

פרשת גן-עדן (בראשית ג') – מציאות או משל?

– דיון בין-תחומי

מוקדש לניסן, שאינו נרתע לעלות
בחומה, כי כה חשוב לו לחשוף את מה
שהיא מסתירה.

1. מבוא

שני חלקים ראשיים – בבראשית ג':

בחלק הראשון מתואר חטא האכילה מעץ הדעת ונסיבותיו (1-7), ובחלק האחרון מפורט העונש שניתן לשלושת משתתפיו (8-24).

החלק האחרון מתאר עולם המוכר לנו היום: הנחש, אדם וחוה בפרקנו אינם שונים מנחש, מאיש ומאשה בני ימינו: הנחש מהלך על גחון ומכיש אדם בעקביו, מאז נענש (כמתואר בפרק ג') ועד היום הזה. האשה משתוקקת לבעלה, הרה, יולדת ומגדלת ילדים בקשיים לא מעטים – מאז גירושה מגן-עדן (כמתואר שם) ועד עתה, והגבר מוציא לחם מן הארץ בזיעת אפיו ואינו חי עוד חיי נצח. מעפר בא ואל עפר הוא שב בבוא יומו, מאז ועד עולם¹.

דין שונה – לחלק הראשון: עולמו זר לעולמנו המציאותי, המוכר.

להלן חלק ממוזרויותיו:

השיח המתקיים בין הנחש לאשה אינו ראליסטי, שכן מאימתי זוחל על גחון ומהלכת על רגליים מנהלים שיחה?

טעמיו ומגמתו אינם ברורים:

מה רצה להשיג? שמא נתכוון לערער על דברי השכינה? לכפור בה? ושמא חיפש דרך לפתוח בדברים עם אשה שנחשבה בעיניו למעניינת? האם מגמתו תאולוגית, או פרגמטית?

טיב יחסיו עם האשה תמוה: האם אהב הנחש את האשה, או שמא נתאוה לה רק מפני שהייתה ערומה, כפי שמעיד עליה הכתוב בפסוק המסיים את פרק ב' ומה מקום לרגשות ממין זה בין יצורי אנוש וחיות?

תאריכים: פרשנויות ראליסטיות; אלגוריות-סמליות; ראליסטיות-סמליות; מיתולוגיות ובין-תחומיות לפרשת גן-עדן.

1. המציאות הפמיניסטית יצרה אמנם שינויים מגדריים לא מעטים: לא רק הגבר מוציא לחם בזיעת אפיו, גם אישה נושאת בעול, באופן עצמאי או בשיתוף פעולה. גם גידול ילדים אינו עוד בתחום אחריותה הבלעדית של אישה, אך אלה חורגים מגבולות הדיון הזה.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

שתיקתו – הספק-אפסית, ספק-רועמת – של אדם הראשון, הבעל – מוזרה אף היא. אם אכן מגמתו של הנחש הייתה רומנטית, מדוע לא מיהר אדם לסלקו? לחלופין, אם התכוון הנחש לקיים "בירור הלכתי" בעניין "איסור והיתר", מדוע לא הבהיר לו האדם את טיב הוראת הבורא, והרי גם אם הנחש לא פנה אליו, יש להניח כי נכח במקום? אם לא – היכן היה?

מסקנות האשה בעניין איכויותיו של פרי העץ אינן מבוססות על הוכחות בדוקות. גם אם נניח, ש"תאווה לעיניים" (ג', 6) היא הערכה סובייקטיבית, שאינה ניתנת להוכחה, מניין ידעה, "כי טוב העץ למאכל... ונחמד העץ להשכיל" (שם), והרי תכונות קוגניטיביות ("להשכיל") ורפואיות ("טוב למאכל") – ניתנות להוכחה?!

נוסף לכך, לגמרי לא ברור מקריאת הכתובים כפשוטם, מניין נבע ביטחוננו של הנחש בהכחשת עונש המוות הצפוי לאוכל מן העץ ("לא מות תמותון" – ג', 3).

ועוד, וכי עד לרגע האכילה מן העץ לא ידעו אדם וחוה, כי עירומים הם (ג', 7)? מה, אם כן, משמעותן של המילים: "ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירומים הם"? וכי לפני-כן היו עיוורים? אם לבושתם התכוון הכתוב, מדוע לא ציין זאת במפורש?

מיון התמיהות הללו יבחין בין קושיות ענייניות, הנוגעות לרצף הסיפורי, ובין קושיות הנוגעות למגמותיו.

אפשרות מיון אחרת תבחין בין קשיים, הנוגעים למערכות היחסים של הדמויות הפועלות, לבין קשיים פרשניים – כמשמעה של פקחת עיניים, למשל.

נשאלת אפוא השאלה: האם ניתן להתייחס אל המתואר בפרק ג' כאל ראליה מסוג בלתי מוכר, שחל בה היפוך, שתוצאתו מוכרת היום – ראליה, אשר אין בה קשרי רעות, אהבה ודומיהם בין נחשים לנשים, או שמא יש לפרש את ההתרחשות, הכביכול-ראליסטית, בדרך שונה, סמלית, אשר בה מייצגות הדמויות הפועלות משהו אחר?

שאלה זו, שראשונים ואחרונים התלבטו בה, הנה שאלת המחקר שלנו, ובמאמר תידונה תשובות יהודיות קלאסיות ומודרניות שניתנו לה. כמו-כן יצורף לדיון תחום-דעת נוסף, ספרות-יפה, הנוגע גם הוא במשמעויותיו של "החטא הקדמון" ובתוצאותיו. אף כי מקומו של תחום דעת זה אינו מוכר בארון הספרים היהודי – שורשיו ויונקותיו ממנו. על-כן יצורפו חמשת נציגיו: חיים נחמן ביאליק, עמוס עוז, אהרן ברתיני, אהובה בת-חנה ולאה נאור – לגלרית פרשני המקרא בני זמנים עתיקים וחדשים. יצירותיהם תיבחנה מצד זיקתן לשאלת המחקר, הבודקת את טיבה של מציאות גן-עדן.

2. הפרשנות הראשית

הדוגלים בפרשנות זו מניחים, שיש לקבל את תיאורי המקרא כפשוטם: הנחש היה, לפי גישה זו, בעל תכונות אנושיות, הן לעניין נתוניו הפיזיים, כגון הליכה על שתי רגליים, הן מבחינת כישוריו התקשורתיים, כגון יכולתו לנהל שיח ושיג עם דמות נשית אנושית והן לעניין יכולותיו האמוצינוליות, כגון סגולתו לחוש אהבה, קנאה ואפילו שנאה. זו דרכו הראשית של בראשית רבה: לדעתו של ר' הושעיא, "דיקרטס היה; עומד כקנה ורגלים היו לו"² – בדומה לאדם. ר' הושעיא מתייחס לחיצוניותו. את ההשלמה הפנימית-הכרתית עושה ר' ירמיהו בר אלעזר, המציין, ש"אפיקורוס היה", היינו כופר ועז פנים לפני הקב"ה³. עיבוי תכונותיו ההכרתיות מצוי גם בבראשית רבה כ', ב ("ריגן דברים על בוראו... בעל תשובות היה"). אמנם לפי ר' שמעון בן אלעזר, אין הנחש דומה לאדם, כי "כגמל היה", ועלה האדם ורכב עליו (כהשלמת פרקי דר' אליעזר י"ג). מכל מקום, הנחש, המוכר לנו היום, קיבל את דמותו החיצונית והפנימית **לאחר** הגירוש – כדברי המדרש (כ', ה'): "בשעה שאמר הקב"ה: "על גחונך תלך", ירדו מלאכי השרת וקיצצו ידיו ורגליו, והיה קולו הולך (מתוך צער) מסוף העולם ועד סופו"⁴. לשיטת ר' לוי, עונשו אינו הפיך – בניגוד לחוטאים האחרים, שיחזרו בימות משיח למצבם הראשוני⁵.

2. בראשית רבה, י"ט, א' ומוסבר ע"י המדרש המבואר, שהיה בעל גוף זקוף וניכר בקומתו. לפי פירוש תאודור-אלבק, משמעות המילה היוונית: דיקרטס – מעולה ונפלא (מכל החיות), ע"ש עמ' 171. ראה ילקוט שמעוני רמז כ"ה (ל-ג', א), תוספתא סוטה פ"ד ועוד. ראה ריכוז חלקי של המקורות השונים, המתייחסים אל קומתו האנושית לפני שנענש – במדרש ר' דוד הנגיד, נכד הרמב"ם, עמ' ט"ו-ט"ז, הערה 190.

3. שם, שם.
4. אמנם אין הכתוב מזכיר את צווחתו בפרשת הנחש, אך היא נלמדת ממקום אחר. ראה מדרש המבואר לבראשית רבה כ', ה', עמ' ש"ח-ש"ט.
5. שם: "לעתיד לבוא הכל מתרפאין, חוץ מנחש וגבעונים". ראה גם פירוש רבינו בחיי לבר' ג', 14: "יגיד, שהעונש הזה לא יוזז ממנו לעולם, ואפילו בזמן המשיח, אשר תסתלק האיבה שבין האשה ובין הנחש – כעניין שכתוב (ישעיהו י"א, 8): "ושעשע יונק על חור פתן". העונש הזה במאכל העפר לא יזח (=יסור, יוזח) ממנו עולמית, הוא שכתוב (ישעיהו ס"ה, 25): "זאב וטלה ירעו כאחד, ואריה כבקר יאכל תבן, ונחש – עפר לחמו", ועל כן אמר: "כל ימי חיידך" – לרמוז על ימות המשיח..."

שנתון "מ" – תשס"ד כרך ט'

גם באבות דרבי נתן⁶ מוצג הנחש – כבעל יכולות שכליות וכמי שמסוגל לפתח אסטרטגיות לכיבוש יעדים.

רש"י, המסתמך במידה רבה על בראשית רבה, אך גם על מדרשים אחרים⁷, בחר אף הוא בפרשנות הראליסטית:

לטעמו, עובדת היות אדם וחווה ערומים ועסוקים בתשמיש לעין כל – גרמה לנחש לחפץ באשה⁸ (פירושו ל-ג', 1). על כן "הרבה עליה דברים, כדי שתשיבנו ויבואו לדבר באותו העץ" (שם). כדי לגרום לחוה לאכול מפרי העץ – דחפה עד שנגעה בו, "אמר לה: כשם שאין מיתה בנגיעה, כך אין מיתה באכילה" (שם, 4).

ההתאהבות, הדחיפה והנגיעה הן תוספות סיפוריות, שמגייס רש"י מתוך אוצרות המדרש – כדי ליצור רצף של סיבה ומסובב. לשון אחר, רש"י משלים פערים, שהמקרא מחסיר. באופן כזה נותן רש"י טעם לאיסור אכילת הפרי: "כל אומן שונא בני אומנותו. מן העץ אכל וברא את העולם"⁹ (שם, 5) ומסביר את סגולותיו השונות של הפרי (שם, 6) ואת עניין פקידת העיניים, שאיננה פיזיולוגית, אלא קוגניטיבית: "לעניין חכמה דיבר הכתוב, ולא לעניין ראייה ממש, וסופו מוכיח... אף הסומא יודע כשהוא ערום... (אלא) מצווה אחת הייתה בידם, ונתערטלו הימנה"¹⁰ (שם, 7).

העץ הוא, לדידו של רש"י, עץ התאנה. "ומפני מה לא נתפרסם העץ? שאין הקב"ה חפץ להונות בריה, שלא יכלימוה ויאמרו: זהו שלקה העולם על ידי"ו"¹¹ (שם). רש"י קובע את זמן החטא, השעה העשירית¹² ואת המקום, אשר ממנו נשמעו דברי הקב"ה (צדו המערבי של גן עדן – שם, 8).

מכאן ואילך מתחיל החלק השני של הפרק, ובו אין כמעט עוד צורך בהבהרות נוספות, אלא בהדגשת מה שכבר נתבאר בחלקו הראשון של הפרק. כך, למשל, לומד רש"י מעונשו של הנחש ("על גחונך תלך" – שם, 14) על כך ש"רגלים היו לו – ונתקצצו"¹³, ומהאיבה, שתאפיין את יחסיו

6. מהדורת ש"ז שכטר נוסחה א' פרק א' עמ' 4-5.

7. כגון סנהדרין, עירובין. ראה הפניות במהדורת דעת מקרא.

8. כמיהתו לאשה נזכרת גם בתוספתא סוטה פ"ד, בבראשית רבה כ' ובאבות דרבי נתן פ"א בשינויים קלים. לפי מקורות אלה, חפץ הנחש בחוה לא רק מטעמים רומנטיים, אלא גם מעמדיים: "אלך ואהרוג את האדם ואשא את אשתו, ואהיה מלך על כל העולם כולו". ניסוח זה נוטל מהפיקנטיות של הנחישות הרומנטית את עוקצה וממירה במעשיות נטולות רגשות. לענייננו, שני הפירושים משרתים את המגמה הראלית.

9. בעקבות בראשית רבה י"ט, ד'.

10. בעקבות בראשית רבה י"ט, ו'.

11. בעקבות תנחומא לוירא, י"ד. על זיהוי העץ כתאנה – ע' מ' כסלו (תשנ"ח) עץ הדעת תאנה היה – סיני קכ"ב עמ' קכ"ט-קל"ג.

12. בעקבות סנהדרין ל"ח, ב'.

13. בעקבות בראשית רבה כ', ה'.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

עם האשה מכאן ואילך, למד הוא על תכניתו המקורית של הנחש: "אתה לא נתכוונת אלא שימות אדם, שיאכל הוא תחילה..."¹⁴.

רש"י סגר אפוא את כל הקצוות: יחסי המינים לאחר העונש מהופכים ליחסיהם לפניו. מה שהיה לא יהיה: תחת אהבה – שנאה, תחת שליטה – תלות, תחת אי-יגיעה – זיעת אפים, והליכה על שתיים הומרה בזחילה על גחון.

גם ראב"ע בחר בפרשנות ראליסטית טהורה: "והישר בעיני" – הוא מזהיר בפירושו ל-ג', 1 – "שהם הדברים כמשמעם, והנחש היה מדבר, והיה הולך בקומה זקופה"¹⁵; והשם דעת באדם, שם בו. והנה הפסוק העיד, כי היה ערום מכל חית השדה, רק לא כאדם".

בחירתו בפשט בסוגיה הפרטיקולרית הנידונה – תואמת את גישתו הכללית לפירוש התורה, כפי שהצהיר בהקדמותיו לשני פירושי התורה: הקצר והארוך.

להלן ציטוט דבריו מתוך הקדמתו לפירושו הארוך, המכונה גם "השיטה האחרת", המתאר את דרך הפרשנות הסמלית, הפסולה בעיניו: "...האומרים, כי כל התורה חידות ומשלים, ככה כל הדברים, שהם בספר בראשית נאמרים...". הוא גורס "לבאר כל כתוב כמשפטו ודקדוקו ופשוטו; רק במצוות וחוקים אסמוך על קדמוניו, וכפי דבריהם אתקן דקדוק לשוננו"¹⁶.

ובכ"ז אין פירושו של ראב"ע – כפירוש רש"י; פרטי הסיפור המלא אינם זהים.

במה נבדלו?

1. בביאור תכונות הפרי האסור.

"והייתם כאלוקים" (5): לדעתו של רש"י, פירושו: "יוצרי עולמות", ואילו ראב"ע סבור: "מלאכים". מלאך הוא פרי יצירתו של בורא. המוטיבציה לחטא גדולה יותר על-פי פירושו של רש"י.

2. בתיאור מעשה האשה בפרי (6).

14. רש"י אינו משתמש כאן במדרש, המוסיף לפרטי עונשו של הנחש גם את הצרעת (ראה תנחומא ישן, מצורע, ז'; בראשית רבה כ', ד; שמות רבה ג', יג; מדרש רבי דוד הנגיד, עמ' ט"ז), אולי מפני שאין בדבריו, עכ"פ לפי פשוטו של מקרא, לשון הרע ממש.

15. מקראות גדולות, מהדורת הכתר, בראשית חלק א', עמ' 46. כקוריוז מעניין להזכיר את תיאור אחד ממיני הנחשים, המאופיין ביכולתו להזדקף, ב"פרק שירה" למנדלי מוכר ספרים: "אך קיים גם נחש מזדקף כמתוח / ונצב כמטה על זנבו הקשוח" (עמ' 214), ומעיר ע"כ מנדלי (בהסתמכו על ספר "תולדות הטבע", שתרגמו לעברית, ג', עמ' 132-135), שידועים נחשים מעטים, המסוגלים לזקוף כדי שליש מגובהם, וכי הצפעוני המצרי, כאשר יאחזנו המלחש בצוארו וילחץ ערפו, אז יזדקף, ע"כ הוא נקרא "הזקפן" אצל המצרים הקדמונים בגלל קומתו. גם נחש בתי-העיניים (=נחש המשקפיים) שבהודו יזדקף קוממיות (שם, עמ' 303, הערה 147).

16. ראה מנחם כהן, בראשית מקראות גדולות, הכתר בראשית א', עמ' כ"ז, כ"ט. המקבילה לפירוש הארוך נמצאת בפירושו הקצר, הנקרא גם ספר הישר – שם בעמ' כ"ה ("הדרך השלישית") ובעמ' כ"ו ("הדרך החמישית").

רש"י סבור, שתחילה אכלה האישה, ומיד האכילה ממנו את בעלה, "שלא תמות היא, ויחיה הוא, וישא אחרת". מהמלה "גם" (6) הוא למד, שהאכילה גם את הבהמה ואת החיה¹⁷.
 ראב"ע סבור, לעומת זאת, ש"יחד אכלו, וגילתה (את) לו סוד הנחש". אדם היה אפוא שותף מלא, "לא היה האדם שוגג" – כלשונו של הראב"ע – "על כן נענש".

3. מהות העץ

רש"י סבור, שעץ הדעת – תאנה היה (ב', 7).

ראב"ע חולק על כך, כשם שהוא חולק על זיהויו כעץ חיטה. לדעתו, היה זה עץ, שהוליד את תאוות המשגל. זו הסיבה לכיסוי, שנזקקו לו האוכלים ממנו (שם, שם). ידיעת האדם את אשתו (ד', 1) – מקורה גם כן באכילה מעץ זה. השורש יד"ע מקביל, לפי זאת, לשורש שכ"ב.

4. פרטי עונשה של האשה

רש"י סבור, שנתקללה בצער עיבור, בצער לידה ובצער גידול בנים, ותשוקתה לבעלה קשורה בעיקר בתשמיש.

לעומתו, ראב"ע ממיר צער גידול בנים – בעינוי, הקשור בצאת דם הבתולים. גבולות התשוקה אינם נחתמים רק בגבולות, שהציב רש"י, שעמם מסכים הראב"ע, אלא מקיפים גם את כל מערך היחסים שבין אשה לבעלה: "שתשמעי כל אשר יצוה עליך, כי את ברשותו... להיות ברשותו לעשות חפצו" (שם, שם).

5. איבת הנחש לאשה

זו נתפסת על-ידי רש"י כהיפוכה של התאוות אליה (שם 15). ראב"ע אינו מקבל דעה זו בשיטה האחרת: "ופשוטו: בעבור שסבבת רע עליה ועל זרעה, ינקמו ממך" (שם, שם), היינו איבה היא נקמה.

רש"י וראב"ע שותפים אפוא בעיקרון הפרשני ושונים בחלק מדרכי יישומו. אף-על-פי-כן אין השינויים הללו מעיבים על התמונה הכללית המשותפת.

עמדת הרמב"ן – כעמדת רש"י¹⁸ וראב"ע.

גם לדעתו הדמויות הפועלות הן אמיתיות. מדבריו ראוייה לציון הזדהותו עם פירושו של רש"י

17. בעקבות בראשית רבה י"ט, ה'. לפי מקור זה ואחרים (מדרש שמואל י"ב, א, ומבוא תנחומא ישן דף ע"ה ע"א) רק עוף החול לא אכל מן הפרי. לדעת דבי דר' ינאי, אלף שנה הוא חי, ובסוף האלף אש יוצאה מקינו ושורפתו ומשיירת בו כביצה ומגדלת איברים וחיה מחדש. לפי דעת ר' יודן, בסוף אלף שנות חייו "גופו כלה וכנפיו מתמרטין ומשתייר בו כביצה, וחוזר ומגדל איברים". עוף החול זכה אפוא בנצח, שנמנע מאדם, מחיה ובהמה.

18. נטייתו להעדיפת הפשט בד"כ ולצידוד רב ברש"י בפרט – מצויה בשיר, הפותח את פירושו לתורה, המופיע במהדורת תורת חיים, עמ' י"ד-ט"ו: "לכתב בהם פשטים בכתובים... / ואשים למאור פני נרות המנורה הטהורה / פירושי רבנו שלמה עטרת צבי וצפירת תפארה... / ולו משפט הבכורה" וכן במהדורת מקראות גדולות הכתר, עמ' ל"ד.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

לעניין תשוקת האשה אל בעלה – כמשתמע מפרשום של מקראות: "ולא מצאתי לשון תשוקה רק (= אלא) בחשק ותאוה. והנכון בעיני, שהעניש אותה, שתהא נכספת מאוד אל בעל, ולא תחוש לצער ההריון והלידה, והוא יחזיק בה כשפחה. ואין המנהג להיות העבד משתוקק לקנות אדון לעצמו, אבל יברח ממנו ברצונו".

גם הוא מדגיש כרש"י את היות העונש – היפוכו של החטא: "והנה זו מידה כנגד מידה, כי היא נתנה גם לאישה ויאכל במצותה, ועונשה, שלא תהא היא מצווה עליו עוד, והוא יצווה עליה כל רצונו".

ב"תורת ה' תמימה" הוא קובע במפורש, "כי הגן הזה נטוע הוא בארץ, והוא תחת קו ההשויה ... וכן ביארו היונים כן בספרי הרפואות הקדמונים"¹⁹. רמב"ן נבדל מרש"י ומראב"ע בכך, שאינו סבור, שיש להקפיד על מתן משמעויות מסוימות לתכונות הפרי. היותו טוב למאכל, תאוה לעיניים ונחמד להשכיל – כל אלה הכללות, המבארות את "כי בו ירצה ויחפץ בדבר..." (ג', 6), היינו היותו מושא כיסופים.

זיהויו של העץ ופרטים נוספים, שרש"י וראב"ע חלוקים בהם – אינם מוזכרים כלל בפירוש הרמב"ן.

רד"ק, המזכיר בהקדמתו לפרקנו (1) גישות שונות, שעם חלקן אינו מעז להתווכח ("ואנחנו לא נבאר הנה המשל, שלא נגלה הנסתר, כמו שהזהירו רבותינו ז"ל..."), ועל אחרות הוא חולק, סבור, שדיבורו של הנחש, בעל הרגליים (14) ומפתה האשה על מנת לנסותה, היה על דרך מופת: "אע"פ שלא אמר 'ויפתח ה' את פי הנחש', כמו שאמר באתון בלעם, לפי שיש בזה נסתר גדול, והוא העיקר למביני מדע" (1).

רד"ק (שם) אינו מתחמק מהקושיה האתית, העולה מפירוש כזה: "למה נתקלל הנחש, אחר שהאל שם הדבר בפיו?" ותשובתו: "כי הנחש חשב בערמוניותו לקנא באדם"²⁰; והאל שידע דעתו, התירו ושם הדבר בפיו; כעניין שאמרו: "בא לטמא – פותחין לו" (שבת ק"ד, א'). ועוד, "שידעו בני אדם שבדין נענש".

היותו של הקב"ה שותף לאירועים אינה מוזכרת בפירושים דלעיל, ובכ"ז ניתן לראות ברד"ק ממשיך ה"מגמה הראליסטית", מפני שהנחש משמש בסיפור כדמות של ממש, שיכולת דיבורה זמנית ומופתית.

19. כתבי הרמב"ן א', עמ' ק"ס. אמנם בהמשך מפריד הרמב"ן בין שתי משמעויות: ראליסטית ומטפורית, "גן עדן הנשמות" – בלשונו, שם, עמ' קס"א.

20. אהבתו של הנחש לאדם מוזכרת גם בפירושו של רד"ק לפס' 15: "אתה הראית עצמך שהיית אוהב אותה, וחשבת לפי דברך ליעץ אותה מאהבה; אני אהפוך האהבה – לאיבה".

הנחש, החכם והערום בכוח דמיונו²¹, פנה לאשה ולא לאדם, כי היא קרובה להתפתות יותר מן האיש – בהיות דעתה קלה. מה שהכתוב מוסר על שיחתם הוא, לדעתו, דיווח חלקי בלבד. "דומה, שאמרה חוה לנחש על הכבוד שעשה להם האל, שהשכינם בגן עדן. אמר לה הנחש: אני רואה, שהקב"ה שונא אתכם, אע"פ שהגדיל אתכם משאר היצורים... שאמר לכם, שלא תאכלו מכל עץ הגן..." (1).

תשובת האשה, ובעיקר הוספת איסור הנגיעה – איננה מעידה על פקפוק חוה בבורא והצגתו כשונא אדם, כדברי הנחש, אליבא דרד"ק, אלא על אהבתו אותו: "...כל כך אהב אותנו, כי אפילו הנגיעה מנע ממנו (=מאתנו), פן נבוא מהנגיעה לאכילה – ונמות"²².

את ההבטחה "והייתם כאלוקים" (5) מפרש רד"ק כראב"ע (כמלאכים), וכרמב"ן אינו מקפיד להבחין בין תכונות נוספות של הפרי, המתוארות בפס' 5.

בתיאור מהלכי האשה, מרגע שנתפתתה, מחבר רד"ק את פירושי רש"י וראב"ע ומוסיף משלו: לדעתו, מיד לאחר שאכלה מהפרי, "נתנה לאיש, שהיה באחד ממקומות הגן, והודיעה לו (את) דברי הנחש ואכלו ממנו יחד... הנה האשה אכלה פעמיים, והאדם – פעם אחת".

רד"ק אינו מזהה את סוג העץ, אף שהוא מזכיר זיהויים חז"ליים כתאנה, כחיטה וכאתרוג וזיהויים של פרשנים קודמים לו, כגון פירושו של ראב"ע (7). התאנה מתפרשת גם אטימולוגית²³: "תאנה – מן תואנה הוא מבקש" (שופטים י"ד, 4).

רד"ק מצטרף לקודמיו בתיאור צער ההיריון, הלידה והגידול ומוסיף עליהם את פירוש אביו, המתייחס כולו להריון בלבד, היינו: "עצבונך" – כובד ההיריון, "הרונך" – אריכות ימי ההיריון, ו"בעצב תלדי בנים" – עצם צער הלידה (16).

בין הפרשנים הראליסטיים נמנה גם החזקוני. רוב דבריו נזכרו לעיל, בדברי קודמיו. בשלושה פרטים הוא שונה מהם:

בניגוד לרש"י, הסבור כמדרש²⁴, שחוה האכילה מהפרי את בעלה, את הבהמות והחיות – מפרש החזקוני, בעקבות מקור קדום אחר²⁵, שהאכילה, נוסף לאדם, את קין ואת תאומתו (6).

ייחודית גם הבנתו את עונשה של האשה (16):

לשיטתו, לא תוכל האשה להימלט מגורלה, גם אם תנסה. "הרבה ארבה עצבונך" – פירושו, שתחיה

21. ולא בכוח שכלו, שניתן, לסברתו של הרד"ק, לאדם בלבד.

22. ומעין זה נמצא גם בפירוש ר' יוסף בכור שור בפירושו לפסוק 1.

23. עפ"י דברי רשב"י בראשית רבה י"ט, ו'. ובמדרש אגדה מהדורת באבער: ולכך קרא שמה אדם **תאנה**, כי על-ידה ביקש הקב"ה – ומצא בו **תואנה** לגזור עליהם מיתה (עמ' ח').

24. בראשית רבה י"ט, ה'.

25. סנהדרין ל"ח ע"ב: "עלו למיטה שניים, וירדו ארבעה".

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

בעיצובן ובטורח כל ימי חייה. אם תנסה לשנות זאת בעזרת העסקת שפחות, תתעבר. במצב זה, שפחות לא תוכלנה לעזור לה. ההיריון עצמו נתפס כמידה כנגד מידה: "היא מילאה את בטנה מן האיסור, לפיכך תלקה בבטנה". אם תדמה בנפשה, שלידתה תהא קלה, בא אלוקים ואומר לה: "בעצב תלדי". אם תחשוב, שתוכל להימלט מכך על-ידי מניעת עצמה מבעלה, בא אלוקים – ואומר לה: "ואל אישך תשוקתך". אם תחשוב, שתוכל לרסן את יצרה, בא הכתוב ומבשרה: "והוא ימשל בך – על כורחך תזקקי לו".

חזקוני (16) דן גם בעניין הענשתה של האשה: "שאלו גויים את ר' יהושע: למה נתקללה חווה על אכילת עץ הדעת, מאחר שעדיין (=והרי עדיין) לא נוצרה בשעת הציווי?".

שתי תשובות נתן להם ר' יהושע: א. הצו ניתן לאדם, היינו לכול איבריו, והאשה נוצרה מאחד האיברים (=מצלעו). ב. היא כללה עצמה באזהרה בהשתמשה בלשון רבים ("לא תאכלו ממנו"). כיוון שהייתה שותפה לאיסור, צריכה הייתה להיענש.

הפרשנות המקובלת של חזקוני ושל אחרים היא, ש"בעצב תלדי בנים" הנו חלק מעונשה של חווה. לשמאי גלנדר – עמדה שונה: הוא מציע להבין את המילים: "עצב" ו"עצבון" לא בהוראת כאב או צער, אלא בהוראת עשייה, עיצוב וגם במובן של חינוך. מאחר שחווה בחרה לדעת טוב ורע מניסיונה שלה, שוב לא יהיה תהליך התהוות החיים כפי שהיה. גם האדם לא נענש, לפי פירוש זה. דברי האל אליו הם תחזית או ניבוי של תוצאות בחירתו. קוץ ודרדר אינם דווקא כלי ענישה, אלא נציגים מטונימיים של הכשלונות הכרוכים בדרך שבחר לילך בה.²⁶ סיפורו של גן עדן הוא, לפי פירוש זה, סיפורה של התנגשות טרגית בין שני ערכים: מצד אחד, מוצג הערך של טובו המוחלט של האל, הכרוך בצורך לחסוך מן האנושות את מבחניו ומסותיו של הניסיון. מצד שני, מוצג הערך של חופש הבחירה, שבלעדיו אין קיום לטוב.²⁷ דעה זו, היא, ללא ספק, ייחודית, מקורית, ואולי גם לגיטימית בין שבעים פנים שתורה נתפרשה בהן, אך אנו נתנהל במסלול המוכר, הרואה בפרשה חטא ועונשו, וננסה להמשיך לעמוד על ריבוי פרשנויותיו.

גם פענוחו של המלבי"ם לפרשת גן-עדן – ראליסטי: הוא מצהיר במפורש, שמקובלת עליו שיטת ראב"ע, אך הוא שונה מקודמיו בכך שלדעתו מעגל הנענשים גדול משלושה: "...כמו שמעלת אדם היה גדול (=הייתה גדולה) מאוד קודם החטא... כן גם החיה והבהמה היה טבעם (=טבען) מעולה מאשר עתה, שמבואר בכתוב, שחיתו ארץ לא טרפו טרף... מבואר, שזה שיטרפו טרף – נולד **אחר** החטא, שנשחת טבעם (=טבען), וחל (=חלה) הקללה גם עליהם עם האדם, כמו שנאמר: 'ארור אתה מכל הבהמה' (14). מכלל, שגם הבהמה והחיה יתקללו, רק (=אלא) הנחש יתארר יותר מכולם".²⁸

26. במאמרו: סיפור גן עדן – נסיון אחר, עמ' 348-351.

27. שם, עמ' 355.

28. ראה פירושו ל-ג', 1.

הרחבת מעגל הנענשים מצויה גם בפירוש ר' יצחק שמואל ריגיו (יש"ר), המוסיף טעם לענישה הכוללת: "...למדנו, שכל החיות והבהמות נתקללו בעבור חטא אדם הראשון, כי בהיות האדם עיקר עולם התחתון ומושל על כל יצורי מטה, בנפלו – ירדו גם הם עמו ונפלו ממדרגתם, כי נתחדש בהם הארס והאכזריות וההשתדלות להזיק וכדומה. אולם הנחש, שהיה בתחילה מעולה וחשוב מכל חית השדה, היה ראוי, שגם בנפילתו ישאר גדול מהם במעלה, אלא שבעבור קלקולו – אמר לו השם 'ארור אתה מכל הבהמה', שבחטאך תגדל קללתך מכולם, ותהיה הפחות שבהם"²⁹. הנפילה הייתה טוטלית, אך לא שיוויונית. החי כולו נפגע, אך הנחש – יותר מכולם.

גרוזמן חובר לפרשנות הראליסטית, על-פי עיוניו בספרו, "על פרשת השבוע": הוא קובע בו במפורש, שקיימות שלוש דמויות חוטאות בסיפור האכילה מעץ הדעת: הנחש, האשה והאדם, אולם אין חטאו של הנחש – כחטאה של האשה, ואין חטאה של האשה – כחטאו של האדם. לכל אחד – מניע אישי וגורם ייחודי:

הנחש היה מרדן, אשר הרשה לעצמו להחציף ולדחות את צו הבורא. לא כן האשה: היא לא הפגינה מרדנות. היא הובלה לחטא בידי יצרה הרע על-ידי פיתוי עצמי, שפיתחה ורצתה בו. די היה לה לשמוע את המילים: "לא מות תמותון", כדי שיתגלה לפניה "כי טוב העץ למאכל, וכי תאוה הוא לעיניים, ונחמד העץ להשכיל"³⁰ – תכונות, שהנחש לא הזכיר כלל בדברי הסתתו. הנחש הכשיר את הקרקע לביצוע המעשה, שרצתה בו זה מכבר, ואילו האדם נגרר אחרי אשתו, נכנע וציית לה.

מכאן למד גרוזמן, שאלה הם שלושת הגורמים הראשיים לחטא: מרדנות, יצרים והיגררות אחר הזולת. מכנם המשותף הוא ביטול הכניעה לה' והנטייה לאדנות ולעצמאות³¹.

גרוזמן סבור, שענישת שלושת החוטאים מקבילה לחטאיהם: בכולם יש ממד של השפלה ושל הכניעה: הנחש מושפל בפועל עד עפר, האשה תיכנע לבעלה, ואילו השפלתו של האדם באה ליד ביטוי במילים: "עד שובך אל האדמה ... כי עפר אתה, ואל עפר תשוב"³².

פירוש זה, שאינו מתעלם מנוכחות פיזית של נחש, הנו ריאליסטי לחלוטין. אמנם במקום אחר, בספר אחר³³, מזדהה גרוזמן, לכאורה, עם פירושו של הספורנו, שיובא להלן במסגרת הדיון בפרשנות הסמלית. לדעתו, לא היה שם נחש מציאותי. אין הוא אלא כינוי ליצר הרע, המכניע את השכל,

29. ראה פירוש קיל, דעת מקרא, לפסוק 13, הערה 194.

30. גלנדר (הערה 26 לעיל) סבור, שפסוק זה מציג בפנינו את שלביה של התפתחות ההכרה: השלב הראשון הוא של תפיסה אינטואיטיבית. השלב השני, הנרמז במילים "כי תאוה הוא לעינים", מבטא את התשוקה להכיר ולדעת, בעוד שמן המילים: "ונחמד העץ להשכיל" משתמעת תחילתה של חשיבה אנליטית (עמ' 345-346). לדעתו, השונה מזו של גרוזמן, האשה מורדת, אך בו בזמן מוכנה ללמידה. לאישוש דעתו על תהליך הלמידה, הוא מסתמך על ברונר, עמ' 39 ואילך.

31. גרוזמן, על פרשת השבוע, עמ' 24.

32. הבהרת ההשפלה שבעונש נעשית ע"י גרוזמן בעזרת דברי ר' אלעזר: "כל אדם שיש בו גסות רוח – אין עפרו ננער" (סוטה ה', ע"א), שם, עמ' 25.

33. גרוזמן, על חטא ותשובה.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

בסופה של התלבטות, לרצונותיו³⁴. גרוזמן אינו יורד לפרטי האירועים, כי עניינו אחר. הוא גם אינו חד-משמעי בקביעתו: "**אפשר**, שזה מה שקרה לחוה", בלשונו, המאפשרת ראייה שונה. מכל מקום, במקום זה בספרו³⁵, נוטה גרוזמן לצדד בספורנו. אבל, במקום אחר, במסגרת דיונו באפיוני המסית, הוא מעלה אפשרות שונה, אשר לפיה קיים נחש, הפועל ככל מסית, אשר כוחו אינו נובע מצדקתו ומאמיתות דרכו. דברי הפיתוי, שהשמיע באזני חווה, לא היו הגיוניים במיוחד. הוא פתח במילים: "אף כי אמר..." (=והרי לא כך אמר); לאחר מכן קבע בצורה שרירותית: "לא מות תמותון"; לבסוף תלה את האיסור בנימוק התועלת: "כי יודע אלוקים, כי ביום אכלכם ממנו – ונפקחו עיניכם..."

בכל שלושת שלבי השיחה – אין אף משפט אחד, היכול לשמש נימוק משכנע, על שום מה עליה לעבור על האיסור לאכול מעץ הדעת. לדעתו של גרוזמן, נראה, שאף האשה לא אכלה בעקבות הנימוקים שהעלה הנחש. היא אכלה, מפני **שהיא** ראתה, "כי טוב העץ למאכל, וכי **תאוה** הוא לעינים". סגולות אלה **לא** הוזכרו בדברי הנחש, שהזכיר לעניין תחושותיה שלה רק את היותו "נחמד להשכיל (6)". "הנחש עורר מאוויים עצמאיים כמוסים, שהיו מודחקים מתחת לסף ההכרה... והועלו מעל לסף ההכרה בעטיו של הגירוי האינטלקטואלי, **כביכול**, שהפעיל הנחש. אך הוצאת הרצון והתאוה מן הכוח אל הפועל היה מעשה שלה בלבד"³⁶. הבנה זו מקרבת את גרוזמן דווקא אל הפרשנים "הראליסטיים", להוציא מלת הסגר אחת בציטוט: "כביכול", המעלה פקפוק קל לגבי עצם קיומו כישות עצמאית.

דרכו של מסית, לטעמו, הוא לעורר אצל המוסת מאוויים כמוסים. השאר ייעשה על-ידי המוסת, וכך נהגה גם חווה. גרוזמן נאלץ לגייס את המדרש לצורך הוכחה, כי המקרא עצמו אינו מזכיר בפירוש דבר וחצי דבר ממה שמעלה המדרש. לגרסתם המשותפת לא הפעילה חווה הגיון, שכל וחכמת לב, כשבאה להציע את הפרי לאדם. היא השתמשה בקולה. היא צעקה – עד שנכנע לה. חכמינו דייקו: לא נאמר: "ולאדם אמר: כי שמעת לדברי אשתך" (ג', 17), אלא: "כי שמעת לקול אשתך"; משמע, שהתחילה מייללת עליו בקולה³⁷ והפעילה אסטרטגיות נשיות, עד שהשתכנע.

אכן, לפי פרשנות זו, קיים נחש מסית, אבל דומה, שאם נרצה לאחד את שני המקורות, נוכל לומר, שהמסית המציאותי, החיצוני, יכול להיות גם מסית פנימי, המשתמש בשני כוחות: בלתי רציונאליים ורציונאליים. "פשרה" זו – שלי היא, ואינה נזכרת במפורש בדברי העיון של גרוזמן בספרו הנידון, אם כי נוכל למצוא לה סיוע ממקום אחר בספרו: במסגרת דיונו ב"תשובה טבעית" – מביא גרוזמן

34. שם, עמ' 17.

35. שם, במסגרת דיון באפיוני היצר.

36. שם, עמ' 41.

37. וראה גם אצל גינצבורג, אגדות היהודים, חלק א', עמ' 49. לטעמי, ניתן ללמוד מהזכרת הקול לאו דווקא קול צווחה, אלא קול דממה דקה – אף היא אסטרטגיה נשית ידועה. והש' דברי בראשית רבה י"ט, ח וז', ה: ביישוב הדעת באת עליו...

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

כדוגמה את תפקידה של אביגיל ב"תשובת" נבל, בעלה הראשון. כשסיפרה לנבל, בצאת ממנו היין, את אשר עלול היה להתרחש, בעת שהחגיגה הייתה בעיצומה, התעורר "המנגנון" הפנימי שלו והחל לפעול בעצמה מוגברת. רק אז הבחין במשגה שעשה. התוצאה הייתה: "וימת לבו בקרבו, והוא היה לאבן" (שמ"א כה, 37). ההתפכחות הייתה כה חזקה, עד שהאיש נתקף בהלם, בשבץ ובשיתוק. "מנגנון העזר", בדמותה של אביגיל, הוא שהניע את ה"מנגנון" המקורי לפעול מחדש. אביגיל, לדעתו של גרוזמן, אינה אלא דמות סמלית. בדומה לה – יכול היה כל דבר אחר למלא את התפקיד של "מנגנון-עזר". אם אדם שקוע בחטא, ומהלך זמן רב ללא כל "מנגנון" מעורר לתשובה, ופתאום הוא נתקל בתופעה כלשהי, המצליחה לעורר אותו לתשובה – הרי זו "אביגיל" שלו³⁸. ואם אביגיל, דמות מציאותית לכל דבר, אחת מנשי דוד, עשויה לשמש כדמות סמלית, הרי הנחש האנושי, המלווה בפירושו של ספורנו, כנזכר לעיל בדברי גרוזמן, על אחת כמה וכמה!

ובכל זאת, ספק, אם הפלפול – במקומו. לפיכך ישמשנו פירושו של גרוזמן הן בתחומי הפרשנות הראליסטית והן, להלן, בתחומי הפרשנות הסמלית.

רש"ר הירש חובר לסבורים, שנחש אמיתי פיתה את אדם וחווה. בפירושו ל-ג', 1 הוא טוען, שהניגוד לבהמה הוא אבן הבוחן, אשר בה תיבחן מוסריות האדם. הבהמה היא באמת "כאלוקים", יודעת טוב ורע. בקרבה שוכן האינסטינקט, והוא בשבילה קול ה' ורצונו. "מה שהיא עושה על פיו, הרי זה טוב; ומה שהוא יניאה מלעשות, הנה זה רע. הבהמה לא תשגה. יש לה רק טבע אחד, שלו היא חייבת לציית". האדם, לעומת זאת, יש בתוכו כוחות אלוהיים בצד רצונות גשמיים. "קול ה' מדבר אליו, ואין הוא מדבר מתוכו".

הרב הירש אינו מתאר את מראה הנחש האמיתי קודם הפיתוי, כדרכם של רש"י, ראב"ע ואחרים, אבל מתוך פירושו את עונשו, שאותו אין הוא מבין כעונש לנחש, אלא כמקדם את חינוך האדם, ניתן ללמוד על גישתו הראליסטית. משמעות אכילת העפר של הנחש אינה ברורה לו, מפני שלאמיתו של דבר, אין הנחש אוכל עפר, אלא בעלי חיים בלבד. נראה לו אפוא, שאין כאן אלא תיאור ציורי של הליכתו על גחון, או שמא ניטל חוש הריח מן הנחש, אשר לשונו אינה יפה לטעימה? שמא אין הוא אוכל, אלא כדי להשקיט רעבון, אך אינו נהנה מן האוכל – וזו תהיה אפוא המשמעות הפיזיולוגית של דברי חז"ל: "אפילו אוכל כל מעדני עולם – טועם בהם טעם עפר" (יומא ע"ה ע"א)?

גם האיבה, הקיימת בין הנחש לאדם, היא ראלית. לדעתו, "בין ארבע הדרגות העליונות, הרי רק מין הזוחלים – שנציגו הנחש – רק הוא זר ואויב לאדם בתכלית", עם זאת, האירוע הקדום הזה הוא גם משל למקבילותיו בכל הדורות הבאים: "קורות החטא הראשון הן קורות כל החטאים... הנחש לאדם הוא אות ומופת, שאין הטוב נקבע על פי תכתיב היצר... יביט אל הנחש ויזכור את היצר". הנחש הינו ממשי, ואות ומופת גם יחד, על פי שיטת רש"ר הירש.

38. גרוזמן, על חטא ותשובה, עמ' 146.

שנתון "Lee" – תשס"ד כרך ט'

וריאציה מעניינת לתפיסה הראליסטית של הכתובים נמצאת בפירוש ר' סעדיה גאון (להלן – רס"ג) לתורה. לדעתו, לא דָּמָה הנחש לכתחילה לאדם, אלא אלוקים ברא נחשים רבים, כמו שברא אישים רבים מכל מין של בעלי חיים האחרים. וכשרצה להעמיד את האדם בניסיון, שינה את טבעו של אחד הנחשים ונתן לו צורת אדם, הטיל עליו מצוות עשה ולא תעשה, שכר ועונש, העניק לו יכולת דיבור³⁹ והתרה בו, שאם ימרה, יחזירו למצבו התחילי⁴⁰. הנחש הוחזר, לפי זאת, למה שהיה קודם ההסתה ובין לבין "גויס", תוך הבהרה מלאה של "תנאי גיוסו". כך פותר רס"ג את מוזרות אנושיותו – מחד גיסא, ואת ענישתו, על אף היותו כלי-שרת – מאידך גיסא.

מעניין, שלא הכל מסכימים בדבר משמעות דברי רס"ג. קיל⁴¹ מחשיבו כפשטן מובהק, אולם אברבנאל, המתנגד לו, מחשיבו כמפרש סמלני ("ודעת האומר, שהנחש המדבר היה השטן, שנראה לאדם בצורת הנחש, כמו שכתב רב סעדיה וזולתו, כי (=אכן) הם באמת מחשבות, שאין בהם ממש"⁴²). הפשטנים המובהקים נדחים על ידו בפסקה נפרדת, ואין רס"ג נמנה עמם. ובכל-זאת, אין בשתי המשמעויות השונות הללו כדי להכחיש את מקומו ואת תפקידו של נחש. אליבא דשתיהן, ראתה האשה, נחש.

תפיסתו הראליסטית של רס"ג מחייבת אותו להשיב, כיצד נפגשו חווה והנחש, שהרי לא נכנס אל הגן כמו יתר בעלי החיים. תשובתו נגזרת מהנחתו, שאדם וחווה לא נתחייבו להיות תמיד בגן, אלא הורשו להיות בו, והקב"ה התנה עמם, שלא יעזבוהו יחדיו, אלא תמיד יהיה בו אחד מהם⁴³.

אין זו, כמובן, תפיסת חז"ל והגורסים כמותם: לשיטתם, נכנס הנחש לגן-עדן⁴⁴. לפי ספר אדם וחווה י"ח, י"ט, "פתחה לו חווה ונכנס לגן – עדן", ובספרות המוסלמית – שלוש דעות בעניין זה⁴⁵. בין כך ובין כך, כל הנזכרים חוברים לגרסה הראליסטית, אף-כי אינם זהים בתיאור פרטיה.

נוכל לקבוע אפוא, שהפרשנות הראליסטית אחידה בהבנת הרצף הסיפורי כפשוטו, וחלוקה בפירוש חלק מפרטיו, כגון זיהוי מדויק של תכונות הפרי, תיאור המהלך המדויק של סדר האירועים, אבחנה

39. מעניינת הערתו של רב האי גאון בעניין יכולת הדיבור של הנחש: "אין אנו יודעים, אם היה מדבר במבטא אדם או באופן אחר..." , ראה תורה שלמה בראשית ב', עמ' תקכ"ט-תק"ל הערה ט', המפנה להשמטות ומילואים סימן ט'; מדרש לקח טוב, מהדורת באבער, עמ' 24 וכן אצל ליפשיץ, עמ' שמ"ה.

40. מהדורת צוקר, עמ' 283. בעמ' זה מצויה גם דחייתו את הפרשנות הסמלנית. וראה גם ליפשיץ, עמ' שמ"ג-שמ"ו.

41. בפירושו ל-ג', 1.

42. בפירושו ל-ג', 1. ונראה שטעה. רס"ג דוחה את הפרשנות הסמלנית. ראה מקצת דבריו במהדורת צוקר, עמ' 283: "...כשאני סותר את דעת הסוברים שהשטן הוא מלאך. מלבד זה, יהיו מחוייבים לפרש את העונש לנחש כמשל, ובהקבלה יהיו גם העונשים של אדם וחווה משלים, וגם העץ והגן יהיו רק משלים, וכל לא יפסיק הדבר מלהטרידם, עד שיהיו מוכרחים להוציא את כל מעשה בראשית מפשוטם ולאמר שהם משלים בלבד...". ראה עוד לעניין פרשנות כוונתו של רס"ג אצל אברהם ליפשיץ, עמ' שמ"ג-שמ"ה.

43. מהדורת צוקר, עמ' 286.

44. לפי אדר"ג, נו"א, פ"א וכן לפי ב"ר פי"ט.

45. מהדורת צוקר, עמ' 286, הערה 422. א. הנחש הכניס את השטן לגן-עדן. ב. אדם וחווה יצאו מפעם לפעם מהגן, ושם דיבר אליהם השטן. ג. השטן דיבר אליהם, כשהם בפנים, והוא בחוץ.

פרטנית של העונשים וכדו', אולם אין בכוחם של אלה להאפיל על הגישה העקרונית. אחד הפרטים ראוי בכ"ז להארה נוספת, מפני שהוא פחות שולי מאחרים, וזהו זיהוי של "עץ הדעת טוב ורע":

הזכרה לעיל שיטתו של ראב"ע, שלפיה תכונותיו-מיניות, "עץ המשגל".

מוכר גם הפירוש, של הרמב"ן ואחרים, המכוון לסיגול הבחירה החפשית.⁴⁶

ידועה גם המשמעות המוסרית, שכן היא מבדילה בין טוב לבין רע, אך דברים כדבריו ברזילי הגלעדי לדוד: "בן שמונים שנה אנכי היום. האדע בין טוב לרע, אם יטעם עבדך את אשר אֶכֶל ואת אשר אשתה, אם אשמע עוד בקול שָׁרִים וְשָׁרוֹת?... (שמ"ב, י"ט, 36) – מעידים, שהשימוש הרגיל במילים אלה רחב מן השימוש המוסרי, והוא מציין את ההבחנה בין מהנה לבלתי מהנה, בין מועיל לבין מזיק.

ישעיהו לייבוביץ, שאינו נמנה אמנם על הפרשנים הראליסטיים, ואשר מוזכר כאן רק בהקשר לזיהוי העץ, מסביר, שמרגע שהאדם חטא, הוא התחיל לראות את המציאות לאור הניסוח, שהתורה נותנת לנו בפסוק: "ותרא האשה, כי טוב העץ למאכל, וכי תאוה הוא לעינים, ונחמד העץ להשכיל" (ג', 6). ברגע שהאדם בחר להשתמש בקטגוריות של 'טוב', 'תאוה' ו'נחמד', הוא פסק מלהיות יצור תבוני טהור. "מעשה מדובר על התייחסות לגבי כל הדברים שבמציאות בקטגוריות של 'טוב', 'תאוה' ו'נחמד', שאינן קשורות כלל לתבונה, אלא הן קטגוריות ערכיות ... קטגוריות אלה אינן משקפות את התבונה של האדם. מבחינת התבונה הטהורה קיים רק צמד המושגים של שקר או אמת"⁴⁷. זהו עניין של שיבוש וקלקול, כי במציאות אין טוב, תאוה ונחמד. זוהי קביעה סובייקטיבית של המחליט, מהו טוב ומהו רע.

לייבוביץ מפנה בעניין זה למורו ורבו, הרמב"ם, "גדול המאמינים, שעמדו בהיסטוריה של היהדות", כהגדרתו⁴⁸, שאף הוא מפרשניה הסמליים של פרשת גן-עדן. ואמנם מביא הרמב"ם ב"מורה נבוכים"⁴⁹ שאלת חכם, שהקשה, כיצד אפשר, שאדם היה כמו בעל חיים לפני החטא, ואילו לאחריו פקח עיניו ולמד להבחין בין טוב לרע ("יֵרָאָה מִפְּשׁוּטוֹ שֶׁל כְּתוּב, כִּי הַכּוֹנֵה הָרָאוּשׁוֹנָה בָּאָדָם, שִׁיְהִיָּה כְּשֶׁאֵר בְּעֵלֵי חַיִּים, שֶׁאֵין שָׁכַל לוֹ, וְלֹא יִבְדִּיל בֵּין הַטּוֹב וְהָרַע, וְכֵאשֶׁר הִמְרָה, הִבִּיא לוֹ מִרְיּוֹ זֶה (את) הַשְּׁלֵמוֹת הַגְּדוֹל (=הַגְּדוֹלָה הַמְּיוֹחֶדֶת) הַמְּיוֹחֶד בָּאָדָם, ... וְזֶה הַפֶּלֶא, שִׁיְהִיָּה עוֹנֵשׁוֹ עַל מִרְיּוֹ-תָּת לוֹ (=הַעֲנֵקָת ה' לוֹ) שְׁלֵמוֹת, שֶׁלֹּא הָיוּ (=הָיִיתָה) לוֹ וְהוּא הַשְּׁכָל?!") – לשון הרמב"ם)

תשובת הרמב"ם, שלייבוביץ מזדהה אתה, היא, שלפני החטא הכיר האדם מושגים מוחלטים: אמת

46. ראה דברי אברבנאל נגד רמב"ן בפירושו לפסוק, וראה עוד אצל נחמה לייבוביץ, עמ' 15-16.

47. לייבוביץ, שבע שנים של שיחות על פרשת השבוע, עמ' 21.

48. שם, עמ' 22.

49. חלק א' פרק ב', עמ' ט"ו-י"ז בהדפסת תש"ך.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

ושקר, שהנם נצחיים ואלוקיים, ולאחריו הפנים מושגים יחסיים, בני חלוף, אשר מקור לידתם בהערכות אנושיות, שהן מטיבן סובייקטיביות. "ובשכל יבדיל האדם בין האמת והשקר, וזה היה נמצא בו על שלמותו וְתַמּוּתוֹ... וכאשר מרה ונטה אל תאוותיו הדמיוניות... אז ידע שיעור (=ערך) מה שאבד לו ומה שהופשט (=שניטל) ממנו באיזה עניין שב (=ולאיזה מצב הגיע)" – כלשונו של הרמב"ם. ידיעה זו של טוב ושל רע הִנָּה אפוא נפילת האדם מדרגתו התבונית הראשונה של הבחנה בין אמת לשקר⁵⁰.

הבחנה כזאת בין טוב לרע נמצאת גם בפירוש הרמב"ן ל-ב', 10: "פרי האילן הזה היה מוליד הרצון והחפץ שיבחרו אוכליו בדבר, או בהפכו לטוב או לרע... כי הדעת יאָמר בלשונו על הרצון". מכאן משמע, שקודם החטא היו פעולות האדם שכליות בלבד⁵¹. כך סבור אף הספורנו בפירושו לאותו פסוק: "לבחור הַעֲרָב, אף-על-פי שיזיק, ולמאוס הבלתי ערב, אף-על-פי שיועיל".

הגדרת "עץ הדעת" כ"עץ הרצון" מקובלת גם על רבנו בחיי⁵² ("עץ הדעת נותן באוכליו רצון ובחירה"). אכילה ממנו גרמה לירידתו של האדם מידיעת האמת והשקר המוחלטים, שניחן בהם קודם החטא, אם כי יש בה, לדעתו, כמו בכל מטבע, גם צד חיובי: "היה לו רצון ובחירה ונתלבש בתאוות גופיות (=הגופניות)... זו מידה אלוהית, ומידה טובה – מצד אחד, ורעה – מצד שני". מעניין, שרבנו בחיי מקדים היבט חיובי להיבט שלילי – עובדה, המעידה על חשיבותו והמחזירה אותנו אל הקושיה, המוזכרת לעיל, שעמה התמודד הרמב"ם ב"מורה נבוכים".

רשימת פענוחים נוספת של משמעות "טוב ורע" מובאת על-ידי שמאי גלנדר, אגב הזדקקותו לנושא זה⁵³.

אזכיר שוב, שהרמב"ם וליבוביץ, אשר אינם נמנים על הפרשנים הראליסטיים, הוזכרו כאן רק בקשר לזיהוי העץ.

פרט נוסף, שדעת ה"ראליסטיים" איננה אחידה בו, הוא קביעת זמן המעשה: כל אחד מהם חובר לאחת משתי הדעות הבאות: או שכל התרחשויות היום השישי, אירעו בו ביום⁵⁴, או, כניסוח רס"ג: "דבר זה לא נקבע במקרא ולא בקבלה... אבל אנו יודעים, שהיה שם ימים רבים, וְשָׂרָת אֶת הַגֵּן,

50. וראה עוד אצל נחשוני, המפנה לפרשנים נוספים, עמ' 17-18.

51. כהערות המהדיר לתורת חיים במקום זה בשם רבנו בחיי.

52. בפירושו לפרק ב', 9.

53. עמ' 339, הערה 14. מוזכרים בה פירושי ווסטרמן, גונקל, גורדיס, בלוז'ר, קאסוטו, לנדס, ראד, בוכנן, קלארק, וואוטר, אוטון, גוטליב, ג'פסון וביילי. את זיהוי חז"ל והספרות החיצונית, המתייחסים בדרך כלל לגידולים חקלאיים (כחיטה, גפן, תאנה ואתרוג), ראה אצל גינצבורג עמ' 187-188, הערה 70. מעניין לציין, בהקשר זה, את הקשר שמוצא הרב קוק בין עץ הדעת לחטה (כתיב חסר) ולמשמעותה הרוחנית. חטה – בגימטריא: כ"ב, כמניין אותיות א"ב. כלומר, התפתחותו הקוגניטיבית של האדם באה לידי ביטוי בכושר הדיבור, המגולם כביכול בחטה. ראה בפירוש "עולת ראיה", עמ' ש"ה.

54. למשל, בסנהדרין ל"ח ע"ב.

ושמרו, עד שנתקנא בהם הנחש"⁵⁵.

פירוש ראליסטי מיוחד במינו נמצא ב"ספר אדם וחווה", מן הספרים החיצוניים⁵⁶:

ערב מותו של בעלה, מספרת חווה לילדיה את שאירע בגן. לדבריה, בעת ששמרה על נחלת גן העדן שלה, במקום שכל הנקבות שהו בו, הלך השטן למקום שהותו של האדם, שכל הזכרים שהו בו, ופיתה את הנחש לעשות מעשה, שיגרום לגירוש אדם ואשתו מן הגן. הנחש סירב, כי ירא את האלוקים, ונענה רק כשהשטן הבטיחו, שהוא ידבר מפיו. הפגישה הראשונה בין שטן-נחש לחווה התקיימה, כאשר הנחש נמצא עדיין מחוץ לחלקת הגן, שהיה נתון לשמירת חווה. רק כאשר הבטיח הנחש לתת לה מן הפרי האסור, פתחה לו חווה את השער. אולם הנחש התנה את קיום הבטחתו בשיתופו של אדם באכילה. כשנשבעה לו חווה בכיסא ה', בכרובים ובעץ החיים, "ויגש (הנחש) אל העץ, ויעל עליו ויתן בפרי ... את זוהמתו, את התאוה, כי התאוה ראשית כל חטאת היא, ויט את הענף ארצה, ואקח מפריו ואכל" (י"ט, 3). מיד נפקחו עיניה, כי הבינה שהיא עירומה מן הצדק, ש"לבשה" קודם החטא. בכתה וגערה בנחש, שכבר ברח מן המקום, "ירד מעל העץ ואיננו" (כ', 3). לאחר שכיסתה את מערומיה בעלי-תאנה, היחידים שלא נבלו בעקבות חטאה, קראה בקול גדול: "אדם, איכה? קומה, בואה אלי, ואודיעך רז גדול" (כ"א, 1). בבואו – פתחה פיה "והשטן דיבר בו" (כ"א, 3) והצליחה לפתותו, וכאשר גילה כמותה את מערומיו, גער בה: "הוי, אשה רעה, מה עשיתי לך, כי הרחקת מעלי (את) כבוד האלוקים?" (כ"א, 8) מרגע זה התקיים משפטו של אלוקים, אשר הופיע ברכב כרובים "ומלאכים הולכים לפניו ואומרים שירה, והמלאך מיכאל תוקע בשופרו", ומקום המשפט – בצד עץ החיים: תחילה נענש אדם, אחריו – חווה, ולבסוף – הנחש. מעניין להתבונן בפרטי עונשו: "על גחונך תלך ורגלך תחסר, לא תישאר לך אוזן ולא כנף ולא איבר אחד..." ואיבה אשית ... עד יום הדין" (כ"ו, 3-4).

ארבעה שותפים בפרשת גן-עדן, לפי פירוש זה: שטן, נחש, חווה ואדם.

השטן מתגלגל מדמות לדמות. הוא נכנס אל הנחש, וממנו הוא יוצא אל האשה. ההתרחשות מתקיימת מחוץ לגן ובתוכו. סדר הענישה שונה. נוסף לכך, מראהו האנושי של הנחש מצוי בטקסט הגלוי. הסוגה היא ראליסטית, אף-על-פי שנטמעים בה רמזי פרשנות סמלית, שתואר בהמשך, וכן רומזת עלייתו של הנחש בעץ וירידתו ממנו – לפירושו של האברבנאל, שיתואר גם הוא בהמשך. לפנינו אפוא פירוש רחוק כל-כך מהמקור המקראי, עד שהוא נראה מופרך, אולם לרוב המרכיבים בגרסה הזו ישנן מקבילות מדרשיות:

צירופה של דמות השטן לשלוש הדמויות הידועות מצוי גם בפרקי רבי אליעזר י"ג, ואשר בהם הוא

55. מהדורת צוקר, עמ' 300.

56. שכולו יהודי מתחילתו ועד סופו: תחילתו – בדברי אגדה, וסופו – בדברי הלכה. נכתב, כנראה, לפני חורבן הבית, קודם להתהוותה של הנצרות (עפ"י מהדורת כהנא, עמ' ב').

שנתון "Jee" – תשס"ד כרך ט'

מכונה בשם "סמאל". מיקומו של הנחש מחוץ לגן מצוי גם באבות דרבי נתן⁵⁷, ושם מסופר גם על גם עלייתו בעץ. בעבודה זרה כ"ב ע"ב נמצא התייחסות להטלת זוהמה⁵⁸. 'עירום' כמושג מטפורי, ולא כמצב פיזי (עירום מצדק; התערטלות ממצווה) – מוזכר בבראשית רבה י"ט, ו', ובמשמעות זו נמצאנו גם באיוב כ"ט, 14 ובתהילים קל"ב, 9. נבילת כל עצי הפרי, להוציא תאנה – מצויה בבראשית רבה ט"ו, ז'⁵⁹.

סיפור גן-עדן על-פי "ספר אדם וחוה" הינו אפוא תַּצְרָף, שנוצר "יש מיש". ועל אף מוזרותו – הוא מגלה פנים נוספות בפרשנות הראליסטית.

על אמונתם של היוונים הקדמונים בקיומו של גן ממשי ועל גלגוליו של מוטיב המסע לגן-עדן מהמיתוס היווני לתחום היהדות, ובעיקר על השינויים, שהכניס משה די ליאון בנוסח הסיפור, שראשיתו אצל הרמב"ן – ניתן לקרוא אצל משה אידל⁶⁰, התורם בדיונו לעיבוי ההסבר הראליסטי. כמו כן מאושש הסבר זה על-ידי הזכרת העובדה, שגן-עדן הופיע כישות גאוגרפית לכל דבר כמעט בכל מפת-עולם (Mappaemundi) של ימי הביניים עד למאה ה-15. נזכיר כדוגמאות מייצגות את מפת מזמורי תהילים מהמאה ה-13, או את מפת ריצ'רד הלידנגהם משנת 1285 וכן את מפת העולם משנת 1490 של הנס רוסט. כל המפות הן מפות-עולם, כי שום מפה אחרת לא הייתה יכולה להתמודד עם הפרדוקס הקרטוגרפי, שמציג מיפוי גן-עדן. מפות, שצוירו לצרכים מעשיים, לא הציגו את גן-עדן ולא היו זקוקות לו. מפות העולם מציגות חשיבה מקרו-מרחבית, ואילו מפות אזוריות ומקומיות משקפות חשיבה מיקרו-מרחבית, כהגדרת אלסנדרו סקאפי⁶¹.

החל בשנת 1500 בקירוב נעלם גן-עדן מן המפות. סקאפי מזכיר גורמים אחדים להיעלמותו, וביניהם המהפך במגמה של החשיבה התאולוגית⁶². עם זאת, השינויים באופן החשיבה התאולוגי והפילוסופי – אין פירושה, שרוב הבריות סביב 1500 חדלו להאמין בקיומו של גן-עדן ארצי. סקאפי מביא את קולומבוס, עם גילוייו את יבשת אמריקה, כדוגמה למי שהאמין בגן-עדן ארצי. ברור, שהיעלמותו של גן-עדן ממפות העולם מסמלת את המעבר מחשיבה ביניימית – לחשיבה

57. מהדורת שעכטער, עמ' 156.

58. אמנם לא בפרי, אלא באשה: "משבא נחש על חוה, הטיל בה זוהמה (שבת קמ"ה ע"ב-קמ"ו ע"א); עבודה זרה כ"ב ע"ב; יבמות ק"ג ע"ב). לפי מקור זה, הרחיק הנחש לכת. בהמשכו של מאמר חז"ל זה מתוארת דרך הריפוי מהזוהמה: "ישראל, שעמדו על הר סיני – פסקה זוהמתן; אומות העולם, שלא עמדו על הר סיני – לא פסקה זוהמתן". התרופה היא התורה. לפי ביאורו של ר' חסדאי קרשקש, התרופה הספציפית לזוהמת החטא הקדמון הייתה מצוות ברית מילה. חטאו של אדם הראשון הכין את האנושות לגיהנום; ברית מילה מצילה את היהודי מאותו גורל. עוד על כך אצל דניאל לסקר, עמ' 127-128, המסתמך על הספר אור ה', מאמר ב', כלל ב', פרק ו' (ראה הערה 1 במאמרו).

59. וראה לעניין זה את ניתוחו של יונה פרנקל, עמ' 342-345.

60. במאמרו, עמ' 7-16.

61. במאמרו המתורגם ע"י מירי אליאב-פלדון, שהופיע בזמנים 73, עמ' 25. אלסנדרו סקאפי השתתף ב-1997, יחד עם חוקרים מרחבי העולם ומישראל, בסדנה על "דימויי גן העדן", שנערכה ב"משכנות שאננים" בירושלים.

62. שם, עמ' 27.

מודרנית, מתפיסה הוליסטית, שאינה מבחינה בין ידע קוסמוגרפי, פילוסופי, תאולוגי, מיתולוגי, היסטורי או גאוגרפי – לתפיסה מפוצלת של המציאות. ובלשונו של סקאפי: "ממפוי, שביקש לחדור לעומק המסתורין של התבל כולה, מעבר לגבולות האנושי – אל מיפוי, שנכלא היטב במסגרת החשיבה האנליטית והגאומטריה האויקלידית, ומקוסמוגרפיה – לגאוגרפיה"⁶³.

לסיכום, נקודת המוצא של כל הפרשנים הראליסטיים היא משותפת – על אף גיווני הגיוונים בביאור מרכיבי הראליה הזו.

3. הפרשנות האלגורית-הסמלית

גיבורי הפרשה, על-פי שיטה זו, הם שניים: אדם וחווה, ולא שלושה. הנחש – הגיבור השלישי על-פי הפרשנות הראליסטית, אינו חיה, שטבעה האנושי נשתנה, אלא סמל ליצר הרע או לכוח הדמיון, הגורמים לאדם לחטוא.

בדרך זו מהלך הרלב"ג: "הנחש הוא משל לכוח הדמיוני, והמשילו לנחש, להיותו מזיק לאדם בהגעת שלמותו ... רוצה לומר, שכאשר הושג (=נתפס) בחוש, שהדבר הפלוני הוא מתוק, הנה יצייר אותו הכוח הדמיוני בזה האופן". דעתו של רלב"ג, מצויה כבר אצל חז"ל, שהבחינו הבחנה זו ואמרו: "שהוא היה כשיעור גמל, וסמאל רכוב עליו, ושהקב"ה שחק על גמל ורוכבו"⁶⁴. חז"ל לא נתכוונו, לדעתו, לפשוטו של תיאור, אלא לסמליותו: "וכבר יפילו (=יסבו) ז"ל שם 'סמאל' על היצר הרע, להיותו נגזר מ'שמאל', אשר הוא הנטייה מדרך הישר".

גם השוואת הנחש לחית השדה אינה הבחנה זואולוגית, אלא סמלית: "הנה קרא הכוחות הנפשיים, הנמצאים באדם ובזולתו מהבעלי חיים – חית השדה, להיותם (=בגלל היותם) כמו חיצונים ממעשה המיוחד לו". כוחו של כוח הדמיון – הנחש – חזק מכוחות אחרים – חית השדה. דמותו כמין גמל רומזת לכוח התאוה שבאדם, "הרוכבת", כביכול, על הכוח המדמה⁶⁵. כוחו של כוח הדמיון הנשי חזק מכוח הדמיון הגברי. על כן ראשית השיח הוא בין האשה לבין עצמה, אך מכיוון שהאדם נמשך מאוד לאשה ומושפע ממנה, הצליחה לפתותו. כך נמצאו שניהם חוטאים. "והייתם כמלאכים" – פירוש: "כשופטים מנהיגי המדינות"⁶⁶, אשר בהם נתקנאה חווה⁶⁷.

הדיאלוג בין הנחש ובין האשה בראשית הפרק אינו אלא מונולוג פנימי בין האשה לבין עצמה, בין מציאות לבין דמיון מפותח, שהוא חזק יותר באשה, ואשר את תוצאותיו משלם גם הבעל.

פרשנות זו מתרצת יפה את הקושיות, שמעורר פשוטו של הרישא בפרק, כפי שהוזכר לעיל, אולם

63. שם, עמ' 28.

64. פרקי רבי אליעזר י"ג, ונמצא גם בבראשית רבה ט"ז, א'.

65. ראה קצנלבוגן, תורת חיים, ספורנו, הערה 11.

66. וכן פרשו אונקלוס ורמב"ם במורה נבוכים א', ב' (שרים ודיינים, בלשונו).

67. ויש להקשות: הרי לא היו עדיין שופטים ומנהיגי מדינות בעידן זה, שהרי עניינו בברואי עולם ראשונים.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

כיצד יתורץ הסיפא, המתאר ענישה, שתוצאותיה קיימות עד עצם היום הזה: הרי הנחש מהלך על גחון ומכיש אדם בעקביו כיום; רוב הנשים מתייסרות בד"כ בכל הקשור בהולדה מאז ועד היום, וגברים מתקשים להתפרנס, מאז נענש אביהם הראשון וכפי הנראה לעדי-עד?! מה יכולה להיות, אם כן, סמליות של עובדות אקסיסטנציאליות?

הרלב"ג אינו מתעלם מקושי זה ואף מיטיב לנסחו: "ידוע, כי זאת הקללה היא צודקת (= מתקיימת) בנחש, כי הוא ארור מכל בעלי החיים ההולכים...". אף-על-פי-כן, לדעתו, אין הקב"ה מקלל את הנחש, אלא את כוח הדמיון. אין לו, לכוח הדמיון, כלי-עזר – בניגוד לכוחות אחרים, הנעזרים בכלי-עזר, כגון החושים, אשר נעזרים בידיים, בעיניים וכיו"ב. אין לו, בלשונו של הרלב"ג, "כלי הליכה לאשר ירצה לדרוך אל השגתו, כמו הענין בכוחות המרגישות, שיש להם כלים יוליוס (=אמצעים שיווליוס) אל השגות המוחשים (=הנתפסים בחושים)". כוח הדמיון עתיד "לאכול עפר", כלומר, הישגיו יהיו פעוטים. הוא ישיג "דברים פרטיים" בלבד, ולעתים יהיה בכוחם של אלה לבטל את "פעולות הדמיון בעת פעולתם". במילים אחרות, כוח הדמיון יתקשה למצות את מאווייו.

עונש האשה (16) מוסבר כפשוטו: "שכבר יקרוה דברים רבים מכאיבים, כמו הווסת וההיריון והלידה, ושתשוקתה אמנם הושמה (=כוונה, נותבה) לעבודת בעלה". תופעות אלה מאפיינות נשים, לדעתו של רלב"ג, בשל חולשת שכלן. בכלל סבור הוא, שהשקעת הבורא בבריאת האשה הייתה פחותה מהשקעתו באדם. עונשו של אדם מוסבר בדרך סמלית: "לחם" הוא משל למיצוי יכולות שכליות, "קוצים" הם משל להשגות פרטיות. לולא חטא, יכול היה האדם להגיע בקלות למיצוי מלא של יכולותיו; כיוון שחטא, יגיע לכך בקושי רב.

המעבר של הרלב"ג מפענוח סמלי (לנחש) לביאור ראליסטי (לאשה) ושוב לפירוש סמלי (לאדם) – פוגם בשלימות שיטתו הסמלית, הנפגמת גם מצד התעלמותה מפרטים. על שני הקשיים הללו, מתגבר ספורנו, עד שנדמה, שפירושו קרוב יותר לאלגוריה⁶⁸ מאשר לסמל. הנחש, לשיטתו⁶⁹, "הוא שטן הוא יצר הרע". המשותף לנחש וליצר הרע הוא היותם כמעט בלתי

68. אמירת דבר אחר. תיאור נרחב, שיש בו עניין לעצמו, אך הוא יוצא מפרוטו וכוונתו לעניין אחר. ובד"כ לכל פרט ברובדה הגלוי תימצא מקבילה ברובדה הסמוי. וראה עוד אצל אוקמני, אלגוריה, עמ' 43 וכן אצל ברזל, עמ' 19, ובהרחבה יתירה בעמ' 60-62. לענייננו, חשובה הערתו, שהאלגוריה הקיצונית מוחקת, בסופו של דבר, את ההווה המצינית לטובת הרימוז. ברזל משתמש במגילת שיר השירים כדוגמה מובילה. ספורנו נוהג בפרק ג' כאלגוריה קיצונית, לפי הגדרת ברזל. לנדא מבחין בין שתי צורות אלגוריות: השאלה מוחשית מוארכת מאוד עד כדי עלילה שלמה, שאין בה רמזים לטנור ולמשמעות. הניקהל התארך ואינו מגלה את משמעותו, ואולם מאחר שהסיפור הגלוי אינו בעל חשיבות עצמית מספיקה, מרגיש הקורא את משמעותה השנייה האלגורית, ע"י הכרת משמעותם של הדברים מתוך הכרת התרבות, או מתוך הערות המחבר. הצורה השנייה היא ההיפך של החידה. כאן מוצאים אלגוריה שאיכותיה מופשטות. וראה עוד אצל Macqueen ו-Fletcher. וראה גם אצל יצחק היינמן, האלגוריסטיקה של חז"ל, דרכי האגדה, עמ' 150-155 ועוד אצל יונה פרנקל, אלגוריסטיקה, ב"דרכי האגדה והמדרש", א', עמ' 197-211 ולעניין הפרשנות הסמלית – ראה שם, עמ' 212-220.

69. השואבת כוחה מבראשית רבה ט"ז א'.

נראים – מחד גיסא, ומזיקים מאוד – מאידך גיסא ("קרא את היצר הרע המחטיא – נחש, בהיותו דומה לנחש, אשר תועלתו במציאות מועט מאוד ונזקו רב-עם מיעוט היותו נראה").

ייצוג דבר על-ידי דבר אחר אינו ייחודי לפרשתנו: המלך נקרא "אריה" (ירמיהו ד', 7), ואויבים מכונים נחשים צפעונים (שם ח', 17). דרכו של היצר הרע מתנהלת במסלול ידוע: "הכוח המתאווה עם דמיוני התענוגים... מצווים לכוחות הגשמיות הפועלות... שלא יתקומם עליהם הכוח השכלי וימחה בהם". וכבר אמרו חז"ל (ירושלמי ברכות, א', ח'): "עינא וליבא – סרסורי דחטאה": העין הרואה והלב החומד הם כמו שני סרסורים לחטא⁷⁰.

הדיאלוג בין "השכל החלוש והעצל" – הוא היצר הטוב ובין "הדמיון הכוזב" – הוא היצר הרע, הנו מונולוג פנימי, המסתיים בנצחוננו של האחרון. היצר הרע מייחס לאלוקים מידות של קנאה ושקר. איסור האכילה נבע מחששו, שיוסיפו ידיעה. "והייתם כאלוקים", פירוש, על-פי שיטה זו, שלמים במדע.

עונשו של היצר הרע מחומש: חמשת תיאורי הענישה של הנחש – חמישה עונשים נפרדים הם, וזה סדרם: **"על גחונך תלך"** – שתשיג מזונותיך בצער... **ועפר תאכל** – שלא תשיג את התענוג, שהיה לך קודם החטא במאכל ובמשתה ובמשגל...; **ואיבה אשית** – שתהיה האשה נמאסת בעיני הכוח הדמיוני אפילו שלה...; **הוא ישופך ראש** – הכוח הדמיוני ימעיט את התענוג בתחילת השגתו, במה שידמה ויציר יראת היזק באיכות התענוג וכמותו וסדרו; **ואתה תשופנו עקב** – כי המתאווה בהתגברו – יוליד היזק בסוף התענוג. עונשו של הנחש – עונשם של אדם וחווה הוא: "וזה ידומה אצל הזכר והנקבה"⁷¹, כהדגשת ספורנו.

כמה מופלאה הפרשנות האלגורית הזו: לכתחילה סברנו, שענישתו של הנחש תואמת עובדות ראליות. מתארת היא נחש אמיתי. והנה מצליח ספורנו לתאר ראליה, המאפיינת עולם של בני אנוש, ולא בהכרח עולם, שאחד ממשותפיו הוא נחש. פרטי עונשו של הנחש מפוענחים באופן סמלי. השגת מזונות בצער – דומה לעתים לזחילה על גחון, והתענוגות למיניהם – לעולם אינם אבסולוטיים בגינו של שכל ישר, המתערב כבר בראשית התענוג ומחייב את המתענג לחשוב על נזקי התענוג, על איכותו, על כמותו וכד', ודי לחכימא. ומי משני המינים לא חווה שנהא עצמית, בחינת "ואיבה אשית בינך ובין האשה", היינו בינך לבין עצמך?! מי מבין הנשים או הגברים לא חווה אי-פעם אי שביעות רצון ממראהו החיצוני או הפנימי?!

נוסף לעונש המחומש המשותף לחווה ולאדם, ובעקבותיהם לכל המין האנושי העתיד להיוולד – נענש כל אחד מהם בנפרד: האשה נענשת בדם נידה, בהיריון ממושך ובקשיים בגידול ילדים – בצער גדול יחסית לשאר בעלי חיים, והאדם נענש בעבודת כפים מייגעת ובהפיכתו לבן תמותה.

70. וראה **מורה נבוכים ב'**, ל', ובמקור הקדום ביותר – במדבר ט"ו, ל"ט: "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם".

71. אף כי ניתן להבין הדגשה זו כמתייחסת ל"ואיבה אשית" בלבד.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

גרוזמן מזדהה בספרו, "על חטא ותשובה" עם פירושו של הספורנו. גם, לדעתו, לא היה שם, בגן-עדן, נחש מציאותי: הנחש אינו אלא כינוי ליצר הרע, המכניע את השכל, הכורע, בסופה של התלבטות, לרצונותיו.⁷²

אמנם במקום אחר, בספרו, "על פרשת השבוע" – דעתו שונה (ליבון הדברים נעשה לעיל, במסגרת הפרשנות הראליסטית). עם זאת, על אף העובדה, ששני המקורות אינם מתיישבים זה עם זה, אוכל לנסות לאחד אותם, על-ידי הבחנה בין שני מיני מסיתים: חיצוני-מציאותי ופנימי-סמלי, המשתמש בשני כוחות: בלתי רציונאליים ורציונאליים. "פשרה" זו, כנזכר לעיל, שלי היא, ואינה נזכרת במפורש בדברי העיון של גרוזמן בספרו, אבל יש לה סיוע ממקום אחר בספרו, אשר בו מביא גרוזמן כדוגמה את תפקידה של אביגיל ב"תשובה" נבל: אביגיל משמשת בו-זמנית כדמות מציאותית וסמלית (שמ"א כ"ה), ואם לגביה תיתכן מציאות כפולה, לגבי הנחש – על אחת כמה וכמה!

אביגיל נתפסת כסמל גם בדברי הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק: "אחרי כל חוטא עוקבת אביגיל ... היא לופפת אותו, זועקת מלבו, כרוכה על עקביו, כי היא אינה נותנת לו מנוחה, כי יש בפיה בשורה איומה – והוא מזדעזע ומתמלא פחד וחוזר בתשובה".⁷³

גם לדעתו של וינפלד⁷⁴, עשוי הנחש להיתפס כסמל של יצר הרע, המסית ומדיח את האדם לחטא – כשטן בספרות המאוחרת. לגילום דמותו של יצר הרע נבחר דווקא נחש, שבדומה לרעיו: התנין והליתן – נחשב ליצור קטנוני, שהתמרד נגד אלוהיו בזמן הבריאה.

אף שווינפלד אינו מפרש את סמליות עונשו של הנחש, כפי שמקפידים לעשות קודמיו הקלסיים, דעתו – כדעתם.

גם דים מצטרפת לפרשנים הסמלניים: הנחש אינו אלא משל לסקרנותה, לדמיונה וליצריה של חוה.⁷⁵ בדעה זו דוגל גם אררט, אולם, בניגוד לדים, הוא מסמל, לדעתו, רק את הערמה שבאשה. השיח בינה לנחש הנו, ברובד הנסתר, שיח בינה לבין עצמה, שבאמצעותו לומדים להכיר את השימוש השלילי בערמה.⁷⁶

האלגוריסטן המובהק לפרשת גן-עדן, המקדים מבחינת זמנו את כל הפרשנים, שהוזכרו לעיל, הוא הרמב"ם, המקדיש שני פרקים נכבדים לסוגיה זו בספרו, "מורה נבוכים" (א', ב'; ב', ל'), המופנה, כידוע, לשני נמענים שונים: תלמידו ו"האיש המתעסק במדעים". פירושו בנוי, למעשה, כפי

72. גרוזמן, **על חטא ותשובה**, עמ' 17.

73. אצל פלאי, עמ' 28-29. וראה עוד בעניין קישורה למחילת עוונות (הפעם של דוד, עפ"י ילק"ש לתהילים נ"ג, ו) אצל אליהו יריד, עמ' 189.

74. **עולם התנ"ך**, פירושו ל-ג', 1.

75. בתוך **קורות מבראשית**, עמ' 44-45.

76. במאמרו, עמ' 14.

שמוכיחה קליין-ברסלבי⁷⁷, **מארבעה** מעגלי פירוש מרכזיים:

- א. פירוש "האיש המתעסק במדעים" לסיפור גן-עדן.
- ב. פירושו הראשון של הרמב"ם לסיפור גן-עדן, המופנה "לכתובת" הכפולה של המקשה והתלמיד.
- ג. פירושו לבראשית ג', 5, המופנה, ככל הנראה, לתלמיד, והמוצג כ"פירוש מסגרת" לשני הפירושים הראשונים, והוא מקביל להם בתוכנו.
- ד. פירושו השני של הרמב"ם.

בארבעת מעגלי הפירוש הללו מצויים **שלושה** פירושים לסיפור גן-עדן: פירושו של המקשה ושני פירושי הרמב"ם. הם מסודרים בסדר, המתחיל מן הפירוש הבלתי נכון לסיפור (פירוש המקשה) ומתקדם באופן הדרגתי לעבר הפירוש הנכון של הסיפור – שני פירושי הרמב"ם לפירוש גן-עדן. פירושי הרמב"ם מעבירים את משמעות הסיפור מן המישור הפיזי – אל המישור הנפשי. פירושו של סיפור גן-עדן כאלגוריה פילוסופית מלאה – נעשה בשלב השלישי של פירוש הרמב"ם, אשר בו מסתבר, שגיבורי הסיפור הם דימויים לכוחות הנפש והשכל האנושיים.

המקשה, המבין, שרק **לאחר** החטא קיבל האדם שכל⁷⁸, סבור, שאלוקים התכוון לברוא את האדם כבעל חיים לכל דבר, ואילו דווקא כאשר המרה את פי האל, הפך מבעל חיים ל"אדם", ועל-פי הסיפור העממי, המובא על-ידו, הפך לכוכב בשמים⁷⁹. חטאו גרר אפוא גמול, ולא עונש⁸⁰. זהו הפירוש הראשון לפרשת גן-עדן.

לצורך הפרכת פירוש המקשה – מבחין הרמב"ם בפירושו הראשון בין שני תחומים של הכרה: הכרת ה"מושכלות" והכרת ה"מפורסמות"⁸¹. **לפני** שהאדם חטא, הכיר את ה"מושכלות" (=שכל עיוני) בלבד. **לאחר** שחטא, הכיר את ה"מפורסמות" (=שכל מעשי, המושעבד לכוח דמיון). אבדן השלמות השכלית הוא אפוא העונש על החטא. בפירוש זה אין הרמב"ם דן כלל בנחש ובאשה. מקומם, תפקידם ומשמעותם – נידונים בפירושו השני ב"מורה נבוכים" ב', ל'. מסתבר, שלדעתו,

77. שרה קליין-ברסלבי, **פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית**, בעיקר בחלק השני והשלישי. ספרה היה לי לעיניים!

78. על עניין השכל ההליונאני, שידעת טוב ורע היא אחד מסוגי המשנה שלו – עיין קליין-ברסלבי, שם, עמ' 64.

79. על השוואת סיפור זה עם המיתוס היווני על אוריון, שהיה גיבור ציד ואחר מותו נעשה מזל ברקיע – ראה שם, עמ' 65.

80. שאלה זו מופיעה כבר בפירוש רס"ג: "...הנחש הוא שחם עליהם והיטיב עמם – בהראותו להם דבר שהפיקו ממנו תועלת..." (מהדורת צוקר, עמ' 288).

81. **בהקדמות הרמב"ם למשנה**, מהדורת שילת, עמ' רס"ו-רע"ב, מבהיר שילת, שההבדל בין "מושכלות" ל"מפורסמות" הוא כהבדל שבין מוסר שכלי ומוסר אסתטי: הראשון – מוחלט, השני – יחסי, יצרי. שילת מפנה, אגב הגדרת המושג "רצון" – להלכות תשובה ה', א'. משם נלמד, ש"רצון" הוא תכונתם של שניים מכוחות הנפש שמנה הרמב"ם: "הכוח המתעורר" ו"הכוח השכלי", שההבדל ביניהם תהומי: הראשון אינסטינקטיבי, של רגשות משיכה ודחייה, המפעילים את איברי הגוף, ואילו השני אוטונומי, שולט בגוף ומפעילו מתוך הכרה.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

שלוש הדמויות אינן דמויות ראליות של אנשים ובעלי חיים, אלא כוחות הנפש האנושית. האירועים, שסיפור גן-עדן מספר עליהם, הם אירועים "נפשיים":

אדם וחוה הם שני צדדים של יצור אחד, של "אדם":

"אדם" הוא צורתו, "השכל הנקנה"; "חוה" היא גופו, חומרו ושתי נפשותיו הפחותות יותר: "הנפש הצומחת" ו"הנפש החיה".

ה"נחש" הוא שני גילויים של "חוה" עצמה: "הכוח המתעורר" ו"הכוח המדמה".

"אדם" מורכב מחומר ומצורה. סיבת חטאו היא החומר, "חוה", ולא הצורה, "אדם". החומר הוא סיבת החטא, כאשר הוא מונע לפעולה על-ידי הכוחות המצויים בו, ולא על-ידי שכלו. כאשר כוח הדמיון משתלט על הכוח המתעורר, מונע האדם לעבר סיפוק התאוות הבלתי-רציונאליות. גם גן-עדן אינו אפוא מקום גאוגרפי⁸², אלא מעלה, מעלת השלמות השכלית. רמב"ם מסתייע במדרש חז"ל⁸³ לצורך הוכחת דבריו:

מדבריו עולה, שאין יחסים ישירים בין "אדם" לבין "נחש". רק ל"חוה" יש יחסים ישירים עם כל אחד מהם. התאוות הבלתי רציונאלית מניעה את "חומר" של האדם. היא גורמת לו לחשוב, שסיפוקה הוא טוב, ומניעה אותו לפעולה של סיפוק התאוות. כאשר הוא נכנע לכך, אין לו שכל (היינו, צורה) כלל. ממילא, מתקיימים דברי האזהרה של אלוקים (ב', 17): "כי ביום אכלך ממנו – מות תמות". אלוקים לא חזר בו מכוונתו ובאמת הענישו, כי כאשר חטא האדם, "מת" "אדם" שבו, מת שכלו הנקנה. הוא איבד את חיי הנצח שלו במובן של חיי הנצח של שכלו.

"הנחש" – תאוותו הבלתי רציונאלית – "המית" את "אדם" באמצעות "חוה", אשר איננה אלא אמצעי במערכת היחסים הללו.

שני רבדים – בסיפור המקראי, ואין הרובד הנגלה אלא אמצעי לחשיפת הרובד הנסתר, שהוא עיקרו ומגמתו של הסיפור⁸⁴. על-פי פירוש זה אין "אדם" מפותה על-ידי כוחות חיצוניים לו. הוא

82. אמנם, בהקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת שילת, עמ' קע"ב-קע"ג, נמצא, ש"גן ועדן (כך מנסח הרמב"ם) דשן מכדור הארץ" ומסביר שילת, שאין לומר, שגן-עדן הוא מושג רוחני בלבד, גם אם חז"ל משתמשים בו בהשאלה – לציון "עולם הנשמות", שכן הוא מופיע בתורה בהקשר ברור של יצירת האדם בעולם הזה, "עפר מן האדמה", כשגן-עדן הוא מקום מגוריו הגשמי. אין לרמב"ם, אליבא דשילת, ספק, כי בריאת האדם בגן-עדן – משמעה גם כפשוטה, שלכתחילה חי האדם חיים נוחים יותר מבחינה גשמית, וחטאו גרם להרחיקו מהם, ובעתיד – לאחר תיקון החטא – אמור הוא לחזור לאותו גן-עדן גשמי, שנברא בו. גן-עדן נעלם מעל פני האדמה (השווה עירובין י"ט), אך לעתיד לבוא תהפוך אדמתו החקבה שנית לגן-עדן, כדי לשמש לו אמצעי להשגת המעלה הרוחנית, אשר בה יזכה לחיים נצחיים.

83. פרקי דרבי אליעזר, פרק י"ג ("והיה סמאל השר הגדול שבשמים, וחיות ושרפים – משש כנפיים, וסמאל – משתים עשרה כנפיים. לקח את הכת שלו וירד. וראה כל הבריות שברא הקב"ה ולא מצא חכם להרע – כנחש, שנאמר: "והנחש היה ערום מכל חית השדה" (בראשית ג', 1). והיה דמותו כמין גמל, ועלה ורכב עליו. והייתה התורה צווחת ואומרת: סמאל, עכשיו נברא העולם, ועת למרוד במקום?! כעת במרום תמריא?! ריבון העולמים, תשחק לסוס ולרוכבו... כך הנחש – כל מעשיו שעשה וכל דבריו שדיבר לא דיבר ולא עשה אלא מדעתו של סמאל...". הדיון על כך אצל קליין-ברסלבי, שם, עמ' 210-226, ויש לכך גם תשתית אריסטוטלית. (ראה שם עמ' 232 ועוד), אבל הדברים חורגים מעניינו של דיוננו.

84. בהקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת שילת, עמ' ק"ו – נותן הרמב"ם שלושה טעמים להסתרת העניינים העמוקים בלשון

שנתון "Lee" – תשס"ד כרך ט'

עצמו גורם לחטאו. גירושו מגן-עדן הוא גירוש משלמותו השכלית, אבל אין זה מצב "סופני"⁸⁵. כל חייו יעמול להשיג מחדש את שלמותו השכלית. כל חייו יתמודד עם "נחש" ו"חוה", הנתפשת, כ"אשה הזונה" שבספר משלי⁸⁶, כאשר יעדו הוא להופכה ל"אשת חיל", המוצגת באיכויותיה המושלמות במשלי ל"א"⁸⁷.

חלקים רבים מהביאור האלגורי הזה מצויים גם בסיפא של פירוש רבינו בחיי לפרק ג'⁸⁸. פירוש זה מכונה על ידו: "ועל דרך השכל", ולפיו: "יש בפרשה הזאת רמז גדול על התורה ועל המצוות, אשר עיקר בריאת האדם בשבילם, ויש בה רמז לגוף ולנפש וליצר הרע, ויש בה רמז לתחיית המתים וליום הדין... ויש בה רמז על השכר ועל העונש אשר לגוף ולנפש...". הפירוש האלגורי הזה – תחילתו כבר בפרק ב': עץ החיים הוא משל למצוות עשה, ועץ הדעת – למצוות לא תעשה. האדם – משל לשכל, וחוה – משל לחומר. השיח בין הנחש לחוה הוא שיח פנימי בין יצר הרע לחומר, וכיו"ב הסברים נוספים, הקרובים מאוד להסברי הרמב"ם.

הרמב"ם ורבינו בחיי נבדלים מאחיהם לפרשנות האלגורית בציון מיקומה של האשה: האחרים גורסים, שהאשה חיצונית לאדם, ואילו, לשיטתם של הרמב"ם ורבינו בחיי, היא עצם מעצמיו ובשר מבושרו. הפרדתה ממנו – מטפורית, מושאלת ו"מגוייסת" לצרכי המחשה בלבד.

גם עמנואל הרומי רואה במשמעות האמיתית של סיפור גן-עדן את סוד נפש האדם, אולם בנבדל ממפרשי הרמב"ם, הרואים בנחש, כל אחד לשיטתו, את כח הדמיון, או את הכח המפתה, או את הכח המתעורר⁸⁹ – סבור עמנואל, שעיסוק בחוש ובחושניות מהווה גורם מעכב, המונע את האדם מלעסוק במושכלות. לשיטתו, מסמל הנחש את החוש, וכן סבור גם שלמה ב' יהודה⁹⁰.

משל וחידה: א. ליצור סקרנות אינטלקטואלית. ב. להעלים את הדברים מאלו שאינם ראויים להם. ג. "שהלימוד להמון אי אפשר שיהיה אלא בדרך החידה והמשל, כדי שיקלול נשים, נערים וצעירים, עד שכאשר ילמדו השכלים – יודעו ענייני אותם משלים". ומעיר שילת (בהערה 5 באותו עמוד), שהרמב"ם כולל נשים עם נערים, כי, מחד גיסא, בזמנו רוב הנשים היו חסרות השכלה פורמלית, ומאידך גיסא, יש להן הכישורים השכליים, המאפשרים השתלמות בעניינים אלו. ולדעתו, יש ערך במימוש פוטנציאל זה, לא רק מפני ש"אשה, שלמדה תורה – יש לה שכר" (הלכות תלמוד תורה, א', י"ג), אלא גם מפני שלימוד זה יש בו משום קיום מצוות האמונה והאהבה, שנשים מחויבות בה כמו גברים. עוד לעניין זה ראה אצל קליין-ברסלבי, **פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם**, עמ' 39-46 וכן עמ' 64-66, אשר בהם קיימת הבחנה בין שתי רמות תפישה: של ההמון (להם מיועד הרובד הגלוי) ושל בעלי ההשכלה הפילוסופית המלאה (להם מיועד הרובד הסמוי).

85. על מיתוס השיבה לגן-עדן כמיתוס נוצרי ועל מיקומו בתרבות המערבית – ראה אצל זיכר עמ' 73-87.

86. בפרקים רבים. הרחבה מיוחדת בדמותה מצויה בפרק ז'.

87. אשה זונה ואשת-חיל הן אפוא דמויות מטפוריות בספר משלי, אך שם זוהי כמעט אלגוריה גלויה, המפענחת את עצמה בטקסט הגלוי. ראה, למשל, פרק ז', המתאר אותה בהרחבה גדולה ובאופן מוחשי מאוד ורומז לזהותה המופשטת ברישא: "אָמֵר לַחֲכָמָה אַחֲוִיתִי אֶת... לְשִׁמְרָךְ מֵאִשָּׁה זֹרָה". לפי זאת, אשה זרה היא משל לעבודה זרה ולכל מה שהוא היפוכה של חכמה.

88. לאחר שבהתחלה הציג פשט גמור. פירושו הראשיים הם: פשט, מדרש, קבלה ושכל (לעתים קבלה ושכל נרדפים). ראה, למשל, פירושו בסדר זה בפרק ג', 25.

89. הכוונה לרלב"ג, לאפודי, לשם טוב, לנרבוני ולקרשקש. ראה פירוט אצל דבורה שכטרמן, עמ' 73.

90. ראה דיון רחב על כך שם, עמ' 86-87. אגב השוואתן לתורת אריסטו – מחד גיסא, ולהבדיל, לפרשנות נוצרית – מאידך גיסא. שכטרמן מציגה בנספח למאמרה (עמ' 90) את מגוון הפרשנות הסימבולית המימונית לפרק ג' בספר בראשית: מושווים בו פירושי רלב"ג, קרשקש, אפודי, שם טוב, נרבוני, עמנואל ושלמה ב' יהודה לפענוחי סמאל, הנחש, הגמל, האשה, האדם

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

לסיכום, גווניה הרבים של הפרשנות האלגורית-סמלנית אינם מטשטשים את מגמתה הראשית, אשר לפיה פרשת גן-עדן התרחשה בתוככי נפשות אנושיות בלבד. הנחש הוא סמלי, כשם שעונשו הוא סמלי, ואפשר, שגן-עדן עצמו לא היה ולא נברא, רק משל היה.

4. הפרשנות הראליסטית-סמלנית – גישת אברבנאל

אברבנאל אינו שולל את קיומו של נחש אמיתי בפרשת החטא. על-כן ניתן היה לשבצו, לכאורה, בין הפרשנים הראליסטיים, אבל הוא מוציא עצמו מהם בפירושו לג',¹ הפותח בהצגת פרשנויות בלתי מתקבלות על דעתו, ובתוכן גם הפרשנות הראליסטית, נוסח רש"י, למשל ("שלושה [=שלוש] המה מהדעות נפלאו ממני בעניין סיפור הנחש ודבריו: דעת האומרים, שבתחילת הבריאה היה הנחש בעל שכל ודיבור והולך בקומה זקופה, ושבחטאו הוסר ממנו שכלו ודיבורו ונקצצו רגליו, כי זהו כולו הכחשת טבעי הדברים ומהויותיהם, ולא נזכר [עניין] זה בתוך קללותיו בהיותה העצומה מכולם...").

לדעתו, היה בגן-עדן נחש, אשר גרם בעקיפין לחטא, אולם מעולם הוא לא דיבר אל האשה ("לא בדרך טבע ולא בדרך נס"), ומעולם לא התקיים דו-שיח ביניהם: "אבל היה העניין, שהיא ראתה את הנחש, שהיה עולה בעץ הדעת ואוכל מפירותיו פעם אחר פעם, ולא היה מת ולא ניזוק בדבר מה; והאשה חשבה בזה ותקרא בעצמה, כאילו הייתה מדברת עם הנחש. וכי הוא, בעלותו בעץ ובאכלו מפרי, היה אומר אליה: "לא מות תמותן". אף היא במחשבתה תשיב אמריה על זה". היינו, "התנהגותו" של הנחש, שעמדה, כביכול, בסתירה לאיסור האכילה מן העץ, עוררה ספקות תאולוגיים בלבה של חוה. הדיאלוג בין נחש לחוה אינו אלא מונולוג פנימי, קולה הפנימי, אשר תהה ופקפק וגבר על קולה המצייתי.

אברבנאל מתמודד עם קושיות לשוניות, שמעורר פירושו, שהרי מקרא מפורש הוא: "ויאמר" או "ותאמר" ומסביר, שקיימת במקרא אמירה שאינה פונה לנמען חיצוני⁹¹. הנחש לא היה כופר, אלא תאוותן, שלא הסתפק במזון שנועד לו והשביע עצמו מפרי העץ ("...לא הייתה ערמתו בהשכל ודיבור כמוהו [כמו האדם], כי אם בבקשת מזונו יותר מכל חית השדה"). ערמתו אינה פיתוח כישורים אישיים, אלא אלוקים עשהו "ערום מאוד בהשגחה פרטית, כדי לנסות בו את האשה והאדם".

מחלוקתו של אברבנאל עם ההרמנויטיקות האחרות מתמקדת, בסופו של דבר, בכישורי התקשורת

והצלע. ראה בעניין זה גם את עיוניו של גוטמן בנושא האריסטוטליזם ומתנגדיו, בספרו, עמ' 127-260. עיון מעניין בתפיסת החטא הקדמון וכפרתו ע"י קיום מצוות המילה לפי חסדאי קרשקש – ניתן למצוא אצל דניאל לסקר, המוכיח שקרשקש מושפע לא רק ממסורות דתיות, אלא גם מעמדות נוצריות, ובמיוחד עמ' 132, 134.

91. בפירושו ל-ג', 1, עמ' ק"ב בהוצאת בני ארבל.

של הנחש: "אמת היה, שהנחש סיבב כל הרעה הזאת ושבאה התקלה על ידו, אבל שלא דיבר בפועל כלל". מעתה מובן, מדוע הנחש מתקלל. אברבנאל מדגיש, שאלוקים גוזר עליו את עונשו רק בגין עלותו בעץ "ולא על ההסתה והדברים, כי לא דיבר כלל". הנחש לא נברא כחיה מזיקה. מזגו היה כמזג שאר החיות, בהיותו ניזון כמותן מעשב השדה ("כי הניזון ידמה טבעו למזונו"), אבל מאחר "שלא נסתפק באכילת העשב... ועלה בעץ לאכול מפריו – נתקלל"⁹². מעתה ואילך הופך מזגו להיות "עפריי", כלשון אברבנאל; ירק-עשב, שהיה מזונו בעבר, לא יאכל עוד. אברבנאל מביא ראיה לשיטתו ממסכת יומא (ע"ה ע"א): "ר' אמי ור' אסי (חולקים ביניהם): חד אמר: אפילו אוכל כל מעדני עולם, טועם בהם טעם עפר. וחד אמר: אפילו טועם כל מעדני העולם, אינו מתיישב (=אין דעתו מיושבת עליו), עד שיאכל (גם מעט) עפר".

הערכת המעשה של חווה – פנים רבות לה: יש המעריכים את סקרנותה, ואחרים מדגישים את קלות דעתה.

אברבנאל מחשיבה כגסת רוח וכשתלטנית, ולדעתו, אדם היה סכל. "האשה בגסות רוחה לא סיפרה דבר מטענותיה לאדם, אלא נתנה לו לאכול, כאילו הוא כבוש תחתיה שיעשה מצוותה, והוא גם כן לסכלותו (=בגלל כסלותו), לא שאלה, למה עברה את פי ה' והיא לא תצלה, אבל מיד, כשנתנה בידו, אכל ממנו".

צריך להדגיש, שפירוש הפסוקים אינו חייב להיות כפירוש אברבנאל דווקא. מתוכחת ה' לאדם ("מי הגיד לך?" – פסוק 11, וכן: "כי שמעת לקול אשתך" – פסוק 17), דווקא עולה, שחווה כן סיפרה לאדם את כל דברי הנחש ואת הניסיון, שרכשה היא עצמה מאכילת הפרי. כנגד הערכתה כגסת-רוח, המתבססת על המילים: "ותתן גם לאישה עמה ויאכל" (פסוק 7) – אפשר ללמוד על היותה פרגמטית או, לחלופין, אשה אוהבת, המשתפת את בעלה בכל חוויותיה, כולל הגסטרונומיות.

לשון "עמה" סובלת פירושים נוספים: האחד – כרש"י: אם יזיק לה, יזיק גם לו, או כפירוש בעל ה"מנחה בלולה", "שעשתה דרך אהבה וחיבה, למען יתחכם (=יחכים) גם הוא"⁹³.

כיוון שהמקרא אינו מפרש את כוונות גיבוריו, לא נוכל לקבוע, איזו אפשרות מבין האפשרויות הללו היא נכונה. לכל העדפה – נימוקיה שלה.

בין כך ובין כך, ברורה העמדתו של אברבנאל בנפרד. אין הוא ראליסטן טהור, גם אינו סימבוליסטן טהור. מחד גיסא, הוא מצטרף לפרשנות הראליסטית באי-התעלמותו מנחש מוחשי, ומאידך גיסא,

92. וראה כך גם בבראשית רבה כ', ה' ובילקוט שמעוני ג', כ"ט: "וכן מצינו בקין וקרח ובלעם ודואג ואחיתופל וגחזי ואבשלום ואדוניה, ועוזיה והמן, שנתנו עיניהם במה שאינו ראוי להם. מה שביקשו – לא נתנו להם, ומה שבידם – נטלו מהם". הנחש הנו, לפי מדרש זה, אביהם הרוחני של חוטאים אנושיים, ואולי יש בכך רמז להיותו, מעבר לפרצופו הגלוי, סמל לדורות.

93. פירוש של ר' אברהם מנחם בר' יעקב הכהן. מובא ע"י קיל בפירושו לפסוק 6.

הוא מצטרף אל הפרשנות הסמלנית, בהציגו את הדיאלוג שבין הנחש לחוה כמונולוג פנימי, המציג קונפליקט.

5. הפרשנות המיתולוגית

הסבורים, שבמקרא נמצאים שרידי מיתוס – אינם מתקשים לבאר קשרי חיה ואדם, כשם שאינם מוצאים צורך לפרש כישורים תקשורתיים אנושיים של חיה. זהו טיבו של מיתוס. כזו היא, למשל, דעתו של צבי אדר⁹⁴. הסיפור המיתי מתאר נחש מפתה, אשה מתפתה ומפתה, ויש לו גם תוצאות ישירות: אדם וחווה יוצאים מהנאיביות הראשונה ואינם מוכנים להישאר ערומים, אך התוצאה העיקרית באה עם תגובת האלוקים. ידיעת טוב ורע אינה מכילה, לדעתו של אדר, רק את המשמעות המוסרית, גם לא את המשמעות המינית, המסתמכת בעיקר על העובדה, שעם האכילה מעץ הדעת נפקחו "עיני שניהם, וידעו כי עירומים הם" (ג', 7), אלא את הדעת שהאדם משיג בכללותה, והיא המלמדת אותו להבחין בין מה שטוב לו לבין מה שרע לו. "עם קבלת הדעת ועם הקללה, 'בזעת אפך תאכל לחם', מגורש האדם מגנו של אלוקים ומתחיל בעיבוד תרבותו" – כניסוחו של אדר.

קליין מזכיר נסיונות רבים לבאר את תפקידו ואת אופיו של הנחש ביאור מיתולוגי או מאגי. הסיבה לכך נעוצה באופיים המיתולוגי והמאגי של הנחשים בדתות המזרח הקדום⁹⁵. אמנם ברובן אין מקבילה לתפקידו של הנחש בפרקנו⁹⁶, להוציא דמיון חלקי ב"עלילות גלגמש": היה זה הנחש, שחטף מן הגיבור השומרי את "עשב החיים" הפלאי, ובכך שלל ממנו את האפשרות לחיות חיי נצח: "ראה גלגמש באר, שמימיה היו קרים / ירד לתוכה ויטבול במים / הנחש הריח את ריח העשב / (מן המים) עלה, וישא את העשב / ובשובו (המימה) השיל את עורו / וביום ההוא התיישב גלגמש ובכה / על לחייו ירדו דמעותיו"⁹⁷. המכנה המשותף הוא נטילת חיי נצח, אולם בטקסט המיתולוגי עושה זאת הנחש, אשר ניחן בכוחות אלוהיים, ואילו במקרא אחראי לכך הבורא, והנחש אינו אלא מסית, הנענש על-ידי אלוקים. השיתוף איננו אפוא ענייני.

קויפמן סבור, כידוע, שאין מיתוס בישראל. אין סיפור על התהוות האל מן החומר ולא על הולדת אל מאל. מן המקרא נעדרו כל המוטיבים המובהקים של המיתוס האלילי. אין סיפור על דורות

94. אדר, עמ' 20-23.

95. יעקב קליין בתוך **עולם התנ"ך**, עמ' 31-32.

96. שם תפקידיהם שונים, כגון במיתולוגיה השומרית ידוע אל-נחש בשם *nirah*, שהיה לו תפקיד אפּוֹטֶרופֶאִי (הגנה נגד נחשים) בפולחן (קליין, שם).

97. גלגמש לוח 5, שו' 285-291. הציטוט מופיע אצל קליין, עולם התנ"ך, עמ' 32.

אלים, על חילופי שלטון אלוהי. אין גם רמז לשלטון גורל באלהים⁹⁸. אין זו תוצאה מִטְבֵּעַ העמים השְׂמִיִּים, כדברי רנן⁹⁹, גם לא ביטוי לדרגה דתית פרימיטיבית, שלא הגיעה עוד לדרגת המיתוס, כפרי אמונה מדברית באל בודד¹⁰⁰. כמו-כן אין לראות את העדר היסוד המיתולוגי כפרי תפיסה שמית כללית של האלוהות כמלך¹⁰¹, אלא פרי אינטואיציה ראשונית מיוחדת במינה, תופעה יחידה ומיוחדת בעולם, שאין דומה לה. אף-על-פי-כן רסיסי "דמיונות מיתולוגיים", כפי שאלה מכונים על-ידי קויפמן¹⁰², ישנם ב"אגדות בראשית", כניסוחו, אם כי אף הם אינם מיתוס אמיתי, היכול להיברא גם מתוך המתח שבין הטוב והרע, האלוהי והדמוני. ב"אגדות בראשית" המקראיות אין מתח כזה. אין דמונים. הנחש הוא עדיין רק חיה בין "חיות השדה", וגם רע איננו, רק "ערום". האיבה שבינו ובין האדם היא פרי קללת ה'. כל הרע הפיזי, המתבאר בפרקים אלה, אינו גזרת גורל, גם לא פעולה דמונית, אלא מעשה ה'. ה', השת איבה בין האדם ובין החיה הרעה, הוא המביא חבלי לידה, הוא המקלל את האדמה, והוא הגוזר גזרת-מוות על האדם. סוף דבר: המונותאיסמוס טבוע בתוך – תוך של האגדות הללו¹⁰³.

קויפמן נדרש לסוגיה זו כבר לפני פרסום "תולדות האמונה הישראלית". אף שם הוא טוען, שאין למקרא ולמיתולוגיה ולא כלום, להוציא כמה סיפורים וקטעי סיפורים, "שיש בהם מִטְבֵּעַ מיתולוגי"¹⁰⁴, שברבים של אגדה מיתולוגית ומוטיבים מיתולוגיים מעטים. "האמונה המקראית היא לפי מהותה לא מיתולוגית, המיתוס הוא בה הרוס ומנוצח, ויש ממנו רק שברים ושירידים"¹⁰⁵.

גם קאסוטו מצטרף לקביעה זו: הוא סבור, שהייתה קיימת מסורת שירית על מעשה גן-עדן, כשם שהייתה מסורת כזו על מעשה בראשית. שתי המסורות הללו היו שונות באופיין: מסורת בראשית, שאופיה יותר מופשט, עברה דרך חוג העם הרחבים. התורה לא התעלמה מהן, אולם צרפתן וזיקקתן – כדי להתאימה לשיטתה ולהשקפותיה, "ונתנה לכל הסיפור צורה חדשה משלה"¹⁰⁶. כך עיבדה, למשל, את המסורת השירית הקדומה, שסיפרה על מרד הים באלוהים. גם בישראל וגם באומות היו מספרים שְׁלִים ולנהרות, בעלי בריתו, היו עוזרים רבים, כגון תנין, לוייתן, נחש-בריה, נחש-עקלתון

98. קויפמן, **תולדות האמונה א'**, עמ' 419-420.

99. שם, עמ' 420.

100. כסברת מאיר, אצל קויפמן, שם, עמ' 420-421.

101. קויפמן מפנה לדוברים אחדים של שיטה זו. ראה שם, עמ' 421, הערה 3.

102. שם, עמ' 439.

103. שם, עמ' 440.

104. קויפמן, **מכבשונו של היצירה המקראית**, עמ' 141-142. רובם בבראשית א'-י"א וכן גם בישעיהו י"ד, 12-13; כ"ז, 1; נ"א, 9; תהילים ע"ד, 13-14; פ"ט, 11; איוב ט', 13; כ"ו, 12-13 ויחזקאל כ"ח, 11-19.

105. שם, עמ' 142.

106. קאסוטו בספרו **מאדם עד נח**, עמ' 45. הוכחותיו בעמ' 46-53. ראה גם בערך "אדם", **אנציקלופדיה מקראית א'**, עמ' 107.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

ומפלצות אחרות. משעה שנתקבלה בישראל המסורת הזו, נתחדשו בה חידושים. וכך נבחר הנחש לסמל הרוע. וכדי שיהיה ברור, שאין כאן אלא סמל, ושאינן לראות בו ישות עצמאית, המתנגדת לכורא עולם, כתיאור המסורת השירית הקדומה – הדגישה התורה את שיוכו לחיית השדה, שעשה ה' אלוקים.¹⁰⁷

קאסוטו שותף אפוא לקיומם של יסודות מיתולוגיים שעברו שינוי, שגם לאחריו הם כוללים שלוש דמויות נפרדות: איש, אשה ונחש. רק במקום אחד סוטה קאסוטו לשיטה הסמלנית. הנה מקצת דבריו בעניין זה: "הדו-שיח שבין הנחש ובין האשה הריהו בעצם מין דו-שיח, שהתקיים בלבה של האשה, בין ערמתה ובין תמימותה, לבוש בלבוש משל"¹⁰⁸.

זוהי אפוא סתירה פנימית, שלא עלינו המשימה לפתרה. קאסוטו הוזכר רק מפני שהוא משמש בן ברית לדעה, התומכת בחשיפת יסודותיה המיתולוגיים של פרשת גן-עדן, תוך טיהורה ממאפיינים שאינם מתאימים לרוח המקרא.

פרשנות מיתולוגית נזכרת גם על-ידי ברזל, אגב הארתה של הפרשנות הסטרוקטורליסטית על-פי שיטת לוי-שטראוס: סוגת כתבי הקודש היא סוגה, הסמוכה במידה רבה על שולחן המיתוס. אמנם, מצד אחד, כתבי הקודש נסמכים על קורות ימים ראשונים, קוסמוגוניה (בריאית העולם) ותאוגוניה (נוהגו של האל בעולם), אבל רבדים מיתולוגיים נקשרים בהוויות של ראשית הזמנים. סימנם הוא ביטול הספירות, ביטול הגבולות הנבדלים בין מלכות האלוקים למלכות האדם ושינוי ממדי המציאות המקובלים. המטמורפוזיס הוא השליט, וכן גם ביטויי נס ופלא. פרשת גן-עדן היא דוגמה מאלפת להופעה המשותפת של דברי קודש, שתפקידם להנחיל יסודות אמונה ודת ברורים ונחרצים, לרבות הלכות התנהגות לעם היהודי ואף למין האנושי כולו, עם הוויה בעלת צביון מיתולוגי מובהק. מחד גיסא, צווי אלוקים הם אולטימטיביים, ומאידך גיסא, גם מי שחולק על ההנחה, כי ליהודים יש מיתולוגיה, בדומה לעמים אחרים – כקויפמן הנזכר לעיל, לא יוכל להתעלם מן המאפיינים המיתולוגיים בפרק ג': הנחש מדבר ופועל כאדם; לצומח – תכונות נעלות, עץ החיים ועץ הדעת. הגלגול מדמות לדמות מתקיים בנחש, ובנוסף לכך אפשר לראות יסוד מגשר בין הוויות קודש פולחניות להוויה מיתולוגית בציר העולם (axis mundi), המחבר מעלה-מטה, שהרי עץ החיים ועץ הדעת הם בתוך הגן; "תוך" מלשון אמצע, ומהותם נמשכת לגובה מרומים.¹⁰⁹

צד האמונה משליט על הכתובים אחדות, רצף מכוון, ואילו הצד המיתולוגי, כפי שהוא מופיע כאן

107. שם, עמ' 93-94. כך מסביר קאסוטו גם את העובדה, שאלוקים לא פנה אל הנחש לפני שהענישו, כשם שפנה לאדם ולחוה. אין לנחש כח עצמאי, כמתואר בסיפורים מיתולוגיים. "אין הוא אלא חיה פשוטה, שאינה נתבעת אפילו לדין, ואין לה רשות הדיבור לפני האלוקים... במאמרו של האלוקים נחתך גורלה לעולם", שם, עמ' 105.

108. שם, עמ' 94.

109. ברזל, עמ' 189-190.

ובמקומות אחרים¹¹⁰, נושא עמו אווירת ריבוי. ברזל מעז לכלול את הפן הסטרוקטורליסטי בתוך שבעים הפנים, שהתורה נדרשת בהן, וממילא הוא תר אחר השאלה, המצויה בתשתית הפרשה הזו. זו חייבת להיות תולדה מניגודיות, המשתלשלת מהנחת היסוד האמונית, שהכתובים באים להקנות, אבל אינה יכולה לעמוד בסתירה כלפיה, ועל כן אין לחפשה במישור המכחיש את המטרה הדתית. לדעתו, דפוס העומק מציג את השאלה: האם הזוגיות, שטבע הבורא בבריאה, היא חותם מבטיח נצח, או, בהיותה נחלת הנברא בלבד, אין בה ערובה כלשהי¹¹¹.

ניכר מהמאמרים המוסגרים של ברזל, שדעתו – כקויפמן – הן לעניין העדר מיתוס במקרא, מחד גיסא, והן לחזירתם של רסיסי-מיתוס, מאידך גיסא.

ש' שפרה, העוסקת בהשוואת סיפורי בראשית ל"עלילות גלגמש"¹¹², מצביעה על הקרבה בין האפיזודה, המתארת את מעשה הפיתוי של אנכידו, הנלכד בחמודותיה של שמח'ת, לבין סיפור אדם וחוה בגן-עדן. עולם הפרא, שבו חי אנכידו בחברת בעלי החיים, ידידיו, הוא עולם של תום, הנתפש כניגודו של עולם הציביליזציה, וממנו מגורש אנכידו אל עולם הציביליזציה והמוות. האשה, שמח'ת, כמו חווה המקראית, הופכת את אנכידו לבר-דעת ולבן-תרבות וחורצת את גורלו למות. אמנם שמח'ת מפתה את אנכידו לא בפרי עץ הדעת, אלא בחמדת-בשרה, ובניגוד לחווה, הנשלטת על-ידי אדם, הרי היא הופכת לחונכת של אנכידו כבן-תרבות. אף-על-פי-כן ניכרת קרבה מוטיבית. ההבדלים בין שני המקורות הקלסיים נובעים, לדעתה של שפרה, מן העובדה, ש"עלילות גלגמש" נכתבו בחברה עירונית מובהקת, ואילו הסיפור המקראי נכתב בסביבה חקלאית, ומדובר בו בעולם של טרום-ציביליזציה. זו הנחה, שאין הכל מסכימים עמה. לעניין הזיקה למיתוס, "סיפורי בראשית הם, לדעתה, צומת, שבו נפרד האפוס ההיסטורי מן הדגמים העל-היסטוריים של המיתוס"¹¹³.

לסיכום, הטוענים לקיומם של יסודות מיתיים בפרשת גן-עדן – מניחים, שתורה לא ניתנה משמים, ופרשת גן-עדן אינה ראשיתו של עולם. בכך שונים הם עקרונית מכל בעלי השיטות האחרות, שהוצגו לעיל בין היה שם נחש – כסברת רש"י, ראב"ע ושותפיהם, בין לא היה ולא נברא אלא משל היה – כסברת רבינו בחיי, רמב"ם ואחרים. בין כך ובין כך, כולם שותפים לקדמותו של אלוקים ולראשוניותה של תורתו. ממילא, לא יצטרפו לקהלם מיתולוגיסטים מסוג כל שהוא. אבל, מחקר טהור יתקשה להתעלם מקיומן של פירושים כאלה. על-כן הם הובאו בשולי הדיון.

110. כסיפור הבריאה (פרקים א' וב'; וכסיפור בני האלהים ובנות האדם (ו', 4) ואחרים, עפ"י תפיסה זו.

111. שם, עמ' 194.

112. שפרה, עמ' 58-65.

113. שם, עמ' 69.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

6. בין ראשית לאחרית: ראיה ממקום אחר (ישעיהו י"א)

מערכת יחסים אידיאלית בין נחשים לבני אדם מהווה חלק מתיאור תקופת המלך המשיח בישעיהו י"א. התיאור המלא כולל אפיון תכונות המלך המשיח (י"א, 5-1), תיאור השלום העולמי, הכולל קשרי רעות בין בעלי החיים לבין עצמם (י"א, 6-7), קשרי נחש-אדם (י"א, 8) ומעין סיכום (10-9). פס' 8 מחזירנו לימי בראשית, לחיים בגן-עדן לפני הגירוש: "ושעשע יונק על חר פתן, ועל מאורת צפעוני גמול ידו הדה". לפי תיאור זה, משתעשע היונק עם פתנים במקום מושבם או עם איברי גופם¹¹⁴, והתינוק, הגמול משדי אמו, מושיט ידיו למאורת צפעונים ללא כל חשש. יחסי רעות, ששררו בין אשה לנחש בראשיתו של עולם – מתרחבים ליחסי קרבה בין משפחת הנחשים (פתן וצפעוני הם דוגמאות אחדות מתוך משפחה זו) למשפחת האדם.

פרשנים נחלקו בביאור נבואת אחרית זו, כפי שנחלקו, כמתואר לעיל, בביאור מקבילתה הקדומה, ושאלו עצמם, אם יש להבינה כפשוטה או שאינה אלא משל.

הרמב"ן¹¹⁵ מייצג את הגישה הראליסטית: "כבר כתוב בהבטחות: 'והשבתי חיה רעה מן הארץ' (ויקרא כ"ו, 6). תניא, רבי יהודה אומר: מעבירם מן העולם. רבי שמעון אומר: מעבירם שלא יזיקו... (ספרא בחוקותי לפסוקנו). בין שנאמר כרבי יהודה, ובין שנאמר כרבי שמעון – הפסוק: 'ואריה כבקר יאכל תבן' (יש' י"א, 7) – כפשוטו, כי בתורה פירש, לפי שישראל הם שעובדים את בוראם, ולא שאר האומות, כתיב 'והשבתי חיה רעה מן הארץ', כלומר מארץ ישראל... ולמרות המשיח, שכתוב בו: 'כי אז אהפ'ך אל עמים שפה ברורה לקר'א כלם בשם ה' לעבדו שכם אחד' (צפניה ג', 9) – משביתם (את החיות הרעות) מן העולם".

ר' יהודה ור' שמעון אינם חלוקים בהבנת הנבואה כמשקפת ראליה. המחלוקת ביניהם היא בהבנת הפועל: "והשבתי", המאפשר שני פירושים: היעלמות טוטלית או שינוי מהות (שלא יזיקו). הרמב"ן מבחין בין שני שלבים: הראשון יתרחש בארץ ישראל בלבד, והשני – בעולם כולו.

רד"ק (בפירושו לי"א, 6) שותף לדעה זו: "והנכון, כי טבע החיות לא תתחלף (=תתחלף), ויטרפו ויאכלו בשר, כמו שהם עושים עתה, אלא הבטיח את ישראל, שהחיות הרעות לא יזיקו בכל ארץ ישראל". זהו שנאמר: לא ירעו ולא ישחיתו **בכל הר קדשי**... (שם, 9).

עמוס חכם, השותף לפירוש הכתובים כפשוטם, מעיר, שאין בתיאור שינוי טבע החיות משום הפיכת סדרי בראשית, כי מאז ומעולם אולפו חיות, ולפיכך ייתכן, שישרור שלום ביניהן. אולם הוא מקשה על תוכן הנבואה, המכילה מעין סתירה פנימית, כי הרי ברישא של הפרק נקבע במפורש: "והכה

114. יש המפרשים חורי עפר (מושב הנחש, למשל רש"י, רד"ק) ויש המפרשים חלקי גוף – כפף או קאף (למשל, ראב"ע) ח"ד אור = אור, ומכאן: קאורה=עין. רד"ק שואל עצמו, היאך מגיעים יונקים וגמולים למאורות נחשים ומסביר: "לפי שהנחשים נמצאים לפעמים בחורי הבית, והקטנים מטפחים בקרקע ובחורי הקירות".

115. בדרשת תורת ה' תמימה, עמ' קנ"ד. והשווה פירושו לויקרא כ"ו, 6.

ארץ בשבט פיו, וברוח שפתיו ימית רשע" (פס' 4) וכן: "ועפו בכתף פלשתים ימה" (פס' 14) – משמע, שלא יכלו רשעים מבני אדם; ותמוה בעיניו, שיהיה שלום וצדק בין בעלי החיים, ואילו בני אדם יוסיפו להילחם ולהרע זה לזה.

הוא משיב, שאכן רמזה כאן הנבואה, כי נקל לאלף את האריה שלא יטרף – מלרסן את האדם, שלא יזיק את חברו.

הוא מציע תירוץ נוסף, המסתמך על כך שאין מוקדם ומאוחר בנבואה. ולפי זאת, נבואת "וגר זאב עם כבש..." תתגשם שנים רבות לאחר נבואת "וברוח שפתיו ימית רשע". בין כך ובין כך – יש להבין את דברי הנבואה כפשוטם¹¹⁶.

הרמב"ם מייצג, כדרכו, את הגישה ההפוכה, הסמלנית¹¹⁷. "אל יעלה על הלב", הוא קובע, "שבימות המשיח ייבטל דבר ממנהגו של עולם, או שיהיה שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג. וזה שנאמר בישעיהו "וגר זאב עם כבש, ונמר עם גדי ירבץ" – משל וחידה".

הרמב"ם מציע את פענוחו: "עניין הדבר, שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי גויים, המשולים כזאב ונמר, שנאמר: "זאב ערבות ישדדם, נמר שוקד על עריהם" (ירמיהו, ה', 6) ויחזרו כולם לדת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר, בנחת עם ישראל".

לפי פירוש זה, מתאר הכתוב, יחסי יהודים וגויים, אולם הרמב"ם אינו משוכנע לחלוטין, שזהו הפירוש הבלעדי. רק ימות המשיח יביאו עמם את הפתרונות: "ובימות המשיח יודע לנו לאיזה דבר היה משל ומה עניין רמזו בהן".

ב"איגרת תחיית המתים"¹¹⁸ הוא מוסיף, שהוא אינו "ממציא" השיטה הסמלנית. קדמו לו ר' משה ג'יקטילה ואבן בלעם.

נוסף לכך, נראה לו, שפירושו הוא פשוט גמור, שכן הסיפא של הנבואה, "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי, כי מלאה הארץ דעה את ה'..." (שם, 9), מציע את פענוחו של הרישא, שכן דעת ה' מצויה אצל חי-מדבר בלבד, ולפיכך האידיליה שבין החיות איננה אלא משל לאידיליה בין בני אדם.

למערך ההוכחות מצטרף גם השכל הישר ("השתדלות כל איש תבונה", בלשון הרמב"ם, להבדיל מ"השתדלות ההמון"), אשר משתדל "לקבץ בין התורה והמשכל", היינו, לפרש משמעותה של תופעה על-טבעית, ולא לקבוע מידית – כדרך ה"המון", שכל תופעה החורגת מגדר הטבע היא מופת.

ובכל זאת, מאחר "שלא באתנו מה' נבואה שהוא משל, ולא מצאנו קבלה לחכמים מהנביאים,

116. ראה פירושו לישעיהו י"א, 6 וכן דבריו בעמ' קל"ז.

117. הציטטות – מהלכות מלכים י"ב, א'; הלכות תשובה ט', ב'; באיגרת תחיית המתים, עמ' ש"ס ובמורה נבוכים, ג', י"א.

118. עמ' שנ"ט.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

שיבארו בה... שהם משל", "פתוח" הרמב"ם להצעה הראליסטית: "ואם הוא על פשוטו – יהיה מופת, שייראה בהר הבית לבד, כמו שאמר "בכל הר קדשי" (י"א, 9)...". הרמב"ם מצמצם את גבולות השינוי בטבע מהעולם כולו, או מארץ ישראל בלבד, כפי שהוצגו לעיל על-ידי הרמב"ן, לתחום הר הבית בלבד.

הראב"ע, אשר פירש את פרשת גן-עדן כפשוטה, שותף לפירושו הסמלני של הרמב"ם בפירוש אחרית הימים: הוא קובע באופן חותך, כי יש להבין את הנבואה על "דרך משל, מהשלום שיהיה בימיו" (שם, 6).

בדרך זו מהלך גם ר' אליעזר מבלגנצי ("על משפט וצדק שיעשה בעולם" – שם, שם). ר' יוסף אבן כספי ("די לנו במה שאמר המורה" – שם, שם¹¹⁹), ורבים שותפים לדעתם¹²⁰. הרמב"ן, המוצג לעיל כראליסט, מתווכח בגלוי עם שיטת הרמב"ם: "על כן נתמה מהרמב"ם ז"ל, שהוא מְגַרֵעַ הנסים ומגביר הטבע"¹²¹.

מסתבר אפוא, שהמחלוקת בהבנת מוזרויות אפשריות בטבע הקיים חובקת ימי ראשית-עולם ואחריתו. על-כן מקפיד הרמב"ם¹²² לציין, שהוויכוח הזה איננו עקרוני וסופו שיתבאר: "סוף דבר, כל אלה הם דברים שאינם פינות התורה, ואין להקפיד איך יאמינו בהם, וצריך, שימתין האדם לעיקר האמונה באלו הדברים, עד אשר ייראו במהרה, ואז יתבאר, אם הם משל או מופת".

ומכאן, גם לעניין פרשת גן-עדן – יש לומר, שהבוחר בפרשנות הסמלית אינו מגלה פנים אחרות בתורה – יש לו על מה לסמוך, ותוכיח המחלוקת בקשר לפירוש טבעם של ימות המשיח.

7. מקודש לחול

המעבר מעניינים שבקדושה לעניינים שבחולין הוא בעייתי, וכביכול, מערב מין בשאינו מינו, בראש ובראשונה מהבחינה הערכית:

גם אם אין פרשנות הטקסט הקלסי אחידה, נקודת המוצא של פרשני שומרי המצוות ושאינם שומרי מצוות – מאופיינת בכובד ראש ובכנות, ודבר אין לה עם ליצנות או עם התייחסות ביקורתית, המאפיינות לא פעם יצירות של חול. קיימת גם בעיה מתודית בהצבת שני תחומי דעת שונים, כמקרא וספרות, זה ליד זה, מפני שכלי המחקר המשמשים אותם אינם זהים. אף-על-פי-כן דווקא שני תחומי דעת אלה סמוכים זה אצל זה, וספרות טובה ניזונה משרשיה, אף שלעתים אין תפארתה

119. מורה נבוכים ג', י"א.

120. עוד לעניין פרשנות מקוטבת זאת – ראה אצל יאיר הופמן בפירושו לישעיהו י"א, 6, עולם התנ"ך, עמ' 71.

121. דרשת ה' תמימה עמ' קנ"ד.

122. באגרת תחיית המתים, עמ' שס"א.

מעידה עליהם.

להלן נביא קטעי ספרות מסוגות שונות, שכותביהם מעידים עליהם, כי תשיתם היא פרשת גן-עדן באופן מפורש. העיון בהם יחשוף את עמדת כותביהם בסוגיה הנידונה.

7.1. ח"נ ביאליק, "חיה והנחש"¹²³

חיה והנחש

והנחש היה ערום מכל חית השדה (בראשית ג', א')

הנחש	פתחי לי דלתיך חיה יונתי!
	לבקר במעונך הנה באתי!
חיה	מה תעשה פ'ה בלילה?
	בליל ח'שך, נשף ואפלה?
הנחש	פתחי הדלת יונתי! מהרי!
	אחר נשתעצה, ודבריך תדברי!
חיה	איפה?! מא'פל ל'א תראה.
	פתחתי הדלת, מהר בואה!
הנחש	מה שלומך תמתי? הן זה מכבר
	פניך ל'א ראיתי, ירח עבר.
חיה	הודות לאל הפ'ל שלום.
	אך מה הניעך לבוא הלום?
הנחש	הן אישך הזמן הנרגן,
	מנעך מאכל מעצי הגן!
חיה	חלילה! רק מעץ הדעת
	צוה לבלתי בו געת.

123. משיריו הראשונים. התפרסם בתר"ן. ראה מירון, עמ' 86. השיר מופיע במהדורת מירון בעמ' 102.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

הנחש ואת חנה ידידת נפשי!
התשמעי אל אישך? בושי!
התשמעי אל דברי אישך הסכל:
ומעץ הדעת לא תאכל.
עליך לא האמנתי כזאת מעולם,
כי תשמעי לדברי אישך החולם.
לאשה חכמה דמיתך רעיתי,
אך עתה נוכחתי כי שגיתי.
סלחי יונתי אם אמר כזאת,
כי אני כי אהבתיך זה לך האות:
שמעי לי אהובתי הפעם,
ומפרי עץ הדעת טעם.
הבאתי לך מפרי תפוח
מעלה לאף ריח ניחוח
כמו דרור וראשי בשמים.
אכליהו ויטב לך כל הימים!

ותקחהו חנה מיד הנחש,
ורב תודות לבה לו רחש,
ויהי כהתימה לאכול ויהפך לרעל,
כי הנחש ארסו בו מהל.
ויהי כי בא בקרבה הארסה,
ותפול לארץ והמיתה.

אף כי חנה נגזרה מארץ החיים,
והנחש עתה קצוץ-הרגלים,
אך עוד עתה יזחל הנחש על פֶּרֶסוֹ,
וישלח בְּחֹהָ אֶת לְשׁוֹנוֹ וְאַרְסוֹ.

ביאליק עושה בשירו, "חוה והנחש", שימוש חופשי למדי בחומרי תשתית מקראיים ומדרשיים. בשירו הבלדי מתרחשת עליה, שראשיתה – בפיתוי, וסופה – במוות. חווה נענית לנחש, המבקש אותה לפתוח לו את דלת ביתה. הוא כועס על אדם – אישה הזקן, הנרגן, הסכל והחולם, המונע

ממנה לאכול מעצי הגן. הוא מגיש לה תפוח¹²⁴, הוא פרי עץ הדעת, הגורם למותה, "כי הנחש ארסו בו מהל".

אפיונו הישיר של אדם כזקן, נרגן, חולם וסכל – אינו מצוי במקרא, אף לא במדרשים. גם לתפאורה הביתית אין רמז בתשתיות הקלסיות, כשם שאין בהן רמז כלשהו למפגשי-אהבים קודמים בין הנחש האוהב לבין חוה אהובתו ("הן זה מכבר / פניך לא ראיתי ירח עבר").

הנחש הוא בעל תכונות אנושיות. מעשיו הם פועל יוצא של אהבתו לחוה. אדם אינו דמות פעילה בשירנו. אין הוא מספיק לאכול מהפרי האסור – כבמקרא. אין מי שיפתנו, מפני שאשת חיקו מתה, לפני שהספיקה לפתותו ("ויהי כי בא בקרבה הארסה / ותפול לארץ והמיתה"). השיר גם אינו מזכיר את השיח בין אלוקים למפירי ציוויו. רמז קלוש לאחד העונשים נמצא בבית המסיים, אשר בו מופיע נחש "קצוץ-הרגלים". הטלת ארס בפרי – אמנם יש לה תשתית במקורות קדומים¹²⁵, אך תוצאתה הסופנית נעדרת מהם.

ביאליק משנה את הפרשנות המקובלת למוטו, שהוא מציב בראש השיר ("והנחש היה ערום מכל חית השדה"). בשיחת גישוש שהוא מנהל עם חוה – מקובל לראות את את ערמומיותו-חכמתו. ביאליק אינו מאמץ את הפרשנות הזאת. לדידו, ערמומיותו מתבטאת בהפיכת התפוח – למורעל.

ביאליק משנה אפוא את העלילה המקראית, את דמויותיה ואת מסריה. עיקרה, לשיטתו, איננו בשינויי מצבן של שלוש הדמויות הפועלות: נחש, חוה ואדם [מאהבה – לשנאה (נחש), משליטה – לכניעה (חוה), ומקלות – לקושי (אדם)], אלא במתח ובשנאה קבועים בין נחש לאישה בימים העתידיים: "אך עוד עתה יזחל הנחש על כרסו / וישלח בחוה את לשונו וארסו".

למרות זאת, דומה, שאע"פ שהשיר כולו מצייר, לכאורה, תמונת-מציאות רב-פעמית של מערכת יחסים אסורה, המגיעה אל סיומה בעקבות ערמה, כוונתו, למעשה, הוא לתאר מציאות סמלית. הנחש, בעל הרגלים, או קצוץ הרגלים, הנו משל לכל צלע שלישית, המחבלת בזוגיות קיימת: "אף כי חוה נגזרה מארץ החיים / והנחש עתה קצוץ הרגלים / אך עוד עתה יזחל הנחש על כרסו / וישלח בחוה את לשונו וארסו". הנחש הקדמון, שגרם למותה של חוה הקדמונית, שב בדמותו של נחש

124. זיהוי זה אינו מצוי במקרא, גם לא בדברי חז"ל, המציעים אפשרויות אחרות: ר' מאיר אומר: חייטים היו... ר' יהודה בן רבי אלעאי אומר: ענבים היו... רבי אבא ד'עפ' אומר: אתרוג היה... ר' יוסי אומר: תאנים היו" (בראשית רבה ט"ו, ז). וראה בעניין זה עיוני מרדכי כסלו וזהר עמר, וראה גם הערת גינצבורג (עמ' 187, הערה 70), המפנה למקורות נוספים כברכות מ', ע"א; סנהדרין ע', ע"א; פסדר"כ פ"כ, קמ"ב א'; אסתר רבה ב', א'; ספרים חיצוניים – כחזון ברוך היוני ד', ב', חזון אברהם כ"ג, חנוך ל"ב, ד' ועוד. לדעתו של גינצבורג, הדעה הקדומה ביותר והרווחת ביותר היא זאת הסוברת שעץ הדעת – גפן היה. דעה זו יסודה נעוץ ברעיון מיתולוגי עתיק, שהיין הוא משקה האלים. לדעתי, ייתכן, שבחירת ביאליק בתפוח מקורה בשמו הנרדף של האתרוג, תפוח-גן-עדן, ולפי זאת, לא ניתן מן המקורות בעניין זה.

125. באופן אחר. הארס אינו ניתן בפרי אלא באשה. ראה למשל, בעבודה זרה כ"ב ב': "בשעה שבא נחש על חוה, הטיל בה זוהמא". לפי מקור זה מערכת היחסים בין השניים הרחיקה לכת. הטלת ארס בפרי נזכרת במפורש בספר החיצוני, ספר אדם וחווה (י"ט, ג): "ובהשביעו אותי ויגש (אל העץ) ויעל עליו ונקל בפרי, אשר נתן לי לאכול, את זהמתו, את התאוה, כי התאוה ראשית כל חטאת, ונט את הענף ארצה, ואקח מפריו נא' כל". יש להניח, שביאליק, שהיה בן-בית בספרות האגדה והעניק לנו את ספר האגדה, מצוי היה אף בספרים חיצוניים, ומשם שאב מקורות השראה, אך הדברים צריכים בדיקה.

אחר, שעשוי להיות אדם או כוח דמיון כלשהו, ומשלח ארס בנשים אחרות.

על-פי פשוטו, מתאר השיר מהלך כרונולוגי צפוי מראש: היענות חוה למי שאינו בעלה – מובילה בהכרח למותה, אבל מבחינת חשיפת משמעות השיר ומבחינת זיהוי סוגתו – ניתן לראות בו שיר פואנטה, המחייב קריאתו מחדש וראייתו כְּאֹרֶךְ אחר. השיר הראליסטי הופך לשיר סמלני: הנחש שוב אינו הנחש הקדמוני, אלא נחש-אדם בכל הזמנים ובכל הדורות, הגורם לחווה, אשת-איש, לבגוד בבעלה. קריאה חדשה חושפת אמת עתיקה, אשר לפיה אין ערובה ליציבותה של זוגיות. לעולם עשוי נחש-אדם לסכן אותה.

אולי זו הסיבה, שביאליק בחר דווקא בסוגת הבלדה, המעוררת מתח, תהייה, מופלאות ואגדתיות מעצם טיבה¹²⁶. הסוף הקודר, המאפיין אף הוא את הסוגה¹²⁷, אינו נובע רק ממותה של האשה האחת, הקדמונית, אלא מעובדת היותו אינסופי.

גם תשתית שיר השירים, הקיימת בשיר, תורמת לסוגת הבלדה, שכן האווירת האגדית, הרומנטית, המונעת גם מכוח הפניות הארוטיות של הנחש לחוה, כ"יונתי", "תמתי", "ידידת נפשי", "רעיתי" ו"אהובתי" – מתהפכת לאווירת אימים, שסופה מוות.

ביאליק השתמש אפוא בחומרים ידועים, הוסיף עליהם משלו ויצר מרקחת שונה.

חיבורם של נחש ואשה¹²⁸ אינו תופעה חד פעמית בשירת ביאליק. הנה, למשל, בשיר אחר מאותה תקופה, "עיניה"¹²⁹ – מהפך המשורר את האיש דמויית המלאך, אשר "שני גלילי זהר נפלו / גם על שתי עיניה" – לשטן: "שדי, שדי, קרע השטן! / לילית צוד צדתני!". מעניין, שגם הרעל אינו נעדר מהשיר "עיניה" ("אכלו, שרפו, יצקו רעל, / אשם אכלתני"). הנחש המרעיל מהשיר "חוה והנחש" הופך למורעל בשיר "עיניה", והאשה המורעלת הופכת בו למרעילה. יתר על כן, האני-השר מדמה אותה לנחש: "שני צפעונים, פתנים שחורים, / אראה בקעו, גחו / מעיניה אל-לבתי / ירדו אף-נשכו".

השיר "עיניה" משמש כהוכחה ממקום אחר – לאינטרפרטציה הסמלית שניתנה לשיר, "חוה והנחש".

126. אוכמני, חלק א', עמ' 106.

127. שם.

128. עיקר משמעו של השם חוה הוא נחש (בארמית חייוא), כפי שדרשו חז"ל בבראשית רבה כ', י"א; כ"ב, ב' והיא גם דעתם של רוב המפרשים החדשים. ראה קאסוטו, **אנציקלופדיה מקראית**, ג', הערך "חוה", עמ' 44.

129. כ"ג באב, תרנ"ב. ראה אצל מירון, עמ' 86. השיר עצמו בעמ' 197-198. לחובר העריכו כ"שיר נחמד ונעים, אף כי אין בו עומק מיוחד של תפישה והרגשה". ראה הערכתו אצל אורלן, עמ' 23.

7.2. תפוח מורעל / עמוס עוז

ב"סיפור על אהבה וחושך", רומן עב כרס בעל יסודות אוטוביוגרפיים, מפרש סבו של עוז, המחבר-המספר, פאפא – כינויו, בדרך משעשעת עד דמע את פרשת גן-עדן, ומאחר שאינו מחויב ל"כללי חשיבה אקדמית" – הוא מעניק לו פירוש מקורי, הנוגע, בלי שהתכוון לכך, בסוגיה הנידונה. אין בסיפורו של עוז פרק בשם: "התפוח המורעל". השם ניתן לו על-ידי – על שום עניינו וכדי לרותמו לדיונו. להלן המקור:

רק למראה התאכזרות היה פאפא מאבד את סלחנותו המשושעת. אל הרשעות התייחס בתיעוב. עיניו התכולות השמחות היו מחשיכות לשמע מעשים של זדון: "חיה רעה? אבל מה זאת בכלל חיה רעה?" כך היה מהרהר לו בידיש, "הרי שום חיה אינה רעה. שום חיה אינה מסוגלת להיות רעה. החיות עוד בכלל לא גילו את הרוע. הרוע הוא המונפול שלנו, של נזר הבריאה. אז אולי בכל זאת אכלנו שם בגן-עדן מהתפוח הלא-נכון? אולי בין עץ החיים ועץ הדעת צמח לו שם בגן עוד עץ אחד, עץ ארסי שלא כתוב בתורה, עץ הרוע" (הוא היה קורא לו: "עץ הרישעס"), "ואנחנו בטעות אכלנו דווקא ממנו? הנחש הנוכל רימה את חווה, הבטיח לה, שזה בהחלט עץ הדעת, אבל לקח אותה ישר לעץ הרישעס. אילו באמת היינו אוכלים רק מעצי החיים והדעת, אולי בכלל לא היינו מגורשים מגן-עדן?".

ואחר-כך, עיניו שוב תכולות ומתיזות גיצים שנונים של עליצות ולצון, היה מושך והולך בקולו האיטי, החם, ומנסח במילים בהירות בידיש ציורית ושופעת, מה שז'אן פול סארטר עתיד היה לגלות אחר כמה שנים: "אבל מה גיהנום? מה גן-עדן? הלוא זה הכול רק בפנים. בתוך הבית. גם גיהנום גם גן-עדן – אפשר למצוא בכל חדר. מאחורי כל דלת. תחת כל שמיכת זוג. זה ככה: קצת רשעות, ואדם לאדם – גיהנום. קצת רחמנות, קצת נדיבות, ואדם לאדם גן-עדן"¹³⁰.

"קצת רחמנות ונדיבות אמרתי, אבל לא אמרתי אהבה: באהבה כול-עולמית אני לא כל-כך מאמין. אהבה של כולם לכולם, זה אולי נשאיר לישו. הלוא אהבה זה בכלל משהו אחר לגמרי. בכלל לא דומה לנדיבות וגם לא דומה לחמלה. להפך. אהבה זה מין ערבוב משונה של דבר והיפוכו. ערבוב בין אגואיזם הכי אגואיסטי להתמסרות הכי שלמה. פרדוקס! חוץ מזה, אהבה, הלוא כל העולם מדבר היום על אהבה, אהבה, אבל אהבה הרי לא בוחרים, נדבקים בה, נלכדים, כמו במחלה, כמו באסון. אז מה כן בוחרים? בין מה למה בני אדם בכל זאת מחויבים לבחור כמעט בכל רגע? או נדיבות – או רשעות. הלוא את זה כל ילד קטן כבר יודע, ובכל זאת הרשעות לא נפסקת. איך אפשר

130. ההדגשה שלי ואינה מצויה במקור.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

להסביר את זה? זה הכול בא לנו כנראה מהתפוח, שאנחנו אכלנו שם: אכלנו תפוח מורעל¹³¹. לכאורה, דבק עוז (הוא פאפא) בפרשנות הראליסטית – בסמנו את הנחש הנוכל כאחראי לאכילה מ"עץ הרישעס", אם-כי אין זו הראליה המקראית, המזכירה שני עצים בלבד, ולא שלושה. לפי "גרסת פאפא", אכלו אדם וחווה משני עצים: עץ החיים ועץ הדעת. אף לכך אין "אסמכתא" מקראית. אפשר שטעה, אפשר ששינה במכוון (שהרי הוא שנון, עֲלֵץ ובעל חוש הומור מפולפל, אליבא דטקסט זה וגם על-פי הופעותיו האחרות בספר). הגישה הראליסטית מתבטאת גם בכך, שעוז מנסה – כדרכם של חז"ל ופרשנים מוקדמים ומאחרים – לזהות את פרי העץ. בחירתו בתפוח, כבחירת ביאליק בשיר המפורש כאן – מקורוטיה עממיים¹³². כמו-כן שינה את המקור הקלאסי בהזכירו את קיטובו של גן-עדן, הלא הוא הגיהנום. המקרא מזכיר גירוש מהגן, אך בשום מקום לא קבע, שהומר בגיהנום, אבל עוז לא יכול היה להימנע מהזכרתו, כי עניינו אינו בפירוש טקסט קדום, אלא בתיאור התייחסותו של פאפא – לְרִשְׁעו, המקביל בעיניו לגיהנום, כדבריו: "קצת רשעות, ואדם לאדם – גיהנום". ממילא מובן, שהתייחסותו לסיפור גן-עדן סמלית לחלוטין. "ההשערה הראליסטית", המועלית בפיסקה הפותחת, נדחית מפני "ההצעה הסימבולית": "אבל מה גיהנום? מה גן-עדן? הלא זה הכל רק בפנים. בתוך הבית"¹³³. ובהמשך: "אדם לאדם גן-עדן". גן-עדן אינו נוף קסום. גם אינו מקום, שהגישה אליו אינה אפשרית כבר מאז הגירוש. גן-עדן הוא תכונת-אופי: טוב-לב, המתבטא ברחמנות ובנדיבות.

הפיסקה השלישית מפענחת באופן כל-כך אנושי את התשתית המקראית, המתארת את עונש האשה. התיאור של "ואל אישך תשוקתך, והוא ימשל בך" (ג', 16) מאחד, לכאורה, ניגודים בלתי-הגיוניים. המצב ההגיוני הוא, שאדם נמלט מפני נוגשו, אולם, מערכות זוגיות מלמדות, שהיגיון אינו שולט בהן, או כדברי פאפא: "אבל אהבה הרי לא בוחרים, נדבקים בה, נלכדים, כמו במחלה, כמו באסון". אם נרצה, נוכל לגלות בדימויי אסון ומחלה פירוש תומך לאפיון האימהות ברישא של הפסוק: "הרבה ארבה עצבונך והרונך, בעצב תלדי בנים". וכי אין העיצבון מתלווה דרך קבע למחלות ואסונות, אשר מפניהם משתדלים הכל להתרחק? אף-על-פי-כן נשים אינן פוסקות מללדת, מלאהוב ומלהשתוקק עד-כלות למושא אהבתן, כדברי פאפא, המעידים על חכמת חיים עמוקה: "מין ערבוב משונה של דבר והיפוכו...פרדוקס!".

המשפט החותם את הסיפא מעיד כאלף עדים על התייחסות סמלנית לפרשת גן-עדן: אוכלי התפוח לא היו חד-פעמיים, אלא (כולנו) "אכלנו תפוח מורעל".

131. עמוס עוז, סיפור על אהבה וחושך, עמ' 176-177.

132. ראה גם הערה 124, לעיל.

133. והשווה, לעיל (הפרשנות האלגורית-סמלית), לפרשנות חלקית לרמב"ם, כי עוז מדבר על הווייה דואלית, של גבר ואשתו, או, לחלופין, של איש לרעהו, ואילו הרמב"ם מדבר על הוויית האדם כשלמות אחת, בעלת כוחות אחדים.

שנתון "Lee" – תשס"ד כרך ט'

7.3. חוה בימי בלותה / אהרן ברתיני¹³⁴

דלל חיקי, הן מעברו עומדים עצי העדן בשלכת –
 שני הנפולים יורדים עד הכרמים וכי כל חשק תם
 כזוג נאדות ריקים. לקטף הפרי מעץ הדעת,
 ניצוץ אחרון ככה בתוך אישון העין כי הוא קושה, הפרי, תפל,
 מתחת לאבן דהוי של שער ונחש הפתויים בלשונו המתעתעת
 ועור פשרי נחלד בתקמטי הצפד, נרדם במחבואי נקיק אפל.
 וזרועותי גרומות בנרתיקי הקלף. עץ החיים עומד עגום, שמוט פארוטיו,
 שני האחרונה מפי המענות נחשפת - והוא אפור עד בחילה, עד ג'על.
 ונס לחי, אדם! כמוני, הכלה, תשוש אמה.
 אצל מקור הערגנות עדי כלה. אמה קרוב, אמה כה זר,
 מה מיתר הוא להט חרב מתהפכת ולא אשליח ידי כך לנגע,
 על שער הגן המתם! בני הלכו לרעות, לבנות, לזרע.

נתיב אחד נשאר,
 והוא קצר,
 לכך רגלי המועדה והכואבת –
 אל בני, אל הכל.

המקרא אינו מתאר את אדם וחוה בזקנותם. אין הוא מספר על הרהורי חרטה או יסורי מצפון, או מחשבות כלשהן, שפקדום בימי זקנותם¹³⁵. את אלה השאיר לאמנים למיניהם. ברתיני הוא דוגמה לניסיון כזה. הבית הראשון של השיר מציג את חוה הזקנה. מתחיל הוא בשדיה הנפולים, כי אלה מייחדים אותה כאשה, אולם הוא ממשיך בתיאור העור המקומט, השער הדהוי, הזרועות הגרומות והשן האחת והיחידה, ממש כתיאורו של בעל קהלת בפרק י"ב, 1-7 [ובטלו הטוחנות כי מעטו (=שיניים); ... וחשכו הרואות בארובות (=עיניים); ...; וינאץ השקד ... ויסתבל החגב (=גוף)]

134. בתוך: ישראל זמורה (תשכ"ד, 1964, מהדיר). נשים בתנ"ך והשתקפותן באגדה, בשיר, בסיפור, במסה ובמחקר, תל אביב, מחברות לספרות, מהדורת דבר, עמ' 316.

135. בספר החיצוני, ספר אדם וחוה. נמצא תיאור של חוה ואדם בימי זקנותם. אדם בן תשע מאות ושלושים שנה חולה במחלה אנושה ומספר לבנו, שת, על חטאו ועונשו. שת וחוה מתחננים לאלוקים, שייתן להם את שמן הישע, שיבריא את אדם. הם אינם מקבלים אותו, אולם מובטח להם שייעור בקץ הימים.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

רפוי)..."). אולם אפיונים אלה של זקנה מנוולת הם כאין וכאפס נוכח אֶבְדֵּן הערגה, הסקרנות והחשק – במובן הרחב ביותר של המלה. "אזל מקור הערגונות עדי פֶּלֶה", כלשון השיר.

גן-עדן עדיין קיים, אך הוא מצוי בשלכת, מציאותית או חזיונית. גם פריו מצוי בו, אך הוא קשה ותפל, אולי לחווה הזקנה בלבד, כי, כזכור, רק שן אחת בפיה, ואולי תפל באמת, כי הוא מצוי בתקופה של שלכת. והנחש? "נחש הפיתויים" המדבר ("בלשונו המתעתעת"), "נרדם במחבואי נקיק אפל", כפי שניידון בעבר הרחוק: "על גחונך תלך ועפר תאכל..."¹⁴, "בראשית, ג' 14.

עתה, לעת זקנה, איבדו את זוהרם לא רק הנחש והפרי האסור. גם הבעל המוסת, התשוש, הזר והדוחה ("ולא אשלח ידי בך לנגע").

חוה מבקשת את מותה. יודעת היא, שקרוב היום בו תפגוש את בנה הנרצח, את הבל.

ברתיני תופס אפוא את תיאורי המקרא כמתארי-מציאות. היו בו, בגן-עדן, אדם, חווה, נחש ועצים. הפרי האסור היה מושא כיסופים. פיתויו של הנחש-המדבר הצליח, אך כל אלה התרחשו ויכלו להתרחש אך ורק בימי עלומיהם של גיבורי הפרשה. תופעה כזו איננה יכולה להתקיים אצל זקנים. ממילא, העונש איבד את משמעותו, וליתרונותיה הנשיים של חווה אין עוד ערך ("שדי הנפולים יורדים עד הברכיים"), כשם שאין טעם ל"להט החרב המתהפכת", כי אין מי שרוצה לשוב לגן.

הגן נשאר מיותר!

מסתבר, שיותר משמתוארת בשיר חווה הזקנה, מתואר בו המוות. כף הרגל המועדת והכואבת של חווה היא ושל כל חווה, מאז ועד עתה, צועדת לנתיב קבוע אחד, אל מקום קבורתו של הבל, אל אדמת העולם.

כך מצליח ברתיני להפוך את המשמעות הקונקרטית של פרשת גן-עדן הקדומה, שעניינה בפרטים – לפרשה אוניברסלית, בעלת תפיסת-עולם קוהליתית, ואולי הוא מפנה אצבע מאשימה כלפי מי שבסופו של דבר אמנם העניש את הראוי לעונש, אך גרם בכך ליתמותו של גן העדן. אולי דווקא הסקרנות והחשק, שאפיינו את חווה – הם שעשו את הגן למעניין?

בעובדה אחת שותף ברתיני למקרא ולמפרשיו: גם הוא סבור, כמותם, שהגיבורה המרכזית של הפרשה היא חווה, שהרי בחר לתאר, מתוך אמפטיה גדולה, את ימי בלותה של חווה ולא של אדם.

בין כך ובין כך, ברתיני תורם לתפיסה הראליסטית של פרשת גן-עדן.

7.4. חוה אמי בדורות / אהובה בת חנה¹³⁶

חנה, אמי בדורות, לא הרחקתי הלוך ממך,
 לו שמוני שנית פאותו גן, לו הקרו לי שנית את הנחש –
 אף עשות לא הגדלתי כמוך. כמוך פן הייתי נוהגת.
 עץ החיים עוד גדור כמו אז, אַל עץ הדעת שנית לא קרבתי –
 בעבור נגיסה בתפוח. אחרון אל' הים עוד מעיק על פתפי.
 אשליך את חיי לי מנגד.

גם בשיר זה – תמונה מציאותית של גן-עדן, המכיל עץ חיים ועץ דעת, ושניהם גדורים. בבית השני מוזכר הנחש כישות חיצונית, נפרדת מחווה ("לו הקרו לי שנית את הנחש"). אולם, למשוררת אין כל עניין בפירוש המקרה ובהבנת פרטיו. עניין לה – בגיבורה המרכזית, שעמה היא מזדהה עד תום. "אמי בדורות", היא מכנה אותה, ובכך היא הופכת אותה לסמל נערץ להגשמת מאווים כמוסים, לסיפוק יצר הסקרנות, לטעימה מהמוגדר כאסור. "בעבור נגיסה בתפוח / אשליך את חיי לי מנגד" – היא מצהירה בטור החותם. הפרי האסור, שהמשוררת מזדהה אותו, כמו ביאליק בשירו "חוה והנחש", כתפוח, הופך אפוא מפרי מציאותי – לפרי סמלי; משל הוא לכל מושאי הכיסופים, שאנשים מוכנים להשליך נפשם למען מימושם. חווה הנוגסת בתפוח היא מקור להערצה, ולא כתובת לענישה, אליבא דשיר זה. נמענתו הגלויה של השיר היא חווה, אולם דומה, שנמענו הסמוי הוא אלוקים, הנזכר בשיר: "וחרון אלוהים עוד מעיק על כתפי". באמרה: "כמוך הייתי נוהגת" – מתקוממת אהובה בת חנה (או בת-דמותה בשיר: האני-השרה) כנגד מי שהעניש את מושא הערצתה, כאילו היא קוראת לו להעריך מחדש את המקרה. זוהי כמובן קריאה חתרנית של הכתובים, קריאה של אשה¹³⁷.

7.5. הספור על גן עדן / לאה נאור

סיפור הילדים, "הסיפור על גן עדן", ראה אור ב-1995. דומה, כי הוא מתכוון להיות נאמן לחלוטין למקור המקראי. יעידו פסוקי המקרא, אשר צבעם כחול,

136. בתוך זמורה, עמ' 317.

137. ראה דוגמאות חתרניות נוספות אצל לילי רתוק, עמ' 15-16.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

המשמשים ככותרות לחרזנות, שצבעה שחור. לפיכך, נתפסים האירועים כראליסטיים: הנחש מוצג כחי אנושי, בדומה לתפיסת המדרש וחלק מפרשני ימה"ב: "בגן העדן טייל לו נחש. / לנחש היו רגלים. ממש / הוא ידע לדבר. הוא היה ערמומי. / הוא רצה לפתות, וידע את מי. / הנחש נגש לאשה. / הנחש לחש לחישה". מהלך האירועים כולו מקביל למהלך המקראי, להוציא טעות גסה אחת, הנוגעת לבריאת החיות. הן נבראו לאחר בריאת האדם, לפי גרסת הספר, ואין הדבר כך על-פי המתואר בבראשית א'.

אולם, כמו בכל תהליך של העברה משפה לשפה (שפת-ילדים היא שפה שונה מלשון המקרא) – גם אליו הסתננה פרשנות – כמו, למשל, בזיהוי עץ הדעת: "מי שיטעם / יהיה חכם. / הוא יבין את כל סודות העולם, / וגם את הסוד החשוב מכלם: / מה רע, ומה טוב, ומה טוב מאד. / רק הוא ואלהים ידעו את הסוד"¹³⁸. והשווה לעיל את מגוון הפירושים לעץ זה. לאה נאור גם מגדילה, מחד גיסא, את גבולות העונש שניתן לאשה: "מאז, שימו לב, / הכאב מתגנב / לכל חגיגה ולכל שמחה. / גם מר' שמחה האשה בוכה.". מאידך גיסא, אין היא מזכירה כלל את השתקקותה של האשה לבעלה ואת מְשָלוּ בה, אולי מפני שילדים יתקשו להבין סיטואציה זוגית כזו.

רק בטורים החותמים את הספר מפליגה לאה נאור ללקחים, המעניקים לסיפור כולו ממד סמלי מהול באירוניה דקיקה:

חנה ואָדָם

כָּבְשׁוּ אֶת הָעוֹלָם

אֶת הָאָדָמָה, אֶת הָאִיִּיר וְאֶת הַיָּם.

מִזְמָן הֵם כָּבְרָ ל' אֶתְמִימִים,

הֵם הִפְכוּ לְזוּג חֲכָמִים מְחֻכְמִים,

עוֹבְדִים, לוֹמְדִים, ל' אֶתְשִׁעֲמִים.

משמע מכאן, שלא רע להם, כי "כבשו את העולם", כפי שציוו אלוקים כבר לפני החטא ולפני הגירוש. העובדה שאינם משתעממים מעידה על כך שגן-עדן אינו חסר להם, ואכן כך קובע במפורש הבית החותם את הספר:

לִגְן עֵדֶן הֵם ל' אֶתְזָרוּ לְאֶחָד.

אוֹלֵי כִי ל' אֶתְנַעֲמִים לְרֵאוֹת גֵּן סָגוֹר?

אוֹלֵי כִי אֶל הַיָּם אָמַר שְׁאֶסוֹר?

אוֹלֵי אִין כָּבְרָ גֵן, אִין לְאֶן לְלֶכֶת.

יֵשׁ רַק לְהֵט חֲרָב מִתְהַפֶּכֶת.

138. עמודי הספר אינם ממוספרים.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

במילים אחרות, העונש המקורי אינו נורא. ניתן לחיות עמו ואפילו לא רע, כמתואר בבית הראשון. כל מה שנותר מהגן הוא "להט חרב מתהפכת", וזו החליפה תפקיד: במקום למנוע כניסה לגן, שלאיש אין עוד חפץ בו, היא גוזרת לגזרים חיי-אדם מחוץ לגן.

נימה זו אינה מובנת לילדים. היא גם מחטיאה את המשמעות המקורית של הכתובים – על אף העובדה, שנאור אינה מהססת לשימם בראש הקטע המחורז. עמדתה האישית הבוגרת היא זו המשתחלת כאן אל בין הדברים. בעמדה זו ניכרת ביקורת כלפי מעלה, ובעיקר – כלפי כלי המשחית שלו.

מכל מקום, נטייתו הראשית של "הספור על גן עדן" היא ראליסטית, ומחזקים את הנטייה הזו איוריו הנאיביים¹³⁹ של חיים רון, הכוללים עצים, פרחים, חיות ואת אדם וחוה, נטולי תווי-פנים מזוהים. רק את הנחש לא צייר, כתיאורה של לאה נאור, מהלך "על רגליים ממש", אלא מטפס על העץ, כפירושו הנזכר לעיל של אברבנאל. את שתי הטעויות הללו: הראשונה של נאור (בריאת החיות לאחר האדם) והשנייה של המאייר – צריך לתקן, כי יש בהן כדי לבלבל את הקורא-שומע-רואה הצעיר, אולם לא עלינו המלאכה לגמור.

סיכום

שני חלקים במאמר: הראשון – עניינו בקודש, בטקסט הקנוני של פרשת גן-עדן ובמפרשי המגוונים.

ארבע פרשנויות ראשיות הוצבו בו זו לצד זו וזו בתוך זו:

- א. הפרשנות הראליסטית, המתייחסת אל הכתובים כמציירי מציאות ממשית;
- ב. הפרשנות האלגורית (ההופכת לעתים לסמלית), המפקיעה את הכתובים מתדמיתם החיצונית-המציאותית ומוליכה אותם למחזות אחרים, בלתי נראים על פני השטח הגלוי, אך מרגע שנחשפו, נדמה, כי אי אפשר בלעדיהם. יתר על כן, הם עצמם עוטים על עצמם לבוש מציאותי, כי מה מציאותי יותר מנחש פנימי מייסר, מפתה, מסקרן ובו בזמן מספן, וכמה מתאים זיווגו לאשה יותר מאשר לאיש.
- הדיון הפילוסופי הזה מוביל לדיון רחב ממנו בשאלה: מהי מציאות, ועד כמה ניתנת היא להיבדק באמצעות חמשת החושים – דיון, שמקומו אינו מתאפשר בגבולות שהצבנו לפנינו.
- ג. הוצג גם פירוש מתווך בין הגישה הראליסטית לבין הגישה הסמלית (אברבנאל). שלוש אלה נתמכו על-ידי כתובים מאוחרים יותר, המתייחסים אל אחרון הזמנים, ימות המלך המשיח (ישעיהו י"א, 1-10), המתפרש אף הוא באותן הדרכים.

139. לא כציון הערכה, אלא כשמו של זרם באמנות.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

ד. בצד אלה הוצגה הפרשנות המיתולוגית, הניזונה מעיוני השוואה בין טקסטים מקבילים בתרבויות עתיקות שונות.

מרתקת העובדה, שאין ארבעת המסלולים הללו אלא מסלולי-אב, ובכולם נסללו, וקרוב לוודאי עוד ייסללו, מסלולי-משנה, המתרחקים לעתים מהדרך הראשית, עד שנדמה, שעתידים הם להיפרד ממנה.

החלק השני של המאמר – עניינו במה שהוגדר כמעבר מקודש לחול, בהזגשה יתירה של המלה: מעבר, כי אכן, על אף המרחק בזמן, בתפיסה ובפתיחות, הנובעת לעתים מהעדר גבולות תאולוגיים – הכל יונקים משרשים קדומים. הכל שואבים כוחם מהמורשה:

כך נוטש חיים נחמן ביאליק את הפרשנות הראליסטית, שרוב הזמן בחר בה, לטובת הפרשנות הסמלית.

עמוס עוז, המוסיף לעצי הגן תפוח מורעל, מסיט את הדיון לאשמים האמיתיים, לבני האדם: "שום חיה אינה מסוגלת להיות רעה ... הרוע הוא המונופול שלנו".

אהרן ברתיני מתרכז בתוצאות הסופיות. לכן הוא מציג את חווה הקדומה והמודרנית כאחת בימי בלותה, שיובילה אל בנה, הבל, השוכן עפר – תמונה ראליסטית, שחומש בראשית מעולם לא הציג, ועשה זאת במקומו בעל קהלת: " כי הולך האדם אל בית עולמו , וסבבו בשוק הסופדים" (י"ב, 5).

אהובה בת חנה נטלה מכל הפרשה את בת-מינה, אשר לה היא סוגדת, ולכן היא מצהירה, שלו נזדמנה לאותה סיטואציה, הייתה נוהגת כאמה-הורתה: "בעבור נגיסה בתפוח / אשליך את חיי לי מנגד".

ואפילו סיפור הילדים, "הסיפור על גן עדן", המתייצב במודע לצד הפשט של הפרשה המקראית, אינו מונע עצמו מלפזול למשמעויות שמעבר לו, ובעיקר – למקומה של חרב מתהפכת, שאינה מניחה לעולם לחיות בשלווה.

ביבליוגרפיה:

- אידל, מ' (תשמ"ב 1982). המסע לגן עדן: גלגוליו של מוטיב מהמיתוס היווני לתחום היהדות, **מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ב'**, עמ' 7-16.
- אליעזר בן הורקנוס (הדפסת תשל"ג). **פרקי רבי אליעזר עם ביאור הבית הגדול מאת הרב אברהם אהרן ב"ר שלום ברודא בצירוף נספחים: א. צוואות דרבי אליעזר הגדול. ב. מדרש עשרת הדברות**, ירושלים, אשכול.
- אברבנאל, דון, יצחק (תשכ"ד). **פירוש על התורה**, ירושלים, בני ארבל.
- אדר, צ' (1971). **ספר בראשית – מבוא לעולם המקראי**, תל-אביב, צ'ריקובר.
- אוכמני, ע' (תשל"ז-תשל"ט). **תכנים וצורות, לקסיקון מונחים ספרותיים, א'-ב'**, תל-אביב, ספריית פועלים.
- אורלן, ח' (עורך, תשל"א-1971). **שירת חג. ביאליק, אנתולוגיה, מבחר דברי-פשו, הערכות, מסות, דברי-לואי וזיכרון על כל שירי ביאליק**, תל-אביב, דביר, עמ' 12.
- אלבק, ח' ותיאודור, י' (תשנ"ו-1966). **בראשית רבה, א'**, ירושלים, שלם.
- אררט, נ' (1984). הנחש, האשה ואדם (עיון אידאי בבראשית ג'), **בשדה חמ"ד כ"ח**, עמ' 13-19 (= **אמת וחסד במקרא**, ירושלים, ספריית אלינר, תשנ"ג, עמ' 29-38).
- באבער, ש' (מהדיר תר"מ, דפוס צילום תשמ"ו). **מדרש לקח טוב, המכונה פסיקתא זוטרית על חמישה חומשי תורה. יסוד רבינו טוביה בר' אליעזר**, ירושלים, וגשל.
- בחיי (הדפסת תשמ"ח). **מדרש רבינו בחיי על חמשה חומשי תורה, בראשית שמות**, ירושלים, א. בלום.
- ביאליק, ח"נ ורבינצקי י"ח (עורכים, תשי"ג). **ספר האגדה, מבחר האגדות שבתלמוד ובמדרשים**, תל אביב, דביר.
- ברונר, ג"ס (תשכ"ו). **תהליך החינוך** (חרגום: נ' גינתון), תל-אביב, יחדיו.
- ברזל, ה' (1990). **דרכים בפרשנות החדשה, מתאוריה למתודה**, רמת-גן, אוניברסיטת בר-אילן.
- גוטליב, ז' (מהדיר, תשנ"ב). **ביאור על התורה לרבי עובדיה ספורנו יוצא לאור על-פי תשעה כתבי-יד ודפוס ראשון עם חילופי נוסחאות, ציוני מקורות, ביאורים, הערות ומבוא, כולל עזבונו הפרשני של אברהם דרום ז"ל**, ירושלים, מוסד הרב קוק.
- גוטמן, י"י (תשל"ג). **האריסטוטליזם ומתנגדיו, הפילוסופיה של היהדות**, ירושלים, מוסד ביאליק, עמ' 127-260.
- גינצבורג, ל' (תשכ"ו-1966). **אגדות היהודים, כרך ראשון**, תרגם וערך: מ' הכהן, רמת-גן, מסדה, עמ' 46-54.
- גלנדר, ש' (1994). סיפור גן עדן-נסיון אחר, **בית מקרא ל"ט (קל"ט)**, עמ' 335-356.
- גרוזמן, מ"צ (תשמ"ו-1986). **על חטא ותשובה, חמישים שיחות בעקבות התנ"ך וספרות חז"ל**, תל אביב, הוצאת המחבר.
- גרוזמן, מ"צ (תשנ"ז-1977). **על פרשת השבוע, א'**, תל-אביב, הוצאת המחבר.
- דוד הנגיד (הדפסת תשכ"ד-1964). **ספר בראשית, מדרש רבי דוד הנגיד, יוצא לאור בפעם הראשונה על-פי כתב-יד מאוסף דוד גינצבורג במוסקבה**, תרגם מערבית והוסיף מבוא והערות אברהם יצחק כץ, ירושלים, מוסד הרב קוק.

- דים, א' (1999). וטרא האשה כי טוב, קוראות מבראשית, נשים ישראליות כותבות על נשות ספר בראשית, בעריכת רותי רביצקי, תל-אביב, ידיעות אחרונות, עמ' 38-46.
- הופמן, י' (עורך, 1999). ישעיהו, עולם התנ"ך, תל-אביב, דודון-עתי.
- היינמן, י' (תשי"ד). דרכי האגדה, ירושלים, מאגנס.
- הירש, ש' (תשל"ז, 1977). חמשה חומשי תורה, ספר בראשית עם תרגום אונקלוס ופירוש רש"י ועם פירוש הגאון הרב שמשון בן הר"ר רפאל הירש זצ"ל ונלוה עליו תפארת צבי תרגום: הרב מרדכי שמשון ברויאר, ירושלים, מוסד יצחק ברויאר.
- וינפלד, מ' (עורך, 1993). בראשית, עולם התנ"ך, תל-אביב, דודון-עתי.
- זיכר, א' (תשנ"א). מטופוס למיתוס הפוך: בחזרה לעדן והבריחה מהגן, העקדה והתוכחה, מיתוס, תימה וטופוס בספרות, בעריכת צבי לוי, ירושלים מאגנס, עמ' 73-87.
- זמורה, י' (מהדיר, תשכ"ד-1964). נשים בתנ"ך והשתקפותן באגדה, בשיר, בספור, במסה ובמחקר, תל-אביב, מחברות לספרות, מהדורת "דבר".
- חכם, ע' (תשמ"ד-1984). ספר ישעיהו א' עם פירוש "דעת מקרא", ירושלים, מוסד הרב קוק.
- זיד, א' (תשס"ב-2002). שבע הנביאות, ירושלים, ארי.
- כהן, מ' (מהדיר ועורך מדעי, תשנ"ו-1996). ספר ישעיהו, מקראות גדולות, מהדורת הכתר, רמת-גן, אוניברסיטת בר אילן.
- כהן, מ' (מהדיר ועורך מדעי, תשנ"ז-1997). ספר בראשית, א', מקראות גדולות, מהדורת הכתר, רמת-גן, אוניברסיטת בר אילן.
- כהנא, א' (עורך, תש"ך). ספר אדם וחוה, הספרים החיצוניים לתורה לנביאים לכתובים ושאר ספרים חיצוניים, א', תל-אביב, מסדה.
- כולי, י' (תשכ"ז). ספר בראשית, ילקוט מעם לועז, וגשל, ירושלים.
- כסלו, מ' (תשנ"ז-1997). עץ הדעת חיטה היה, סיני קי"ט, עמ' ע"ד-ע"ה.
- כסלו, מ' (תשנ"ח-1998). עץ הדעת תאנה היה, סיני קכ"ב, עמ' קכ"ט-קל"ג.
- כסלו, מ' (תשנ"ט-1999). עץ הדעת אתרוג היה, סיני קכ"ה, עמ' ט'-י"ח.
- כסלו, מ' (תשס"א-2001). עץ הדעת גפן היה, קובץ מאמרים ומחקרים בתורה ובמדעי היהדות לזכרו של הרב משה חיים הלוי קצנלנבוגן זצ"ל, עמ' רס"ט-רע"ה, ירושלים, מוסד הרב קוק.
- כשר, מ"מ (עורך, תשנ"ב). חומש תורה שלמה והוא התורה שבכתב עם ביאור תורה שבעל פה, ירושלים, בית תורה שלמה.
- לייבוויץ, י' (תשס"א). "דיון על פרשת 'בראשית' ירון לונדון עם ישעיהו לייבוויץ 70 פנים לתורה / תשרי תשנ"א, שבע שנים של שיחות על פרשת השבוע, ירושלים, כתר, עמ' 18-24.
- לייבוויץ, נ' (תשכ"ט-1968). עיונים בספר בראשית בעקבות פרשניו הראשונים והאחרונים, ירושלים, ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה.
- ליפשיץ, א' (תשכ"ג). דיבור הנחש והאתון בפירוש ראב"ע, סיני, נ"ג, עמ' שמ"ג-שמ"ו.
- לנדאו, ד' (תשל"ט-1979). ממטאפורה ועד סמל, היסודות הפיגוראטיביים בספרות, רמת-גן, אוניברסיטת בר אילן.

- לסקר, ד"י (תשמ"ח-1988). החטא הקדמון וכפרתו לפי חסדאי קרשקש, **דעת 20**, **כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה**, עמ' 127-135.
- מזור, י' (1995). זימה, מזימה והזמת ציפיה: מבנה, רטוריקה ומשמעות בפלח מסיפור גן העדן, **בקורת ופרשנות 31**, **כתב עת למחקר ספרות עם-ישראלי**, עמ' 125-141.
- מירון, ד' (עורך, תשמ"ג-1983). **חיים נחמן ביאליק, שירים תר"ן-תרנ"ח, מהדורה מדעית בלויית מבואות וחילופי נוסח**, תל-אביב, מכון כ"ץ לחקר הספרות העברית, אוניברסיטת תל אביב ודביר, עמ' 102-103.
- מלבי"ם (מהדורת תשל"ג). **ספר בראשית עם פירוש "התורה והמצוה" (פירוש המלבי"ם)**, תרגום אונקלוס, רש"י, שפתי חכמים ובעל הטורים, ירושלים, מנורה.
- מדרש שוחר טוב על שמואל, עם פירוש יקר מלא כל טוב** יצחק ב"ר שמשון כ"ץ (חתן המהר"ל מפראג), תשכ"ח, ירושלים מדרש.
- מנדלי מוכר-ספרים (תשס"א-2000). **פרק שירה**, בתרגום שלום לוריא, חיפה ותל-אביב, אוניברסיטת חיפה וזמורה-ביתן.
- נאור, ל' (1995). **הספור על גן עדן**, איור: חיים רון, כנרת.
- נחשוני, י' (תשמ"א). **הגות בפרשיות התורה, א'**, בני ברק, הוצאת המחבר.
- סקאפי, א' (2001). גן העדן עלי אדמות במפות של ימי הביניים והעת החדשה המוקדמת, **זמנים 73**, רבעון להיסטוריה, עמ' 19-29.
- עוז, ע' (2002). **סיפור על אהבה וחושך**, ירושלים, כתר.
- עמר, ז' (תשנ"ז-1997). החיטה כעץ הדעת – הגיונו של זיהוי, **סיני ק"כ**, עמ' ק"ח-ק"א.
- פלאי, פ' (תשמ"ט, עורך). **הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, על התשובה, דברים שבעל-פה**, ירושלים, ההסתדרות הציונית העולמית המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה.
- פרנקל, י' (1991). **דרכי האגדה והמדרש, א-ב**, גבעתיים, יד לתלמוד ומסדה.
- צוקר, מ' (מהדיר, תשמ"ד-1984). **פירושי רב סעדיה גאון לבראשית**, ניו יורק, בית המדרש לרבנים באמריקה.
- קאסוטו מ"ד (תשי"ט). **פירוש על ספר בראשית, חלק א': מאדם עד נח**, ירושלים, מאגנס.
- קאסוטו מ"ד (1965). **אדם; חוה; אנציקלופדיה מקראית א', ג'**, ירושלים, מוסד ביאליק.
- קויפמן, י' (תשכ"ו). **מכשונה של היצירה המקראית**, תל-אביב, דביר.
- קויפמן, י' (תשל"ב). **תולדות האמונה הישראלית מימי קדם עד סוף בית שני, א'**, ירושלים ותל-אביב, מוסד ביאליק ודביר.
- קוק, א"י הכהן (תשמ"ה). **סדר תפילה עם פירוש עולת ראייה**, ירושלים, מוסד הרב קוק.
- קיל, י' (תשנ"ז, 1997). **ספר בראשית א' עם פירוש "דעת מקרא"**, ירושלים, מוסד הרב קוק.
- קליין-ברסלבי, ש' (תשמ"ז-1986). **פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית**, ירושלים, ראובן מס.
- קליין-ברסלבי, ש' (תשמ"ח-1987). **פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם**, ירושלים, ראובן מס.
- קצנלבוגן, מ"ל (עורך, תשמ"ו, 1986). **ספר בראשית, א'**, מהדורת תורת חיים, ירושלים, מוסד הרב קוק.

- רמב"ם (הדפסת תש"ך). **ספר מורה נבוכים להרב רבינו בן מיימון הספרדי, בתרגום אבן-תיבון, עם ארבעה פירושים: אפודי, שם טוב, ו' קרשקש, אברבנאל, ירושלים.**
- רמב"ם (הדפסת 1964). **מורה הנבוכים, בתרגום רבי יהודה אלהריזי עם הערות מאת דר' ש' שיער ופרופ' ש' מונק, תל-אביב, מחברות לספרות, מהדורת ידיעות אחרונות.**
- רמב"ם (הדפסת תשל"ד). **ספר משנה תורה הוא היד החזקה, פאר התורה, ירושלים.**
- רמב"ם (תשל"ז-1977). **מורה הנבוכים מהדורת הרב יוסף קאפח, ירושלים, מוסד הרב קוק.**
- רתוק, ל' (תשנ"ט). **הן קולה בי רן, דמות האשה המקראית בשירת נשים עברית, דימוי ט"ז, כתב עת לספרות, אמנות ותרבות יהודית, עמ' 15-23.**
- שטיינברגר, א' (עורך ומפרש, תשמ"ד). **ספר בראשית, מדרש רבה המבואר, א', ירושלים, מכון המדרש המבואר.**
- שילת, י' (מהדיר, תשמ"ז). **איגרת תחיית המתים, איגרות הרמב"ם, מהדורה מדעית של האיגרות העבריות והערביות על פי כל כתבי היד הידועים בעולם עם תרגומים, מבואות, הערות והקבלות, כרך א', מעלה אדומים, מעליות, עמ' שט"ו-שע"ד.**
- שילת, י' (תשנ"ו, מהדיר). **הקדמות הרמב"ם למשנה, תרגום עברי מדויק בסגנון המתרגמים הקדמונים ז"ל, הערות, ציונים, וביאור ענייני מושגית על כל כתבי הרמב"ם ז"ל, מהדורה מיוחדת ללא המקור העברי, מעלה אדומים.**
- שכטרמן, ד' (תשמ"ח-1988). **סוגית החטא הקדמון והפרשנות לדברי הרמב"ם בהגות היהודית במאות השלש-עשרה והארבע-עשרה, דעת 20, כתב עת לפילוסופיה וקבלה, עמ' 65-90.**
- שמעון הדרשן (דפוס צילום, תש"כ). **ילקוט שמעוני, אוסף מדרשי חז"ל לעשרים וארבעה ספרי תורה, נביאים וכתובים עם "הקונדרס האחרון" ודברי מבוא מאת בצלאל לנדוי, ירושלים. (הודפס לפי המהדורה הראשונה, סלונקי, רפ"ו-ז)**
- שעכטער, ש"ז (מהדיר, תרמ"ז). **מסכת אבות דרבי נתן בשתי נוסחאות, וינה.**
- שעוועל, ח"ד (מהדיר, תשי"ט). **פירושי התורה לרבינו משה בן נחמן על פי כתבי יד ודפוסים ראשונים בצרפת הערות ומראי מקומות, כרך ראשון, ירושלים, מוסד הרב קוק.**
- שעוועל, ח"ד (מהדיר, תשכ"ג). **דרשת תורת ה' תמימה, כתבי רבינו משה בן נחמן, יוצאים לאור על-פי כתבי יד ודפוסים ראשונים עם מראי מקומות, הערות ומבואות, כרך ראשון, ירושלים, מוסד הרב קוק, עמ' קע"ה-רמ"א.**
- שעוועל, ח"ד (מהדיר, תשמ"ג). **פירושי רש"י על התורה על-פי דפוס ראשון, כתב-יד אוכספורד ומהדורת ברלינר עם מבוא, שינויי נוסחאות, ציוני מקורות, מקבילות, הערות וביאורים, ירושלים, מוסד הרב קוק.**
- שעוועל, ח"ד (מהדיר, תשנ"ב). **תזקוני, פירושי התורה לרבינו חזקיה ברבי מנוח על-פי כתב-יד המחבר עם מבוא, ציוני מקורות, הערות וביאורים, ירושלים, מוסד הרב קוק.**
- שפרה, ש' (1999). **חזה האשה המורדת, סיפורי גן עדן בספר בראשית ובמיתוסים של המזרח הקדום, קוראות מבראשית – נשים יוצרות כותבות על ספר בראשית, תל-אביב, ידיעות אחרונות ספרי חמד, עמ' 55-69.**

תנחומא ב"ר אבא (דפוס צילום תשכ"ד). מדרש תנחומא הקדום והישן מיוחס לרבי תנחומא ברבי אבא על חמשה חומשי תורה עם פירוש "מבוא הגדול" של שלמה באבער, דפוס וילנא, ירושלים.

Fletcher, A. (1964). **Allegory – The Theory of a Symbolic Mode**, Cornell University Press, Ithaca & London.

Levi-Strauss, C. (1978). **Myth and Meaning**, Toronto, University of Toronto Press.

Macqueen, J. (1970). **Allegory**, Methuen & Co. London.

Tigay, g.h. (1982) **The Evolution of the Gilgamesh Epic**.

Thompson, R.G. (1930). **The Epic of Gilgamesh**.