

שתי נקודות מבט

הרב שמעון קליין

לרגל פתיחת מחזור קריאת התורה, מצאנו לנכון לפרסם חלקים מטייטה של הספר העוסק בפרק א' ופרק ב' בספר בראשית, שעתידי לראות אור בעזרת ה' בחודשים הקרובים.

פתח דבר: זעקה המבקשת פשר

יש תחושה של קרע באוויר. תחושה המתגנבת לכל שיחה, בוקעת מכל כותרת, ומהדהדת בחדרי הלב השקטים ביותר. זו לא סתם מחלוקת, זו תהום פעורה.

אנחנו חיים במציאות של 'אנחנו' ו'הם', ונדמה שקווי השבר עמוקים, מאיימים לבלוע הכול. העולם אינו מתוכנן; הוא נקרע לגזרים. זוהי תופעה כלל עולמית, שפושטת ולובשת צורה במקומות ובזמנים שונים. מה שהופך את הקרע הזה לכואב כל כך אינו רק המאבק עצמו, אלא הטרגדיה שבו. זו אינה מלחמה פשוטה בין צודק לטועה, אלא התנגשות עמוקה בין שתי תפיסות עולם, שתי אמיתות חיוניות, שמתקשות יותר ויותר למצוא מקום זה לצד זה – באותה המדינה, באותו הבית, ולפעמים אפילו באותו הלב.

מצד אחד, ניצב **איש המסורת**. אדם הנושא את חוכמת הדורות. עבורו, לחיים יש משמעות רק כשהם מעוגנים בשורשים, כבולים בנאמנות, מוגנים בתוך גבולות מקודשים. כשהוא מביט החוצה, הוא רואה עולם כאוטי, ילדותי ומסוכן, הולך ומפרק ביהירותו את כל מה ששמר עליו. מולו ניצב **איש הקדמה**. אדם שבערת בו אש התיקון. עבורו, לחיים יש משמעות רק כשיש בהם חירות, בחירה וחתימה בלתי פוסקת לצדק. כשהוא מביט החוצה, הוא רואה מערכות דורסניות, חומות ישנות וחושך המאיים לכבות את רוח האדם. כך גם **עולם המזרח**, המקדש את הרוח ואת הכפיפות לערך עליון, רואה **בעולם המערב** תרבות חומרנית, ריקה ונהנתנית; בעוד עולם המערב, המקדש את החומר ואת רווחת האדם, רואה בעולם המזרח תרבות פנאטית, מדכאת ומסוכנת.

כל אלה הגיוניים, מוסריים ומלאי כוונות טובות, אך אינם יכולים לדבר זה עם זה. כשהם נפגשים, אין הם שומעים האחד את רעהו; הם חשים את האיום. איש המסורת מביט באיש הקדמה ורואה בו אנרכיסט, מפרק משפחות, הורס כל חלקה טובה. "אתה בלתי סביר", הוא חושב, "אתה מסכן את הקיום שלנו". ואילו איש הקדמה מביט באיש המסורת ורואה בו מדכא, אדם אטום ואכזר, סוגד לעקרונות מתים. "אתה בלתי סביר", הוא חושב, "אתה רומס בני אדם חיים". כך האדם הלאומי, שכל חייו הם תחושת שייכות, רואה באדם האוניברסלי בוגד קר. וכך, האדם של הכלל רואה באדם של הפרט אגואיסט מסוכן.

מתוך הפחד וחוסר האונים לגעת באמת של האחר בלי לבטל את האמת שלך, נולדת הזעקה הקיומית הגדולה של דורנו: האם וכיצד ניתן לגשר? ואיך אפשר להתפשר? האם נסכים על 'חצי אמת'? האם נבנה 'חצי משפחה'? האם נאמין ב'חצי א-לוהים'?

מאמר זה אינו מציע פתרון קסם, ובוודאי לא פשרה שתטשטש את האמת. הוא מזמין למסע בירור בפרקי הפתיחה של ספר בראשית שהם גם פרקי הראשית של העולם. הכאוס שאנו חווים אינו טעות מודרנית והוא אינו תקלה. הקטבים הללו, המתחים הבלתי-פתורים שקורעים את חיינו, נטועים בלב ליבה של התורה, ומעוצבים כך מרגע בריאת העולם והאדם.

צעד אחר צעד, נלך בפרקי הראשית, ושם, בניתוח הפערים וההבדלים בין הפרקים, נבקש קצה חוט של מענה לזעקה הכואבת של דורנו. הסתירות והפערים שבין פרק א' לפרק ב' אינם פערים טכניים בסדר ההתרחשויות, אלא שתי נקודות מבט שלמות על המציאות – מבט א-לוהי, מקיף ומופשט, מול מבט אנושי, ממוקד ומתפתח.

דרך בחינת ההבדלים בין הפרקים, נחשוף כיצד בכל אחד מהם ישנה תנועת נפש ייחודית ודמות אדם שונה. בדרכנו נדון בנושאים המעסיקים את לומדי התורה ובמידה רבה את הדור כולו: פוסט מודרניזם, מעמד האישה, הכוח לחדש, מוסר מלחמה; התנגשויות בין הלכה למדע, בין הלכה למוסר, בין רשויות שלטוניות ועוד. והכול נעוץ בראשית, בבחינת סוף מעשה במחשבה תחילה.

מבוא

"במה לפתוח ספר?" שואלים את עצמם סופרים, ומקדישים מחשבה רבה בדרכם אל התשובה. פתיחתו של ספר היא נקודת הראשית שבה נפגש הקורא עם עולם הרעיונות של היוצר, ולפיכך משקלה רב. במקרא, משמשת הפתיחה כמעין מבוא מושגי המציג את הערכים ואת עולם הרוח שאליהם מוזמן הלומד. פרקי הראשית של התורה הם גם פרקי הראשית של העולם, וצירוף זה מעמיד בפנינו שער לעומקיה של התורה ולרזי העולם גם יחד.

עד כאן הדברים פשוטים. התמונה הופכת להיות מורכבת ומעניינת בעקבות הסיפור הכפול המתואר בפרק א ובפרק ב בבראשית (על פי חלוקת המסורה).¹ המתבונן בשני הפרקים הראשונים של ספר בראשית מגלה תמונה מורכבת: שני הפרקים מספרים, לכאורה, על אותה התרחשות, אך כל אחד מהם מספר סיפור שונה על אודותיה. בעוד פרק א' מספר על שמיים שנבראו תחילה: "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ" (א, א), בפרק ב' הארץ נעשית, ובעקבותיה השמיים: "...בְּיֹם עֲשׂוֹת ה' אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם" (ב, ד).² פרק א מספר על עולם הנברא בשישה ימים, ואילו פרק ב מתאר התהוות ביום אחד: "אֵלֶּה תֹלְדוֹת... בְּיֹם עֲשׂוֹת ה' אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם". גם תיאור האדם בשני הפרקים שונה עד מאוד. בראשון נאמר: "וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ, בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ" (א, כז). האדם נברא בצלם א-לוהים – מעין 'דוגמה של מעלה',³ ללא אזכור מפורש לצדדיו החומריים. בשני, התיאור הוא "וַיִּצְרָה ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפֹּחַ בְּאַפִּיו נֶשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה" (ב, ז): חומר הגלם שממנו נוצר הוא העפר, באפיו נופח א-לוהים נשמת חיים, והתוצר הוא נפש חיה, כשמים של בעלי החיים.⁴ לו היינו ניגשים אל האדם של פרק א' ושואלים אותו "מהיכן אתה?", או "להיכן אתה שייך?" דומה שהיה מצביע אל עבר השמיים; לו היינו ניגשים לאדם של פרק ב' ושואלים אותו שאלה דומה, ככל הנראה, הוא היה מצביע אל האדמה והעפר. עד כאן המחשה קצרה לפער בין התיאורים.

קולמוסים רבים נשתברו על דבר הפער שבין שני הפרקים. יש שצמצמוהו מאוד,⁵ ויש שדיברו על שני אבות טיפוס של האדם, או על 'שתי בחינות' המתקיימות זו לצד זו. בבסיס כתיבה זו עומדת הטענה כי הפער בין שני סיפורי הראשית אינו טכני, אלא מהותי.⁶ הקשבה דרוכה לכתוב

¹ שמות הפרקים א' וב' ישמשו בדברינו כמושג, והמונח 'פרק ב' בכתביה זו יכלול את סיפור הנחש ועץ הדעת עד לסוף פרק ג' (על פי חלוקת המסורה). פרק ד' חוזר אל מערכת המושגים של פרק א', ומשמש לו כהמשך.

² השאלה "מה נברא קודם?" טומנת בחובה שאלה גדולה יותר: האם נקודת המוצא היא השמיים, ועליהם נשען הבניין, במקומו הא-לוהי, או שמא הארץ, במקומה הפיזי, היא היסוד, ורק בעקבות הטיפוס בה שלב אחרי שלב באים בגבולם של השמיים. זוהי גם מחלוקת תנאים המופיעה בתלמוד (חגיגה יב ע"א), בין בית שמאי ובית הלל: בית שמאי סבורים ששמיים נבראו תחילה, ותומכים דבריהם בפסוק מפרק א', ואילו בית הלל סבורים שארץ נבראה תחילה, ותומכים דבריהם בפסוק הפותח את פרק ב'. במחלוקת זו נשקפת מחלוקת עקרונית ומהותית בין הבתים, וראו על כך בהרחבה בספרו של הרב דוב ברקוביץ, **המשנה של רבי** (כרך ב), עמ' 87-91.

³ פסחים נד ע"א. 'דוגמה של מעלה': ייצוג בזעיר אנפין של א-לוהים.

⁴ "תוֹצֵא הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה לְמִינָהּ..." (א, כד), לעומת "וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ" (ב, יט).

⁵ יש ראשונים ואחרונים שלא עסקו כלל בפער השיטתי שבין שני הפרקים. ראש וראשון להם הוא רש"י, ובעקבותיו הלכו רבים אחרים.

⁶ גישות אלו מופיעות לאורך כל מסורת הפרשנות. המדרש (בראשית רבה יב, טו) מתמודד עם סתירת סדר הבריאה. הרמב"ן (בפירושו לבראשית ב, ז) מסביר שהפרק השני בא לפרט. בעת החדשה, בלטה הגותו של הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק במאמרו **איש האמונה הבודד**, שבו זיהה את "אדם הראשון" (מפרק א') כאיש ההוד, ואת "אדם השני" (מפרק ב') כאיש הברית. כמו כן ידועה שיטת הבחינות של הרב מרדכי ברויאר, בספרו **פרקי בראשית**, שלפיה הסתירות בין שני סיפורי הבריאה נובעות מכך שכל פרק מייצג 'בחינה' נפרדת המשקפת מדרגה פנימית והנהגה א-לוהית שונה (מידת הדין בפרק א' מול מידת הרחמים בפרק ב'). לשיטתו, ה' כתב בתורתו את שני התיאורים הנפרדים והקוטביים כדי להביע אמיתות שונות של המציאות, ורק הצירוף של שתי הבחינות יחד מעמיד את האמת הא-לוהית השלמה. דברינו פוסעים בעקבות דבריהם.

מגלה כי אין כאן סיפור אחד, אלא שני נרטיבים נפרדים המציבים בפנינו שתי תפישות עולם שלמות, הנוגעות בשורשי הקיום.⁷

דוגמות לפערים שבין התפישות בין שני הפרקים :

1. **מיהו האדם האידיאלי?** האם הוא ישות רוחנית, "בצלם א-לוהים", שייעודו להתעלות מעל הטבע, או שמא מהותו נעוצה בחיבורו אל הארציות, כמי שנוצר "עפר מן האדמה"?
2. **מהי נוכחות האל בעולם?** האם האל הוא כוח מרוחק וטרנסצנדנטי, בורא בחוק וסדר ("א-לוהים"), או שהוא ישות קרובה, המהלכת בגן ומקיימת שיח עם הברואים ("ה' א-לוהים")?
3. **מהי תכלית הקיום?** האם ייעודנו הוא לכבוש את העולם ולרדות בו ("וכבשוה ורדו"), או שתפקידנו הוא לשרת את הברואה בענווה ("לעבדה ולשמרה")?
4. **מהי מהות הזוגיות?** האם היא משימה של המשכיות ("פרו ורבו"), או שהיא מענה לבדידות קיומית וחתירה לדבקות ("והיו לבשר אחד")?
5. **מהו טבע המציאות?** האם העולם הוא "טוב מאוד" מעצם בריאתו, או שהוא מרחב של מאבק מתמיד בין "טוב ורע"?
6. **מהו מקומה של הבחירה?** האם האדם הוא פרט מסדר א-לוהי מושלם, או שהוא יצור חופשי הניצב תדיר בפני ציווי ואפשרות למרוד?
7. **מהי הדרך אל האמת?** האם האמת מתקבלת כהוראה שלמה מלמעלה, או שהיא מתגלה מתוך ניסיון, מפגש ואף טעות?
8. **מהו טבע הזמן?** האם החיים בנויים מרגעים נפרדים ומוגדרים (שישה ימים), או שהם מערכת אחת שלמה קוהרנטית (יום אחד)?

סדר הדברים במאמר נע מן התשתית אל החיים :

פרקים ראשון עד שלישי – התשתית: בפרק ראשון נגדיר את פעולות היסוד של שני פרקי הראשית – בריאה שמהותה הבדלה, ויצירה שמהותה חיבור. בפרק שני נתרגם אותן לשתי תנועות נפש – כיבוש ופינוי מקום – ונראה כיצד הן משרטטות גם את ציר הזמן של התבגרות האדם, האנושות כולה ועם ישראל בתוכה. הפרק השלישי מברר את עמדת התצפית של כל אחד מן הפרקים, ומכוון את התפיסה של "אלו ואלו", המאפשרת להחזיק את שני הקולות יחד; בו גם מוצגת ההבחנה שבלב המאמר – בין הרובד הגלוי, הא-לוהי, לבין הרובד הסמוי, האנושי, הנוכחים בכל פסוק ופסוק.

⁷ הרעיון שפתיחת התורה מהווה תבנית עקרונית להמשך הדרך נטוע במסורת הפרשנית, ובראשו עומד עיקרון היסוד של הרמב"ן כי "מעשה אבות סימן לבנים".

פרקים רביעי עד שביעי – זירות הקיום: הפרק הרביעי עוסק בדמות האדם ובשמות א-לוהים, ומבחין בין האדם הגבוה לבין האדם העמוק. הפרק החמישי מעביר את המבט אל זירת הזוגיות, ומנגיד בין תפיסת "זכר ונקבה" של פרק א' לבין תפיסת "איש ואישה" של פרק ב'. הפרק השישי מתחקה אחר לידת החטא ואחר מושגי הבחירה והאחריות, ולמעשה מעביר אותנו מפרקים א'-ב' לפרק ג'. הפרק השביעי עובר לפרק ד' ופונה אל הדור השני שבו מיוצגים עולם הבריאה ועולם היצירה בשני האחים קין והבל, ומעלה את השאלה מה קורה כאשר אינם מצליחים לחיות זה לצד זה.

פרקים שמיני ותשיעי ואחרית דבר – מן הכתוב אל החיים: הפרק השמיני מוריד את שתי נקודות המבט אל היחס לטבע, אל החינוך ואל טיבו של הזמן. הפרק התשיעי בוחן את הגלוי והסמוי בהלכה, בפתירת מסכת קידושין – "האשה נקנית". באחרית הדבר נראה כיצד הכפילות של פרקי הראשית עומדת ביסוד הזיקה שבין התורה שבכתב לתורה שבעל פה, ונשוב אל הזעקה שבפתח הדברים – לאור שיבתו של עם ישראל לארצו.

עיקרון 'הסיפור הכפול' אינו מיוחד לפרקי הראשית. פרשיות רבות מופיעות בתורה יותר מפעם אחת, הן בחלק הסיפורי הן בחלק ההלכתי. יש המחפשים בפרשה החוזרת את הפרט שנתחדש בה, ובמציאתו מתיישבת דעתם. אך אם כך, מדוע לא הזכירה התורה את הפרט הנוסף כבר במקום הראשון, וחסכה את האריכות ואת הכפילות? אנו נטען כי פרשה המובאת פעמיים אינה חוזרת על עצמה. בכל מופע הניסוח אחר, ההקשר אחר, וכך גם המיקוד ופרטי ההלכה, משום שבכל מקום ניצבת נקודת תצפית ערכית אחרת. בפתח התורה מופיע עיקרון זה במלוא עוצמתו, ומשמש מעין מבוא לתורה כולה.

יותר מכך: שני הפרקים מלמדים כיצד לקרוא את התורה כולה. בכל פסוק ופסוק נוכחות שתי נקודות המבט – הא-לוהית ברובד הגלוי, והאנושית ברובד הסמוי, הממתין לאדם שיגלה אותו. בהבחנה זו טמונה גם התשובה לזעקה שבפתח הדברים.

פרק ראשון : בריאה ויצירה

כדי לפענח את חידת שני סיפורי הראשית, עלינו לזהות תחילה מהי הפעולה היסודית המתקיימת בכל אחד מהם. כל פרק מתאר תהליך מהותי אחר, בעל היגיון פנימי ופעולה משלו. פרק א' הוא עולם הבריאה, שמהותו הבדלה, ואילו פרק ב' הוא עולם היצירה, שמהותו חיבור.

חכמים כבר עמדו על כך, אומנם בניסוח מעט שונה. בתלמוד הירושלמי נחלקו בית שמאי ובית הלל אם השמיים נבראו תחילה או הארץ, ורבי יוחנן בשם חכמים אמר: "אם לבירייה שמים קדמו, ואם לשכלול הארץ קדמה" (ירושלמי חגיגה ב, א). לסדר הבריאה הוא מביא את "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ", ולסדר השכלול את "בְּיוֹם עֲשׂוֹת ה' אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם". בריאה ושכלול הם שתי פעולות שונות, וכל אחת מהן קובעת סדר משלה – זו של פרק א', וזו של פרק ב'.

עולם הבריאה : פעולת ההבדלה

פרק א' הוא פרק הבריאה. בתיאורה הוא פותח: "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ" (א, א), ובה הוא חותם: "וַיִּבְרָךְ אֱלֹהִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ כִּי בּוֹ שָׁבַת מִכָּל מְלָאכְתּוֹ אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת" (ב, ג).⁸ הבריאה מסמלת את המעבר מן ה'איני' אל ה'יש'. קודם לכן לא היה דבר, וכעת הוא קיים. זהו מעשה שבמהותו שייך לא-לוהים.

השורש ב.ר.א קשור אל המילה 'בר', 'חוץ'. נקודת הראשית מוגדרת כ'בן' או כ'חוץ', לעומת קיומו הקדום של א-לוהים. כאילו היה כתוב – "בראשית הוציא א-לוהים את השמיים ואת הארץ". כמו בן היוצא מאביו ומאמו, כך 'יצא' העולם מא-לוהים בהיפרדו ממנו.⁹ בהתאמה, התנועה הבסיסית הנוכחת בליבו של הפרק הראשון היא ההבדלה.¹⁰

תחילה, בורא א-לוהים את השמיים ואת הארץ, והתוצאה הישירה לכך היא 'תוהו ובוהו' – בליל של הכול. מכאן ואילך יוצא לדרך תהליך שמהותו הבדלה ועוד הבדלה:

- הבדלת האור מהחושך: "וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאֹר כִּי טוֹב וַיִּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ" (א, ד). גם קריאת השמות היא מעין הבדלה: "וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָאֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לַיְלָה..." (ה).
- הבדלת המים העליונים מהתחתונים: "וַיֵּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי רָקִיעַ בְּתוֹךְ הַמַּיִם וַיְהִי מְבָדֵּיל בֵּין מַיִם לְמַיִם... וַיִּבְדֵּל בֵּין הַמַּיִם אֲשֶׁר מִתַּחַת לָרָקִיעַ וּבֵין הַמַּיִם אֲשֶׁר מַעַל לָרָקִיעַ" (ו-ז).
- הבדלת המים מהיבשה: "וַיֵּאמֶר אֱלֹהִים יִקְוּ הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶל מְקוֹם אֶחָד וְתִרְאָה הַיַּבֵּשָׁה" (ט).

⁸ בסך הכול השורש ב.ר.א נזכר בו שש פעמים. הפעם השביעית נזכרת בפסוק המעבר אל פרק ב'. מעבר לכך כלל הפעולות הן פעולות של היפרדות.

⁹ ראו: הרב יהודה ליאון אשכנזי, **סוד העברי**, ירושלים תשס"ה, עמ' 38-39.

¹⁰ כאמור, שבעה אזכורים של המונח 'ברא' בפרק א', ולצד זאת בפרק ב' יש שלושה אזכורים למונח 'יצירה'. טענתנו היא שהבריאה מגלמת את הפעולה הבסיסית המתקיימת בפרק א', והיא מתממשת בצורות שונות. בהתאמה - פרק ב' הוא פרק היצירה, וגם לה צורות ומופעים שונים, וראו להלן.

כך ממשיך הפרק וצויד בנתיב ההבדלה.¹¹ מהות ההבדלה היא מעבר ממצב של 'תוהו ובוהו' למצב של התבררות. היא מעניקה עצמיות לכל נברא, המאפשרת ביטוי לא-לוהיות ולאי-סופיות שבו. אין בכל הפרק הראשון תיאור של קשר, הדדיות, 'גן עדן' כמרחב קיום, או מערכת חיים משותפת. התקשרות לגורם אחר נתפשת כטשטוש העצמיות, כאילו חסר דבר בנברא והוא נדרש לחפשו במקום אחר.¹²

עולם היצירה: פעולת החיבור

פרק ב' פותח במילים "אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָם..." (ב, ד). המילה תולדות מסמנת מעבר שלב: מ'בריאה' – 'יש מאין', ליצירה' – 'יש מ'יש'. היצירה אינה בוראת חומר גלם, אלא מחברת בין חומרי גלם קיימים כדי להעניק להם צורה, תפקיד ומשמעות חדשה.

נדגים זאת בקריאת הפרק:

- חיבור ליצירת צומח: הצומח אינו יכול להתקיים כל עוד הארץ לבדה והמים לבדם. הוא תוצר של חיבור בין יסודות נפרדים: "וְכָל שֵׁיחַ הַשָּׂדֶה טָרָם יִהְיֶה בְּאֶרֶץ... כִּי לֹא הִמְטִיר ה' אֶל-לֵהִים עַל הָאָרֶץ וְאָדָם אֵין לַעֲבֹד אֶת הָאֲדָמָה" (ה). המים והארץ קיימים בנפרד, וההמטרה היא זו שמחברת ביניהם. כך גם בדוגמה הבאה: "וַיֵּאָדָּם יְעֹקֵב וְהָשָׂקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (ו).

- חיבור ליצירת האדם: גם האדם עצמו בפרק זה הוא תוצר של חיבור מופלא: "וַיִּצְרֶה ה' אֶת-לֵהִים אֶת הָאָדָם עֹפֶר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפֹּחַ בְּאַפִּיו נְשִׁמָּה חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה" (ז). חומר הגלם – עפר מן האדמה – מתחבר עם נשימה א-לוהית, והתוצאה היא יצירה חדשה.

אם הפעולה המרכזית בבריאה הייתה הבדלה, הרי שהפעולה המרכזית ביצירה הפוכה בתכלית: חיבור. בפרק זה נקודת המוצא היא שהחלקים נפרדים, והתנועה היא של חיבור ויצירת דבר חדש ביניהם, וכן יצירת יחסי גומלין המרכיבים יחדיו מערכת חיים.

¹¹ תהליך ההבדלה נמשך בבריאת הדשא. בנקודת המוצא הדשא טמון בארץ, ומכאן מתרחש תהליך של הבדלה שבו הארץ מוציאה מתוכה דשא. וכך גם הוצאת המאורות (יום רביעי), העופות והדגים (יום חמישי) וחיות היבשה והאדם (יום שישי).

¹² גם כאשר ישנו תיאור ליחס בין נברא לנברא, ההקשר הוא ייעוד ותפקיד ולא תיאור של מערכת גומלין. דוגמות: "וַיֵּאמֶר אֱ-לֹהִים יְהִי מֵאֲרֵת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַבְדִּיל בֵּין הַיָּם וּבֵין הָאֲרֶץ וְהָיָה לְאֵת וּלְמִוְעָדִים וּלְיָמִים וּלְשָׁנִים. וְהָיָה לְמֵאֲרֵת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַאֲרִי עַל הָאָרֶץ וְיִהְיֶה כֵן" (א, יד-טו) – המאורות מתוארים בהקשר למועדים, לימים ולשנים, ויש בכל תיאור שכזה אירוע שמתקיים בו קשר והדדיות, אלא שכאמור, הנושא הוא ייעוד המאורות ותפקידם, ולא ההתרחשות ומערכת הגומלין המתקיימת בה כשלעצמם. דוגמה נוספת בנוגע לאדם: "וַיִּבְרָךְ אֱתָם אֱ-לֹהִים וַיֵּאמֶר לָהֶם אֶת-לֵהִים פָּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וְכִבְשֶׁהָ וַיְרְדוּ בְדָגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיָּה הַרְמִשֶׁת עַל הָאָרֶץ. וַיֵּאמֶר אֱ-לֹהִים הִנֵּה נֹתֵתִי לָכֶם אֶת כָּל עֵשֶׂב זֶרַע אֲשֶׁר עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ וְאֶת כָּל הָעֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פֵרִי עֵץ זֶרַע לָכֶם יִהְיֶה לְאֶכְלָה" (שם, כח-כט). שוב, הנושא הוא האדם ופועלו בבריאה, ולא טיבם של החיבורים המתרחשים בינו לבין המציאות. הפסוקים הללו פונים אל הזכר והנקבה, וגם במבוא זה אין כל תיאור למה שמתרחש ביניהם, בהיבט של קשר או יחסי גומלין. התיאור הוא ייעודם – פועלם בעולם, ושלטונם על כלל הנבראים. ביטוי נוסף להבדלה: "וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר", במקום "וַיְהִי עֶרֶב וּבֹקֶר".

מתחיל בפירוד ומסיים בחיבור

אם כן, שתי תנועות הפוכות עומדות בבסיס שני הפרקים. בראשונה – תנועה של הבדלה: העולם נברא ונבדל מא-לוהים, והתהליך הפנימי שלו הוא היפרדות והתרחקות מתערובת המטשטשת את הייחודיות. בשנייה – תנועה של צירוף וחיבור, שבה ה' א-לוהים רוקם רקמות חיים ומערכות גומלין.

אם כן, מדוע בחרה התורה בסדר זה? מדוע יש צורך בהבדלה קודם החיבור? התשובה לשאלה על סדר הפעולות, ועל ההיגיון המארגן את שני פרקי הראשית, עולה מן הזוהר הקדוש המלמד יסוד מהותי: "סטרא דקדושה שרי בפירודא וסיים בחיבורא" (זוהר חלק ב, קסב ע"ב) – צד הקדושה מתחיל בפירוד ומסיים בחיבור.

כל בניין של קדושה נפתח בתנועה של 'בריאה' (פרק א'), המקפלת בתוכה פעולה של הבדלה ודיוק הגבולות. זהו השלב שבו נבנית הזהות הנפרדת והאוטונומית של כל נברא. ללא הפירוד הזה, אין לחיבור על מה לחול. רק לאחר העמדת עצמיות איתנה וריבונות פנימית, יכול להתחיל מהלך של 'יצירה' (פרק ב') – מהלך של חיבור אמיתי הנובע מבחירה וממפגש בין שניים שהם שלמים.

חשיבותו של סדר זה היא קריטית: חיבור ללא פירוד הקודם לו אינו חיבור. כאשר אדם ניגש אל חברו ללא מודעות לזהותו הנפרדת, המפגש נידון ליצור אחד משני עיוותים: אם האחד מחזיק בזהות והאחר חסר אותה, המפגש הופך ל**כִּיבוּש** – סיפוחו של האחר והפיכתו לכלי שרת או להמשך ישיר של ה'אני'; אם שניהם נעדרים זהות נפרדת, נוצר **טשטוש** – סימביוזה דלוחה שבה שני הצדדים מאבדים את פניהם בתוך בלילה אחת. הקדושה של פרק ב' נשענת על הדין וההבדלה של פרק א'; היא דורשת שניים שהם 'סוברינים', בעלי רשות לעצמם, שרק מתוך עמידתם הנפרדת הם מסוגלים לכוון **ברית** – מרחב שבו החיבור אינו מבטל את היחיד, אלא מעניק לו משמעות חדשה מתוך השותפות.

פרק שני: כיבוש מול פינוי מקום – שתי תנועות נפש

אם כן, פרק א' מציג בפנינו את האדם-הכובש, שמהותו התרחבות, ואילו פרק ב' מציג את האדם-המאפשר, שמהותו הכלה ופינוי מקום. כעת נבחן כיצד ההבדל הזה מתבטא בנפש האדם ובתפקידו בעולם.

תנועת הנפש של פרק א' – כיבוש והתרחבות:

האדם של פרק א', שנברא "בצלם א-לֹהִים" מתוך עולם של הבדלה, נושא בתוכו תנועת נפש של התרחבות אדירה. האדם הוא 'שלוחה' של הכוח הא-לוהי המבקש להטביע את חותמו על היקום כולו. הציווי הא-לוהי אינו משאיר מקום לספק; הוא מתווה מסלול של התפשטות הדרגתית, מעין תהליך של כיבוש המרחב בדרגות הולכות ועולות: "וַיִּבְרָךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ ורבו וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וְכִבְשֶׁהָ וַיְרְדוּ בְּדִגְתַּי הַיָּם וַיַּעֲוֹף הַשָּׁמַיִם וַיִּכְלֹ חֲזָה הָרִמָּשָׁתַּי עַל הָאָרֶץ" (א, כח).

סדר הפעלים בפסוק מבטא תהליך של התעצמות, שבכל שלב פורצת מעבר לגבול הקודם:

"פְּרוּ": זוהי הנקודה הראשונית, הגרעין, מלשון פרי והמשכיות. ברמה הזוגית-משפחתית, מדובר בהעמדת קיום בסיסי, המשכיות המין. זוהי תנועה פנימית של התחדשות החיים בתוך התא המצומצם.

"וַיְרְבוּ": כאן התנועה עוברת לממד הכמותי. האדם אינו מסתפק בקיום המיינמלי של הישרדות הגזע, אלא נתבע לריבוי. זוהי פריצה של גבול התא המשפחתי אל עבר עוצמה מספרית.

"וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ": הריבוי הופך לתנועה במרחב. לא עוד ריכוז אנושי בנקודה אחת, אלא התפשטות גאוגרפית. האדם נדרש לתפוס נוכחות בכל מקום שבו רגלו יכולה לדרוך.

"וְכִבְשֶׁהָ": כאן מתרחש מעבר איכותי. הכיבוש הוא פעולה שמעבר לגדילה הטבעית. הוא מבטא שליטה, ריבונות ועיצוב המציאות. האדם אינו רק נוכח בארץ, אלא הוא מעצב אותה לפי רצונו ומכניסה תחת כנפי הסדר הא-לוהי-אנושי. זהו המעבר מאדם הניזון מהטבע לאדם המכניע את הטבע תחת תרבותו.

"וַיְרְדוּ בְּדִגְתַּי הַיָּם וַיַּעֲוֹף הַשָּׁמַיִם": כאן האדם נדרש להתפשט למקומות שהוא עצמו אינו יכול לחיות בהם. הים והשמיים הם מרחבים הזרים לאדם הפיזי; הוא אינו יכול לנשום במצולות ואינו יכול לדאות באוויר. למרות זאת, הוא מצווה לרדות בים ובאוויר השמיים.

פעולת הרדייה היא ייחודית: היא אינה כיבוש פיזי של הקרקע, אלא הטלת מרות וסמכות מרחוק. זוהי תנועת נפש של ריבונות רוחנית ותודעתית. האדם של פרק א' רואה את עצמו כבעל בית גם על המקומות שבהם גופו אינו נוכח. חותמו הא-לוהי ("בצלמנו") קורן ממנו ומכניע תחתיו גם את המרחבים האין-סופיים והבלתי-נגישים של היקום. זהו שיא התפשטות האדם, אל מעבר לגבולות מחייתו.

השימוש בפועל "רדו" מרמז גם על מדרגה של היררכיה וסמכות מוחלטת. השורש ר.ד.ה בתנ"ך אינו מתאר סתם הנהגה, אלא שלטון שיש בו מן הכפיפות המוחלטת – לעיתים לטובה (מלוכה) ולעיתים לרעה (עבדות). הנה שתי דוגמות:

א. שלטון שלמה המלך – המקרא מתאר את היקף שלטונו: "כִּי הוּא רָדָה בְּכָל עֶבֶר הַנָּהָר... מִתְּפֶסֶח וְעַד עֶזָה בְּכָל מְלָכֵי עֶבֶר הַנָּהָר..." (מל"א ה, ד). הרדייה מבטאת כאן ריבונות מדינית רחבה – המלך נמצא במרכז, וסמכותו קורנת ומכניעה תחתיה את כל המרחב.

ב. אדנות על עבד: התורה מזהירה את האדון שלא לנצל את כוחו לרעה: "לֹא תִרְדֶּה בּוֹ בְּפֶרֶךְ וְיִרְאַתָּ מֵאֱלֹהֶיךָ" (ויקרא כה, מג). רדייה היא מצב שבו צד אחד נמצא בעליונות מוחלטת מעל האחר.

בפרק א' בבראשית, כשהאדם מצווה "ורדו", הוא מקבל מנדט להתייבב כמלך הבריא. זוהי רדייה שנועדה להשליט את הסדר הא-לוהי על הכאוס של הטבע. האדם נקרא להקרין את סמכותו כלפי מטה (מלשון "ירידה" או "רדייה") על כל דרגות החיים, מהדג במצולות ועד העוף בשמיים.¹³

תנועת הנפש של פרק ב' – פינוי מקום והכלה:

שונה בתכלית היא תנועת הנפש של האדם בפרק ב'. אדם זה, שנולד מעולם של חיבור, פועל מתוך הקשבה ושירות. אין הוא מצווה לכבוש, אלא לשמר את המצב הקיים: "לְעִבְדָּהּ וּלְשִׁמְרָהּ" (ב, טו). הביטוי העמוק ביותר לתנועה זו אינו מגיע מציווי חיצוני, אלא מהתנהגות האל עצמו. במעשה רב משמעות, ה' א-לוהים מביא את בעלי החיים אל האדם "לְאֹתָם מֶה יִקְרָא לוֹ" (שם, יט). האל מפנה מקום ליצירתיות ולבחירה של האדם, ומזמין אותו לאותה פעולה בדיוק: להתבונן, להקשיב ולקרוא שם מתוך הבנת המהות של הזולת.¹⁴ זו תנועה של מי שמכיר בקיומו של האחר.¹⁵

באנלוגיה לעולם המשפחה, האדם של פרק א' הוא הבן הבכור. עבורו העולם הוא מציאות נתונה שהוא הראשון לפוגשה, ובהתאם הוא חווה אותה כשייכת לו בזכות. לעומתו, האדם של פרק ב' נולד אל תוך מציאות שכבר יש בה 'אחר' – אחיו הבכור; כלומר הוא הבן השני. לפיכך כל חוויית הקיום שלו נבנית מינקותו מתוך יחסיות והתבוננות בזולת.

תנועת הכיבוש לבדה מובילה לעריצות ולמולה תנועת פינוי המקום לבדה מובילה לביטול עצמי. השילוב בין תנועות הנפש בשני סיפורי הבראיה מוביל לאיזון נכון של מלוכה קשובה, של התרחבות שנותנת מקום ליצורים אחרים.

¹³ פרשנות זו בפסוקים מתכתבת עם כינויו של הרב סולובייצ'יק את האדם של פרק א' כ"איש ההוד" הכובש את הטבע (וראו לעיל הערה 6).

¹⁴ המדרש (בראשית רבה יז, ד) מספר כיצד אדם הראשון זיהה את מהות כל חיה וקרא לה בשמה, ובכך הוכיח את חוכמתו.

¹⁵ הוגים מודרניים, כמרטין בובר, הבחינו בין יחס של "אני-לז" ליחס של "אני-אתה". תנועת פינוי המקום היא תנאי ליחס של "אני-אתה".

בריאה ויצירה בציר הזמן

ההבחנה בין עולם הבריאה של פרק א' לעולם היצירה של פרק ב' אינה רק תיאור סטטי של שני מודלים, אלא היא משרטטת את ציר הזמן של ההתפתחות – הן של האדם היחיד, הן של האנושות כולה. שני הפרקים מתארים תהליך של התבגרות.

אדם נולד, ובראשית דרכו הוא פוגש עולם נתון, עולם של "בריאה" (פרק א'). הוא מקבל את הוריו, את שפתו ואת סביבתו כעובדות מוגמרות שאין לו שליטה עליהן. יצירתו האישית מועטה, בחירתו מצומצמת, ודווקא בשל כך – מוצבים בחייו יסודות ותשתיות בלתי תלויים. השפה שבה הוא חי היא שפת עולם הבריאה.

אט אט הוא מתבגר, ועובר צעד אחר צעד, אל מונחי הפרק השני – אל עולם של "יצירה". זוהי ההתבגרות: המעבר מעולם שבו הכול ניתן, לעולם שבו יש לבחור, ליצור וליטול אחריות. גם המקור להנעה משתנה: בשלבים ראשוניים, הילד מונע מגורמים שהם מחוצה לו – הוריו או א-לוהים שבשמיים. ההתבגרות היא תהליך של הפנמה, של חיפוש אחר מקורות הנעה חדשים, אל גילויי חיים המפכים מתוכו.

והאדם אינו אלא עולם בזעיר אנפין. גם האנושות כולה, בראשית דרכה, הייתה נתונה במושגים של עולם הבריאה. היצירה האנושית – התרבות, השפה, החוק, הפילוסופיה – הייתה בראשית דרכה, גולמית ולא מפותחת. במצב זה האפיק הדומיננטי לקשר עם האל ניזון ממושגי פרק א'. לכן, הדבקות בא-לוהים הייתה כרוכה במידה רבה בהתרחקות מן העולם, בפרישות. המבקש את קרבת ה' נדרש לנטוש את 'תוככי החיים', כיוון שהכלים האנושיים ('היצירה') טרם היו בשלים להכיל את הא-לוהי בתוכם. מנקודת ראשית זו, יוצא לדרך תהליך היסטורי ארוך, שבלבו עומדת התפתחות היצירה האנושית – התרבות, האומנות, המדע והמחשבה. בצעד ועוד צעד מתרחבת אחריות האדם, ובהתאמה, א-לוהים 'מפנה מקום' לאדם ומאפשר להתרחשות זו להתחולל.

זהו בדיוק התהליך המתרחש בין הורים לילדים. בילדות, הנוכחות ההורית מוגברת, מגוננת ומכוונית. אולם הורות טובה פירושה לדעת לצמצם את המעורבות בהדרגה, לפנות מקום, לאפשר לילד להתבגר, לבחור, ליצור, ליטול אחריות על חייו ולהפוך לאיש, לשותף יוצר. כך, המעבר מפרק א' לפרק ב' אינו רק מעבר בין שתי נקודות מבט, אלא הוא הסיפור של ההיסטוריה האנושית כולה: מסע ארוך מבריאה נתונה ליצירה אחראית.

וכך גם בתולדות עם ישראל. הדורות שחיו בתקופת המקרא חיו את התורה בתוך מכלול החיים: עבדו את האדמה, הקימו ממלכה, נלחמו, שפטו וסחרו. עם החורבן והגלות התכנסה התורה, כמאמר חכמים: "מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד" (ברכות ח ע"א). ערכי הנצח של פרק א', ולצידם ארבע אמות של הלכה, הם ששמרו על העם בפזוריו. עם השיבה אל הארץ חוזר העם אל השדה של פרק ב' – ובו, כפי שנראה בסוף הדברים, מתעוררות שאלות שהתורה לא נדרשה להן מאות בשנים.

פרק שלישי: "אלו ואלו" – הגלוי והסמוי

כאשר אנו נתקלים בשתי הוראות סותרות, באיזו מהן נבחר? השאלה היא מעשית וערכית גם יחד. האם על האדם לנהוג ככובש וכרודה או כשומר העובד בגן? באיזו דרך יבחר ואיזו ידחה? כל מקום שבו אנו פוגשים סתירות בכתוב, איננו בוחרים באחד ודוחים את האחר. נלך בעקבות הניסוח שחכמים קבעו במחלוקת שהיא לשם שמיים: "אלו ואלו דברי א-לוהים חיים" (בבלי עירובין יג ע"ב).

לא בכדי המחלוקת על סדר הבריאה עצמה מסתיימת ב"אלו ואלו". בהמשך הסוגיה בירושלמי שהזכרנו בפתיחה, אומר רבי אלעזר ברבי שמעון: "פעמים שהוא מקדים שמים לארץ, פעמים שהוא מקדים ארץ לשמים, אלא מלמד ששניהן שקולים זה בזה" (ירושלמי חגיגה ב, א). אין כאן הכרעה בעד השמיים או בעד הארץ: שני הסדרים שקולים, וכל אחד מהם הוא דבר א-לוהים חיים.

כל תיאור, בין אם הוא תיאור נוף, אדם, רגש או עמדה פילוסופית, מושתת על שני רכיבי יסוד: הנושא המתואר ונקודת המבט שבה מוצב מתאר האירוע. קיומו של הרכיב הראשון פשוט ובו מתמקד השיח הגלוי. לעומת זאת רכיב היסוד השני, נקודת המבט, קשה יותר לזיהוי, הגם שהשפעתו מכרעת. נקודת המבט בנויה מזווית הראייה שממנה משקיף הצופה על האירוע, מהמרחק שלו ממנו, או מהשקפת העולם שבה הוא נתון. כל אלו מעצבים במידה רבה את תיאורה ואת משמעותה של ההתרחשות.¹⁶

נחזור אל שני הפרקים ונבחן היכן מוצב 'המספר המקראי' בכל אחד מהם.

מבט מרחוק ומבט מקרוב

פרק א' מציג מבט מופשט ועל-זמני. האירוע המתואר הוא 'בריאת העולם' – התהוות כל היש'. מטבע הדברים, לא קיים מקום שממנו ניתן לצפות על תמונה שכזו. 'מגרש' ההתרחשות הוא של א-לוהים – הוא הבורא והוא המתאר.¹⁷ אך אין זה מבט א-לוהי מנותק כשלעצמו, שהרי לא-לוהים אין 'מקום' שהוא נמצא בו, וממילא לא שייכת אצלו 'נקודת מבט' מוגבלת.

פרק ב', לעומת זאת, מציג תקריב אל תוך הדרמה האנושית, מנקודת מבט קרובה ומעורבת. פרק זה מתאר סיפור המכיל את כלל רכיבי המציאות המוחשית: זמן ("בְּיוֹם עֲשׂוֹת..."), מקום ("גֶּן עֶדֶן"), דמויות ועלילה.¹⁸ בסיפור זה, המספר המקראי מתאר את האירוע מנקודת מבט של מי שנוכח בגן, מעורב במתרחש וצופה בו מקרוב.

¹⁶ כך, למשל, אדם מביט בכל פעם מזווית שונה וממרחק אחר על יחידת נוף. הפער בין המראות יהיה ברור: התצפית הרחוקה תפגיש אותנו עם היחידות הגדולות – ארץ, שמיים, קו רקיע, תבניות נוף ועוד. התצפית הקרובה תטשטש את תמונת המאקרו, ותאפשר 'מפגש' – שמיעת הקולות, היכרות עם האנשים, נגיעה, וגם הבנה מעמיקה יותר למתרחש.

¹⁷ המקום המתואר בו הוא 'הארץ', תיאורה הוא כנבראת, אך היא מכילה את היקום כולו. ובנוגע לזמן: הוא אומנם מתואר בפרק הראשון בדמות של ימים, יחד עם זאת קיים הבדל מהותי בינו לבין התיאור בפרק השני. בפרק השני הזמן מוצב בפתח הסיפור, ומייד לאחריו מובא הסיפור, כמי שהתרחש במסגרת זמן זו. בפרק הראשון מתוארות פעולות הבורא ללא ייחוס לזמן נתון, ורק בסופן מוזכרות המילים "ויהי ערב ויהי בוקר יום..."

¹⁸ כבר בפתיחה, לאחר ציון קשר הזמן – "בְּיוֹם עֲשׂוֹת ה' אֱ-לֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם", משמשת 'הארץ' כהקשר למקום ההתרחשות: "וְכָל שֵׁיטַם הַשָּׂדֶה טָרָם וְהָיָה בְּאֶרֶץ" (ב, ה).

פרק א' הוא למעשה נקודת המבט הא-לוהית, כפי שהיא משתקפת ומתגלה מזווית ראייתו של האדם. כאשר הבורא חפץ שהאדם ישיג ויבין בצורה מסוימת את הנהגתו, הוא מנגיש לו אותה דרך פריזמה עליונה, רחוקה, כללית, אבסולוטית ואבסטרקטית. לפיכך פרק זה מתאר עולם מושגי מוחלט, ולא התרחשות פיזית. זהו תיאור של רעיון רוחני המשתלשל אל עבר הארץ, אך אינו 'נשען' עליה. בהגדרה זו, הנגיעה בחיים עצמם מתרחשת רק בסיפור הנוסף, בפרק ב' – בגן עדן, המתקיים במקום ובזמן, ונוגע ב'כאן ובעכשיו'.¹⁹

אם כן, ישנו אירוע אחד, רב ממדי, שבמהלכו נברא העולם. אירוע זה מתואר בשני פרקים, כשכל אחד מתצפת לעברו מנקודת מבט אחרת. עמדת התצפית הראשונה צופה על העולם 'מזווית עינו' של א-לוהים, מעמדה שאינה נתונה בזמן ובמקום, ואילו עמדת התצפית השנייה מותאמת לזווית עינו של האדם, אל העולם ואל מערכת החיים שבה הוא נתון.²⁰

הגלוי והסמוי

פרק א' מתאר עולם מושגי. האדם שבו אינו פרסונה מסוימת, אלא דמות אדם – "צלם", אידיאה. פרק ב' יורד אל אדם ממשי ואל מציאות ממשית: יש בו מקום וזמן, דמויות ועלילה, סיפור שאפשר לספר. אך גם הסיפור הזה אינו אלא הרובד הגלוי, ומתחתיו מסתתר רובד נוסף, סמוי.

הרובד הגלוי נשמע א-לוהי לגמרי. כבר הציווי הראשון שבתורה בא בלשון של איסור ועונש: "וּמַעַץ הַדֵּעַת טוֹב נָרַע לֹא תֵאָכֵל מִמֶּנּוּ, כִּי בָיֹם אֶכְלָךְ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת" (ב, יז). לאורך כל התורה ישנם ציוויים ומצוות, עבירות ועונשים, ו"מוֹת יוֹמָת" שוב ושוב. מי שקורא רק את הרובד הזה עלול לצאת בתחושה של שלטון אימה – דת של גזרות מלמעלה, בלי פנים ובלי קשב.

אבל הכתוב עצמו מלמד, כבר בפתחו, שאין זה כל הסיפור. האדם ואשתו אוכלים מן העץ, אך אינם מתים ביום ההוא. במקום המוות בא דבר אחר: "וַיַּעַשׂ ה' אֱלֹהִים לְאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ כְּתֻנֹת עוֹר וַיַּלְבִּשֵׁם" (ג, כא), ולפני כן – השאלה "אֵיכָּהָ". מתחת לאיום שבגלוי מתגלים דאגה, הלבשה ודיאלוג. זהו הרובד הסמוי: עולמו הפנימי של האדם וקשבו של א-לוהים אליו. גם בפרק ב' עצמו העולם הפנימי הזה אינו נאמר במפורש. הכתוב אינו מספר שהאדם חיפש עזר, שהתגעגע, שנפתח לבו; הוא אומר רק "וּלְאָדָם לֹא מָצָא", ומשאיר את החיפוש עצמו לקורא.

מדוע לא נכתב גם הרובד הסמוי במפורש? משום שכל מה שנכתב בתורה נעשה "דבר ה'" – אמת המונחת מלמעלה למטה, שלמה וחתומה. נקודת מבט אנושית שהייתה נכתבת בגלוי הייתה הופכת מייד לגזרה שמימית: מה שאמור היה להיות גילוי היה נעשה ציווי, ומה שאמור היה להיות בחירה היה נעשה קבלה. הדרך היחידה למסור לאדם את נקודת המבט שלו בלי לבטלה היא להשאיר לה מקום פנוי. זוהי תנועת פינוי המקום של פרק ב', כשהיא חלה על התורה עצמה. כשם שה' א-

¹⁹ אולי לכך כיוונו חכמים במדרש (בראשית רבה יב, טו, הציטוט מתוך פירוש רש"י – בראשית א, א): "ברא א-לוהים את העולם, וכיון שראה שלא היה יכול לעמוד במידת הדין לבדה, שיתף עימה מידת הרחמים, היינו דכתיב 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' א-לוהים ארץ ושמים'". מדרש זה מצביע על גובה א-לוהי (מידת הדין, שם א-לוהים) שאין לו אחיזה במציאות ללא השילוב עם מידת הרחמים (שם הוויה), כפי שמתואר בפרק השני.

²⁰ שתי עמדות תצפית אלו כמעט מפורשות בכתוב: "אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ - בְּהִבְרָאָם - בְּיוֹם עֲשׂוֹת ה' א-לוהים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם" (ב, ד). המילה "בְּהִבְרָאָם" משייכת את סיפור התולדות של פרק ב' אל זמן הבריאה של פרק א', ומלמדת ששתי ההתרחשויות מתקיימות במקביל, אך כל אחת נתונה במערכת זמן שונה ונקודת מבט אחרת.

לוהים הביא את החיות אל האדם "לִרְאוֹת מָה יִקְרָא לוֹ" (ב, יט) ולא קרא להן שמות בעצמו, כך התורה מביאה את הפסוק אל הלומד – לראות מה יקרא לו.

המקרא עצמו ניסח את חלוקת התפקידים הזאת: "כָּבֹד אֶל־לֹהִים חֲסִידֵי דָבָר, וּכְבֹּד מַלְכִים חֶקֶר דָּבָר" (משלי כה, ב). ההסתרה אינה חיסרון בגילוי, היא כבודו של הנותן; והחקירה אינה פלישה אל הסוד, היא כבודו של המקבל. חכמים הוסיפו: "אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני" (ירושלמי פאה ב, ד). דברי התלמיד כבר נמצאים שם – נאמרו, אך לא נכתבו – ומתגלים רק כשהתלמיד מוציא אותם מן הכוח אל הפועל. ומשום כך "לא בשמיים היא", ו"אין אנו משגיחין בבת קול" (בבא מציעא נט ע"ב): הכרעה שהייתה יורדת מן השמיים הייתה חדלה מלהיות אנושית. וכשבני האדם מכריעים, הקב"ה "קא חייך ואמר: נצחוני בני, נצחוני בני".

הרובד הסמוי אינו מומצא, הוא נמצא. הוא נאחז תמיד בפרט כתוב – בפער, בשתיקה, בסדר המילים, בכפילות – ומשום כך הסתירות והפערים אינם תקלות, אלא הם מקום מושבה של נקודת המבט האנושית בתוך דבר ה'. את מלוא ביטוי מוצא רובד זה בתורה שבעל פה, שבה נפתח מקום גדול לאנושיות. ובכך, כפי שנראה בסוף הדברים, מונחת גם התשובה לקרע שבו פתחנו.

בסיומה של החטיבה הראשונה במאמר, מפרק ראשון ועד כה, נסכם את ההבדלים בין שני סיפורי הבריאה השונים:

- | פרק א – בריאה | פרק ב – יצירה |
|--|--|
| 1. בסיפור הבריאה טמון המפתח להבנת טבעם של כל הנבראים. השאלה המרכזית החושפת את המקור הא-לוהי שבכל נברא היא "מהיכן באת?". המוקד הוא העבר. | 1. יצירה מחדשת דבר שלא היה קודם לכן בעולם. השאלה שתחשוף יצירה אל מקומה היא "מהו החידוש הנרקם בה?" המוקד הוא ההווה והעתיד. |
| 2. אין בסיפור הבריאה אזכור של המקום ומרחב הקיום לנבראים. התיאור הוא לעצם קיומם. | 2. יש מרחב המכיל את ההתרחשות - גן עדן, נהרות, גבולות גזרה, נטיעות. |
| 3. בעשרה מאמרות נברא העולם. דיבור א-לוהי נפרד לנבראים שונים המצביע על הבדלי מהות בין נברא לנברא. | 3. הפרק כתוב כסיפור אורגני ורציף, אין בו חלוקה למאמרות. |
| 4. העולם נברא בשישה ימים. כל יום מהווה יחידת זמן נפרדת, החולקת רשות לעצמה – "וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם..." התרחשויות בימים שונים אינן מתחככות זו בזו. | 4. התרחשות ביום אחד, מערכת זמן אחת המייצרת אינטראקציה בין חלקיה השונים – "בַּיּוֹם עָשׂוֹת ה' אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם..." (ב, ד). זו מערכת חיים אחת, למערכת גומלין שבה כל פרט משליך על חברו. |
| 5. אין תהליכים. קיימת אמירה ולאחריה מציאות: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי אוֹר". שש פעמים מופיע הביטוי "ויהי כך". | 5. סיפור היצירה הוא סיפור של תהליכים ושל יחסי גומלין. |
| | 6. בעולם היצירה יש טוב ויש רע, התמודדות בין קטבים, ישנה מורכבות. "וַיַּעַץ הַדָּעַת טוֹב |

6. שבע פעמים נזכר הביטוי "טוב". בעולם הבריאה הכול טוב, אין רע.
7. החי והצומח אינם מותנים בקיומו של האדם, שהרי קדמו לו בבריאתם. קיומם עצמאי כנבראים. לכל נברא זכות קיום עצמאית.
8. שבת נזכרת כמי שמעידה על א-לוהים, אליו משויכת הבריאה כולה.
7. הצומח והחי תלויים באדם: "וְאָדָם אֵין לְעֶבֶד אֶת הָאָדָמָה" (שם, ה). "יצירתו" בהם תקיים אותם.
8. השבת אינה נזכרת – המוקד עובר ממעשה הבריאה (ששיאו הוא בשבת), אל נוכחותו המתמדת של ה' בעולם, שאינה דורשת יום מיוחד להעיד עליה.
- וְרַע... וַיִּמְעַץ הַדְּעַת טוֹב וְרַע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ כִּי בַיּוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת. וַיֹּאמֶר ה' אֶל-לֵהִים לֹא טוֹב הָיִיתָ הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה לוֹ עֵצָר כְּנָגְדּוֹ" (ב, ט; יז-יח).

חתימת הפרק: משתי נקודות מבט לתמונה שלמה

ההבנה כי "אלו ואלו דברי א-לוהים חיים" אינה רק כלי ליישוב סתירות בין פסוקים, אלא יסוד עמוק המאפשר לנו ליישב את סתירות הלב והחיים. דרך לימוד זו מציעה לנו מודל שראשיתו בפרקי הבריאה בספר בראשית, והמשכו בחיים עצמם: המציאות היא רב-ממדית, וכדי לתפוס את עומקה עלינו לנוע בין עמדות תצפית שונות.

הכפילות בסיפור הראשית אינה מקרית; היא הנחת היסוד לשותפות שבין אדם לאלוהיו. התורה מציגה בפנינו את המבט הא-לוהי (פרק א') – המבט המרחבי, הנצחי והתבניתי; ולצדו היא מציגה את המבט האנושי (פרק ב') – החווייתי, הדיאלוגי, זה שלוקח אחריות. שני הסיפורים הללו אינם סותרים, אלא מכוננים את שני צדדי הברית: א-לוהים בורא את העולם, את חוקיו ואת הפוטנציאל הגלום בו, והאדם מוזמן להיכנס אל תוך המציאות הזו כשותף פעיל – להעניק לה משמעות, לפתח אותה מתוך ידע מצטבר וליצור בה קשרים חיים.

המודל של פרקי בראשית מלמד אותנו דרך חדשה לגשת למחלוקות הגורליות ביותר בחיינו – בין אם הן פוליטיות, חברתיות או פנימיות. במקום לראות בסתירה קרב שבו צד אחד חייב להיות צודק והאחר טועה, אנו מוזמנים לשאול: האם ייתכן ששני הצדדים מתבוננים על המציאות מעמדת תצפית אחרת? אולי צד אחד אוחז במבט מרחוק (ברוח פרק א'): עוסק בעקרונות, במהויות, בסדר ובטווח הארוך, והצד שלמולו במבט מקרוב (ברוח פרק ב'): עוסק בחוויה הממשית, ברגש, בצרכים המיידיים ובמורכבות הרגע. ההבנה ששני המבטים נחוצים כדי לקבל תמונה מלאה היא תחילתה של חוכמה והמפתח לשיח אמיתי ומפרה.

בסופו של דבר, האיזון בין הקולות הוא שהופך אותנו לשותפים אמיתיים למעשה בראשית. אנו נדרשים להחזיק בו-זמנית בייעוד ובנצח, יחד עם הבחירה והמפגש האנושי. רק בשילובם האדם בונה בכל רגע ורגע 'ארץ' של מעשים אחראיים ורגישים, מתוך 'שמיים' של חזון וברכה. כך אנו זוכים לשמוע את שני הקולות גם יחד, ולהבין כי אלו ואלו – בחיבורם המדויק – הם דברי א-לוהים חיים.

פרק רביעי: האדם הגבוה, האדם העמוק ושמות א-לוהים

האדם הגבוה והאדם הארצי – שני קטבים של קיום

שיאה הדרמטי של ההבחנה בין עולם הבריאה (פרק א') לעולם היצירה (פרק ב') הוא תיאור בריאת האדם. התורה מציבה זה מול זה, כמעט תמונת ראי, שני מודלים של אדם, שתי תפישות של מהות אנושית. פרק א' מציג בפנינו דמות קוסמית "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים: נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ" (א, כו). זהו אדם-אידיאה, נציג המין האנושי; לעומתו, פרק ב' מתאר יצירה אינטימית ומוחשית: "וַיִּצְרָה ה' אֶל־לֵהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה" (ב, ז). האדם הראשון הוא מושג שמימי, השני הוא גוף ארצי.

באופן טבעי היינו מצפים שהאדם הגבוה יהיה הרוחני והא-לוהי ובקרבה לא-לוהים, ואילו האדם הארצי יישאר בגובה הטבע, ללא ערך מוסף. אך כאשר מקשיבים לפסוקים, מתגלה הפתעה מכוננת. הכתוב מתאר את האדם הראשון כ"צלם": הוא צלילי, צל, השתקפות – "דוגמה של מעלה". אך קשר פנימי שלו לא-לוהים לא נזכר. הוא דומה לא-לוהים, אך נבדל ממנו. במילים אחרות: א-לוהים בשמיים והוא בארץ, ולא מתחולל קשר פנימי ביניהם. ומנגד, באדם הארצי, הנוצר מעפר, אנו מוצאים את הקשר הפנימי והמהותי לאל. בו מתקיים דבר שלא קיים בשום נברא אחר: "וַיִּפַּח בְּאַפִּיו נְשֵׁמַת חַיִּים" (ב, ז). הנפיחה היא פעולה פנימית ועצמית, היא ביטוי עמוק של העברת מהות, כפי שמלמד הזוהר הקדוש: "מאן דנפח, מדיליה נפח" (מי שנופח, משלו הוא נופח – זוהר חלק א, כז ע"א). דווקא ביציר האדמה מוטבע חלק אלוה ממעל, ניצוץ מפנימיותו של הבורא.

גם מבנה הפסוק מלמד זאת: "וַיִּצְרָה ה' אֶל־לֵהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה, וַיִּפַּח בְּאַפִּיו נְשֵׁמַת חַיִּים, וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה" (ב, ז): נקודת המוצא היא העפר; נקודת החיתום היא "נפש חיה", הביטוי שבפרק א' נאמר על בעלי החיים; ובתווד, בלב הפסוק – "נשמת חיים". המבנה הספרותי הוא גם המבנה הערכי: שורש ארצי, מגרש פעולה המשותף לאדם ולכל חי, ובאמצע העולם הפנימי שאין לשום נברא אחר. המילה "חיים" עצמה אינה מופיעה כלל בפרק א'. שם האדם הוא מעין מלאך, ואין הדגשה לממד האנושי שבו. ואפילו שמו של האדם מצלצל אחרת בכל פרק: בפרק א' הוא נקשר ל"דמות" – "נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ" (א, כו), ובפרק ב' ל"אדמה", שממנה נלקח.

האדם הגבוה של פרק א' ניצב מול המציאות מתוך נקודת מבט רחוקה ומופשטת, שבה הממד הא-לוהי מתגלה כ"צלם" – תבנית חיצונית, מבנית ומלכותית. משום שנקודת המוצא שלו היא קוסמית וכוללת, אין הוא מביט אל עומק החוויה, אל המורכבות האישית או אל נימי הנפש החשופים, אלא מתבונן בסדר מגבוה, בקטגוריות החקוקות ("למינהו") ובמשימה הגדולה. מבט מסגרתי זה מזמן אותו לפעול כריבון המנכיח סדר וחוקיות מלמעלה למטה, ולהוציא לפועל את ייעודו במעשים פיזיים של ניהול, ארגון וריבונות – "פָּרוּ וּרְבוּ וּמְלָאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבַשְׁתָּהּ וּרְדוּ" (א, כח). זהו כוח של ארכיטקטורה ויציבות, המעמיד שלד איתן לעולם, אך עוצר על סף מפתנו של העומק.

לעומתו, האדם הארצי של פרק ב' הוא האדם העמוק. דווקא משום שהוא נוצר "עפר מן האדמה" ושורשיו נעוצים בחומר המוחשי, ודווקא משום שהממד הא-לוהי שבו אינו תבנית חיצונית אלא נשיפה אינטימית מתוך פנימיותו של הבורא ("מאן דנפח, מדיליה נפח"), נפתח בתוכו חלל עצום של פנימיות. אדם זה חווה את החיסרון, את הבדידות ואת צימאון הנפש – "לֹא טוֹב הָיִית הָאָדָם לְבַדּוֹ" (ב, יח) – וככזה יש לו פוטנציאל ייחודי להיכנס אל הדברים בעומקם. כך הוא נמשך אל תוך

שדה היחסים: להביט אל מהותם הפנימית של הברואים, לקרוא שמות, להיפתח לדיאלוג אמיתי, וליטול אחריות מוסרית חיה. הוא נכנס אל הגן פנימה מתוך הקשבה לפרטים ומגע בלתי-אמצעי עם מעמקי החיים.

שמותיו של א-לוהים: תבנית מול נשמה, נצח מול הוויה

אותה תנועה פרדוקסלית שפגשנו בדמותו של האדם – שבה הגבוה הוא המסגרת והארצי הוא העמוק – מהדהדת באופן מופלא ושלם גם בציר הא-לוהי. כשם שישנו 'אדם גבוה' של פרק א' ולעומתו 'אדם עמוק' של פרק ב', כך מציגה התורה שני שמות א-לוהיים, הפותחים שני דרכים מהותיות לפגוש את האין-סוף.

בפרק הראשון הבורא נקרא אך ורק בשם 'אֵל-לֹהִים' – במשמעות של דיין ושופט,²¹ בעל הכוחות כולם,²² המגלם את מידת הדין והחוקיות המוחלטת. זהו הא-ל הטרנסצנדנטי, הנשגב, העומד מעל הזמן והמקום. שם 'א-לוהים' מציב את המבנה המסגרתי של היקום: הוא בורא בעשרה מאמרות, מציב גבולות, מבדיל בין היסודות ומכוון חוקי טבע יציבים שאינם משתנים. זהו רוס שמיים מופשט שבו הכול שלם, חתום ונצחי. אולם, כמו ב"צלם" של האדם הגבוה, ברום זה עדיין לא נוצר מגע פנים-אל-פנים; המכוונות של האדם אל שם זה היא מכוונות אל הסדר הא-לוהי המרוחק והנשגב.

בפרק השני, לעומת זאת, מתחוללת תפנית: מצטרף שם הוויה – 'ה' אֵל-לֹהִים'. במבט שטחי, נוכחות ה' בפרק ב' עלולה להיראות כ'הורדה בדרגה': הבורא פועל בתוך הזמן והמקום, נוטע עצים, ממטיר גשם, נופח באפיו של גוף בוצי, ואף מתהלך בגן לרוח היום. זהו תיאור ארצי מאוד, כמעט אנושי. אך הקשבה פנימית מגלה כי דווקא הירידה הזו אל הארץ היא ההתגלות העמוקה ביותר.

שם הוויה, הנגזר מן המילה 'הָיָה', איננו מתמצה בהחזקת חוקי הטבע הכלליים, אלא בחדש של נוכחות חיה ברגע זה ממש. כשם שהאדם הארצי, בשל היותו חסר ונושא נשמה, מסוגל לפתח עולם של רגש, דיאלוג ואינטימיות – כך שם הוויה הוא השם שבו האין-סוף מפנה מקום ומזמן את האדם לקשר עימו. א-לוהים של פרק א' מצווה ומברך מרחוק; ה' של פרק ב' יורד עד לעפר כדי להפיח בו חיים, קשוב לבדידות האנושית ("לא טֹב"), ופותח עם האדם בשיח של שותפות וברית.

הארציות של פרק ב' איננה נחיתות, אלא היא משמשת כשער הכניסה אל הקודש הפנימי: המקום שבו האדם העמוק פוגש את שמו העמוק ביותר של הבורא, לא כחוק טבע עיוור, אלא כנוכחות אוהבת השוכנת בתוך עפר חייו. הממד הא-לוהי אינו נמדד רק בגובה, בריחוק ובמבנה המלכותי של פרק א', אלא דווקא ביכולת לרדת אל מעמקי ההוויה הארצית של פרק ב'. האדם הגבוה מעניק לעולם את המסגרת והסדר, אך האדם העמוק – הנושא את נשמת הבורא בתוך גוף העפר – הוא זה שמעניק לחיים את נשמתם דרך הדיאלוג, הבחירה והאהבה.

²¹ "אֱלֹהִים לֹא תִקְלָל וְנִשְׁאֵי בְעֶמְקָא לֹא תֵאָר" (שמות כב, כז).

²² נפש החיים, שער א.

הבנת הפער המופלא הזה בין 'אדם גבוה' ל'אדם עמוק', ובין שם א-לוהים לשם הוויה, אינה רק מפתח לפענוח הפסוקים, אלא היא שמציבה את התשתית להבנת המורכבות האנושית, הזוגית והמוסרית שנפגוש בפרקים הבאים.

פרק חמישי: זכר ונקבה, איש ואישה – משימה, משפחה והמשכיות

פרק א': זכר ונקבה

כשאנו צועדים בנתיב של פרק א', בתוך עולם הבריאה המאורגן והמופתי, בריאת הזכר והנקבה חדה וסימטרית: "וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצִלְמוֹ, בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ, זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם" (א, כז). המצלמה מוצבת גבוה בשמיים. ממרחק זה, אין רואים פרטים אישיים, אין שומעים דיאלוגים, ואין שמות פרטיים. מה שרואים הוא מעמד.

הדבר הראשון שכולט לעין הוא ה'ביחד'. בפרק א' הזכר והנקבה מופיעים על במת ההיסטוריה באותו רגע ממש. אין כאן תהליך של התפתחות, אין קדימות כרונולוגית של הגבר על פני האישה ואין היררכיה של מקור ויצירה ממנו. הפסוק משתמש בביטוי "בָּרָא אֹתָם", בלשון רבים – שניהם, במידה שווה, נבראו "בצלם א-לוהים". הצלם הא-לוהי אינו נחלת צד אחד, והוא אינו מתחלק ביניהם, אלא הוא חופף על שניהם במלואו. זוהי בריאה המקרינה מסר עוצמתי של שוויון מהותי.

אם נקשיב היטב לברכה שמקבל הזוג הראשון הזה, נגלה את מהות הקשר ביניהם: "וַיִּבְרָךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלְאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבִּשְׁתָּהּ וּרְדוּ בָּדָגָת הַיָּם..." (א, כח). נשים לב למילים: "וכבשוה", "ורדו" – השפה היא שפה של כוח, של שליטה, של ניהול העולם. הזכר והנקבה בפרק א' אינם מסתכלים זה לזו בעיניים, אלא שניהם מסתכלים יחד החוצה, אל העולם. הם עומדים כתף אל כתף כשותפים עסקיים, כמנכ"לים משותפים של מפעל הבריאה. הקשר ביניהם הוא פונקציונלי: הם צריכים זה את זה כדי לפרות ולרבות, והם צריכים זה את זה כדי לכבוש את הארץ. זוהי שותפות של ייעוד משותף. בעולם של פרק א', אם קיימת אהבה, היא תוצר לוואי של המשימה המשותפת, לא המטרה עצמה.

בתיאור זה חסרה באופן זועק האינטימיות. המילים "איש" ו"אישה" – מילים המעידות על קשר, על יחס, על שייכות אישית – אינן מופיעות; התורה משתמשת בפרק א' במונחים הביולוגיים הקרים: "זָכָר וּנְקֵבָה". מילים אלו חושפות את הכוחות הקוסמיים הפועלים בבריאה: הזכר מייצג את כוח ההקרנה, היוזמה והטבעת החותם הפוזיטיבית החוצה; ואילו הנקבה מייצגת את כוח הקיבול, הנגיב, המעמיד מרחב וחלל פנוי לקליטה, לעיבוד ולהצמחה. אלו הן הגדרות מין פונקציונליות ויסודיות. אין כאן שמות, אין פנים ואין היכרות. בפרק א' אין בדידות כי אין ציפייה לקשר נפשי. כשיש משימה גדולה לבצע, וכשכל אחד מהצדדים עומד זקוף ומלא ב"צלם א-לוהים" משל עצמו – אין מקום לחסר. כל אחד הוא עולם מלא בפני עצמו – שניהם נקראים אדם, שניהם נבראו ביחד, בצלם א-לוהים – והחיבור ביניהם הוא חיבור של עוצמה.

מודל זה מציב בפנינו תמונת עולם שבה האדם הוא יצור אוטונומי, חזק ובלתי תלוי. האישה בעצמותה אינה 'עזר' לגבר, והגבר בעצמותו אינו 'משלים' את האישה. שניהם נבראים כמלכים, טעונים בהוד והדר. זוהי התשתית של הכבוד האנושי ושל זכויות האדם – הידיעה שכל אדם, זכר או נקבה, עומד ישירות מול א-לוהיו.

טיב המפגש בין הזכר והנקבה בפרק א' הוא הקמת המשפחה – ילדים והמשכיות. בממד זה, הקשר בין הזכר לנקבה אינו עומד כאינטימיות זוגית מובדלת, אלא הוא דומה במהותו לקשר אל

הילדים ואל שאר חלקי המשפחה; הוא נשען על מכנה משותף רחב, שבו כולם שייכים לשבט אחד, למשפחה אחת המגויסת יחד למפעל הקיום.

אך יש בציור הזה גם צל. עולם של זכר ונקבה בלבד הוא עולם מנוכר. אפשר לחיות בו חיים שלמים של הצלחה, כיבוש ובנייה משותפת, בלי שנוצר ולו רגע אחד של מגע נפש אמיתי. השייכות השבטית והפונקציונלית מעניקה לנו את המעמד ואת הכוח, אך כדי לפגוש את האהבה – כדי לגלות את הקשר המיוחד, הבלעדי והפרסונלי שבין האיש לאישה, קשר של זוגיות ושל אהבה – נצטרך לרדת מהגבהים של "צלם א-לוהים" אל "עפר האדמה" של פרק ב'.

פרק ב': איש ואישה

בפרק ב' אנו נוחתים אל מציאות מורכבת הרבה יותר. כאן לראשונה אנו פוגשים את המושג "לא טוב", וישנו פער גדול בין המבט הא-לוהי למבט האנושי, בין מי שרואה את ה"לא טוב" לבין מי שחי בתוכו: "וַיֹּאמֶר ה' אֱ-לֹהִים: לֹא טוֹב הָיִית הָאָדָם לְבַדּוֹ, אֶעֱשֶׂה לוֹ עֶזְרָא כְּנֶגְדּוֹ" (ב, יח). מי אומר את המילים הללו? – הקב"ה. האדם ככל הנראה לא חש שום חיסרון. מבחינת האדם, מצבו בגן עדן מצוין. צרכיו מסופקים ואין הוא חש בדידות. הוא בוודאי לא מבקש לעצמו אישה. הידיעה ש"לא טוב" היא ידיעה א-לוהית. הבורא מביט באדם ומבין שחוסר הזוגיות הוא חוסר מהותי בקיום. אבל א-לוהים יודע דבר נוסף: אי אפשר להעניק לאדם "עזר" כשהוא אינו מרגיש שחסר לו דבר. מתנה משמעותית כל כך צריכה להגיע אל מקום פנוי, אל לב שמייחל לה.

כדי לגשר על הפער הזה, הקב"ה מזמן את האדם לתהליך ייחודי. הוא מביא לפניו את כל חיות השדה: "וַיֹּצֵר ה' אֱ-לֹהִים מִן הָאָדָמָה כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיָּבֵא אֶל הָאָדָם לְרֵאוֹת מֶה יִקְרָא לוֹ וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נָפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ. וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת לְכָל הַבְּהֵמָה וּלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכָל חַיַּת הַשָּׂדֶה וּלְאָדָם לֹא מָצָא עֶזְרָא כְּנֶגְדּוֹ" (שם, יט-כ). תהליך קריאת השמות לבעלי החיים אינו 'מבחן אינטליגנציה' שנועד לבדוק את יכולתו השכלית של האדם, אלא מהלך של בירור תודעתי עמוק.

כאן נחשף ההבדל התהומי בין המבט החייתי למבט האנושי: בעולם החי, המפגש עם ה'אחר' מוכתב מאינסטינקט הישרדותי צר. החיה מתבוננת בסביבתה דרך פריזמה בינארית ותועלתנית: "האם זה משהו שאני צריכה לפחד ממנו כי הוא יאכל אותי, או שמא זה משהו שאני יכולה לאכול?". עבור החיה, האחר הוא תמיד אובייקט – איום או מזון, טורף או נטרף. זהו מבט שאינו חורג מגבולות הצרכים הביולוגיים המיידיים. לעומת זאת, האדם מביא אל הגן מבט מסוג אחר לגמרי – מבט של מודעות. כאשר האדם קורא שמות, הוא אינו שואל "מה אני יכול להפיק מהחיה הזו?", אלא "מהי מהותה הפנימית?". הוא מתבונן בבעלי החיים ב'מבט מקרוב', מזהה את טבעם הייחודי ומגדיר את תפקידם בעולם.

אך תוך כדי שהוא מפענח את סודם של בעלי החיים, מתרחשת הדרמה האמיתית: המפגש עם עולם החי משמש לאדם כמראה. בכל פעם שהוא קורא בשם של חיה אחרת, הוא מבין בבהירות הולכת וגוברת את מה שאין בה – אין הוא מוצא בה את המודעות העצמית, את היכולת לדיאלוג או את השותפות הרוחנית שהוא מחפש. ההכרה הזו מולידה בתוכו את המסקנה המכוננת: "אני אחר". הייחוד האנושי אינו נובע רק מהיכולת לקרוא שמות לבעלי החיים, אלא מהיכולת לחוש, מתוך

המפגש איתם, את הבדידות. האדם מגלה שהוא היצור היחיד בגן שמסוגל להתבונן בבריאה בלי לרצות 'לבלוע' אותה, ודווקא המבט המודע והלא-תועלתני הזה הוא שמחדד אצלו את הגעגוע ל"עזר כנגדו", למישהו שיביט בו באותה מודעות עמוקה שבה הוא מביט בעולם.

סופו של התהליך הוא: "וּלְאָדָם לֹא מֵצָא עֹזֵר כְּנֶגְדּוֹ" (שם, כ). מיהו זה ש"לא מצא"? האדם. אם בתחילת הפרק רק א-לוהים ידע שחסר "עזר כנגדו", הרי שעכשיו האדם יודע זאת בעצמו. הפסוק הזה מתאר את הרגע שבו האדם מחפש, ומגלה את החסר. פירוש המילים "לא מצא" הוא שהאדם חיפש. הכתוב עצמו אינו מספר על החיפוש; הוא שותק, ומשאיר את הרובד הסמוי – את עולמו הפנימי של האדם – לגילוי של הקורא. התעורר באדם הרעב והרצון לקשר. הוא הבין שעם כל החוכמה וכל השלטון שיש לו על העולם, הוא נותר בודד בנשמתו. כעת, כשהאבחנה הא-לוהית ("לא טוב") הפכה לחוויה אנושית ("לא מצא"), הלב נפתח. כעת יש באדם מקום פנוי, רצון וגעגוע, וביכולתו להכיל את המתנה הגדולה שעתידה לבוא. האדם שקע בתרדמה כשהוא חסר, כואב ומחפש, וכעת הוא מתעורר. מול עיניו עומדת דמות חדשה. הקב"ה, שעד כה "יצר" (כקדר היוצר בחומר), הפעם "בנה": "וַיִּבֶן ה' אֶת-לֵהִים אֶת הַצֶּלֶע" (שם, כב). יש כאן ארכיטקטורה, יש כאן תכנון, ויש כאן משהו שלם שעומד בפני עצמו. הקב"ה מביא את האשה אל האדם, בדיוק כפי שהביא אליו את החיות. המתח בשיאו: האם הפעם זה יהיה אחרת? האם הפעם הוא ימצא?

תגובת האדם היא התפרצות רגשית שאין כדוגמתה. לראשונה במקרא, האדם מדבר. לא עוד מתן שמות טכני ("זה סוס", "זה אריה"), אלא שירה, זעקה והכרזה: "וַיֹּאמֶר הָאָדָם: זֹאת הַפֶּעַם עָצָם מַעֲצָמִי וּבִשְׁרִי מִבֶּשָׂרִי!" (שם, כג). המילים "זאת הפעם" מבטאות את אנחת הרווחה של מי שחיפש זמן רב. "הפעם" – לעומת כל הפעמים הקודמות עם החיות. האדם מביט בה ומזהה מייד: אין זו זרות, אלא זה אני, "עצם מעצמי". הוא רואה בה את מה שהיה חסר בו. החיבור הוא מייד וטוטאלי, לא בזכות היותם שותפים לעבודה (כמו בפרק א'), אלא מכיוון שהם עשויים מאותו החומר, מאותה המהות.²³

ההפתעה הגדולה ביותר מסתתרת בהמשך הפסוק: "לָזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לָקַחָהּ זֹאת" (שם). רגע, מיהו ה"איש" הזה? עד לרגע זה, התורה כינתה את הגיבור שלנו בשם אחד בלבד: "הָאָדָם". השם "אדם" נגזר מן האדמה – "כי עפר אתה" – הוא מעיד על מוצאו החומרי, הארצי. אולם ברגע המפגש עם האשה, האדם משנה את שמו: הוא מפסיק להיות רק "אדם" והופך להיות "איש". כלומר למעשה, האשה היא זו שמייצגת את האיש. לפני המפגש איתה, הוא היה יצור ביולוגי, נפרד, בן-אדמה. ברגע שהוא פוגש אותה, הוא מגדיר את עצמו לעומתה, הוא בעל אישיות. המילה "איש" והמילה "אשה" הן אותה מילה, בשינוי הסיומת. הן מעידות על כך שאין קיום לזה בלא זה. האשה חילצה את האדם מתוך ה"אדמה" והפכה אותו ל"איש" של קשר, של פנים, של אהבה.

²³ וכך דרש רבי אלעזר: "מאי דכתיב 'זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי' – מלמד שבא אדם על כל בהמה וחייה, ולא נתקרה דעתו עד שבא על חוה" (יבמות סג ע"א). המדרש מבטא בחריפות את אותו מהלך: המפגש עם עולם החי לא הביא מענה לבדידות, ורק "זאת הפעם" הביאה.

סוד הדבקות: והיו לבשר אחד

הפרק חותם בהגדרה העתידיה של הזוגיות: "על כן יֵעָזב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד" (שם, כד). הפסוק הזה מעורר תמיהה: מה קורה כאן? הרי אנו שרויים בעיצומה של דרמה המתרחשת כאן ועכשיו, בין כותלי גן עדן, ופתאום המספר המקראי קוטע באחת את הרצף הסיפורי ומזנק אל העתיד הרחוק. הרי לאדם ולחוה עצמם לא היו מעולם אב ואם, ואיש מהם לא נדרש לארוז את חפציו ולעזוב בית כדי למצוא את האחר. מדוע אפוא התורה פורצת כך את גבולות הזמן והמקום?

התשובה היא שהפסוק הזה נשתל כאן כעוגן תודעתי. המספר המקראי פונה ישירות אלינו כדי שנבין שפרק ב' מחולל מציאות חדשה לחלוטין: לידתה של הזוגיות. ולא סתם זוגיות, אלא כזו שמגיעה, מעצם טבעה, על חשבון משפחת המוצא. כדי שיוצר קשר זוגי אמיתי, האדם נדרש לבצע תנועה נפשית מטלטלת – לעזוב, לפרק את המעגל החם, המוגן והמובן מאליו של אביו ואמו, כדי לדבוק באשתו ולייצר מרכז כובד חדש. תנועה זו הפוכה לחלוטין למגמה המובילה את פרק א'. שם, בפרק הראשון, התנועה כולה זורמת אל המחבורות הרחבה – אל החמולה, אל המבנה השבטי, אל היותנו חלק בלתי נפרד משרשרת הדורות של המשפחה הקולקטיבית. פרק ב' חותך את הרצף השבטי הזה ומעמיד מולו את הבלעדיות האינטימית של השניים.²⁴

אם כן, בפרק א' הזוגיות הייתה סטטוס קבוע ויציב – "זכר ונקבה ברא אותם"; בפרק ב' הזוגיות הופכת לתנועה חיה של שיבה קיומית. מכיוון שהם נפרדו זה מזה, הם נושאים בתוכם געגוע עמוק לחזור ולהתאחד. "והיו לבשר אחד" אינו תיאור טכני של אינטימיות פיזית, אלא זעקה לריפוי השבר; ניסיון מפעים לשחזר את האחדות המקורית שאבדה. רק כאן, מתוך המפגש החשוף, הרגשי והחווייתי הזה, נולדים המונחים 'אִישׁ' ו'אִשָּׁה' – מילים שאינן לקוחות מהלקסיקון הביולוגי הקר, אלא מילים יחסיות, המגדירות את העצמי מתוך הזיקה לאחר. כאן התכלית אינה עוד משימת המשכיות הדורות, אלא הדבקות. זוהי הצהרת האהבה והאיחוד הגדולה בתורה.

כעת אנו רואים את התמונה השלמה. פרק א' העניק לנו את ה'מה': הוא לימד אותנו שזוגיות היא שותפות של שווים, של צלם א-לוהים, של מלכות וכוח; פרק ב' העניק לנו את ה'מי': הוא לימד אותנו שזוגיות היא מענה לבדידות, היא צורך עמוק בנפש, היא היכולת לוותר, להירדם, ולהתעורר כדי לגלות שאינך שלם בלי האחר.

²⁴ לנוכח דברינו בפרקים הקודמים, עשויה לעלות תהייה חריפה: הרי הנחת היסוד שלנו היא שפרק א' מושתת כולו על תנועת ההבדלה הקטגורית, ואילו פרק ב' מניע את ציר החיבור והדיאלוג. והנה, בפסוק חותם זה, נדמה שהיוצרות התהפכו לחלוטין: בפרק א' פוגשים 'ביחד' סימולטני ואילו בפרק ב' נדרשת עזיבה. אך במבט עמוק אין זו סתירה, אלא דווקא חיזוק, לתנועת היסוד של הפרקים: בפרק א' הזוגיות היא שותפות מוסדית למשימה כללית, החוסה תחת המבנה השבטי-משפחתי ולכן אינה תובעת עזיבה. לעומת זאת, בפרק ב' מדובר בחיבור קיומי ואינטימי. אינטימיות בלעדית ופגיעה זו אינה יכולה להתממש כל עוד האדם כבול בחבל הטבור של בית אביו ואימו; על כן, נדרשת העזיבה. אך עזיבת הבית העבר אינה סותרת את הדבקות, אלא מהווה את התשתית היחידה המאפשרת אותה.

סיכום ההבדלים בין שני המודלים

	פרק א' – "זכר ונקבה": המודל המוסדי	פרק ב' – "איש ואישה": המודל האישי
הטרמינולוגיה	"זכר ונקבה" – ביולוגית, תפקודית, כמו בבעלי החיים.	"איש ואישה" – יחסית, אישית, מבטאת זהות משותפת.
נקודת המוצא	נתון קוסמי. נבראו יחד בתוך הסדר הא-לוהי.	האישה נבראה מתוך מצוקה קיומית של האדם.
התהליך	אין תהליך. זוהי קביעה מיידית.	תהליך ארוך של חיפוש, אכזבה – "לא מָצָא עֵצֶר", ולבסוף גילוי והתפעלות: "זאת הפֶּעַם".
התכלית	"פָּרוּ ורָבוּ" – המשכיות המין, משימה קולקטיבית.	"וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבֶשֶׁר אֶחָד" – מענה לבדידות: דבקות ואיחוד אינטימי.
מערכת היחסים	אין תיאור של קשר אישי או רגש.	"עֵצֶר פִּנְגְּדוּ" – קשר דיאלוגי, המבוסס על שונות משלימה.

פרק שישי: בחירה חופשית – לידתה של הדרמה האנושית

אחד הפערים הגדולים ביותר בין שתי תפיסות העולם של בראשית הוא מושג הבחירה. בעוד אנו רגילים לראות בבחירה החופשית את נזר הבריאה האנושי, עיון בפסוקים מגלה כי בפרק א' מושג זה כלל אינו קיים, ואילו בפרק ב' הוא-הוא ליבו של הסיפור. המעבר מן האדם-כיעוד אל האדם-כבוחר הוא המעבר מן הסדר הא-לוהי אל הדרמה האנושית.

פרק א': עולם ללא בחירה

בתיאור הבריאה של פרק א', האדם, אף שהוא נזר הבריאה, פועל באופן שאינו שונה מהותית מפעולתם של גרמי השמיים. כפי שהמאורות "נתנו" ברקיע "להבדיל בין היום ובין הלילה" (א, יד), כך האדם מקבל את תפקידו:

וַיִּבְרָךְ אֱתֶם אֶל־לֵהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֶל־לֵהִים פְּרוּ ורְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וְכִבְשֶׁהָ וַיְרְדוּ בַּדָּגַת הַיָּם וּבַעֲוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיָּה הָרֹמֶשֶׁת עַל הָאָרֶץ. וַיֹּאמֶר אֶל־לֵהִים הִנֵּה נִתְּנִי לָכֶם אֶת כָּל עֵשֶׂב זֶרַע זֶרַע אֲשֶׁר עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ וְאֶת כָּל הָעֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פֵרִי עֵץ זֶרַע לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָהּ. וְלִכְל חַיַּת הָאָרֶץ וְלִכְל עוֹף הַשָּׁמַיִם וְלִכְל רֹמֵשׁ עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר בּוֹ נֶפֶשׁ חַיָּה אֶת כָּל יֶרֶק עֵשֶׂב לְאָכְלָהּ וַיְהִי כֵן.

(שם, כח-ל)

בתיאור זה הבחירה החופשית אינה קיימת. א-לוהים מברך את האדם ומייעד אותו, אך אינו מדבר אל האדם ואינו מצפה לתגובה; הוא "אומר לו" מהו תפקידו הקוסמי. מחשבות האדם או רצונותיו הפנימיים אינם רלוונטיים לנושא. הייעוד הוא כוללני ותשתיתי – פרייה ורבייה, מילוי הארץ: אלו אינם נושאים הנתונים לבחירה מוסרית יום-יומית, אלא הם הגדרת הטבע האנושי עצמו. יתרה מכך, האדם המתואר כאן אינו אישיות פרטית; הוא "הָאָדָם" – המין האנושי כמכלול. בעולם שכולו "טוב מאד", עולם שלם והרמוני, עצם קיומה של בחירה מהווה חיסרון. בחירה משמעה היכולת להתנגד לסדר הא-לוהי ולהפר את השלמות. בעולם של פרק א', אין מקום לפגם שכזה.²⁵

מלבד תפקיד הפרייה והרבייה, בפרק א' ישנו פסוק המגדיר את יחסו של האדם אל חומרי החיים שלו – המזון: "וַיֹּאמֶר אֶל־לֵהִים: הִנֵּה נִתְּנִי לָכֶם אֶת כָּל עֵשֶׂב זֶרַע זֶרַע... וְאֶת כָּל הָעֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פֵרִי עֵץ זֶרַע זֶרַע, לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָהּ" (שם, כט). המילים הללו מקפלות בתוכן עמדה קיומית מפתיעה: האדם בפרק א' הוא מקבל פסיבי בתוך עולם מושלם. הביטוי "הנה נתתי" נאמר בלשון עבר. אין כאן הבטחה לעתיד ("אתן לכם אם תעבדו"), אלא הצהרה על מצב קיים. במבט של פרק א', המזון אינו תוצר של עמל אנושי, אלא תשתית שהותקנה עבור האדם בטרם הגיע. האדם מוצב בתוך מציאות שבה השולחן כבר ערוך. הוא אינו נדרש ליצור את לחמו, אלא פשוט להכיר בכך שהוא נתון.²⁶

²⁵ מצד האמת, קיימת בחירה לאדם לסרב לייעוד הא-לוהי והוא יכול לא להתרבות או לאכול, אך בחירה כזאת משמעותה אבדון.

²⁶ הפסוק מדגיש פעמיים את עניין הזרע: "עֵשֶׂב זֶרַע זֶרַע... עֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פֵרִי עֵץ זֶרַע זֶרַע". במבט ראשון נדמה שמדובר במושגים חקלאיים, אך מבנה המשפט מגלה את ההפך: ה"זריעה" כאן היא תואר של הצמח, לא פעולה של האדם. הצמח הוא זה ש"זרע זרע" – זהו המנגנון הביולוגי האוטומטי שלו. האדם אינו נדרש לקחת את הזרע, לחרוש את

מדוע התורה משמיטה כאן את האחריות האנושית? התשובה נעוצה בממד הידיעה הא-לוהית המאפיין את פרק א'. בעולם שבו "הכול צפוי" והתוכנית הא-לוהית פרוסה בשלמותה, האדם אינו גורם שיכול לשנות או לעכב את התהליך. הוא חי בתוך הרמוניה קוסמית שבה "לכם יהיה לאוכלה", הוא חוק טבע חזק כמו תנועת הכוכבים. בקומה הזו, האחריות תהיה פגם; היא תרמוז שיש אפשרות שהאדם לא יזרע ואז לא יהיה אוכל, דבר שאינו מתקבל על הדעת בממלכת ה"טוב מאוד" וה"ויהי כן". בפרק א' האדם הווה, נברא בצלם, בעוד שבפרק ב' האדם עושה. אין הוא נדרש לזרוע, מכיוון שהוא "נזר הבריאה", במובן הסטטי והנשגב של המילה. הוא המטרה של המערכת, והמערכת משרתת אותו באופן מוחלט. הוא לא "איש עבודה" אלא "איש א-לוהים" – כזה שחיי מובטחים לו מעצם נוכחותו.

פרק ב': הולדת הבחירה והאחריות

עולם היצירה של פרק ב' פותח בנקודת מבט הפוכה. כאן, לראשונה, נולדת הבחירה החופשית. אין היא מתחילה מהאדם אלא מהאל, המכוון את התנאים להופעתה באמצעות ציווי אישי וקונקרטי: "וַיֵּצֵא ה' אֶל-לֵהִים עַל הָאָדָם לֵאמֹר מִכָּל עֵץ הָעֵץ תֹּאכַל. וּמִעֵץ הַדֶּעַת טוֹב נָרָע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ כִּי בְיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת" (ב, טז-יז).²⁷ זהו ציווי אישי לאדם יחיד, כאשר בעצם הציווי מקופלת האפשרות הנוראה לעבור על דבר ה'. ברגע זה נולד המתח בין רצון האל לרצונו האפשרי של האדם. כאן נולדת הדרמה האנושית כולה.

הבחירה אינה נובעת רק מהציווי החיצוני, אלא גם ממבנה נפשו של האדם בפרק ב'. האדם הזה אינו "צלם" אחיד, אלא יצור המורכב משני קטבים מנוגדים: "עֵפֶר מִן הָאֲדָמָה" מחד גיסא, ו"נִשְׁמַת חַיִּים" א-לוהית מאידך גיסא. מתח פנימי זה מחייב את האדם לבחור בכל רגע נתון לאיזה קול להישמע – לקוטב הארצי או לקוטב השמימי. בפרק א', לעומת זאת, אין קטבים פנימיים, כי אם אמירה א-לוהית אחת. יתר על כן, האל עצמו פועל בעולם זה באופן המזמין בחירה. הוא קשוב לעולמו הפנימי של האדם – "לֹא טוֹב הָיִיתָ הָאָדָם לְבַדּוֹ" – ומפנה לו מקום. הוא מביא את החיות אל האדם "לְרִאיוֹת מֶה יִקְרָא לוֹ".

כך בעוד שבמונחי פרק א' הבחירה היא חיסרון וכפירה בבריאה הא-לוהית, במונחי פרק ב' מונח בה פוטנציאל אדיר. הנושא אינו עוד "מהי האמת המוחלטת" שהוטבעה בעולם, אלא "מה אני רוצה?". זוהי הולדתה של הפנימיות, הולדתם של עולם הרגש, הרצון וההתלבטות, המהווים את התשתית לבחירה.

היכולת לבחור משנה גם את היחס אל הזולת. בפרק א' הנושא הוא מימוש הייעוד. האדם מתמקד בשלמותו האישית, ביחסו הישיר לא-לוהים. הרגשת הזולת וההתחשבות בו הן כמעט הסחת דעת מהמקום הא-לוהי הטהור שבו. ואילו בפרק ב' האדם הוא 'מחבר חיבורים'. הוא נוצר אל תוך עולם שיש בו מערכות יחסים. עצם היכולת ליצור תקשורת עם עולם אחר – עם החיות, עם

האדמה, להטמין אותו ולחכות לגשם. האחריות על המשכיות החיים ועל הפקת המזון מוטלת על המערכת. האדם בפרק א' הוא "איש הבריאה", הוא קיים בתוך הווייה שבה הכול פועל מכוח הציווי הא-לוהי המקורי ("ויהי כן"), ולכן אין לו צורך או תפקיד ביצירת המזון.
²⁷ שלא כפרק א', שם החיים מובטחים ללא כל תנאי, כאן למעשה האדם יש השלכות על עצם קיומו. מעשים המנוגדים לציווי הא-לוהי עלולים להביא גם לסיום חייו של האדם.

האישה – פירושה לצאת מן העולם שלי ולחוות עולם אחר. הבחירה החופשית מאפשרת לא רק לבחור בין טוב לרע, אלא לבחור בזולת.

תקשורת אמיתית דורשת מרכיב נוסף, והוא **מודעות**. כדי להיות בקשר, על האדם לא רק לצאת מעצמו, אלא גם להבין איך הוא נתפש בעיני האחר. עליו להסתכל על עצמו מן הצד. בכך נולד עולם שלם של פנימיות ושל רפלקסיה עצמית: "מי אני?", "מה אני רוצה?", "כיצד אני נראה?" – זהו עולם של מודעות. זהו ההפך הגמור מעולמו של פרק א', שבו האדם פועל בתוך סדר קוסמי, בקיום של רצון הבורא, ללא כל מודעות עצמית. התוצאה הישירה של היכולת לבחור והמודעות הנלווית אליה היא **האחריות**. בפרק ב', כאשר האדם קורא שמות לחיות, הכתוב חותם: "וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ" (ב, יט). זו אינה רק קביעה טכנית, אלא הצהרה מהפכנית: הכרעתו של האדם היא הקובעת, בחירת מעצבת את המציאות. כאן נולדת האחריות: משמעותה היא ההכרה בכך ש"אני בחרתי" ויצאתי לדרך מסוימת, ואם מחר אשאל "מה פשר הדבר?": – אסביר, אשא באחריות על ההתנהלות שלי ועל תוצאותיה. עמדת האחריות היא היכולת לעמוד מחוץ לעולם, לתפוס את המכלול שלו, ולחוש ערבות כלפיו, מתוך הבנה שכל מה שמתחולל בו קשור גם לבחירותיי.

לפני שנעבור לפרק ג', נסכם את ההבדלים בין שני פרקי הבריאה בראי הבחירה החופשית:

פרק א'	פרק ב'
אין ציוויים אישיים, אין בחירה חופשית. האדם הוא 'צלם' המבצע 'ייעוד' א-לוהי מושלם.	ציוויים אישיים ובחירה חופשית. הציווי מכונן את אפשרות הבחירה.
אין ביטוי לרצון פנימי, אלא רק מימוש של הברכה הא-לוהית.	אדם בוחר ושואל את עצמו מה הוא רוצה. נולדת ה'פנימיות' והרצון האישי.
העולם הוא "טוב מאוד", אין רע, ולכן בחירה מוסרית אינה רלוונטית.	יש בעולם טוב ורע, התמודדות בין קטבים, תהליכים מורכבים. העולם הוא זירה של התמודדות מוסרית.
האדם הוא ישות קוסמית-תבניתית, חסר פנימיות אישית. לא נזכר שלאדם יש נשמה או נפש.	לאדם יש נשמת חיים ונפש חיה. הוא בן תמותה – "מֹת תָּמוּת".
הפרשה כולה פונה אל מין האדם ולא אל אדם יחיד מסוים.	האדם הראשון הוא אדם יחיד, פרסונה בעלת סיפור אישי.

פרק ג': הולדת החטא

הופעת הבחירה מביאה עימה את היתכנות החטא. מהו חטא? במונחים של פרק א', החטא פירושו התרחקות מן הייעוד, סטייה מן התבנית הא-לוהית המושלמת שהוטבעה באדם. זהו כישלון פונקציונלי, פגם בסדר הקוסמי. ואילו במונחים של פרק ב', החטא הוא אירוע מורכב ופרדוקסלי הרבה יותר. נתבונן בתהליך הנרקם לאורך שלושת הפרקים הראשונים בספר בראשית:

בפרק א' ה'אדם' הוא המין האנושי, ישות קולקטיבית. הדיבור אליו הוא כברכה וכייעוד ("פרו ורבו... ורדו"), לא כציווי אישי וקונקרטי. בפרק ב' האדם הופך לפרסונה, לאישיות יחידאית. כאן נולד הציווי האישי ("לא תאכל"), וכאן א-לוהים מגלה דאגה לעולמו הפנימי ("לא טוב היות האדם לבדו"). אך למרות זאת, עדיין לא קיים דיאלוג אמיתי שבו האדם מביע את עצמו. בפרק ג' האדם חוטא, ובעקבות החטא הוא מגורש מגן עדן. אך דווקא כאן, ברגע השפל, מתרחש אירוע מפתיע: מתחיל הדיאלוג האמיתי הראשון. העיניים נפקחות, האדם יודע, הוא שומע את קול ה', ולבסוף א-לוהים פונה אליו בשאלה המכוננת והמהדהדת הראשונה: "אֵיכָהָ?" (ג, ט). מה פשר התהליך הזה, שבו הדיאלוג העמוק ביותר נולד דווקא מתוך הקריסה?

כדי להבין זאת, עלינו לחזור בקצרה על ההבחנה בין שני המודלים. בפרק א' האדם מגלם עולם גבוה, עליון, "בצלם א-לוהים". הוא מונע מכוח הייעוד הא-לוהי שהוטבע בו. שאלה כמו "מה אני רוצה?" אינה רלוונטית כלל; היא מסמלת אפשרות להיות במקום שונה מזה שהוא מחויב אליו, ובעולם של פרק א' אין מקום לכך. ואילו בפרק ב' האדם הוא אומנם "עפר מן האדמה" אך יש בו "נשמת חיים". הוא ישות אוטונומית, אך במצבו הראשוני בגן, הוא עדיין בטל אל הא-לוהים; אין הוא חש את עצמיותו הנפרדת באופן מלא. הוא קיים, אך עדיין איננו מודע לקיומו הנפרד.

ה'נסירה' הגדולה, ההיפרדות הכואבת, מתקיימת באכילה מעץ הדעת. זהו הרגע שבו האדם מפר את הציווי הא-לוהי, ובכך, בפעם הראשונה, הוא **נשמע לעצמו** – לרצונו, לפיתוייו – ולא לא-לוהים. ברגע טרגי זה נולדת העצמיות הנפרדת, נולד ה'אני'. האדם מגלה שהוא ישות בעלת רצון עצמאי, המסוגלת להתנגש עם הרצון הא-לוהי. הוא חדל להיות רק חלק מהגן, והופך להיות יחיד בעולם.

הנסירה מתחילה עוד לפני האכילה, כבר בדיבור. הנחש פותח: "אֵף כִּי אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִכָּל עֵץ הַגָּן" (ג, א). לשונו קטועה, פתיחה לדיבור שלא הושלם, ו"אף כִּי" – אפילו כך – מעביר את הדיבור הא-לוהי המוחלט אל המונחים היחסיים. גם תוכן דבריו אינו מדויק: הוא מציג איסור גורף על כל עץ הגן, וכך מרחיק את הציווי הא-לוהי מן הרצון האנושי. האישה באה לתקן אותו, אך גם היא אינה מדויקת: "מִפְּרִי עֵץ הַגָּן נֹאכְל" – ולא "מִכָּל עֵץ הַגָּן אֲכַל תֹּאכְל" שבציווי (ב, טז); היא מצמצמת את ההיתר. "וּמִפְּרִי הָעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ הַגָּן אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ וְלֹא תִגְעוּ בוֹ" (ג, ג) – היא מרחיבה את האיסור. בציווי נאמר "עֵץ", ורק בדבריה נזכר "פרי" – תמצית המיטב, מושא החמדה; ואת עץ הדעת אין היא מזכירה בשמו ובמהותו, אלא במקומו – "אֲשֶׁר בְּתוֹךְ הַגָּן", משיכה אל הפנים. נקודת המוצא כבר אינה דבר ה', אלא ההנאה מן הטבע. על הקרקע הזאת אומר הנחש "לֹא מוֹת תָּמֻתוּן" (ג, ד): יש חיים עצמאיים, המנותקים מן הרצון הא-לוהי.

כעת, משהאדם חטא והפך לישות נפרדת, הדיאלוג הופך לאפשרי. השאלה "אֵיכָהָ?" אינה שאלת מיקום גיאוגרפי; זוהי שאלה רוחנית עמוקה שניתן לשאול רק מישהו שהוא 'אחר' ממך. זוהי

קריאה לאדם, שזה עתה נפרד, לזהות את המקום הרוחני החדש שבו הוא נתון. זוהי שאלה שבכוחה לחולל מסעות חיים שלמים. היא לא הייתה יכולה להישאל כלל קודם לכן, כשהאדם היה חלק הרמוני ובלתי-נפרד מהגן הא-לוהי. החטא אפוא אינו רק כישלון מוסרי, אלא הוא אירוע הלידה המכאיב של המודעות העצמית והבחירה החופשית.

פרק שביעי: קין והבל

החטא של פרק ג' הוא סיפורם של האדם ואשתו. בפרק ד' עובר הסיפור אל הדור הבא, ושם מקבל המתח שבין שני הפרקים פנים חדשות: עולם הבריאה ועולם היצירה אינם עוד שני סיפורים ושתי נקודות מבט, אלא שני אחים, הנולדים לזוג הורים אחד וחיים בשדה אחד. סיפורם של קין והבל אינו רק דרמה משפחתית או אירוע היסטורי נקודתי, אלא השתקפות נוראה של התשתיות העמוקות ביותר של הבריאה והנפש. ומשום כך עולה בו השאלה הקשה מכולן: מה קורה כאשר שני העולמות אינם מצליחים לחיות זה לצד זה? מה גרם לקין להרוג את הבל, ולהיענש בעקירה?

בסוף פרק ג' כבר נרמז המעבר. אחרי החטא והעונש "וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה כִּי הִוא הֵיטָה אִם כָּל חַי" (ג, כ). קודם לכן נקראה "אֵשָׁה", "כִּי מֵאִישׁ לָקְחָהּ זֹאת" – שם של אחדות וחיבור אל האיש. עכשיו היא "אם" – שם של החיים שהיא מעניקה לדורות הבאים. הזוגיות האינטימית של פרק ב' פונה אל ההמשכיות, אל "פרו ורבו" של פרק א'. ואכן, הדבר הראשון שחיה עושה בפרק ד' הוא ללדת – ולקרוא לבנה בשם.

בפרק שני ראינו כי באנלוגיה לעולם המשפחה, האדם של פרק א' הוא הבן הבכור, הפוגש את העולם ראשון וחווה אותו כשייך לו בזכות, ואילו האדם של פרק ב' הוא הבן השני, הנולד אל תוך מציאות שכבר יש בה 'אחר'. בסיפור קין והבל לובשת האנלוגיה הזאת בשר ודם. קין מגלם את עולם הבריאה: הוא מציב את נקודת הראשית של הדור הבא, מחדש להוריו מעמד של הורים, סולל דרך לאחיו ופוגש את המציאות כחוק וכתבנית. הבל מגלם את עולם היצירה: לאחר שהבכור העמיד את עצם המציאות, הבן השני מביא את ממד ההתפתחות, השכלול, הבשילות והבחירה האישית. זהו גם ציר הזמן שתיארנו שם: התפתחות הנפתחת במפגש עם מציאות נתונה, וממשיכה אל הבחירה ואל היצירה.

אלא שקין אינו האדם של פרק א' כפי שהוא ניצב ברום השמיים. פרק ד' אומנם חוזר אל מערכת המושגים של פרק א' ומשמש לו כהמשך, כפי שצינו בפתח הדברים, אך הוא מתרחש אחרי החטא, על אדמה שנאמר עליה "אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בְּעִבְדֶּךָ" (ג, יז). קין חי במושגי הבכור – הראשוניות, הקניין והתבנית – אך בתוכו חסר הממד הא-לוהי הנבדל, ה'שמיים' של פרק א'. הוא צורה של עולם הבריאה בלי השמיים שלה, הנטועה באדמה של פרק ב' לאחר שקוללה. בכך נעוץ שורש הטרגדיה.

התורה מעמידה את השניים במבנה של השוואה מתמדת, בבחינת "זה לעומת זה". ארבע פעמים עובר הכתוב מן האחד אל האחר, וסדר ההופעה מתהפך בכל פעם: בלידה – קין ואחרי הבל; במשלח היד – הבל ואחרי קין; בהבאת המנחה – קין ואחרי הבל; ובתגובה הא-לוהית – הבל ואחרי קין:

	קין	הבל
לידה	ותלד את קין ותאמר קניתי איש את ה' (ראשון)	ותסוף ללדת את אחיו את הבל (שני)
משלח יד	וקין ה'ה עבד אדמה (שני)	ויהי הבל רעה צאן (ראשון)
מנחה	ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה' (ראשון)	והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלבהן (שני)
תגובה א-לוהית	ואל קין ואל מנחתו לא שעה (שני)	וישע ה' אל הבל ואל מנחתו (ראשון)

ההשוואה חושפת את הקושי החינוכי והקיומי: כיצד שני עולמות אלו אמורים ללמוד זה מזה, ומה קורה כאשר עולם הבריאה אינו מסוגל לקבל את עולם היצירה?

לעומת הפרקים עד כה, שעסקו בתמות העולות מסיפורי הבריאה אך לא לפי סדר הפסוקים, בפרק זה נקרא באופן צמוד את הפסוקים, לאור התשתית שהנחנו בפרקים עד כה.

פסוקים א'-ב' – לידת האחים, שמותיהם ומשלח ידם:

(א) וְהָאָדָם יָדַע אֶת חַוָּה אִשְׁתּוֹ וַתְּהַר וַתֵּלֶד אֶת קַיִן וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת ה' :

(ב) וַתֵּסֶף לָלֶדֶת אֶת אָחִיו אֶת הָבֶל וַיְהִי הָבֶל רֹעֵה צֹאן וְקַיִן הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה :

"וְהָאָדָם יָדַע אֶת חַוָּה אִשְׁתּוֹ": "ידיעה" שייכת למערכת המושגים של פרק ב', היא מבטאת מפגש וחיבור. הידיעה מיוחסת לאיש – "והאדם ידע", ואילו ההיריון, הלידה והאמירה מיוחסים לאישה – "ותהר, ותלד... ותאמר". פועל אחד לו, ושלושה לה. ובפועל השלישי מונח עיקר הדבר: האישה היא הקוראת את השם. בפרק ב' האדם הוא שקרא שמות לכל נפש חיה, ואף לאישה עצמה – "לזאת יקרא אשה"; כאן היא הקוראת בשם, והיא הדומיננטית בתמונה.

"ותהר ותלד את קין ותאמר קניתי איש": מיהו האיש שאותו חוה קנתה? בפשט המקרא, חוה חשה שקנתה את הבעל – את ה'איש' – דרך הלידה; כינויו של תינוק רך כ'איש' משונה. כך מבואר גם במדרש: "חמת לה הא איתתא בןין, אמרה הא קנן בעלי בנדי" (בראשית רבה כב, ב) – כשראתה האישה שיש לה בנים, אמרה: הנה קניין בעלי בידי. בעקבות החטא והפיתוי נוצר מצב שבו האיש תלוי באישה ונצרך לה. המשך קיום זרעו, שעבר אל האישה, תלוי כעת בה; היא הריבון והיא היוצרת של המשכיותו בעולם. לא האישה קנויה לאיש, אלא הוא קנוי לה. לפיכך חוה קוראת את השם 'קין' כביטוי לשלטונה, וקין נולד אל תוך תודעה של 'קניין' ושל חוקיות נוקשה.

"אֶת ה'": פשוטו של "את" כאן הוא "עם" – וכך פירש רש"י: "כמו עם ה'". ובכל זאת חוה אינה אומרת "עם ה'". "עם" מבטא שותפות והדדיות, ואילו "את" מעמיד את ה' בנוכחות עקיפה: הוא שותף, אך עומד מן הצד. המדרש חש בכך. רבי ישמעאל שאל את רבי עקיבא מה טיבו של ה"את" שבפסוק, ודרש בו: "לשעבר אדם נברא מאדמה וחוה נבראת מאדם, מכאן ואילך 'בצלמנו' כדמותנו – לא איש בלא אשה ולא אשה בלא איש, ולא שניהם בלא שכינה" (בראשית רבה כב, ב). ה"את" מעביר את הלידה ממושגי פרק ב' – אדם מן האדמה ואישה מן האדם – אל מושגי פרק א', "בצלמנו" כדמותנו". השכינה נוכחת, אך כשלישית, ולא כמי שהולכת יד ביד עם האדם. קין נולד אפוא לתודעה של הבדלה, בשפת המושגים של פרק א': יש "אני" ויש "א-לוהים"; שניהם נמצאים באותו מרחב, אך כל אחד עומד לעצמו.

נרחיב: בפרק ב' מתקיימים שני סיפורים בין האיש לאישה. ביצירתה היא באה אליו – "וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם" (ב, כב) – האדם הוא הריבון במרחב הפיזי, בשליטה בעולם, והאישה היא עוז כנגדו. אולם לאחר מכן הוא בא אליה – "עַל כֵּן יַעֲזֹב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ" (שם, כד) – הדבקות באישה פירושה הליכה אל המקום שלה. חוה מבטאת בשפתיה את השלב השני: האישה אינה רואה את עצמה כמי שבאה אל רשותו של האיש, אל המרחב שלו, אלא האיש הוא שבא אליה, והיא הריבון והשולטת במצב. בפרק חמישי ראינו כי הליכה זו של האיש אל האישה היא שיא הדבקות – "וַיְהִי לְבָשָׂר אֶחָד". לאחר החטא התנועה עצמה מתעוותת: הדבקות נעשית קניין, והמפגש נעשה שליטה.

ואכן, בפרק ג' האישה פיתתה את האיש והוא הלך אחריה. התגובה הא-לוהית הייתה: "וְאָל אִישְׁךָ תִּשְׁוָקֶתָּ וְהוּא יִמְשָׁל בָּךְ" (ג, טז) – העונש מבטא כפיפות. אך שלטונו של האיש אינו שלטון של השפעה המוקרנת מבפנים, אלא זוהי שליטה מבחוץ, שנועדה לפצות על חולשתו ועל תלותו באישה, ולהתגבר על עמדת הנחיתות שהוא נתון בה.

"וַתִּסָּף לְלֶדֶת אֶת אָחִיו אֶת הָבֶל": הבל מופיע כתוספת. עמדת התצפית היא של חוה, ומבעד לעיניה הוא מוצג קודם כול כאחיו של קין, המשך לראשון, משני בחשיבותו. שמו אינו מוסבר, ולא נאמר שחוה קראה לו בשם. השם הבל מבטא את הבל הפה, הרוח, בבחינת "הַכֵּל הַכֵּל וְרַעֲיוֹת רֹחַ" (קהלת ב, יא). הבל הוא הדבר המופשט שאין בו ממשות פיזית כבדה, אך יש בו פוטנציאל של תקשורת – ויש בו הד להבל המשוקע בנשמת האדם: "וַיִּפָּח בָּאָפוֹ נְשָׁמַת חַיִּים".

"וַיְהִי הָבֶל רֹעֶה צֹאן וְקַיִן הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה": עתה מתהפך הסדר. בתיאור הקיום קין קודם, ואילו בתיאור העשייה הבל קודם. רעיית צאן היא עיסוק מנהיגותי הדורש תקשורת, חינוך, הובלה ויחס לבעלי חיים; לא בכדי משה ודוד היו רועי צאן. אין זו הרדייה של פרק א', שבה עסקנו בפרק שני: הרודה מקרין את סמכותו מרחוק, ואילו הרועה הולך עם צאנו, מכיר אותו ומדבר אליו. גם הפעלים מנוגדים: על הבל נאמר "ויהי" – עתיד עם וי"ו ההיפוך, לשון הפותחת אופק של התפתחות; על קין נאמר "היה" – לשון עבר, המעמידה אותו בעמדה קונקרטיה וקבועה. להבל קשר פנימי אל מקומו, לקין – קשר התנהגותי.

"וְקַיִן הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה": קין קשור לאדמה באופן קיומי ופיזי. אין זו עבודת האדמה של גן עדן. שם הושם האדם בגן "לְעֹבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ" – עבודה של שותף ושל גן, בתנועת הנפש של פינוי מקום; כאן

האדמה ארורה, והעבודה נעשית שעבוד. הניסוח "עובד" מבטא תלות באדמה, מעין עבד לה – כמו התלות של אביו באימו. קין אומנם נולד הבכור, עם הראשוניות והתבניות, אבל בתוכו הוא חסר את הממד הא-לוהי הנבדל. הוא מנציח את הידיעה בהיבט הנוכחות של אישה דומיננטית, שהאיש אומנם יודע אותה, אך נמצא במרחב שלה, ולמעשה היא שולטת בו. קין קנוי בעולמה של אישה, ומקום זה אינו מאפשר לו להרים את העולם שסביבו.

נסכם את ההבדלים בין הבנים :

	קין	הבל
מדרג ומעמד	בכור, מייצג ראשוניות ועולם הברואה	בן שני, מופיע כתוספת, מייצג את עולם היצירה
משמעות השם	קניין, חוק, קביעות, שלטון פיזי	הבל, מופשט, רוח, תקשורת
משלח יד	עובד אדמה – שעבוד פיזי למציאות	רועה צאן – מנהיגות, תקשורת ויחסים

פסוקים ג'-ה' – מה מביאים ומה מתקבל?

(ג) וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים וַיָּבֵא קַיִן מִפְּרִי הָאֲדָמָה מִנְחָה לַה' :

(ד) וַהֲבֵל הֵבִיא גַם הוּא מִבְּכֹרוֹת צֹאנוֹ וּמִחֻלְבֵּהוּ וַיִּשַׁע ה' אֶל הָבֶל וְאֶל מִנְחָתוֹ :

(ה) וְאֶל קַיִן וְאֶל מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה וַיַּחַר לְקַיִן מְאֹד וַיִּפְּלוּ פָּנָיו :

"וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים וַיָּבֵא קַיִן מִפְּרִי הָאֲדָמָה מִנְחָה לַה'": קין, כבכור, יוזם לראשונה את הקשר ואת הנתינה לא-לוהים. כאשר הקשר הוא עם א-לוהים – קין ראשון; כאשר הקשר הוא אל העולם, אל העשייה והמלאכה – הבל ראשון. קין מביא "מִפְּרִי הָאֲדָמָה", ולא "מִפְּרִי אֲדָמָתוֹ": האדמה היא של א-לוהים, והוא מביא מפירותיה אל בעליה. גם המילה "מנחה" מעידה על כך – נתינה למי שעומד במעמד של אדון. אין הוא מביא מן המשובח, אלא נציגות כללית. בגישת עולם הברואה שלו הכול הרי שייך לא-לוהים, וההבאה היא קיום חובה של נתינה לאדון, ולא מחווה של רגש פנימי. "וַיָּבֵא קַיִן" – הפעולה קודמת לאישיות, וכאילו אומר קין: הדבר מתבקש, ולכן אני מביא.

"וַהֲבֵל הֵבִיא גַם הוּא מִבְּכֹרוֹת צֹאנוֹ וּמִחֻלְבֵּהוּ": "גם הוא" – הבל מביא בעקבות קין, ולבדו לא היה מביא. הוא לומד מקין, אך יוצק לפעולה את עולם היצירה: הוא מביא "מִבְּכֹרוֹת צֹאנוֹ" – מן הראשית, "וּמִחֻלְבֵּהוּ" – מן המשובח. על אף שאינו בכור, הבל רואה חשיבות בבכורה, ואותה הוא

מעניק לה'. "וְהַבֵּל הָבִיא" – בלשון הכתוב שמו של הבל מקדים את פעולת ההבאה, ללמד שהרצון והבחירה הפנימית שלו הם שהולידו את הנתינה כתשורה. "צֹאנוּ" – הוא נותן דבר משלו, ודבר משמעותי, כמי שמבקש קרבה. שלושה יתרונות אפוא למנחתו של הבל על זו של קין: הוא הביא מבחירה, הביא את המשובח, ונתן ממה ששייך לו.

"וַיֵּשַׁע ה' אֶל הָבֵל וְאֶל מִנְחָתוֹ. וְאֶל קַיִן וְאֶל מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה": ה' שועה אל הבל ואל מנחתו – קודם כול אל הבל כאדם שפעל מבחירה, מתוך עולמו הפנימי, ואחר כך אל מנחתו המופלאה. ואילו אל קין ואל מנחתו לא שעה, משום שהבאת קין הייתה חסרת נוכחות אישית ("ויבא קין") ונטולת נשמה פנימית. התגובה הא-לוהית ניתנת לכל אחד מהם בנפרד, כל אחת בפסוק משלה, כביכול ללא קשר לאחר.

"וְאֶל קַיִן וְאֶל מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה, וַיַּחַר לְקַיִן מְאֹד וַיִּפְּלוּ פָּנָיו": החרון ונפילת הפנים נאמרו באותו פסוק שבו נאמרה אי-השעייה, ולא בפסוק של הבל. אי-התקבלות המנחה לא נאמרה כאן בהקשר של ההנגדה להבל; יש לה משמעות עצמאית כלפי קין, והיא שמולידה את תגובתו הקשה. שני שלבים לתגובה זו. תחילה – "ויַּחַר": חרון אף בגלל ציפייה שנכזבה. קין אינו מבין מדוע א-לוהים לא קיבל את מנחתו, ואינו יכול להשלים עם כישלון. היכולת להשלים עם כישלון קשורה ליכולת לקבל דברים לא שלמים, וכישרון זה אינו נוכח בעולמו. אחר כך – "וַיִּפְּלוּ פָּנָיו": חולשה ותחושת דחייה, החלשת החיים מתוך חוסר יכולת לעכל את מה שאירע. כאיש עולם הבריא, קין מורגל בשיטתיות ובשלמות, ואינו יודע לבחון את עצמו מחדש ולהפיק לקחים. האדם של פרק א' אינו רואה את מערכת החוקים הרוחנית שמאחורי התגובה הא-לוהית; מבחינתו, דחיית המנחה פירושה שא-לוהים דוחה את עצם קיומו, באופן שרירותי. וההשוואה אל הבל, שאינה נאמרת בפסוק אך מרחפת מעליו, מעצימה את מה שמתחולל בנפשו ומחלישה אותו עוד.

ובכל זאת ההנגדה נוכחת היטב. אומנם קין מבטא את הראשוניות, את הקניין, את הקבוע, והוא שיזם את הנתינה לה'; הבל לבדו לא היה יוזם. אבל הבל מבטא את ממד הבחירה, את המקום הלא מובן מאליו, את העולם הפנימי, ולכן א-לוהים שועה למנחתו. בתחום המלאכה הבל קדם, וקין למד ממנו; בתחום ההבאה לה' קין קדם, והבל למד ממנו – והוסיף משלו. פשר ההנגדה, ותיאורו של קין בעקבות הבל, כמוהו כקריאה אל קין: שים לב להבל שאת מנחתו קיבלתי; כשם שהוא למד ממך, עליך ללמוד ממנו. בפועל קין לא ילמד, שהרי הוא אינו שייך לעולם של דיבור ותקשורת. ובתחום הרוח כלל לא פשוט שקין יגדיר את עצמו כחסר לעומת הבל: מבחינתו, הבל מבטא עולם נמוך ממנו.

בשלב הבא א-לוהים פונה אל קין. לפני כן נשאל את עצמו: מה היינו מצפים שיאמר לו א-לוהים? לכאורה היה מתבקש שיאמר לו, או לפחות ירמוז לו, שעליו ללמוד מהבל לעשות דברים מהלב, להביא מהפירות המובחרים, ולהביא משהו משלו. אך המסר של א-לוהים מקיף יותר.

פסוקים ו'ז' – האזהרה והמסר:

(ו) וַיֹּאמֶר ה' אֶל קַיִן לָמָּה חָרָה לְךָ וְלָמָּה נָפְלוּ פָנֶיךָ:

(ז) הָלוֹא אִם תִּיטִיב שְׁאֵת וְאִם לֹא תִיטִיב לִפְתַּח חֲטָאת רִבְּךָ וְאַלֶּיךָ תִּשְׁוֹקְתּוּ וְאַתָּה תִּמְשָׁל בּוֹ :

א-לוהים פונה אל קין בשפה המתאימה לעולמו ולתגובותיו, בשפת פרק א'. אין הוא אומר לו בגלוי "למד מהבל להביא מן הלב", שכן א-לוהים מדבר איתו בעקרונות, ואת היישום האישי האדם אמור לגלות בעצמו.

"הָלוֹא אִם תִּיטִיב שְׁאֵת וְאִם לֹא תִיטִיב לִפְתַּח חֲטָאת רִבְּךָ" : המילה "הלווא" מורה על מסר פשוט, לא מחודש, מסר שמתאים לאיש של פרק א'. א-לוהים מלמד את קין : אם תיטיב – תהיה נשיאת פנים, ובתרגום המתבקש : א-לוהים יקבל את מנחותיך. שלא כמחשבת קין, אין זו שרירות לב של א-לוהים ואין זו גזרת גורל, כי אם מודל רוחני לדבוק בו – לדבוק בטוב. יש חוקיות רוחנית וסדר בעולם. אך אם לא תיטיב, אזי המציאות יכולה להיות לפתח חטאת רובץ – הכול תלוי בבחירתך.

"וְאַלֶּיךָ תִּשְׁוֹקְתּוּ וְאַתָּה תִּמְשָׁל בּוֹ" : התשוקה של החטא היא אליך, הוא חושק לפגוע בך. החטאת מתוארת כישות שיש לה תשוקה, וייעודו של האדם הוא למשול בה. במילים אחרות – האדם נתון במלחמה מתמדת מול החטא החושק בו, והמענה – למשול בו. זוהי שפה של שליטה וכיבוש, שפת "וכבשוה ורדו" של פרק א'. בפרק ב' אדם לא מושל, אלא מדבר, קורא בשם ומרומם את יצוריו.

אוזן קשובה תשמע כאן הד מדויק. כמעט באותן מילים נאמר לחוה : "וְאַל אִישָׁךְ תִּשְׁוֹקְתֶּךָ וְהוּא יִמְשָׁל בְּךָ" (ג, טז). התשוקה והממשל, שנאמרו שם על האיש והאישה, נאמרים כאן על קין והחטאת. מה שיותר בלתי פתור בסיפור הוריו – האיש הנמשך אחר האישה, והשלטון החיצוני המפצה על חולשתו – עובר אל הבן, ונעשה מאבק פנימי בינו לבין החטא הרובץ לפתחו.

א-לוהים מגלם את האמירה הגבוהה לעולם, והוא לא יאמר לאדם דבר שהאדם אמור להגיע אליו בכוחות עצמו. לפיכך, במקום לומר לקין בפשטות "למד מהבל", הוא מורה לו את הדרך לבחירה עצמאית – ודווקא פתחון הפתח הזה הביא לחטאת רובצת. כך נוהג א-לוהים עם קין, וכך נוהגת התורה עם הלומד : את מה שהאדם אמור למצוא בעצמו – אין היא כותבת לו.

פסוק ח' – הקרע והרצח בשדה:

(ח) וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל הָבֶל אָחִיו וַיְהִי בִּהְיוֹתָם בַּשָּׂדֶה וַיִּקָּם קַיִן אֶל הָבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ :

א-לוהים אומר לקין דבר, ובעקבות דיבור זה קין קם והורג את הבל! זהו תיאור לא פשוט, וכאילו נכתב כאן שהבנתו של קין את דבר ה' אליו תורגמה להריגה. האם ישנו קשר או שמדובר בצירוף מקרים? נעקוב אחר הפסוק צעד אחר צעד.

"וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל הָבֶל אָחִיו" : הכתוב מציין שקין אמר, אך אינו מפרט את תוכן הדברים. לא נאמר "וידבר", המבטא דיבור ותקשורת, אלא "וַיֹּאמֶר" – לשון של תוכן ; והנה התוכן חסר. אילו לא נאמר דבר, היה הכתוב מתאר כוונה – "ויבקש לומר" וכדומה. משנאמר "וַיֹּאמֶר", הייתה ראשית של אמירה, אך היא נקטעה. נאמרו דברים שבורים, וגם המקרא קטע את הסיפור. קין, כאיש פרק א', אומר כפי שא-לוהים אומר בפרק א' – "וַיֹּאמֶר א-לוהים יְהִי... וַיְהִי כֵן". הוא מורגל להוריד הוראות

ולצפות שהמציאות תתיישר לפיהן, וחסרים לו הכלים הדיאלוגיים של תקשורת והקשבה; לפיכך הדיבור נקטע ואינו בא לידי ביטוי במציאות. ועם זאת, הבל נקרא כאן "אחיו" – יש כאן אחווה, וייתכן שקין התכוון לטוב. כמו "אף כי" של הנחש, גם כאן דיבור קטוע פותח את הדרך לחטא.

"וַיְהִי בִּהְיוֹתָם בְּשָׂדֶה": בשדה – במרחב הפתוח, הבלתי-ממוסד, ללא הגנת הבית וההורים. אין מסגרת שתכוון את קין ותשמור עליו.

"וַיִּקֶם קַיִן אֶל הֶבֶל אָחִיו": קין לא תכנן מראש לרצוח את אחיו. הקימה קודמת לציון שמו – התעוררות פתאומית, קימה מן הרגליים. לא נאמר שקם להורגו. והלשון היא "אל הבל" ולא "על הבל". קימה "על" היא לשון של התקפה, כבדין הנערה המאורסה שנאנסה בשדה: "כִּי פָאֶשֶׁר יָקוּם אִישׁ עַל רַעְהוֹ וַיִּרְצָחוּ נַפְשׁוֹ בְּכַדְבָּר הַזֶּה" (דברים כב, כו). קין אינו בא אל הבל מלמעלה, אלא ממקום של הדדיות ושוויון – אל "אחיו", שנייה לפני ההריגה. מדובר בהתעוררות של כוחות מעורבבים וסערת יצרים, ולא בתכנון מפורט להתקפה.

לו נתבקשנו להשלים את הפסוק "וַיִּקֶם קַיִן אֶל הֶבֶל אָחִיו", מה היינו כותבים כשלב הבא? גם "וינשקהו" היה בא בחשבון. אין כאן תוכנית להריגה ואין כעס מודע; יש זרמים פנימיים בלתי נשלטים, שהביאו את קין בסופו של דבר אל המקום שאליו הגיע. הוא קם, החלה התכתשות ביניהם, ובהחלט ייתכן שהיה לה סוף אחר.

"וַיִּהְיֶה־הוּא": תוך כדי הקימה וההתגוששות העימות הידרדר להריגה. עולם הבריאה (קין), מתוך חוסר יכולת להכיל את עולם היצירה (הבל) המאיים על בלעדיותו, קם ומכלה אותו. היו אלה זרמים לא פתורים בנפשו, שכאן התפרצו. הפסוקים משרטטים את התהליך: הוא מתחיל בתגובה הא-לוהית, עובר אל תגובתו המועצמת של קין, ומקרין על מה שמתחולל בעולמו הפנימי. דבר מכל זה אינו נאמר במפורש, וזה עצמו סימן לדחף פנימי חזק ולא מודע. המקום הלא פתור מייצר אמירה מקוטעת, ולבסוף הוא מתפרץ, ותוצאתו היא ההריגה. האיש שעולמו הוא פרק א' קם והורג את האיש שעולמו הוא פרק ב'.

פסוקים ט'-י" – השאלות וההתנערות מאחריות:

(ט) וַיֹּאמֶר ה' אֶל קַיִן אֵי הֶבֶל אָחִיךָ וַיֹּאמֶר לֹא יָדַעְתִּי הֲשֹׁמֵר אָחִי אֲנִי:

(י) וַיֹּאמֶר מַה עָשִׂיתָ קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ צֹעֲקִים אֵלַי מִן הָאֲדָמָה:

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל קַיִן אֵי הֶבֶל אָחִיךָ": להבדיל מהשאלה "איכה" שנשאלה לאדם הראשון כדי שיזהה את מקומו, לקין מופנית שאלה מושגית-מערכתית: "האם אתה תופס איפה אחיך? האם אתה לוקח אחריות על השלכות מעשיך?"

"וַיֹּאמֶר לֹא יָדַעְתִּי הֲשֹׁמֵר אָחִי אֲנִי": תשובתו הראשונה של קין מובנת – קין אכן לא הכיר את מושג המוות. אך המשכה מתחמק. כאיש עולם הבריאה התבניתית, תודעת האחריות ליחסים הדדיים ולשמירת הזולת אינה מפותחת בו, והוא מסיר אותה מעליו באמירה בוטה וקשה.

"וַיֹּאמֶר מֶה עָשִׂיתָ קוֹל דְּמִי אָחִיד צִעֲקִים אֵלַי מִן הָאָדָמָה": משלא נטל קין את האחריות בעצמו, א-לוהים מטיל אותה עליו. יש דמים, ויש להם קול. "מן האדמה" – הדם לא אבד. האדמה, שהייתה מקום עבודתו של קין ומייצגת את הבריאה כמות שהיא, הופכת לבית מארח לדם וזועקת את חמסו של ה'אחר' שנדרס. א-לוהים מטיח בקין: "יש עוד מישהו בעולם, ואתה דרסת את עולמו". הבריאה זועקת.

פסוקים י"א-י"ב – גלות מעל פני האדמה:

(יא) וַעֲתָה אָרוּר אֲתָה מִן הָאָדָמָה אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת פִּיהָ לְקַחֲתָ אֶת דְּמִי אָחִיד מִיָּדְךָ:

(יב) כִּי תַעֲבֹד אֶת הָאָדָמָה לֹא תִסֹּף תֵּת כְּחָה לָךְ נָע וְנָד תִּהְיֶה בָאָרֶץ:

"וַעֲתָה אָרוּר אֲתָה מִן הָאָדָמָה": עונשו של קין ניתן במידה כנגד מידה: קין היה משועבד לאדמה ("איש האדמה") מתוך תפיסה פיזית וקניינית, והאדמה היא ש"פצתה את פיה לקחת את דמי אחיד מידך".

"כִּי תַעֲבֹד אֶת הָאָדָמָה לֹא תִסֹּף תֵּת כְּחָה לָךְ": עונשו הוא שדווקא האדמה מקיאה אותו ואינה נותנת לו את כוחה. חיבורו אל החיים נקטע.

"נָע וְנָד תִּהְיֶה בָאָרֶץ": לאחר שהרג את הבל, קין אינו מושל באדמה. הוא נאלץ להתנתק ממנה, אין לו מקום, והוא יוצא לגלות. עונש הגלות נועד לעקור אותו מהשעבוד הפיזי לחומר ולאדמה, ולפתוח אותו אל מופשטות ורוחניות גבוהות יותר; להחזיר לו את הממד של מי שאינו קנוי – לא לאישה ולא לאדמה. העונש בא ללמד אותנו שאין מנוחה לאדם בהיותו חוטא. השעבוד לחטא לעולם לא יביא סיפוק שלם לנפש, ולפיכך עליה לנוע ולנוד כדי למצוא את סיפוקה.

קודם החטא, האדמה – המגלמת את כוחה של האישה – שלטה באיש, קנתה אותו. החיבור ביניהם משעבד את עולם הרוח, מביא אותו אל המרחב המוגבל של האישה. האדמה היא מרחב חיים שהאדם קונה אותו, ועמדתו כלפיו היא מעין עמדתו כלפי האישה. כאשר האדמה שולטת, אין היא נפתחת אל השמיים, אל האין-סוף, אלא היא משוקעת בתוך עצמה, מוציאה קוץ ודרדר. היא יכולה להוציא את האין-סוף רק כאשר המפגש שלה עם האיש הוא עם השמיים שמעל העולם. כיוון שכך, האיש לא ימצא את מנוחתו באישה או באדמה, והוא יהיה נע ונד, מחובר אל השמיים של עצמו, ולא אל אדמה בשום מקום.

פסוקים י"ג-ט"ז – "גָדוֹל עֲוֹנִי מִנְּשׂוֹא": ראשיתו של דיאלוג

(יג) וַיֹּאמֶר קִין אֶל ה' גָדוֹל עֲוֹנִי מִנְּשׂוֹא:

(יד) הֵן גִּרְשִׁית אֶתִּי הַיּוֹם מֵעַל פְּנֵי הָאָדָמָה וּמִפְּנֵיךְ אֶסְתֵּר וְהִיִּיתִי נָע וְנָד בָּאָרֶץ וְהָיָה כָּל מִצְאֵי יַחַדְגִּנִּי:

(טו) וַיֹּאמֶר לוֹ ה' לָכֵן כָּל הָרֶג קִין שְׁבָעִתִּים יָקָם וַיִּשָּׁם ה' לְקִין אוֹת לְבִלְתִּי הַפּוֹת אֹתוֹ כָּל מִצְאוֹ :

(טז) וַיֵּצֵא קִין מִלְפָּנֵי ה' וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ נוֹד קִדְמַת עֵדֶן :

עד כאן דיבר א-לוהים, וקין השיב בהתחמקות. כעת, לראשונה, קין עצמו פונה אל א-לוהים, ונפתח משא ומתן.

"גָּדוֹל עֲוֹנִי מִנְשׂוֹא" – העוון רובץ עליו, ואין בכוחו להרימו מעליו. בין שנקרא את דבריו כתלונה ובין שנקרא אותם כווידוי, המילים חוזרות אל דבר ה' שלפני ההריגה. שם הובטח לו "הֲלוֹא אִם תִּיטִיב שְׂאֵת", וכאן הוא מדבר על "מִנְשׂוֹא" – אותו שורש עצמו, נ.ש.א; שם נאמר "לִפְתַּח חֲטָאת רִבֵּץ", וכאן החטא רובץ עליו בפועל. ועוד: לראשונה קין קורא לחטא בשמו ומייחס אותו לעצמו – "עֲוֹנִי". מי שאמר "לֹא יָדַעְתִּי" – יודע עתה.

"הֵן גִּרְשֵׁת אֹתִי הַיּוֹם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וּמִפְּנֵי אֶסְתֵּר": קין מבין שהמציאות דוחה אותו. האדמה שהייתה עולמו נשמטת מתחתיו, ולצידה הוא חש באובדן נוסף – "וּמִפְּנֵי אֶסְתֵּר". הפנים שנפלו כאשר מנחתו לא נתקבלה פוגשות כעת את פני א-לוהים, ולראשונה הקשר עם א-לוהים מופיע בדבריו כדבר שאפשר לאבד.

"וַהֲיָה כָּל מִצְאֵי יְהִרְגֵנִי" – ההורג חושש להיהרג. מי שלא ידע מהו מוות, יודע עתה את פחדו.

"וַיֹּאמֶר לוֹ ה' לָכֵן כָּל הָרֶג קִין שְׁבָעִתִּים יָקָם, וַיִּשָּׁם ה' לְקִין אוֹת לְבִלְתִּי הַפּוֹת אֹתוֹ כָּל מִצְאוֹ": א-לוהים שומע ונענה. קין שאל בבוטות "הֲשֹׁמֵר אָחִי אֲנִכִּי?", ותשובתו של א-לוהים ניתנת במעשה: הוא עצמו נעשה שומרו של קין. מי שלא שמר על אחיו זוכה לשמירה, ובכך הוא לומד מהי שמירה. זהו דיאלוג של ממש – פנייה, בקשה ומענה – שלא התקיים בין קין לא-לוהים קודם לכן. בפרק שישי ראינו כי הדיאלוג האמיתי הראשון, "אֵיכָה", נולד דווקא אחרי החטא. גם כאן הדיאלוג נולד מתוך הקריסה.

"וַיֵּצֵא קִין מִלְפָּנֵי ה' וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ נוֹד קִדְמַת עֵדֶן": קין יוצא מלפני ה' ויושב בארץ נוד. המילים סותרות לכאורה – ישיבה בארץ של נודים – ודווקא בכך הן מתארות את דרכו החדשה: מקומו אינו עוד אדמה קנויה, אלא התנועה עצמה.

שני מודלים, שתי נפילות

סיפור קין והבל הוא חוליה במבנה רחב יותר של פרקי הראשית. פרק א' – בריאה, תבנית העולם; פרק ב' – יצירה; פרק ג' – חטא ועונש בעולם היצירה; פרק ד' – ראשית הצמיחה שלאחר השבר; פרק ה' – שיבה אל עולם הבריאה ואל המשכיותו, "בְּיוֹם בָּרָא אֱלֹהִים אָדָם בְּדִמוֹת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ" (ה, א); פרק ו' – חטא בעולם הבריאה; פרק ז' – עונש בעולם הבריאה, המבול; פרק ח' – בריאה מחודשת של העולם. לכל אחד משני המודלים יש נפילה משלו, וכל נפילה צומחת ממקומו המיוחד של העולם שבו היא מתרחשת: חטא ממקומו.

חטא עולם היצירה הוא המשיכה אל החומר ואל הרצון האנושי החומד – הנחש, הפרי, ה"תאנה לעינינו". חטא עולם הבריאה הוא חטא של אדנות: "וַיֵּרָאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶת בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכָּל אִשָּׁר בָּחָרוּ" (ו, ב). האדם שנברא בצלם א-לוהים, והמכונה כאן "בני הא-לוהים", רואה את עצמו כאדון ומרשה לעצמו לקחת ככל העולה על רוחו. הרדייה של פרק א' מאבדת את גבולותיה, עד ש"השחית כל בשר את דרכו על הארץ" (ו, יב). טשטוש המדרגות ממקום של אדנות מוליד חמס.

גם התיקון בא בשפת פרק א'. אחרי המבול חוזרת הברכה "פָּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ" (ט, א); במקום "וַיִּרְדּוּ" נאמר "וַיִּמְוָרְאֻכֶם וַחֲתִיכֶם יִהְיֶה עַל כָּל חַיַּת הָאָרֶץ" (שם, ב); וההגנה על חיי האדם נשענת שוב על הצלם: "שִׁפְפוּ דָם הָאָדָם בָּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָּף, כִּי בָצַלְסָ אֱלֹהִים עֲשָׂה אֶת הָאָדָם" (שם, ו). זהו בירור המדרגות: הבדלה ברורה בין האדם לבעלי החיים, שבכוחה יכול החלק הא-לוהי שבאדם להתרומם. כך מתממשת נחמת נח, שהובטחה בלידתו, בבריאה מחודשת של העולם.

חתימת הפרק: יש סיבה לכל דבר, ויש סיבה לאופטימיות

סיפור קין והבל מבטא את המתח הלא פתור של יחסי עולם הבריאה ועולם היצירה בראשית ההיסטוריה. כפי שראינו בציר הזמן, בראשית דרכה של האנושות עולם הבריאה הוא הדומיננטי. כאן השולט בכיפה הוא קין, ואילו עולם היצירה – הבל – עדיין חלש, מופשט וחסר ממשות מבנית; עדיין 'הבלי'.

מה גרם לקין להרוג את הבל? התשובה נבנית בשלוש קומות. בתשתית – השמיים אינם נוכחים באמת בעולמו של קין. אמו פיתתה את אביו; בלידתו היא קנתה את האב, בהיפוך מלשון המשנה "האשה נקנית" (קידושין א, א), ועל הרובד הסמוי של לשון זו נעמוד בפרק התשיעי; ועבודת האדמה שלו היא שעבוד. על גבי תשתית זו – אי היכולת לעכל כישלון. הבל הצליח להגיע אל א-לוהים מתוך עולמו הפנימי והבחירי, וקין לא; דחיית המנחה נחוותה אצלו כדחייה שרירותית של עצם קיומו, וההשוואה המרחפת אל הבל העצימה אותה. ובקומה העליונה – זרמים לא פתורים, שאין להם מילים: הדיבור נקטע, ובשדה, במרחב שאין בו מסגרת, הם התפרצו. מכיוון שקין היה שקוע בתודעת קניין ושעבוד לאדמה ולאשה, ללא פתיחות לשמיים ולרוח, הוא לא יכול היה לסבול את קיומו של עולם היצירה לצדו, וקם להורגו.

ההריגה בשדה ממחישה כי ללא חיבור נכון, עולם הבריאה הנוקשה עלול לכלות את עולם היצירה. הבל לא יכול היה להתגונן, משום שלא היו עדיין מערכות מושגיות ותקשורתיות שימנעו את ההריגה במרחב הבלתי-ממוסד.

ובכל זאת יש סיבה לאופטימיות. עונש הגלות עוקר את קין מהאדמה כדי לשחרר אותו מהשעבוד החומרי ולהחזירו אל ממד המופשטות, והסיפור עצמו אינו נגמר בהריגה: מתוכו נולד הדיאלוג הראשון בין קין לא-לוהים, וא-לוהים נעשה שומרו של ההורג. גם האדמה הארורה תמצא את נחמתה. כאשר נולד נח, נאמר עליו: "זֶה יִנְחַמְנוּ מִמַּעֲשֵׂנוּ וּמִעֲצָבוֹן יִדְּינוּ מִן הָאָדָמָה אִשָּׁר אֲרָרָה ה'" (ה, כט) – שמיים חדשים באים אל העולם. והמתח בין שני העולמות, הרוחש לאורך כל

ההיסטוריה, עתיד להתהפך : בראשית ההיסטוריה קם עולם הבריאה על עולם היצירה והרג אותו ; בגאולה משיח בן יוסף – איש עולם הבריאה – עומד למות, ומשיח בן דוד מושיט לו יד ומצילו.

האדמה תוכל להוציא את פוטנציאל האין-סוף שבה רק כאשר יתחולל חיבור אמיתי בין הבריאה – המבנה, הריבונות והסדר – לבין היצירה – הפנימיות, הבחירה והדיאלוג האנושי. חיבור זה יביא לידי ביטוי את מכלול העושר של החיים אשר על פני האדמה. זהו החיבור שאליו כיוונו מתחילת הדרך : לא ניצחונו של עולם אחד על משנהו, אלא "אלו ואלו".

פרק שמיני: מן הכתוב אל החיים

לאחר שפרשנו את שני המודלים לכל רוחבם – דמות האדם ושמות א-לוהים, הזוגיות, הבחירה והחטא, ועד לשני האחים – נשוב אל השאלה שבה נפתח פרק שלישי: כיצד נוהגים כאשר שתי ההוראות ניצבות זו מול זו? ההתבוננות דרך שתי נקודות המבט – ה'מבט מגבוה' של פרק א' וה'מבט מקרוב' של פרק ב' – אינה רק פתרון לוגי לסתירות בכתוב; היא מעניקה לנו משקפיים שדרך אנו יכולים לפעול בעולם בצורה מדויקת יותר. נבחן זאת דרך סיטואציות יום-יומיות. היישומים שלהלן הם תרגיל באותה קריאה: להחזיק בכל מצב את שתי נקודות המבט – גם את זו שאינה נראית במבט ראשון.

1. יחס האדם לטבע: הכובש מול העובד והשומר

דמיינו אדם העומד מול יער עבות. בתוכו מתרוצצות שתי נקודות המבט:

פרק א' מעניק לאדם את המבט הריבוני של הבורא – זווית ראייה רחבה המקיפה את היקום כולו, מהאור הראשוני ועד גרמי השמיים. בנקודת מבט זו, האדם ניצב בשיא תפארתו כ"צלם א-לוהים", והוא ניחן ביכולת לראות במציאות פוטנציאל אין-סופי לשכלול ולבניין. המנדט הא-לוהי "וְכַבְּדָהּ" מהדהד בו כקריאה להשליט סדר, חוקיות וקדמה בתוך הכאוס של הטבע. זהו כוחו הייחודי של האדם כ'אדריכל' הבריאה: הוא יודע לקחת את חומרי הגלם של העולם – העצים, המים והאנרגיה – ולרתום אותם לבניית ציוויליזציה, להקמת בתים ולהפיכת השממה למקום יישוב ראוי, בטוח ומלא משמעות עבור האנושות כולה.

בפרק ב', המצלמה נוחתת אל הקרקע ואל המרחב האינטימי של הגן, שבו המציאות פועמת בזמן ובמקום ספציפיים. כאן מתגלה ייחודו של האדם כשותף וכגן, המסוגל לפגוש את הבריאה פנים אל פנים. המבט שלו מתמקד בפרטים הקטנים והחיים: הוא מבחין בענף הזקוק לתמיכה, מרגיש את לחלוחית האדמה וקשוב לקולו הייחודי של כל נברא. הפעולה של "לְעֲבֹדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ" מגדירה מערכת יחסים עמוקה של אחריות וטיפול; זהו כוחה של הנוכחות הקשובה, המעניקה לכל עץ ופרח את המקום לצמוח ולהתפתח. בנקודת מבט זו, האדם מפיח חיות ורגישות במציאות, ויוצר הרמוניה חיה הנובעת מתוך הקשר הבלתי-אמצעי שבין האדם לאדמתו.

השלמות הקיומית נחשפת בחיבור שבין המבטים, המוליד הנהגה שנכנה אותה 'ריבונות מתוך חמלה' – האדם פועל כריבון-גן ומשלב תכנון מערכתי עם הקשבה אינטימית. ברוח פרק א', האדם מפעיל את כוחו הריבוני כדי 'לכבוש' את המרחב: הוא פורץ שבילים, מנהל סיכוני אש ומבצר את עתיד היער כמערכת יציבה, מתוך הבנה שהסדר המבני והיד המכוונת הם המעניקים ליער את הגנתם ומאפשרים לו להפוך למקום יישוב וחיים. בד בבד, ברוח פרק ב', הוא נכנס אל תוך הסבך כשותף נאמן הניגש 'לעבוד ולשמור' על כל נברא בנפרד ומעניק לכל צמח את המרחב האישי לצמוח בו.

כך מתממש סוד השותפות: האדם **כובש כדי לשמור** – רותם את הסמכות והעוצמה כדי להעמיד קרקע בטוחה שבה החיים העדינים יוכלו לפרוח; והוא **שומר מתוך הכוח לכבוש** – מעניק

לטיפולו הרגיש בפרטים הקטנים תוקף של אחריות ובחירה מודעת של ריבון. במיזוג זה, הכוח הופך לכלי שרת עבור האהבה, והשמירה האינטימית על הבריאה הופכת למעשה ריבוני של תיקון עולם.

2. דמות האדם: "צלם א-לוהים" או "עפר מן האדמה" – מבט אל סוד החינוך

כדי להוריד את המושגים המופשטים אל קרקע המציאות, נתבונן בדמותם של הורה או מחנך העומדים מול ילד. בתוך נפשם של המבוגרים מתרוצצות תמידית שתי נקודות המבט הללו, והמתח ביניהן הוא המגרש שבו נבנית או קורסת נשמתו של הילד.

במבט של פרק א, המחנך ניצב מול הילד ורואה בו קודם כול את "צלם א-לוהים". אין הוא רואה את הקשיים היום-יומיים, אלא את האדיאה הקוסמית שהילד אמור להיות. הוא משרטט עבור הילד את הייעוד הגבוה, פורש בפניו את החזון. הוא תובע ממנו שלמות, גדלות ותרומה לתיקון עולם. התקשורת בין האב לבנו היא חד-כיוונית של ברכה וציווי. המחנך בפרק א' אינו מנהל משא ומתן עם הילד, אלא משמיע את קולו של הנצח. הוא אומר לילד: "פרו ורבו ומלאו את הארץ" – צא לדרך, תתפתח, תטביע חותם.

ואילו במבט של פרק ב המצלמה צונחת אל המפגש הממשי. המחנך פוגש את הילד ברגעים שבהם הוא "עפר מן האדמה" – ברגעים של חולשה, של כישלון, של חומר גולמי ומבולבל. המחנך אינו 'מנחית' פקודות, אלא מפנה מקום. הוא מקשיב לבדידותו של הילד, בבחינת "לא טוב היות האדם לבדו", ומזהה את הצורך המיידני שלו בהכרה ובחום. התקשורת היא דו-כיוונית ומכוונת למפגש: האב קורא לילד בשם, מקשיב למה שיש לילד להציע – "לראות מה יקרא לו", ומציב לו את הגבול השומר – "לא תאכל" – מתוך דאגה ושותפות, ולא מתוך אדנות.

הטרגדיה החינוכית מתרחשת כאשר אחת העיניים נעצמת: אם המחנך יחיה רק את פרק א', הוא יהפוך לעריץ של אידיאלים. הוא ידרוש מהילד גדלות בלתי פוסקת, בלי לראות את העייפות בעיניו או את הבוץ שעל נעליו. הילד, שמרגיש שרואים רק את הייעוד שלו ולא אותו, יחוש שחונקים אותו תחת משא הציפיות. ה"צלם" יהפוך לצל מאיים המבטל את קיומו הפרטי. מנגד, אם המחנך יחיה רק את פרק ב', הוא יהפוך למאפשר חסר מעוף. הוא יחבק כל חולשה וייענה לכל רצון מיידני, אך ישאיר את הילד בתוך ה"עפר". ללא המבט של פרק א', הילד לא ידע שיש לו כנפיים, שיש לו משימה, ויש בו חלק א-לוהי שתובע ממנו צמיחה. החיבוק יהפוך לטביעה בתוך חולשותיו.

השותפות הא-לוהית-אנושית בחינוך היא היכולת המופלאה לראות בילד בו-זמנית את שניהם: לראות את הנסיך שבו – ולהציב לו רף גבוה של שליחות ואחריות; ובו-בזמן לראות את הילד הקטן והבודד שבו – ולהעניק לו חסד, הקשבה ופינוי מקום. חינוך שלם הוא היכולת לומר לילד: "אתה נזר הבריאה, העולם מחכה למעשיך" (פרק א'), "ואני כאן איתך בתוך הגן, רואה את כאבך ושומר על צעדיך" (פרק ב').

3. טיבו של הזמן: שישה ימים או 'ביום עשות'?

בפרק א' הזמן נע על ציר – "וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר": החלוקה לשישה ימים מובדלים יוצרת מבנה של הספק ותוצאה. זהו המבט ההכרחי שבונה את יסודות העולם; הוא מלמד שאי אפשר לדלג על

שלבבים, ושיש להעניק לכל משימה את הזמן והמקום המוגדרים לה. ללא הלו"ז המתוכנן, המציאות נותרת בליל בלתי מאורגן של כוחות.

בפרק ב', לעומת זאת, הזמן הוא תהליך של צמיחה. הכתוב מאחד את הכול ל"יום" אחד – "בְּיוֹם עֲשׂוֹת" (ב, ד), ומתאר מצב של המתנה: "וְכָל שְׁיֵחַ הַשָּׂדֶה טָרָם יִהְיֶה בְּאֶרֶץ... כִּי לֹא הִמְטִיר ה' אֶל-לֵהִים... וְאָדָם אֵין לַעֲבֹד אֶת הָאֲדָמָה" (שם, ה). ב'מבט מקרוב' של גן עדן, הזמן אינו לוח שנה אלא דופק פנימי. הכול קיים בתוך ה"טָרָם" – פוטנציאל חי המחכה לגשם ולאדם כדי לפרוץ ולהתחבר לכדי מציאות אחת שלמה.

השלמות נמצאת ביכולת לחיות בתוך קצב חי: האדם פועל לפי סדר יום משימתי ומחולק (פרק א'), אך הוא עושה זאת כדי להגיע למדרגה שבה הכול מתחבר לתהליך אורגני אחד (פרק ב'). שילוב המבטים מלמד אותנו שניהול הזמן וחלוקתו למשימות נועדו כדי שנוכל, בסופו של דבר, להיות נוכחים באמת בתוך ה"יום" הגדול של חיינו. כשהאימון המתמשך של הפרטים (א') פוגש את ההקשבה לרגע הנכון (ב'), נוצרת יצירה חיה שבה הסדר והזרימה מזינים זה את זה.

פרק תשיעי: "האשה נקנית" – קניין וקידושין

המילים הראשונות של מסכת קידושין הן: "האשה נקנית בשלש דרכים" (קידושין פ"א מ"א). ובמשניות הבאות הפרק ממשיך לפרט קניינים: "עבד עברי נקנה בכסף ובשטר", "עבד כנעני נקנה בכסף ובשטר ובחזקה", "בהמה גסה נקנית במסירה", "נכסים שיש להם אחריות נקנין בכסף ובשטר ובחזקה" (שם, משניות ב-ה). האישה עומדת בראש רשימת הקניינים, ולאחריה עבדים, בהמות ונכסים. הגמרא, כשהיא מבקשת מקור לקניין האישה בכסף, למדה אותו משדה עפרון: "כתיב הכא 'כי יקח איש אשה', וכתיב התם 'נתתי כסף השדה קח ממני'" (קידושין ב ע"א). מי שקורא רק את הרובד הזה יוצא בתחושה שהאישה נדחת הצידה, שהיא רכושו של האיש. זהו הרובד הגלוי, בחריפותו הגדולה ביותר.

אך ישנו המשך למסכת. הפרק הראשון אכן מציין את הקניין כגורם המכונן את הקשר בין איש לאישה – ומכאן ואילך, לאורך שלושת הפרקים הבאים, לא ייזכר הקניין אפילו פעם אחת נוספת. הפרק השני נפתח במשפט "האיש מקדש בו ובשלוחו, האשה מתקדשת בה ובשלוחה" (שם פ"ב מ"א), ומכאן ועד סוף המסכת הפעולה המכוננת היא פעולת הקידושין, הנזכרת עשרות פעמים. היא גם שהעניקה למסכת את שמה.

לא מקרה הוא שהגמרא פותחת את המסכת בשאלה על כך: "מאי שנא הכא דתני 'האשה נקנית', ומאי שנא התם דתני 'האיש מקדש'?" (קידושין ב ע"א). ותשובתה: "מעיקרא תני לישנא דאורייתא, ולבסוף תני לישנא דרבנן. ומאי לישנא דרבנן? דאסר לה אכולי עלמא כהקדש" (שם ב ע"ב). אין זו שאלה של מינוח. הגמרא מצביעה על שני מושגים, וכל אחד מהם מכונן צד אחר בקשר שבין האיש לאישה.

קניין וקידושין: לשון תורה ולשון חכמים

הקניין הוא פעולה בעלת אופי משפטי מובהק: מעשה המגדיר שייכות, ובעקבותיו נוצרים הבית, הרשות והמשפחה. שורשיו בפרק א'. שם "זָכַר וּנְקָבָה בָּרָא אֱתָם", ומייד – "פָּרוּ וּרְבוּ וּמָלְאוּ אֶת הָאָרֶץ". הפגישה ביניהם היא תחת הכותרת של הייעוד המשותף, ולא תחת הכותרת של התקשרות הלבבות. לקיחת אישה בציר זה פירושה בניית בית, משפחה, מסגרת חיים חדשה. כך גם בשליחות עבד אברהם: "כִּי אֶל אֶרְצִי וְאֶל מוֹלְדֹתַי תֵּלֵךְ וְלִקְחָתָּ אִשָּׁה לְבְנִי לְיִצְחָק" (בראשית כד, ד). נקודת המוצא היא השייכות המשפחתית: האישה שייכת לבית אב, ולקיחתה היא מעבר משייכות אחת אל שייכות אחרת. אף כאן הלקיחה מלווה בנתינה – "וַיּוֹצֵא הָעֶבֶד כְּלֵי כֶסֶף וְכָלִי זָהָב וּבְגָדִים וַיַּתֵּן לְרַבֵּקָה" (שם, נג).

חז"ל המירו את פעולת הקניין בקידושין – "דאסר לה אכולי עלמא כהקדש". הלשון יוצרת זיקה בין הקידושין לבין ההקדש, ומבליטה את ההבדל. בהקדש, אדם מקדיש דבר לשמיים, ובכך אוסרו על כל העולם, בכל שימוש שהוא; בקידושין האישה מתקדשת לאיש ונאסרת על כל העולם – אך לא בכל קשר והנאה, אלא בקשרי אישות בלבד. הקידושין הם אפוא הקדשת האישות שבין

שניהם, ואיסורה על כל העולם. "הרי את מקודשת לי" מכון אל הקשר האינטימי, אל רשות היחיד המיוחדת לשניהם.

שורשיו של מושג זה בפרק ב'. שם הקשר אינו קשור למצוות פרו ורבו ואינו קשור לבנינו של העולם. יסודו בכך שהאדם כפי שהוא חסר – "לא טוב היות האדם לבדו" – ובכך שהאישה לקוחה מצלעו: "זאת הפעם עצם מעצמי וקשר מבשרי". רבי שמעון מחזיר אותנו אל פרק זה במפורש: "מפני מה אמרה תורה כי יקח איש אשה, ולא כתב כי תלקח אשה לאיש? מפני שדרכו של איש לחזר על אשה, ואין דרכה של אשה לחזר על איש. משל לאדם שאבדה לו אבידה – מי חוזר על מי? בעל אבידה מחזר על אבידתו" (קידושין ב ע"ב). האישה היא אבדתו של האיש, והוא המחזר אחריה. ה"לקיחה" שבפסוק מתפרשת כאן כמכלול הפעולות שנועדו לעורר את רצונה לבוא אליו – נתינה ודיבור. ובואה אליו מרצונה החופשי הוא שנקרא "לקיחה".

אם כן, מדוע הקניין קודם? "מעיקרא" – לשון התורה: הממד הנצחי, הבית, הילדים והדורות שיצמחו מן החיבור, הוא המכונן את עצם הקשר. "ולבסוף" – לשון חכמים: הקשר האישי, גאולת ההווה. הבהירות במישור הראשון סוללת את הדרך אל עוצמותיו של השני. ובלשון ההלכה: מעשה הקניין הוא שמאפשר לקידושין לחול.

הגלוי והסמוי בהלכה

המשנה נכתבה, כך נראה, במגרש הראשון – במגרש של עולם הבריאה, של המבנים והמסגרות. היא לא התיימרה לתאר את השורה התחתונה, ההתנהגותית. הדרך אל זו עוברת דרך התלמוד, החושף מורכבויות ועומקים נוספים, דרך פוסקי הדורות, ועד למפגש החי שבין כל איש ואישה – יצירה חד פעמית שאין דומה לה בכל העולם כולו. התלמוד עצמו עוצר על הלשון שבגלוי. מדוע לא נאמר "האיש קונה"? "משום דקא בעי למיתנא סיפא 'קונה את עצמה'" – המשנה מבקשת להעמיד את האישה כנושא הפועל, כמי שקונה את עצמה. ועוד: "אי תנא 'קונה', הוה אמינא אפילו בעל כרחא – תנא 'האשה נקנית', דמדעתה – אין, שלא מדעתה – לא" (קידושין ב ע"ב). הלשון הסבילה, שנראית כמבטלת את האישה, היא דווקא זו המעמידה את הקשר כולו על הסכמתה.

כך גם בתוכן. המחויבויות כולן מוטלות על האיש: "שְׂאֵרָה פְּסוּתָהּ וְעִנְיָהּ לֹא יִגָּרַע" (שמות כא, י); "לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו, שאין ברכה מצויה בתוך ביתו של אדם אלא בשביל אשתו" (בבא מציעא נט ע"א); ורבי יוסי אומר: "מימי לא קריתי לאשתי 'אשתי'... אלא לאשתי – 'ביתי'" (שבת קיח ע"ב). מי שנראתה ברובד הגלוי כ"נקנית" מתגלה ברובד הסמוי כמרכז הבית, ואת המחויבויות כולן נושא מי שנראה כ"קונה".

מי שקורא רק את המשנה הראשונה יוצא בתחושה של אדנות ושליטה; מי שנכנס פנימה פוגש את ההפך. המעבר עצמו מתרחש בתוך הלשון: "לישנא דאורייתא" של קניין הופכת ב"לישנא דרבנן" ללשון של קדושה. התורה שבעל פה היא שחושפת את הרובד הסמוי של התורה שבכתב – ובכך נעסוק באחרית הדבר.

אחרית דבר: תורה שבכתב ותורה שבעל פה - בין שמיים לארץ

המסע אל שורשי הבריאה והיצירה אינו סופו של דיון, אלא רק תחילתו.

החלוקה לשתי נקודות מבט – עולם הבריאה ועולם היצירה – כפי שהן משתקפות בפרקי הראשית של התורה משמשת כתבנית מפתח שהתורה הפקידה בידינו בפתחה, כדי שנלמד לזהות כיצד היא מופיעה ומהדהדת לכל אורך התורה שבכתב ובעל פה.

ההבחנה בין שתי נקודות המבט אינה רק פתרון פרשני. זוהי רכישה של כלי מחשבתי, 'משקפיים' חדשים שדרכם יש לראות את המבנה הכפול והעומק הקיים בכמעט כל פרק וסוגיה. כלי זה מכשיר אותנו לזהות בכל סיפור, בכל מצווה ובכל מחלוקת את שני הקולות הפועלים בהם: את 'מבט-העל' השמימי והאידיאלי של פרק א', ואת ה'תקריב' הארצי והמציאותי של פרק ב'. ההבחנה הזו ממשיכה ומהדהדת בעוצמה גם באופן שבו ניתנה לנו התורה. התורה אינה מונוליתית; היא בנויה משתי קומות – "תורה שבכתב" ו"תורה שבעל פה" – המקבילות באופן מדויק לשני פרקי הראשית.

ה"תורה שבכתב" מגלמת את המבט הא-לוהי על העולם. היותה כתובה, חקוקה באותיות, מהווה ביטוי לנצחיותה ולעמידתה מעל לשינויי הזמן והמקום. במהותה, תורה זו מוקרנת ממושגי פרק א' בבראשית:

1. **מוצא א-לוהי מוחלט:** כשם שפרק א' מתאר בריאה הנעשית כולה בדיבור א-לוהי ("וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים... וַיְהִי"), כך התורה שבכתב היא "דבר ה'". זוהי אמת המונחתת מלמעלה למטה, ללא שותפות אנושית ביצירתה.

2. **צו מושגי ולא אופרטיבי:** התורה שבכתב מציבה את האידאות הגדולות, את ה"שמיים" – "לְעֹלָם ה' דְּבָרָךְ נִצָּב בְּשִׁמְיִם" (תהילים קיט, פט). כאשר היא מצווה "זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת" (שמות כ, ח), היא קובעת ערך נצחי. אין היא יורדת אל פרטי המימוש הארציים ואל המורכבות של חיי היום-יום, אלא מציבה את האופק, את האידיאל השלם.

3. **שלמות יציבה וחתומה:** כמו העולם של פרק א' שהוא "טוֹב מְאֹד" ומוגמר, כך התורה שבכתב היא שלמה ואינה ניתנת לשינוי. לא ניתן להוסיף עליה או לגרוע ממנה אות אחת.

לעומתה, ה"תורה שבעל פה" נישאת על שפתיים של חכמים – בני האדם. תורה זו צומחת מתוך החיים עצמם, מתוך המפגש של האידיאל הא-לוהי עם העולם הארצי והמציאות המשתנה. במהותה, תורה זו מוקרנת מערכי פרק ב' בבראשית:

1. **שותפות אנושית:** כשם שבפרק ב' האדם הופך לשותף פעיל, המעבד את הגן וקורא שמות, כך בתורה שבעל פה החכם אינו רק מקבל פסיבי, אלא יוצר פעיל. חכמים נדרשים לפרש, להכריע, לגזור גזרות ולתקן תקנות. "לא בשמיים היא" – התורה הופקדה בידי האדם.

2. **צמיחה מלמטה:** כמו הצומח בפרק ב' הממתין לגשם ולעבודת האדם, כך התורה שבעל פה צומחת מלמטה למעלה – "אֲמַת מֶאֱרֶץ תִּצְמַח" (תהילים פה, יב). היא מתפתחת מתוך השאלות העולות מהשטח, מתוך מקרי חיים ומתוך הדיון בבית המדרש.

3. **דינמיות ותהליך:** תורה זו לא הייתה אמורה להיכתב, מפני שהיא משקפת את החיים המתהווים, את הכאן והעכשיו. היא עוסקת ביישום, בפרטים, במחלוקות ובספקות – בדיוק כמו העולם של פרק ב', המלא בתהליכים ובהתמודדויות.

ההבנה כי שתי התורות משקפות את שני פרקי הבריאה שופכת אור על סוגיה דרמטית ביחסי אדם-אל. הפער בין התורות הוא הכרחי. בתורה שבכתב (פרק א') א-לוהים מצווה את האדם בצו מושגי-ערכי. אך פסוקי התורה כמות שהם, ללא העיבוד האנושי, אינם ניתנים ליישום ישיר בעולם המעשה. חז"ל ביטאו זאת בחריפות באומרם כי "המורין הלכה מתוך משנתם" – כלומר, פוסקים ישירות מהטקסט הכתוב או מהמשנה ללא הדיון החי של הגמרא – נקראים "**מבלי עולם**" (סוטה כב ע"א). מדוע הם מחריבים את העולם? מפני שהם מנסים לכפות את האמת המוחלטת והסטטית של ה"שמיים" (פרק א') על מציאות החיים המורכבת והדינמית של ה"ארץ" (פרק ב'), ללא תיווכה של התורה שבעל פה.

תפקידם של חכמי התורה שבעל פה הוא להיות הגשר: לקחת את ה"שמיים" של פרק א', ולבנות להם "ארץ" בפרק ב'. הם שומעים בנאמנות את הצו הא-לוהי, אך לוקחים עליו אחריות ומעצבים לו כלים מעשיים – הלכות (הליכות עולם) שיאפשרו לו לחיות בתוך המציאות האנושית. כך לימוד תורה הופך להיות מעשה של יצירה מחדשת: אנו מחברים שוב ושוב בין השמיים (האידיאל הנצחי) לבין הארץ (החיים הממשיים), ובכך משלימים את מעשה הבריאה.

הסיפור הידוע במסכת מנחות (כט ע"ב), מפגיש בין נותן התורה שבכתב, משה רבנו, לאחד מגיבורי התורה שבעל פה, רבי עקיבא. רבי עקיבא למעשה הוא הגנן של פרק ב'. תפקידו אינו להמציא תורה חדשה, אלא "לדרוש על כל קוץ וקוץ תְּלִי תְּלִים של הלכות". הדרשה היא פעולה של 'מבט מקרוב': היא נוטלת את הכתר המופשט, את האידיאל של פרק א', ובונה לו 'ארץ' של פרטים, הנהגות וכלים מעשיים, בתוך המציאות האנושית המורכבת. תדהמתו של משה, שאינו מזהה את התורה הנלמדת בבית מדרשו של רבי עקיבא ("ולא היה יודע מה הם אומרים"), מבטאת את הפער המובנה בין המקור לבין ההתפתחות. משה אוחז ב"זרע" של פרק א' – התורה בתמימותה וביציבותה, ומתקשה להבין כיצד הזרע הזה צמח והפך לער עבות של הלכות בתוך עולם של זמן ושינוי. תשישות כוחו נובעת מהחשש שמא ה"ארץ" (התורה שבעל פה) התנתקה מן ה"שמיים" (התורה שבכתב). המהפך מתרחש כאשר רבי עקיבא חותם את דבריו במילים: "הלכה למשה מסיני". ברגע זה "נתיישרה דעתו" של משה. הוא מבין שהתפתחות התורה אינה שינוי של המקור, אלא הדרך שבה המקור הנצחי פועם ומתגלה בתוך החיים המשתנים. השותפות האנושית של חכמי התורה שבעל פה היא הנותנת תוקף וחיים לכתרים הא-לוהיים. ללא הדרשה של רבי עקיבא, הכתרים יישארו מופשטים ומנותקים; ללא השורש של משה מסיני, הדרשה תהיה חסרת בסיס. רק בחיבור ביניהם, התורה הופכת להיות "תורת חיים", הממשיכה את מעשה הבריאה בכל דור ודור.

הרב קוק ניסח את הדבר בבהירות: "בהתגלותה נמוכה היא תורה שבעל פה מתורה שבכתב... אבל בצורה הפנימית הלא התורה נתנה לישראל בשביל סגולתם הפנימית העליונה, הרי גרמה סגולה אלהית גנוזה זו להופעת תורה מן השמים עליהם, ונמצאת עליונה תורה שבעל פה בשרשה משורש תורה שבכתב, 'חביבין דברי סופרים יותר מדברי תורה'" (אורות התורה א, ב). בהתגלות – הכתוב קודם, והוא המקור; בצורה הפנימית – הסגולה הסמויה שבאדם היא שהורידה את התורה מן השמיים. זוהי אותה תנועה פרדוקסלית שפגשנו בדמות האדם: האדם הגבוה הוא

המסגרת, והאדם הארצי, הנושא בקרבו "נשמת חיים", הוא העמוק. מה שנמוך בהתגלותו – עליון בשורשו.

כך גם בדיני נפשות. הכתוב אומר "מוֹת יוֹמָת" פעם אחר פעם, ובתורה שבעל פה נפתח מרחב שלם של אנושיות: "סנהדרין ההורגת אחד בשבוע נקראת חובלנית. רבי אלעזר בן עזריה אומר: אחד לשבעים שנה. רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים: אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם" (מכות פ"א מ"י). ואין זה ביטול של הגלוי: רבן שמעון בן גמליאל משיב שם, "אף הן מרבין שופכי דמים בישראל", ושני הקולות עומדים זה מול זה. "עין תחת עין" נדרש כממון (בבא קמא פד ע"א). ועל בן סורר ומורה, שהכתוב מורה לסקלו, אמרו: "לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב? דרוש וקבל שכר" (סנהדרין עא ע"א). החוק החמור נכתב ברובד הגלוי – כדי שיידרש, וכדי שהאדם יגלה את מה שמתחתיו.

מן הגלות אל הארץ: התורה החיה

במשך אלפי שנות הגלות התכנסה התורה שלמד עם ישראל אל ערכי הנצח – אל המבט של פרק א' – ואל ארבע אמותיה של ההלכה. לא הייתה זו טעות, אלא הכרח. כל בניין של קדושה, כך ראינו, "שרי בפירודא": הוא נפתח בהבדלה, בהעמדת זהות נפרדת ואיתנה. עם בלי ארץ, בלי ממלכה ובלי אחריות על חיים שלמים, שמר על עצמו בכוח ההבדלה. אבל לצמצום זה היה מחיר. כשהמגרש מצטמצם, גם השאלות מצטמצמות. התשובות נעשו חדות, והרבה שאלות לא מצאו מקום להישאל – לא משום שנאסרו, אלא משום שלא היה להן מרחב שבו יכלו לצמוח.

עם השיבה אל הארץ משתנה התמונה. לאט לאט צצות שאלות שאי אפשר להתעלם מהן: כיצד בונים צבא? כיצד מנהלים כלכלה בעולם של ריביות? כיצד בונים מדינה? אלו שאלות של פרק ב' – של זמן ומקום, של אחריות על חיים ממשיים – והן נפגשות עם התורה ועם ההלכה, ותובעות מהן דיון מחודש ותשובות. דווקא המפגש הזה הופך את התורה לחיה יותר. התורה גדלה מתוך כך שאין עוד שאלות שאין להן מקום. זהו "וַיִּזְהַב הָאָרֶץ הַהִוא טוֹב" (בראשית ב, יב), שחכמים דרשו בו: "מלמד שאין תורה כתורת ארץ ישראל, ולא חכמה כחכמת ארץ ישראל" (בראשית רבה טז, ד) – דרשה שנדרשה על פסוק מפרק ב' עצמו, מתוך תיאור הגן ונהרותיו. כך, צעד אחר צעד, אנו שבים אל עמדתם של הדורות שחיו בתקופת המקרא, ששמעו את דבר ה' בתוך מכלול החיים. "ויסיים בחיבורא": אחרי ההבדלה הארוכה בא זמן החיבור.

מכאן אפשר לשוב אל הזעקה שבה נפתחו הדברים. הקרע שבין איש המסורת לאיש הקדמה אינו מקרי, והוא גם אינו סוף פסוק. זהו קרע של מעבר – חבלי הלידה של השיבה מן התורה המצומצמת של הגלות אל התורה החיה של הארץ. במעבר הזה שני הצדדים קוראים, במידה רבה, רובד אחד: את הרובד הגלוי של התורה – דבר ה' המוחלט, הכתוב והחתום – בלי מה שא-ל-והים השאיר בה לאדם. מי שקורא כך ומבקש לחיות לאור התורה נעשה מן "המורין הלכה מתוך משנתם": הוא כופה את השמיים על הארץ בלי תיווך; ומי שקורא כך ודוחה אותה, רואה בה רודנות – ציווי בלי פנים, אדנות בלי קשב. אבל החירות, הבחירה, האחריות והחמלה שאיש הקדמה מבקש

מחוץ לתורה נמצאות בתוכה, ברובד הסמוי שלה. הן נקודת המבט האנושית שא-לוהים פינה לה מקום, ושנמסרה לאדם כדי שיגלה אותה. אין צורך ב'חצי אמת' או ב'חצי א-לוהים': האמת שלמה, אלא שחציה גלוי וחציה סמוי.

אם כן, אתגר גדול מונח לפתחנו: לקחת את המפתח הזה ולצאת למסע. כך נבין את התורה כיצירה שהיא בו-זמנית א-לוהית (פרק א') ואנושית (פרק ב'), ושתי השייכויות הללו יחד מכוננות את המציאות הרוחנית והמעשית של חיינו.