

בריאת שמים וארץ

בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ (בראשית, א', א)

פסוק זה פותח את תורת ה', ונחלקו המפרשים בביאורו. לדעת רש"י, הפסוק הוא משפט טפל, הבא לתאר את הזמן של בריאת האור.¹ ושיעור הכתובים: בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ - כאשר הארץ הייתה עדיין תוהו ובוהו וכו' - אמר אלוהים יהי אור. ואילו לדעת הרמב"ן, הפסוק הוא משפט העומד בפני עצמו: בראשונה ברא אלוהים את השמים ואת הארץ.

שני הפירושים יכולים להתאים לפשוטו של המקרא, וקשה מאוד להכריע ביניהם. משום כך לא הוכרעה המחלוקת במאות השנים שעברו מאז רש"י ורמב"ן. מקצת מפרשים הלכו בעקבות רש"י, ורבים אחרים העדיפו את פירוש הרמב"ן. אלו ואלו הביאו ראיות לדבריהם, אך הראיות אינן מכריעות. ועדיין המחלוקת נטושה - לא רק בין חכמי ישראל - אלא גם בין חוקרי האומות.

אולם שני הפירושים האלה שונים זה מזה רק בתפיסה הדקדוקית והתחבירית, ואין הם חלוקים ביחס לעצם תוכנו של הפסוק. שניהם מודים, שנאמר כאן, שאלוהים ברא את השמים ואת הארץ. אלא שלדעת רש"י, עובדה זו מסופרת רק בדרך אגב, והיא נלמדת, כביכול, מאליה; ואלמלא היה צורך לתאר את הזמן של בריאת האור, לא היה הכתוב טורח לספר, ששמים וארץ נבראו בידי ה'. ואילו לדעת הרמב"ן, הכתוב מקדיש לעובדה זו משפט חיווי עצמאי; ולא בא הפסוק הראשון של התורה אלא להודיענו, שהעולם נברא בידי ה'. והואיל ובריאת העולם יש מאין היא היסוד של כל אמונת ישראל, הרי פירוש זה מועדף בדרך כלל אצל הלומדים והמפרשים. אכן, נאה לתורה שתפתח את דבריה בעיקר הגדול, שהכול תלוי בו: בראשית הזמן ובראשית ההווה ברא אלוהים את השמים ואת הארץ.

אולם ברור, שטיעון זה אין בו כדי להכריע; ולפיכך עדיין שני הפירושים האלה שקולים, וקשה לומר, איזה מהם עדיף. אך הואיל ואין ביניהם אלא מחלוקת של תחביר או של הדגשה, הרי ההכרעה איננה נראית בעלת חשיבות גדולה. שקולים הם ויבואו שניהם. מחלוקת אחרת - מפורסמת פחות - נוגעת לעצם המשמעות של בריאת שמים וארץ, הנזכרת בפסוק א. אותה מחלוקת יכולה לעלות גם לשיטת רש"י וגם לשיטת הרמב"ן. אך הואיל והיא נאמרה בפירוש רק לשיטת הרמב"ן, נבאר אותה תחילה לפי השיטה הזאת. נראה מדבריהם של רבים מן הראשונים - כגון רמב"ן ואברבנאל - שהבריאה הנזכרת בפסוק א קדמה לכל מעשי האלוהים המתוארים לאחר מכן. ובוודאי כך נראה מן המשמע

¹ לדעת אבן עזרא, הפסוק הוא משפט זמן, הבא לתאר את זמן היות הארץ תוהו ובוהו. וכבר הקשו עליו, שלפי זה היה ראוי לומר: "ותהי הארץ תוהו ובוהו" או "הייתה הארץ תוהו ובוהו".

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הפשוט של לשון הכתובים; וזה פירושם, לשיטה זו: בראשונה ברא אלוהים את השמים ואת הארץ; אולם הארץ הזאת - אחרי שנבראה - עדיין הייתה תוהו ובוהו, אפופה חושך ומכוסה מים. משום כך היה צורך להשלים את בריאתה: להשכיח בה אור, להבדיל בין מים למים ולכנס את המים למקום אחד; ורק אחרי שנעשו כל המעשים האלה, קיבלה הארץ את צורתה הסופית של "ארץ" בצד "ימים"; והיא הצורה שניתנה לה ביום השלישי. אולם אף-על-פי שפירוש זה עולה יפה ביחס לארץ, אין הוא מתיישב כלל ביחס לשמים. שהרי לפי זה נבראו השמים שתי פעמים. פעם אחת בראשית הבריאה: "בראשית ברא אלהים את השמים", ופעם נוספת ביום השני: "ויאמר אלהים יהי רקיע וגו' ויעש אלהים את הרקיע".

שאלה זו קשה היא, וכל התשובות שניתנו לה אינן מניחות את הדעת. כך, לדוגמה, מפרש הרמב"ן כי בריאת השמים דומה לבריאת הארץ. כדרך שהארץ - אחרי בריאתה - הייתה עדיין בגדר 'תוהו', כך היה הדבר גם בשמים. גם הם היו עדיין רק 'חומר היולי', שטרם ניתנה לו צורתו, והם קיבלו את צורתם רק ביום השני, כאשר אמר הבורא "יהי רקיע"; באותה שעה הוא 'עשה' את הרקיע ונתן לו את צורתו הסופית.

אולם קשה לומר, שדברים אלה מתאימים לפשוטו של המקרא. שהרי ברור מלשון הכתובים, ש'שמים' ו'רקיע' אינם אלא שמות נרדפים. כמו-כן מוכח מן האמור בפסוק א, שגם 'החומר ההיולי' שנברא בראשית הבריאה כבר נקרא בשם 'שמים'; ומקרא מלא הוא אומר: "בראשית ברא אלהים את השמים". נמצא, שחומר הראוי להיקרא 'שמים' כבר היה מצוי בעולם מיד אחרי ראשית הבריאה. אולם דבר זה נסתר על-ידי האמור ביום השני: "ויאמר אלהים יהי רקיע", "ויעש אלהים את הרקיע" - שמשמעו: עד כה עדיין לא היה רקיע בעולם, והוא 'נהיה' ו'נעשה' רק ביום הזה. הרמב"ן מיישב את השאלה הזאת, על-ידי שהוא מוציא את הלשון ממשמעו; והרי הוא מפרש את "יהי רקיע" במשמעות 'יחזק הרקיע' ואת "ויעש אלהים" במשמעות 'יטיחן אלוהים'. ובוודאי אין הלשון סובל את הפירוש הזה.²

אולם אפילו נקבל את הדוחק הזה, עדיין אין הפסוקים מיושבים. שהרי פירוש זה מבוסס על ההנחה, שצורת השמים - בדומה לצורת הארץ - לא הושלמה בראשית הבריאה, ולפיכך היה צורך 'לחזק' או 'לתקן' את השמים ביום השני. אולם תפיסה זו נסתרת בעליל מלשון הכתובים. רק ביחס לארץ אומר הכתוב, שהיא הייתה **אחרי בריאתה** בגדר "תוהו ובהו"; ולפיכך היה צורך להשלים את בריאתה, והיא קיבלה את צורתה הסופית רק ביום השלישי. אולם דברים דומים לא נאמרו ביחס לשמים; לא נאמר: "והשמים היו תוהו", ומכאן שהשמים נבראו בקומתם ובצביונם מיד בראשית בריאתם, ושוב לא הייתה צורתם טעונה השלמה. אין צריך לומר, שאי אפשר לומר עליהם "יהי רקיע" או "ויעש... את הרקיע"; גם 'יחזק הרקיע' או 'יטיחן את הרקיע' אי אפשר לומר עליהם, שהרי רקיע השמים כבר היה 'יחזק' ו'מתוקן' מיד אחרי ראשית בריאתו.

² אפשר היה ליישב את הלשון, אילו היינו מניחים, שהחומר ההיולי שנברא בראשית כבר נקרא 'שמים', אך עדיין לא נקרא 'רקיע'; ורק ביום השני, כאשר ניתנה לו צורה, הוא נקרא בשם 'רקיע'. ולפי זה כבר מיושב לשון "יהי רקיע", "ויעש את הרקיע". אך דומה, שגם זה פירוש דחוק. הרמב"ן עצמו לא קיבל אותו; שאילו קיבל אותו, לא היה נאלץ להוציא את לשון "יהי", "ויעש" ממשמעו.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

שיטה הפוכה משיטת הראשונים הוצעה על-ידי רד"צ הופמן. לדעתו, בריאת שמים וארץ הנזכרת בפסוק א לא קדמה לכל המעשים המתוארים לאחר מכן, אלא היא זהה עמם. פירוש זה תלוי, כנראה, בכך, שהוא נותן משמעות רחבה ביותר לשמים ולאֶרץ הנזכרים בפסוק זה; ולדעתו, הם כוללים את השמים וכל צבאם ואת הארץ וכל אשר בה. נמצא, שהכתוב נוקט כאן לשון כלל שלאחריו פרט: תחילה הוא אומר דרך כלל, שאלוהים ברא תבל ומלואה. ואחר-כך הוא הולך ומפרט את סדר המעשים: הארץ, שהייתה תחילה תוהו ובוהו קיבלה את צורתה הסופית, והוצא ממנה הצומח והחי; כן נברא רקיע השמים, ונתלו בו המאורות. ורק אחרי שהושלמו כל המעשים האלה, נתקיים האמור בפסוק הראשון: "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ".³

אולם קשה מאוד להבין איך יכלו דברים אלה לעלות על הדעת, והם נראים כשגגה שיוצא מלפני השליט. הם ניתנים להיאמר בלא קושי ביחס לשמים, שהרי זה שיעור הכתובים לשיטה זו: אלוהים ברא את השמים וכל צבאם. כיצד: תחילה ברא את הרקיע, ואחר-כך עשה את המאורות ותלה אותם ברקיע השמים. כנגד זה אין הדברים האלה ניתנים להיאמר כלל ביחס לארץ. שהרי זה צריך להיות שיעור הכתובים לשיטה זו: אלוהים ברא את הארץ וכל אשר בה. כיצד: תחילה הייתה הארץ תוהו ובוהו וכו', ובמצב זה מצא אותה הבורא. אחר-כך הבדיל אלוהים בין מים למים וכינס את המים למקום אחד וכך נתן לארץ את צורתה הסופית; ולבסוף הוציא ממנה את הצומח ואת החי. אולם בכל אלה הוא רק עיצב את פני הארץ והוציא ממנה את הטמון בה בכוח. ואילו הצורה הראשונה של הארץ - זו של תוהו ובוהו ומים ותהום - לא ניתנה לה מידי הבורא; במצב זה הוא מצא אותה בראשית הבריאה. ובריאת הארץ מתבטאת אפוא רק בכך, שהבורא הפך תוהו ובוהו לארץ נושבת ומיושבת.

אכן זו היא בדיוק שיטתו של אותו 'פילוסופוס', ששאל את רבן גמליאל: "צייר גדול הוא אלוהיכם, אלא שמצא סממנים טובים שסייעו אותו: תוהו ובוהו וחושך ורוח ומים ותהומות" (בראשית רבה, א', יא). וראויים דברים אלה לפילוסופוס שאמרם. אך כיצד אפשר להבין, שהם הם הדברים, העולים מאליהם גם מפירושו של גדול בישראל?⁴ אולם פירוש זה איננו מתנגש רק עם אמונת ישראל, שבריאת העולם יש מאין היא אחד מיסודותיה; הוא נסתר גם על-ידי העולה מפשוטו של המקרא. שהרי לשון "בראשית ברא

³ רד"צ הופמן היה יכול לומר את פירושו גם אלמלא נתן ל"שמים וארץ" את המשמעות הרחבה של "תבל ומלואה". אך הפירוש הוא מרווח יותר לפי ההנחה הזאת; שהרי לפי זה הפסוק הראשון נותן את הכלל של כל המעשים המפורשים בפרשה, ולא רק של שני המעשים הפרטיים של בריאת שמים וארץ.

⁴ הדברים אינם רק עולים מאליהם, אלא הם כמעט מפורשים בדברי רד"צ הופמן. שהרי כך נאמר שם (סוף עמ' כא ואילך): "אחרי שסופר באופן כללי על בריאת השמים והארץ, הרי מתוארים בהמשך הפרשה בעיקר יצירת הארץ ותיקונה... לפני יצירתה היא הייתה תוהו ובוהו". הרי לפנינו, שהארץ הייתה תוהו ובוהו לפני יצירתה. דברים אלה אינם עולים בקנה אחד עם מה שכתב בעמ' טז. "הבריאה יש מאין", אומר אל נכון הרש"ר הירש, 'היא האמת המהווה את אבן היסוד של תודעת האלוהים הישראלית'. אפשר לומר בדוחק, שהוא נתכוון לומר, שהארץ הייתה תוהו ובוהו לפני יצירתה, אך לא לפני בריאתה. אך דבר זה היה חייב להיאמר בפירוש. נוסף על כך, בכך כבר נתבטל כל פירושו; שהרי לפי זה פסוק א איננו כלל שלאחריו פרט; שהרי הבריאה הנזכרת בכלל קודמת ליצירה הנידונה בפרט. פירוש דומה לפירוש רד"צ הופמן נאמר על-ידי מ"ד קאסטו; וקשה לדעת, אם הוא היה מודע למשמעות הקשה של דבריו.

אלהים את השמים ואת הארץ" יכול להתפרש רק כמשמעו: לפני הבריאה לא היו שם לא שמים ולא ארץ; ורק אחרי שהם נבראו בידי האלוהים, הם קמו והיו למציאות. תדע שכן, שהרי כך מתפרשים תמיד לשונות בריאה, יצירה ועשייה שבמקרא; כגון יצירת האדם, בריאת התנינים, עשיית חַיִּית הארץ. ברור, שכל הבריות הללו לא היו בעולם בתחילה, והם היו קיימים רק אחרי שנוצרו, נבראו או נעשו. ולפיכך עלינו לומר גם כאן, שהשמים והארץ לא היו במציאות, בטרם נבראו בידי האלוהים. תפיסה זו איננה יכולה להיות מוטלת בספק כלל. והספק יכול להתעורר רק ביחס לטיב הבריאה הזאת: אם הייתה זו בריאה יש מאין - או שמא הבורא מצא לפניו 'חומר קדמון', וממנו ברא את השמים ואת הארץ. שאלה זו אין בה כל הכרע מלשון המקרא, ולאמיתו של דבר אין המקרא דן בה כלל, והוא הניח אותה לחכמי האמונה. והללו כבר הכריעו על-פי שיקולים שלהם, שהשמים והארץ נבראו יש מאין. אולם גם אם יעלה על הדעת, שהם נבראו מן החומר שכבר היה בעולם, אין פירוש המקרא משתנה על-ידי כך. שכן גם לפי ההנחה הזאת עלינו לומר, שאותו 'חומר קדמון' לא היה ראוי להיקרא 'שמים' או 'ארץ'; אלא רק אחרי שהוא עוצב בידי הבורא, היה שם 'שמים' או שם 'ארץ' ראוי לחול עליו. אולם בשום פנים אין לשון המקרא סובל את התפיסה, העולה מאליה מתוך פירושו של רד"צ הופמן: שהבורא כבר מצא לפניו את "הארץ" - וזו כבר נקראה בשם זה - אלא שעדיין הייתה תוהו ובוהו; ונמצא, שהוא רק עיצב את הארץ ונתן לה את צורתה הסופית. זו איננה בריאת הארץ ולא יצירת הארץ, אלא רק חידוש פְּנִיָה ועיצוב צורתה.

שני הפירושים האלה של פסי' א נתבארו כאן רק לשיטת הרמב"ן, התופס את הפסוק הזה כמשפט העומד בפני עצמו. אולם אותם שני פירושים - על כל הקשיים הכרוכים בהם - היו יכולים להיאמר גם לשיטת רש"י, התופס את הפסוק הזה כמשפט טפל: בראשית ברוא אלוהים את השמים ואת הארץ וכו'. גם לפי התפיסה הזאת, פסי' א ניתן להתפרש בשתי דרכים. אפשר לומר, שבריאת שמים וארץ הנזכרת כאן קודמת לכל המעשים המתוארים בהמשך. ושיעור הכתובים: **אחרי** שברא אלוהים את השמים ואת הארץ - כאשר הארץ הייתה עדיין תוהו ובוהו - אמר אלוהים יהי אור. לפי זה, הארץ במצב של תוהו ובוהו הייתה תוצאה של בריאת הארץ; והדבר מתיישב יפה עם לשון הכתוב. כנגד זה קשה להבין את האמור כאן ביחס לשמים. שהרי זה מן הנמנע, שאחרי שנבראו השמים בתחילת הבריאה, הם חזרו ונבראו ביום השני. היפוכו של דבר אם נניח, שבריאת שמים וארץ הנזכרת כאן זהה עם המעשים המתוארים לאחר מכן; ונמצא אפוא, שזה שיעור הכתובים: כאשר בא אלוהים לברוא את השמים ואת הארץ - ובאותה שעה הארץ הייתה עדיין תוהו ובוהו - אמר אלוהים יהי אור. לפי זה, בריאת השמים הנזכרת כאן מתבצעת בפועל רק ביום השני, כאשר אמר אלוהים "יהי רקיע"; וזה מתיישב יפה. כנגד זה קשה להבין את האמור כאן ביחס לארץ; שהרי יהיה עלינו לומר לפי זה, שהארץ במצב של תוהו ובוהו כבר הייתה בעולם לפני תחילת הבריאה; ובריאת הארץ מתבטאת אפוא רק בכך, שאלוהים הפך אותה מתוהו ובוהו לארץ נושבת. אך לשון 'בריאה' איננו סובל את הפירוש הזה בשום פנים.

וזה הוא אפוא הכלל, העולה מכל הדברים האלה: שתי מחלוקות נאמרו ביחס לפירוש הפסוק הראשון של התורה. המחלוקת האחת היא מחלוקת של תחביר או של הדגשה, ושתי השיטות החלוקות יכולות להתאים לפשוטו של המקרא. ואילו המחלוקת השנייה היא מחלוקת של תוכן, ושתי השיטות החלוקות הן קשות. בשיטה האחת יש כפילות ביחס

לבריאית השמים, ונראה ממנה, כאילו השמים נבראו שתי פעמים זו אחר זו. ואילו בשיטה השנייה יש סתירה ביחס לבריאית הארץ; שהרי נאמר בה תחילה, שאלוהים ברא את הארץ; ואילו בהמשך נאמר, שהוא רק חידש את פניה ועיצב את צורתה. ונמצא אפוא, שעצם תוכנו של הפסוק הראשון של התורה עודנו טעון הסבר.

אם נבוא ליישב את השאלה הזאת, יהיה עלינו לפנות מן הפסוק הכתוב בראש הפרשה אל הפסוק הכתוב בסופה:

"אלה תולדות השמים והארץ בהִבְרָאָם ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים"

(בראשית, ב', ד).

גם פירוש הפסוק הזה תלוי במחלוקת; לדעת רש"י, הכינוי "אלה" רומז אל "האמורים למעלה"; ואילו לדעת הרמב"ן, פסוק זה הוא כותרת לפרשה הבאה.

שתי השיטות האלה יש להן סיוע ברור מלשון הכתוב. הביטוי "השמים והארץ בהִבְרָאָם" חוזר על האמור בראש הפרשה הראשונה: "ברא... את השמים ואת הארץ"; וגם עצם לשון "בהִבְרָאָם" רומז ללשונות בריאה הכתובים שש פעמים בפרשה הראשונה, ואינם כתובים כלל בפרשה השנייה. כנגד זה השם "ה' אלהים" רומז לפרשה השנייה; שהרי שם זה מצוי שם תדיר, ואילו בפרשה הראשונה כתוב תמיד שם "אלהים" בלבד. נמצא, שהמחצית הראשונה של הפסוק מסייעת לדעת רש"י, ואילו המחצית השנייה מסייעת לדעת הרמב"ן. ולכך מִטָּה גם סדר הנבראים. במחצית הראשונה הקדים הכתוב את השמים לארץ, שהרי זה גם סדרם בפסוק הפותח את הפרשה הראשונה; ואילו במחצית השנייה הקדים ארץ לשמים, ונראה מכאן, שזה הוא הסדר המתאים לתפיסה הבאה לידי ביטוי בפרשה השנייה.

אולם תמוה בייחוד לשון הפתיחה של הפסוק הזה: "אלה תולדות". עצם הלשון הזה יש בו גם סיוע וגם סתירה לשתי השיטות כאחת. שכן בשאר כל המקומות שבמקרא לשון זה הוא כותרת לפרשה הבאה; והרי מכאן סיוע לדעת הרמב"ן. אך מאידך, בכל הפרשות, שכתוב בהם לשון "אלה תולדות", המקרא נוקט שם "אלהים"⁵; והרי מכאן ראייה לדעת רש"י, שהרי שם זה כתוב תמיד בפרשה הראשונה, ואילו הפרשה השנייה נוקטת תדיר את שם "ה' אלהים".

נראה אפוא מכל זה, כאילו פסוק זה הוא בבחינת חֶמֶר-גָּמֶל, והוא נמשך גם למעלה וגם למטה. והואיל וזה הוא דבר שאיננו מובן כלל, עלינו לנסות ולבאר את לשונותיו הסותרים. הרי זה מן המפורסמות, שבריאית העולם מתוארת בתורה שתי פעמים בשתי פרשות הבאות זו אחר זו. שתי הפרשות האלה שונות זו מזו בלשונן, כגון שהפרשה הראשונה נוקטת לשון בריאה, והפרשה השנייה נוקטת לשון יצירה. והן שונות זו מזו גם בתוכנן, כגון שהפרשה הראשונה מקדימה את הוצאת הדשא לבריאית האדם, ואילו הפרשה השנייה מקדימה את יצירת האדם לצמיחת העשב. הבדלים אלה תלויים בכך, שהפרשה הראשונה נוקטת תמיד רק את שם "אלהים", ואילו הפרשה השנייה נוקטת את שם "הויה". הבדל זה רומז למה שנמסר לנו על-ידי חכמים, שבתחילה עלה במחשבת ה' לברוא את העולם במידת

⁵ הדברים אמורים רק בספר בראשית; שכן רק שם ניכרת הבחנה ברורה בין השמות השונים של ה'. בפרשות אחדות של תולדות בספר בראשית יש גם פסוקים המזכירים שם "הויה". אך כל הפסוקים האלה מבטאים בחינה אחרת, שאיננה עניין לעיקר הפרשה. ודבר זה טעון דיון מפורט בפני עצמו.

הדין, וראה שאין העולם מתקיים והקדים את הרחמים ושיתפה למידת הדין (ראה רש"י, א', א, ד"ה ברא אלהים; ובראשית רבה, י"ב, טו). לפי זה, הפרשה הראשונה מתארת את בריאת העולם כמות שהייתה ראויה להתקיים אילו נברא העולם רק במידת הדין, ואילו הפרשה השנייה מתארת את בריאת העולם על-פי מידת הרחמים⁶. אך העולם לא נברא במידת הדין בלבד ולא במידת הרחמים בלבד, אלא בשיתוף שתי המידות האלה כאחת. ושיתוף זה רמוז בתורה על-ידי עצם העובדה, שהיא כותבת את שתי הפרשות האלה זו בצד זו; ללמדנו, שבריאת העולם איננה מצטיירת כהלכה לא בפרשה הראשונה בלבד ולא בפרשה השנייה בלבד, אלא רק בצירוף שתי הפרשות האלה כאחת.

וזו היא אפוא כוונת התורה, כאשר היא מציגה לפנינו שני ציורים סותרים של מעשה הבריאה: אילו נברא העולם רק במידת הדין, היה הדשא קודם לאדם; ואילו נברא העולם רק במידת הרחמים, היה האדם קודם לעשב. והואיל והעולם נברא גם במידת הדין וגם במידת הרחמים, הרי שתי הקדימות האלה מתקיימות כאחת: גם הדשא קודם לאדם, וגם האדם קודם לעשב. אלא שהקדימות שוב אינן קיצוניות, כפי שהיו ראויות להיות אילו נברא העולם רק באחת משתי המידות האלה; אלא הן ממתנות זו את זו, על-פי המתחייב מן ה'שותפות'. מעתה קדימת הדשא מתבטאת רק בכך, שהוא הגיע עד פתח הקרקע לפני בריאת האדם; וקדימת האדם מתבטאת רק בכך, שהוא נוצר לפני שהעשב עלה מן הארץ. ובדרך זו כבר נתקיימו כל המידות וההנהגות, שהתורה רומזת להן, כאשר העמידה את שתי הפרשות האלה זו בצד זו. מידת הדין מתקיימת בקדימת הדשא; מידת הרחמים מתקיימת בקדימת האדם; והשותפות מתקיימת על-ידי העובדה, ששתי הקדימות האלה יוצאות לפועל רק באופן חלקי, כדי שיוכלו להתקיים זו בצד זו; ואין הן מתקיימות בקיצוניות, שיש בה כדי לפרק את השותפות⁷.

כאמור, השותפות בין שתי ההנהגות האלה נלמדת מאליה על-ידי עצם העובדה, שהתורה העמידה את שתי הפרשות האלה זו בצד זו. אך נראה, שהתורה נקטה בטכסיס נוסף כדי להביע את השותפות הזאת, וזו באה לידי ביטוי לא רק על-ידי מדרש 'סמוכין' אלא גם בגוף לשון הכתוב⁸. ועל-פי זה נוכל ליישב את השאלות ששאלנו לעיל על הפסוק המסיים את הפרשה הראשונה (או פותח את הפרשה השנייה).

נראה, שכך יש לבאר את הפסוק הזה: מחציתו הראשונה הייתה ראויה לפתוח את הפרשה הראשונה של הבריאה; ואילו מחציתו השנייה הייתה ראויה לפתוח את הפרשה השנייה. אילו נכתבו הדברים כך, היו כל הלשונות מתוקנים. הביטוי "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם" היה משמש כותרת לפרשה הראשונה, שהרי כל הלשונות של הביטוי הזה רומזים לפרשה זו; ולא עוד, אלא כל "אלה תולדות" שבמקרא משמש תמיד כותרת למה שנאמר אחריו. כנגד זה הביטוי "ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים" היה פותח את הפרשה

⁶ אף-על-פי-כן אין הפרשה השנייה נוקטת את שם "הויה" לבדו אלא היא נוקטת תמיד את הצירוף "הויה אלהים". וראה על כך להלן, הערה 8.

⁷ וראה גם בספרי פרקי מועדות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 14-16.

⁸ אפשר, שהשיתוף כבר בא לידי ביטוי בגוף לשון הכתוב על-ידי הצירוף "הויה אלהים". ולפי זה, שם "הויה" הכתוב בפרשה זו מבטא את ההנהגה המתבטאת בגוף הפרשה; ואילו הצירוף "הויה אלהים" מבטא את ההנהגה 'השותפת', המתבטאת בעצם העובדה, שפרשה זו כתובה בסמוך לפרשה הראשונה של הבריאה.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

השנייה⁹, שהרי כל הלשונות של הביטוי הזה מתאימים לפרשה זו. ביטוי זה היה מתפרש אפוא כתיאור זמן למה שנאמר אחריו: "ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים - וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ... ואד יעלה מן הארץ... - וייצר ה' אלהים את האדם" וגו'. אילו נכתבו הדברים כך, הייתה הפרשה הראשונה כתובה על טהרת מידת הדין, והפרשה השנייה - על טהרת מידת הרחמים. השיתוף בין שתי המידות האלה היה בא לידי ביטוי רק על-ידי עצם העובדה, ששתי הפרשות האלה כתובות בתורה זו אחר זו. אולם התורה ביקשה לבטא את השותפות הזאת גם בגוף לשון הכתוב. משום כך העבירה את הביטוי שהיה ראוי לפתוח את הפרשה הראשונה, והעמידה אותו בסוף הפרשה - בצד הביטוי הפותח את הפרשה השנייה. בכך נוצר פסוק חדש, שיש בו מסממני שתי הפרשות כאחת; הוא פותח בביטוי הראוי לפתוח את הפרשה הראשונה - ומסיים בביטוי הראוי לפתוח את הפרשה השנייה. בעצם הצירוף של שני הביטויים האלה ביטאה התורה את השיתוף של שתי הפרשות, והפסוק המבטא את השותפות הזאת קשור לשתי הפרשות כאחת, שהרי כל עצמו לא בא אלא לבטא את שיתופן. הוא יכול להתפרש כסיום לפרשה הראשונה - כשיטת רש"י; והוא יכול להתפרש ככותרת לפרשה השנייה - כשיטת הרמב"ן. והרי כאן דוגמה מובהקת לכלל המקובל בידינו ביחס למחלוקת חכמים: אלו ואלו דברי אלוהים חיים!

חכמים אמרו, שהתורה הייתה כעין תכנית בניין לבורא; והקב"ה "היה מביט בתורה ובורא את העולם" (בראשית רבה, א', ב). אולם כבר הזכרנו, שלא הרי העולם כמות שנברא בפועל כהרי העולם כמות שעלה במחשבה תחילה; שהרי בתחילה עלה במחשבת ה' לברוא את העולם במידת הדין; ורק אחרי שראה שאין העולם מתקיים, שיתף את מידת הרחמים למידת הדין. ולפי זה נראה, שגם התורה עברה שינוי דומה, ולא הרי התורה כמות שהיא לפנינו היום כהרי התורה כמות שעלתה במחשבה תחילה: כאשר ביקש הבורא לברוא את העולם במידת הדין, כללה גם התורה רק את הפרשה הראשונה, המתארת את בריאת העולם במידת הדין, ואותה פרשה פתחה אפוא בכותרת הראויה לה: "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם". רק אחרי שגזרה חכמתו יתברך לשתי בבריאה את מידת הרחמים למידת הדין, הוא הוסיף לתורה את הפרשה השנייה - המתארת את בריאת העולם במידת הרחמים - ושיתף אותה לפרשה הראשונה. ובמסגרת השיתוף הזה הוא העביר את "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם" מראש הפרשה הראשונה לסופה - וכך ביטא את שיתוף מידת הרחמים למידת הדין.

על-פי הדברים האלה נוכל לנסות ליישב את השאלות ששאלנו על הפסוק הראשון שבתורה. כבר אמרנו, שפסוק זה ניתן להתפרש כמשפט רישא למה שנאמר לאחריו (רש"י) - או כמשפט העומד בפני עצמו (רמב"ן). אולם נראה, שבמסגרת התורה, כמות שעלתה במחשבה תחילה, אפשר להוסיף עוד אפשרות שלישית. הפסוק יכול להתפרש גם כמשפט סיפא של מה שנאמר לפניו; ויהיה זה שיעור הכתובים: אלה תולדות השמים והארץ בהבראם בראשית ברוא אלוהים את השמים ואת הארץ. משפט זה דומה - בתוכנו ובמבנהו התחבירי - לפסוק הכתוב היום בין שתי הפרשות של הבריאה: "אלה תולדות השמים

⁹ אילו הייתה זו פתיחת הפרשה, אולי היה הכתוב מקדים תיבה; כגון: **ויהי ביום עשות ה' אלוהים ארץ ושמים**.

והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים". ואף-על-פי שאותו פסוק מצרף ביטויים, הלקוחים משתי פרשות שונות, הרי הצירוף עלה יפה, ומעולם לא ערער איש על תוכנו או על מבנהו התחבירי. ולא עוד, אלא יש כיוצא בו בפסוק אחר, שאין בו כל סימן של צירופי ביטויים: "ואלה תולדות אהרן ומשה ביום דבר ה' את משה בהר סיני" (במדבר, ג', א). משום כך אין כל סיבה לשלול את האפשרות, שהתורה - אילו ניתנה רק במידת הדין - הייתה פותחת בכותרת "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם", ותיבת "בהבראם" הייתה מתפרשת על-ידי משפט הסיפא: הם נבראו, משום שאלוהים ברא אותם. והזמן הרמוז בבי' השימוש של "בהבראם" היה מתבאר על-ידי תיבת "בראשית": מדובר כאן בתולדות השמים והארץ מיד עם ראשית בריאתם.

ננסה עתה להבין את תוכנו ומשמעותו של המשפט הזה, שהיה ראוי לפתוח את פרשת הבריאה במידת הדין. לצורך זה נדון תחילה במעמד הפרשה השנייה, המתארת את בריאת העולם במידת הרחמים. כבר אמרנו, שפרשה זו הייתה ראויה לפתוח במלים: "ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים"⁽⁸⁾. והואיל והיא כתובה בתורה מיד אחרי הפרשה הראשונה של הבריאה, היא נתפסת בדרך כלל כעין השלמה של אותה פרשה; כאילו היא באה רק להוסיף פרטים שונים, שלא נתבארו בפרשה הקודמת. אולם תפיסה זו איננה נכונה כלל; שכן שתי הפרשות האלה אינן תלויות זו בזו ולא משלימות זו את זו; אלא כל אחת מהן נותנת סיפור שלם של הבריאה, כפי שהוא ראוי להיות מסופר במסגרת אותה הנהגה אלוהית - של דין או של רחמים. והעובדה, שפרטים שונים אינם מסופרים בפרשה זו או בחברתה, תלויה אפוא בכך, שפרטים אלה לא היו ראויים להתקיים באותה הנהגה - או לא היו ראויים להיות מתוארים בסיפור הבריאה על-פי אותה הנהגה.

ועל-פי זה עלינו לבאר את האמור בפרשה השנייה של הבריאה. פרשה זו מספרת מבריאת העולם רק את יצירת האדם וכל הדרוש לקיומו. אין היא מספרת דבר על בריאת השמים וכל צבאם או על בריאת הארץ ומתן צורתה. ולפיכך מי שקורא רק את הפרשה הזאת יכול היה להעלות על דעתו, שהשמים והארץ הם 'קדמונים' ולא נבראו בידי ה', וכוח הבורא מתבטא רק בכך, שהוא הצמיח את השיח ואת העשב ויצר את החי ואת המדבָר. וכך כבר הייתה התורה נותנת מקום למינים לרדות. לכן פתחה התורה את סיפור הבריאה במלים "ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים"; שכבר למדנו מאלינו מן הפתיחה הזאת, שה' אכן עשה ארץ ושמים, אלא שהכתוב בא לספר כאן רק את מה שאירע בעולם אחרי שהוא נעשה בידי ה'. והוא הדבר הכתוב גם בכותרת הפרשה הזאת, כמות שהיא כתובה לפנינו היום: "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים". גם כותרת זו מלמדת מאליה, שהשמים והארץ נבראו ונעשו בידי ה'; אלא שהכתוב בא לספר כאן רק על "תולדות" השמים והארץ בהבראם: מה עבר עליהם או מה 'הולידו' מיום בריאתם או מהיום שה' עשה בו ארץ ושמים.

אולם יכול אדם לתמוה על דרך זו של תיאור הבריאה. שהרי סיפור העובדה, שה' עשה ארץ ושמים הוא חשוב לאין ערוך יותר מהתיאור המפורט של הצמחת השיח והעשב ויצירת החי והמדבָר. ולפיכך קשה מאוד להבין, שהתורה סיפרה על עשיית ארץ ושמים רק דרך אגב, במשפט טפל, הבא לקבוע את זמן הדברים, שמסופר עליהם לאחר מכן; ואלמלא היה

צורך לתאר את זמן יצירת הצומח, החי והמדבר, לא הייתה התורה מוצאת לנחוך לספר לנו אותה עובדת יסוד של האמונה, שארץ ושמים נעשו בידי ה'.

דומה, שיש לכך רק הסבר אחד. התורה מספרת בפירוש את כל היסודות, שהאמונה תלויה בהם; כגון שה' מנהיג את העולם בדין וברחמים, שהוא בחר בישראל, הוציא אותם ממצרים ונתן להם תורה. כל אלה חייבים להיות כתובים בתורה בפירוש, שהרי הם יכולים להיות נלמדים רק מן התורה; ואלמלא הייתה התורה מספרת אותם, לא היינו מכירים אותם כלל. שונה מהם רק יסוד האמונה במציאות ה'. אמונה זו איננה צריכה להיות נלמדת מן התורה, שהרי כל אדם מגיע אליה בכוח עצמו. מיום שאדם עומד על דעתו - עוד בטרם פתח את ספר התורה - הרי הוא רואה את השמים ואת הארץ, ומאליו הוא שואל: "מי ברא אלה". והואיל והאפשרות, שהעולם הוא 'קדמון' או התהווה 'מאליו', איננה עולה על הדעת כלל, הרי יש בידו רק תשובה אחת: "בורא השמים הוא האלהים יצר הארץ ועֶשָׂה הוא כוונה" (ישעיה, מ"ה, יח). משום כך אין התורה מספרת בשום מקום על מציאות ה' בפירוש; מציאות ה' רק משתמעת מאליה מכל המסופר בתורה. העובדה, שה' הוא מצוי, היא ההנחה הקודמת לכל סיפורי התורה - היא ההנחה המובנת מאליה לכל התורה כולה.

וכדרך שאין התורה חייבת לספר בפירוש, שהאל הוא מצוי, כך אין היא חייבת לספר בפירוש, שהוא ברא שמים וארץ. שכן שתי האמונות האלה אינן שני יסודות נפרדים, שאחד מהם יכול להתקיים בלי חברו, או שהאחד מביא לידי חברו; אלו הן שתי אמונות זהות וחופפות. האמונה במציאות ה' היא מליצה ריקה מתוכן בלי האמונה בבריאת העולם, שהרי האל לא נודע לנו אלא בכוח מעשיו; ואם לא נודע לנו, שהוא ברא את העולם, הרי לא נודע לנו כלל. לא ידיעת ה' מביאה לידי האמונה בבריאת העולם, אלא האמונה שה' ברא את העולם היא-היא ידיעת ה'; היא התנאי היחיד - ההכרחי והמספיק - לאמונה במציאות ה'. שהרי יש בעולם אלים רבים, הניכרים לאדם במעשיהם ובמעלליהם. וגם אלה הם אלוהים, וה' חלק אותם לכל העמים תחת כל השמים. אך "לא כאלה חלק יעקב - כי יוצר הכל הוא" (ירמיה, י', טז). והעובדה, שה' הוא "יוצר הכל" היא סימן ההיכר היחיד המבחין בינו ובין שאר כל המצויים. "כי כל אלהי העמים אלילים - וה' שמים עשה" (תהילים, צ"ו, ה). ואין בין ה' ובין אלוהי העמים אלא בריאת העולם בלבד. שכן אל שלא ברא את העולם איננו אל טרנסצנדנטלי, שהוא מעבר לעולם ולמעלה מן העולם וקודם לעולם ובלתי תלוי בעולם; אלא הוא חלק מן העולם וקשור לעולם ותלוי בחוקיו הקדמונים. "אלהיה די שמיא וארקא לא עבדו יאבדו מארעא ומן תחות שמיא אלה"; ואילו אלוהי ישראל "עֶשָׂה ארץ בכחו מכין תבל בחכמתו ובתבונתו נטה שמים" (ירמיה, י', יא-יב). משום כך האמונה בה' כוללת מאליה את האמונה בבריאת העולם; ומי שכופר בבריאת העולם בידי ה' - לא רק שאין לו אמונה, אלא אין לו אלוה כלל.

דומה, שדברים אלה מפורשים בפתיחת הרמב"ם לספר משנה תורה. כי הרמב"ם - בניגוד לתורה - פותח את ספרו ביסוד האמונה במציאות ה'. וכך הוא מגדיר את האמונה הזאת:

"יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל הנמצא;

וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמיתת הימצאו".

בדברים אלה מנסח הרמב"ם את מצוות האמונה במציאות ה'. אולם כאשר הוא בא להגדיר את ה'מצוי' הזה, שאנחנו חייבים להאמין במציאותו, אין הוא מייחס לו דבר מכל

הדברים הרבים הידועים לנו עליו מן התורה; כגון שמו, מידותיו והתגלויותיו בדברי ימי ישראל. שכן יש רק הגדרה אחת, שהשכל האנושי יכול לתת לאלוהי ישראל: שהוא מצוי ראשון הממציא כל הנמצא - וכל הנמצאים בעולם לא נבראו אלא מאמיתת הימצאו. משום כך אם אדם מאמין באל הנקרא בשם ה', והוא סבור שהוא אלוהי ישראל הטוב והמיטיב שהוציא את ישראל ממצרים ונתן להם תורה - אלא שהאל הזה לא ברא שמים וארץ - הרי האל הזה שהוא מאמין במציאותו הוא אל אלילי, ואמונתו היא אמונה אלילית. ולא זה אלוהי ישראל, שהתורה מניחה את מציאותו כהנחה מובנת מאליה. כנגד זה אם הוא מאמין במצוי ראשון שהוא ממציא כל הנמצא, אלא שהוא קורא לו בשם אחד מאלוהי העמים ומייחס לו מידות שאינן מידותיו, ואף רואה בתורה יצירה אנושית - עדיין האמונה במציאות ה' מאוששת בידיו בלא פגם. שכן בעצם העובדה, שהוא מאמין במצוי שהוא ממציא כל הנמצא - מאלי הוא מאמין באלוהי ישראל, ששמו ומידותיו ומעשיו כבר נתגלו לנו בתורה. ואף-על-פי שהוא שינה את שמו, סילף את מידותיו וכפר בתורתו - עדיין הוא מאמין במציאותו. שכן שמו, מידותיו והתגלויותיו של ה' הם עובדות הידועות לנו על ה' מהתורה; אולם רק העובדה שהוא ברא תבל ומלואה קובעת את עצם מציאותו.

דומה, שכל הדברים האלה רמוזים בפתיחת הפרשה המספרת על בריאת העולם במידת שם "הויה". פרשה זו באה לספר כיצד נתייבשה הארץ באדם ובעלי חיים ואימתי החלה להצמיח שיח ועשב. כל המעשים האלה אירעו ביום הראשון לקיום העולם. והואיל והתורה פונה אל אדם, היודע שה' הוא מצוי והוא לבדו ממציא כל נמצא, הרי היא קובעת את הזמן הזה בלשון 'המובן לו מאליו'. "ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים"; הווה אומר: המאורעות שיוספר עליהם בהמשך אירעו ביום שהיה בו הדבר הידוע לכל אדם - שה' אלוהים עשה ארץ ושמים.

ועל-פי הדברים האלה עלינו לבאר עתה את הכותרת לפרשת הבריאה במידת שם "אלהים". הנוסח שהיה ראוי לה כבר הוצע לעיל; וכבר נאמר שם, שלשון "אלה תולדות", הכתוב היום בסיום הפרשה, היה ראוי לעמוד בראשה. ולפיכך לשון זה חייב להתבאר, כדרך שהוא מתבאר בשאר כל פרשות התולדות; כגון תולדות נח, שם, תרח, יעקב, אהרן ומשה¹⁰. בכל הפרשות האלה אין התורה עוסקת בהולדת האיש, אלא בהולידו; שהרי אין היא מספרת, אימתי הוא נולד ובאלו נסיבות, אלא היא מספרת אימתי הוא הוליד ומה שמות בניו, ומה עבר עליו ועל צאצאיו¹¹. וכעין זה יש לומר גם כאן: אין התורה באה לספר כאן על 'הולדת' השמים ועל בריאתם בידי ה', אלא על תולדותיהם. וטעמו של דבר זה מובן על-פי כל מה שנתבאר כאן. התורה פונה אל האדם, שהתבונן בשמים ובארץ ויודע מאליו שהם נבראו בידי אלוהים; אך אותו אדם מבקש לדעת את תולדותיהם בראשית בריאתם: מה

¹⁰ בראשית, ו', ט; י"א, י, כז; ל"ז, ב; במדבר, ג', א.

¹¹ אולי יש חריג: "זה ספר תולדות אדם ביום ברא אלהים אדם בדמות אלהים ברא אתם. זכר ונקבה בראם" וגו' (בראשית, ה', א-ב). אך אפשר, שמשם ראינו; והביטוי "ביום ברא אלהים אדם" וגו' הוא משפט סיפא של האמור לפניו. לפי זה, המבנה של "זה ספר תולדות אדם ביום ברא אלהים אדם" וגו' דומה למבנה של "ויאלה תולדת אהרן ומשה ביום דבר ה' את משה בהר סיני" (במדבר, ג', א). וכוננת הכתוב לומר, שתולדות אדם החלו ביום ברוא אלוהים אדם שאירע בו כל האמור בהמשך: "בדמות אלהים ברא אתם, זכר ונקבה בראם" וגו'. על בראשית כ"ה, יט, ראה רמב"ן שם.

הולידו, מה נברא מהם ומה עבר עליהם מיום שנבראו. על כך משיבה התורה: 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם בראשית ברוא אלוהים את השמים ואת הארץ' וכו'.

ופתיחה זו מתאימה יפה גם לאמור בהמשך. ולעניין זה ראוי להשוות את האמור בפרשה דומה: "אלה תולדות נח איש צדיק תמים היה בד'רתיו את האלהים התהלך נח. ויולד נח שלשה בנים את שם את חם ואת יפת" (בראשית, ו', ט-י). קטע זה פותח בכותרת, לאחריה טיבו של האיש שהוא בא לספר על תולדותיו, ולבסוף גופו של הסיפור. וכעין זה גם כאן: 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם בראשית ברוא אלוהים את השמים ואת הארץ. והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום ורוח אלהים מרחפת על פני המים. ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור'. גם כאן פתח בכותרת, לאחריה תיאור הארץ שהוא בא לספר על תולדותיה, ולבסוף גופו של הסיפור. ויש עוד צד שווה בין שני הקטעים האלה. בשניהם שמו של בעל התולדות נכפל: "נח נח" או "הארץ והארץ". השם הראשון מסיים את הכותרת, והשם השני פותח את התיאור שלאחריה.

אולם לפי זה נראה, שיש כאן סתירה בין הכותרת ובין גופו של הסיפור. שכן לפי האמור בכותרת היינו מצפים, שהתורה לא תספר דבר על עצם בריאת השמים והארץ, אלא תספר רק על תולדותיהם. אולם ציפיה זו מתקיימת רק ביחס לארץ, ולא ביחס לשמים; כי הסיפור על הארץ פותח בתיאור מצבה ותולדותיה אחרי בריאתה, ואילו הסיפור על השמים מתאר תחילה את עצם בריאתם ורק אחר-כך את תולדותיהם.

ונראה, שכך יש ליישב את הסתירה הזאת. נראה מן האמור בתורה, שהאדם היה תכלית הבריאה, וכל מה שעשה הבורא - לצורך האדם עשה. משום כך ברא תחילה רק את הארץ בלבד, שהרי היא עתידה להיות מקום מושב האדם. אך הארץ - בראשית בריאתה - הייתה מוצפת מים; והואיל ולא היה אפשר להבדיל בין מים למים אלא באמצעות הרקיע, היה צורך לברוא אחר-כך גם את הרקיע. ורק אחרי שהובדלו המים העליונים מן המים התחתונים - באמצעות הרקיע - היה אפשר לכנס את המים למקום אחד, כדי שתיראה היבשה, והיא תכשר לשיבת אדם. נמצא, שהשמים נבראו רק לצורך הארץ - במסגרת התהליך של הפיכת תהו ובהו לארץ נושבה. ומכאן, שעצם בריאת השמים איננה אלא חלק מתולדות הארץ.

אולם משמעות זו של השמים הייתה גלויה רק בשעת בריאתם, ושוב איננה נראית היום, אחרי שהושלמה בריאת הארץ. כיום אין הארץ מוצפת מים, אלא המים התחתונים מכונסים במקום אחד והיבשה נבדלת מהם, ואילו המים העליונים מכונסים באוצרו הטוב של ה', והוא ממטיר אותם על הארץ כרצונו. שוב אין כל סימן לכך, שהיה אי-פעם מגע ביניהם, מגע שניתק רק באמצעות הרקיע; לכל מראה עיני האדם הרי השמים והארץ הם גופים מקבילים, השקולים זה כזה ומשמשים זה בצד זה. לשניהם יש אוכלוסים, ודרי מטה הם כנגד דרי מעלה. הארץ היא משכן לאדם ולבעלי החיים, ואילו בשמים יש אוהל לשמש, והירח והכוכבים נעים שם במסילותם. ההקבלה שבין השמים לארץ ניכרת גם ביחס אל ה' ואל האדם, כי השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם, או: השמים כיסא ה', והארץ הדום רגליו. וכשם שדרי מטה מהללים את ה', כן גם דרי מעלה. כי השמים מספרים כבוד אל, ומעשה ידיו מגיד הרקיע; וכאשר הם משמיעים את קוֹם ואת מְלִיחָה, כל מלאכי מרום וגם מאורי אור מצטרפים לשירתם.

ועל-פי הדברים האלה כבר נתיישבה מאליה הסתירה שבין הכותרת ובין גוף הסיפור. הכותרת זנה בשמים ובארץ כמות שהם נראים לעינינו היום. דבר זה יכול להיות מובן מאליו, והוא מובן בייחוד על-פי המקום שהיא כתובה בו. שהרי היא כתובה לפני סיפור הבריאה, והיא פונה אפוא אל אדם, המכיר את השמים ואת הארץ - לא כמות שנבראו בשעתם - אלא כמות שהם נראים לו היום. אולם השמים והארץ נראים היום כשני גופים, השקולים זה כזה ומקבילים זה לזה. ולפיכך האדם המתבונן בהם סבור מאליו, שהם גם נבראו כאחד - לא השמים קודמים לארץ, ולא הארץ קודמת לשמים. והואיל והוא מבין מדעתו, שהם נבראו בידי האלוהים, הרי הוא מבקש להכיר רק את תולדותיהם. הוא שנאמר בכותרת: "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם".

כנגד זה גופו של הסיפור מציג את השמים ואת הארץ כמות שהם נראו בשעת בריאתם. אך באותה שעה הם לא היו שקולים זה לזה ולא נבראו כאחד; אלא הארץ נבראה תחילה, והשמים נבראו רק אחר-כך - במסגרת תולדות הארץ; לפיכך היה צורך לספר גם את עצם בריאת השמים. ואף-על-פי-כן עדיין דברי הכותרת קיימים. שהרי עדיין סיפור זה כולל רק את תולדות השמים והארץ בלבד - אלא שתולדות הארץ כוללים גם את בריאת השמים. ואין הכתוב מספר כאן על בריאת השמים לצורך עצמה, אלא רק לצורך הסיפור על תולדות הארץ. נמצא, שהתפיסה העקרונית המשתקפת בכותרת מתקיימת גם בגופו של הסיפור. כי הכתוב לא נתכוון לספר כאן, שהשמים והארץ נבראו בידי האלוהים; שהרי זו היא ההנחה המובנת מאליה של פרשת הבריאה במידת שם "אלהים" - כשם שזו היא ההנחה המובנת מאליה של פרשת הבריאה במידת שם "הויה". לא בא הכתוב אלא לספר את תולדות השמים והארץ "בהבראם", מראשית בריאתם - מן השעה הראשונה שהיו ראויים להוליד "תולדות"; והוא נאלץ לספר על בריאת השמים רק משום שהיא חלק מתולדות הארץ.

ועל-פי הדברים האלה כבר נתיישבו כל השאלות, ששאלנו בתחילת דברינו על הפסוק הראשון של התורה - וביתר דיוק: אין הן מתעוררות כלל. שהרי פסוק זה נועד לסיים את הכותרת "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם"; ולתיאור הזמן "בהבראם" הוא מוסיף את משפט הזמן "בראשית ברוא אלוהים את השמים ואת הארץ". משפט זה בא לומר, שהשמים והארץ הולידו תולדות מיד בראשית בריאתם, בשעה הראשונה לבריאתם¹². תולדות הארץ ניכרות בכך, שהיא חדלה להיות תוהו ובוהו, הפכה - באמצעות הרקיע - לארץ נושבת והוציאה את הצומח ואת החי; ואילו תולדות השמים ניכרות בכך שנבראו המאורות ונתלו ברקיע השמים.

אולם כל הפירוש הזה אמור רק ביחס לפסוק הזה כמות ש"עלה במחשבה תחילה" - כסיום לכותרת "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם". ועדיין חובה עלינו לבאר את הפסוק הזה, כמות שהוא כתוב לפנינו - כפתיחה לכל התורה כולה. כבר אמרנו לעיל, שבעקבות השיתוף של מידת הרחמים למידת הדין הועברה הכותרת "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם" מראש הפרשה לסופה. בראש הפרשה נותר אפוא רק

¹² אפשר גם לומר, שבריאת שמים וארץ נתפסת כאן כהליך ממושך, המסתיים רק ב"ויכלו השמים והארץ וכל צבאם". אך מיד, בראשית התהליך הזה - אחרי השלב הראשון של הבריאה - הם כבר החלו להוליד תולדות.

הביטוי "בראשית ברוא אלוהים את השמים ואת הארץ". ביטוי זה נועד מלכתחילה להיות משפט סיפא של הכותרת; ובמעמד זה היה משמש כמשפט זמן. אך משניטל ממנו משפט הרישא, הפך למשפט העומד בפני עצמו. ובעקבות השינוי הזה נשתנה מאליו גם הניקוד: שוב אין קוראים "בראשית בְּרָא אלהים", אלא: "בראשית בְּרָא אלהים". כך לשיטת הרמב"ן. ואילו רש"י סבור, שיש לקיים את המשפט הזה במעמדו התחבירי הראשון, וכדרך שהוא נועד להיות משפט זמן, כן יש לפרש אותו גם עתה. אלא שמלכתחילה נועד להיות משפט סיפא של המשפט שלפניו; ומשניטל ממנו המשפט שלפניו, יש לפרש אותו כמשפט רישא של האמור לאחריו. ולפי זה ניקוד בְּרָא - במשמעות בְּרָא - הוא הניקוד שנועד לפסוק זה מלכתחילה.

נמצא, ששני הפירושים האלה יש להם על מה שיסמוכו, ושניהם מבטאים אמת; ולפיכך יש לומר גם על מחלוקת זו: "אלו ואלו דברי אלוהים חיים". פירוש הרמב"ן מבטא את העובדה, שפסוק זה נועד להיות חֵלֶק של כותרת, הכתובה בראש הספר כמשפט העומד בפני עצמו. ולפיכך גם עתה, אחרי שנותר בגפו, עדיין יש לקיים אותו כמשפט העומד בפני עצמו. ואילו פירוש רש"י מבטא את העובדה, שפסוק זה נועד להיות משפט זמן, ולפיכך עדיין יש לקיים אותו כמשפט זמן.

ואף-על-פי ששני הפירושים האלה נראים שקולים, יש מעלה יתרה לפירושו של רש"י. שהרי העובדה, שאלוהים ברא את השמים ואת הארץ, לא נועדה מלכתחילה להיאמר במשפט חיווי עצמאי, אלא זו היא ההנחה המובנת מאליה של כל הפרשה. ולא הזכרה כאן בריאת שמים וארץ אלא כדי לתלות בה את זמן תולדותיהם. ולדעת רש"י, כן הדבר גם עתה. העובדה, שאלוהים ברא את השמים ואת הארץ, הזכרה כאן רק במשפט טפל כדי לתלות בה את זמנם של הדברים האמורים בהמשך. ואילו לדעת הרמב"ן, נשתנה עתה כל משקלו של הפסוק הזה. בריאת אלוהים את השמים ואת הארץ שוב איננה מופיעה כהנחה מובנת מאליה, אלא נאמרת כמשפט עצמאי. ונראה אפוא, כאילו התורה פונה כאן אל אדם, שעדיין לא הבין, שאלוהים ברא את השמים ואת הארץ!

ואחרי שעמדנו על מעמדו התחבירי של הפסוק הזה, נותר לנו עתה לפרש את עצם משמעותו. בעניין זה נלך בדרכם של הראשונים: בריאת שמים וארץ איננה כלל שלאחריו פרט, אלא היא קודמת לכל האמור לאחר מכאן. אולם אין היא קודמת **לכל** המעשים המסופרים בהמשך - שהרי לפי זה הייתה בריאת השמים נזכרת כאן שתי פעמים - אלא בריאת שמים וארץ קודמת **לתולדות** השמים והארץ הנזכרות בהמשך. ונמצא אפוא, שיש כאן משפט חסר, וכך יש להשלים אותו; לשיטת הרמב"ן: בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ, ואלה תולדותיהם; ולשיטת רש"י: בראשית ברוא אלוהים את השמים ואת הארץ, הרי אלה תולדותיהם. והרשות בידינו להשלים כך את הפסוק הזה, שהרי מפורש בסוף הפרשה, שכל עצמה לא באה אלא לספר את תולדות השמים והארץ; ולפיכך נוכל לומר, שלא הזכרה בריאת שמים וארץ בראש הפרשה אלא כדי להקדים אותה לתולדות שמים וארץ או כדי לתלות בה את הזמן של תולדות שמים וארץ, שהרי תולדות שמים וארץ הן עיקר עניינה של הפרשה.

אולם חובה עלינו לציין: אף-על-פי שנתיישבו בדרך זו כל השאלות ששאלנו על הפסוק הזה, עדיין אין פירוש זה עולה בקנה אחד עם המשתמע ממשט הלשון; שהרי הפסוק מתפרש רק בדוחק כפסוק חסר הטעון השלמה. אולם דבר זה אין בו כדי להתמיה, והוא היה צפוי מראש. שהרי כך דרך הכתובים בכל התורה. הם מתבארים כמשמעם כל אימת שהם

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

כתובים בהנהגה אלוהית אחת: במידת שם "הויה" או באחת ממידות שם "אלהים". כנגד זה במקום שנצטרפו הנהגות שונות, כבר ניכר סירוס או חיסור או ייתור או כל שינוי אחר ממנהג הלשון. והתורה הניחה את השינויים האלה מדעת. שאלמלא הם היינו סבורים, שהיא מבטאת כאן רק אחד משמותיו הקדושים של ה'; ולא היה זה עולה על הדעת, שהיא נותנת ביטוי לשיתוף הנהגות. השינוי ממנהג הלשון הוא הביטוי הטוב ביותר לצירופי הנהגות. שכן במקום שנצטרפו שתי הנהגות אלוהיות, הרי כל אחת מהן 'מתמתקת' על-ידי חברתה, ולפיכך היא נראית חסרה או משונה מן המנהג שהיה ראוי לה. ולפיכך הרי זה בדין, שגם הכתובים המבטאים את הצירוף הזה יהיו חסרים או משונים ממנהגם. והקבלה זו שבין לשון התורה ובין ההנהגות האלהיות היא ביטוי נאה למהות התורה; שהרי כל התורה כולה איננה אלא שמותיו של ה'.

