

לשונות בריאה בבראשית פרק א'

ציון עוקשי

הפרק הראשון בספר בראשית מרתק כל קורא מתוך רצון להבין, ולו רסיס קטן, מהעוצמה האדירה של התוכן המובע בניסוח אפי שקט ומרשים לא פחות. הרמב"ן, בסוף פסוק ג', אומר: "הפירוש בסידור הכתובים בזה נשגב ונעלם, ודעתנו בו פחות מטפה מן הים הגדול".

אין בכוונתנו לצלול ל"מעשה בראשית", שדעתנו בו אין בה אפילו "פחות מטפה מן הים הגדול", אלא לקרוא את הפסוקים כפי שהם, להצביע על כמה מונחים או ביטויים ולנסות להבין את משמעותם הלשונית, במה הם מיוחדים במסגרת הסיפורית ומה הם תורמים להקשר הכללי.

הפרקים הבאים יכולים לעמוד כל אחד בפני עצמו, אך בחירתם וסידורם מאפשרים גם לראותם בזה אחר זה כרצף אחד, המשרטט הצעה למבנה משוכלל של תיאור הבריאה בפרק א'.

תוכן הפרקים:

- א. "ולמשול ביום ובלילה", עיון בהצרכת מלת היחס ומשמעותה לגבי מעשה היום הרביעי.
- ב. "ויקרא... ויברך", מבט מבני שונה על מערך שבעת הימים.
- ג. "המאורות הגדולים והתנינים הגדולים" — על שם התואר המשותף ועל הזיקה ביניהם.
- ד. "ברא" — ניתוח ההקשר וההתפתחות הסימנטית.
- ה. "אשר ברא אלקים לעשות", על התחביר ועל כיווני פרשנות שונים.
- ו. לבסוף נציג רישום, המעמד את תיאור הבריאה במבנה של טבלה, ומבליט שאלות רבות בצורה מוחשית, בצירוף הנחיות למעיין.

פרק א. ולמשול ביום ובלילה

אחד התפקידים המתוארים ביום הרביעי כתפקידם של המאורות הוא 'ולמשול ביום ובלילה'. מה משמעות התפקיד? תשובה על כך תרמו גם על משמעותו של הפועל 'משלו'.

אם תפתח קונקורדנציה של אבן-שושן באות ב' תגלה מה שאתה כבר יודע: זו אחת הדוגמאות לשימוש מילת היחס ב' כתיאור זמן. מתי המאורות ימשלו? ביום ובלילה. עיון קצר במפרשים מגלה ניסוח שאיננו חד משמעי. רד"ק: "זה ביום וזה בלילה", חזקוני: "זה ימשול ביום וזה בלילה". האם גם הם מתכוונים לתיאור הזמן?

רמב"ן: "ענין הממשלה דבר אחר מבלי האורה שהזכיר, כי יכלול מה שאמר תחילה והיו לאותות ולמועדים. כי יש להם ממשלה בארץ בשינוייה אשר יולידו בה. והממשלה בהוויה ובהפסד בכל השפלים. כי השמש בממשלתו ביום יצמיח ויוליד ויגדל בכל החמים והיבשים, והיחיד בממשלתו יפרה במעונות ובימים ובכל הלחים והקרים. ועל כן אמר סתם ולמשול ביום ובלילה, כי ממשלת השפלים להם".

יש אצל הרמב"ן שימוש במילת היחס ב' בכמה הקשרים שבהם ברור שאין מדובר כתיאור זמן אלא במושא. לא 'מתי ימשלו' אלא 'כמה ימשלו', דהיינו מילת היחס ב' אינה תיאורית אלא מוצרכת לפועל 'משל', כגון: למשול בארץ, בשינויים, בהוויה בהפסד, אך האם הרמב"ן מתכוון לומר שזו המשמעות גם בהקשר של "ולמשול ביום ובלילה", דהיינו: לא ציון הזמן אלא ציון המושא. המאורות ישלטו במי? ביום, בלילה, ובמה שנגזר מהם — ממשלה בהוויה ובהפסד.

הדברים שקולים, אך דעתי נוטה לומר שהרמב"ן מפרש את ה'ב' כמושא.¹ כדי להוכיח זאת נעבור לניתוח קטע התיאור של יום ד'.

יד: ויאמר אלקים יהי מאורות ברקיע השמים:

1. להבדיל בין היום ובין הלילה.

2. והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים.

טו: 3. והיו למאורות ברקיע השמים להאיר על הארץ.

טז: ויעש...

יז: ויתן אותם אלקים ברקיע השמים:

1. להאיר על הארץ.

2. ולמשול ביום ובלילה.

3. ולהבדיל בין האור ובין החושך.

אפשר מיד לראות שיש מבנה כיאסטי בין האמירה לבין העשייה,²

האמירה העשייה

להבדיל	להאיר
לאותות	למשול
להאיר	להבדיל

1. יש מקום לעיין האם הפירוש הדקדוקי נובע מהשקפת עולם או להיפך, אולי מסתתרת כאן ההשקפה הפילוסופית הידועה, ששורשיה בפילוסופיה היוונית הרואה בגלגלים ישויות בעלות נפש ותפקיד החורג מתפיסת הפיסיקה שלנו.
2. ציין זאת כבר "העמק דבר" וטעמו שונה.

החילוף מתחייב מעצם הסיטואציה. כשמדובר בביצוע, הצורך הראשוני לאדם הוא בתפקיד 'להאיר', אחר כך לקבוע זמני יום ולילה, ורק אחר כך לעלות מדרגה אל 'ההבחנה' בין אור וחושך, מה שלא תהיה משמעותה, הרי היא במהותה יותר עיונית. יוצרת זיקה ברורה אל 'האור' שנברא ביום ראשון, ושם מצוין בנושא דווקא 'אלוקים': "ויבדל אלוקים בין האור ובין החושך".

לענייננו חשוב להראות שבהקבלה עומדים זה מול זה:

א. והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים.

ב. ולמשול ביום ובלילה.

אחד הוא פירושו של האחר. מה שחסר באחד תוכל לפרש בעזרת חברו. המאורות הם שיקבעו את האותות והמועדים והימים והשנים,³ וזו היא הגדרת ממשלתם. המאורות שולטים על היום והלילה בכך שהם קובעים את מועדיהם ובכך מכוונים את רצף זמני השנה. וכך נראה יש להבין את הסמיכויות בפסוק ט"ז "למשלת היום" ו"למשלת הלילה". במשמע של 'שליטה על' ולא של תיאור זמן.⁴

כיוון שהגענו לכאן נוכל להבין את ראשית דבריו של הרמב"ן: "ענין הממשלה... כי יכלול מה שאמר תחילה והיו לאותות ולמועדים". הרמב"ן כנראה מסביר את "ולמשול ביום ובלילה" לא כתיאור זמן אלא כמושא, במשמע של 'שליטה ב'.

פרק ב. ויקרא... ויברך

1. הדיון הקודם ביום הרביעי הוליד תצפית מעניינת על שבעת הימים.⁵ כדי לתופסו נתחיל ביום הרביעי עצמו. המבנה הכיאסטי של תפקיד המאורות, שתואר קודם, מעמיד באמצעו את פסוק ט"ז שהוא עשיית המאורות: "ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה ואת הכוכבים". אם נראה את המבנה הכיאסטי של יום הרביעי בדמותה של מנורה, הרי עשיית המאורות עצמם תהיה הקנה האמצעי.

להבדיל לאותות להאיר ויעש להאיר למשול להבדיל

3. כך מסתבר מרש"י, חזקוני ורד"ק, אך רס"ג, ראה הערתו של הרב קאפח, מתרגם את 'היו' כמוסב על היום והלילה ולא על המאורות.
4. סיוע לפירוש הזה היא העובדה, שאין בכל המקרא הקשר של הפועל 'משל' בתיאור זמן, ורובן המכריע של הדוגמאות משמען הצרכה מושאית. יש בעיה של 'דו משמעות' כגון: "וכי הוא מושל בכל ארץ מצרים" (בר' מ"ה 26). האם זהו תיאור המקום או הצרכה מושאית. דוגמה בטוחה "מושל מערוער... ועד יבוק הנחל" (יהו' י"ב 2). כאן ברור שהתיאור הוא תיאור מקום, וכאן אין מלת היחס 'כי'.
5. ראה נקודות תצפית אחרות, בעיקר על ששת-הימים ולא על שבעת הימים אצל הרב מרדכי ברויאר, מעשי בראשית, מגדים י"ב, 9-15 (להלן ברויאר); משה עימנואל, ספר בראשית, עמ' 41, תל-אביב 1988 (להלן עימנואלי); ישראל רוזנסון, מאורות מדע ופרשנות, מגדים ט"ז, 9-18 (להלן רוזנסון).

אם נמשיך קו זה וננסה להעביר אותו אל שבעת הימים, נקבל את היום הרביעי כקנה המרכזי של המנורה.

אפשר לפתח את הרעיון הזה ביתר פירוט:

אור	שמים	צומח ⁶	מאורות	חי	אדם	שבת

ונקבל מערכת זיקות מעניינת:

אור מול שבת
שמים מול אדם
צומח מול חי

והמאורות שוברים את הרצף: דומם צומח חי אדם.

אבל כיוון שנקודת המוצא שלנו במאמר זה היא לשונות הבריאה, אני מבקש להתרכז בדיון בזוג פעלים הבאים בהשלמה בשבעת הימים:⁷

ויקרא	ויברך
ימים: א', ב', ג'	ימים: ה', ו', ז'

יום ד' — אין

יום א': ויקרא אלקים לאור יום ולחושך קרא לילה
יום ב': ויקרא אלוקים לרקיע שמים
יום ג': ויקרא אלוקים ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים
יום ד':

יום ה': ויברך אותם אלוקים לאמור פרו ורבו
יום ו': ויברך אותם אלוקים ויאמר להם אלוקים פרו ורבו
יום ז': ויברך אלוקים את היום השביעי ויקדש אותו

לנוחיות הניסוח נקרא לשלושת הימים הראשונים 'אגף ימין', ולשלושת הימים האחרונים 'אגף שמאל'.

2. אגף ימין — לשון 'קריאת שם'

האגף הימני של שבעת הימים מאופיין על ידי 'קריאת שם'. מה משמעות הפעולה הזו במקרא. 'קריאת שם' במקרא היא בעלת משמעות עצומה.⁸

6. הצומח כולל 'ארץ' וראה על כך בפרק זה סעיף 4.

7. הדבר בולט מאוד בעיון בטבלת ימי הבריאה שהובאה להלן בפרק ו' במאמר זה.

8. על מדרשי שמות ראה יאיר זקוביץ, כפל מדרשי שם, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"א (בשכפול), וכן סיכום שלו באנציקלופדיה מקראית, ערך 'מדרשי שמות'.

לקריאת שם במקרא יש כמה פנים:

א. פן של בעלות ושליטה. כאשר מלך מצרים ממנה מטעמו מלך במקום יאשיהו, הוא משנה שמו מאליקים ליהויקים (מל"ב כ"ג 34), וכאשר מלך בבל, כמה שנים אחר כך, ממנה מלך אחר הוא עושה פעולה דומה, את השם מתניה הוא משנה לצדקיהו (שם כ"ד 17). ובאור זה ניתן להבין את שינוי השם של יוסף על ידי פרעה לצפנת פענח. ושמא כך ניתן לפרש את "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", "שמו" היינו שלטונו.

ב. פן של מהות. השם מבטא מהות של הנקרא בשם. על ידי השם גם מגדירים את תפקידו ואת יכולתו. בשם הרב חיים מוולוז'ין מצוטט ש"השם הוא עצם הנפש של האדם". לכרות שמו של אדם או למחות שמו פירושו לכרות את זכרו מהחיים. מי שמשנים את שמו משנים גם את גורלו ותפקידו, אברהם-אברהם, שרי-שרה, יעקב-ישראל.

ובחזרה לפרקנו, בקריאת השם ליום, ללילה, לשמים, לארץ, לימים, מבטא הכתוב את שליטתו של הקב"ה ביקום, בחלל ובזמן. ה' הוא אדון הקוסמוס.

בצד הדגש על השליטה, יש גם חלוקת תפקידים, בכל שלושת הימים מדברים על הבללות: בין חושך לאור, בין מים למים (= בין שמים לארץ), בין יבשה לים. ה' אדון הכול קובע את חוקי היקום ומסגרותיו על ידי קריאת השם.

3. אגף שמאל — לשון 'ברכה'

גם ב'אגף השמאלי' של שבעת הימים יש צורך בקריאת שם לחיות ולאדם, הבורא הוא גם אדונייהם ומלכם. אך הדברים כאן יותר מורכבים בשל בריאתו של האדם, המקבל גם הוא כוח שליטה. בפרק הבא נשמע על כך, שהאדם קורא שמות לכל בעלי החיים בשמים ובארץ. ה' מאציל לאדם את היכולת לקרוא בשם "ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו".

כביכול, ה' בכבודו מביא אל האדם את בעלי החיים וכופפם לשליטתו.

גם לאדם קורא ה' בשם, על כך אנו שומעים בראש פרק ה': "זה ספר תולדות אדם ביום ברוא אלוקים אדם בדמות אלוקים עשה אותו. וזכר ונקבה בראם ויברך אותם ויקרא את שמם אדם ביום הבראם".

אך כאן בסיפור הבריאה של שבעת הימים, התורה רוצה להדגיש נקודת מבט אחרת, אולי את מרכזיותו של האדם, ולכן דוחה את האזכור של קריאת השם.

במקום "ויקרא שם" מופיע פועל אחר המאפיין את האגף השמאלי של שבעת הימים "ויברך אלוקים".

גם ל'ברכה' יש מקום מרכזי במקרא ובכלל בעולם הקדמון. די אם נזכור את האמצעים שעושה רבקה לתת ליעקב את ברכת יצחק. ולהבדיל, איזה מאמצים עושים בלק ובלעם להשיג את ההיפך ואין הדבר עולה בידם.

מרכיב מרכזי הנותן לברכה את חשיבותה העצומה הוא המרכיב של 'הפריין'. רבים המקראות העוסקים בברכת הבנים, כך בפרקנו גם לדגים ולעופות וגם לאדם, לאחר

9. אני קורא את 'ויברך' של היום הששי יחד עם הרשכים לפסוק כ"ב גם לחיות ולא רק לאדם. רש"י אינו מפרש כך, וראה עוד על כך בטבלת ימי הבריאה להלן בפרק ו'.

"ויברך" מיד "פרו ורבו" וכך בברכות של ה' לאבות — ברכת הזרע — וכך במשך הדורות — אבות לבנים.¹⁰ בשונה מה'אגף הימני של שבעת הימים, שהדגיש את צד 'הקריאה', רוצה פה התורה להדגיש את צד ה'ברכה', בברכה וכמיוחד במרכיב של 'הפריון' יש מעין 'מעשה הקב"ה', יצירה של חיים חדשים. האגף הזה מאופיין בתנועה שבו, בעשייה, בכיבוש, בהתפתחות, בזרימה של הדורות להמשך לעתיד.

לעומתו ה'אגף הימני' מאופיין ב'קריאת שם', היינו הגדרת תפקידים, התוחמת ומגבילה את הנקראים בשם לפעולה חוזרת על עצמה, בלי חידוש וכלי יצירה. אין בהם אותה פריצה וזרימה וחיות כמו ב'אגף השמאלי'.

בין קריאת השם ובין הברכה יש כמובן קשר, קריאת השמות היא חלק מהברכה, ביטוי להשגחה צמודה, לפעמים קורא השם הוא המאציל את הברכה. כך למשל פסוק ב' בפרק ה' בבראשית: "זכר ונקבה בראם ויברך אותם ויקרא את שמם אדם", ולאחר מכן: "ויחי אדם... ויולד..." וכך אצל יעקב בבראשית מ"ח ט"ז: "המלאך הגואל אותי יברך את הנערים ויקרא בהם שמי ושם אבותי", וההמשך: "וידגו לרוב בקרב הארץ". נשים לב למקומו המרכזי של 'הפריון'.

4. המתח בתוך כל 'אגף'

לפני שנמשיך עלינו לחדר את שאמרנו לעיל. בכל אגף יש מתח פנימי בתוך המרכיבים שלו.

אמרנו, שאגף ימין של 'קריאת שם' מאופיין בפעולה חוזרת על עצמה בלי חידוש ויצירה, והרי באגף זה נמצא ביום השלישי הצומח והוא בעל כוח מסוים של התפתחות וחיידוש. שני ימים נכנגד אחד. ומן הצד השני, אגף שמאל של 'ברכה' הוגדר כבעל תנועה והתפתחות, והנה היום השביעי, יום המנוחה, הוא דווקא עצירת התנועה. וגם כאן שני ימים נכנגד אחד.

כשני האגפים היום השלישי יוצר מעין מצב הפוך לשני הימים שקדמו לו.

המתח הפנימי בכל אגף תורם להבנה עשירה יותר של הניגוד בין שני האגפים.

אגף א': אמנם בצומח יש התפתחות, אך התפתחות זו קשורה בטבורה לאדמה, לארץ, היא חלק ממנה, וכל המחובר לקרקע דמי. הוצאת הרשא אינה יצירה עצמאית אלא היא סוף התהליך של יצירת הארץ. "הרשא הוא הכסות של הארץ, וכשם שאדם רואה את חברו לבוש, כך רואים את הארץ כשהיא מכוסה במעטה ירק".¹¹

תדע שכך הוא, הרי יום ב' לא נאמר בו "כי טוב" כיוון שמעשה הפרדת המים לא נסתיים עד יום שלישי. וכי יקשה על הקב"ה לגמור מלאכה זו ביום אחד? ייתכן שיש מגמה בהפרדה בין יום ב' לבין יום ג' והיא ההבחנה בין שמים לבין הארץ. יום ב' שייך לשמים, התורה מזכירה את יצירת הרקיע ויותר אינה עוסקת בו. השמים ושמי השמים אינם

10. ראה אנציקלופדיה מקראית, ערך 'ברכה'.

11. משל זה הובא בניסוחו של הרב ברויאר (ברויאר, 10). וראה עוד על כך בהערות לטבלת ימי הבריאה להלן בפרק ו', סעיף 5.

מעסיקים עוד את התיאור של הבריאה. המוקד עובר לארץ. וגם הארץ היא תשתית, יחד עם הצומח שעליה, למה שעתידי להיברא באגף שמאל. כך הכתוב אומר ביום הששי בפסוקים כ"ט-ל': "ויאמר אלוקים הנה נתתי לכם (לאדם) את כל עשב... ואת כל העץ... ולכל חית הארץ ולכל רומש על האדמה אשר בו נפש חיה את כל ירק עשב לאכלה". הצומח הוא המזון של החי ושל האדם, לאדם בשלב זה לא הותר עדיין לאכול בשר.

אגף ב': גם 'אגף שמאל' יש בו מתח פנימי משלו. אמרנו שהאגף מאופיין בהתפתחות ובדינאמיות, בבריאת החי לסוגיו בימים ה'-ו', והנה השבת עוצרת את התנועה. ולמרות השוני הזה יש בכל שלושת הימים — ה', ו', ז' — לשון 'ברכה'. מה הצד השווה של 'לשון הברכה' המוכא אצל כולם. אלה שני צדדים של אותה מטבע לא כניגוד אלא כהשלמה. יש כאן יצירה והתפתחות במימד אחר. זוהי ברכת פריון במימד הרוחני, "ויברך אלוקים את יום השביעי ויקרש אותו" ברכתו היא הקדושה שבו. יש דירוג עולה באיכות הברכה, מהחי אל האדם ועד לשבת.¹²

פרק ג. המאורות והתנינים

1. בין שני האגפים ניצבים המאורות. הם שוכרים את הרצף ועומדים כניגוד לשני האגפים גם יחד. אין בהם לא 'קריאת שם' ואף לא 'ברכה'.

נראה שהעמדה זו מכוונת:

א. כנגד קריאת השם הכוללת יש כאן ניסוח מופגן של 'אי קריאת שם'. יש רק תואר, המאורות הגדולים — המאור הגדול, המאור הקטן. מדוע ההתעלמות הזאת מלקרוא להם בשם פרטי: שמש וירח. אם 'קריאת שם' יש בה ביטוי להגדרת תפקיד, הרי אין נברא כמו המאורות יש להם תפקידים מכריעים להתפתחותו של העולם, להאיר, להבריל, למשול. בלעדיותם אין חיים.

היא הנותנת, דווקא בשל החשיבות העצומה של תפקידהם התורה רוצה בכוננת מכוון להשאירם באנונימיותם, כאילו לומר, אלה אינם אלא משרתים, הם אינם עומדים בזכות עצמם, כוחם אינו משלהם, אפילו שם אין להם, בסך הכול אחד קטן ואחד גדול. וכן "את הכוכבים", איזכור מינימלי, כמעט אגבי ובלתי חשוב, מין נספח, נ"ב — ואת הכוכבים.¹³ ב. ומן האגף האחר, כנגד ה'ברכה' המאפיינת את אגף שמאל, עלולים היו לחשוב, הנה גם המאורות בעלי תנועה, תנועה זו הרי יוצרת היא את זרימת הזמן, הנה המאורות באורם ובחומם הם הגורם לחיים על פני האדמה. באה התורה לומר, זו אינה ברכה, עדיין אין אלה 'חיים', עדיין אין כאן יצירה במובן החי, כל יום בדיוק אותו הדבר, למעשה אוטומטי של כלי שרת העושה מעשה בוראו.

12. ועוד על ההקבלה בין השבת לבין ששת הימים ראה להלן בטבלה, פרק ו', סעיף 7.

13. עדות חזקה לכוננה זו של התורה היא העמדתם לאחר הצומח, דבר המנוגד לחוקי הטבע, וזאת כדי להדגיש, הנה העולם היה קיים גם לפניו. ראה על כך בהרחבה רוזנטון מאורות.

2. המאורות הגדולים והתנינים הגדולים

נישאר עוד מעט עם המאורות, אך הפעם מצד התואר שלהם — המאורות הגדולים — אפילו אדם הראשון איננו מכונה 'הגדול'. התופעה תקבל אור מעניין כשנגלה את התואר הזה גם אצל 'התנינים הגדולים'. רק שני אלה, המאורות והתנינים מכונים 'גדולים', האם יש זיקה ביניהם?

אמנם כן, גם המאורות וגם התנינים היו עלולים לשמש נושא להערצה ומכאן להערכתם כבעלי כוח עצמאי משלהם.¹⁴ בסגנון אפי שקט ומרומז, מבטלת התורה את כוחם, אלא שבכל פעם היא עושה זאת בדרך שונה ואפילו מנוגדת.

המאורות: אין ברכה ואין שם פרטי.

התנינים: יש ברכה והיחידים בעלי שם פרטי.¹⁵

מדוע ההבדל? לתנינים אין שום תפקיד מוגדר, הם מוזכרים בשם הפרטי רק כדי לבטל אותם מניה וביה. וכיצד? בעזרת הפועל המיוחד 'יברא', שרק האדם או 'המציאות כולה' זוכים לו. זהו פועל המיוחד לה, והתורה מרגישה, גם התנינים הם ברואים ולא בוראים, הם אינם שונים מבעלי החיים האחרים והם אפילו שותפים לאותה ברכה.

ואילו המאורות, שהם בעלי תפקידים מגוונים וחשובים, המעמידים אותם במרכז, מבוטלים בדרך ההפוכה. אין להם שם ואינם מתברכים, כדי להדגיש, הם בוראים ולא אלוהות. ובתוך המבנה הכיאסטי של תיאור תפקידי המאורות מכאן ומכאן, כפי שהראינו לעיל, בולט הפסוק 'ויעש אלוקים את שני המאורות הגדולים', כביכול אפילו לפועל 'ברא' אינם זוכים. והאוזן יכולה אפילו לשמוע שמץ של אירוניה בניסוחים: המאור הגדול, המאור הקטון, הגדול עניין יחסי בלבד.

פרק ד. ברא

1. בסעיף הקודם עסקנו בפועל 'ברא' בקשר לתנינים הגדולים. האם נוכל להעלות בהקשר המקראי ובעזרת הפרשנים משמעות ושימוש ברורים של הפועל המיוחד הזה.

מה אומרים הפרשנים:

רמב"ן בפסוק ב': 'ועתה שמע פירוש המקרא על פשוטו נכון וברור, הקב"ה ברא כל הנבראים מאפיסה מוחלטת. ואין אצלנו בלשון הקודש כהוצאת היש מאין אלא לשון ברא'.
אם כך לפי הרמב"ן, משמעו של הפועל 'ברא' הוא יצירה 'יש מאין'.
רמב"ם במו"נ חלק ב' פרק ל': "אבל המציאות הזו המיוחדת לכללות העולם שהוא השמים והארץ הרי הונח לו ברא, לפי שהוא לדעתנו המצאה מן ההעדר". הרי לנו גם ניסוחו של הרמב"ם לפועל 'ברא' — 'המצאה מן ההעדר', ניסוח מקביל ל"יש מאין".

14. וראה קאסוטו, אנציקלופדיה מקראית, ערך 'בראשית', עמ' 323, וערך 'בריאית העולם'.

15. חרן מהארם והאור, אלא שהארם והאור אין עוד דומה להם, ואילו התנינים הם בעלי חיים מתוך מגוון גדול. וראה עוד בריון בטבלת ימי הבריאה, פרק ו', סעיף 4 'כי טוב'.

ספורנו לפסוק א': ברא — עשה אינו ישנו, נקט לשונו של ספר היצירה.

מה אומר איבן עזרא: "רובי המפרשים אמרו שהבריאה להוציא יש מאין. וכך "אם בריאה יברא ה' (במד' טז, ל). והנה שכחו "ויברא אלוקים את התנינים". ושלוש (פעמים) בפסוק אחד: "ויברא אלוקים את האדם בצלמו בצלם אלוקים ברא אותו זכר ונקבה בראם". קושיה חזקה מקשה איבן עזרא, ומה מפרש איבן עזרא עצמו: "ומצאנו מהבנין הכבד

'ובראת לך שם' (יהו' יז טו) ... וטעמו לגזור, ולשום גבול נגזר, והמשכיל יבין".

איבן עזרא קושר אותו לפועל בבניין פיעל 'לברא את היער', שמתבאר ככריתה וגזירה של היער. ומה הוא הקשר שהמשכיל צריך להבין?

ויוזר, מבארו של איבן עזרא בחומש תורת חיים כותב: "היש — החומר ההיולי נגזר כדי לשום גבול לברואים ממנו".

אם הבנו נכון, לדעתו, 'ברא' איננו בריאה יש מאין אלא יש מיש קודם, ומשמעו של הפועל בבניין קל הוא בדומה למשמעו של הפועל 'לברא' בבניין פיעל: הגזירה והחיתוך, בגלגול סימנטי, הם הגדרת התפקידים והתחומים של הברואים.

מבחינת הניתוח הסימנטי אפשר להעלות דווקא קשר הפוך למה שמפרש איבן עזרא. הקשר בין הפועל 'ברא' בבניין קל לבין הפועל 'לברא יער' בבניין פיעל הוא קשר ניגודי. כמו שיש לנו בלשון פעמים רבות, אותו שורש מעלה בבניינים שונים משמעויות מנוגדות, כגון: שרש/השריש, סקל/סיקל, הכיר/התנכר, חטא/חיסא, געל/הגעיל (כלים) ועוד הרבה. כך גם 'ברא' בבניין קל — יצירה ובנייה.

'לברא' בבניין פיעל — לכרות ולאבד.

2. ובכל זאת, הקושיה של איבן עזרא קושיה, וכיצד יענו עליה המפרשים האחרים. גם רמב"ן וגם ספורנו יבארו בפסוק כ"א — "ויברא את התנינים" כך: למים לא היה כוח מספיק לבריאה ועל כן היה צורך בכוח נוסף אלוקי והוא לשון 'ויברא'. אך עדיין מחזיקים בדיעה שלשון 'ברא' פירושה יש מאין. וכך יאמר הרמב"ן בלשון 'בריאה' אצל קורח ועדתו: "זה הדבר נתחדש ביום ההוא כאילו הוא נברא מאין". מה יאמר הרמב"ם? לפי שיטתו הכללית בספר המורה, המציגה לכל פועל ולכל שם כמה משמעויות, נוכל ללמוד גם לגבי פועל זה. אם נדייק בדבריו: "המציאות הזו המיוחדת לכללות העולם שהוא השמים והארץ הרי הונח לו ברא, לפי שהוא לדעתנו המצאה מן העדר".

במקרה המיוחד הזה (בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ, ודומיו), השתמשה התורה בפועל 'ברא' במשמעות של 'יש מאין', אך בהקשרים אחרים המשמעות יכולה להיות שונה.

ואמנם זה יהיה כיוון סביר שדרכו ננסה להלן לנסח את משמעויות הפועל 'ברא'.

תחילה נבדוק את ההקשרים שבתורה (בסך הכול 13 פעמים):

10 פעמים בבראשית, כולן בפרקים א'–ה'.

1 בשמות "נגד כל עמך אעשה נפלאות אשר לא נבראו בכל הארץ" (שם' ל"ד (10).

1 בכמדרך "ואם בריאה יברא ה' ופצתה האדמה את פיה" (במד' טז 30).

1 בדברים "למן היום אשר ברא אלוקים אדם על הארץ" (דב' ד 32).

מה הם מושאי ההקשרים:

1. בריאת שמים וארץ (2 פעמים)
2. בריאת אדם (7 פעמים)
3. בריאת התנינים
4. בריאת 'ופצתה האדמה את פיה' במעשה קורח ועדתו.
5. כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלוקים לעשות.
6. נגד על עמך אעשה נפלאות אשר לא נבראו.

ניתן למיננס לשלושה סוגים:

- א. בריאת שמים וארץ — לציון בריאה יש מאין.
- ב. סעיפים 2-4 בריאת אדם, תנינים, ופצתה האדמה — יש להם קו משותף. במקום שיש חשש לספק בדבר יכולתו הטוטאלית של אלוקים, או ערעור על סמכותו, עשוי לבוא שימוש בפועל 'ברא'.

התורה מדגישה:

אדם נברא ואינו בורא, למרות כוחו הגדול.

התנינים הנחשבים לחיה 'מיתולוגית' אצל הקדמונים, גם הם ברואים.

ובאשר לקורח ועדתו, משה רואה בכך ערעור על מנהיגותו ולא מעשה מקומי מוגבל אלא גם ערעור כלפי סמכותו של הקב"ה, ראה למשל דברי הרמב"ן על אתר: "כי שתי רעות עשו, בזו על כבוד הרב וכפרו בכל מעשה ה' אשר עשה במצרים וכמדבר וגם במעמד הר סיני". כל מפעל יציאת מצרים עד עתה עומד בסכנה גדולה, העם כולו עלול להיחסף, ומשה בתחושת דחיפות מבקש צעד יוצא דופן, בלשון 'בריאה'.

אם תרצה, ניתן לצרף את הסוגים א'—ב' לאותו עניין, גם ציון הבריאה 'יש מאין' יש בה נקיסת עמדה כנגד הדיעות של 'חומר קדמון' וכד'.¹⁶

ג. שני הסעיפים האחרונים 5-6 גם להם קו משותף. הפועל 'ברא' יוצר מיוזג מעניין עם הפועל 'עשה':

אשר ברא אלוקים לעשות

אעשה נפלאות אשר לא נבראו

מה פשר הזיקה בין שני הפעלים 'ברא' ו'עשה' בשני הפסוקים האלה. העובדה היא עובדה, ננסה להציע לה פרשנות, בידענו ששערי פירוש אחרים אינם נעולים.

בפסוק הראשון ניתן לבאר:

— אשר ברא אלוקים (בששת ימי בראשית, ומכאן ואילך) — לעשות. מבחינה מבנית נוצרת מסגרת סיפורית ברורה בהתחלה ובסוף:

בהתחלה — בראשית ברא אלוקים.

ולבסוף: אשר ברא אלוקים. וכעין המשך... לעשות כביכול ספח מחוץ למסגרת סיפור

16. והדברים מזכירים מיד את ישעיהו מ"ה 7 — "יוצר אור" לעומת "בורא חושך", "עושה שלום" לעומת "בורא רע". הפועל 'ברא' מתייחד כנגד השלילה, שלא תאמר שני כוחות בעולם, ה' הוא הטוב ויש כוח 'רע' מלבדו.

הבריאה. כמו יש כאן רמיזה להמשך. המשך השייך כבר לחוקים שנקבעו ולפעולותיהם של האדם ושל שאר הברואים.¹⁷

ועל פי זה ניתן לבאר בפסוק השני: "אעשה נפלאות אשר לא נבראו" — היום אעשה נפלאות, שלא נבראו בששת ימי בראשית.

לשון 'ברא' מיוחדת היא למה שהתרחש בששת ימי בראשית, ומכאן ואילך עולם כמנהגו נוהג, ואפילו הקב"ה לכשיצטרך לגלות כוחו ייאמר עליו 'אעשה'.

3. עד כאן בתורה. ואילו בנביאים ובתהלים (הפועל 'ברא' איננו בכתובים) השימוש בפועל 'ברא' מתרחב לשימושים מליציים ומיטאפוריים, כגון: לב טהור ברא לי אלוקים, בורא ניב שפתיים וכד'.

ואצל חז"ל, השימוש בו ממש יומיומי, כמטבע של ברכה: בורא פרי העץ, בורא פרי הגפן, בורא מיני בשמים וכד'. לעומת — שהכול נהיה בדברו. יש שימוש מרובה במלה 'בריה' שהתפתחה מהמלה 'בריאה', ומכאן הבריות, בריותיו של וכד'.

בברכות הנישואין, למשל, דווקא כשהוא ממש מתבקש, בציון בריאת האדם, שתי הברכות מנוסחות: 'יוצר האדם' ולא 'בורא האדם'. לעומת שאר מטבעות — אשר ברא ששון ושמחה, שהכול ברא לכבודו. נראה שמטבע הברכה של ברכות הנישואין 'יוצר האדם' מעדיף את התיאור של פרק ב' בבראשית "וייצר ה' אלוקים את האדם" ושם מתוארים יחסים מורכבים יותר בין האדם לאשתו, תיאורים המשקפים יותר מציאות של עולם אנושי, ולא עולם 'בריאה' אידיאלי.

לסיכום: תחומי המשמעות של הפועל 'ברא' הם:

1. פועל המיוחד בלעדית לקב"ה בכל התקופות.
2. בתורה הוא משמש במקרים בהם יש חשש להטלת ספק בכוחו המוחלט של ה'.
3. פועל המיוחד לשבעת ימי בראשית.
4. אצל הנביאים ההקשרים מגוונים גם בהשאלה, וגם לשבח.
5. אצל חז"ל — מטבע לשון בברכות.

פרק ה. אשר ברא אלוקים לעשות

1. כבר הזכרנו בסוף הסעיף הקודם דרך אחת לפרש את המשפט הזה "אשר ברא אלוקים לעשות", דרך שגשענה על משמעותו של הפועל 'ברא'. יש מקום לבדוק אצל הפרשנים כיצד הם תופסים את המבנה התחבירי-דקדוקי של המשפט.

ראב"ע: משפט אליפטי, דהיינו משפט שחסר בו חלק, במקרה שלנו — המושא. (וכך רד"ק וחזקוני), וכך הוא מפרש: אשר ברא אלוקים (שורשים = כוח בכל המינים) לעשות (כדמותך).

רמב"ן: יש להבין את שם הפועל 'לעשות' כמשפט מצומצם המציין תכלית, אבל בעצם לא חסר דבר. וההשלמות הן השלמות פרשניות אך חסרונן אינו פוגע במבנה המשפט.

17. ראה מעין זה הרמב"ן לפסוק זה, וראה עוד אפשרויות פרשניות של המבנה התחבירי, להלן כפרק ה'.

כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא (אותה כדי) לעשות. ומה המיוחד במלאכתו אשר ברא? הרמב"ן לשיטתו, 'ברא' — פירושו יש מאין, והיש' הזה שנברא מאפשר עכשיו להמשיך את העשייה. למרות הגוונים השונים, הפירושים עד כאן כיוונם אחד, שם הפועל 'לעשות' משמעותו לעתיד, והמשפט כולו מכוון לעולם ולברואיו.

2. כיוון אחר בתפיסת שם הפועל 'לעשות' מצוי אצל מפרשים אחרים ביה"ב: במקום שהמקרא משתמש בצורת שם הפועל לאחר צורת עבר, גם שם הפועל משמעותו 'לשעבר'. כגון: וכי ייזיד איש על רעהו להרגו = והרגו. וכן: ויבואו בני האלוהים להתייצב = ויתיצבו (איוב א ו), אלו דוגמאות שפירשן רס"ג. ור' שמואל הנגיד מביא דוגמאות רבות לדרך זו וביניהן אשר ברא אלוקים לעשות = ועשה. כלומר, שם הפועל 'לעשות' פירושו לשעבר, ונושאו הוא הקב"ה. ראב"ע מכיר בפירוש זה ואינו מקבלו: "המפרש לעשות תחת עשה... איננו כן לפי דעתי". ודרך זו גם בחז"ל, כגון: 'זהייתי לקרות' = וקראתי (ברכ' פ"א מ"ג).¹⁸

3. כיוון נוסף בתפיסה של המקור היא של אבן ג'נאח בספר "הרקמה".¹⁹ אין הבדל בין 'ברא' לבין 'עשה'. יש ביניהם אותו יחס כמו הפעלים: דיבר/אמר. וכמו שאין הבדל אם אומרים:

"ויאמר ה' אל משה לאמור" או "וידבר ה' אל משה לאמור"

כך אין הבדל אם תאמר:

"אשר עשה אלוקים לעשות" או "אשר ברא אלוקים לעשות"

וכל המשמעות של המקור היא לחיזוק בדומה לצורות: 'אומרים אמור', או 'אוכלים אכול'. הכיוונים, השני והשלישי, מבארים את המבנה התחבירי-דקדוקי, ואפשר שביאורם תואם יותר את המבנה הלשוני, אך בו בזמן הם מחמיצים את המימד הרעיוני שיש בכיוון הראשון, והרי גם שורשיו במבנים לשוניים.

4. כיוון נוסף — שינוי סדר המרכיבים בדרך של "סירוס". הפסוק: "כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלוקים לעשות" יש להבינו כאילו כך: כי בו שבת [אלוקים לעשות] מכל מלאכתו אשר ברא.²⁰

18. ראה שרגא אברמסון, במקראות, בחז"ל ובפירוטות, בתוך ספר בן חיים, מחקרי לשון מוגשים לזאב בן חיים בהגיעו לשיבה, ירושלים תשמ"ג, עמ' לג-לד.
19. ספר הרקמה לר' יונה אבן ג'נאח, הוציאו לאור מיכאל וילנסקי, הביא לדפוס דוד טנא, הוצאת האקדמיה ללשון העברית תשכ"ד, עמ' נג, שכד.
20. מאיר רוטנברג, כללי תחביר נעלמים של לשון המקרא, רשפים 1979, עמ' 136-137 ושם דוגמאות נוספות.

פרק ו. טבלת 'מעשה הבריאה'
הנחיות והארות

על הטבלה:

- כל מלות פרק א' בבראשית נכנסו בה ללא השמטה.
- כל מלות הפרק נכתבו לפי הסדר בפסוקים.
- סימון הפסוקים הובא כסדרו באות בולטת.
- שלושת הפסוקים של היום השביעי סופחו לפרק א' (בכך מוחזרת עטרה ליושנה, כסימון 'סדרים' יהודיים).

מבנה הטבלה

- לרוחב: לשונות אמירה: המאמר וכיצוע המאמר
לשונות עשייה
לשונות סיכום
- לאורך: פתיחה — בראשית
תשעה מאמרות
סיום — פתיחה ליום השביעי
יום השביעי

נושאים לדיון: להלן סעיפי דיון בכמה עניינים שהודגשו כבר על ידי חז"ל או על ידי פרשני המקרא. והטבלה, בעזרת העימוד, מחדדת ומבליטה את הבעיה. טבלה כזו עשויה להיות לעור רב למורה ולתלמיד בהוראת הפרק ובעיותיו. מיותר להדגיש, שהזכור רק מעט מזעיר, והאפשרויות "כמים לים מכסים".

1. ויאמר אלוקים

אבות פ"ה מ"ה: "בעשרה מאמרות נברא העולם" לכאורה, אמנם רשומים עשרה מאמרות. תשעה מסומנים בטור הראשון, והם פותחים פסוק. ואחד בפסוק כ"ח: "ויברך אותם אלוקים ויאמר להם אלוקים פרו ורבו...". ובכל זאת הגמרא (ר"ה לב ע"א ומקבילות) שואלת: "ויאמר דבראשית תשעה הווי?" ועונה: "בראשית נמי מאמר הוא, דכתיב: "בדבר ה' שמים נעשו". הסיבה למניין 'תשעה' היא שהמאמר בפסוק כ"ח איננו פותח פסוק, הוא איננו מאמר עצמאי אלא השלמה לפתיחה "ויברך אותם אלוקים ויאמר להם אלוקים פרו ורבו". הטבלה ממחישה זאת יפה בהציבה את הפסוק בטור אחר. אך מעבר לכך, מיד רואים את ההקבלה בין שני הנוסחים של הברכות, זה שלנו בפסוק כ"ח זה שבאותו טור מעליו בפסוק כ"ב.

לדגים: ויברך אותם אלוקים לאמר

לאדם: ויברך אותם אלוקים ויאמר להם אלוקים

האחד הוא פירוש של השני. ומפני מה יש שינוי? כבר ענתה על כך נחמה ליבוביץ בספרה "עיונים בספר בראשית", עמ' 5: אין יאה ניסוח של "ויאמר אלוקים" לדגים.

אפשר לשאול על עוד לשון של 'אמירה', הלשון האחרונה בפסוק כ"ט: "ויאמר אלוקים הנה נתתי לכם את כל עשב...". הרי גם כאן אין 'בריאה' של משהו חדש, ויש כאן אמירה לאדם דומה לאמירה של 'פרו ורבו', אלא שההמשך מעיד על ההבדל, והדבר בולט בטבלה. אחרי המאמר של "הנה נתתי לכם את כל עשב..." כתובות בטור של 'ביצוע האמירה' המלים הנוסחתיות: "ויהי כן", כלומר, הפסוק אומר במפורש שיש להתייחס למאמר זה באופן עצמאי כמו למאמרים הקודמים. ועדות לכך שהוא גם פותח פסוק חדש.

אפשר להוסיף עוד הבחנה: רס"ג בתרגומו הערבי, והרמב"ם ב"מורה נבוכים" מבארים את לשון 'ויאמר אלוקים' כלשון 'רצה'. וגם לאור פירוש זה יש הבדל. "ויאמר... הנה נתתי לכם את כל עשב" ה' אומר, משמע — רצה ויהי! אבל "ויאמר... פרו ורבו" עדיין יש צורך בשיתוף פעולה של האדם לביצוע המאמר הזה.

2. ויעש אלוקים את הרקיע

בר' רבה ד, ז: "ויעש אלוקים את הרקיע, זה אחד מן המקראות שהרעיש בן זומא את העולם, ויעש אתמהא והלא במאמר הן, הוי 'בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם'". מה פשר התדהמה של בן זומא ועל מה הרעיש את העולם? הרמב"ן מבאר: "בעבור כי בשאר הימים כתוב אחר האמירה 'ויהי כן', לומר שנהיה כן מיד תקף אחר האמירה, אבל כאן אחר 'ויאמר אלוקים' כתוב 'ויעש', זו היא קושייתו".

הדבר בולט יפה בעימוד שבטבלה, רק במאמר של בריאת הרקיע קודם לשון 'ויעש' (פסוק ז') ללשון 'ויהי כן', והוא נמצא בטור עצמאי לא במדרו לשונות העשייה. כביכול, הרקיע מסרב למאמר ה' והקב"ה צריך להתערב. ועל כך נרעש בן זומא. ושמא, זו גם סיבה, שיום שני לא זכה לסיים 'כי טוב'.

3. ויהי כן

בטור של 'ביצוע המאמר' רואים מיד שש פעמים את הנוסחה 'ויהי כן', שהיא הנוסחה המשלימה של 'אמר ויהי'. ההופעה השביעית היא זו של 'האור' בשמו הפרטי 'ויהי אור'. לכאורה 7 פעמים כנגד שבעת הימים, אך לא כך הוא.

הזכרנו כבר בסעיף הקודם את החריגה של הנוסחה 'ויהי כן' בבריאת הרקיע ואת ההרעשה של בן זומא. אך מעבר לכך יש עוד תופעות הקשורות לנוסחה הזו: היום החמישי (פסוק כ') והיום השביעי אין להם נוסחה זו, וגם אחרי בריאת האדם אין נוסחה כזו (פסוק כ"ו).

הלא דבר הוא!

שים לב:

— בשלושת המקרים (יום ה', בבריאת האדם, בשבת) תבוא אחר כך לשון 'ויברך אלוקים'.
— ביום ה', בבריאת האדם תמצא אחר כך לשון 'ויברא' (בשבת שתהליך הבריאה חדל, לא שייכת לשון זו). רעיונות לעניין זה אפשר למצוא בפרק ב' שבמאמר זה, העוסק בעניין הלשונית "ויקרא... ויברך" עיין לעיל.

מן הראוי להשלים את הדברים בשאלה נוספת. חיות הארץ שנבראו ביום ו' לא זכו

לברכה, והטבלה מבליטה זאת יפה מאוד. מדוע לא זכו? להלן תשובות שונות במפרשים: רש"י (פסוק כ"ב): "לפי שמחסרים אותם (את הדגים והעופות) וצדין מהם ואוכלין אותם הוצרכו לברכה, ואף החיות הוצרכו לברכה אלא מפני הנחש שעתידי לקללה לכך לא בירכן שלא יתא הוא בכלל".

רמב"ן (פסוק כ"ב): "ולא אמר כבהמות ובחיות ברכה, שמזאת הגזירה שגזר בבעלי הנפש התנועה שבמים — הריבוי, נתרכו בעלי נפש התנועה שבארץ. כי בעלי נפש חיה שאינה מדברת כולם ענין אחד בבריאתם".

רשב"ם (פסוק כ"ב): "בכל מיני חיים תמצא שבירכן, בדגים ובעופות, באדם ובהמה וחייה".

רש"י מניח כפשוטו שלא נתברכו, רמב"ן ורשב"ם מבארים שנתברכו, אלא שזוית הראייה שלהם שונה: הרמב"ן רואה אותם כנספחים לדגים שלפניהם. ואילו הרשב"ם כנראה רואה את נוסחת 'ויברך' האמורה לאדם כוללת גם את החיה שנבראה עמו באותו יום.

ביאור אחר לחסרון הברכה לחיות הוא שברכה לחיות לפרות ולרבות פירושה 'קללה לאדם' כמוזכר בפסוקים: "פן תרבה עליך חית השדה" (דב' כ"ז 22) או "ורבה עליך חית השדה" (שמ' כ"ג כ"ט) (ראה עימנואלי 54).

4. וירא אלוקים כי טוב

המבט בטבלה מכונן מיד אל החריגות הבאות בלשון סיכום זו. רוב הדברים מוכרים ואנו רק נסכם אותם בקצרה.

— הלשון הראשונה שונה: וירא אלוקים את האור כי טוב.

— הלשון האחרונה שונה: וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד.

— מקומה של הנוסחה הזו בבריאת האור שונה.

— ביום שני, כידוע, אין לשון זו.

— ביום שלישי יש פעמיים 'כי טוב'.

— אחרי בריאת האדם אין לשון 'כי טוב'.

א. החריגות מעירות על המעמד המיוחד של הנברא.

האור — הוא הראשון שנאמרה בו אמירה, הוא נזכר בשמו הפרטי, הנוסחה של 'כי טוב' מיוחדת לו בלבד ולא על כל מעשה היום הראשון.

האדם — הוא האחרון שנברא, הוא נזכר בשמו הפרטי, לא נאמרה בו לשון 'כי טוב', מקובל לפרש כי הוא בעל בחירה, ואם יהיה 'טוב' או חלילה 'רע' תלוי בו.

אפשר שיש כוונה בהצבה הסימטרית הזו של אור מול אדם, על מכלול ההקבלות והניגודים והמשמעויות הנגזרות.

ב. הנוסחה הכוללנית ביום ו' "וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד", יש בו מעבר לנוסחה הסטנדרטית גם מרכיב נוסף, כל פרט שנברא הוא 'כי טוב', אך כל הפרטים יחד, יש ביניהם הרמוניה מלאה, שיתוף פעולה והתאמה מלאים כמכלול שלם ולא רק כפרטים.

כגוף עצום אחד של הבריאה כולה, תבל ומלוואה (נחמה ליבוביץ, "עיונים בספר בראשית", עמ' 8).

ג. למה לא נאמר 'כי טוב' ביום ב' יש תשובות שונות כמדורש בראשית רבה ד, ח. אחת מהן: "אמר ר' שמואל, לפי שלא נגמרה מלאכת המים, לפיכך כתוב בשלישי 'כי טוב' שתי פעמים, אחד למלאכת המים ואחד למלאכתו של יום".

כבר שאלנו (לעיל בסוף פרק ב' במאמר זה), האם יקשה על ה' לסיים את מלאכת יום ב' עד כדי צורך למושכה ליום ג'? שם העלינו אפשרות לרעיון אחד, הנובע מעניינו וממקומו. וכאן היינו רוצים להציע עוד כיוון של רעיון, העולה מעיון בטבלה.

מבט בטבלה מכוון מיד לטור הסיכום אל לשונות הסיכום, ושם זו מתחת לזו בטור אחד, ככל אחד משלושת הימים הראשונים באה אותה לשון:

זיקרא אלוקים לאור יום ולחושף קרא לילה.

זיקרא אלוקים לרקיע שמים.

זיקרא אלוקים ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים.

שלוש קריאות.. שלוש הבדלות. גם על ההבדלה בין חושך לאור (ביום א') לא נאמר 'כי טוב'. הנוסחה של היום הראשון נאמרה על 'האור' בלבד ובשמו הפרטי. גם על ההבדלה בין מים למים (ביום ב') לא נאמר 'כי טוב'. רק אחרי ההבדלה השלישית בין יבשה לים (ביום ג') נאמר 'כי טוב'. ונוסחה זו אפשר שהיא מכוונת לכולן. דהיינו, לשלוש ההבחנות ולשלוש הקריאות גם יחד.

ייתכן שיש להביט מעתה על מערך ימי הבריאה כך:

— בריאת האור	— כי טוב
— ההבדלות והקריאות	— כי טוב
— הארץ והצמחיה	— כי טוב
— מאורות	— כי טוב
— שרץ מים ועוף	— כי טוב
— חית הארץ	— כי טוב
— ההרמוניה בבריאה	— טוב מאד

5. לשונות עשייה

כל לשונות העשייה, הנושא שלהן הוא הקב"ה: ויבדל אלוקים, ויעש אלוקים, ויתן אלוקים, ויברא אלוקים. מבט בטבלה מראה לשון אחת יוצאת דופן: "ותוצא הארץ" (פסוק י"ב). ולשם הקבלה, ביום ו' הציווי "ותוצא הארץ נפש חיה" (פסוק כ"ד) ובהמשך "ויעש אלוקים את חית הארץ" (פסוק כ"ה). ואילו כאן: הציווי "תדשא הארץ" והביצוע "ותוצא הארץ".

מדוע השינוי הזה? יש בכך סיוע לדיעה שהוזכרה כבר לעיל (בסוף פרק ב' במאמר זה, בשמו של הרב ברויאר), שהארץ והצומח שעליה היינו הן. כל לשונות האמירה והעשייה נאמרו על דבר שעדיין לא היה, ולכן הנושא הוא הקב"ה. אבל הצומח הוא קיים בארץ בכוח. וכיוון שכך אין צורך בלשון עשייה נוספת, שהרי הארץ כבר קיימת.

6. היום השביעי

הטבלה יכולה להוביל אותנו למבט מעניין על היחס המבני בין שלושת פסוקי השבת לבין פסוקי שאר הימים.

ששת הימים:

א. פתיחה: בראשית ברא אלוקים את השמים והארץ.

ב. לשונות אמירה וביצוע האמירה.

ג. לשונות עשייה.

ד. לשונות סיכום.

וביום השביעי:

א. סיום: ויכלו השמים והארץ וכל צבאם, כנגד הפתיחה.

ב. ויכל אלוקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה — כנגד לשונות אמירה.

ג. וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה — כנגד לשונות עשייה.

ד. ויברך אלוקים את יום השביעי ויקדש אותו מכל מלאכתו אשר ברא אלוקים לעשות — כנגד לשונות הסיכום.

כך אפשר לבאר את ההבדל בין הניסוחים המקבילים כמעט:

— 'מלאכתו' המלה החוזרת שלוש פעמים מדגישה את המשותף — הכול מעשה ה' ואין

הבדל. ההבדלים תלויים רק בלשון האנושית.

— ואם תרצה לנסח בלשון אנושית, הרי ההבדלים:

זיכל' כנגד 'כילה דבריו' — לשון אמירה.

זישבות' כנגד 'שבת ממעשיו' — לשון העשייה.

זיברך' כנגד לשונות הברכה ודומיה — לשונות הסיכום.