

היבטים מדרשיים ספרותיים ופילוסופיים על בריאת האדם והשלכותיהם הפרשניות והחינוכיות

רפאל ירחי

מעשה בראשית ומעשה מרכבה

סיפור בריאת האדם מפורש ומוסבר במשנת חז"ל, רובו דרך המדרש, ומיעוטו דרך מחשבה פילוסופית ודרך ניתוח הטקסט. המדרשים על בריאת האדם עוסקים בקוסמוגוניה, כלומר, במעשה בראשית, או באופן התהוות העולמות ובריאתם. ובקוסמולוגיה, כלומר, במעשה מרכבה, באופן הנהגת העולם אחר שנברא, ובשאלה מי הם הכוחות השולטים או הממונים על ידי ההשגחה האלוהית בתחומים השונים, ומה היא הדרך שבה מנהל האל את הטבע, האדם וההיסטוריה.¹

במקורות השכיחים שבידינו, מקורות קדומים (תלמוד, תוספתא, בראשית רבה, פסיקתא, תנחומא, ספרות היכלות) ומקורות פרשניים ומדרשיים מאוחרים (ילקוט שמעוני, בראשית רבתי לר' משה הדרשן, רש"י ורמב"ן), יש מדרשים בודדים על בריאת אדם הראשון, יש רעיונות דומים החוזרים על עצמם בצורות שונות, שנראה שהם טיפין מאיזה שהוא ים גדול של מחשבה מיסטית וממסכת מחשבתית מאורגנת של תורת הסוד, שהתגבשה כתוצאה מפולמוס תיאולוגי, שאולי ניתן לגלות טפח ממנה על ידי איזה שהוא צירוף עניינים. ב'מעשה בראשית' הכוונה היא לעיסוק במה שמסופר בפרק א' בספר בראשית, ו'מעשה מרכבה' הוא עיסוק במה שמסופר בפרק א' ביחזקאל.² נראה, שהמדרשים משלבים שני אלו בסיפור בריאת האדם.

במשנה חגיגה (פ"ב מ"א) מזהירים כי אין דורשים במעשה בראשית בשניים ואין דורשין במעשה מרכבה ביחיד. שני תחומים אלו נתפסו בעולם התנאים כתחומים אוטוריים (סודיים) וחכמים ביקשו להטיל מגבלות חמורות על דרשות של פסוקים בעניינים ובעיקר לא בפומבי (פסחים נ ע"א).³ עיסוק זה נחשב לחוצפה ולדבר המביא לידי סכנה (שבת פ ע"ב; חגיגה

1. יוסף, דן, המיסטיקה העברית הקדומה, אוניברסיטה משודרת, משרד הבטחון 1989, עמ' 14.

2. שם, 20; צונץ, הדרשות בישראל, מוסד ביאליק, עמ' 329, הערה 45.

3. צונץ, לעיל.

יג ע"א) גם אם מסופר במקומות אחדים בגמרא שחכמים מסויימים דרשו בעניינים אלו, הרי תוכן הדרשות לא פורסם אלא רק צויינה העובדה, שזה וזה דרש, והדבר נחשב למעלה גדולה של הדורש (חגיגה יד ע"ב). באותו מקום מסופר גם על שלוש הרצאות על מעשה מרכבה שהרצו תנאים זה כפני זה, אולם תוכן ההרצאות נשאר עלום.⁴ מסופר בגמרא על ר' יוחנן בן זכאי שהכיר שיחת מלאכי שרת, שיחת שדים ושיחת דקלים ורש"י מעיר שם, שאין הוא יודע מה אלו, ולא יוכל לבאר מה הם (סוכה כח ע"א). לדעת צונץ נשתמרו כמה מאמרים שכאילו נמסרו על ידי המלאכים לבני האדם והוא משער שאלו קשורים בשמות של מלאכים שמופיעים במדרשים (כמו 'מטטרון' – ספרי האזינו שלח; 'אכתיראל' – ברכות נא ע"א ועוד).⁵ שמות אלו של מלאכים מתקשרים בצורה זו או אחרת לספרות העוסקת במעשה בראשית ובמעשה מרכבה, כפי שנביא להלן. גם סודות התורה או רזי התורה ומאחר יותר 'שר התורה' שייכים למדרשים אלו.⁶ אנו נתייחס בהמשך לחיבור 'שר התורה' בהקשר למעשה מרכבה. צונץ מציין עוד שספרות ממש בעברית או בארמית על עניינים אלו לא היתה בנמצא לא בתקופת התלמוד ולא בתקופה שלפני התלמוד, וגם במאות הששית והשביעית אחר תקופת התלמוד עדיין הספרות דלה. רק עם תחילת תקופת הגאונים (סמוך לשנת 780) התעסקות בתורת הסוד נעשתה שכיחה יותר.⁷

במסכת חגיגה (יד ע"ב) מספרת הגמרא על ארבעה שנכנסו לפרדס (תורת הסוד) והתוצאה היתה קשה לשלושה מהם: בן זומא הציץ ונפגע, כלומר, נטרפה דעתו. בן-עזאי הציץ ומת. אלישע בן אבויה – 'אחר' – קיצץ בנטיעות, כלומר – כפר, ורק ר' עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום. תוכן הדברים שעסקו בהם חסוי. מוזכר שם רק שר' עקיבא הדריך את שלושת חבריו ואמר להם: "כשאתם מגיעים אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים" והדברים נשארו סתומים, ר' חננאל מציין שם שהניסוח הזה של ר' עקיבא נזכר ומטופל בחיבור בשם 'היכלות זוטרת'.⁸ ב'היכלות רבתי' יש מסורת המפתחת ומפרשת את 'ארבעה שנכנסו לפרדס'. ב'היכלות זוטרת' מתוארת הכניסה להיכל הששי מבין שבעת ההיכלות ויש תיאור של נוהל הכניסה. עומדים שם שומרי ראש (מלאכים) ומעבירים את הנכנסים מעין 'מבחני כניסה', מכניסים את מי שראוי ומענישים קשה את מי שאינו ראוי.⁹ שם אומר ר"ע על בן-עזאי, שהציץ ומת משום שטעה באמירת המלים המאגיות שהוא הציע לומר, וחתכו ראשו והטילו עליו אחד עשר אלף מגורי ברזל כסימן לדורות, שלא יטעה אדם בפתח ההיכל הששי.¹⁰

4. דן, 21; צונץ, לעיל.

5. צונץ, לעיל.

6. שם, שם.

7. צונץ מייחס את מדרש שיר השירים, מדרש משלי, פסיקתא רבתי, מדרש תהלים, מדרש אליהו וזוטאף לתקופה זו. ראה צונץ, עמ' 330, הערה 51.

8. זהו חיבור העוסק במעשה מרכבה ורוב החוקרים נוטים לייחס אותו לתקופה הבתר-תלמודית. ראה אלטמן, עמ' 44; "הרקע הגנוסטי שבאגדות על אדם הראשון". בתוך: אלטמן, א', פנים של יהדות, אופקים עס-עובד 1983, עמ' 31–43.

9. דן, 73.

10. אצל דן, 74.

במסכת חגיגה (טו ע"א) מצוי עוד פרט המספר, שאלישע אחר ראה שם את מטטרון יושב כשהוא כותב כתב זכות על עץ ישראל. כידוע, מלאכים אינם יושבים, כי רגליהם רגל ישרה ורק האל יושב על כסאו. מכאן בא אלישע אחר לכלל הרהור כפירה, ואמר, שמא יש 'שתי רשויות', כלומר, שתי אלהויות. והרהור זה נחשב לקיצוץ בנטיעות הפרדס שנכנס בו. על בעית שתי הרשויות מתפלמסים מדרשים רבים הדנים בתולדות אדם הראשון במישורין וברמיזה, כפי שנראה להן. מסופר עוד שם בגמרא, שהמלאכים הוציאו מיד את מטטרון מהכסא והלקוהו בששים פולסי דנורא (ששים רצועות אש) והורידו אותו מגדולתו ומאז הושווה לשאר המלאכים ולא ישב עוד. סיפור זה על מטטרון נמצא בהרחבה בחיבור 'היכלות' או 'חנן השלישי'. המוטיב על הורדה מגדולה מתוך תחרות עם בורא עולם חוזר במדרשים אחדים על בריאת אדם הראשון,¹¹ כפי שנראה בהמשך.

יוסף דן מעיר, שהסיפור הזה מעיד שבחוגי התנאים ידועה היתה פרקטיקה של התעלות מיסטית וכניסה לעולמות עליונים.¹² פרקטיקה זו היתה כפולה: התעלות מיסטית וידיעה קוסמוגונית, ידיעת הנסתר (ראה להלן בהמשך), ופרקטיקה מאגית כלומר ידיעה איך להשפיע על העולם באמצעות שימוש מאגי בשמות קדושים.¹³

הכניסה לפרדס והוראות ר' עקיבא לחבריו; העונשים שנעשים אלו שאינם ראויים, וסיפור מטטרון נמצאים בתמצות בתלמוד ומצויים בהרחבה בספרות היכלות. שם מסופר על ר' עקיבא ועל הדרך שבה השיג את הידיעה המאגית. החוקרים מוצאים קשר בין סיפורים מדרשיים אלו בתלמוד לבין הספרים החיצוניים וההשקפה הגנוסטית (או הגנוסטיקה או הגנוסטיס).¹⁴

השאלה השנייה של החוקרים היא מהו הקשר שבין ספרות המרכבה ובין בריאת האדם. כללית, ניתן לומר שהקשר נטוה דרך הטענות הקוסמולוגיות בדבר: 'שתי רשויות', בריאת האדם והעולמות העליונים והתחתונים, שהן טענות של כיתות גנוסטיות מהתקופה הקודמת

11. דן, 89.

12. שם, 70.

13. שם, 62–73.

14. ראה להלן על משמעות המושג; השאלה הנשאלת בין החוקרים היא האם המקור בגמרא ידע את הפרטים מתוך הספרות שקדמה לו. אולם מתוך זהירות, שהצבענו עליה לעיל, הוא מכיח את הדברים בתמצית, בהעלם ובעירפול, או אולי ספרות ההיכלות היתה אחר חתימת התלמוד ובתחילת תקופת הגאונים (ראה לעיל דעת צונץ). והמקור שבגמרא מצביע על ידיעה קלושה ובלתי מפותחת של תורת הסוד שבאה לכלל גיבוש מאוחר יותר (ראה דן, עמ' 72). מקובל בין החוקרים לסבור את ההשערה השנייה. הטרימינולוגיה של הגמרא היא 'הציץ', 'קיצץ', ואילו בספרות המרכבה המונחים הם 'לעלות', 'לרדת'. 'יורדי המרכבה' כביטוי להתעלות רוחנית (ראה דן, עמ' 60), 'להסתכל בצפית המרכבה' זו טרימינולוגיה מאוחרת לדעת החוקרים. לפי דעת גרשום שלום המונח 'ידידה' במשמעות עלייה מיסטית רעליייה' במשמעות ידידה חזרה לעולם המציאות, שינוי המשמעות של המונחים נעשה בערך משנת 500 ואילך (אצל אלטמן, 50). אלטמן עצמו סבור שחלק מההימנונים (שירות ההיכל) הנמצאים בספרות ההיכלות נתחבר לפני שנת 500 (שם, 50). ליוסף דן נראה שבעל 'היכלות רבתי' הוא מאוחר מהמקור התלמודי והוא מפרש בהרחבה את המעשה המוכח בגמרא. יחד עם זאת, המחבר משנה כמכוון את הטרימינולוגיה על מנת לטשטש את הקשר בין תיאורו שלו לבין המקור בתלמודי (דן, 72).

למשנה ולתלמוד. מדרשי בריאת האדם והעולם, כנראה התפלמסו עם טענות גנוסטיות אלו, ודרך המדרשים ביקשו להביע את השקפת היהדות הרצויה.

אלטמן מציין, שלאגדות על אדם הראשון יש רקע גנוסטי.¹⁶ כדי לעמוד על מושגים ומונחים בסיסיים המשתקפים במדרשים על בריאת האדם, וכדי להבין כנגד מה התפלמסו המדרשים, נבהיר תחילה בקצרה מהי הגנוסטיקה. לפי דן, הגנוסטיקה או הגנוסיה היא טיפוס של ידיעה מיסטית דתית ובדרך כלל מצויה בנצרות החל מהמאה השנייה לספירה ועד למאה השלוש-עשרה ונחשבת כתנועת כפירה. מבחינת ההשקפה הדתית, הגנוסטיקאים לכיתותיהם השונות האמינו בקיומה של מערכת כוחות אלוהיים עליונה ובתוכה דרגות דרגות של דמויות אלוהיות וזכריות ונקביות נוטות לצד הטוב או לצד הרע. מערכת כוחות זו נמצאת בתסיסה דינמית ובמאבקי כוח ושליטה. בריאת העולם ותולדותיו הם פרי מאבקים אלו. חלק מן הכיתות הגנוסטיות פיתחו תיוזה דואליסטית לגבי עולם האלוהות. לדעתם, העולם נברא על-ידי כוח אלוהי רע. בורא העולם מכונה בשם דמיורגוס ובעברית מתאים לו השם 'יוצר בראשית' (כנגד השם 'אדון העולם'). האל הרע שולט שליטה מלאה בעולם הזה בעוד שהאל הטוב אינו נוכח בו. הגנוסטיקאים מאמינים שהם בעלי כוח להתקשר לאל הטוב ולקבל ממנו את ידיעת הנסתר. הכרה זו של ידיעת הנסתר נקראת ביוונית 'גנוסיס', דהיינו הדעת הנסתרת של כוחו של האל הטוב ושל רשעותו של יוצר בראשית הרע. כמו כן, כוללת הידיעה את דעת הדרך כיצד לצאת מן העולם הזה וערכיו כדי לדבוק באל הטוב המרוחק ממנו. השקפה גנוסטית זאת היא ביסודה דואליסטית ומכירה בשתי רשויות בהנהגת העולם. זו בעיה אחת שהמדרשים מתפלמסים עמה.¹⁷

בעיה אחרת היא ההשקפה הגנוסטית, שהאל המתואר במקרא, הבורא של ספר בראשית ואלוהי ישראל הוא האל הרע. לכן, כל מה שטוב בעיני אלוהי המקרא – הוא רע, ומה שרע בעיני אלוהי המקרא – הוא טוב. אנשי סדום הם טובים וצדיקים ומשום כך נענשו עונש אכזרי על ידי האל הרע. עם ישראל בחירו של האל הרע הם אויבי הטוב. מאחר שאצל הגנוסטיקאים האל הרע מזוהה עם השטן, לכן עם ישראל הוא עם השטן.¹⁸ אורבך מביא גירסה גנוסטית האומרת כמו קודמתה, שהעולם הנברא הוא רע, אולם העולם הטוב נברא על ידי הדמיורגוס, שהוא אל החסד הטרנסצנדנטי והוא נאבק באל הרע אלוהי המשפט והצדק המזוהה עם האל המקראי.¹⁹ אורבך עוד מוסיף לאמור, שהגנוסטיקאים עשו את המלאכים אחראים לבריאת האדם.²⁰ ביטוי לדמיורגוס נמצא במדרשים על בריאת האדם והעולם.

על רקע השקפות הגנוסטיקה הללו, ניתן להבין את מדרשי חז"ל על בריאת אדם

15. ראה בסוף פרק זה.

16. אלטמן, 31, ראה סוף הערה 8.

17. דן, 33–36.

18. שם; הגנוסטים של ימי הביניים הרגישו כיתר שאת את עם ישראל כעם השטן והוא היווה מקור לאנטישמיות. דן, שם, 36.

19. אורבך, א"א, חז"ל – אמונות ודעות, הוצאת מאגנס, עמ' 178.

20. שם, 181.

הראשון. הרעיון המוביל הוא, שמדרשי חז"ל אכן משקפים בבריאת האדם והעולם, טענות גנוסטיות, אך דוחים אותן או שמקבלים אותן בחלקן בלבד. אורבך מציין למשל, שבעוד שהגנוסטיקאים עשו את המלאכים אחראים לבריאת האדם בכלל, ובעוד שפילון מייחס להם את בריאת הרע שבאדם בלבד, הרי מדרשי האמוראים מקבלים את רעיון השתתפות המלאכים בבריאה אך במסגרת של התייעצות בלבד של האל הבורא עמהם. אמוראים אחרים דוחים אף את השתתפות המלאכים בהתייעצות.²¹

מדרשים על בריאת אדם הראשון

המדרשים דורשים את המלים 'נעשה אדם' (בראשית א, כו), ורש"י בעקבותיהם כותב: "ענוותנותו של הקב"ה לַמְדָנוּ מֵאֵן, לפי שהאדם ברמות המלאכים ויתקנאו בו, לפיכך, נמלך בהם... בפמליא שלו נטל רשות... אמר להם יש בעליונים כדמותי. אם אין בתחתונים כדמותי – הרי יש קנאה במעשה בראשית".²² רש"י מאשר במדרשו, שהקב"ה נועץ במלאכים ונטל מהם רשות. במדרש שבדברי רש"י מופיע אלמנט של קנאה ותסיסה אפשרית בין עליונים ותחתונים והקב"ה מבקש לסלק את הגורם לתסיסה זו. תסיסה זו בין עליונים ותחתונים היא רעיון שראינו לעיל בתורה הגנוסטית. פירוש אחר של רש"י באותו מקום אומר, שהתייעצות עם המלאכים – יש, אך השתתפות המלאכים בבריאה – אין. ובלשון רש"י "אע"פ שלא סייעוהו ביצירתו ויש מקום לאפיקורסים²³ לרדות (לנצח בטענתם), לא נמנע הכתוב מללמד דרך ארץ ומידת ענוה, שיהא הגדול נמלך ונטל רשות מן הקטן... וכתב בצדו 'ויברא' את האדם ולא ויבראו".

כולט נימת הפולמוס המדרשי שרש"י מאמץ בטענתו כנגד האפיקורסים. מרש"י אנו למדים אלו טענות גנוסטיות המדרש מקבל ואת מה הוא דוחה. הניסוח: "הגדול נטל רשות מן הקטן", אומר, שיש התייעצות הבורא עם המלאכים, זו רק התייעצות אבל לא השתתפות או סיוע ביצירה.

אופן ההתייעצות והדעות שהמלאכים השמיעו בדיון זה מעידות על קנאתם באדם. ר' סימון (ב"ר ח, ה) מתאר בפירוט טענות אלו. "א"ר סימון בשעה שבא הקב"ה לבראות את אדם הראשון נעשו מלאכי השרת כתיך וחיבורות חבורות. מהם אומרים: אַל יִבְרָא ומהן

21. שם, שם.

22. לא מצוין המקור של רש"י אבל כפי שנראה להלן, דבריו הם כנראה עיבוד של מה שנמצא בב"ר ח, ו על מה שאמר שם הקב"ה למשה.

23. יוסף דן עוסק בשאלה אם מקורות הגנוסטיקה הנוצרית היו יהודיים. רמזים חיוביים לשאלה זו הוא שהגנוסטים מתייחס לסיפורי בריאת העולם וסיפורי גן העדן המקראיים (כמו סיפור הנחש), וכן נשען הגנוסטים על הספרים החיצוניים (ספר חנוך, אדם וחווה, ספר היובלים המטפלים בבריאת העולם והאדם) שהיו מקורות יהודיים מימי בית שני. לפי דן היו כנראה בעולם ההלניסטי כיתות יהודיות גנוסטיות (דן, 45). כנראה, האפיקורסים שהמדרש מכוון אליהם את פולמוסו הם הגנוסטיקאים היהודיים, שאין עליהם עדות ישירה בספרות התלמוד והמדרש. הביטוי אפיקורסים במשמעות גנוסטית ברש"י, במאה האחת-עשרה, הוא כאילו אנכרוניסטי לזמנו.

אומרים: יִבְרָא. הה"ד 'חסד ושלום נפגשו צדק ואמת נשקו' (תהלים פה). חסד אומר יִבְרָא, שהוא גומל חסדים; ואמת אומר אֵל יִבְרָא, שכולו שקרים; צדק אומר: "יִבְרָא, שהוא עושה צדקות; שלום אומר: אֵל יִבְרָא דכוליה קטטה..."²⁴ מכאן יש למדרש שתי סיומות אחת של ר' סימון ואחת של ר' הונא של ציפורי. ר' סימון מסיים כך: מה עשה הקב"ה? נטל אמת והשליכו לארץ, הה"ד 'ותשלך אמת ארצה' (דניאל ח).²⁵ אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: רבון העולמים אתה מבזה תכסיס אלטיכיה (חותם של הקב"ה שהוא חותם האמת) שלך? תעלה אמת מן הארץ הה"ד, 'אמת מארץ תצמח' (תהלים פה).

אלטמן מביא אגדה גנוסטית מקבילה למדרש זה. באגדה זו השליך האל לארץ את השטן. לפי אגדה זו השטן התנגד לאל, לא מסיבת בריאת האדם, אלא מסיבת תחרות עם האל. השטן ראה שהמלאכים משבחים את אלוהים ולא רצה שישבחוהו, כי התאוה הוא לדמות לאל ולכן הושלך ארצה במצוות אלוהים מן השמים ע"י גבריאל, מיכאל ותשע כיתות של מלאכים.²⁶ לפי אגדה זו אחרי השלכת השטן רצה האל, שאת מקום השטן, שהיה המושל בעולם התחתון,²⁷ ימלא יצור אחר השווה לו במעלתו, אך אינו יהיר ושואפת כמוהו ואז נברא האדם תיכף אחרי נפילת השטן.²⁸

לפי מקור אחר (יווני) של אגדה זו גירוש השטן התרחש לא לפני בריאת האדם אלא אחריה. לפי אגדה זו, לאחר בריאת האדם ציווה מיכאל על המלאכים, בשם האל, לחלוק כבוד לאדם שנברא בצלם אלוהים, והשטן מיאן לציית לו ואמר: "אל תעריצו או תשבחו אותו (את האדם) יחד עם (שאר) המלאכים".²⁹ האגדה ממשיכה ומספרת, שהשטן נענש על מריו זה בגירוש מהשמים. הוא הושלך לארץ ונפילתו אירעה ביום הששי לבריאה בשעה השנית (כך במקור) ואלטמן מעיר, שעל פי לוח הזמנים של חז"ל, ביום הששי של הבריאה בשעה השנייה נמלך הקב"ה במלאכים האם לברוא את האדם או לא (סנהדרין לח ע"ב).³⁰

במשנת חז"ל נקרא השטן 'מקטרג' במוכח 'מערער' לא כמו באגדה הגנוסטית הראשונה, שהוא מערער על סמכות האל, אלא כמו באגדה היוונית, הכפיפו חז"ל את השטן לאל, והותירו אותו מערער על זכויות אדם הראשון.³¹

באגדה אחרת (איראנית) הדמיוגרס הבורא את הרוחות של כוכבי הלכת הוא המתנגד לאדם הראשון ואילו האינטלקט (Nous), השכל האלוהי יוצר את בנו האהוב אדם הראשון

24. חסד ושלום צדק ואמת הם כינויי המלאכים הנוטלים חלק בהתייעצות.

25. השווה לעיל למוטיב של הורדת מטטרון מגדולתו. זו כנראה גירסה של מוטיב זה, שחוזר בגירסאות שונות כפי שעוד נראה.

26. גם כאן השווה את מטטרון, בדומה לאל, יושב על כסא ואלישע, אחד מנכספי הפרס, משבח אותו ומשום כך הורד מכסאו.

27. השווה להלן מדרש חז"ל על רעיון זה 'אני מושל בעליונים והוא מושל בתחתונים'.

28. אלטמן, 32; מכאן, שנאת השטן כלפי האדם ושאיפתו להסיתו להמרות את פי האל.

29. זהו סוג של קנאה שעליה רומז רש"י. והשווה להלן דברי המקטרג על רצון האל למסור לישראל את 'שר התורה'.

30. שם, 32; קשה שלא להרהר ולשאול מהו המקור הקדום יותר.

31. ראה אלטמן, 33.

בצלמו ונותן לו שליטה על כל מה שברא.³² הדמיוגרס רואה בכך חדירה לתחומו וכתוצאה מכך הוא נעשה אויב לאינטלקט ולאדם הראשון אהובו.³³

האגדה האחרונה מתקשרת למדרש ר' סימון שהבאנו לעיל, בכך שבשניהם בריאת האדם קשורה לאינטלקט ולאמת. במדרש ר' סימון, הקב"ה משליך את האמת לארץ ויוצר את האדם המופקר על האמת הזאת (אמת מארץ תצמח). ואילו לפי האגדה הזאת האדם נולד על ידי האינטלקט (השכל האלוהי). ייתכן למצוא הקבלה לדברי רב הונא שאמר בב"ר (ב"ר ח, ה) בשם ר' איבו: "בדעת בראו".

ראינו לעיל בדברי אורכך, שיש אמוראים שהתנגדו אפילו לאפשרות של התייעצות האל עם המלאכים. ראינו גם שרש"י ראה בהתייעצות רק צעד של נימוס (נטל רשות). לעומת זאת 'רב הונא רבה של ציפורין דחה את רעיון ההתייעצות עם המלאכים כחלק מתוכנית הבריאה ואמר: "עד שמלאכי השרת מדיינין אלו עם אלו ומתעסקים אלו עם אלו — בראו הקב"ה. אמר להן: "מה אתן מדיינין? כבר נעשה אדם! (ב"ר ח, ה).

אורכך מציין עוד, שהיו אמוראים שביטלו כליל את עקרון ההתייעצות והסיתו אותו לכיוונים אחרים כגון ר' יהושע בן לוי שאומר "(לא אמר נעשה אדם, אלא ש) במלאכת שמים וארץ נמלך... ר' אמי אמר בלבו נמלך (ב"ר ח, ג).

מדרש קיצוני עוד יותר הבא לדחות כליל את המיתוס הגנוסטי של התייעצות הבורא עם המלאכים מצוי בסנהדרין (לח ע"ב) "בשעה שבקש הקב"ה לברוא את האדם ברא כת אחת של מלאכי שרת. אמר להם רצונכם נעשה אדם בצלמנו? אמרו לפניו: "רשב"ע מה מעשיו? אמר להן כך וכך מעשיו. אמרו לפניו רשב"ע, 'מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו אדם להבל דמה' (תהלים ח ה) הושיט אצבעו קטנה ביניהם ושרפם וכן כת שניה...". לפי מדרש זה גילה הקב"ה חוסר סובלנות כלפי כל התנגדות של המלאכים לבריאת האדם, לא חשוב מהו תוכן ההתנגדות (אמר להם כך וכך מעשיו), ובודאי לא התכוון להתייעץ עמם.

סדרה זו של מדרשים דנה באיבת המלאכים לאדם הראשון המתבטאת באמרת המדרש — אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה "הדא עקתא להן מברי" (ב"ר ח, ה; צרה זו למה כדאי לברוא שכל ימי מכאובים וכעס).

המדרשים על איבת המלאכים לאדם הראשון מתחברים למסופר בספרות ההיכלות. מצוי חיבור מיסטי בשם 'שר התורה' מאותה התקופה של 'היכלות רבותי' ו'היכלות זוטרת' (החל מ-500 ועד לתקופת הגאונים) המספר על מציאות של פרקטיקה מאגית — להורדת 'שר התורה' מן השמים, שמבקשים בני ישראל החוזרים משיבת ציון על מגת להקל עליהם את הידיעה של התורה ואת לימודה.

לפי יוסף דן, החיבור 'שר התורה' מוצג כקובץ הוראות להורדת 'שר התורה'. אין הכוונה לאדם מסוים שעולה למרומים כדי לקבל את סודות התורה, כמו ר' עקיבא, ש"ירד למרכבה", אלא זו בקשה, שכוח לימוד מאגי ירד באופן מאגי מן השמים ויתגלה לבני אדם ממרומים באמצעים מאגיים, תוך גילוי שמות קדושים ('כתר' 'חותם') כדי לאפשר לעוסק בתורה

32. השווה לעיל עמדת מטטרון טרם נפילתו.

33. שם, 34.

להגיע לידיעת התורה וסודותיה.³⁴ בתוך סדרת דיאלוגים בין הקב"ה וישראל עונה האל בחיוב לבקשתם בזה הלשון: "...אתם עסקו בבית [בניית בית המקדש] ותורה מפיהם לא תמוש, כי בעל נפלאות אני, אדון פרושות, אני הוא בעל גבורות, לפני מתרגשות נסים ותמהין לפני כסאי. ומי הקדימני ולא שלמתי לו ומי קראני ולא עניתיו מיד אימרו לפני משאלותיכם ותאוות נפשכם... מיד תיעשה כי אין כעת הזאת ואין זמן כזמן הזה שדבקה אהבתכם בלבי...".³⁵ האל מבטיח לתת לישראל המון רזי לימוד להרכות תורה הרים הרים ולהרכות הלכות כחול הים ובהמשך פונה האל למשרתיו שישמחו על כך שרז אחד מן הרזים יצא מבית גנזיו שהוא מעין סוד הלימוד, שימסר לבני ישראל.³⁶ ואז גדול מלאכי השרת — הקטיגור — מתנגד בטענה, שאין לגלות לישראל את רז הלימוד בטענה "אל תדמה בני אדם תמורתנו".³⁷ הנה חזרו כאן המודל של רצון האל למסור את הידיעה הגואלת לאדם, האל מתייעץ עם מלאכי השרת ומבקש מהם רשות, והמלאכים או הקטיגור שבהם מתנגד, בטענה שאין מקום לבני אדם בעולם השייך למלאכים.

יוסף דן רואה בכך את התבנית הידועה ממקורותינו בספרות המדרש של התנגדות המלאכים לקדם את בני האדם, ביחוד בשני מקרים: בהתנגדות מלאכי השרת לברית האדם ובהתנגדות לתת את התורה למשה בטענה 'מה לילוד אשה בינינו' (סנהדרין פח, ע"ב). בכל המקרים הללו המלאכים מביעים חשש מפני התדמית או השתוות האדם אליהם והם מבקשים לשמור על מעלתם המיוחדת להם. דן רואה שהתנגדות המלאכים להוריד את 'שר התורה' דומה יותר להתנגדות מתן התורה למשה רבנו.³⁸

דן מציין עוד שהתנגדות המלאכים מזכירה עוד שתי סיטואציות מדרשיות דומות והן התנגדות המלאכים לנוכחותם של יורדי מרכבה והתנגדות המלאכים להבאת מטטרון לעולם העליון.³⁹ את התנגדות המלאכים לנוכחותם של יורדי מרכבה ביניהם ראינו בפתיחת חיבור זה, בעיקר בכניסה להיכל הששי, ואת מטטרון הזכרנו בהקשר של אלישע בן אבויה שנכנס לפרדס וראה את מטטרון יושב על כסא. גם אורבך מציין את הדמיון שבין המדרשים המשקפים את התנגדות המלאכים בשעת בריאת האדם ובין התנגדותם לעליית משה רבנו לקבל את התורה.⁴⁰

סיפור מטטרון גם הוא מדרש שמקורו בספר בראשית (ה, כד) על הפסוק "ויתהלך חנוך עם האלוהים ואיננו כי לקח אותו אלהים". בתרגום יונתן על פסוק זה נאמר: "...וסליק לרקיעא במימר קדם ה' וקרא שמיא מטטרון ספרא רבא", כלומר שמו של חנוך הוסב להיות מטטרון והוא קיבל תפקיד בכיר בין המלאכים.⁴¹ ב'ספר היכלות' המכונה 'חנוך השלישי'

מטטרון מספר לר' ישמעאל את הביוגרפיה שלו, שהוא חנוך בן ירד, ושאהד המלאכים, ענפאל, נטלו מבין בני האדם בכבוד גדול על רכב אש ובסוסי אש והעלה אותו למרום. שם כל בני המרום התקוממו כנגד נוכחותו של ילוד אשה ביניהם אך הקב"ה השיב למלאכים, שהוא בעל מעלה מיוחדת משום שבא להעיד על חטאי דורו. כך הוא נקלט בין המלאכים בשם מטטרון ומשתווה להם.⁴² מכאן ואילך הסיפור שייך למגמה אחרת במדרש של הערצת המלאכים את מי שנחשב לנכבד בעולם התחתון, כפי שנביא בפרק הבא.

דן מעיר שמטטרון מקבל מעמד של דמיורגוס — כח אלוהי של בורא עולם בצדו של האל העליון.⁴³ האל העליון מעניק למטטרון סודות של מעשה בראשית והוא חוקק על כתרו אותיות שנבראו בהם שמים וארץ. כך מסופר ב'היכלות'. דן רואה בסיפור זה של מטטרון כדמיורגוס ביטוי להשקפה הגנוסטית של שתי רשויות, האומרת, שהאל העליון לא ברא את העולם התחתון אלא מטטרון הדמיורגוס הוא שברא אותו.⁴⁴ רעיון דומה אנו מוצאים בפרוש המדרשי על סיפורי יעקב על הפסוק (בראשית לג, כ) "ויקרא לו אל אלוהי ישראל" אמר ר"ל: "אתה אלוה בעליונים ואני אלוה בתחתונים" (כ"ר עט, י).⁴⁵

מטטרון כדמיורגוס מופיע בכמה מקומות אצל חז"ל כפעיל בהיסטוריה של עם ישראל וכמשתתף במקביל לבורא אותו כנציג הבורא. על הפסוק בשמות (כד, א) "ואל משה אמר עלה אל ה'" (סנהדרין לח, ע"ב), שואל מין את ר' אידית: היה צריך להיות כתוב "עלה אלי". א"ל רב אידית זהו מטטרון ששמו כשם רבו דכתיב "כי שמי בקרבו" (שמות כד, כא) אמר אותו מין, אם כך, יש לעבוד אותו, ענה רב אידית כתוב שם (שמות כד, כא) "אל תמר בו" ופרוש 'אל תמירני בו' ללמד שאפילו כשליח, משה לא היה מוכן לקבלו. רב אידית מייצג תפיסה אנטי גנוסטית.⁴⁶

בספרי (האזינו מח) על הפסוק (דברים לב, מט) "עלה אל הר העברים הזה הר נבו אשר בארץ מואב אשר על פני ירחו וראה... אומר הספרי: "...רא"א (באצבע היה מראה [אצבעו של הקב"ה היה] מטטרון למשה והראהו כל א"י... ור' יהושע אומר משה בעצמו הוא ראה אותה" הנה המדרש עם נוסחאות הסוגריים החילופיים שבו, מערפל את הנוסח ומעלה אפשרות לקרוא את הכתוב שם בשני אופנים: 'באצבע היה מראה מטטרון למשה' או: 'אצבעו של הקב"ה היה מטטרון למשה'. כך או כך, בדברי רא"א מטטרון הוא חלק כזה או אחר של הקב"ה. ר' יהושע מתנגד לכל התפיסה הדואליסטית הזאת. לא קשה לראות שמדרשי הבריא של אדם הראשון, סיפור מטטרון, סיפור יורדי

41. אצל דן, 84.

42. פעמים הדמיורגוס הוא זה שמתנגד לאל כמו באגדה האיראנית ופעמים הוא אוהבו כמו בסיפור מטטרון.

43. דן, 91.

44. ראה להלן עמ' 9, חילוף הגירסה בפסיקתא רבתי.

45. חוקרי עולם המיסטיקה חלוקים בענין זיהוי מטטרון. על סמך הפסוק 'כי שמי בקרבו' הגיע גרשום שלום למסקנה כי מטטרון הוא יהואל כח עליון התופס מקום נכבד במסורות של ספרות המרכבה וההיכלות (אצל דן, 82), ואילו אורבך מתנגד לזיהוי זה (חז"ל, אמונות ודעות, הערה 15, עמ' 119). דן מעיר שהדברים עדיין לא מחוורים כל צורךם (דן, שם).

34. דן, 103.

35. אצל דן, 110.

36. שם, 112.

37. שם, 114.

38. שם, 115.

39. שם, שם.

40. אורבך, 134.

41. בפרוש על יונתן כתוב: לקחו הקב"ה חי ומינהו למעלה על כמה דברים המבוארים בזה דף מ"ו.

המרכבה, סיפור עליית משה לקבל את התורה, דברי ר"ל על יעקב לעיל ועוד אחרים שנביא בהמשך, ניוונים מאותה השקפה ומאותה תודעה בעלת יסודות גנוסטיים. הדברים מתגלגלים לפירושים על המקרא (סנהדרין, בראשית רבה, ספרי, פסיקתא רבתי, רש"י ורמב"ן).

מדרשים על בריאת אדם הראשון שעניינם הערצת המלאכים את אדה"ר

בבראשית רבה (ח, ט) כתוב: "אמר ר' הושעיא בשעה שברא הקב"ה אדה"ר טעו בו מלאכי השרת ובקשו לומר לפניו קדוש. משל למלך ואיפרכוס (שר חשוב) שהיו בקרונין (עגלת מלכות) ולא היו יודעים איזהו (כלומר מי הוא המלך מבין שניהם) מה עשה המלך? דחפו והוציאו חוץ לקרונין וידעו הכל שהוא היפרכוס. כך בשעה שברא הקב"ה את אדה"ר, טעו בו מלאכי השרת, מה עשה הקב"ה? הפיל עליו תרדמה וידעו הכל שהוא אדם".

במכילתא (שירתא ג) מסופר על הפסוק (שמות טו, ב) "זה אלי ואנוהו": "משל למלך בשר ודם שבא למדינה ועליו צפירה (מעין עטרה) מקיפתו וגיבורים מימינו ומשמאלו וחיילות מלפניו ומלאחוריו. הכל שואלים איזהו המלך? מפני שהוא בשר ודם כמותם. אבל כשנגלה הקב"ה על הים ולא שאל אחד מהם לשאול איזהו המלך, אבל כשראוהו הכירוהו ופתחו כולם ואמרו זה אלי ואנוהו".

בפרקי דרבי אליעזר (פרק י"א)⁴⁶ מסופר, שכה גדול היה הרושם שעשה אדם הראשון על כל הברואים עד ש"נתייראו [מלפניו] כסבורין שהוא בוראן וכאו כולם להשתחוות לו" אלא שאדם לימדם לחלוק את כל הכבוד לקב"ה שהוא יוצרם "אמר להם: באחם להשתחוות לי? בואו אני ואתם... ונמליך עלינו מי שבראנו".

במדרש אותיות לר' עקיבא⁴⁷ נאמר "וכיון שראו אותו [את אדם] מלאכי השרת נודעו ונרתעו מלפניו. באותה שעה עמדו כולם לפני הקב"ה ואמרו לפניו: רבונו של עולם שתי רשויות יש בעולם אחת בשמים ואחת בארץ? מה עשה הקב"ה? הניח ידו עליו והמעיטו (כלומר הנמיך את קומתו) שבתחילה נברא האדם מן הארץ ועד הריקע (והעמידו לאלף אמה".

אלטמן מעיר שיש כאן שלוש ואריאציות בעלות מוטיב משותף, שהמלאכים העריצו את האדם וטעו לראות בו משהו דמוי אלהים. בברייתא דרבי אליעזר הגירסה היא שבני האדם באו להשתחוות לו, ובכל האחרות המלאכים הם שטעו בו. הסוף שונה בכולן.

46. כן מצויה גירסה דומה בילקוט שמעוני בראשית כ'; פרקי ר' אליעזר מוכר בכינוי 'ברייתא דרבי אליעזר' (ראה בראשית רש"י יז, ג) מיוחד לר' אליעזר בן הורקנוס, שהמחבר מייחס לו היגדים בקשר לברייתא העולם. ראה צונץ, 134.

47. מוכר גם כ"אלף בית דרבי עקיבא" העוסק באותיות העבריות הטוענות כל אחת לכבוד המגיע לה, שבה תתחיל התורה (אולי ייבאר העולם). בין השאר מדובר שם על חנוך או מטטרון. לדעת צונץ, המקור חובר לכל הפחות במאה התשיעית. ראה צונץ, עמ' 74. ילקוט שמעוני מאוחר יותר מביא גם הוא את הגירסה.

באחת — הקב"ה הטיל על האדם תרדמה ובכך חושף את טבעו האנושי. בשני — הניח עליו ידו והקטין את קומתו, ובשלישי — האדם עצמו ממעיט קומתו. אלטמן מוצא, שכל שלוש הגירסאות שאבו מתוך אותו מקור קדום.⁴⁸ המקור הקדום לדעת אלטמן הוא גנוסטי. בספרי "אדם" ובספרים החיצוניים מצוי כמה וכמה פעמים המוטיב, שהאלוהים עצמו דורש מהמלאכים שיעריצו את אדם או המוטיב שהמלאך מיכאל בשם האל מצווה על המלאכים להעריך את אדם.⁴⁹

האדם נתפש גם אצל חז"ל כישות כמעט אלוהית. על הפסוק (בראשית ג, כב) "הן האדם היה כאחד מאתנו" נאמר בבראשית רבה (כ"א, ה) "זה אדם הראשון שהיתה מחיצתו לפניו ממלאכי השרת" ועוד שם אמר ר' פפוס "כאחד ממלאכי השרת... אמר לו ר' עקיבא דיין פפוס!... ר"י בן סימון אמר כיחידו של עולם" בפסיקתא רבתי (קצ"ב א) נאמר: "וסבר הקב"ה להשליטו בעולמו ולעשותו מלך על כל בריותיו. אמר הקב"ה אני מלך בעליונים ואדם מלך בתחתונים".⁵⁰ אלטמן מפרש את דברי פפוס כהשקפה גנוסטית ואת גערת ר' עקיבא בו כבקשה לבטל את הפירוש הגנוסטי לאדם כישות אלוהית. אולם אלטמן סבור שמה שנאמר בפסיקתא ללא ציון שם האומר, הוא הפירוש המובא על-ידי פפוס.⁵¹ אלטמן עוד אומר שבניגוד לספרות הגנוסטית האומרת שהאל או מלאכו צוה על המלאכים להעריך את אדם, חכמים העמידו זאת כ"טעות" של המלאכים ושהדבר תוקן על-ידי האל, שהודיע לכל, שהאדם אינו אלא אדם.

דוגמה אחרת של המדרש מצויה בבראשית רבה (סח, יב). בסולם יעקב נאמר "והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו". בדוגמה זו המדרש לא מספר על טעותם של המלאכים אלא על טעמם. המדרש אומר: "היו אופזים בו (שמחים ומרקדים) קופזים בו, סונטים בו (לשון לעג)... עולים למעלה ורואים איקונים שלו (בכסא הכבוד) ויורדים למטה ורואים אותו ישן". בגירסה זו המלאכים לא טעו אלא לעגו ליעקב. בתלמוד (חולין צא ע"ב) יש גירסה מקוצרת של מדרש זה ושם נאמר שהמלאכים השוו את דיוקנו של יעקב-של-מעלה לעומת דמותו של מטה ורצו לסכנו בשעה שישן, אלא שהקב"ה שמר עליו. בב"ר המדרש דורש את כבודו של יעקב וממשיך (כ"ר סט, ב) "א"ר אבהו משל לבן מלכים שהיה ישן על גבי עריסה והיו זבובים שוכנים עליו וכיון שבאנה מניקתו, שחה עליו מניקתו וברחו מעליו. כך בתחילה והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו. כיון שנתגלה עליו הקב"ה (והנה ה' נצב עליו) — ברחו מעליו". אלטמן מעיר שיעקב מייצג כאן במשנת חז"ל את אדם הראשון הקמאי, המקום שבו הוא ישן הוא המקום שבו נברא אדם הראשון.⁵²

הגירסה בפרקי דר' אליעזר האומרת, שהמלאכים נודעו ונרתעו ואמרו 'שתי רשויות הן בשמים!' מזכירה את הרהוריו של אלישע בן אבויה, שגם הוא טעה, אלא שלאלישע

48. אלטמן, 37.

49. ראה אלטמן, 38-39.

50. השווה לעיל כ"ר עט, י, שיעקב אמר 'אתה אלוה בעליונים ואני אלוה בתחתונים'. כן הגירסאות מתחלפות.

51. אלטמן, 40.

52. שם, 43.

לא ניתנה דרך לשוב מטעותו. הגירסה בספר היכלות מספרת, שמטטרון ישב על כסא, מצדיקה את הגירסה האומרת, שבתחילה ישב מטטרון על הכסא ברשות האל, ורק כשראה האל שהדבר הביא לטעות – מיעט את קומתו, לפי המסופר שם.

אלטמן מסכם ואומר שמדרשי חז"ל מנהלים פולמוס חריף עם אמונות גנוסטיות, אולם בשיטה מתוחכמת. מצד אחד הם מקבלים את עיקרי הסיפור של הערצת המלאכים אבל משנים תוך כך את הרעיון, מעמידים אותו על טעות המלאכים ומבטלים את מיתוס האדם שבאמונה הגנוסטית.⁵³ אולם אין להתעלם בכל זאת מדברי פפוס, מילקוט שמעוני ומהפסיקתא שבכל אלו המדרש מאמץ או משתמש בגישה הגנוסטית בהביאו את דברי פפוס עם שהוא אומר שפפוס אמנם נגזף אך בכל זאת כך סבר.

פרשנות בריאת האדם דרך ניתוח הטקסט הספרותי

סיפור בריאת האדם מובא בספר בראשית בשתי גירסאות. הגירסה הראשונה מובאת בפרק א כו-לא. הגירסה השנייה מובאת בפרק ב ד-טו אודות בריאת האדם, ובפרק ב טז עד סופו וכן בפרק ד, ג אודות עלילות האדם עד גירושו מגן העדן. בריאת האדם בשתי הגירסאות שונה ולכן נתן את הדעת פרשן כמו רש"י. רש"י (בראשית ב, ח) מסביר את הכפילות הזאת לפי ברייתא דרבי אליעזר ולפי ל"ב מידות שהתורה נדרשת באגדה, ואחת מהן כלל שלאחריו מעשה, המעשה המאוחר הוא פרטו של הראשון. בגירסה הראשונה כתוב כלל ויברא את האדם וגו' וסתם את דרך בריאתו וסתם את מעשיו, ועתה חזר לפרש ביתר פירוט את הענין. אולם הפירוש הזה לא משכנע, שכן ההבדלים בצורת הבריאה ובפרטי הבריאה מחייבים להכיר בכך, שיש כאן שוני וניגוד ולא המשכיות גרידא וכבר נתלו אנשי ביקורת המקרא בטענה שבסיפור הראשון מצוי הכינוי "אלהים" ואילו בסיפור השני מצוי הביטוי "ה' אלהים", וכן מכיר בהבדלים אלו ובטענה זו הרב סולובייצ'יק בספרו "איש האמונה הבודד".⁵⁴

אלטמן⁵⁵ מנתח הבדלים סיפוריים אלו בשתי הגירסאות ומצביע על כך שחזרה כזו היא שיטה החוזרת בטקסט המקראי כמה פעמים, לפיה מובאות במתכוון שתי גירסאות מקבילות לאותו נושא.⁵⁶ אלטר מוצא שאין כאן עריכה של שתי גירסאות שונות, כפי שביקורת המקרא מנסה להציע, אלא יש כאן כוונת מכוון של מחבר שבהביאו שתי גירסאות שונות הוא מעלה את הסיפור למתח רעיוני. הכנסת טקסטים סותרים ביחד מתוך כוונה מחושבת מסייעת, לדעת אלטר, להפיק משמעות דרך עיבוד ספרותי של הטקסט.⁵⁷ יש השפעת גומלין

53. שם, 40-41.

54. הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, *איש האמונה הבודד*, מוסד הרב קוק תשל"א, עמ' 14. על גישתו ליישוב הבדלים אלו ראה בהמשך.

55. אלטר, א', *אמונת הסיפור במקרא*, אוניברסיטה חופשית, ספריה עיונית תשמ"ח.

56. הוא מראה למשל, שבסיפור קורח ועדתו יש שתי גירסאות מה קרה לקורח ולעדתו (שם, 115); בסיפור יוסף, בקטע של הנחת הכסף באמתחת האחים והדרך שהם מגלים זאת יש שני נוסחים סותרים (שם, 157); בסיפור הופעתו של דוד לפני שאול יש נוסחים סותרים (שם, 165).

57. אלטר, 153.

דינאמית המתקיימת בין שתי הצגות שונות של אותו נושא המופיעות ברצף סיפורי אחד. מבחינה סיפורית אנו יוצאים נשכרים מכך משום שסכום השלם שווה יותר מסכום החלקים שמהם הוא מורכב.⁵⁸

לדעת אלטר, בסיפור בריאת האדם כל גירסה מספקת מידע אחר על בריאתו, ויש סגנון שונה ושימוש במלים אחרות בכל סיפור. בסיפור הראשון חוזר ומופיע מוטיב הבדלה בין שני דברים: חושך ואור; שמים וארץ; לילה ויום; ערב ובקר; זכר ונקבה, וחוזרת המלה המנחה "להבדיל". בסיפור השני עוברים לממלכת החי ונעלמים הפעלים המציניים הפרדה. בסיפור הראשון מעמד האשה שווה לאיש (פרו ורכו וכבשו) ובסיפור השני יש חוסר סימטריה ביניהם (עזר כנגדו). הפעלים בסיפור הראשון הם "עשה" ו"ברא" והפעלים בסיפור השני הם מענייני חקלאות: נטיעה, השקיה, צמיחה. בסיפור הראשון מעשה האל הוא במרכז, והסיפור השני מרוכז בעובדות המסוככות של חיי האדם, מעשי האדם ועלילותיו עד הגירוש מגן העדן. יש בגירסה השניה פחות סימטריה ויש שם סיפור נראטיבי עלילתי ששורר בו מתח מוסרי בין האדם לאלהים. יש בו גם מתח אישי פסיכולוגי ומוסרי של האדם עצמו, דבר שנעדר בסיפור הראשון. הוא לימארי ומתרכז בתוכנית הקב"ה, שבריאת האדם היא חלק ממנה והאדם מציין את סופה. יש בתוכנית זאת הרמוניה והמשכיות. בסיפור השני יש הפרת הסדר וההרמוניה והפרת החוקים מתוך רשעות האדם ואי ציות לסדר שקבע האל בבריאת העולם. והחשוב מהכל רק בגירסה השניה האלוהים חושב על האדם, דואג לו ומהרהר במצבו (לא טוב היות האדם לבדו). בסיפור הראשון האלוהים הוא טרנסצנדנטי לאדם ומצוי מחוצה לו, ובסיפור השני האלהים הוא אימננטי לאדם ויושב בתוכו (האדם מסתתר מפני האל).⁵⁹

אלטר מוצא בניגודים שבין שני הסיפורים דיאלקטיקה בין תוכנית אלוהית הרמונית ומסודרת לבין הפרת הסדר הזה, בין הבטחה של 'טוב מאד' שנמצאת בבריאת העולם ובין כשלון הגשמתה של הבטחה זו. דיאלקטיקה בין השגחה אלוהית ובין חירות האדם.⁶⁰ השאלה הרעיונית שמעלה אלטר מתוך ניגודים אלו היא מהי דעתו של האל על חירות האדם שהוא יצר, המקרה את תוכניתו? כדי לגלות את דעתו של האל על חירות האדם הפרובלמטית, מנתח אלטר את בראשית ב' פסוקים יח-כד. קטע הנמצא בין שני נוסחי מעשי בריאת האדם. בניתוח זה מצביע אלטר על הדיאלקטיקה המראה, שהאל חושב לא רק על ציות האדם אלא גם על רווחת האדם. ורווחת האדם היא פונקציה של היותו יצור בעל תודעה מוסרית וקיומית. אחרי בריאת האדם בסיפור השני ולפני סיפור הפרת ההרמוניה של הבריאה מצד האדם, האל מכיר בפוטנציאל החיובי המוסרי וההכרתי שיש לאדם, והדבר עולה מניתוח ספרותי של הקטע הנ"ל, כדלקמן:

בפסוק יח נאמר: "ויאמר ה' אלהים לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו". המשך טבעי של הסיפור היה צריך להיות פסוק כ"א: "ויפל ה' אלהים תרדמה על האדם

58. שם, 160.

59. שם, 161-165.

60. שם, 46-47.

וישן ויקח אחת מצלעותיו ייסגור בשר תחתנה וגו'". אלא שלא כך קורה. אחרי פסוק י"ח מובא בפסוקים י"ט ו-כ סיפור חריג לענין המסופר, האומר שה' יצר את חית השרה והביאם אל האדם לראות מה שם יקרא לו, ובפסוק כ' האדם קורא שמות. השאלה היא מה ה' רצה לראות בקריאת האדם שמות? התשובה ההולמת היא כזאת: פסוק י"ח שייך לסיפור הראשון של הבריאה שבו הקב"ה בורא בהרמוניה את עולמו. וגם כאן ראה שמשוהו חסר וחשב שיש להשלימו. אלא שהמשך הסיפור שייך לסיפור השני על בריאת האדם, המספר שלאדם יש פוטנציאל של תודעה, מאבק ואחריות קיומיים, ופוטנציאל של קיום מערכת יחסית בין-אישית סבוכה ורגישה. אי אפשר במצב זה להביא לאדם אשה מן המוכן, כל עוד הוא לא התוודע למחסורו, וכל עוד לא התחייב לו. תכנית האל בקריאת השמות של אדם היתה לראות מה יקרה לאדם במצב זה, האם תעלה לתודעתו ולהכרתו עובדת בדידותו. סופו של פסוק כ' מראה, שהאדם אכן בעל תודעה של בדידות. משנוכח בזאת הקב"ה הוא מפיל עליו תרדמה, בורא את האשה, ומביאה אל האדם. בפסוק כ"ג האדם עומד בפני חוויה קיומית ומכריז: "זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי!" חז"ל אומרים שכא על כל בהמה וחיה ולא נחה דעתו. זו הדעה היצרית שבו, לא התודעתית. משראה את האשה ועוד בטרם ידע אותה הכיר בסגולתה האנושית, ואמר: "זאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת". האדם מתחייב ונעשה בעל אחריות ליצור את חוויית ה'ביחד'. בפסוק כ"ד מכריז על הבנה זו של האדם "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו", והפסוק שלאחריו מעיד "ויהיו שניהם ערומים". יש בדינמיקה הזאת פירוד ואחדות. יש פירוד ממשפחה ויש אחדות זוגית, אבל האחדות הזוגית עומדת בסכנה כי שניהם ערומים ולא יתבוששו. המלחמה על ההרמוניה, מסיים אלטר, מבטאת גם את חרות האדם וגם את רשעותו, והתורה מעמידה מודל זה כמודל משימה קיומית לאדם.⁶²

פרשנות פילוסופית על בריאת האדם

אנו מבקשים להציע שתי פרשנויות של הפילוסופיה הדתית הקיומית לפי הגר"ד סולובייצ'יק. פרשנות אחת לפי ספרו "איש האמונה הבודד"⁶³ ופרשנות שנייה לפי דבריו בספרו "דברי הגות והערכה".⁶⁴

ב"איש האמונה הבודד" מתייחס הגר"ד סולובייצ'יק להבדלים שבין שני הסיפורים על בריאת האדם כפי שציינו לעיל. הוא רואה ארבעה הבדלים בין שני התיאורים: א. בסיפור הראשון על בריאת האדם מסופר שנברא בצלם אלוהים, אך מאומה לא נאמר על יצירת גופו. בסיפור השני נאמר כי הוא נוצר מעפר האדמה וכי ה' נפח באפיו נשמת רוח חיים;

62. הניתוח הספרותי הזה מצוי אצל אלטר, עמ' 40-44.

63. ראה לעיל הערה מס' 55.

64. הרב יוסף סולובייצ'יק, דברי הגות והערכה, המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה, תשמ"ב.

ב. האדם הראשון נצטווה על-ידי ה': 'ומלאו את הארץ וכבשוה'. האדם השני נצטוו לעבור את הגן: 'לעבדה ולשמרה';

ג. בסיפור האדם הראשון נברא זכר ונקבה יחדו, ואילו האדם השני נברא לבדו ותוה הופיעה לאחר מכן, עזר כנגדו;

ד. ההבדל שנתלתה בו ביקורת המקרא בכינויי הבורא.⁶⁵

הגר"ד סולובייצ'יק משרטט את דמותם של שתי דמויות אנושיות לפי מה שעולה מתוך כל תיאור והקשריו. האדם הראשון הוא האדם היוצר הטכנולוגי והאמפירי שנצטוו לכבוש את הארץ. 'צלם אלהים' של האדם הראשון מתייחס אל כשרונו היוצר.⁶⁶ הוא עוסק במלאכה יוצרת מתוך שאיפה להידמות לבוראו.⁶⁷ מה שמעניין אותו הן בעיות טכניות ומעשיות. הוא מעוניין לגלות את סודות הטבע על מנת להעמידם לרשותו ולשימוש. הוא טכנולוגי במשמעות של שיפור מעמדו ביחס לסביבתו, והכנסת חייו לסדר ולתכנון. במשמעות זאת הוא גם איש ההדר, וגם בעל תודעת אחריות. הוא שואף לחיות חיי הדר (וכבוד והדר תעטרנהו – תהלים ח, ו)⁶⁸ והוא שואף לשלוט בסביבתו (על פי הפסוק "כל שתה תחת רגליו" – תהלים ח, ז), והוא חייב לשם השגת כל אלה להעלות עצמו ממצב של חיים יצריים וחסרי הכרה, שאין בהם הדר, אל חיים שכליים מתוכננים, חיים המעניקים לו כבוד והדר הנובעים מהיותו יצור שכלי (כמו בתהלים ט"ז, ט: "לכן שמח לבי ויגל כבודי"). שכלו אינו שכל אפיסטמי, אינו שואף לחיפוש האמת אלא שכל אמפירי ופרגמטי החותר להביא לו תועלת ועונג.⁶⁹ הוא נברא ביחד עם חוה (זכר ונקבה בראם), הוא אינו בודד ולא חוֹנֶה אפילו רגע אחד של בדידות. הוא יצור חברתי ולכן הוא איש תקשורת, בעל יכולת לשימוש במלה היפה, בנימוסים חברתיים ובמוסר חברתי. המוסר שלו הוא חברתי ואינו מוסר מתוך הכרה.⁷⁰ הוא איש פומבי החותר להציג בפומבי את ההדר והכבוד האופפים אותו.⁷¹ מאפיינות אותו ארבע תכונות: הדר, שלטון הצלחה, פומביות וחברה.

האדם השני נברא יחיד. יש לו קיום של בדידות. הוא עומד לבדו מול היקום, תוהה ושואל שאלות על מהות הדברים ועל תכליתם. הוא מבקש להבין את עומק הדברים ואת משמעות ההווה. הוא מבחין באמת היסודית, הברורה ביותר העומדת מאחורי היקום והוא מודע לאל העוקב אחריו והתובע ממנו. הוא עומד על כך שכאשר הוא פונה אליו הוא נסתר מעיניו ומסתתר ממנו. משום כך הוא מתמלא מצד אחד תחושת שגב ונוראות של רצון להגשים את נשמת רוח החיים שנפח בו האל, ומצד שני ממלאת אותו תחושת פחד וחרדה מכשלון. הוא איש האמונה הבודד. זאת המשמעות השנייה של הלשון

65. כפי שהבאנו לעיל ראה לפני ציון הערה 55.

66. שם, 14.

67. שם, 17.

68. הגר"ד סולובייצ'יק מצטט את רמב"ן לבראשית א, כד: "וכדכתיב וכבוד והדר תעטרנהו והוא מגמת פניו

בזכמה בדעת ובכשרון המעשה", עמ' 16, הערה 6.

69. איש האמונה הבודד, עמ' 15-17.

70. שם, 17.

71. שם, 21.

שהאדם נברא בצלם אלהים. הוא אינו יוצר עולם משלו כדי לחיות בו, אלא עומד מול פלאי היקום ומנסה לקלוט את סתריו. הוא אינו משתלב בטבע אלא מרגיש עצמו נבדל מן הטבע.⁷² ולאדם לא מצא עזר כנגדו. הוא חסר תקשורת וכדי למצוא לו רֵעַ כדמותו הוא חייב להקריב עצם מעצמותיו. מה שמאפיינים אותו הם ארבעה דברים: בדידות, תהייה והשתאות, פחד מכישלון ואמונה. הכישלון הוא זה שגואל, הפיל תרדמה על האדם (כישלון) ויצר את האשה (גאולה).⁷³

שני סוגי "האדם" המתגלים בסיפור בריאתו, הם רצון הבורא. שניהם רוצים להיות אנושיים ולקיים מה שנצטוו על-ידי הבורא, ובהתאם לתוכנית הבריאה של הבורא.⁷⁴ אולם האדם הראשון, איש ההדר, השלטון וההצלחה, והאדם השני, איש האמונה הבורד אינם שני אנשים שונים, שכל אחד מגשים עצמו בדרך משלו, אלא הם שני סוגי 'אני' מעומתים בתוך אדם אחד. הם דיאלקטיים זה לזה, כלומר קיומו של האחד סותר את קיומו של השני. העימות הוא בין שני סוגי שיטות הגשמה, שתי דרכי חשיבה, ושתי פרשנויות שונות של עצמם וסביבתם. האלוקים ברא שני סוגי אדם ונתן גושפנקא שלו לשניהם. לפי התוכנית האלוהית יש בכל אדם שני סוגי אנושיות ואם נבוא לרחות אחד מהם על מנת לקיים את השני, כאילו אנו שוללים את התוכנית האלוהית של הבריאה. האל אמר 'טוב מאד' על יצירתו הכוללת בתוכה ניגודים. השלמות נמצאת בקיום דיאלקטי בו זמני של ניגודים. הקיום הדיאלקטי יוצר לאדם את חווית הניגודים ומביאו להתפתחות ולשלכול עצמי, ועל האדם נגזר ברצון הבורא תפקיד דיאלקטי. נגזר עליו להתנועע בין שני הקטבים של מהותו, ולחפש את האיזון שביניהם. ותנועה מתמדת זו לקראת אישיות כוללת, היא אינסופית.⁷⁵

בגישה פילוסופית זאת הציג הגרי"ד סולובייצ'יק פילוסופיה קיומית אופקית. שני סוגי אדם, שהם שני סוגי 'אני' בתוך האדם האידאלי. בספר "דברי הגות והערכה"⁷⁶ הגרי"ד סולובייצ'יק מנתח את התיאור המקראי דרך הפסוקים המייעדים לאדם תפקידים. הוא רואה בתפקידים המייעדים לאדם התפתחות אנכית. כלומר, אותו אדם מתפתח ועקב כך נעשה מחויב לרמת תפקוד ותפקיד גבוהים יותר. זו הפילוסופיה הקיומית האנכית. את הדברים הללו העלה כתוב שורות אלו במאמר אחר, בהקשר אחר,⁷⁷ וראוי להביאם בהקשר הנוכחי.

בפילוסופיה הקיומית האנכית שבגירסה השניה, מבחין הרב סולובייצ'יק בסיפור הבריאה בדרגות שונות של בריאת האדם. בדרגה ראשונה נברא אדם טבעי, פשוט, שאינו יודע מאומה על מקומו המיוחד בבריאה ואין הוא בעל ידיעה. קיומו מוגבל ומתמזג עם הסדר הכללי של הבריאה. הוא חי בצורה מכאנית, מבלי לנקוט עמדה מול הסדר הטבעי של הוויתו:

72. שם, 18–20.

73. שם, 26.

74. שם, 20.

75. שם, 49–51.

76. ראה לעיל הערה 64.

77. ירמי, ר', "גישות אפיסטמולוגיות באתיקה דתית". בתוך: מים מדליו, שנתון מכללת ליפשיץ תשנ"א.

"...ואדם אין לעבוד את האדמה... יטע ה' א' גן בעדן מקדם וישם שם את האדם אשר יצר. ויצמח ה' אלוקים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע" (בראשית ב', ה–ט). האדם המתואר בפסוקים אלה הוא רודף תענוגות ובעל נטייה הידוניסטית; הוא אדם ללא עשייה, ללא שום נטייה להגבלה וללא שום מניעה מסיפוק חושים ויצרים. הוא חסר תודעה ורצון מוסריים.⁷⁸

בדרגה השנייה, האדם שהיה עד כה חלק בלתי נפרד מחוקי הטבע, נעשה עתה מובדל מן הטבע ומנותק ממנו. הוא עומד מול הטבע ונותן שמות לכל בעלי החיים ומגלה שאין לו עזר כנגדו. עוד משהו קרה לו. הוא נדחף ממצב של עמדה פאסיבית של הימצאות בגן ערן לעמדה אקטיבית, למילוי תפקיד ולמילוי חובות: "ויקח ה' אלוקים את האדם ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה" (בראשית ב', טו). חלק הפרדה בין האדם ובין סביבתו: הוא מגלה שהטבע שונה ממנו, אינו נשמע לו והוא חייב לעמול כדי לשמור על הסדר הקיים בו. בכך רואה הרב סולובייצ'יק את העימות הראשון של האדם עימות טכנולוגי עם הטבע, ואת תחילת היווצרות האדם המדעי.⁷⁹ על האדם המעומת לבחור באחת משתי אפשרויות: (א) למלא תפקיד פעיל כ'אני' מודע לעצמו המשתמש בכשרונו ובאינטלקט שלו על מנת להשיג עליונות על הסדר האובייקטיבי, כלומר להשתלט על הטבע באמצעות הידועה; (ב) האדם יכול להתייאר וכתוצאה מכך להיכנע ללחץ העומד מולו, לוותר על העימות וכתוצאה מכך להישאר חסר דעת וידיעה.⁸⁰ הרב סולובייצ'יק אומר, שהתורה צייתה את האדם להפעיל את כוחו כישות אינטליגנטית.⁸¹

בדרגה השלישית, כאשר נבראה חוה, נכון לאדם עימות אנושי ומוסרי, שלא כמו בעימות הטכנולוגי-מדעי שבו עמד סובייקט (אדם בעל רצון ותודעה) מול אובייקט (ישות חסרת רצון ותודעה). הרי העימות המוסרי הוא בין שתי ישויות אנושיות בעלות רצון ותודעה, עימות בין שני סובייקטים. עימות זה מתבטא, לדעת הרב סולובייצ'יק, בביטוי: "כנגדו". פירוש הביטוי הוא ישות העומדת מולו ונמצאת בסתירה מתמדת לו. כדי לעמוד בעימות זה, מתפתח באדם כח הדיבור (אונקלוס מתרגם 'נפש חיה', ברא' ב', ז רוחא ממלא). באמצעות השפה מפתח האדם תקשורת עם זולתו,⁸² ובאמצעות תקשורת הוא חודר לעולמו של הזולת וגם מסביר את עולמו לזולת. זה האדם העומד בעימות המוסרי ובעל ידיעה מוסרית.⁸³

78. דברי הגות והערכה, 117–120.

79. שם, 123.

80. שם, 121 הערה 2.

81. השווה לעיל את איש ההדר בגירסה הפילוסופית האופקית.

82. בהשוואה לתקשורת של האדם הדיאלקטי, שהבאנו לעיל, הרי שם התקשורת היא תוך-אישית. ראה ההערה הבאה.

83. שם; השווה לאדם הדיאלקטי בגירסה הראשונה. בעוד ששם הדיאלקטיקה היא פנימית בין שני חלקי אישיותו של האדם, כאן הדיאלקטיקה היא חוץ-אישית, בין-אישית, בין שתי ישויות אנושיות נפרדות; שני סוגי הדיאלקטיקה פועלים וז'זמנית ומשלימים זה את זה.

דברי סיכום ומסקנות חינוכיות

אנו למדים מהדיון הקודם, שכמו במקרים רבים, מדרשים בנושא כלשהו, ובמקרה שלנו מדרשים על בריאת אדם הראשון, אינם מובנים כשהם בודדים, מנותקים מהקשר של דיון ונעדרים התייחסות לעולם מושגים וחוקים כלשהו. המדרשים עצמם במקורותיהם, אינם מרוכזים ואינם מאורגנים בצורה נושאת ומושגית, ועל הלומד אותם לעקוב, לחקור ולקשר כדי לגלות את בניינם המושגי הנסתר.

במדרשים בנושא שלנו ראינו, שכאשר נחשף הרקע הפולמוסי שלהם, הם נעשו מובנים לנו יותר. כאשר נתקלים במדרש הכורד, ללא ראיית רקע הדיון, קיימת נטייה לחשוב שסיפור הויכוח בין האל למלאכים וההתרחשויות במרומים המסופרים במדרשים הם אמת עובדתית ונחרצת. נוטים לחשוב, שעובדה היא, שכך וכך היתה בריאת האדם וכך וכך אמרו המלאכים או הקטיגור, ולא היא. מתוך הדיון שלנו מובן מעל לכל ספק שהיגדי המדרשים הם ערכיים, דהיינו הם מציעים איך ראוי ואיך טוב והולם לאדם הדתי היהודי לחשוב ולגבש את השקפת עולמו התיאולוגית. המדרשים הם משפטי ערך ולא משפטי עובדה. כמשפטי ערך הם נאבקים במשפטי ערך תיאולוגיים אחרים (במקרה שלנו הם נאבקים בהשקפה הגנוסטית).

כאשר נושא הפולמוס מובן לנו, אנו מבינים שדברי חז"ל בספרות המדרשית מהווים ביטוי להשקפות שונות שנחשבות לגיטימיות במסגרת גיבוש ההשקפה הדתית הרצויה. פעמים המדרש נוחף במי שאמר כך וכך (כמו נזיפת ר' עקיבא בפפוס) ופעמים המדרש אינו נוקב בשמו של האומר, כדי לא לזהותו ופעמים המדרש פשוט מציג אמירות שונות המביעות אי-הסכמה ואפילו סתירה. במקרה שלנו ענין ההתייעצות עם המלאכים, הובא במדרשים בצורה מגוונת, והוא כולל קשת של דיעות: החל מהשקפה המצויה ברש"י (בראשית א, כו), הלומדת בפרוש, שהקב"ה מתיעץ בפמליא שלו כשהוא דן את המלכים, כמו שנאמר באחאב, שאמר לו מיכה: 'ראיתי את ה' יושב על כסאו וכל צבא השמים עומדים עליו מימינו ומשמאלו', ורש"י מבין מכך, שהכוונה לקטיגורים (שמאל) ולסניגורים (ימין), ועד להשקפה ש'נעשה אדם' פירושו הוא, ש'בלבו נמלך', השקפה, הדוחה כל אפשרות שהקב"ה ימלך במלאכיו.

נושא אחר השנוי במחלוקת מדרשית הוא ענין הדמיון ושתי רשויות. יש ביטוי זהיר במדרשים שאכן האל מושל בעליונים והאדם בתחתונים, אולם אין שיכלול של רעיון זה, כפי שהוא מובא במדרשים מאוחרים בספרות היכלות ובאגדות גנוסטיות.

אנו למדים עוד מן הדיון המדרשי של חז"ל, שהוא נעשה במסגרת מיתודולוגית מדרשית. המיתודולוגיה המדרשית קובעת את חומרי הדיון, את מגמת הדיון ואת הלגיטימיות של מה שמותר לומר ומה שאסור לומר בו. הלומד את המדרש אינו יכול להבינו, שלא מתוך המיתודולוגיה שלו והוא מנוע מלהעריכו ומלשפוט מתוך השקפות ורעיונות הבאים מתחומים אחרים. דברי המדרש פעמים צורמים את אוזנינו כיום, כשאנו עומדים מול השקפה תיאולוגית מגובשת (מקובלת), הדוחה עיסוק בנושאים קוסמוגוניים וקוסמולוגיים ומותירה את העיסוק הזה לתורות מיסטיות וליודעי חן. אולם אין להתכחש לכך שפעמים אנו נתקלים במדרשים תמוהים המופיעים פה ושם, כמו מדרשי סולם יעקב, מדרשי

'כי שמי בקרבו' מדרש המובא שם ברמב"ן, מדרשי חנוך, מדרשים בתוך הגמרא כמו ארבעה שנכנסו לפרדס, הופעת שמו של מטטרון מדי פעם, בצורה שאינה מובנת לנו כל צרכה. כל המדרשים הללו מגלים טפח ומכסים טפחיים.

זאת ועוד. אנו נתקלים ברעיונות ממדרשים אלו המצויים בקטעי תפילה ובקטעי בקשות ותחנונים, בתפילות של פנייה אל מלאכים שיסייעו לנו במרס, בתפילת יוצר של שחרית, בקדושה שאומרים המלאכים ובקדושה של עמידה שאנו בני האדם אומרים, תפילות שהתגבשו מהמנונות המצויים בשירת ההיכלות המיוחסים לר' עקיבא ולר' ישמעאל ולנחוניא בן הקנה רבו של ר' ישמעאל.⁸⁴

מפגש נוסף יש לנו עם מדרשים אלו, דרך מושגים ומונחים מתחום הקוסמולוגיה והקוסמוגוניה של בריאת העולם והאדם, שחדרו לשפה הדתית היומיומית, ביטויים כמו: 'פמליא של מעלה', 'בית דין של מעלה', 'קטיגור', 'שטן', 'שדים ומזיקין', 'לחישות וקמיעות', 'מלאכי השרת', 'כיסא הכבוד', 'עולם עליון ועולם תחתון' ועוד, ביטויים בשפה הדתית הלקוחים מעולמות מיסטיים אלו.

אם יטען הטוען, שיש מקום לפחות בגיל המבוגר להקנות לתלמיד השקפת עולם דתית פוטיביית דרך המדרשים על בריאת העולם ובריאת האדם, נשאלת השאלה איזו השקפת עולם ניתן להקנות דרך מדרשים אלו? בתשובה על שאלה זו עומדות בפנינו שתי אפשרויות חינוכיות:

א. להקנות השקפת עולם תיאולוגית מיסטית יהודית מגובשת ורצויה במסגרת בניית עולמו הרוחני-דתית של התלמיד.

ב. להביא בפני התלמיד את ההתלבטויות שהתלבטו בהם חכמינו במאבקם בדעות ובהשקפות גנוסטיות פסולות על יחסי האל, האדם והמלאכים, שהיו נפוצות בימיהם, התלבטויות המביעות את חששם של חכמים, שמא עשויות דעות פסולות אלו לחלחל ולחדור לתודעתו של הציבור, אם לא יהא להן מענה הולם.

כדי להשיב תשובה הולמת לשאלה זו, אנו מוצאים צורך להבדיל בין שני טיפוסים מדרשי: א) המדרשים הפולמוסיים המפורזים בדברי חז"ל, מדרשים המשמשים לפירוש פסוקי מפתח תמוהים ובלתי מובנים — פסוקים, שהיוו כלי שרת להלביש עליהם השקפות ודעות, שתכליתן לדחות השקפות גנוסטיות. ב) ספרות ההיכלות והמרכבה, שבהן מובעת השקפה מגובשת ומסודרת, שמקובלת על דעת כותביה, ללא מגמת פולמוס.

מהמדרשים מהסוג הראשון לא עולה השקפה מגובשת. היפך הדבר הוא הנכון. מהמדרשים נשמעים חילוקי דעות על דרך המאבק הזה, שלא הוכרעו. יתרה מזו, בפולמוס שמנהלים חכמים עולה תמונה, שיש לחכמים אילרץ ואונס לעסוק בעניינים אלו. לדעתנו, בהתבסס על הנכתב לעיל, גם בסוג השני — ספרי היכלות ומעשה מרכבה אין לראות הכרעה או הסכמה על השקפת עולם תיאולוגית מיסטית של חז"ל. ספרות היכלות ומעשה מרכבה משקפת דעה של זרם כתתי שהיה קיים בתוך חכמי המשנה והתלמוד, שאימץ לעצמו השקפה מיסטית קטיגורית, אולם קבוצת חכמים זו אינה משקפת את הזרם המרכזי בהשקפת חז"ל. אם אבחנו זו נכונה, נראה לנו שאין מקום בחינוך הממ"ד, המקובל עלינו בתקופתנו,

⁸⁴. ראה אלטמן, "שירי קדושה בספרות ההיכלות הקדומה", בתוך: אלטמן לעיל, 44-67.

לעסוק בהקניה פוזיטיבית של השקפה מיסטית מגובשת, אלא אם כן העוסקים בחינוך פונים לכיוון חרדי משיחי או מיסטי, פנייה שממילא משקפת עירוב יתר של רגש ודמיון בלתי מבוקר, מאשר פנייה לחשיבה ועיין שכליים. לעומת זאת, אנו מוצאים, שיש מקום בכיתות גבוהות של ביה"ס התיכון לשתף את התלמידים בהתלבטויות של חז"ל ובמאבקם בדעות פסולות של תקופתם, כפי שעולה הדבר במדרשים, מתוך צרכים אחרים המחייבים אותנו לעסוק בצורה כלשהי במדרשים אלו.

הצרכים המחייבים לעסוק במדרשים אלו בכיתות בינוניות וגבוהות נובעים, כאמור לעיל, מהמפגש עם קטעי תפילה, או מהיתקלות בפירושים לפסוק כלשהו, או מגישות לביטויים מתחום מדרשים אלו המצויים בשפה הדתית. במקרים אלו ניתן לשלב בלימוד כזה, בהדרגה, משמעות מדרשים אלו ומקורותיהם.

במסגרת הלימוד ניתן לפרוש ולהרחיב את יריעת הדיון, ולהעמיד את דברי המדרש כפולמוס. ניתן גם להציג לפני תלמידים ראיות היסטוריות או השקפתיות כדי להראות עם מה מתפלמסים חכמים, ותוך כדי עיון בפולמוס יגלו התלמידים, שיש בפולמוס של חכמים מגמה לגבש משפטי ערך של השקפת עולם יהודית דתית בתקופה, שהשקפות שנראו זרות ליהדות היו נפוצות בחוגים יהודיים. ניתן להצביע בפני התלמידים על כך, שהמדרש אינו מסנן את הדעות הרצויות הנאמרות על-ידי תנאים, אמוראים ודרשנים מאוחרים, ואינו מביא רק את הדעות הרצויות. אפשר להראות לתלמידים, שבמסגרת גיבוש ההשקפה, נאמרים אמרות ורעיונות השונים אלו מאלו ופעמים אף סותרים זה את זה, וזו המיתודולוגיה המדרשית, הנוהגת מצד אחד להתפלמס ומצד שני לתת מקום למגוון דעות, מבלי לסנן ולצנזר אמירות קיצוניות. יש לציין לתלמידים שאמנם העיון בספרות המיסטית אינו מקובל כיום, אך השפעה של ספרות זו נותרה בתפילה, בבקשות ובתחנונים, כפרט בתפילות הימים נוראים, בהזכרת שמות מלאכים ובתיאורים קוסמולוגיים המופיעים בפזמונים.

מול העובדה, שמושגים מתחום הקוסמולוגיה והקוסמוגוניה של בריאת העולם והאדם חדרו לשפה הדתית היומיומית, אנו מעוניינים לעגן ולסייג מונחים אלו במסגרת השקפה מיסטית ספציפית, מבלי לתת להם להתערבב בהשקפות דתיות שונות, שאינן גורסות מונחים אלו (כמו מסגרות הלכה ומחשבה).

לבסוף אנו מבקשים להעיר הערה מתחום המטרות החינוכיות, העוסקת בשאלת עמדתו של האדם בימינו, כלפי עצמו וכלפי עולמו שבמציאות חייו. מעבר לשאלת הדיון הדתי, יש לגישה המיסטית ערכים או יסודות בעייתיים מבחינת חינוך הולם של האדם בימינו. הגישה המיסטית מחנכת את האדם לפאסיביות כלפי מציאות חייו ולציפייה שהדברים יקרו לו ולא שהוא ישיג אותם בכוחות עצמו מתוך מאמצים רציונאליים. מילוי שאיפות על-ידי שימוש במלים מאגיות, שימוש בלחשים והזדקקות לבעלי נסים, מחלישה את האדם בתקופתו להגיע ליכולת תחרות שוויונית בחברה, ולנצל בצורה הולמת את כל משאביו ואפשרויותיה הטכנולוגיות לטובתו ולטובת משפחתו. הדבר בולט במיוחד באותן אוכלוסיות חסרות השכלה, הנתפסות למאגיה ומשום כך נמנעות מלפעול באופן רציונלי. המציאות מוכיחה שתלמידים הבאים מאוכלוסיות מסוג זה משיגים הישגים נמוכים בלימודים, משום שפעולות הלימוד הנדרשות היום, הן פעולות הדורשות הפעלת יוזמה ושימוש בכוחות רציונאליים.

חינוך לגישות מיסטיות מחליש, בין השאר, את יכולתו של האדם להישגים לימודיים ולקידום חברתי כלכלי.

לסיכום, ההשקפה הדידקטית שאנו מציעים טוענת, שמצד אחד אין השעה כשרה ואין הזמן מתאים לכלול לימוד מדרשים קוסמולוגיים וקוסמוגוניים העוסקים בבריאת העולם בצורה מכוונת. בגיל הרך ובתחילת גיל הביניים, גם אין לפרשם בצורה אפיונית ואקראית במסגרת השיעורים בכתה, אלא יש לשתוק כאשר נתקלים בהם. לעומת זאת בגילים מבוגרים יש להביא את התפיסות המיסטיות דרך המיתודולוגיות המדרשיות והפולמוסים הרעיוניים, כפי שהצענו.

הבאנו את סיפור בריאת האדם בספר בראשית בשלוש מיתודולוגיות: המדרשית, הספרותית והפילוסופית. כל מיתודולוגיה כשרה, לפי דרגת עמידתה בקוהרנציה פנימית של רעיונותיה ובהתבססות מתאימה על הפסוקים אותם היא מפרשת. לכן אין אנו מבקשים לבטל גישה פרשנית אחת בפני חברתה הטובה ממנה. קנה המידה לבחירת הפרשנות שיביא המורה לכיתתו חייב לבוא מתוך שיקולים פסיכולוגיים ודידקטיים, כפי שצוינו לעיל.

פרשנות סיפורי בריאת האדם הבאה מניתוח הטכסט המקראי ומהפילוסופיה מעלה השקפות עולם דתיות הקרובות יותר לזמננו, מובנות יותר ללומד, ומקדמות אותו בגיבוש אישיותו והתנהגותו. המיתודולוגיה הספרותית צמודה באופן שיטתי לטכסט, ומאמציה דרך ניתוח ספרותי נתונים לחשוף את המסר של הכתוב, מסר שהוא כפול מבחינת הצורה הספרותית, אולם מניתוחו עולה השקפה דתית סינתטית, מורכבת ומעניינת.

במיתודולוגיה הפילוסופית, יצר הפילוסוף, לפי השקפתו, מודלים של אדם, ובכיס את המודלים הללו על הפסוקים ועל מהלך הכתוב. בשני המקרים אנו עוסקים באדם מציאותי ומוכן לנו.

בניתוח הספרותי ובניתוח הפילוסופי אנו עומדים על מהותו ההכרית של האדם ועל יכולתו להשיג ידיעה ודעת ולפעול בעולמו מתוך ידיעה זו. בשני הניתוחים אנו מוצאים, שרצון האל הוא שהאדם יגשים בצורה פעילה את האידיאה של האדם ההכרתי והמוסרי.

בפרשנות הספרותית ראינו שמדובר, לפי רצון האל, באדם בעל תודעה ובעל מודעות עצמית. בגישה הפילוסופית הראשונה ראינו שני מודלים דיאלקטיים של אדם, המשלימים זה את זה. המסר החינוכי הוא, שאנו מזהים בימינו את הדמויות הללו כל אחת בנפרד ולא כשהן מעומתות זו עם זו בתוך אותו אדם. בניגוד למה שמקובל היום לראות במודלים נפרדים אלו של בני אדם זכות קיום עצמאית, הגישה הדיאלקטית מלמדת אותנו, שכל דמות כשלעצמה ללא השלמה היא מזויפת, וחסרה את היסודות החינוכיים של הדמות השנייה.

בגישה הפילוסופית השנייה אנו מזהים שלוש דמויות אנושיות: הטבעית, הטכנולוגית-מדעית וההכרית-מוסרית. כיום שלושת המודלים הללו נחשבים לגיטימיים כל אחד לעצמו, אולם הדירוג האיכותי, שעולה מן הדיון הפילוסופי, מאלץ אותנו לראות את האדם ההכרתי המוסרי מצוי ברמה העליונה, בעוד שהאדם הטכנולוגי מצוי ברמה פחותה ממנו והאדם הטבעי נחשב לנחות ביותר משלושת הסוגים.

לבסוף, ראינו בכל הגישות — המדרשית, הספרותית והפילוסופית — שלושה סוגי ידיעה, שיכול האדם להשיג. בגישה המדרשית עסקנו בידיעה מיסטית ומאגית, שאדם מקבלת בצורה פאסיבית מן המוכן ומפעילה על-ידי כוחות נסתרים. דחינו ידיעה כזאת מהנימוק, שהיא מובילה לפאסיביות כלפי המציאות. לעומת זאת, בשתי הגישות הספרותית והפילוסופית אנו עוסקים בידיעה אפיסטמית, ידיעה החותרת לאמת, ושהאדם נדרש לטרוח כדי להשיגה בכח שכלו. בגישה הפילוסופית מצאנו שני סוגי ידיעה: ידיעה טכנולוגית-פראגמטית, שאינה חותרת להשגת האמת אלא מבקשת להביא לאדם תועלת ותענוג. מעל הידיעה הטכנולוגית מצויה ידיעה החותרת לגלות את האמת שבדברים. בשתי הגישות הפילוסופיות, או שהידיעה הטכנולוגית נעשית מושלמת על-ידי צירופה לידיעה האפיסטמית, או שהיא נשארת להיות רק שלב לקראת הידיעה האפיסטמית.

כל האבחנות הערכיות הללו הקשורות למהות האדם, מהוות כלי להגדיר מטרות בחינוך האדם, ולהוות אוריינטציות חינוכיות שאנו מבקשים להביא בפני התלמידים על מנת לעצב את השקפתם והתייחסותם לעצמם ולעולמם. כן אנו למדים, שהאבחנות שעלו מן הטכסט הדתי מקבלות את כוחן הכללי מפילוסופיות קיומיות בתקופתנו ומהיבטים פסיכולוגיים ואנתרופולוגיים, הקשורים לחקר האדם.