

## בריאת הפלותם

(בראשית א — ב, ג)

תוכן הפרש ה: במחילה הומנים ברא ה' שמים וארץ (כלומר תבל ומולואה). יצרהו והתקנתה של הארץ ארמו ששה ימים, שכן לא הייתה הארץ אחורי הבריאה הראשונה אלא גוף ריק, עטוף חושך ושטוף מים, שמעליו מרחפת רוח אליהם. אז ברא אלהים את האור והבדילו מן החושן. האור נקרא יום, והחשון — לילה. זו הייתה מלאכת הים הראשון.

ביום השני ברא אלהים רקיע, שמחפידו להבדיל בין המים העליונים והמים התחתונים, ואשר נקרא — שמים.  
ביום השלישי נקו הימים התחתונים במקום אחד — בים, וכחותzáה מכך נראית היבשה, הארץ, ונפתחה צמחיים יוקים.  
ביום הרביעי שם ה' מאורות ברקיע — שם, ירח וכוכבים, כדי להאיר על הארץ.  
ביום החמישי ניתנים בעלי חיים במים ובארץ, והם מתברכים על ידי ה'.

ביום השישי מוציאה הארץ בהמה ותיה ורמש למיניהם, ה' ברא את הוגג הראשון של בני אדם בצלמו, מברך אותם וממשל אותם על הארץ ויושביה.

ביום השביעי כילה את הבריאת, ה' שבת יום זה, ברכו וקדשו ביאור: בזock מערים חז"ל, שלא היה צריך להתחילה את התורה אלא מ-החדש הזה לכט", הוא פרק יב שבספר שמות. התורה היא ספר של חוקים. היא ו诏ה, כפי שתדבר גם בא לביטוי בשמה, להורות לישראל את אשר עליהם לעשות ואת אשר עליהם לא לעשות. אך גם ההיסטוריה היה צריכה להכלל בספר זה, שכן ההיסטוריה — כפי שהיא מסופרת בתורה — היא חלק בלתי נפרד מלכחה של התורה. המאורעות החשובים ביותר, ככלומר אלה אשר יש בהם משום

עם ישראל, שהבדל כדי להציג מרוחו עליה, משומן כבר מתחילה התורה בнерיאת העולם כתחילת תולדות האנושות, אבל מוסרת לנו רק את אשר חשוב הוא לחולות האנושות בלבד. ומשומן כבר הכרת הוא לראות בארץ את המרכז ולמשוך את השאר לחוג התבוננותה רק במידה שיש לו זיקה לאرض. לכן אין התורה מוסרת על טיבם של עולמות אחרים, על שם, יהה וכוכבים, ועוד פהות מזה על עולם המלאכים והרווחות. אין היא רואה בשמש ובירח אלא את המאורות, שתפקידם הוא להאיר על הארץ ולהיות לאוותות ולמועדים ולימים שונים. הנוכבמים מונקרים רק בדרך אגב, כמלויו של הירח, כמופעים ייחודי עמו בלילה ואשר הופעתם מראה על תחילת הלילה. ועוד מוגישה התורה, כי כל אשר ברא אלוהים — טוב הוא, נלומר שיש בו כל הדרוש לקיום עצמו, עתה ובעתיד; ולאחר שנברא האדם רואה אלהים כי טוב מאד הוא, נלומר לא רק מוכשר לקיים את עצמו כי אם גם ראוי לקדם את יעהו ואת תכליתו שלו, של האדם. مكان נמצינו למדים, כי כל הבוראים — תכלית כפולה להם, תכלית עצמית מחד, ומайдך — לשמש את האדם. כוננה של פרשת זבריאת היא למדנו זאת בלבך, ואין כוננה להרשות בפנינו שיטות שונות של מדעי הטבע בדבר בריאת העולם.

אבל גם זאת מהווה התורה את מקור ההכרה הצרופה ביוther על ראשית הארץ ותולחותה, וכל הנחותיהם של מדעי הטבע אין יכולות להפיץ אור על תחילת העולם באותה מידת, שבזה עשו זאת הפרשה הראשונה של ספר בראשית. שם שיש בה בתורה ממש מוזן רוחני בשפע בשבייל האדם בכל דרגות הגיל, בשבייל הילד כשביביל העלם, ובשיביל הגבר כשביביל הזקן — כך יש בה ממש תורה אמרת יהודה בשבייל כל האנושות בכל שלבי התפתחותה. הזמן העתיק עם תפישתו הפשטנית בונגש לכלל הבריאה, והזמן החדיש ביוther עם היעד המתועד, שניים גם יחד יכולים להמצא באופן שווה בתיאורה של התורה. ניטוי התורה ניתנים לביאור בנקל לפי השיטות השונות על המהוות העולם. רק כלל קובעת התורה, ואמנם כלל חשוב ביוther, בבחירה ובאופן שאינו משתמש לשתי פנים, והוא כי כל היש התהווות

השפעה ניכרת על מצבם החומריא או הרוחני של האנשים, אמןם כל בני הדור ידעו אותו, וכותב תולדות אהבת האמת גם ימסור עליהם בנאננות לדוחת הבאים; בום, אין העיקר בידיעתם של המאורעות, שכן לא יהיה במידעה זו כשלעצמה ממש קידום התפתחותנו המוסרית והרוחנית; חשוב מזה בהרבה הוא להכיר את סיבות המאורעות הבודדים ואת הקשר הפנימי שביניהם. עליינו לדעת, ככל המאורעות שבתולדות העולם — מעשי אלהים המה, ושאות הכל האלהים לקראת תכלית אחת הוא מוביל, אומה תכלית שהוא ציון בסוף ההסתוריה וכסיום הביראה. כך מסופרים בתורה מעשי האלים, שתכליתם ליזור מקום למשכן ה' עלי אדמות ולהנץ את האנושות לחיות רואייה לקרבתו, ית'. כך הבודל, מצד אחד, עם אשר ידע עצמו כעם סגולה, כעם ה', לאחר שכל בני תמורה שכחו את בוראם, ומайдך כוון זרם המאורעות באפין שכוה, שאותו עם ימצעו משכנן מתחאים לעצמו ולמקדש ה' בתוכו מיד כשייגע לדרגה הרואיה. זו היתה תכליתם של מעשי ה', שעיליהם מסופר בתורה, ואילו זכו ישראל וקימו את המשימה שהוטלה עליהם, הרי שכניסתם לארץ הקודש והיתה הופכת לסיסום תולדותיהם ואחרוי סיטם זה תבואה אותה 'אחרית' — תכלית הביראה. שאומה חזו בעניין וرحم נבאי ישראל, וכדברי ר' ברבי חנינא: „אם לא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חמוץ תורה וספר יהושע בלבד“ (נדירים כב, ע"ב). ואם נתבונן בדברי חכמיינו ז"ל בדברatum להכלהת והליך הסיפורי בתורה, הרי נמצא אותה תשובה בדרכיהם, ממשו „כח מעשי גדי לעמו להת למ' נחלת גויים“<sup>1</sup>), ממש שחפץ ה' להגיד לעמו כוח מעשי, שהביאו לידי כך למסורתם לשראל נחלת גויים. עד כאן דברי המדרש בליקוט שמעוני, פרשת בא (ס"י קפז). המשך הדברים, שרשי"י מוסף כאן, הוא מאמר מתוך בראשית רבא, שמשמעותו שונה ושהינו מתאים לכאן (השווה תנומה בהוציא' בוגר, בראשית יא).

מכיוון שהتورה חפזה לתאר את תולדות האנושות ואת תולדות

<sup>1</sup>) חהלים קיא, ג.

הפסוקים הראשונים מתרשימים איפוא כך: בתחילת. כאשר ברא אלהים את השם ואת הארץ — הארץ הייתה אז תהו ובהו — או אמר אלהים יהי אֹו, ויהי אָרֶץ<sup>2)</sup>. אבל גם לפירושו של רשי לפטוקנו קשה: א) אין זה מסתבר, שדברים בעלי השיבות רכה כל כך כמו אלה הנזכרים בפסוקים א'–ב'. יאמרו כמובן אגב, במשפט זמן או במשפט בניינים. ב) מבנה משפט כזה, אף אם נכון הוא בהחלט מבחן הדקדוק, לא ייכתב במקום שהוא עלול להטעות, שכן בוודאי אין למקרא עניין בכך (שונה הדרבר בהושע, שם ברורה הכוונה והיא חזרה ממשנית). ג) לפי פירושו של רשי מתחילה תיאור מעשה בראשית בבריאת האור ביום הראשון, הרקיע נבראו רק ביום השני, והיבשה הארץ — ביום השלישי. ואם אמם לא נבראה עדין, איך אפשר לדבר בארץ, בביטויו „וְהָרָצָה תַּהֲוו וּבָהוּ ? ד) גם הביטוי „בראשית“ מדבר بعد הפירוש המקובל, כפי שעוד נראה להלן, וכן נראת הוכחות נוספות. והטענות שנטענו: ג) הפירוש המקובל, זהינו: א) שאון המלה „בראשית“ יכולה לעמוד בפני עצמה אלא רק בקשר שם שם עצם אחר, כגון ראשית השנה או ראשית מלכת פ', וב) שלא ניתן כי יספר כאן, שמים וארץ נבראו ביום הראשון, מכיוון שמסופר אחר כך כי השם נבראו ביום השני — טענות אלה תבטלו מאלייתן על ידי הפירוש הבא.

<sup>2)</sup> בזאת החודש הוכר פירוש זה על ידי א. י. וולד (בראשית של ספרי השנה שלו למדע המקראית) כפירוש נכון. והוא מקבל אחרי כן על ידי רבים מן החוקרים החדשניים (בוגוז, גיבוב, דילמן). וייגר בהמקרא ותרגומו ע'–222–223 טוען אפיו, כי בתקופה היה פירוש זה מקובל על הכל ווק השבעים נתנו בתרגומם את הביאור המקובל היום אסוציאציית ג' א. י. צ. שלפיו פסוק א מהו זה שפט עיקרי בפני עצמן סמכין מוצא גיבוב לעצמו בדברי חז"ל (מגילה ט. ע"א). שם מסופר כי השבעים תרמו את פטוקנו בסדר זה: אלהים ברא בראשית. כוונתם בתרגום זה הייתה לדבריין להזכיר את אהדותו המוחלטת של הבורא (לעומת האמונה באלים רבים של היהודים). וכך להדגיש גם את הבריאת המוחלטת של יש מאין

ברצונו ית' ומתקיים בראותו בלבד. אך מסורת לנו התורה גם באופן חלקי, באיזה סדר נעשו הדברים, אך — כפי שנראה להלן — אפשרויות בעניין זה תפישות שונות, וכן ניתן פרטנות שוניות ביותר, בהתאם להרוגות ההשכלה השונות של הפוטרים. כתופעות הטבע שנבראו על ידי ה', כן מצאה גם התגלות את ההסבירים השונים ביותר, אף כי בלתי ניתנת לשינוי היא כשלעצמה ואמת לנצח, ועד גדו בכך כפרוטרוט להלן.

פרק א. הפסוקים א'–ג. בראשית ברא אלהים, את השם ואת הארץ. והארץ הייתה תהו ובהו וחשך על פני תהום, ורוח אלהים מרחת על פני המים. ויאמר אלהים יהי אור, ויהי אור.

כלנו יחד את שלושת הפסוקים הראשונים, משום שלדעת מפרשים אחדים הם מהווים משפט אחד (אף על פי שאנו מתנגדים בהחלטה זו). הראשון שמעלה פירוש זה, איינו אחר מאשר רשי' בעצמו, ואחריו, בשינוי קטן, הראב'ע, שכן לדעת רשי' „בראשית“ הוא בסימוכו למלה „ברא“ שלאחר מכן. מצינו שם עצם נסמן אל פרועל בזמנו עבר גם במקומות אחרים, כגון ישעה כת. א — קריית חנה דוד), כולם עיר חניתו של דוד, וכגון, עד יותר דומה לפסק שלפניינו, מתחילהו של ספר הוושע (פסוק ב) — „תחלת דבר ה' בהושע“. לפי זה ביאו זה: בראשית בראית שמים וארץ הארץ הייתה וכי (רש'). לדעת הראב'ע מתחילה המשפט העיקרי במילים „והארץ הייתה“ וגוי, וכוונת הפסוקים היא איפוא לומר: בראשית בראית שמים וארץ הייתה הארץ תהו ובהו וכי. ברם, בצדק טענים כל הפרשניטים האחרונים, שבמקרה כזה היה הכתב צריך להשתמש בפועל בזמן עתיד עם ר' ההפיך — ותהי הארץ, כפי שאמנם בא בהושע: „תחלת דבר ה' בהושע ויאמר ה' גוי, יותר נכון מפרש רשי', אשר לפניו המשפט העיקרי במילים „ויאמר אלהים יהי אור“, ושלושת

בראשית. מן השם ראש נוצר המושג ומופשט — ראשית<sup>א</sup> ראייתו של דבר, והיפוכו — אחרית. אין שם זה זהה עם קרם, שנובנו הוא קדימה יחסית בלבד (ולכנן הפעול להקדים). וגם לא זהה עם תחילת, הגורן מן הפעול תחילתו והמוסב בדרך כלל רק על פעלים או על שמות גורמים מפעלים. השווה, למשל, "ראשית קצירכם" (קירה כבג) עם "בתחלת קציר שערם" (רות א, כב). הראשון מציין את הבכורים הניצרים בראשונה, ואילו האחרון — תחילתו של מעשה הקצר. لكن

שכן לפי הפירוש הקודם דומה שבראשית הבריאה — חומר הארץ, במצב של תה, כבר היה קיים והוא שטף מים. מבונן שאין להשוב כי רשי' וחראבץ' שלדים בפירושם את הבריאה יש מאין. ורי אפלון דילסן טען, כי תיאור מעשה בראשית אינו רואה כל סימן להכריע בשאלת זו, ואילו היה כאן מקום להכרעה כוatta, ועוד שתחזע האלהים הישರאלית היה מכריעה בעד בריאות יש מאין. אלם לפי פירוש זה כלל לא נאמר כאן אם "מהו ובו" נבראו על ידי ה' או לאו (ועדי להלן על חיבורו של העילר בדברי בריאה יש מאין). ברם, טענתו של גייגר הנайл היא בלתי נכונה בהחולת היא והפרכה כבר בפרוטרוט בירחונו (שנת 1863, ע"ג 239 ואילך) על ידי אויערבך. כדי שבונן קדום לא חבורו יחד המלים בראשית וברא, ושלשות הפסוקים הראשונים לא הובנו כמשפט אחד. נגיד דעה זו מדבר הביטוי מעשה בראשית, ביטוי שללא ספק הנה קדום ביחס, ודוקא מתרגם השבעים, אחת התעדות העיקריות ביחס לשברשותו, מדבר بعد קדמתה של התפישה המקובלת. המסורת שלפה תרגמו השבעים אליהם בראשית' היא בלתי מובנת. ואגב יצוינן, כי דעתו של רשי' (מנילה ט. ע"ב. ד"ה אלהים) "שללא יאמך בראשית שם הוא ושתי רשותו הוא" וכבר חואמת את דעתו של אפלטון, שכן אלילי נזהרים' אותן אידיאות. שהן ביטוט של הדברים הבודדים (השוה zum Beitrag E. König, Beiträge zum positiven Aufbau d. Religionsgesch. Israels II, ע. 5. לפסיא 1889). פירושו של גייגר אינו יכול להסביר את רצוננו כלל ומייקר. — \*) כדי להמנע מריש שואית מועכרת התנוגעה צי' אל קו"ש — איזולד § 73 ס.

לא יכול להיות מבנו של "ראשית" אלא — ראשון, מבחינה הזמן או מבחינה הסדר של מושאים אחדים, או — המיוחד, המצוין, דבר שאי אפשר לאמרו לגבי תחילת, מלה הבאה לציין תחילת פעולה בלבד. מילא מופרך הפירוש המחבר את המלה "בראשית" אל הפעול "ברא", כי לפיו היה צריך לומר במקומם "בראשית" — תחילת כמו תחילת דבר, בוחשע. לשם "ראשית" יש להשלים — הימים, כסם שרשוי (לפסוקנו) מציע להשלים את הפסוק " מגיד מראשית אפרית" — מגיד מראשית דבר אחרית דבר. ומשום כך חסר גם ה"א הידיעה, כי נט את זמיהע אפשר להשלים במחשבת'). כל קיזמו של העולם הזה הוא — לפי השקפת המקרא — שורת התפתחות אחת, המוגבלת על ידי שתי הנקודות הסופיות: ראשית הימים ואחרית הימים. לתורה פותחת את תולדותיה של התפתחות זו. ברם, לא היה מקום לכתוב כאן "הימים", שכן השם ים מופיע רק לאחר מכן. רק לאחר שהברוא ית' קרא לאור — ים, רק לאחר מכן נלקח שם וזה לציון הימנה (מערב עד ערב) ולציון הזמן בכלל. לפני כן — הרי זה דבר בלתי מיודע, סתום, שעיל תחילתו מוספר לנו כאן. אלו שומעים ממשהו מתחילה, וזאת מבליל לדעת מהו דבר סתום זה, אך במהרה אנו מבינים מותו הביטויים "יום אחד", "יום שני" וכו', כי הימים החלו. — בראשית המובן המקורי הוא — לחזור. אך מובן זה נשמר בפועל זה רק בנין פועל. קרובים לו הפעלים בדור וברהה. והארמית ברא — המובדל על ידיינו, החפשי (השווה חז', חז'); מכאן המובנים להוציא, להבדיל מצעמו לדורת בר = בן; ולבסוף — להוציא יש מאין, הבריאה המוחלתת. ומעניין לציין שפעולות הבריאה היא מופשת לנMRIי מן החומר. אפילו במקורה של בריאה מחומר מובא בחשבונו רק החדש שברברה היא זו, ולא החומר שמננו נבראת, ואם אמן רצים להציג את החומר, צריך להשתמש בפעלים יצר או עשה, שכן רק בהמשכים של פעלים אלה, אבל לא בהמשך הפעול ברא, יכול לבוא החומר כמושא ישייר. יוצא איפוא, שכבר עצם השימוש במלה ברא

<sup>4</sup>) איזולד § 277 c.

לן יש לתנית, שהמליה את באה — במקביל ל- *αέτες* היוונית — במקומות שה"א הידיעה לבדה חלה מכך כדי לידע את השם במידה מסוימת. כך באים, בעברית החדשה, אפילו כינוי הגוף אותו אותה ככינוי רמו, במובן של זה, אלה. לא נזכיר כאן, אם המלה את קרובה למלה הייחס את אתי במובן של עם. עמי, אך נראה שחו"ל הבינה כד בבירור נאמר שם, כי שום דבר לא גברא לפני החכמה, ומכאן שהעולם גברא יש מאין, ככלומר גם החומר היזורי הוא מעשה הגבורה. גם מקראות באיוב (כii, ז; לח, ד זיאל) מוצאים מכלל אפואות את קיומו של חומר היולי בשעת הבריאה, "הבריאה יש מאין", אך אומר אל נכון הרש"ה<sup>3</sup>, היא אמת מהוות את אבן היסוד של תודעה האלוהים הירושלמי. כשם שתורת קדמאות החומר, המצמצמת את תפקיד הגבורה לצורה בלבד, היא מעיקרונות האליליות, לפי תורה האליליות לא יכול היה ה' לרואה עולם טוב באופן מוחלט, מכיוון שהיה קשור לחומר הבלתי מושלם. משומן אך אין הירוט בעולם האלילי, לא אצל האלילים ולא אצל עבדיהם, וככל חלוי בגורל,ليل אליליות והנעלם לאורה של התורה שנרגלה לנו, שלפיה כל הנברא בידי האלוהים טוב, טוב מאד הוא באופן מוחלט, שכן חומר וצורה נעשו על ידי בורא טוב אחד. — אל ה' גורר מלאה, להיות הוק בדומה לאל מלאה<sup>4</sup>. שם זה מצינו איפוא את החוק, הכל יכול ולמן מסנו שם זה בלשון היול את מידת הדין = גבורה, באשר לשימוש בשמות הקדושים השונים, ראה בפרשנה הבאה. — את מקורה של מלה זו הוא אות (השווה אותה אתה וכך). מקדימות אותה למושא הישיר, המיחזע על ידי ה"א הידיעה או באופן אחר. הראב"ע סובר, שמליה זו באה לפערם, במרקם מעטים, לפני שם הפרעל<sup>5</sup>.

<sup>3</sup>) שמות כא, כה. —

<sup>4</sup>) בכא קמא מא, ע"ב. —

<sup>5</sup>) רשי' להלן פסוק ז, ד"ה י"י מאור. — השווה גם בראשית רבה פרשה א. יט (המ'). —

<sup>6</sup>) השווה A Hebrew & Chaldee Lexicon. I. Fuerst ערך אותן. —

מדגיש באופן ברור את הבריאה יש מאין. אך עיקרונו זה בא לביטוי באופן ברור עוד יותר בכמה מקרים נוספים. במשל (ח, כביבט) נאמר, כי החכמה היא בראשות הראגונה של הקב"ה. עוד טרם נבראו תהומות ומעינות, הרים וגביעות, עוד לפני כל אלה החכמה כבר נבראה. בבירור נאמר שם, כי שום דבר לא גברא לפני החכמה, ומכאן שהעולם גברא יש מאין, ככלומר גם החומר היזורי הוא מעשה הגבורה. גם מקראות באיוב (כii, ז; לח, ד זיאל) מוצאים מכלל אפואות את קיומו של חומר היولي בשעת הבריאה, "הבריאה יש מאין", אך אומר אל נכון הרש"ה<sup>3</sup>, היא אמת מהוות את אבן היסוד של תודעה האלוהים הירושלמי. כשם שתורת קדמאות החומר, המצמצמת את תפקיד הגבורה לצורה בלבד, היא מעיקרונות האליליות, לפי תורה האליליות לא יכול היה ה' לרואה עולם טוב באופן מוחלט, מכיוון שהיה קשור לחומר הבלתי מושלם. משומן אך אין הירוט בעולם האלילי, לא אצל האלילים ולא אצל עבדיהם, וככל חלוי בגורל,ليل אליליות והנעלם לאורה של התורה שנרגלה לנו, שלפיה כל הנברא בידי האלוהים טוב, טוב מאד הוא באופן מוחלט, שכן חומר וצורה נעשו על ידי בורא טוב אחד. — אל ה' גורר מלאה, להיות הוק בדומה לאל מלאה<sup>4</sup>. שם זה מצינו איפוא את החוק, הכל יכול ולמן מסנו שם זה בלשון היול את מידת הדין = גבורה, באשר לשימוש בשמות הקדושים השונים, ראה בפרשנה הבאה. — את מקורה של מלה זו הוא אות (השווה אותה אתה וכך). מקדימות אותה למושא הישיר, המיחזע על ידי ה"א הידיעה או באופן אחר. הראב"ע סובר, שמליה זו באה לפערם, במרקם מעטים, לפני שם הפרעל<sup>5</sup>.

<sup>3</sup>) הרבה שמשון רפאל הירש, ר' במחילת פירשו לchromה (המ'). —

<sup>4</sup>) אחדים רוצים לנזר מלך זו מן העונגה אליה — בישן, פחדן, אך אין אתימולוגית זו סבירה; השווה דילמן, ע. 18. —

<sup>5</sup>) לעומת זאת טוענים איוולד (§ 277 פ) וגוזויס. שאין המלה את יכללה לבוא אלא לפני המושא הישיר, אולם אין אפשר ליחסב את כל ההוכחות נגד דעתם זו (ר' אצל איוולד, שם). —

דזה זו יש לטען בראש וראשונה, כי "הארץ" שבפוסקנו לא יכול להיות זהה בשום פנים עם "ארץ" שבפסקוק, זו שנבראה ביום השלישי לבריאה, שכן הארץ שם באהו נגידתו לים, במובן יבשה, ואילו כאן מצינית מלה זו ללא ספק את הארץ כולה. מכיוון שנאמר ביום השלישי מצינית מלה זו ליבשה הארץ, בדומה אל "יקרא אלהים ליקיע יקרא אלהים ליבשה הארץ", שבוטה שלא "הארץ" שבפסקוקנו כי שמיים" שביום השני, הרי יוצאת, שכשם שלא "הארץ" שבפסקוקנו כי אם רק חלק ממנה — היבשה — קבלה את השם "ארץ" (במשמעותו המצוצמת), כך אין השם "שמי" שנית בפסקוק ח, מתכוון למשמעות הרחבה של המלה כי אם למשמעותה המצווצמת, החלק מסויים של השמיים. רקיע הוא חלק של השמיים (במובן הרחב). שם שיבשה היא חלק של הארץ. עוד יותר מוכיחה פרק כמה שבתמים, שלמה חלק של הארץ. וכך בראותינו מופיע השם בשני חלקים, האחד — שמיים מבון רחוב ומצווצם כאחד. בפרק זה נתבעת כל הבריאה כולה להלל את שם ה', והנה הבריאה מופיעה שם בשני חלקים, האחד — השמיים וכל אשר שייך אליהם (בלשון המכינו: תולדות השמיים<sup>10</sup>), והאחר — הארץ וכל השيء אליה (תולדות הארץ). החלק הראשון מתייחס במלים "הלו את ה' מן השמיים" (פסקוק ז). והנה בין תולדות השמיים נמנית "הלו את ה' מן הארץ" (ואילו ההבדל ביןיהם הוא זה שצבאיו רק סובבים כאן מלאכות, צבאיו) (ואילו ההבדל ביןיהם הוא זה שצבאיו רק מושג). וריה וכל כוכבי אוו, ולבסוף שמי שמי והמים אשר מעל השמיים. ועד

<sup>10</sup>) האויר נפנה כאן עם הארץ, אף על פי שלפעמים משיקו אותו הכתוב ותוציאתו — ברך, ברה, שלג, קיטור (ערפל) וסעה<sup>11</sup>). ולאחר מכן תופעות ותוצרות הארץ, דהיינו הרים וגבუות, צמחיים ועצים, מכאן תופעות ותוצרות הארץ, דהיינו הרים וגבუות, צמחיים ועצים, חייה ובמהה והאדם. רואים איפוא מכאן, כי כל היקום מתחלק בלשון המקרא, לשני חלקים, חלק אחד השיך אל השמיים, וחלק

והבינו את המושגים האלה במשמעותם המורחבת, כשם שדרשו בדרך כלל גם את ה"א הידיעה (השוויה, למשל, דברם — הדברים). ואם עקלים מחרוגם את על ידי <sup>12</sup>, מתחבר שאן זה אלא משום שלא היהת לפני בלשchan היוונית מלה מטאימת יותר לצינוי המושג המורחbat. — השם. לפי הראב"ע טומו גובה ומעלה, מלשchan שמה בערבית — להיות נבבה, לומר מרומים וכן גם חוקרי הלשון החדשין אין הכוון לשאלת, אם מלה זו — וכן המלה מים — היא בספר יחיד, ברבים או בספר זוגי. מסתברות דעת החדשין, שאין שמים וכי אם אלא לשון רבים של שמיומי. עטנוו של רוז'ה<sup>13</sup>), כי אז ה"א, ציריך לבוא טעם מרען ולא מלעיל, אפשר להרך באמרנו כי בעלי הניקוד העטימו מילים אלה הדומות לזוגיות — כזוגיות, ככלומר מלעיל, משום שבוחדי הוגו בהטעמה כזאת. לא יימכו שכן בספר יחיד, שכן באות הן תמיד עם תואר שאף הוא בלשון רבים<sup>14</sup>). ואילו לאותם מילים אלה צורות זוגיות, איבנו מתקבל על הדעת. מכיוון שאין למצוא כל טעם לכך. — הארץ. קרוב למלה זאת — להיות חוק, ככלומר היבשה. אל"ף זו קמוץת, כשהיא הידיעה קדמת לה, גם אם המלה אינה בסוף הפסקוק. טעם מושלם יותר ונוח; לכון מתארכת התונועה המיטעמת כמו ייחידה מושלם יותר ונוח; לכון מתארכת התונועה המיטעמת כמו בסוף הפסקוק. בדומה לכך גם במלים עס'תעם קאט-הקהא, הרההר, ועוד.

עתה יש לברר, מהי כוונות הכתוב באמרו "את השמיים ואת הארץ". אוטם המפרשים, המחברים את שלות הפסוקים הראשוניים והוראים באור את נושא הבריאה הראשונית, סוברים כי "השמי" שבכאן זהה עם "רקיע השמיים" שבפסקוק ח, שנבראה ביום השני לבריאה. אולם נגד

<sup>12</sup>) רבי וילף היידנחים. המובאות שבספר זה הן עפ"ר מן הספרים הבננה המקרא ותורת האלים של הויזיה (המ'). —

<sup>13</sup>) הנהתו של פירש ט. כי מים הוא לשון יחיד ובא עם תואר רבים רק בשם קיבוץ, אינו לה על מה לסמור. —

<sup>14</sup>) לפי איוולד § 181 a —

אלא פרט של ראשתו. הגיעו בר' וכח. הכתוב בספר איפוא חילה באופן כללי, שה' ברא עולם ומלאו, ואחר כך נמנית הבוראים השונים בוה אחר זה.

כבר אצל חכמינו זיל מצינו שני שתי דעות בדבר סדר הבריאה, ואלה דבריהם: ר' יהודה אומר, האורה נבראת תחלה — משל מלך שבקש לבנות פלטין... ור' נחמה אומר, הצלום נברא תחלה — משל מלך שבנה פלטין ועטרה בנוותה" וכו' (בראשית רבבה פרשה ג, א). לפי המלבי"ס<sup>13)</sup> "סביר שר' יהודה מפרש כדעת רשי", שמלת בראשית טמונה, שבראשית הכל אמר ידי אור". אולם, גם מכין שכבר הגענו לעיל, למסקנה, שהפריש העתיק הוא המקובל, וגם משום שלא מצינו עוד פעם אצל חז"ל לפי פירושו של רשי, הרי שאין אנו יכולים להניח, כי אכן היה זה ר' יהודה זורע נפורש יותר. אלא, ושוב כפי שכבר היה צריך ר' יהודה לומר פירושו את הפסוק הראשון שבתורה ככלל, אמרנו לעיל, גם ר' יהודה פירש את הפסוק הראשון שבתורה ככלל, שבקבתו בא תיאור הפרטם, והפרט הראשון — בראית הארץ. לעומת זאת סובר ר' נחמה כי כל היקום נברא ביום הראשון, אלא שככל דבר ודבר קיבל את צורתו ואת תקומו ביום מסויים. לפיכך — שם, ירח וכוכבים נבראו תחילה, אבל רק ביום הרביעי נתנו כמאותה להארץ על הארץ; הרים ותחיות נבראו כבר קודם, אבל השם על פני הארץ כל אחד ביום כפי שמסופר בכתוב. אנחנו איננו מעיזים להזכיר בין שני שתי דעתות אלה, אבלDMA זמה שמדובר הטבע, שלפיו אין הבדל בין גיל הארץ לבין המשמש והכוכבים. יעדיף את דעת ר' נחמה. וגם בעניינים אחרים נפל יותר לישב את הכתובים של מעשה בראשית עם המודע לפדיעת ר' נחמה. כפי שעוד נראה להלן. — וזה הארץ היהתה וגו'. במילים אלה מתחליל תיאור הבריאה או הייצרה. צורה זו בתחילה של סיפור שכיחה מאד, כגון "וְהנָחַשׁ היה" (להלן ג, א), "האדם ידע" (ה, א), "זה פקד" (כג, א) ועוד וביטים כאלה. אחרי שטופר באופן כמעט על בראית השם והארץ, הרי

אחר השיקן הארץ. מכיוון שהבריאה בכלל נקראת פעמים אין ספור "השם והארץ", הרי שגם הדין הוא להגinit כי "השם" כולל גם את תולדות השם, והארץ" כולל גם תולדות הארץ, הן כבר הביטוי "שמי השם", אותן שמי שמים הנדרשים להלל את שם ה' — "מן השם" (שם, פסוק א) מוכיה בביבורה, כי הביטוי שמים — משמעות כפולה לו, מובן רחב ומובן מוגוץם. לנו אונתו מפרשימים גם כאן את הביטוי "את השם ואת הארץ" ככינוי לקוממו, לתבל ומלאה, ופסוקה הראשון של התורה מספר איפוא, שבתחילת העתים ברא אליהם את התבול ומלאה, התבול אינה קיימת מזא ומתמיד, כי אם נבראה פעם בידי הבורא הכל-יכל.

והנה סובר הרמב"ן, שפסקונו מספר על בראית החומר ההיוול. ביום הראשון נברא החומר היסודי של השם ושל הארץ. .... אם כן יהיה פשוט הכתובים על נכוון משמעותיהם: בתחילה ברא אלהים את השם, כי הוציא חומר שלם מאין, ואת הארץ שהוציא החומר שלה מאין. והארץ תכלול ארבעה יסודות... והנה בבריאה הזאת... נבראו כל הנבראים בשמות ובארץ... ואחר שאמר במחלה במאמר אחד ברא אלהים השם הארץ וכל צנאמ, חור ופירש כי הארץ אחר הבריאה הוא היה מהו כלומר חומר אין בו ממש, והיתה בהה כי הלבש אותה צורה" וכו'. והוא אומר, כי חומרה של הארץ נקרא תחו וαιלו צורתה — בוה, ומוחומר זה נברא כל היקום — כל דבר ביום.

מקבל יותר על דעתנו הוא הפירוש<sup>14)</sup>, שלפיו בא הפסוק הראשון לומר בזורה כוללת את אשר הפסוקים הباءים מוסרים לנו בפרוטרוט. וכבר קבע ר' אליעזר בריהיג את הכלל (המידה השלוש עשרה שבשלשים ושתיים המידות), שכחיה הוא בתורה, כלל שאחריו מעשה ואיןו אלא פרטו של ראשון. כיצד? ויבורא אלהים את האדם בצלמו, הרי זה כלל, ואח"כ פרט מצטיין, שנאה ויצר ה' אלהים את האדם, ויפל תרדמה, ייבנו את הצלע. השומע סבור שהוא מעשה אחר, ואיןו

<sup>13)</sup> המובא אצל החוקרים החדשים יותר; השווה דלי'צ'ה. המביא ישעי ג, א בראיה בדרך סיפור זו של המקרא. —

<sup>14)</sup> התורה והמצוה בראשית, א, א (המ'). —

מתוארים בהמשך הפרשה בעיקר יצירת הארץ ותיקונתה, ואילו לגבי השם נאמר רק הגוזץ להכשרה המצב וסדר גסיבות הארץ<sup>17)</sup>. מדובר איפוא כאן בארץ בלבד. לבני יצירה היא הייתה תחוה ובויה, «תחרה מלשון תהה» (ארמית — תהא) — מדבר, שמהה: «בָּהֵר» מלשון ריקות. את הביטוי «בָּהֵר» מצינו עוד פעמי רך בישעיה ליה, יא («וְאַבְנִי בָּהֵר»), ובירמיי דה כג («הָנָהָה תָּהֹר וּבָהֵר»). שמות מקבילים אלה מציניות את מזבח של הארץ בתחילת, דהיינו שהיתה זו מאטירה שוממה. נסולטת חיים וסדר. אבל דבר לא נאמר על טיבת של מאטירה זו. נאמר רק אחרי כן «חוּשֵׁך עַל פְנֵי תְהוּמָה», כי תהומת מים כסו את הארץ. — וח"ר. החושך בא במקרא תמיד כתופעה חיובית, ולא רק בהיעדר של אור. — תהום מלשון החם, לא "הא הדיעת", כשם פרטוי<sup>18)</sup>. היה יכול לתרדמתה, באילו נאמר כאן, שכל הארץ יכולה לא להיות אלא מים בלבד — «תְהוּמָה, הַמִּים»<sup>19)</sup>. ברם על פי הקיזור הגמור של התיאור כלו מסתבר הרבה יותר, כי «תְהֹוּ וּבָהֵר» היוו את גרעינה של הארץ, ואילו «תְהוּמָה» עטפה אותה וכך גם מבין הכתוב בתהלים (קה, ו), כאמור: «תְהוּמָה כְּלֹבֶשׂ כְּסִיחָה, כְּלֹמֶר בְּתְהוּמָה כְּסִיתָה אֶת הארץ כְּכֻבָּשׂ». — ורוח־אל הימ. לפי התרגומים הרי אלה משבי רוח מאת ה', הכאים להעביר את המים. אך מתבלת יותר העתק של שאר המפרשים: רוחו של ה' (כי אם לפי דעת התרגומים, היה צריך לומר נושא ולא מרחפת). יתכן שכן הכוונה ל"רוח פיר" (חלהם לג.) המקביל ל"דבר ה'" (שם). — מרחפת, כמו "על גוליו ירחף" (דברים לב, יא), ככלומר לרוח מוך נגיעה קלה, כzievor הדורתה. — הימים. הם «התהום», המוכricht קחט לכון. המשפט "רוח אליהם" וגר מהוות את המבנה לתיאור הבריאה שבא אחר כר.

<sup>17)</sup> ודי אינט נלונה דעתו של דילמן, שמלת "הארץ" כוללת כאן את התבכל וכל וגס את הנקרא אוח"ב שם. שכן לא מצינו עוד ארץ במשמעות רחבה כל כך. —

<sup>18)</sup> השותה איוולנד § 277, c.

<sup>19)</sup> כפי שאמנם טרונגים ה-גנטונגיסטיים. —

החותמר המת — ורוח אלהים מפיחה בו חיים. ועל פי דבר ה' מתהוות בזה. אחר זה הברואים שביהם מסופר להלן. — וויאמר אלהים חז"ל אומרים<sup>20)</sup>: «בעשרה מאמרות נברא העולם», על פי עשר הפעמים שנאמר «ויאמר» בפרשנה בראית העולם. ואם הגמרא שואלה (ראש השנה ל.ב. ע"א): «הִי נִנְהֹתּוּ» — שכן לא מצינו בפרשנה אלא תשע פעמים «ויאמר» — הרי החשובה היא: «בראשית נמי אמר הוא, דכתיב בדבר ה' שמות נעשו» (שם). אולם, אם אמונה לנו רק את «ויאמר» כל «ויאמר» שבפרשנה, נמצא עשרה בפרשנה, ואם נמנים רק את «ויאמר» שבקשר לבריאות, לא נמצא אלא שמנה. לכן יש לומר את «ויאמר ה'」 בבראשית רבבה (פרשה יי. א), כי «ויאמר» התשייע של הגמרא. ברם, ישנה בבראשית רבבה (שם) גם דעתה נספתחת. זו של ר' יעקב בן קורשאי, שלפיה: «אמיר ניתן לרוח בפני עצמה». אך דומה, כי כוונת התהוה היא למנות עשר בראיותו של הקב"ה, שلسמנה מהן קודמת המלה «ויאמר», הן: א) האור, ב) הרקיע, ג) ההבדלה בין יבשה וים (הצמחיים, ה) המאות שברקיע השמיים ו) החיה שבמים ובאויר, ז) חמי שבבשלה, ח) האדם. שתי הבריאות הננספות הן — חומר השמים וחומר הארץ, שעל בראיותם על ידי ה' מספר הפסוק הראשון שבתורה. — יהיה אור. בראשונה נברא עלי אדמות — האור, שכן הוא מהוות את היסוד של כל סדר, של כל התפקחות ושל כל החיים. הפשות הנעולה של פסוק זה: «ויאמר ה' יahi אוֹר וְהִיא אוֹר» היotta עוז. בימי קדם נושא להעיצה מצד הפילוסופים<sup>21)</sup>. העובדה, שהבריאות נבראות על ידי דבר ה', יתכן שהיה באהה למדוגנה כי העולם הוא הגשمت מחשבתו ית'. כשם שהמללה המדוברת מוציאה החוצה את המחשבה הפנימית, כן יוצאה בבריאת מחשבתו ית' החוצה, למציאות.

<sup>20)</sup> אבות ה, א (המ'). —

<sup>21)</sup> הפילוסוף לוביגינוס, שהיה ذי בוחינות המאה השלישית לספירה המקובלת, מביא ביזבورو וסוקום יוון שבסוק זה כדוגמא מאלפת של כל דבר נעלת. —

אלא — השعروת. אולם עצם העובדה, שהתויה מתחארת את האור כדבר בלתי תלוי מן השם ומנצחת בכך את דברי הלועגים שבימי קדם, יש בה כדי לחת חומר מהשבה לאלה אשר יוצאים להתקפה על פי הנחותיהם-השעותיהם — שמא יונצחו אף הם. בבאו היה, על ידי דברי התורה. במקביל למלים "ויהי אור" מציינו בשאר הבריאות את המלים "ויהי כן". לדעת ר' ריבבן הררי טעמו של שניי זה הוא "לפי שלא עמד האור בתוכנה הזאת כל הימים כשאר הבריאות, כאשר אמרת ה' ציוויו אולם ביחס פשוט אפשר לומר, כי בשאר הבריאות, כאשר אמרת ה' ציוויו של כל אחת ואתה מהן מציריב משפט ארון, נאמר אחריהן "ויהי כן", לעמן הקיזור. ואילו אמרת ה' ציוויי "ויהי אור" — הקירה בשלעצמה — בדרך זאת מסתבר גם השוני שבין "וירא אלהים את האור כי טוב" לבין "וירא אלהים כי טוב", שנאמר אחרי שאור הבריאות. בסך הכל נאמר בפרשת הבריאה "ויהי כן" שבע פעמים ("ויהי אור" בכלל מנין זה).

הפטוקים דזה. וירא אלהים את־האור כי טוב,  
ובבד אלהים בין האור ובין החשך. וירא  
אליהם ולאור יום ולחשך קרא לילה, ויהי־ערב  
ויהי־בקר يوم אחד.

וירא... כי טוב ה' וזה משפט העומד ברשות עצמו ואין בו משום מטען טעם לנאמר אחריו, שכן גם לגבי מעשי שאור הימים, להוציא את היום השני, נאמר כך. ביום השלישי הוכפל "כי טוב", ואם נמנים גם את המשפט המשכם של מעשה בראשית — "וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד", נמצא שבמצווה בראשית נאמר "טוב" שבע פעמים. העדר הביטוי "כי טוב" במעשה הימים השני היה תמה כבר בעניין חכמנו זיל. התשובהeki משביעה רצון לשאלת זו היא זאת הניתנת בראשית הרבה (פרק א, ח): "אמֶר ר' שמואל,

"יואמר ה'" פירושו איפוא — ה' הוציא מחשבתו החוצה. יהוד עם ואח מתהארת בבייטי זה גם הקלות שבכליאה האלהית"). ועוד יותר מודגשת קלות זו מתחילה לג', ו: "דבר ה' שמים נעשו וברות פיו כל צבאים" (השווות גם פסוק ט שם: "כִּי הוּא אָמַר וְהִי" וג''). דבר הבריאה של ה' גלם על ידי האלכסנדרוניים, שבקשו למוג את הפילוסופיה היוונית עם היהדות, והוא מופיע אצל פילון בן Logos, והוא מבחין בין Logos הפנימי — הרעיון, האידיאת, ולביון Logos החיצוני — המשג, המלה המתארת את האידיאה הזאת. הראשון, האידיאת, הוא לדעת פילון הנברא הראשית, והוא כל, מכשר פעלתו רבה. ויתכן כי דעתו זו היא ביסודו של התרגום הירושלמי, המתרגם "בראשית" — בחוכמא, וגם ביטחוט של דברי המדרש בבראשית רבה"). ככלمر תחילת העולם האידייאות (במובן הפילוסופיה האפלטונית), ולפיהן ואחריהן — הבריאות אך המשפט "וירא אלהים יהי... ויהי...". מבייע גם, שמדובר מודעות וברצונו ברא האלים, כנגד דעותם של הגnostיקאים, ומהזיקים בשיטת האמנציפציה, לפיה מניה האור לפני בראת השם, כפי שמתואר כאן, לעגו עד בימי קדם (צלסוס אצל הירונימוס, ואחריהם), אבל לפי מסקנות המדע החדש יותר אין עוד צורך ליישב סדר זה של הבריאת. גם בס' אירוב (לה, ייסכ') מתואר האור כדבר שהוא נפרד מן השם, שמשכו נסתה מעניין בן תמורה. ואמנם, עד היום הזה לא מצאו אנשי המדע את מקומו של האור ואת מהו, וכל התיאוריות שהוצעו עד כה איןן

<sup>22</sup>) "לא בעמל ולא בזגעה ברא הקביה את עולמו אלא בדבר ה'" — וכבר שמים נעשו; אף הכא — וזה אויר אין כתיב כאן אלא ויהי אויר, כבר היה": בראשית רבא פרשה ג ב (המ'). —

<sup>23</sup>) (פרק א, ב) "...בר ה' היה הקביה מביט ב תורה ובורא את ה' גולם" וכו'; ובדורמה לכך (שם, יח) "...אנבל הקביה איןנו כן, אלא את השםם — שמים שעלו במחשבה, ואם הארץ — ארץ שעלה במחשבה"; השווות גם תנומה, בתחילת הספר (המ'). —

לעתם אור חחילה ואח"כ חושך — ויהי ערב ויהי בקיה. אין כתיב כאן ויהי לילה ויהי יומם אלא ויהי ערב, שהעריב יומם ראשון ושיקע האור, ותתי בקר — בוקרו של לילה, שעה עמוד השחר; הרי הושלם יומם א' מון הו ימים שאמר הקב"ה بي' הדברים, ואח"כ התחליל יומם שניי, ופירוש זה הולך ונשנה פזמים אחדות. לפי הרשbab'ם התחליל איפוא כל יום מימי הבריאה בבוקר, נמשך עד הערב, שלאחריו בא הלילה, והוא נסתהים עם עלות השחר של יומם חמורתן בגאות השבת<sup>24)</sup> יוצא הראב"ע בחריפות נגד פירוש זה חז"ן אותו לש:rightה, משיט שלפיו היה צריך יומם השבת אף הוא להתחילה רק בוקר ולא בערב. עם זאת לא מנעה טענה זו ממנה להשתמש בפירוש זה בכיוור הקזר בפ' ויקhal, בויכוחו עם אחד הקראים. ובדרך אגב ייאמר, כי אין להניח כלל, שהרשbab'ם התכוון ח'יו לשנות על ידי פירושו את חוקת השבת. כמו גם פרשנים חדשים רבים הוא סבר, שבימיicus בראשית נמנעו הימים באופן שונה מדריך מנייתם לאחר מכן, בימי מתו תורה, כשם שגט תחילת השנה לפני מתן תורה שונה — לדעת ר' אליעזר — מזו שלאחרי (השוואה להלן בביור פרשת המבול). אולם, דבריו של הרשbab'ם, שאין ערב אלא סופו של יומם ואין בוקר אלא סופו של לילה ולפיכך כוונת הכתוב באמרו "ויהי ערב ויהי בקר" היא להודיעם את היום ללילה, אין בהם משום הכרה, שכן מצינו לעיתים את המלאה ערבית במובן של לילה המלאה בוקר במובן של יומם (תהלים צב, ג; במדבר ט, טו). בדומה לחודש, שאינו עצם אלא שלילי — העדר האור — ניתן לו שם משלו, כשם שנינטנים שמota למוסגים שליליים אחרים, כגון מות, עוזן, כסילות (השוואה רד"ק). — ויהי ערב ויהי בקר. אם מפרשים בדרך כלל, שהמללה "ערב" שבעאן משמעותה היא לילה, ולפיכך קדם בימי מעשה בראשית הלילה ליום, הרי בא הרשbab'ם<sup>25)</sup> לפреш לאמור: "ולחשך קרא לילה,

לפי שלא נגמרה מלאכת המים, לפיכך כתוב בשלישי כי טוב פעםם, אחד ל מלאכת המים ואחד ל מלאכתו של יומם. והנה בעניין הרמב"ז<sup>26)</sup> תהוה עצם הביסטי "וירא... כי טוב" — "שאמ כנ'" יראה בעניין המלכה ועצתה חדשת, שייאמר כי אחורי שאמר אלהים אויר ויהי אויר ראה אותו כי טוב הוא, ולכן הבדיל ביןו ובין החושן, בעניין באדם שלא ידע טיבו של דבר עד היותך (השותה פירושו שם). אולם כבר אמרנו כי כוונת התורה היא ללמדנו לכל אשר עשה ה' — טוב מה, פסוק ז — "עשה שלום וboro רע", והוי שכוננו שם לאוטו רע המביא לידי תיקון ומחזר לモטו, במקביל להליך הראשון של אותו פסוק "יוצר אויר וboro חשך". אבל כוונת הכתוב להציג, שה' עצמו ראה כי בראיתו טוביה היא, שלפיכך כל אשר גראה רע בעניינו — רק גראה כד, כי הרי ה' ראה כי טוב הוא. ולא שה' ראה זאת רק אחורי הבריאה אלא הוא ית', ידע זאת גם קודם לנו, אבל הכתוב היה ציריך, כמובן, לספר תחילתה על הבריאה. — ויבדל. הבדלה זו הייתה הנק בבחינת המקומות הנק בבחינת הזמן, בכך שלשלטונו של כל אחד נקבע זמן משלו. — ויקרא. בעצם מתו השם מז"ה יש גם ממש קביעה היעוד — האור לממשלה היום, והחשך לממשלה הלילה ("יום" קרוב לחום, השותה ים — חמימים; "לילה" אלי זוהי יחסיתאת של ליל; השותה יומם — בארכמיה ימא). אף על פי שאין חරש אלא מושג שלילי — העדר האור — ניתן לו שם משלו, כשם שנינטנים שמota למוסגים שליליים אחרים, כגון מות, עוזן, כסילות (השוואה רד"ק). — ויהי ערב ויהי בקר. אם מפרשים בדרך כלל, שהמללה "ערב" שבעאן משמעותה היא לילה, ולפיכך קדם בימי מעשה בראשית הלילה ליום, הרי בא הרשbab'ם<sup>27)</sup> לפреш לאמור: "ולחשך קרא לילה,

<sup>24)</sup> בפירושו לפסוק ד (המ'). —

<sup>25)</sup> כלומר לעז פירושם של רשי' וראב"ע (המ'). —

<sup>26)</sup> הרשbab'ם לפ' בראשית מובא בכרם חמד כרך זוז' ע' 42 ואילך, על פ' כתוב יד מינכן. —

שאפשר לומר כי בימים הראשונים לא התחלפו ים ולילה. אם כך היא ערבית — אורך הלילה, ובוקר — אורכו של היום, שניהם ביחד יהוו תמיד ים שלם, יממה. ועוד נבואר, כיצד היה המעבר מים ללילה בימים הראשונים. — יום אחד. כבר יוסף בן מתתיהו ואחריו המדרים תמהים על לשון הכתוב הווה שאיןנו אומר יום ראשון, כפי שסביר היה לצפות. אלם מזינו "אחד" גם במקומם מספר סידורי; השווה להלן ב. ייא: ד. ייט: ת. ה. ויג.

הפסוקים ו.ז. ויאמר אלהים יהיה רקיע בתוך המים, ויהי מבדיל בין מים למים. וייש אלהים את הירקע ויבדל בין הימים אשר מתחת לרקיע ובין הימים אשר מעל לרקיע, ויהי־יכן. ויקרא אלהים לירקע שמיים, ויהי־ערב ויהי־בקר יום שני.

ירקיע. לפי חיאות הקוסמוס שהיה מקובל בימי קדם, יש להנימית כי תיארו אז את הרקיע, בדומה ליוונים העתיקים, כמבנה כפה מוצקת, אשר בה נתלו השמש, הירח והכוכבים. אין מלה בפסוקנו הנוגנת מקום לחייאו מעין זה. ושלא בצדיק ייחסו חורקים חדשניים תפישה פשנטנית זו לתורה. "ירקיע", מן השורש רקע, ככלומר לפירושו גם לרודת, פירושו — השטוח, האויר, האטמוספירה המקיפה את כדור הארץ, ורואה לכך — "ועופף יעופף... על פני רקיע השמים" (להלן פסוק כ), ועוד. הרבנה מקומות שבhem ממנה הכתוב את הזפורים שבאויר — "עוף השמים" (ג. ג; ט. ב. ועה). ואם הכתוב מדרה לעתים את השמים לדק, למן צעיף דזוק (ישע' מ. כב), או ליריעה (תהלים קד. ב), או לראי מוצק (איוב לג. יח), הרי אין אלה אלא ביטויים צירוריים המתארים את הדברים לפני מראה העינים — ויהי מבדיל בין מים למים. על ידי כך שחלק מן המים עלה כלפים, ואילו המותר כיסה את הארץ כולה, הייתה האטמוספירה את המחזיה שבין המים

יום פעמים, בלילה אחר זה, פעם מבונן של מחצית היום המוגדר ללילה ופעם — כיממה, מעט לעת משותך כך היה הכרח להשתמש בביטוי אחר, והמליה בוקר היא המתאימה ביותר לכך. אולם, עקב זאת היה צריך להשתחש גם במקום לילה בביטוי מהאים אחר זה הוא — ערָב. ואם באים ערָב ובוקר לציין את שני החלקי של היום השלם, הרי ערָב הוא וזה כאן עם לילה, ובוקר זהה עם יום. ובכלל אי אפשר להניח, שכוננות הכתוב לומר, שיום מיימי בראשית יסתהים עם בוקר, שכן מן המושכלות הראשונות הוא, כי שבתו ומועדן ישראל (לגביה נאמר הדבר במפורש) — עם ערָב הם מתחילהם. היאך אפשר לומר שבתו של הקב"ה החלה עם בוקר, בו בזמן שבתת ישראל המקבילה לה חיבתה לתחילה בערב? מוכח איפוא, כי "ויהי ערָב ויהי בקר" בא להקדים את הלילה ליום, ונשארת רק השאלה, אימתי היה ערבו של הימים הראשון"? (הנה, כפי שכבר אמרנו לעיל, הרי דזוק מהו ובהו חושך הם הם הבריאה הראשונה, שאזור התגבר עליו. האור נקרא יום, והחשוך המנוח נקרא לילה. היה איפוא תחילת לילה ורק אחר כך יום, והוא הנאמר בפסוקנו "ויהי ערָב ויהי בקר", שכן מן הטעם הנאמר לעיל אי אפשר היה לומר ויהי לילה ויהי יום. וזאתليس כמו חשיבות לאטימולוגיה של המלים: ערָב — מלשון ערובה, להחשה לאט לאט, ובוקר — לבוקר, לפזרן. כי אף אם הלילה הראשון לא נפתח על ידי ערָב הרי אפשר לקרוא ערָב בשם שקוראים לכך את הilities הבאות, בהתאם לנוהג הלשון. אף על פי שאור המשמש לא היה בשלושת הימים הראשוניים לבריאת, נקבעה כבר חלוקת היום שלם ליום ולילה על ידי החלפת אור וחושך. ויתכן גם שערָב ובוקר אינם אלא מידות זמן,

<sup>22)</sup> אמר באומגרטן: הלילה הראשון הוא מקום הולדת היום, כאשר שכל ליה באור מזמן חחלת חיק האם. נגד זה טוענים הרבה חוקריהם החדשניים (דרילץ, קייל ועוד), כי החושך הקמאי הוא מעבר להחלפת זמני יום ולילה. דילמן סובר אפילו, כי החושך הקמאי — ומהן עוד לפני תחילת הבריאת. אלם דעתה זו נכונה רק לדידיה, שכן סובר הוא כי מעשה בראשית החל בבריאת האור. —

אשר על הארץ ובין המים אשר ממעל (השווה עד להלן). — ו'ע' גור. מובא בבראשית רבה<sup>ט</sup>): "זה אחד מן המקרים שהרעיון בן וומר את העולם. יעשה וכור והלא במאמר ה'נו' וכלה והרמב"ן (לפסוק) מבادر את תמייתו של בן זומא: "ואין הרעה הוא מלשון ריעש לבודו שהרי ברביעי ובחמשיעי" ובשתי כתובות ויעש. אבל היא מה שאמרתי, בעבר כי בשאר הימים כתוב אחר האמירה וכי, לומר שנהיה בן מיד תיכף אחר האמירה, אבל כאן אחר ויאמר אלהים כתוב ויעש, זו היא קושית". אולם מקומו של המלים "ויהי בן" שבפסוקנו ניתנן לפרש פשוט על ידי כך ש"ויעש" גור ובכמאמר מוסגר לשם ביאור והשלמה של "ויאמר ה'", בין אמרה ה' ובין קיומה של זו. להלן, בשאר ימי הבריאה שבהם נאמר גם הביטוי "ורא א' כי טוב", אשר מקומו הטבעי הוא אחריו "ויעש", שם צידך לבוא "ויהי בן" אחרי "ויאמר א'" ; ואילו כאן, כשאין הכתוב אומר "כי טוב" מן הטעם שאמרנו, אפשר לומר "ויהי בן" מאחר יותר. המלים "ויעש" ונגר איןן באות אלא לאbara את "ויאמר" גור — על ידי עצם אמרת הבריאה עשה אליהם את הרקיע. ו"יעש" מוגיש, בניגוד לביטוי "ברא" שבפסוק א' ו"ברא" שבפסוקים כא' וכו' הילדה, שאין הרקיע בראיה של יש מאין, אבל הוא תוצר עשייה, תיקח של חומר אשר נברא מכבר. — המים אשר מצל לרקע. "על הרקיע לא נאמר אלא מעל לרקע, לפי שהן חולין באוויר" (רש"י). ברם, לפי ביארנו את המלה רקיע היינו מצפים שהוא כתוב על הקרקע, ולשונו של פסוקנו, וכן הנאמר בתהילים (קמיה, ז) "המים אשר מעל השמים", תמה הוא<sup>י</sup>). ונראה שיש לפרש את המלים "המים אשר מעל לרקע" ראשית כל כאותם המים, שהם מטיר ה' גשם על הארץ, והם

<sup>ט</sup>) פרשה ד, ז (המ'). —

<sup>י</sup>) לא נאמר בו ויעש, אבל מסתבר שדברי הרמב"ן מוסבים על ויברא שנאמר בים זה (המ'). —

<sup>ii)</sup> תמייה זו הביאה אחדים מן החוקרים החדשניים לידי כך לומר, כי המים אשר מעל לרקע הם הגויס הזרומים מעבר לתחום האטמוספרה של

הנקראים בדרך כלל "מים אשר מעל השמים", משות שתוארו כמרחפים מעל לאטמוספירה. כאן כמו במקומות רבים אחרים מדברת התורה בלשון בני אדם, משות שבשביל בני אדם היא: כתבה ואלהם היא מדברת עט זאת יתכן, שהכתב בוחר בכתביו המתאים לתונונים האמתיים. נוסף על מובנו הכללי המקובל, אלא שאין זה מעניינו לקבוע את מהות הנכונה של אלה. די לנו להבין את התורה כפי שהובנה על ידי הדור שאליו היא ניתנה תחילתה, חחה, לעתנו מה שקרה פשוטו של מקרה. — ויקרא אל הים לרקע שמים. ה' קבע לאטמוספירה את היעוד לרוחף בשמים מעל לארץ ולפעול בשם את פועלתה, כמו "השמים" שבפסוק הראשון, העולמות המרוחקים.

הפסוקים ט-ז, ויאמר אלהים יקו המים מתחת  
השמים אז'ם מקום אחד ותראה היבשה, וזה ירכן.  
ויקרא אלהים | ליבשה ארץ ולמקורה המים קרא  
ימים, וירא אלהים בירטו.

בדoor הארץ, ושםם המתו השם והכוכבים. והוא אשר בקשו להעלות נתונים אלה בקנה אחד עט הגדתו של Laplace בדבר התהוו העולם, שלפה לא היה החומר של כל הגופים השמיים בתקילה אלא מסת גוים רצופה. מסה זו התחלקה לחלדים אחדים, ולאה התפתחו בתהום לחוקי כוח המשיכה לדדי כדורים אדיים. גם הארץ ושאר החלקי מערכת השם היו תחילת כדור אדי רצוף כה — לפי הנחה זו. כדור זה התחלק אחר כן, לאחר שהחל לטובב סביב צירוג ורך התהוו הארץ ושאר כוכבי הלכת והשמש. אילו הייתה הנחה זו יותר מאשר הנחה, לא קשא היה לתאם בינה ולבין הנתונים שהחורה מוסרתה לנו: שכן יתכן כי אכן המים הקדומים לא היו אלא מסות של גוים, (המים אשר מעל השמים) היו חומרasis של שאר עלמות מערכת השם שלנו; אולם לפחות שעה עליינו לההעלם מהנחות חדשות — ותහינה הנחות גיוון — בכוונו לפרש את דברי התורה. —

ויאמר. לפי הראבי' הרוי זה לשון עבר רוחק<sup>י</sup>). אך ואות אצל שדייל<sup>ו</sup>), הנותן טעם למה לא נאמר יקו המים ביום שני. — יקו המים אשר נותרו צל הארץ היה צריך להפריד מן היבשה, עליהם להקות בתחומות כדי שתיראה היבשה. אין תיאור זה מוציא מן הכלל את האפשרות, שיחד עם היקות המים תתעללה היבשה מעלייהם, ושבדרך זו התהוו הרים. הביטוי "יעלו הרים" (מהלים קה ח) מדבר, לכוארה, بعد התפישה שהתחזות ההרים הייתה בדרכך זו. ויש גם מאנשי המדע הפטונאים שאנו כן היה. — ימים, הוא השם לכל הימים המחויברים יחד והמקיפים את היבשה. נתנית השמות ארץ... ימים, וכיסוי היבשה על ידי זמנים המתואר מיד לאחר מכן קובעים לם וליבשת את יעדם — לשמש מגוריים לבני חיים מסתויים. ואגב יצוין, שהמליה ים מצינית גם את קרקעית הים; השווה "כמה ליט' מכתים"<sup>ז</sup>).

הפסוקים ידיטם. ויאמר אלהים יהי מארת ברקיע  
השמי לחבדיל בין היום ובין הלילה, והיו  
לאთת ולמוסעים ולימאים ושינויים. והיו למאורת  
ברקיע השמיים להאריך עליה הארץ, ויהייכן. ויעש  
אליהם ATI-שני המארת הגדיים, ATI-המאור  
הגדל לממשלת היום וATT-המאור הקטן לממשלת  
הלילה ואת הכוכבים. ויתן אתם אלהים ברקיע  
השמי, להאריך עליה הארץ. ולמשל ביום ובלילה  
ולcheidול בין האור ובין החשך, וירא אלהים  
כירטיכם. ויהי-ערב יהירבקר יום שלישי.

ד ש. א. כאן הרי זה שם כולל לצמחים, המתחלקים אחר כן לעשב  
ועץ פרי, אך עיין שדייל בדגר דעת בעלי המסורה, שבאה לביטוי  
בטעמי המקרא. מן השם "דשא" נגזר הפעול — "תדרשא" (להצמיה

<sup>י</sup>) פסוק יב. ד"ה ותוצאת הארץ. —

<sup>ו</sup>) פירוש שדייל (ר' שמואל דוד לווזאטו) על חמישה חומשי תדרש. הוצ'  
ביב, תשכ"ה, ע' 10 (המ'). —

<sup>ז</sup>) ישעי יא, ט.

דשא), ובמקומו של פעול זה בא בזמנם הביצוע הפועל הוציא. — למינו מוסב על עץ פרי, ופירשו — מינים רבים (השווה שדייל והרכטים לבקעה<sup>ט</sup>). בקשר לעשב לא נאמר "למין" אלא בשעת הביצוע, ואילו בקשר לעץ פרי יש משום קיצור בתיאור הביצוע; והשווה רשי<sup>ט</sup>). — אשר זועז בו מוסב על "פרי", ואנו העץ — זרעו בפרינו. — על הארץ. נראה שמלים אלה מתקשרות אל "אשר זרעו בו" וככפי שיזכר מטזמי המקרא<sup>ט</sup>). ויש להעיר, כי אף על פי שהיא קבע לעצמו בשלושת הימים הראשונים את בירת הארץ כמלכת يوم, הרי מיד עם השלמתה נתעטה בצמחים. הארץ המשולשת, אפילו לרגע קצת אין לה להדרות לדבר שמה — "לא תהו בראה לשבת יצחה"<sup>ט</sup>).

הפסוקים ידיטם. ויאמר אלהים יהי מארת ברקיע  
השמי לחבדיל בין היום ובין הלילה, והיו  
לאתת ולמוסעים ולימאים ושינויים. והיו למאורת  
ברקיע השמיים להאריך עליה הארץ, ויהייכן. ויעש  
אליהם ATI-שני המארת הגדיים, ATI-המאור  
הגדל לממשלת היום וATT-המאור הקטן לממשלת  
הלילה ואת הכוכבים. ויתן אתם אלהים ברקיע  
השמי, להאריך עליה הארץ. ולמשל ביום ובלילה  
ולcheidול בין האור ובין החשך, וירא אלהים  
כירטיכם. ויהי-ערב יהירבקר יום שלישי.

בשלושת הימים הראשונים היה האור ברשות עצמו, מבלי שיהא

<sup>ט</sup>) פסוק יב. ד"ה ותוצאת הארץ. —

<sup>ט</sup>) ולא כدلיכ'ש המכברן אל "תדרשא". כלומר הארץ נצחותה להוציא

דשא על-מעליה הארץ. —

<sup>ט</sup>) ישעי מה, יח. —

קד, יט"). — לימים ושנים הוא קביעת הימים והשנים על פי תנועת כדור הארץ ביחס לשם. — והוא לו לאותה... להאריך על הארץ. חפקדים של גופים אלה יהא לא רק להאריך ברקיע השמים, כי אם גם לשלה ארות על פני הארץ. חכמינו זיל אומרים<sup>\*)</sup>: «ואר ביום ראשון איברי? וככתי ווינו אותם אליהם ברקיע השמים וככבי זה ערב יהיה בקר יום רביעי...» ואמר רבי אלעוז, אויר שברא הקביה ביום ראשון — אדם צופה בו מסוף העולם ועד סוף. כיון שנסתכל דקבה בדור המבול ובדור הפלגה וראה שימושם מקליקים, עמד וגנוו מהם... ולמי גנוו? לצדיקים לעתיד לבוא» וכח. — ויעש... המ ארץ הגדלים. הגדלים — ביחס לאחרים, השווה שמואל איין, יג. ואך על פי שהרורה קטן מכוכבים אחרים רבים, הרי בתור מאור הוא שיר לגדלים, באשר הוא מאיר על הארץ יותר מכל אחר, להזיא המשם. — הגדל... הקטן. הקטן יותר והגדל יותר<sup>\*\*)</sup>). הממשלה אשר על השם והירח לשלוט ביום ובלילה, היא ההשפעה שמאורות אלה משפיעים על הארץ וכל אשר בה. השפעה זו כבר נזהעה והוכחה, אך יתכן שהיא גודלה הרבה יותר מאשר דומה לחוקרי הטבע. המכובדים הם, ביחס לשמש וירח, המאורות הקטניות יותר, והשפעתם על הארץ קטנה יותר אף היא. יש בכך מושם סתירה למדע המדומה של האסטרולוגיה, המיחס דוקא לכוכבים השפעה גדולה יותר. — ויעש, שכן עבר רחוק, כמו «חצר» (להלן ב, יט), שכן כל שאר הגופים נבראו בראשית, ורק «יתן» היה ביום רביעי. וחמי גם הסיבה, שבניה לא ניתן שמות לשמש, לירח ולכוכבים. לא נמסר לנו כלל, אם כוכבי השבת, שאינם שייכים למערכת השמש שלנו, נבראו יחד עם הארץ, כי יתכן שmobנו של «אתה המכובדים» הוא — כוכבי הלווה של מערכת השמש.

<sup>\*)</sup> השווה בראשית רביה פרשה ה א רב (חט). —

<sup>\*\*)</sup> הינה יב, ע"א (חט). —

<sup>\*\*</sup> גזנויוס § 119, 7. —

קשרו לנוף כלשהו. חילופי يوم ולילה, יתכן שבאו כתוצאה מסיבובי כדור הארץ, שבמהלכם הונמה פעם מחצית זו ופעם מחצית זו כלפי הארץ. אך גם יתכן, שעرب ובוקר הנוראים ביום הראשון, לא היו אלא מידות זמן, וכי שאמרטו לעיל, לומר שלא היו או כלל חילופי זמן ולילה. ביום הרביעי היה צריך לקשר את הארץ אל גופים שישאהו. — יהי הפעול היה אינו חיב לתאות מין ומספר, כשהוא בא לפני שם העצם. — מארת, דהינו גופי אורה שם שאפשר לכנות בו את כל הכוכבים המארים. כבר הערנו לפסוק א, שפשו של המקרא מניה מקום לתפישה, שלפה נבראו הגופים השמיים כבר קדם לנו, וכי ביום הרביעי רק הותקנו כדי להיות מאירים על הארץ. לפיכך יש לשיט את הדש על המלים «ברקיע השמים». כאמור כי מלצת היה רביעי הייתה בעצם הופעת הגופים השמיים המרווחקים מכדור הארץ כמאירים עליה, ובסדר הופעתם — המשמש לממשלה היהם ואילו הירח והכוכבים — לממשלה הלילה. — בראקיע השמיים. סמכות כתרורה, כמו «זהר פרת<sup>\*\*\*</sup>») ועוד רבים אחרים. — להבדיל. אותה הבדלה בין שמי הארץ, שנעשה עד כה ללא אמצעי, על ידי הארץ עצמה תישנה מעתה על ידי המאורות. — והיו לאותה. מסתבר שהכוונה לתופעות שמיימות, כגון ליקי חמה וכיוצא באלה. תופעות אלה, אשר היו בעניין עובדי האלים אותן מבשרי רעות, מתחזרות כאן כחופעות שנקבעו על ידי ה' צצמו צער שיזמות לסדר העולם האלמי, כמו סדר הימים והשנים הרגילים. אזהרת הנביא (ירמי י, ב) «ומאותות השמים אל תחתו» הוועדה להם לבני ישראל איפוא כבר בסיפור מעשה בראשית. — ולמוסדים, הם הזמנים החוזרים ובאים תמיד מחדש בתקופות מסוימות, כגון זרע וקציר וכיוצא באלה, ובכלל — חילוף עונות השנה. גם יתכן, שהכוונה לחתים, מועדן ישראל (השווה «עשה ירח למועדון», תħallim

<sup>\*\*\*</sup> להלן ט, יט ועה. —

קטנים המתרבים ביוור, אולם כאן כוללת מלאה זו גם בעלי חיים גדולים (ר' פסוק כא). — נפש חייה הוא תמורה, מואר לשרצן, כלומר נמצא חיים. "נפש" הוא עקרון החיים שבכל חי רישיך גם לגביו אדם וגם לגביו בעלי חיים אחרים. — וועוף... על פני רקי'ע השם ים. על פניו, כלומר באותו צד של חל האדר העליז המפנה לפניו. — ויברא משומ שחיים עצמאים עדין לא היו, מתאים לומר כאן לשון בריאת. — תחילת נוכרים התנינים הגדולים (מלשון תנין — למחרה; יצור אורך, כגון הלויתנים או הנחשים). — ואח כל וגורה. שאר בעלי החיים הקטנים יותר, הנמצאים במים. — הרמתה. רמש, לוזול על הבطن. — כנף. ארלי כאן נשם חורא, פירשו — בעל כנפים (כנף, קרוב לגנב — לכוסות). — למיןה, במספר יחיד, כמו "למינהו", לעיל פסוק יב. המלה מין סובלת את הסימות המלאה — הוא או — הם"). הרווחה ואתו ר' משה הכהן המזרותים "למינהו" כרביהם, בניגוד לדעת הרא"ע (בצחות, אותו ה), וכן גם תרגום אונקלוס, המתרגם "לונוהי", אך לא כן תרגום יונתן. — תורתה מלמדתנו כאן, כי בעל החיים — מיד עם היוצרים במיניהם שונים הם נוצרו"). — ויברך. השורש ברוך שבורכתי פירשו — להתרחב, ומכאן ברכה (רי"ש זורייה), כלומר אגם מים, וברכה (רי"ש קמוץה), כלומר שפע. אך אין התורה מגלה לנו, אם מכל מין נברא רק אחת, או שמא רבים בכנת אחת נוצרו. על כל פנים, רק הרגיטות ועופות השמיים נתברכו כאן על ידי ה', אבל לא כן חיוו שדה, חוות המשדים", הרי שאין שני כתובים אלה מחייבים זה את זה. ואך על פי כן נדונה סתריה זו בגמרא (חולין כב, ז"ב), ושתי תשובה השיב לו עלייה הרבה: גמליאל לكونטיקן הוגМОן. האחת — "מן הרקן נבראו" (וכן גם בתרגום יונתן), התאחרת — "מן המים נבראו, ולמה הביאן אל האדם ל��ות להן שם" (וחמלים, "מן האדמה" אין מוסבהת אלא על חוות השדה); תשובה אחת להגMONן ותשובה אחרת לתלמידיו. מכאן יוצא, שרבען גמליאל פרש "ישראל" כמו יוציאו, "יעופר" הוא משפט זיקה וועוף הוא מושא לישראל". כך מתרגמים גם השבעים — יוציאו. עם תרגום יונתן מתרגם "דטייס" (בניגוד לאונקלוס, הסובר כנראה כפירוש הראשון). — שץ, ברוך כלל זהו כינוי לבעלי חיים

הפסוקים כיכב. ויאמר אלהים ישרצו המים שרח נפש חייה, וועוף יעופר על הארץ עלפני רקי'ע השמים. ויברא אלהים את התחניכם ואת כלנפש החיה | הרטשת אשר שרצה המים למייניהם ואת כלעוף כנף למיניהם וירא אלהים כירטובי. ויברך אתם אלהים לאמור, פרו ורבו ומלאו את הימים ביוםם והעוף ירב בארץ. יהי ריבר וויהיבcker יום חמישיו.

ביום החמישי אוכלסו המים הארץ בעלי חיים. בריאה זו מקבלת לבריאות היום השני, בו נתהוו הארץ ובו הובדלו המים החחונים מן המים העליונים. בדומה לכך מקבלת בראית היום הרביעי — המזרות — לבריאות היום השלישי, בראית הארץ. בראית חיתו ארך, שהיתה ביום השלישי, מקבלת לבריאות היבשה, שהיתה ביום השלישי, נמצא איפוא, כי בראית שלושת הימים האחרונים מקבלת לבריאות שלושת הימים הראשונים של מעשה בראשית. — ישרצו. אין פירשו של "ישרצו" זהה עם הוציא, אבל פירשו הוא לרוחש, לرمוש לנוש, כלומר המים ירחוו מיini בעלי חיים נעים. לא נאמר כאן איפוא כלל ועילו, שבבעלי חיים אלה יתהוו מן המים, ואם נאמר להלן (ב, יט): "ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חוות השדה זאת כל עוף השמים", הרי שאין שני כתובים אלה מחייבים זה את זה. ואך על פי כן נדונה סתריה זו בגמרא (חולין כב, ז"ב), ושתי תשובה השיב לו עלייה הרבה: גמליאל לكونטיקן הוגMONן. האחת — "מן הרקן נבראו" (וכן גם בתרגום יונתן), התאחרת — "מן המים נבראו, ולמה הביאן אל האדם ל��ות להן שם" (וחמלים, "מן האדמה" אין מוסבהת אלא על חוות השדה); תשובה אחת להגMONן ותשובה אחרת לתלמידיו. מכאן יוצא, שרבען גמליאל פרש "ישראל" כמו יוציאו, "יעופר" הוא משפט זיקה וועוף הוא מושא לישראל". כך מתרגמים גם השבעים — יוציאו. עם תרגום יונתן מתרגם "דטייס" (בניגוד לאונקלוס, הסובר כנראה כפירוש הראשון). — שץ, ברוך כלל זהו כינוי לבעלי חיים

<sup>247</sup>) השווה איזוולד § 247 d.

<sup>248)</sup> דומה שיש כאן משומ פחה נגד שיטתו של דרווין, שפהית התפתחו כל הצומח וכל החי מאורגניזם קמאי אחד. גם חוקרי טבע רבים זוחים שיטה זו כהנחה הסותרת את הנסינן. כי אכן טרם ראיינו, כי מין אחד גוזיא מקרו מין אחר. —

ברכת ה' זו היא — הכוشر הטבעי להתרבות. — לאמה, באמרנו, עזין להלן ב. טן. — ירב. צורת ציווי.

הפסוקים כדרכו. ויאמר אלהים תוציא הארץ נפש חייה למיננה בהמה ורמש וחיתת הארץ למיננה ויהירכון. ויעש אלהים אתיחית הארץ למיננה ואתיחבתה למיננה ואת כלירטש הארץ למיניהו, וירא אלהים כירטוב.

החי שביבשה מחולק כאן לשלווש קבוצות: א) בהמה, מלשון בהם — להיות אלם, המסוגבלת יותר, ולכנן גם פחות פראיות לפי שידל מקור המילה בלשון הסורית — בהם=עוזין, ביתה, לא פראי. ב) רם ש, הוא חמי הנמק הרבק באדמה, לנין כאן "רמש הארץ". ג) חיתוֹרָץ (ריז של הסמכות), החוי — העיר יותר והגינה בירושה תנועת. — למיניהם, כלומר כל מין בנפרד. הביטויים "למין" וכדומה, הנאמרים בסיפור מעשה בראשית, מכנים לקראת חוקת הכלאים, אשר בה מצווה הקביה לכבד את חוקי הטבע, שנקבעו על ידי כדי לא להביא אי-סדר בעולם. לנין גם נתלה איסור הרכתת אילן בכל, אם נאמר בזמנים "למין" או לאו (השווה חולין ס. ע"א ואילך).

הפסוקים כדרכו. ויאמר אלהים עשה אדם בצלמנו כומותנו, וירדו בידגת הים ובעווף השמים ובבהמה ובכל-הארץ ובכל-הרמש הרמש על הארץ. ויברא אלהים | את-האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אתון, זכר ונkeh ברא אתם.

נָשָׂה. לשון הרבים שבכאן שם נושא לבירור עד בימים קדומים. בNarrativa רביה (נשאלת השאלה: "במי נמלך?") והתחשבות

" פרשה ת. ב (המ'). —

הן רבות ושונות. "במלאת השמים והארץ נמלך"; "במעשה כל יום יום נמלך"; "בלבו נמלך"); וכיוון שבא לבראות את האדם, נמלך במלacci השרת" (ו). וכן גם בתרגום יונתן. מובעת אפילו דעתה, שזה זורת נפעל בזמן עצה — אמר להן (הקביה למלacci השרת), מה אתם מדינין? כבר נעשה אדטו (ו). וכן גם בראב"ע, אלא שלפיו אלה הם דברי משה רבינו, לדעת רבי סעדיה גאון (ו) הרי זה pluralis majestatis, "שכן מתג המלכים לדברי". הרמב"ן לפסוקנו מביא דעת ר' יוסף ק machi: "געשה, כלומר אני והארץ הנוצרת נעשה אדם, שתוצאה הארץ הגות מיסודה כאשר עשתה בבהמה ובחיה... ריתן הוא ית' הרוח מפי עליון... כי ידמה לשניהם, במתוכנות גוטו לארץ אשר לוקח ממנה, וידמה ברוח לעליינים שניינה גך" וכיו'. יצירתו זו של האדם משני יסודות מובעת, לפי דעתה זו בלשון הרובים של "געשה" (השווה גם רדייק, המוצא רעיך זה בדברי המדרש הוניל, "במלאת השעה גם רדייק"). לפי שידל הרוי זו צורה ארמית, שכן נהוג בשפה שמים ואARTH נמלך"). שידל מדבר על עצמו בלשונו רבים. כגון "דנה חלמא ופשרה זו, שהמדובר בדברי מדבר על עצמו בלשונו רבים. וכך גם במקומות רבים בירושלים ובמדרשיים (ו). הביאור הפשט ביותר נראה לנו בהקבלה לשון הרובים ובמדרשיים (ו).



" שם. שם (המ'). —

" שם. ח (המ'). —

" שם. ח (המ'). —

" מובא בראב"ע (המ'). —

" הכנסית הנוצרית סבירה למצוא בלשון רבים זה סכ"ה יאמנות השיטות שלה, אך רוב החוקרים הנוצרים החודשים כבוד דחו פירוש זה והמליכים בזקנות המפרשים היהודים. היציג לישעיה ו' ח קיבל את דעת המדרש כלבו נמלך, שהובאה לעיל, ואומר: לשון הרבים נא משום שבשעת הממלכה בקהל עומדת הנושא מול עצמו גם כמושא, ועל ידי כך מתעורר הרצון של מספר רבים. כך סבירים גם טוח ושולץ; גנויוס ואחריים מפרשין את הרובים לשון רבים של המלכים (puralis maj.). דליצש ואנגל — כמו בישעיה ו' ח: "ומי לך לנו". —

סא

בְּרָאשֵׁת א'

ובכן, שהאדם מאחד בקרנו כשרים רבים, בדומה להקב"ה של הכהנות כלום מאווחדים בו ועקב זה מוטgal האדם לשליטה בשאר הבריות — בדעת. דגה הוא שם קיבוץ כמו היה, בהמה. — ובכל זאת הארץ. במלל הקושי שבמליטים אלה תקנה הפשיטה — ובכל חייה הארץ. אולם כל שאר הנוסחות מאשרות את נסח בעלי המטורה הארץ<sup>30</sup>). אולם גם נאמר בירורו של הרמב"ן, המבהיר: "ובכל שבירנו, ולכן יש לקבל את יairo של הרמב"ן, המבהיר: "ובכל הארץ — שימושו בארץ עצמה לעkor ולנתוץ ולהפיך ולהזוב נחשות וברוזל", ככלומר שהאדם מתמנה כאן להיות שליט על הארץ עצמה, וכן גם נאמר בברכתה ה' את האדם (פסוק כח) "ונבשה", את הארץ עצמה. — ובכל הארץ של הרמש וגור. העובודה שהרמש מזכיר כאן רק אחרי הארץ מתפרשת על ידי כד שהרמש, בעלי החיים הקטנים והדבקים בארץ, נראאה כחלק منها עצמה. — ויברא. ביטר זה יכול להיות מוסף רק על נשמת האדם, שהיא בה משומם בריאת חדשה. בריית האדם כגולת הכותרת של הבריאת מתוארת כאן בשלושה קטעים ריחמיים: א) ויברא... בצלמה ב) בצלם. ברא אותו (שבו מוסברת המלה "בצלמו"), ג) זכר... ברא אותו (שבו מדייק הכתוב, כי שם הקינויו "האדם" כולל גם זכר וגם נקבה). — בצלם אלהים ברא אותו. ריבית מתחשים בביוטו זה ומפרשים משומם כך "אללים" שבכאן פירושו — מלאכים: כך ~~בצטאת~~, רב סעדיה גאון לבראשית ט. וכן עוד מפרשים רבים. על כל פנים אין בביוטו זה ח"ז משומם תיאור מוחשי שלו ית', ומשותך כך מתרגם גם אונקלוס, הוזהר מאד בכוגן דא בדרכך כלל, באופן מלולי — "בצלמא ה' ברא יתיה". — זכר ונקבה וכן. חלק קטן זה של הפסוק מבואר ביתר הרוחבה בפרק ב.

**פסוק כה.** זיבך אתם אלהים ויאמר להם אלהים  
מפניו ורבו ומלאו אתיארץ ובכשה, ורדיו  
ובבדגת הים ובגעוף דשמים ובכל-חייה הרמשת  
עליהארץ.

<sup>5)</sup> וחוקרים נוצריים אחדים מעדיפים גירסת זו. —

שכפוסקים אחרים להלן (יא, ז, כ, יג). השם „אלhim“ בא בaczot' רבים, מכיוון שהוא מציין את שפע הכוחות האלהיים, אולם הוא בא בדרך כלל יחד עם לשון יחיד, מפני שככל הכוחות הללו גוראים כלולים ביחד אחת. רק לעיתים הוא בא עם לשון רבים, ויתכן שזה כך באותם המקרים, שבهم נמסרת לנו אמורה הגדית מיחדשת של הקב"ה. לפיכך מוסבת המלה „בצלמני“ על „אלhim“ בלבד, כפי שמשמעותם גם מן הפסוק הבא — „בצלמו בצלם אלהים“, ואילו לפי המדרש ש„במלאי השרת נמלך“ הרי „בצלמוני“ מכוון להיות מוסב גם על המלאכים, וכן זה היה בזיגוג פסוק הבא. דעתו של ר' יוסף קמחי, שלפיה יש לומר כי „בצלמוני“ מוסב גם על הארץ, נראה לנו קשה עוד יותר. (בדבר האתימולוגיה של „אדם“ — ראה להלן ב, ז). — בצלמנו, לשון צל (בעצם העתקת הדמות על ידי הגיל). — כדמותנו, לשון דמה, דמיון, הרמב"ם במוראה נבותים (ח'ק ראשון פרק א) מבחינו בין צל ותוואר, וזה לשונו: .... כי הצורה המכפרוסמת אגף החמן אשר היא חמונה הדבר ותוואר, שם המיוחה בה בלשון עברי — חאר... והוא שם שלא יכול על הש"י כלל חלילה וחס. אמונם צל הוא נופל על הצורה הטבעית, ריל על הענין אשר בו נתעצם הדבר והיה מה שהוא, והוא אמתתו, מאשר הוא הנמצא החוא אשר הענין החוא באדם, הוא אשר בעבורו תהיה ההשגה האנושית. ומפני השגה זואת השכלית נאמר בו בצלם אלhim ברא אותה. ובהמשך הדברים .... אמונם דמות הוא שם מן דמה והוא גם כן דמיון בעניין, כאמור (תהלים קב, ז) דמיתי لكאת מדבר, לא שדמה לנפיה ולגוצתה, אבל דמה אבלו לא אבלה, כלומר לא דמיון חיזוני כי אם דמיון מהותי, וכך — דמיון באשר לכוח ההשגה השכלית. אולם לנו נראה להבחין בין „בצלמוני“ ולBIN (כדמונו) על ידי שנשב „בצלמוני“ על מהותו הטבעית של האדם. שהנحو יstor הנחין בשכל וכתחנה, ואילו „בדמותוני“ — על תכונותיו המורויות של האדם. על שבן חורין הוא, שיש בו ניצוץ מהירות הבורא ב". ממשלו של האדם על שאור הבורים — „וודדו בדגת הים“ וגוי (פסוק כח) — היא תוצאה של דמיונו לבורא ית' ולא ביאורו של דמיונו זה. לפי ש"ל הר' „בדמותנו“

**רומש על הארץ אשריבו נפש חיים אתכליירק  
עשב לאכלה, זיהרכן.**

הנה נתתי לכם וגרה. אחריו מצוות טרו ורבו באה חוקה נספתה הדנה במונו של האדם ובמוינו של החיים. אולם אין זה ציווי המונפה אל האדם חי (ולכן גם לא נאמר כאן ויאמר להם). אבל הוא חוק טבע, שאותו שם ה' באדם ובחיה. בכך שהוא ית' קובע להם כמושון את עשב השדה, הוא נזון להם גם את הקשר לקים את עצם באמצעות מונו זה, וכן גם את עצם הנפיה לאכילה מונה. וכן נאמר בסוףו של עניין זה "יהי כן", לאומר שחק טבע זה נכנס לתוכפו מיה. — זרע זרע. משמעתו כמשמעותו "זריע וזרע" דלעיל פסוק יא. — פרי עץ. הבדל יש בין מונו של האדם ולבינו במונו של החיים, שכן נקבעים לו לאדם הון עשב השדה הון פרי העץ, ואילו לחיה — עשב השדה בלבד. — ולכל-חיית הארץ, כולל הבהמה, שאינה נמנית כאן באופן נפרה, וגם הדגה אינה נמנית כאן, ועל מזונה לא נאמר מואמת, לכארה משוט שמוונה אינה על העשב. — על כל פנים אפשר להשיק מפסוקים אלה, שבוחילה לא עודד לו לאדם מזון בשדי, באשר לא היה רשאי לקטול יצור חי כלשהו. רק אחורי המבול (להלן ט. ב ואילך) ניתנו לי התיידר לאכולبشر, אך נראה שגם שוגם קודם לנו הורה היתר לעצמו להקריב מן החיים כקרבי, כי אכן כרך עשה הבל, שנאמר עליו שהביא (קרבן) "מנכבות צאנו ומחלביהן" ('). ואף הנה הקריב את קרבנו" ('). עד טרם תותר לו סטילת חי ואכילתבשרו" ('). מזב זומה לה היה שורר אחורי מתן תורה, כאשר נאסרה אכילתבשר בתמה הראיתו לקרבן (בלי שתוקרב נקרבן), שכן אכילתבשר תהוא הורתה רק עם הכניטה לאחר.

(') להלן ד. ד. —  
(") להלן ח. ב. —  
(") להלן ט. ב. —

ויאמר להם. לעיל, בברכת החי (פסוק כב). נאמר רק "ויברך... לאמור", ואילו כאן נאמר "ויאמר להם"; וזה, כפי שסביר שדיין, מושם שבעלי החיים מחוסרי מבוגה הם והאדם, לעומתם, ניחון בה, כי הרי גם בברכת יעקב את בני יוסף נאמר רק "ויברכם... לאמר..." (להלן מה. כ). טעמו של היביטוי "ויאמר להם" הבא כאן יכול להיות רק זה, שהברכה הבאה אחורי היא בעת ובזונה אחת גם ציווי, הנחיתן לו לאדם הראשון. ולא נכון מה שאומר הראב"ע: "ומלת פריה ורבייה באדם — ברכה היא, כמו בבריאות המים. רק הוא מצויה העתקה קדמונינו זיל ושמרו זה הפסוק זכר לדבר", ככלمر פסוקנו רק אסמכתא בעלכמי ~~היא~~ למצוות פריה ורבייה. אדרבא מלים אלה הן עדות בחרחה לבך, שיש כאן מושם ציווי ה' אל האדם ('). הוכחה נוספת לנכונות דעה זו יש שברכת ה' את נח ואת נוי, בפסוקים א ו' שבפרק ט, שגם בהם נאמר "פרו ורבי אחורי" ויברך... ויאמר להם, כי אין ספק שם יש בכך כשות ציווי, מכיוון שמיד אחורי כן יתגונן בן ברזקה ('). כי האיש בלבד ולא האשת מצויה על פריה ורבייה, הרי זה מושם שנאמר כאן וככשתה — איש דרכו ללבוש ולא אשה דרכאה ללבוש" (השווה רשי לפסוקנו). ברט, יתכן שדעתם זו מבוססת גם על כה, שאצל נח מונפה ציווי זה אל נח ובנוו בלבד. — הרמסת. משפט זיקה מקוצר, כמו לעיל פסוק כא"ו).

הפסוקים סוף. ויאמר אלהים הנה נתתי לכם  
**אתכליירק | זרע זרע אשר על-פניכם כל הארץ  
ואתכליירעך אשרבו פריעץ זרע זרע, لكم יהיה  
לאכללה. ולכל-חיית הארץ ולכל-עווף השמיים ולכל |**

(') וכן נס דעת חז"ל ביבמות סה, ע"ב (המ). —

(") היתר אכילתבשר, איסור أكبر מן החיים איסור שיטכות דמים (המ). —

(") יבמות, שם (המ). —

(") איינולד § 277 d. 2. —

ויכלו. לא נאמר כי שמים וארץ הושלמו אלא "ויכלו", כלומר הם צמדו בשלמותם. ואכן זהה משמעות הפועל כליה בכל מקום. כגון "ויכל יעקב לזכות את בניו" (להלן מט. לג), "ויכל משה את המלאכה" (שמות מ. לג), ועוד רכיבים כאלה. — **השמי וארץ זכלי**ocabat. הרי זה מה שנקרה לעיל (א. א) **"השמי וארץ"**. צבא השמיים הם שמי, ירח והכוכבים (השווות בדברים ד. יט) וגם צבא המלאכים (מלכים א' כב, יט). כשל בראיהם של הללו לא מסופר לעיל רק משום שמדובר שם בנבראים הנראים לעין אנווש בלבד. צורת הרובים של **"זכלים"** מוסבת על שמי וארץ גם יחד, אולם השווה כדי שלא יוזכר הרושם, כאילו סימן הקב"ה את מלאכתו ביום השבעי נשבת. וכן עשו התרגומ השומרוני והסורי. אולם פירוש נכוון של **"ויכל"** עשו שינוי זה למינוחר. מכל מקום, פפסוק זה משתמש שהקב"ה היה בורא ממש עד לתחילת היום השבעי, כי רק האדם, מי שאינו יודע להבדיל בדמיונות בין הומניטם, רק הוא חייב להפסיק מלאכתו כבר בין השמשות. ואילו ה' — המשיך לברווא גם בין השמשות של ערב שבת. וכן, על עשרה דברים מסוימים לנו חכמוני זל כי בערב שבת בין השמשות נבראו (אבות, פרק ה' משנה ז'). הם הם הדברים שנראו אחר כך נהתערבות נסית של ה' במלול הטבע. — מלאותו, כל הבריאה יכולה נקראת בפסוק בשם **"מלאchar"**. מלאה מן השורש לאך' — לשגר, לשמש, ומכאן מלאכה (מקוצר מלאכה) — תוצאה העשייה, המוצר המוגמרת. ואם אחר כד, במתן תורה, נאסרת עשיית מלאכה בשבת, הרי שגם מעשה בראשית — עשייה ומלאכה הוא מכונה, זאת אף על גב שעיל פ' ציוויל יתי ~~בל~~תזהוה. אך כדי העומד ברשות עצמו. א) כל הבריאה יכולה בשלמותה (פסוק א); ב) וזה זה ביום השבעי (פסוק ב/א); ביום זה שבת ה' מלאכתו (פסוק ב/ב); ה' ברך וקדש יום זה (פסוק ג/א); ברכה וקידוש אלה — סיבותם ודока בכדי שה' שבת ביום זה (פסוק ג/ב). —

<sup>1)</sup> מגילה ט. ע"א (המ'). —

פסוק לא. וירא אליהם אתייל-אשר עשה והנה:  
טוב מאד, ויהי-ערוב ויהי-בקר יום הששי.

וירא... והנה-חיטוב מאד. אחרי שנברא הארץ והוכרו על שלטונו נארץ ולאחר מכן נזקענו מזונו של כל החיים הגעה הבריאה לשמשותה, ומתואר מעשה בראשית מסיסים בהכריווי, כי ה' ראה את כל אשר עשה **"וינה טוב מאד"** (אטקלוטס — **"זהו תקין לחוזאי"**, עי נתינה לנו), וראה בתחילת הספר. — **הששי** השווה ראב"ע **"... ורבים מהם,** גם כן רקייע השמיים הרקיע שהוא שמי". ה' **"הידיעה באה און כדי להבהיר את יום המעשה האחרון מבין השאר"**.

פרק ב. הפסוקים א'ג. **ויכל** השמיים והארץ וכל'ocabat. ויכל אליהם ביום השבעי מלאכתו אשר עשה, וישבת ביום השבעי מכל-IMALACTO אשר עשה. ויברך אליהם אתיהם השבעי ויקרש אתו, כי בו שבת מכל-IMALACTO אשר ברא אליהם לעשות.

פסוקים אלה מוסיפים לתיאור מעשה בראשית מעין סיום חגייגי, שבו מסופר על שביתת ה' ביום השבעי בסגנון הדומה לسانון הכתוב בספריו על בראת האדם (לעיל א. כז). כל עניין וענין נאמר במשפט העומד ברשות עצמו. א) כל הבריאה יכולה בשלמותה (פסוק א); ב) וזה זה ביום השבעי (פסוק ב/א); ביום זה שבת ה' מלאכתו (פסוק ב/ב); ה' ברך וקדש יום זה (פסוק ג/א); ברכה וקידוש אלה — סיבותם ודока בכדי שה' שבת ביום זה (פסוק ג/ב). —

<sup>2)</sup> גזניאוס § 111, 2 a; איווליד § 293 a. —

(שמות ב' יא). בכך שאנו מקבלים על עצמנו את הימים שאותו ברך ה' כוֹם מיהוּ גַם בשבילנו הָרִי שְׁמַעֵידִים אֲנוּ עַל עַצְמֵנוּ כְּעַל עַם ה' עַם אֲשֶׁר מָאוּחֵד הָאָם ה' וְאֲשֶׁר מָכוֹן תָּמִיד לְקַדֵּם אֶת מְדוֹרוֹתָיו יְהִי עַם אֲשֶׁר אָחוֹד הוּא עַם ה' וְאֲשֶׁר שׁוֹאֵף לִיצְרוֹ אֶת הַתְּנִינָה לְכָךְ כִּי אִמְמָן יִשְׁמַח ה' בְּמַעְשֵׂיו, שְׁהִי יָכֵל לְשָׁמוֹה בְּבָרְיאָתוֹ, כִּי לְעַשְׂתָה אֶת יְמִין כְּלוֹחַ הַבָּרְיאָה לְיִום שְׁלֵמָה אֶמְתִית לְה' וְלְאָדָם. — אֲשֶׁר בָּרָא... לְעַשְׂתָה לְפִי רַאֲבָע: "הַשְׁרִשִׁים בְּכָל הַמִּגְנִים הַאוֹרְגָּנִים לְהַולְדֵי כְּחַלְעָשָׂות וְדָמוֹתָם", כְּלָוְרָם הַכְּשָׁרָת הַנִּמְצָאִים הַאוֹרְגָּנִים לְהַולְדֵי כְּמוֹתָם. לְפִי אֶחָד הַפִּירּוֹשִׁים הַמוֹכָאִים בְּרַמְבֵּן לְפָסּוֹקָנוּ נִמְשְׁכָת הַמְלָה כְּמוֹתָם. כִּי כָל מַלְאָכָתוֹ אֲשֶׁר בָּרָא מַלְעָשָׂות, "לְעַשְׂתָה" לְמַעְלָה: "כִּי בָוּ שְׁבַת מְכֻלָּל פְּרִישָׁוֹת שְׁלֵמָה אֲשֶׁר הָרְאָבָע יִשְׁלַׁח" לְמַעְלָה; כִּי בָוּ שְׁבַת מְכֻלָּל פְּרִישָׁוֹת כִּי חָדֵל לְסְפּוּרָה וּכְר. נַגְדְ פִירּוֹשׁ זוּ יִשְׁלַׁטְעֵן, כִּי לֹא מִצְנָנוּ אֶת הַפְּרוּלָה קָשָׁר לְמַקוּמוֹ שֶׁל פּוֹעֵל אֶחָר, וְאַלְיוּ נַגְדְ פִירּוֹשׁ שֶׁל הָרְאָבָע יִשְׁלַׁח לְמַעְלָה: אֲדָר לְעַדְתָנוּ חַוָּתָה הַמְלָה "לְעַשְׂתָה" אֶל "מְלָאָכָתָה", בָּרָא אֶל פְּעָל עֲשָׂה. לְדַעַתָנוּ חַוָּתָה הַמְלָה בְּדוֹמָה לְצְרוֹתָה וְאַלְיוּ "בָרָא" אַינוּ אֶלָא תִּיאָור אָפָּן הַעֲשִ׊יה הַזֹּאת, בְּדוֹמָה לְצְרוֹתָה וְאַלְיוּ דָבָר, הַרְבָּה לְעַשְׂתָה, מְהֻר לְעַשְׂתָה, אַחֲר לְעַשְׂתָה וְכְדוּמָה, כְּלָוְרָם הָאָה יְתִי עֲשָׂה תָּךְ כִּי בָרְיאָה. מְלָאָכָה זוּ לֹא גַּעַשְׁתָה, כְּמַלְאָכָתוֹ שֶׁל בָּשָׁר הַדָּם עַל יְדֵי עֲשִ׊יה רְגִילָה, כִּי אִם עַל יְדֵי עֲשִ׊יה אֱלֹהִית תָּךְ כִּי בָרְיאָה.

בָּרְיאָה הַצְבָעָנוּ לְעַיל, בָּקָשָׁר לְכָמָה פָסּוֹקִים, עַל יְחִסוּ שֶׁל תִּיאָורָנוּ אֶל הַשְׁעוּרָתָהָם שֶׁל אֲנָשִׁי מַדָּע הַטְּבָע. כָּאן נִצְיָן עַה, לְבִסְתָה, וּבְקִיצָה, כִּיצְדָ נִתְנוּ לְקִימִים אֶת הַתְּיִוָּר שֶׁלְפָנֵינוּ מִולְ המְהֻקְרִים הַגִּיאוֹלָגִים, שְׁלִיפהָם מִן הַכְּרָחָה הָאָה לְהַנִּיחָה כִּי הָאָרֶץ קִימָת כָּבֵר מִילְיוֹנִים וּרְבִים שֶׁל שְׁנִים. אֲפָנָם, אָפָשָׁר הִיָּה לְשָׁלֹל אֶת זָכוֹת שֶׁל בָּעֵל הַשְׁעוֹרָת לְהַטִּיל אֶת הַוַּיְטוֹ הַמְּפֻוקָפֶק שְׁלָהָם נַגְד הַכְּרוֹתִיה הַבָּרוֹרָות שֶׁל תּוֹרָה ה' — הַן יִזְכָתָה הַמִּתְהָדָה לְחַיְשָׁבוּ שֶׁל גִּיל כְּדוֹר הָאָרֶץ אֲשֶׁר בַּיְדֵי הַחֻקְרִים מִן הַהַגָּהָה, שְׁבָשָׁתָה הַתְּהוֹתָה וְהַיּוֹצְרוֹתָה שֶׁל הָאָרֶץ פָעַלוּ אֶוּרָם הַכְּרוֹתָה. אֲשֶׁר הָיוּ פְעִילִים גַם בְּתַהֲלִיכִי הַיִצְרָה הַשׁוֹגִים שֶׁלְאַחֲר מְכוֹן וְהָרִי הַנִּמְהָה זֶה, לֹא רק שְׁאֵן הָיא מִוכְהָתָה, אֶלָא בְּחַלְלָת אָפָשָׁר לְוֹמֶר עַלְיהָ שְׁבָלָחִי נִכּוֹנָה הָיא, וְאַלְיוּ הַתוֹפָעָה שְׁעַלְיהָן מִצְבִּיעִים אֲנָשִׁי הַגִּיאוֹנוֹזִיה לְחַיּוֹק טָעָנָם.

בָּאָמָרוּ "מִשְׁבַת" הִיא — שְׁהִי חֹל מִצְרִית יִצְרָרִים חֲדַשִּים. כֵּל חֲדַשָּׁה מִתְהָווָה אֲחֵרִי מַעְשָׂה בְּרָאִיתָה, הָוָא תָזַעַתָה שֶׁל פָעָולָת אַוְתָם הַכְּחוֹתָת שְׁהַשְׁמָנוּ בְּטָבָע בְּשְׁתַת הַיָּמִים שֶׁל הַבָּרְיאָת, אוֹ אֲנוּ אֶלָא תַּחַדְשָׁתָה שֶׁל הַבָּרְיאָה שֶׁכְבָר הַוּשְׁלָמָה, בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי אִירָעָ רַק דָבָר אֶחָד — תְּחִילַת הַמְנוֹחָה, אוֹ עַצְם הַחֲדַלָן. וְלֹכֶן אֵין כֵל צָרֵךְ לְהַנִּיחָה כִּי יָמִין זֶה מִשְׁמָעוֹת — כֵל הַזָּמָן הַנוֹכָזִי, מֵאַז הוּם שְׁשַׁת יְמִי הַמְעָשָׂה, וּכְמוֹבָן אֵין גַם מִקְטָן לְדָבָר כָּאן בְּעָרְבוּ וּבְבָנוּרָוּ שֶׁל הַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, כְּדוּגָמָת שְׁאַר הַיָּמִים, שְׁכַנְן הַפְּסָקָת מִעְשָׂה הַבָּרְיאָה לֹא דָרְשָׁה אֶלָא הַרְגָעָת שֶׁל תְּחִילַת הַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי. וְאַם תֹאמְרוּ: לִמְהַ נִכְבַּע אִירָעָ אֶל הַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי כִּי תְּמִוחָה? הָרִי אֵין בְּכָךְ תְּמִיהָ יְתָחָר מִאֲשֶׁר בְּקַבְיעָת כָל הַיּוֹם הַחֲמִשָּׁה עַשְׁר בְּנִיסְן כִּי תְּמִוחָה אֵין בְּרָאִין חֲצֹות<sup>2</sup>). — וַיְבָרֶךְ הַשׁוֹוָה אֶת הַפִּירּוֹשִׁים הַשׁוֹנִים הַמוֹבָאים בְּרַמְבֵּן. אֲדָר לְפִי פְשׁוֹטוֹ שֶׁל מִקְרָא גְּרָא לְנוֹ לְוֹמֶר, כִּי יָמִין מִבּוֹרָךְ הָאָה הַיּוֹם שְׁבָוּ אִירָעָ לְמִזְחָה בְּמִזְחָה, כַּשְּׁמַלְלִים אֶת הַיּוֹם אֲשֶׁר הַבְּיאָ עָמוֹ מִזְרָע שְׁלֵילִי בַּיּוֹתָר; הַשׁוֹוָה אַיּוֹב<sup>3</sup>). בְּלִשׁוֹן בְּנֵי אָדָם יְהִיָּה מִבּוֹנָנוּ שֶׁל "וַיְבָרֶךְ" אִיפּוֹא — הַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי כִּי לְבָרָךְ, מִכְיוֹן שְׁבָוּ מִלְאָכָתוֹ וְכִי הִיאִתָה יְכָל אִיפּוֹא לְחַדּוֹל מִבּוֹרָךְ. הַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי הָאָה שְׁבַת לְהָה, מִפְנֵי שְׁבָוּ אִירָעָ דָבָר, שְׁהִי אָמָר עַלְיוּ כִּי מִזְחָלָה הָאָה. וְכֵן גַם שְׁבָתוֹת יִשְׂרָאֵל אֶתְמִיטָה שְׁבָתוֹת וּמוֹעָדים, שְׁעַל יִשְׂרָאֵל לְבָרְכָם מִשּׁוֹמְרָם שֶׁאִירָעָ בְּהַמִּזְרָח לִישְׁרָאֵל (לְעֵנִין "שְׁבַת שְׁבַתּוֹן" לְגַבְיוֹת הַכְּפֹרּוֹת — רָאָה בְּאַיּוֹרָנוּ וַיְקָרָא כָּג., לְבָ). וְיִקְדַשׁ אֶתְהָרָן. כְּלָוְרָם, הַעַלְהָרָה מִזְרָע שְׁלֵמָה מִלְאָכָתוֹ וְכִי הִיאִתָה יְכָל אִיפּוֹא לְחַדּוֹל כִּי לְבָרָךְ, הַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי הָאָה שְׁבַת לְהָה, מִפְנֵי שְׁבָוּ אִירָעָ דָבָר, שְׁהִי אָמָר לְבָרְכָת הַיּוֹם וּלְקִידּוֹשׁוֹ, הַשׁוֹוָה "עַל כֵּן גַּךְ הִי אֶת יָמִין הַשְּׁבִעִי וִיקְרָשָׁה"<sup>4</sup>

<sup>2</sup>) ולֹכֶן, גַם אֶלָה שְׁלָדַעַתָם מִתְחִילִים יִם בְּרָאִיתָה בְּכָלּוּרָוּ שֶׁל יָמִין, הָרִי גַם הַמִּסְלָלִים לְהַדּוֹת בְּכָךְ שְׁהַבָּגָז — בְּעָרְבָת חִילָתָה. אָוָלָם וְזָאי אֲנָה נִכּוֹנָה הַרְדָתָה, שְׁלִיפהָ עַסְקָה עַסְקָה בְּרָאִיתָה עד לְבָקָרָוּ שֶׁל הַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, וְכִפְיָ שֶׁכְבָר אָמְרָנוּ. —

<sup>3</sup>) גַ, אַ, גַ וְעַד. —

מתקבלת יותר על הדעת היא השורה אחרת<sup>6</sup>). הנתמכת בצדקה ברורה יותר על ידי דבריהם ועל בראשית רבתה, לפיה מדובר בפסקה הראישן של התורה בבריאת עולם וראשונית, אשר יתרכז שתקיימה לפני מיליון רבעים של שנים. עולם זה חרב, ועל כך מספר פסוק ב' והוא נבריאתוון מחדש על ידי הקב"ה בשעה ימים, ותיאור מעשה בראשית שלפנינו מהEAR בראיה מחודשת זו. אולם בכך נגדי זו יש לומר א') שלכוארה אין התורה מודברת בבריאת מחודשת כי אם בבריאת של יש מאין, וכי "תחחו ובוחרו" שבפסוק ב שם אינו בא לצין בראיה מחודשת של עולם שחרב, כי אם מצב ראשוני הטען פיתוח וסידור יותר. אמן יש בהשערה זו כדי להניח דעתם של חכמי הטבע ויצירה; ב) אמן יש בהשערה זו כדי לא באשר לעולם כמות שהוא כיום. כי אם באשר לעולם הריאשוני, אך לא באשר לעולם כמות שהוא כיום. כי אם אמן. לדעתם, הרציכו שלבי ההתפתחות הראשוניים אלפי שנים, הרי אמן יכולו להודות, כי המצב הנוכחי נוצר ממש שש יממות בלבד. ואך על פי כן, חכמינו ז"ל הסילו העשורה זו מתוך המקרא<sup>7</sup> : אמר ר' יהודה בר' סימון, יהי ערב אינו כתיב אלא ויהי ערב, מכאן שהיה סדר זמנים קדם לכך. אמר רבי אחוה מלמד שהיה בORA עולמות ומחריבן עד שברוא את אלה ; אמר — דין הנין לי, יהוחן לא הנין לי. אמר רבי פנחס, טעמה דרבי אהבו — ורא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאר, דין הנין לי, יהוחן לא הנין לי". ויש לדרייך. אין רבי אהבו מדבר על אוזות בראיה מחודשת<sup>8</sup>). מעין החזרה המצטבל לקדמותו תוך כדי شيئاוים. אלא הוא מדבר בבריאת. אם הקב"ה החרכיב את העולמות שלא תאמו להכנתו וברא במקומם עולם חדש, יפה יותר, הרי זה כי בראיה חדשה במלא משמעות המלה, ולא בראיה מחודשת. על בראיה זו מספר לנו תיאור מעשה בראשית, ואילו על אוזות הבריאת



<sup>6</sup>) בלשון החוקרים: Restitutionshypothese.

<sup>7</sup>) בראשית רבבה, פרשה ג, ח רם, וכן הוא בפרשא ט, ב, ור' גם בוואר סדר זה וועוד. —

— Restitution<sup>8</sup>)

ניתן להסביר גם על ידי הקאטאטרוופות שאירעו אחרי מעשה בראשית, כפי שמסופר כאן. אלא, ישנו גם דרכים אחרות כדי לישב את תיאורי המקרא עם חוצאות מהקרי הטבע. וכך אם לא ניתן ללבת בתוך תוך קיום פשוטו של מקרא, הרי יש לו כור, כי אפילו בחילוק ההלכתיים של התורה תובעת הקבלה המסורת בידינו לעיתים להניח את פשוטו של מקרא, ועל אחת כמה וכמה שמותר לנוכחן לגבי תיאור מעשה בראשית, תיאור שבו מצאו חכמינו ז"ל דברים רבים, שאין להוות במחלוקת המקרא. אבל ניתן להסביר אותו באמצעות מחקר עמוק יותר. אמןכו כן, חכמינו ז"ל לא נתנו פרוטום לתוצאות מחקרים בעניין זה<sup>9</sup>), אך מכיוון שהמדובר גילה לעין כל תוצאות מחקרים, תוצאות שלולות לועוז את האמונה באמיות המקרא, הרי חיבטים אלו להאיר את הרמות שננתנו לנו כדי להראות את דבר ה' באורו הבהיר ובאמתו הדרופה. והנה, במקומות רבים, ובמיוחד בספר הזוהר, ניתן להיווכח, שאין להבין את הביטוי "יום", כפי שהוא בא בתיאור מעשה בראשית, כיממה הרגילה של האדם, זו בת עשרים וארבע השעות. אבל הכוונה היא ליום של הקב"ה, יום שנמשך אלף שנה<sup>10</sup>). דהיינו יום שנמשך אלפי שנים של הדרישה. ומאזור הוכחה הוקרים רבים שאפשר להעמיד את מספר התקופות הගיאולוגיות הרבות על ש, כך שאפשר להווין עם ששת ימי בראשית. וטעמים לא מעטים בדבריםبعد זה שלא להבין כאן את המלה "יום" במובנה המקובל, מה גם שעיל כל פנים לא יכולו הרבעיע, ואילו הביטוי "ויהי ערב ויהי בקר" וגור, אפשר לאות בו תיאור ציורי של יומו של הקב"ה כשהחובב ידבר בלשון אדם. ואך יש המפנימים חשומת לב לכך שיתרכז וייתכן, כי סיבובי כדור הארץ על ציריו היו בימי הבריאה אטיטים הרבה יותר וכותזאה מזה נמשך כל יום מימי מעשה בראשית תקופה ממושכת הרבה יותר מאשר היום.

<sup>9</sup>) "ואין אתה שואל מה למעלה מה למטה מה לפנים מה לאחור" (חגיגת

א. ע"ב) (המ'). —

<sup>10</sup>) "כי אלף שנים בענין ביום אთמול" (תהלים ז, ד) (המ'). —

מעשי בראשית בקומו נבראו, בדעתו נבראה נציבות נבראה<sup>10</sup>), כאמור, כל הבוראים יצאו מתחת ידו של הבורא בשלימותם. באשר לקומתם, לזרותם — ולגביה adam — גם באשר לתבונתו, כך אפשר וצריך לומר גם לגבי העולמות הקודמים. אולם מה היו קורותיהם של עומות אלה עד להורכנתם, כמה וזמן נתקימם האם היו מצויים בהם בעלי חיים חופשיים ברצונם — כל אלה הם דברים שאין לנו לדרש בהם (השוויה חגייה במשנה א). ואם המדע מתימר לדעת את התשובות לשאלות אלה, הרי אין בתרוחה דבר אשר ידבר بعد או נגד תשובה זו של מזע זה.

עוד עליינו לעיר, שמאמרי בראשית רבה הניל, בהם הננו סבורים שמצאננו מיסודותיה של ההשערה על הבריאה המודesta<sup>11</sup>). נתפרשו בהרבה אופנים: השווה מורה נוכחים חלק ב, ל, ספר העקידה בראשית, עיקרים ב, ית ואות פירושו המפורט של הרוב גודליה ליפשץ שם המתישב עם ביאורנו. גם הרוב שמשון ב"ר הירש מסכים עם תפישתנו, ומן הנכוון להביא כאן את הדברים כפי שהוא נסת אוטם בתוכנית של בית הספר הריאלי בפרנקפורט גנ"ם בשנת תרכ"ג (1873): אפילו מאות האלפים וליאוגנים החנניים, שבזו נדיבת לב כל כך הגיאולוגיה באשר להתחפותו של כדור הארץ, אפילו הוא לא הבחייל את היהדות... גם חכמי היהדות, הרבניים, מדרשים בעולמות שקדמו לעולמנו זה והם הרבה עולמות שהברוא בראות החבירם, לפניו שברא עולמנו זה בדמותו הנוכחות ובסדר שלפנינו. אולם חכמינו זיל אף פעם לא קבעו בין עיקרי האמונה את קבלתן או שלילתן של דעתות כאלה או מעין אלה. הם זיל הניחו לכל השערת, כל עוד לא נגעה באמת היסוד של "ברא אלhim".

<sup>10</sup>) ראש השנה יא, ע"א; חולין ס, ע"א (חט). —

<sup>11</sup>) Restitutionshypothese (

הקדומות אין מה לספר. אין הן שייכות לתולדות העולם, מכיוון שלא נשאר מהן דבר אשר ישפי על התפתחותו של האדם. ואלמלא נשארו נח ואשר אותו בתיבה אחר המבול הגדול, שעליו מוספר להלן (ה, יג ואילך) כדי להציג עצם מן העולם שלפני המבול זהה לנו — וזה שהכתוב לא היה מוסר מאומה גם על עולם זה בן אלפיים השנים. הקב"ה היה בורא עולם חדש, וההיסטוריה היתה מתחילה בו. וזה. נאמנים לרוחה של דעת חז"ל, ובכלל, לרוחה של האמונה בה, אל לנו קיבל אותן טענות אנשי מדעי לטבע והmisdoth על הגנות חומרניות טהורו. אם טוענים, שהפתוחתו של כדור הארץ עד לשלב מסוימת דורשת את הזמן, שאפשר לחשבו על פי חוקי הטבע כמוות יזרעים כיום, הרי מカリזם יחד עם זאת, כי חוקי הטבע — נצחיהם הם; בעוד אשר לפי מושג הבריאה המבוסס על האמונה בה, מובן, כי גם חוקי הטבע לא נתקנו אלא עט הבריאה. ואם יטען הטוען, כי אין החומר ההילוי, בראיה אשר יחד עם מה נקבעו חוקי הטבע, שעל פיהם יפתחו העולם לאטו ומآلיהם הרי נעמיד מול תפישה זו את תפישתה של התורה, שלפיה לא רק התהוו של החומר ההילוי אלא גם מתן הצורה לו עד לדרגתה העלינה של השלימות — מעשה כפיו של הקב"ה הם, עיטה אשר לגביו אין חוקי לחוקי הטבע. רק אחר שהעולם נברא כולה, רק או שבת ה, והוא מניה להם לחוקי הטבע שנקבעו על ידי, לאותם חוקות שמים ואוויר, לפועל, פרט ליוצאים מן הכלל אחדים ולפיהם משיך הכלול הлок ומפתחה. בשעת הבריאה נוצר הכלל בן וגע, כי הוא אמר ויהי, הוא צוות ועמדו<sup>12</sup>), שכן וואה התורה את הארץ וכל אשר בה כבריאותו של הקב"ה. התהווו של אלה לא דרשת איפוא וכן רב, אלא רק אוטם שתתני בראשית שהברוא קבוע לבריאת. לפיכך אין גם הכרח לקבל את הטענה שבריאתם של אותם עולמות, שנתגלו על ידי הגיאולוגים. הצורך מיליוונים או אפילו רק אלף שנים, אלא היא הזריכה אותו זמן שהברוא קבוע לה. יתרה מז. כשם שאנו אומרים לגבי בראתו של עולמנו «כל

<sup>12</sup>) מילימים לא, ט. —

של הספר נכוו ברור שהכתוב מתאר תחילה איש או עניין, ורק אחר כך בא לספר על תולדותיהם, ובדרך כלל יישנו אפילו יהס כמותי שווה בין התיאור על האיש ועל תולדותיו. והנה כולל ספר בראשית תולדות אלה: א) תולדות שמים וארץ (ב. ד ואילך), לאחר שדבר בפרק א על שמים וארץ עצם, על הקוסמוס; ב) תולדות אדם (ה, א ואילך). לאחר שזכור בו באדם בהרחנה; ג) תולדות נח (ו, ט ואילך), השווה ה, כת; ד) תולדות בני נח (ג, א ואילך), השווה ט, ייח; ה) תולדות משמעה: ולדות, והיא גורלה מצורות ההפועל תולדת. לעיתים גם שם (יא, י ואילך), השווה ג, כא ואילך; ו) תולדות הרה (יא, כז ואילך), השווה יא, כד ואילך; ז) תולדות ישמעאל (כח, יב ואילך). השווה פרק טו ועוד; ח) תולדות יצחק (כח, יט ואילך), וראה על יצחק בהרבה מקומות קודם; ט) תולדות עשו (לו, א ואילך), וראה על אהודתו בהרבה מקומות קודם; י) תולדות יעקב (לו, ב ואילך). אין ספק שמספרם של ביטויים אלה — עשרה — אינם מקרים בלבד. מכל מקום לא מצינו שיוכר מישושו בפעמי הראשונה במילים "אללה תולדות". "אללה תולדות השמים והארץ" מוכיח איפוא, כי קודם כבר דובר בשמים ובארץ עצם. ברם, אם נראה במילים אלה כותרת לאשר מסופר לאחר מכן, תהוה הוא שאנו לא יזכיר בשמים ובארץ עצם כל ועicker, אלא שעל כן נשיב כי "תולדות" שבכאן ממשמעותו — קורות. כמו למשל, "אללה תולדות נח" (להלן ג ט), שכן תולדות מלשון הילד הרי והוא גם לשון התפתחות<sup>14)</sup>, מלומר — הסטורייה. ואמנם, "השמים והארץ" שבכאן פירושם, כמו לעיל א, הקוסמוס כולו — ביחסו לאדם. לפיכך מתחילה פרשחנו בסיפור ההסתוריה של העולם, בתיאור דרך התפתחותו, לאחר שקדום לנו סיפור הכתוב על אהודות בריאתנו. ואין לומר שלפי זה היה צורך לבתובב כאן רק אללה תולדות הארץ, כי הרי מצינו כותרת "אללה תולדות הארץ ומשה" (במדבר ג א), אף על פי שלאחרייה לא מדובר כלל בתולדותיהם של משה רעה". משה מוחכר שם על ידי אהרן רק ממשם שבפרשנה הקדומה

<sup>14)</sup> השווה מלנו של גוניות.

### קורותיו של זוג האדם הראשון וכן העדר

(ב, ד — ג, כד)

אחר שספר קודם באופן כולל על אהודות בריאת האדם, מתאר עתה הכתוב פרטים על בריאת הזוג הראשון, על מקום מושבם מזונו אורות חיין, וכן על חטאם והמגאותיו של חטא זה. לפרשנה זו כוורתה — "אללה תולדות השמים והארץ". המלה תולדות — בדרך כלל משמעה: ולדות, והיא גורלה מצורות ההפועל תולדת. לעיתים גם ממשמעה: ולדות, וכי שוכחות באופן ברור הכותרות השונות המתחיליות במילים "אללה תולדות"<sup>12)</sup>. רשי מסב את "אללה" על הביראה המתוארת בפרק הראשון ("האמורים למלחה"). אולם נראה שלדעתו "תולדות" פירושו מוצרת. בדרך כלל המדרש המובא לעיל ואשר לפיו "תולדות השמים" כולל את כל הביראה שבפירוט העליונות. ממש, יהה וכוכבים. ואילו תולדות הארץ כולל את כל אשר נברא בפירוט התהותנות. ברם, פירוש זה אינו נראה לנו ממש שפה שהיא צריך למצוא עוד פעם את הביטוי "תולדות השמים" במשמעות זו וזה אין, וגם ממש שפיו היה צריך לדבר כאן גם בשמים ובארץ עצם ולא רק בתולדותיהם. ובכלל לא נראה לנו להסביר את הביטוי "אללה תולדות" על מה שקדם, או אפילו לראות בו מעין סיכון שכן לא מזינחו בכלל המקרא אלא כותרת-פתיחה בלבד<sup>13)</sup>. והרי מבנהו

<sup>12)</sup> ש"ל וגם חוקרים חדשניים רבים (דילמן, דילש ועוז) מסבירים את המילים "אללה תולדות" על הפרק הראשון ובאת המלה "תולדות" — תיאור התהות, אבל ביאור זה אינו ניתן להוכחה ממש מקום אחר. —

<sup>13)</sup> ועוד-phות אפשר להסביר לדעתם של מקברים אחדים, שלפיהם היה מקומו של פסוק זה בתחילת לפני "בראשית ברא" וגור, ככותרת. ואיתו חותכת נגד דעה זו ישנה כבר בעובדה, שבכל ספר בראשית מדובר בתולדותיהם של אישים רק לאחר שאישים אלה ידועים לנו בעצם על ידי תיאור קודם. ולעתים אפילו רק לאחר שהכתב עסק בהרבה בקורותיהם; אי אפשר אישוא לראות נמלים "אללה תולדות השמים הארץ" כותרת-פתיחה, מגלי שיזכר תחילה בשמים הארץ עצם. —

הארותיות הוציאו. כאן — יתכו שהח' האוירה באה כדי לרומו לזרה בבראמ. בנין קל, שטות על ה' אלותם, כמו "עשות", להוציא מכל מחשבה של בריאות שמים ואיך על ידי מישחו אחר. — ה' אלהים. לגבי האתימולוגיה של המלה אלהים כבר הערנו לעיל, שהמללה נגזרה מן השורש "אללה", כלומר להיות חזק, וכי היא מzinת את ה' ככယול. מספר הרכבים מראה, שיש זה מבטא אחד של שפע נוחות, פירוש — זה השולט בכל כוחות הטבע והמכונן אותו בהתאם לרצונו. משום כך מבאים חכמיינו זיל אלהים במידת הדין<sup>14)</sup> — כי אכן החזק, הכל-יכל, השולט בטבע — הוא התומם תחומיים לכל ברואיו, המנע שאחד יגע בזולתו והקובע איטוא לכל אחד את משפטו. ואילו לגבי משמעותו של שם ההורי אומר המדרש (בראשית רבבה פרשה יז, ה) וביתר הרחבת בילוקוט שמעוני לישעה מב. ח): אני ה' הואשמי — הוא שמי שקרא לי אדם הראשון, הוא שמי שהנתניبني ובין עצמי, הוא שמי שהתייחסبني ובין מלאכי השרת. אף כי משמעותו של השם, כפי שקבעו ה' בינו לבני עצמו ובינו לבני מלacci השרת, יכול להיות בלתי ניתנת להבנתנו הרי המשמעות שהיתה לשם זה בשבייל אדם הראשון — ודי שתהיה ידועה תמיד (השווה כוורי, מאמר רביעי, ג' בתחלת הקטע).

בימי החקרא היה בשם — שלא כביבינו — משוט תיאור הראש אשר דבר מסרים עשה על קוא השם. הנה, למשל, קראה רחל אמןו את בנה הצעיר בשם בן אוני — בן צער, ואילו יעקב קראו בניםין — בן זקונים<sup>15)</sup>). דוקא פרנקו מראה בברורו את הקשר שבין השם ולbin נושאו. ובaba אל-האדם לראות מהיקראלו, ה' מביא אל האדם את כל החי אשר ברא כדי לראות כיצד יקרא לו, ואמןנו — וכל אשר יקרא לו האדם נפש היה הוא שמו<sup>16)</sup> (להלן פסוק יט). שמות החיות בטאו את הראשם שהתרשם אדם הראשון בראותן, ולכנו ניתנה קביעות לשמות אלה. חחוי גם הסיבה לשינוי השמות שמצוינו בספר

וזה גם בו, והוא הדין גם כאן. לא נאמר "השמי" אלא שם שדבר בהם בשמים בפרק הקודם, נקשר עם בריאות הארץ. ויתרה מזו, מכיוון ששמים הארץ הם כינוי לעולם כולה, ומולדות האדם — תכליתה של הארץ — תולדות העולם צריכות להיקרא. הרי הוכרת השם CAN מסתברת לנו היטב. אנחנו נראה איפוא במלים "אללה", "תולדות" וגור כותרת לפרשה הבאה.

#### פסוק ז. אלה תולדות השם וארץ בהבראם, ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמי.

שאלה אחרת בפסקוק זה היא, אם המלים "ביום עשות ה' אלהים" שייכות אל הכותרת או שמא הן מהוות את תחילת התיאור שלאחר מכן. במקורה תאחרון הכרה לומר, כי רק פסוק ז' הוא הכתוב החזור אל הזמן המוקרך בפסקוקנו — "ביום עשות", ואילו הפסוקים הוו אינם אלא אמר מוסגר המתאר את המצב שהיה שורה, דבר שיש בו משומות קושי מסוימים. אולי מカリעינו נגד דעה זו של הפוזת מלים אלה מן הכותרת העובדה, שכוכחות רבות שנחורה מצינו נוספת. שיש בה משותם קבוע זמן, תוספת תמחילה במללה "בבום...", כגון הכותרת המוחכרה לעיל בדבר ג', א; וכן שם ג' פד; ויקרא ג' יג; ג' לה ועוד, ואילו להלן ה, א, שם יש לקרוא את המלים "ביום ברא" עט הפסוק שלאחריו הרי גם שם הן משימות קבועות ונלוותה. הדוגמאות שהבאנו כאן מוכיחות יחד עם זאת, שהמללה "ביום" מציינת רק את זמן התחלת הפרשה המתוארת, כאשר כולה נמשכת זמן ניכר (כגון במדבר ג', פד — חנוכת המזבח נמשכת שנים עשר יום, והמלחים "ביום המשח" אין מציינות אלא את תחילתה של חנוכה זו). וכך גם מתחילות תולדות העולם, "ביום עשות" — "בהבראם", והמלחים "ביום עשות" מציינות את מועד בבריאת הארץונה וייצירת הארץ במלאת ששת ימי בראשית שלאותה. התה' האוירה שבמללה "בהבראם" נדרשת כבר במדרש<sup>17)</sup>. בתקילת פירשנו לט' ויקרא דברנו על אודות

<sup>14)</sup> מלילא לשות כ. א (המ'). —

<sup>15)</sup> להלן לה, יה. —

<sup>16)</sup> בראשית הרבה פרשה יב, ח' (המ'). —

אם אמונה הוא בא לבטא את הזרה המוחלטת והעדר כל שינוי של ה'? אולי אם נבין שם זה במשמעותו 'זה הנמצא עם האדם', כפי שאמרנו, או אז יתארים שם זה בדיקן לנאמר קודם לכך על ידי ה' — "כִּי אַהֲרֹן צָמֵךְ" (ז'). ה' הוא עם האדם, וזה מידת הרחמים, תמציתם כל כינוי האהבה והחסד. ובודומה לפסוק "אַהֲרֹן אֲשֶׁר אַהֲרֹן" נאמר במקום אחר<sup>(1)</sup> : "וְחַנְתִּי אֲתִי-אָשֶׁר אֲתָן וְרַחֲמִתִּי אֲתִ-אָשֶׁר אֲרַחְתִּי", קלומר אהיה עם אשר אהיה על מנת לסייע לו, ובדומה לכך מתרגם גם אונקלוס (לפי גירסת אהת של הרמב"ן) : אהא עט מאן דאהא.

מכל והנאמר לעיל יוצא, כי שם ה' הוא המושג הישראלי, המיווה של האלהות, אלהות אשר אינה מרווחת מן העולם אלא שווה בין הבראים. "כִּי בַּי חַשְׁקׁוּ וְעַפְלָתוֹ, אֲשֶׁר בָּהוּ כִּי יְדֻעַּ שְׁמֵי. יִקְרָאַנִי וְעַנְהָנוּ — עַמוּ אֲנַכִּי בָּצָרָה" (ז'). ה' הוא האל המתגלגה אשר — כפי שנאמר בכוורי (מאמר רביעי, בתחילת המאמר) — נבדל ביתר מן האל הנמצא על ראיות פילוסופיות. כי הרי "דרכִי הראות הביאום בשורש"<sup>(2)</sup>. ביאورو של שם ה' נמצא איפוא במאמר ז' בלשנות רבתה (פרק ג, ז) : "אמֶר הַקְבִּיה לְמַשָּׁה, אָמַר לְהָם — אַנְיַ שְׁהִתְיִי וְאַנְיַ הַוְעַנְשׂוּ וְאַנְיַ הַוְעַלְתִּי לְבָוָא". וודאי שכן כאן הכוונה לנצח של מנוחה ואפס מעשה, אבל כוונת חכמינו ז' היא לומר בו שתמיד התגלגה הוא יתי' כשותה עט בני האדם ובתוכם. הכתוב עצמו מבادر את שם ה' במלים "אַהֲרֹן אֲשֶׁר אַהֲרֹן"<sup>(3)</sup>. ביאورو המקובל של פסוק זה — אני ה' וזה אשר אני — אכן הולם את הסיטואציה שבה בא שם זה וכי ה' יטע שם זה תקוות הגאולה בכלם של בני ישראל, לציון השם המיווה).

אין אנחנו טוענים, כי יעלה בידינו לאBAR בכל פסוק ופסוק שבמקרא, מודיע בא בו דוקא שם זה או אחר. אך כאמור של דבר אין זה נחוץ כלל, שהרי די לנו אם נוכיה בכמה מקומות בולטים. שבסמך סיפור

בראשית וגם בשאר חלקי המקרא, שינויים בשמות אישים ומיקומות הבאים יחד עם השינויים ביחס הנומאים אל סביבתם. שמות פרטיטים אינם נבדלים איפוא באופן מהותי ממשותם כלליהם; והבדל ביניהם הוא בהיקף. השם הכללי משמש לציוו נמצאים רבים ממין אחד, ואילו השם הפרטיב בא להבדיל פרט אחד מחברו בן אותו המין, וזאת על ידי ציון דמיוחד רק לו בלבד.

לפיכך אין אנחנו יכולים להסתפק לומר שהשם הווי הוא השם הפרטיב של האל הייחידי, שכן אין צורך בקריאת שם פרטיב לציון האחד-אחד, וכך נאמר עט חכמינו ז' ("וְהַוְה"), כי שם ה' הוא בא לציון את אותם כינויו יתי' הכלולים במשמעות מידת הרחמים, שבכוורתם ה' מoller, מנהיג ומכוון עולמי באלהבנה. משמעות שם ה' לפי שורש המלה היא — ה'הוּהה<sup>(4)</sup>). השורש והה נדר במקרא<sup>(5)</sup>, ועוד יותר בשמות העצם הגוזרים ממנו — ה'הוּה<sup>(6)</sup> ו'הוּה<sup>(7)</sup>). צורת העתיד שבסמוך עצם פרטיב מראה על ההגדמה, על התוליך וחווור, שבמשמעות המזוין בשורש<sup>(8)</sup>. ביאورو של שם ה' נמצא איפוא במאמר ז' בלשנות רבתה (פרק ג, ז) : "אמֶר הַקְבִּיה לְמַשָּׁה, אָמַר לְהָם — אַנְיַ שְׁהִתְיִי וְאַנְיַ הַוְעַנְשׂוּ וְאַנְיַ הַוְעַלְתִּי לְבָוָא".

מן הצד אחד הוא עט כוונת חכמינו ז' היא לומר בו שתמיד

התגלגה הוא יתי' כשותה עט בני האדם ובתוכם. הכתוב עצמו מבادر את שם ה' במלים "אַהֲרֹן אֲשֶׁר אַהֲרֹן"<sup>(9)</sup>. ביאورو המקובל של פסוק זה — אני ה' וזה אשר אני — אכן הולם את הסיטואציה שבה בא שם זה וכי ה' יטע שם זה תקוות הגאולה בכלם של בני ישראל,

<sup>(1)</sup> אַנְיַ הָא קָדָם שִׁיחְטָה הָאָדָם וְאַנְיַ הָא לְאַחֲרָ שִׁיחְטָה הָאָדָם וְיַעֲשֵׂה תְּשׁוּבָה, ראש השנה יג, ע"ב ור' שם ר'ש"י ד"ה ה' ה' (המ'). —

<sup>(2)</sup> השווה איוולד § 272. —

<sup>(3)</sup> ישע' טו, ד ; איווב לו, ג. —

<sup>(4)</sup> קולת ב, כב ; נחמה ג ג. —

<sup>(5)</sup> דניאל ד, כה. —

<sup>(6)</sup> השווה איוולד § 136 c. — <sup>(7)</sup> שמות ג, ד. —

<sup>(8)</sup> שם שם, יב. —

<sup>(9)</sup> שם לג, יט. — <sup>(10)</sup> תהילים צא, יד'ו. —

<sup>(11)</sup> תורת כהנים, פרשṭא ב, ה ; מנחות קי, ע"א (המ'). —

בפרשה השנייה נוסף על שם הוהי גם השם אליהם נדי להראות שאין ה' רק האל הלאומי של ישראל, כפי שדמו לעצם עובדי צ'ז', וועליו יש מקום לאלהים אחרים נוטפים. אבל ה' הוא ואלהים הוא אשר בא ארץ ושמי, וכל בני תמורה נתנו לשלטונו באופן שות. אך משום שהוא ית' מראה לנו כאן בראשונה ביחסו אל האדם, לכן מקרים הכתוב כאן "ארץ" ל"שמי", שכן בתור ה' עשה תחילתה את הארץ, ואת השמיים — רק לאחר מכן, באשר הארץ צייכה להיות מקום משכנו ושדה פעולתו.

הפסוקיםحز. וככל | **שיח השדה טרם יהיה בארץ**  
וכלעשב השדה טרם יצמה, כי לא המטיר ה'  
אליהם על-הארץ ואדם אין לעבד את-האדמה.  
ואור יעללה מדחארן, והשקה את-בליפני האדמה.  
ויציר ה' אליהם את-האדם עפר ממדחאדמה ויפח  
בפינו נשמת חיים, ויהי האדם לנפש חיה.

הסתירה הראשונה שמצאו בין ספר מעשה בראשית כפי שהיא בא פרק הראשון ובין פרשנותו נמצאת בפסוק ה', שבו נאמר כי לפני יצירת האדם לא היה לא שיח ולא עשב, בו בזמן שלפי הפרק הקודם היו צמחים כבר ביום השלישי לביראה. לפי הלוי<sup>29</sup>) כוננת הנחות להציגו כאן, שלא נבראו עוד כל מיני העצים אלא רק חלק מהם, אך אין פירוש זה מספק<sup>30</sup>).

<sup>29</sup>) *לדעת המבקרים*, שכאן מזכיר בבריאת הצומח בפעם הראשונה, ישארו עזין קשיים עוד יותר גדולים בפרק זה: א) מה בא הכתוב למדנו ? וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ... כי לא המטיר ה' אליהם... ואדם אין לעבד את האדמה? מה תוצאה יש בו מטר ובעיבודה של האדמה, אם עדין לא קיים ורעד כלל? ב) אחורי הנאמר כאן לגבי מטר וצמחיים היה אפשר לתניאת,

מסורים בא השימוש בשם זה, ואלהים יחד ובתוכוון — כדי להראות, שבשם פנים אין לאות בשוני השמות הוכחה למתחבירות שונים חז'. בהקשר זה מアルפים ביותר התובים הבאים: א) בראשית ג, טז — "הביבאים זכר ונקבה מכל בשר באו כאשר צוה אותו אלהים ויסגר ה' בעדרו". ב) שם ט. נרכזו — "ויאמר ברוך ה' אלהי שם... יפת אלהים ליפת". ג) שם פרק כב — השווה פירושנו שם. ד) שם כה, כיכא — "...אם יהיה אלהים עמל... תהיה ה' לי לאלהים". ה) שם ל, בגיד — "...אסוף אלהים את חורשת... יוסף ה' לי בך אחריו". א) שמות ג ד — "וירא ה' כי סדר לאות ויקרא אליו אלהי ה' מן הסנה...". ז) שם יט. ג — "ומשה עלה אל האלים ויקרא אליו ה' מן השם". ועוד יש לשים לב, שגמ בספר תהילים יש מוזמורים רביטם שבhem בא באופן בלעדי או לפחות על פי רוב שם הוהיה, ואילו באחרים בא השם אלהים. אל אלה שבhem בא בעיקר השם אלהים שייכים במיוחד המזמורים מביצג, והשאר שייכים אל הסוג הראשון, והנה לא ימצא איש אשר יטען, שאין בין מחברי המזמורים מביצג אשר חיבר אחד משאר המזמורים. אלא מסתבר, כי אותו מחבר דיבר במזמור אחד בו ית' בתור ה' (שם הר'). ובאחר — בתור אלהים.אותה תופעה עצמה מצינו גם בספר בראשית. בפרשה הראשונה, שבה מסופר בבריאת העולם, בה נקרא הבورو בשם אלהים, וזה הכליכול, של פיו הכל היה ואשר קבוע לאל את מיקומו ואת תחומיו. אבל כאשר מדובר בתולדות האדם, שם נקרא הוא ייח' בשם הוי, האותב, השווה עם ציווין, האב הרחום המהנד את בניו. ואך אם במקומות אחר בא השם ה' גם בקשר לתיאור בראיות העולם, כגון "כִּי שָׁתְּ מַיִם עָשָׂה ה' שְׁמֵי" וגור (שמות כ, יא) — וברורה זיקתו של פסוק זה אל פסוקה הראשונה של התורה — אין בכך ממש קושי. אין מקרים לתאר את הבורא כה' של האדם, כאשר מתוארת הבראיה לאשונה, אך הרבה יותר מאוחר — שאני. ובדומה לכך, אין מקום לומר, כי בצלם ה' עשה את האדם (צירוף שלא מצינוו כלל במקרה), כי אכן נברא האדם בצלם אלהים, השם הצלם בתוכו את כל כינוי ית', אך אין האדם נברא בצלם ה', השם המציין אותו ית' לפי מהותו, כמו פרטן.

שעדין לא עובדה, ואין כמעט טפק שאדמה כוות נחשבת לטובה מאדמה שנבר עובדה. כך מצינו בעגלת ערופה, שיש להבייה "אל נחל איתון אשר לא יעבד בה ולא יוציא"<sup>16)</sup>, ומסתבר שהכוונה היא להוציא אותה האדמה, שמננה לוקח האדם הראשון. בורע על כל פניט, שכחובנו מתאר, כי האדמה שמננה יצר ה' את האדם — תהו והבאה בחוללה הייתה, איפלו מטר עדין לא ירד עליה וגם לא עובדה עוד. שיח עוד לא היה, עשב עוד לא צמח בשודה, שכן עוד לא המטיר ח' על האדמה, והאדם לא היה עוד לעובדה. אדמה זו היתה איפוא קרקע בתוליה, כאשר אד' עליה מן הארץ השקה את פניה. ומעפרה שהפרק לחמר עקב האד' הלו' (ולא עקב מטר, כלומר מרטיבות האדמה עצמה). מעפרה של אדמה זו עשה ח' את אדם הראשון. והכתבו מדיין שאיפלו גם משחו מן הארץ עלה אד' מן הארץ השקה את האדמה, וממנה יצר ח' את האדם. כוונת הכתוב בתיאור זה מתבארת מדברי יוסף בן מתתיהו, האומר (קדמוניות היהודים א' א. ב) <sup>17)</sup>: «אנוש זה נקרא אדם, פירושו אדם בלשון עברית, משם שנוצר מביל אדמה; ואמן כוות היא קרקע בתוליה אמתית», ומסאן ראייה לנוכנות ביוארים של הפרשונים הקדמוןנים<sup>18)</sup>. גם חכמיינו זל"ג<sup>19)</sup> קוראים בשם קרקע בתוליה לאדמה

ואד' יעלה מן הארץ גור ואחר כד' וייצר ה' אלחים וגרא". פטוקינו איןם באים איפוא אלא להציג, כי האדמה שמננה נברא האדם הראשון — קרקע בתוליה הייתה, עשב לא צמח עלייה, איפלו גם לא ירד עליה, לא מעובדה הייתה, ואיפלו לחותה — מננה עצמה הייתה. ועתה גם ברור שפרשנו מניחת את תיאור בראית הצמחים שבפרק א' כיווען, כי רק ממשום שעשב מזריע ורע כבר עליה מן הארץ עוד בימי השלישי לבריאה, כפי שמסופר בפרק זה, רק ממשום כד' יש צורך להציג נפרשתנו כי אותה אורמה שמננה נברא האדם, לא הופרת רק מאוחר יותר על האדם נברא. אילו באמת היה פרשותנו מספרת רק מאוחר יותר על צמיחת הצמחים בפעם הראשונה, כדעת המקברים, מה טעם ימצא

והנה, אם נעיין יותר בפסקונו יתברר לנו מתוכה, כי סיפור מעשה בראשית של פרק א' מן הכתוב שמנחים אותו כאן בדבר יודע. לשם מה מדובר כאן בכלל בזמנים? הרי לאורה אין בគונת פרשה זו אלא לספר בבריאות האדם, ואם מדובר לאחר מכון (פסקוק יט) ביצירת חיית השהה וכו', הרי אין זה אלא כדי לשמש מבוא לסיפור יצירת האשת. אולם מציאותם או אימציאותם של צמחים בעז בראית האדם — חשיבותה מה? אך אם נשים לב, שבהשתמשו במלה "טרם" מתכוון הכתוב תמיד להציג, כי המעשה המתואר לאחר מכון נעשה לפניו הפעולה שאליה מתקשרות המלה טרם (השווה), למשל: «טרם ישכבו ואנשי העיר»<sup>20)</sup>, או «טרם כלה לדבר ההנה רבקה»<sup>21)</sup>, הרי שנגיע למסקנה, שאין הכתוב בא לומר כאן אלא: עוד לפני שצמת משחו מן הארץ עלה אד' מן הארץ השקה את האדמה, וממנה יצר ח' את האדם. כוונת הכתוב בתיאור זה מתבארת מדברי יוסף בן מתתיהו, האומר (קדמוניות היהודים א' א. ב) <sup>22)</sup>: «אנוש זה נקרא אדם, פירושו אדם בלשון עברית, משם שנוצר מביל אדמה; ואמן כוות היא קרקע בתוליה אמתית», ומסאן ראייה לנוכנות ביוארים של הפרשונים הקדמוניים<sup>23)</sup>. גם חכמיינו זל"ג<sup>24)</sup> קוראים בשם קרקע בתוליה לאדמה

כי לאחר מכון יסופר לנו שאכן ח' המטיד מטר על הארץ והצמיה צמחים למיניהם. במקומם זה לא נאמר אלא שה' הצמיה כל עץ נחמד למראה" בנן עדע. מנין באו איפוא שאר הצמחים? ומגין בא «עשב השדה», שבו מדברת פרשתנו לאחו מכון (ג. יח)? לפי דילמן הרי זו השמטה "העורך" — אכן, דרך גזהה ביתורה. —

<sup>16)</sup> להלן יט. ד. — <sup>17)</sup> להלן כד. טו. —

<sup>18)</sup> לפי הווצ'י מוסד ביאליק, תרגום אבודהם שליט (וזמ.). —

<sup>19)</sup> והנה כותב דלייש, שיטוף בן מתרהו מתכוון כאן לאדם החמרה, אותה אדמה בעלת צבע אדום הפוריה להפליא והמצויה במדורי הרים ההורן, שמייחסים לה סגולות נסיות ומרושאות ואשר לגביה מאמינן, כי מוחדשת היא מהן עצמה. —

<sup>20)</sup> גודה ח. ע"ב (המ'). —

<sup>21)</sup> דבריהם כא. ד. —

<sup>22)</sup> בראשית רבבה פרשה יד. א (המ'). —

של החומר<sup>40</sup>). — פן האדמה, שהכנתה לכך מתואמת לעיל. אונקלוס התרגום הסורי מניחים את המלה "אדמה" בלתי מתרגםת — אדמתא ולא ארעה<sup>41</sup>). ברם, מכיוון שיטת תרגום כוותה צפיה עוד יותר להלן פסק כב ומאהר שאין התרגום משתמש בה שם מסתבה, כי כוונתו כאן לאדמת החמרא והמיוזדת, שבה מדובר במס' שבת (השווה לעיל), אורת אדמה אשר בה מדברות גם הגمراה במס' שבת פ. עיב' ושם קיג. עיב' בפרק אלה קשרים — לצורך רפואי — ויפח באפיו. ויפח — מלשון נוח; אף — החוטם, מלשון אנף, לנשות בכבודות, אפים — נחרחים, וטם פנים. — נשמת חיים. נשמה זהה עם נפש, אך במיוודד נפש הארץ. "נשמת חיים" — נשימה המביאת חיים. — ויהי האדם. רק על ידי זה שה' נפה באפו נשמת חיים. הפק האדם ליצור די; עיקרו החיים שבאדם. מקורה הרוא איפוא אלה, בניגוד ליהה, שלגביה נאמר קודם לכן "תוציא הארץ נפש חייה"<sup>42</sup>). כלומר שהארץ הוציאה את החיים כולה, ועיקרונות החיים שבה, מקורה איפוא מן הארץ, כשם שמקור גופה הוא ממנה, ובכך מובלט ההבדל שבין נפש האדם לבין נפש הארץ. אך גם גופו של האדם שונה מוגפת של החיים, בכך שהוא נוצר על ידי ה' עצמו ואינו חלקה של האדמה בו אלא מקור החומר ובהכנותו של זה, בו בזמנו שפעולתו ה' בבריאת החיים הייתה עקיפה, באמצעות הארץ בלבד.

דעתו שנוגה נאמרו לגבי האתימולוגיה של המלה אדם. דעתו של יוסף בן מתתיהו כבר הובאה לעיל (אדם מלשון אדם, צבע הדם); אולם הדעה המקובלת היא שהמליה אדם באה מאדמה, כלומר הארץ, כשם שאנו רשות (מלךון אנש — להיות חלש) פירושו — החלש<sup>43</sup>).

<sup>40</sup>) אולי כדי לרמות כי המלה אדם גוזרה מן המלה אדמה (דילמו). —

<sup>41</sup>) לעל א. כה. —

<sup>42</sup>) בגרמנית — *Der Sterbliche*, ביוונית — θρασός. אחרים סוברים שפירוש המלה הוא — היפה, יפה התואר, וכן אדמה — היפה. בסיסו: השווה "אדם עצם פנינים" (אילא ז, ז), קובל: או מלשון adim — כסות, קרום, ומכאן אדמה — קרום היבשה, או עור האדם (פלישר אצל

הכתוב בספר, כי לפניו ביריאתם אמנים לא היו הצמחים על הארץ? — שית, מלשון שוח (לצמוח בשפה הסורית). — ה ש ד ה, מלשון שוח — להתרחב ולהתרחק, ככלומר המרחב הפוטה, בגין גן<sup>44</sup> המוכר לאחר מכן (מלךון גן — לטך), שהוא השטח המכוסה והמורגן צל ידי גדר מסביבבו. אם זאת אכן מציין רק את שטח הקרקע שמעלה צמחים, ואני זהה עט ארץ או אדמה. לפיכך יש לפרש כאן "וכל שיש השדה טרם יהיה בארץ" — הצמחים המצוירים בדרך כלל בשדה טרם יהיו על הארץ. — ע ש ב ה ש ד ה. לפני "עשבי" — הצמחים הנמנאים — מציין "שיח" את הצמחים הגדולים יותר, ככלומר הגוף הרגיל (השווה גשמי, גופני בингוד לגשם, הכבד יותר, ככלומר הגוף הרגיל) (השווה גשמי, גופני בינגוד לרוח). — ואד. על פי השבעים — מעין, ולפי התקלוט — ענן. לפי הלוי<sup>45</sup> ("עמ' 7) — מבול, ורם שוטף של מים. שכן מציינו בכתבות עתיקות את המלה העד בעשׂה במשמעות זו, אך יותר נכון נראה פירושו של הראב"ע "עשׂה... ענן הרופל" (השווה איוב, ז, ז) — יוקו מטר לאדו). לפי ר' טעדי גאון (מובא שם ברדא"ע) נמשמעות המלה, לא"א שלפני "הMASTER" גם אל פסוקנו, וכחותה הכתוב היא איפוא למדינה, כי לא רק מטר אלא גם עד לא היה, שעשי היה להשקיות את הארץ. אולם אנחנו כבר קבלנו קודם את דעתו של רשי לפסוקנו זה, ככלומר שיש כאן משום תיאור הכותב הארץ לצורך ביריאת האדם. — יע לה, בМОבן עבר. — ה א ד מ ה ככלומר הקרים העליון, בניגוד לארץ, הייששה כולה. משוע כד תקנו חכמינו ויל — כך סובר שדיל — את ברכת בורא פרי הארץ רק לנביו אוטם הצמחים הגדלים בקומות העליון, אך לא לגבי פרי העצים הממעילים שרשייהם עמוק לתוך האדמה (השווה "כל עץ ומפרי אדמתך", דברים כה, מב). — וויאצה בשתי יוחים. צורה זו מציינה רק כאן, ביצירת האדם, עיין דרישות חכמינו ויל<sup>46</sup>) בקשר לכך. — — את־האדם. כאן מתרגם אונקלוס — ית אדם ואילו בפסוק זה "אדם אין" הרוא מתרגם — ואנש לית. — עפר. יחסית־את

<sup>43</sup>) ראה העירה 29 (המ'). — <sup>44</sup>) בראשית רבבה פרשה ז, ביה (המ'). —

<sup>45</sup>) איזולד § 284 ז, גוניות 139, 2. —

כעומד במדגרה, במקומות מתן תורה. — ויצמְתָה. גם זה, ייתכן שאירוע עبور ליצירת האדם. — כל ע. עצים מעטים שונים<sup>44</sup>). בתחילת רק פירוט העץ היה צורך כדי לאכול. לאכילת עשב השדה נידון רק לאחר מכן, אחרי החטא (להלן ג, יח). אך אין זאת אומרת כי לא היה רשאי לאכול מעשב השדה גם קודם לכך (השוואה א. בט). — עץ החיים. חיים איננו דברים של חי, ככלומר היצורים החיים אלא של חיה, צורota ריבים בלבו זכר, כמו פשעים ועד<sup>45</sup>). עץ החיים. העץ אשר פריו נותר באוכליו הי' נצח; השווה להלן ג. כב "עץ הדעת" וג.ו. הדעת, שם הפורעל, כמו ירמיה כב, טז<sup>46</sup>). — לעזין שני העצים, ראה להלן בפירושנו לפוסקין.

הפסוקים י"ד. ונחר יצא מעין להשקות אתיזגן, ומשם יفرد חוויה לאבעעה ראשיהם. שם החדר פישון, הוא הפסבב את כלארץ החוויה אשר-שם הוזבג. וזהב הארץ הוא טוב, שם הכרך ואמנו השתחם. ושבהנהר השני גיהונ, הוא הפסבב את כלארץ כוש. ושם הנהר השלישי דרכו הוא הנהר קדרמת אשורי, והנהר הרביעי הוא פרת.

מצד אחד מתארים פסוקים אלה, שהגן עדן היה מושקה היטב על ידי נהר ומואידר מהתוארים בפסוקים שלפנינו פרטיו של נהר זה — ובכך יש גם ממש פרטיהם על אוצר המצווא של עדן<sup>47</sup>).

<sup>43</sup>) איוולד § 290 c. — <sup>44</sup>) החיים בתוך שכאלה — das Leben — (ארליך). —

<sup>45</sup>) באשר לה'א היודיעה — השווה איוולד § 236 a.

<sup>46</sup>) עם זאת מדגיש טוך (Tuch, Genesis, II. Auflage, p. 56) שכבר טrho למצוא נהר כתה שמתחלק לאבעעה ראשים, ולצוא חפסו בכל היבשות, משורדייה ופירושית ועד קשמיר ואיי האוקיינוס הדרומי. —

הרשותה גורת את השם מלשו הדום, ופירושו נציגו וממלא מקומו ית' עלי אדמות. הפירוש המקובל — מלשון אדמה (קרום היבשה) — נראה לנו נכנכו יותר. כי' הוא אשר נמן לו לאדם שם זה, למען יוכור תמיד את מקורה הארץ ולא יתגאה. עוד יש להעיר כאן כי אונקלוס מתרגם כאן "לנפש היה" — לרוח מלאה. וכן גם יונתן בן עזיאל. ייתכן שגם ביאור היה כמו חותה — לומר להגד.

הפסוקים ח.ט. ויטע ה' אלהים גן בעדרן מקרם, וישם שם אתיזה-אדם אשר יציר. ויצמ'ה ה' אלהים בצד-הדרמה כליעץ נחמד למדאה וטומם למאלך, עץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע.

נטיעת הגן לא הייתה אחריו יצירת האדם. ר' כי ההיפוך אינה באה כאן לקבוצה את זמן המעשה אלא את סדר המחשבה<sup>48</sup>), שכן אין להניתי שהאדם ראה את אור העולם לראשונה מוחץ לגן עדן, בשטמו מדבר. ואף אם אמרנו לעיל, שהאדם אשר ממנה נוצר האדם — קרע בטליה היהת, הרי ה' שם אותו מיד צם יצרתו בגין עדן שהיה מזומן לו — "וישם שם את האדם אשר יציר". — בעדן, שם אзор ביבשת הארץ, שפרטו מתחאים להלן בפסוקים י"ד, והוא אינו זהה עם "עדן" (ע"ז סגולה) הנזכר במקומות אחרים במקרא (מלכים ב. יט, יב; ישע' ל. יב; יחזקאל כג, כג; עמוס א. ח). — מקד. לפ' אונקלוס פירושו — מלקדמין, ככלומר מתחילה (השוואה תרגום יונתן — קדם בריתות עולם); אולם לנו נראה כי פירושו הוא — לקראת קדם (מורח). אעור זה היה מורה מקום עמידתו של המספר, שיש לדמה אותו

דילץש, ע' 117); או מלשון דמה, להיות דומה, ופירושו — היצור והרומה לאלהים (איינהרין, רישוס). —

<sup>47</sup>) השווה איוולד § 344 b. —

## בראשית ב'

אליהם עליה אדם לאמור, מכל עזיחון אכל תאכל. ומעץ הרעת טוב ורע לא תאכל ממנו, כי ביום אכלך ממנה מוות תמות.

על שני מאורעות מספר פסוק ת' הם: א) ה' נטע גן בעדן, ב) ח' שט את האדם בגין זה. בפסוקים ט' י' הוסבר החלק הראשון של פסוק ח, על ידי תיאור מפורט של הגן. בפסוק טו מתחל הסבריו של חלקו השני של פסוק ח, על ידי תיאורו המפורט של האדם בגיןו. פסוק ח הוא כולל ספרטיו באים אחרים. — ויקח. לקיחת זו היתה, כפי שכבר אמרנו לעיל, מיד אחריך יצירתו של האדם. — לעבדה ולשמורה. אין האדם מושם בגין עדן למען תענוגו הו, אבל הוא מושם שם כדי למלא ייעודו, דהיינו — «לעבדה». באשר למין הנΚבנה לגבי המלאה גן, עיין ראיינו לפסוקנו<sup>51</sup>). עבדה זו לא היה בה משות טורה וועל, כפי שהיא בעבודת האדמה שלאחר מכך. תכליתה היה להשרות לאדם ביטוי פעיל של כחוותיו וכשرونוהיו. ועוד, «לשמרה» — להגן על הגן בפני חיים רעועת, שלא תאכלנה את פירות עצי, אשר לא נועדו להן (וחיהות כבר נבראו קודם לכן, ראה להלן<sup>52</sup>). — וויצו... על האדם. אבל לא רק מפני החיה היה צורך האדם לשומר את הגן, אלא גם מפני עצמו ושכמו, כי אם האדם צוחה שלא לאכול מעץ אחד שבן. משות נך נאמר ציווי זה מיד אחר «ולשמרה», ובזידק מוצאים חכמיינו זל<sup>53</sup>) במלים «לעבדה ולשמורה» רמזו לקיום מצוות זו. «ויצו על» פירושו — אזהרה, בדומה לנאמר בישע'י ת' ו' «על העצם אזהרה», וכן «כי מרדכי צוחה עליה» (אסתר ב' י'). אבל גם — לזוות על אזרות איש או דבר מסויים, כגון «ויצו עליו פרעה» (להלן יב. כ), וכן «ותזהחו על מרדכי» (אסטר ד' ה). במובן הפירוש הראשוני מובעת כאן רק אזהרה אחת, אבל כבר חכמיינו זל מזאו בפסוק זה רמזו לשבע

<sup>51</sup>) וראה איולנד § 174 ח, גוניות 147, 14. — <sup>52</sup>) לפי ארליך «לשמרה» פירושו — לטפח אותה, כמו נצר, משליכו כו. יה. — <sup>53</sup>) השווה בראשית רבבה טו, ח (המ'). —

המפרשים שמקיימים את פשטוטו של מקרא, חלוקים בדעותם באשר לזהותם של ארבעה נהרות אלה. העתיקים שบทם, שידיעותיהם בעסקי גיאוגרפיה לא היו רחבות, מפרשים את הפרטים שבמקרא על פי השמות שהיו מקובלים בזמנם מבלי לשאול אם אכן מזוא נחרחות אלה. בעוד אשר לבני פרת חידקל כולם מסכימים שהכוונה לנחרחות שנקרוים כך גם כיום, הרי הפישון הוא לדעתו יוסף בנטחתתו — הנקנעם, ואילו גיחו הוא הניליס. ונראה שכ' סובר גם יונתן בו עוזיאל, המתרגם «ארץ החיללה» על ידי ארץ הינדקי. התרגם השומרוני, רטצע'ג, רשי' — וכנראה גם חוויל בבראשית רבבה<sup>54</sup>) — רואים בפישון את הנילוס, ואחרים מזהים את הנהר גיחון בנهر בשם זה המוכר במלכים א' א, לג<sup>55</sup>).

פילון<sup>56</sup>) רואה בכל פרשת הגן עדן סיפורו אליגורי. הגן עדן מסמל, לדעתו, את «המידה הטובה». הוא היה מכובן כלפי מורה, וכך כיוונה של המידה הטובה — לקראת האור. ארבעת הדראשים שלם נפרד הנהר, מסמלים את ארבע פניה, והן חכמה, תבונה, אומץ לב וצדקה<sup>57</sup>). בדרך דומה הוא מסביר גם את עניין הנחש, וראה להלן.

פסוקים ט' י' ויקח ח' אליהם את הדרש, וינהחו בגני עדן לעבדה ולשמורה. ויצו ה'

<sup>54</sup>) נראה שהכוונה לפרשא ט, ב (המ'). — <sup>55</sup>) בתמישך הדברים מරוחיב המחבר את הדיבור (שבעה עמודים!) על התהשערות השונות בדבר איזוריו של גן עדן וארכעת הנהרות ומביא את כל הדיעות שהושמעו בעניין זה, מיהם של לוכתר ואקלזון ועד לחוקים שבימי. מכיוון שנל הריצות הללו מובעות במונחים בלתי מדוייקים ביוור — משום הידיעות הקלות על אוזות הארץ הימינו לנו כשגונים שנה ומעלה — זומכיוו שכל ההשערות האלה הן מישנות כיום, לא ואתיי זורך בתירוגומו של קטע זה (המ'). —

<sup>56</sup>) Leg. Alleg. I. 14-27 וטעו כמה מאבות הכהנויות. — <sup>57</sup>) מונטסינט, מאנדריא, מאנטוניניה (\*\*\*).

מצוחה של בני נח (סנהדרין יו, ע"ב), שבלעדיהם אין חברה אגוזית יכולה להתקיים, כי כך רצון הבורה. «ויצו — אלו הדינין... ה' — זו ברכת ה'... אלהים — זו עבודה כוכבים... על האדם — זו שפיכות דמים...» לאמר — זו גילוי עריות... מכל עץ הגן — ולא גול, אבל תאכל — ולא אבר מן החיה, והשווה פירשו של הרש"ה לפוסנה — לאם ר. זהוי קביעת תוכנו של "ויצו", כמו יזכר לאמור ידבר לאמר, עיין בפירשנו לפרק א, א. — אבל תאכל. צורתה המקור קודמת לפועל בזוכן עתיד כדי להבליט את הניגוד בין כל עץ הגן ובין עץ הדעת<sup>3</sup>). ומה שנאמר כאן, "מכל עץ הגן תאכל האכל" אינו בא להוציא אכילת עשב, כד שתהא מכואן סתרה לנאר לעיל א, בט. כפי שסבירים פרשנים אחדים, אלא לא היה כל צורך להתייר אכילת עשב מכיוון שעשב לא היה מצוי כלל בגן עדן, גן שהיה נתען כולי עצים (עליל פסוק ט). — ומן עץ... ממנגו. החורה שבמללה "ממנגו" באה לשם הדגשה<sup>4</sup>). — ביום, ביום בלתי קבוע. אין זה בא אלא לומר, כי המות יהלה תוצאה של האכילה, אבל אין הכוונה לומר שהמות יהיה באותו יום ממש, ובלשון הרמב"ן "בעת שחאכל ממנו תהייה בן מות". — אבל. שם הפעול בנטיה<sup>5</sup>). — מות תמות, ככלمر דאי שתמות. המקור בא לשם הדגשה<sup>6</sup>.

בעובדה שה' מטיל על האדם ציוויליזציה מיד עם חילית פעילותו של זה, ניתן להכיר, שעיקר יעוזו של האדם הוא — לעשות רצון קונו. ומסתבר שמאחר יותר היה ה' מושיק להטיל על האדם ציווים וחובות גosasפים, אבל הכוונה הימה להזכיר את האדם לעזרו חיליה, ובציוויי היחיד שהומל עליו היה צריך להוכיח את מידת ציוותו לה. אולם, מודיע זה אשר ה' על האכילה מעז זה דזוקא? ומה היה טיבו של עץ זה? רוב הפרשנים החדשים, וגם הרש"ה בינהם, מניח שלא היה זה מסגולותיו של העץ, שהאכילה כפירו תביא לידי דעת. אלא העץ הפך

לעץ הדעת טוב ורע רק עקב אזהרת ה', והעבירה על אזהרת זו מצה האדם, ואם הוא נקרא עץ הדעת כבר בעת האזהרת, אין זה אלא על שם סופו (השווה רשותה<sup>7</sup>). ברם, לא רק שמשמעותו של מקרה אפשר להסיק, שכן זה — מטבעו עץ הדעת היה. אלא גם גם ההלכלה עם עץ החיים מביאה לידי מסקנה זו, וכן גם דברי ה' להלן ג. כב. הרמב"ם כתוב במורה נבולם, חלק ראשון<sup>8</sup>). — כי לפניו החטא לא היה לו לאדם אלא האכילה להבחין ביןאמת ושרר. אבל, «לא היה לו כח להשתמש במפורסומות בשום פנים ולא להשיגם», ככלומר חסרו לו לחולטן מושגי התבוננה הפרקטיים בכך טוב ורע, ואל נכוון טווען הרשותה<sup>9</sup> בכך זה, כי מן האכילה הוא שהאדם ידע להבחין בין טוב ורע גם טרם יחתטא, שכן לא ייהcn חופש הבחירה אלא לבני מושגים אלה, וחופש הבחירה הרי שיק ליסודות המהותיים של האדם. יתרה מזו, אלמלא ידע האדם להבחין בין טוב לרע, הייך יאסר עליו ה' איסורים וינגישו על שום שעובר עליהם? (עיין ברשותה בראשית ב, ט). יותר מאשר מוטלת בספק נראית לנו הדעה. כי «דעת טוב ורע» אינו אלא הכרת טוב ורע. הרכמה יותר נראית לנו לומר, כי פירשו הוא — להבין זדק והיפכו בתור שכאה ולהבחין בינהם. «להבין בין טוב לרע» (מלכים א', ג, ט), לבחור בטוב מתווך הכרה מלאה ולדוחות את הרע. כושר זה חסר לוليل התקן (השווה דבריהם, א, לט), ושבונעט בעת הזקנה המובהקת, שבזה חווורות לאדם תוכנות הילדות (השווה שמואל ב', יד, יז, וכו'). רק עם התגברותו יזע הנער לבחור בטוב ולמאס ברע (השווה ישע' ג, טו ואילך). לדעת טוב ורע הוא סגולותם של נמצאים אלהים (השווה להלן ג. כב). ומדוע תיאסר על האדם האכילה מן העץ המוכה בסוגולה גפלאה זו? אין תשובה יכולת להיות אלא — משום שיידעת טוב ורע, הבאה בעקבות האכילה מעז זה, איננה הידיעה האמיתית השלמה של טוב ורע. אין עץ זה נקרא עץ הדעת כל

<sup>7</sup>) חוקרים אחדים סוברים שהיא זה עץ מכל ארץ. שהאכילה מפרותוי היהת מביאה לידי תוצאות מזוקות לבירות האדם. אבל, אם כך, היה צריך לקרוא לעץ זה — בניגוד לעץ החיים — בשם עץ המות. —  
<sup>8</sup>) פרק ב (המ'). —

<sup>9</sup>) איולד § 372 a. — <sup>10</sup>) איולד § 309 a. —  
<sup>11</sup>) איולד § 255 p. גוניות 66, 1. הערכה 2. —  
<sup>12</sup>) איולד § 312 a. —

טוב ורע, וגם לא עז הדעת הטוב והרע, כלומר אין האכילה ממנה מביאה אלא לדיעה חלקית. מושגים אходים של טוב ורע אפשר למצאו אצל כל אדם, אפילו הגם הבלתי מטורבת ביותר. ומגלי שיכילו לקבוע כוורה של ידיעה זו הרוי מניהם, כי מעשים ותכוונות מסוימים לטובים וראויים לשבח נחשבים, ואחרים לעומתם — רעים ואסורים ייקראו. מסתבר שככל בני חמותה, ואפילו אלה שלא הנו כלל חינוך אוין להם אלה נטיותיהם הטבעיים. ככל ידונו לחובה רצח, גזל, כפייה טובה לבני הוריהם וכיוצא באלה. מנין באים להם לאנשים מושגים אלה? האם זה יוצר טבעי, שבו חנן האלים את האדם, בדומה לדוחים של חיים מסוימות? אך אם כך, עד ישאר למצוא פיתרון לשאלת קשה שבעתים — מדות זה לא חנן האלים את האדם בידיעה השלמה של כל הטוב וכל הרע, וכל התגלות אליה מיוורת תהיה? התשובה נמצאת בפרשנו. בתחילת נברא האדם בעלי דעת טוב ורע. אפילו הבושה להתחעל ערום. שהיתה סגולהם של כל בני קדם הידועים לנו אף אותה לא ידעה אדם וחווה. רצון הבורא היה, שהאדם יקבל ידיעה נכונה ושלהמה על כל הטוב וכל הרע על ידי הוראה מאתו ית' בלבד. כי רק בדרך זו תובטח נכונות הידיעה ושלמותה. אך עם זאת ניתן לו לאדם חופש הבחירה לציית לצווי האלמי או לאו. ברום, משום שה' דעת מראש כי לא תמיד יציה האדם לציוויל, משום כך ברא הוא ית' את עז הדעת, שהאכילה ממנו תביא לאדם למוחה ידיעה הלקית של טוב ורע, כדי שלא יסכו את הבריאה כולה כמו חיה טורפת זו. בבריאתו של האדם השם איפוא לפני שתי דרכיהם האחת — שהוא מניח להנהיינו על ידי רצוח האלמי ויקיימים מצוות בוראו, והשנייה — שהוא מניח להנהיינו עצמו על ידי רצונו הוא או על ידי דעתו המנוגדים לרצונו של ה'. בשבייל שתי דרכים אלה גם נטעו שני העצים שבתוך הנן — עז החיים למקרה הראשוני, ועז הדעת — למקרה השני. אילו היה האדם מסכימים להיות מונח כלו על ידי רצון הבורא, אילו היה — על אף חופש הבחירה שלו — הולך בדרך שהראתו בוראו, מבלי לסתות ממנה, כמו כוכבי לכת אל שאינן סוטים ממשולם, כך שייהי למד דעת טוב ורע מפני הגבורה ומהדרך על ידי בחירתו

חוותשתית, נצב כינוי ייחד העורשה את רצון בוראו מתוך רצונו החופשי, או אז היה עז החיים מוננו, מונן שהיה מעניק חיי נצח גם לחומר שבו לגופו. אבל במקרה שהאדם יתפתח — על ידי רצונו שלו או על ידי כוחות אחויים — לעשות נגד רצון קונו, למקרה זה נברא עז הדעת טוב ורע, כדי שתהא לפחות ידיעת-המה של טוב ורע גם לאדם שפנה מatat האלים, ידיעה שתגיעה אליו בדרך אחרת. טבעיות ולמען יעשה את רצון בוראו לפחות בעקיפין. משותן כך היה הצעיר הראosoן, שנודע לנשות את האדים באיזו משתי דרכיהם אלה יילך — שלא לאכול מעז הדעת, למען תהא בידוג, גם אם בדרך הלא-אלתית יבהיר, התודעה למכה שהוא מונח על ראשו והוא על כל שוכנותו. מובן אליו הוא שאין מקום להויב נצח של גוף, אם בדרך זו יבחר; והוא אף עז החיים חייבות הימה להחסמ בפניו, וחוץ יסורים קשים היה צריך להטיל על המין האנושי, על מנת שימצא בה ועל ידה את הדריך חוריה אל בוראו. מכל מקום, דעת טוב ורע השתרשה בו באדם וג' כך במדה כוות שבסחרים אחויים, אבותה האומה, יכולו לשוב ולהתעלות אל בוראם עד שלבשו הוא ית' ברא לו עם חדש — "עם זו יצרתי לי תחלתי יספחו" (ישע' מג, כא). כמו שיצר את אדם הראשון, כך יצר לו עם זה, כדי שאת שמו יפאו: ובתוך עם זה נטע עז חיים חדש — "ח' עולם נטע בתוכנו", הרי זו ההוראה, שבה הורינו ית' באפקן השלם והמקיף ביותה, מהו הטוב האמתי והיפוכו. קידעה שלמה וועליאית זו היא היא, אשר פתחה מחדש את הדרך אל עז החיים ולגביה אומר המלך החכם מכל אדם: "עז חיים היא למתחוקים בה" (משל' ג, יח).

הפסוקים ייח'ב. ויאמר ה' אליהם לא-טוב החיים האדם לבורן, עשוילו עור בוגדו. יוצר ה' אלהים מרד האדמה בלחחות השדרה ואת בליעוף החשמאים ויבא אל-האדם לראות מוחיקראלו, ובכ' אשר יקראלו האדם נפש היה הוא שמו. ויקרא האדם שמות לבליהבהמה ולעוף החסמים וכל חיית השדרה, ולאדם לא-מצא עור בוגדו.

שנאן לא נאמר כלל, כי בעלי החיים נבראו רק אחרי שנברא האדם, ואין אפילו צורך לברא את המלה "ויצר" כלשון עבר רחוק, ככלומר עד קדם לנו, כפי שעושם זות הרדיק ואחרים. אלא, משם שאנו הכתוב בא כאן לקבע את מועד בריאת חיות השדה, הרי שאנו ויז' הופיע רומות על סדר הזמנים כי אם על סדר המחשנה. המלה "ויצר" חורת להזכיר דבר טפל, כבדרכו אגב, ואילו הדבר העיקרי שמסופר כאן הוא, כי ה' הביא את בעלי החיים אל האדם כדי שיקרא להם שמות. הטפל — בריאת בעלי החיים — אינו נזכר אלא משם ההדגשה של "מן האדמה". חיות השדה נבראו מן האדמה, מאותו חומר שמננו נברא האדם, ולכך הביאן ה' אל האדם, שמא ימצא עור מבינהו. ואף על פי כן, ולאדם לא מצא עור כングדו, עור ההולם אותו, על אף שווינו החומר פועורה מהום בין האדם ולבין שאר בעלי החיים. ובכך המכין האדם מיד. — כל-כך תה שדה וגו'. בהמה אינה נזכרת כאן, שכן בהמה בכלל חייה. רק שם מפרט הכתוב בהמה, חיה ועוף. — קראו שמות לכל החי. רק שם מפרט הכתוב בהמה, חיה ועוף. — לרואות מושב על האדם, כדי שיראה ויתבונן איזה שם ראוי לכל אחד מהם" (ספרונו). — וכן מפרש שדי<sup>1)</sup>, השווה שמו אל ב', כד, גג. במקומות רבים מצינו שם הפועל עם אותן השימושים למד' המושב על שם אחר מאשר גושא המשפט. כגון "כלם אלק ישברון לתמי" וג'ר (תהלים קה, גז), "וינחתו בגן עדן לעבדה ולשמרה" (לעיל פסוק טו). — (תהלים קה, גז). רוב המפרשים רואים במילים "נפש חייה" תמורה וכל אש ר' וג'ר. רוב המפרשים רואים במילים "נפש חייה" תמורה וללה, ופירוש הפסוק — כל אשר יקרא האדם לו, דהיינו לנפש חייה, הוא שמו (רש"י ועוד). אך אפשר גם לראות את המלים "נפש חייה" כתמורה למלה האדם, ככלומר כפי שהאדם — הוא נפש חייה — יקרא בעילי החיים, כך יהיה שמו. "נפש חייה" מוסב על הגיטרי הוהה שבא בנסוק ו לעיל, שם מציין האדם כך מפני שהיא לייצור חי על ידי זה שהוא נפח באפיו נשמת חיים. דוקא בשל היוטו نفس חייה שכזו מסוגל היה האדם להביע במלה מתאימה את הרושם, שיצור מסוים עורר בו ולכך צריך שם זה להישמר גם לעתיה, שכן מתחאים הוא בהחלט למאות נשאנו. — ויקרא... ולאדם וגו'. תוך כדי ציון שמות לכל בעלי נשאנו. — ויקרא... ולאדם וגו'.

שלא כמו אצל שאר בעלי החיים, לא נבראו זכר ונקבה שבאטם ביחד, וזאת משום שיעודה של האשה שונה שוניה הוא מיעודה של הנקבה שבשאר בעלי החיים. אצל הללו תפקידה היחיד הוא קיומו של המן על ידי פריה ורבייה. יעודה של האשה אינו בוה בלבד; עליה לשמש "עור" לאדם. כדי שהלה יוכל להשיג את יעדו. אולם זה מותנה בכך שהאדם יוכל באשא בתורה עור שכזה וייעזר לה מעמד הולם. משום כך נברא האדם תחילתו לבדו, כדי שיריגש את הצורע בעור זה. ומשם כך אומר האלוהים "לא טוב", ככלומר אין הבריאה שלמה עדין ( רק אחרי השלמת הבריאה אומר "הנה טוב מאד"<sup>2)</sup>). — עוז, במשמעותו המשותה, כמו "עוזי ומפלטי אתה" (תהלים ע, ו). — כנגדו, כמו לעיתים קרובות בלשון הכהני זיל — מתאים, הולם, ככלומר עור המתאים לו ושה לה. — ויצר. כבר בבראשית רביה<sup>3)</sup> נשאלת השאלה, מדוע מתוארת כאן — שלא כברפוך הקודם — בראית הארץ אחרי בריאת האדם. כתיב ואמיר אלהים תוצאה הארץ נפש חייה למים, ומה תיל רצער ה' אלהים מן הארץ כל חייה השדה? אמר להן (ר' יוחנן בן זכאי) — להלן לבריאה וכאנו לכיבוש, המדי<sup>4)</sup> (דברים כ, יט) כי תוצר אל עיר ימים רבים". יוצאת, שימושות הפעול צור שבעאנן איננה לצורך צורה כי אם לכובש, להכנייע. ובודفة לכך מפרשים אחדים, וביניהם גם הרש"ה — ויאסוף, ככלומר שאין מדובר כאן בבריאה כלל ועקר, אלא באיסוף כל חייו כדי להביאו אל אדם. אברבנאל מצביע בקשר להה על הכתוב בבריאה יא, יג ואילו גונגהימר (ר' ישורון י, ג, ע' 398). על הכתוב בעמוס ז, א, השווה שם הואב<sup>5)</sup> ומכל יופי. بعد פירוש זה מצביע העדר המלא בהמה בפסוקנו, שכן בהמה — בהמת הבית — מצויה היהת אצל האדם בלאו הבי, ולא היה צורך לאספה אליו. בرم, הביטוי "מן האדמה" סותר אותו<sup>6)</sup>. בכך הוא

<sup>1)</sup> לעיל א לא. — <sup>2)</sup> פרשה יי, ד (המ'). —

<sup>3)</sup> עוד פחות מתבלת דעה של דליץ, הטוען כי בראית הצמה שבאים השישי ובריאת חי שבים החמיימי ובאים השישי הימה התחלת לבבר והוא נשכח ולא נסתירה אלא אחר בריאת האדם. נגד דעתה זו מוכיח מן הנאמר "ירא אלהים כי טוב", שבא אחרי בריאות אלה בפרק הראשון. —

חכים לפי מהותם לא מצא בינהם אפילו אחד אשר יוכל לשמש עוזר מתאים לאדם (למ"ד שואית, כולם אדם בלתי מיוחד, כמו א, כו, ב, ה). אין המלאה «ולאדם» שם עצם פרטני כפי שורזים לפרש אחדים, ועל אחת כמה וכמה שאין מוקט לנתק את הלמ"ד בקמצ.

הפסוקים כאן ויפל ה' אלהים | תרדמה על-  
האדם ויישג, ויקח אהת מצלעותיו ויסגר בשער  
תחתנה. ויבן ה' אלהים | אתחצלו אשר-ילקה  
מן-האדם לאשה, ובאה אל-האדם. ויאמר האדם  
זאת הפעם עצם מעוצמי ובשר מבשרי, לאות  
יקרא אשח כי מאיש לקחה-ויאת.

תרדמה. תרגום אונקלוס וגם תרגום יונתן מתרגמים «שניטא»,  
וכך גם מבין המדרש (בראשית ר' ר' פרשה יג, ו). אל לו לאדם לראות  
ביצירתההוotta של האשה. גמורה וומשלמת היא תציב לפניה. —  
מצלעתותיה, לפי רשי — מצטרון, כדי «לצלע המשכן»). חאת  
לפי הגמרא<sup>๔</sup>) — «די פרצת פנים היה לו לאדם הארץ», «שהיה  
זכר مكان ונקבה مكان»; אולם בבראשית ר' ר' מציינו «ושמואל  
אמר עיליא חדא מבין ב' צלחו זטלא», וכן גם אונקלוס חונתן ורוב  
המפרשים. — ויסגר ב ש. ר. כפו «ותסגר מרים»<sup>๕</sup>), במובן של כלל  
(שדי), ובחומרה לכך «אריך חרביה»<sup>๖</sup>). — תחתנה. מלת יהוט עם  
סיימת הפעלה). לפי הרץ הרי זה לשון רבים, כמו מהתיה. — את  
הצלע אשר-ילקה מ-האדם. מלים אלה באות להדגиш, כי אכן  
ונזרה האשה מבשרו של אדם. — ויאמר. מיד מלעיל, פרט לכטה מלאה

<sup>๔</sup>) שמות כ, כ. — <sup>๕</sup>) עירובין יז, ע"א ורש"י שם ד"ה פרצת. —

<sup>๖</sup>) פרשה יג, ה. — <sup>๗</sup>) במדבר יב, טו. —

<sup>๘</sup>) שמות טו, ט. — <sup>๙</sup>) ר' גנויות 103, 1 חזקה 3, איזולד § 263 a. —

באה במת' פוחחה — לפני אנתחחה, כי אז היא מוטעםת מלה. —  
זאת, מוסף על «האשה» המוחכרת קודם לנו ולא על «הפעם», כי אז  
היה צריך לומר הפעם זואת — הפעם. גם בלי חוספה כלשהי  
משמעותו כאילו נאמר הפעם זואת: השווה להלן כת, לד, ל, ב. —  
עצמם וגופו. מדמיין האשה אל עצמו הרוא הסיק, שמננו ליקחת. —  
אשה. צורת נקבה של איש, אלא שבמקום היינך הנחה בא דגש  
בשין. — לך חה. מקום הדגש בקורף בא חוף קמצ' תחת שוא נח.  
לדעת ר' וולף היידנאים בא ניקוד זה מפני שאין כאן עד לפני סוף  
הפסוק אלא מלה זעירה, ובדומה לכך «ישפותו המ» (שמות יח, כו).

פסק כה. עליכן יעוזיאיש את-אבוי ואת-אמו,  
ודבק באשו והיו לבשר אחד.

על-כן, מוסף על עבר או הווה בתשובה לשאלתך על מה, ואילו  
לגביה העיחד בא לנו, בתשובה לשאלתך למה. לפיכך אין בפסוק זה  
משמעות דברי אדם אלא «רוח הקדש אומרת כן לא-корע על בני נח את  
העיריות»<sup>๑</sup>). — יעוז. במשמעות של נהוג לעוזם כמו «ככה עשה  
איוב»<sup>๒</sup>). שד"ל מעריך כאן, כי התורה נהוגת בדרך כלל לקבוע את  
הדבר הקיזוני שמננו יוסק עניין אחר, פחות קיזוני; לדוגמא —  
התורה קובעת (שמות כג, ד). «כִּי תִפְגַּע שׁוֹר אִיבָּן או חֲמֹר תִּעה  
השֶׁב תִּשְׁבַּנְוּ לְרוֹי, וְמִימְלָא נְדֻעָה, כִּי עַלְמֵנוּ לְחַחְיוֹ גַם שָׁוֹר שְׁלִמִּי  
שָׁאוּנוּ אִיבָּן. בְּדוּמָה לְכָר אָוֵר לְנוּ הַכְּתוּב כָּאֵג, כִּי בְשִׁבְלֵל אֲשָׁתוֹ תַּחַב  
הָאָדָם אֲפִילוּ אֶת אִבָּן וְאֶת אָמָה, וְמִתְאֵר אֶת דְּבָקוֹתָו שֶׁהָאָדָם בא-שְׁתוֹ  
כָּסֶדֶר אֲשֶׁר נִקְבַּע עַל יְדֵי הָרֵה. וְיחֹד עַם וְאֶת מִשְׁתְּמָעָמָכָא, כִּי המונומיה  
דְּיאָה הִיָּס הַתְּקִין הַרְצִין לְפָנֵי יְהָה, וְהַפְּלִגְמִיה אֶיךָ נִסְבְּתָה, מְאוֹחֵר  
יוֹתָר, מִשּׁוּם שָׁהָרָעָות שָׁבָאוּ לְעוֹלָם עַקְבָּה חֲטָא הָאָדָם הַצְּרִיכָו אֶתְהָה  
לְפָעָמִים, כְּגֹון אֶצְלָ אַבְרָהָם — בְּגַל עֲקוֹרָתָה שֶׁשְׁרָה, אֶצְלָ עַקְבָּ

<sup>๑</sup>) רש"י, עפ"י סנהדרין נג, ע"ב (המ). — <sup>๒</sup>) איוב א, ה. —

לא נאמר כאן, כמה זמנו ארך מצב האושר והעדר החטא ששרר בגן עדן. לעתה חכמינו זיל אירע כל המופיע כאן, כולל הולודת קין והבל, ביום הראשון לביריאת האדם. «דאמר رب אמר אדם הראשון לא לו בכבודו, שנאמר (תהלים מט. יג) ואדם בקר ביל יליין). ספר היבולות (ג) קובע את זמנו העדר החטא לשבע שנים. אולם לא נראה לחיות ממש תקופה ממושכת כל כי הוא מצוה מצוה אחת בלבד, וארח היא שלילית — לאסור עליו אכילת פרי עץ הדעת האדם היה צריך להתנסות, אם חזק הוא במידה מסוימת כדי לעמוד בפיתוי לעבור על מצותה (ה). ופיתוי זה בא אליו בדמות הנחש, העروس מכל חית השדה. מאנו ומקדם תמהו על סיפורו הנחש במוינו המילוי. פילוג הרואה בכל הפרשה הזאת משום אלגורייה, רואה בנחש את סמל התאות<sup>2</sup>, באשה — החושניות שניתנה לו לאדם. כלומר לרות, לשכל, עוזר בגדרה. גם הרמב"ם במורה נבוכים (חילק שני פרק ל) רואה בה בפרשזה זו משום משל, אולם מבלי להטיל ספק בפסוטן של המקראות, כפי שמדוברים היחסים היטיב כל נושאילו וכן בס' העיקרים (חילק ג פרק כא). במקומות שונים מבארים לנו חכמינו זיל כי לא מלאיו בא הנחש לפחות את האשה לחטא, אבל השטן השתמש בו כמכשיר השווה תרגום יונתן לפסוק ו). אולם אין בכתובים עצם כל רמז כי אכן כה אחר עמד מהורי מעשי הנחש, אך ייתכן מאד. שהתוודה מתכוונת כאן לספר לנו את המאורעות כפי שהחרחשו וכפי שנראו בעיני אדם, מבלי לומר לנו מה מונח ביסודות של תופעות אלה. לריי אברבנאל ברור היא, כי «הנחש לא דבר כלל אל האשה ולא האשה אליה כי לא איש דברים הוא», וכראיה לדבריו הוא טוען, «ולזה לא אמר הכתוב בעניינו ופתחה ה' את פי הנחש כמו שאמר באthon בלעם», אלא «היה העניין, שהוא את הנחש, שהיה עולה בעץ הדעת

<sup>1)</sup> ילקוט שמעוני לתהילים פרק מט. ובדומה לכך בבראשית רביה פרשה יט, ט. «לא יתבששו — לא באו שש שעות והוא בשלתו», עז' עד בפרק דרבי אליעזר פרק יא עוד נקודות רבניות (המ'). — <sup>2)</sup> וסתמך.

עק רמאותו של לבו. אונקלוס מתרגם: «על כן ישבק גבר בית משכבי אבותיו ואמיה». תרגום זה תואם את דעת רבי עקיבא הדורש (סנהדרין גות ע"א): «אביו — אשת אביו, אמו — אמו ממש». לא כן בתרגום יונתן, שם נאמר «זאבותי דאמיה», והוא כרבי אליעזר (שם), שלדעתו «אבי דומי» ואמו (התרגום הירושלמי זהה בעניין זה עם תרגום אונקלוס). מכל מקום הבינו הן התרגומים הן התבאים לשון «על כן» כאיסור עריות לבני נח, בדומה לכתיב «על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה»<sup>3</sup>).

פסוק כה. **ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו,**  
ולא יתבששו.

ערומים, מלשון ערם — בלי לבוש, ולכך המימים דגושת. לעומת זאת ערומים, הרבים של ערום — פקח — בלי דges. פסוק זה מבהיר את התמיינות הילודתיות של אדם וחוה לפני החטא, כדי לפתוח בזה את הסיפור הבא. כאן «ערומים», ואחר כך «הנחש היה ערום» — לשון נופל על לשון הם.

פרק ג' הפסוקים אלה. והנחש היה ערום מכל חית הרשדה אישר עשה ה' אלהים, ויאמר אלהאשה אף כירא אמר אלהים לא תאכלו מבל עץ הגן. ותאומר האשה אלהאשה אליההנחש, מפורי עזיזהן נאכל. ומפורי העץ אשר בתורההן אמר אלהים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו, פן תמתן. ויאמר הנחש אלהאשה, לאימות תמתן. כי יודע אלהים כי ביום אכלכם ממנו ונפלו עיניכם, והייתם כאלהם ידעי טוב ורע.

<sup>3)</sup> להלן לב. לג. —