמב"ן לפסוק כד). המילים בדברי הרמב"ן "ויחפון... עמו" הן המשמעות העולה מתיאור אמירת האדם "זאת הפעם...", ולדעת הרמב"ן על אופן עשיית האישה יחד עם תגובת האדם אומרת התורה "על כן...". אולם, בעוד הקשר בין אופן הבריאה לבין דבקות האיש באשתו הוא סיבתי, כלומר, אופן עשיית האישה מצלע האדם הוא הסיבה לכך שידבק האיש באשתו, הרי קשה לראות קשר סיבתי בין אמירת האדם "זאת הפעם..." לבין דבקות האיש באשתו. לכן קשה לקבל את פירוש הרמב"ן, המייחס קשר סיבתי בין שני הפסוקים. ניתן להציע אמנם (בניגוד לדעת הרמב"ן) שהפסוק מבטא קשר שאיננו סיבתי אלא אנלוגי, כלומר, כשם שהגיב האדם לאופן עשיית האישה בתחושת דבקות, כך ידבק האיש באשתו. אולם כדי לפרש כך, נצטרך לפרש ש"על כן" מוסב על פסוק כג ("וַיֹּאמֶר הָאֱדָם זֹאת הַפְּעַם...") בלבד, והקשר הסיבתי הישיר לעצם אופן עשיית האישה לא מובע בפסוק כלל – וזה לא נראה כלל. גם לא קל להלום את המילים "על כן" לקשר אנלוגי מעין זה. באופן אחר ניתן היה לפרש, שמדובר בקשר ספרותי מטפורי, ושהמשפט "על כן..." מהווה פרשנות ספרותית לסיפור, מנקודת תצפית חיצונית לנתוני הסיפור עצמו. כלומר, הפסוק מפרש שמשמעותו האטיולוגית של סיפור תגובת האדם לעשיית האישה מצלעו היא כאב-טיפוס לדבקות האיש באשתו באופן כללי, לדורות. אלא שעדיין קשה פשוטות משמעות הלשון "על כן". וראו גם שד"ל כאן.

משום בעייתיות זו, כנראה, רד"ק מפרש שכל הפסוק "על כן... לְבִשֶׁר אֶחָד" הוא המשך דברי האדם: "והנכון כי אדם אמרו" (רד"ק לפסוק כד; ובדומה פירש רס"ג בפירושו לבראשית [לעיל, הערה 5] עמ' 281 בפירוש ראשון). את המעבר בפסוק כג מגוף ראשון ("...מְעַצְמִי... מְבֹשְׂרִי..."; הסיפא של הפסוק "כי מאיש לְקַחָהּ זֹאת" נאמר בגוף שלישי, מפני שמדובר בטעם השם בפי כל קוראיו בעתיד, בהמשך לצורת העתיד "יִקְרָא") לגוף שלישי בפסוק כד ("...איש את אביו ואת אמו, והיו...") מבאר הרד"ק, בדומה לרמב"ן, באומרו ש'איש' מכוון לא לאדם עצמו אלא לכל איש לעתיד לבוא. אולם, בפסוק כג (אמירת האדם) ניכר סגנון שירי: מלבד המקצבים הבולטים (השורה הראשונה כוללת שלוש צלעות של שתי הטעמות כל אחת, והשורה השנייה כוללת שתי צלעות של שלוש הטעמות כל אחת) יש סיום מעגלי במילה הפותחת 'זאת', המופיעה אף בראש הצלע השניה של הפסוק: "זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי \ לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת"; תקבולת ישרה עניינית בצלע הראשונה: "עצם מעצמי \ ובשר מבשרי"; ובצלע השנייה – תקבולת כיאסטית פונטית: "לזאת יקרא אשה \ כי מאיש לקחה זאת". לעומת זאת פסוק כד ("על כן יעזב איש..."), הוא פרוזאי בסגנונו. בכך יש כדי ראייה על כך שאין פסוק כד המשך דבריו של אדם. ועוד, הסיים המעגלי במלה "זאת" מגדיר את פסוק כג כיחידה שלמה. לכן נראה שצודק הספורנו בכך שאמירת "על כן" היא אמירה סתמית של התורה המוסבת לפני פניה, לפסוק כב.

34. בבחינת העבודה, שבה השם הניתן על ידי האדם הוא "אשה", לא ניתן להשתמש במלה "אשה" קודם לכן, ולכן לא ניתן לומר 'ויבן ה' אלהים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה'. אמנם, אין זו סתירה ממש, כיוון שבתיאור יצירת האישה כאן המילה משמשת כשם העצם הכללי המציין את התבנית שבנה ה' מן

סיכום החלוקה עד כה:

בחינת החסד: ב', ד₂, ו-ח, יח₁₋₂ (עד 'לבדו'), כא-כב, כד; ג', כ-כא, כג
בחינת העבודה: ב', ד₂, ה, ז, ט-יז, יח_{3,1}, כא-כב (למעט 'לאשה'),³⁴ כג, כה; ג', א-יט,²⁹ כב, כד

יצירת בעלי החיים וקריאת שמותיהם

אחרי יצירת בעלי החיים, האדם קרא להם שמות: "וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת... (ב', כו), ואז מיד נאמר "וְלֹאֲדָם לֹא מִצָּא עֵזֶר כְּנַגְדּוֹ" (כ₂). מרצף זה נראה שהנושא התחבירי של הפועל 'מצא' צריך להיות האדם, כלומר, מדובר במציאה של האדם עבור עצמו.³⁵ אולם, אם כך, מדוע נאמר 'ולאדם' ולא 'ולנפשו' או 'ולו'? לחילופין, היה ניתן להשמיט את המושא בכלל ולומר רק "לא מִצָּא עֵזֶר כְּנַגְדּוֹ!"³⁶

הצלע, בעוד בדברי האדם מדובר בשם שבה מכנה אותה; ובכל זאת, במישור הספרותי, כיוון שנראה ברור שכוונת הסיפור היא ששם העצם הכללי בשפתנו נוצר על ידי הכינוי שכינה אותה האדם, לא סביר שהסיפור ישתמש במילה קודם תיאור נתינת השם. לכן נראה שהמילה "אִשָּׁה" בלבד בפסוק כב שייכת רק לבחינת החסד. נמצא שבבחינת החסד יש לקרוא את כל הפסוק; בבחינת העבודה יש לקרוא רק 'ויבן ה' אלהים את הצלע אשר לקח מן האדם, ויבאה אל האדם'. לפי זה, בבחינת העבודה כינוי-הפעול ב"וַיִּבְרָא" מוסב תחבירית לא אל "אִשָּׁה" אלא אל "הַצֵּלַע", כלומר, ה' הביא את הצלע הבנויה אל האדם, והאדם, בחושו כלפיה קרבת בשר, קרא לה על שמו "אִשָּׁה". בבחינת החסד, לעומת זאת, היא מכונה "אִשָּׁה" מרגע בנייתה על ידי ה'.

35. לכן נראה מתכוון ראב"ע: "ורחוק הוא בעיני שישוב אל השם", אם כי ייתכן שכוונתו לא (רק?) לקושי תחבירי אלא לקושי תיאולוגי. גם רס"ג, רש"י, ורד"ק פירשו שהאדם הוא שלא מצא.

36. ראב"ע מפרש כאילו נאמר 'ולנפשו', וטוען "כי כן מנהג לשון הקודש". ובדומה ברד"ק. אולם הדוגמה שמביא ראב"ע, של שמואל ההולך ומונה את השופטים וכולל את עצמו בשמו 'שמואל' (שמ"א י"ב, יא), היא כמובן שונה מהמקרה שלנו, שהרי שם שמואל הוא אמנם הדובר אבל לא הנושא התחבירי של המשפט. והדוגמאות הנוספות שמביא רד"ק אינן שונות מבחינה זו. אף בדברי הרמב"ן משמע שאינו מקבל פירוש זה.

הרמב"ן מפרש ש'אדם' במשפט זה אינו האדם עצמו אלא השם 'אדם', ומאריך לפרש שהתאמה המבוקשת עבור הזיווג היא התאמה של שמות. אולם מלבד זה שהרעיון נראה רחוק מפשוטו של מקרא, הרי מפירושו עולה שפירוש המילה 'כנגדו' הוא: כנגד השם 'אדם' - בניגוד למילה 'כנגדו' בהופעתה הקודמת (בפס' יח), שפירושה הוא: כנגד האדם עצמו. והבדל משמעות זה בין שני מופעי אותו הביטוי באותו הקשר לא מסתבר.

ר' יוסף אבן קספי בפירושו 'מצרף לכסף' כאן מנסה לבטל את הצורך במציאת נושא תחבירי למשפט מחוצה לו בכלל, על ידי שמפרש את 'מצא' כמו 'נמצא', במובן 'קיים' או 'היה', כלומר, ולאדם לא היה עזר כנגדו: "...ואין ענינו רק כמו 'נמצא' ו'היה'". כך נושא הפועל 'מצא' אינו האדם, אלא 'עזר כנגדו' משמש כנושא ולא כמושא ישיר. אולם, קשה למצוא במקרא מקבילה לשימוש במילה 'מצא' במובן 'נמצא' ו'היה': שימוש במילה 'מצא' כפועל עומד קיים בכל המקרא רק בבמדבר י"א, כב: "הֲצֵאֵן וַיִּקְרָא יִשְׁחָט לָהֶם וּמִצָּא לָהֶם אִם אֵת כֹּל דְּגֵי הַיָּם יֵאָסֵף לָהֶם וּמִצָּא לָהֶם", והמשמעות שם היא של 'הספיק', זוהי משמעות

לכן ברור שהנושא התחבירי של המשפט צריך להיות ה', כלומר, ה' לא מצא עזר כנגד האדם. אולם נראה שאי-בהירות זו בפסוק יכולה להיות מיושבת רק אם נוכל לקרוא משפט זה ברצף עם משפט קודם שנושאו התחבירי הוא ה', מבלי שיחצוץ ביניהם משפט אשר נושאו הוא האדם. וכדי לאפשר את זה, יש לשייך משפט זה (2) לבחינה אחת יחד עם הרישא של פסוק יט ("וַיֵּצֵר ה' אֱלֹהִים..."), ולדלג על החלק הראשון של פסוק כ ("וַיִּקְרָא הָאָדָם..."), המפסיק בין יט₁ לבין כ₂ (לקמן נדון בהמשכו של פסוק יט). וכיוון שכ₂ עוסק בניסיון (הכושל, בשלב זה) למצוא 'עזר כנגדו', והוא מובן רק כהמשך לפסוק יח₃, המתאר את המניע למציאת העזר והשייך לבחינת העבודה, לכן כ₂ שייך לבחינת העבודה בלבד. לכן גם יט₁ (לפחות עד "עוֹף הַשָּׁמַיִם") שייך (לכל הפחות) לבחינת העבודה, ופסוק כ₁ (עד "חַיַּת הַשָּׂדֶה") שייך לבחינת החסד בלבד. נעבור לדון ישירות בפסוק יט. פסוק יט כולל שלושה משפטים, אשר כל אחד מהם ראוי לדיון בפני עצמו. גם נדון באופן נפרד בשני חלקי המשפט השני. נסמן את חלקי הפסוק כך:

יט₁: "וַיֵּצֵר ה' אֱלֹהִים מִן הָאָדָמָה כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם"

יט₂: "וַיָּבֵא אֶל הָאָדָם"

יט₃: "לְרִאוֹת מַה יִּקְרָא לוֹ"

יט₄: "וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נִפְשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ"

כבר שייכנו את יט₁ לבחינת העבודה. אך תיאור יצירת בעלי החיים נצרך גם לבחינת החסד, שהרי בעלי החיים נזכרים בכ₁ (בבחינת החסד) כקיימים כבר. לכן יט₁ משותף לשתי הבחינות. יט₂₋₃ כשהם יחד ("וַיָּבֵא אֶל הָאָדָם לְרִאוֹת מַה יִּקְרָא לוֹ") מתארים את הבאת בעלי החיים אל האדם, כניסוי המקדים את ההצלחה של יצירת האישה.³⁷ כישלון הניסוי מתואר בפסוק

שהיא קרובה מבחינה סמנטית למשמעות 'מצא' הראשונית יותר מאשר למשמעות 'היה'; רק בצורת הסביל (נפעל) רווחת המילה 'נמצא' במובן 'היה'. ועוד, נראה ברור מהקשר הדברים, שכאן נכשל הניסיון למצוא עזר לאדם בין בעלי החיים, בעוד ריא"כ מסיק את המסקנה המתבקשת מפירושו: "...והיא הגדה בעצמה, אינה מיוחסת בעצם למה שקדם", כלומר, אין כאן תיאור כשל ניסיון כלל, אלא תיאור יצירת בעלי החיים איננו קשור לעניין העזר כנגדו. אולם קשה מאוד להניח שלשון 'מציאה' כאן איננו מתייחס לניסיון זיהוי עזר המתואר בסמוך קודם לכן. ולפי דבריו קשה גם, מדוע תיאור יצירת בעלי החיים חוצץ בין התוכנית "אֶעֱשֶׂה לוֹ עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ" לבין תיאור יצירת האישה, באופן המחייב חזרה על החיסרון "וְלָאָדָם לֹא מִצָּא (=לא היה קיים) עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ"?

37. רס"ג בתרגומו ובפירושו לבראשית (לעיל, הערה 5), עמ' 278 (וראו שם הערה 385) מפרש שהמילה 'לראות' מוסבת על האדם, כלומר, ה' הביא את בעלי החיים אל האדם כדי שהאדם ידע ויזכור את שמותיהם עבור שימוש עקבי בעתיד. ראב"ע בשיטה אחרת ורד"ק מפרשים שמוסב על אחרים: לראב"ע - על המלאכים; לרד"ק - על דורות הבאים. אולם כל הפירושים האלה בוודאי רחוקים מפשט משמעות הפסוק, ונובעים משיקולים תיאולוגיים שנראה שאינם מעניין הכתוב בסיפור זה. רש"י לפסוק כ פירש שהקשר בין יצירת בעלי החיים לבין אי מציאת העזר הוא שהאדם, כאשר הובאו לפניו בעלי החיים, ראה את זוגיותם, ובעקבות כך נתאווה לבת זוג. אולם, אם כך היה, ברור שהתורה הייתה צריכה להזכיר בפירוש את זוגיות בעלי החיים, וחסר העיקר מן הספר. ועיינו רמב"ן שם.

כ₂ ("וּלְאָדָם לֹא מִצָּא עֶזֶר כְּנֶגְדּוֹ"), השייך לבחינת העבודה בלבד, ולכן אם יט₂₋₃ שייך לבחינת החסד אז תיאור הניסוי נשאר בבחינת החסד ללא ההשלמה המתבקשת של קביעת כישלוננו או הצלחתנו. לכן יט₂₋₃ כיחידה שלמה יכול להשתייך רק לבחינת העבודה.

יט₃ ("לְרֵאוֹת מֶה יִקְרָא לוֹ") כמובן לא יכול להיקרא בלי יט₂ ("וַיִּבְאֶה אֶל הָאָדָם"). לכן יט₃ חייב להתקיים בבחינה אחת יחד עם יט₂, ושייך רק לבחינת העבודה כאמור; אך ניתן בהחלט לקרוא את יט₂ ללא יט₃. ואמנם, יט₂ לבדו ("וַיִּבְאֶה אֶל הָאָדָם" בלי "לְרֵאוֹת מֶה יִקְרָא לוֹ") דומה ל-כב₂ ("וַיִּבְאֶה אֶל הָאָדָם"), ובדומה לו, אין סיבה לצמצם אותו לבחינה אחת. לכן נראה לשתף את יט₂ לשתי הבחינות, ולא להשאירו בבחינת העבודה בלבד.

משמעותו של יט₂ בבחינת החסד איננה בדיקת יחס האדם אל בעלי החיים, אלא רק נתינתם לאדם. כיוצא בו, כב₂, "וַיִּבְאֶה אֶל הָאָדָם", המשותף לשתי הבחינות, בבחינת העבודה הוא המשך להבאת בעלי החיים, ושוב מתאר בדיקה של ה' כיצד יתייחס אליה האדם (כאשר הפעם הניסוי מצליח, והאדם שר עליה את שיר "זֹאת הַפְּעַם"); לעומת זאת משמעות כב₂ בבחינת החסד היא מתנת חנים מאת ה', לא ניסוי ובדיקה.

מפסוק יט נותר לשייך רק את יט₄: "וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׂמוֹ". מלשון ההווה 'הוא שמו' נראה שזוהי קביעה כלשהי בעניין השמות שניתנו בפועל על ידי האדם. כך, לדעת רס"ג נאמר כאן שהשם שניתן על ידי האדם הוא זהה לשם הקיים כיום, וכן דעת רש"י: "הוא שמו לעולם"; לדעת ראב"ע ב'שיטה אחרת' ולדעת רד"ק – נאמר שהוא שמו המתאים לו לפי טבעו. הקושי בכל הכיוון הזה הוא בסדר של משפט זה ביחס לבא אחריו – "וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׂמוֹת לְכָל הַבְּהֵמָה וְלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וְלְכָל חַיַּת הַשָּׂדֶה", שהרי קביעה של התורה על אודות השמות שניתנו הייתה צריכה לבוא רק אחרי סיפור מעשה נתינת השמות.³⁸

פתרון הבעיה נעוץ בחלוקה לבחינות. אם נשייך את יט₄ ואת כ₁ לבחינות שונות, ניתן יהיה לפרש בנקל את יט₄ כקביעה עצמאית על אודות שמות שניתנו. כיוון שכבר שייכנו את כ₁ לבחינת החסד, נמצא ש-יט₄ שייך לבחינת העבודה בלבד.³⁹

בבחינת העבודה אין תיאור מפורש של קריאת השמות כמו בבחינת החסד, אלא קריאת השמות בפועל עולה מכלל סיפור הבאת בעלי החיים לאדם לראות מה יקרא לו וקביעת התורה

38. משום כך, כנראה, דחק הרמב"ן את הפסוק, ופירשו במובן קביעת כוחו וסמכותו של האדם לקריאת השמות, קודם לקריאה בפועל, כאילו נאמר 'יהיה שמו': "...וכל מין מהם שיקראנו האדם... הוא יהיה שמו... והוא קרא לכולן, ולא מצא לעצמו עזר...".

39. כבר קבענו ש-כ₂ צריך להיות המשך ישיר של יט₁, מכיוון ש-יט₁ (עם המשכו ב-יט₂₋₃) מספק את הנושא התחבירי (ה' אלהים) ל-כ₂. יט₄ אינו חוצץ בין יט₁ לבין כ₂, מכיוון שהוא מתאר עובדה ואיננו שייך לרצף אירועי הסיפור, ונושאו התחבירי ('כל אשר יקרא לו האדם') איננו דמות פועלת בסיפור, ומשתמע בבירור ב-כ₂ שנושאו התחבירי הוא הדמות הפועלת האחרונה שנזכרה ברצף האירועים.

שהשמות שניתנו על ידו – נקבעו. משמעות הבדל זה כמובן טעונה ביאור עם יתר ההבדלים בין הבחינות.

המפרשים הנ"ל, אשר פירשו את יט⁴ כקביעה עצמאית על אודות השמות, פירשו קביעה זו כמובן מקיף יותר מאשר עצם עובדת התקבלות השם (בשעתו). נראה שהם פירשו כך רק משום שעצם העובדה שהשם דבק הוא פשוט ונובע באופן ברור מהעובדה, המסופרת בפסוק הבא, שהאדם נתן את השמות. אולם לדידן, שבבחינת העבודה עובדת נתינת השמות עולה מכלל קביעה זו על אודות השמות, ניתן לפרש את הקביעה במובנה המצומצם והפשוט – כל שם שניתן על ידי האדם, היה לשמו (בשעתו).

סיכום החלוקה עד כה:

בחינת החסד: ב', ד₂, ו-ח, יח₁₋₂ (עד 'לבדר'), יט₁₋₂ (עד 'אל האדם'), כ₁, כא-כב, כד; ג',

כ-כא, כג

בחינת העבודה: ב', ד₂, ה, ז, ט-יז, יח_{1,3}, יט, כ₂, כא-כב (למעט 'לאשה'), כג³⁴, כה; ג',

א-יט²⁹, כב, כד

דברי ה' אל האדם

כדי להסמין בבחינת החסד את קריאת השם 'חוה' ליצירת האישה, ייחסנו את כל סיפור החטא ועונשו לבחינת העבודה. שיקול זה מצריך באופן ישיר להוציא מבחינת החסד את מעשי האדם, שהרי לא סביר שהאדם ימתין עד אחרי החטא לקרוא שם לאישה; וממילא צריך להוציא מבחינת החסד גם את כל הפרטים הנלווים לחטא שאינם יכולים להיקרא בלי סיפור החטא, כגון עורמת הנחש ושיחתו עם האישה, חקירת ה' את האדם ואת האישה על אודות החטא, והקללות הבאות בעקבות החטא.

אולם, בתוך פסוקי קללת האדם נראה שיש חלק ששייך לבחינת החסד. חלק זה כולל דברים של ה' אל האדם שאינם בגדר קללה המגיבה לחטא אלא עומדים בפני עצמם אחרי יצירת האדם והאישה. ויש להבין בבחינת החסד שמיד בעקבות סיפור יצירת האדם ואשתו צריכים לבוא גם דברי ה' אלה וגם קריאת האדם את שם אשתו 'חוה', ומבין שניהם התורה בחרה להקדים את דברי ה' לדברי האדם.

הסיבות הראשונות לחלק בתוך דברי ה' לאדם (ג', יז-יט) הן שתי כפילויות בתוך דברים אלה. האחת – בעניין קושי עבודת האדם לפרנסתו, במשך כל חייו: "בְּעֵצְבוֹן תֵּאָכְלֶנָּה כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ" (יז) ולאחר מכן "בְּיָצֵת אֶפְיָהּ תֵּאָכַל לֶחֶם עַד שׁוֹבֵבָה אֶל הָאָדָמָה" (יט) – שהרי אף על פי שעמל לא חייב להיות בעצב, העצבון המדובר בוודאי נובע מעמל יתר, ולכן אחרי שנאמר

שיאכל בעצבון אין צורך לחדש בפסוק הבא את העמל. והכפילות השנייה – בנימוק לשיבת האדם אל האדמה: "כִּי מִמְּנָה לְקַחְתָּ" ומיד אותו עניין שנית "כִּי עֲפָר אֶתָּה וְאֶל עֲפָר תָּשׁוּב"⁴⁰ אולם עוד יותר מאלה נראה שהמילים "...עַד שׁוֹבֵךְ אֶל הָאֲדָמָה... כִּי עֲפָר אֶתָּה וְאֶל עֲפָר תָּשׁוּב" (יט) סותרות את העולה מאוחר יותר מפסוק כב שאם האדם יישאר בגן עדן יש בידו לאכול מעץ החיים ולחיות לעולם. הסתירה היא לא רק טכנית, בכך שתחילה משמע שהאדם ימות בהכרח ולאחר מכן משמע שלא בהכרח ימות, אלא היא גם מהותית יותר, בהקשר של תפקידי שני דברים אלה בסיפור. שהרי נראה ששני הפסוקים ממלאים באופנים שונים את אותו תפקיד – להסביר את מקור תופעת המוות בעולם: יש מוות בעולם משום שהאדם נוצר עפר מן האדמה ולשם צריך לשוב, או משום שהורחק מעץ החיים.⁴¹

כעת נוכל לחלק באופן מפורט את דברי ה' לאדם. פסוק יז כולו שייך לבחינת העבודה, שהרי דברי הפתיחה "וְלֹאֲדָם אָמַר כִּי שְׁמַעְתָּ לְקוֹל אֲשֶׁרֶתָּה וְתֹאכַל מִן הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֹאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ" מתייחסים לסיפור החטא, השייך רק לבחינת העבודה; לשון הקללה "אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בְּעִבּוּרָךְ" מובן רק על רקע חטא; ו"בְּעִצְבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ" מוסב על אותה אדמה שנתקללה. גם הפסוק הבא (יח) שייך לבחינת העבודה, שהרי במשפט הראשון שלו, "וְקוֹץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לָךְ", הנושא התחבירי (החסר) הוא אותה אדמה שנתקללה; והמשפט השני בפסוק, "וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה", מהווה המשך ישיר שלו ואינו יכול לעמוד בפני עצמו. יש צורך לחלק בתוך פסוק יט, שהרי כבר הצבענו על כפילות פנימית בתוכו (בין שני נימוקי 'כִּי...').

כיוון ששייכנו את "בְּעִצְבוֹן תֹּאכְלֶנָּה" שבפסוק יז לבחינת העבודה, כפילותו "בְּזַעַת אֲפִיךָ תֹאכַל לֶחֶם" (יט) שייך לבחינת החסד.

40. אמנם, יש קצת נימה שירית בפסוקים אלה, ושירה יכולה להוות הצדקה בפני עצמה לכפילויות. אולם, מלבד זה שקשה לזהות מקצב מדויק בפסוקים אלה, גם קשה לראות כיצד כפילויות ספציפיות אלה מהוות תקבולות שיריות או משתלבות באופן אחר בצורה השירית.

41. אבל אין סתירה מ"מות תָּמוּת" (ב', ז), שהרי, כפי שכבר העירו המפרשים מדובר בגזירת עונש ולא בהבטחת אירוע המיתה באופן אוטומטי והכרחי אפילו לאדם זה, כפי שמוכח מהעובדה שבפועל אחרי שחטא לא מת מיד אלא נענש באופן אחר (ראו לדוגמה: רס"ג בפירושו לבראשית – לעיל, הערה 5 – עמ' 275-276, ורד"ק ורמב"ן על אתר); ממילא, גם אין סיבה לראות בגזירה קביעת מוות כתופעה אנושית הכרחית וקבועה.

בגלל הסתירה בין הכרחיות מות האדם הנוצר מעפר לבין אפשרות האכילה מעץ החיים, כנראה, רס"ג (שם עמ' 266, 299) פירש ש'חיים' בעץ החיים' הוא מרפא שמאריך את החיים, ושפירוש 'וחי לעולם' הוא זמן ארוך ולא לעולם ממש. ובדומה לזה כתבו גם ראב"ע ג', ו; בכור שור ג', כב; רד"ק על ב', ט ועל ג', כב. אולם, מלבד הדוחק הלשוני, לפי פירוש זה גם קשה להבין את החשש ב'ג', כב לפי פשוטו.

עניין המוות כאן בפסוק יט סותר, כאמור, את האמור בהמשך בעניין עץ החיים, השייך לבחינת העבודה, ולכן עניין המוות כאן שייך לבחינת החסד. זה כולל את "עַד שׁוֹבֵף אֶל הָאֲדָמָה" (יט²) ואת "כִּי עֶפֶר אֶתָּה וְאֶל עֶפֶר תָּשׁוּב" (יט⁴).

הנימוק "כִּי מִמְּנֶה לְקַחְתָּ" (יט³) מהווה כאמור כפילות ביחס ל"כִּי עֶפֶר אֶתָּה וְאֶל עֶפֶר תָּשׁוּב" (יט⁴ - בבחינת החסד), ולכן שייך לבחינת העבודה.

עולה שמתוך פסוק יט - בחינת החסד כוללת את יט^{1-2,4}; בחינת העבודה כוללת את יט³. נמצא שבבחינת העבודה "כִּי מִמְּנֶה לְקַחְתָּ" איננו נימוק לשיבת האדם אל האדמה אלא לכלל קללת האדמה, כלומר, האדמה ארוורה בעבורך - עם כל הנגזר מכך - כי היא זו שממנה לוקחת.

ו' החיבור שבפתיחת דברי ה' "וְלֹאֲדָם אָמַר", עם הקדמת המושא לנשוא בעבר פשוט, מלמדת על התייחסות לדברי ה' הקודמים, השייכים רק לבחינת העבודה. לכן לו הייתה בחינת החסד קיימת לבדה, הייתה צריכה להיות כאן פתיחה אחרת, כדוגמת 'ויאמר ה' אלהים אל האדם'. בצירוף הבחינות מופיעה רק לשון הפתיחה המתאים לבחינת העבודה, והפתיחה המתאימה לבחינת החסד מושמטת מפאת חוסר חשיבותה.⁴²

בבחינת העבודה, מדובר כאן בעונש. העונש מבוטא כקללת האדמה שהיא מקור יצירת האדם, ותוכנו הוא שמעתה האדם יוכל לאכול ממנה רק בעצבון, דהיינו, מעתה לא יוכל לחיות רק מעצי הגן אלא יצטרך לאכול מעשב השדה שיצמח יחד עם קוצים. בבחינת החסד, לעומת זאת, כאמור, לא מדובר כאן בעונש בתגובה לחטא, אלא באמירה בפני עצמה של ה'. האמירה מתייחסת ליצירת האדם עפר מן האדמה, וקובעת שכתוצאה של יצירתו באופן זה הוא יאכל בזעת אפו (לא בעצבון) עד שישוב אל האדמה. כנראה משמעות הדברים היא שטבע האדם החומרי מכריח את צורך התזונה (מלחם, שלא גדל על עצים אלא צריך עבודה) ותופעת המוות. כיוון שכך, אמירה זו יכלה לכאורה לבוא מיד אחרי יצירת האדם. את העובדה שהיא באה רק כעת יש להסביר, כנראה, בכך שהאמירה צריכה לבוא דווקא בסיום סדרת כל יצירות ה'. אולי רמוז בכך שהדברים מתייחסים לאיש ולאישה כאחת, שהרי גם האישה מקורה בעפר (באופן עקיף, דרך צלע האדם).

אחרי סיום סיפור היצירה ומה שנגזר ממנה, התורה בבחינת החסד מספרת שבעקבות יצירת האישה קרא האדם את שמה 'חוה'. דברי אדם אלה באים רק אחרי דברי ה' אל האדם, כנראה משום ששני הדיבורים צריכים לבוא בעקבות יצירת האדם והאישה, ומן הסתם יש להקדים את דברי ה' לדברי האדם. עוד ייתכן, שדברי האדם מהווים תגובה גם לדברי ה', כלומר: כיוון שנודע לי שאני עתיד למות, עתיד חיי איננו בגופי אלא בהמשכיות מין האדם, והאישה שהיא אם כל חי היא מקור חיים אלה.

42. לחילופין, ניתן לראות את המילים "וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים" שבפסוק יג ואת המילה "לֹאֲדָם" שבפסוק יז כמשתפות לשתי הבחינות.

סיכום החלוקה לבחינות

החלוקה המלאה היא:

בחינת החסד: ב', ד², ו-ח, יח¹⁻² (עד 'לבדו'), יט¹⁻² (עד 'אל האדם'), כ¹, כא-כב, כד; ג',
[ויואמר ה' אלהים אל האדם] יט¹⁻², כ⁴, כ-כא, כג

בחינת העבודה: ב', ד², ה, ז, ט-יז, יח^{1,3}, יט, כ², כא-כב (למעט 'לאשה'),³⁴ כג, כה; ג', א-יח, יט³
'כי ממנה לקחת'), כב, כד

לקמן קריאה מלאה של כל אחת מהבחינות. דילוג על מילים השייכות לבחינה האחרת מסומן בסוגריים עגולים: (). החלוקה לפסקאות היא עניינית גרידא.

בחינת החסד

[ויהי]⁴³ ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים, () ואד יעלה מן הארץ, והשקה את כל פני האדמה.

וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה. ויפח באפיו נשמת חיים, ויהי האדם לנפש חיה. ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם, וישם שם את האדם אשר יצר. ()

ויאמר ה' אלהים: לא טוב היות האדם לבדו. ()

ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים, ויבא אל האדם. () ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה. ()

ויפל ה' אלהים תרדמה על האדם, וישן. ויקח אחת מצלעותיו, ויסגר בשר תחתנה. ויבן ה' אלהים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה, ויבאה אל האדם. () על כן יעזב איש את אביו ואת אמו, ודבק באשתו והיו לבשר אחד. ()

[ויואמר ה' אלהים לאדם:] בזעת אפיך תאכל לחם עד שובך אל האדמה, () כי עפר אתה ואל עפר תשוב.

ויקרא האדם שם אשתו חוה, כי הוא היתה אם כל חי.

ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבשם. ()

וישלחו ה' אלהים מגן עדן, לעבד את האדמה אשר לקח משם.

בחינת העבודה

[ויהי]⁴⁴ ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים, וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב

השדה טרם יצמח, כי לא המטיר ה' אלהים על הארץ ואדם אין לעבד את האדמה. ()

וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה, ויפח באפיו נשמת חיים, ויהי האדם לנפש

חיה. ()

43 ראו לעיל הערה 14.

44 ראו לעיל הערה 14.

ויצמח ה' אלהים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל, ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע. ונהר יצא מעדן להשקות את הגן, ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים. שם האחד פישון, הוא הסבב את כל ארץ החוילה אשר שם הזהב, וזהב הארץ ההוא טוב, שם הבדלח ואבן השהם. ושם הנהר השני גיחון, הוא הסובב את כל ארץ כוש. ושם הנהר השלישי חדקל, הוא ההלך קדמת אשור. והנהר הרביעי הוא פרת.

ויקח ה' אלהים את האדם, וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה. ויצו ה' אלהים על האדם לאמר, מכל עץ הגן אכל תאכל. ומעץ הדעת טוב ורע - לא תאכל ממנו, כי ביום אכלך ממנו מות תמות.

ויאמר ה' אלהים: () אעשה לו עזר כנגדו. ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים, ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו, וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו, () ולאדם לא מצא עזר כנגדו. ויפל ה' אלהים תרדמה על האדם, ויישן. ויקח אחת מצלעותיו, ויסגר בשר תחתנה. ויבן ה' אלהים את הצלע אשר לקח מן האדם, () ויבאה אל האדם. ויאמר האדם: זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי, לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת. ()

ויהיו שניהם ערומים - האדם ואשתו, ולא יתבששו. והנחש היה ערום מכל חית השדה אשר עשה ה' אלהים. ויאמר אל האשה: אף כי אמר אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן. ותאמר האשה אל הנחש: מפרי עץ הגן נאכל, ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלהים לא תאכלו ממנו ולא נגעו בו פן תמתנו. ויאמר הנחש אל האשה: לא מות תמתנו. כי ידע אלהים כי ביום אכלכם ממנו - ונפקחו עיניכם, והייתם כאלהים ידעי טוב ורע. ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל, ותקח מפריו ותאכל. ותתן גם לאישה עמה, ויאכל. ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירמם הם, ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגרת.

וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן לרוח היום. ויתחבא האדם ואשתו מפני ה' אלהים בתוך עץ הגן. ויקרא ה' אלהים אל האדם, ויאמר לו: איכה? ויאמר: את קלך שמעתי בגן, ואירא כי עירם אנכי, ואחבא. ויאמר: מי הגיד לך כי עירם אתה? המן העץ אשר צויתך לבלתי אכל ממנו אכלת? ויאמר האדם: האשה אשר נתתה עמדי היא נתנה לי מן העץ ואכל. ויאמר ה' אלהים לאשה: מה זאת עשית? ותאמר האשה: הנחש השיאני ואכל.

ויאמר ה' אלהים אל הנחש: כי עשית זאת, ארור אתה מכל הבהמה ומכל חית השדה. על גחנך תלך, ועפר תאכל כל ימי חיך. ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה - הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב.

אל האשה אמר: הרבה ארבה עצבונוך והרנך. בעצב תלדי בנים, ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך.

ולאדם אמר: כי שמעת לקול אשתך, ותאכל מן העץ אשר צויתך לאמר לא תאכל ממנו - ארורה האדמה בעבורך, בעצבונו תאכלנה כל ימי חיך, וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה () כי ממנה לקחת. ()

ויאמר ה' אלהים: הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע, ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעלם. () ויגרש את האדם. וישכן מקדם לגן עדן את הכרבים ואת להט החרב המתהפכת לשמר את דרך עץ החיים.

הרצף הסיפורי

לפני שנעבור לבחון את שתי הבחינות במישור המסר והמשמעות, נסקור את הרצף הסיפורי המשותף לבחינות ובכל אחת מהן.

בשתי הבחינות, הסיפור פותח (אחרי הצגת נתוני הפתיחה בזמן עשיית העולם) ביצירת האדם ובהנחתו בגן עדן, ומסתיים בשילוחו מהגן. שני אירועים אלה בשני קצות הסיפור מגדירים יחד את המסגרת הסיפורית: זהו סיפור האדם בגן עדן.⁴⁵

לפני סיפור יצירת האדם, כל אחת מהבחינות כוללת נתוני פתיחה של העולם בעקבות עשייתו. נתוני פתיחה אלה משמשים תפקיד אקספוזיטיבי בהקשר של עניין ההשקייה, וקובעים יחס מסוים בין העולם לבין היצירה שתבוא בהמשך הסיפור.

בגוף הסיפור – בין נתינת האדם בגן לבין שילוחו ממנו – שתי הבחינות מספרות על יצירת בעלי החיים, על יצירת האישה והאישות, ועל חידוש הלבוש. שתי הבחינות אף כוללות את קביעת תופעת המוות. נמצא שהמסגרת הסיפורית המשותפת לשתי הבחינות היא סיפור על אדם הראשון בגן עדן, הכולל את יסודות תופעות הקבע של האנושות. ושתי הבחינות אף כוללות דיבורים של ה' בעניין האדם ואליו, ובהם יסודות מערכת היחסים בין ה' לאדם.

בחינת העבודה כוללת את מרבית הפסוקים ביחידה, ולפיכך הסיפור של בחינת העבודה

דומה מאוד לסיפור השלם המוכר, בהבדלים דקים יחסית. זה סיפור בחינת העבודה:

בשעת עשיית העולם הוא היה חסר צמחייה בגלל היעדר מקור מים ובגלל היעדר אדם לעבודה. משום כך יצר ה' אדם, הצמיח עצים עם נהר להשקייה, והניח את האדם בגן עדן לעבודה ולשומרה. במסגרת תפקיד זה, הותר לו לאכול מעצי הגן אך הוא נצטווה שלא לאכול מעץ הדעת טוב ורע. כדי לעזור לאדם בעבודת הגן, ה' יצר בעלי חיים, אבל על פי השמות שנתן להם האדם הם לא התאימו להיות לו לעזר. לכן בנה ה' עזר מצלע האדם, והפעם בהצלחה, ומשום כך אכן קרא לה האדם בשם 'אשה'.

הנחש הערמומי פיתה את האישה לאכול מעץ הדעת טוב ורע, באומרו שלא ימותו אלא יהיו כאלוהים יודעי טוב ורע. היא ראתה את טוב העץ, אכלה, ונתנה גם לאיש לאכול. אז נפקחו

45. נוסף על מסגרת בסיסית זו, רבים מן החוקרים החדשים מוצאים בסיפור מבנה כיאסטי מלא יותר, אך אינם מסכימים על פרטיו. לסקירת השיטות ראו: 'גרוסמן, עוד על המבנה הספרותי של סיפור גן עדן, **בית מקרא** נו, א, עמ' 5 ואילך. אולם, מלבד המסגרת הבסיסית הנ"ל של שני קצות הסיפור נראה שהפרטים של מבנים אלה ספקולטיביים למדי. בכל אופן לענייננו, המבנים המוצעים אינם מתאימים לחלוקה לבחינות שביססנו.

עיניהם לעירומם והם עשו לעצמם חגורות עלה תאנה. ה' חקר את האדם ואת האישה, וקילל את הנחש, את האישה, ואת האדם בקללת האדמה. מחשש שמא, עתה שנהיה כאלוהים לדעת טוב ורע, יאכל האדם גם מעץ החיים ויחיה לעולם, גירש ה' את האדם והעמיד שומרים על גן עדן למנוע את גישת האדם לעץ החיים.

עד כאן סיפור בחינת העבודה. לעומתו, הסיפור של בחינת החסד כולל רק מעטים מפסוקי היחידה, ומדלג על כל עניין החטא ועונשו, כך שהוא שונה מאוד מהסיפור המצורף. זה סיפור בחינת החסד:

בשעת עשיית העולם כבר היה בו אד שהשקה את האדמה, וה' יצר אדם, נטע גן ושם בו את האדם. בגלל בדידות האדם, ה' יצר בעלי חיים מן האדמה, והאדם קרא להם שמות, וה' יצר גם אישה מצלע האדם. אופן יצירה זה גורם לכך שאיש עוזב את הוריו ודבק באשתו. ה' אמר לאדם שבגלל היותו עפר מן האדמה הוא יהיה מוכרח לעבוד לפרנסתו ובסוף למות. האדם קרא שם אשתו 'חווה', וה' עשה להם כותנות עור ושלחם מגן עדן.

במישור הסיפורי הפשוט, שתי הבחינות יחסית מובנות - מלבד השלב האחרון בכל בחינה. בכל אחת מהבחינות, כל שלב עד לפני האחרון הוא מובן על רקע השלבים הקודמים. כך, בבחינת העבודה: בגלל חסרון הצמחייה, האדם נוצר כדי לעבוד בגן. כדי לעזור לאדם בעבודתו נוצרו בעלי החיים והאישה. החטא הביא לעונש. עד כאן מובן, אולם לאחר מכן, חשש חיי הנצח הצריך את גירוש האדם והרחקתו מעץ החיים. מדוע רק אחרי האכילה מעץ הדעת טוב ורע, כאשר "הָן הָאָדָם הָיָה כְּאֶחָד מִמֵּנוּ לְדַעַת טוֹב וְרָע", אז נולד החשש "וְעֵתָהּ פֶּן יִשְׁלַח יְדוֹ וְלָקַח גַּם מִעֵץ הַחַיִּים וְאָכַל וְחַי לְעֹלָם"? וכך, בבחינת החסד: ה' עשה עולם עם מקור השקיה מוכן מראש, יצר אדם, המתיק את בדידותו ביצירת בעלי חיים ואישה, והסביר לאדם את מגבלות מציאותו. אז האדם קרא לאישה בשם, וה' הלבישם. אך מדוע אז שלחם מגן עדן? נמצא, שבשתי הבחינות הוצאת האדם מהגן לא מובנת, לכאורה, מתוך רצף האירועים, וצריכה ביאור.

מסר ומשמעות בבחינות

נעמוד על משמעות כל אחת מהבחינות, ולאחר מכן על משמעות היחס ביניהן.⁴⁶

משמעות בחינת החסד

בבחינת החסד, האדם פסיבי כמעט לחלוטין - הפעולה היחידה שלו בסיפור היא קריאת שמות. למעשה, זו הפעולה היחידה בסיפור של דמות כלשהי מלבד ה'. סיפור בחינת החסד איננו על מעשי אדם אלא על מעשי ה'.

46. בעניין המשמעות בשיטת הבחינות, ראו ביקורת (לעיל, הערה 3), עמ' 24 ואילך.

בבחינת החסד יש רצף ישיר מתיאור מצב העולם הראשוני ליצירת האדם, לנטיעת הגן ולשימת האדם בגן. אין תיאור של עולם ראשוני חסר, אלא הכל חלק ממהלך אחד, בעל תכלית אחת של היות האדם בגן עדן. ומיד עם שימת האדם בגן, ה' דואג לטובת האדם: "לא טוב היות האדם לבדו". התמונה העולה היא של ה' הפועל מתחילה ועד סוף לטובת האדם. מערכת היחסים שבין ה' לאדם בתיאור זה היא חד-כיוונית: ה' חפץ בטובת האדם ובקרבתו, ולשם תכלית זו ובהתאם לה מעצב את הארץ ונוטע גן המוכנים ומיועדים להנאת האדם ולטובתו. תכלית הכול היא שהאדם יחיה ויתעדן משפע ה'.

לאור מגמה זו מתבארים פרטים בתוכני הפסוקים ובלשונויותיהם. העולם נעשה כאשר כבר מתחילה מצוי בו מקור השקיית האדמה, משום שכל תכלית העולם היא היותו מקום טוב ונוח לאדם; ומקור השקיה זה איננו נהר, המצריך עוד עבודה של הסטת המים או העברתם מהנהר אל הגידולים, אלא אד, אשר ללא מגע יד אדם משקה "אֶת כָּל פְּנֵי הָאָדָמָה", משום שה' חפץ בשלוות האדם בגן, ללא צורך בעבודה מיותרת. ה' קובע את מקום הגן "בְּעֵדֶן" – במקום האידיאלי לעדן ולענג בו את האדם, והגן כולל עצים שניטעים בו שלמים – לא מוצמחים בהדרגה מהאדמה – משום שהגן הוא מתנה טובה מאת ה' אל האדם, הניתנת בשלמות. והיות האדם בגן עדן היא לא רק תוצאה של 'הנחה' כבבחינת העבודה, פעולה טכנית חסרת מגמה ומשמעות, אלא 'שימה', כלומר, קביעת מקומו הנכון והטוב של האדם בגן מאת ה'.⁴⁷

בהמשך הסיפור, מגמת טובת האדם מביאה את ה' לספק לאדם חֶבְרָה: תחילה, חברתם הפשוטה של בעלי החיים, הנוצרים כמותו מן האדמה ומפיגים קמעא את בדידותו בעולם; ולאחר מכן האישה, העשויה מגופו ואשר עמה הוא יכול לרקום מערכת יחסים קרובה יותר, הטובה יותר לו ואשר לא רק מפיגה את בדידותו ומשלימה את החיסרון של "היות האדם לבדו" אלא גם מהווה רמה גבוהה יותר של 'דבקות'. האדם מגיב בקריאת שמות – הן לבעלי החיים (כמתואר מיד) והן לאישה (כמתואר בהמשך הסיפור). קריאת השם מבטאת, כנראה, את העובדה שהאדם אכן הצליח לרקום מערכת יחסים כלשהי עם כלל היצורים, עם כל אחד לפי המתאים לו. רק השם שניתן לאישה נכתב; כנראה, כדי לומר שמדובר במערכת יחסים מסוג שונה לחלוטין, כעולה מתיאור הסיפור עצמו את דבקות האיש באישה.⁴⁸

בניגוד לבחינת העבודה, שבה יצירת בעלי החיים מתוארת כניסיון כושל לספק לאדם עזר, בבחינת החסד אין כישלון, אלא בעלי החיים אכן מועילים להפגת בדידות האדם – אם

47. ראו הערה 24. והשוו בראשית רבה פרשה טו ד: "וישם שם – ... יהודה אמר עילה אותו היך מה דאת אמר 'שום תשים עליך מלך'".

48. בבחינת החסד, השם 'אשה' מופיע כבר בעצם תיאור בנייתה מן הצלע, מה שאין כן בבחינת העבודה (ראו הערה 34). כנראה משום ששם זה רומז על זיקתה הקרובה לאיש, ובבחינת החסד זיקה קרובה זו היא מטרה עיקרית של יצירת האישה עבור האדם, מה שאין כן בבחינת העבודה שהזיקה היא בעלת ערך תועלתני בלבד, עבור היותה עזר מוצלח, ולכן הזיקה מבטאת רק בדברי האדם.

כי אינם מהווים פתרון שלם, שהרי עדיין יש צורך באישה, ורק יצירתה מהווה פתרון מלא לבדידות האדם. בניגוד לקריטריון הפונקציונלי של עזרה בעבודה, שבהקשרו יש או הצלחה או כישלון, בהקשר של הצורך הקיומי החברתי יש סוגים שונים של מערכות יחסים שיכולים להיטיב לאדם בצורות שונות וברמות שונות, והפער האיכותי שבין ההפגה היחסית של בדידות האדם באמצעות בעלי החיים שסביבו לבין דבקו באשתו איננו שולל את ערכה של הפגה זו כשלעצמה. משום כך, קריאת שמות בעלי החיים מתוארת בפירוש בבחינה זו (בניגוד לבחינת העבודה, שבה קריאת השמות בפועל לא מוזכרת בפירוש אלא נשמעת מכללא).⁴⁹

עד שלב זה, התיאור בבחינת החסד הוא שלם ואידילי. אחרי סיום היצירות השונות (האדם, בעלי החיים, והאישה) – הסיפור פונה לכיוון אחר. ה' מברש לאדם שטבעו כעפר מן האדמה מכריח עבודה ועמל למזונו ומיתה ברבות ימיו. גם אם גן העצים הנטועים יוכל לענג את האדם ולהיטיב עמו, והאד יוכל לחסוך מהאדם את עבודת ההשקיה, עדיין האדם איש העפר יצטרך לאכול לחם, שלא גדל על עצים אלא מצריך עבודה וזעת אפיים (אמנם לא של השקיה, אבל של חרישה, זריעה, וכל מלאכות סידורא דפת), ובסוף חייו האדם ישוב אל האדמה. למרות רצון ה' בטובתו ובהנאתו המוחלטות של האדם, ה' נכנע, כביכול, לכורח המציאות המגביל את אשר ניתן לעשות עבור האדם שסוף כל סוף הוא יצור חומרי בעל צרכים טבעיים ומוגבלויות טבעיות.

מדוע שילח ה' את האדם מהגן, בבחינת החסד? מה השתנה בין זמן יצירתו הראשונית, שבו הכוונה הייתה שיהיה בגן, לבין זמן שילוחו? נראה שמה שהביא לשינוי הוא יצירת האישה. בעקבות יצירתה, התורה מדגישה לא רק את דבקו אלא גם את עזיבת ההורים: "עַל כֵּן יִעָזֵב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ". דבקו האדם באשתו היא טובה ונכונה, אבל היא באה על חשבון מערכות יחסים אחרות, ובכללן של האדם עם השותפים ליצירתו, אשר כלפיהם הייתה צריכה להיות לו מחויבות גדולה יותר. ואף הקב"ה, כהורי כל אדם, מבין שטובת האדם עצמו היא שיהיה בקשר קיומי עמוק יותר עם אשתו מאשר עם יוצרו, למרות הריחוק והניכור היחסיים מה' המתחייבים מכך. אולם האדם, שכבר איננו קרוב לה' בכל מהותו וקיומו, גם איננו יכול לחיות עם ה' בכפיפה אחת בגן עדן. הריחוק הפיזי בסיפור מבטא ומסמל את הריחוק הקיומי, ריחוק שה' מצטער עליו כביכול אבל רואה אותו כהכרחי לקיומו הנפשי הטוב של האדם עצמו, היצור החברתי שנחוצים לו מערכות יחסים עם בני אדם שכמותו.⁵⁰

49. עוד נראה שבתיאור קריאת שמות בעלי החיים בפועל בפסוק כ', בחינת החסד מייחדת את הבהמה ואינה כוללת אותה ב"כָּל חַיַּת הַשָּׁמַיִם" – בניגוד לתיאור היצירה בפסוק יט – משום אותו יחס חיובי של האדם, שהוא שונה וקרוב יותר לבהמה המבויתת מאשר ליתר חיות השדה.

50. לשונות 'עזיבה' ו'דבקו' מופיעים בספר דברים בהקשר יחס האדם אל ה' (ו', כ; ו"א, כב; י"ג, ה; כ"ט, כד). לעניין השימוש ביחס האדם כלפי הוריו כביטוי למה שרלוונטי גם ליחסו כלפי ה', השוו קידושין ל ע"ב: "ת"ר... השוה הכתוב כבוד אב ואם לכבוד המקום... השוה הכתוב מוראת אב ואם למוראת המקום..."

על שילוח האדם מגן עדן נאמר שהוא "לְעֵבֶד אֶת הָאֲדָמָה אֲשֶׁר לָקַח מִשָּׁם". כפי שראינו, עצם עבודת האדם נקבעה כבר קודם לכן. לכן הדגש כאן הוא על כך שהעבודה מעתה תתייחס לאדמה דווקא, בתור המקור שממנו נעשה האדם. כדי להבין דגש זה בהקשר של שילוח האדם כפי שביארנוהו, יש להסביר שבסיפור בחינת החסד, לא רק דבקות האדם באשתו באה על חשבון דבקותו בה', אלא אף חוויית תלותו בה באה על חשבון תלותו בה'. כפי שביארנו, משמעות דברי האדם בקריאת השם 'חוה' היא: כיוון שנודע לי שאמות, העתיד שלי איננו בקיום גופי אלא בהמשכיות מין האדם, והאישה שהיא אם כל חי היא מקור חיים אלה, ושמה יבטא שהיא מהות החיות. זהו ביטוי לתלות קיום האדם באישה, כאילו שכח האדם את מקור חיותו האמיתי במי שעשאו לנפש חיה. בתגובה לזה כאילו אומר ה': מעתה שהאדם לא רק דבק באשתו אלא גם עיקר חוויית התלות שלו היא באישה, לא יוכל יותר לחיות עמי בגן עדן אלא יתרחק, ועבודתו את האדמה מלבד היותה הכרחית מצד עצמה גם תזכיר לו מהיכן ועל ידי מי נוצר.

לפני שילוח האדם, ה' עושה לאדם ולאשתו כותנות עור. נראה שמעשה זה של ה' גם הוא בא בעקבות הִרְקָמוֹת מערכת היחסים שבין האדם לאישה, שצריכה לכלול גם כבוד הדדי המצריך לבוש. לא מדובר כאן כבבחינת העבודה בפתרון נקודתי לבעיית הבושה – שהיא בבחינת החסד העירום הקודם לא מוזכר בכלל – אלא בחסד מאת ה', ולכן אין כאן עלה תאנה שמכסה רק באופן מינימלי ועשוי מחומר בלה וכלה, אלא מלבוש מלא מחומר עמיד המכסה את גוף האדם.⁵¹ והפסוק מתאר בפירוש 'וילבישם' – אף על פי שכבר מעשיית הכותנות היה ניתן להבין ששימשו ללבוש, כשם שבבחינת העבודה תיארה (ג', ז) רק את עשיית החגורות והשאירה לקורא להבין שלבשו אותן – כי המוקד הענייני הוא מעשה החסד של ה' כלפי האדם ואשתו.⁵² כאן, אפילו בשעה שבה כבר נוצרו התנאים המחייבים את שילוח האדם מאת פני ה',

וכן בדין, ששלשתן שותפין בו. ת"ר: שלשה שותפין הן באדם, הקדוש ברוך הוא ואביו ואמו. בזמן שאדם מכבד את אביו ואת אמו אמר הקדוש ברוך הוא מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכבדוני".
 51. רוב המפרשים פירשו ש'עור' הנזכר בפסוק הוא עור האדם שעליו הכותנות. ראו על ג', כא: אונקלוס; רס"ג בתרגום ובפירושו לבראשית (לעיל, הערה 5), עמ' 296-297; ראב"ע; חזקוני; ומה שמובא בשם רשב"ם בחומש תורת חיים ממהדורת ראזין. אבל רש"י מלבד דברי האגדה שהביא פירש עשויים עור, וכן נראית דעת רד"ק, וזה פשוט יותר בלשון. והשוו סוטה יד ע"א: "כתנות עור – רב ושמואל, חד אמר דבר הבא מן העור וחד אמר דבר שהעור נהנה ממנו". וראו גם בראשית רבה פרשה כ יב. מכל מקום לעניינינו שני הפירושים יכולים להתקבל.

52. השוו סוטה יד ע"א: "ואמר רבי חמא ברבי חנינא: מאי דכתיב 'אחרי ה' אלהיכם תלכו' – וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה? והלא כבר נאמר 'כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא'? אלא להלך אחר מדותיו של הקדוש ברוך הוא: מה הוא מלביש ערומים, דכתיב 'ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם', אף אתה הלבש ערומים... דרש ר' שמלאי: תורה תחלתה גמילות חסדים וסופה גמילות חסדים. תחילתה גמילות חסדים – דכתיב 'ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם'..."

ה' מטיב עמם ועוזר להם במה שנצרך עבור אותה מערכת יחסים עצמה שמרחיקה ממנו את האדם, משום שה' חפץ בטובת האדם יותר מאשר בקרבתו, "וילבשם".

משמעות בחינת העבודה

כאמור, בחינת העבודה כוללת את מרבית הפסוקים ביחידה, ולפיכך הסיפור של בחינת העבודה דומה מאוד לסיפור המצורף המוכר, בהבדלים דקים.

בבחינת העבודה, האדם נוצר ומונח בגן כדי לעבוד את האדמה. ייעוד זה עולה, תחילה, מתיאור החיסרון בעולם הראשוני "וְאָדָם אֵין לְעֵבֶד אֶת הָאֲדָמָה", ולאחר מכן מהייעוד המפורש של הנחת האדם בגן עדן "לְעֵבֶדָה וְלְשִׁמְרָה". לא העולם נעשה עבור האדם כבחינת החסד, אלא להיפך, האדם נעשה עבור עבודת הגן והעולם.

עצי גן עדן לא ניטעים שלמים כבבחינת החסד, אלא מוצמחים מן האדמה. הצמחה זו, עם עשיית הגן בכלל, כנראה אורכת זמן, שהרי לאחר מכן ה' צריך לקחת את האדם ולהניחו בגן, כאילו היה מונח בצד בינתיים, מה שלא נמצא בבחינת החסד. נראה שתיאור עשיית הגן כהליך האורך זמן מצייר אותה כעבודה, ובאה להקדים את המשך עבודת הגן בידי האדם, כאילו ה' מתחיל את עבודת הגן ואז מוסר אותה לידי האדם. כך הסיפור מתמקד בעבודת האדם ובתפקידו.

כדי להבין את בידול הבחינות במקור ההשקיה בין אד לבין נהר, יש לעמוד על כך שבאופן מציאותי נהר איננו משקה את כל פני האדמה כאד של בחינת החסד, אלא כדי להשקות ממנו שטח רחב צריך עבודה של הסטת המים או של העברתם מהנהר אל הגידולים.⁵³ הנהר של בחינת העבודה נועד, לא כאד של בחינת החסד לייתר את עבודת האדם, אלא לאפשר ולייעל אותה.

מקום הגן איננו כבבחינת החסד "בְּעֵדֶן" – במקום האידיאלי לעדן ולענג בו את האדם – אלא במקום שאליו מגיעה השקיה "מֵעֵדֶן", משום שבבחינת העבודה ה' לא בהכרח שואף להעניק לאדם מציאות אידיאלית, אלא רק להעניק לו מציאות טובה ומספיקה לו שתאפשר את קיומו הנוח כאשר יעבוד בה כפי תכליתו.

הנהר שהוא מקור השקיית הגן מסתובב בכל העולם, אל מקורות המים הגדולים והמשמעותיים בעולם המוכר, ובמקומות של עושר ודברים טובים.⁵⁴ חלק מהנהרות – הפרת

53. לפי זה, ייתכן שפירוש "להשקות את הגן" הוא 'כדי להשקות (האדם) בעזרתו את הגן'. לחילופין, ייתכן שהיות הנהר מקור ההשקיה מתואר בסגנון כאילו הנהר משקה. בין כך ובין כך, לפי דברינו מובן בידול הלשון 'להשקות' בבחינת העבודה ביחס ל'השקה' בבחינת החסד – שהרי השקיה באמצעות נהר אינה מתקיימת (לפחות, לא באופן מלא ורחב היקף) מיד עם קיום הנהר אלא רק בצירוף מעשה האדם בהמשך. כל זה, בניגוד לדברי רד"ק כאן.

54. התורה מפרטת את טובה ועושרה של ארץ החווילה בלבד, מקום הפישון, ואינה מפרטת לגבי הנהרות

והחדקל – הם נהרות ריאליים מוכרים, וכך מצטייר רצף בין הגן לבין העולם הריאלי, וממילא בין תפקיד האדם בגן לבין תפקיד האדם בעולם. המקומות הטובים בעולם הם כאלה, כנראה, משום שהם ניזונים מאותו מקור שהשקה גם את גן עדן, ולפיכך צריכים גם הם עבודה של האדם. כך התיאור המפורט מעמיק את מחויבות האדם בעל התפקיד לעבוד את הגן ואת העולם הניזון כדוגמת הגן.

הציווי על עץ הדעת נחוץ, כמובן, עבור סיפור החטא בהמשך, אבל מופיע כבר בשלב מוקדם יותר, מיד בעקבות הנחת האדם בגן וקביעת ייעודו. כלומר, במסגרת מעמד האדם כבעל ייעוד ותפקיד, ה' גם מצווה את האדם וקובע לו מעין תנאי עבודה: מותר לו לעבוד הגן לאכול מעצי הגן שאותו הוא עובד (והשוו דברים כ"ג, כה-כו), למעט עץ הדעת.

במסגרת תפקיד האדם כעובד בגן, ה' ראה שהאדם צריך עזרה. לשם כך יצר את בעלי החיים והביאם לאדם לראות מה יקרא להם, אבל בפועל לא הצליח למצוא ביניהם עזר לאדם. כנראה, קריאת השם מבטאת את יכולת האדם להתקשר עם קרוא השם, והסתבר שרמת ההתקשרות האפשרית עם בעלי החיים איננה כזו המאפשרת להם להיות לעזר. כדי לעבוד יחד את הגן ואת העולם, כדי לפעול יחד למלא אחר ייעוד אחד משותף, יש צורך בקשר קרוב יותר, קשר שנמצא כמותו רק עם יצירת האישה מגוף האיש. זהו שביטא האדם בשירת "זאת הפעם": כיוון שהפעם, בניגוד לפעמים הקודמות, זאת היא עצם מעצמי ובשר מבשרי – אני יכול לתת שם שמבטא קשר קרוב, וכך תוכל להיות לי לעזר במשימתנו בחיים. כמו בבחינת החסד, היצירה מגוף האדם יוצרת את מערכת היחסים המיוחדת, אבל לא כיעד עצמאי של טובת האדם אלא כמה שמאפשר לאדם ולאשתו לפעול יחד למלא את תפקידם בגן ובעולם.⁵⁵ בבחינת העבודה, יצירת בעלי החיים מתוארת כניסיון שכשל, משום שמבחינת הקריטריון הפונקציונלי של עזרה בעבודה יש או הצלחה או כישלון, ועל ידי אמצעי זה של סיפור הניסיונות מודגש שהצורך בקשר הקיומי הוא עבור יעד העזרה בעבודה. וכיוון שבבחינת העבודה יחסי האדם לבעלי החיים אינם ממלאים מטרה חיובית, קריאת שמותיהם בפועל אינה מתוארת בפירוש בבחינה זו אלא מושמעת מכללא.

לרוב פרטי סיפור החטא ועונשו בבחינת העבודה אין מקבילות בבחינת החסד – למעט מספר פרטים שבבחינת החסד אינם תוצאות של חטא כבבחינת העבודה: חידוש הלבוש, חידוש העמל והמוות, והשילוח מהגן. משום כך מסתבר שההסבר לזיקת סיפור החטא ועונשו באופן כללי, על פרטיו הרבים, לבחינת העבודה, הוא שעצם מושג החטא רלוונטי דווקא בהקשר של

האחרים. אזורי הפרת החדקל ידועים, כמובן, כאזורים פוריים, ומשום כך, כנראה, התורה אינה צריכה לפרט את טובם; כנראה צריך להניח שגם 'ארץ כוש' הייתה ידועה כמקום פורה, ועל כן התורה ראתה צורך לפרט רק לגבי ארץ החוילה המדברית שגם עושר שאיננו חקלאי אלא של זהב ואבנים טובות כלול בשפע הנובע מעדן. על זיהוי הנהרות ומקומותיהם ראו לקמן ב'אחרי גן עדן' בהערה 81.

55. ראו הערה 48.

בחנינת העבודה. אותה פרספקטיבה שבהקשרה האדם הוא בעל תפקיד שניתן לו על ידי ה', ומצווה על ידי ה', היא שבהקשרה יש משמעות גם למעילת האדם בתפקידו, למרידתו בציווי, ולהיענשו על כך. משום כך כל פרטי סיפור החטא, שנועדו לטפל בצדדים שונים של תופעת החטא, מופיעים דווקא בבחינת העבודה.

משום כך, לא נעבור על כל פרטי סיפור החטא ועונשו כאן בשלב זה, אלא נסתפק בהנמקה כללית זו לשיוך עצם מושג החטא לבחינת העבודה. אל פרטי סיפור החטא ועונשו נשוב בהמשך.

בכל זאת, בין הפרטים השייכים לסיפור החטא ויש להם מקבילות בבחינת החסד מצוי דבר אחד שאיננו פרט נקודתי אלא אירוע משמעותי בשתי הבחינות – השילוח מהגן. בבחינת העבודה השילוח מהגן מופיע כתוצאה של החטא – אבל לא כעיקר העונש עליו (עיקר העונש על החטא מתואר בקללת האדמה והאדם) אלא כפעולה ייעודית להרחקת האדם מעץ החיים. משום כך, אף לעניין משמעותי הבחינות יש צורך לבאר את משמעות עץ החיים. אך ביאור משמעות עץ החיים מצריך ביאור קודם של חטא עץ הדעת, ואת זה נעשה כעת. אל פרטי סיפור החטא ועונשו שאינם נצרכים להבנת הבחינות נשוב, כאמור, בהמשך (ב'תופעת החטא בבחינת העבודה' בעמוד 39).

סיפור החטא עצמו דורש ביאור מקיף. הפרטים הדורשים ביאור דומים לפרטי הסיפור המצורף המוכר: מהי דעת טוב ורע? באיזה מובן האדם נהיה כאלוהים? מדוע בעקבות החטא, ורק בעקבות החטא, על האדם להיות מורחק מעץ החיים? ומה עניין הבושה מהעירום בהקשר זה?

נתבונן במושג ידיעת טוב ורע בסיפור. ידיעת טוב ורע מתוארת כמאפיין אלוהי שבו האדם הוא 'כאלוהים'. אפיון זה אמנם נאמר תחילה בפי הנחש: "בְּיוֹם אֲכַלְכֶם מִמֶּנּוּ... וְהִיִּיתֶם כְּאֱלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע" (ג', ה), אך הוא מקבל אישור בדברי ה'"הֲיֵן הָאָדָם הִיא כְּאֵתֶד מִמֶּנּוּ לְדַעַת טוֹב וָרָע" (כב.)⁵⁶ יש להבין מהי ידיעת טוב ורע, וכיצד היא מהווה מאפיין אלוהי. נראה שאין כוונת הסיפור לומר שידיעת טוב ורע היא תוצאה סיבתית ישירה של האכילה מעץ הדעת בגין תכונה אינהרנטית של העץ. שהרי, בשלב בסיפור שבו אכלו מהעץ, הידיעה

56. משמעות פשוטה זו, שדברי ה' אלה מאשרים את היות ידיעת טוב ורע מאפיין אלוהי, הטרידה מפרשים שונים שלפיכך ניסו לדחוק את משמעות הפסוק בדרכים שונות. בעניין זה ראו: 'שיטות המפרשים בהשוואת האדם לאלוהים', בעמוד 55 [ההפניות לעמודים הן לפי העימוד של המאמר ולא לפי העימוד הכללי של החוברת].

מלבד ההקשרים השונים של דברי הנחש ודברי ה', יש גם בניסוח הבדל קטן אך משמעותי ביניהם – בקשר התחבירי בין היות האדם כאלוהים לבין ידיעת טוב ורע. בדברי הנחש ידיעת טוב ורע מנוסחת כמאפיין האלוהי היסודי, באופן שמשמע שהיודע טוב ורע הוא כאלוהים לחלוטין; בעוד בדברי ה' שם הפועל 'לדעת' מסייג את הדמיון לאלוהים, וכך ידיעת טוב ורע מצטיירת כמאפיין אלוהי מסוים בלבד, שקנייתו מהווה רק צד דמיון מסוים לאלוהים.

שנקנתה להם מתוארת רק כידיעת העירום והבושה ממנו: "וַתִּפְקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עִרְמָם הֵם וַיִּתְּפְרוּ עָלֶיהָ תְּאֵנָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגֹרֹת" (ג', ח). ואם העץ מקנה ידיעת טוב ורע, ובפועל נמצא שרכשו ידיעת עירום ובושה ממנו – המסקנה המתבקשת היא שידיעת העירום היא עצמה ידיעת טוב ורע, ושבידיעת העירום נעשה האדם כאלוהים. אולם זה דבר שאין הדעת סובלת אותו, שהרי מה עניין העירום והבושה לאלוהים?⁵⁷

לכן מסתבר, שידיעת טוב ורע איננה תוצאה של האכילה מצד עצמה. הנחה זו מאפשרת להבין שידיעת העירום איננה זהה לידיעת טוב ורע. בתיאור רכישת ידיעת העירום והבושה ממנו התורה לא באה לתאר קניית ידיעת טוב ורע, אלא להיפך, לומר: הם קיוו להשיג באמצעות האכילה דרגה אלוהית של ידיעת טוב ורע כפי שהבטיח הנחש, אבל בפועל האכילה הקנתה להם רק בושה.

כיוון שידיעת טוב ורע איננה תוצאה של האכילה מצד עצמה, יש להבין את ידיעת טוב ורע כמאפיין של החטא, כלומר, פניית האדם לחטא מתוארת כידיעת טוב ורע.⁵⁸ פנייה זו היא שמהווה מאפיין אלוהי של האדם, באופן שעדיין טעון ביאור. בפתיחת מאמר זה דיברנו על כך שהסיפור כתוב כמשל שקוף יחסית למשמעותו, וכאן אנו רואים ביטוי נוסף לתופעה זו: תופעת החטא מתוארת ומאופיינת מכיוונים שונים באמצעות שם העץ האסור ותוצאות האכילה ממנו. כך מובן שהאכילה מן העץ מתוארת כמחדשת גם ידיעת טוב ורע וגם ידיעת עירום ובושה, אבל שני דברים אלה אינם זהים אלא הם צדדים שונים של ההידרדרות לחטא, במישור המסר והמשמעות של הסיפור. ועדיין יש להבין את המשמעות המדויקת של הביטוי "יָדַעַת טוֹב וָרָע", כיצד הוא מהווה מאפיין אלוהי, ואת היחס בינו לבין עץ החיים.

את האפיון האלוהי שבידיעת טוב ורע נראה לבאר כך:

אחד ההבדלים היסודיים (אולי ההבדל היסודי) בין אל לבין יצור – בין בהקשר של השקפה מונותיאיסטית ובין בהקשר של השקפה פוליתיאיסטית – הוא, שהאל הוא בעל קיום עצמאי ומעשים עצמאיים, לעומת היצורים שקיומיהם ומעשיהם תלויים באל או באלים. ההבדל בין האלילות לבין דת ישראל הוא בזה, שההשקפה האלילית סוברת ריבוי אלים עצמאיים כאלה, בעוד לדין ישנו רק אל אחד, וכל יתר הדברים, השמים והארץ וכל צבאם, הם יצוריו התלויים בו; תיאור יסודי זה מניח מושג משמעותי של אל, מושג המשותף לשתי ההשקפות כך שניתן לקבוע את ייחודו כנגד השקפת ריבוי. מושג משותף זה הוא: ישות בעלת קיום וכוח פעולה בלתי-תלויים. עצמאות זו היא המאפיין האלוהי היסודי שמבחין בין האלוהי לבין היצורים.

57. לסקירת שיטות המפרשים בעניין ידיעת טוב ורע, והקשיים בהן, ראו: 'שיטות המפרשים בידיעת טוב ורע', בעמוד 56.

58. השוו מדרש תדשא, פרק ז: "העץ הזה... משאכל ועבר על גזרתו של הקב"ה נקרא שמו עץ הדעת טוב ורע. על שם סופו, כמו שמצאנו דברים רבים שנכתב שםם תחלה על שם סופן".

חריגה אחת ישנה מהגדרה זו, והיא: האדם. האדם אינו אל אלא יצור, ובתור שכזה קיומו תלוי בה'. אולם הקב"ה צמצם את שלטונו המוחלט וחנן את האדם ביכולת הבחירה החופשית, וכך נעשו מעשי האדם בלתי-תלויים. יכולת הבחירה החופשית מאפשרת עצמאות התנהגותית, הדומה לעצמאות של אל.

תפקיד האדם בעולם הוא לבחור תמיד בעשיית רצון ה' ולא בהפכו. ביסוד כל ציווי עומדת התביעה "עשה רצונו כרצונך... בטל רצונך מפני רצונו" (אבות פ"ב מ"ד). האדם מצווה שלא לנצל את יכולתו לפעול באופן עצמאי אלא לפעול רק כתלוי ברצון ה'. על ידי כך מראה האדם שהוא אינו אל הפועל עצמאית אלא יצור העושה חפץ קונו. עצמאותו האלוהית היא אז בכוח ולא בפועל.

בניגוד לזה, אדם שחוטא, ובוחר לפעול באופן עצמאי בניגוד לרצון ה' – מנצל לרעה את כוחו האלוהי כדי למרוד במלכות שמים ולהעמיד את עצמו כאלוה. קיומו אמנם עדיין תלוי בקב"ה אך מעשיו הופכים עצמאיים לא רק בכוח אלא גם בפועל, ונמצא עושה עצמו כאלוהים.⁵⁹ את דעת טוב ורע יש לפרש, לפי זה, במשמעות אוטונומיה שיפוטית. הפירוש המילולי של 'יודע טוב ורע' הוא: יודע בעצמו, לבדו, את הטוב והרע. ה'דעת' בהקשר זה מסמנת ידיעה עצמאית דווקא, להבדיל מידיעה תלותית. היודע טוב ורע אינו נזקק לרצון ה' האובייקטיבי והחיצוני לו, אלא כולל בתוך עצמו את השיקולים המנחים את התנהגותו. כל מושגי הטוב והרע, המבוקש והדחוי, אינם, עבורו, תלויים במערכת ערכית אובייקטיבית אלא הוא עצמו האחראי והקובע את הטוב והרע לעצמו. וידיעת טוב ורע זו ראויה להיקרא מאפיין אלוהי, שהרי עצם ניצול הבחירה החופשית בפועל להתנהגות בלתי-תלוייה מהווה נטילת כתר של אלוהים כמקור הטוב והרע וכבלתי-תלוי היחיד שכל יצוריו צריכים היו להגדיר את הטוב והרע רק על פי רצונו.⁶⁰

59. כך הם דברי המהר"ל בדרך חיים ג, טו: "אבל האדם שנברא בצלם אלקים יש לו סגולה זאת שהוא ברשות עצמו, כמו הש"י שהוא עושה מה שירצה, וכך האדם יש רשות בידו לעשות מה שירצה והוא בעל בחירה, וענין זה נרמז בתורה שאמר הכתוב והייתם כאלהים...". אולם את הביטוי 'יִדְעֵי טוֹב וְרָע' מפרש המהר"ל באופן שונה מדרכנו.

60. היפך 'יודע טוב ורע' במשמעות זו הוא 'שומע טוב ורע', בדברי האישה התקועית לדוד (שמ"ב י"ד, יז): "...כִּי כְּמֵלֶךְ הָאֱלֹהִים בְּן אֲדָנִי הִמְלִיךְ לְשִׁמְעַת הַטּוֹב וְהָרַע נָה' אֶלְהִיךָ יְהִי עִמָּךְ" – לא 'יודע' טוב ורע בעצמו אלא 'שומע' מה', כמלאך שעושה שליחות ה' וצריך שה' יהיה עמו. בבקשת שלמה (מל"א ג', ט) "וְנָתַתָּ לְעַבְדְּךָ יָב שִׁמְעַת לְשִׁפְטֵי אֶת עַמְּךָ לְהַבִּין בֵּין טוֹב לְרָע" משמעות הפועל "לְהַבִּין" קרובה יותר ל"יִדְעֵי" שאצלנו, אבל כמובן ההקשר של בקשת ההבנה מה' וכך תלייתה בה' הוא שונה מאוד מההקשר אצלנו של לקיחה ואכילה נגד ציווי ה'.

ייתכן שעל פי ביאור זה ל'יודע טוב ורע' ניתן להבין את הצורה הלשונית "עֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע" – לכאורה זוהי סמיכות לסמיכות, ולכן היידוע היה צריך להיות רק ב'טוב ורע': "עץ דעת הטוב והרע". כבר עסקו בהצדקה הפורמלית לצורה (ראו לדוגמה ראב"ע ורד"ק על ב', ט; גזניוס, דקדוק עברי, 115d; והשוו

ייתכן שיש רמז לידיעת טוב ורע כפי משמעות זו בתיאור הראשוני של החלטת האישה לחטוא: "וַיִּתְּרָא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב... (ג', ו). עצם הפנייה אחר הטוב כפי ראות עיניה – היא ידיעת טוב ורע שמעורה באכילה מן העץ, לא כתוצאה מהאכילה אלא כאפיון הפנייה לאכילה.

על פי כל זה ניתן להבין את משמעויותיהם ההקשריות של שני האזכורים השונים של היות האדם כאלוהים – בפי הנחש ובפי ה':

בהקשר של דברי הנחש, החופש והעצמאות שבהתנתקות מעול מלכות שמים מהווים פיתוי בעל עוצמה. במרי יש כוח וחופש שאין במשמעת, וכך פיתה הנחש את האישה באמרו שאם רק תשתחרר מההישמעות לציווי ותחליט בעצמה על טוב ורע שלה, תוכל בעצמה להיות כאלוהים.

בדברי ה', ידיעת טוב ורע כמאפיין אלוהי מהווה רקע להרחקת האדם מעץ החיים. עניין עץ החיים הוא חיי נצח, כמפורש: "וְאָכַל נָחִי לְעֵלָם". עץ החיים לא נאסר מתחילה, אלא רק בעקבות האכילה מעץ הדעת פעל ה' למנוע מהאדם את עץ החיים. משמעות הדבר היא, שאין פסול עקרוני בכך שיזכה האדם בחיי נצח, ורק תופעת החטא היא שפוסלת אופציה זו. ונבאר מדוע.⁶¹

נראה שהמיתה משמשת סימן היכר המבדיל בין האדם לקב"ה והמוכיח שהאדם אינו אל אלא יצור. על פי זה מובנים דברי ה': לו האדם חי חיים תלתיים – מעשיו והתנהגותו מכריזים עליו כיצור התלוי ברצון קונו. רק משום שהאדם הוא כעת עצמאי במעשיו יש צורך להבדיל בסימן היכר ברור בינו לבין יוצרו, בסימן המצביע על מעמדו כיצור ולא כאל. סימן זה הוא המיתה. המיתה היא סימן ההיכר הברור ביותר, משום שעצמאי ככל שיהיה, כל עוד האדם הוא בן תמותה, ניכר מעמדו בעולם כיצור שפל לעומת ה'. משום כך רק לאחר שטשטש החטא את

ירמיהו כ"ב, טז), ועדיין צריך להבין מדוע התורה משתמשת בצורה חריגה כזו. ייתכן שזהו כדי להדגיש שהטוב והרע שמדובר בהם אינם הטוב והרע האמיתיים, אלא דווקא טוב ורע סובייקטיביים. את המושג המבוטא בביטוי "דעת טוב ורע" כפי ביאורנו היה ניתן לבטא באמצעות שימוש בשם פעולה מטפורי מתחום הדיבור במקום המילה "דעת", כדוגמת 'אמירת טוב ורע', וייתכן שזה היה מבטא באופן ברור ופשוט יותר את המושג. את השימוש בלשון ידיעה דווקא ייתכן שניתן להבין על רקע מסורות אגדתיות קיימות שבהן חכמה נחשבה קניין אלוהי, כגון המשתקף ברקע יחזקאל כ"ח וברקע איוב ט"ו (ראו לעיל לפני הערה 9 ובה; וראו גם לעיל הערה 6, במיוחד אצל מטינגר במצוין שם) – התורה באה כאילו לומר: בניגוד לעולה מאותם סיפורים, חכמה היא קניין אנושי לגיטימי ואף רצוי, ורק ידיעה עצמית של טוב ורע שייכת באופן בלעדי לה'.

פרשנים שפירשו את ידיעת טוב ורע בכיוונים דומים לדברינו נזכרים לקמן בסוף הנספח: 'שיטות המפרשים בידיעת טוב ורע', בעמוד 56.

61. רד"ק והרמב"ן מפרשים שההרחקה מעץ החיים נחוצה כדי לאפשר את קיום עונש המיתה. אולם, מלשון הפסוק נראה שמה שמצריך את ההרחקה איננו הצורך בעונש אלא עצם תופעת היות האדם כאחד מאלוהים בידיעת טוב ורע.

ההבדל בין האדם לאלוהים נגזרה המיתה. וזהו פירוש "הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאָחַד מִמֶּנּוּ לְדַעַת טוֹב וְרָע וְעֵתָהּ פֶּן יִשְׁלַח יְדוֹ וְלָקַח גַּם מֵעֵץ הַחַיִּים וְאָכַל וְנָחִי לְעֵלָם" – כיוון שנעשה האדם כאלוהים בעצמאות התנהגותית, יש להרחיק אותו מאפשרות חיי נצח, כדי למנוע טשטוש מוחלט של הגבולות בין ה' לאדם.⁶²

נמצא, שעץ הדעת טוב ורע ועץ החיים מסמלים שני מאפיינים אלוהיים: עצמאות וקיום נצחי. שני העצים הועמדו בתוך הגן בהישג יד האדם, ומתחילה האדם עצמו נצטווה ונעשה אחראי להבדל מלהיות כאלוהים. לשם כך די היה לצוות על עץ הדעת טוב ורע, כיוון שהמתנהג התנהגות תלוית מצהיר ומכריז על הפער בינו לבין ה'. לאחר שכושל האדם ועושה עצמו כאלוהים, ה' הוא זה שצריך לאכוף סימן היכר, על ידי הרחקת האדם מעץ החיים.

ידיעת העירום והבושה ממנו מבטאים, כאמור, צד נוסף בהקשר של ההידרדרות לחטא. ספציפית, מסתבר שהבושה מעורה בהיכנעות ליצר. תאוות האישות כשלעצמה יכולה להתקיים ללא בושת העירום, וכך היה לפני החטא, אז שר האדם את שירת 'זאת הפעם', ללא בושה מהעירום; אבל משעה שהאדם נכנע ליצריו – והרי האישות אכלה בין השאר משום שראתה "כִּי טוֹב הָעֵץ לְמֶאֱכָל וְכִי תֵאָנֶה הוּא לְעֵינַיִם" (ו) – האדם מתבייש בגופו ובתאוותיו שלא רק מושכים אותו אלא משתלטים עליו וכופים אותו.⁶³ בכך התורה רוצה ללמד, כנראה, שהבעייתיות בחטא איננה רק בין אדם למקום אלא גם בין אדם לעצמו, בהידרדרות מאדם בעל דעת השולט על עצמו לאדם הנגרר ומשתעבד ליצריו ולתאוותיו הגופניים.

כאמור, בהקשר של סיפור החטא ועונשו בבחינת העבודה יש דברים שאמנם יש להם מקבילות סיפוריות בבחינת החסד אבל בבחינת החסד הם אינם תוצאות של חטא. הבדל הקשרי זה מכתובי הבדלים בפרטים. כך, בבחינת העבודה, בעקבות היפקחות עיני האדם ואשתו להיותם ערומים, הם תופרים לעצמם חגורות. הלבוש מופיע בבחינה זו כפתרון נקודתי לבעיית הבושה, ולכן הוא עלה תאנה שמכסה באופן מינימלי ולא כבבחינת החסד לבוש מלא המכסה את עור גוף האדם. קללת האדם בבחינת העבודה כוללת את חידוש קושי העמל (בניגוד לעבודה

62. בכיוון זה פירש רש"י כאן: "ומשיחיה לעולם, הרי הוא קרוב להטעות הבריות אחריו ולומר אף הוא אלוה". והשור: "הָאָמַר תֹּאמַר אֱלֹהִים אָנִי לְפָנֵי הַרְגָה וְאֵתָה אָדָם וְלֹא אֶל בֵּיד מַחְלִיקָה" (יחזקאל כ"ח, ט; וראו לעיל לפני הערה 9); "אָנִי אֲמַרְתִּי אֱלֹהִים אֲתֶם וּבְנֵי עֲלִיּוֹן כְּלָכֶם אֲכֹן כְּאָדָם תְּמוֹתוֹן וְכָאָחַד הַשָּׂרִים תְּפַלְלוּ" (תהלים פ"ב, ו-ז, וראו רש"י שם) – עובדת המיתה סותרת את האפשרות לראות את האדם כאלוהים. כפי שהעירני גיסי ר' אברהם פופקו, הרעיון של מוזמר זה (תהלים פ"ב) תואם גם את מה שביארנו בעץ הדעת טוב ורע, שהרי את השופטים הנדונים במזמור, ניתן לראות כ'לְדַעֵי טוֹב וְרָע', כלומר, כמכריעים ומחליטים בעצמם את הטוב ואת הרע במקום שהיה להם לשפוט דין צדק.

מושיג זה מקבל המשך והשלמה במקום הנוסף (היחיד) שבו מופיע הלשון "וַיֹּאמֶר ה'... הָן... וְעֵתָהּ..." – בראשית י"א, ו. בעניין משמעות הדברים ראו מאמרי 'דברים אחדים במגדל בבל' (לעיל הערה 26).

63. פירוש זה למשמעות חידוש הבושה איננו רחוק ממה שנביא בדעת הרמב"ם (ב'שיתות המפרשים בדיעת טוב ורע', בעמוד 56), אבל הוא מיושב יותר בהקשר של פירושונו לידיעת טוב ורע.

סתם, שכבר נקבעה מראש בייעוד האדם); ובניגוד לבחינת החסד שחידשה את קושי העמל בתיאור עובדתי "בְּזַעַת אֶפְיָה תֹאכַל לֶחֶם", בחינת העבודה, שבה העמל הוא עונש, מדגישה את הצער שזה יגרום לאדם: "בְּעֶצְבוֹן תֹּאכַלְנָה כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ". חידוש המוות בבחינת העבודה מתואר באמצעות הרחקת האדם מעץ החיים, וזה שייך באופן ספציפי וישיר לעיסוק של הבחינה בחטא ובעונשו, מה שאין כן בבחינת החסד. ולבסוף, השילוח מהגן בבחינת העבודה מהווה תגובה לחטא – אמנם לא כעיקר העונש בקללת האדם אלא כפעולה ייעודית להרחקתו מעץ החיים – ולכן מתוארת בלשון "וַיִּגְרֹשׁ", לשון שיש בו נימה של כעס, מה שאין כן בבחינת החסד שבה מופיעה המילה הניטרלית "וַיִּשְׁלַחְהוּ".

משמעות היחס בין הבחינות

כפי שראינו, בחינת החסד איננה סיפור על מעשי אדם, אלא על מעשי ה' הפועל מתחילה ועד סוף לטובת האדם ולקרבתו, כאשר הטוב המושפע על האדם מוגבל רק על ידי כורח המציאות הפיזית, וקרבתו לה' מוגבלת רק על ידי צורך טובת האדם עצמו ואי-יכולתו לחוות דבקות ותלות הן באשתו והן, באופן מלא, בה'. לעומת זאת, בחינת העבודה אינה מעמידה את האדם במרכזה התכליתי, אלא להיפך, מטילה עליו תפקיד וייעוד. העולם לא בא לשרת את האדם אלא נתפס בהקשר של תפקיד האדם. בהקשר זה האדם עומד כמְצוּוה, וסטייה מן המצווה נתפסת כחטא וכמרידה במלכות ה'. על החטא מגיע לאדם עונש. החטא גם מטשטש את ההבדל בין האדם לה' ומצריך חידוד הגבולות ביניהם. מיסודות אלה נגזרים ההבדלים בין פרטי הסיפורים בשתי הבחינות.

בתוך כל אחת מהבחינות, יש קשרים ברורים אל היסודות הנ"ל. כך, בבחינת החסד, כיוון שמגמת ה' היא טובת האדם וקרבתו, הגבלות עליהן יכולות לנבוע רק מכורח המציאות ולא מחטא ועונש, שאינם רלוונטיים בהקשר של מגמת הבחינה הבסיסית הזאת. ובבחינת העבודה, מושגי החטא והעונש הם בעלי משמעות בהקשר שבו האדם הוא בעל תפקיד וייעוד.

אולם, היסוד האחרון שהזכרנו בבחינת העבודה, דהיינו הצורך בחידוד הגבולות בין ה' לאדם, לכאורה איננו תלוי ביתר מושגי הבחינה. לכאורה, הוא יכול היה להשתלב בבחינת החסד כמו בבחינת העבודה. ויש לכך סימוכין, שהרי גם בבחינת החסד, לפי מה שביארנו, עולה היעד שהאדם יחווה את תלותו בה'; אמנם, לא כדרישה מוחלטת אלא כדבר שהפגיעה בו מתבטאת בריחוק בדיעבד של האדם מה'. יש אמנם הבדל בין היעד של חוויית תלות האדם בה', לבין הצורך המוחלט בהיכר אובייקטיבי לפער המהותי שבין ה' לאדם, וניתן בהחלט להבין שרק הראשון רלוונטי לבחינת החסד. אולם הדברים דומים מספיק כך ששייכות הראשון לבחינת החסד מחדדת את השאלה, מדוע השני שייך לבחינת העבודה יותר מאשר לבחינת החסד, וכיצד הוא תלוי ביסוד הרעיוני של בחינת העבודה? מדוע בחינת החסד לא יכלה לכלול התייחסות לצורך בהיכר אובייקטיבי בין ה' לבין האדם, בניתוק מתופעת החטא?

על כרחק, יש יסוד משותף כלשהו לשני העניינים העולים בבחינת העבודה: לראיית האדם כבעל תפקיד וייעוד, ולצורך בגבולות ניכרים בין ה' לאדם. ונראה, שיסוד משותף זה הוא: הפרספקטיבה הנדרשת מהאדם עצמו. נושא סיפור גן עדן הוא יסודות מערכת היחסים שבין ה' לאדם; בחינת החסד מתארת מערכת יחסים זו מנקודת מבט אובייקטיבית, נקודת מבט של ה', ובחינת העבודה – מנקודת המבט הנדרשת מהאדם. בחינת החסד מתארת כיצד ה' מעוניין בטובת האדם ובזיקה קרובה אליו, ובפרספקטיבה זו התופעות המגבילות את הטובה ואת הקרבה אינן אלא כורחי המציאות (המציאות הפיזית, ומורכבויות מערכות היחסים וטובת האדם); בחינת העבודה מתארת כיצד על האדם להשתית את יחסו לה' על מחויבות של עבד כלפי יוצרו, ומתארת גם את מה שחייב להתקיים בעולם כדי שהאדם יכיר את נחיתות מעמדו לעומת ה'. הדרישה מהאדם כוללת כניעה למצוות ה'; היא כוללת ייעוד ספציפי של עבודה בעולמו של ה' ושמירתו – במילים אחרות, יישובו של עולם;⁶⁴ והיא כוללת את הדרישה להכרה ברורה בהבדל התהומי שבין ה' לבין יוצריו, הכרה שראויה להתבטא בהתנהגות תלוית בה' אך בהיעדר תלות התנהגותית מוחלטת מתבססת על היות האדם בן תמותה.

בחינת החסד היא בחינה עליונה, בחינת העבודה היא בחינה אנושית. ובהתאם לנקודות המבט השונות שמבטאות שתי הבחינות, תופעות אנושיות מקבלות משמעויות שונות. כך, הצורך בעבודת האדם: מנקודת המבט העליונה של רצון ה' בטובו המוחלט של האדם, העבודה והקושי בה הן מחירי הכרחי של חומריות האדם. לעומת זאת הבחינה האנושית קוראת לאדם להתייחס לעצם עבודתו בעולם כבעלת ערך ראשוני של עבודת ה', שהרי ה' הוא ששם אותו בעולם זה הצריך עבודה ושמירה;⁶⁵ והעצבון שבעבודה תלוי בהתנהגות האדם.

אף תופעת הזוגיות מקבלת משמעות כפולה: מנקודת מבט עליונה היא טובת האדם שניתנה לו בחסדי ה', חרף המחיר של הפגיעה בדבקות האדם בה', דבקות שה' חפץ בה; אך מנקודת מבט של חובת האדם בעולמו היא זו שמצד אחד מסייעת ביד האדם במילוי משימותיו בעולם אך גם גוררת פיתויים וסיכונים בהקשר של מצוות ה'.

גם הריחוק היחסי מה', המתבטא בהשתלחות מהגן, נתפס בהיבט כפול: הוא רצון ה', כהכרח המאפשר חיים אנושיים בתוך מערכות יחסים אנושיות; ויחד עם זאת עלינו לראות אותו כדבר שכרוך בחטא ושיש לשאוף לתיקונו.

64. ערך יישובו של עולם עולה גם מפרק א' בבראשית, אבל יש הבדל גדול בין שני הערכים. בפרק א' ערך יישובו של עולם הוא מילוי תפקיד "מלאו אֶת הָאָרֶץ וְכִבְשׁוּהָ", שמשמעותו המשך מפעל הבריאה האלוהית ועל ידי כך המשך גילוי כבוד ה' בעולם באמצעות העשוי בצלמו – ראו מאמרי 'דעת ועמל במעשה בראשית', **מגדים** כה, תשנ"ו, עמ' 9-33. ערך זה אינו כולל מערכת יחסים קרובה או אפילו מכוונת מצד האדם כלפי ה'. לעומת זאת אצלנו מדובר בערך של עבודת ה' מודעת ומכוונת המתבטאת ומתיישמת בפועל בעבודת ה' בעולמו.

65. השוו בראשית רבה פרשה טז ו: "דבר אחר: לעבדה ולשמרה – אלו הקרבנות, שנאמר 'תעבדון את האלהים', וכתוב 'תשמרו להקריב לי במועדו'".

ואף התמותה היא באופן אמיתי כורח המציאות החומרית של העולם הזה, אך גם דבר שנצרך בגלל חטאי האדם, באופן המחייב חתירה לתיקון, עד שניתן לקוות שבעולם שבו יתוקנו בני האדם וכל התנהגותם תהווה הכרזה על מלכות ה', יבולע המוות לנצח.

בחינת העבודה, האנושית, היא הרבה יותר ארוכה מבחינת החסד, העליונה (יותר מפי שלושה, במספר מילים), והבחינות כתובות ומצורפות באופן שהסיפור המצורף, כפי שהוא נקרא על ידי מי שאיננו עומד על החלוקה לבחינות, דומה מאוד לבחינה האנושית – סיפור ששלביו העיקריים הם יצירת אדם והנחתו בגן עדן לעבדה ולשמרה, ציווי על עץ הדעת, יצירת האישה, התפתותם, חטאם, קללתם וגירושם. נראה שהתורה רוצה שהמסר הניכר והבולט של הסיפור יהיה זה של הבחינה האנושית: מסר של חובת האדם בעולמו, של הכרת מעמדו מול ה', ושל התמודדות מול פיתויים והתרחקות מחטא. הבחינה העליונה היא משמעותית, אמנם, לא רק להבנת מידות ה' בעולמו וכבשי דרחמנא אלא גם, ואולי בעיקר, משום שהכרת חסדו יכולה – וצריכה – לעורר את מידת ההודאה על אהבתו אלינו והשמחה בה; בכל זאת, היראה קודמת לאהבה,⁶⁶ ולכן עיקר סיפור גן עדן, המטפל בנושא מערכת היחסים שבין האדם לאלוהיו, עוסק באופן גלוי בחובת עבודת ה' ובשמירת מצוותיו.⁶⁷

תופעת החטא בבחינת העבודה

כאמור, אין בבחינת החסד מקבילות לרוב פרטי סיפור החטא ועונשו בבחינת העבודה. משום כך, לעיל במסגרת ביאור משמעות בחינת העבודה הסתפקנו במה שרלוונטי להקשר זה. שם ביארנו את שיוך נושא החטא בכללותו לבחינת העבודה, וביארנו חלק מהתופעות השייכות לנושא זה בבחינה: עיקר עניין עץ הדעת טוב ורע, עניין הבושה, היות האדם כאלוהים, וההרחקה מעץ החיים. כעת נשלים את החסר בביאור חלקים נוספים של סיפור החטא בבחינה האנושית, המטפלים בתופעת החטא מצדדים שונים.

ייתכן שחלק מהסברי הפסוקים שנביא בעניין זה הם מעט יותר ספקולטיביים מההסברים שנתנו לעיקר הסיפור. דבר זה נובע מהצורך להסביר תופעות נקודתיות יותר שממילא מספקות

66. השו"ר רמב"ן לשמות כ', ח המסביר את חומרת עונשי מצוות לא תעשה ביחס למצוות עשה כנובעת מכך שמצוות לא תעשה מבטאות את מידת היראה, שהיא יסודית ובסיסית יותר מבחינת מחויבות האדם, למרות שמידת האהבה היא דרגה גבוהה יותר כפי שמבאר שם הרמב"ן.

67. היחס בין שתי הבחינות בסיפור גן עדן דומה ליחס בין שתי הבחינות שבתוך פרק א' בבראשית, המבוארות במאמרי הנזכר בהערה 64. סיפור מעשה בראשית בפרק א' עוסק בגדולת ה' המשתקפת בעולם, בעוד סיפור גן עדן עוסק במערכת היחסים שבין ה' לאדם; וכל אחת משתי יחידות אלה מתחלקת לבחינות המשקפות את המתח שבין ראייה עליונה ואובייקטיבית, מנקודת מבטו של ה' כביכול, לבין נקודת מבט של התביעה הקיומית מן האדם. ובשתי היחידות, הבחינה הדומיננטית בצירוף הבחינות היא הבחינה האנושית הפונה אל האדם ומודיעה לו את הנדרש ממנו ומה חובתו בעולמו.

פחות נתונים לביסוס ההסברים. בכל זאת נשתדל להעלות מהם את מה שמסתבר, והקורא ישפוט.

נראה כיצד סיפור החטא עוסק בגורמי החטא, בהערכתו, ובתגובות לחטא.⁶⁸

גורמי החטא וההתמודדות עמם

בנוגע לגורמי החטא, כבר הערנו על שיחת הנחש עם האישה, שקשה לקרוא אותה בלי להתרשם שהתורה באה לתאר תבניות של פיתוי לחטא, כאשר הנחש מתפקד כקול פנימי של האדם המתפתה ומוסת לחטא, והדוֹר־שיח שלו עם האישה מבטא צדדים פנימיים של לבטי האדם והתמודדותו עם הפיתוי לחטא. ונראה ששני דיבורי הנחש (ג', א, ד), עם דברי האישה בתגובה לדבריו, וראייתה את איכויות העץ והנתינה מפריו לאדם (ו), מציירים צדדים שונים של גורמי החטא והתמודדות האדם עמם. פרטים אלה בסיפור נועדו, כנראה, ללמד על גורמי החטא ולהזהיר על סכנותיהם, וכך לסייע ללומד בהתמודדותו הוא.

שימוש התורה עבור דוֹר־שיח זה בנחש דווקא הוא כנראה משום שנחש הוא "רב ההיזק עם מיעוט היותו נראה" כלשון הספורנו (על ג', א) – מקור נסתר של נזק. גם התיאור המפורש את הנחש כ"עָרוֹם" – בחריגה מהנהוג הרגיל בסיפורי התורה, שלפיו תכונות אופי של דמויות לא מתוארות בפירוש אלא עולות מתוך מעשיהם ודבריהם – מצטרף למגמה זו ומזהיר מפני עורמתו של הנחש, שדבריו מבטאים את מורכבות הפיתויים לחטא והיותם נסתרים מהאדם, וכך גם את הצורך בהתבוננות ישירה בהם ובהתמודדות מחושבת ואיתנה.⁶⁹

68. ליתר דיוק, הסיפור שלנו עוסק בתופעת החטא בכלל, ובמה שמויחד לחטא בין אדם למקום; חטא בין אדם לחברו מטופל בסיפור קין והבל, שיש לו קשרים לשוניים וענייניים ברורים לסיפורנו.

69. בעניין משמעות הנחש בסיפור, השוו זהה בראשית לה ע"ב: "והנחש - ר' יצחק אמר דא יצר הרע", וכן עולה מתנא דבי אליהו פרשה יד (מובא לעיל הערה 5), ובדומה בספורנו על ג', א; ומשמע שהספורנו פירש שדברי ריש לקיש בבבא בתרא טז ע"א "הוא שטן הוא יצר הרע" מוסבים על הנחש, ושאת זה התכוונה הגמרא להוכיח מהפסוק "וַיֵּצֵא הַשָּׁטָן מֵאֶת פְּנֵי ה'" – כנחש שהורחק מה'. אולם, בסיפור עצמו בתורה לא כל גורמי הפיתוי לחטא מופיעים בדברי הנחש, שהרי הפיתוי החושני מתואר כפועל ישירות על האישה (ג', ז), בלי קשר לנחש, ורק הפיתוי הערמומי מופיע בדברי הנחש. לכן נראה, כפי שאמרנו, שהנחש אינו מתפקד בסיפור כיצר הרע באופן כללי אלא רק כקול הפנימי של האדם המתפתה ומוסת לחטא, כפי שנפרט בהמשך. וזה מתאים לתיאור הרווח בדברי חז"ל של הנחש כ'מסית' – ראו סנהדרין כט ע"א; ונחומא תזריע ט; שם יב; ועוד. ויש מקומות בדברי חז"ל בעניין יצר הרע שבהם הופעת הנחש מתבקשת, אם הוא מסמל באופן כללי את יצר הרע, אבל חסרה, כסוכה נב ע"א "דרש רבי עזריא ואיתימא רבי יהושע בן לוי: שבעה שמות יש לו ליצר הרע...". וכבבא בתרא הנ"ל אם אינו מתפרש כספורנו. עוד בעניין הסיבות לשימוש בנחש כסמל המתאים להקשר זה ראו אצל קאסוטו (לעיל הערה 2), עמ' 93-94.

הצד הראשון של גורמי החטא בסיפור מצויר באמצעות דברי הנחש הראשונים: "אָף פֿי אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִכָּל עֵץ הַגֶּן". מסתבר שפירוש "אָף פֿי" כאן הוא כמו 'אפילו ש', 'למרות ש', ושיש לקרוא את המשפט כמשפט חסר שעיקרו התחבירי משתמע מִטְפְּלוֹ: 'למרות שאלוהים אמר לא לאכול - [אכלי]'.⁷⁰ ומסתבר שהרחבת האיסור 'לכל עץ הגן' נועד להעצים ולהדגיש את הקושי בקיום הציוי, ושעיוות זה עם הסגנון הקטוע מבטאים את העובדה שבדברי הנחש בשלב זה אין אפילו טיעון בעל היגיון פנימי סביר. נראה שמשמעות הדברים היא שלעיתים החטא נובע לא מתאוה בעלת עוצמה וגם אין לו הצדקה אפילו שטחית במחשבת האדם, אלא גורם החטא הוא סתם רתיעה מקושי עול הציוי והתנערות דווקנית ממנו. התחושה היא: 'זה קשה מדי, ולא איכפת לי שאסור'. צורת חשיבה ילדותית ולא בוגרת זו היא אולי הגורם הבסיסי והראשוני לחטא, ועל כן מופיעה כאן כדברי הנחש הראשונים. ותפקיד הצורה הלשונית החסרה הוא כנראה ביטוי לעמימות הלוגית של גישה זו, שאינה פונה אל התבונה הזהירה.

האישה מגיבה לדברי הנחש בבחינה אנליטית של העובדות והעמדתן על דיוקן: "מִפְּרִי עֵץ הַגֶּן נֹאכַל וּמִפְּרִי הָעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ הַגֶּן אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ" (ב-ג). תבונה אחראית ובוגרת מסוגלת להתמודד היטב עם דברי הנחש הראשונים ומתעלה מעל ההתנערות הילדותית מאחריות.

אמנם, כנראה משהו מרוח דברי הנחש הראשונים משאיר את רושמו על האישה, ואף בדבריה יש הרחבה (אחרת) של האיסור או הדגשה יתירה של חומרתו: "...וְלֹא תִגְעוּ בוֹ".⁷¹ גם

70. את המילים "אָף פֿי" מפרשים רש"י ורס"ג בתרגומו כשאלה במשמעות 'האם אמר אלהים'. כנראה הם מתכוונים לפרש כמו 'האף'. אולם, לא מצאנו משמעות זו בצורה "אָף" ללא 'הא' בראשיתה, וגם לא מובן לדרכם מה תפקיד המילה 'כי'. השבעים והוולגטה כנראה מתרגמים כשאלה על הסיבה, כמו 'מדוע אמר...'. אולם, לא ברור בכלל מה הבסיס הלשוני לפירוש זה. רוב מופעי הביטוי השלם "אָף פֿי" במקרא באים כהמשך לדברים קודמים על דרך הקל וחומר, כלומר: בעקבות הדברים הקודמים בוודאי יש לומר את הדברים הבאים. על דרך זו מפרשים אצלנו רס"ג בפירושו (לעיל, הערה 5), עמ' 291, ראב"ע ורד"ק, ולשם כך מניחים דברים קודמים של הנחש לאישה שמשום מה לא נכתבו. אולם, בלי אותם דברים קודמים דברי הנחש אינם מובנים וקשה להבין סגנון חסר כזה. לכן נראה שהמילה "אָף" בביטוי "אָף פֿי", שמשמעותה 'גם', יכולה להתפרש לפי ההקשר או כקביעת עובדה ברורה ומתבקשת כנ"ל או כהרחבה וחיודוש, כפותח משפט טפל. פירוש זה לביטוי באופן כללי - לא מצאתי במפרשים ולא בלקסיקונים עיקריים, אבל בקונקורדנציה אבן שושן (אף², ד 1) פירש כך מספר מופעים כגון יחזקאל י"ד, כא; משלי י"ט, ז; נחמיה ט', יח. וכך נראה, אף כי רש"י ומפרשים נוספים פירשו במקומות אלה על דרך הקל וחומר.

71. השוו סנהדרין כט ע"א: "אמר חזקיה: מניין שכל המוסיף גורע, שנאמר 'אמר אלהים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו'; בראשית רבה פרשה יט ג; אבות דרבי נתן נו"א פ"א, מהד' שכטר עמ' 4; רש"י כאן. הקושי בגישה העולה משם כפירוש פשוט הוא שבפסוקים עצמם לא מופיע בהמשך שימוש של הנחש בתוספת איסור הנגיעה. בניגוד לכל זה, רס"ג בפירושו (לעיל, הערה 5), עמ' 286 רואה בהוספה סייג לתורה חיובי (וראו גם הערת צוקר 423); חזקוני כאן דוחה את דעת רס"ג רואה בהוספה שינוי סגנוני גרידא. וראו

במסגרת ההבחנה בין המותר לאסור, האישה משמיטה מהיתר את הביטויים המדגישים 'כל' ו'אכול' שהופיעו בציווי המקורי. ובציון העץ האסור היא מחליפה את שמו המדויק בתיאור הסתמי "אֲשֶׁר בְּתוֹךְ הַגֵּן", שיכול לכלול אף את עץ החיים ואולי גם עצים נוספים. נמצא שהיא ממעיטה בהדגשת היתר שהיה בדברי ה' ומוסיפה בהדגשת מרכזיותו וחשיבותו של האיסור עד כדי הרחבתו.

נראה שכל זה מבטא התמרמרות מסוימת כנגד ההגבלות שהאיסור מטיל, התמרמרות שניטעת בליבה למרות הבחנתה הנכונה וקבלת האחריות העקרונית. משמעות הדברים היא, שגם אדם בוגר שמתעלה מעל מרדנות דווקנית ילדותית איננו משוחרר לגמרי מתחושות כאלה, והן יכולות להשפיע בצירוף עם גורמים אחרים. לתחושות אלה צריך האדם להיות מודע ועמן עליו להתמודד.

האישה בדבריה שינתה שינוי נוסף ביחס לדברי ה': במקום שה' אמר "כִּי בַיּוֹם אֶכְלֶךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת", אמרה האישה "פֶּן תָּמֹתוֹן". אם אין שינוי זה קיצור גרידא, ייתכן שהידוק החיבור התחבירי בין לשון הנימוק לבין לשון האיסור מבטא שינוי משמעות, מהרתעה הנספחת לעיקר האיסור כפי שהיה בדברי ה' לנימוק תועלתני יסודי לאיסור עצמו. אם כך, יש כאן ציור של רמת ביניים של מודעות ערכית – יכולת לקבל אחריות ומחויבות, אבל בעיקר מתוך יראת העונש. את דברי הנחש השניים כבר פירשנו בפירוט. בהקשר של גורמי החטא, הדברים מבטאים תאווה לחופש ולעצמאות אלוהיים. פריקת העול היא תוצאה של רצון לכוח, לשלטון ולהאדרה עצמית, כאשר האדם מצייר לעצמו רצון זה כהתעלות אנושית חיובית. רצון זה לובש בפי הנחש צורה של טיעון תבוני, ואכן, כידוע, קיימות תורות פילוסופיות שלמות שמעגנות בטיעונים תבוניים לכאורה את גדלות האדם ועצמאותו נגד אלוהים.

כאמור, התורה אינה מציירת את כל גורמי החטא באמצעות דברי הנחש, אלא רק את שני השלבים שדיברנו עליהם. נראה שהתורה רוצה לומר שהם ביסודם אחד: ההתנערות הילדותית ממשמעת והצמאון הבוגר יותר לשלטון ולעצמאות הם שניהם, בסופו של דבר, מרדנות אגוצנטרית בסמכות, מרדנות שהאדם מצייר לעצמו כלגיטימית ואפילו ערכית. משום כך הם מצוירים כרצף טיעוניו הערמומיים של הנחש.

לגורמים אלה לחטא מצטרפת התאווה החושנית הישירה: "וַתֵּאָרָא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל וְכִי תֵאָוָה הוּא לְעֵינַיִם וְנִחְמַד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל" (ו). דברים אלה אינם משולבים בדו-שיח האישה עם הנחש משום שהתאווה אינה לובשת אפילו אצטלה של טיעונים. אין בה קולות ושיח, אלא היא עוקפת את התבונה ופועלת ישירות על דמיונו ורצונו של האדם.

האישה נותנת מפרי העץ לאדם: "וַתֵּקַח מִפְּרִי וַתֹּאכַל וַתֵּתֵן גַּם לְאִשָּׁה עִמָּה וַיֹּאכְלוּ". תיאור נתינה זו הכרחי, אמנם, בשלב זה, עבור הרצף הסיפורי הבסיסי, אבל התורה יכלה מתחילה

גם שד"ל. ויותר נראה כפי שנסביר, שהשינוי הוא באמת משמעותי, ולרעה, אבל ההיבט השלילי בו איננו משום השפעתו האפשרית אלא מצד מה שהוא משקף ביחסה של האישה לאיסור.

לצייר את כל הדו־שיח של הנחש ישירות עם האדם, או עם האדם והאישה יחד, ובמקום זה בחרה לצייר התפתות ראשונית של האישה ולאחר מכן את גרירתה את האדם עמה לחטא. לכן ברור שנתנת האישה לאיש היא בעלת משמעות עצמאית, מעבר להיותה חוליה נצרכת בסיפור. וכיוון שגורמי החטא שראינו עד כה אינם דברים שניתן לראות אותם באופן סביר כשייכים לנשים יותר מאשר לגברים, אלא כבאים ללמד על גורמי החטא האנושיים בכלל, נראה שהתורה לא באה לעסוק בהבדלים מגדריים כלל. אלא, כפי שהתורה עשתה בהקשר של תיאור יצירת האישה, היא באה לעסוק בתופעת הזוגיות, ותפקיד האישה בסיפור איננו כסמל לנשים לעומת גברים אלא כסמל לתופעת הזוגיות. כאן, התורה עוסקת בזוגיות בהקשר של גורמי החטא, ומלמדת שהיחסים שבין בעל לאשתו הם אמנם בעלי ערך מצד עצמם ועבור יעדים אחרים – והלא לשם כך נבראה האישה בבחינה האנושית, להיות עזר כנגדו – אבל הם גם יוצרים מערכות של שיקולים ולחצים שיכולים להזיק כאשר האהבה מקלקלת את השורה ומשפיעים זה על זה לרעה. ואף זה מגורמי החטא, לא רק בהקשר המצומצם של בעל ואשתו אלא בכלל בהקשר לחץ והשפעה מצד החברה, במעגלים חברתיים שונים, שמסוגלים להשפיע לרעה על יחידי החברה.

מסתבר, שנושא ההתמודדות עם גורמי החטא עולה גם בקלות הנחש והאישה. כל הקללות – לנחש, לאישה, ולאדם – מתפקדות בסיפור בהקשר של המשמעות הכללית של החטא ועונשו וגם כחלק מהאמצעי הספרותי של הסבר תופעות העולם (צורת הנחש ואופן הליכתו; צער העיבור והלידה; קושי עבודת האדמה והצורך לאכול דגנים שצריכים עבודה ועיבוד). אולם נראה שמעבר לכך, בקללות הנחש והאישה יש גם רובד נוסף של משמעות, בהקשר תפקידים בסיפור כגורמי החטא.

לנחש בקללתו נאמרו שני דברים: א. "אָרוּר אַתָּה מִכָּל הַבְּהֵמָה וּמִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה, עַל גְּחֹנֶךָ תֵּלֵךְ וְעִפָּר תֵּאָכַל כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ". ב. "וְאִיבָה אֲשִׁית בֵּינְךָ וּבֵין הָאִשָּׁה וּבֵין זָרְעָךָ וּבֵין זָרְעָהּ, הוּא יְשׁוּפֶךָ רֹאשׁ וְאַתָּה תְּשׁוּפְנוּ עָקֶב". הדבר הראשון שנאמר לנחש – השפלתו לזחול על גחונו כאילו אוכל עפר – כנראה תורם בעיקר לאמצעי הספרותי של הסבר תופעות העולם.⁷² לעומת זאת, הדבר השני שנאמר לנחש בוודאי שייך למשמעות הסמלית של הנחש, כפי שנראה מההדגשה שמדובר בתופעה השייכת לכל זרע האישה. הפסוק רומז באופן די בולט למלחמה ביצר ובמחשבות החטא כתופעה קבועה ומתמשכת אצל כל אדם ואדם, מלחמה שיש לה הצלחות כאשר נאבקים ביצר באופן חזיתי וישיר, בראשו, אך גם אחרי הצלחות אלה יכולים

72. לחילופין ייתכן – אם כי די ספקולטיבי – שיש לדברים אלה גם משמעות בהקשר תפקידו הסמלי של הנחש – שכפי שראינו מתפקד בסיפור כסמל להרהורי התפתות לחטא. משמעות זו יכולה לכלול את הדגשת שפלות היצר או את היות היצר לעיתים חבוי ונסתר; ואולי גם היות הנחש ניזון מן העפר מבטאת את הקשר של היצר לצד החומרי של האדם שנוצר מן העפר. אבל דברים אלה אינם ברורים.

לבוא כישלונות כאשר היצר תוקף פתאום ובדרך אגב את האדם בעקבו, בחולשותיו הנסתרות ובזמן שאינו נאבק ומתמודד עמהם.

כפי שראינו, האישה מתפקדת בסיפור כְּאִדָּם המתפתה ונמשך, אבל גם כסמל לזוגיות ולהשפעה החברתית כחלק מגורמי החטא. אף לאישה, כלנחש, נאמרו שני דברים: א. "הַרְבֵּה אַרְבֵּה עֲצֻבוֹתָ וְהִרְנֶנָּה בְּעֵצֵב תִּלְדִּי בָנִים". ב. "וְאֶל אִישׁךָ תִּשְׁוֹקְתִּי וְהוּא יִמְשָׁל בָּךְ". קשה לראות מסר ומשמעות בצער העיבור ובלידה, ולכן נראה שתפקיד דבר ראשון זה שנאמר לאישה הוא רק במסגרת האמצעי הספרותי של הסבר תופעות העולם. לעומת זאת, את הדבר השני – ממשלת האיש על האישה – מסתבר להבין בהקשר של תפקיד האישה בסיפור כחלק מגורמי החטא, שהרי יש הקבלה ברורה בין דברים אלה לבין דברי ה' לקין "...לִפְתַּח חַטָּאת רִבֵּץ וְאֱלִיף תִּשְׁוֹקְתוּ וְאַתָּה תִּמְשָׁל בוֹ" (ד', ז). ההקבלה היא של ה'חטאת' שם לאישה כאן, ומשמעות הדברים נראית ברורה: גורם החטא – שאצלנו הוא ההשפעה החברתית השלילית, ואצל קין הוא ה'חטאת' – נתון לשליטת האדם, והאדם יכול וצריך לגבור עליו.⁷³

73. הנחנו כאן שהמשפט "וְאֶל אִישׁךָ תִּשְׁוֹקְתִּי" איננו מחדש תוכן נוסף על "וְהוּא יִמְשָׁל בָּךְ". דבר זה תלוי בפירוש המילה 'תשוקה' בלשון מקרא. מלבד אצלנו ובפסוק המקביל אצל קין, מילה זו מופיעה רק בשיר השירים ז', יא: "אֲנִי לְדוֹדִי וְעָלִי תִשְׁוֹקְתוּ", וקשה למצוא משמעות מתאימה לשני ההקשרים. רש"י, רד"ק, והרמב"ן פירשו כפי משמעות המילה בלשון חז"ל ובלשונו, המתאימה למופע בשיר השירים – כמשיכה שבין איש לאישה. ועל פי זה פירשו אצל קין שהפסוק משתמש במשיכה כזו כמטפורה ליצר (ה'חטאת'), לומר שהיצר כביכול משתוקק להכשיל (רש"י ורד"ק), או דבק ומתמיד באדם (רמב"ן). אצלנו פירש רש"י שתשוקת האישה לאיש היא ההקשר שעושה את ממשלת האיש עליה לקלה ("ואל אישך תשוקתך – לתשיש, ואעפ"כ אין לך מצח לתובעו בפה אלא הוא ימשול בך"); רד"ק והרמב"ן מפרשים שהתשוקה מהווה קלה בגלל צער הלידה (עם ממשלת האיש, לרמב"ן). אולם, מלבד מידת הדחוק בעצם הפירושים, יש דוחק גם בעובדה שהם נאלצים לפרש את הפסוק אצלנו במשמעות שונה מהפסוק אצל קין חרף ההקבלה הברורה ביניהם. בכיוון אחר, רס"ג וראב"ע לא פירשו את הפסוקים בבראשית על פי משמעות המילה בשיר השירים אלא להיפך, פירשו על פי ההקבלה בין שני חלקי כל אחד משני הפסוקים בבראשית את 'תשוקה' במשמעות משמעת, כלומר, אצלנו – את נשמעת לאישך והוא ימשול בך; אצל קין – אליך משמעת יצר החטא ואתה תמשול בו. אולם, כפי שהעיר רמב"ן על ראב"ע, קשה למצוא בסיס לשוני למשמעות זו; והפסוק בשיר השירים מתפרש לפי זה כאומרת הרעיה שהדוד ממושמע לה, וזה לא מתאים להקשר. ר' יוסף אבן קספי בפירושו ליואל ב', כד מעיר ששורש שו"ק בצורות שמות העצם היסודיות 'שוֹק' ו'שׁוֹק' משמש במשמעויות הקשורות להליכה (איבר ההליכה, ומקום הילוך רבים). ריא"כ מקבל את פירוש 'תשוקה' במשמעות משיכה שבין איש לאישה, ומציע לפרש את התפתחותה הסמנטית כהפשטה של ההליכה (ומחבר לזה גם את שורש שק"ק); אולם כפי שאמרנו, קשה ליישב משמעות זו של המילה בפסוקים בבראשית. לכן נראה לאמץ את הצעתו למשמעות השורש היסודית, אבל את המילה 'תשוקה' לפרש כהליכה מיידית וכאילו בלתי רצונית, שיכולה לבטא דברים שונים על פי ההקשר: הישמעות לזולת או משיכה אליו. בשיר השירים מדובר במשיכה המתבטאת ברדיפה והתלוות מתוך אהבה, כפי שנראה ברצף הפסוקים: "אֲנִי לְדוֹדִי וְעָלִי תִשְׁוֹקְתוּ לְכֵה דוֹדִי נִצָּא הַשָּׂדֶה נְלִינָה בְּכַפְרִים"; אצלנו מדובר במשמעות. לפי פירוש זה, משמעות הפסוקים אצלנו ואצל קין עולה בכיוון פירוש רס"ג וראב"ע, אף על פי שפירוש

נמצאו דברי ה' לנחש ודברי ה' לאישה דומים במבניהם: בשניהם, חלק אחד מתאר עונש שכנראה אין לו משמעות סמלית אלא הוא מתפקד רק בהקשר של האמצעי הספרותי שבא להסביר תופעות בעולם, וחלק שני הוא בעל משמעות סמלית בהקשר של גורמי החטא וההתמודדות עמם.

עד כאן בעניין גורמי החטא לפי העולה מהסיפור; נעבור לבחון את מה שהסיפור מלמד על הערכת החטא ועל תוצאותיו.

הערכת החטא

בחלק מצדדי הבעייתיות הערכית של החטא העולים מהסיפור כבר עסקנו בהקשר של משמעות בחינת העבודה. לקטגוריה זו יש לשייך את משמעות ידיעת טוב ורע כפריקת עול מלכות שמים ונטילת כתרו של ה', ואת משמעות ידיעת העירום והבושה ממנו כהידרדרות מאדם בעל דעת השולט על עצמו לאדם הנגרר ומשתעבד ליצריו ולתאוותיו הגופניים. אף על פי שבמישור הסיפורי הפשוט שתי ידיעות אלה מתוארות כתוצאות של החטא (הידיעה הראשונה – בפי הנחש; השנייה – בסדר האירועים בפועל), משמעויותיהן לפי מה שהסקנו הן במישור צדדי הבעייתיות של החטא.

צד נוסף של הבעייתיות הערכית של החטא עולה, כפי שראינו, גם מחששו של ה' בעקבות החטא פן יאכל האדם מעץ החיים: האדם החוטא שמתנהג התנהגות חופשית אלוהית ולא התנהגות תלוית של יצור – מטשטש למראית עין את הגבולות בין ה' לבין יצוריו.

ונראה שעוד צד אחרון הנוגע להערכת הבעייתיות של החטא עולה מפתחת דברי ה' לקללת האדם: "וּלְאָדָם אָמַר כִּי שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתְּךָ וְתֹאכַל מִן הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ...". אין דברים מקבילים לכך בפתחות לקללות הנחש והאישה; לנחש נאמר רק "כִּי עָשִׂיתָ זֹאת", ולאישה אפילו זה לא נאמר, והסיבה לקללתה רק משתמעת מתוך הרצף לקללת הנחש. גם הסיבה לקללת האדם יכולה הייתה להשתמע כך, ולכן ברור שדברי ה' בפתחה לקללת האדם אינם נצרכים עבור הרצף הסיפורי אלא יש להם משמעות עצמאית. ונראה שהפסוק מבטא ניגוד בין השמיעה לקול האישה לבין המרידה בציווי ה', כלומר: שמעת בקול אשתך במקום שהיית צריך לשמוע בקולי, כדברי חזקוני כאן: "כי שמעת לקול אשתך – ולא לקולי". כך הפסוק מעמיד אותנו על צד נוסף של הבעייתיות הערכית בחטא שנגרם על ידי השפעת הזולת – שהחוטא מבכר אדם אחר על פני ה'.

נמצא, שעניין השפעת האישה על האדם לחטוא עולה בשני מקומות. בשלב תיאור החטא עצמו – "וַתִּתֵּן גַּם לְאִשָּׁה עֵמָה וַיֹּאכַל", וכאן בפתחה לקללת האדם. בכך התורה עומדת על שני צדדים שונים של הבעייתיות בהשפעה החברתית לחטא. השפעה זו היא אחד מגורמי

המילה שונה. ולפי כיוון זה נאמר כאן דבר אחד בתקבולת שירית, והוא ממשלת האיש באישה.

החטא שיש להיות מודעים אליו כדי להישמר ממנו, דהיינו שהחוטא אף מחטיא – כך עולה מהתיאור בשלב סיפור החטא; ובנוסף, במישור הערכת החטא עצמו – בחטא הנובע מהשפעת הזולת יש בעייתיות מיוחדת, שהרי החוטא שומע לקול הזולת שלא לשמוע בקול ה', וכך מבכר אדם אחר על פני ה'.

נעבור כעת למה שעולה מהסיפור לעניין עקבות החטא.

בעקבות החטא

בחלק מהדברים שאירעו כתוצאה מן החטא כבר עסקנו, והסברנו אותם כמלמדים בעיקר על הערכת החטא והמתחייב ממנו. כאן הכוונה לדון בדברים שנראים כשייכים לעקבות החטא אף במישור המסר והמשמעות, כלומר, שבאים ללמד על תגובות רצויות או מצויות של האדם בעקבות חטאו.

"וַיִּשְׁמְעוּ אֶת קוֹל ה' אֱלֹהִים מְתַהַלֵּךְ בְּגֵן לְרוּחַ הַיּוֹם וַיִּתְחַבֵּא הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ מִפְּנֵי ה' אֱלֹהִים בְּתוֹךְ עֵץ הַגֵּן" (ג', ח). התחבאות האדם והאישה באה בעקבות שמיעתם את 'קול ה' אלהים מתהלך בגן לרוח היום'. חרף נסיונות המפרשים לקרוא את חלקי הפסוק בפנים אחרות, הפשט המילולי הוא שהם שמעו את ה' מטייל להנאתו ברוח נעימה. האנתרופומורפיזם בתיאור זה הוא קיצוני יחסית,⁷⁴ ומשמעותו המטפורית ותפקידו הספרותי בהקשרו טעונים ביאור. 'התהלכות' של ה' מבטאת בדרך כלל את קרבתו (כדוגמת "וְהִתְהַלַּכְתִּי בְּתוֹכְכֶם וְהִיִּיתִי לָכֶם לְאֱלֹהִים וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי לְעָם" – ויקרא כ"ו, יב; "כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ מְתַהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מַחֲנֶיךָ לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אֵיבֹיךָ לְפָנֶיךָ" – דברים כ"ג, טו), ונראה שהתיאור "בְּגֵן לְרוּחַ הַיּוֹם" מדגיש את טבעיות ההתהלכות, כלומר, יחס ה' לאדם הוא קרוב, וקרבה זו הייתה טבעית וקבועה בגן. אבל, אם כל תפקיד הפסוק היה לספר על קרבת ה' המיוחדת לאדם שנהגה בגן עדן, נראה שתיאור כזה היה צריך להופיע מוקדם יותר, בהקשר של הצמחת הגן או הנחת האדם בו. מהעובדה

74. רוב המפרשים ניסו להרחיק את ההגשמה ופירשו שה'מתהלך' הוא הקול ולא ה' עצמו – ר' חלפון בבראשית רבה פרשה יט ז: "שמענו שיש הילוך לקול שנאמר וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן"; אולי זו כוונת רש"י כאן; רשב"ם על שמות י"ד, ל; רמב"ם במורה הנבוכים חלק א פרק כד; ראב"ע, רד"ק וחזקוני כאן. לעומת זאת הרמב"ן פירש כפשט התחבירי שהתהלכות היא של ה' (ולעניין משמעות הדברים פירש כגילוי שכינה); וכן נראה בספורנו (במשמעות שונה); וכן ר' אבא בר כהנא בבראשית רבה שם מניח שה' הוא המתהלך, אם כי משתמש בקריאה זו לצורך דרשני. אך גם הרמב"ן ניסה להרחיק את ההגשמה הנשמעת בהתהלכות ה' 'לרוח היום' ופירש שהייתה רוח נלווית לגילוי שכינה. אולם, ניסיונות אלה להרחקת ההגשמה בוודאי דחוקים בפשט הפסוק. וגם בדברי חז"ל מצאנו ציור של ה' המטייל בגן – סנהדרין קב ע"א: "אמר רבי אבא אחר שתפשו הקדוש ברוך הוא לירבעם בבגדו ואמר לו חזור בך ואני ואתה ובן ישי נטייל בגן עדן"; וראו גם ספרא המובא בהערה 75. וזה בוודאי מבוסס על הפשט התחבירי בפסוק שלנו. שד"ל כאן מביא מקבילה עניינית משמ"ב ה', כד: "וַיְהִי בְשִׁמְעֶךָ [כְּשִׁמְעָה קְרִי] אֶת קוֹל צְעָדָה בְּאָשֵׁי הַבָּקָאִים אֲזַ תִּחַרְץ כִּי אֲזַ יָצָא ה' לְפָנֶיךָ לְהַכּוֹת בְּמַחֲנֶה פְּלִשְׁתִּים".

שהתיאור מופיע דווקא בהקשר של התחבאות האדם מה' בעקבות החטא נראה שתפקיד התיאור הוא להדגיש שמנקודת מבטם של האדם ואשתו לא הייתה סיבה להניח שה' מחפש אותם להאשימם בעניין החטא, שהרי ה' מתנהג כדרכו בגן, דרך המבטאת דווקא יחס חיובי.⁷⁵ וכך מצטיירת תגובתם לא כהסתרות שקולה ומכוונת אלא כתגובה אינסטינקטיבית הנובעת ממצב נפשי אי-רציונלי של פחד ובושה עמוקים. משמעות הדברים היא שהחטא מוליד בושה, פחד ואימה מפני ה', וגורם לאדם להתרחק מה'.⁷⁶

"וַיִּקְרָא ה' אֱלֹהִים אֶל הָאָדָם וַיֹּאמֶר לוֹ אַיֶּכָּה" (ט). לשון 'קריאה' כאן מובנת על רקע זה שהאדם מתחבא בין עצי הגן, רחוק ונסתר מה'. ואף החלק השני של הפסוק ממשיך לבטא את הנתק בין האדם לה', שהרי שאלת "אַיֶּכָּה" מציינת כאילו ה' אינו רואה אותו, אף על פי שכפי שדייק קאסוטו, המילה "לו" בפסוק זה עצמו מדגישה שה' באמת יודע את מקום האדם.⁷⁷ שאלות כמו "אַיֶּכָּה", שבאות 'ליכנס עמו בדברים' (רש"י כאן) הן תמיד על העניין שעליו הכוונה לדבר בהמשך, כשאלת "אֵי הֶבֶל אַחִיךָ" (ד', ט) שאמנם אינה באמת בקשת מידע על מקומו של הבל (שהרי מיד בהמשך ה' בעצמו מגלה את ידיעתו, כפי שמציין כאן ראב"ע) אבל מכוונת לפתוח דיון במה שנעשה להבל. לכן ברור משאלת "אַיֶּכָּה" כאן שה' כבר בשלב זה מתכוון לשאול את האדם על עובדת התחבאותו. ומכאן, שההתחבאות עצמה קשורה לחטא. ה' פותח את החקירה בשאלה על ההתחבאות, שמבטאת את רגשות הפחד והבושה הבאות בעקבות החטא.⁷⁸ גם האדם עצמו הבין כך, שהרי מיד ניסה לתרץ את ההתחבאות: "וַיֹּאמֶר אֶת קִלְדָּה שָׁמַעְתִּי בְּגֵן וַאֲיָאָה כִּי עִירַם אֲנֹכִי וְאֶחָבָא".

תליית ההתחבאות בעירום אינה ההסבר האמיתי להתחבאות האדם, שהרי בהתחבאות עצמה בפסוק ח לא נזכר העירום. וגם בדברי האדם עצמו נראה שיש רמז לכך, שהרי הרגש

75. כך נראה שפירשו חז"ל בתורת כהנים בחוקותי פרשה א פרק ג ג, מהד' ווייס קיא ע"ב: "והתהלכת בתוכם - משלו משל למה הדבר דומה? למלך שיצא לטייל עם אריסו בפרדס והיה אותו אריס מיטמר מלפניו. אמר לו המלך לאותו אריס: מה לך מיטמר מלפני? הריני כיוצא בך! והקב"ה אמר להם לצדיקים: מה לכם מזדעזעים מלפני? כך עתיד הקדוש ברוך הוא מטייל עם הצדיקים בגן עדן לעתיד לבוא, וצדיקים רואים אותו ומזדעזעים מלפניו הריני כיוצא בכם". ברור שכל התיאור הזה מבוסס על התחבאות האדם (האריס) מה' (המלך) בגן עדן (הפרדס); 'גן' בסיפורנו מתורגם בשבעים *παράδεισος* 'פרדיסון', ממנו המילה האנגלית *paradise*, ועולה שלדעת המדרש משמעות התהלכות ה' בגן כטיול היא קרבת ה' לאדם שממחישה שאין הצדקה לפחדו (אלא שלאדם שחטא באמת הייתה סיבה לפחד, בניגוד לצדיקים לעתיד לבא בצירוף המדרש).

76. השוו שיר השירים רבה פרשה ג יד: "תני... כיון שהוא חוטא נותנין עליו אימה ויראה ומתפחד הוא מאחרים. תדע לך, שכן אמר ר': עד שלא חטא אדה"ר היה שומע קול הדיבור עומד על רגליו ולא היה מתיירא כיון שחטא כששמע קול הדיבור נתיירא ונתחבא שנאמר 'את קולך שמעתי וגו'".

77. קאסוטו הנזכר לעיל הערה 2, עמ' 103.

78. ברש"י נראה שמטרת השאלה היא להרגיע את האדם; אבל יותר נראה שיש בה דווקא נימת האשמה, כפתיחת החקירה לעניין החטא כאמור. ובדומה נראה בפירוש ספורנו.

שהיה יכול להסביר היטב התחבאות מפני העירום הוא מן הסתם אותה בושה שהביאה אותם לתפור לעצמם חגורות, ולמרות זאת האדם איננו אומר 'ואבוש' אלא "וְאֵיךָ". נראה שהאדם רוצה לתלות את מעשיו בבושה אבל כאילו בפליטת פה הוא משתמש בלשון שמשקפת את תחושתו העיקרית, את היראה מפני ה'. גם בזה התורה מלמדת אותנו על מצב האדם שבעקבות החטא, שרגשי האשמה שלו מביאים אותו להתחמקות ולבריחה מנטילת אחריות, אבל גם לביטוי אותם רגשות אשמה אף כשאינו מתכוון לכך.

כאשר ה' מעמיד את האדם באופן ישיר מול השאלה האם אכל מן העץ, האדם זונח את התירושים ונוקט בטקטיקה אחרת: האשמת האישה, תוך רמיזה אף לאשמת ה' בכך שנתן לו את האישה. ואף האישה בתורה מאשימה את הנחש. גם כאשר האדם מוכרח להודות במעשה החטא, רגשי אשמה מביאים אותו להתנערות מאחריות – גם במחיר של כפיות טובה וציור אותה טובה כרעה, כעולה מהדגשת האדם "אֲשֶׁר נָתַתָּה עִמָּדִי" (רש"י ורמב"ן לפסוק יב) – ולהשלכת האשמה על אחרים כאילו אין לו יכולת הכרעה עצמית.

תגובות אלה של האדם ושל האישה הן לשאלות של ה'. מה שמאפשר לתגובות האלה להופיע הוא בדיוק העובדה שה' פונה אליהם ברצף של שאלות ולא בקביעות אשמה מפורשות. ייתכן שהשאלות נועדו בדיוק להותיר פתח לאדם ולאישה לבחור כיצד להגיב. ומכאן שהייתה תגובה אפשרית אחרת, מתבקשת, שעלינו לשער אותה כניגוד לתגובות בפועל: לא תגובה של פחד, הסתתרות והתנערות מאחריות, אלא תגובה של עמידה לפני ה', נטילת אחריות על החטא והבעת חרטה עליו.⁷⁹

אחרי גן עדן

סיפור גן עדן על שתי בחינותיו מתואר בזמן קמאי ובמקום לא מוגדר ועוסק באדם הראשון כדגם לכל אדם. משום כך מסרי הסיפור, בניגוד לרוב המוחלט של פרקי התנ"ך בכלל ושל התורה בפרט, הם מסרים אוניברסליים שעוסקים במערכת היחסים בין ה' לכל יחיד ויחיד, בן ברית ושאינו בן ברית, אינם נוגעים ספציפית לעם ישראל ולמערכת היחסים המיוחדת שבין ה' לכנסת ישראל, ואף אינם שייכים למציאות היסטורית מסוימת.

אף על פי כן, נראה שיש בסיפור רמיזות דקות למסרים הקשורים לעניינים שעולים בהמשך התורה.

ההקשר הראשון שבו נראה שיש רמיזות כאלה הוא עניין מקורות ההשקיה. שתי הבחינות מציינות במסגרת נתוני הפתיחה של העולם את מצב מקורות ההשקיה – בבחינת העבודה מתואר היעדר ראשוני של מקור השקיה, ובבחינת החסד מתואר קיום ראשוני של אד כמקור השקיה. בבחינה האנושית, ציון החיסרון הראשוני של מקור השקיה בא לתאר בעיה שתבוא

79. על רצף שאלות ה' כמזמינות נטילת אחריות ראו: י' גרוסמן (לעיל, הערה 45), עמ' 26 ואילך.

על פתרונו בהמשך הסיפור, וכך משמש רקע והקדמה ניגודיים לכך שבהמשך הסיפור ה' יעשה את גן עדן עם נהר להשקיית הגן והעולם. כיוון שכך, סביר היה אילו הפסוק היה מציין את החיסרון במונחים ספציפיים של נהרות, כרקע לנהרות שעתידים לבוא בהמשך הסיפור – כמו למשל 'כי לא עשה ה' אלהים נהר בארץ'; או במונחים סתמיים – כמו 'כי לא נתן ה' אלהים מים על הארץ'. אולם הפסוק מציין את היעדר מקור ההשקיה כחיסרון של מטר דווקא: "כי לא המטיר ה' אלהים על הארץ". מובן, אמנם, מהקשר שהכוונה היא להיעדר מקור השקיה כלשהו, ובכל זאת אזכור מטר דווקא אומר דרשני. בעיה זו איננה נובעת מהחלוקה לבחינות, שהרי אין באף בחינה פתרון של מטר בהמשך הסיפור.

מסתבר שפסוק ה בא לציין את החיסרון במונחים של המצב הטבעי המוכר לקורא. עיקר מה שנאמר בו הוא: 'מקור המים המוכר והידוע לכם, הקוראים, טרם היה קיים; לכן היה אז צורך במקור מים אחר כלשהו'. הסיפור נכתב עבור בני ארץ ישראל, אשר להם נועדה התורה, והרי השקיית שדות בארץ ישראל היא באמצעות מטר. נמצא שהתורה מספרת: 'כאשר נעשה העולם, לא היה מטר כפי שיש כעת בארצכם, ולכן לא יכלה להיות צמחייה כלשהי בעולם; לאחר מכן הצמיח ה' עצים עם נהר להשקיה'⁸⁰.

בניגוד לבעיית היעדר ההשקיה, המתוארת במונחים ארץ-ישראליים, נראה שהפתרון בסיפור מתואר במונחים מסופוטמיים. שהרי החדקל ההולך קדמת העיר אשור והפרת הידוע תוחמים את מסופוטמיה עצמה, ונהרות הם מקור ההשקיה העיקרי באזור זה.⁸¹

80. בעניין זה ראו גם הערה 17.

81. הגיחון של ירושלים איננו מתאים כלל לתיאור הגיאוגרפי ולא לגודל המתבקש מהתיאור, וכנראה אין נהרות עם שמות דומים לגיחון ולפישון שמתאימים לאזורים המתוארים (ליונסטאם, בתוך: אנציקלופדיה מקראית כרך ב, עמ' 481; כהן, שם כרך ו, עמ' 480; גורג, בתוך: Anchor Bible Dictionary כרך 2, עמ' 1018; מולר, שם כרך 5, עמ' 374). לעניין הפישון, בין המפרשים מקובל הזיהוי כנילוס (ראו רס"ג, רש"י, ראב"ע, רמב"ן ועוד), אבל כנראה אין לזיהוי זה על מה לסמוך. הפרת והחדקל מתוארים כאן כיצאים מאותו מקום (יחד עם שני הראשים האחרים), בעוד בעולם הריאלי אין להם מוצא משותף אלא להיפך, הם נשפכים יחד למפרץ הפרסי (השוו דברי ר' אברהם בן הרמב"ם בפירושו, מהדורת ויזנברג עמ' לח: "כי גן עדן מקום בכדור הארץ שהרי נהרות אלה נראים ונודעים ביישוב, אמנם חיבור תחילתם לראש אחד אשר ממנו הם נפרדים נסתר מאתנו בלי ספק"). מכל זה נראה שלמרות הופעת הפרת והחדקל המוכרים בתיאור ראשי נהר הגן, התיאור השלם איננו מתיימר להתאים למציאות. יש להבין שהתורה כאן בכוונה הופכת את כיוון זרימתם של הפרת והחדקל כאילו יש להם מוצא משותף ולא מקום הישפכות משותף; והפישון והגיחון הנזכרים כאן, שאין להם זיהוי מבוסס באף נהר מוכר, ושאת שמותיהם הדומים זה לזה ניתן להבין כשמות גנריים של נהרות, ראו לדוגמה: קאסטו (לעיל הערה 2), עמ' 76; 'בלאו וי' קליין, בתוך: עולם התנ"ך (לעיל הערה 6), עמ' 28, באמת אינם מכוונים לנהרות ריאליים. הפיכת כיוון הנהרות משרתת את תיאור הגן והנהר כמקור הטוב החומרי בעולם, תיאור התורם ברובד המשמעות לרעיון שה' הוא מקור הטוב בעולם שממילא תלוי בהתנהגות האדם (והשוו יחזקאל מ"ז, א-יב). ואת תיאור הנהרות הנוספים נראה שיש להבין על פי המקומות שנאמר שהם 'סובבים' אותם, כלומר הולכים

כך, התורה כאן מציינת ניגוד בין ארץ ישראל לבין אזור מוצא האבות, בעניין מקורות המים. ניגוד זה מזכיר ניגוד אחר, בין ארץ ישראל למקום מוצאם המידי יותר של בני ישראל, ארץ מצרים: "וַיִּמְרְתֶם אֶת כָּל הַמִּצְוָה... וְלִמְעַן תִּתְּרִיכוּ יָמִים עַל הָאֲדָמָה... כִּי הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֶתֶּה בָּא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ לֹא כָאָרֶץ מִצְרַיִם הוּא אֲשֶׁר יֵצְאֲתֶם מִשָּׁם, אֲשֶׁר תִּזְרַע אֶת זְרַעֲךָ וְהִשְׁקִיתָ בְּרִגְלֶךָ כִּגְן הַיָּרְקֶה. וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ... לְמִטֵּר הַשָּׁמַיִם תִּשְׁתֶּה מַיִם" (דברים י"א, ח-יא). כפי שמסביר שם הרמב"ן, משמעות הדברים היא שיכולת ישראל להאריך ימים בארץ תלויה בהתנהגותם, כיוון שבניגוד למצרים שבה צריך רק לעבוד והתוצאות מובטחות, ארץ ישראל תלויה במטר מאת ה'. מסתבר שזו אף משמעות הניגוד העולה אצלנו (בבחינה האנושית) בין ארץ ישראל לבין אזור בבל ואשור: שם היה צורך רק בעבודה, והפרנסה מובטחת - ועל רקע זה חטא האדם; אבל בארץ ישראל הפרנסה תלויה במטר מאת ה' (מודגש כאן שה' הוא הממטיר) התלוי בהתנהגות ישראל. ונראה שהפסוק בדברים בהשוואה 'כגן הירק' רומז לדמיון הניגוד המתואר בו לניגוד המתואר אצלנו.⁸²

גם מקור ההשקיה בבחינה העליונה רומז לרקע מסופוטמי. ה"אֲדָ" שמשקה "אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה" הוא כנראה ה'אדו' האכדי-אשורי (edû),⁸³ שמשמעותו הצפה או שיטפון של מים, ומתייחס ספציפית לתופעה של הצפת אזור נרחב כאשר נהר עולה על גדותיו. הצפות כאלה היו כנראה מקור ברוך להשקיה חקלאית במסופוטמיה העתיקה. משמעות הדברים בהקשר הבחינה העליונה, שאיננה עוסקת בהתנהגות האדם אלא רק בטובתו ובחווית קרבתו לה', היא ששפע מובטח לאדם מסיט את חוויית התלות שלו מה' אל גורמים אחרים, לעומת מודל הפרנסה התלותית בארץ ישראל.

ומסתובבים בתוך שטחם (פירוש 'סובב' איננו: מקיף, אלא: הולך ומסתובב בתוך שטח - השוו מל"ב ג', ט). ארץ החוילה מזהה בעֶבֶךָ, כנראה בדרימה (מולר, בתוך: Anchor Bible Dictionary, כרך 3, עמ' 82; וראו גם בלאו וקליין בעולם התנ"ך שם); את ארץ כוש אשר הגיחון סובב בה יש לזהות כנראה כארץ הכְּשִׁים (Kassites - ספייר, בתוך Anchor Bible על בראשית, עמ' 20; וראו גם בלאו וקליין שם), שלפני השתלטותם על בבל בתחילת המאה ה-16 לפה"ס שכנו בחבלי ארץ צפוניים-מזרחיים לה (גרייסון, בתוך: Anchor Bible Dictionary, כרך 4, עמ' 761). מכל זה נראה שהפרת והחדקל שייכים לאזור הקרוב של גן עדן, במסופוטמיה, והפישון והגיחון מתוארים כמסתובבים בכל השטח הרחוק, הראשון לדרום והשני לצפון. נמצא התיאור השלם שגן עדן הוא באזור הפרת והחדקל בסמיכות לנהר שמתפצל ויוצא לכל העולם; וראו גם הערה 54.

82. ייתכן שרעיון זה של מקום פורה ועשיר כמועד לחטא מבוטא גם ביחס לסדום, על ידי השוואה בדיוק לשני המקומות הנידונים: "וַיֵּשֶׁא לֹט אֶת עֵינָיו וַיֵּרָא אֶת כָּל כְּפַר הַיָּרְדֵן כִּי כָלָה מִשְׁקָה לְפָנָי שַׁחַת ה' אֶת סְדֹם וְאֶת עֲמֹרָה כִּגְן ה' כָּאָרֶץ מִצְרַיִם בְּאֶחָה צֶעַר" (בראשית י"ג, י); אבל, ראו הערה 10. והשוו גם לדברי חז"ל (סנהדרין קח ע"א): "ת"ר: דור המבול לא נתגאו אלא בשביל טובה שהשפיע להם הקב"ה... אמרו כלום צריכין אנו לו אלא לטיפה של גשמים יש לנו נהרות ומעינות שאנו מסתפקין מהן...".⁸³ Speiser, BASOR 140 (1955) p. 9-11.

נמצא ששתי הבחינות מעמידות כמקור השקייה בגן עדן דגם מסופוטמי, כל בחינה בהתאם למגמת משמעותה: הבחינה האנושית משתמשת בדגם הקבוע של נהר, שמצריך עוד עבודה להוליך את המים, בעוד הבחינה העליונה משתמשת בדגם ההצפה, שבעולם הריאלי איננו קבוע אך בסיפור גן עדן לובש צורה של תופעה קבועה שניתן לסמוך עליה להשקות ללא עבודה נוספת "אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה". משמעות צירוף שתי הבחינות בנקודה זו היא שכאשר צורכי האדם מובטחים, עם או בלי צורך בעבודה, האדם שוכח את תלותו בה' ומסתכן בחטא. חוויית תלות האדם בה' – וממילא, התנהגותו לפי רצון ה' – צריכה דווקא מקור חיות שאיננו וודאי אלא תלוי בחסדי ה', כפי המצב בארץ ישראל.

רמיזה נוספת למסר הקשור לעניינים שעולים בהמשך התורה נמצאת באזכור השכנת הכרובים. משמעותם הבסיסית של הכרובים בהקשר של הסיפור יכולה להיות מובנת בלי קשר לכרובי המשכן, שהרי כרובים הם מלאכי שרת מסוגים שונים בדמות חיות מורכבות שונות, וממילא משמעות הדברים אצלנו היא פשוט שה' העמיד מלאכי שמירה.⁸⁴ בכל זאת, בהתחשב במרכזיות כרובים בתורה בהקשר של המשכן, בצירוף השימוש כאן בפועל "וַיִּשְׁכֵּן", שלא נראה כפועל הטבעי והמתבקש בהקשר זה, נראה די ברור שיש כאן גם רמז למשכן. ייתכן גם שהעמדת שמירת הגן "מְקַדֵּם לְגַן עֵדֶן", באופן שמצייר את פתח הגן במזרחו, רומזת למשכן שפתחו במזרחו.⁸⁵

לעניין משמעות הדברים: בהקשר של משמעות הבחינה האנושית כבר הסברנו כיצד מתיאור הנהרות מצטייר רצף בין הגן לבין העולם הריאלי ובין תפקיד האדם בגן לבין תפקיד האדם בעולם; נראה שהעמדת שומרים על גן עדן מציינת שהגן עדיין קיים, ומשאירה פתח לחזרה אליו. והרמז למשכן מלמד שהמשכן הוא ההקשר שבו יהיה שחזור מסוים של מערכת יחסים קרובה עם ה' הדומה למה שהיה בגן. גם במשכן יפרידו כרובים בין ה' לישראל – ה' ישכון בתוך עם ישראל אבל שכנתו תהיה סגורה וחבויה מהם. המתח המובנה בין ערך הקרבה לבין הצורך בהפרדה מתבטא במבנה המשכן אך שורשיו נטועים כבר בסיפור גן עדן.

את שני הרמזים הנ"ל ניתן לחבר יחד לתמונה מלאה של ארץ ישראל והמשכן. ארץ ישראל היא המסגרת החומרית שבנויה באופן שיועיל ביותר לעבודת ה' ולעמידה לפניו, והמשכן הוא המסגרת והביטוי לקשר שבין ה' לישראל, קשר שבנוי על אותה עבודת ה'. מכאן שהמקדש,

84. לעניין כרובים מחוץ להקשר של משכן ומקדש ראו לדוגמה: שמ"ב כ"ב, יא (= תהלים י"ח, יא); יחזקאל א' ויחזקאל י' (אמנם שם יש לדון בקשר למקדש); יחזקאל כ"ח, יא-טז; ראב"ע כאן. לכיוון אחר בהבנת הכרובים וגם להט החרב המתהפכת ראו: קאסוטו (לעיל, הערה 2), עמ' 117.

85. עמד על כך י' קיל בפירוש דעת מקרא ל-ג', כד. אפשר להבין את משמעות העניין גם באופנים אחרים – ראו לדוגמה דברי רב בבראשית רבה פרשה כא, ט. וראו: 'סיפור גן עדן בביקורת המקרא וב'פרקי בראשית', סעיף ג בעמוד 54.

מחליפו בארץ ישראל של המשכן, יוכל להוות, אם נהיה ראויים לכך, מעין חזרה לקרבת אלוהים של גן עדן.

"וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא... וְכָל אֲפִיקֵי הַיְהוּדָה יִלְכּוּ מַיִם וַיִּמְעְנֶן מִבַּיִת ה' יֵצֵא וְהִשְׁקָה אֶת נַחַל הַשְּׁטִיִּים" (יואל ד', יח).⁸⁶

נספחות

סיפור גן עדן בביקורת המקרא וב'פרקי בראשית'

על חלק מהכפילויות והסתירות העומדות בבסיס חלוקתנו – לא על כולן – כבר עמדו, ומתוך כך חילקו מקצת המבקרים כדרכם בין תעודות מקור של הסיפור; ובאופן תיאורטי ניתן לנסות 'לתרגם' חלוקת תעודות לחלוקת בחינות (בשינויים מתודולוגיים מתבקשים – ראו הערה 3). ראו: H. Gunkel, *Genesis*, Mercer Library of Biblical Studies, 1997 (להלן: גונקל), עמ' 25 ו-26; J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Genesis* (International Critical Commentary series), 2nd edition 1930-1980 (להלן: סקינר), עמ' 52 ו-53; ואילך. לסקירה חלקית, שמתייחסת רק לעניין העצים כדלקמן, ומתעלמת מכפילויות וסתירות אחרות ראו: מטינגר (לעיל, הערה 4), עמ' 7-10. אולם, הם התבססו באופן עיקרי על סתירה, שנראה שהיא באמת מדומה. לטענתם, בכמה פסוקים נראה שיש בסיפור רק עץ אחד בעל משמעות מיוחדת – עץ הדעת טוב ורע. על פי זה קיבלו את השערתו של בודה (Karl Budde) שתעודת מקור אחת כללה רק את עץ הדעת ולא את עץ החיים. הם לא הצליחו לאתר בסיפור רצף שיכלול את הוספות עץ החיים, וגם לא הצליחו להתאים סתירות וכפילויות אחרות לסתירה זו. משום כך טענו שבסיפור שלפנינו קיימת תעודת מקור מלאה אחת בלבד (J^c), שבה יש רק עץ הדעת טוב ורע; שמתוך תעודת מקור אחרת שכללה גם את עץ החיים (J^j) הוכנסו רק פסוקים וביטויים בודדים (פרגמנטים); ושעוד קיימים בסיפור פסוקים וביטויים מתוך תעודות מקור נוספות (גונקל, עמ' 26). גונקל (שם, סוף עמ' 27) מחלק עוד וטוען ש-J^c עצמו מורכב משני רבדים (מסורות קודמות, לא תעודות כתובות; חלוקה משנית זו איננה מופיע אצל סקינר). מו"ר הרב ברויאר, שכדרכו מתבסס על החלוקה של גונקל, מציע (פרקי בראשית – לעיל, הערה 3 – עמ' 82 ואילך) בעיקר את החלוקה שאצל גונקל היא החלוקה הפנימית בתוך

86. סיפור גן עדן וסמליו שימשו במקרים רבים בסיס לאלוזיות ספרותיות ולהשוואות מפורשות, בדברי נביאים (אבל ראו ליד הערה 9) ובדברי חז"ל (לדוגמה, המובא בהערה 75). ראו לדוגמה: ישעיהו נ"א, ג; יחזקאל ל"ו, לה; רס"ג בפירושו לבראשית (לעיל, הערה 5), עמ' 301-302; קאסוטו, בתוך: אנציקלופדיה מקראית כרך ב, עמ' 531, ובפירושו הנזכר בהערה 2, עמ' 75; ועוד הרבה. אולם המאמר הנוכחי עוסק רק במה שבתוך סיפור גן עדן עצמו.

J^c, כאשר את החלוקה שאצל גונקל היא הראשית הרב ברויאר מזכיר רק בהערות 12, 13, באופן מסויג, ואת הסתירה בעניין מקור השקאת הגן מבאר (בעמוד 120 ואילך) כחלוקה נוספת, עצמאית ומקומית. כמובן, תיאורים מורכבים וחלקיים כאלה אינם משכנעים (אף המבקרים הנ"ל עצמם התבטאו בהסתייגות; ונראה שגם משום כך מבקרים אחרים לא דיברו על חלוקה פנימית של הסיפור אלא הסתפקו בשיוכו הכללי ל-J - ראו ביקורת, לעיל הערה 3, סביב הערה 28 ובה; וראו גם וונהם - לעיל הערה 6 - עמ' 51-52), והם קשים במיוחד לאור ההנחה שאנחנו יוצאים ממנה, שהבחירות הן מנגנון מכוון שהתורה רוצה שהלומד יוכל לזהותן וללמוד מהן.

לגופו של עניין, נראה שחלק מהסתירות והכפילויות שהמבקרים התבססו עליהן הן מדומות. כך, בעניין עץ החיים. שני הפסוקים העיקריים שלכאורה מלמדים על תעודה או בחינה ללא עץ החיים הם: 1. "וַיִּצְמַח ה' אֱלֹהִים מִן הָאֲדָמָה כָּל עֵץ נִחְמָד לְמִרְאָה וְטוֹב לְמֵאֲכָל וְעֵץ הַחַיִּים בְּתוֹךְ הַגֵּן וְעֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע" (ב', ט) - העובדה ש"בְּתוֹךְ הַגֵּן" מופיע לגבי עץ החיים ולא לגבי עץ הדעת מעיד לדעתם על עריכה, כאשר הפסוק המקורי היה '...וטוב למאכל, ובתוך הגן עץ הדעת טוב ורע'. אולם, מלבד זה שלא ברור מדוע העריכה תעשה או הצירוף יעשה בצורה כזו, נראה שמעיקרא ליתא, אלא יש כאן תופעה מבוססת (אם כי לא מאוד רווחת) של מושא ישיר כולל מופצל, שבו תיאור שנמצא בין שני חלקי המושא מתייחס לשניהם, כדוגמת "וַיִּבְנוּ מִזְבֵּחַ תַּחַת הַהָר וּשְׁתֵּי מִצְבֹּתָהּ" (שמות כ"ד, ד) - "תַּחַת הַהָר" מתייחס לשני מושאי הבנייה, לא רק למזבח אלא גם למצבות. כך גם אצלנו "בְּתוֹךְ הַגֵּן" מתאר את הצמחת כל המושאים: כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל, עץ החיים, ועץ הדעת טוב ורע (א' מישל, מובא על ידי מטינגר - לעיל, הערה 4 - עמ' 21-22). ייתכן שלשימוש במבנה זה יש תפקיד ספרותי - להדגיש דווקא את עץ החיים שלא נאסר אלא היה נגיש לאדם ומותר לו בשלב זה בספור (בכיוון זה פירש כנראה 'י קיל בדעת מקרא לפסוק זה). 2. הפסוק השני שלכאורה מלמד על תעודה או על בחינה ללא עץ החיים הוא: "וַיִּתְאֶמֶר הָאֱשֶׁה אֶל הַנָּחַשׁ מִפְּרִי עֵץ הַגֵּן נֹאכַל, וּמִפְּרִי הָעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ הַגֵּן אֶמְרָ אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ... " (ג', ב-ג). סתמיות "הָעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ הַגֵּן" מלמדת לכאורה שיש רק עץ אחד מסוים ומשמעותי בתוך הגן (למעשה, הקדימם בזה בעל **מדרש אגדה**, מהדורת ש' באבער, וויען תרנ"ד, על ב', יז: "ומעץ הדעת טוב ורע - לא אמר הקב"ה 'עץ הדעת', אלא משה שכתב התורה קראו עץ הדעת, וגם האדם לא היה יודע שהוא עץ הדעת, שכן האשה אמרה אל הנחש 'ומפרי העץ אשר בתוך הגן' ולא אמרה 'ומפרי (ה)עץ הדעת'"). אולם, מסתבר שפירוש דברי האישה הוא רק שיש איזה עץ כלשהו שנאסר, בלי שהיא מתכוונת לזהותו בדבריה, שהרי עיקר דבריה הוא בעניין היתר כלל העצים, ורק בדרך אגב מודה לנחש במקצת, שיש עץ אסור; ונראה שסתמיות לשונה, שאינה מזכירה בדיוק את זהות העץ, באה ללמד על ערמומיות הנחש שהביא אותה בדרך אגב לדבר על העץ האסור (השוו רש"י ג', א: "הרבה עליה דברים כדי שתשיבנו ויבא לדבר **באותו העץ**").

תופעות נוספות שגונקל התבסס עליהן (חלקן מופיעות גם אצל סקינר ו/או אצל הרב ברויאר) ושלפי דעתי אינן מהוות בסיס לחלוקה, הן:

- א. שם 'אלהים' מופיע לבדו בדו־שיח הנחש והאישה (ג', א-ה), בניגוד לכל יתר הסיפור המשתמש תמיד בצירוף 'ה' (= שם הוויה) אלהים'. אולם, מלבד מה שבאופן כללי יש לפקפק בשימוש בחילוף כזה כבסיס ראשוני לחלוקה (ראו: ביקורת - לעיל הערה 3 - עמ' 30), הרי כאן הוא יכול להתבאר בנקל בהקשר של רצף סיפורי אחיד על ידי ההבנה שבאופן עקרוני הסיפור עצמו משתמש רק בביטוי המלא 'ה' אלהים' (לעניין משמעות ביטוי מורכב זה ותפקידו כאן ראו: ביקורת, הערה 46), ודווקא דברי הנחש צריכים לכלול רק את שם 'אלהים' (אם כקביעה ערכית שאין שם הוויה ראוי להופיע בפי הנחש, כדברי ראב"ע על ג', א "לא הזכיר הנחש השם הנכבד והנורא כי לא ידעו" - ובדומה ברד"ק שם, ובדומה כתבו קאסוטו - לעיל הערה 2 - עמ' 56, והרב ברויאר, שם סוף הערה 1; או משום שהנחש בדבריו חותר לקראת המסקנה "כִּי יִדַע אֱלֹהִים... וְהֵיטֵם פְּאֵלֵהֶם לְדַעֵי טוֹב וְרָע", ואין כוונתו לדמיון לה' ספציפית אלא למאפיין אלוהי באופן כללי, כפי שעוד נבאר), ודברי האישה הרי מתייחסים באופן ישיר לדברי הנחש ולכן מוכרחים לנקוט כמותו בשם 'אלהים' בלבד.
- ב. בסוף הסיפור ה' מעמיד שני שומרים שונים מקדם לגן עדן (ג', כד). אולם, ממש לא ברור מדוע רצף סיפורי אחיד לא יכול לכלול העמדת שני שומרים.
- ג. ב', ח קובע את מיקומו של הגן "מִקְדָּם", כלומר, במזרח העולם, לעומת ג', כד שבו שמירת הגן היא "מִקְדָּם לְגַן עֵדֶן", שמזה נראה שהגן נמצא במערב העולם, ולעומת תיאור ארבעת הנהרות (ב', י-יד) שממנו נראה שהגן נמצא בצפון. אולם, העמדת השומרים מקדם לגן עדן יכולה להיות מובנת כמניחה רק שפתח הגן או הגישה לגן הוא מכיוון מזרח שלו (למשמעות דבר זה התייחסנו ב'אחרי גן עדן' בעמוד 48), אף על פי שהגן נמצא במזרח העולם. הסתירה הנוותרת, בין תיאור הנהרות לבין מיקום הגן "מִקְדָּם", יכולה להתיישב עם החלוקה שנציע, אבל לאמיתו של דבר נראה שאת מיקום נהרות הפרת והחדקל בהחלט ניתן לתאר כמזרח, ונראה עוד שארבעת הנהרות אינם באמת במקום אחד ולכן אינם מסמנים את מקום מוצאם המשותף על פי הסיפור. לעניין מיקומי הנהרות התייחסנו ב'משמעות בחינת העבודה' בעמוד 30 וב'אחרי גן עדן' בהערה 81.
- ד. הפתיחה "וְכָל שֵׁיחַ הַשְּׂדֶה טָרָם יִהְיֶה בְּאֶרֶץ וְכָל עֵשֶׂב הַשְּׂדֶה טָרָם יִצְמַח כִּי לֹא הִמְטִיר ה' אֱלֹהִים עַל הָאֶרֶץ וְאָדָם אֵין לְעֵבֶד אֶת הָאֲדָמָה" (ב', ה) באה לתאר בעיה שתבוא על פתרונה בהמשך הסיפור, ונראה שהיא מניחה שהמשך הסיפור כולל הבאת מטר והצמחת שיח ועשב (לא רק עצים). לפי זה היא שייכת למסורת או לבחינה שאכן כללה או ראויה לכלול אלמנטים אלה בהמשך הסיפור, בסתירה לא רק לקיום ראשוני של אד להשקייה (ב', ו) אלא גם לכך שבהמשך הסיפור פתרון בעיית ההשקייה מגיע באמצעות נהר דווקא (י), וגם לכך שמה שצומח בפועל הוא עצים (ט) ולא שיח ועשב. לעניין זה התייחסנו בהערה 17.

ה. חידוש הבושה מהעירום (ג', ז אחרי ב', כה) בעקבות החטא מלמד על חידוש יחסי האישיות והתשוקה (הרחבה מיוחדת על כך אצל הרב ברויאר, פרקי בראשית עמ' 85 ואילך), בסתירה לכך שכבר בהקשר של יצירת האישה האדם שר עליה שיר אהבה (ב', כג) ואף נאמר "וְדַבַּק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבֶשֶׁר אֶחָד" (כד). אולם, את משמעות חידוש הבושה והעירום בעקבות החטא אפשר להסביר בדרכים שונות; הצענו (תחת 'משמעות בחינת העבודה' בעמוד 30) שהבושה בסיפור נועדה לבטא ולסמל רק יצר כפייתי, להבדיל מאהבה ותשוקה נשלטות שהיו קיימות מתחילה. בכל אופן בוודאי קשה לומר שחידוש הבושה קובע היעדר מיניות טרום-חטא בוודאות כזו שתצדיק סתירה מכוננת חלוקה.

שיטות המפרשים בהשוואת האדם לאלוהים

בפירוש ידיעת טוב ורע, התבססנו (בעמוד 32) על כך שידיעת טוב ורע מתוארת כמאפיין אלוהי שבו האדם הוא 'כאלוהים'. כאמור שם, אפיון זה אמנם נאמר תחילה בפי הנחש: "בְּיָוֹם אֲכָלְכֶם מִמֶּנּוּ... וְהָיִיתֶם כְּאֱלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע" (ג', ה), אך הוא מקבל אישור בדברי ה'"הָן הָאָדָם הָיָה כְּאֶחָד מִמֶּנּוּ לְדַעַת טוֹב וָרָע" (כב). משמעות פשוטה זו, שדברי ה' אלה מאשרים את היות ידיעת טוב ורע מאפיין אלוהי, הטרידה מפרשים שונים שלפיכך ניסו לדחוק את משמעות הפסוק בדרכים שונות.

אונקלוס מתרגם "הא אדם הוה יחידאי בעלמא מניה למדע טב וביש", ועולה ש"מִמֶּנּוּ" איננו מצטרף עם "אֶחָד" אלא עם "לְדַעַת". לפי זה, "מִמֶּנּוּ" יכול להתפרש במשמעות 'בעניין זה', כפי שנראה שפירש רש"י, שכתב: "ומה היא יחידתו – לדעת טוב ורע" (מתוך הנחה שדברי רש"י 'כמו שאני יחיד בעליונים' הם השלמה עניינית בדומה למופיע בתרגום יונתן – המפרש את 'ממנו' בכיוון אחר לגמרי, ופירוש 'ממנו' בא בדברי רש"י 'ומה היא יחידתו'; באופן אחר ניתן לפרש ברש"י שדבריו 'כמו שאני יחיד בעליונים' הם פירוש 'ממנו', ודווקא דבריו הקודמים 'ומה היא יחידתו' הם השלמה עניינית). לחילופין, על פי אונקלוס, "מִמֶּנּוּ" יכול להתפרש במשמעות 'מתוך עצמו', כלומר מעצמו הוא יודע טוב ורע בלא צורך בהוראה מבחוץ (כך רס"ג בפירושו לבראשית – לעיל, הערה 5 – עמ' 298) או בלא כפייה מבחוץ (רמב"ם, שמונה פרקים פרק ח, והלכות תשובה פ"ה ה"א; בכיוון דומה פירש רד"ק על אתר בדעת ר' עקיבא בבראשית רבה פרשה כ"א, ה, ובמכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דזויה בשלח פרשה ו, מהד' הורוויץ – רבין עמ' 112 שהיא כדעת חכמים בשיר השירים רבה פרשה א', מו). לאור כיוון פרשני זה שלפיו "מִמֶּנּוּ" איננו מצטרף ל"כְּאֶחָד", אין אישור בדברי ה' לדברי הנחש, ולכן הדמיון לאלהים בדברי הנחש אינו צריך להיות אמיתי אלא יכול להתפרש כפיתוי שקרי. כך, רש"י מפרש (על פי בראשית רבה פרשה יט ד) בדברי הנחש: "כל אומן שונא את בני אומנותו, מן העץ אכל וברא את העולם; והייתם כאלהים – יוצרי עולמות" (ובבראשית רבה שם מכונה טיעון זה של הנחש "דלטוריא על בוראו"; והשוו שם כ', א). ורד"ק על ג', יז מעלה את האפשרות שהנחש "לא

היה מבין ידיעת טוב ורע מה היא". לעומת זאת, אונקלוס עצמו בכל זאת טרח לתרגם בדברי הנחש 'כרברבין', ואף הרמב"ם (מורה הנבוכים חלק א, פרק ב) אימץ תרגום זה, ורס"ג תרגם 'כמלאכים'. עולה שראו צורך להצדיק את דברי הנחש למרות שפרשנותם בדברי ה' לכאורה מבטלת צורך זה. מכל מקום לענייננו ברור שהפירוש הנ"ל בתחביר דברי ה' רחוק מן הפשט, כפי שציין ראב"ע.

ספורנו דוחק את התחביר באופן אחר: הוא מפרש, כנראה, את היחס שבין שני חלקי המשפט כניגוד: "הוא יודע טוב ורע עם היותו בצלמנו"; ואת דברי הנחש משמע שהוא רואה כמעוותים את משמעות 'טוב ורע' באופן שקרי. אולם, נראה ברור בפשט שפירוש דברי ה' הוא בכיוון דברי הנחש, ולכן צריך לפרש את דברי שניהם במשמעות מילולית דומה, אף שכמובן המשמעות ההקשרית הרחבה יותר יכולה להיות שונה.

בכיוון דומה לפירוש רס"ג הנ"ל 'כמלאכים' פירשו מפרשים נוספים בדברי הנחש ובדברי ה' (כך דעת רבי פפוס בבראשית רבה פרשה כא ה ובמכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דויה בשלח פרשה ו, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 112 שהיא כדעת ר' עקיבא בשיר השירים רבה פרשה א מו; וכך ראב"ע, רד"ק ועוד); אולם, מלבד השאלה האם באמת פירוש כזה עולה בקנה אחד עם פשט "כאלהים" ו"כְּאֵלֹהִים מְנוּיִם", הוא גם מצריך לפרש את ידיעת טוב ורע באופן שמתאים להיחשב מאפיין מלאכי – נשוב לזה בנספח הבא.

ראב"ע על ג', כב כפירוש אלטרנטיבי מציע שה' אמר שהאדם 'היה' כאלהים רק לפי מחשבתו. אולם, קשה לראות בסיס לזה בלשון הפסוק, וגם לפי זה הצורך בהרחקת האדם מעץ החיים קשה יותר להבנה.

שיטות המפרשים בידיעת טוב ורע

בניסיון להבין את משמעות ידיעת טוב ורע, הצגנו (בעמוד 33) את הבעיה היסודית: אם ידיעת טוב ורע היא תוצאה סיבתית ישירה של האכילה מעץ הדעת בגין תכונה אינהרנטית של העץ, הרי, בשלב בסיפור שבו אכלו מהעץ, הידיעה שנקנתה להם מתוארת רק כידיעת העירום והבושה ממנו: "וַתִּפְקְחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עִרְמָם הֵם וַיִּתְּפְרוּ עֲלֵהּ תְּאֵנָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגֹרֹת" (ג', ח). ואם העץ מקנה ידיעת טוב ורע, ובפועל נמצא שרכשו ידיעת עירום ובושה ממנו – המסקנה המתבקשת היא שידיעת העירום היא עצמה ידיעת טוב ורע, ושבידיעת העירום נעשה האדם כאלוהים. אולם זה דבר שאין הדעת סובלת אותו, שהרי מה עניין העירום והבושה לאלוהים? בעיה זו נוספת על שאלת משמעות היות ידיעת טוב ורע מאפיין אלוהי, שבה עסקנו בנספח הקודם.

יש מפרשים שפירשו את ידיעת טוב ורע באופן שהיא מהווה קטגוריה רחבה יותר שהבושה היא רק מקרה פרטי או דוגמה שלה. כך, רס"ג בפירושו (לעיל, הערה 5), עמ' 288-289 מפרש את ידיעת טוב ורע כקטגוריה כללית של ידיעות מסוימות שבכללן גם בושת העירום (לדעתו, קניית ידיעות אלה היא חיובית מצד עצמה, והחטא הוא רק ברכישתן באופן עצמאי ובאי-

המתנה ללמוד אותן מאת ה'); אך הוא אינו מפרש כיצד קניית ידיעות אלה מצדיקות השוואה למלאכים, בהתאם לשיטתו (הובאה בנספח הקודם) שפירוש "כִּאלֹהִים" הוא 'כמלאכים'. רש"י (על ב', כה) מפרש את ידיעת טוב ורע בדברי ה' כידיעת 'דרך צניעות' שבכללה בושה, ידיעה הנובעת מיצר הרע שניתן בו כשאכל. רש"י אינו מפרש את 'לדעת טוב ורע' בדברי הנחש, וצריך עיון כיצד פירושו לידיעת טוב ורע יכול להתיישב עם פירושו ל"וְהִיְתָם כְּאֱלֹהִים" בדברי הנחש (ראו נספח קודם). ועל פירושי שניהם יש לשאול, כיוון שידיעת טוב ורע היא קטגוריה רחבה יותר מבושה, והאכילה מהעץ מקנה את כל הידיעה טוב ורע, מדוע התורה אינה כוללת בתיאור פקחת עיני האדם ואשתו בפועל אלא את הבושה בלבד ולא כתבה משהו כמו: 'ותפקחנה עיני שניהם וידעו טוב ורע וכי ערומים הם'?

בניגוד לכיוון זה, מפרשים אחרים ביססו את פירושיהם לידיעת טוב ורע על הזיקה המתבקשת מן הפסוקים בין ידיעת טוב ורע לבין בושת העירום. כך, ראב"ע (על ג' ו) ומפרשים נוספים (רד"ק על ג', יז; 'מפרשים' המובאים ברמב"ן על ב', ט) מפרשים שהאכילה מהעץ הקנתה תאוה מינית. פירוש זה יכול להתבסס גם על הפסוק בדברים (א', לט) "וְטַפְּכֶם... וּבְנֵיכֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ הַיּוֹם טוֹב וָרָע..." ועל דברי ברזלי לדוד (שמ"ב י"ט, לו) "בְּן שְׁמֹנִים שָׁנָה אָנֹכִי הַיּוֹם הָאֵדַע בֵּין טוֹב לְרָע אִם יִטְעֶם עַבְדְּךָ אֶת אֲשֶׁר אֵכֵל וְאֶת אֲשֶׁר אֲשַׁתָּה אִם אֲשַׁמַּע עוֹד בְּקוֹל שָׂרִים וְשָׂרוֹת...", ומתיישב היטב עם חידוש הבושה מעירום. אולם, גם לדרך זו לא ברור כיצד לכלכל את השוואה "כִּאלֹהִים", כפי פירוש 'כמלאכים' או כפי פירוש אחר (ראב"ע איננו מתייחס לנקודה זו; רד"ק שם נדחק בזה; הרמב"ן דוחה את פירוש ה'מפרשים' בדיוק בגלל נקודה זו). ועוד, ההנחה שתאוה מינית התחדשה רק עם האכילה אינה מתיישבת בקלות עם מה שמשמע מהמופיע בעקבות יצירת האישה, ששר האדם (ב', כג) "זאת הפעם עָצַם מְעַצְמִי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי...", ומלשון הסיפור עצמו (כד) "עַל כֵּן יַעֲזֹב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד" (ראו: 'סיפור גן עדן בביקורת המקרא וב'פרקי בראשית', סעיף ה בעמוד 55). הרמב"ם במורה הנבוכים (חלק א פרק ב) מפרש את ידיעת טוב ורע כאן כהידרדרות השיפוט הערכי מקטגוריות רציונליות-אובייקטיביות ('מושכלות', שמשמעותן בהקשר הערכי - קביעת התנהגות נדרשת לפי ידיעת רצון ה') לקטגוריות חברתיות ואסתטיות ('מפורסמות'; הידרדרות זו מתוארת אמנם בדבריו כעונש על היגררות האדם אחר תאוותיו, אבל, לאור מה שנראה מדבריו שם ב', ל' שהסיפור הוא אלגורי - ראו הערה 5 - יש מקום לראות אותה כמתארת קשר מהותי יותר בין הדברים, וייתכן שכך יש להבין את דבריו בסוף א', ב בעניין 'מדה כנגד מדה', ואכמ"ל). גם פירוש זה בנוי על הזיקה המתבקשת בין ידיעת טוב ורע לבין בושת העירום, כפי שהרמב"ם מסביר, וכיוון שהפירוש איננו מכחיש קיום קודם של התאוה המינית, הוא מתיישב גם עם מה שמשופר בהקשר של יצירת האישה. אולם, כפירוש פשוט בביטוי "דַּעַת טוֹב וָרָע" קשה לבסס בלשון מקרא את הבחנת הרמב"ם בין "טוב וָרָע" לבין 'אמת ושקר'; ועוד, פירוש זה מתבסס על פירוש 'כאלהים' במובן 'מנהיגים' בתוספת הקישור של ה'מפורסמות' עם הפוליטיקה במובנה האריסטוטלי (קישור שאינו מפורש בדברי הרמב"ם,

אבל מתבקש מרצף דבריו בפרק; וראו גם הגדרתו ל'טוב' במורה הנבוכים חלק ג פרק יג), וגם זה נראה לא מבוסס בפשט.

הרמב"ן מפרש שידיעת טוב ורע איננה באופן ספציפי התאוה המינית, אלא באופן כללי ויסודי יותר כל רצון ובחירה שבכללם גם התאוה המינית. בדומה למה ששאלנו על רש"י ורס"ג, לא ברור לדעת הרמב"ן מדוע התורה לא הזכירה ידיעת טוב ורע בתיאור פקחת עיני האדם ואשתו. עוד קשה להבין בדעת הרמב"ן כיצד חטא האדם ללא רצון ובחירה (השוו דברי הרמב"ן עצמו על ג', כב בעניין הרחקת האדם מעץ החיים: "והנה עתה שהיתה לו בחירה שמר העץ הזה ממנו כי מתחילה לא היה עושה אלא מה שיצוה"). כמו כן, תיאור תאוות האישה לפני עץ הדעת (ג', ו) לא נראה מתאים לתיאור הרמב"ן את האדם שלפני החטא (ראו כיצד מפרש הרמב"ן את ג', ו). וגם לדרך הרמב"ן, עוד יותר מאשר לדרך ראב"ע, קשה ליישב את הפסוקים בהקשר של יצירת האישה שמהם נראה שכבר אז הייתה אהבה ותאוה של האדם לאישה.

יש וריאציות פרשניות נוספות במפרשים (לסיכום שיטות במחקר ראו: מטינגר - לעיל הערה 4 - עמ' 62-63), אבל הקושי היסודי בכלם הוא הצורך לפרש את ידיעת טוב ורע באופן שיתיישב עם פשט הלשון, עם הדימיון לאלוהים, ועם יתר פרטי הסיפור כפשוטם (מעניין במיוחד פירושו של רד"צ הופמן על ב', יז, אולם גם על פירושו יש לשאול מדוע התורה לא הזכירה ידיעת טוב ורע בתיאור פקחת עיני האדם ואשתו).

ביאור כמעט זהה לביאורנו ל"וְהִי יְתֵם כְּאֱלֹהִים יִדְעֵי טוֹב וְרָע" מופיע בפירוש אברבנאל בשם 'חכמי הנוצרים', בסוף התרת השאלה הכ"ז: "וחכמי הנוצרים פירשו והייתם כאלהים יודעי טוב ורע - בלתי נכנעים למצווה מה, כי אם אתם תדעו מה הטוב ותעשוהו ומה הרע ותרחיקוהו מבלי שתצטרכו לציווי כלל, כי תדמו לאלוה העולם שאינו עלול ולא מצווה מאלוה אחר כי הוא יודע הטוב והרע בהחלט ועושה כרצונו ולא במצוות אחר. אבל לא אמר שיהיו אלהים ממש". אולם לדבריהם 'אלהים' מתפרש כמתייחס לה', בעוד באמת נראה שהשימוש התחבירי בצורת רבים ('יודעי') מלמד שהכוונה למאפיין אלוהי כללי יותר. אברבנאל עצמו איננו מאמץ את פירושם אלא מבאר בכיוונים אחרים, אך גם איננו מקשה עליו ולא דוחה אותו בפירוש.

פירושים דומים לביאורנו ל"יִדְעֵי טוֹב וְרָע" מופיעים אצל: Wyschogrod, M., *Sin and Atonement in Judaism* בתוך: *The Human Condition in the Jewish and Christian Traditions* (Hoboken: Ktav, 1986), עמ' 103-126; 'קיל, פירוש דעת מקרא על ב', ט ועל ג', ה (אבל ראו שם עמ' צז). אולם הפרשנות אינה זהה לגמרי, ושניהם אינם מפרשים בכיוון דברינו את "וְהִי יְתֵם כְּאֱלֹהִים".