

תדפיס מתוך

ואלה שמות

מחקרים באוצר השמות היהודיים

כרך שני

בעריכת

אהרן דמסקי



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ט

וכל אשר יקרא לו האדם... הוא שמו' (בר' ב, יט) על קריאת השמות הראשונים במקרא ובספרות האגדה

אדמיאל קוסמן

מאמר זה עוסק בקריאת השמות הראשונים המצויה במקרא, ומטרתו לעקוב אחר האופן שבו התפרשה קריאת שמות זו בספרות האגדה. אפתח ברקע המקראי ובפרשנות המודרנית שניתנה לקריאת שמות קדומה זאת. אזכיר גם את הוריו הפמיניסטי המתעורר היום באשר לפרשנות פסוקים אלו, ומשם לעולמם של החכמים — כדי לראות להיכן נטתה פרשנותם. לראשונה קורא האדם שמות לבעלי החיים, ומיד לאחר מכן קורא הוא, לכאורה, את שם מי שנוצרה מצלעו: "אשה", בנימוק: "כי מאיש לקחה זאת". כך נאמר בבראשית ב:

- יח:** ויאמר ה' אלהים לא־טוב היות האדם לבדו, אעשה־לו עזר כנגדו.
- יט:** ויצר ה' אלהים מן־האדמה כל־חית השדה ואת כל־עוף השמים, ויבא אל האדם לראות מה־יקרא־לו, וכל אשר יקרא־לו האדם נפש חיה הוא שמו.
- כ:** ויקרא האדם שמות לכל־הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה, ולאדם לא מצא עזר כנגדו.
- כא:** ויפל ה' אלהים תרדמה על־האדם ויישן, ויקח אחת מצלעתיו ויסגר בשר תחתנה.
- כב:** ויבן ה' אלהים את־הצלע אשר־לקח מן־האדם לאשה, ויביאה אל־האדם.
- כג:** ויאמר האדם: זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי — לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה־זאת.
- כד:** על־כן יעזב־איש את־אביו ואת־אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד.



1

שאלה פרשנית ראשונה, בבחינת מפתח לטקסט שלפנינו, היא שאלת הקשר בין שני העניינים השונים הנידונים בו. נשוב ונקרא טקסט זה בעיון:

א. פסוק יח הוא בבחינת כותרת שהיא הכרזת האל כי יש למצוא לאדם עזר כנגדו, כי לא טובה היא שהייתו לבד.¹ כבר כאן אנו שואלים: באיזה מובן לא טובה שהייה זו? אפשר להעמיד כאן כמדומני שתי תשובות חלופיות עיקריות: האחת, לבדו לא יוכל האדם לפרות ולרבות כשאר הבריאה. האחרת — שהייה זו אינה טובה לו לאדם כיוון שכך יהיה בודד וערירי ללא ידיד שעמו יוכל לנהל שית. אפשרות רחוקה יותר היא לומר שבן הזוג נצרך לו לאדם לשם עזרה בעבודת הגן (ראה בר' ב, טו: "לעבדה ולשמרה"). מכל מקום, שלוש האפשרויות הללו כבר העלו פרשנים קדומים ומאוחרים,² אך מעניינת היא העובדה שאצל חכמי התלמוד הועלתה אפשרות פרשנית רביעית (ואין להתפלא כי לא עלתה על דעתם של אבות הכנסייה) הטוענת כי צורך זה בבן זוג לאדם נבע ממצוקה מינית, ועל כך נעמוד בהרחבה בהמשך.

ב. פסוקים יט עד כו עוסקים בנתינת השמות לבהמה, לחיה ולעוף השמים על ידי האדם.

ג. פסוק כז מהווה כעין כותרת חדשה, והפעם לפסוקים כא-כד. המספר חוזר אל האל, ומספר לנו כי הוא לא מצא עדיין עזר לאדם.³

ד. בפסוקים כא-כד מתוארים הפתרון שמצא האל לבעיה הנזכרת ותוצאותיו. בפסוקים כא-כב מסופר על מעשי האל, המפיל תרדמה על האדם, ובונה מצלעו את האשה. פסוק כג חוזר אל האדם ומתאר את תגובתו בהיפגשו באישה. פסוק כד נראה שהוא כעין אמירה אטיולוגית כללית, כעין מובלעת בסוגריים, מצד המספר המקראי, הבאה לבאר את מקורה הקדום של המשיכה בין הגברים לנשים.⁴

נמצא כי פסקתנו מורכבת משתי כותרות העוסקות באל ומשני קטעים קצרים המתארים את המעשים שנעשו בעקבות כן — בפסקה הראשונה רק

1 על "לא טוב" במקרא ראה קאסוטו, מאדם, עמ' 83.

2 ראה וונהאם, עמ' 68, ועל הפרשנות הקדומה לפסוק ראה סנייד וקלארק עמ' 28-29, והשווה גם לנאמר בטוביה ח, ו (ודברי וסטמן, עמ' 227).

3 גם כאן מתעוררת שאלת משמעות ה"עזר", ועלות, כמובן, מחדש, שתי האפשרויות שהוצעו לעיל.

4 ראה קאסוטו, מאדם, עמ' 90. ורשי לפי דרכו: "רוח הקודש אומרה כן", אך מוסיף לימוד הלכתי: "לאסור עריות על בני נח" (למקור העניין ראה תורה שלמה, עמ' רמו-רמו, אותיות רצו-רצח), ור' אברהם בוקראט, ספר זכרון, מהדורת מ' פיליפ, פתח תקוה תשמ"ה, עמ' פ מעיר: "כלומר, אין זה סיוע דברי אדם, אלא הקב"ה הוא שמצוה כן לאסור העריות על בני נח".

על ידי האדם, ובשנייה על ידי האל והאדם (כשלבסוף באה, כחתימה לפסקה, הערת המספר). שתי הכותרות עוסקות בחיפוש ה"עזר" לאדם. בראשונה (יח) נאמר כי האל חשב כי לא טוב שיהיה האדם ללא "עזר", והוא אומר לעשותו. ובשנייה (כ) נאמר בקצרה כי האל לא מצא "עזר" זה. ומשמעות הדברים היא ברורה: האל ניסה למצוא "עזר" זה קודם לכן, כמסופר בקטע הראשון של הפסקה, אך לא הצליח. ועל כן בא בפסוק כא תיאור הניסיון השני שהצליח. ומכאן נסיק אפוא כי הבאת חייית השדה ועוף השמים אל האדם שיקרא להם שמות (יט) היא היא אותו ניסיון ראשון שלא צלח למצוא לאדם "עזר".

קריאה זאת שאני מציע כאן שונה מן המקובל על כמה מן הפרשנים החדשים. כך למשל, כותב קאסוטו,⁵ שפירוש זה שהצענו אנו אינו מתקבל על הדעת, והוא מונה שבעה טעמים שונים, הגיוניים מאוד כשלעצמם, שהעיקריים שבהם הם כמדומה אלו התמהים מדוע יעשה האל דבר שסופו להיכשל, וכי אינו יודע כי זהו סופו של הניסיון לזווג בין האדם לחיה? לכן מסקנת קאסוטו היא:

לפי הנראה אין כוונת הכתוב אלא להגיד שרצה ה' אלהים לעזור בלבו של האדם את התשוקה לעזר שיהיה ממש כנגדו; כשיסתכל האדם בכל מיני בעלי חיים זה אחר זה, וימצא שאחדים מהם ראויים אמנם לשרתו ולעזור לו כמדה ידועה, אבל לא ימצא אף אחד מהם שיהיה כנגדו,⁶ ירגיש את בדידותו, וישתוקק למי שיוכל להיות לו חבר בחייו ועזר כנגדו במלוא מובנו של הביטוי וכו'.

ברם הסברו של קאסוטו נתקל בקושי גדול, שכן לפי דבריו "כותרת" הקטע השני של פסקתו (כ) היתה צריכה להיות: והאדם לא מצא עזר כנגדו. אך לפנינו כתוב: "ולאדם לא מצא" וכו', שמשמעו פשוט וברור ולא ניתן לסירוס: האל ניסה למצוא פתרון, אך עדיין לא מצא! קאסוטו יודע זאת, ועל כן הוא מפרש את פסוק כ2 באופן מפתיע כך: "ולאדם (=בעניינו של האדם, כמו "ולישמעאל שמעתך" — בר' יז, כ, הרי המציאות היא שהוא, האדם) לא מצא עזר כנגדו".

אבל פירושו, הבנוי על הקבלת ענייננו כאן לפרשת הבטחת הזרע לאברהם, אינו מתקבל על הדעת כלל וכלל. שכן כאשר האל מדבר עם אברהם על עניין אחר, על הולדת יצחק, הוא יכול להפנות את עניין השיחה באחת לעניין חדש, הנוגע לישמעאל, על ידי צורת הפניה: "ולישמעאל (=בעניין ישמעאל, הרי) שמעתך", ברם אצלנו הרי דובר לפני כן על האדם, ועל הצורך שלו בכך זוג

(יח), ומה טעם לומר לפתע: "בעניינו של האדם", וכי מי פנה מעניין זה בכלל? ואם תאמר כי הפנייה מהעניין היתה בכך שלאחר הכותרת, בפסוק יח, פנה פתאום הכתוב לעניין אחר לגמרי, סיפור קריאת השם לבעלי החיים, והרי שהיה צורך להחזירנו לעניינה של הכותרת — אם כן קשה שבעתיים, מדוע יפתח הכתוב בכותרת שאחריה לא יבוא דבר מעניינה, ויהיה שוב צורך להזכירה בהמשך?!

לפי דרכנו גם ברור מדוע מצויים בשכנות זה לזה איברי פסוק כ (כ1 וכ2), הצמדה שלפי דברי קאסוטו בוודאי תעורר תמיהה.⁷ נראה על כן שקריאת השמות לבעלי החיים היתה, לפי פשוטו של מקרא, מעין ניסיון זיווג. הניסיון לא עלה יפה, ומשום כך הוכרח הבורא ליצור את האשה, שתהיה בת זוג לאדם.

2

כיצד עלינו לפרש את מובנו של מעשה קריאת השמות המופיע בתחילת סיפור הבריאה של האדם והחי?

בשני אופנים מרכזיים, כמדומה, ניתן לפרש את קריאת השם של האדם ליצורים שסביבו. לצורך הבהרת אפשרויות אלו אציע כאן להיעזר במונחים שטבעו בשנות החמישים הסוציולוגים פרסונס ושילס, ומאז היו למינוחים בסיסיים בסוציולוגיה המודרנית. לטענתם ישנן דיכטומיות ראשוניות ביותר שהאדם או החברה הבאים במגע עם האחר נזקקים להן מתוקף התפקיד החברתי שאליו משויך המצב (מדעת או שלא מדעת). עליהם להחליט לאיזה קוטב מ"משתנים דפוסיים" (pattern variables) אלו הם שייכים. פרסונס ושילס העלו חמישה משתנים דפוסיים כאלו, והיו שרצו אחר כך להרחיב דגם זה. לענייננו אציג כאן רק אחד מן המשתנים הדפוסיים האלו: מכשירות מול הבעתיות.⁸ יחס מכשירי הוא יחס הנבנה על סמך מטרות עתידיות שמציב היחיד או החברה כלפי הצד האחר. אין לו עניין בראקציה ההדדית, במפגש כשלעצמו, אלא בתכלית שהוא מעוניין להפיק מהמפגש. כך למשל מבין את

⁷ מטעם זה העיר טור-סיני, עמ' 11, כי "המסורת צירפה כאן יחד שני משפטים, שאין למעשה קשר ישיר ביניהם". עוד כדאי להעיר כי המתבונן בדברי רמב"ן לבראשית כ, ב, יראה כי מחלוקתו עם רש"י ורד"ק בנויה למעשה על הנימוקים שהוצגו כאן, אך לא פורטו בדבריו. ודברינו כאן קרובים לדעת הרמב"ן. וראה גם הע' 46 להלן. על הניקוד הנכון של חיבת "ולאדם" ראה וסטמן, עמ' 229; סרנה, עמ' 22.

⁸ במקור כינו המחברים משתנה דפוסים זה affectivity-affective neutrality, ראה פרסונס ושילס, עמ' 76 ואילך. אני נוקט כאן מונחים אלה כפי שהוצגו מאוחר יותר על ידי ברום-סלזניק, עמ' 36, ואת תרגום המונחים העבריים של ע' לוי.

קריאת השמות לחיות על ידי האדם הפרשן אברהם כהנא⁹ באומרו:

...האדם קורא, למשל להאריה בשם ארי ולא אשה, ובזה כבר פירש דעתו שלא מצא בו את מבוקשו: שמו של הארי, למשל, מורה שהוא חיה טורפת ולא עוז הראוי לאדם.

יחס הבעתי לעומת זה נבנה מהסיפוק המידי שבעצם המפגש. נוכל אפוא לנסח את שתי האפשרויות של קריאת השמות שקרא האדם לסובב אותו באופן כזה: אפשר לפרש פעולה זאת כפעולה מכשירית, ולפיכך נתינת השם היא אופן של שעבוד כל הבריאה לצורכי האדם. ה"תווית שהדביק" האדם לכל החי ואחר כך לאישה דומה אפוא לסימון בעלות בעלמא. האדם אמר בזה כי חיה פלוגית תיקרא בשם זה או אחר כיוון שראויה היא לאכילה או למשא או לשימוש אחר. והאישה נקראה, לפי זה, "אֶשֶׁה", כיוון שנבראה לשמש עוז לאדם, למלא את צרכיו שלו, ונקבע בזה שמו=בעלותו עליה בקוראו שמה: אישה.¹⁰ אך אפשר גם כי קריאת שמות זו היא פעולה הבעתית, אקט של היכרות, שלאדם הראשון היה בו סיפוק מלא כשלעצמו, מבלי לראות בחיות או באישה מכשיר או כלי להפקת מטרת רחוקות יותר.¹¹

9 כהנא, בפירושו לבראשית שם, עמ' 1.

10 סן הראוי להעיר שלצורכי הדיון שלנו אין חשיבות לדיון בשאלה הלשונית הנוגעת לשורשים השונים של "איש" ו"אשה" (וראו על כך ווסטרמן, עמ' 231, וכן סיכומו של בריזויטס, עמ' 222–235), כיוון שהדיון שלנו עוסק בצד הספרותי והתרבותי של התקבלות הטקסט המקראי שלפנינו.

11 נדמה שדאוי להציג כאן "משחנה דפוסים" נוסף שמעלים פרסונס ושילס שם (עמ' 83 ואילך): דיפוזיות מול ספציפיות. יחס דיפוזי הוא תפקוד-יחס הנבנה על סמך נאמנויות כלליות לעומת יחס ספציפי הבונה את קשריו רק על סמך חוזים מפורטים של חובות חכיות. לטענת פרסונס ושילס, עמ' 249, שילוב של יחס דיפוזי והבעתי מכשיר את הקרקע לתפקוד-יחס של רגשות אהבה, זאת משום שיחס זה לא יהיה בנוי על מכשירות, וכן אין כאן הגבלה חזית לקשר. הצורך הוא ליצור בדרך של נאמנות כללית מאוד (ללא פירוט חוזי מדוקדק של חובות וחכיות) אפקט הבעתי (אקספרסיבי) של הקשר. הערה זאת באה כדי לומר כי אפשר היה לדבר על יחס מכשירי מול יחס של אהבה, אך הדבר אינו מוכרח. משום כך אני נמנע מלהשתמש כאן במונחים הבובריאניים הקדומים כל כך לנושא עיונו. לו היינו נוקטים מינוחים אלו, היה עלינו לומר כי מעשה קריאת השם של האדם כאן יכול להיות בבחינת יחסי אני-הלו, כפי שאפשר גם שמעשה זה יהיה בבחינת יחסי אני-אתה. ראה בובר, בסוד שיח. על מינוחי בובר, שהיו מתחילה ריאליזציה-אורינטציה, והתגלגלו מאוחר יותר ב"אני-אתה" מול "אני-הלו" ראה סקירתו של ברגמן, הפילוסופיה הדיאלוגית, עמ' 248–256. פרשני המקרא התורשים, לשיטותיהם, אינם עומדים על הבחנה זו. השווה: ווסטרמן, עמ' 227 ועמ' 232. וראה גם בל, עמ' 129–130; זקוביץ, עמ' 12.

3

מה היא המשמעות של חיפוש זיווג זה לאדם על-ידי האל?

על פי אופני הפרשנות שהצגנו לעיל למעשה קריאת השמות, נוכל לומר גם כאן כי שתי אפשרויות מרכזיות מצטיירות לעינינו בשעת הקריאה של הטקסט המקראי. האחת, מכשירית ביסודה, והיא כי זיווג זה בא לפתור את בעיית ההולדה של צאצאים עבור האדם, והאחרת, הבעתית מיסודה, היא שזיווג זה לא בא אלא למצוא בן-שיח, ידיד, קרוב ואינטימי לאדם. כמובן שיש מתאם ברור בין שני כיוונים אלו של הבנת הצורך בקריאת האישה ובין שתי אפשרויות הפירוש העיקריות שהצבנו קודם לאקט קריאת השם. הטוען כי קריאת השם במקרא היא אך ורק אקט של בעלות — וגם קריאת השם לאישה היא אקט של בעלות — בוודאי יפרש כאפשרות הראשונה כי אותו "עזר" שבאישה הוא היכולת להשתמש בה להולדה. סמי מכאן אפוא כל דיבור על כדירות, על הצורך בבן-שיח שאותו יוכל לאהוב. האדם ניסה אפוא, לפי זה, למצוא לו אך ורק "רחם מתאים להולדה" בין בעלי החיים, ולא מצא, ולפיכך הוצרך האל לבנות לו "רחם" שיתאים ליכולת ההולדה שלו.¹² ואולם, הרואה בקריאת השם אקט הבעתי של סקרנות, של למידה אינטימית, של היכרות, ואולי אף של הצורך בהתמסרות וכאהבה, בוודאי ירצה לפרש כי אותו "עזר" הוא התרופה לכדירות האדם, שניסיונו למצוא לו בן-שיח שווה וקרוב בין בעלי החיים לא עלה יפה, עד שברא האל עבורו את האישה.

לשני הפירושים התיבה "כנגדו" (יח2) תתפרש: "תואם" (= עזר תואם). אלא שלפירוש הראשון מדובר על התאמה פיזית, על יכולת טכנית של הולדת צאצאים דרך איברי המין, ואילו לפירוש האחר, המדובר הוא על התאמה נפשית או רוחנית, על היכולת ליצור דו-שיח של היכרות ואינטימיות.

4

מן הקריאה האישית שלנו נוכל לעבור אל סקירת המפרשים שקדמונו. העיון במפרשי המקרא החדשים מעלה שלושה נתיבי פרשנות אפשריים. הכיוון

12 ברם, יש להעיר כי גם אפשרות זו אינה מוכיחה בוודאות כי המקרא רואה את האישה כנחותה לעומת הגבר. אחת הטענות שהעלו חוקרות מקרא פמיניסטיות היתה כי אין לזהות את ה"אדם" כ"גבר". טריבל רואה ב"אדם" *earth creature*, שאינו זכר ואינו נקבה, אלא הוא בעל זהות נייטרלית, שהיתה קיימת לדעתה, לפי הסיפור המקראי, לפני צירית המיניות. ראה טרייבל, עמ' 80, והדיון על כך אצל בליס, עמ' 48.

האחד ינסה להעמיד קריאת שמות זאת כפעולה של הכרזת ריבונות בלבד, הן לגבי בעלי החיים והן לגבי האישה. ויובן לפי זה, אם כן, כפי שהעלינו לעיל, כי המקרא מספר לנו כאן שני סיפורים: האחד הוא סיפור עליונותו של האדם על עולם החי, והאחר הוא סיפור עליונותו של הגבר על פני האישה. בסיומה של קריאה זאת נוכל לסמן רשימה הייררכית מן הגבוהה לנמוך: גבר, אישה, בעלי חיים.

הכיוון השני יפרש כראשון כי קריאת שמות פירושה בעלות. אך יאמר כי על אף שעליונות זו בולטת בראשית הפסקה בעניין קריאת השם לבעלי החיים, אין היא קריאה נכונה של הנאמר בפסוק כג, כפי שיתבאר בהמשך. הכיוון השלישי, לעומת זאת, ינסה לומר כי קריאת השמות כאן כלל אין פירושה ריבונות וסמכות אלא חיפוש, שיסודו בניסיון להגיע להיכרות מעמיקה עם הסביבה שאליה מוטל האדם הראשון.

הכיוון הראשון מקובל מאוד בקרב הפרשנים החדשים, שרכים מהם מניחים כי קריאת השמות היא אקט של הכרזת בעלות. כך למשל כותב פון ראד:¹³

עלינו להזכיר לעצמנו פעם נוספת שנתנית שם במזרח הקדום היתה בראש ובראשונה פעולה של הכרזת ריבונות, של נתינת פקודה.

ולכן הוא סבור¹⁴ כי את נתינת השמות לבעלי החיים יש לפרש כפעולה "אינסלקטואלית, של האדם ההופך את שאר היצורים לחפצים הנתונים לשימוש". בקריאה זו של אקט נתינת השמות רואה פון ראד המשך לנאמר לגבי האדם, וזכר ונקבה, עם בריאתם, שם בפרק א, פסוק כח: "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה, ורדו בדגת הים ובעוף השמים, ובכל-חיה הרמשת על הארץ".¹⁵ וכך אומר פון ראד¹⁶ גם בקשר לפסוק כג, על קריאת שם האישה:

גם כאן קריאת השם היא רק הביטוי הממשי של תפיסה רכושנית-פנימית קודמת.¹⁷

13 בראשית, עמ' 81, לפסוק 19-20 (התרגום שלי, וכן בשאר המקורות הלועזיים שלהלן — א"ק).

14 שם.

15 וראה וידיסון, הרואה בפסוקנו מקבילה משכבה J לנאמר שם על שלטונו של האדם בבריאה.

16 עמ' 82.

17 וראה מאי ומצגר, במהדורת אוקספורד המוערת של התנ"ך, המעירים על פסוק יט בקצרה כי קריאת שם בעלי החיים מציינת את שלטונו של האדם עליהם. וראה עוד לענין זה המקורות שהובאו אצל רמזי, עמ' 30 הע' 19.

קאסטו, שהוזכר לעיל, ובנו יעקב, הם מייצגי הגישה השנייה. באשר לקריאת שם בעלי החיים אומר קאסטו:¹⁸

קריאת שם למשהו או למישהו הריהי סימן לריבונות...ריבונו של עולם קרא שמות לחלקי העולם ולחלקי הזמן שבעולם (א, ה, ח, י) והניח לו לאדם שיקרא שמות לאותם היצורים שהשליטו עליהם.

אך באשר לקריאת שם האישה הוא מדגיש¹⁹ כי קריאת שמות זו אינה כקריאת השם לבעלי החיים, שכן היא קרויה אישה, כלומר "בשמי (=איש) ממש" — הוא מצטט את פירוש הרמב"ן — ועל כן האדם אומר:

קראתי שמות לכל בעלי החיים, ולא זכיתי למצוא אף אחד מהם שיהיה ראוי להיקרא בשם דומה לשמי, המורה על קרבתו אלי, זאת הפעם ראויה להיקרא בשם מקביל לשמי.²⁰

כלומר, קאסטו אכן משייך עצמו לאלו הרואים בקריאת השם במקרא אקט של שלטון וריבונות, אלא שקריאת שם זו של האיש לאישה היא לדעתו יוצאת דופן. קריאתו מסתמכת על קרבת המצלולים המכוונת של "איש" ו"אשה", וזו באה להעיד, לדעתו, על השקפתו של המספר, הרואה בקשר זה בין האדם לאישה זיקה של קרבה, דמיון, ידידות.²¹

בדומה לכך, אם כי בגרסה פרשנית מיוחדת לו, מפרש את העניין בנו יעקב,²² האומר כי קריאת השמות לבעלי החיים היא ביטוי נוסף (על הקיים בבראשית א, כו—כח) לשלטונו של האדם על עולם החי. יעקב מוסיף על קודמיו כמה הערות חשובות: א. שמות אלו שנותן האדם קיבלו את אישורו של האל (כך הוא מבין את יט3). ב. שמו של האדם ניתן לו ישירות מידי האל (ראה בר' ה, ב). ג. הוא מבאר את עניין נתינת השם לבעלי החיים כך:

האדם עיין באופיים של בעלי החיים, ונתן להם שמות בהתאם למבנה גופם, דרך התנהגותם ואופן פעולתם או ניהול דרך חייהם.

כיוון שכך, הוא מעיר, לא מצא האדם כל יצור שיוכל לתת לו שם שיקבל את צורת הנקבה של שמו "איש", ומכאן שאין כל בעל חיים ששווה לו. כך היו פני הדברים עד שהאדם פגש באישה. כאן אין יעקב רואה בניסוח המקראי כל

18 קאסטו, מאדם, עמ' 86.

19 שם, עמ' 89. וראה גם ווסטרמן, עמ' 231.

20 שם.

21 ואולי אף מידה של שוויון הייררכי, אך זו נקודה שאין מקום להרחיב עליה את הדיבור במסגרת זו.

22 יעקב, בראשית, עמ' 20.

רמזו לשלטון או שררה. יתר על כן, הוא אינו רואה כלל את הנאמר בפסוק כג כתיאור של "טקס" נתינת השם לאישה על ידי האדם. לדעתו "פסוק זה הוא קריאת התפעלות ושמחה (= של האדם)".²³ ההתפעלות היא, לדעת יעקב, בראש ובראשונה על התאמת הגוף של האישה לאיש. לכן אומר האדם בקריאה זו (כג): "זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי". יעקב רואה בכך ציון לכלל גופה של האישה, כיוון ש"העצמות והבשר הם החלקים העקריים של הגוף". אך כאן מוסיף יעקב לפירושו הערה שאולי הנה מרחיקה-לכת מעט מנקודת הראות של פשט המקרא, כשהוא אומר:

מהתאמתם הגופנית יוצא שהאיש והאשה שייכים זה לזה, והם חייבים לעזור זה לזה.

יעקב אינו מסתפק אפוא בכך ששמחת האדם היא על ההתאמה הגופנית בינו לאישה ומשום שזו יכולה "לספק לו ולדות", אלא מטה את דברי הטקסט גם לכיוון מוסרי יותר, ואולי אף רומז פה לרגשות האהבה שראוי שישרו ביניהם. ואולם, כאמור, ספק הוא עד כמה יש לדבריו בסיס מוצק בטקסט המקראי שלפניו.²⁴

לאחרונה קיבל המחקר הפרשני בפרשה שבה אנו עוסקים תנופה מיוחדת עקב הטיפול המרובה שהוענק לטקסטים ראשוניים אלו על ידי המחקר הפמיניסטי, שדווקא ממנו עולים כמה חיזוקים לדרך שבה החל לצעוד יעקב בפירושו. כך למשל הרחיבה מעט פיליס טריבל את השביל בו החל בנו יעקב לצעוד. טריבל מודה כי קריאת השמות במקרא פירושה אחד: שלטון וריבונות, אך היא טוענת כבנו יעקב שפסוק כג כלל אינו עוסק בקריאת השם הקלסית המצויה במקרא, שכן, כפי שהיא מראה, קריאת שם במקרא תמיד תופיע בטופס קבוע של הפועל קר"א + אחת מצורות ההטיה של "שם", כגון "יקרא שם העיר... חנוך" (בר' ד, יז) וכד', אבל בפסוקנו מופיע רק: "לזאת יקרא אשה", ולא כמצופה: "ויקרא שמה אשה"! לכן, אומרת טריבל:²⁵

בקריאת שם האישה האיש אינו מטיל את שלטונו עליה, אלא אך ורק פורץ בקריאת צהלה כשהוא מגלה את ההדדיות שביניהם.

23 שם, עמ' 21.

24 יעקב מנסה לעגן את הצד המוסרי של ההתחייבות בין האיש לאישה בצינון לבראשית כט, יד: "ויאמר לו לבן אך עצמי ובשרי אתה", שכן מכאן נובעת חובת ההתייחסות המיוחדת של לבן ליעקב בנושא האירוח. אך אינני משוכנע כי הזכרת ההתאמה הגופנית כאן יש לה קשר להתחייבות המוסרית זה כלפי זה, שכן אפשר שאצלנו התפעלותו של האדם ושמחתו היא על כך שהתאמה זאת מאפשרת לו להעמיד ולדות.

25 טריבל, עמ' 100.

על פי דרכה מפרשת טרייבל את הצירוף "עזר כנגדו" לא במובן Helper, עוזר נחות דרגה, אלא במובן Companion, ידיד קרוב, חבר, שווה דרגה.²⁶ את הכיוון השלישי העלה לאחרונה ג'ורג' רמזי, במאמר חשוב המעז לקרוא תיגר על כמה הנחות היסוד במחקר השמות במקרא. רמזי טוען כי בדיקה מעמיקה של טופסי קריאת השמות במקרא תערער את ההנחה הנפוצה שסתם קריאת שם במקרא משמעותה סימון שלטון ובעלות. רמזי מראה כי הנחה זאת נבנתה על סמך כמה מקראות,²⁷ אך אין אלו מלמדים על הכלל. במקומות אחדים מצינו מלכים הקוראים שם חדש ליחידים. פרעה נותן ליוסף שם חדש (בר' מא, מה); פרעה נכה ממליך את אליקים בן יאשיהו תחת יאשיהו אביו ומסב את שמו ליהויקים (מל"ב כג, לד; דה"ב לו, ד); ונבוכדנאצר מלך בבל מסב את שמו של מתניה לצדקיהו, כאשר הוא ממליכו תחת יהויכין (מל"ב כד, יז). כמו כן מצינו כי גיבורים כובשי מקומות קוראים למקומות בשם שונה לציין את בעלותם, לרוב על שמם. כך למשל יאיר בן מנשה (במ' לב, מא) ונבכ (שם, מב) כובשים מקומות וקוראים להם על שמם.²⁸ אבל אין במקרים מיוחדים אלו, לדעתו, כדי ללמד על כלל השמות המקראיים כי בנתינתם יש משום השלטת ריבונות. ולא עוד אלא שרמזי מציג מקורות מקראיים שמהם עולה מסקנה הפוכה. למשל: אחרי התגלות המלאך להגר במדבר, נאמר כי היא קוראת "שם ה' הדבר אליה אתה אל ראי, כי אמרה הגם הלים ראיתי אחרי ראי" (בר' טז, יג), ואכן, קשה להניח כי הגר המבוהלת, המלאה השתוממות מחמת אותה התגלות, מביעה בדבריה אלו שליטה או ריבונות על האל!²⁹ גם לא נוח יהיה לומר כי קריאת שמות הבארות על ידי יצחק (כנראה כשהוא נוטשן, ראה בר' כו, יז-כא) היתה לשם הכרזת שלטון עליהם (שהרי הוא קורא להן שם על שם המאורע אך נוטשן ועוזבן).³⁰

26 שם, עמ' 90, וראה ראיותיה מן המקרא למשמעות "עזר" בהערה 13 שם, וראה גם טיעוניו הנגדיים של קלינס כלפי ראיות אלו.

27 ראה גם קאסוטו, מאדם, עמ' 86.

28 וכן: במדבר לב, לח (בני ראובן); יהושע יט, מז (בני דן); וראה גם שופטים יח, כט; שמ"ב ה, ט (דוד); וראה גם דברי יואב לדוד שם יב, כח: "...ולכדה פן-אלכר אני את-העיר (רבת בני עמון) ונקרא שמי עליה". אבל ראה מקור מפתיע בעניין זה: במלכים א טז, כד, עמרי קונה את ההר מאת שמר, וקורא למקום שומרון על שם שמר, בעליו הראשונים של המקום! ושמה מופיע עניין קריאת השם כבעלות באופן מטפורי במקורות האלה: ישעיהו סג, יט: "...מעולם לא משלת בם, לא נקרא שמך עליהם" וגו', ובירמיהו יד, ט: "...ואתה בקרבנו ה' ושמן עלינו נקרא, אל תניחנו". על גבעת שאול ועל התופעה בכלל, ראה דמסקי, גבע.

29 רמזי שם, עמ' 33.

30 שם, עמ' 34.

רמזי אמנם אינו ממשיך את טוויית הרעיון שבו החל. הוא מסיים דבריו בטיעון הפורך את המקובל, ומסקנתו היא אפוא שאין קריאת שם במקרא ביטוי של רכושנות ושלטון דווקא. אך אנו הרי ראינו לעיל כי קריאת שמות בעלי החיים שבבראשית אם אינה "מכשירית", כלומר אין היא מבטאת ריבונות ושלטון הרי סביר יהיה להניח שהיא "הבעתית", במובן זה שהיא מבטאת זיקה שאינה רואה באחר כלי להפקת מטרות אינטרסנטיות. היא יכולה, למשל, לבטא למידה סקרנית של האחר, וכדומה. במידה מסוימת אולי קרוב לכיוון זה דרייבר³¹ הסבור כי הסיפור המקראי שלנו בא לספר את סיפור סקודה הראשוני של שפת האדם,³² שהיא עיקר חכמתו, ובה בעיקר נבדל מכל שלם החי, "הכוח לתת שמות רומז להיותו בעל חכמה". בהמשך דברינו נראה כי במדרש החז"לי מודגש מאוד ההיבט הזה שעליו ניסה להצביע דרייבר.

5

נפנה לקריאה מדוקדקת של מדרש חז"ל לפסוקינו. הדרשה המרכזית העוסקת בקריאת השמות לבעלי החיים מופיעה בשינויים קלים במקורות רבים מאוד — אך טובאת במקור הערוך הקדום ביותר, בבראשית רבה,³³ כדברי ר' אחא, החכם הארץ-ישראלי מן המאה הרביעית:³⁴

- 1 בשעה שבא הקב"ה לבראות את אדם הראשון נימלך במלאכי השרת.
אמר להם 'נעשה אדם' (בר' א, כו),
אמרו לו 'אדם זה מה טיבו',
אמר להם 'חכמתו מרובה משלכם'.
- 5 מה עשה הקב"ה? הביא לפניהם בהמה, חיה ועופות,
אמר להם 'זה מה שמו'?
ולא היו יודעין.
'זה מה שמו'?
ולא היו יודעין.

31 דרייבר, בראשית, עמ' 55, וראה גם אלטר, עמ' 42–43.

32 כיוון זה מפתח בהרחבה מזור, הקושר את הממד הוורבלי לממד הסקסואלי שבפרשה.

33 וראה גם את דיונו של פון ראד, בראשית, עמ' 81.

34 עמ' 155–156.

34 לא נעסוק אם כן כאן בקריאת שם האישה, משום שבקובץ קאנוני זה לא מופיעה דרשה משמעותית לענייננו אלא רק בנוגע לקריאת שמם של בעלי החיים (כאשר לכג 2 מופיעה בב"ר עמ' 164–165 רק דרשה על קדמותה של לשון הקודש).

- 10 העבירן לפני אדם,
אמר לו 'זה מה שמר'
'שור'.
'זה מה שמר'
'גמל'.
15 'זה מה שמר'
'חמור'.
'זה מה שמר'
'סוס'.
הה"ד 'ויקרא האדם שמות לכל הבהמה' וגו'.
20 אמר לו 'ואת מה שמך'
אמר לו 'אני נאה להיקראות אדם שנבראתי מן האדמה'.
'ואני (=כלומר, האל שואל את האדם לשמו שלו) מה שמי'
אמר לו 'לך נאה להיקראות יי', ואת הוא אדון לכל בריותיך'.
אמר ר' אחא³⁵ 'אני יי' הוא שמי' (יש' מב, ח) — הוא שמי שקרא לי
אדם הראשון.
25 חזר והעבירן לפניו זוגות זוגות.
אמר 'לכל יש בן זוג ולי אין בן זוג'!!
'ולאדם לא מצא עזר כנגדו' — אתמהא!
ולמה לא בראה לו תחילה?!
אלא צפה הקב"ה שהוא עתיד לקרות עליה תיגר,
לפיכך לא בראה לו עד שתבעה בפיו.
30 כיון שתבעה בפיו מיד 'ויפל יי' אלהים תרדמה על האדם וישן'.
נתחיל בעיון המדרש שלנו בבירור ההיסטורי-הטקסטואלי. אין זה מן הנמנע
להניח, כפי שהניח ב"ז בכר, ³⁶ כי העורך צירף בשורה 24 דרשה אחרת של ר'
אחא שעניינה הפסוק בישעיהו מב, ח "אני ה' הוא שמי, וכבודי לאחר לא
אתן, ותהלתי לפסילים", ואפשר גם להוסיף על דבריו של בכר כי דרשה זאת
אולי שימשה כזרז לפיתוח הרעיון שבדרשתנו. אפשר אם כן, שהדרשן ראה
לפניו נקודת מוצא אסוציאטיבית³⁷ בצירופים הדומים: "וכל אשר יקרא לו
האדם נפש חיה הוא שמר" (יטט) והנאמר בישעיהו שם "אני ה' הוא שמי"
וגו', ומכאן, במעין גזרה שווה, נבע לראשונה הרעיון שהאדם נתן לאל את
- 35 כך ברוב כתבי היד, וי"ג: חייא, ראה 'מנחת יהודה' שם.
36 בכר, אגדת אמוראי, עמ' 115 הע' 3.
37 ראה על כך בהרחבה דברי בתרביץ סג (תשנ"ד), עמ' 443-450, ובמיוחד הע' 18 בעמ'
447.

שמו. לאחר מכן לא נותר לדמיון הדרשני אלא להשלים את הפער, ולמלא את רשימת היצורים שבין בעלי החיים הנחותים ובין האל. רשימה זו כוללת בנוסחה שלנו את האדם עצמו כחוליית ביניים. אבל בנוסחאות אחרות מופיעה גם קריאת השמות של המלאכים. כך למשל בנוסח המיוחד שבאבות דרבי נתן³⁸ האדם קורא שמות כלליים לבהמה, ושוב קורא שם פרטי לכל בהמה ובהמה, וכן לחיה, לעופות, ולמלאכי השרת, לפני שהוא קורא שם לאל.³⁹ נוסחה מפליגה במיוחד נמצאת במדרש הגדול,⁴⁰ שאם נעקוב אחר סקודה הקדום בתלמוד, נוכל אולי, על דרך ההשערה בלבד, להצביע על מקור קדום יותר לדרשה זו שבפי ר' אחא:

ולא דיו שקרא שמות לבהמות ולחיות ולעופות, אלא אף לארצות ולמדברות וכל מה שקרא לו ישוב — הרי הוא ישוב; וכל מה שקרא לו מדבר — הרי הוא מדבר.

מהחידוש של המדרש הגדול, מדרכי מרגליות, מעיר שם כי הרחבה זאת של המדרש היא כנראה תוספת פרטית של בעל מדרש הגדול המסתמכת, כפי שטילה מהמשך הדברים שם, על דברי התלמוד. אך דווקא העיון בסוגיית הבבלי, כפי שנראה מיד, מוכיח לדעתנו, כי מקור תוספת זאת הוא דרשה עתיקה של תלמיד ר' יוחנן, ר' יוסי בר חנינא, שהיה רבו של ר' אחא.⁴¹ דרשה זו שרדה במקורות שהגיעו לידינו רק ממסירה מאוחרת של חכמי התלמוד הבבלי. כך מסופר בברכות לא ע"א, על רב כהנא שליווה את רבו רב שימי בר אשי (האמורא בן הדור החמישי, תלמידם של אבאי ורבא) מפום נהרא עד בי צנינא דבבל (=בית הדקלים של בבל), והעיר לו, בהזדמנות זאת, כי הבריות סבורות שדקלים אלו עתיקים מאוד, ומזמן אדם הראשון הם. על כך השיב לו רב שימי בר אשי:

אדברתן מילתא דרבי יוסי ברבי חנינא. דאמר ר' יוסי ברבי חנינא מאי דכתיב 'בארץ אשר לא עבר בה איש ולא ישב אדם שם' (יר' ב, ו)? וכי מאחר ולא עבר — היאך ישב? אלא לומר לך: כל ארץ שגזר עליה אדם

38. נוסח ב', פרק ח, עמ' 23.

39. אולי ודרשו שם "ויקרא להם שמות" לשון רבים. ראה להלן הע' 49. עוד יש להעיר כי באבות דרבי נתן (=אדר"ן) קריאת שמו של האל באה על דעת "יש אומרים", וראה שם בהערה כ. לנוסחאות מאוחרות יותר המזכירות קריאת שם למלאכים ראה תורה שלמה עמ' רלז-רלח אות רס. וראה כעת בר-אילן, "שמות של מלאכים".

40. מדרש הגדול, בראשית, עמ' פו.

41. ראה ידד יבמות פ"א ה"א, ב סע"ב, המוסר כי ר' אחא "הוה מקפיד על לישנא דשמע מן רבי (=רבי יוסי בר חנינא)". וראה גם בכר, אגדת אמוראי, עמ' 100.

הראשון לשוב — נתישבה. וכל ארץ שלא גזר עליה אדם הראשון לשוב — לא נתישבה.

נראה אפוא כי מסורת זו משמו של ר' יוסי בר חנינא היא חלק מגלגולה הקדום יותר של דרשת תלמידו, ר' אחא. לדור החמישי בבבל הגיע מדרש זה רק באופן מקוטע. אך מקיטועו אנו למדים על דרשה ארץ-ישראלית קדומה שקישרה לפרשת קריאת השמות של האדם הראשון לא רק את בעלי החיים, אלא אף את עולם הטבע כולו, כנראה על סמך הדרשה שנבנתה על הפסוק בירמיהו, שהאסוציאציה הסיקה ממנו כי האדם קרא שמות גם לאתרי התיישבות. ולא עוד אלא שאותם מקומות שנקראו בשמות על ידו זכו ונתיישבו לימים על ידי בני האדם; והאחרים, אלו שלא זכו לכך, נותרו שוממים.

מרגליות צדק אפוא, כנראה, בהשערותו שעורך המדרש הגדול הוסיף את הדברים מדעתו על פי הסיפור בבבלי. אבל לגופו של עניין, תוספת זו היא לדעתנו, הקטע הקדום ביותר ששרד במסורות שבידינו למדרש קריאת השמות של האדם הראשון. קטע זה מעיד כי כבר ר' יוסי בר חנינא, בדור השני-השלישי של אמוראי ארץ ישראל, הרחיב את קריאת השמות של האדם הראשון גם על שמות אתרים, ואולי נוכל גם להניח כי הרחבה זאת חלה במקורה גם על שאר היצורים העומדים על הסולם ההיררכי בין בעלי החיים ובין האל.

6

מן הביורר הטקסטואלי-ההיסטורי נוכל עתה לגשת לקריאה הצמודה בדרשה עצמה:

שורות 1–4 שבמדרש האגדה מתארות שיחה מקדימה לבריאת האדם בין האל ובין המלאכים, שעל אף קיצורה המופלג רומזת כנראה להתנגדות המלאכים,⁴² ושעל כן יש לשייך אגדה זו לקבוצת האגדות העוסקת ביחס

42 התנגדות זו בולטת בנוסח המקבילה של אגדה זו במדרש תהלים, מזמור ח, ה' אדוננו, עמ' 73–74, הפותח בדרשה (שם בשם רבי, וראה בכר, אגדת אמוראי, עמ' 115–116 הע' 4, כי יש לגרוס רבי יודן): "מצינו בשלשה מקומות שהיו המלאכים מידיינין כנגד הקב"ה, באדם, במתן תורה ובמשכן, באדם — כשבקש הקב"ה לבראות את האדם נמלך במלאכים, ואמר להם נעשה אדם (בר' א, כו), אמרו לו מה אנוש כי תזכרנו (תהלים ה, ח). אמר להם מחר תראו חכמתו. כיון שבראו מה עשה הקב"ה? כינס כל חיה בהמה ועוף וכו'". אך ברורה גם במקבילות האלה: פסיקתא דרב כהנא, מהדורת ד' מנדלבוים, ניו יורק תשכ"ב, א, עמ' 60; מדרש תנחומא, חוקת סימן ו; תנחומא בוכר,

המדות שבין המלאכים לבני האדם, ובפרט לעם ישראל, מקבלי התורה.⁴³ לשונותה מקורות אגדיים אלו נמצא כי מתח זה מתואר במדרשי האגדה בעיקר סביב שלושה מאורעות: בריאת האדם, מתן תורה וביניית המשכן.⁴⁴ המדרש שלפנינו מתקשר אפוא לסדרת המדרשים העוסקים במאורעות-ראשית הימים, המתארים את ירידת הרוחניות לעולם הגשמי. התנגדות המלאכים מציגת את הקושי להוריד לעולם הפיזי את שכינת האל,⁴⁵ משום כך מובלטת מאוד במדרשים האלו היכולת הרוחנית המיוחדת של האדם. לפיכך, יש לראות בהבלטת היכולת של האדם הראשון לקרוא שמות לברואים מקבילה ליכולתו לקבל את התורה בתחתונים, או לבנות משכן ארצי לאל. חכמת קריאת השמות היא כנראה ביטוי לחכמת הבנת המהות הרוחנית הנסתרת מהעין של היצורים הברואים.⁴⁶ האל מודיע אפוא למלאכים, כי יברא אדם שחכמתו עולה על זאת שלהם,⁴⁷ וזו מהווה סיבה להתנגדותם, שהרי האל בורא יצור שיעלה בחשיבותו עליהם.

שורות 5–9 מעבירות אותנו במהירות ל"תחרות" הדמיונית ש"מארגן"

הזקת סימן יב, עמ' 110; פסיקתא רבתי מהדורת מ' איש שלום, ת"א תשכ"ג, פרה, גט צ"ב; ילק"ש מלכים, רמז קעז; שם, דבה"י רמז תתרעב. בנוסח מאוחר של דרשה זו המובא באלדד הדני עמ' 66–67, מוחלפים המלאכים המתנגדים בשטן, וכן מסופר שם כי הקב"ה סייע לאדם על ידי רמזים לגלות את שמות החיות, וכך ניצח האדם את השטן. ראה גם תורה שלמה שם, השמטות ומילואים, עמ' תקכח, אות רסג. על חכמתו המיוחדת של האדם הראשון ראה ציוני המקורות אצל גינצבורג, אגדות, כרך א, עמ' 179, הע' 29, 30.

לרשת גינצבורג, אגדות, א, עמ' 170 הע' 12, מכוונת קבוצת אגדות זו כנגד דעות פילוסופיות-גנוסטיות שטענו כי בריאת האדם, לפחות באופן חלקי, היתה מעשה ידי כוחות מלאכיים רעים, ולא הקב"ה בראו. תפקידן של אגדות אלו, הוא לומר, אם כן, כי המלאכים לא רק שלא בראו את האדם, אלא אף התנגדו לבריאתו. וראה על כך דבריו של אלטמן.

ראה המקורות שצוינו לעיל בהערה 42, ובמיוחד נוסח מדרש תהלים שצוטט שם.

להבהרת מושג זה ראה הדיון אצל אורבך, חז"ל, עמ' 29–52.

ראה לעניין זה תורה שלמה לבראשית ב, כ, אות רסא. יש להעיר עוד כי מדרשים שונים פיתחו מוטיב זה של חכמה והאדירו מאוד את קריאת השמות הזאת. כך למשל במדרש החומא בוכר לדברים (הוספה לפרשת דברים, סימן א, עמ' 4) דרשו "ויקרא להם שמות" — שם לכל הבהמה אין כתיב כאן, אלא שמות נמי שם פה לאדם שהיה קורא שמות לכל אחד ואחד משבעים לשון], וכבר בנוסח קדום יותר, כנראה, של דרשה זו, באדר"ן, פותח מוטיב זה, שכן שם כבר נכפלה קריאת השמות לשמות כלליים לכל מין מן החי, ולשמות פרטיים לכל בעלי חיים (וראה גם להלן הע' 42 והשווה לדברי פילון בשאלות לבראשית, א, 20). על ההקבלות הנזכרות כאן ראה גם קוסמן, עמ' 118.

ברקע דרשתנו מצויה כנראה הדרשה "לראות" = להראות (= למלאכים את חכמת האדם. ראה בכר, אגדת אמוראי, עמ' 115–116 הע' 4).

הדרשן בין המלאכים ובין האדם. בתמונה זאת האל פותח את ה"תחרות" בקריאה למלאכים שיקראו שמות לבעלי-החיים, ומשאלו נכשלים — ניתנת המשימה לאדם (בשורות 10–19) העושה זאת במדויק. כמי שזכה ב"תחרות", והראה את כוח חכמתו המופלג, האל מבקשו שיקרא שם גם לעצמו, והאדם אף זאת מצליח לעשות; ולא די בזה, שיאו של העניין הוא כשמצליח האדם לכנות שם לאל עצמו (שורות 20–23).

בשורה 25 עולה תמונה מפתיעה. האל מעביר לפני האדם שוב את בעלי החיים, ואין אנו יודעים לשם מה. אמנם כבר בשורה זו רמז העניין. שכן רק על העברה זו אומר המספר כי היתה "זוגות זוגות". שורת ההיגיון נותנת כי גם בהעברה הקודמת לא העלים הקב"ה מהאדם כי החיות והבהמות חיות בצוותא, אך הדגשה זו כאן, "זוגות זוגות", באה כנראה לומר כי רק עתה הבחין האדם בעובדה שטבע הברואים הוא להיזקק זה לזה, ורק עתה התעורר באופן נמרץ צורך זה גם אצלו. קודם לכן נדמה היה שהאדם מרום מעל כל זה, לא דובר עוד על אילו צרכים משלו, והיה נראה שכמי שגדול מהמלאכים הוא גם אינו נזקק לדבר.

לכן כמדומה רומזים בעלי מדרש אגדה אחר (שעריכתו בוודאי מאוחרת בהרבה לקודמו) כאשר הם מדברים על סכנת האלהתו של האדם, שממנה חשש האל עצמו, ומשום כך ברא אצל האדם את הצורך הנזכר באישה, שממנו התדרדר בסופו של דבר לבקשת שאר צורכי העולם, כידוע מהמשך סיפור הדברים בספר בראשית:

אמר הקב"ה אני יחיד בעולמי וזה יחיד בעולמו. אני אין פריה ורביה לפני, וזה אין פריה ורביה לפניו. לאחר כן יאמרו הבריות 'הואיל ואין לפניו פריה ורביה — הוא שבראנו!' (=זהו שהכתוב אומר) 'לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו'⁴⁸ (פרקי דרבי אליעזר, יב, כט ע"ב).

אמנם מה שנאמר בשורה 25 במובלע — נאמר בשורה 26 במפורש, כי הפעם העברה זו היתה כדי לעזור באדם את הצורך בכך זוג. משלא מצא האדם בן זוג מתאים — הוא, שהראה, לפי דרשה זו, מיד עם בריאתו את כוחו הרב, והיה נדמה כי אינו זקוק לעזרה כלל, נזקק זו פעם ראשונה לאל, ופונה אליו בבקשה הנשמעת כתלונה: לכל יש בן זוג ולי אין בן זוג?!

נשים לב למה שנרקם כאן. מנקודת הראות הספרותית הכפיל הדרשן את מוטיב העברת השמות המקראי. הוא מספר לנו כאן כי היו למעשה שני טקסי העברה של בעלי החיים לפני האדם.⁴⁹ הטקס האחד היה הפגנה של חכמת

48 כלומר "לא טוב" זה מופנה כלפי הקב"ה בעצמו!

49 בכל נוסחאות המדרש האחרות לא העתיקו העורכים תוספת זו. נראה לי כי הסיבה

האדם המיוחדת: טקס זה מתואר כעין תחרות, כמעט ילדותית, בין האדם למלאכים, כשהאל הוא "מארגן התחרות", והאדם מפתיע וגובר על משמשי הקדושים של האל בחכמתו היתרה. לעומת זאת הטקס השני של העברת בעלי החיים המתואר כאן הוא בעצם ניסיון "שידוך" של האל, המעוניין כי לאדם ימצא בן זוג מתאים בין כל החיות.⁵⁰ "שידוך" זה אינו עולה יפה, והאל נצרך לברוא בריאה חדשה שתתאים לאדם. לשאלה המתבקשת, מדוע עשה זאת הדרשן, נידרש בדברים שלהלן.

שורות 27–31 באות לפתור בעיה תאולוגית העולה, כפי שהראינו לעיל, גם בפשוטו של המקרא (ושבגללה מיאן קאסוטו לקבל את הצעת הכתוב העולה מקריאת הפשט). דהיינו: מדוע לא ברא האל ישירות את האישה, זו הסתאימה לאדם? וכי לא ידע כי העברת החיות לפניו בפעם השנייה לא תעלה תוצאה לאדם? תשובת המדרש היא כי האל ידע גם ידע, אך רצה לעורר באדם את הצורך בבריאת האישה, כדי שיוזמה זו תצא ממנו ולא מן האל, ובכך יהיה לאל פתחון פה כנגד האדם לכשיבוא בעתיד בתלונה כלפיו ויאמר "האשה אשר נתת עמדי היא נתנה לי מן העץ ואוכל" (בר' ג, יב).

לדבר היא משום שעניינם היה הדיון בחכמתו היתרה של האדם (וכן הובאו שם ברוב הנוסחאות אנשי חכמה נוספים כשלמה המלך וכד'), על כן לא היה לעורכים עניין בתוספת שלפניו, העוסקת בנושא אחר, במציאת זיווגו של האדם הראשון. ראה רשימת המקבילות המלאה במנחת יהודה (תיאודור) שם, ובעין הדרש אצל מירקין, א, עמ' 124, וראה גם הציונים בתורה שלמה, עמ' רלח–רלט. חשוב גם להדגיש כי במשפט זה "חזר והעביר לפניו" שלפניו אין שינויי נוסח, והוא מופיע כך בכל כתבי היד של בראשית רבה, ראה תיאודור־אלבק שם, בציונים שבמנגנון שינויי הנוסח. עוד יש להעיר כי כל המקבילות של דרשתנו הן מענף אחד פרט לנוסח המיוחד שבאדר"ן, שכן שם אין מופיע האדם כבן תחרות למלאכים, וכן אין מופיע שם טקס ההעברה של בעלי החיים לפני האדם פעמיים. אפשר, בדרך ההשערה בלבד, לצרף דברים שאמרנו לעיל, ולומר כי שני ענפי דרש אלו יצאו מנקודת המוצא של דרשת המילה "שמות" בלשון רבים (ראה לעיל הע' 46), הדרשה באדר"ן הכפילה את טקס קריאת השמות בדרכה שלה, בספרה כי האדם קרא שמות כללים ואחר כך שמות פרטיים, ואילו הדרשן שלנו בבראשית רבה הכפיל את טקס קריאת השמות כולו.

תן לבך גם לעובדה שמשנבראה האישה מתוארת פגישתם במדרש כטקס חתונה מקובל לכל דבר, והאל עצמו מתואר כשושבין. ראה למשל בראשית ב, כב: "...ויביאה אל האדם", ובבראשית רבה (עמ' 158) מעיר על כך ר' אבין: "טובי לקורא דמלכא שושביניה (=טוב לקרתי שהמלך שושבינו)". וראה עוד על כך במדרשים שהרחיבו זאת, המצוינים בתורה שלמה, עמ' רמד אותיות רפו–רפו.

נחזור אפוא על שתי האפשרויות העיקריות שהוצגו בדיון לעיל על פרשנות המקרא. האחת, זו ה"מכשירית", טענה כי חיפוש האל אחר בן זוג לאדם מכון היה למצוא יצור שיוכל לפרות ולרבות עבורו; והשנייה, ה"הבעתית", טענה כי חיפוש זה אחר בן זוג היה חיפוש ידיד, נפש קרובה שעמה יוכל האדם לחלוק את חייו ולהפיג את בדידותו. לאור זאת נבין כי בעל המדרש שלנו איחד בטכניקה ספרותית מורכבת את שתי אפשרויות הפירוש, ומשום כך היה עליו להכפיל את טקס ההעברה של בעלי החיים לפני האדם. והנה, כשהדרשן מספר זאת פעמיים הוא בעצם קורא טקסט מקראי זה פעמיים, ומציג לפני שומעיו בדרך זו את שתי אפשרויות הפירוש הפוטנציאליות הגנוזות בו. אם הנחה זו נכונה הרי שממדרש זה נגלה לפנינו חידוש הרמנויטי נועז ביותר בנוגע לתפיסת הטקסט המקראי כראי לאפשרויות השונות, או אף יותר מכך: כראי לאפשרויות הנפשיות האנושיות השונות. אין הדרשן חותר לפרש את הטקסט בדרך "אמיתית" אחת, אלא להפך, הוא סבור כי כל קורא יוכל לראות את עצמו ב"ראי הטקסט" לפי עולמו הנפשי.⁵¹

קריאת השמות הראשונה היא אפוא קריאה "הבעתית". השמות שהאדם מעניק אינם "תוויות שימוש" לבריאה שסביבו, אלא שמות שמביעים סקרנות ולמידה, שיסודם בחכמה עילאית השואפת להכיר את מהותם של הבריות כעניין רוחני כשלעצמו. בזאת מתבטאת חכמתו היתרה של האדם. ואולם, אז מעביר האל לפניו שוב את בעלי החיים, והפעם נעשה הדבר כדי לעורר בו את הצורך בבן זוג.⁵²

האיפיונים של האדם בחלקה השני של הדרשה שונים לגמרי. הדרשן רומז בדרכים שונות להתעוררות הצד האישי, האינטרסנטי. הוא פותח כבר בשורה 27 ב"תלונה" של האדם נגד האל על כך שהוא "מזניח" אותו ובניגוד לשאר הברואים לא טרח להכין לו בן זוג. נעימת הטרוניה בוודאי אינה מתאימה ליצור עילאי ורוחני שצויר בחלקו הראשון של המדרש כמי שחכמתו עולה על זו של המלאכים. כאן מצטייר אדם "אנושי", בעל צרכים זעירים ובעל מידות קטגוריות. כך למשל, מדגיש הדרשן כי אדם זה גם היה כפוי טובה, שהרי האל צפה כי יבוא אליו בעתיד בטרוניה על שכרא את האישה עבורו (שורות

51 על שאלת ה"אמת" הטקסטואלית ומקומן של המחלוקות והדעות השונות בספרות התלמודית והביתר-תלמודית בכלל ראה שגיא, ועל טענה זו שאני מעלה כאן בפרט בקשר לקריאה ה"פתוחה" של הדרשן בטקסט המקראי ראה גם דברי הנדלמן, עמ' 67.

52 אמנם ראוי להעיר כי אין הדרשן מזכיר את נושא קריאת השמות במפורש בהעברה השנייה של בעלי החיים לפני האדם.

27-30) (לצורך כך הוא משתמש בביטוי מיוחד של עזות פנים: "לקרוא היטב", שורה 29). שיא השימוש האירוני בתיאור ה"אדם" שבחלקו השני של המדרש, הוא בהתייחסות הישירה לנושא הדיון שלנו כאן. דהיינו, לשאלה **מה נבראה האשה עבור האדם, לאיזה מן הצרכים שהוזכרו לעיל?**

הנה, כאן, כאמור, מעלה המדרש, בדרך נועזת ביותר, אפשרות רביעית. קריאה מדוקדקת במדרש מעלה, לדעתנו, כי לפי הדרשה שלפנינו נבראה האשה כדי לספק את יצרי המין של האדם. הדבר מודגש ביותר בשימוש הלשוני הכפול "תבעה בפיו" (שורות 30, 31). אמנם מפרשי המדרש על **אשר נזהרים ואינם מציינים בפירוש שהכוונה המדויקת היא תביעה לתשמיש המיטה**, כך למשל אומר ר' חנוך זונדל ב'עץ יוסף' שם בד"ה "עד שתבעה":

התבונן (=האדם) על העדרה (=של האשה) כי רע הוא (=באיזה טובן? !), והבין שאף שמסובב מזה לפעמים פרט אחד לרע (=רומז כנראה לפיתוי אכילת פרי עץ הדעת המבואר בהמשך המדרש) אכן בכלל היא טובה ומוכרחת לאדם.

כיום, לדעתי יש מכאן ראיה ברורה לכך שהעברה שנייה זו נתפסת באופן ישיר לגמרי על ידי בעל המדרש שלנו כחיפוש בת זוג לסיפוק הצורך המיני של האדם, שהרי הביטוי "לתבוע בפה" משמש בלשון חז"ל כמעט תמיד כינוי לתביעה לקיום יחסי מין.⁵³ העברה זו היא אפוא הפעם לתכלית "מכשירית", מי שעתידה להיברא לעזר כנגדו, תואמת עתה את טעמו וצרכיו,⁵⁴ ויכול הוא

53 לצירוף "תבעה/ בפה" יש ברוב ההיקריות בספרות חז"ל משמעות של תביעה לתשמיש המיטה. כך למשל בבבלי עירובין ק ע"ב: "ואל אישך תשוקתך — מלמד שהאשה משתוקקת על בעלה בשעה שיוצא לדרך. והוא ימשול בך — מלמד שהאשה תובעת בלב והאיש תובע בפה, זו היא מידה טובה בנשים" (לשינויי נוסח קלים שאינם מעניינינו ראה דקדוקי סופרים, עירובין, שם והשווה לנוסח באדר"ן נו"א פ"א, עמ' 4), וכן בכתובות סה ע"א: "תנא: כוס אחד יפה לאשה, שנים גיורל הוא, שלשה תובעת בפה, ארבעה אפילו חמור תובעת בשוק ואינה מקפדת" (לשינויי נוסח שאינם משמעותיים לנונונו ראה דקדוקי סופרים השלם, כתובות, עמ' צט). ופירש רש"י שם מה שמוכן מאליו: "תובעת בפה — תשמיש". וכן במקורות רבים אחרים בספרות חז"ל. אמנם יש להעיר כי בכל המילונים לספרות חז"ל לא נעשתה הבחנה ברורה זו, ולא צוין הצירוף הנ"ל כמיוחד להזמנה או דרישה לקיום יחסי מין. ראה ערוך השלם, ת, ערך תבע; יסטרוב, ב, עמ' 1645; גם באוצר לשון התלמוד (הבבלי) לב' קוסובסקי, מ, עמ' 10-15 לא צוינה הבחנה זו, וכן סוקולוף, מילון עמ' 574-575. אפשר שבעלי המילונים לא ציינו זאת כיוון שלעתים נדירות נמצא גם צירוף זה שלא במשמעות המינית שלו (ראה תנחומא, ויחי, ד; תנח"ב, חיי שרה, ה, עמ' 118-119).

54 ברוח זו ראה שפירא, עיונים, עמ' 35-36, המנסה לטעון כי מבחינה לשונית "עזר" פירושו "בתולה" או "אשה", ויש לו משמעות מינית טהורה, ללא כל קשר ל"עזר" במובן סיוע.

"לתבוע" אותה לתשמיש המיטה.⁵⁵ כיוון מיני זה ברור לגמרי בדרשה ארץ-ישראלית אחרת, המובאת בבבלי⁵⁶ של רבי אלעזר בן פדת, תלמיד אחר של רבי יוחנן, בן הדור של רבי יוסי בר חנינא:

'זאת הפעם עצם מעצמי וכשר מבשרי' — מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה, ולא נתקרה דעתו עד שבא על חוה.

8

לסיכום הדברים, דיוננו יוחד לשתי שאלות עיקריות, שהן למעשה אחת. הראשונה נסובה על משמעותה של קריאת השם לאישה על ידי האדם

55 את המגמה המכשירית נוכל אולי לזהות כבר בדור יבנה, בדברי ר' יוחנן בן זכאי. אך העניין תלוי בשאלת דיוק הנוסח. בבראשית רבה, עמ' 155, מצאנו דרשה זו: "וייצר (=בכתוב עצמו: 'ויצר') יי אלהים מן האדמה כל חית השדה (בר', ב, יט) — בעון קומי ר' יוחנן בן זכאי כבר כת' 'תוצא הארץ נפש חיה למינה' (שם, א, כ), ומה תלמוד לומר וייצר יי אלהים מן האדמה? אמר להן להלן לביריא, וכאן לכינוש, היך מה דאת אמר 'כי תצור אל עיר ימים רבים להלחם עליה לתפשה' (דב', כ, יט). והנה, אם נגרוס כהעדפת בכר, אגדות התנאים, א, א, עמ' 25 הע' 6, "לכיבוש" במקום "לכינוש" (וכן מירקין, א, עמ' 123–124), הרי לפנינו פירוש לקריאת השמות לחיות ברוח המגמה המכשירית באופן ברור ביותר כבר מן המאה הראשונה לספירה. אך ראה את הערות תיאודור שם לשורה 8, המעדיף לגרוס "לכינוש" = לכינוס, ולגרסה זו, המבינה כי מדובר על כינוס, יש אפשרות לפרש כי כינוס זה של החיות היה לצורך הפגנת חכמת האדם. לפני רש"י עמדה הגרסה שמעדיף בכר כנראה, שכן הוא אומר בדבריו לפסוקנו: "ויצר מן האדמה... ובדברי אגדה יצירה זו לשון רדוי וכבוש, כמו 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם", ואולי בעקבות זה גם מעלה החזקוני שם: "ויבא אל האדם — דגים לא הביא כי בתוך המים הם ואינם יוצאים, ואם יוצאים מתים, ואין לו רדייה עליהם" (וראה לעניין זה בבלי חולין סו ע"ב ותוס' ד"ה כל, וכן תורה שלמה, עמ' רלט אות רסה). גם רמב"ן, בראשית, ב, כ, עמ' לט, מציג עמדה מכשירית ברורה לגמרי להבנת קריאת השמות לבעלי החיים: "...ולפי דעתי שקריאת השמות הוא העזר. והענין כי הקב"ה הביא כל חית השדה וכל עוף השמים לפני אדם, והוא הכיר טבעם וקרא להם שמות, כלומר השם הראוי להם לפי טבעיהם, ובשמות נתבאר הראוי להיות עזר על חבירו, כלומר הראויים להוליד זה מזה... והתבונן בטבעם איזה מהם עזר לחבירו, כלומר המוליד ממנו, והודיע זה בשמו... ולא מצא ככולן שתהיה בטבעה עזר לו ותקרא בשמו" וכו'.

56 יבמות סג ע"א. והשווה לדברי אותו חכם, רבי אלעזר, המובאים בראש אותו עמוד: "א"ר אלעזר כל אדם שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר 'זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם' (בר', ה, ב). אך יש גורסים שם רבי אליעזר, וראה תורה שלמה, עמ' שנ, אות כו. דיון כולל על השאלה אם קיימו האדם הראשון ואשתו יחסי מין בגן-עדן ראה גינצבורג, אגדות, עמ' 181 הע' 39; אנדרסון, עמ' 47–68; כהן, עמ' 160–165.

וקריאת השמות לבעלי החיים ברקע הפרשה בבראשית פרק ב). הצגנו שני כיווני פרשנות אפשריים שההבדל העיקרי ביניהם, מנקודת הראות של הקריאה הפמיניסטית המודרנית בטקסט מקראי זה, היה נעוץ בשאלה אם קריאת השם לאישה המתוארת בפסוקים אלו באה לתאר אקט של שלטון, בעלות והייררכיה, או שמא זו היא "קריאת צהלה" שעולה מפי האדם כשהוא מבחין בנוכחותה של נפש קרובה שעמה יכול הוא ליצור דו-שיח אינטימי. השאלה השנייה דנה בפרשנות הספציפית לנאמר שם בבראשית ב, יח, כי האל נוכח היה לדעת ש"לא טוב היות האדם לבדו". העלינו תשובות שונות לשאלה באיזה מובן "לא טוב" הדבר, ובאופן עקרוני הקבלנו את התשובות הללו לשני הכיוונים שהועלו בתשובה לשאלה הראשונה. האם סיומה של פרשה זו שלפנינו מלמד כי האישה נבראה כדי להיות בת-שיח ונפש קרובה לאדם בבדידותו, ובמובן זה "לא טוב" היה לו היה נותר האדם לבד בעולמו גם בעלי החיים ללא ידיד, חבר, נפש קרובה. או שמא נאמר ש"לא טוב" זה בא לציין את חסרוננו הטכני של מי שיוכל לשמש אותו לצרכיו (אם לצורך הולדת ילדים, או אם — לפי הפרשנות החזו"לית שהצגנו — לסייע לו להפיג את מצוקתו המינית).

דיון זה בפרשנות המקרא היה מעין הקדמה ומבוא להצגת דרשת ר' אחא שכבראשית רבה. מן הניתוח הספרותי של דרשתו עולה, כמדומה, שהדרשן הכפיל במכוון את טקס ההעברה של בעלי החיים לפני האדם במגמה להציג שני כיוונים אלו שהועלו לעיל בפני השומע/הקורא. הצגת שני כיוונים אלו בדרך זו רומזת בדרך ספרותית מתוחכמת כי הטקסט המקראי עצמו מכיל למעשה שתי אפשרויות פירוש פוטנציאליות אלו, בדיוק כפי שהאדם עצמו מכיל למעשה, בעולמו הפנימי, שתי אופציות קיומיות אלו. יכול הוא להידמות במעשיו לאדם הראשון שתואר בחלקו הראשון של המדרש; זה שלפניו הועברו בעלי החיים ובאותה שעה גבוה היה בדרגתו הרוחנית אף מן המלאכים. אבל יכול הוא גם להתאים לתיאורו של האדם המובא בחלקו השני של המדרש; זה שלפניו הועברו בעלי החיים והוא כולו פקעת של יצרים, טרונות, תככים, קנטרנות ועזות פנים.

כפל פנים אנושי זה הוא כפל הפנים שהדרשן רואה בתיאור המקראי של העברת בעלי החיים לפני האדם וקריאת שמותיהם, ומשום כך כפל הדרשן גם את סיפור העברת בעלי החיים לפני האדם, וחזר עליו בשתי גרסאות שונות לגמרי של תיאור האדם שבפרשה מקראית זו. כך הותירה לנו הדרשה בסופו של דבר את הבחירה האישית שלנו בפרשנות המתאימה לנו ובסיפור המתאים לנו מבין שני הסיפורים שסופרו.

מראי מקום

אבות דרבי נתן

(=אדר"ן)

אורבך, חז"ל

אוצר לשון התלמוד

(הבבלי)

אלדד הדני

אלטמן

אלטר

ב' קוסובסקי, אוצר לשון התלמוד, מ, ירושלים תשמ"א

א' אפשטיין, אלדד הדני, פרסבורג תרנ"א

א' אלטמן, פנים של יהדות, ת"א 1983, עמ' 31–43

א' אלטר, אמנות הסיפור במקרא, תרגום: ש' צינגל, ת"א

תשמ"ח

G. Anderson, "The Garden of Eden and Sexuality in Early Judaism", in: H. Eilberg-Schwartz (ed.), *People of the Body*, New York 1992, pp. 47–68

אנדרסון

מ"מ בוכר, בסוד שיח — על האדם ועמידתו נוכח ההווה, ירושלים תשי"ט

בוכר, בסוד שיח

ב"ז בכר, אגדות התנאים, א/א, תרגום: א"ז רבינוביץ, ברלין תרפ"ב

בכר, אגדות

התנאים

ב"ז בכר, אגדת אמוראי א"י, ג/א, תרגום: א"ז רבינוביץ, ת"א תר"ץ

בכר, אגדת

אמוראי

בל

M. Bal, *Lethal Love — Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*, Bloomington 1987

בליס

Alice O. Bellis, *Helpmates, Harlots and Heroes — Women's Stories in the Hebrew Bible*, Louisville, Kentucky 1994

מאיר בר-אילן, שמות של מלאכים, בתוך: א' דמסקי (עורך), ואלה שמות, רמת גן 1997, עמ' לג–מז

בר-אילן

ב"ר = מהדורת י' תיאודור–ח' אלבק, מהדורת צילום, ירושלים תשכ"ה

בראשית רבה

ש"ה ברגמן, הפילוסופיה הדיאלוגית מקרקגור עד בוכר, ירושלים תשל"ג

ברגמן, הפילוסופיה

הדיאלוגית

ל' ברום-פ' סלזניק, סוציולוגיה — יסודות, עקרונות, גישות, תרגום: ע' לוי, ת"א 1992

ברום-סלזניק

N. P. Bratsiotis, "Ish-Ishshah", in: G. Johannes Botterweck (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol 1, Michigan 1997, pp. 222–235

ברציוטיס

- קריאת השמות הראשונים במקרא ובספרות האגדה
 קא
- ג'נצבורג, אגדות ל' ג'נצבורג, אגדות היהודים, כך א, תרגום: מ' הכהן, ר"ג
 תשכ"ו
- R. Davidson, *Genesis 1-11 (Cambridge Bible Commentary on the NEB)*, Cambridge 1973
 דוידסון, בראשית
- דקדוקי סופרים,
 עירובין
 דקדוקי סופרים
 השלם, כתובות
 דמסקי, גבע
 דרייבר, בראשית
 הנדלמן
- ג'נ רבינוביץ, דקדוקי סופרים למסכת עירובין, מינכן תרל"ג
 מ' הרשור (עורך), תלמוד בבלי עם שינויי נוסחאות, דקדוקי
 סופרים השלם, כתובות, ב, ירושלים תשל"ז
- A. Demsky, Geba, "Gibeah and Gibeon, An Historical-Geographical Riddle", *BASOR* 212 (1973), pp. 26-31
 S. R. Driver, *The Book of Genesis*, London 1926/1954
 Susan A. Handelman, *The Slayers of Moses — The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany 1982
- Goron J. Wenham, "Genesis 1-15", in: David A. Hubbard and Glenn W. Barkert (eds.), *World Biblical Commentary*, Waco Texas 1987
 וונהאם
- C. Westermann, *Genesis 1-11 — A Commentary*, translated by J. J. Scullion, Minneapolis 1984
 וסטערמן
- י' זקוביץ, שיר השירים עם מבוא ופירוש, בסדרה: מקרא
 לישראל — פירוש מדעי למקרא, בעריכת משה גרינברג ושמואל
 אחיטוב, ירושלים תשנ"ב
 זקוביץ
- נ"ה טור-סיני, פשוטו של מקרא, א, ירושלים תשכ"ב
 טור-סיני
- P. Tribble, *God and The Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1978
 טריבל
- M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim*, etc. London-New York 1903
 יסטורב
- B. Jacob, *The First Book of the Bible, Genesis*, edited and translated by E. I. Jacob and W. Jacob, New York 1974
 יעקב, בראשית
- ג' כהן, "כוונה בקיום יחסי מין על-פי דעות רבניות במאה הי"ב
 והי"ג", תעודה יג (תשנ"ז), עמ' 155-172
 כהן
- א' כהנא, פירוש מדעי לבראשית, זייטומיר תרס"ד/ירושלים
 תשכ"ט
 כהנא
- H.G. May-B.M. Metzger (eds.), *The Oxford Annotated Bible (RSV)*, New York-Oxford 1962
 מאי ומצגר

מדרש הגדול,

בראשית

מדרש תהלים

מהדורת מרדכי מרגליות, ירושלים תש"ז

מדרש תהלים המכונה שוחר טוב, מהדורת ש' בובר, וילנא

תרנ"א

מזור

י' מזור, "זימה, מזימה והזמת ציפייה", ביקורת ופרשנות 31

(תשנ"ה), עמ' 125-141

מירקין

בראשית רבה מפורש בידי מ"א מירקין, ת"א תשמ"ו

סוייר

D.F. Sawyer, "Resurrecting Eve? Feminist Critique

of the Garden of Eden", in: P. Morris & D. Sawyer (eds.),

A Walk in the Garden, Sheffield 1992, pp. 273-289

M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat-Gan 1990

סוקולוף, מילון

N. Sarna, *The JPS Torah Commentary — Genesis*, Philadelphia 1989

סרנה

ח' זונדל, עץ יוסף על מדרש רבה, בתוך מדרש רבה, ירושלים

עץ יוסף

תשט"ו

ערוך השלם לרבי נתן מרומי, מהדורת ח"י קאהוט, ח, ניו יורק

ערוך השלם

תשט"ו

Gerhard Von Rad, *Genesis — A Commentary*, translated מן ראד, בראשית

by J.H. Marks, London 1961

פסיקתא דרב כהנא פסיקתא דרב כהנא, מהדורת ד' מנדלבוים, ניו יורק תשכ"ב

פסיקתא רבתי פסיקתא רבתי, מהדורת מ' איש שלום, ת"א תשכ"ג

T. Parsons and E.A. Shils, "Values, Motives and Systems",

פרסונס ושילס

in: T. Parsons and E.A. Shils, (eds.), *Toward a General*

Theory of Action, New York and Evanston, pp. 47-275

פרקי דרבי אליעזר פרקי דרבי אליעזר עם ביאור הרד"ל (ר' דוד לוריא), ורשא

תרי"ב/ניו יורק תש"ו

מ"ד קאסוטו, מאדם עד נח — פירוש על ספר בראשית, ירושלים

קאסוטו, מאדם

תשכ"ט⁵

A. Kosman, "Breath, Kiss and Speech as the Source of

קוסמן

the Animation of Life", in: A. Baumgarten et al. (eds.),

Self, Soul and Body in Religious Experience, Brill,

Leiden 1998, pp. 96-124

A.E. Clark, *Women in the Early Church*, New York 1984,

קלארק

pp. 28-29

- D. J. A. Clines, What Does Eve Do to Help?, in: *What Does Eve Do to Help? and Other Readerly Questions, to the Old Testament*, Sheffield 1990, pp. 25–48 קלינס
- פירושי התורה לרבינו משה בן נחמן (רמב"ן), מהדורת ח"ד שצוועל, א, ירושלים תשכ"ח רמב"ן, בראשית
- G.W. Ramsey, "Is Name-Giving an Act of Domination in Genesis 2:23 and Elsewhere?", *The Catholic Biblical Quarterly*, 50 (1988), pp. 24–35 רמזי
- אבי שגיא, אלו ואלו — משמעותו של השיח ההלכתי, תל-אביב שגיא 1996
- ח"נ שפירא, עיונים, לשוננו ג (תר"ץ–תרצ"א), עמ' 35–36 שפירא, עיונים
- מ"מ כשר, תורה שלמה, חלק שני, בראשית, ניו יורק (בלי ציון תורה שלמה שנה)
- תוספתא זרעים, ליברמן, תוספתא סדר זרעים, ניו יורק תשט"ו תוספתא זרעים, ליברמן
- מדרש תנחומא, מהדורת ש' בוכר, לבוב/ירושלים תשכ"ד תנחומא בוכר

Offprint from

THESE ARE THE NAMES

Studies in Jewish Onomastics

Vol. 2

edited by

Aaron Demsky



BAR-ILAN UNIVERSITY PRESS, RAMAT GAN, 1999