

ספר בראשית
עם פירוש רד"צ הופמן
© הוצאת נצח

אתר לימודי
יהדות ורוח **דעת**

פרק ג. הפסוקים א"ה. והנחש היה ערום מכל חית
השרה אשר עשה ה' אלהים, ויאמר אליהאשה
אף כראמר אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן.
ותאמר האשה אליהנחש, מפרי עץ־הגן נאכל.
ומפרי העץ אשר בתוך־הגן אמר אלהים לא
תאכלו ממנו ולא תגעו בו, פן תמתון. ויאמר
הנחש אליהאשה, לאימות תמתון. כי ידע
אלהים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם,
והייתם כאלהים ידעי טוב ורע.

לא נאמר כאן, כמה זמן ארך מצב האושר והעדר החטא ששרר
בגן עדן. לדעת חכמינו ז"ל אירע כל המסופר כאן, כולל הולדת קין
והבל, ביום הראשון לבריאת האדם. „דאמר רב אמי, אדם הראשון לא
לן בכבודו, שנאמר (תהלים מט, יג) ואדם ביקר בל ילין“¹. ספר
היובלות (ג) קובע את זמן העדר החטא לשבע שנים. אולם לא נראה
לדחות את זמן החטא למועד מאוחר, משום שבודאי לא נועד האדם
לחיות במשך תקופה ממושכת כל כך והוא מצווה מצוה אחת בלבד,
ואף היא שלילית — לאסור עליו אכילת פרי עץ הדעת. האדם היה
צריך להתנסות, אם חזק הוא במידה מספקת כדי לעמוד בפיתוי לעבור
על מצוות ה'. ופיתוי זה בא אליו בדמות הנחש, הערום מכל חית
השדה. מאז ומקדם תמהו על סיפור הנחש במובנו המילולי. פילון,
הרואה בכל הפרשה הזאת משום אליגוריה, רואה בנחש את סמל
התאווה², באשה — החושניות שניתנה לו לאדם, כלומר לרוח, לשכל,
עזר כנגדו. גם הרמב"ם במורה נבוכים (חלק שני פרק ל) רואה בה
בפרשה זו משום משל, אולם מבלי להטיל ספק בפשוטן של המקראות,
כפי שמדגישים הדגש היטב כל נושאי כליו וכן בס' העיקרים (חלק ג
פרק כא). במקומות שונים מבארים לנו חכמינו ז"ל כי לא מאליו בא
הנחש לפתות את האשה לחטא, אבל השטן השתמש בו כמכשיר
(השווה תרגום יונתן לפסוק ו). אולם אין בכתובים עצמם כל רמז, כי
אכן כוח אחר עמד מאחורי מעשי הנחש, אך ייתכן מאד שהתורה
מתכוונת כאן לספר לנו את המאורעות כפי שהתרחשו וכפי שנראו
בעיני אדם, מבלי לומר לנו, מה מונח ביסודן של תופעות אלה. לר"י
אברבנאל ברור הוא, כי „הנחש לא דבר כלל אל האשה ולא האשה
אליו, כי לא איש דברים הוא“, וכראיה לדבריו הוא טוען, „ולזה לא
אמר הכתוב בענינו ויפתח ה' את פי הנחש כמו שאמר באתון בלעם“,
אלא „היה הענין, שהיא ראתה את הנחש, שהיה עולה בעץ הדעת

¹ ילקוט שמעוני לתהלים פרק מט. ובדומה לכך בבראשית רבה פרשה
יט, ט. „ולא יתבששו — לא באו שש שעות והוא בשלותו“, ועי' עזר בפרקי
דרכי אליעזר פרק י"א ועוד במקומות רבים (המ'). — (ע) ויחטא.

ואוכל מפירותיו פעם אחר פעם ולא היה מת ולא היה ניזוק בדבר מה, והאשה חשבה בזה וחקרה בעצמה כאילו היתה מדברת עם הנחש, וכי הוא בעלותו בעץ ובאכלו מפריו היה אומר אליה לא מות תמותן וכו', והוא על דרך מלפנו מבהמות ארץ (איוב לה, יא). בניגוד לכך מצינו בספר היובלות (ד), אצל יוסף בן ממתיהו, קדמוניות א' א, ד ואצל אחרים את הדעה, שאכן בגן עדן — לא רק הנחש כי אם כל החיות דברו. אך הדרך הפשוטה ביותר בהבנת פרשה זו תהא, אם נבינה לפי פשוטו של מקרא. לפי הכתוב הרי הנחש הוא החיה שנבראה אחרת ממה שאנו מוצאים אותה כיום. חיה גדולה ועצומה כזו, כי תזחל בעפר ותהא נתונה במלחמה נצחית עם בני אדם — לא ייתכן שכך היה מטבע בריאתה. ואף ייתכן, כי גם שאר החיות הטורפות שונות היו בתחילה, כי הרי מצינו בנבואת ישעיה, שבאחרית הימים „ואריה כבקר יאכל תבן“¹, אלא שאין הכתוב מוסר לנו מאומה על שינויים שחלו אצל שאר החיות. לפי פרשתנו מסתבר שהנחש היה בעל רגלים בתחילה, נמנה עם בהמות הבית והיה מצוי בחברת האדם, ורק אחר זה שרתה עליו קללת ה'. מדוע? מצינו בתורה, כי חיות נענשות כאשר הן מביאות לידי כליה אצל בני אדם, וכן אומר ה' כבר אל גח' : „ואך את דמכם לנפשתיכם אדרש מיד כל חיה אדרשנר“. דינו של שור שנגח אדם ומת — „סקול יסקל השור“², ובדומה גם דינה של הבהמה הנרבעת — „ראת הבהמה תהרגר“³. ואין זאת משום שהתורה מיחסת לבהמה דעת ואחריות למעשיה, אלא משום שסדר העולם האלהי הוא, כי הבהמה — למען האדם נבראה; וברגע שפגעה בחיי אדם או שמשלה לעבירה — אבדה בהתאם לסדר עולם זה את זכות קיומה. אם באה לו לנחש כאן קללת ה', הרי זה משום שהביא לידי כליה. ומכיון שלא היתה זו כליה גופנית — כי הנחש היה חי בשלוה עם האדם — הרי שהיה זה מעשה הסתה לעבירה שעשה. הסתה לעבירה, לעתים קרובות היא יוצאת דוקא מצד הידיד הקרוב — „כי יסיתך אחיך בן אמך...“

¹ ישע' יא, ז. — ה. — להלן ט, ה. — שמות כא, כח. —

² ויקרא כ, טו. —

נלכה ונעבדה אלהים אחרים" ('). אבל אין הכרח לומר כי דברי הנחש נאמרו בשפה אנושית. ייתכן שהיו אלה קולות כלשהם, שבהם הביע הנחש את הרגשותיו. האנשים הראשונים, שהיו הרבה יותר קרובים לחיי הטבע — מסתבר שהבינו גם צורת הבעה זו, אלא שבא הכתוב להלבישה במלים מעין אלה שמסיתים רגילים בהן, כשם שגם דברי פרעה מלך מצרים מובאים בכתוב בלשון הקדוש, אף על פי שבדאי לא נאמרו בלשון זו. ואפשר גם, שאמנם דבר הנחש לפני הקללה דבור ממש, כי אפילו היום ישנן צפורים שאפשר ללמדן לדבר.

והנחש היה ערום. אין הכתוב מכנה את הנחש בתואר רע, מפני שאין מושג זה ניתן לשימוש לגבי בעל חי שאין לו חופש בחירה. אבל הכתוב מכנהו בתואר „ערום“, פיקה, חכם במובן אותה חכמה שהיא אחותם של כל אלה היודעים את יתרונם הם ויודעים לנצל את המסיבות לשם השגתו⁽⁶⁾. הנחש אומר את דבריו לפי יצרו, ואולי אף נדחף על ידי ה' לאמרם כדי לנסות את בני האדם, לדעת אם ציותם שלם הוא. — ויאמר אל-האשה. אך טבעי הוא שהמסית פונה אל האשה, החלשה מן האיש. — אף כי, לפי אחדים (ר"י אברבנאל, ר"ו היידנהיים ועוד) הרי זוהי תחילת הפסוק, שסיומו הוא „לא מות תמתוק“, כלומר — אף כי אמר אלהים... לא מות תמתוק, כאלו האשה הפסיקה את דברי הנחש כדי לתקן את הודעתו הבלתי נכונה. אולם פירוש זה נראה לנו כדחוק, כי אין זה מובנן של המלים „אף כי“, ולכן נראים יותר דברי רש"י ואחרים, שלפיהם יש כאן משום שאלה: „שמה אמר לכם לא תאכלו“ וכר⁽⁷⁾. — אל הים. שניהם, גם הנחש וגם האשה, אינם רואים בה' את מחנך האדם באהבה וברחמים אלא את השליט הקפדן המקנא בו, ולכן אין קוראים לו ה' כי אם אלהים. בדבריו הראשונים רוצה הנחש לעורר ספק בציווי האלהי, אבל יחד עם זאת הוא מתאר אותו כאילו חמור מדאי וכאילו יש בו משום איסור אכילת כל פירות עצי הגן. והאשה בתמימותה

(') דברים יג, ז. — (6) ראה תרגום יונתן „חכים לביש“ (המ). — (7) ראה

מתקנת את המסית באמרה שרק עץ אחד נאסר, אך גם היא מפרייה בחומרת האיסור — „ולא תגעו בר” — ומראה בשימושה בשם אלהים, כי גם לה נראה הציווי חמור מדי. — ומפרי העץ... ממנו. במלת „ממנו” יש משום חזרה על „מפרי העץ” שבתחילת הפסוק, בדומה לדלעיל ב, יז. — אמר אלהים. מאמר מוסגר זה. — ולא תגעו בו. זוהי תוספת חומרה שהאשה מוסיפה כאן. לפי אבות דר (נתן¹⁰), וכן משמע גם מבראשית רבה¹¹), הרי „אדם הראשון עשה סייג לדבריו... לא רצה אדם הראשון לומר לחוה כדרך שאמר לו הקב"ה, אלא כך אמר לה ועשה סייג לדבריו, יותר ממה שאמר לו הקב"ה. אלא שהאשה ראתה גם בסייג זה משום איסור אלהי, דבר שחכמינו ז"ל מגנים אותו בהקשר זה — „שלא תעשה את הגדר יותר על העיקר, שלא יפול ויקצץ בנטיעות” וכר¹¹). עתה, לאחר שלא עלה בידו לעורר ספק בציווי, מכחיש הנחש את אמיתות האיום האלהי „לא מות תמתון” — בהדגשת השלילה לפני מקור הפועל (כמו בעמוס ט, ח¹²) — אלא „הייתם כאלהים ידעי טוב ורע”. — כי, אלא, אדרבא. — ביום וגר. מיד כאשר, כמו לעיל ב, ד. — ונפקו עיניכם, מבחינה רוחנית. — כאלהים. לפי התרגומים, ר"ס גאון, ראב"ע ועוד אחרים, פירושו — כמלאכי שרת; לפי דעה אחת במדרש¹³) — וכן הוא בפרקי דרבי אליעזר — כאלהים ממש. לכן שם זה ספק קודש ספק חול. לפי פסוק כב דלהלן מסתבר כפירוש הראשון. מכל מקום, „הייתם כאלהים ידעי טוב ורע” שבפי הנחש אינו שקר (השווה להלן פסוק כב), אך השקר הוא בהבטחה „לא מות תמתון”. הערובת כזאת של שקר ואמת היא השפה הרגילה של המסיתים לכפירה בקב"ה.

¹⁰ א. ה. — ¹¹ פרשה יט, ד (המ'). —

¹² השווה איחולד § 312 b. —

¹³ בראשית רבה פרשה יט, ה (המ'). —

הפסוקים ר"ג. ותרא האשה כי טוב העץ למאכל
וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל
ותקה מפריו ותאכל, ותתן גם לאישה עמה
ויאכל. ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירמם
הם, ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם הגרת.

רק עתה, לאחר שנשכתנעה כי אין ממש באימו של ה', רק עתה
מוסיפים גם החושים לעורר בחוה את התאוה לאכול מפרי העץ. —
ו ת ר א. רק עתה ראתה, כלומר הבחינה בכך, שאכן טוב העץ למאכל. —
ת א ו ה, שם לתחושת התאוה עצמה, לתשוקה עזה, אך גם ציון הדבר
שמעורר אותה. — ל ע י נ י מ, כלומר גם הצורה ההיצונית עוררה
חשק. — ו נ ח מ ד ה עץ, החזרה על המלה „העץ“ בדומה לשמות ד, ט
(השווה רמב"ן שם). — ל ה ש כ י ל, לפי תרגום השבעים ולפי אונקלוס
וינתן פירוש — להסתכל; השווה „טובת שכל“ (שמואל א' כה, ג),
כלומר טובת מראה. אולם לפי זה תהא משמעות „ונחמד העץ להשכיל“
כמו משמעות „וכי תאוה הוא לעינים“ שבכתוב הקודם. לכן נראה
יותר לפרש מלשון שכל, תבונה, כלומר האכילה מן העץ תוסיף לה
שכל, תעשה אותה מידעני טוב ורע, וזאת לא ראתה בעיני גופה אלא
בעיני רוחה, ולפיכך יש לפרש „ותרא“ — ותבין. — ו ת ק ח ...
ו ת ת נ, לא נאמר כאן, כיצד חוה הגיעה את אישה לעבור על ציווי
ה', ואילמלא נאמר „כי שמעת לקול אשתך“ (להלן פסוק יז), היה
מתקבל על הדעת שחוה האכילתו מפרי העץ מבלי לומר לה, שמן העץ
האסור הוא, כי דברי אדם „האשה... לי“¹⁴ רומזים לכך שלא
פירשה לו טיבו של הפרי. — ו ת פ ק ח נ ה, ההכרה הראשונה היתה,
כי מערומיהם אינם יאים להם, הכרה שיכלה לבוא רק בעקבות החטא.
כי אכן — כך מעיר הרשריה — כל זמן שהאדם עומד כל כולו
בשירותו של ה', הרי אין לו להתבייש בגופניותו, כי כל העומד
בשירותו ית' — קדוש וטהור הוא. רק עם העשייה בניגוד לרצון

¹⁴ (להלן פסוק יב. —

הבורא מתגלעות הטומאה והגסות של הגוף הערום. — עירום. — עורת שם עצם ולא תואר. התואר הוא ערום, וברבים ערומים (לעיל ב, כה), ואילו שם העצם — עירום (השווה „ובעירום“ — דברים כח, מח). שמות עצם כאלה יכולים לבוא במקום תארים; השווה ר' וולף היידנהיים¹⁵). — ויתפרו עליה תאנה. התרגום השומרוני מתקן כאן „עלי“, לשון רבים, אך זוהי טעות, כי רק בשפת התקופה שלאחר החורבן מצינו את הרבים של עלה (נחמיה ת, טו), ואילו בשפה הקדומה יותר הרי עלה הוא שם קיבוץ.

הפסוקים ח"ג. וישמעו את־קול ה' אלהים מתהלך
בגן לרוח היום, ויתחבא האדם ואשתו מפני ה'
אלהים בתוך עץ הגן. ויקרא ה' אלהים אלי-
האדם, ויאמר לו איכה. ויאמר את־קלך שמעתי
בגן, ואירא כי־ערם אנכי ואחבא. ויאמר מי
הגיד לך כי עירם אתה, המן־העץ אשר צויתך
לבלתי אכל־ממנו אכלת. ויאמר האדם, האשה
אשר נתתה עמדי הוא נתנה־לי מן־העץ ואכל.
ויאמר ה' אלהים לאשה מה־זאת עשית, ותאמר
האשה הנחש השיאני ואכל.

עתה מתהלך האלהים ובא למשפט, אלא שהוא מקדים לו למשפט זה מעין חקירה. תכליתה של חקירה זו היא, לעורר באדם ובאשתו את תודעת האשמה ולהניעם לחרטה. הנחש, שאצלו אין מקום לחרטה, אינו נחקר. הוא נשפט מיד. — וישמעו את־קול. כאשר השכינה התקרבה לאדם ולחווה, הם שמעו תחילה רעש־רחש עובר בגן. חושי היו צריכים לבשר לו לאדם על התקרבות השכינה. בדומה לכך שמואל ב' ה, כד; מלכים א' יט, יב ועוד; והשווה רמב"ן לפסוקנו. — מתהלך. ביטוי זה בזיקה אל ה' מצינו גם בשמואל ב' ז, ו. — לרוח היום. אונקלוס מתרגם „למנח יומא“. האות למ"ד לפני ציון המועד

¹⁵ אך לא כן אייזלד § 163 c. —

כמו להלן (ת, יא) „לעת ערב“. רוח היום הוא, לר' יונה אבן גנח, השעה המאוחרת של אחר הצהריים, אותה שעה שבה מורגש משב רוח קריר בארצות המזרח. פירוש זה וזה עם כוונת האתקולוס — „מנח יומא“, כלומר מנוחת היום, השמש (השווה הביטוי אדכי יומא, ברכות ב, ע"ב, והשווה גם הביטוי כנגד היום, יומא סב, ע"ב). משום כך נקרא פרק זה שביום במשנה ובגמרא מנחה, תוך הבחנה בין מנחה גדולה למנחה קטנה (השווה פסחים, בתחילת הפרק העשירי). הרשר"ה — בעקבות הראב"ע — מסב את המלה „מתהלך“ על „קול ה'“, ואילו „לרוח היום“ הוא מפרש — לצדו של יום, דהיינו או לצד שממנו בא היום, כלומר למזרח, או לצד שבו עמדה השמש באותה שעה, כלומר למערב. אולם מנין לו לרשר"ה שמאורע זה אירע בשעות אחר הצהריים, שבהן השמש עומדת במערב? ובאשר לפירושו בדבר „מתהלך“ המוסב לדבריו על „קול“, הרי זה מנוגד לפשוטו של מקרא, ולא הומצא פירוש זה אלא מפני שראו בפשוטו של מקרא משום אנטרופומורפיזם יתר, ואין הדבר כך אם נתחשב בכתובים המקבילים המובאים לעיל. — ויתחבא האדם ואתו. מין ומספר של הפועל מותאמים למלה „אדם“ הבאה ראשונה; השווה „ותכתב אסתר... ומרדכי“ (אסתר ט, כט); „ותדבר מרים ואהרן“ (במדבר יב, א). — עץ, שם קיבוץ. בהתקרב השכינה מתיראים אדם ואשתו, שכן מרגישים הם כאילו נפרדו ממנו ית'. הם מתחבאים ומראים בכך, שהכרתם עדיין בלתי מושלמת ביותר היא, באשר אין הם יודעים אפילו כי מלא כל הארץ כבודו וכי אין נסתר מפניו ית'. ובאותה תמימות גם מנסים הם להצדיק את המעשה שלהם על ידי תירוצים שונים. תחילה קורא ה' לאדם — „איכה“, כלומר היכן אתה, וכוונת השאלה היא — מדוע התחבאת? „איכה“ מלשון איה, והאות היא שבסוף המלה כמו „אתכה“ (במדבר כב, לג); „ידכה“ (שמות יג, טז). — את-קלך שמעתי בגן. טעם מפריד בין המלים „שמעתי — בגן“, לומר: בקולך שמעתי שהגן נמצא בגן (שד"ל). אך דוקא בנסיון זה להסתיר חטאו מגלה

אדם את אשמו, שכן רק על ידי עבירה על מצוות ה' באה לו הכרה זו. — ואירא כִּי-עִירָם אֲנֹכִי. אין האדם נכון להתודות על סיבתה האמיתית של יראתו, ועדיין הוא חושב שיוכל להסתיר את חטאו. המלה „אנכי” מוטעמת כאן מלעיל, שלא כרגיל, משום הטעם המפריד שבה עמה. — אֲשֶׁר צוֹיֵתִיךָ, כלומר אשר על אודותיו צויתי אותך. — לִבְלֹתִי. בלתי — פירושו בלי, לא; לבלתי — כדי לא... הי״ד אינה אלא תנועה מחברת, כמו בביטוי „גנבתי יום”¹⁷). מבלי להכחיש עוד, מנסה עתה האדם להצדיק את מעשהו. — הֲאֵשׁ אֲשֶׁר נִתְּנָה עִמָּדִי. אותה אשה שנתת לי להיות עזר כנגדי, היא אשר היתה לי למכשול. יש בדברים אלה כביכול משום תרעומת על ה', על אשר נתן לו לאדם מכשלה זו. — מִהֲזֹאת עֲשִׂיתָ, כלומר מה עשית כאן. כינויי הרמוז זה או זאת מוסבים בדרך כלל באופן זה על דברים כלליים בלתי מודעים, כגון „ולמה זה לי בכרה”¹⁸). — הִנְחֵשׁ. גם האשה מנסה לגלגל את האשמה מעליה. — הֲשִׂיאֲנִי הֲטַעֲנִי (רש״י), להבדיל מלהסית, כלומר לפתות לעשות רע. לדעת שד״ל פירושו של להשיא הוא, להסיר את היראה המונעת את האדם ממעשה מסויים. — וְאָכַל. כ״ף צרויה במקום פתוחה, בגלל מקום המלה בסוף הפסוק.

הפסוקים יד־טו. ויאמר ה' אלהים | אליהנחש כי
עשית זאת ארור אתה מכל־הבהמה ומכל
חית השרה, על־נחנך תלך ועפר תאכל כל־ימי
חיך. ואיבה | אשית בינך ובין האשה ובין זרעך
ובין זרעה, הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב.

תחילה דן ה' את המחטיא וקובע לו את עונשו, וכבר אמרנו לעיל מדוע זה נענשה החיה על מעשיה. — ארור... מכל. פירושו יכול להיות — ארור יהא הנחש יותר מכל שאר החיות, שהתואר ארור יבוא כאן בדרגת היתרון. אולם אין הכרח להסיק מכאן, שכל בעלי

¹⁷ להלן לא, לט. — ¹⁸ להלן כה, לב. —

החיים נתקללו יחד עם הנחש, שכן משמעותו של „ארור“ היא שלילית בלבד — להיות חסר הטוב (שד״ל), הוזה אומר, הנחש יהנה מן הטוב פחות מכל שאר בעלי החיים. אך אפשר גם לפרש יי) — ארור אתה מבין כל הבהמה וכו' (השווה דברים יד, ב; שמואל א' ב, כח). אולם דאי אין לפרש — ארור אתה על ידי כל הבהמה וכו', כאילו שאר בעלי החיים יארו את הנחש. — על גחנך. השווה ויקרא יא, מב. — ועפר תאכל. ואכן מתקיימת קללה זו למעשה בהיות הנחש נע בעפר. וייתכן גם שהכוונה לומר, כי הנחש יהא צריך לאכול מזונו כשזה מלוכלך בעפר. — כל ימי חייו, מוסב על מין הנחשים בכללה, ולא דוקא על משך חייו של הנחש הקדמון הזה. — ואיבה אשית וגו'. בכך מובע אחרון העונשים ושיאם, אך בוודאי אין הכוונה לסכנה שבה ימצא הנחש עקב איבת האדם, כי אז היה ה' מבליט רק צד אחד של „איבה“, מבלי להזכיר את צדה השני, והוא שגם הנחש יארוב לו לאדם. אבל הקללה שבעונש זה היא בכך שעל ידיה מצויין כל קיומו של הנחש כארור, כקיום שיש תמיד להלחם בו. תכליתו של בעל החיים היא לשרת את האדם ולסייע לו. הנחש החטיא תכלית זו, ולכן הפך קיומו להיות מזיק לאדם, ומשום כך הלה ירדוף אותו. כאשר האדם טובח כבש על מנת לאכלו, הרי אין בכך משום קללה לבהמה זו, כי בכך היא מקיימת את ייעודה. קיומו של הנחש מכאן ולהבא יהא לסמל את הרע שהאדם מצווה להלחם בו. — ובין זרעך. איבה זו תתקיים במשך כל הדורות. — הוא וגו'. הרי זה התיאור המפורט של איבה זו. — ישופך. מלשון שוף ושפה באשורית ובארמית — לשפשף, כלומר למעך ע״י דריסה, „הוא ישופך ראשי“ — הוא ימעך ידרוס אותך בראשך. — תשפנו. במשמעות של להקיף, לכסות, השווה תהלים קלט, יא, כלומר אתה תקיפנו את האדם בעקבו. ואין כאן משום תיאור המעטת כוחו של הנחש, שיוכל לפצוץ בעקב בלבד, שכן נשיכתו במקום זה תביא לידי מות האדם, אבל יש כאן משום ביטוי לשוני שבאופן הלחימה של האדם מזה ולחימת הנחש מזה.

י) ד״למן. —

פסוק טז. אליהאשה אמר הרבה ארבה עצבונך
והרנך בעצב תלדי בנים, ואלאישך תשוקתך
והוא ימשל־בך.

על האשה, כמי שהחטיאה את אדם, הוטלו עונשים נוספים על אלה שיוטלו עליה, אף על פי שעונשיו שלו דאי חלים גם עליה. — הרבה, מקור מפשט במקום הרבה (בי"ת צרויה), שהפך לתואר הפועל. — עצבונך. עצבון — שם קיבוץ של עצב. עצבונך והרנך, פירושו העצב שבהריון, או יש לפרשו בנפרד: עצבון כביטוי לסבל המיוחד לאשה, כגון הוסת וכדו', ואילו הרנך הוא „צער העיבור“ (רש"י). — בעצב... בנים. גם הלידה עצמה תהיה קשורה בצער. — תשוקתך. מלשון שוק — זרם ופרוץ הלאה, כלומר היצר או התאה. — והוא ימשל בך. אין הכוונה דוקא לשעבוד האשה לבעלה כפי שהוא מקובל בארצות המזרח, אבל הכוונה היא ליחס הטבעי שבין שני המינים, לפיו האשה החלשה והבלתי עצמאית נכנעת מרצונה לעליונות בעלה. שלושת העונשים המיוחדים המוטלים על האשה, מסתבר שהם תואמים את הנסיבות שהביאו לידי החטא. כי אכן היא ראתה את העץ כי הוא טוב למאכל, תאה לעינים ונחמד להשכיל. העצבון — כנגד תאות האכילה, התשוקה לבעלה — כנגד תאות העינים, וממשל האיש באשה, כלומר תלותה הרוחנית של האשה באיש — כנגד חמדה להשכיל.

הפסוקים יז-יט. ולאדם אמר כי שמעת לקול אשתך ותאכל מן העץ אשר צויתך לאמר לא תאכל ממנו, ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה כל ימי חיך. וקוץ ודרדר תצמיח לך, ואכלת את־עשב השרה. בזעת אפיך תאכל לחם עד שובך אליהאדמה כי ממנה לקחת, כיעפר אתה ואליעפר תשוב.

ולאדם. הלמד השוואית מראה, כי יש להבין את המלה אדם שבפסוקנו כשם עצם פרטי, שם שאינו מיודע²⁰). ואכן, לפי הנאמר להלן (ה, ב): „ויקרא את שם אדם“, אין כל סיבה להקשות על ניקוד בעלי המסורת. אדרבא, ייתכן שדווקא משום המלים „ארורה האדמה“ שבחלקו השני של הפסוק, מוטב לראות במלה 'אדם' שם עצם פרטי. — כי שמת וגר. לאדם נאמר סעם עונשו, ובו בזמן נדחית הצטדקותו — „האשה אשר נתתה עמדי“ וגר²¹). אשמו הוא בזה, ששמע בקול האשה יותר מאשר בקול ה', ועל כך הוא יכפר בחיים מלאי עמל וסבל. כשם שאדם הוכיח איציות כלפי ה', כך תמנע מעתה האדמה — שקודם ניתנה לשלטונו — את ברכתה ממנו, כלומר היא לא תציית לו עתה, ורק מזון בצמצום היא תתן לו, וכך מצינו בכל מקום בתורה ובנביאים כעונש לאיציות לדבר ה' — הארץ לא תתן את יבולה²²). — בעבורך. המלה בעבור באה תמיד בקשר עם התכלית, ואילו לגבי הסיבה נאמר בגלל. קללת האדמה אינה משמשת איפוא — בעיקרה — עונש על העבר, אלא אמצעי היא לחינוכו של האדם ולתיקונו בעתיד. — תאכלנה, תאכל את האדמה, במשמעותה המורחבת — כלומר את פרי האדמה. — וקוץ, מלשון קצוץ. — ודרדר, מלשון דר — לכתוש, להתפרץ בשפע. — אֶת־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה, במקום פרי העץ יאכל האדם את עשב השדה, כמו הבהמה ההיא. — בזעת זעה על משקל דעה, מלשון יזע (השווה יחזקאל מד, יח). — עד שובך, העמל והסבל אשר יוטל על האדם, הם גם יורו את שובו אל האדמה, ובכך תתקיים אזהרתו ית': „כי ביום אכלך ממנו מות תמות“²³). — כי ממנה, במובן אשר ממנה. — כי־עפר אתה, במובן של באשר, משום, זוהי סיבת המות. האדם מטבעו — בן תמותה הוא, עליו לשוב לאדמה, שכן אין הוא אלא עפר. ואף על פי כן הוא היה משיג, אלמלא חטא, את חיי הגצח גם של הגוף — על ידי אכילה מפרי עץ החיים.

²⁰ דילמן ואחרים מבקשים לקרוא כאן למד קמוצה. —

²¹ פסוק יב דלעיל. — ²² השווה ויקרא כו, כ; דברים יא, יז; חגי

א, י ועוד. — ²³ לעיל ב, יז. —

פסוק כ. ויקרא האדם שם אשתו חוה, כי הוא
היתה אם בליחי.

היה מקום לצפות למתן שם זה מיד אחר יצירתה של האשה, כלומר מיד אחר ב, כג. אך ייתכן, שרק עכשיו, אחרי החטא וההודעה-האזהרה על המות, הרהר אדם בכך, שהאשה נועדה לקיים את המין האנושי, ועל כן כינה אותה עתה בשם חוה, כלומר חיה — החיים (ולא — נותנת החיים). חיים הוא קרא לה, משום שכל החי באדם ממנה היה. (אולם השווה בראשית רבה פרשה כ, כו, שלפי דעה אחת שם היא נקראת חוה ע"ש חויה, נחש בלשון ארמית).

פסוק כא. ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו
כתנות עור וילבשם.

ויעש ה'. חסדי ה' אל האדם לא תמו — על אף החטא. מכיון שעומד להגלות מגן עזן ויהיה נתון לפגעי הטבע, התקין לו ה' — עובר לגירוש — לבוש טוב יותר, לבוש אשר יגן עליו מפני פגעי מזג האויר. — לאדם. גם כאן למ"ד שוואית, והמלה אדם היא איפוא גם כאן שם עצם פרטי. — עור. אונקלוס מתרגם: על משך בשריהון, כלומר כותנות בשביל העור, כדי לכסות את העור.

הפסוקים כב"כד. ויאמר | ה' אלהים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע, ועתה | פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעלם. וישלחו ה' אלהים מנג'עדן, לעבד אתיהאדמה אשר לקח משם. ויגרש אתיהאדם, וישכן מקדם לנג'עדן אתיהכרבים ואת להט החרב המתהפכת לשמר אתידרך עץ החיים.

כדי שהאדם העשוי לחטוא, לא ינציה בקרבו את הגטיה השלילית ויעשה על ידי כך את החטא לבלתי ניתן לביטול, היה צריך למנוע ממנו לאכול מעץ החיים. המות הוא עתה בשביל האדם מעין סם־מרפא, שכן גואל הוא אותו מן החטא ומביאו לחיי הנצח. ומאידך גיסא היה גם צריך לקיים את אזהרתו ית', אשר הודיעה מראש, על המות כתוצאה מאכילה מעץ הדעת. אחד מבעלי הדרוש (רבינו עזריה פיגו, מחבר הספר „בינה לעתים“) אומר: לכתחילה היה צריך האדם להשיג את הכרת הטוב והרע לא בעזרת דבר חיצוני, על ידי אכילת פרי כלשהו, אבל היה עליו להגיע לדרגה זו בזכות עצמו. מכיון שהגיע אליה שלא בזכותו, בדומה למלאך, הרי שלפחות לדרגה האחרת, לחיי הנצח, עליו להגיע בזכותו שלו, שלא כדרך המלאכים. שלהם חיי הנצח מובטחים מעצם טבעם. — כאחד ממונולפי פשוטו יש להבין, שהקב"ה מדבר כאן על עצמו ועל מלאכיו. על ידי האכילה מעץ הדעת רכש האדם לעצמו אחת מתכונות היצורים הרחנניים העילאים, אף כי לא נאמר בזה, שעל ידי כך נהיה דומה לגמרי למלאך או אפילו לקב"ה עצמו. הוא חסף רק ניצוץ אחד של ההכרה האלהית, ואכן רק נאמר „כאחד ממנו לדעת טוב ורע“, כלומר רק לענין זה נהיה דומה לנו. אולם מאז ומתמיד היו עוררים לפירוש זה, „דרש ר' פפוס, הן האדם היה כאחד ממנו, כאחד ממלאכי השרת. אמר לו רבי עקיבא, דייך פפוס“ (בראשית רבה, פרשה כא, ה). והלאה שם, „אמר ליה, מה אתה מקיים, הן האדם היה כאחד ממנו? אמר ליה (רבי עקיבא), שנתן המקום לפניו שני דרכים, דרך החיים ודרך המות, ובריר לו דרך אחרת“. ולפי גירסת הילקוט — „ובריר לו דרך המות“ (מובן שזוהי גם כוונת מדרש רבה, אלא שהלה מתבטא בלשון רכה יותר). ודומה שרבי עקיבא מפרש „כאחד ממנו“ במובן של עצמאי, $\delta\mu\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\varphi' \ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, דעה מענינת כצינו בתרגום הירושלמי: „הא אדם הוה יחידי בארעה היכמא דאנא יחידי בשמיה מרומא ועתידין למיקום מינה ידיעין למפרשא בן טב לבוש“ וכר, כלומר המלה „ממנו“ נפרדת מן המלה „כאחד“, ופירושו של הפסוק הוא כך: הנה האדם היה כמו ה', דהיינו הוא יחיד על הארץ כמו שה' יחיד בשמים; „ממנו לדעת טוב“ וגר, כלומר וממנו

תצא אומה אשר תדע להבחין בין טוב לרע — היא ישראל; ומשום כך מוטב שיגורש מגן עדן טרם יאכל מעץ החיים. והנה גם אונקלוס, המתרגם כאן: „הא אדם הזה יחידי בעלמא מנה למידע טב ובישׁ, מסתבר שכוונתו שכוונת הירושלמי, אלא שהוא אומר דבריו בלשון קצר יותר. (ר' וולף היידנהיים בספרו „תורת האלהים“ סובר, כי כוונת אונקלוס לומר שהאדם הגיע מכוח עצמו, כלומר על ידי בחירתו שלו, להיות יחיד בעולמו, אך קשה לקבל דעה זו). — ועתה פן, פירושו ועתה, כדי שלא... כלומר יש למנוע שישלח את ידו וכר. — ולקח גם. הוא עשוי לסגל לעצמו, בכוח, תכונה נוספת של היצורים העילאיים. — ויש לחה. ראה ראב״ע. — לעבד את האדמה, באופן שגזר עליו ה'. — אשר לקח משם מכאן שהאדם נברא מן האדמה שמחצו לגן עדן²⁴). — ויגרש וגר, הוא ביאור מפורט יותר של „וישלחה“. ה' לא הרציא את האדם מגן עדן באופן זמני כי אם גרשו משם לחלוטין; השווה „כשלחו כלה גרש יגרשׁ“ (שמות יא, א). — מקדם וגר. הכניסה לגן היתה, לפי זה, בצד מזרח, בדומה לכניסה למקדש שלאחר מכן. — הכרבים. לפי התלמוד (חגיגה יג, ע״ב) — כרביא, כלומר כנערים; והשווה גם בבא בתרא צט, ע״א. לדעת הראב״ע זוהי „מלת כלל צורות כולם“²⁵; וראה בספר „מעשה ה'“ לר' אליעזר אשכנזי, המרחיב את הדיבור בנושא זה. כאן מופיעים הכרובים כשומרי העץ האלהי, וייתכן שדומה לזה תפקידם, שומרי מקדש ה', כאשר הם מעל הכפורת של ארון ברית ה'. אך גם כנושאי תפארת ה' הם מופיעים (תהלים יח, יא), ובצדק אומר איפוא הרשׁׁה לפסוקנו, שהכרובים הם האידיאל של כלל האנושות. אמנם מלאכים הם הכרובים, אך אכן זהו תפקידה של האנושות, לשמור — כמו הכרובים האלה — את מקדש ה' ולשאת את תפארתה. על הכרובים לשמור על דרך עץ החיים, פן ישתמשו בו לרעה בני האדם העשויים לחטוא, והוא יאבד לאידיאל האנושות (וראה עוד בפירושו לשמות פרק כה, בקשר עם המשכן). — להט, להבה, מלשון ללהט — לבעור, כמו

²⁴ השווה לעיל. — ²⁵ הראב״ע לפסוק כג, ד״ה וישלחה (המ׳). —

חרב מלשון לחרב — להשחית. — המ ת הפ כ ת. להתהפך — להסתובב (השווה שופטים ז, יג לחם שערים מתהפך במחנה מדין). החרב המסתובבת סביב לצירה מבריקה, לכן כאן להט — להבה. לא נאמר כאן, שהכרובים יחזיקו בידם את החרב ויהפכוה יסובבה, אלא שני מיני שומרים הוצבו בכניסה לגן עדן: שומרים על-אנושיים — הם הכרובים, וגם מחסום פיזי — החרב הלוהטת המבריקה. החוטא, בשל עצם טבעו אין הוא יכול לעלות על הדרך לעץ החיים באופן טבעי; אך גם כוחות על-אנושיים מוצבים שם כדי למנוע אותו מכך. זהו האמצעי שבו יוחזר לתשובה ולמוטב. אילו היה יכול למצוא את האושר המבוקש בחטא, לעולם לא יניעוהו לשנות דרכו. אך הראיל וגם כוחות ארציים וגם כוחות על-ארציים דוחפים אותו מן האושר והלאה, הרי בנקל יבין, כי עליו ללכת בדרך אחרת. —

אחר שכבר הראנו באופן שוטף, כי בשעה שבדקים את הדברים מקרוב, אין ממש בסתירות המדומות שחשבו למצוא בין תיאורה הראשון של הבריאה לשני, נותר עוד לבדוק, אם השוני שבלשון ובאופן הביטוי שבין שני התיאורים מצדיק את ההנחה, שכאילו שני מחברים לפרקים אלה, אחד לפרק הראשון, ואחר לשני הפרקים שאחריו. וכאן יש להעיר קודם כל, כי אפילו אם נכון הדבר, שאפשר למצוא סגנונות שונים בתורה, אין זה מוכיח עדיין, שיש ליחס סגנונות אלה למחברים שונים, ודאי לא יעלה על הדעת, שיש לייחס את פרשת בלק שבס' במדבר לשני מחברים שונים משום שסיפור ענין בלעם מורכב מפיוט ומפרוזה, אך לא יותר מזה צריך להתמיה, כאשר שני סיפורים של מחבר אחד יבואו בסגנונות שונים כששניהם בפרוזה. וכי יכתוב אב אל בנו באגרת שלום רגילה באותו לשון, שבו ישתמש, כאשר בא להרצות בפניו על אמיתות חשובות ונשגבות, או כאשר בא להודיעו על תגליות מדעיות חדשות? והנה בפרק הראשון מתואר הקב"ה בהדר מלכותו הנשגבה, כאשר על פי דברו טרים תהו ובהו ונוצרים ימים ויבשות, צומח וחי, שמש, ירח וכוכבים, ולבסוף — האדם שנעשה בצלמו, וכאשר שבת ונפש ביום השביעי אחרי תום בריאה זו. וכי אמנם יש לצפות לאותו סגנון ולאותם

אופני ביטוי בשני הפרקים הבאים. שתוכנם תיאורו ית' כאב רחמן היוצר את האדם באהבה מיוחדת. הדואג לו ומטפח אותו והעוסק בחינוכו. שאמנם מייסרו בשל חטאו, אך עם זאת גם מפנה אותו אל בית ספר זה של מלאכה ועמל שבו ימשיך להתחנך? בדיקה מודייקת תראה. שאפילו בתוך הפרק הראשון שונה ותגיגי יותר לשון תיאור יצירת האדם והשבת מאשר לשון שאר התיאורים. אין זה אלא שהתוכן הוא הקובע את הסגנון.

נתבונן נא עתה בביטויים השונים, אשר בשימוש בהם נבדל, כביכול, התיאור הראשון (דהיינו פרק א) מן התיאור השני (דהיינו הפרקים ב-ג). אתר שכבר דננו במקום בשוני שבשמות הקדושים בפרקים אלה. טוענים, שלתיאור הראשון מיוחדים המלות הביטויים הבאים: מין (פסוק יא ועוד), חית הארץ (כד, ל). שרוץ ושרץ (כ), רמוש ורמש (כ, כד-כו ועוד), כבש (כח), אכלה (ל), מקה (י), פרה ורבה (כב, כח), זכר ונקבה (כו); ואילו לתיאור השני: עשה או יצר (במקום ברא), חית השדה (במקום חית הארץ, ב, יט ועוד), שיח השדה (ב, ה), עשב השדה (ב, ה; ג, יח), הפעם (ב, כג), בעבור (ג, יז), לבלתי (ג, יא), מה זאת (ג, יג), עצבון (ג, טז, יז), גרש (ג, כד), שמע לקול (ג, יז), הרבה ארבה (ג, טז). והנה קודם כל יש להוציא מכלל דיון זה אותם הביטויים, אשר אין הזדמנות להשתמש בהם בשני התיאורים גם יחד. לאלה שייכים: שרץ, רמש, מקה, כבוש, פרה ורבה, כל אלה — ביטויים הבאים בהזדמנות מתאימה בתיאור הראשון, ואילו בשני אין להם כלל מקום. והוא הדין לגבי המלות והביטויים שמוע בקול, גרש, עצבון, מה זאת, לבלתי, בעבור, הפעם, אשר בתיאור השני, שאין להם כל מקום מתאים בתיאור הראשון. וגם המלה „מין“ אינה באה בתיאור הראשון אלא משום ששם חשוב היה להבדיל בין המינים השונים, שכן גם האדם יצטרך לשמור — מאחר יותר, כלומר עם מתן תורה — על חוקי טבע אלה, שניתנו ביד הבורא בעת הבריאה (השווה ויקרא יט, יט). ובזה מתבאר גם השימוש במלות „זכר ונקבה“ שבתיאור זה (וראה עוד בענין זה להלן: ג, ט). ועוד פחות קשה מזה הוא השימוש במלה „ברא“ בתיאור הראשון לעומת

השימוש במלות „עשה“ ו„יצר“ שבשני; שכן, כפי שכבר ביארנו לפסוק א בפרק הראשון, רק כאשר מדובר בבריאה מקורית — בריאת יש מאין — משתמש הפסוק בשורש ברא. לכן בא שורש זה גם במקומות אחרים, בשאר ספרי התנ"ך, רק כאשר מדובר במעשי הבורא המופלאים ביותר, כגון שמות לד, י — „נפלאות אשר לא נבראו“; במדבר טו, ל — „ואם בריאה יברא ה'“; ישעי' ד, ה — „וברא ה' על כל מרון הר ציון“ וגו'. הנביא עמוס, למשל, משתמש בשרשים ברא ויצר ללא כל הבחנה ביניהם — „יוצר הרים ובורא רוח“ (עמוס ד, יג). וכי יטען מישהו, כי גם פסוק זה — שני מחברים לו? ועוד, הפסוק „בראתיו יצרתיו אף עשיתיו“ (ישעי' מג, ז) מוכיח, כי שלושה שרשים אלה: ברא, יצר ועשה מבטאים את הדרגות השונות שבבריאה — הבריאה עצמה, יצירה, כלומר מתן צורה לנברא, ועשיה, היא השלמתו. — רעתה מלים אחדות לשימוש בביטויים „חית השדה“ „וחית הארץ“. הביטוי השכיח הוא — „חית השדה“, שבא עשרים ותשע פעם בתנ"ך, ואילו „חית הארץ“, לעומתו, בא רק שתיים עשרה פעם, במקרים יוצאים מהכלל; מזה שש פעמים בספר בראשית (בחלק שמיחוס לספר תורת כהנים), שלוש פעמים בספר יחזקאל, פעם אחת בשמואל א' (יז, מו), פעם אחת באיוב (ה, כב) ופעם אחת בתהלים (עט, ב). מן הפסוק באיוב נראה, כי מחבר אחד משתמש בשני הביטויים זה ליד זה, מבלי שתהא לכך משמעות מיוחדת, שכן מיד אחרי הביטוי „חית הארץ“ נאמר (שם, פסוק כג) „וחית השדה השלמה לך“, ובדומה לכך גם ביחזקאל, שם בא „חית השדה“ (לד, ה וז) וסמוך לכך (שם, פסוק כח) „חית הארץ“, וכן גם בשמואל א' (יז, מו) — „חית הארץ“, ואילו בשמואל ב' (כא, י) — „חית השדה“, הואיל וכן, מותר לנו להניח, שגם בשלושת המקרים, שבהם בא „חית הארץ“ בתיאור הראשון (פרק א, פסוקים כד, כה ול), אין משמעות מיוחדת לשימוש בביטוי זה. עם זאת צודק גם יוסף הלוי באומר, שמשמעות המלה „שדה“ היא בדרך כלל זו של קרקע הניתן לעיבוד (אף אם אינו מעובד עדיין), וזוהי הסיבה שבגללה אין הכתוב משתמש במלה זו לפני בריאת האדם, אך גם בלעדי זאת מוצדק השימוש בביטוי

„חית הארץ“ בפסוקים המוזכרים, בכך, שקודם לכן, בבריאתן של חיות אלה, נאמר — „תוצא הארץ נפש חיה“ (פסוק כד), ועוד, בכך, שהכתוב רוצה להבחין ביניהן ובין החי שבמים ובאיר. ובאשר לביטוי „לאכלה“, הרי הוא בא בכל-כך הרבה מקומות, כגון שמות טו, טז, ירמיהו יב, ט ועוד, עד שאין בסיומת נקבה זו בשם הפועל שום דבר אופיני ומיוחד, אשר ניתן יהיה להסיק ממנו על מחברו“). אף על פי כן נשוב לנושא זה להלן ו, כא.

עם זאת יש עוד להעיר, כי לפי דעת ר' יוחנן בשם ר' בנאה, האומר „תורה מגילה מגילה ניתנה“ (גיטין ס, ע"א) — ואותה קבלנו — אין זה מן התימה כלל, שמצינו בפרשה אחת סגנון שונה מזה שבחברתה. התורה נכתבה מגילות מגילות, כלומר פרשיות פרשיות, במשך ארבעים שנות המדבר, כשפעם נכתבה פרשה זו ופעם פרשה אחרת. „ולבסוף מ' שנה, כשניגמר כל הפרשיות, חיברו בגידין ותפרן“²⁴). כל אחד ידע, שסופר בשר דם עשוי לשנות סגנונו במשך השנים. עוד יותר אפשר להבין זאת אצל משה רבנו, אשר כתב את כל דברי התורה כולה על פי ה'. ובהחלט מותר להגיה, כי לא רק החלק ההלכתי כי אם גם החלק הסיפורי של התורה נכתב באופן שכזה. עוד יודמן לנו, בפרקים הבאים, להעיר בקשר לשוני שבסגנון, ואילו כאן נביא רק אי-אלה הוכחות לאחדות הפרקים א"ג. כבר הערנו כמה פעמים, כי אין לראות כלל בפרק ב תיאור נוסף של הבריאה, אלא שמן ההכרח הוא, כי פרק זה מוסב על תיאור הבריאה שבפרק א, וכי מבקרים רציניים אינם יכולים לקיים את הדעה בדבר תיאור בריאה נוסף ועצמאי רק בהניחם, כי „העורך“ החסיר ממנו דברים מסויימים. אך אפשר ואפשר להוכיח את הקשר בין הפרקים א וב"ג). הביטוי „נפש חיה“ (ב, ז), ברור שמניח כידוע את הביטוי הזה שבפרק הראשון (פסוק כד). שם — האדמה היא המוציאה את הנפש החיה,

²⁴ ההשחה אינולד § 238 a, גנזיס d 45. —

²⁵ רש"י ד"ה מגילה ניתנה, שם. —

²⁶ על קשרים אחדים, דוקא פחות חשובים, כבר הצביע יוסף הלוי, ע' 20. —

ואילו האדם — לנפש חיה הוא נהיה על ידי שה' נפח באפיו נשמת
 חיים. הביטוי „לא טוב“ (ב, יח) מהווה את הניגוד לביטוי „טוב מאד“
 שבפרק א פסוק לא. האדם הוא אשר קורא שמות לכל הנברא (ב, יט
 ואילך). ואילו האדם עצמו — ה' הוא הקובע לו שם (ה, ב). הנחש, המפתה
 את חוה לאכול מפרי עץ הדעת, אינו אוכל מפרי העץ רק משום
 הנאמר בפרק א (פסוק ל) — „ולכל חית הארץ וגו' את כל ירק עשב
 לאכלה“, כלומר שהוא עצמו אסור בפרי העץ ומותר בעשב בלבד.
 כבר ביארנו, שאין להבין את תחילתו של פרק ב „וכל שיח השדה“
 וגו' (פסוק ה), אלא אם כן מניחים את התיאור הראשון כדבר ידוע.
 אולם גם התיאור הראשון ומה שמהווה כביכול את המשכו, פרק ה,
 מניחים בהכרח כידועים את הפרקים שביניהם, כלומר הפרקים ב-ד,
 המהווים לפי דעה זו את התיאור השני. כבר דברנו לעיל על אודות
 „אלה תולדות“ (ב, ד). לפי הביקורת היה בא בתיאור הראשון פרק ה
 („זה ספר תולדות האדם“ וגו') מיד אחר פרק א. אך הנה ישנו
 בתחילת פרק ה — הפסוקים א-ב — סיכום קצר של הפסוקים כ-כח
 שבפרק א. סיכום כזה נחרך ויש לו מקום, אם מובאים ענינים אחרים
 אחרי גמר פרשת הבריאה (ב, ג). אם פרק ה הוא המשכו הישיר של
 פרשה זו, הרי סיכום כזה מיותר לחלוטין. זאת ועוד. השם „אדם“
 שבפסוק א בפרק ה נובע לכאורה מן הנאמר ב, ז — „עפר מן
 האדמה“. אם אדם קורא לאשתו „אשה“ (ב, כג), יען „כי מאיש לקחה
 זאת“, הרי אדם עצמו נקרא בשמו הואיל ומן האדמה לוקח. כפי
 שמודגש ג, יט. והנה מסופר אמנם בתיאור השני „מן האדמה לקח“
 על אודות האדם, אבל לא מסופר בו, כי ה' הוא זה שקרא לו בשם
 זה; ואילו בתיאור הראשון מסופר, כי ה' הוא אשר קרא לו בשם, אך
 לא מודגש כי מן האדמה לוקח. תופעה זו כשלעצמה מוכיחה די הצורך
 כי „שני התיאורים“ — יחידה אחת הם. גם תמוה, שבפרק א נאמר,
 כי האדם נברא בצלם אלהים, אבל לא נאמר בו מאיזה חומר נברא
 חלקו הארצי. ההסבר היחיד לכך יכול להיות רק זה, שהתורה שומרת
 לעצמה לספר על כך בפרוטרוט במקום אחר, בו תספר גם על השוני
 שבין יצירת האיש ויצירת האשה, בו בזמן שאין היא מבחינה כלל

בענין זכר ונקבה לגבי יצירת חית השדה, כנראה משום שהללו הוצאו מן הארץ באופן אחיד, ללא כל שוני בדרך יצירתם. בתיאור המבול לעומת זה, נצטווה האדם על קיום מיני החי השונים, שם מוזכרים זכר ונקבה בנפרד (להלן ו. יט').