

**'ארורה האדמה, בעבורך':  
פירוש לסיפורי הבריאה בספר בראשית -  
לקראת תיאולוגיה ביקורתית\***

יצחק בנימיני

**על סף תהום - פתיחה**

"מה עושים?". זו השאלה שאנו שואלים היום, והיא נענית באופן מבורח בשאלה "מה עושים כדי שלא נעשה?". אנו מצויים עמוק בתוך סתירת העשייה, במלכודה, שהרי ברצוננו למנוע את התחממות עולמנו, אם בכלל אנו מצליחים במשימה, לרוב אנו מרסנים במקצת את קצב ההתקדמות של מנועי העשן הקפיטליסטיים, או שמצליחים למצוא חלופה, כמו התירס כדלק, שהפקתו מייצרת הרס סביבה אחר. מכאן שאנו מצויים לקראת התנגשות סופית עם העולם שהיניק אותנו עד כה, כרטיס חד-כיווני.

כדאי אולי לשאול אם המנועים הללו פועלים רק מתוך הגיון ההתפתחות הקפיטליסטית, או שמא ישנו דחף עמוק עוד יותר המניע אותם. דחף כזה ניצב בבסיסו של הסובייקט המערבי (ובכלל זה סובייקטים נגזרים: היהודי, הנוצרי והמוסלמי, אך למעשה גם זה השונה, שכבר מזמן מדקלם פסוקי יוגה דרך מסך טלוויזיה מערבי). דחף זה הוא, כך נאמר, הלא-מודע התיאולוגי, זה שניתן למצוא מנוסה יפה בתוך תיאור מעשה הבריאה האלוהי בספר בראשית (מושג הלא-מודע

---

\* אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, אוניברסיטת תל אביב ובצלאל ירושלים. המאמר הנו חלק מספר העומד לראות אור בקרוב תחת הכותרת "צחוק אברהם: פירוש בראשית מהבריאה ועד לעקרה". תודה לקוראים האנונימיים שהגיבו לטיוטה והחכימו אותי וכן לקוראים חברים שתרמו רבות לחרד את עמדותי ולחלצני מטעויות. תודה מיוחדת לפרופ' אליעזר (אד) גרינשטיין, המלווה זה זמן רב את מחקרי הנוכחי, וכן לעורך וולקשטיין, יותם חותם, עפרה שי, רבורה זילברשייד, יואב שיבר, סמדר בוסתן, אלעד לפידות. תודה לשלומית עוזיאל על עריכת הלשון הקפדנית והמעודנת.

תהיה גם דרכו של הטבע לממש את ההיגיון העמוק שלו: הדרך של הטבע להתנהג באופן הטבעי ביותר, החודג ממצב השימור העצמי שלו. אפקט החממה הנו אפוא פעולתו הטבעית של הטבע, בניגוד ל"טבע" שאנו מביטים בו מבעד למשקפי הנוף שלנו, שאינו אלא ציור, מסמן; בניגוד לטבע של שמורות הטבע, ששמור, לא מפני הנזקים שלנו, אלא שאנו שמורים מפניו. והרגע לפני המוות של הטבע יהיה הרגע של הטבע האמיתי ביותר, כשהוא משוחרר מעולם הציוריליזציה ואף כוגד בו.

ביחס למחברי הספר על דיאלקטיקת הנאורות, אשר ציינו שהאדם ביקש לנצל את הטבע באופן אינסטרומנטלי (בטרם עשה זאת לאדם אחר), אנו נטען להלן בעקבות ההיפתחות ללא-מודע התיאולוגי של בראשית, שניצול הטבע נעשה למטרה בסיסית יותר, והיא חיסולו של מה שאינו אנושי, של מה שעומד מולי באופן כל כך מסתורי ואני לא יכול לו אלא בחיסולו, או בשימורו, בהכנסתו למרכאות של "טבע". זו התשוקה לעולם של המסמן בלבד, שבסוף לא תיוותר אף הדיאלקטיקה של המסמן מול הטבע, שבו המסמן כבר לא יהיה זקוק לטבע, שבו האלוהים כעיקרון המסמני של ויהי-אור לא יהיה זקוק עוד לאחר, הטבע, העולם, כדי להיות הוא עצמו. וכך גם לגבינו.

נבקש להראות להלן בניתוח של שתי פרשות הבריאה בספר בראשית, שהתשוקה של אלוהים הבורא והשולט בנבראים (זו אחת ההגדרות שלנו לאלוהים) היא להכניס סדר בתוהו ובוהו על ידי ההבדלה. אין לו יכולת שליטה ישירה במציאות, אלא באמצעות סוכנים כמו השמש, הירח, החיות והאדם (שלעתים יש להם רצונות משלהם ולעתים הם אמצעים בלבד, אך מכל מקום, אלוהים מתמרן גם את הרצונות שלהם). הם סוכנים של השליטה שלו בטבע, ביצורים שנבראו זה עתה. הם שולטים בטבע שהוא האדמה-הארץ, שהוא כביכול כתנועה תמידית לעבר התוהו ובוהו בחזרה, מכיוון שזהו הרחם הבורא המזכיר את המצב ההיולי של מיזוג בין אם לבנה.

ההדרכה של קול התקווה לעתיד (ההגדרה השנייה לאלוהים) מבטיחה לאדם שהוא יפרה וירבה. זו גם תקווה וגם הבטחה, אבל גם ציווי סמוי: להפיץ את עצמן על פני האדמה כדי לשלוט בה ולמנוע כאוס. ברם, מנקודת מבטו של האל, באופן מוזר האמצעי לייצר סוכנים של שליטה הוא הרחם האימהי, הרחם של תוהו ובנותיה, הרחם של אימא ארמה. את היישום הזה בני האדם צריכים לעשות בהתאם לחוקי השארות של אלוהים, כנגד גילוי העריות. הסכנה בגילוי העריות היא במיזוג החוזר עם האם ועם הארמה, בביטול ההיבדלות, בעמימות של גילוי העריות. בכל פעם שהאדם אינו פועל כך, הוא מוגדר כחוטא נורא. וכאן משתלב הממד של האוטומטיות האלוהית של ההענשה, והענשה זו היא לרוב

התיאולוגי הנו פרפרזה ללא-מודע הפוליטי של גיימסון, אבל גם מפנה לתפיסה הוולטר-בנימינית בתזות האפוקליפטיות על ההיסטוריה, על כך שהתיאולוגי קודם לפוליטי, לפוליטי המערבי, ודוחף אותו. ומשמעות התיאולוגי היא עבורנו הכנסת עקרון האחרות בתווך בין האדם לבין הטבע ויצוריו).

נחזור אל אותם פסוקים שקראנו כל כך הרבה ופירשנו כל כך הרבה, ונמנענו, על כן, מלפגשם באמת. המודע הפרשני שנתקלנו בו עד כה הסתיר מאתנו את הלא-מודע התיאולוגי של המסמן הבראשיתי, לא-מודע שחשף את עצמו עבורנו כל הזמן בהסתר (הסתר של ידע שבאופן אירוני, כמו הגנוסיס, מדבר על מתח בין האלוהי ה"אלוהי" לאלוהי ה"גשמי", אבל מציב מתח זה בתוך הסיפור עצמו ולא בתוך סיפור אחר שקדם לו כביכול).

אך אנו ניתקלים בשאלה: ומה בדבר האמונה באותו אלוהים ובסיפור שלו? הרי תשוקתנו הגדולה היא שאכן יהיה אפשר להאמין באופן תמים כל כך ואמוני כל כך בו ובמעשיותיו, כמו היו ממשיים. תשובתנו תהיה שאנו מאמינים, אבל לא באופן אמוני, או מאמינים בהיותו אלוהים מסמן, טקסט חי (בהיותו מבסס את הסובייקטיביות המונותיאיסטית-מערבית). ואמונתנו, מתוך כך, מביעה תמיכה (אבל לא הודעה) בעמדה המסורתית של הכרה באלוהים כקול התקווה לעתיד, לאו דווקא מתוך הישענות על המיתוס כעובדתי.

במקור יהודי זה בוצעו לאחרונה קריאות אופטימיות-ירוקות המבקשות להציע אקוראטיקה הנובעת דווקא מהנאמר בספר (ראו למשל דברי זאב לוי ז"ל, תיאודור הילברט, רונלד סימסקינס, נורמן האבל בנושא). אך אנו נטען שתי טענות: ראשית, שבקריאה צמודה הדברים מסובכים הרבה יותר, ולרוב אף הפוכים ממה שהציגו הוגים אלו, ושנית, מוטב, לאור הימצאותנו על סף תהום, להימנע מאימוץ עמדה אופטימית של "יש אפשרות לעשות" (שכאמור, היא מייצרת עשייה מזיקה בדומה לדלק התירס או מפעלי ההתפלה המונעים אומנם את ריקון מי התהום אבל מזהמים את מי הים, והיא מרגיעה את מצפוננו ומאפשרת להמשיך בסדר היום שלנו), אלא לאמץ עמדה מיואשת, מלנכולית. נשקע בתהומות הייאוש העמוק, כחזרה מקדימה לתוהו ובוהו הבראשיתי שעוד צפוי לנו, כטרם נצמיח מתוכנו ישועה כנגד כאוס זה. ההתוודעות לייאוש העמוק תפתח את הסובייקט שלנו לדיכוי על היות עצמו, בעצם, בעל תשוקה עמוקה לחורבן הגדול: סוף סוף ייהרס הטבע, הדבר התמים הזה, שאינו שייך לעולם המסמן; החיה שחיה, אבל אינה יכולה למסור זאת, תיעלם מעל פנינו ותמנע את מבוכת הבלבול בין המסמן לבין הטבע, את התיווך בין הדומם לבין האנושי. ומה היה עד היום המייצג של השחרור מהחיתית הזה, האימננטי הזה, אם לא אלוהים (אולי בטאיי של תיאוריה של הודת גם הוא חושב כך)? אלוהים בורא העולם, הטבע? ובחורבן ובהשמדה של הטבע, זו

של רחם האדם: הסימת הרחם כמו במקרה נשות אבימלך בהמשך ספר בראשית. האוטומטיות היא הצד האחר והנעים פחות של קול התקווה האלוהי. קול התקווה לעתיד, כלומר אלוהים, מודריך את האדם, אבל בהדרגה ישנו גם ממד הציווי הסמוי וההזהרה. התקווה למעשה דורשת, שכן היא מעניקה לנו אפשרות לממש את התשוקה האלוהית של הפצה על פני הארץ, של הגדלת התא המשפחתי, מתוך הנחה שזו התקווה שלנו.

אלוהים אמביוולנטי לגבי הרחם: הוא גם מפרה ומפיץ את צאצאיו, אבל גם מעורר את החרדה של ה־fusion המחדש עם הכאוס ההיולי הראשון. ומלבד זאת הוא מעורר קנאה באלוהים-של-המסמן על כך שהוא, הרחם, בורא באופן טבעי מתוך בטנו, רחמו, אדמתו, ולא באמצעות המילה המופשטת. אלוהים מתנועע בכלבול אל מול הרחם. וכך גם האדם חש בלבול אל מול האל שאינו החלטי. ממד הצחוק של שרה ואברהם אליו, הבדיחה, הוא למעשה תגובה לכלבול זה.

גישת הפרשנות שתוצע כאן תהיה זו של נוכחות הכתוב לקורא, של ההתמקמות הבראשיתית של המילה אל מול פניו של הקורא כאן. זו הרמנויטיקה של דווקאיות, זו אתיקה של המפגש עם התוצר הסופי של הנכתב בהימצאותו מולנו (ולאו דווקא במוכן הבוכריאני של התגלות האלוהי שבכתוב לקורא), כשלכתוב עצמו הפתרונות לקושיות שהוא מעלה (אולי גם מכיוון שאין חוץ לטקסט זה, כמו כל טקסט, שיכול להעניק עבורו תשובה). הגישה הפרשנית כאן ממשיכה ברובה את גישת האתיקה הפסיכואנליטית, במיוחד מבית מדרשו של ד"ק לאקאן, אבל לאו דווקא באימוץ של עקרונות דוקטרינריים ומונחים מקבעים (נוכחות המסמן, שם האב, שלב המראה וכו'), אלא יותר בקבלת האתיקה האנליטית של היפתחות לדיבור של מה שעומד לאגליזה, אשר במקרה זה הוא הטקסט המקראי (יתר על כן, אין זה סותר את העובדה שתבוא לידי ביטוי כאן אינטואיציה פרשנית פסיכואנליטית).

נקרא, אם כן, ניפגש עם הכתוב בספר בראשית, נאזין לכתוב בלא מנוח לאלוהים, מלווים לעתים באפשרויות פרשנות שונות, לא כפופים אליהן בהכרח, אלא למילים, לכתב העמוס בפשט רב. נתור אחר משמעות הטקסט עבורנו, לא אחר "אמת" העומדת מאחוריו. בשעה הראשונה של הקריאה נתעכב על הכתב הגולמי, נציב את העובדות על אלוהים, על דמותו, כדי שזה יהווה בסיס עבורנו להמשך הפירוש על האדם והעמדה הסביבתית שלו. משמעותה של אתיקה כזו אינה ניסוח סופי של המשמעות הנכונה והעדיפה על פני המשמעויות שמציעות פרשנויות קודמות. כולן נצמדות למילה, כל אחת עושה עבורה בראשיתית כשלעצמה, וגם אנחנו מבקשים לעשות שוב אותו מעשה בראשית, עם כל התמימות שבכך, או

למעשה ההיתממות. כלומר, זו עמדה של מחויבות לכתוב, לא עמדה תיאולוגית אמונית בהכרח, אלא מחויבות למילה במפגש הסובייקטיבי עמנו, אשר אם יש בה אמת, אזי היא האמת של המפגש הזה. וסובייקטיביות זו משמעה גם שהסובייקט הקורא מגיע עם כל מטעניו התרבותיים והם שקוראים גם את הכתוב.

ולגבי מסורת הפרשנות האמונית, הקריאה האקדמית על הרקע של התרבויות המזרחיות הקדומות, החשיבה הפילוסופית בעקבות דברי הגל, קירקגור ואחרים – כל אלה ימצאו ברקע הפירוש ויתרמו ככל שידם משגת, מעבר למפגש הראשוני עם הכתוב. אנו מכירים כמובן בשיחי הפרשנות השונים הללו, אך כמו ניצבים בתווך בין היחס של המדע לבין היחס של האמונה אל הכתב המקודש. עבורנו הכתב הוא הסופי, ואנו שואלים את שאלת המשמעות שמושלכת אלינו מהטקסט ולא את שאלת האמת שמאחוריו. ודוק: לא מדובר בפרשנות ספרותית, משום החשש מרדוקציה של הכתב לעלילה ולסיפורת וביטול ממד הקדושה העצמית שלו. לא מדובר בפרשנות פילוסופית במובנה הפשוט – כלומר ניסוח של עקרונות מופשטים המנותקים מההכרחיות הרגעית של הכתב כאן. ובכל הקשור לביקורת המקרא, אין אנו מניחים קדימות לקורא העתיק המדומיין על פני הקורא העכשווי המדומיין במפגשו עם המילה. ובה במידה, האין זה נכון לומר שהפרשנות התורנית מאז חז"ל אינה אלא, לפחות בחלקה, אפולוגטיקה וכיסוי ערות האב? (ואין זה שהערוה לא נחשפת).

מהבחינות הללו אולי מה שמוצע כאן אינו אלא מצע לתיאולוגיה ביקורתית (ולא אמונית).

#### פרשה ראשונה: בריאת האלוהים

א. בְּרֵאשִׁית, בְּרָא אֱלֹהִים, אֶת הַשָּׁמַיִם, וְאֶת הָאָרֶץ.

הפסוק הראשון הוא כנראה תיאור פתיחה חגיגי לנאמר בהמשך, וככזה מכיל את כל פירוט מעשה הבריאה, כמובן שהאל ברא הכול מכול, את שני הצדדים של היקום, השמים והארץ, הניצבים זה מול זה כמו אלוהים והשיקוף הניצב מולו בבוראו את האחר.

א. בְּ הָאָרֶץ, הָיְתָה תְהוֹ וְבַחוּ, וְחֹשֶׁךְ, עַל־פְּנֵי תְהוֹם; וְרוּחַ אֱלֹהִים, מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמַּיִם.

... – ואחרי דברי הפתיחה, כאן ממש מתחיל הסיפור שלנו, העלילה. ו"ו החיבור היא כמובן של "היה היה פעם...". ואלוהים היה הגורם היחיד, הפכה-תודעה

תהו ובהו. אלוהים משתלט על התהו וכוהו, והופכו לדבר אחר, לממשות חיה. האור מפציע לתוך החושך והבלבול, והאור מפריד בין עצמו ובין החושך, והחושך אינו גברא. הוא היה שם, ונותר, הוא נותר מהבלבול, הוא השייר של הבריאה. הארץ היא התהו וכוהו ומאז בריאתה אלוהים נאבק בה, הופכה ל: לא-כזו, ל: לא-תהו וכוהו וראשוני. וכיכול ברקע נמצאים המיתוסים הקדומים על המאבק כנגד תיאמת ההתגלמות האלוהית של הים הקדמון, ב"אנומה אליש" המסופוטמי, אלא שאנו נפגשים עם סופיות הטקסט וזו אינה מכירה בתיאמת.

**רוח אלהים.** אמנם הרמן כהן אומר ש"אלוהים הוא רוח", אבל הוא גם גוף, הגוף שיווד לאדמתו של האדם בהמשך, וגם דיבור באמצעות הגוף, הפה. והרוח כאן היא כמובן של wind, אבל גם כמובן של Geist, כאי-גשמיות שלו, שהיא מהותו היחידה הקיימת בתחילה, והוא התגשם בכשר עצמו באמצעות הדיבור הראשוני, שברא את עצמו בכך מעבר לגבולות עצמו כרוח. המשך ההתגלמות בכשר יהיה באדם הראשון. ואין זו בהכרח רמיזה לבאות כבשורה ליוחנן.

מעגליות הנחש המעכל את זנבו יכולה להיות כמובן זה מטפורה להתגבשות העולם-אלוהים כצמד, כאשר מאינות-הרוח האלוהים בורא את העולם, מתוך זה שהוא מעצב אותו, ובאופן העיצוב והתיחום של המושאים השונים שלו הוא נעשה סובייקט בורא, גברא כאלוהים שאינו רק רוח, שאינו רק שוטטות רוחית במרחבי הריק. וריק זה אינו כלום ואינו אין, אלא סתמיות העולם בראשוניותו; וסתמיות אלוהים לפני בראשיתו, ורק-רק ההפצעה של האור, של חלוקת העולם לעצמים והפרדת אלוהים מהעולם, היא שיוצרת את היש, לא כמובן אחר מאשר תיחום היש מהריק הסתמי.

ואין בריאה יש מאין אלא יש בריאה יש מבלגן, מכאוס (אולי זה מגוון להסתמך על מילה יוונית עתיקה זו שמשמעותה ממילא החומר ההילי הראשון שממנו נברא העולם, אלא אם כן אנו מתייחסים גם למשמעות שניתנה מאז למילה כמובן של בלבול, בלגן, אי-סדר; ונראה שהמילה בלגן כמובן היומיומי קולעת יותר: מילה שמקורה בפרסית העתיקה ופירושה מהומה, ערבוביה. הדוגמה הבאה ממילון רבי-מילים מפנה אותנו לאלוהי הראשית: **בחדר שלי יש בלגן שלם, ואי-אפשר למצוא כלום!**), כלומר של הבדלת היש מהכאוס, שאינו אין, אלא שיבוש היש, באופן רטרואקטיבי, שמבין לאחור מהו יש באופן משובש. ורק השפה היא הבוראת את היש הזה ומסוגלת להפכו ללא-כאוס.

היחידה הפועלת אל מול הדומם: ארץ שהיא בתהו וכוהו, חושך בתהום ומים שהם תהום, כלומר כולם ככולם, בכלום, בערבוביה, בלא הבדלה. אף על פי כן נדגיש: הארץ כמו הייתה כבר (וגם אם דעתו של רש"י מתקבלת, שהיא בניגוד לזו של קסטור, שפסוק ב' ממשיך את פסוק א' ושניהם יחד מהווים את דברי הפתיחה, כך שהמשמעות הנה: **כבוא אלוהים בתחילה לברוא את העולם, מצב הדברים היה כזה....** גם אז עדיין מובן שפסוק ב' מתאר את מצב הדברים בעולם הטרום-בריאתי).

ייתכן אף שאלוהים עדיין אינו קיים, כמובן המלא שלו, אלא רק כרוח, והיא שמרחפת מעל פני המים, וכפי שהמים והארץ לא התממשו במלואם אלא רק בדיבור, כך גם אלוהים לא נעשה עד לרגע שבו יצא אל הפועל, שבו דיבר והדיבור עשה אותו, בהיותו מדבר ואומר ויהי-אור. רק אז הבריל אותו הדיבור (משאר היקום), ואז הוא אינו רק רוח אלא גם דיבור מדבר. בראשית נברא אלוהים, בעצם מעשה הבריאה, משמע ברא את עצמו יחד עם בריאת המושאים, תוך הבחנה בינו לבין המושא הנברא החיצוני לו, אך הנובע ממהותו הבוראת.

בשיחותיו על פרשת השבוע, ישעיהו ליבוביץ מזהיר שמהותו של אלוהים אינה נובעת מהיותו בורא את העולם, אלא מעצם אלוהותו, ושאלוהים היה יכול להיות גם בלא העולם. וזאת בהמשך לדבריו כנגד הפנתאיזם, כנגד הרעה שהעולם והאלוהים הם היינו הך. אך אנו נציין שבקריאתנו אמנם אלוהים אינו העולם, ואף בורא אותו כאחר החיצוני, אבל אלוהים נעשה כך ומתגשם מתוך רוח מרחפת למהות אלוהית-שולטת בגלל בריאתו את האחר לו, שאליו יתייחס מעתה. וזה פשר המילית "את" המתארת ראשית את היות אלוהים-נושא מתייחס לעולם-מושא. המשפט הראשון שמתאר את יחסי העולם והאלוהים מתאר את האפיון העיקרי של אלוהים: היותו בורא עולם והיותו זקוק לעולם – וזכותו של הקורא כאן לטעון שזו הצגה אנתרופומורפית של אלוהים. אנו, התמימים, קוראים שאלוהים למשל מדבר, אוכל, מריח קורבנות, יורד מהשמים, מסתובב לו, בורא בצלמו את האדם, חש צער בלבו, בוכה. יתר על כן, אין זה הכרחי שמי שאוכל ומדבר הוא יצור אנושי, או רק יצור אנושי. ולא בכדי ליבוביץ מזכיר את הגל ברוגן.

ולגבי שאלת קדמוניותו של העולם, נראה שבאופן נצחי-לאחור לא רק אלוהים היה קיים, אלא גם הארץ, אמנם כמובנה הכאוטי, אך הייתה, והבריאה האלוהית אינה אלא תיחום וארגון החומרים בתוך כאוס זה. ורגע הבריאה הזה, שוב, אינו אלא רגע כינונו של האלוהים כנפרד מהכאוס וכבורא שלו, כך שגם המילית "את" יכולה להיות תקפה לגבינו: **בראשית ברא אלוהים את השמים... גם כמובן של: בראשית ברא (את) אלוהים.**



טל שוחט, 77 לא כותרת, 2003, 74x74 ס"מ, באדיבות האמנית וגלריה רזנפלד

<sup>א</sup> וַיֵּאמֶר אֱלֹהִים, יְהִי אֹר; וַיְהִי-אֹר.

תוך כדי פעולת הבריאה, כלומר הדיבור, אלוהים נוכח שהוא בודד. הוא מדבר אל עצמו, בתוך עצמו, או אל החלל הריק שמולו, בורא ומביט מאז במלאכתו, הוא בעל המלאכה, והמלאכה היא שלו, שלו בלבד, כולה. והיא האחר שלו, אבל אחר שאינו אלא כלול בו, בתמונה של עצמו, ורק כך יראה אותה, ביחס לתמונת עצמו הגדול.

אפשר להקשות ולשאול אם הוא אכן בודד במובן של אחד ובמובן של אין לו פמליה (ועל כך להלן), או בעצם הוא אינו נפרד מהכלגן, ורוחו מרחפת-ממוהגת עם המים והארץ בערבוביה. כלומר, לפני הבריאה אלוהים לא היה בודד-אחד אלא זרם, רוח, בתוך עולם לא מובדל ממנו. וגם זרם קדום זה היה מלא בקולות

רבים, בנוזליות מעורבת עם העולם, וגם כלפי חוץ הוא לא היה אחד-בודד. ורק בבריאה של האחר-העולם המוכחן נעשתה התבודדות שלו כלפי עצמו וגם כלפי העולם-האחר.

ורק באמירה של וַיְהִי-אֹר הפריד את עצמו ונעשה אחד בודד מולם, משמע ברגע הבריאה לשבריר שנייה, כאשר אמר את האמירה, עדיין-עדיין לא נברא האור וכבר-כבר לא במיזוג עם התוהו ובוהו, ורגע הדיבור הזה הראשון, שבריר השנייה הוא הרגע הגדול של הבדידות, כשרק בסיום הביטוי "וַיְהִי-אֹר" < יְהִי-אֹר > נעשה האור. אז אפשר לדבר על אלוהים כבודד במובן הרגיל של הבנתנו. ונציין שוב, זו הפעם הראשונה שאלוהים מדבר בהיסטוריה שלו, ושלנו, ורגע זה הוא רגע ההתבודדות הראשונה שלו, רגע הלידה גם של העולם האחר מולו.

אלוהים מעניק לעצמו את הבריאה המבדילה הראשונה, את האור, ואינו יודע, אינו יודע מראש. האם התוצר ישתווה להבטחה? כפי שמתקיים במקרה של אברהם, אלוהים הוא קול ההבטחה לעתיד והיבט זה בא לידי ביטוי כבר כאן כלפי אלוהים עצמו. הוא בורא מתוך שכנוע בהבטחה העצמית לעצמו, הבטחה שאינה שרויה בביטחון מלא, אלא מאפשרת לנמען ההבטחה את ההמתנה לקראת עתיד טוב יותר.

וגם בימים הבאים, שבהם אי-מושלמותו מדרבנת אותו להתמיד במעשה הבריאה, כשכל בריאה יומית, של מושא כזה או אחר, מביאה את האל לשבח ולומר הנה פְּיִטוּב, במובן: זה ממש מושלם, מרוצה אני ממעשה ידיי. אך משהו מדרבנו להתמיד למרות ההישג הזמני.

אלוהים עוד יתגעגע לרגע בריאת העולם-האחר, כשהוא עם עצמו לעצמו ובתוך עצמו ובורא, והאמירה וַיְהִי-אֹר שפורצת את האחר, מגשימה את הדבר האחר, מממשת את האידיאה "אור" שהייתה בתודעתו. בתחילה הייתה הפנטזיה שאלוהים העמיד לעצמו בששת ימי בראשית, ואחרי כן התברר יותר ויותר שדבריו לא הובנו כראוי, על ידי מי? כלא נמען לתלונתו, אלוהים רואה את האדם ככתובת היחידה לשוחח עמה, כדי לחרוג מבדידות אחריותו העליונה. ובלבולי השפה אינם אלא אובדן הפנטזיה האלוהית הבראשיתית, כאשר בבראשית למסמן "אור" היה מסומן אחר, משמעות אחת, והכול היה ברור וחר-משמעי.

<sup>א</sup> וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת-הָאֹר, פְּיִטוּב; וַיִּבְדֵּל אֱלֹהִים, בֵּין הָאֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ.

פְּיִטוּב. לא רק במובן של טוב הנכרא, אלא גם במובן של השתחררות מהבדידות האלוהית הראשונה לעבר עולם שבו האחר שוכן. וטוב זה מכיל גם את ההכרה הנסתרת של כִּירַע, כפי שההיסטוריה תנכיח לאלוהים בהמשך.

נעיר שזכותו של הקודא שלנו להרהר אם בדברינו כאן יש משום פוטנציאל למחשבה גנוסטית. בהקשר זה יצוין שאין אנו רואים את בראשית ככתוב בעל תוכן מוסרי, אף על פי שעמדתנו תוכר כניהיליסטית. הטוב והרע כאן אינם כמובן המוסרי-אנושי, כלומר מושגים אלו אינם מייצגים כאן כאמת מעשים טובים או רעים של בני האדם – כמו למשל בין אדם לזולתו – אלא את ההיענות שלהם לתשוקת האלוהים להבדלה < טוב או את ביטול ההבדלה < רע. על בסיס זה ייתפסו מעשים בין אדם לזולתו כטובים או רעים, אפילו רצח הבל שפגיעתו הראשונית היא בעצם בהקרכת הדם חזרה לאדמה. אנו נאמר, על כן, שהדאגה האלוהית לפגיעה בזולת מסתירה כוונתו את חרדותיו שלו ממצב המיוזגות וביטול הממשות הנבדלת שלו מהעולם.

ואילו המוסר האנושי בתוך הדת מסומן כבעל היבט משמעותי ביותר עבורה – כדאגה העתיקה והחזקה ביותר של אלוהים – מהפרשנויות הראשוניות של הכתוב ועד ההיתממות של לוינס. ההחצנה של היבט זה תהפוך את הכתוב שבו אלוהים מדבר כביכול (כייצוג הקול האלוהי שכוח אמיתותו בממשות הטקסט מול הקודא יותר מאשר באיזו ממשות מאחוריו) לטקסט שמקדשים הקוראים, כאשר למעשה תשוקתם היא שאלוהים אכן ידבר אליהם ולא יהיה מקובע בתשוקותיו שלו בלבד, בהיותם מטילים על הכתוב קדושה-כשלעצמה בלא קשר לתשוקתם שלהם. ועל כן הצעד המתאים מצד הקוראים יהיה לתפוס את הכתוב ככזה שמקדש את עצמו כביכול כמוסרי, ואילו שלא-כביכול הוא כן מקדש את עצמו מאחורי הווילון, כמעקרי-למוסר, כמאוהב בעצמו, כתופס את עצמו כנבדל-עליון מכל שאר הכתובים בעולם, כמקודש.

ויבדל. בעל המלאכה אינו עושה אלא הבחנות, הבדלות בתוך העולם, כמו הנפח המביא את הברזל ההיולי וממנו בורא את הסכין ואת הכף, מתוך זה שהוא מכנה אותם, מבדילים זה מזה ומשאר הדברים בעולם. וכך אלוהים קודא לאור יום ולחושך לילה, ובהמשך ויעש ויבדל ויקרא מתייחסים זה לזה. וההבדלה מאפשרת את הטוב, היא מכילה את הדיבור המרוצה פי-טוב, ואילו הבלבול הקדם-מילולי הוא הרע, הטומאה של אי-הבדלה. הבלבול הוא הרע. ובהמשך גם המילים "איש" ו"אשה", כמילים, בוראות אותם ככאלה, והאדם עצמו שותף גם הוא למלאכת הבריאה בהיותו מעניק שמות-בריאה לחיות ומחיה אותן בכך, מקיימן כמילים (החיה הפילוגנית הופכת לפיל). ועץ הדעת טוב ורע אינו אלא עץ הידיעה בין הטוב-המוכרל לרע-ההיולי, וברגע אכילת (פרי) הרע בני האדם יודעים את הבושה, שקשורה לאיברים השונים ומבדילה בתוך הגוף הפרוורט-פולימורפי בין האיברים המענגים לשאר האיברים ומסמנת אותם, מבדילה אותם כאסורים במראה. והשפה, רק באמצעות השימוש בה, במסמניה, תאפשר לאדם לחוות את ההיולי,

את הרע המטמא. השפה באה עם אלוהים, ככלי עבורה, אם כי כלי שמבלבל, שאמנם מבדיל, אבל מייצר פער בתוך האלוהים בין פנטזיית המסומן-משמעות לבין מציאות המסמן, פער הבריחה.

ואלוהים אינו מזמין מראש את המושאים – כלומר צמחים, חיות, כוכבים – אלא את בריאת הפעולות שלהם, מתוך התשוקה שהעולם הזה יפעל. ראו דבריו: יהי רקיע בתוך השמים, ויהי מבדיל, בין מים למים (א, ו); יקוו השמים מתחת השמים אל-מקום אחד, ותראה, היפשה (א, ט); תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע, עץ פרי עשה פרי למינו, אשר זרעו-בו על-הארץ (א, יא); יהי מארת ברקיע השמים, להבדיל, בין היום ובין הלילה; והיו לאתות ולמועדים, ולמים וישנים (א, יד); וניתן אתם אלהים, ברקיע השמים, להאיר, על-הארץ. ולמשל, ביום ובלילה, ולהבדיל, בין האור ובין החשך (א, יז-יח); וכו' וכו' עד בריאת נור העולם: ויאמר אלהים, נעשה אדם בצלמנו כדמותנו; ויבדל בדת הים ובעוף השמים, ובבהמה ובכל-הארץ, ובכל-הרמש, הרמש על-הארץ (א, כו), וכאן הפעולה בעולם היא של השתלטות ושליטה; נברא נציג האלוהים, נאצל הסמכויות, שישלוט במה שזה עתה ברא בוראו, כדי לרסן את הארץ, כמו אינו בוטח בה, בטבע כאוטי זה. וזהו סוכן פעיל של האלוהים שהרי הוא בצלמנו כדמותנו, ודמות זו היא דמות השליטה והרדייה בחיה הטבעית ובטבע הטבעי.

אנו מבחינים בחודת אלוהי השפה להתמוג חזרה עם העולם-האחר. דומה שכאן מתגלה מתח-הקנאה האלוהי באדמה. על כן ניסיונות הכיבוש שלו את האדמה, קודם באמצעות היצורים השונים שאותם הוא מברך בפרוורט ובהמשך באמצעות האדם שמבורך בהשלטת עצמו על יצורי הביניים האלה, החיות והרגלים, ששלטו באדמה והתמוגו עמה יותר מדי, עד שהפכו לחלק ממנה, ועתה האדם ישלוט גם בהם, עד אשר יהפוך גם הוא למתמוג עמה; אוראז יציב האל שוב את עצמו כגורם חיצוני לה, לאדמה (ולאדם), וידרוש את הכפיפות לו בלבד, והפעם באמצעות העם שלו ודרכו.

א, ויקרא אלהים לאור יום, ולחשך קרא לילה; ויהי-ערב ויהי-בקר, יום אחד. ויאמר אלהים, יהי רקיע בתוך השמים, ויהי מבדיל, בין מים למים. ויעש אלהים, את-הרקיע, ויבדל בין השמים אשר מתחת לרקיע, ובין השמים אשר מעל לרקיע; ויהי-כן. ויקרא אלהים לרקיע, שמים; ויהי-ערב ויהי-בקר, יום שני.

החומר ההיולי הראשון הוא כנראה המים, וכאן האימה הגדולה שבנוזליות.

בתחילה התהום היא המים והמים הם התהוה ובוהו, וזאת אולי מכיוון שתהום קרוב לבוהו.

המים שהם ההיוליות המובהקת מתפצלים עתה לשניים, נעשה סדר בתוכם, משמע תחילת ההבדלה היא בתוך גורם המים – בין מים מסוג אחד למים מסוג אחר. וזאת בהמשך להבדלה בין האור והחושך. וההבדלה היא מדבר אחד לזוג: מים ממעל ומים מתחת. כמו זכר ונקבה. כמו אור וחושך, ביחסים בינאריים.

<sup>א</sup> <sup>ט</sup> וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, יִקְוּ הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶל־מְקוֹם אֶחָד, וַתֵּרָאֵה, הַיַּבְשָׁה; וַיְהִי־כֵן. וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לַיַּבְשָׁה אֶרֶץ, וּלְמִקְוֵה הַמַּיִם קָרָא יַמִּים; וַיִּקְרָא אֱלֹהִים, כִּי־טוֹב.

נאמר שהייתה כבר ארץ, והנה כאן נאמר שהיא נבראת, וזאת מכיוון שהארץ עכשיו אינה הממשות המבולבלת שהייתה בתחילה, אלא עתה היא המילה "ארץ" שהוענקה ליבשה, מתוך שזו מובדלת מהמים.

<sup>א</sup> <sup>כ</sup> וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, תִּדְשָׂא הָאָרֶץ דָּשָׂא עֵשֶׂב מִזֶּרַע זֶרַע, עַץ פְּרִי עֵשֶׂה פְּרִי לְמִינֵהוּ, אֲשֶׁר זֶרְעוֹבוּ עַל־הָאָרֶץ; וַיְהִי־כֵן. <sup>ב</sup> וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דָּשָׂא עֵשֶׂב מִזֶּרַע זֶרַע, לְמִינֵהוּ, וְעֵץ עֵשֶׂה־פְּרִי אֲשֶׁר זֶרְעוֹבוּ, לְמִינֵהוּ; וַיִּקְרָא אֱלֹהִים, כִּי־טוֹב. <sup>ג</sup> וַיְהִי־עֶרְב וַיְהִי־בֹקֶר, יוֹם שְׁלִישִׁי.

העצמי של אלוהים אינו אלא בן זוגה של הארץ או האדמה, שהיא העוזר כנגדו. ודאו דברי רש"י על כנגדו, שאם לא כעוזר אז כנגדו. ואדמה זו שותפה למעשה הבריאה, ממנה יצא עשב ומעפרה האדם, ובת זוגו זו היא האחר שלו, האחר שאין הוא יכול בלעדיו.

יתר על כן, מקצת מושאי הבריאה, כמו האור, המאורות הגדולים, התנינים, הדגים והחיות נבראו ישירות על ידי האלוהים במעשה הדיבור שלו, אולם כאן אין זה פשוט עד כדי כך. אלוהים מצווה את הארץ שהיא תיברא, או שהוא מציין שעתה זה מה שיתרחש, שהאדמה תצמיח צמח, כמובן שהיא בוראת. אלוהים כמו מתכנן או כמו רואה עתידות והארץ היא הבוראת, הוא מבטיח לה את הפריון.

<sup>א</sup> <sup>ד</sup> וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, יְהִי מְאֹרֹת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם, לְהַבְדִּיל, בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה; וְהָיוּ לְאֹתוֹת וּלְמוֹעֲדִים, וּלְיָמִים וְשָׁנִים. <sup>ה</sup> וַהֲיוּ לְמְאֹרֹת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם, לְהַאִיר עַל־הָאָרֶץ; וַיְהִי־כֵן. <sup>ו</sup> וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים, אֶת־שְׁנֵי הַמְּאֹרֹת הַגְּדֹלִים: אֶת־הַמְּאֹרֹת

הַגְּדֹל, לְמַמְשֶׁלֶת הַיּוֹם, וְאֶת־הַמְּאֹרֹת הַקְּטָן לְמַמְשֶׁלֶת הַלַּיְלָה, וְאֵת הַכּוֹכָבִים. <sup>ז</sup> וַיִּתֵּן אֹתָם אֱלֹהִים, בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם, לְהַאִיר, עַל־הָאָרֶץ. <sup>ח</sup> וּלְמִשְׁלַל בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה, וּלְהַבְדִּיל, בֵּין הָאֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ; וַיִּקְרָא אֱלֹהִים, כִּי־טוֹב. <sup>ט</sup> וַיְהִי־עֶרְב וַיְהִי־בֹקֶר, יוֹם רְבִיעִי.

וּלְמִשְׁלַל. כבר כאן הגבראים הראשונים מתמידים במעשה הבריאה עצמו בכך שהם שולטים בשאר מה שנברא־עד־עתה, ושליטתם זו באה לידי ביטוי ביצירת ההבדלה בתוך מה שנברא־עד־עתה, ממש כשם שהאדם בהמשך ישלוט בברואים, גם בכך שיעניק להם שמות ויברילים זה מזה.

<sup>א</sup> <sup>ב</sup> וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְשָׂרְצוֹ הַמַּיִם, שֶׁרָץ נֶפֶשׁ חַיָּה; וְעוֹף יְעוֹפֵף עַל־הָאָרֶץ, עַל־פְּנֵי בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם. <sup>ג</sup> וַיִּבְרָא אֱלֹהִים, אֶת־הַתַּיִנִּים הַגְּדֹלִים; וְאֵת כָּל־נֶפֶשׁ הַחַיָּה הַרְמֹשֹׁת אֲשֶׁר שָׂרְצוּ הַמַּיִם לְמִינֵהֶם, וְאֵת כָּל־עוֹף כָּנָף לְמִינֵהוּ, וַיִּקְרָא אֱלֹהִים, כִּי־טוֹב. <sup>ד</sup> וַיִּבְרָא אֹתָם אֱלֹהִים, לְאֹמֶר: פָּרוּ וּרְבוּ, וּמִלֵּאוּ אֶת־הַמַּיִם בַּיַּמִּים, וְהַעוֹף, יִרְבַּ בְּאֶרֶץ. <sup>ה</sup> וַיְהִי־עֶרְב וַיְהִי־בֹקֶר, יוֹם חַמִּישִׁי. <sup>ו</sup> וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, תּוֹצֵא הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה לְמִינֵהָ, בְּהֵמָה וְרֶמֶשׂ וְחַיִּתוֹ־אֶרֶץ, לְמִינֵהָ; וַיְהִי־כֵן. <sup>ז</sup> וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת־חַמֵּשׁ הָאָרֶץ לְמִינֵהָ, וְאֶת־הַבְּהֵמָה לְמִינֵהָ, וְאֵת כָּל־רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה, לְמִינֵהָ; וַיִּקְרָא אֱלֹהִים, כִּי־טוֹב.

אמרנו למעלה שהארץ היא שבוראת, וכאן התמונה סבוכה עוד יותר, כאשר נאמר שהארץ תוצא ואילו אלוהים וַיַּעַשׂ. דבר זה מחזק את תמונת שיתוף הפעולה בין אלוהים לאדמה. וזאת מכיוון שהחיות אינן לגמרי קשורות באדמה, ולכן יש צורך בשיתוף הפעולה האלוהי כדי לברוא אותן, ואילו הצמח כולו מתוך האדמה. האירוניה היא שדווקא גוף האדם ייברא כולו מהאדמה ואז אלוהים ישתול בו רוח, אותה רוח ראשונית שהייתה לאלוהים לפני רגע הבריאה, כשרוחו ריחפה מעל פני המים, כלומר אותה רוח שביקשה להבדיל את עצמה מהארץ.

<sup>א</sup> <sup>ב</sup> וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, נַעֲשֵׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדִמּוּתֵנוּ; וְיִרְדּוּ בְּדַגַּת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם, וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל־הָאָרֶץ, וּבְכָל־רֶמֶשׂ הָרֶמֶשׂ עַל־הָאָרֶץ.

האם אלוהים, הן כמילה והן כישות, הוא אחד בלבד בודד, או שמא יש לו פמליה? האם אכן הדיבור התקיים בחלל ריק? שהרי בהמשך יש לצדו יצורים אלוהיים או סמיאלוהיים, מלאכיים, והוא כמלך המחלק הוראות ואולי הם המקיימים ובוראים? וזאת לפי העדויות על הפמליה שלו (ובהמשך סיפורי בראשית), שהרי

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֵׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדִמוֹתֵינוּ (א, כו), אֵךְ מִיֵּד וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצַלְמֵ אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וְנִקְבָּה בָרָא אֹתָם (א, כז), כְּלוֹמֵר או כאלוהים במובן של אחדות בתוך הריבוי או שמא הזוג מצוי בתוך האלוהים וזהו הריבוי. כפי שבהמשך בגרסה השנייה של הבריאה וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים לֹא־טוֹב הָיִיתָ הָאָדָם לְבַדּוֹ אַעֲשֶׂה־לוֹ עֵזֶר כְּפִגְדּוֹ (ב, יח), האלוהים אינו אלא בודד ואין לו עזר כנגדו ובהתאם לכך בורא תחילה את האדם, ורק אז נמלך בדעתו לצרף את האישה. וראו דברי רש"י: "לא למדנו שהיה מדבר עם בית דינו אלא עם עצמו", וראו גם דבריו על פסוק יח, שלא יאמר ישנן שתי רשויות.

אֵךְ רָאוּ דַבְרֵי הָאֱלֹהִים (בגרסה שלישית של בריאת האדם): זֶה סֵפֶר תּוֹלְדוֹת אָדָם בְּיוֹם בָּרָא אֱלֹהִים אָדָם בְּדִמוֹת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ. זָכָר וְנִקְבָּה בָרָאם וַיִּבְרָךְ אֹתָם וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמֵם אָדָם הַבְּרָאָם (ה, א-ב). משמע, ברא זוג מראש כמו הדגם האלוהי, אבל זוג שאינו אלא אחד, כמו באלוהות עצמה שמכילה את הריבוי באחד (במובן שעקרון הריבוי הגו הרחבה של עקרון הרואליות, של הזוגיות שאינה כבר אחד).

ובסיפור ככל: הִבָּה גִרְדָּה וְנִבְלָה שֵׁם שִׁפְתָם (יא, ז), כאשר עקרון הריבוי האלוהי יורד לאנושות להנחיל לה גם ריבוי כנגד תשוקת האחדות, מלבד זאת שהריבוי נחוץ לזה האחד כדי להרגיש את היותו כזה, ולכן אלוהים מכלכל את אנשי בבל שהם אנשי שם כדי שמהם יבחר את האחד: אברהם, יצחק, יעקב, ישראל, יהודה.

נשיב כאן על השאלה שגם אם אכן כך תסיק החקירה בדיעבד, אפשר לומר מן הצד האחר, שהמילה "אלוהים" משרתת את האל עצמו, ואף אם לא, המילה אלוהים מפגישה אותנו עם הדרמה הפנימית המתחוללת בתוך דמות האלוהים, כמו אלוהים כקבוצה, קבוצה אחת, המדבר בתוכו, קולות פנימיים בתוכו, שהפמליה אולי יכולה להמחישה, ומכל מקום נאמר וַיֹּאמֶר בִּיחִיד, ומכל מקום אין כאן גמען ברור. ועל כן אלוהים הוא בודד.

ומכאן שאלתנו גם: האם עוד ברגע הבריאה היה זה מעשה של שעשוע-עצמי, לטובת זאת שהאלוהים ישחרר את עצמו משיממון (לא משעמום הבדידות, אלא מהרצון להיבחנות), שמשוהו יתרחש, יקרה (ואין השעשוע סותר את היות אלוהים מעצם ההגדרה שולט באחרים). בבדידותו הוא בורא, וגם אם בהמשך מוזכרות הסמי-רשויות, הרי שלא קיימים עדיין אלוהים אחרים, עד בואנו ליעקב ולתַּרְפִּים שגונבת רחל מלבן (לא, יט; ל). עד אברהם, וכולל, ישנו רק אלוהים אחד זה, שהוא אלוהים כמילה ברבים, ובני האנוש כולם פועלים מולו או מול מלאכיו, שאינם אלא שליחים, החל מאנשי סדום וכלה במלכיצדק משרתו של יְהוָה אֵל עֲלִיוֹן (יד, כב), שאינו סותר את האלוהים יהוה.

אחד זה הפועל בתוך עצמו ייחס אחדות זו של האחד לעצמו בלא להכיר באחר גם לעם ישראל, עוד מאברהם, כנגד ההיטמעות בעמי כנען. ראו מופת-ההחרפה עם מעשה דינה, כשחמור ושכם בנו חושקים דווקא בהיטמעות בני אברהם בהם. נראה שהיטמעות זו ברחם-כנען, בארמה הארורה, מאיימת על אלוהינו, מביאה אותו להירתע ממה שנראה כגילוי עריות עם אימא-ארמה, כבלבול. שהרי עם האבות, האלוהים מקבל על עצמו יותר ויותר את העיקרון של האב, וחורג יותר ויותר מהעיקרון האימהי של הבריאה, שם ההבדלה הייתה, אבל מתוך עבודה עם הבלבול, התוהו ובוהו ההיולי. אגב כך, אין זאת שאנו יוצאים כאן כנגד הטענה שישנם מלאכים לצד אלוהים, אלא אנו מדגישים את ממד הריבוי בתוך האלוהים, וממד זה יכול להתגשם גם בתור מלאכים. ולגבי השיעון שהקורא הקדום ידע שמדובר במלאכים, ועל כן ביחס למובן מאליו זה לא היה מצדו של המחבר כל צורך לציין זאת: ייתכן שאכן כך הדבר, אולם אין אנו מעניקים קדימות לקורא העתיק על פני הקורא העכשווי שניצב אל מול הטקסט הנוכחי ככזה.

א, כו וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ, בְּצַלְמֵ אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ: זָכָר וְנִקְבָּה, בָּרָא אֹתָם.

הרי המשך תגובתנו לשאלת הפנייה ברבים בדברי אלוהים ולשאלת הבריאה של האדם-חווה כשניים. לגבי השאלה הראשונה יש הטוענים שאולי אלוהים פונה למשרתיו (כפי שנושא זה דובר לעיל), אולי מלשון חגיגת ואולי מלשון זירה, ואילו לגבי אדם-חווה נאמר שאולי האנדרוגינוס כמו אצל אפלטון נברא ואז התפצל (ראו גם הנאמר בבראשית רבה). אנו נחדד רק זאת שאלוהים במילת הרבים מדבר בלשון רבים ואז מתייחס לאדם ביחיד ואז את פעולותיו מתאר ברבים ובכלל זה היותו זכר ונקבה. אולי כאן יחס הרבים והיחיד הוא כמראה בין אלוהים לבין האדם: מצד אחד האדם הוא אחד ומצד אחר רבים. האדם: וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ, אבל הוא גם רבים: וַיִּרְדּוּ... מכאן שהריבוי בתוך האדם יכול לגרום לנו להסיק על הריבוי הזה בתוך האלוהות, שאולי הוא ריבוי של זוג זכר ונקבה, שאולי אלוהים פונה אל צד מסוים אחר בו. ואולי צד זה הוא צד העולם הנברא, הארמה. עלינו להתנתק מההכרה המודרנית של הארץ ככדור הארץ, ככוכב אחד מני רבים, לעבר ההכרה של הארץ = העולם.

א, כח וַיִּבְרָךְ אֹתָם, אֱלֹהִים, וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת־הָאָרֶץ, וַיִּבְרָכֶה; וַרְדּוּ בְּדַגַּת הַיָּם, וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם, וּבְכָל־חַי הָאָרֶץ, הַרְמִשֵׁת עַל־הָאָרֶץ.



כט וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, הֲנֵה נִתְּתִי לָכֶם אֶת־כָּל־עֵשֶׂב זֶרַע זֶרַע אֲשֶׁר  
עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ, וְאֶת־כָּל־הָעֵץ אֲשֶׁר־בוֹ פְּרִי־עֵץ, זֶרַע זֶרַע: לָכֶם יִהְיֶה, לֶאֱכֹלָה.  
ל וְלִכְל־חַיַּת הָאָרֶץ וְלִכְל־עוֹף הַשָּׁמַיִם וְלִכְל רֹמֵשׁ עַל־הָאָרֶץ, אֲשֶׁר־בוֹ נֶפֶשׁ  
חַיָּה, אֶת־כָּל־יֶרֶק עֵשֶׂב, לֶאֱכֹלָה; וַיְהִי־כֵן. <sup>כז</sup> וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת־כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה,  
וַהֲנִיחַ טוֹב מְאֹד; וַיְהִי־עָרֶב וַיְהִי־בֹקֶר, יוֹם הַשְּׁשִׁי.

עד כה נאמר כי טוב ועתה טוב מאוד, וזאת מכיוון שכאן מצויה פעולה חותמת של מעשה הבריאה כאשר ישנו ריסון של הטוב שבא לידי ביטוי עד כה. הבריאה הייתה עד כה טובה, אבל תמיד לקראת גלישה אל הרע, כשהמילה טוב מכילה את המידע הנסתר של גם רע, של חזרה אל הרע הראשוני ההיולי. וטוב מאוד זה נובע מהעובדה שעתה יש מי שירסן את הטוב הזה, מי שישלוט בו כסוכן של הבורא. אמנם עד כה תפסנו את טוב במובן של הביטוי כי טוב: לא במשמעות המוסרית אלא כביטוי של שמחה על כך שאלוהים מרוצה ממעשה ידיו, ועתה אנו תופסים זאת כביכול רק כטוב ערכי. אף על פי כן, אין אלו שתי עמדות מנוגדות, שכן כאשר האחד מרוצה ממה שקרה לו זה יהווה את הבסיס הערכי לתפיסת עולמו ביחס לטוב ולרע.

כא וַיִּכְלֹו הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ, וְכָל־צָבָאָם. <sup>ב</sup> וַיִּכְל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, מְלַאכְתּוֹ  
אֲשֶׁר עָשָׂה; וַיִּשְׁבַּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה. <sup>ג</sup> וַיְבָרַךְ אֱלֹהִים  
אֶת־יוֹם הַשְּׁבִיעִי, וַיְקַדְּשׁ אֹתוֹ: כִּי בּו שְׁבַת מְלַאכְתּוֹ, אֲשֶׁר־בָּרָא אֱלֹהִים  
לַעֲשׂוֹת.

אלוהים, האלוהים, עוצר ונח. משהה את עבודתו ומשתאה לנוכח פועלו, מתפעל מיופיו, ולא רק פועל. זה אכן נעצר, אולי מתוך הנחה שהפרויקט הושלם לגמרי באופן מושלם, וכולו טוב: וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת־כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה וַהֲנִיחַ טוֹב מְאֹד (א, לא). טוב זה יקרין על האלוהים את דמותו שלו בעיני עצמו. אל זה מתאווה ומתהווה, פועל ומתערב בעולם האדם, למען עצמו.

נדב היו שדנו רבות בפסוקים אלו, על כך שהמילה שבת במובן של היום המקודש לא מוזכרת כאן, אלא היום השביעי, ואילו שבת במובן של פועל מוזכר. וכמו כן מה משמעות וַיִּכְלֹו – האם כמו שעושה תרגום השבעים (וגם בגרסת השומרונים) המתקן כך שמדובר למעשה ביום השישי שבו הסתיימה הבריאה. התיקון של השבעים הגיוני כביכול אבל יש ליישמו על היום השביעי, השבת למעשה. כלומר שיכלו במובן של הכלה של כל הבריאה, כלומר יום השבת אינו הפסקה של בטלה, אלא זו פעולת בריאה אלוהית שבה ביום אחד, אולי

בהרהור-עצמי, הוא מכיל את כל מה שעשה עד כה. זו ההשלמה של כל מעשה הבריאה, זו החתימה שמכילה גם את כל שנעשה לאחור. ובאופן הזה פסוק זה, וַיִּכְלֹו הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ, פונה אל הפסוק הראשון של בְּרֵאשִׁית וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ, כששניהם מתארים את סך כל הפעולה האלוהית. וכיטוי זה גם מפנה אותנו להלן אל המשפט הפותח של סיפור הבריאה השני, אל מה שאנו רואים כתיאור נקודת המבט של האחר.

יש לומר שההבדלה של היום השביעי משאר הימים גם היא מכילה את כל שאר הבריאה, היא המשך של אותו היגיון, שכן הבריאות כולן היו למעשה הבדלות, וכאן מצויה ההבדלה, ההבדלה הראשית, שגם מבדילה את עצמה משאר ההבדלות, וגם מכילה אותן כולן, וזו מהותו של האלוהים המקראי שהוא בורא את האחר, הוא מתקדש אל מול האחר, והאחר הוא זה שמאפשר לו להיות מהות קיימת מעצמו, כאלוהים. אולם בהיותו הבורא, אלוהים גם מכיל את האחר הנבדל ממנו, כמו רחם והתינוק בו. וההתערבות בעולם של אותו אלוהים, יש בה מהמתח שעושה דבר מה לאחר – האדם, העולם, הטבע – אבל גם פוגע באלוהים עצמו כמכיל את האחר הנבדל.

ואלוהים קידש במובן שמבדיל את היום השביעי משאר הימים. מכאן גם שההבדלה היא גם סוג של קידוש. ובאופן הזה אלוהים עושה את פעולת הדת הראשונית והראשונה של הבדלה והבחנה בין קודש לחול. אך מהי הקדושה? האם היא מובנת בהתאם למושג הטראומטיות של רודולף אוטו ופרויד ומושג הממשי, כמו אצל לאקאן לגבי "מה שלא הולך", או שמא אינה מתגלה לרוב בחריגה של ההתגלות הממשית, אלא בפעולתו היומיומית של העולם, ב"בנאלי", במובן מאליו שלו, שבו אלוהים אינו מקלקל, אינו משבש, אינו מחולל רע, אלא מלווה ותומך מהצד, אלא קיומו בא לידי ביטוי בשתייה. לאחר ששת ימי בראשית, אלוהים קידש את יום השבת, יום המנוחה עבורו, ויום השבת הזה לא פסק, אלא ממשיך מאז ועד היום, מלבד הפרעות מספר של הבורא המחליט להתערב מחדש בעולם. יום השבת לקדשו, כל יום.

#### פרשה שנייה: בריאת אדמה

כא אֵלֶּה תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ, בְּהִבְרָאָם: בַּיּוֹם, עָשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ  
וְשָׁמַיִם.

כאן מתחיל התיאור השני או המשלים של סיפור הבריאה הראשון. והסתירו כביכול ביניהם אין משמעה בהכרח שתי אסכולות כותבות, אלא שני אופנים ש

מכלול סובייקטיבי אחד, ממש כשם שבלא-מודע הפרוידיאני יכולות לשכון שתי אידיאות סותרות כביכול, שהן יחד מכלול-הסובייקט.

תורת המקורות תאמר שבפרשה זו מבטאת את עצמה האסכולה מוגדרת, שהרי הנה בפעם הראשונה מופיע שמו של "יהוה אלוהים", ולפני כן היה רק "אלוהים". ואנו נציע, גם בעקבות אחרים, ששמו מבטא צד מסוים באלוהות. אלוהים כמילה מסמל אולי את מהותו הראשונה של האל כבורא, ופחות כמעורב במעשי הבריאה אחרי כן כמו אצל יהוה אלוהי ישראל. ראו על כך דברי רבי יהודה הלוי בכחור, וגם רש"י על פסוק זה: "ה' הוא שמו". ועל ברא אלוהים (א, א) נאמר שה' הוא מידת הדין ואלוהים מידת הרהמים.

כדאי להביא את דברי פרנץ רוזנצווייג שעמם אנו מסכימים: "כי אמנם הנוסח כמות שהוא כוונה יש לו; הוא לא רק דבר שנכתב – בכך מתמצית התעניינותו של מדע המקרא הפרוטסטנטי; הוא גם אומר: קראני – והבינני! ולהבינו יש כמשמעותו של הכתוב הערוך והחתום, ולא כמשמעותם של המקורות למיניהם שאפשר לקלוף ולשלוף ממנו. ממש כשם שיש לקרוא את 'פאוסט' כמות שהוא ולא כמות שיודעת בלשונת-גיתה לחלקו לפי שכבות ביוגרפיות והשפעות דוהניות-היסטוריות". עבור רוזנצווייג, מדע המקרא מתייחס לבעיות שהתעוררו "מבחינתו של העורך האחרון, או לשון אחרת: מבחינתו של הקורא הראשון" (פ' רוזנצווייג, נהריים, ירושלים: מוסד ביאליק, 2008, והשוו לדברי קסטנו בנושא).

לעניות דעתנו, המשפט הפותח את הספר, בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ, מבטא את נקודת המבט של האלוהים הבורא שכמו שאמרנו בורא את האחר-העולם ובכך ממש את עצמו-הסובייקט, ואילו כאן הדגש הוא על נקודת המבט של המושא הנברא, של חווייתו, שהרי אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ. כלומר לא מדובר בהכרח בשתי מסורות שונות, אלא בשתי נקודות מבט שונות של אותה בריאה, והפעם אנו נפגשים עם סיפורה של הארץ או האדמה, שכאן לא פחות משהיא נבראת היא גם מקוללת, ארורת אלוהים יהוה. ואולי שמו כאן מבליט את גטייתו הכעסנית יותר. והדגש הוא על הַהִבְרָאָה, כאילו הקורא כמעט לרגע לא יודע שמישהו ברא אותם, עד למילים הבאות שכמעט דרך אגב מציינות זאת: בַּיּוֹם עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם. ואלוהים הוא גם כלי, אמצעי, עבור עבודת הבריאה, כאשר האדמה, הארץ, משתפת את אלוהים במלאכת הבריאה.

<sup>ה</sup> וכל שיח השָׁדָה, טָרָם יִהְיֶה בְּאֶרֶץ, וְכָל-עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה, טָרָם יִצְמָח: כִּי לֹא הִמְטִיר יְהוָה אֱלֹהִים, עַל-הָאָרֶץ, וְאָדָם אֵינוֹ, לְעַבְדֹת אֶת-הָאֱדָמָה. <sup>א</sup> וְאָדָם, יַעֲלֶה מִן-הָאָרֶץ, וְהִשְׁקָה, אֶת-כָּל-פְּנֵי הָאֲדָמָה.

האדמה הייתה בטרם, והצמחייה היא לקראת מימוש, ונבראת מתוך האדמה. האלוהים והאדם יחד יהיו שותפים למימוש בפועל של בריאה זו, שהרי שיח השדה טרם יהיה אבל עשב השדה טרם יצמח כמוכּן שקיים אבל עדיין לא ממומש, עדיין לא כמוכּן המלא שלו, אלא כזרע. ושוב, כל זאת מנקודת מבטה של האדמה. וגם בניגוד לסיפור הבריאה הראשון העצים עדיין לא מוזכרים, אלא אותם צמחים הקרובים לשטח האדמה: שיח השדה ועשב השדה.

אפשר אפילו להפוך עוד יותר את התמונה של הבריאה מזו של הסיפור הראשון. בעוד שבראשון, אמרנו, אלוהים בורא את העולם/האחר כדי לקיים את עצמו, אבל הוא קיים בתחילה כרוח בלבד, כממשות חלקית, אפשר לומר שכאן, מנקודת המבט של האדמה, היא קיימת קודם, היא המושא הבורא, הרחמי, שזקוק להפריה האכהית-יהוית, ושכאופן הוזה יהוה הוא המושא הנברא כאחר, משמע הוא האחר המשתקף בפניה של האדמה, ומתוך גרימתה לזקפתו של יהוה והענקת ההפריה, ההשקיה, היא מתקיימת ומקיימת אותו.

ואם ישנה בתחילה בעולם פעולה של השקיה, זהו האד, והוא אינו שיך לאלוהים, כאילו אלוהים כלל אינו פועל בעולם, משמע לא קיים. אך זה שמרחף על פני האדמה מקביל אולי לרוח אלוהים שמרחפת בסיפור הראשון, וכאן רק אד שאינו אלוהי, אלא של הטבע, משמע הסובייקט הראשון הקיים הוא האדמה ומה שבא אחרי כן זהו האלוהים יהוה אשר מתממש באמצעות פעולת ההפריה שלו. אפילו אפשר להוסיף שאם ישנה תקבולת בין הנאמר על אלוהים ועל האדם:

כִּי לֹא הִמְטִיר יְהוָה אֱלֹהִים עַל-הָאָרֶץ

וְאָדָם אֵינוֹ לְעַבְדֹת אֶת-הָאֱדָמָה

במידה מסוימת גם אלוהים איננו.

<sup>ב</sup> וַיִּיצֹר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם, עֶפְרָ מִן-הָאֲדָמָה, וַיִּפַּח בְּאַפָּיו, נְשִׁמַת חַיִּים; וַיְהִי הָאָדָם, לְנֶפֶשׁ חַיָּה.

האדם הוא הנברא הראשון של אלוהים, בחלק זה של סיפור הבריאה, ושוב אין זה סותר את נקודת המבט של האדמה, מכיוון שהאדם הוא תוצר של האדמה. מכאן גם הקרבה הלשונית בין אדם ואדמה ודם.

בחלק זה של הסיפור אנו מתחילים להיתקל במתח מהירף יותר ויותר בין יהוה אלוהים הבורא לבין האדמה שגם היא שותפה במלאכת הבריאה. האדמה אינה ישות עצמאית אמנם, אבל כסכילה היא זוכה למנות של קללות מאלוהים, בעקבות מעשי בנה, האדם. כי נולד כאן האדם בצלמה ובדמותה של האדמה. ושוב, אין

זה סותר את הסיפור הראשון של הבריאה, אלא משלים, כאשר אנו מקבלים עתה את נקודת מבטה של אימא אדמה. ואדם זה, בנה, הוא זה אשר יממש את מלוא הפוטנציאל שלה, יגרום לה (יחד עם אלוהים) לפרוח.

ומכאן השאלה הקבועה בשמי המחקר: האם ישנו מיתוס בטקסט המקראי? כן. כאן יש לנו סיפור של מאבק סמלי בין אלוהים, אדם, אדמה, ובהמשך גם חווה שגם היא שלוזה של אדמה. אלא שבגורסאות המיתיות המקובלות של המזרח, העמיתים של אלוהים הם אקטיביים, וכאן העמיתה, האדמה, היא פסיבית, והאלוהים מפעיל עליה את כוחניותו ואת רצון שליטתו. כך תופסת הגבריות, המחברת את הספר, את האימהות.

ומהי הגדרת המיתוס עבורנו? מרבית הפרשנים מציעים את תפיסת המיתוס מתוך ניסיונם להכדילו מהנאמר המקראי. אנו לא נקבל הבחנה זו, אלא רק לעת עתה לשם הוויכוח נאמר שהמיתוס ה"אלילי" מכיל את סיפורם של האלים, את סיפור הולדתם וקיומם ובכללו מאבקי כוחות ביניהם, ואילו הטקסט המקראי אינו מכיל סיפור כזה כביכול, שהרי לא מסופר כאן על האלוהים כמי שגורל חיצוני שולט בו – לא מתקיים מאבק בינו לבין כוחות אלוהיים או על-טבעיים אחרים. בהנחה שקיבלנו הגדרה והבחנה אלו, נאמר שיש גם בממד הסמולי סיפור על אלוהים, סיפור קיומו והולדתו במידה מסוימת וגם סיפור מאבקו בגורמים אחרים, במיוחד האדמה, כפי שנבקש לציין מעתה. ואין זה מאבק בין שני כוחות רצוניים-תודעתיים, שכן כאן האדמה-טבע אינה כוללת תודעה יודעת, אבל כגורם קיים היא מייצרת בפנימיות האלוהית דרמה של מאבק כנגד, כשאלוהים מקנא ומדמיין לעצמו אויבת. ואויבת זו מאיימת בשל יכולת הפיריון שלה, יכולת שתשותק לעתים על ידי עונשו של המעניש.

במידה מסוימת הסמולי הזה שמתגלה לנו המודחק (במובן הלאקאניאני) של הכתוב, אך זהו מודחק שהכתוב מסתיר על פני השטח בלבד. למעשה, ריכוז עבודתנו על הכתוב מעדיף את תפיסת המודחק המתגלה בדיעבד – מתגלה לפי מה שהטקסט מספר בהמשך שלו, כשאנו מתרוצצים על שדה המסמנים.

<sup>ב</sup> וַיִּשַׁע יְהוָה אֱלֹהִים, גִּרְבַּעַדוֹ--מִקְדָּם; וַיִּשָּׂם שָׁם, אֶת־הָאָדָם אֲשֶׁר יָצָר.  
<sup>ט</sup> וַיִּצְמַח יְהוָה אֱלֹהִים, מִן־הָאֲדָמָה, כְּלִיעַץ נְחֹמֵד לְמִרְאָה, וְטוֹב לְמַאֲכָל--וַעֲצֵץ הַחַיִּים, בְּתוֹךְ הַגֵּן, וַעֲצֵץ הַדָּעַת טוֹב וְרָע.

אלוהים כאן אינו אותו בורא כל-יכול, מבחינתה של האדמה, או נציגה של האדמה שמתאר כאן את סיפור הבריאה, אלא הוא כמו גנן. הוא נוטע באדמה, הוא משרת אותה, הוא מצמיח מהאדמה. ואת זאת אנו שוכחים, כלומר שאת יפי העצים

ונחמדותם אין לזקוף רק לזכותו של אלוהים, אלא גם לזכותה של האדמה עצמה, אלא שגם גרסה זו משכיחה זאת עבורנו, ואנו מייחסים זאת לאלוהים, שבכך גוזל מהאדמה, מהאימא, את ייחוס מעשה הבריאה, בבחינת יש גורם חיצוני לטבע שהוא בורא אותו, מפעיל אותו מבחוץ. וסיפור אדמתי זה בא לרמוז לנו שלא בהכרח, שהאדמה מכילה כבר את גרעין הבריאה והיא זקוקה לזרזים: אלוהים והאדם. אלוהים יחוש בכך, ועתה יפעל גם לפיתוח האדמה אבל גם ליציאה כנגדה וכנגד בניה, בני האדם = בני האדמה.

ומעשה אלוהים כאן, למעשה ייחודיותו, אינה בבריאת העצים בכלל, אלא בעצים מסוימים, עץ הרעת ועץ החיים, במובן שהאלוהים, כאלוהי השפה, בא אל העולם, אל הטבע והאדמה, עם המילה, עם התודעה של הטוב והרע ועם עקרון הנצח שמבטיחה השפה כנגד כליונו של הטבעי.

<sup>ב</sup> וַיִּנְהָר יֵצֵא מֵעֵדֶן, לְהַשְׁקוֹת אֶת־הַגֵּן; וּמַשָּׁם, יִפְרָד, וְהָיָה, לְאֶרֶץ כְּנָעַן וְאֲשֵׁים.  
<sup>א</sup> שֵׁם הָאָדָם, פִּישׁוֹן - הוּא הַסֵּבֵב, אֶת כָּל־אֶרֶץ הַחַוִּילָה, אֲשֶׁר־שָׁם, הַזֶּבֶב.  
<sup>ב</sup> וְזֶבֶב הָאֶרֶץ הוּא, טוֹב; שֵׁם הַבְּדֵלָח, וְאֶבֶן הַשֹּׁהַם.<sup>37</sup> וְשֵׁם־הַנְּהָר הַשֵּׁנִי, גִּיחוֹן -- הוּא הַסֵּבֵב, אֶת כָּל־אֶרֶץ כּוּשׁ.<sup>38</sup> וְשֵׁם הַנְּהָר הַשְּׁלִישִׁי חֲדָקָל, הוּא הַחֲלָף; קְדַמַּת אֲשׁוּר; וְהַנְּהָר הָרְבִיעִי, הוּא פָּרָת.

הנהרות אינם ברואי-אלוהים אלא קיימים עוד לפני הראשית, סובכים את האדמה ומשקים אותה, כפי שאלוהים והאדם משקים; ובכך הם שותפים במלאכת הבריאה, אשר כאן היא הפריה והשקיה – לא יש מאין.

<sup>ב</sup> וַיִּשַׁח יְהוָה אֱלֹהִים, אֶת־הָאָדָם; וַיִּנְחָהוּ בְּגִן־עֵדֶן, לְעִבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ.  
<sup>ט</sup> וַיִּצְו יְהוָה אֱלֹהִים, עַל־הָאָדָם לֵאמֹר: מִכָּל עֵץ־הַגֵּן, אָכַל תֹּאכַל.<sup>39</sup> וּמֵעֵץ הַדָּעַת טוֹב וְרָע--לֹא תֹאכַל, מִמֶּנּוּ: כִּי, בַּיּוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ--מוֹת תָּמוּת.

לעבדה ולשמרה. כאן ישנם שלושה ממדים: שניים מהם קשורים ב"לעבדה". הממד האחד במובן של פעלתנות ביחס לאדמה, של שינוי אופיה, עיבודה, והאחר במובן של להיות עבדה, במובן של עבד וגם במובן של worship כמו הייתה אלוהות. ואילו הממד השלישי קשור ל"לשמרה" במובן השמרני, הלא-פעלתני, של לשמור על זכויותיה.

וּמֵעֵץ, הַדָּעַת טוֹב וְרָע-- לֹא תֹאכַל, מִמֶּנּוּ: כִּי, בַּיּוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ--מוֹת תָּמוּת. הטוב והרע קשורים לשאלת הרעת. אלוהים יודע, והידע שלו הוא ידיעת היחס בין הטוב לרע, אך גם כולל את האפשרות של למידת הרע ועשייתו (וראו על

כ<sup>י</sup> וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים, לֹא־טוֹב הָיְתָה הָאָדָם לְבַדּוֹ; אֶעֱשֶׂה־לוֹ עֵצָר, כְּנָגְדוֹ.

כפי שאמרנו לגבי סיפור הבריאה הראשון, כאן אלוהים מציין שלא טובה בדידותו של האדם, ממש כשם שלא טוב היה בבדידותו שלו, האלוהים של לפני הבריאה. ומול לא־טוב זה געשה כִּי־טוֹב. כי טוב במובן של טוב האלוהים עם האחר שלו, האדמה, וכאן טוב לאדם עם האחרת שלו, חווה. חווה שהיא אם כל חי, ממש כמו האדמה. כלומר אם אלוהים אינו מספק לנו מידע על מהותו, נוכל ללמוד זאת מתוך מהותו של האדם, שהוא בתחילה בודד ונעשה לזוג, וכך גם האלוהים. וזה עזר כנגדו, עזר שלצדו וכנגדו במובן של מולו, כמו דימוי מראתי. והאישה היא הבאה־אחרי במעשה הבריאה, כמו האדמה שבאה־אחרי בריאת אלוהים את עצמו (במובן החיצוני ולא בזה הנסתר שבו הכיוון ההפוך הוא הנכון).

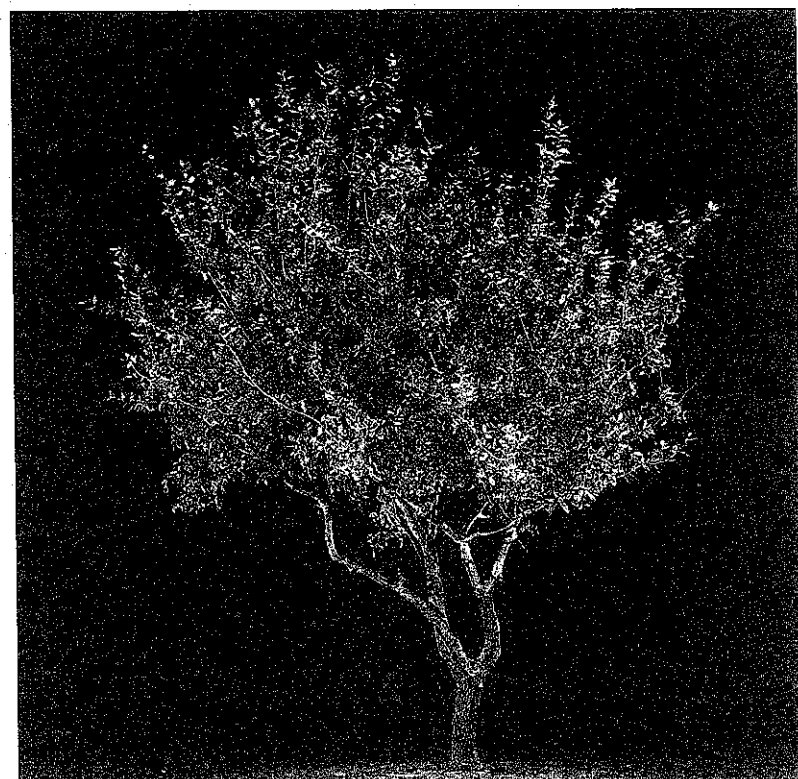
כ<sup>ט</sup> וַיֵּצֵר יְהוָה אֱלֹהִים מִן־הָאֲדָמָה, כְּלִי־חַיִּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל־עוֹף הַשָּׁמַיִם, וַיִּבְרָא אֶל־הָאָדָם, לְרֵאוֹת מַה־יִּקְרָא־לוֹ; וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא־לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה, הוּא שְׁמוֹ.<sup>2</sup> וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת, לְכָל־הַבְּהֵמָה וְלְעוֹף הַשָּׁמַיִם, וְלִכָּל־חַיִּת הַשָּׂדֶה; וּלְאָדָם, לֹא־מָצָא עֵצָר כְּנָגְדוֹ.

העזר כנגדו קשור כאן לממד פעולת השפה על המושאים בעולם והענקת השמות להם. העזר, המושא, חייב להימצא אל מול הנושא־הבורא, כמו אלוהים ואדם, להימצא כנגד, ואז המילה בוראת אותו, את המושא, סופית, מבדילה אותו משאר המושאים. כך גם חווה שתיקרא על ידי האדם, מתוך זה שמצא לעצמו עזר כנגדו אשר לה יעניק את המסמן, את השם.

כ<sup>א</sup> וַיִּפֹּל יְהוָה אֱלֹהִים תְּרִדְמָה עַל־הָאָדָם, וַיִּישָׁן; וַיִּקַּח, אֶחָת מִצִּלְעוֹתָיו, וַיִּסְגֹּר בָּשָׂר, תַּחֲתָנָה.<sup>22</sup> וַיִּבֶן יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הַצֶּלַע אֲשֶׁר־לָקַח מִן־הָאָדָם, לְאִשָּׁה; וַיִּבְרָא, אֶל־הָאָדָם.<sup>23</sup> וַיֹּאמֶר, הָאָדָם, זֹאת הַפֶּעַם עִצָּם מֵעַצְמִי, וְכַשֶּׁר מִבְּשָׁרִי; לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה, כִּי מֵאִישׁ לְקָחָהּ־זֹאת.<sup>24</sup> עַל־כֵּן, יִעֲזֹב־אִישׁ, אֶת־אָבִיו, וְאֶת־אִמּוֹ; וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ, וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד.

וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד. ראו דברי רש"י: "רוה"ק אומרת כן לאסור על בני נח את העריות (סנהדרין נו)." וזה למעשה הצו האלוהי העיקרי, התייחסותו ליחסי השאריות האנושיים, וכל כעסו של אלוהי ספר בראשית מעתה יהיה על היבט זה. ולא נאמר תעזוב האישה, שכן כאן אין לה מקום של נושא־בורא־פועל אלא היא פסיבית ער אשר תתמרד בממד הזכרי של אלוהים+האדם במעשה הנחש

כך רש"י על ב, כה). ולאחר פעולת הנחש על האישה והאיש וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים, הוּ הָאָדָם הִיָּה כְּאֶחָד מִמֶּנּוּ, לְזַעַת, טוֹב וְרָע; וְעַתָּה פָּן־יִשְׁלַח יְדוֹ, וְלָקַח גַּם מֵעֵץ הַחַיִּים, וְאָכַל, וְחַי לְעֹלָם (ג, כב). אלוהים נרתע מהעובדה שהאדם כבר נהיה אחד ממנו, ושהוא ייעשה יותר־יותר כזה, מעצם אכילת דעת העץ המקרבת אותו לאלוהים. אמנם הקרבה אל האלוהים ביחס לשאלת החיים והמוות לא תתאפשר בשל ההרחקה הסופית מעץ החיים, אך עץ הדעת השתול באדם יטויר מעתה את אלוהיו בשל פוטנציאל ההשוואה בינו לכין האדם.



טל שוחט, ללא כותרת, 2001, 100x100 ס"מ, באדיבות האמנית ונלריה רחובלד

והפרי. היא האחר-הבאה-אחרי ומכך אנו מייחסים רטרואקטיבית גם את ממד הנקביות לאדמה אל מול האלוהים השפתי-זכרי הנאבק בה.

<sup>ב</sup> ויהיו שניהם ערומים, האדם ואשתו, ולא יתבששו.

<sup>ג</sup> והנחש, היה ערום, מכל חית השדה, אשר עשה יהוה אלהים;

ערומים. נאמר על אדם ואשתו שהם ערומים (ב, כה) ומיד על הנחש שהוא ערום (ג, א). הנחש מעביר את דעתם של בני-האלוהים – אדם וחווה – אל השדה המנטלי שלו, של העורמה. ומעתה, כל אחד ואחד מבני בני-האלוהים, מבני האדם, הוא ערום, יודע אלוהים המיואש: יצר לב האדם רע מנעריו (ח, כא). וגם במפגש עם אברם ידע אלוהים זאת, את העורמה האנושית, אשר הנה כה מנוגדת לתמימות (הטכנית) האלוהית, שהרי אלוהים ברא בצלמו את אדם וחווה וצלמו זה היה תמים וערום ולא ידע בושה. ואברהם כל כולו עורמת-חיים, ואולי זו הסיבה ולא אחרת, שהאלוהים מבקש לכופף את אברם לתמימותו: אני-אל שדי התהלך לפני והיה תמים (יז, א). ומדוע דווקא אברם, החסרים ערמוניים? אולי מכיוון שנקרתה בפני אלוהים הודמנות פז, הקשורה לתסכולו של אברם מעקרות שרי וגם לנרודים שכבר החלו לארץ כנען.

ויאמר, אל-האשה, אף פני-אמר אלהים, לא תאכלו מפל עץ הגן. ותאמר האשה, אל-הנחש: מפרי עץ-הגן, נאכל. ומפרי העץ, אשר בתוך-הגן--אמר אלהים לא תאכלו ממנו, ולא תגעו בו: פן-תמתו. ויאמר הנחש, אל-האשה: לא-מות תמתו. <sup>ה</sup> כי, ידע אלהים, כי ביום אכלכם ממנו, ונפקחו עיניכם; והייתם, כאלהים, ידע, טוב ורע.

אפיון אלוהים = יודע טוב ורע, כלומר הוא תודעה יודעת. ותודעה זו עסוקה במתח הדואליסטי בין הטוב לרע, כלומר בין ההיולית-תהו-ובוהו לבין הנברא המובדל ממנו והמשועבר אליו, לאלוהים.

<sup>א</sup> ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה-הוא לעינים, ונחמד העץ להשכיל, ותשח מפריו, ותאכל; ותתן גם-לאישה עמה, ויאכל. ותפקחנה, עיני שניהם, ונדעו, כי ערמם הם; ויתפרו עלה תאנה, ויעשו להם חלות. <sup>ב</sup> וישמעו את-קול יהוה אלהים, מתהלך בגן--לרוח היום; ויתחבא האדם ואשתו, מפני יהוה אלהים, בתוך, עץ הגן. וינקרא יהוה אלהים, אל-האדם;

ויאמר לו, איפה. ויאמר, את-קלף שמעתי בגן; ואינא פני-עירם; ואחבא. יא ויאמר--מי הגיד לך, פי עירם אפה; המן-העץ, אשר צו לבלתי אכל-ממנו--אכלת. <sup>ב</sup> ויאמר, האדם: האשה אשר נתתה עי הוא נתנה-לי מן-העץ ואכל. <sup>ג</sup> ויאמר יהוה אלהים לאשה, מה-זאת עי ותאמר, האשה, הנחש השיאני, ואכל. <sup>ד</sup> ויאמר יהוה אלהים אל-הנחש עשית זאת, ארוור אתה מפל-הבנהמה, ומכל חית השדה, על-גחנך תלך, ותאכל פל-ימי חייך.

גם כאן וגם אצל האדם העונש משמעו קרבה ארוור אל האדמה, ומתן אנו זוכים גם בגידוף האדמה, בהיותה מקוללת. גם האדם במותו יחוו אמא-אדמה-רחם.

<sup>ה</sup> ויאבה אשית, בינד ובין האשה, ובין ורעה, ובין ורעה: הוא ישופך ואתה תשופנו עקב. <sup>ו</sup> אל-האשה אמר, הרבה ארבה עצבונך והרבה -- ב תלדי בנים; ואל-אישך, תשוקתך, והוא, ימשל-בך. <sup>ז</sup> ולאדם אמר, פיש לקול אשךך, ותאכל מן-העץ, אשר צויתך לאמר לא תאכל ממנו--א האדמה, בעבורך, בעצבון ותאכלנה, כל ימי חייך.

ישנה קרבה בין העונש לחווה לבין העונש לאדמה (בעבור האדם: העונש י משליך על האדמה, משליך את קללתה), ומתוך כך אנו יכולים להסיק רטרואקט על יחס האלוהים לאדמה זוגתו. האדמה נעשית לקשה בהוצאת הפרי, האל את רחמה. זהו העונש שיתמיד גם בהמשך ספר בראשית, כאשר אלוהים חוס רחמי נשות בני האדם. וחווה נענשת גם בכך שרחמה יגרום לה סבל והליד תהיה קלה, רחמה ייעצר, מתוך תשוקת האלוהים הזכרי לעצור לגמרי את ה מתוך קנאתו בגורם הבורא האחר. הלא-מודע של יהוה?

ואלוהים מציין לחווה, ומכאן אנו נסיק על האדמה, על ארכיטיפ הא ש"אל אישך תשוקתך", תשוקתה תופנה אל הגורם הזכרי ו"הוא", הזכר, יו בה. זו למעשה תשוקתו של אלוהים עצמו. עניין זה ימשיך עד סיפור קין ו כאשר אלוהים מצווה זאת לקין. כך גם בסיפור המבול, האדמה טובלת עבור ה כלומר בשבילו היא ארוור, אך היא מתוך כך ארוור-כשלעצמה, גם ביחס לע המבול אינו רק עבור האדם אלא עבור כל חי וצומח והאדמה הנשטפת עצמה תזכה לעצבות כמו חווה אחותה לנשיות ולרחמיות, גם היא "אם כל חי".

ולבני האדם: הוא אינו נזר הבריאה ושיא הבריאה, אלא הקצה של הבו שבו אלוהים מגיע אל הנברא הרחוק ביותר מהמושא הראשוני של הבריאה,

האדמה, כלומר זהו היצור הרחוק ביותר כביכול מהאדמה, אף על פי שיצא ממש מעפרה, אך יש לו התודעה שתאלץ אותו להתרחק ממנה, ואם לא – יזכה בעונשו האבחי של יהוה.

<sup>ג</sup> וְקוֹץ וְדַרְדַּר, תְּצַמִּים לָהֶם; וְאֶכְלָתָּ, אֶת־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה. <sup>ט</sup> בְּזַעַת אֶפְיָה, תֹּאכַל לֶחֶם, עַד שׁוֹבֵב אֶל־הָאֲדָמָה, כִּי מִמֶּנָּה לָקַחְתָּ: כִּי־עֲפָר אֶתָּה, וְאֶל־עֲפָר תָּשׁוּב. <sup>ז</sup> וַיִּקְרָא הָאֲדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ, חַוָּה: כִּי הוּא הֵיטָהּ, אִם כָּל־חַי. <sup>כ</sup> וַיַּעַשׂ יְהוָה אֱלֹהִים לָאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ, כְּתָנוּת עוֹר--וַיִּלְבָּשֵׂם.

חווה היא אם כל חי, אס־האדם, וגם האדמה היא אס־האדם, האדם בא מעפר האדמה וחוזר אליה, וגם בא מרחם האם ותשוקתו אליה.

<sup>כ</sup> וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים, הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאֶחָד מִמֶּנּוּ, לְדַעַת, טוֹב וָרָע; וְעַתָּה פֹר־יִשְׁלַח יָדוֹ, וְלָקַח גַּם מֵעֵץ הַחַיִּים, וְאָכַל, וְחַי לְעַלְמִים. <sup>כ</sup> וַיִּשְׁלַחְהוּ יְהוָה אֱלֹהִים, מַגֹּן־עֲדָן -- לְעַבְדֹ, אֶת־הָאֲדָמָה, אֲשֶׁר לָקַח, מִשָּׁם. <sup>כ</sup> וַיִּגְרַשׁ, אֶת־הָאָדָם; וַיִּשְׁפֹּן מִקֶּדֶם לְגוֹ־עֲדָן אֶת־הַכְּרָבִים, וְאֵת לְהִט הַחֲרָב הַמַּמְתֵּה־הַכְּרָב, לְשָׂמֹר, אֶת־דֶּרֶךְ עַץ הַחַיִּים. <sup>ד</sup> וְהָאָדָם, יָדַע אֶת־חַוָּה אִשְׁתּוֹ;

וְהָאָדָם יָדַע אֶת־חַוָּה אִשְׁתּוֹ (ד, א). לדעת את הזולת, גם כך: וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־קַיִן אִי הֶבֶל אָחִיךָ וַיֹּאמֶר לֹא יָדַעְתִּי הֲשֹׁמֵר אָחִי אֲנִי (ט, ד). אני יודע אותו ואותה בגוף ואני מכיל את זולתי בגוף. הידיעה אינה בתחום הרוח אלא בתחום ממשות הבשר ובתחום הראייה, כי רואה תמיד אלוהים את הטוב והרע ומכאן יודע: וַיִּקְרָא אֱלֹהִים אֶת־כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה וְהָיָה־טוֹב מְאֹד (א, לא), וכך גם ביחס לאדם וחווה לאחר אכילת פרי עץ הדעת: וַתִּפְקַחְנָה עֵינֵי שָׁנֵיהֶם וַיִּדְעוּ כִּי עֵרְוָם הֵם (ג, ז). העין והגוף יודעים, ועל כן זהו ידע התענגותי.

וַתַּחַר, וַתִּלְדֵּ אֶת־קַיִן, וַתֹּאמֶר, קָנִיתִי אִישׁ אֶת־יְהוָה. <sup>ז</sup> וַתִּסְפָּר לְלֶדְתָּ, אֶת־אָחִיו אֶת־הֶבֶל; וַיְהִי־הֶבֶל, רֹעֵה צֹאן, וְקַיִן, הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה.

קין הוא עובד אדמה ויהוה אינו מעדיף את פרי־עבודתו האדמתי, מכאן שדברי אלוהים קודם לכן על כך שהוא מצווה "לעבדה ולשמרה" את גן העדן, אין משמע בהכרח אלוהים כגורם אקולוגי משמר ודואג.

<sup>ד</sup> וַיְהִי, מִקֵּץ יָמִים; וַיָּבֵא קַיִן מִפְּרֵי הָאֲדָמָה, מִנְחָה--לַיהוָה. <sup>ז</sup> וְהֶבֶל הֵבִיא גַם־הוּא מִבְּכֹרוֹת צֹאנוֹ, וּמִחֲלִבְהֶן; וַיִּשַׁע יְהוָה, אֶל־הֶבֶל וְאֶל־מִנְחָתוֹ. <sup>ח</sup> וְאֶל־קַיִן וְאֶל־מִנְחָתוֹ, לֹא שָׁעָה;

כמעשה קין הקנאה בין אדם לאדם, בין אח בכור לאחיו שבא אחריו, היא למעשה השלכה של קנאה קדמונית יותר, בין דמות האלוהים לאדמה שבאה אחריו. זה אולי מסביד מדוע האל אינו נענה לקין, ואינו מקבל את מתנות האדמה שלו: וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים וַיָּבֵא קַיִן מִפְּרֵי הָאֲדָמָה מִנְחָה לַיהוָה. וְהֶבֶל הֵבִיא גַם־הוּא מִבְּכֹרוֹת צֹאנוֹ וּמִחֲלִבְהֶן וַיִּשַׁע יְהוָה אֶל־הֶבֶל וְאֶל־מִנְחָתוֹ. וְאֶל־קַיִן וְאֶל־מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה וַיַּחַר לְקַיִן מְאֹד וַיִּפְּלוּ פָּנָיו (ד, ג-ה). ועל כן גם העונש, אשר גם אם אינו זהה לגמרי לעונש גירוש האדם מגן העדן: אַרְוֶהָ הָאֲדָמָה בְּעֵבֶרְךָ בְּעֵצָבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ (ג, ז), אזי הוא ממשיך ביצירת חיץ בינם לבין אימא־אדמה, בנדרדים על פני האדמה, בלא מנוח עליה, בלא התרפקות עליה: וַיֹּאמֶר מַה עָשִׂיתָ קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ צֹעֲקִים אֵלַי מִן־הָאֲדָמָה. וְעַתָּה אָרוּר אַתָּה מִן־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת־פִּיהָ לְקַחְתָּ אֶת־דְּמֵי אָחִיךָ מִיָּדְךָ. כִּי תַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה לֹא־תִסְפָּר תַּת־כַּחֲחָ לָךְ נַע וְנָד תִּהְיֶה בְּאָרְץ (ד, י-יב). תועבת החזרת דם האדם לאדמה. ואל זה מיתמם במידה טכנית של צדקנות, אינו מבין לפני מעשה הרצח הפיזי מדוע קין מקנא בהבל, ומטיף לו: וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־קַיִן לְמָה חָרָה לָךְ וְלָמָּה נָפְלוּ פָּנֶיךָ (ד, ו), ואף חותר ללמדו כיצד לשלוט בתשוקה, בעוד הוא עצמו, אלוהים, מתקשה בכיבוש תשוקת הקנאה כלפי האדמה ילדתו: הֲלוֹא אִם־תִּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תִיטִיב לַפְתַּח חַטָּאת רָבָץ. וְאֵלֶיךָ תִּשְׁוֹקְתוּ וְאַתָּה תִּמְשַׁל־בּוֹ (ז, ז).

ויש להעיר שהעונשים החמורים שניתנו לאדם ולנחש משמעם שהם נצמדו לאדמה עוד יותר, לעפר שלה, ואילו כאן ישנו גירוש מהאדמה, ניתוק מהקרבה לה, כביכול ניגוד, אבל למעשה שניהם עונשים קרובים בהיותם יוצרים מצוקה בנוכחות על פני האדמה.

וַיַּחַר לְקַיִן מְאֹד, וַיִּפְּלוּ פָּנָיו. <sup>ז</sup> וַיֹּאמֶר יְהוָה, אֶל־קַיִן: לְמָה חָרָה לָךְ, וְלָמָּה נָפְלוּ פָּנֶיךָ. <sup>ח</sup> הֲלוֹא אִם־תִּיטִיב, שְׂאֵת, וְאִם לֹא תִיטִיב, לַפְתַּח חַטָּאת רָבָץ; וְאֵלֶיךָ, תִּשְׁוֹקְתוּ, וְאַתָּה, תִּמְשַׁל־בּוֹ. <sup>ט</sup> וַיֹּאמֶר קַיִן, אֶל־הֶבֶל אָחִיו; וַיְהִי בְּהִיּוֹתָם בַּשָּׂדֶה, וַיִּקֶּם קַיִן אֶל־הֶבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ.

ישנה חידתיות בדברים האלה. שהרי הכתוב לא אומר לנו מה אומר קין להבל. ואולי הֲלוֹא [...] רָבָץ אינם דברי האלוהים, אלא דברי קין להבל, כלומר וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל־הֶבֶל אָחִיו מתייחס לנאמר לפני כן, בפנות קין אל הבל. אך נניח לכך. רבים

יאמרו שאין זה הגיוני, והצדק עמם. אך נמשיך עוד מעט בקו מחשבה לא-הגיוני זה ונאמר שדברי קין ואלוהים זה לזה הנם שיקוף דו-כיווני של תשוקות הקנאה של שניהם ביחס לאחור-הכא-אחרי (לפי תרגום השבעים ובנוסח השומרונים קין אומר כביכול ב"מקור": "נלכה השדה", אך אנו לא מכירים במקורות אחרים מלבד המקור הסופי שכונה נפגש עם הקורא. הוספת המידע על החסר ההיסטורי הנה אנקדוטה מחקרית חשובה, אבל אין דבר בינה לבין האתיקה הנוכחית של מפגש קורא, כל קורא, עם הכתוב).