

## פרק 14 חוה - ראשיתו של האקטיביזם האנושי

גלי דינור

### מבוא: נשים פורצות דרך במקרא

המקרא משקף חברה פטריארכלית, שבה הגבר הוא השולט, ומעמד האישה משני מבחינה משפטית, חברתית וכלכלית (אשמן, 2008; ברנר, 2014). מטבע הדברים מוצגות אפוא במקרא מעט מאוד נשים ייחודיות; על מקצתן אפשר לומר שהיו פורצות דרך והובילו לשינוי מהותי בחברה.

הגר היא האישה היחידה במקרא שהפכה לאם אומה - אם הישמעאלים (בראשית יז 20; כא 18; כה 12). היא האישה היחידה במקרא שבורכה על ידי האל כפי שבורכו אבות האומה: "וַיֹּאמֶר לָהּ מְלֶאכֶּי יְהוָה: הֲרַבָּה אֲרֻבָּה אֶת זְרַעֲךָ וְלֹא יִסְפָּר מֵרֵב" (בראשית טז 10). כך בורך אברהם: "וַיֹּאמֶר: הֲבֵט נָא הַשְּׂמִימָה [...] אִם-תּוּכַל לְסַפֵּר אִתָּם [...] כֹּה יִהְיֶה זְרַעֲךָ" (בראשית טו 5), וכך בורך יעקב: "וְאֵתָה אֲמַרְתְּ [...] אֶת זְרַעֲךָ כְּחֹל הַיָּם אֲשֶׁר לֹא יִסְפָּר מֵרֵב" (בראשית לב 13). הגר היא הדמות היחידה במקרא המעניקה לאל שם: "וַתִּקְרָא שֵׁם יְהוָה הַדֹּבֵר אֵלֶיהָ אֲתָה אֵל רָאִי כִי אֲמַרְתָּ הַגֵּם הַלֵּם רָאִיתִי אַחֲרֵי רֵאִי" (בראשית טז 13).

דבורה היא האישה היחידה שהצליחה לקיים דפוס הנהגה שבדרך כלל שמורים לגברים - שופטת ומצביאה שהובילה את עמה למלחמה נגד יבין מלך חצור (שופטים ד-ה). דבורה פנתה לברק שיחבור אליה למלחמה, והוא באמירה פמיניסטית שאין כדוגמתה במקרא כולו ענה לה: "אִם-תִּלְכִּי עִמִּי וְהִלַּכְתִּי וְאִם-לֹא תִלְכִּי עִמִּי לֹא אֵלֶיךָ (שופטים ד 8). אמירה זו מלמדת על גדולתו של ברק, שהבין שאין הוא יכול לצאת לקרב בלעדי דבורה, ויותר מכך גם הציג את האישה דבורה במלוא עוצמתה בתחום גברי מובהק (אמית, 1992). דבורה היא גם נביאה, ואף שיש במקרא נביאות נוספות - מרים (שמות טו 20), חולדה (מלכים א, כג 14) ונביאה אנונימית (ישעיהו ח 3) - תחום זה שמור ברובו לגברים (ברנר, 2014).

אביגיל מוצגת כאישה טובת-שקל (שמואל א, כה 3) וגם נועזת, אישה שבדרך פעולתה הצילה את דוד, המיועד למלוכה, מפני שפיכות דמים אשר עלולה הייתה להדירו מכס המלוכה. אביגיל יצאה ביוזמתה לקראת דוד, ובנאום חכם

וסדור שבנתה בעצמה (בר-אפרת, 1996; דינור, 2014; סימון, 2002),<sup>1</sup> הצליחה לשנות את כוונתו והביאה אותו לפעול על פי עצתה ולהודות בצדקתה (פס' 24-31). ייתכן שאילולא חוכמתה לא הייתה שושלת בית דוד קמה.

סיפור אסתר מציג דמות שאין לה אח ורע במקרא. אישה שהובילה למהפך בגורלו של עם ישראל מהשמד להצלה; נערה שהגיעה לארמון אחשוורוש כאובייקט מיני ופעלה על פי דבר בן דודה מרדכי (ב 5 ואילך) עוברת מהפך. הפסיביות של אסתר בראשית דרכה מתבטאת בשימוש בפעלים פסיביים: "וַתִּלְקַח" (ב 8, 16), "צָוָה עָלֶיהָ" (ב 10), "וַיִּמְלִיכֶהָ" (ב 17) (ברלין, 2001). בהמשך, ברגע שהיא מבינה, בעידוד מרדכי, כי גורל העם נתון בידיה - ומי יודע אם-לעת קְזָאת הַגְעַת לַמְּלָכוֹת" (ד 14) - היא מגלה תושייה ופועלת באופן עצמאי. הדבר מתבטא בשינוי זמן הפעלים. עתה אסתר מחליטה להפר את צו המלך ומצווה על מרדכי ועל עמה: "לֶךְ כְּנוֹס אֶת-כָּל-הַיְהוּדִים הַנִּמְצָאִים בְּשׁוֹשַׁן וְצוּמוּ עָלַי וְאַל-תֹּאכְלוּ וְאַל-תִּשְׁתּוּ שְׁלֹשֶׁת יָמִים" (ד 16). אסתר היא גם האדם היחיד במקרא האחראי לקיום חג בישראל: "וַתִּכְתֹּב אֶסְתֵּר הַמֶּלֶכָה בַת-אֲבִיחַיִל וּמְרַדְכֵי הַיְהוּדִי אֶת-כָּל-תִּקְוַת לְקִיּוֹם אֶת אֲגַרְת הַפָּרִים" (ט 29). החגים האחרים הם במצוות האל ומופיעים כולם בתורה.

בת פרעה היא אישה אמיצה, המחליטה בנחישות וללא מורא לעמוד מול אביה שציווה על הרג הבנים. היא מצילה את משה העברי ומגדלת אותו בבית המלך אשר ציווה להשמיד את בני העברים (שמות ב 5-10). גדולתה של בת פרעה מוטעמת באמצעות הפועל: "וַתִּחַמְל", המבטא את בחירתה בחיים, ללא כל התלבטויות, לעומת אביה - שבחר במוות.

הנשים שתיארתי הן ייחודיות, מייצגות תופעות חד-פעמיות בחברה פטריארכלית המקדשת את מעמד הגבר. לעומתן, בנות צלופחד הובילו למחאה חברתית הזועקת לשוויון וצדק בחברה פטריארכלית. הן יצרו את התקדים המשפטי שייסד הלכה למעשה את ההכרה בזכותן של נשים לרשת את אביהן שאין לו בנים (במדבר כז 1-11): "אִישׁ כִּי יָמוּת וְבֵן אֵין לוֹ וְהֶעֱבַרְתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְבָתוֹ וְאֵם אֵין לוֹ בַת וְנָתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְאֶחָיו [...] לְאֶחָי אָבִיו [...] לְשֹׂאֲרוֹ הַקָּרֵב (כז 8-11) (ברק, 2003). ייחודן של בנות צלופחד בכך שהצליחו "לשבור" את

1 קיים במקרא נאום נוסף, של אישה מתקוע המכונה "האשה החכמה" (שמואל ב, יד 20-4), אך הכותב מציין כי את נאומה חיבר יואב: "וַיָּבֵאת אֶל-הַמֶּלֶךְ וַדְּבַרְת אֵלָיו כַּדְּבַר הַזֶּה וַיִּשֶׁם יוֹאָב אֶת-הַדְּבָרִים בְּפִיהָ" (פס' 3); "כִּי־עֲבַדְךָ יוֹאָב הוּא צָנִי וְהוּא שָׁם בְּפִי שִׁפְחָתְךָ אֶת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה" (פס' 19).

ההיררכיה הפטריארכלית. השינוי שיצרו בפעולתן נקבע לדורות, ובכך הפכו לנשים פורצות דרך שייסדו הלכה למעשה הכרה בזכות ירושת הבנות למי שאין בנים במשפחתו.

על רקע תיאורן של הנשים המקראיות בולט ייחודה של חוה, האישה הראשונה באנושות על פי המקרא. בבחירתה להפר את צו האל היא גרמה לפעולה מהפכנית, שהתוותה את הדרך לתהליך שהוביל לשינוי זהות האדם מאז ועד עולם. מרגע שאכלה מפרי העץ הפכו הידע וההשתוקקות לו חלק מתכונה אנושית, ולא היו בבלעדיות האל. לפיכך ניתן לראות בחוה ייצוג של האדם האקטיבי הראשון שהוביל להתגלות רצונו של האדם לשאוף לידע, ועל פי הכתוב להידמות בכך לאל: "וְהָיְתָם כְּאֱלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע" (בראשית ג 5).

### חוה - ה"מורדת מדעת"

שני סיפורי הבריאה בספר בראשית (א; ב 4-ג) מציגים במרכזם את שני המינים של ההוויה האנושית - זכר ונקבה. בסיפור הראשון "אדם" הוא שמם של הזכר והנקבה: "זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם" (בראשית א 27). שניהם נבראו בצלם האל, קיבלו את השליטה בטבע ואת הברכה "פְּרוּ וּרְבוּ", והעולם כולו נברא למענם (בראשית א 28-29). לפיכך עקרון הקיום האנושי המוצג בסיפור הראשון הוא שוויון בין גבר לאישה, גורל וייעוד משותפים.

בסיפור השני (בראשית ב 4-ג) מופיע עולם מושגים שונה. סיפור זה מתאר שרשרת עלילתית המציגה את ההוויה הדו-מינית מהיבטים חברתיים ופסיכולוגיים. סיפור זה דן בשאלות כמו מהו היחס בין האיש לאישה ומה תפקיד כל אחד מהם. בעוד הסיפור הראשון מתמקד בעיקר בפן הרוחני שבבריאת האדם - "צִלְם אֱלֹהִים", הסיפור השני מתמקד בבריאתו המוחשית של האיש (בראשית ב 8). בהמשך מתוארת בריאתה של האישה, שקדמה לה מחשבת האל "לֹא-טוֹב הָיְתָה הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה-לוֹ עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ" (ב 18). מחשבת האל אינה נוגעת לאישה כי אם לאיש. כדי שהאדם לא יהיה לבדו, בורא האל קודם כול את החיות (ב 19). אך מאחר שהחיות אינן נותנות מענה לבדידותו של האיש, בורא האל את האישה מצלע האיש (ב 21-22). משמע, האישה נבראה למען האיש ולא כתכלית בפני עצמה. בתיאור זה אין יסוד שוויוני אלא היררכיה - האיש ואחריו האישה.<sup>2</sup> עם זאת נראה כי אי-שוויון זה אינו הופך את האישה לנחותה

2 ראו מנגד את דעתה של טריבל (Trible, 1978), הטוענת שהאיש לא נברא לפני האישה,

מבחינה תבונית. לדעתי, סיפור גן עדן מציג דווקא את עליונותה התבונית של האישה, כפי שנראה בהמשך הדברים.

לאחר בריאת האדם (בראשית ב 7) העניק לו האל שליטה על הטבע, המתבטאת בכך שהאדם נותן שמות לחיות (ב 19-20).<sup>3</sup> אך שליטה זו הוגבלה בציווי האל: מכל עץ-הגן אכל תאכל. ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות (ב 16-17). ציווי זה מלמד כי האדם נוצר מלכתחילה כבעל חופש בחירה, ועתה היה עליו לבחור אם לאכול מעץ הדעת או לקיים את האיסור. הוא בחר לקיים את האיסור והתמיד בכך גם לאחר בריאת האישה.

חיי האישה והאישה המשיכו להתנהל למישרין, והרמוניה שררה בין האדם לבין האישה ובין האדם לבין החיות (ב 19-20). המצב החל להתערער בדברי הנחש ה"ערום מכל חַיַּת הַשָּׂדֶה" (ג 1). הנחש הערום מתחיל דווקא במלאכת פיתוי האישה. לכאורה היינו מצפים שיפנה לאיש, ואם יצליח לפתותו, יצליח גם האיש בקלות רבה לפתות את האישה, שהרי היא תעשה כל מה שיאמר לה, שכן הוא העליון מבחינה היררכית. אך לא כך היה. נראה שהנחש הבין שהאישה נבונה. לכן גם אם יצליח לפתות את האיש, לא בטוח שהאיש יצליח לפתות אותה. לפיכך בחר הנחש לפתות ולשכנע את האישה. אם היא תתפתה, חזקה עליה שתדע לשכנע את האיש, ולא להפך. יש שיטענו מנגד כי הנחש פנה לאישה כי סבר שהיא "החוליה החלשה", או לחלופין נעזר באישה משום שהכיר ביכולת הפיתוי שלה. על כך אפשר לומר שגם אילו סבר הנחש שהאישה היא החוליה החלשה, עדיין היה לו קושי לפתות את הגבר. ואם יאמרו כי נעזר באישה כי לה יכולת הפיתוי, הרי שגם בכך יש כדי להציגה כחזקה יותר, שהרי המפתה בדרך כלל עליון מהמפותה. יתרה מזאת, יש לשים לב שמה שהכריע את הכף בהחלטה לאכול מהפרי האסור היה הנימוק האחרון: "וְנַחֲמְדָהּ הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל" (פס' 6). הבחירה שבחרה האישה וגם הנמקתה הן עדות ליכולתה לחשוב. ההוכחה לכך שהנחש צדק בפנותו דווקא לאישה בראשונה היא תוצאת המעשה. בהמשך נאמר: "וַתֵּתֶן גַּם-לְאִישָׁהּ עִמָּהּ וַיֹּאכַל" (פס' 6ב). האישה אינו שואל שאלות, ואין כל ניסיון לנמק את הסכמתו לאכול מהפרי.

אלא שבפרק ב 7 נברא יצור שהיה נטול זהות מינית, ומיניות האדם הופיעה רק בהמשך בפס' 22-23. לטענתה, "אדם" משמעותו אנושות. לביקורת על דבריה ראו פרדס, 1996.

3 למתן שם בעולם העתיק יש משמעות היררכית: בדרך כלל לאחר שהשתלטה אימפריה על עם, שינה השליט הכובש את שמו של שליט העם הנשלט (מלכים ב, כג 34; כד 17).

הנחש נהג בחתרנות. בדבריו הוא קרא תיגר על סמכותו של האל, על היותו בעל הידע. הוא פתח את דבריו בלשון דמגוגית: "אֵף כִּי-אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִכֹּל עֵץ הַגֵּן" (ג 1). הנחש הקצין במכוון את לשון הצו והציגו כהגבלה שקשה לקיימה, שכן משמעותה שהאדם והאישה לא יהיו ניזונים כלל, או ייוזנו אך ורק מעשב השדה.<sup>4</sup> בדרך זו ניסה הנחש לעורר באישה כעס כלפי האל על שאסר לאכול מפרי הגן. יש להניח שדברי הנחש הביאו את האישה, שעד כה לא הוטרדה מאיסור האכילה מעץ זה, להתייחס אל העץ ולהרהר בצו האל, במילים אחרות הביאו לערעורה. אפלטון (1979) ציין שכל למידה מתחילה בערעור. הערעור מוביל את האדם לסקרנות, והסקרנות מובילה ללמידה. מתגובת האישה לדברי הנחש עולה כי הבינה היטב את צו האל אף שלא שמעה אותו במישרין מפיו. האישה חוזרת על דברי האל כמעט במדויק:<sup>5</sup> "מִפְרֵי עֵץ-הַגֵּן נֹאכֵל. וּמִפְרֵי הָעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ-הַגֵּן אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ וְלֹא תִגְעוּ בוֹ פֶּן-תָּמֹתוּן" (ג 2-3). קודם כול האישה מתקנת את דברי הנחש ומציגה את צו האל כצו הגיוני שאפשר לחיות עימו. בניגוד לדברי הנחש, אין מדובר באיסור לאכול מכל העצים, אלא באיסור לאכול מעץ אחד בלבד. השינוי בדברי האישה, "הָעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ-הַגֵּן", לעומת הצו שבו נאמר "עֵץ הַדֵּעַת טוֹב וְרָע", עשוי ללמד, כאמור לעיל, כי אף שעד כה לא ייחסה האישה חשיבות יתרה לעץ זה, דברי הנחש גרמו לה לתת את דעתה עליו, ולכן היא הציגה אותו כעץ מרכזי בגן: "הָעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ-הַגֵּן". שינוי נוסף הוא הסייג שהוסיפה לצו האל, "וְלֹא תִגְעוּ בוֹ", בעוד האל ציווה רק "לֹא תֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ". נראה כי מרגע שהבינה כי העץ מסקרן אותה הוסיפה במכוון סייג נוסף על איסור האל, כדי שלא תפתה לאכול מפריו. ועוד שינוי ניכר בדבריה: "פֶּן-תָּמֹתוּן" היא אומרת, לעומת צו האל "מוֹת תָּמוּת", שממנו עולה באופן חד-משמעי כי הפרת האיסור תוביל למוות. "פֶּן" משמעותו "יש

4 אף שלא מצוין בפירוש שבגן צמח עשב השדה, סביר להניח כי היה קיים, כפי שהוא מוזכר בראשית הסיפור (בראשית ב 5).

5 יש להניח כי האיש העביר לה במדויק את צו האל, שאילולא כך היה הכותב מציג זאת. תופעה שכוחה בסיפור המקראי, ולפיה הכותב מציג דברים שאמר אדם או דיאלוג או רב-שיח, ובהמשך חוזר ומציג את השינויים שחלו בהעברת הדברים לצד שלישי, שינויים שיש להם משמעות להבנת הדמות המעבירה את השיח בשינויים. ראו לדוגמה בהוראת נתן לבת שבע מה לומר לדוד, ובהמשך הכותב מציג לפנינו את השינויים שבת שבע מבצעת בהעברתם לדוד (מלכים א, א 11-21). כך גם השיח בין נבות לאחאב עובר שינויים בהעברתו לאיזבל (מלכים א, כא 2-6), ויש דוגמאות נוספות.

אפשרות, אולי<sup>6</sup>, משמע עונש המוות אינו חד-משמעי. אפשר שלפנינו עדות למאבק פסיכולוגי פנימי של האישה: מצד אחד ניסיונה להחמיר את האיסור - "וְלֹא תִגְעוּ בּוֹ" - כדי לבלום את הפיתוי; מצד שני ניסיון להחליש את הענישה - "פֶּן-תִּמָּתוֹן"; מאבק שיש בו כדי להצביע על קיומו של תהליך חשיבה והרהור המתקיים בנפש האישה. כדברי חז"ל: "הנחש הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות" (בבא בתרא טז א). או כדברי קיל: "דברי הנחש, העוסקים כביכול בדברים שהם מכבשונם של עולם, מקורם לא בהוויה שמחוץ לאדם, אלא מקורם בתוככי האדם" (קיל, 1997, צח). הנחש מבין שהצליח לעורר את סקרנותה של האישה, עם זאת עדיין לא הצליח להביאה לידי הפרת הצו. לפיכך הוא מכוון עתה את דבריו בדיוק לדבר שעשוי לערער את יחסה לצו האל: "לא-מות תִּמָּתוֹן". הנחש פותח באמירה שעשויה לשכנע את האישה: שלילת המוות שעלול לבוא בעקבות אכילת הפרי. אמירה זו טומנת בחובה גם ערעור על דבר האל וגם הרגעה מפני עונש המוות הצפוי. הוא ממשיך ואומר: "כִּי יִדַע אֱלֹהִים כִּי בְיוֹם אֶכְלֶכֶם מִמְנוּ וְנִפְקָחוּ עֵינֵיכֶם וְהִיִּיתֶם כְּאֱלֹהִים יִדְעִי טוֹב וְרָע" (ג 4-5). את הדבר המשמעותי ביותר שעשוי להוביל לפיתוי אומר הנחש בסוף דבריו. זהו אמצעי רטורי: כאשר מציגים את הטיעון המשמעותי ביותר בסוף, הוא ממשיך להדהד במוחו של הצד השני (דינור, 2008). הנחש מציע לאישה את הידע שבאמצעותו ידמה האדם לאל. בדבריו אלה הוא מעצים את סקרנותה ומתוך כך מערער על צו האל. חוה - אישה נועזת, מרדנית וסקרנית - מבינה שלפניה הזדמנות פז לדעת ולהבין יותר. מעתה הידע לא יהיה עוד נחלתו הבלעדית של האל. עם זאת, האישה לא אכלה מיד. הכותב מציג זמן סיפר ארוך יחסית, שבו האישה מתבוננת בעץ ובוחנת אותו: "וַתִּרְאֵהָ אִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמֶאֱכֹל וְכִי תֵאָוֶה הוּא לְעֵינַיִם וְנִחְמַד הָעֵץ לְהִשְׁכִּיל" (ג 6). "להשכיל" - התבוננות שיש בה הסתכלות עמוקה לשם למידה, רכישת חוכמה ודעת. רק לאחר שבחנה והפנימה את תכונותיו של העץ ושקלה את הרווח שבאכילה מול ההפסד שבה - עונש האל - החליטה לאכול מפריו: "וַתִּקַּח מִפְּרִיו וַתֹּאכַל".

כדי להבין את הרווח שבהפרת הצו, נבחן את משמעותו: "וַיִּמְעַץ הַדֵּעַת טוֹב וְרָע לֹא תֹאכַל מִמְנוּ כִּי בְיוֹם אֶכְלֶכֶם מִמְנוּ מוֹת תִּמָּוֹת" (ב 17). הפועל "ידע" פירושו תפס בחוש או בשכל (Brown-Driver-Briggs, 1906, pp. 393-394). פועל זה

6 השוו מלכים ב, ב 16. וכן ראו אבן שושן (1989), כרך ג, עמ' 947; *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (1962), pp. 814-815.

מתקשר גם לאקט מיני (בראשית ד 1). כך פירש אבן עזרא את משמעות עץ הדעת: "תאוות המשגל", ובעקבותיו פירשו זאת כך גם אהרליך (1899-1901), שפיזר (Spiezer, 1964) ואחרים. ייתכן שהכוונה להבנה שהמיניות נחוצה. המשמעות המינית נסמכת על קורות אדם והאישה לאחר אכילת הפרי האסור: "וְתִפְקַחְנָה עֵינֵי שְׂנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עֵרְוָם הֵם" (ג 7), משמע האכילה מעץ הדעת הובילה לתודעה מינית. הפועל "ראה" והקשריו הסמנטיים מתפרשים גם כהבנה עמוקה (גלנדר, 1994; זקוביץ, 1998). אכן, בעקבות התעוררות מודעותם המינית הם תופרים להם בגדים כדי לכסות את מערומיהם. פעולה זו מלמדת על ידע ועל היכולת להשתמש בו. פירוש זה של הבנה מתבהר גם מהשוואת סיפורנו לעלילת גלגמש, שבה אנכידו, הגיבור הפראי, הפך לבן תרבות ול"חכם כאלהים" לאחר שפגש אישה והתנסה בחוויה מינית (שפרה וקליין, 1996, לוח ראשון, שורות 29-30). ההבנה המינית משתלבת ברעיון ש"עץ הדעת טוב ורע" משמעו בגרות, והידיעה המינית היא חלק בלתי נפרד מתהליך התבגרותו של האדם. ה-B.D.B פירשו: "knowledge with moral quality" (Brown-Driver-Briggs, 1906), p. 395. אסלין (Asselin, 1954) ציין כי האכילה מעץ הדעת העניקה לאדם את היכולת המוסרית, שהייתה נתונה עד אז בידי האל בלבד. ההיבט המוסרי אף הוא חלק מבגרותו של האדם. המוסר נשען בראש ובראשונה על יכולתו של האדם להבחין בין טוב לרע. ככל שהאדם מתבגר, יכולת זו משתפרת. השאלה הגדולה היא עד כמה האדם מיישמה בחייו. דומה כי בצו לא לאכול מעץ הדעת כיוון הכותב אל מגוון הפירושים: התובנה המינית, ההיבט המוסרי, הבנתו של האדם את תהליך התבגרותו ועצמאותו. כדברי אהרליך (1899-1901): "דעת טוב ורע היא דעת הכול" (עמ' 151). בוכבן (Buchaban, 1974) ציין גם הוא כי "עץ הדעת טוב ורע" הוא הידיעה הכללית של כל דבר, והביא לסימוכין את הכתוב בכתבי כת מדבר יהודה: "מלאת לו עשרים שנה בדעתו טוב ורע" (סרך העדה 10, 1-11), וכך ציין גם וסטרמן (Westermann, 1974). עולה כי משמעות עץ הדעת היא היכולת להגיע לידיעה כוללת על העולם, וכי במניעת האכילה ביקש האל להשאיר את האדם בתמימותו: להשאירו מתהלך בגן כשהוא נתון לחלוטין לחסותו ולחסדו של האל, בדומה לילד קטן הנתון בשליטת הוריו. תהליך התבגרותו של אדם הוא תהליך איטי שבו הוא נפרד אט-אט מהוריו, משיל את חסותם ואת הגנתם והופך לאדם עצמאי הן פיזית והן נפשית, אדם הדואג לעצמו. פירוש זה תואם את שהושת על האדם לאחר אכילה מעץ הדעת: "בְּזַעַת אֶפְיָךְ תֹּאכַל לֶחֶם" (בראשית ג 19). מרגע שיצא האדם מגן עדן, הוא הפך

לאדם בוגר הדואג בעצמו למחייתו. בתהליך בגרותו של האדם הולכת ומתעצמת יכולתו לבחור בין טוב לרע, מתעצמת בגרותו המינית ובוד בד יכולתו להיות עצמאי. לפיכך נראה כי האכילה מן הפרי הייתה ראשיתו של מסע שבו הובילה חוה את האדם אל חיים עצמאיים שבהם אין הוא נתון להגנתו של האל, חיים שבהם מסע כבד של אחריות מוטל עליו, לטוב ולרע. הוא יעבוד קשה לפרנסתו, יקיים יחסי מין ויוליד ילדים: "על-כן יעזב איש את-אביו ואת-אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד" (ב 24).<sup>7</sup> רעיון זה משתלב בדבריה של אמית (1998), אשר טענה שתיאור גן העדן מציג חיים תמימים שהם בבחינת אוטופיה, חיים שאין בהם מאבקי כוח הקשורים בערכים חומריים, בשלטון או במין. כלומר אין בהם היצרים והתאוות המניעים את עולמנו. עולה מדבריה שהחיים בגן עדן דומים לחיי ילדות שאין בהם מודעות לקיומם של יצרים, מלבד הצורך באכילה ובשוטטות במרחב תחת עינם הפקוחה של ההורים. מחוץ לגן האדם נידון להיאבק ביצריו. ההוכחה לכך בדברי האל לקין: "הלא אם-תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח חטאת רבץ ואליך תשווקתו ואתה תמשל-בו" (בראשית ד 7). האל מציין בפני קין את מאבקו של האדם ביצריו הקשים, אך מדגיש כי לאדם יש גם היכולת לשלוט בהם (דינור, 2008א').

לאחר שהאישה אוכלת מהפרי היא נותנת אותו לאישה. והוא, אף ששמע את הצו מפי האל, כלל לא היסס, לא שאל ולא חקר, אלא אכל מייד מהפרי האסור: "ותתן גם-לאישה עמה ויאכל" (ג 6). ראוי לציין כי חוה אינה שומרת לעצמה את החוכמה, אלא משתפת בה גם את אישה, שלא כמו האל, שביקש בלעדיות על הידע. באכילה מעץ הדעת הצהיר למעשה האיש כי הוא נענה לאשתו ולא לאל, ובכך בדיוק האשימו האל:

וּלְאָדָם אָמַר: כִּי שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתְּךָ וְתָאֲכַל מִן-הָעֵץ  
אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ. (ג 17)

רעיון זה מוטעם בתקבולת הנרדפת, המציגה את הניגוד שבין צו האל לבין היענות האיש לדברי האישה שהביאו להפרת הצו.

התיאור לפנינו מציג אישה חושבת, בוחנת והחלטית, לעומת האיש - שציית לה מיד. בהחלטתה לאכול מעץ הדעת מוחה האישה על אחיזתו הבלעדית של האל בידע. האכילה מעץ הדעת היא מעשה של מרי. הבחירה האנושית

7 פסוק זה, הודן בנישואים, הוא אנכרוניזם (ייחוס מוטעה של מאורע לתקופה שאינה הולמת אותו).



הראשונה הייתה לקבל את הצו האלוהי שהורה לא לאכול מהעץ, אך הבחירה האנושית המהפכנית הראשונה היא הבחירה להפר את הצו. דומה כי בהחלטתה להפר את צו האל השלימה חוה את משמעות חופש הבחירה. חוה העמידה את הרצון האנושי מול הציווי האלוהי, ובכך קידשה את משמעות חופש הבחירה (שפרה, 1999).

בעקבות האכילה החמיץ האדם את חיי הנצח, אך שכרו שהפך ליצור תבוני, בעל דעת ובעל יכולת למרוד, כלשונו של קאמי: "מרד זהו עימות מתמיד בין האדם לבין אי הבהירות שלו [...] המרד מערער על העולם בכל שניה ושניה [...] המרד הוא נוכחותו המתמדת של האדם לפני עצמו [...] מרד הוא הביטחון בקיומו של גורל מוחץ, ללא השלמה העשויה להתלוות לכך" (קאמי, 1997, עמ' 55-57). לדעת נידיתץ' (Niditch, 1992), הפרת הצו האלוהי מצד האישה נבעה מסקרנות נשית. עולה כי סקרנות נשית היא אשר הובילה ליצירת העולם, וכך הפכה האישה לגיבורה בעלת הזכות על היצירה האלוהית.

חוה הותירה לאל את השליטה על העולם ועל חיי הנצח, אך הובילה את האדם לבגרות ולזקיפות קומה - להיות אחראי לחייו, למשפחתו ולפרנסתו: "בְּזַעַת אֶפְיךָ תֹאכַל לֶחֶם" (ג' 19), כפי שקבע האל. בחירתה של חוה משמעותה גם היכולת לקבל את המצב האנושי, ובכלל זה מיניות ומוות, ולהעדיף לשמור על נצחיותו של המין האנושי באמצעות לידת ילדים, ולא על נצחיות אינדיבידואליסטית, שאין עימה התפתחות (Bal, 1987). עולה כי בזכות בחירתה של חוה הפך העונש שהשית האל על אדם - הגירוש מגן עדן - לברכת המין האנושי. פריימר-קנסקי (Kensky-Frymer, 1992) כתבה:

טבעו של המין אנושי השתנה באופן דרסטי לאחר יצירתה של חוה [...] היא אכלה, ועל ידי כך רכשה ידע לגבי דברים - ידע תרבותי. בדרך זו נאבקה חוה בידע האלוהי ולקחה את הצעד הראשון לקראת (יצירת) הציוויליזציה. היא הפכה את הקיום לדבר אנושי. האנושות הפכה להיות תוצר של תרבות, בה האדם מסוגל ליצור. אדם וחווה עזבו את גן עדן לטובת קיום תרבותי שהם יצרו. (עמ' 108)

ניתן אפוא לומר כי מרגע שהחלה חוה לפעול "וְתִקַּח מִפְּרִי וְתֹאכַל וְתִתֵּן גַּם-לְאִשְׁתָּהּ עִמָּהּ וְיֹאכַל" (ג' 6), כלומר מרגע האכילה, היא הצליחה לרכוש ידע ועוררה אקטיביות גם באיש שעימה, והשפיעה בכך על האנושות כולה. בדרך זו נעשה הצורך בידע ובמימושו חלק מהטבע האנושי.

דומה כי האדם הפך לאישיות חופשית ברגע שהבין שאנושיות משמעה נשיאת משא, וכי הקיום האנושי אין משמעותו חיי בטלה תלותיים. לא בכדי הייתה המודעות לעירום הדבר הראשון שביטא את התפכחותם של אדם וחווה, ולא בכדי הייתה פעולתם העצמית הראשונה תפירת לבוש. הלבוש מבחין בין האדם לבין החיה. גם בסיפור עלילות גלגמש מצוין כי לאחר שהפך אנכידו לבן אנוש, פשטה שמח'ת את לבושה והלבישה אותו: "לְקַחָה שְׂמֹלוֹת-חָג, עֲטֹתָה אֶת אֲנַכִּידוּ בְגָדֵי-תַפְאָרֶת" (שפרה וקליין, 1996, לוח ראשון, שורות 238-239). העירום מתפרש גם כמודעות מינית וגם באופן מטפורי, כביטוי לחוסר ההגנה של האדם. בגן עדן חי האדם בחסותו המוחלטת של האל, ולכן לא היה זקוק להגנה אחרת. גירושו מגן עדן השאירו עירום ועריה, ומעתה היה עליו לא רק לדאוג לבגדיו, אלא גם להתמודד, בכוחותיו הפיזיים והרוחניים, עם חייו שמחוץ לגן; עם העונשים שקיבלו הוא, האישה והנחש, עונשים הנוגעים למערכות היחסים שבין אדם לאל, בין אדם לאדם (אשתו), בין אדם לבין סביבתו - אדמה וחיה (Westerman, 1974).

העיקרון המנחה בעונשים הללו הוא הניכור (ברתור, 2000): ניכור בין האדם לבין בעלי החיים - "וְאֵיבָה אָשִׁית בֵּינְךָ וּבֵין הָאִשָּׁה וּבֵין זָרְעֶךָ וּבֵין זָרְעָהּ הוּא יְשׁוּפֶךָ רֹאשׁ וְאֵתָה תְשׁוּפְנוּ עִקֵּב" (ג 15); ניכור בין בני האדם עצמם - "וְאֶל-אִישׁךָ תְּשׁוּקֶתְךָ וְהוּא יִמְשַׁלְ-בְּךָ" (ג 16), ואף שאין מדובר ביחסי שנאה כמו היחסים שבין הנחש לאדם, ניכר יחס היררכי שמודגשת בו שליטת האדם באישה; ניכור בין האדם לבין האדמה - "אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בְּעִבּוּרְךָ בְּעִצְבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ" (ג 17). ניתן אפוא לומר כי ההיפרדות מגן עדן משמעותה לא רק גירוש ממרחב ספציפי, אלא גם איבוד ההרמוניה בין בני האדם, האדמה והחיות, הרמוניה שהתקיימה רק כשהאדם היה נתון לחסותו הבלעדית של אלוהים בגן עדן (ב 8-9; ג 19-20). הגירוש משמעו אפוא ניכור בין כל מרכיבי העולם. דומה הדבר לסיפור עלילת גלגמש, שבו לפני הפיתוי חי אנכידו בהרמוניה עם הטבע, אך לאחר הפיתוי החל מאבקו בטבע: "ראתה שמחוח'ת את ייצור האדם, את עלם הפרא ילוד תוך-תוכי השדה [...] אחר אשר שבע חשקה, שם פניו אל עבר בהמתו. ראוהו, את אנכידו, הצביות, ותשעטנה, בהמת השדה נסה מפני בשרו" (שפרה וקליין, 1996, לוח ראשון, שורות 178-198). נראה כי מרגע הגירוש מגן עדן מוטלת על האדם האחריות לאחות עד כמה שניתן את הקרע בין מרכיבי העולם וגם את הקרע בינו לבין האל. ככל שיצליח האדם לצמצם את הניכור כן ייטב לו. הצלחתו היא

באחריותו הבלעדית, המותנית ביכולתו להבחין בין טוב ורע, יכולת שמתעצמת עם בגרותו, יכולת שהעניקה לו האישה בעצם אכילתה מהפרי האסור. לגירוש מגן עדן הייתה תולדה נוספת מלבד העונש על הפרת הצו - מניעה מהאדם ומהאישה לאכול מפרי עץ החיים. האל הבין כי כל עוד היה האדם שרוי בחוסר ידיעה, הוא היה יכול להמשיך לחיות בגן עדן. אך מרגע שאכל מעץ הדעת - "השכיל" ונעשה שווה ערך לאל: "הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע" (פס' 22א). עתה הוא עשוי לאכול מעץ החיים ולחיות חיי נצח, ובכך יצטמצם ההבדל בינו לבין האל: "עתה פן-ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעלם" (ג 22ב). ראוי לציין כי גם בסיפור מגדל בבל - סיפור נוסף שמוצג בו חשש האל מפני האפשרות לעליונות האדם - קיים מבנה דומה:

הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב  
ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעלם. (ג 22)

הן עם אחד ושפה אחת לכולם וזה החלם לעשות  
ועתה לא-יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות. (בראשית יא 6)

לפיכך האל מגרש את אדם וחוה מגן העדן ללא כל אפשרות לחזור לשם לעולם (ג 24).

מרידתה של חוה באל החלה בניסיונה להידמות לו בידע. לאחר הגירוש היא בחנה את הדרכים למימוש ידיעתה. חוה מתגלה כאישה נועזת ובעלת גאווה, תכונות שהתבטאו דווקא בתחום שהעניק לה האל - הילודה. לאחר הגירוש מגן עדן היא יולדת את קין ואומרת: "קניתי איש את הנה" (ד 1). משמעות הפועל "קנה" היא "ברא" ("הנה אל עליון קנה שמים וארץ", בראשית יד 19). שורש זה מתקשר גם לבריאת האדם: "כי-אתה קנית כליתי תסכני בבטן אמי" (תהילים קלט 13). קאסוטו (1987) ביאר כי בשמחתה על לידת בנה חוה מתגאה בכוח יצירתה ומעמידה את עצמה כשותפה וכשווה לאל ביצירתו. רוצה לומר, האל ברא את האיש הראשון, ואני עימו בראתי את האיש השני. ייתכן שהשימוש במילה "איש" ולא "בן" או "ילד" בדברי חוה מעצים ביתר שאת את הרעיון שהיא מדברת על בריאת אדם כמו אלוהים, ובכך מועצמת גאוותה. בדבריה חוה מנסה לערער על בלעדיות הבריאה של האל. חוה נוהגת כמו האלה אשרה, המכונה "קנית אילים". סקינר (Skinner, 1910) עמד על הדמיון בין המילה "את" בצירוף "את הנה" לבין העלילה הבבלית, שבה נאמר כי אורו (אם האלים) בראה את זרע האדם יחד איתו (עם מרדוק). קיקוואדה (Kikawada, 1972) הצביע על

שימוש דומה במיתוס הבבלי על האלה מאמי, אלת הלידה, המכונה "בעלת כל האלים", שיצרה אדם מחומר בעזרתו של האל אנקי: "המלאכה (של יצירת האדם) היא עם האל אנכי" (אתרחסיס, I 201). בשני המיתוסים מופיעה המילה "אתי", המקבילה למילה "את" בסיפורנו. פרדס (1996) מציינת כי במדרש השם חוה - "כי הוא הִיְתָה אִם כָּל-חַי" (ג 20) - ניתן להבחין בשריד מיתולוגי קדום שבו האלות הן חלק בלתי נפרד מהבריאה, גם אם בתפקיד משני ובחסותו של האל השליט. חיזוק לכך עולה מפירושו של רש"י לדברי הנחש לאישה: "והִיְתָם כְּאֱלֹהִים יְדַעִי טוֹב וְרָע" (ג 5): "הייתם יוצרי עולמות". הידע המיני הוא היכולת לפרות וללדת, שמשמעותה יצירת עולמות חדשים. יכולת זו גרמה לחוה להניח כי היא עומדת בשורה אחת עם האל. לאחר האכילה חוה מקבלת עונש כפול: "אֶל-אִישׁךָ תִּשְׁוָקְתְּךָ וְהוּא יִמְשָׁל-בְּךָ" (ג 16). מידה כנגד מידה על כך שהצליחה לשלוט באישה ולהוביל לכניעתו, ולפיכך מעתה הוא ישלוט בה. אך היכן עונשה על חטאה כלפי האל? נראה כי הוא טמון בקביעה "בְּעֶצֶב תֵּלְדֵי בָנִים" (ג 16). האל אומנם העניק לחוה את היכולת ללדת, אך הלידה תלווה בכאב ובעצב. זו דרכו של האל להזכיר לאישה את המרחק בינה לבינו. גם אם ניתנה לה היכולת ללדת, אל לה לראות בעצמה אלוהים. עליה לזכור תמיד כי בחסד האל היא יולדת. אך חוה לא הפנימה את משמעות הענישה, ועל גאוותה נענשה שוב: בנה הבכור רצח את אחיו הצעיר. חטא הגאווה - ההיבריס - נתפס כקריאת תיגר על האלים בתרבויות שונות, יוון למשל. לפיכך גם הענישה על כך קשה ביותר. בהמשך מסופר כי חוה ילדה בן נוסף: "וַיֵּדַע אָדָם עוֹד אֶת-אִשְׁתּוֹ וַתֵּלֶד בֶּן וַתִּקְרָא אֶת-שְׁמוֹ שֵׁת כִּי שֵׁת-לִי אֱלֹהִים זָרַע אַחֲרַי תַּחַת הַבָּרָכָה כִּי הִרְגוּ קַיִן" (ד 25). במדרש השם "שת" האל הוא נושא המשפט. האל הוא ששת לחוה זרע. במדרש השם "קין" חוה היא הנושא: "קִנִּיתִי אִישׁ אֶת יְהוָה". עתה, בלידת שת, חוה היא המושא. חוה מצהירה כי האל הוא הבורא - הוא שנתן לה את הכוח להרות. משמע שאם בלידת קין חשבה שיכולתה להרות וללדת שווה ליכולת הבריאה של האל, הרי בלידת שת היא מבינה את מקומה ואת מגבלותיה. קאסוטו ביאר: "עתה דבריה של חוה, ששרויה בעצב על מות בנה, מדברת בשפה רפה ובצניעות. עתה מביטה על בנה כמתנה שניתנה לה מידי האל" (קאסוטו, 1987, עמ' 166). חוה הבינה כי גאוותה על יכולתה לברוא את קין היא שהביאה הרס על יצירתה. רוצה לומר, ידע ואינטלקט שאין בצידם ענווה וצניעות מובילים להרס. מעתה הבינה חוה את תלותה באל.

דומה כי חוה מגיעה למודעות עצמית לאחר שהיא יולדת את שת. רק אז היא מקבלת את מרות האל. אך מנגד אין היא מביעה כניעה ביחס לאדם. חוה ממשיכה לראות בפרייה וברבייה דרך להתקשרות עם האל, כפי שעולה ממדרשי שמות בניה, המתפרשים ביחסה אל האל.

חוה הובילה את האדם מהתמימות הנצחית הבלתי משתנה אל עבר הוויה דינמית, שהחיים בה אומנם סופיים, אך הם מתנהלים מתוך אחריותו המלאה של האדם למעשיו, לטוב ולרע; הוויה שבה חייו של האדם תלויים באל, ועם זאת הוא עצמאי ויכול לבחור.

תיאור חייה של חוה מהדהד את סיפורן של אלות החוכמה במזרח הקדום: האלה המצרית מאעת, האלה איסיס (הורוויץ, 2013; שצ'ופק, 1996; McKane, 1970) ואלת החוכמה היוונית אתנה. במקרא החוכמה מוצגת בדמות אישה שהיא בעלת מעמד כמעט אלוהי. החוכמה סייעה לאל בבריאת העולם (משלי ח 22-30; איוב כח). החוכמה מופיעה כדוברת בשם האל (משלי ח 36). עולה כי החוכמה המופיעה במשלי כפופה לאל ומשרתת אותו. לעומתה האלות מאעת, איסיס ואתנה הן אלות עצמאיות. בדרך זו הותאמה החוכמה במשלי לתרבות המונותאיסטית. תיאור החוכמה/דעת במשלי ובאיוב שונה מבסיפור חוה. נבחן זאת.

סיפורנו מעלה שלוש שאלות: (א) מדוע בחר הכותב באישה להיות זו המעניקה את הדעת לעולם, ולא באיש, שנברא ראשון ומעמדו רם יותר, שהרי האישה נבראה עברו ולא לשם עצמה? (ב) מדוע הנחש מופיע כמי שמפתה את האישה? (ג) מדוע רכישת הדעת היא תוצאה של חטא - אי-ציות?

נראה כי הכותב ביקש להציג דווקא את האישה כמי שגרמה לאדם להיות בעל דעת, כדי להתפלמס עם המיתוסים המופיעים במזרח הקדום ולפיהם החוכמה מקורה באלה - אישה. לפיכך בחר באישה. אך בכך שתיאר את השגת התבונה כתוצאה של חטא, הוא ניסה לבטל את מעמד החוכמה כישות אלוהית או כקרובה אליו. הדבר מסתבר גם מעונשה של חוה - "וְאֵל-אִישׁ תְּשׁוּקָתְךָ וְהוּא יִמְשָׁל-בְּךָ" (ג 16), שבו קיים עקרון מידה כנגד מידה: קודם היא שלטה באיש בכך שהצליחה לפתותו, מעתה הוא ישלוט בה. משמע מעתה, לאחר החטא, מעמדה של האישה אף נחות יותר.

הבחירה להציג את הנחש - בעל חיים נחות - כמי שהצליח לפתות את האישה, מעצימה ביתר שאת את הפולמוס נגד האלהת החוכמה/דעת. הנחש מתואר כך: עָרוֹם מְכַלִּי; חַיַּת הַשָּׂדֶה; אֲשֶׁר עֹשֶׂה יְהוָה אֱלֹהִים" (ג 1). שני התיאורים האחרונים מציגים את הנחש כחיה פשוטה שברא האל. בדרך זו התפלמס הכותב עם

התפיסה הרווחת בעולם העתיק בדבר היות הנחש בעל כוחות אלוהיים, והציגו כאחד הברואים הנחותים. עקבות למיתוס זה מופיעות בישעיהו כז 1 ובאיוב כו 13. תיאור הנחש כ"ערום מכל חַיַּת הַשָּׁדָה" אומנם מציג אותו כבעל יתרון על בעלי החיים, אך תיאור חוכמתו בתואר "ערום" מציג חוכמה זו כחוכמה שלילית: "חוכמה להכעיס", וכדברי רש"י: "ערום - בעל תחבולות". יתרונו זה נלקח ממנו לאחר החטא. בעוד אדם וחוה קנו לעצמם דעת בעקבות החטא, הנחש נענש ולא קנה לעצמו דבר. גם אם היה לו יתרון, האל לקח זאת ממנו והשאירו חייט שדה נחותה הניזונה מעפר הארץ. לאחר שהתגלה החטא ניהל האל דיאלוג עם האדם ועם חוה, ונתן להם בו את זכות הטיעון, כפי שעולה מהשאלות ששאל. שהרי האל ידע את המענה עליהן ובכל זאת אפשר להם להסביר את מעשיהם: "אֲיִכָּה"; "וַיֹּאמֶר מִי הַגִּיד לָךְ"; "וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים לְאִשָּׁה מַה זֹאת עָשִׂית" (פס' 9-13). לעומת זאת בפנותו אל הנחש לא שאל האל שום שאלה ולא נתן מקום להסברים. האל השית עליו מייד את העונש. האל לא ראה בנחש בר-שיח. האדם הוא היצור היחידי שראוי לקיים עימו דיאלוג.

נראה אפוא כי תכלית התיאור שלפנינו, שבו מוצגת רכישת החוכמה - הידע - באמצעות חטא שהיו מעורבים בו הנחש והאישה, היא לנטרל את מעמדה האלוהי של החוכמה כפי שהיא מופיעה במיתוסים במזרח הקדום, ולהציג את עליונות האל על פני היצורים בעולם. מגמה זו ניכרת בכל תיאור ימיה של חוה כאשת איש (פרק ג) וכאם (לידת קין, ד 1-16; 25-26).

חוה, אם כל חי, הצליחה לשכנע את בן זוגה לאכול מהפרי האסור, ובכך הובילה אותו אל התבונה, אל הבגרות ואל העצמאות, על כל הקשיים הנלווים אליהם. מסע זה שינה את גורלו ואת זהותו של האדם ביקום, והוא הפך לבעל ידע המבין גם את מגבלותיו האנושיות. קהלת אמר: "וַיֹּסִיף דַּעַת יוֹסִיף מְכָאוֹב" (א 18). דומה כי בשני הכתובים שלפנינו - דברי קהלת וסיפור גן העדן - ניכר הקשר בין דעת ומכאוב. עם זאת, הדעת הטומנת בחובה גם מכאוב היא טעם החיים, והיא המקנה לחיים את ערכם.

לסיכום, חוה, האישה הראשונה, שבתבונה הובילה לגירוש האדם מגן עדן, הצליחה לפרוץ דרך אל הצמיחה ואל ההתפתחות. חוה הייתה "המורדת מדעת", שבמרירתה מימשה את משמעות יכולת הבחירה המייחדת את המין האנושי. חוה היא שחוללה את התעוררות ההכרה באשר למקומו של היצר בהוויה האנושית ולהכרח להבחין בין הטוב לרע.

האדם שחי בגן עדן שונה מהאדם שחי מחוצה לו. הגירוש שינה את זהותו.

הוא הפך לבן אנוש בוגר, אחראי למעשיו ולהתפתחותו. אפשר אפוא לראות בחוה ייצוג של האדם האקטיבי הראשון שהוביל להתפכחות האנושית.

## רשימת מקורות

- אבן שושן, א' (1989). **קונקורדנציה לתורה נביאים וכתובים**. ירושלים: קרית ספר.
- אהרליך, א"ב (1899-1901). **מקרא כפשוטו** (חלק א). ברלין.
- אמית, י' (1992). **ספר שופטים אומנות העריכה**. ירושלים ותל אביב: מאגנס ואוניברסיטת תל אביב.
- אמית, י' (1998). **אוטופיזם מקראי**. בתוך י' רון, מ' האביב וע' המנחם (עורכים), **הגות במקרא - עיוני החוג למקרא לזכר ישי רון** (עמ' 52-55). תל אביב: עם עובד.
- אפלטון (1975). **פוליטאה** (כרך ג) (תרגום: י"ג ליבס). ירושלים: שוקן.
- אפלטון (1979). **מנון** (כרך א) (תרגום: י"ג ליבס). ירושלים: שוקן.
- אריסטו (1978). **פואטיקה** (תרגום: ש' הלפרין). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- אשמן, א' (2008). **תולדות חוה**. תל אביב: ידיעות אחרונות.
- בר-אפרת, ש' (1996). **שמואל א - מקרא לישראל**. תל אביב וירושלים: עם עובד ומאגנס.
- ברלין, א' (2001). **אסתר - מקרא לישראל**. תל אביב וירושלים: עם עובד ומאגנס.
- ברנר, ע' (2014). **נשים במקרא - תפקודים חברתיים ודפוסים ספרותיים** (תרגום: א' בריזון). תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.
- ברק, צ' (2003). **ירושת הבנות בישראל ובמזרח הקדום**. ירושלים: ארכיאולוגי.
- ברתור, א' (2000). **יסודות משפטיים בדיאלוג המקראי**. חיבור לשם קבלת תואר "מוסמך", אוניברסיטת תל אביב.
- גלנדר, ש' (1994). **סיפור גן עדן: ניסיון אחר**. **בית מקרא**, ד' (קלט), 335-356.
- דינור, ג' (2008). **עיצוב המשא ומתן בפרשת מזבח שני השבטים וחצי השבט**. **בית מקרא**, נג, 89-122.
- דינור, ג' (2008א). **סיפור קין והבל** (בראשית ד 1-16) - החיים כערך עליון. **מועד, יח**, 21-1. **כפר סבא: בית ברל**.
- דינור, ג' (2014). **תבונתה הגורלית**. נדלה מתוך על מקרא, הוראה וחינוך [http://mikrarevivim.blogspot.co.il/2014/07/blog-post\\_19.html](http://mikrarevivim.blogspot.co.il/2014/07/blog-post_19.html)
- הורוויץ, א' (2013). **משלי - מקרא לישראל**. תל אביב וירושלים: עם עובד ומאגנס.
- זקוביץ, י' (1998). **כי האדם יראה לעיניים וה' ללבב: על תחפושת וגמולה בסיפורי המקרא**. ירושלים: משרד החינוך.
- לורנד, ר' (1991). **על טבעה של האומנות**. תל אביב: דביר.
- סימון, א' (2002). **בקש שלום ורדפהו**. תל אביב: ידיעות אחרונות.
- פרדס, א' (1996). **הבריאה לפי חוה**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- קאמי, א' (1997). **המיתוס של סזיפוס**. תל אביב: עם עובד.
- קאסטו, מ"ד (1987). **מאדם ועד נח, פירוש לספר בראשית**. ירושלים: מאגנס.
- קיל, י' (1997). **ספר בראשית** (כרך א). ירושלים: מוסד הרב קוק.
- שפרה, ש' (1999). **חוה האשה המורדת**. בתוך ר' רביצקי (עורכת), **קוראות מבראשית** (עמ' 55-69). תל אביב: ידיעות אחרונות.

- שפרה, ש' וקליין, י' (1996). בימים הרחוקים ההם, אנטולוגיה משירת המזרח הקדום. תל אביב: עם עובד.
- שצ'ופק, נ' (1996). *ספר משלי עולם התנ"ך*. תל אביב: דודון-עתי.
- Asselin, D. T. (1954). The notion of Dominion in Genesis. *CBQ*, 16, 277–294.
- Bal, M. (1987). *Feminist literary interpretations of biblical love stories*. Bloomington: Indiana University Press.
- Brown-Driver-Briggs (B.D.B) (1906). *Hebrew and English Lexicon*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Buchanan, G. W. (1974). The O.T. meaning of the knowledge of good and evil. *JBL*, 75, 114–120.
- Buttrick, G. A., Knox, J., May, H. G., & Terrian, S. (Eds.) (1962). *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Abingdon Press.
- Frymer-Kensky, T. (1992). *In the wake of the goddesses: Women, culture, and the biblical transformation of pagan myth*. New York: Free Press.
- Kikawada, I. M. (1972). Two notes on Eve. *JBL*, 91, 33–37.
- Lewis, D., Rodgers, D., & Woolcock, M. (2008). The fiction of development: Literary representation as a source of authoritative knowledge. *Journal of Development Studies*, 44(2), 198–216.
- McKane, W. (1970). *Proverb (OTL)*. London.
- Niditch, S. (1992). Women's Genesis. In A. Newsom & S. H. Ringe (Eds.), *Women's Bible commentary* (pp. 27–45). Louisville, KY: John Knox Press.
- Spiezer, E. A. (1964). *Genesis AB*. New York: Baker Academic.
- Skinner, J. (1910). *Genesis*. (ICC). Edinburgh: T&T Clark.
- Trible, P. (1978). *God and rhetoric of sexuality*. Philadelphia: Fortress Press.
- Westermann, C. (1974). *Genesis 1–11*. Sheffield: Academic Press.