

## הגן בעדן והאדמה – חטא אדם הראשון

### היחס בין פרק א' ופרק ב' בבראשית

הפרשה הראשונה בבראשית מתארת את הבריאה, ואילו הפרשה השנייה (לפי חלוקת המסורה) פותחת בביטוי: "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם..." (ב', ד).<sup>1</sup> גדולי ישראל נחלקו בשאלה בדבר מעמדו הכרונולוגי של פרק ב', ומה היחס המדויק בינו ובין פרק א'.<sup>2</sup>

רש"י<sup>3</sup> (בעקבות מדרשי חז"ל) פירש את הפרשה השנייה כמתרחשת כולה ביום השישי, בשים לב לכך, שרצף התיאור בפרשה זו (המאופיין בפעלים עם וי"ו ההיפוך)<sup>4</sup> פותח ביצירת האדם<sup>5</sup> – "וייצר ה' אלהים את האדם..." (ב', ז), בעוד הפרשה הראשונה מציבה את בריאת האדם סמוך לסוף, במרכז היום השישי. לעומתו, רמב"ן<sup>6</sup> סבור שפרק ב' בא כהמשך לפרק א' – לא כחלק מן היום השישי כדעת רש"י, ולא כתיאור מקביל, מנוגד-משלים, כדעת הוגים ופרשנים בני ימינו,<sup>7</sup> אלא כשלב אחר בתיאור ראשיתו של עולם.

\* הערת אליעד בן-נון: תודה רבה מאוד אני חייב לאבי מורי, הרב יואל בן-נון, בנוסף לכל מה שלמדתי ממנו, גם על הסכמתו להצעת המערכת לצרף את חידושי על ביות החיות בקריאת השמות ועל הכלאיים ב'עץ הדעת טוב ורע' לחידוש שלי על 'לעבדה ולשמרה – את האדמה', כדי ליצור מאמר משותף אחד.

1. הפניה סתמית למקרא במאמר זה מכוונת לספר בראשית.
2. לסקירת הדיונים בשאלה זו, ראו: י' גרוסמן, 'עוד על המבנה הספרותי של סיפור גן עדן', **בית מקרא** נו א, תשע"א, עמ' 39-5, ושם ביבליוגרפיה מחקרית מקיפה לפרשת הגן בעדן ולנושאים כלליים הקשורים בהבנת פרשה זו, על פי המבנים השונים שהוצעו לה. הצעות המבנים לפרשה כולה ופרשנותם נידונו שם בהרחבה, ואין צורך להוסיף בהן דבר. אולם החידושים במאמרנו זה אינם מוכרים במכלול הנדון שם, ויש בהם כדי לחזק ולהעמיק חלק מהכיוונים שנזכרו (ראו להלן, הערה 22) ולשנות פרספקטיבה בכיוונים אחרים. אנו מודים ליונתן גרוסמן על תרומתו למאמרנו זה.
3. כפירושו לב', ה, ד"ה וכל עשב השדה טרם יצמח וד"ה כי לא המטיר.
4. ראו הסברו של אבינו, ד"ר יחיאל בן-נון ז"ל (**ארץ המוריה – פרקי מקרא ולשון**, אלון שבות תשס"ו, עמ' 76-77) לרצף התיאור בפרק זה.
5. ראו רש"י לפסוק ה ומפרשיו.
6. פירושו לב', ד, ד"ה אלה תולדות השמים והארץ בהבראם.
7. למשל, הגר"ד סולובייצ'יק בספרו **איש האמונה הבודד** הלך בדרך הפוכה לדרכו של רש"י,

מאמר זה מבוסס על שיטת רמב"ן, ותחילה נציע חיזוקים אחדים לקריאה זו. ראשית, הפתיחה לפרשה השנייה – "אלה תולדות..." מופיעה עשר (או אחת עשרה) פעמים בספר בראשית, ותמיד כפתיחה.<sup>8</sup> אולם, האם לשון "אלה תולדות..." פותחת בתיאור של השם הנזכר בכותרת, או של בניו וצאצאיו? קל לראות שהאפשרות השנייה היא הדומיננטית. "זה ספר תולדת אדם" (ה', א) נמשך בעיקרו לצאצאיו של אדם ולעשרת הדורות עד נח. "אלה תולדת נח" (ו', ט) הוא סיפור נח ובניו בהצלמת מן המבול ובחידוש החיים אחרי המבול. "אלה תולדת שם" (י"א, י) פותח את תיאור שושלת שם וצאצאיו עד תרח ואברהם. ההוכחה הברורה לכך בולטת בהופעה האחרונה של פתיחת תולדות בספר בראשית<sup>9</sup> – "אלה תולדות יעקב..." (ל"ז, ב), פתיחה שממנה נמשך סיפור יוסף ואחיו עד שבעים הנפש היורדים מצרימה. אם כך, גם "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם..." איננו פתיח או חיתום לבריאת השמים והארץ עצמם,<sup>10</sup> אלא פתיח להמשך שצמח ובא אחריה – כל מה שנולד ונוצר מן השמים והארץ, שכבר נבראו.

- והעמיד את שני התיאורים של בריאת/יצירת האדם כשתי בחינות מנוגדות משלימות בבריאת/יצירת האדם, וממילא בתיאור הבריאה כולה. הרב מרדכי ברויאר (פרקי בראשית, אלון שבות תשנ"ט, עמ' 82-122) הרחיב את היריעה להבנה כוללת של התורה לפי שיטת הבחינות. שניהם מודעים לקריאה של מחקר המקרא הביקורתי ומתמודדים עמה. לדברי שניהם, שתי הפרשות מתארות שני היבטים שונים של פרשת הבריאה/היצירה, שאי אפשר למצות את הבנתם אלא בשני תיאורים שונים, מנוגדים-משלימים.
8. י' בן-נון, **שירת התורה – בראשית** (תקליטורי שמע), אלון שבות תשס"ג, פרשת וישלח, רצועה 22 – השיעור על תולדות עשו והליכתו להר שעיר (בתולדות עשו, המילה 'תולדות' מופיעה פעמיים, בארץ כנען, ואחר כך בהר שעיר, ובאמת זהו ספר תולדות אחד המסתעף לשניים). יש רק עוד שתי רשימות 'תולדות' בכל המקרא – תולדות משפחת הכהונה (במדבר ג', א) ותולדות משפחת המלוכה (רות ד', יח). לפיכך, זו תופעה מיוחדת לספר בראשית.
9. ראו במיוחד בפירוש רשב"ם שם, גם בהסבר העקרוני של הביטוי 'תולדות' כצאצאים, וגם בפירוש הכותרת כמכוונת לרשימת בני ישראל היורדים למצרים, תשעה פרקים אחר כך, כשהסיפור נותן את הרקע לירידתם (וראו גרוסמן, לעיל, הערה 2, עמ' 9, הערה 22, ובייחוד בדברי סקינר – J. Skinner, *Genesis* [ICC], Edinburgh 1930, p. 41).
10. למען האמת, הסדר של "השמים והארץ" (= שמים תחילה), והביטוי "בהבראם" מתאימים בסגנונם לתחילת פרק א', ואכן הרב ברויאר (לעיל, הערה 7, עמ' 60-62) מציג את המחצית הראשונה של הפסוק כראויה לפתיחת 'בראשית' וכחותמת את ההנהגה של הפרשה הראשונה (מבקרי המקרא מצמידים את מחצית הפסוק לפרשה הראשונה בסכין חדה. ראו: גרוסמן, לעיל, הערה 2, הערה 19). אולם קריאה כזאת איננה סותרת רק את חלוקת הפסוקים לפי המסורה, אלא היא עומדת בסתירה ברורה גם לתפקיד המילה 'תולדות' בכל ספר בראשית ולמשמעה המדויק (וראו גם גרוסמן, שם, הערה 22). קריאת המסורה ומשמעות הביטוי 'תולדות' בספר בראשית מוכיחות את שילוב הסגנונות הספרותיים בתורה (בריאה/יצירה), בניגוד להפרדתם על ידי מבקרי המקרא. אכן, שיטת הבחינות של הרב

הוכחה זו יפה, אך אינה מספקת.

עיון במבנה הפרשה הראשונה יכול לחזק את תפיסת ההתפתחות בתיאור הבריאה. שני הפסוקים הפותחים את הפרשה ("בראשית ברא... והארץ היתה"<sup>11</sup>... ורוח אלהים מרחפת... – א', א-ב) קודמים לפועל הראשון המופיע בו"ו ההיפוך<sup>12</sup> – "ויאמר אלהים... (שם, ג), והם מתארים – לפירוש רמב"ן (א', א בניגוד לרש"י שם) – תקופה שונה. מבחינת הלשון אין לפסוקים אלו מסגרת של יום, ואם לא ניאחז בפירוש רש"י, שהפועל 'בָּרָא' משמש כצורת מקור וכפתיח, נוכל לקבל בפשטות את פירוש רמב"ן, כי פסוקים אלו מעידים על תקופת תוהו קדומה ומתארים גם אותה כתהליך ("תהו < ובהו < וחשך...").

אם התורה מתארת תהליכים בתחילת הפרשה הראשונה, קל להבין באותו כיוון גם את תחילת הפרשה השנייה ואת היחס ביניהן. יתר על כן – ששת הימים שנפתחים ב"ויאמר" מתארים שש תקופות ימים, כשכל תקופה מתחילה ב"ויאמר" ומסתיימת ב"ויהי ערב ויהי בקר יום...". בכל תקופה מופיעים מרכיבים שונים בארץ וגם פעלים שונים – תחילה ה' 'יאמר', בהמשך 'יעשה' (ברקיע ובמאורות) ואחר כך גם 'יתן' (במאורות).

אם כן, גם ברצף הפעלים מרומזת התפתחות.

גם ההקבלה<sup>13</sup> בין שלושת הימים הראשונים לבין שלושת הימים האחרונים מחזקת את הטענה, שמתוארים כאן תהליכי התפתחות, ובהם שלושת הימים

ברויאר (לעיל, הערה 7), על פי השקפתה העקרונית, מנסה לפרש את הפסוק כשילוב שתי ההנהגות, אך הצעתה מאולצת.

11. לפירוש רמב"ן (שם) – "ברא" = כבר ברא (צורת פרפקטום); "היתה תהו" = כבר היתה תהו, וחזרה לבהו; אבל אם נבין את ההוויה הפעילה בלשון המקרא (י' בן-נון, 'הוויה פעילה וקיומית במקרא – פירושו הלשוני של שם ה'", מגדים ה, תשמ"ח, עמ' 7-23), נוכל לשמוע את הפועל "היתה" = נתהוותה, ופירוש זה הולם את המובן הפשוט ואת פירוש רמב"ן גם יחד.

12. בלשון המקרא התיאור בא תמיד בו"ו ההיפוך, ולכן אי-אפשר לקרוא את פסוק ג – "ויאמר אלהים" – כהמשך רצוף לשני הפסוקים הראשונים. משום כך קרא אותם רש"י כפתיח ("ברא" = ברא), בדומה לתחילת הפרשה השנייה ("ביום עשות... – ב', ד); אולם אין זה מסביר את שאר הפעלים בפתיחת שתי הפרשות, עד "ויאמר"/"וייצר". לפי רמב"ן יש כאן תיאור של תקופות שונות והתפתחות כבר בתחילת הפרשה הראשונה.

13. הרב ברויאר (לעיל, הערה 7, עמ' 73-81), מביא אפשרויות אחדות לבאר את ההקבלה הזאת, אך כולם שותפים להקבלה בין שני השלבים בתוך ששת הימים. ראו גם גרוסמן (לעיל, הערה 2), עמ' 8 והערה 15. פירושו קרוב לזה של רד"צ הופמן ושל מ"ד קאסוטו (מובאים אצל הרב ברויאר, שם, עמ' 77, הערה 4). ואולם, בכל הפירושים שם מוצעת ההקבלה בין בריאת האדם ביום השישי לבריאת הדשא והעשב של היום השלישי (וזה מדרש נאה על האדם = עץ השדה); ואילו בקריאת הפשט, לשון התורה מקבילה בפירוש את המאמר האחרון ביום השלישי למאמר האחרון ביום השישי (א', כט – "הנה נתתי לכם... לאכלה"; בלשון מדעי

האחרונים משלימים את שלושת הראשונים (מלבד האדם, שהשלמתו תבוא בפרשה השנייה):

יום אחד < יום רביעי – אור וחושך, יום ולילה < מאורות, לממשלת היום והלילה.  
יום שני < יום חמישי – מים ורקיע השמים < נפש חיה במים, ועוף על פני רקיע השמים.

יום שלישי < יום השישי – גילוי היבשה-ארץ < נפש חיה ביבשה-ארץ;  
הוצאת דשא, עשב-זרע/עץ פרי < עשב-זרע/עץ פרי, לאכלה.

אף על פי שהשבת היא המטרה הברורה שאליה חותרת הפרשה הראשונה, ברור גם כי השבת איננה חלק מאותה תקופה של תהליכי בריאה, כי היא אינה פותחת ב"ויאמר" אלא ב"ויכלו", וגם איננה חותמת בביטוי "ויהי ערב ויהי בקר יום...". נראה כי אפשר לקרוא את שבת בראשית גם כראשיתה של תקופה חדשה,<sup>14</sup> שביסודה עומדת שביתת הבורא מבריאתו, ואחריה תחיל פעולת האדם, תחילת הפעילות האנושית. ואכן, הפרשה השנייה מתארת את ראשית העשייה האנושית, בניגוד לימי בראשית, שבהם אמר ועשה אלוהים לבדו.

#### הפרשה השנייה – תחילת העשייה האנושית

מכאן לפרשה השנייה, ותחילה למבנה המיוחד בפתיחתה, מבנה המוסבר בספרו של אבינו ד"ר יחיאל בן-נון ז"ל:

בפרשת תולדות השמים והארץ (בראשית ב' מפסוק ד), לאחר פתיחתה, אנו מוצאים תיאור מוסגר אשר בולט בצורות הפעלים שבו. כל מגמתו להראות עד כמה חסר העולם את עיקרו ללא האדם, ולו במובן הפשוט של עבודת האדמה. הפתיחה הממשית של סיפור היצירה בפרק ב' באה בפסוק ז ביצירת האדם. להלן מבנה הפסקה על דרך זו (פסוקי ההסגר מופיעים בצד שמאל):

פס' ד: אלה תולדות השמים והארץ בהבראם

ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים.

פס' ה: וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ

וכל-עשב השדה טרם יצמח

הטבע = שרשרת המזון), שהוא המאמר החותם את הבריאה. לבריאת האדם אין מקבילה, וזהו ביטוי לייחודו ולמעלתו בפרשה הראשונה (וראו רמב"ן א', ב, על הבלטת לשון "ויברא" דווקא באדם, וללא מקבילה). מבנה זה פותח פתח להבנה, שתיאור יצירת האדם בפרשה השנייה אינו אלא שלב שני והשלמה לתיאור המופיע בפרשה הראשונה, כך שאין צורך להיכנס כלל לסתירה המפורסמת בין שני תיאורי בריאה/יצירה ולמסקנות הרדיקליות העולות ממנה (ראו לעיל, הערה 7).

14. חלוקת הפרקים הנוצרית בוודאי נשענה על הבחנה זו, אולם היה בה גם הרצון להפריד בין הבריאה האוניברסלית לבין השבת היהודית, ובזה אין לנו חלק ונחלה.

כי לא המטיר ה' אלהים על־הארץ  
ואדם אין לעבד את־האדמה.  
פס' ו: ואֵד יעלה מן־הארץ  
והשקה את־כל־פני האדמה.  
פס' ז: וייצר ה' אלהים את־האדם עפר מן־האדמה  
ויִפַח באפיו נשמת חיים  
ויהי האדם לנפש חיה.

סיפור היצירה אחרי הכותרת (מפסוק ז), פותח ב'עבר הסיפורי' המאופיין על ידי ו'ו' ההיפוך, שהופכת את הפעלים לדינמיים: 'וַיִּצְרֶה... וַיִּפַּח... וַיְהִי', וכך בהמשך: 'וַיִּטַע... וַיִּשֶׂם... וַיִּצְמַח'. לעומת זה, בפסוקי ההסגר (ה-ו) באים פעלים בצורת העתיד, בלא ו'ו', לתיאור הרקע שלפני היצירה: 'טרם) יהיה... יצמח', וכן 'ואֵד) יעלה'. בהנמקה מופיע פועל בצורת עבר 'לא) המטיר'. בסיום ההסגר יש שלוש פעמים ו'ו' פותחת ('ואדם אֵין... ואֵד יעלה... והשקה'), והדבר מגביר את המתח לקראת ו'ו' ההיפוך, שפותחת את הסיפור העיקרי. 'והשקה' גם הוא פועל בו'ו' ההיפוך, אבל בצורה הנינוחה (עבר בו'ו'), ההולמת תיאור רקע. הדרמה הגדולה מתחילה ביצירת האדם.<sup>15</sup>

אכן, זו בדיוק דרכו של רמב"ן בפירושו, בתחילת הפרשה השנייה (ב', ה):

'וכל שיח השדה' – על דעת רבותינו,<sup>16</sup> בשלישי עמדו על פתח קרקע הארץ, ובששי צמחו, לאחר שהמטיר עליהם. ועל דעתי כפי הפשט, כי בשלישי הוציאה הארץ העשב ועץ הפרי בקומותם וצביונם כאשר צותה בהם, ועכשיו יספר הכתוב כי אין נוטע וזורע מהם, והיא לא תצמח, עד אשר עלה אד ממנה והשקה אותה, ונוצר האדם העובד אותה לזרוע ולנטוע ולשמור. וזהו טעם 'שיח השדה... טרם יצמח', שלא אמר 'שיח האדמה', כי המקום הנעבד יקרא 'שדה', [כמו 'בכורי מעשיך] אשר תזרע בשדה' (שמות כ"ג, טז); [וכן] 'לא נעבר בשדה ובכרם' (במדבר כ', יז). וזהו תשמישו של עולם שנהיה מאחרי ששת ימי בראשית והלאה כל ימי עולם, כי בסיבת האד ימטירו השמים, ובסיבתם, הארץ זרועיה תצמיח.

רמב"ן מסביר היטב את העיקרון, כי הפרשה השנייה עוברת אל תקופת העשייה האנושית. לכן הוא מבחין בין עשב הארץ שנברא ביום השלישי בקומה ובצביון, לבין שיח השדה המבוית, החקלאי, שעדיין לא היה, כי העשייה האנושית עוד לא התחילה – "...ואדם אין לעבד את האדמה". לא מדובר כלל על שתי פרשות בריאה, אלא על שני שלבים: בריאה < יצירה.

15. בן־נון (לעיל, הערה 4).

16. בראשית רבה פרשה יב ד, מהד' תיאודור־אלבק עמ' 101; חולין ס ע"ב; וכך ביאר רש"י בפירושו לפסוק זה.

אולם הקושי הגדול הרי נמצא בפסוק על יצירת האדם (ב', ז), וממנו עולות השאלות והסתירות שבין בריאה ליצירה – וכך הסביר רמב"ן לפי דרכו את ההבדל בין לשון בריאה ללשון יצירה:

ואם כן יאמר הכתוב 'וייצר ה' אלהים את האדם' (ב', ז) – יצירת תנועה, שהיה האדם נוצר, כלומר בעל תנועה, כי היצירה היא החיות וההרגש, שבהם הוא אדם, לא גיבול העפר, וכמו שאמר [גם בחיות השדה שהן בעלות תנועה] – 'וייצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה... ויבא אל האדם' (שם, יט); ואחרי שיצרו [את האדם] בהרגשה, נפח באפיו נשמת חיים מפי עליון, להוסיף הנפש הזאת על היצירה הנזכרת, ויהי האדם כולו לנפש חיה – כי בנשמה הזאת ישכיל וידבר, ובה יעשה כל מעשה...

כנראה, לפי פירושו של רמב"ן, הפרשה השנייה מדברת על 'יצירה' ולא על 'בריאה', מאחר שבפרשה זו מודגש המעבר של האדם לפעולה, לתנועה ולעשייה. ביום השישי מששת ימי בראשית נברא האדם בצלם אלוהים בעיקר במובן של פרייה ורבייה שתמלא את הארץ. בפרשה השנייה מתואר איך הגיע האדם הנוצר מחומר ליצירה ולעבודת האדמה, וה' נפח בו נשמה עליונה שבה יעשה כל מעשה.

ייתכן שרמב"ן רומז כאן גם לפתרון של קושי נוסף – הכפילות בתיאור יצירת החיות, שאף הן כבר נבראו ביום השישי במאמר. לאור דברי רמב"ן יש לומר, שהפרשה השנייה אינה עוסקת בבריאת החיות אלא ביצירת התנועה שלהן, כדי להביאן אל האדם.

קריאת שמות של האדם לחיות מבטאת את הקשר ביניהם, ואפשר שהכוונה גם לשימוש אנושי בבעלי החיים או בחלק מהם.

#### "לעבדה ולשמרה" – את האדמה

עתה נבחן דרך הבנה זו במעבר מן היצירה אל הגן "בעדן מקדם". אף עתה נפתח במבנה שהציג אבינו:

פס' ח: וַיִּטַע ה' אֱלֹהִים גֶּן־עֵדֶן מִקְדָּם

וַיִּשֶׂם שָׁם אֶת־הָאָדָם אֲשֶׁר יָצַר.

פס' ט: וַיְצַמַח ה' אֱלֹהִים מִן־הָאֲדָמָה

כָּל־עֵץ נֹחַמַד לְמִרְאָה וְטוֹב לְמֹאכַל

וְעֵץ הַחַיִּים בְּתוֹךְ הַגֵּן

וְעֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרַע.

פס' י: וְנָהָר יֵצֵא מֵעֵדֶן לְהַשְׁקוֹת אֶת־הַגֵּן<sup>17</sup>

17. "גם כאן, הוכחה ברורה לאופיין של פסקות ההסגר הם הפעלים. פעלים סיפוריים-דינמיים בוי"ו ההיפוך מתארים יצירה ועשייה (ו'יטע, ו'ישם, ו'יצמח, ו'יקח, ו'ינחהו, ו'יצר), והם מופיעים רק בפסוקים העיקריים שברצף הסיפורי (ז-ט; טו-ז). לעומת זאת, בפסוקי ההסגר מופיעים פעלי תיאור מתמשכים או שְׁמָנִיִּים, בצורות שונות ('יצא, להשקות, יפרד, והיה,

ומשם יִפְרֹד והיה לארבעה ראשים.  
פס' יא: שֵׁם האחד פִּישׁוֹן  
הוא הסבב את כל־ארץ החוילה  
אשר־שָׁם הזהב.

פס' יב: וזהב הארץ ההוא טוב  
שֵׁם הבדלח ואבן השֵׁהם.<sup>18</sup>

פס' יג: וּשְׁמֵהֲנָהר השני גִּיחוֹן  
הוא הסובב את כל־ארץ כוש.

פס' יד: וּשְׁמֵהֲנָהר השלישי חֲדַקֵּל  
הוא ההלך קדמת אשור  
והנהר הרביעי הוא פרת.

פס' טו: ויקח ה' אלהים את־האדם

וינחהו בגן־עדן לעבדה ולשמרה.

פס' טז: ויצו ה' אלהים על־האדם לאמר  
מכל עֵץ־הגן אכל תאכל.

פס' יז: ומעץ הדעת טוב ורע

לא תאכל ממנו...

פסוק טו מחזירנו לפסוק ח ('וישם שם את־האדם' < 'ויקח... את־האדם וינחהו בגן־עדן') ומוסיף עליו את התכלית: לעבדה ולשמרה. פסוקים טז-יז משלימים את הנאמר בפסוק ט – 'ויטע... ויצמח... ועץ החיים בתוך הגן, ועץ הדעת טוב ורע' < 'ויצו... מכל עֵץ־הגן אכל תאכל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו' – כלומר, תכלית נטיעת העצים בתוך הגן היא הציווי שה' מטיל על האדם.

ההסגר המתאר את הנהרות בא לכלול את ארצות הנהרות בתחום המיועד לתכליתו של האדם, שהרי כל הנהרות ניזונים מעדן. בכך הוגדר התחום הראשון של התפשטות הציוויליזציה האנושית בארצות הנהרות, מסופוטמיה ומצרים, ובסביבתן.<sup>19</sup>

תיאור זה מחזק את ההסבר, כי הפרשה השנייה איננה מקבילה לראשונה בזמן ובתיאור, אלא מתרחשת אחריה. המוקד הוא ביצירה של גן בתוך עדן, וסביבו אדמה, ולא בריאה של העולם כולו. תיאור הנהרות שיוצאים מהגן מעלה את השאלה לאן הם מובילים?

נראה לפי הפשט, כי הנהרות הולכים אל האדמה, זו שמחוץ לגן!

הסובב, ההלך). פעלים אלה יפים לתיאור מצב סטטי-מתמשך, או מצב משתנה בתהליך ממושך ומודרג" (בן-נון, לעיל, הערה 4, עמ' 78).

18. "פסוק יב הוא הסגר בתוך הסגר, שמתאר את הזהב בארץ החוילה" (בן-נון, לעיל, הערה 4, עמ' 77).

19. בן-נון (לעיל, הערה 4), עמ' 77-78.

בתיאור זה שבפסוקי ההסגר אנו מוצאים לא רק את יתרונות הגן אלא גם את יתרונות האדמה, ובה ארצות מיוחדות: "...ארץ החוילה אשר שם הזהב. וזהב הארץ ההוא טוב שם הבדלח ואבן השׁהם" (פס' יא-יב). אם כן, הסיפור של הגן בעדן, עם ההסגר של הנהרות, כולל תיאור מפורט איך יוצאים נהרות מן הגן לארצות מסביב. בשלב הבא (פס' טו-יז) חוזר הכתוב אל האדם, שה' הניח אותו בגן עדן והטיל עליו משימה: "לעבדה ולשמרה". עלינו לשים לב למעבר מלשון זכר ("גן בעדן") ללשון נקבה. האם המשימה – לעבוד ולשמור אותה – מתייחסת אל הגן, או אל האדמה? ואם הכוונה לאדמה – האם בתוך הגן או מחוצה לו?

ראב"ע (ב', טו) ענה על כך: "לעבדה ולשמרה" – שב אל האדמה... על הגן שמפרי יאכל... לעבדה, להשקות הגן, ולשמרה מכל החיות, שלא יכנסו שם ויטנפוהו". דברים דומים כתב רד"ק בפירושו לפסוק: "לעבדה ולשמרה... בכינוי הנקבה... על האדמה שהגן נטוע בה; או אמר לשון נקבה על הגן, כי יקרא 'גנה' בה"א הנקבה – 'וכננה זרועיה תצמיח'<sup>20</sup> (ישעיהו ס"א, יא); והניחהו בה שיעבוד האדמה ההיא בנפוש ובעדור בירקות ובאילנות למאכלו, ולשמרה מחיות ומעופות כפי כוחו". שני המפרשים המדקדקים הגדולים הסבירו, שהשימוש בלשון נקבה מתייחס לאדמת הגן, או אפילו לגן עצמו, שהרי מצאנו במקרא 'גנה' בלשון נקבה. על דעת שניהם לא התקבל הרעיון, שאדם הראשון היה אמור להרחיב את הגן אל האדמה שמסביב, וראב"ע אף כתב בפירושו כי "איך יתכן לעבוד ולשמור מקום גדול ממקום קטן?".<sup>21</sup> להלן נאמץ בדיוק את הפירוש שראב"ע דחה. האדם הראשון הונח בגן העדן לא כדי לנוח שם ולהתענג, אלא כדי להרחיב את הגן אל מרחבי האדמה, "לעבדה ולשמרה", כי הבורא "לא תהו בראה לשבת יצרה..." (ישעיהו מ"ה, יח). תפקידו היה לפתח ולשכלל את עולם היצירה של היוצר, כשהוא עצמו מונח-מוגן בתוך הגן, ועוסק בהרחבתו אל האדמה. מטרה זו הרי מונחת מראש בפסוקי הפתיח – "...ואדם אין לעבד את האדמה" (ב', ה).<sup>22</sup>

לכן גם מצווה האדם (ולא רק מותר לו) לאכול "מפרי עץ הגן", שאותו צריך להרחיב אל האדמה, ואסור לו לאכול "מעץ הדעת טוב ורע", שיביא אותו לכיוון

20. אולם חשוב לציין, כי אין במקרא בשום מקום צורת 'גן' עם פועל בלשון נקבה!
21. תמיהתו של ראב"ע ראוייה היא לחזור אליו – הרי כל חקלאי בעל אדמות נרחבות ואחוזת בית קטנה עובד ושומר מקום גדול ממקום קטן!
22. עמד על כך חוקר סטרוקטורות סיפוריות במקרא, ד' ג'ובלינג, שהדגיש את ההקבלה בין שני הפסוקים היחידים במקרא שבהם מופיע הביטוי "לעבד את האדמה", בפתח הפרשה ובסופה, כאילו ברור מראש שהמטרה היא להושיע את האדמה. אולם גם הוא לא עמד על כך שפירוש "לעבדה ולשמרה" מוסב על האדמה, ובזה מתבארת מטרת הבריאה המקופלת בפתח ובחיתום. ראו על כך בספרו: D. Jobling, *The Sense of Biblical Narrative: Structural Analyses in the Hebrew Bible II*, Sheffield 1986, pp. 17-43 (לעיל, הערה 2), עמ' 12, הערות 33-34.



ההפוך (כפי שיוסבר בהמשך) – בטלנות של הנאות ותאוות שיביאו למוות, במקום עבודה ושמירה שירחיבו חיים.

### ”עזר כנגדו” – לעבודה

הפסוקים הבאים (יח-כ) הנם יחידה סגורה שעוסקת ב”עזר כנגדו”, ולכאורה הם המשך לתיאור האדם בגן. אולם, פסוקים אלו קשים – מה ”לא טוב” במצב הנוכחי? מדוע צריך האדם ”עזר כנגדו”? מהו ”עזר כנגדו”? מה עניין קריאת השמות? האם הוא קשור ל’עזר’?

נראה מן ההקשר הפשוט, כי ה’ חיפש ”עזר כנגדו” של האדם, על רקע הקביעה כי ”לא טוב היות האדם לבדו” (ב’, יח). בנקודה זו עומד סיפור גן העדן בניגוד חד מול סיפור הבריאה – יש בגן העדן משהו ’לא טוב’, לעומת ’זירא כי טוב’ שבכל הפרשה הראשונה.

פסוקים כא-כד מתארים את יצירת האישה, והיא מתוארת כהפרדה בין שתי צלעות = שני צדדים (רש”י) או כיצירה חדשה. בניגוד לניסיונות באמצעות הבאת החיות וקריאת שמות להן, ”זאת הפעם” הדבר צלח – האדם קורא את השם ”אשה”, על שום שנלקחה מאיש, ונראה כי הגענו אל המנוחה ואל הנחלה. הפסוק אף חותם במסקנה כוללת של הקמת משפחה, שנראית כמטרת התיאור כולו – ”על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו...” (פס’ כד).

אולם פרשה זו אך מחדדת את השאלות שהעלינו – האם מה שהיה לא טוב נפתר? מה הקשר בין עזר החיות לאישה? הייתכן שזיווג האישה לאיש הוא תוצאה של כישלון הזיווג בין האדם והחיות? ומה עניין קריאת השמות?

לפי דרכו של רמב”ן, שכאן מתוארת תקופה מאוחרת לבריאה, יש להוסיף ולשאול: הרי כבר נברא האדם – זכר ונקבה – ביום השישי, וגם נאמר לו ”פרו ורבו”! בשאלה מכרעת זו אנו אוחזים בפרשנות חז”ל ורש”י, שלפיה אין כאן בריאה מחדש אלא הפרדה בין הזכר והנקבה, שנבראו מחוברים (רש”י), וזאת בהתאמה לשיטת רמב”ן, שלפיה יש כאן שלב שני על גבי הבריאה. ואולם עדיין יש להבין מה לא היה טוב ומה עניין ה”עזר כנגדו”.

לפי רוב המפרשים ”עזר כנגדו” מכוון לפרייה ורבייה, שהרי בכך צווה האדם בבריאתו, ביום השישי, ויצירת האישה נועדה למטרה זו. אולם כיוון זה מעלה במחשבה, כאילו תכניתו הראשונה של ה’ הייתה שהאדם יפרה וירבה עם החיות, ואפשרות זו לא תיתכן כלל. ההסבר (שמופיע כבר בגמרא בלשון בוטה<sup>23</sup>), שלפיו ה’ רק רצה להראות לאדם שאיננו יכול לפרות ולרבות עם החיות, וקריאת השמות היא סיווג החיות למינים השונים וקביעה איזו חיה יכולה להוליד עם חיה אחרת,

23. דברי ר’ אלעזר ביבמות סג ע”א, וראו ביאורם בהמשך; כך פירש גם רמב”ן (ב’, כ),

במקביל להגדרת המינים על ידי הבורא בפרק א' (פס' כא, כד-כה – "למינהם... למינהו... למינה..."), הוא הסבר דחוק ומעוקל, שנראה רחוק מפשוטו של מקרא. מקריאה פשוטה של הפסוקים עולה כי בעיית "לא טוב היות האדם לבדו" נאמרה בהקשר של המשימה הגדולה: "לעבדה ולשמרה" – את האדמה. ה' יצר את החיות והביאן אל האדם שיקרא להן שמות, כדי שיוכל להשתמש בבהמה המתאימה לצורך העבודה של הרחבת הגן ולהיות "עזר כנגדו" של האדם בעבודה זו. ההקבלה לפרק א' נעשית כאן עמוקה יותר, אף שאנו מפרשים אותה כשלבנים שונים על דרך רמב"ן (שהראינו לעיל), שהרי באמת נאמר שם לאדם – "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשׁוּהָ..." (א', כח). הרחבת הגן אל האדמה ממשיכה את הציווי הראשון למלא את הארץ כולה ולכבוש אותה.

אם כך יש לשאול: הרי המטרה של יוצר האדם הושגה במידה ניכרת וחשובה, כפי שראוי שיהיה,<sup>24</sup> ומדוע נאמר מיד – "ולאדם לא מצא עזר כנגדו"? מדוע היה לו צורך באישה מעצמו של האיש? ברור שמן הקושי הזה יצאו המפרשים אל הפירוש הנראה מוזר, ש"עזר כנגדו" מכוון להולדה עצמה.

אולם אם נפרש שהמטרה לא הושגה באופן מלא, כי עדיין חסר לאדם "עזר כנגדו" בעבודה הגדולה של הרחבת הגן אל האדמה, וחיסרון זה מעכב את הפיכת "לא טוב היות האדם לבדו" למשהו שידמה לסיכום הבריאה – "וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" (א', לא) – נוכל לפרש את הפסוקים כפשוטם: "עזר כנגדו" כדי לקיים במלואו את הייעוד – "לעבדה ולשמרה".

והנה, סוגיית התלמוד מציגה לפנינו גם פירוש כזה, אך משום מה הוא לא נקלט כפשט הפסוקים, מן הסתם מפני שרוב הלומדים הבינו כי הניסוי בחיות נכשל כליל ופירשו שהניסוי בא לבדוק אם האדם יכול להוליד עם בעלי החיים ונועד בעיקרו לשלול את האפשרות הזאת. פירוש ברוח זו אמנם מופיע בסוגיית הגמרא (יבמות סג ע"א),<sup>25</sup> אולם באותה סוגיה ניתן למצוא גם פירוש אחר לגמרי:

אשכחיה [= מצאון] רבי יוסי לאליהו, א"ל [= אמר לו]: כתיב 'אעשה לו עזר' – במה אשה עוזרתו לאדם? א"ל: אדם מביא חיטין, חיטין כוסס? [מביא] פשתן, פשתן לובש? לא נמצאת [האשה] מאירה עיניו ומעמידתו על רגליו?

24. כלשון הכתוב המסכם את הבריאה בלשון "הוא אמר ויהי" (תהילים ל"ג, ט).

25. כך מבאר שם ר' אלעזר (הכוונה היא לאמורא ר' אלעזר בן פדת, בן דורו של ר' יוחנן, ולא לתנא רבי אלעזר בן שמוע, בן דורו של רבי מאיר), ש"עזר כנגדו" מכוון להולדה, והאדם אמנם ניסה לבוא "על כל בהמה וחיה, ולא נתקררה דעתו עד שבא על חוה". לפי פירוש זה, יוצר האדם הביא אותו לכלל ניסוי תועבה ממושך וכישלון עמוק, וקשה להלום פירוש כזה עם פשט הכתובים (אף כי אולי הולם הדבר את פשוטו של היצר האנושי, הטועם כל דבר ומנסה כל כישלון אפשרי ובלתי-אפשרי). להלן נציע ביאור אחר בדבריו של ר' אלעזר.

הגמרא מבארת בשם אליהו הנביא, שלאישה נתן ה' את הכישרון היצירתי להשלים את עבודת היוצר – היא מאירה את עיניו של האיש בטחינת החיטים, בלישה ובאפיית הלחם, והיא מעמידה את האיש על רגליו בהכנת מלבוש (אחרי החטא). על פי דברי הגמרא ראוי לומר, כי גם החיות מטרותן להיות עזר בחריש חדש, בנטיעת עצים חדשים ובהרחבת הגן.

גם את ההפרדה בין זכר ונקבה והפיכתם לאיש ולאשה<sup>26</sup> אפשר לפרש באופן דומה. הפרדה זו נועדה להגדיל ולייעל את הקבוצה היוצאת מהגן לאדמה, לחלק את התפקידים בין גורמים שונים ולהקל בעבודה של הגדלת הגן. כך יתפרש היטב גם פירוט היחס בין הגן בעדן לבין האדמה, שממנה נוצר האדם, ותיאור הנהרות, שבא להתוות את ההתפשטות האפשרית של הגן בכל המרחב של הציוויליזציה האנושית בראשית דרכה.<sup>27</sup>

### ביות בעלי חיים

אולם בקריאת השמות מקופל ככל הנראה גם תהליך נרחב יותר, הקשור לקודם, והוא הביות של בעלי החיים המתאימים לביות – אלה שמתאימים להוליד ולהתרבות בחיים של קיום יחד עם האדם. רמז לכך ניתן למצוא בין קפלי הפסוקים העוסקים בהבאת החיות אל האדם להגדרה ולקריאת שם:

וַיִּצַר ה' אֱלֹהִים מִן הָאָדָמָה כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיָּבֵא אֶל הָאָדָם לְרְאוֹת  
מֵה יִקְרָא לוֹ וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נָפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ.  
וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת לְכָל הַבְּהֵמָה וְלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וְלִכְל חַיַּת הַשָּׂדֶה וְלָאָדָם לֹא מָצָא עֶזֶר  
כַּנְגִּדוֹ (ב', יט-כ).

בתיאור המעשה בפסוק כ נוספו הבהמות – "לכל הבהמה". כלומר, על ידי קריאת השמות הופיעה "הבהמה", בנוסף לחיה ולעוף. במקום שמופיעה ונוספת 'בהמה' לצד 'חיה', אנו מבינים שהבהמה הזאת יכולה להיות חיה מבויתת,<sup>28</sup> והיא יכולה להיות

26. לפי פירוש רש"י (ב', כב) על פי אחת הדעות בגמרא (ברכות סא ע"א), שהאדם נברא שני פרצופים מחוברים, ופירוש "אחת מצלעתיו" – אחת משתי הצלעות המחוברות (כמו "צלע המשכן", ו"הצלע השנית" וכו').

27. הלוא הן ארצות הנהרות במסופוטמיה ואולי גם במצרים. ראו בספר אבינו ז"ל ארץ המוריה (לעיל, הערה 4), עמ' 78, הערות 1-3.

28. כמו במקומות רבים במקרא, אך לא בכל מקום. בפתחת ויקרא, הבהמה לקרבן היא רק בקר וצאן, וכך בבכורות הבהמה של הלוויים, ובקדושת בכור הבהמה. במצוות כיסוי הדם (ויקרא י"ז) רק חיה ועוף ניצודים. בפרשת הבהמה והחיה המותרות באכילה (ויקרא י"א; דברים י"ד) משתמשת התורה בשני המונחים, חיה ובהמה בכוונה. בבריאה, התורה מבחינה בין "חית הארץ למינה" לבין "הבהמה למינה" (א', כד-כה), ולפי דברינו, הסוג השני הוא שיתברר אחר כך כמתאים לביות. בסיפור המבול יש לכאורה בלבול – יש שבהמה יכולה לכלול גם חיה, ויש שהן מופיעות בנפרד (ז', יד). ואולם בפרשת היצירה עצמה, בעונש האדם, נאמר בהבחנה

לאדם "עזר כנגדו"<sup>29</sup>, לא רק ברבייה, אלא גם בעבודת האדמה, בשדה החקלאי וכדומה.

אכן, דבר ידוע הוא שביות בעלי החיים המתאימים לכך על ידי האדם – היה אחת הפעולות הראשונות של בני האדם, אשר הצליחו אז לביית כמעט כל צמח וחי שניתן לביית,<sup>30</sup> כלומר, שיכולים להתאים את עצמם לבית האנושי, להוליד ולגדל ולדות בשבייה ולשרת את האדם בצרכיו השונים, מעבודת השדה ועד אספקת חלב וביצים (ובהמשך, גם בשר לאכילה<sup>31</sup>).

הדגשת הופעת הבהמה בקריאת השמות משמעה, כי האדם מצא חיות שניתן להפוך אותן לבהמות על פי טבען, הניכר לאדם בקריאת השמות, ומצא כמובן גם את כל אלה שלא ניתנו לפיות (מסיבות רבות ושונות), ונשארו חיה ועוף שמולידים רק בטבע החופשי. מסתבר כי רוב רובם של מיני העופות לא ניתנו לביות, ולכן הקדים הכתוב את "עוף השמים" לכל "חית השדה".

### האישה, הנחש והחטא – עצלות ומיניות

התיאור בפסוקים שבהמשך (ב', כה - ג', ז) ממשיך להפתיע. הפסוקים מתארים מתח שקיים בין העירום של האדם ואשתו לערמה של הנחש (מדרש צלילי של לשון נופל

– "ארור אתה מכל הבהמה ומכל חית השדה" (ג', יד); ובתהילת הבריאה נאמר – "החיה וכל בהמה" (תהילים קמ"ח, י).

29. ההקשר של "עזר כנגדו" ביחס לאדם מורה על רבייה והולדה, אבל מה יכול להיות פירוש הניסיון של היוצר שאדם יקרא שמות לחיה ולעוף בהקשר של "עזר כנגדו"? – הלימוד האנושי של הרבייה והפיות של בעלי החיים, מי יכול להתרבות גם בחיי ביות ותרבות אנושית, הולם היטב את ההקשר. בהמשך נציע גם כיוון נועז יותר, בהסתמך על הגמרא.

30. ראו תיאורו המרתק של ג'ארד דיימונד על ביות בעלי החיים בחברות האדם הקדומות בספרו **רובים, חיידיקים ופלדה**, ע' זילבר (מתרגמת), תל אביב תשס"ג, עמ' 124-137; שם, ביבליוגרפיה מקצועית בעמ' 342-345; להלן חלק מתיאורו על הידע של ציידים ומלקטי מזון, שאין אצלם שום חקלאות, בשמות צמחים וחיות: "המחקרים (האתנר-ביולוגיים) מראים בדרך כלל שבני עמים אלה הם אנציקלופדיות מהלכות של ידיעת הטבע, וכי יש להם שמות בשפתם לאלף ויותר מיני צמחים ובעלי חיים, וידיעה מדוקדקת של התכונות הביולוגיות, התפוצה והשימושים הפוטנציאליים של המינים האלה... הנה דוגמה טיפוסית... יום אחד (בנירגיניאה) כשמלווי ואני רעבנו ביער... שב איש (מהשבט) אל המחנה ובידו תרמיל גדול מלא פטריות שמצא, והחל לטגן אותן... אבל אז צצה במוחי מחשבה מטרידה: ומה אם הפטריות האלה רעילות? באורך רוח הסברתי למלווי... על אספני פטריות מומחים שמתו... לשמע הדברים האלה בערה חמתם של מלווי... אחרי שתחקרתי אותם במשך שנים על שמותיהם של מאות עצים וציפורים, איך יכולתי לפגוע בהם ולשער שאין להם שמות לפטריות שונות? הם המשיכו והרצו לפני על 29 מינים אכילים (של פטריות), מין מין ושמו בשפת (השבט), ובאיזה מקום ביער צריך לחפש אחריו. הפטריה הזאת, הטְנָטִי, גדלה על העצים, טעמה ערב לחיך, ואין שום חשש באכילתה" (שם, עמ' 113-114).

31. היתר בשר לאכילה מופיע (יחד עם איסור הדם) רק אצל נח אחר המבול, בראשית ט', ג-ד.

על לשון), כפתיחה לשיחה המוזרה בין האישה והנחש. אין בפסוקים תיאור של המפגש בין האישה והנחש ואין רקע למערכת היחסים הזאת – מדוע האישה מדברת דווקא עם הנחש? האם דיברה קודם עם חיות אחרות? האם מקובל לדבר עם חיות? האם גם אדם מדבר עם חיות? ועוד: בזמן החטא האישה מיד נותנת לאיש לאכול, אך היכן היה האיש בזמן השיחה בינה ובין הנחש? כמעט כל קורא מבין שהנחש מייצג את הפיתוי ואת התאוות המיניות, אבל מדוע ואיך הגיעו לכך האישה והאדם? על פי דרכנו ניתן להסביר שהכתוב מדלג על כל פתיחה ורקע ומגיע מיד למתח שבין האישה והנחש, כדי להדגיש שהאדם ואשתו לא הלכו לעבוד ולהרחיב את הגן אל האדמה, אלא נשארו בגן (אם מלכתחילה, ואם מפני שנתעייפו). הם נשארו כדי לחפש "דעת טוב ורע". במצב כזה, במקום להשתמש ב"עזר כנגדו" לעבודה, נוצרים מתחים של בטלה ומתעוררת התאוה. המתח החזק והמשמעותי ביותר הוא בין ערמת הנחש ועירום האדם ואשתו. כך נקלעו האדם ואשתו לפיתוי שבדורשיח המלכות עם הנחש והגיעו עד לאכילה מ"עץ הדעת טוב ורע", כלומר למיצוי המיניות בלי הגבלות לטוב ולרע.<sup>32</sup>

על פי פירושונו, מה שהוביל לחטא היה אי-הרצון (או עייפות הרצון) לקיים את התכלית "לעבדה ולשמרה" על ידי הרחבת הגן אל האדמה. כאן אנחנו באים לכלל הסבר שונה למדרש המפורסם,<sup>33</sup> ולפיו הסטייה שגרמה לחטא הייתה סטיית הארץ, שבמקום "עץ פרי" יצרה "עץ עשה פרי". לדברינו, עצלות האדם היא הגורם לסטייה שהובילה לחטא. חטא אדם הראשון ביסודו נבע משורש העייפות והעצלות.<sup>34</sup> מאחר שנטה האדם אחרי עצלותו ותאוותיו<sup>35</sup> ונשאר עם האישה בתוך הגן, בא עליהם הנחש, והאדם גורש מן הגן – "לעבד את האדמה אשר לקח משם" (ג', כג). האדם נשלח לבצע את משימתו הראשונה בתנאים קשים ועלובים הרבה יותר, בזיעה ובקוצים, להוציא לחם מן האדמה בלי הגנת הגן ובלי מנוחתו. כך הושגה ולא סוכלה תכלית היוצר ליישב את האדמה. מתחילה ניתנה לאדם האפשרות למלא משימה זו במקביל לחיים הנוחים בגן, אלא שהאדם הפסיד בחטאו את מעלת הגן ואת מנוחתו והגנתו (גם ממחלות בעלי החיים המבויתים), ונאלץ לעבוד בתנאים קשים ומייגעים וליישב את האדמה בלי מחסה הגן.

32. הקשר בין 'עץ הדעת טוב ורע' לבין התאוה המינית עולה מן הפסוק המופיע מיד לאחר הגירוש מגן עדן: "והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד..." (ד', א), פסוק הרומז בבירור לעץ הדעת, וזאת הפעם אולי רק לטוב.

33. בראשית רבה פרשה ה ט, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 38; רש"י א', יא.

34. פגם העצלות מתואר לרוב בספר משלי, ספר החכמה. התיאור המלא ביותר נמצא במשלי כ"ד, ל-לד – "על שדה איש עצל עברתי ועל כרם אדם חסר לב...", ואכן בבראשית רבה פרשה כא ב, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 199, דרש ר' הונא תיאור עצלות זה על אדם הראשון.

35. דברים אלה קרובים להסברו של הרמב"ם במורה נבוכים (חלק א, פרק ב), שיובאו להלן, אבל בהקשר שונה.

כך מובן היטב גם עונשו של האדם, המבוסס על העיקרון של 'מידה כנגד מידה' – האדם לא רצה להתאמץ כדי לקיים את תכלית יצירתו מן האדמה, "לעבדה ולשמרה", והאדמה הוזנחה כשהאדם ואשתו פנו אל הבטלה והתאוות של "דעת טוב ורע", ולכן נענש האדם בגירוש מגן העדן, שיחייב אותו לעבוד הרבה יותר קשה, וקיומו יהיה תלוי באופן מוחלט בכך שיתאמץ ויזיע כדי לאכול – "בְּזַעַת אֶפְיֶיךָ תֹאכַל לחם" (ג', יט) על פני האדמה הארורה, המצמיחה קוץ ודרדר.

למעשה התרחש כאן אחד השינויים הגדולים והדרמטיים ביותר בהיסטוריה האנושית: המעבר מליקוט מזון לייצור מזון.<sup>36</sup> האדם בגן העדן ליקט מזון מן המוכן – "מכל עץ הגן אָכַל תֹּאכַל" (ב', טז), ואילו האדם המשולח אל האדמה נאלץ לייצר מזון בעצמו – "...ארורה האדמה בְּעִבּוּרְךָ בְּעִצְבוֹן תֹּאכְלֶנָה כל ימי חיֶיךָ. וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה. בזעת אפֶיךָ תאכל לחם..." (ג', יז-יט). האדם בגן העדן היה מוגן יחסית, ובעלי החיים היו יכולים להיות לו "עזר כנגדו" בהרחבת הגן אל האדמה, תוך שהם חיים במרחק ממנו. כאשר שולח האדם מן הגן ועבר לייצור מזון מן האדמה, הוא גם בנה את חייו בצמוד לבעלי החיים שביית, וכך התקיימו יחד האדם, האדמה והבהמה. עם כל תרומתו הכבירה של תהליך זה להתפתחות הציוויליזציה האנושית, הוא היה גם המחולל העיקרי של המלחמות האכזריות ביותר, ששום מלקטי מזון לא היו מסוגלים לחולל,<sup>37</sup> ובמקביל גרם למגפות הנוראות שליוו תמיד את המלחמות, ואשר רבות מהן התפתחו ממחלות של בעלי חיים, בעקבות החיים בקרבת בעלי חיים מבויתים לאורך זמן.<sup>38</sup> מסתבר שהמלחמות והמגפות הנוראות הללו הן הן המוות שבא על האדם עקב החטא, וזו כוונת הכתוב – "...כי ביום אכלך ממנו מות תמות" (ב', יז).<sup>39</sup>

צורת חיים חדשה זו גם תחייב את האישה לעזור לאיש תוך שהוא שולט בה, וגם ההולדה תהיה כרוכה תמיד בכאב ובעצב. גם בין האדם והחיה, בהדגשת הנחש, יגדל מאוד המתח ויהפוך לפחד, ותימנע הנאה בלא כאב ומאמץ בכל הארץ.

36. ראו: דיימונד (לעיל, הערה 30), עמ' 67-90; שם, ביבליוגרפיה מחקרית בעמ' 341-342.

37. שם, עמ' 45-66; שם, ביבליוגרפיה מחקרית בעמ' 340-341.

38. שם, עמ' 153-167; שם, ביבליוגרפיה מחקרית בעמ' 345-348. בין השאר נכתב שם: "הרוצחות הגדולות של האנושות בהיסטוריה הקרובה שלנו – האבעבועות, השפעת, דלקת הריאות, המלריה, הדבר, החצבת והכולרה – הן מחלות מידבקות שהתפתחו ממחלות של בעלי חיים... מאחר שהמחלות היו הקוטלות הגדולות ביותר של בני האדם, הן היו גם מעצבות מכרעות של פני ההיסטוריה. עד מלחמת העולם השנייה, יותר חללי מלחמה מתו מחיידקים ילידי המלחמה, מאשר מפצעי קרב" (שם, עמ' 154).

39. רק בעידן המודרני, עם גילוי האנטיביוטיקה, זכינו להשתחרר במידה ניכרת מקללת המגפות הקטלניות, ועדיין החיידקים מתחסנים בהדרגה מפני התרופות, והמאבק מול קללת המוות הנוראה הזאת עוד לא תם.

כך נסביר גם את "להט החרב המתהפכת"<sup>40</sup> (ג', כד), ואת הגירוש מגן העדן, שבאו למנוע כל דרך של ערמומיות אפשרית אחרונה של האדם, דרך אכילה מעץ החיים, כדי לברוח מהצורך לעבוד את העולם ולשמרו תוך מאמץ של פיתוח מתמיד.

### "ועץ הדעת טוב ורע" – מיניות וכלאיים

פירוש זה שהצענו הוא יפה ונכון, אך עדיין אין בו כדי לתת הסבר מלא לפרשת חטא האכילה מעץ הדעת, פרשה שכבר נשתברו קולמוסים רבים בביאורה.<sup>41</sup> ראשית, עדיין לא מובן מהו בדיוק עניינם של "ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע" (ב', ט) ולמה גורמת האכילה מהם.<sup>42</sup> בפרט לא מובנים דבריו של הנחש – "כי ידע אלהים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים ידעי טוב ורע" (ג', ה). האם יש אמת כלשהי בדבריו? לכאורה האכילה מן העץ הביאה את האדם ואשתו לתוצאה הפוכה ואף משפילה – "ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירָמם הם..." (שם, ז). אולם אכילה זו הביאה את הבורא לידי חשש – "הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעלם" (ג', כב) – ממה בדיוק חשש ריבון העולם? מה פירוש "האדם היה כאחד ממנו"?

אכן, פסוק זה חולל סערה כבר בעולמם של תנאים, וכך נאמר במדרש:

דרש ר' פפיס: 'הן האדם היה כאחד ממנו' – כאחד ממלאכי השרת.

אמר לו ר' עקיבה: דייך פפיס!

אמר לו: מה את מקיים [= מפרש] 'ממנו'?

אמר לו [רבי עקיבא]: שנתן הקדוש ברוך הוא מלפניו שתי דרכים, חיים ומות, וברר

לו דרך אחרת [= אחת? – זו של מוות].

ר' יהודה בר' סימון אמר: כיחידו שלעולם – 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד'.<sup>43</sup>

40. לפי הרמב"ם במורה נבוכים (בפתיחה, ובחלק א פרק מט), "להט החרב המתהפכת" זו הגבלת ההבנה האנושית והתהפכותה התדירית בשכל ובדמיון, כלומר הפרדוקס, ההבנה המתהפכת, שמונעת מן האדם השגה ישירה וקלה ומגבילה את האדם להבנה מתוך דעת, חוויה ומאמץ. אין לאדם יכולת להבין, להתקדם ולהתפתח בדרך של השגה ישירה של 'הדבר כשהוא לעצמו', אלא על ידי התמודדות כואבת ומיוסרת, מפותלת ומתהפכת, עמוסה מאמץ גופני ואינטלקטואלי.

41. ראו הצעות רבות ושונות שנידונו במחקר במאמרו של י' גרוסמן (לעיל, הערה 2), עמ' 11-26, ובהערות שם. גרוסמן עצמו רואה את העיקר בהתחמקות האדם ואשתו מקבלת האחריות ובניסיונות להטיל אותה על האחר.

42. ראו סקירה נרחבת אצל: J. Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, Minneapolis 1992, pp. 57-73; D.E. Callender, *Adam in Myth and History: Ancient* *Israelite Perspectives on the Primal Human*, Winona Lake 2000, pp. 66-84

(לעיל, הערה 2), הערה 57, בעניין 'עץ החיים'.

43. בראשית רבה פרשה כא ה, מהד' תיאודור־אלבק עמ' 200.

הוויכוח בין התנאים ממחיש את חומר הנפץ הטמון בפסוקים לפי פשוטם – אם נפרש "כאחד ממנו" = 'כאחד מאתנו', כוחות עליונים כביכול, או 'מלאכי השרת' בלשונו של ר' פפייס, יש בזה הודאה כביכול מפי ה', שיש ריבוי כוחות, וכאילו יש צדק בטענת הנחש, וקיים חשש אמתי פן ינסה האדם להידמות ליוצרו. משום כך ביאר רבי עקיבא את הפסוק באופן אחר, כאילו אמר ה' – 'הן האדם בחר ללכת בדרך אחת מהדרכים שהוצבו לפניו, דרך העירוב של טוב ורע, דרך התאוות, ובחירה זו באה ממנו, מן האדם'.

בכיוון דומה הלך אף הרמב"ם במורה נבוכים (חלק א, פרק ב), שכתב שבדבריו של הנחש, "והייתם כאלהים ידעי טוב ורע", שם 'אלהים' אינו מכוון אל הקב"ה אלא אל אנשים גדולי מעלה.<sup>44</sup> הרמב"ם בעקבות רבי עקיבא סירב לקבל כל פרשנות המדמה אדם לבוראו ביצירה, ולו ברמה של פיתוי וחשש.<sup>45</sup> אולם פירושו של רבי עקיבא לפסוק "הן האדם היה כאחד ממנו" נראה רחוק מאוד מפשוטו של מקרא. רש"י הלך בעקבות ר"י בר סימון והתקרב יותר אל פשוטו של מקרא:

'היה כאחד ממנו' – הרי הוא יחיד בתחתונים, כמו שאני יחיד בעליונים, ומה היא יחידתו, לדעת טוב ורע, מה שאין כן בבהמה ובחיה.  
'ועתה פן ישלח ידו' – ומשיחיה לעולם הרי הוא קרוב להטעות הבריות אחריו, ולומר אף הוא אלוה.  
ויש מדרשי אגדה, אבל אין מיושבין על פשוטו (פירושו לג', כב).

בהתאם לדרך פרשנית זו כתב רש"י בפירושו לפיתוי הנחש:

'כי יודעי' – כל אומן שונא את בני אומנתו, מן העץ אכל וברא את העולם.  
'והייתם כאלהים' – יוצרי עולמות (שם, ה).

מדברי רש"י עולה, כי סכנת ריבוי אמתית אמנם אין כאן, אולם האדם בכל זאת התפתה לדברי הנחש וניסה להידמות לבוראו ולהפוך יוצר עולמות כמותו. וכך ניתן לפרש את הפסוק לפי רש"י: **הן האדם התפתה לפעול כיחידו של עולם, האחד**

44. הרמב"ם צדק בוודאי בהבחנה, ששם 'אלהים' שבפי הנחש איננו יכול להיות מכוון אל יוצר כול, שכן התורה מדייקת וקוראת ליוצר בכל הפרשה 'ה' אלהים', ורק בפי הנחש מופיע השם 'אלהים' לבדו. את זאת פירש הרמב"ם כרמיזה אל השליטים החושבים עצמם לכוחות עליונים, כביכול, כאותם 'בני האלהים' אשר לקחו להם "נשים מכל אשר בחרו" (ו', ב), בהשחתת הארץ שהובילה אל המבול.

45. הרמב"ם (שם) גם סבר שחטא האכילה מעץ הדעת לא יכול להוביל את האדם לדרגה גבוהה יותר מזו שהייתה לו לפני כן: "הנה זה תימה, שיהא עונשו על מריו לתת לו שלמות שלא היתה לו, והוא השכל. ואין זה אלא כדברי האומר שאחד מבני אדם המרה והרבה לפשוט, ואז נלקח ונעשה כוכב בשמים". הרמב"ם האריך לבאר את ההבדל בין הדעת שהייתה מנת חלקו של האדם קודם החטא לבין ידיעת הטוב והרע שנקנתה לו בעקבות חטאו, ואכמ"ל.



והיחיד בפמליה של מעלה (= "ממנו"), לנסות להיות יוצר עולמות כמותו, בעולם שלמטה ולהטעות את הבריות אחריו, כאילו גם הוא יוצר עולמות.

אולם דברי רש"י אינם ברורים כלל: הכיצד נעשה האדם ליצר עולמות על ידי האכילה מעץ הדעת טוב ורע? ובעיקר – הרי האכילה הביאה את האדם רק לכלל בושה, ופקיחת העיניים הביאתו לידיעת עירומו, וזה רחוק מאוד מיצירת עולמות, וכל שכן מן החשש של שליחת ידו לעץ החיים!

רמב"ן לא רצה לקבל פירושים דחוקים ורחוקים לפסוק "הן האדם היה כאחד ממנו", ושאל להבינו כפשוטו, ויחד עם זה ניסה גם הוא לפתור את הבעיה שהעלה רבי עקיבא. לדבריו, האכילה מעץ הדעת הכניסה באדם את כוח הרצון והבחירה, וכוח זה יש בו גם צד שמימי – "הן האדם היה כאחד ממנו", וגם צד שלילי-אנושי עמוס יצר ותאוה – "לדעת טוב ורע". זו בדיוק מהותה של הבחירה, שיש בה שני צדדים. מכאן שדווקא במצב הזה קיימת סכנה "פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים", שכן לפני כן לא היה אוכל אלא מה שהוא צריך, וכעת יוכל לבחור לאכול מעץ החיים למרות האיסור שבדבר. כיוון שהאוכל מעץ החיים יוכל לחיות לעולם, כפשוטו, או לפחות חיים ארוכים מאוד, וזה נוגד את גזרת ה' על מות האדם, לכן סגר ה' בעדו את "דרך עץ החיים".

לפי פירוש זה, הנחש אמר אמת בהציגו את הצד השמימי של כוח הרצון והבחירה הנובע מן האכילה מעץ הדעת טוב ורע, אלא שלכוח זה ישנו גם צד אחר, צד של יצר ותאוה. האדם נמשך אחרי הפיתוי הזה והפך ליצור מסוכן, שיש לו גם שאיפות גדולות וגם יכולת.<sup>46</sup>

אולם נותרה בעינה השאלה – מה היה ב'עץ הדעת טוב ורע' שהוליד באדם את כוח הרצון והבחירה? ומה יכול להעניק חיי עולם לאדם שיאכל מעץ החיים? רמב"ן, כדרכו, רואה בכך תכונה שבמהות העצים, כמו סגולה של ריפוי, ודי לו בהנחה אפריורית זו, מבלי לנסות לדעת יותר; אולם איננו יכולים להסתפק בכך. והנה, דווקא כשאנו חוזרים אל סוגיות התלמוד, אנו מוצאים תשובה בלתי-רגילה לשאלה זו, ובתשובה זו טמונה קריאה חדשה של "הדעת טוב ורע". המפתח לתשובה טמון באיסורי כלאיים שבתורה. כבר האדם הראשון נצטווה לשמור על גדרי "למינהו" שבבריאה ולהימנע מהכלאת מינים לשם יצירת מינים משובחים יותר. "הדעת טוב ורע" זו הכלאת מינים ויצורים מתוך תקווה ליצור מינים משובחים יותר. הנה, כך למדו החכמים הארץ ישראלים ר' אלעזר ור' יוחנן את איסור ההכלאה לבני נח, מן האיסור לאכול מעץ "הדעת טוב ורע":

46. בכך העדיף רמב"ן את פשוטו של מקרא על פני טענת הרמב"ם (לעיל, ההערה הקודמת), שלא ייתכן לפרש כי האדם נשכר מן החטא.

תנו רבנן, שבע מצוות נצטוו בני נח... ר' אלעזר אומר – אף על הכלאים – מותרין בני נח ללבוש כלאים ולזרוע כלאים, ואין אסורין אלא בהרבעת בהמה ובהרכבת האילן.

מנא הני מילי [= דברים אלו מנין]? אמר ר' יוחנן, דאמר קרא [= שכתוב במקרא]: 'ויצו ה' אלהים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל [ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו...]' (בראשית ב', טז-יז) (סנהדרין נו ע"א-ע"ב).

אף הרמב"ם פסק הלכה זו בהלכות כלאים (אף שלא פירש כך את הפסוק):

אסור לזרוע כלאים לנכרי, ומותר לומר לנכרי לזרוע לו כלאי זרעים... ואסור לישראל להניח לנכרי שירכיב לו אילנות כלאים (פ"א הל' ג, ו).  
ואסור לישראל ליתן בהמתו לנכרי להרביעה לו (פ"ט הל' ב).

ה'מעבדה' היחידה שעמדה אז לרשותו של האדם היא המיניות שלו, והמיניות של צמחים ובעלי חיים שבהישג ידו. האדם הסקרן, הקורא שמות לכל צמח וחי, עלול לנסות כל זיווג מיני של כל יצור עם כל יצור, ובכלל זה גם חיבור מיני שלו ושל אשתו עם יצורים שונים, כדי לבחון מה יכול להיווצר.

לבסוף ילמד האדם גם מניסיונותיו המיניים, שכל יצור זכרי מוליד כיוצא בו רק מבת מינו, ומזיווגים פרועים לא צומח דבר, כי החוק הגנטי ("למינהו") שולט, והנה אותו ר' אלעזר<sup>47</sup> תיאר בסוגיה תלמודית אחרת את התנהגותו של האדם בגן העדן בדיוק לפי הרעיון הזה, ניסיונות של הכלאה דרך המיניות:

ואמר ר' אלעזר, מאי דכתיב [= מה פירוש הכתוב] – 'זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי [לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת]' (בראשית ב', כג) – מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה, ולא נתקרה דעתו עד שבא על חיה (יבמות סג ע"א).

אף הרמב"ם, בהסבר טעמי המצוות, חיבר את טעם איסורי כלאים עם מנהגים אליליים של תועבות מיניות:

מבין הדעות שהיו מפורסמות באותם ימים ושהצאביה [= עובדי האלילים במזרח, לפני האסלאם] הנציחו אותן, שהם אמרו שכאשר מרכיבים מין של עצים במין אחר ועושים זאת במולד [= מזל] מסוים, מקטירים משהו מסוים וקוראים קריאה מסוימת בשעת ההרכבה, יצא מן ההרכבה הזאת דבר-מה המביא, לטענתם, תועלת עצומה. הכישוף הגדול ביותר שהזכירו בתחילת [ספר] 'החקלאות' [הנבטית] הוא בדבר הרכבת זית באתרוג. הנכון ביותר בעיני שספר רפואות שגזו חזקיהו (ברכות י ע"ב; פסחים נו ע"א) היה בלי ספק ממין זה. כן ציינו שכאשר מרכיבים מין במין אחר, ראוי שהחומר שרוצים להרכיבו יהיה ביד נערה יפה בשעה שגבר בא עליה ביאה מגונה שתארו אותה. אמרו: ובשעה שהם מתחילים מעשה זה תרכיב האשה את החומר

47. אפשר שזהו אותו ר' אלעזר בן פדת, כי יש בתלמוד 'תנו רבנן' גם של דברי אמוראים, ואכמ"ל.

הגן בעדן והאדמה – חטא אדם הראשון

בעץ. אין ספק שזה היה נפוץ ולא נותר איש שנהג אחרת, מה גם שהתלווה לו העונג שבמשגל נוסף לציפייה לאותן תועלות. לכן נאסרו אפוא הכלאיים, כלומר, הרכבת אילן באילן, כדי שנתרחק מן הסיבות לעבודה זרה ומתועבות משגליהם שלא בדרך הטבע. ובשל הרכבת אילן נאסר לצרף כל שני מינים של זרעים, אפילו סמוכים אלה לאלה. כאשר תתבונן בדיני מצנה זאת שנמסרו במסורת, תמצא שהרכבת אילן לוקין עליה מן התורה בכל מקום, כי זה עיקר האיסור, ואילו כלאי זרעים, כלומר, סמיכות המקום, אינם נאסרים אלא בארץ ישראל.<sup>48</sup>

הרמב"ם חשב רק על כישוף, כי התבוננות רציונלית-מדעית בטבע הבריאה תגלה שאין בכל ההכלאות האלה שום תועלת, שום דבר לא צומח מהן, ואין בהן אלא הזיות, יצרים מיניים וכשפים. כל זה נכון כמובן – לרוב! כמעט תמיד! אבל התבוננות יותר יסודית עשויה ללמד את האדם, שיש בטבע גם הכלאות צומח שמצליחות ליצור מינים חדשים ומשובחים ביותר. הדוגמה העיקרית שהוא יכול לגלות היא החיטה, שמוצאה משני שלבים של הכלאה בטבע, והיא היחידה מצמחי התרבות הקדומים שהתפתחה בטבע על ידי הכלאה. די אם נביא כאן תקציר מסכם של הנאמר על התפתחות החיטה התרבותית באנציקלופדיה העברית:<sup>49</sup>

שלושה מיני חיטה, בכל אחד מהם זנים שונים:

(1) חיטה חד-גרגירית – דיפלואידית (14 כרומוסומים). ציר השיבולת מתפרק.

(2) חיטת הכוסמת – טטראפלואידית (28 כרומוסומים). 'אם החיטה' = חיטת בר.

(3) חיטת הלחם – הקסאפלואידית (42 כרומוסומים). מיני חיטת תרבות.

מוצא החיטה מקבוצה (1) באזור אסיה הקטנה וטרנס-קווקז (= הרי אררט, ומוצא הנהרות). 'אם החיטה' התפתחה כנראה מהכלאה טבעית בין חיטה מקבוצה (1), ובין מין בן החיטה, ומהכלאה זו בוררו בידי האדם צורות תרבות, עם ציר שיבולת שאינו מתפרק. חיטת הלחם התפתחה כנראה מהכלאה טבעית בין חיטה תרבותית מקבוצה (2) ובין מין בר דיפלואידי, ומהכלאה זו בירר האדם זני תרבות.

לשם השוואה, די אם נציין כי השעורה היא דיפלואידית (14 כרומוסומים), כדי להבין שחיטת הלחם (42 כרומוסומים) היא פרי מופלא של שתי הכלאות במיני הבר.<sup>50</sup>

והנה שוב דברי התלמוד מוארים באור חדש:

...חיטה מין אילן היא [אבל אין מברכים עליה 'בורא פרי העץ' אלא 'בורא פרי האדמה', ואם אפה לחם, מברך 'המוציא לחם מן הארץ'], דתניא, אילן שאכל ממנו

48. מורה נבוכים, חלק ג, פרק לז, מ' שורץ (מתרגם), תל אביב תשס"ג.

49. התקציר מעובד מתוך: מ' פינטהוס, ערך 'חטה', האנציקלופדיה העברית יז, ירושלים-תל אביב תשכ"ט, טורים 280-281.

50. חיטת הכוסמת (2) יש בה  $14 \times 2 = 28$  כרומוסומים, ומכאן שהיא פרי של הכלאה אחת. בחיטת הלחם (3) יש  $14 \times 3 = 42$  כרומוסומים, ומכאן שהיא פרי של הכלאה כפולה.

**אדם הראשון** – ר' מאיר אומר:<sup>51</sup> גפן היה, שאין לך דבר שמביא יללה על האדם אלא יין, שנאמר 'וישת מן היין וישכר' (ט', כא). ר' נחמיה אומר: תאנה היתה, שבדבר שנתקלקלו, בו נתקנו. ר' יהודה אומר: **חיטה** היתה, שאין התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן (ברכות מ ע"א).

אילו חטא האכילה בגן העדן היה כרוך בשתיית יין, פרי הגפן, או במתיקות התאנה, הרי ההסבר שלו נמצא בתחום שסרטט הרמב"ם – תחום התאוות והיצרים, הכשפים והפולחנים ההזויים, ושאר התחושות והדמיונות שמאפיינים את התרבויות בחברה האנושית. אבל מול כל אלה עדיין ניצב השכל כחומה בצורה, וגם אין לנו הסבר פשוט וראוי לפסוק "הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע...".

ברם, אם גילה האדם את סוד ההכלאה של החיטה והבין שהצמח המשובח ביותר שממנו ניזון האדם נוצר דווקא מהכלאת מינים קרובים בטבע, יש מקום לפיתוי הנחש דווקא מן השכל הצרוף – כשם שהבורא יוצר עולמות של יצורים חדשים על ידי הכלאת מינים בטבע, כך ישאף האדם להידמות לו ולחפש דרכים חדשות של ניסויי הכלאת מינים באדם עצמו, ובכלל זה גם האישה עם הנחש. הכול כדי לנסות וליצור עולמות חדשים, כלומר, יצורים חדשים.

הפיתוי נכון כפשוטו – "כי יִדַעַ אֱלֹהִים כִּי בְיוֹם אֲכַלְכֶם מִמֶּנּוּ וּנְפַקְחוּ עֵינֵיכֶם וְהִייתֶם כְּאֱלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע" – "יוצרי עולמות" (כפירוש רש"י). הניסוח של הנחש הוא אמנם אלילי, אבל דבריו אמת (כפי שטען רמב"ן) – הבורא שומר לעצמו את סודות ההכלאה ליצירת מינים חדשים, ומשאיר לאדם לשמור על המינים הקיימים ולא לפרוץ גדרים מיניים.

זהו פיתוי שבא גם מן השכל, ואין שום כוח שיעמוד מולו, שכן אם אפשר ליצור עולמות של יצורים חדשים, ממש כמו הבורא, אלא שאין הבורא רוצה לתת מפתחות אלה ביד האדם, הרי דווקא משום כך ירצה האדם לפרוץ את הגבול הזה בכל כוחו, כדי להיות "כאלהים", דהיינו "כאחד ממנו לדעת טוב ורע". לא רק הדמיון והיצר מבקשים לנסות מיניות פרועה, אלא השכל עצמו, עם הרצון החזק מכול, להידמות לבורא, היוצר, וליצור יצורים חדשים.

אכן בדרך זו הפסוקים הקשים מתפרשים כפשוטם ממש – ה' רצה למנוע מן האדם את הניסויים בהכלאות ובמיניות ולשמור אותם לאלוהים, אך לא מפני ש"כל אומן שונא את בני אומנותו" (כלשון רש"י בהסבר פיתוי הנחש), אלא מפני שזו **סכנה גדולה לאדם** לעסוק בהכלאות מיניות, וראוי לו, לטובתו, שלא יפרוץ גדרו של עולם, שנברא "למינהר".

אולם עצם המחשבה על כך שהבורא משאיר תחום זה לעצמו, עם הידיעה שיכולה להיות תועלת רבה בהכלאות כאלה במקרים מיוחדים, כמו גם הידיעה

51. בבראשית רבה פרשה טו ח, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 139-140, מובאות הדעות בהיפוך: ר' יהודה אומר – גפן, ור' מאיר – חיטה.

הגן בעדן והאדמה – חטא אדם הראשון

שדווקא משום כך נאסרו ההכלאות לאדם ונשארו רק ליוצר כול, דווקא אלה מובילות את האדם אל החטא הגדול מכל החטאים, גאוות העל – הרצון העז להיות "כאלהים", כלומר "כאחד ממנו".

הוכחה טובה לקשר בין איסור האכילה מעץ "הדעת טוב ורע" לבין איסורי הכלאיים רמוזה בתורה. בגדי כלאיים אסורים על כל אדם מישראל אך יריעות המשכן חייבות להיות שעטנז דווקא:

וְאֵת הַמִּשְׁכָּן תַּעֲשֶׂה עֶשֶׂר יְרִיעֹת שֵׁשׁ מִשְׁזָר וְתַכְלֵת וְאַרְגָּמָן וְתִלְעַת שָׁנִי...

(שמות כ"ו, א).

הרי ארבעה מינין בכל חוט וחוט, אחד של פשתן ושלושה של צמר (רש"י שם).

בדומה לכך, אף בגדי הכוהן הגדול חייבים להיות שעטנז (שמות כ"ח, ה, ו, ח, טו). במקביל גם ציצית יכולה להיעשות מצמר ומפשתים יחד, כפי שנלמד מסמיכות הפרשות:

לֹא תִזְרַע כְּרָמְךָ כְּלֵאִים פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְּלֵאָה הַזֵּרַע אֲשֶׁר תִּזְרַע וּתְבוֹאֵת הַכְּרָם.

לֹא תַחֲרֹשׁ בְּשׂוֹר וּבַחֲמֹר יִחְדָּו. לֹא תִלְבַּשׁ שְׁעִטָּנִז צֹמֵר וּפְשִׁתִּים יִחְדָּו.

(דברים כ"ב, ט-יב).

גְּדָלִים תַּעֲשֶׂה לָךְ עַל אַרְבַּע כְּנָפוֹת כְּסוּתֶיךָ אֲשֶׁר תִּכְסֶה בָּהּ

(רש"י שם, יב).

גְּדָלִים תַּעֲשֶׂה לָךְ – אף מן הכלאים, לכך סמך הכתוב

הרי לפנינו רמז ברור שכלאיים של צמר ופשתים שמורים לעבודת הבורא, ובגדי כהונה מבטאים את השמור לקודש, שבכלאיים, אף הציצית, אינה אלא בגד כהונה של "ממלכת כהנים", ופתיל התכלת המקביל בציץ ובציצית, יוכיח.<sup>52</sup> ועוד: מדוע אומרת התורה על כלאי הכרם – "לא תזרע כרמך כלאים פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם" (דברים כ"ב, ט) – הביטוי "פן תקדש" מחזק גם הוא את ההסבר, ש'כלאיים' שמורים ליוצר כול, וביחס לאדם, הרי הם 'קודש', כלומר, אסורים בכל שימוש והנאה. יתר על כן, הסוגים הבסיסיים של איסורי הכלאיים אינם נוגעים רק לעם ישראל והם נחשבים בתורה ובהלכה לחוקים אוניברסליים (מצוות של בני נח), כפי שהזכרנו לעיל.

כעת יכולים כל פסוקי גן העדן להתפרש כפשוטם, ללא קושי, על פי דרכם ופירושם של תנאים ואמוראים, שנפגשים גם עם דברי רש"י ועם חלק מדברי הרמב"ם ורמב"ן – ונוסף עליהם חידושנו על תכלית הבריאה: הרחבת הגן אל האדמה, כמטרת היצירה, "לעבדה ולשמרה", עם "עזר כנגדו" גם מאישה שהיא עצם מעצמו, וגם מבעלי חיים שביתו בקריאת השמות.

52. ראו: ז' ברונר, 'הציץ והציצית', שמעתין 55, תשל"ט, עמ' 7-9; ובתגובה אליו, י' בן-נון, 'הציץ והציצית – המשכן ומחנה ישראל', שמעתין 56-57, תשל"ט, עמ' 88-92, על הקשרים בין הציץ והציצית (פתיל תכלת ועוד) ועל הציצית כבגד הכהונה של "ממלכת כהנים".

האדם ואשתו לא רצו "לעבדה ולשמרה" (או התעייפו), ובשל עצלותם נמשכו אחרי פיתוי הנחש שמשך אותם אל החטא בפיתוי שלא עמדו בפניו. מכל פרי הגן, "למינהו", יאכל האדם בברכה (וזו 'דעת טוב'); רק הכלאות בין המינים נאסרו עליו, וזו "הדעת טוב ורע", כי יש בה גם טוב וגם רע. הטוב הוא באפשרות (הנדירה!) של יצירת מינים משובחים ומועילים. הרע הוא בתועבות העריות שכרוכות בניסיונות ההכלאות, וגם בגאווה המסוכנת שבעצם הרצון להיות כאלוהים, יוצר עולמות ויצורים.

הפיתוי של הנחש יש בו גם שכל, ולא רק יצר ודמיון, והוא הרצון ליצור יצורים חדשים ומשובחים יותר ולהיות יוצרי עולמות, כאלוהים, שיצר את חיתת הלחם מהכלאות בין תת-מינים קרובים. כאשר הפיתוי הוא גם שכלי וגם יצרי, אין כוח שיעמוד מולו. דבר ה' מוכיח, שסכנה זו היא חמורה לאדם. פיתוי הנחש יסודו באמת ורק לשונו ארסית. הכלאות ויצירת מינים חדשים הן באמת תחמו של יוצר כול, והאדם צריך להישמר מלנסות להיות כאלוהים. כך מתברר גם מדיני כלאיים בתורה, שחלקם מותרים דווקא בקודש, במשכן, בבגדי כהונה, ואף בציצית. איסורי כלאיים החמורים יותר, כלאי הכרם, אסורים בהנאה כמו היו הקדש שלא ניתן לשום שימוש אנושי.

נותרה רק שאלה אחת בלתי-פתורה – מהו "עץ החיים"<sup>53</sup> ומה סודו? לכך נדרש מאמר לעצמו.<sup>54</sup>

53. ראו למשל גרוסמן (לעיל, הערה 2), הערה 57, ובביבליוגרפיה המובאת שם.  
 54. בשולי הדברים נוסף דברים בעניין איסורי הכלאיים בתורה ובהלכה ובמשמעותם לימינו. למדנו שאיסורי כלאיים אינם נוגעים רק לעם ישראל אלא נחשבים בתורה ובהלכה לחוקים אוניברסליים (מצוות של בני נח). ראינו גם שאיסורי כלאיים בתורה ניתנים להבנה שכלית, והקשר שלהם לאיסורי העריות שבתורה הוא קשר מהותי.  
 נשאלת השאלה מה תוקפם של איסורי כלאיים בתקופה שבה מעבדת ההכלאות ויצירת מינים חדשים ומשובחים איננה המיניות האנושית אלא שדה הניסוי המדעי, השכלי והקר, בלי שמץ של תועבת עריות? האם די בסכנת הגאווה שבעצם הרצון להידמות לאלוהים וליצור יצורים ועולמות, כדי לקבוע איסור כלאיים אוניברסלי?  
 התשובה ההלכתית היא שלילית ברוב המקרים (פרט לכלאי אילן והרבעת בהמה), אולם, האם השיקול המוסרי אינו מחייב חשיבה בינלאומית על מגבלות בשדה הניסויים של המחקר הביולוגי?  
 לדוגמה, במעבדות מחקר, שבכמותן עורכים ניסויי הכלאה ליצירת מינים חדשים ומשובחים, תחילה בצומח, ואחר כך גם בבעלי חיים, גם מייצרים וירוסים מסוכנים לשם מחקר (שפעת, למשל), שעברו מוטציות מכוונות של עמידות, ואם רק ישתחררו לאוויר העולם בטעות, או בזדון, עלולים למות מיליוני אנשים בכל העולם!  
 אחרי מיליוני האנשים שנקטלו בדינמיט שהמציא אלפרד נובל (האם הפרס מכפר או מביא שלום בעולם?), אחרי הנשק הגרעיני, שעוד לא הגיע לשיאי סכנתו, ואחרי זיהום מחמיר והולך של כל סביבת הקיום האנושי – האם האיום הביולוגי עלול להתגלות כמסוכן מכולם?

כאן המקום להשערה נועזת בדבר סודו של "עץ החיים" – אם סכנתו של עץ "הדעת טוב ורע" היא סוד ההכלאה ויצירת מינים חדשים (כפי שפירשו חז"ל), וחיטת הלחם מהווה דוגמת מופת לכך (כהצעת חז"ל), האם רשאים אנו לחשוב ולשער כי "עץ החיים" הוא הצופן הגנטי, שבו גנוזים סודות היצירה של החיים כולם? פיצוח הצופן הגנטי בוודאי פותח שער רחב מאוד ליצור יצורים, כבורא עולמות. אך – האם נכון לשלוח יד אל "עץ החיים" בלי להציב גבולות? האם ראוי האדם המדעי של ימינו לשוב אל גן העדן? האם יאפשר לנו ה' אלוהים גם הרפתקה זו בלי מחיר נורא ואיום? האם "להט החרב המתהפכת" יעצור את להט המירוץ אל "דרך עץ החיים"? אכן, ועדות חוק ואתיקה בכל העולם, ובהן מדענים, משפטנים ואנשי אתיקה, יושבות על המדוכה ומנסות להציב גבולות לאפשרויות שנפתחו בפני טכנולוגיה מדעית, כדי לאסור, למשל, שיבוט גנטי של בני אדם – האם יצליחו בני אדם להגביל את יכולתו של האדם?