

# תעודה

קובץ מחקרים של בית הספר למדעי היהדות  
ע"ש חיים רוזנברג

כו

## מיתוס, ריטואל ומיסטיקה

מחקרים  
לכבוד פרופ' איתמר גרינולד

עורכים  
גדעון בוהק, רון מהגולין, ישי רוזן-צבי



אוניברסיטת תל-אביב • תשע"ד

## הוועדה לפרסומים מדעיים

חיים א' כהן (יו"ר)

רונית מרוז

שלמה בונימוביץ

יובל שחר

חקרי גניזת קהיר, תש"ם-1980	ספר ראשון
עיונים במקרא, תשמ"ב-1982	ספר שני
מחקרים בספרות התלמוד, בלשון חז"ל ובפרשנות המקרא, תשמ"ג-1983	ספר שלישי
מחקרים במדעי היהדות, תשמ"ו-1986	ספר רביעי
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ו-1986	ספר חמישי
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ה-1988	ספר שישי
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"א-1991	ספר שביעי
מחקרים ביצירתו של אברהם אבן עזרא, תשנ"ב-1992	ספר שמיני
מחקרים בלשון עברית, תשנ"ה-1995	ספר תשיעי
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"ה-1995	ספר עשירי
מחקרים במדעי האגדה, תשנ"ו-1996	ספר אחד-עשר
התפוצה היהודית בתקופה ההלניסטית-רומית, תשנ"ז-1996	ספר שנים-עשר
אישות ומשפחה בהלכה ובמחשבת ישראל, תשנ"ז-1997	ספר שלושה-עשר
מפגשים בתרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים, תשנ"ח-1998	ספר ארבעה-עשר
חקר הגניזה לאחר מאה שנה, תשנ"ט-1999	ספר חמישה-עשר
	ספר ששה-עשר -
מחקרים במדעי היהדות, תשס"א-2001	שבעה-עשר
מדברים עברית, תשס"ג-2002	ספר שמונה-עשר
מחקרים בספרות העברית בימי הביניים ובתקופת הרנסנס, תשס"ג-2002	ספר תשעה-עשר
	ספר עשרים -
היסטוריוסופיה ומדעי היהדות	עשרים-ואחד
חידושי זוהר - מחקרים חדשים בספרות הזוהר, תשס"ז-2007	ספר עשרים-ושניים
קנון וכתבי קודש, תשס"ט-2009	ספר עשרים-ושלושה
פנים וכיוונים במדעי היהדות, תשע"ב-2011	ספר עשרים-וארבעה
בארץ ובתפוצות בימי בית שני ובתקופת המשנה, ספר זיכרון לאריה כשר, תשע"ב-2012	ספר עשרים-ואחמישה

עריכת לשון והכנה לדפוס: אביבה פלדמן

מסת"ב: 7-05-7456-965-978



כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת תל-אביב  
סודר במשרד לעיצוב גרפי, אוניברסיטת תל-אביב  
נדפס בדפוס צדוק-קינן

## תוכן העניינים

9	גדעון בוהק, רון מרגולין וישי רוזן־צבי <b>הקדמה</b>
15	גדעון בוהק <b>פרופסור איתמר גרינולד: מהאפוקליפטיקה אל המיסטיקה, ממדעי היהדות אל מדעי הדתות</b>
	<b>המיתוס וגלגוליו</b>
31	שרה קליין־ברסלבי <b>פירוש הרלב"ג לדמות הנחש בסיפור גן העדן</b>
73	ישראל קנוהל <b>אוליכומי וארמילוס, גלגוליו של מיתוס חורי באפוקליפסה היהודית</b>
85	דלית רום־שילוני <b>"ארמי אבד אבי" – האמנם? על מחלוקת פנים־מקראית בשאלת מיתוס האב המשותף</b>
137	רון מרגולין <b>פניו השונים של המיתוס היהודי: מן המקרא ועד להפנמתו הרעיונית בחסידות</b>
250	Moshe Idel <b>Mircea Eliade: Androgyne, Totality, and Reintegration</b>
	<b>מיתוס והיסטוריה</b>
253	אהוד קריניס <b>גלות עם ישראל והיעדרות האמאם המשיח השיעי – היבטים השוואתיים (יהודה הלוי ומחברים שיעים־אמאמים מוקדמים)</b>

307 מיכאל פ. מאך  
**משקיעה לזריחה? לשינויי תפיסת המשיחיות היהודית  
 בעת העתיקה**

361 ישי רוזן־צבי  
**הופעת הגוי בספרות חז"ל**

### מיתוס וריטואל

441 אדם אפטרמן  
**"קשר תפילין הראה לעניו תמונת ה' לנגד עיניו":  
 גלגולה של תמונה מדרשית בראשית הקבלה**

481 שמואל לואיס  
**מיתוס וחשיבה מדרשית: גסות הרוח וענווה**

521 שרגא בר און  
**"גורל (המיוחס ל)הגר"א" – על שימושים מנטיים בתורה**

### מיתוס ומיסטיקה

585 רות קרא־איבנוב קניאל  
**לבעור מאהבה: מעשה נדב ואביהוא כריטואל ארוטי אוניו־מיסטי**

655 גדעון בוהק  
**קטעים חדשים מספרות ההיכלות מגניזת קהיר**

671 מנחם לורברבוים  
**מיסטיקה מיתית ומיסטיקה שכלית**

710 **תקצירים באנגלית**

# פירוש הרלב"ג לדמות הנחש בסיפור גן העדן<sup>1</sup>

שרה קליין-ברסלבי

## מבוא

הרלב"ג, ר' לוי בן גרשום (פרובנס, 1288-1344), היה פילוסוף שכתב פירושי-על להרבה מפירושי אבן רשד לכתבי אריסטו והוגה עצמאי שכתב ספר פילוסופי-תיאולוגי, "ספר מלחמות השם" (להלן "מלחמות ה'"), ובו חקר בעצמו שאלות פילוסופיות ופילוסופיות-תיאולוגיות שלא זכו לפתרון מלא עד לזמנו. באמצעות מתודת חקירה דיאלקטית שפיתח בעצמו על יסודות אריסטוטליים השיג לטענתו את האמת "באופן שלא ישאר בו ספק". לצד הכתבים הפילוסופיים כתב הרלב"ג גם פירושים שוטפים לחלק גדול מספרי המקרא.<sup>2</sup> פירושו למקרא מכילים פירושים לשוניים,<sup>3</sup> פירושים היסטוריים, פירושים לסיפורים ולאירועים שעליהם מספר המקרא ופירושים למצוות התורה. פירושו לטקסטים המקראיים מתאפיינים בגישה פילוסופית ומדעית.<sup>4</sup> מבחינה זאת ממשיך הרלב"ג את המסורת הפרשנית הרציונליסטית מבית מדרשו של הרמב"ם. בפירושו הפילוסופיים למקרא מציג הרלב"ג את התפיסות הפילוסופיות שלמד מפירושי אבן רשד לכתבי אריסטו ואת התפיסות שעליהן עמד

- 1 מאמר זה מבוסס על פרקים מחיבור מקיף על פירושו של הרלב"ג לסיפורי בריאת האדם ולסיפור גן העדן הנמצא בשלבי הכנה מתקדמים. אעסוק בו רק בפירוש הרלב"ג לדמות הנחש ולמקומה בסיפור. לשם בהירות התמונה הבאתי דברי מבוא קצרים העוסקים ברלב"ג ובדרכו בפרשנות התורה. נושאים אלו נידונים בהרחבה בספרי שבהכנה.
- 2 תורה, נביאים ראשונים וכתובים (להוציא ספר תהלים ומגילת איכה). ככל הידוע לנו לא כתב הרלב"ג פירושים לנביאים אחרונים להוציא פירוש לספר ישעיהו שאבד. פירושי מקרא מעטים מצויים גם ב"מלחמות ה'".
- 3 בפירושו השוניים הוא הולך לעתים קרובות בעקבות הראב"ע.
- 4 הפרשנות הפילוסופית שלו מצויה בעיקר בפירושו לתורה ולספרות החכמה – משלי קהלת ושיר השירים, המיוחסים במסורת היהודית לשלמה המלך. היא מצויה פחות בספר דניאל ובספרים ההיסטוריים: בנביאים ראשונים, במגילת רות, במגילת אסתר, בעזרא ונחמיה ובדברי הימים.

בפירושו לכתבי אבן רשד וב"מלחמות ה'" ועליהן הוא מוסיף תפיסות פילוסופיות ותיאולוגיות שלא התאפשר לו להציג בפירושו לכתבי אבן רשד וב"מלחמות ה'" מפאת המבנה והמטרות של חיבורים אלה. פירושו למקרא מוסיפים אפוא על הרעיונות שהציג בחיבוריו הפילוסופיים והפילוסופיים-תיאולוגיים ולפיכך ניתן ללמוד מהם על דעותיו בשאלות שבהן לא עסק בכתביו האחרים.

כפילוסוף השתייך הרלב"ג לאסכולה הפילוסופית האריסטוטלית. אולם בעוד שהרמב"ם קיבל את עיקר השפעתו מתורתיהם של אלפאראבי, אבן סינא ואבן באג'ה, הושפע הרלב"ג מתורתיו של אבן רשד כפי שהכיר אותן מתוך פירושו לכתבי אריסטו, אם כי ביקר אותן ואף הציע פתרונות משלו לשאלות שבהן דן. הפרשנות הפילוסופית שלו למקרא היא אפוא פרשנות ברוח הפילוסופיה האַרְוֵאִיסְטִית.

## א. פרשנות המקרא של הרלב"ג

### 1.א. דרכו הפרשנית של הרלב"ג בפירושו לתורה<sup>5</sup>

פירושו של הרלב"ג לסיפור גן העדן מצוי במסגרת פירוש שוטף לטקסט המקראי וכפוף למודל הפרשני שעל פיו פירש את ספר בראשית כולו. בפירושו לתורה מציע הרלב"ג חלוקה משלו לטקסט המקראי על פי יחידות משמעות,<sup>6</sup> ומפרש כל יחידה כזאת בפני עצמה. פירושו לכל אחת מיחידות המשמעות בספר בראשית בנוי משלושה חלקים: תחילה הוא מציג את "ביאור המלות" או את "ביאור מלות הפרשה" של היחידה. כאן הוא מסביר לפי סדר הופעתם בטקסט המקראי מילים וביטויים, הראויים לדעתו לפירוש, וכן מילים וביטויים שפירושיהם חשובים, להערכתו, להבהרת משמעות הטקסט בו הוא עוסק. לעתים הפירושים אינם פירושי מילים גרידא, אלא שהם מפותחים וארוכים למדי ונוגעים לעניינו של הפסוק או לעניינו של חלק הפסוק שבו מופיעות המילים הללו. אחרי "ביאור המלות" מציג הרלב"ג את "ביאור דברי הסיפור" או "ביאור דברי הפרשה". כאן הוא עורך פירוש שוטף לטקסט המקראי, פירוש שניתן לקרוא לו 'פרפרזה פרשנית'. פירוש זה בנוי מחלקי פסוקים מקראיים, מפרפרזות על חלקי פסוקים אחרים מתוך הטקסט המפורש, מפירושי ביטויים ומילים המצויים בו ומתוספת של דברי פירוש למשמעות הטקסט. ב'פרפרזה הפרשנית' לא ניתן להבחין בין שלשת המרכיבים: הטקסט המקראי,

5 למחקרים על פרשנות המקרא של הרלב"ג ראו: טואטי, "פירושי מקרא"; פלדמן, "רלב"ג ופירוש המקרא"; פלדמן, "פרשנות מקרא"; סיראט, "מתורת הפירוש". על פירוש הרלב"ג לתורה בלבד ראו בעיקר: פריימן, "הקומנטרים"; פריימן-ברנר, "פירוש רלב"ג לתורה".

6 הרלב"ג איננו מחלק את הטקסט לפי הפרשות של התורה אלא עורך חלוקה משלו. עקרון החלוקה הזה איננו ברור. על בעיה זו ראו: סיראט, "מתורת הפירוש", עמ' 216, 227.

הפרפרזה שעורך הרלב"ג למילים ולביטויים שבו והפירוש שהוא נותן להם. אפשר לקרוא חלק זה כחיבור בפני עצמו מבלי להיזקק כלל לטקסט המקראי עצמו. בדרך כלל, אם כי לא תמיד, הרלב"ג חוזר בחלק זה על דברים שכתב ב"ביאור המלות" אבל לעיתים הוא מוסיף עליהם דברים שלא כתב שם או שהוא מנסח אותם דברים בדרך שונה.<sup>7</sup> בפירושו לספר בראשית מוסיף הרלב"ג לשני חלקי הפירוש האלה חלק שלישי שלו הוא קורא בשם "תועלות". ה"תועלות" הן הצגה תמציתית של הלקחים הכלליים שניתן ללמוד מיחידת המשמעות המפורשת, ולקחים אלה מתייחסים לשלושה תחומים: "מצוות" – מצוות שנלמדות מיחידת המשמעות המפורשת, וכאן מעוגן החלק ההלכתי של התורה; "מידות" – כללי ההתנהגות המוסרית והחברתית שאפשר ללמוד מיחידת המשמעות; ו"דעות" – הרעיונות הפילוסופיים והפילוסופיים-תיאולוגיים שאפשר ללמוד מן היחידה. אולם בפירושו לפרשת בראשית אין הוא מונה "תועלות" ומכאן שאינו מונה אותן גם בסיפור גן העדן. לחלק מפירושו לספרי המקרא מוסיף הרלב"ג הקדמות תחת הכותרת "הצעה" או "הצעה אחת מקפת".<sup>8</sup> ההצעות מציגות בצורה תמציתית ובדרך של הרצאת דברים, ולא בדרך של פרשנות פסוקים, עניין או עניינים חשובים שהסברם בראש הספר המפורש נחוץ להבנת הפירוש שהוא נותן לו. ההצעות הן משלושה סוגים: הצעות שבהן מוצג רעיון מרכזי או רעיונות מרכזיים המצויים בטקסט המפורש; הצעות שבהן מפרש הרלב"ג מושגים מרכזיים או דימויים מרכזיים בספר המפורש והצעות שבהן מסביר הרלב"ג את מתודת הכתיבה הנהוגה בספר.<sup>9</sup> "הצעות" אינן מצויות רק כהקדמות לפירושו של הרלב"ג לספרי מקרא שלמים ולא רק בתוך הקדמות לפירושו לספרי המקרא אלא שלפעמים ה"הצעות" מופיעות גם כהקדמות לפירוש יחידות משמעות בתוך ספר מפורש או לפירוש קבוצות פסוקים מקראיים.<sup>10</sup>

- 7 בדרך כלל אין הרלב"ג שומר על האבחנה בין "ביאור המלות" לבין "ביאור דברי הפרשה/ הסיפור" בפירושו ליתר ספרי התורה, ולעיתים קרובות הוא מאחד את השניים תחת הכותרת: "ביאור המלות עם קצת דברי הסיפור" או "ביאור המלות וקצת דברי הפרשה".
- 8 לדין רחב ב"הצעות" בפירושו הרלב"ג למקרא ראו קליין-ברסלבי, "הקדמות 1", עמ' 204-209; קליין-ברסלבי, "הקדמות 2", עמ' 165-171.
- 9 לפעמים מצויים באותה "הצעה" שני עניינים שונים כמו למשל הסבר רעיון מרכזי והסבר המתודה שאותה נוקט מחבר הספר המפורש. ראו קליין-ברסלבי, "הקדמות 1", עמ' 205; "הקדמות 2", עמ' 166.
- 10 ראו למשל: פירושו לבראשית א, כ-כג (לוי בן גרשום, "בראשית", עמ' 65-68) שמתחיל ב"שרצו המים" ובו הצעה העוסקת בהצגת הסדר ההירארכי של בעלי החיים כטבע על פי "ספר בעלי החיים"; ו"הצעה אחת מקפת" המצויה בפתח פירושו לבראשית ד, א-כו: "והאדם ידע את חוה אשתו" (שם, עמ' 116-117) ומסבירה מדוע נכתב סיפור תולדות אדם וחוה. מכאן ואילך בהפניות ללוי בן גרשום, "בראשית" יופיע רק מספר העמוד.

כך הוא הדבר בפירושו ליחידת המשמעות בראשית ב, ד-ג, כד, שהסיפור המרכזי שבה הוא סיפור גן העדן. הרלב"ג מקדים את פירושו ליחידת המשמעות הזאת ב"הצעה מקפת", שעוסקת בארבעה נושאים עיוניים מרכזיים אשר ידיעתם המוקדמת מאפשרת להכין את הפירוש, שהוא נותן לסיפור בריאת האדם בבראשית פרק ב ולסיפור גן העדן בבראשית פרקים ב-ג.

לעתים קרובות, בשל הדרך הפרשנית שתוארה לעיל, חוזרים פירושו של הרלב"ג לאותו העניין בשלוש ואפילו בארבע צורות שונות באותו הפירוש עצמו: כהצגה תמציתית של הרעיון המצוי בטקסט המקראי ב"הצעה"; ב"ביאור המלות", ב"ביאור דברי הסיפור" או "ביאור דברי הפרשה" ולעיתים אף ב"תועלות" כאשר הוא מונה את "תועלות" הסיפור או הפרשה. הרוצה לעמוד על מלוא פירושו חייב לצרף את חלקי הפירוש האלו ולהשלים בעצמו את התמונה.<sup>11</sup>

על שלושת חלקי הפירוש האלה מוסיף הרלב"ג לעתים גם הערות הפותחות ב"ראוי שתדע".<sup>12</sup> באופיין קרובות הערות אלו ל"הצעה" – הן מכילות הרצאת דברים קצרה בלשון מדעית המציגה רעיון החשוב להבנת נושאים חשובים בפרשה, בפסוק או בקבוצת פסוקים. להערות אלה ייעוד שונה מזה של ה"הצעה". זו האחרונה נועדה להכין את הקורא לפירוש הטקסט שיבוא לאחריה, והרעיונות המוצגים בה חוזרים אחר כך בפירוש השוטף לפסוקים בהקשרם הטקסטואלי, ואילו הערות "ראוי שתדע" מוסיפות בדרך כלל דברים שאינם נגזרים מפירוש ישיר של הטקסט ואשר ידיעתם חשובה להבנתו. בסיום פירושו לסיפור בריאת האדם ולסיפור גן העדן הוסיף הרלב"ג שלוש הערות כאלה.<sup>13</sup> כפי שנראה להלן הקדיש הרלב"ג חלק מאחת ההערות הללו לפירוש דמות הנחש.

11 כאמור פירוש זה כמו הפירוש לכל פרשת בראשית איננו מכיל "תועלות" ולכן יימצאו הפירושים לדמותו של הנחש רק בשלוש הצורות הראשונות שציינתי.

12 הערות אלה מצויות ב"ביאור המלות" ובאופן מיוחד בפירושי המילים לשמות יב-יג. ראו למשל הפירוש לשמות יב, ב (עמ' 121-123) ועל כך עמדה סיראט, "מתורת הפירוש" עמ' 240. וכן גם הפירוש לשמות יב, ז (עמ' 131), יב, ח (עמ' 132), יב, ט, (עמ' 135) ועוד. לעתים קרובות יותר הן מצויות בתוך "ביאור דברי הסיפור/הפרשה" או לאחריו. ראו למשל פרשת בראשית עמ', 48, 49, 52, 66; 179; הערות אלו מצויות גם בלוי בן גרשום, "מלחמות ה'", מ"ו, ח"ב פ"ח – פרק שהוא פירוש לסיפור בריאת העולם ומקביל לפירוש לפרשת בראשית.

13 ראו עמ' 111-115.



## 2.א. אזוטריזם ופירוש על דרך הפשט בפירוש של הרלב"ג למקרא

גישתו של הרלב"ג לפירוש הטקסט המקראי שונה מזו של הרמב"ם. הרמב"ם סבר שטקסטים מרכזיים במקרא, וגם בתלמוד ובמדרשים, הם 'משלים', דהיינו טקסטים שיש בהם שני רבדי משמעות: רובד חיצוני ורובד פנימי. לשיטתו, המשמעות האמתית שלהם מצויה ברובד הפנימי, הרובד הנסתר, והבנתה דורשת פירוש. הרמב"ם סבר שהמקרא והחכמים בעקבותיו מסרו רעיונות פילוסופיים בתחום הפיזיקה ובעיקר בתחום המטפיזיקה בצורה של משלים בעיקר משום שביקשו להסתיר את המשמעויות הפילוסופיות הללו מפני ההמון הרחב מחשש שהפצתם ברבים תפגע באמונתם הדתית של ההמון שלא יהיו מסוגלים להבין אותם כהלכה. יש להבין, שאף כי אין הרמב"ם טוען זאת במפורש, הוא סבר כי בשל אי ההבנה הזאת עשוי ההמון שלא לקיים את המצוות, שהן החוק שעל פיו מתנהלת מדינת התורה, ולערער בכך על הסדר החברתי שלה. לפי פירושו במשנה חגיגה א, ב – "אין דורשין במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד" – מצוי צו שלא להפיץ ברבים את "מעשה בראשית" ואת "מעשה מרכבה", שאותם זיהה עם הפיזיקה והמטפיזיקה האריסטוטלית. כפוף לצו ההלכתי הזה פירש הרמב"ם את מה שזיהה במקרא כמשלים בדרך אזוטריה, באמצעות רמזים. פירושו האזוטריים למקרא (וגם לדרשות חז"ל) דורשים אפוא פירוש אף הם.<sup>14</sup>

בשונה מן הרמב"ם אין הרלב"ג סבור שמרבית הטקסטים המקראיים הם טקסטים אזוטריים, הכתובים כמשלים ומכיוון שכך גם איננו מפרש אותם בפירושים אזוטריים. פירושו למקרא מכילים הרבה פירושים פילוסופיים ומדעיים אבל הוא רואה בפירושים הללו פירושים על דרך הפשט. לתפיסתו, המשמעות הפילוסופית של הטקסטים המקראיים איננה מוסתרת ואיננה מצויה ברובד נסתר שלו ואפשר להבינה בסיוע פירוש נכון של מילותיהם.<sup>15</sup> יוצאים מן הכלל הם שני טקסטים מקראיים שבהם רואה הרלב"ג משלים בעלי מסר אזוטרי: ספר שיר השירים כולו<sup>16</sup> וחלקים מספור גן העדן.<sup>17</sup> את האזוטריות של שיר השירים מסביר הרלב"ג ב"הצעה" בפירושו לספר

14 לאזוטריזם במשנת הרמב"ם ראו בהרחבה קליין-ברסלבי, "אזוטריזם פילוסופי"; קליין-ברסלבי, "פירוש אקזוטרי ואזוטרי 1", קליין-ברסלבי, "פירוש אקזוטרי ואזוטרי 2"; הלברטל, "סתר וגלוי".

15 לשאלת יחסו של הרלב"ג לאזוטריזם הפילוסופי ראו אייזן, "תורה ודיון אזוטרי". בנושא זה אני דנה בהרחבה בספרי הנזכר לעיל בהערה 1.

16 על האזוטריזם של שיר השירים ראו קלנר, "מדוע נכתב הפירוש", עמ' 29-34; קליין-ברסלבי, "הקדמות 1", עמ' 203-204; קליין-ברסלבי "הקדמות 2", עמ' 163-165.

17 גם בספר משלי יש 'משלים' אולם כאן עומד על כך הטקסט המקראי במפורש.

זה בטענה שההמון איננו מסוגל להבין את המסר שלו.<sup>18</sup> לדבריו, שיר השירים עוסק ב"תיקון הנפש", בדרכים להשגת השלמות השכלית שהיא התכלית האחרונה של האדם. ההמון שאיננו עוסק בלימוד הפילוסופיה והמדעים איננו יכול להבין מהי התכלית האחרונה של האדם ולכן גם אין מקום להסביר לו מהן הדרכים להשגתה. מכיוון שכך מיועדים דברים אלה רק ל"יחידים", לעילית אינטלקטואלית, והם נכתבו בשיר השירים בדימויים חושיים ובמטפורות, אשר אותם רק העילית יכולה להבין.<sup>19</sup> גם סיפור גן העדן מכיל לטענתו של הרלב"ג משלים שהם "חזקי ההעלם וההסתר" (עמ' 84) מפני שגם סיפור זה עוסק בנושא שהצגתו בצורה גלויה איננה מתאימה להמון. לפי הפתיחה לפירוש יחידת המשמעות בראשית ב, ד-ג, כד, סיפור בריאת האדם וסיפור גן העדן נועדו "להודיע הכלים אשר נתן ה' יתעלה לאדם להגיעו אל הצלחת הנפש, אשר בה יהיו לו החיים הנצחיים" (עמ' 84). לפי סיום פירושו ליחידת המשמעות הזו, הנושא שבו עוסקים סיפורים אלה רחב יותר; הם נועדו "להודיע סודות הבריאה האנושית, והכלים אשר הוכנו לו [לאדם] להגיעו אל שלמותו" אבל גם [להודיע] החסרון שיהיה בו [באדם] מהכרח החומר להוציא מה שבו מהשלמות בכח אל הפועל, אשר בעבורו הוכרח אל הנימוס התוריי, כמו שביארנו" (עמ' 115). כלומר סיפורים אלה הם אנתרופולוגיה פילוסופית שהדגש בה הוא על הסבר "הכלים", שבאמצעותם יכול האדם להשיג את השלמות האחרונה שלו ובעיקר את הכוחות הנפשיים שלו, את החושים, את הכוח הדמיוני ואת הכוח הזוכר.

18 ראו לוי בן גרשום, "פירוש לשיר השירים", עמ' 59.

19 אבל הפירוש שנותן להם הרלב"ג הוא פירוש אקזוטרי. אין הוא מסביר מה טעם ראה לשנות מן הכוונה הראשונה של שיר השירים ולפרוץ את האוטוריזם הפילוסופי שלו, אבל יש להבין פריצה זאת לאור דעתו בשאלת השלמות השכלית והישארות השכל, ומכאן לאור המגמה של כל מפעלו הפילוסופי-תיאולוגי. הרלב"ג איננו חושב שמי ששיג את השלמות השכלית ומכאן את הישארות השכל הוא רק מי שהגיע להשגת כל המושכלות שיכול האדם להשיג. לדעתו, אדם יכול להשיג שלמות שכלית כל שהיא, ובזכות מערכת המושכלות שהשיג יזכה בהישארות השכל. השכל הנשאר הוא אותה מערכת מושכלות שהשיג האדם בחייו. אין אפוא פער גדול כל כך בין ההמון לבין העילית האינטלקטואלית. העילית משיגה יותר מושכלות וזוכה לאושר רב יותר אבל גם איש ההמון משיג הישארות נפש שכלית. מאחר שהרלב"ג מניח שכל אחד מסוגל להשיג שלמות שכלית כלשהיא הוא מבקש להדריך את הכול להשגת השלמות השכלית.

### 3.א סיפור גן העדן – סיפור היסטורי, אלגוריה פילוסופית ואנתרופולוגיה פילוסופית

בהתאם לתפיסת האזוטריזם הפילוסופי שלו מפרש הרמב"ם ב"מורה הנבוכים" ב, ל את סיפור גן העדן כאלגוריה פילוסופית שעניינה תורת האדם.<sup>20</sup> לפי פירושו אדם וחוה בסיפור גן העדן אינם גיבורים היסטוריים אלא מרכיבי העצם "אדם", שכלו וחומר של האדם. גם הנחש הוא לפי פירושו כוח נפשי ולא דמות ממשית. הרלב"ג איננו רואה את כל סיפור גן העדן כאלגוריה פילוסופית, כפי שראה אותו הרמב"ם. הוא סבור שהסיפור הוא סיפור היסטורי שמשולבים בו יסודות אלגוריים. הבנה זו של הסיפור מעוגנת בדעתו על בריאת העולם. הרמב"ם משאיר את שאלת בריאת העולם מעורפלת. דעתו בשאלה זו איננה ברורה, האם חשב שהעולם חודש יש מאין לפני זמן סופי, האם קיבל את דעת חידוש העולם מחומר קדמון או את דעת הקדמות נוסח האריסטוטלים המוסלמים, דהיינו את הדעה שהעולם נאצל באופן הכרחי ונצחי מן האל, ואולי, כפי שטענתי במאמרי "פירוש הרמב"ם לפועל 'ברא' ושאלת חידוש העולם",<sup>21</sup> הרמב"ם לא הכריע כלל בשאלה זו אלא 'עצר' ונמנע משיפוט מפני שלא יכול היה להוכיח באופן מופתי אף אחת מן הדעות ההיסטוריות שהכיר בשאלת בריאת העולם. לפי פירושו של הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, לסיפורי בריאת האדם ולסיפור גן העדן, סיפורים אלה עוסקים בפיזיקה וכאנתרופולוגיה פילוסופית והם אדישים לשאלת אופן בריאת העולם. כפיזיקה וכאנתרופולוגיה פילוסופית הם מתאימים לכל אחת מן הדעות האפשריות בשאלה זו.

הרלב"ג מכריע באופן חד משמעי לטובת דעת חידוש העולם ברצון לפני זמן סופי וגם מוכיח אותה ב"מלחמות ה'" מ"ו ח"א. לשיטתו, סיפור בריאת האדם וסיפור גן העדן ממשיכים את סיפור בריאת העולם ולכן הם חייבים להיות סיפורים היסטוריים, סיפורים על שני בני האדם הראשונים שנבראו עם בריאת העולם. פירוש היסטורי לדמויות אדם וחוה איננו רק מתחייב מתורת הבריאה של העולם אלא שהוא גם מאשש את תורת הבריאה. סיפורי בריאת האדם, הן זה שבבראשית פרק א הן זה שבבראשית פרקים ב-ג, אינם רק פרק מהצגת העולם הנברא אלא שהם גם חוליה ראשונה בסיפורה של ההיסטוריה האנושית. זהו סיפור המתחיל בשני בני האדם הראשונים, שנבראו ביום השישי לבריאה, וממשיך בסיפור השתלשלות

20 לפירוש הרמב"ם לסיפור גן העדן ב"מורה הנבוכים" ב, ל ראו שרה קליין-ברסלבי, "סיפורי אדם", עמ' 169-253 ומאמרי המשלמים ומערכנים את הפרקים שבספרי: קליין-ברסלבי, "אשה 1", קליין-ברסלבי "אשה 2"; קליין-ברסלבי, "חידה פרשנית 1", קליין-ברסלבי, "חידה פרשנית 2".

21 קליין-ברסלבי, "הפועל ברא", עמ' 39-55.

דורות בני האדם הבאים אחריהם עד למתן תורה. ככאלה הסיפורים מאששים את האמונה בחידוש העולם. לפי פירושו אדם וחיה הם דמויות היסטוריות ולא דמויות אלגוריות, אולם חלק גדול ממה שאירע להם על פי הסיפור המקראי הוא מבין בעיקר כאלגוריה פילוסופית. אלו הם החלקים בסיפור גן העדן שבהם יש לפי פירושו מסר אזוטרי. הרלב"ג משלב אפוא בפירושו לסיפור בריאת האדם ולסיפור גן העדן יסודות אלגוריים ויסודות היסטוריים.<sup>22</sup>

הפירוש האנתרופולוגי הוא ממד נוסף של פירוש סיפור בריאת אדם וחיה וסיפור גן העדן. מן הסיפור ההיסטורי, שחלקו מפורש בדרך אלגורית, הוא לומד גם אנתרופולוגיה פילוסופית – הסיפור לא נועד ללמד רק על טבעם של שני בני האדם הראשונים ועל אירועים שקרו להם אלא שהוא נועד ללמד גם מי הם איש ואישה בכלל, מהו טבעם, מהם כוחות הנפש שבאמצעותם יכול האדם להשיג את השלמות האנושית ומכאן את נצחיות השכל שהיא תכלית התורה ותכלית העולם בכלל, כיצד יכול האדם להשיג את השלמות השכלית באמצעות השכל הפועל ומה עשוי למנוע בעדו מלהשיגה.

הנחש הוא דמות מרכזית בסיפור גן העדן, הוא הגורם הראשון לנפילתו של האדם. בפתותו את חוה לאכול מעץ הדעת הוא מניעה לעבור על הצו האלוהי ובעקבותיה עובר עליו גם אדם. אולם את דמותו אינן הרלב"ג מפרש כדמות ממשית, כפי שפירש את דמויות אדם וחיה, אלא שהוא נותן לה פירוש אלגורי כפי שעשה הרמב"ם לפניו. פירוש זה הוא מצדיק בהערת "ראוי שתדע" השנייה, המצויה בסוף פירושו לסיפור גן העדן. בהערה זו עוסק הרלב"ג, מזווית הראייה של דרכי פרשנות המקרא, בשאלת הפירוש ההיסטורי והפירוש האלגורי שניתנו ל"חיה" ול"נחש" בסיפור גן העדן. הוא בא לברר את גבולות הפירוש האלגורי לטקסט המקראי ושואל מתי יש לפרש טקסט מקראי לפי פשוטו ומתי יש צורך לפרש אותו כאלגוריה.<sup>23</sup> הוא עוסק כאן בהצדקת דרך הפירוש שנקט בעבור שניים מגיבורי הסיפור המקראי – הנחש וחיה. הערתו נכתבה כביקורת על פירושו האלגורי של הרמב"ם לסיפור גן העדן ב"מורה הנבוכים" ב, ל, והיא נועדה להסביר מדוע יש לתת ל"אשה" בסיפור גן העדן פירוש על דרך הפשט ולראות בה דמות היסטורית ולא דמות אלגורית, כפי שעשה הרמב"ם, ועם זאת את דמות ה"נחש" יש לראות כדמות אלגורית, כפי שאכן הבין אותה הרמב"ם.

22 היחס בין הפירוש האלגורי לסיפור גן העדן לבין הפירוש ההיסטורי לסיפור זה הוא מורכב וגם לא תמיד ברור. במסגרת מאמר זה אין באפשרותי לעמוד על יחס זה ועל הקשיים שיש בהבנתו.

23 להערה זו ראו גם סיראט, "מתודת הפירוש", עמ' 219-221; פלדמן, "פרשנות מקרא", עמ' 68-69.

בהערה זו מציג הרלב"ג כלל פרשני לפירוש הטקסט המקראי, שבאמצעותו ניתן לקבוע מתי יש לפרש את הטקסט על פי פשוטו ומתי יש להוציא מדי פשוטו ולתת לו פירוש אלגורי. לפי הכלל הזה יש לפרש תמיד את הטקסט המקראי על פי פשוטו להוציא מקרים שפירוש כזה איננו אפשרי: "וראוי שתדע שאין ראוי שיִעֲשֶׂה ציור בדברי התורה, אלא במקומות אשר יחוייב בהם שיהיו לפי המשל" (עמ' 115).<sup>24</sup> הרלב"ג בוחן האם יש לפרש דמות מקראית על דרך הפשט או שמא פירוש כזה איננו אפשרי על יסוד ההקשר המקראי שבו מופיע הסיפור על הדמות. הקריטריון לקביעת הפירוש הנכון שיש לתת לדמות המקראית הוא התאמת הפירוש שניתן לה לכל פרטי הסיפור המקראי על אודותיה.<sup>25</sup> על פי קריטריון זה, טוען הרלב"ג, חייב הקורא לפרש את דמות הנחש כ"משל". מתוך פירוש דמותו על דרך הפשט, עולה שהנחש הוא בעל חיים, והבנה זו איננה מתקבלת על הדעת במסגרת הסיפור המקראי שמדבר בו, כיוון שעל פי פשט דברי המקרא הנחש יכול היה לדבר. אך הבעיה שמעסיקה את הרלב"ג בפירוש הפשט של הכתובים המקראיים כאן היא השינוי בטבעו של הנחש<sup>26</sup> ולא עצם קיומו של בעל חיים מדבר.<sup>27</sup> מתוך

24 על הכלל הזה חוזר הרלב"ג בהערת "ראוי שתדע" בפירושו לשלושת המלאכים שראה אברהם על פי המסופר בבראשית יח, ב. (ראו סיראט, "מתודת הפירוש", עמ' 220-221). בפירוש זה טוען הרלב"ג שיש להבין את הסיפור כפשוטו, וכי שלושת המלאכים שראה אברהם היו אנשים ממש ולא דמויות שהופיעו במראה הנבואה. בכך ביקר באופן סמוי את הרמב"ם (מורה נבוכים ב, מב), שפירש שלושת האנשים היו מלאכים שאותם ראה אברהם במראה נבואה. בין הנימוקים שהוא מביא לדחיית הפירוש הזה מצוי הנימוק: "שאינן ככאן דבר מכריח אותנו לומר שזה הדבר היה במראה הנבואה לבד, לא סיפור דבר שקרה [...] כי אין ראוי שנוציא דבר מידי פשוטו במאמרים התוריים אם לא יביאנו אל זה ההכרח כמו שביארנו בפרשת בראשית" (עמ' 268).

25 על כך עמדה סיראט, "מתודת הפירוש", עמ' 220-221.  
26 זאת היא גם אחת השאלות שהעסיקו את רס"ג בפירושו לתורה. ראו סעדיה גאון, "פירוש לבראשית", עמ' 284-285.

27 בשאלה זו התלבטו פרשני ימי ביניים שקדמו לרלב"ג. ראו למשל עדות הראב"ע, "שיטה חדשה", על התלבטות זו בפירושו לתורה: "אמר הגאון כי הנחש לא דבר רק מלאך דבר על פי. ואחרים אמרו כי השטן שהוא שר דבר על פי. וראית הגאון כי לא יתכן לדבר הנחש בלשון בני אדם, כי עקרו הסכמה. ועוד, כי אין אברי הדבור מוכנים בו לדבר. ורב שמואל בן חפני אמר כי דבר הנחש. ויאמר ר' שלמה בן גבירול אילו היה הנחש מדבר, למה איננו מדבר היום" (עמ' קסח). הראב"ע פירש את דמות הנחש על דרך הפשט וקבע שהנחש אכן היה בעל חיים מדבר "והישר בעיני שהם הדברים כמשמעם והנחש היה מדבר והיה הולך בקומה זקופה, והשם דעת באדם שם בו" (שם, עמ' כה). מעניין לציין שגם ראב"ע, כמו הרלב"ג, קבע את הפירוש לנחש על פי הדברים המסופרים עליו בסיפור כולו. אבל מסקנתו של ראב"ע הייתה הפוכה מזו של הרלב"ג. הוא טען שדווקא פירוש

פירוש דמות הנחש על דרך הפשט עולה שהנחש נברא תחילה כבעל חיים בעל כושר דיבור ולאחר שפיתה את חוה נענש וכושר זה נשלל ממנו. לטענתו סיפור כזה איננו מתקבל על הדעת. לא ייתכן שטבעו של יצור שנברא תחילה במדרגה אונטולוגית גבוהה – כבעל כושר דיבור – ישונה והוא ירד למדרגה אונטולוגית נמוכה – למדרגת בעל חיים שאיננו מדבר.

וראוי שתדע שבענין הנחש היה מחוייב שנורה שהוא משל, לפי שהוא מגונה מאד שנאמר שיהיה הבעל חיים ההוא מתחילת הבריאה מְדַבֵּר, ואחר כן הושם לו טבע שני ישוב בו בזאת המדרגה הפחותה אשר הוא בה. וזה מבואר מאד עד שהאריכות בביאורו מותר.<sup>28</sup> (עמ' 114)

לעומת זאת את דמות חוה יש לפרש לדעת הרלב"ג כדמות ממשית. הנימוק הראשון שנותן לכך הרלב"ג הוא שאפשר לפרש יפה את סיפור גן העדן גם בלי ההנחה שחוה היא "משל". כלומר, הבנת הנאמר בסיפור גן העדן על חוה איננה מצריכה את הפירוש שחוה היא דמות אלגורית ולא דמות ריאלי. הקריטריון לפירוש חוה בסיפור גן העדן הוא הכלל הפרשני שקבע ולפיו יש תמיד לפרש טקסט מקראי על פי פשוטו אלא אם כן אין אפשרות אחרת. מכיוון שניתן לפרש את דמות חוה בסיפור הזה על דרך הפשט הרי שאין כל סיבה להוציא כאן את הטקסט מידי פשוטו ולפרש את חוה כדמות אלגורית. הנימוק השני שהוא נותן מתבסס על דמות חוה העולה מסך הסיפורים המקראיים המדברים בה: כבראשית פרק ד מסופר שחוה ילדה שלושה בנים, את קין הבל ושת. אם ילדה בנים הרי שמדובר באישה ממש ולפיכך להערכתו לא ייתכן שהיא איננה אלא דמות אלגורית.

לנחש שלא על דרך הפשט איננו מתיישב עם יתר דברי הסיפור עליו. לדבריו, ניתן להבין את הסיפור רק אם נפרש שהנחש הוא בעל החיים נחש ואיננו דמות אלגורית. הוא ביקר פרשנים שקדמו לו וכתב: "ויפרשו [אותם פרשנים] 'זיאמר' הנחש ברמיזה. ואחרים אמרו שהוא שטן. ואיך לא יראו סוף הפרשה, כי איך ילך השטן על גחון, ואיך יאכל עפר, ומה טעם לקללת 'הוא ישוּפך ראש' [...]" (שם).

28 נראה לרלב"ג שדבר זה כל כך ברור עד כי אין צורך להסבירו. ייתכן שהבין שלא ייתכן שהאל יעשה נס שיוריד את הנחש במדרגה אונטולוגית, שהרי לפי תורת הנס שלו תכלית הנס היא תמיד "טוב". ראו "מלחמות ה'", מ"ו ח"ב פ"ט עמ' 443. גם פלדמן מפרש שהרלב"ג שולל בכך פעולה ניסית של האל. הוא טוען שהרלב"ג שולל כאן את הנס מפני שכלל הוא "מקמץ" בפירוש אירועים כניסים. ראו פלדמן, "פרשנות מקרא", עמ' 69.

## ב. הפירוש לדמות הנחש

מאחר שלפי פירושו של הרלב"ג לא ניתן לפרש את דמות הנחש כדמות ריאליית ויש לראות את דמותו כאלגורית, הוא רואה בנחש כוח מכוחות הנפש האנושית ומצרף את הפירוש לדמותו לפירושו לחלקים בסיפור גן העדן, שאותם הוא רואה כאלגוריה פילוסופית. פירושו מושפע בצורה ברורה מזה של הרמב"ם ב"מורה הנבוכים" ב, ל. כמו הרמב"ם לפניו מבין הרלב"ג שהנחש הוא פרסוניפיקציה של אחד מכוחות הנפש של האדם. לפי פירושו של הרמב"ם הנחש הוא כוח נפשי שגורם לנפש החיה שבאדם, שאותה הוא מזהה עם חוה, לפנות לעבר תאוות החושים והדמיון. פנייה זו היא שמונעת מהאדם לעסוק במושכלות, שהשגתן מביאה אותו לשלמות השכלית, שהיא השלמות האחרונה שלו. מכאן שהיא גורמת לנפילתו ממדרגת האדם האידיאלי, העוסק רק בהשגה השכלית, למדרגת מי שעוסק ב'מפורסמות', בכללי התנהגות יחסיים, ואותם הוא מיישם בשיפוטי במקרים קונקרטיים. אולם הרמב"ם ראה בסיפור גן העדן משל אוטורי וסבר שיש גם לפרש אותו במתודות אוטריות. לפיכך הוא רק רמז לזיהוי הנחש עם אחד מכוחות הנפש האנושית אבל לא הסביר מהו אותו כוח נפשי. עד היום עוסקים פרשניו של הרמב"ם בניסיון להבין את רמזיו ולזהות את הכוח הנפשי, שאותו, לפי פירושו, מיצג הנחש בסיפור גן העדן.<sup>29</sup> הרלב"ג, שכל פירושו למקרא, גם לחלקים האוטוריים שלו, הם אקזוטריים, מזהה במפורש את הנחש עם הכוח הדמיוני ומסביר את הזיהוי הזה בצורה ברורה. בעוד שהרמב"ם רק הניח שמשמעות הטקסטים המקראיים היא פילוסופית וציפה שהקורא שלו יבין את רמזי פירושו על יסוד מה שידוע לו מן הפילוסופיה האריסטוטלית, בעיקר זו של אלפאראבי וזו של אבן סינא, הרלב"ג מעמיד בכירור את פירושו לדמות הנחש ולקללות לנחש על יסוד תורת הנפש האריסטוטלית, שאותה למד מ"קיצור ס' הנפש" של אבן רשד<sup>30</sup> ומ"קיצור ס' החוש והמוחש" שלו<sup>31</sup> וגם מפנה את הקורא לחיבורים האלה. הוא מניח כאן, כמו גם בפירושו האחרים למקרא, שהמקרא מציג אותן

29 ראו על כך קליין-ברסלבי, "סיפורי אדם", עמ' 215-217. לפי מחקרי מזהה הרמב"ם את הנחש עם הכוח המתעורר הנשלט על ידי הכוח המדמה, הוא הסמאל. לפירוש זה ולנימוקים שהבאתי אישורו ראו "הפירוש לנחש" בתוך: קליין-ברסלבי, "סיפורי אדם", עמ' 209-226 וקליין-ברסלבי, "חידה פרשנית", עמ' 146-157.

30 הרלב"ג גם פירש את החיבור הזה ב-1323. ייתכן שהוא מתבסס גם על הפירוש האמצעי של אבן רשד לספר זה. את הפירוש האמצעי לעל הנפש הכיר הרלב"ג אבל לא פירש אותו, והוא מצטט אותו הרבה באחדים מכתביו. ראו: קליין-ברסלבי, "הרלב"ג פרשן אבן רשד 1, עמ' 60 הערה 3; קליין-ברסלבי, "הרלב"ג פרשן אבן רשד 2, עמ' 182, הערה 4 הרלב"ג גם פירש את החיבור הזה ב-1324.

תורות פילוסופיות שלמד מכתבי אבן רשד ולכן נכון לפרש אותו על יסודן.<sup>32</sup> יתר על כן, כיוון שהוא מניח שהתורה מציגה אותן הדעות שפותחו במסגרת הפילוסופיה האריסטוטלית הוא משלים ומרחיב את הפירושים שלו לטקסטים המקראיים על יסוד התורות הפילוסופיות שלמד מכתבי אבן רשד. השלמות אלו אינן מעוגנות במילות הטקסט המקראי אלא בתורות הפילוסופיות, שלפי הבנתו מצויות ביסוד הטקסט המקראי ולכן לגיטימי להיעזר בהן כדי להבהיר את משמעותן. את הפירוש שנותן הרלב"ג ל"נחש" בסיפור גן העדן ניתן ללמוד משני חלקים בפירושו: מן הפירוש לחלקו הראשון של בראשית ג, א: "והנחש היה ערום מכל חית השדה" ומן הפירוש לקללה לנחש בבראשית ג, יד-טו. את הפירוש האחרון ניתן להשלים בדברים הכתובים בהערה השנייה ב"הצעה" לפירוש יחידת המשמעות בראשית ב, ד-ג, כד.

### ב.1 הפירוש לבראשית ג, א: "והנחש היה ערום מכל חית השדה"

את הפירוש לחלקו הראשון של בראשית ג, א, "והנחש היה ערום מכל חית השדה", עורך הרלב"ג רק ב"ביאור המלות" של היחידה הספרותית בראשית ב, ד-ג, כד. ב"ביאור דברי הסיפור" הוא מיישם בקצרה את הפירוש שהציע ב"ביאור המלות" אבל איננו חוזר על הסברו. בעוד שהרלב"ג פירש רק את דמות הנחש בסיפור גן העדן, הרלב"ג, שנתן פירוש שוטף לכל פסוקי הסיפור המקראי, מפרש את כל הפסוק. הוא מפרש בו שלוש יחידות משמעות לפי הסדר הבא: "הנחש", "חית השדה" ו"ערום".

#### ב.1.1 הפירוש לשם "נחש"

הפירוש החשוב ביותר הוא הפירוש לשם "נחש". ב"ביאור המלות" הוא נוקט בפירוש ה"נחש" אותה הדרך שנקט בפירושו לשמות עצם אחרים בסיפור גן העדן, לשמות "גן"<sup>33</sup> ו"עדן".<sup>34</sup> תחילה הוא מציין באופן ברור מהי משמעותו של השם ברובד הנמשל ואחר כך מסביר מדוע בחרה בו התורה לשם הוראה על הנמשל הזה. משמעות השם "נחש" היא הכוח הדמיוני: "והנחש" – הוא משל לכח הדמיוני (עמ' 96). אחר כך הוא נותן שני הסברים לבחירה של המקרא בנחש כדמות אלגורית שנועדה להורות על הכוח הדמיוני. שניהם מן הסוג הרווח בהסברים לדרך יצירת האלגוריה

32 אין פירוש הדבר שהמקרא 'למד' את הדעות הללו מן הפילוסופיה אלא שהרלב"ג מניח כי האמת הפילוסופית מצויה הן במקרא הן בכתבים הפילוסופיים ולפיכך יש התאמה בין התורות הפילוסופיות לבין הדעות שמלמד המקרא.

33 ראו עמ' 88.

34 ראו עמ' 89.



הפילוסופית ולפירושה. האחד מבוסס על קווי דמיון בין המשל לבין הנמשל, וכאן נמתחים קווי הדמיון בין בעל החיים נחש לבין הכוח הדמיוני. ההסבר השני מתבסס על פירוש השם "נחש". השם "נחש", ולא בעל החיים נחש, האובייקט שעליו מורה שם זה, הוא שרומז למשמעות שיש ל"נחש" ברובד הנמשל של הסיפור המקראי. בפירוש זה אין הרלב"ג מסתמך על המשמעות המילונית של השם "נחש" אלא על האטימולוגיה המשוערת שלו.

ביסוד הפירוש הראשון עומדת ההנחה שהמפתח לפירושו של משל מצוי בהבנת דרך יצירתו של המשל. מכיוון שכך יש לפרש את המשל על פי ההנחות העומדות ביסוד הבנת הדרך שבה נוצר. על פי הפירוש הזה הדמיון בין בעל החיים נחש לבין הכוח הדמיוני מתבטא בכך ששניהם מזיקים לאדם. בעל החיים נחש ידוע כמי שמזיק לאדם והכוח הדמיוני יכול להזיק לו במנעו ממנו את השגת שלמותו השכלית. הרלב"ג איננו מסביר מהו הנזק שגורם הנחש לאדם. ידוע שהנחש יכול להכיש את האדם ובכך לפגוע בו. אבל ייתכן שהרלב"ג חושב כאן גם על סכנת המוות שצופנת הכשת הנחש, ואז ההקבלה בין הנזק שגורם הנחש לאדם לבין מניעת השלמות השכלית היא שמניעת השלמות השכלית מן האדם היא מיניה וביה מניעת חיי הנצח של שכלו ומכאן נובעת הקבלה בין נזק שהוא מוות פיזי לבין הנזק שהוא "מותו" של האדם בעולם הבא.

את הפירוש הראשון לשם "נחש" הכין הרלב"ג בהרצאת דברים קצרה ושיטתית של התפיסה הפילוסופית, העומדת ביסודו, בהערה השנייה שב"הצעה" לפירוש בראשית ב, ד-ג, כד. הבנה מלאה שלו מצריכה אפוא חזרה לקריאת ה"הצעה" והשלמתו באמצעות הדברים שאמר שם. ואכן בדברו על הנזק שגורם הכוח הדמיוני לאדם בהשגת השלמות השכלית מפנה הרלב"ג את הקורא במפורש לדבריו ב"הצעה"<sup>35</sup>. הוא מצפה שהקורא ישלים בעצמו את הפירוש שהוא נותן כאן ל"נחש" בסיועה של הרצאת הדברים התיאורטית בנושא זה ב"הצעה". ב"הצעה" דיבר הרלב"ג על 'התפקיד החיובי' שיש לכוח הדמיוני, והסביר שהכוח הדמיוני משמש לשמירת הקיום של בעלי החיים, שהוא אמצעי של השגחה טבעית עליהם. על פי הפסיכולוגיה האריסטוטלית הכוח הדמיוני מציג בפני בעלי החיים, והאדם בתוכם, את האובייקטים המשמשים לסיפוק הצרכים הגופניים ההכרחיים שלהם, בעיקר מזון, ואת האובייקטים שעשויים להזיק להם או אפילו להרוג אותם, כמו למשל בעלי חיים אחרים. כשהדמיוניים הללו מוצגים בפני הנפש הם מניעים את בעלי החיים ואת האדם לרדוף אחרי הדברים החשובים לקיומם ולהתרחק מן הדברים המסכנים את קיומם. אבל מאחר שהכוח הדמיוני מספק לכוח המתעורר את אובייקט ההשתוקקות שלו, הרי שהוא

יכול להניע את האדם לעבר הנאות גופניות שאינן הכרחיות לקיומו. כאן טמון התפקיד ה'שלילי' שהכוח הדמיוני עשוי למלא ביחס להשגת התכלית האנושית: "שבזה האופן יקרה לאדם שימשך אחר ההנאות הגופניות אשר הם מרחיקות אותו משלמותו" (עמ' 85). שלמות האדם מותנה בהשגת המושכלות, אולם כאשר האדם רודף אחר התאוות אין הוא יכול לעסוק בפעילות זו ומכאן שאיננו יכול להשלים את שכלו. הכוח הדמיוני מזיק לאדם בהניעו אותו לרדוף אחר התאוות. הוא מונע ממנו להשיג את שלמותו השכלית, ומאחר שגם הנחש גורם נזק לאדם הוא נבחר לייצג את הכוח הדמיוני בסיפור גן העדן.

הפירוש השני שנותן הרלב"ג ל"נחש" מבוסס על האטימולוגיה המשוערת של שמו. את ההשראה לפירוש זה שאב הרלב"ג מפירוש הרמב"ם ל"נחש" ב"מורה הנבוכים" ב, ל. בפירושו לסיפור גן העדן בפרק זה טען הרמב"ם שיש להבין בו את ה"נחש" על יסוד האטימולוגיה של שמו: "שהשם 'נחש' לענין" (עמ' שיג).<sup>36</sup> אולם מאחר שפירושו של הרמב"ם לסיפור גן העדן הוא פירוש אוטורי, הוא רק הצביע על כך שיש להבין את "נחש" בסיפור גן העדן על פי משמעות שמו ולא פירש את השם הזה על פי המתודה האטימולוגית. ההערה הפרשנית הזו הרי היא כרמז לפירוש שעל הקורא האידיאלי של "מורה הנבוכים", שהוא "חכם ומבין מדעתו", לתת לדמות הנחש בסיפור. לא ברור אפוא מקריאת "מורה הנבוכים" ב, ל מהי האטימולוגיה שאליה רמז כאן הרמב"ם. מכאן שלא ברור איזה כוח מכוחות הנפש מייצג הנחש בסיפור גן העדן על פי פירושו, ולפיכך גם אין הסכמה בין פרשני הרמב"ם לגבי הפירוש ל"נחש" שאליו רמז כאן הרמב"ם. הרלב"ג מקבל את המתודה הפרשנית שהציע הרמב"ם, פירוש "נחש" על פי האטימולוגיה של שמו, ומאחר שפירושו למקרא אינם אוטוריים אלא פירושים שנועדו להבהיר לקורא אותם את משמעות הטקסט המקראי, הוא מפרש את האטימולוגיה הזאת ומזהה כך את הכוח הנפשי שעליו מורה "נחש" בסיפור גן העדן. לפי פירושו משמעות השם "נחש" היא ניסיון. הרלב"ג התבסס על המילון המקראי, דהיינו על כך שהשורש נח"ש במקרא מורה על ניסיון. בפסוק מקראי אחר,<sup>37</sup> בדברי לבן ליעקב בבראשית ל, כז נאמר: "אם נא

36 למתודה של פירוש מטפורות מקראיות על יסוד האטימולוגיה שלהן ולשימוש בה אצל הרמב"ם ראו קליין-ברסלבי, "פרשנות מקרא", עמ' 250-252. על הרקע והתקדימים ההיסטוריים לפירוש פילוסופי של מילים על יסוד אטימולוגיה של שמות ראו קליין-ברסלבי, "חידה פרשנית 1", עמ' 153-154, "חידה פרשנית 2", עמ' 156-157.

37 הרמב"ם, בכינון המילון המקראי-פילוסופי שלו השתמש במתודה של פירוש מילה על יסוד הופעתה בפסוק מקראי אחר, שבו ברורה משמעותה מן ההקשר בפסוק הזה. בפירושו לסיפור גן העדן משתמש הרלב"ג במתודה זו בפירוש למילה "ויסגור" בבראשית ב, כא: "ויסגור בשר תחתיה". הוא מפרש כאן "ויסגור" על יסוד איוב יב, יד: "יסגר על איש".

מצאתי חן בעיניך נחשתי ויברכני ה' בגללך" – בפסוק זה וגם בפירושו לבראשית פרק ל' הבין הרלב"ג "נחשתי" כ"ניסיתי"<sup>38</sup>. לפי תורת הנפש האריסטוטלית משיג הכוח הדמיוני את הצורות הדמיוניות באמצעות הניסיון, הוא מקבל אותן מן החושים, והדמיוניים שהוא מציג בפני הנפש הם אפוא הדמיוניים שהושגו קודם בידי החושים. הרלב"ג מסביר זאת כאן באמצעות דוגמא: "ולהיות כל השגתו [של הכוח הדמיוני] מגעת בניסיון, רוצה לומר שכאשר הושג בחוש בדבר הפלוני שהוא מתוק – הנה יצייר אותו הכח הדמיוני בזה האופן" (עמ' 96). מאחר שמשמעות השם "נחש" היא ניסיון, משמעות המתאימה לתורת הנפש האריסטוטלית, נבחר השם "נחש" להורות על הכוח הדמיוני שהשגתו מתבססת על הניסיון.

כל אחד משני הפירושים הללו מסביר מדוע מציג הנחש את הכוח הדמיוני במשל גן העדן, ויתר על כן כל אחד מהם מצביע על אחד המאפיינים של הכוח הזה. הפירוש המסביר את הבחירה בנחש באמצעות קווי הדמיון בין בעל החיים נחש לבין הכוח הדמיוני מורה מהי פעולת הכוח הדמיוני על האדם, והפירוש האטימולוגי עומד על אופיו של הכוח הדמיוני ככוח הכרתי ומורה מהי הדרך שבה משיג הכוח הדמיוני את הדמיוניים שלו. כאן הייתה לרלב"ג הזדמנות להדגיש את ההיבט האמפירי של תורת ההכרה האריסטוטלית שאותה אימץ – הכוח הדמיוני משיג רק מה שהושג כבר בידי החושים.<sup>39</sup> בפירוש לשם "נחש" מביא הרלב"ג את התפיסה הפילוסופית הזאת בתורת הנפש האריסטוטלית כדי להצדיק את השימוש המקראי בדמות ה"נחש" לשם ייצוג הכוח הדמיוני. כפי שנראה הוא יעסוק בטיבה זה של דרך ההשגה של הכוח הדמיוני בפירושו לקללה שקולל הנחש, ושם יעמוד על החיסרון שדרך זו נושאת עמה.

זיהוי ה"נחש" עם הכוח הדמיוני איננו מספיק כדי להסביר את פעולתו, את הנזק שהוא גורם לאדם במניעת השגת השלמות השכלית. הכוח הדמיוני הוא כוח הכרתי, הוא מציג בפני הנפש דימויים חושיים, אבל הוא בפני עצמו איננו מניע את האדם לפעולה. על פי תורת הנפש האריסטוטלית על ההנעה לפעולה אחראי כוח נפשי אחר, הכוח המתעורר. כאשר פועל הכוח המתעורר בשיתוף פעולה עם הכוח הדמיוני הוא מניע את האדם לעבר הדמיוניים שהכוח הדמיוני מציג בפניו. את

לדרך שבה יצר הרמב"ם את המילון המקראי שלו ראו: קליין-ברסלבי, "פרשנות מקרא", עמ' 247-250.

38 בפירוש לבראשית ל, כז כתב: "נחשתי" – נסיתי. וכל לשון 'נחש' הוא גם כן מתיחס לענין הנסיון" (עמ' 373).

39 זאת הרגיש הרלב"ג בפירושו העל שלו לפרק העוסק בכוח המתעורר ב"קיצור ס' הנפש" של אבן רשד: "ואולם החוש הוא קודם לדמיון על האופן שהתבאר במה שקדם, ר"ל שלא ימצא דמיון בזולת חוש" (לוי בן גרשום, "ביאור לספר הנפש", עמ' 170).

התורה האריסטוטלית הזאת הציג הרלב"ג ב"הצעה" לפירוש סיפורי בריאת האדם וסיפור גן העדן. הוא הסתמך שם במפורש על ספר הנפש<sup>40</sup> ובכך הכין את הקורא להבנת הפירוש ל"נחש" ב"ביאור המלות" לבראשית ג, א:

וכבר התבאר בספר הנפש שהכח המדמה והכח המתעורר יניעו הבעל חיים אל מה שיתנועע אליו, או ממנו; וזה, שהמדמה כבר יצייר דבר מהדברים המוחשים, ויתעורר הכח המתעורר מהציור ההוא, ויניע הבעל חיים אל שיתקרב למוחש ההוא אשר ציירו הכח הדמיוני, או שיברח ממנו.<sup>41</sup> ("הצעה", עמ' 85)

כבר הרמב"ם, שפירש את פיתוי הנחש בסיפור גן העדן כאלגוריה פילוסופית, שיש להבינה על יסוד תורת הנפש האריסטוטלית, ראה קושי בפירוש הפילוסופי שהציע לסיפור גן העדן המקראי. הוא אמנם לא הציג את הקושי הזה במפורש, אבל פירושו לסיפור מורה שהתמודד עמו וענה עליו. גם הוא הבין שלפי תורת הנפש האריסטוטלית כדי להניע את האדם לפעולה יש צורך בשני כוחות נפש: כוח קוגניטיבי המציג בפני הנפש את המושא שלעברו היא תניע את האדם (בסיפור גן העדן זהו הכוח המדמה) וכוח המניע אותו לעבר המושא הזה – הכוח המתעורר. הקושי שעמד בפני הרמב"ם היה שסיפור גן העדן מדבר רק בגיבור אחד. גיבור זה יכול לייצג רק אחד משני כוחות הנפש הדרושים כדי להניע את האדם לפעולה: את הכוח המדמה או את הכוח המתעורר. בהנחה שהסיפור המקראי הוא משל פילוסופי הרי כפי שהוא מוצג במקרא אין הוא יכול להסביר את האכילה מפרי עץ הדעת שהיא עברה על צו האל. כדי לפתור קושי זה זקוק היה הרמב"ם ל'גיבור' נוסף בסיפור גן העדן אשר ייצג ברובד הנסתר של המשל כוח נפשי נוסף, הכוח המדמה או הכוח המתעורר. 'גיבור' כזה מצא הרמב"ם בהרחבה אגדית המצויה במדרש מתוך פרקי דרבי אליעזר פרק י"ג. לפי מדרש זה השתתף בפיתוייה של חוה גם 'גיבור' נוסף, "סמאל".

והיה סמאל השר הגדול שבשמים וחיות ושרפים משש כנפים וסמאל משתים-עשרה כנפים. לקח את הכת שלו וירד. וראה כל הבריות שברא הקב"ה ולא מצא חכם להרע כנחש שנא' "והנחש היה ערום מכל חית השדה" (בראשית

40 כפי שניתן לראות מפירושו לסיפור גן העדן מסתמך הרלב"ג בדרך כלל על "קיצור ס' הנפש" של אבן רשד ולא על "ביאור אמצעי לס' הנפש". גם בפירושו האחרים למקרא הוא משתמש בדרך כלל בפירושים הקצרים של אבן רשד לכתבי אריסטו.

41 הרלב"ג מסתמך ככל הנראה על דברי אבן רשד ב"קיצור ס' הנפש": "כי בכח הדמיון מחובר על המתעורר יתנועע הב"ח לבקשת המהנה וירחיק מן המזיק" (אבן רשד, "קיצור ס' הנפש", עמ' 36-37). אני מצטטת את "קיצור ס' הנפש" של אבן רשד מתוך פירוש-העל של הרלב"ג לחיבור זה, ראו הערה 39 לעיל.

ג, א). והיה דמותו כמין גמל, ועלה ורכב עליו. והיתה התורה צווחת ואומרת: סמאל עכשו נברא העולם ועת למרוד במקום, כעת במרום תמריא רבון העולמים תשחק לסוסו ולרוכבו [...] כך הנחש כל מעשיו שעשה וכל דבריו שדיבר לא דיבר ולא עשה אלא מדעתו של סמאל [...]

מאחר שהרמב"ם ראה את החכמים כפרשנים אוטוריטיביים של המקרא יכול היה להסתמך על המדרש הזה בפירושו לסיפור גן העדן ולראות בהרחבה האגדית שבו רמז המוסיף אינפורמציה על הנאמר בטקסט המקראי ומאפשר את פירוש החלק הזה של הסיפור.<sup>42</sup> הרלב"ג מושפע כאן ללא ספק מן הרמב"ם. כמו הרמב"ם הוא מביא בפירושו סיכום קצר של הנקודות החשובות במדרש הזה מבלי לצטט. אולם הוא עושה זאת באופן שונה מן הרמב"ם וגם מטרתו שונה. הרלב"ג איננו מציג את הנקודות הללו כרמזים לפירוש סיפור גן העדן אלא כסיכום עיקרי הדברים במדרש, כפי שהוא עושה לעתים כאשר הוא מביא מדרשים בפירושו למקרא: "אמרו רבותינו ז"ל על הנחש שהוא היה כשיעור גמל וסמאל רכוב עליו, ושהקדוש ברוך הוא שחק על גמל ורוכבו" (עמ' 96). לאחר הצגת סיכום דברי המדרש מתמקד הרלב"ג בפירוש דמות ה"סמאל". פירושו נראה כהד לרמזי פירושו של הרמב"ם ל"סמאל" במדרש, אבל מההתבוננות בו עולה שהוא יוצר כאן פירוש משלו, ככל הנראה בהשראת פירושו של הרמב"ם.

הרמב"ם פירש את דמות ה"סמאל" באמצעות רמזים שאותם פיזר בשלושה פרקים בספר "מורה הנבוכים": הפירוש לסיפור גן העדן ב-ב, ל; הפירוש לדמות ה"שטן" בספר איוב ב-ג, כב – הפירוש ל"יצר הרע" ב-ב, יב. כדי להבין את פירושו ל"סמאל" על הקורא להשתמש במתודה הקריאה שעליה הוא ממליץ בפני קוראו ב"צואת זה המאמר" שבראש הספר: "השב פרקיו זה על זה" (עמ' יג)<sup>43</sup> ולצרף את הרמזים הללו אלו לאלו. ב"מורה הנבוכים" ב, ל נתן הרמב"ם שני רמזים לפירוש דמות ה"סמאל": הרמז הראשון הוא ש"סמאל" זוהה כבר בידי החכמים עם ה"שטן". הרמז השני הוא שיש להבין את השם "סמאל" על פי האטימולוגיה שלו: "זוה השם גם כן לענין" (עמ' שיג).

הזיהוי של "סמאל" עם דמות ה"שטן" רומז לקורא שעליו להבין את רמזי הפירוש, שנתן הרמב"ם לדמות ה"סמאל" במדרש, על פי רמזי פירושו לדמות

42 לתפקידו של המדרש בפרקי דרבי אליעזר בפירוש הרמב"ם לסיפור גן העדן ראו קליין-ברסלבי, "חידה פרשנית 1", עמ' 147-148; "חידה פרשנית 2", עמ' 150-151.

43 אני מצטטת את "מורה הנבוכים" על פי תרגום שמואל אבן תיבון, מהדורת יהודה אבן שמואל, ירושלים תשמ"ב. בחרתי לצטט את תרגומו של שמואל אבן תיבון מפני שזהו התרגום שבו קרא הרלב"ג את החיבור הזה.

ה"שטן". רמזים כאלה נתן הרמב"ם ב"מורה הנבוכים" ג, כב בפירושו לסיפור המסגרת של ספר איוב. שם הביא את דברי ר' שמעון בן לקיש בבבא בתרא טז ע"א שזיהה את השטן עם היצר הרע: "הוא שטן הוא יצר הרע, הוא מלאך המות". באופן זה יצר את המשוואה: סמאל = שטן = יצר הרע. את המשמעות שיש לתת ל"שטן" הסביר על פי האטימולוגיה של השם הזה. כאן לא הסתפק הרמב"ם בטענה שיש להבין "שטן" על יסוד האטימולוגיה של שמו, אלא שבהסתמכו על משלי ד, טו פירש בעצמו את האטימולוגיה הזאת ומכאן את דמות ה"שטן": "ודע ש'שטן' נגזר מ'שטה מעליו ועבור' (משלי ד, טו) רצוני לומר שהוא מעניין הנטיה וסוד מן הדבר, מפני שהוא המטה מדרך האמת בלא ספק ויורנו בדרך התעות והשגיגה" (שם, עמ' תמז). ב"מורה הנבוכים" ב, יב זיהה הרמב"ם בצורה ברורה את "יצר הרע" עם הדמיון ובכך נתן מפתח לפירוש דמות ה"שטן" ודמות ה"סמאל" גם יחד.<sup>44</sup> קריאת מורה נבוכים ב, ל; ג, כב ר"ב, יב במתודת "השב פרקיו זה על זה" מעלה שה"שטן" וה"סמאל" הם הכוח הדמיוני של האדם.

את הרלב"ג מעסיק זיהוי "סמאל" עם היצר הרע. בזיהוי זה הוא מסתמך שלא כדרכו על "רבותינו", דהיינו על החכמים: "וכבר יפילו רבותינו שם 'סמאל' על היצר הרע, להיותו נגזר מ'שמאל' אשר הוא הנטייה מהדרך הישר" (עמ' 96). לא מצאתי טקסט תלמודי או מדרשי שבו ניתן למצוא זיהוי מפורש של "סמאל" עם היצר הרע וביסוס של זיהוי מעין זה במתודה האטימולוגית. ייתכן שהרלב"ג הסתמך בפירושו על במדבר רבה, פרשה כ"ב: "לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו" (קהלת י, ב) – לב חכם לימינו זה יצר טוב, שהוא נתון בימינו; ולב כסיל לשמאלו זה יצר הרע, שנתון בשמאלו". אולם בדברים האלה אין זיהוי של הסמאל עם היצר הרע אלא רק הסבר מדוע נמצא יצר הרע משמאל לאדם. ייתכן שהוא הושפע כאן מפירושו של הרמב"ם לספר איוב ב"מורה הנבוכים" ג, כב. הרמב"ם הביא שם את דברי התלמוד הבבלי: "כל אדם נלוו אליו 'שני מלאכים' (תענית יא ע"א; חגיגה טז ע"א) והוסיף בערבית את המלים: "אחד מימינו ואחד משמאלו" (שם, עמ' תמז). את שני המלאכים הללו זיהה הרמב"ם במפורש עם "יצר טוב" ו"יצר רע" (בעברית בטקסט הערבי). הוא אישש שם את פירושו במדרש נוסף, מדרש המצוי בשבת קיע ע"ב. שם נאמר על שני מלאכי השרת המלווים את האדם מבית הכנסת לביתו בערב שבת ש"אחד טוב ואחד רע". אבל גם במדרש לא מדובר בזיהוי "סמאל" עם היצר הרע ובהצדקת הפירוש הזה בעזרת המתודה האטימולוגית. באשר לרמז

44 עם זאת אין הסכמה בין פרשני הרמב"ם ביחס לזיהוי דמויות הנחש והסמאל על פי רמזיו. כספי, אפורי ושם טוב מפרשים ש"נחש" הוא הכוח המדרמה ו"סמאל" הוא הכוח המתעורר, ואילו נרבוני מזהה את ה"נחש" עם הכוח המתעורר ואת "סמאל" עם הכוח המדרמה. ראו קליין-ברסלבי, "סיפורי אדם", עמ' 215-217.

השני שנתן הרמב"ם לזיהוי ה"סמאל" ב"מורה הנבוכים" ב, ל': "וזה השם גם כן לענין, כמו שהשם 'נחש' לענין" (שם, עמ' שיג), הרי שכמו בפירושו ל"נחש" כך גם בפירושו ל"סמאל" הסתפק הרמב"ם רק ברמז שיש לפרש את דמות ה"סמאל" במדרש על ידי פירוש שמו על יסוד האטימולוגיה או האטימולוגיה המדומה של שמו אבל השאיר פירוש זה בידי הקורא.

נראה לי שבפירושו ל"סמאל" מושפע הרלב"ג ממקורות אחדים ומהם הוא יוצר פירוש משלו ל"סמאל". הוא מקבל את הפירוש המדרשי שלפיו יצר הרע נמצא משמאלו של האדם, את פירוש הרמב"ם לדברי התלמוד הבבלי: "כל אדם נלוו אליו 'שני מלאכים'" ואת פירושו של הרמב"ם לשני מלאכי השרת המלווים את האדם מבית הכנסת לביתו, שלפיו המלאך המצוי משמאלו של האדם הוא יצר הרע ומוסיף לפירוש הזה את הפירוש האטימולוגי לשם "סמאל". גם כאן הוא הולך בעקבות הרמב"ם, אולם בעוד שהרמב"ם רק רמז למתודת הפירוש שיש לנקוט בפירוש השם הזה הרלב"ג מיישם את מתודת הפירוש הזו וטוען שהשם "סמאל" נגזר מ"שמאל". כך קושר הרלב"ג בין זיהוי "שמאל" עם יצר הרע לבין פירוש "סמאל" על יסוד האטימולוגיה של שמו. הוא מפרש ש"שמאל" מורה על סטייה מן הדרך הישרה.<sup>45</sup> יש להבין, אם כי הרלב"ג לא אומר זאת כאן במפורש, ש"סמאל" נקרא "שמאל" מפני שהוא מסטה מן הדרך הישרה.<sup>46</sup> בעוד שהרמב"ם זיהה את "יצר הרע" עם הדמיון, הרלב"ג מפרש כבר ב"הצעה" לסיפור גן העדן ש"יצר הרע" הוא הכוח המתעורר.<sup>47</sup> זיהוי זה הוא מניח בפירושו ל"נחש" בבראשית ג, א מבלי לערוך אותו שוב במפורש.<sup>48</sup>

45 זהו הפירוש שנתן הרמב"ם ל"שטן" ב"מורה הנבוכים" ג, כב: "שטן" הוא "מענין הנטיה וסור מן הדבר, מפני שהוא המטה מדרך האמת בלא ספק ויורנו בדרך התעות והשגיגה" (עמ' תמו). הרלב"ג מיישם דברים אלה בפירושו ל"סמאל" ואיננו מזכיר את ה"שטן". אבל בפירושו לשירים השירים ב, ו, שבו הלך בצורה ברורה בעקבות פירושו של הרמב"ם ל"שטן", הוא מזהה גם את השטן עם היצר הרע.

46 הסבר ברור יותר נותן הרלב"ג בפירושו לשיר השירים ב, ו, "שמאלו תחת לראשי": "[...] ולזה נקרא היצר הרע שמאל ושטן ואמנם היה זה כן, לפי שהוא מטה מנתיב השכל הישרה" (עמ' 97). כפי שראינו הסביר הרמב"ם באופן זה את הפירוש האטימולוגי לשטן בפירושו ל"שטן" ב"מורה הנבוכים" ג, כב. הרלב"ג מצרף לפירוש הרמב"ם גם את הפירוש ש"שמאל" מורה על היצר הרע מפני שהוא מסטה מן הדרך הישרה. והשוו גם פירושו של הרלב"ג לשיר השירים ד, טז "עורי צפון ובואי תימן": "כי הצפון הוא שמאל ותימן הוא ימין, ואמר להסיר מה שיטעה באילו ההתחלות, ושיסיר מה שיטה מנתיב האמת [...] (עמ' 122). אותו פירוש עצמו לשמאל נתן הרלב"ג גם בפירושו לשיר השירים ח, ג "שמאלו תחת ראשי", וראו עמ' 148.

47 ראו עמ' 85.

48 פירוש הרלב"ג ל"נחש" ול"סמאל" זהה לפירוש שנותנים כספי, אפורי ושם טוב לפירוש

הרמב"ם לא הסביר בצורה מפורשת כיצד בנה את הפירוש למערכת היחסים בין הגמל=הנחש לבין ה"סמאל". ייתכן שבנה אותו על יסוד התמונה הוויזואלית, על תיאור ה"סמאל" כמי שרוכב על הגמל, ומכאן כמי שמדריך אותו כפי שהרוכב מדריך את בעל החיים עליו הוא רוכב. וייתכן שהסתמך במובלע על הפירוש לשם הרב משמעי "רכב" שבהוראתו המושאלת פירושו: "שולטנות על הדבר, כי הרוכב – מושל-שולט על מרכבו" ("מורה הנבוכים" א, ע, עמ' קמז) והבין שה"סמאל" כמי ש'רוכב' על הגמל שולט בגמל.<sup>49</sup>

בסוף דברי פירושו ל"נחש" עומד הרלב"ג על מערכת היחסים בין הכוח הדמיוני לכוח המתעורר. הוא גוזר אותה מתורת הנפש האריסטוטלית ולא מן המדרש ושולח את קוראו לדברים שאמר בעניין זה ב"הצעה": "וכבר התבאר לך במה שקדם וב'הצעה'" שהכוח הדמיוני מנהיג באופן מה הכח המתעורר, ומוליך אותו לאשר יפנה במה שיציירהו מהטוב והרע בדברים" (עמ' 96). מנוסח דבריו ניתן להבין שהוא רואה את התפיסה הפילוסופית הזאת כמקבילה לתיאור המדרשי של הסמאל הרכוב על הגמל. את התיאור המדרשי סיכם קודם לכן באמרו: "וסמאל רכוב עליו" ולא "ושהרוכב היה סמאל" כמו שכתב הרמב"ם. שינוי נוסח זה הוא משמעותי. הוא מורה שלפי פירוש הרלב"ג הובל סמאל בידי הנחש, לא הוביל אותו, ולא שלט בנחש כמו הרוכב בסוסו. תיאור זה מתאים לתורת הנפש האריסטוטלית שלפיה הכוח המתעורר 'פסיבי' ביחס לדמיון שהרי הדמיון הוא שמנהיג אותו וגורם לו להניע את האדם לעבר המושאים שהוא מציג בפניו, אבל הוא 'אקטיבי' ביחס לאדם – הוא זה שגורם לאדם לפעול. יש לזכור שכאשר זיהה הרלב"ג את סמאל, הוא הכוח המתעורר, עם היצר הרע הוא חשב על הכוח המתעורר, המונהג בידי הכוח הדמיוני. הכוח המתעורר הוא היצר הרע מפני שאכן הוא מושך את האדם לעבר התאוות הגופניות, הוא ולא הכוח הדמיוני שהוא כוח הכרתני.

בפירושו ל"נחש" חוזר הרלב"ג על תיאור הכוח המתעורר כיצר הרע, תיאור שאותו הציג ב"הצעה" לפירוש סיפור גן העדן. על פי ה"הצעה" הכוח המתעורר נקרא יצר הרע מפני שהוא מושך את האדם לעבר ההנאות הגופניות. בפירוש ל"נחש" מתאר הרלב"ג את פעולתו כהולכת האדם לעבר מה שהדמיון תופס כטוב ורע בדברים הללו, דהיינו לעבר כל סוגי הטוב והרע שאותם מנה בהערה השלישית של ה"הצעה" לפירוש סיפור גן העדן.<sup>50</sup>

הרמב"ם לדמיונות הללו. וראו לעיל הערה 44.

49 וראו על שני הפירושים האפשריים הללו קליין-ברסלבי, "חידה פרשנית 1", עמ' 150-152;

"חידה פרשנית 2", עמ' 153-154.

50 ראו עמ' 85.



### ב.2.1 הפירוש ל"כל חית השדה"

בפירוש ל"כל חית השדה" נוקט הרלב"ג אותה מתודה פרשנית שבה השתמש בפירושו ל"נחש": תחילה הוא מזהה את הנרמז בביטוי "מכל חית השדה" ברובד הנמשל ואח"כ מסביר מדוע השתמש המקרא בדימוי הזה כדי להורות עליו. "חית השדה" הם כוחות הנפש החיה המשותפים לאדם ולבעלי החיים: "הנה קרא הכוחות הנפשיים החמריים נמצאים באדם ובזולתו מהבעלי חיים – 'חית השדה' (עמ' 96). את הסיבה לכינוי כוחות אלו בשם "חית השדה" הוא מסביר על בסיס קווי הדמיון הנמתחים בין כוחות הנפש החיה באדם לבין חית השדה, כפי שהסביר מדוע דמות ה"נחש" מורה על הכוח הדמיוני על יסוד ההנחה שהמקרא יצר "משל" על יסוד אנלוגיה בין המשל לנמשל או בין המיצג והמיוצג: שניהם ממוקמים מחוץ למקום המרכזי. כוחות הנפש החיה מצויים מחוץ למהות המיוחדת לאדם שהיא השכל, ו"השדה" מציינ מקום שהוא "חוץ לעיר". את הפירוש ל"שדה" הוא מאשש בעזרת הפירוש שנתנו חז"ל למילה זו. הוא מציג כלשונו פירוש כזה שניתן בחולין סח ע"א לשמות כב, לו "ובשר בשדה טרפה לא תאכלו": "הבשר שיצא חוץ למחיצתו", אבל מוסיף שהמשמע הזה רווח אצל החכמים ומצוי "במקומות רבים מהתלמוד" (עמ' 96). ולבסוף הוא מראה שפירוש שנתן לביטוי "חית השדה" בבראשית ג, א מעוגן במילון המקראי. הוא מביא פסוק מקראי נוסף: "וחית השדה השלמה לך" (איוב ה, כג), שבו ברורה לגמרי ההוראה של "חית השדה", כדי להוכיח שהמקרא משתמש בביטוי הזה להוראה על "בעל חיים מדברי", דהיינו על בעל חיים החי מחוץ למקום ישוב.<sup>51</sup> על פי המשך דבריו, "חית השדה" אינם כל כוחות הנפש החיה, שהם כוחות חומריים, אלא שהיא רק הכוחות ההכרתיים של הנפש החיה: "ערום מכל חית השדה" הוא "ערום משאר הכוחות המשיגות ההיולאניות" (שם). מאחר שהוא מדבר על כוחות נפשיים המצויים באדם ובבעלי החיים האחרים הרי שיש להבין ש"חית השדה" הם החושים החיצוניים.

### ב.3.1 הפירוש ל"והנחש היה ערום מכל חית השדה"

אחרי שהסביר את המונח "חית השדה" מסביר הרלב"ג מה פירוש הדבר שהנחש היה "ערום מכל חית השדה", מהו היתרון שיש לכוח הדמיוני על פני החושים החיצוניים. המקרא איננו מסביר מדוע מתואר הנחש כערום יותר, כפיקח וכערומי יותר מכל חית השדה. הרלב"ג פירש שהנחש מיצג את הכוח הדמיוני וכי חית השדה מייצגת את החושים החיצוניים ולפיכך חייב היה לחפש בתורת הנפש האריסטוטלית

הבחנות שתאפשרנה לו לתת פירוש לתיאור המקראי הזה של הנחש וגם להסביר את ערמוניות הנחש כיתרון של ה"נחש" על פני "חית השדה". הבחנות כאלה מוצא הרלב"ג בדיונים בהבדל בין הכוח המדמה לבין החושים החיצוניים, המצויים ב"מאמר בדמיון" שב"קיצור ס' הנפש" של אבן רשד וב"קיצור ס' החוש והמוחש" שלו. אחד מן ההבדלים בין החושים לבין הכוח הדמיוני, שעליהם עמד אבן רשד ב"קיצור ס' הנפש", הוא: "כי היותנו מרגישים הוא מהעניינים ההכרחיים לנו ואין כן הדמיון כי לנו שנדמה ושלא נדמה" (עמ' 23-24). ב"קיצור ס' הנפש" כתב אבן רשד: "היותנו מרגישים הוא מעניינים ההכרחיים לנו", והרלב"ג פירש זאת באמרו: "שהוא מחוייב שנרגיש המוחש כאשר היה המוחש אצלנו ואנחנו עמו בדרך תאות לנו הרגשתו" (שם), ואת דברי אבן רשד: "כי לנו שנדמה ושלא נדמה" פירש הרלב"ג: "לנו שנדמה גם כן מה שנרצה דמיונו [...]". (עמ' 24). בהמשך דבריו דייק אבן רשד יותר את הסברו ואמר שבשעה שהחושים אינם יכולים לבחור את מושאיהם יכול הדמיון לבחור מן הרשמים המצויים בחוש המשותף את אלו שאותם ירצה לייצג: "כי הוא מבואר שהדמיון נמשך אל רצוננו [...] כי אנחנו כאשר רצינו עיינו בכח הזה אל הרשמים הנשארם בחוש המשותף" (עמ' 35). עדיפותו של הכוח הדמיוני על פני החושים היא אפוא בכך שהוא יכול לבחור בדמיונים, שהוא מציג בפני הנפש, ואיננו מוכרח להציג דימויים אלו ולא אחרים. אבל, הסביר כאן אבן רשד, יש לכוח הדמיוני מגבלה:

והנה יפעל הכח הזה הדמיון עם המנוחה מההרגשים ועם עמידת המוחשים. ואמנם היה זה כן לפי שהחוש המשותף כאשר ימצאו אצלו המוחשים בפועל הוא מהם ברוב מתנועע לבד. וכאשר יעלמו ממנו שב הוא מניע הכח הדמיוני באותות הנשארות בו מן המוחשים ולכן היה פעל הכח הזה [הדמיון] עם השינה [...] (עמ' 35-36).

מקור הדימויים שבכוח הדמיוני הוא החוש המשותף. אבל כל עוד פועלים החושים מתפעל מהם החוש המשותף ומשיג מהם דימויים, והוא איננו יכול לפנות אז לכוח הדמיוני ולהניע אותו לקבל ממנו את הרשמים המצויים בו. בזמן השינה אין החוש המשותף מונע על ידי החושים החיצוניים ואז הוא יכול להיפנות כדי למסור את הדימויים המצויים בו לכוח הדמיוני ולהניע אותו לפעולה. מכיוון שכך יכול הכוח הדמיוני לפעול בעיקר בזמן השינה כאשר החושים החיצוניים אינם פועלים. דברים דומים אמר אבן רשד גם ב"קיצור ס' החוש והמוחש".<sup>52</sup> הוא טען שמאחר שמצד אחד הנפש היא אחת ומצד אחר יש לה כוחות רבים הרי שכאשר היא פועלת

52 כאן עסק אבן רשד בהסבר לפעולת הכוח הדמיוני בדיעת עתידות בחלום, אולם כפי שאמר בראשית הדיון שלו בסוגיה הזאת (עמ' 43) דבריו על החלום נכונים גם ביחס לשני

בכוח אחד שלה נחלשת פעולת הכוח האחר;<sup>53</sup> ומכאן שכאשר פועלים החושים החיצוניים נחלשים החושים הפנימיים: "הנה הוא ראוי שיהיה פועל הכח הדמיוני בשניה יותר שלם ויותר רוחני, כי הנפש בעת השינה כבר בטלה החושים הנראים וכליהם, ונטתה בהם אצל החוש הפנימי [...]. (עמ' 54) נראה לי שעל יסוד הדברים בשני החיבורים הללו מסביר כאן הרלב"ג מדוע מתואר הכוח הדמיוני כ"ערום" יותר מ"חית השרדה": "כי הוא יצייר מה שירצה לציירו כשלא ימנעוהו מזה כחות הנפש" ("ביאור המלות", עמ' 97).<sup>54</sup> ייתכן, שבהעמדת הכוח הדמיוני ככוח שיכול לבחור בדימויים שהוא רוצה להציג מבין אלו המצויים בחוש המשותף, הצביע הרלב"ג על רעיון שהציג בהערה השנייה שב"הצעה". לפי דבריו ב"הצעה" הכוח הדמיוני יכול למלא שני תפקידים שונים: הוא יכול להציג בפני הנפש את הדימויים שבאמצעותם ישיג השכל את המושכלות, ויכונן על ידי כך את השכל הנקנה של האדם שהוא שלמותו האנושית, אבל הוא יכול גם להציג בפניה דימויים של מה שהוא ערב ובלתי ערב ומכאן שהוא יכול למשוך את האדם לעבר הנאות הגוף. אם הפירוש שאני מציעה כאן לדברי הרלב"ג נכון הרי שסביר להבין שלפי פירושו הערמומיות של הכוח הדמיוני היא שמסבירה את תפקידו בפיתויה של חוה. בפתותו את חוה בחר הכוח הדמיוני להציג בפניה את הדימויים של הדברים שנתפסים כטובים ורעים במקום דימויים של דברים אשר השכל יכול להפשיט מהם את המושכלות, או להפשיט באמצעותם את המושכלות, ולהשיג את השלמות האנושית. בכך גרם הכוח הדמיוני לכך שהיא, ובעקבותיה אדם, לא יעסקו במושכלות ולא ישיגו את השלמות השכלית. הרלב"ג איננו אומר זאת כאן במפורש אבל הדבר משתמע מן הדברים שהוא אומר בהערה השנייה של ה"הצעה": "הנה כבר התבאר לך שהכח הדמיוני הוא כלי אל הגעת השלמות לאדם, והוא בעינו כלי אל הרחקת השלמות; אלא שזוה אמנם יהיה מצדדים מתחלפים, והמכוון בו ביצירתו הוא ההגעה אל השלמות" (עמ' 85).

סוגים נוספים של ידיעת עתידות: הקסם והנבואה.

53 ראו עמ' 53, ולדין בנושא זה ראו: שרה קליין-ברסלבי, "התבודדות", בעיקר עמ' 30-31. והשוו גם פירושו לשיר השירים ג, ג: "ולא יגיעו [הרשמים אשר בחוש המשותף] אל הדמיון עד שיעמדו החושים להיותם טרודים במוחשים" (עמ' 105-106). כמו בפירושו לסיפור גן העדן גם בפירושו לשיר השירים ה, ז שילב הרלב"ג את דברי אבן רשד בשני חיבוריו, אם כי הסתמך במפורש רק על ספר הנפש, דהיינו: על קיצור אבן רשד לספר הנפש: "לפי שבהשתמש החושים בפעילותיהם תמנע מפעולתה כמו שהתבאר בספר הנפש" (אבן רשד, "קיצור ס' הנפש", עמ' 35-36). בהמשך דבריו כאן הציג הרלב"ג את תפיסת אבן רשד בדיוק כפי שהיא ב"קיצור ס' החוש והמוחש": "והם גם כן המונעים אל השכל, וזה כי מצד היות הנפש אחת לא תוכל להשתמש בשתי אילו הפעולות יחד" (עמ' 126).

השלמות אבל מאחר שה"הצעה" באה להכין את הקורא להבנת פירוש הסיפור יש לראות בדבריו שם הכנה להבנת משמעות ערמומיותו של הנחש ופיתויה של חוה. לסיכום, על פי פירושו של הרלב"ג לדמות הנחש בבראשית ג, א מציג המקרא בדמותו את הכוח המדמה של האדם ככוח נפשי שיש לו תפקיד 'שלילי' בחיי האדם. זהו הכוח שמניע את האדם באמצעות הכוח המתעורר שלו, שאותו הוא מנהיג, להשיג הנאות גופניות, ובכך מונע ממנו את השגת השלמות השכלית שלו ומכאן גם את השגת חיי הנצח. כמי שמושך את האדם לעבר ההנאות הגופניות הכוח הדמיוני מסטה את האדם מן הדרך הישרה, ממימוש הכוונה של האל בבריאת האדם שהיא השגת המושכלות.

### ג. הפירוש לקללה לנחש

מאחר שהרלב"ג מפרש שהנחש איננו דמות ממשית כמו אדם וחיה אלא שהוא משל לכוח הדמיוני של האדם עליו לפרש גם את הקללה לנחש כמשל הנסוב על הכוח הזה. משמעות הקללה מצויה ברובד הנסתר של הטקסט המקראי. כפי שנראה הקללה לנחש היא לפי פירושו של הרלב"ג חלק מן הפרק בפסיכולוגיה האריסטוטלית העוסק בכוח הדמיוני. על פי הפירוש שנתן לה הרלב"ג היא משלימה את התיאור של דמות הנחש בבראשית א, ג, העולה מן הפירוש שנתן לו הרלב"ג. אבל פרק זה עוסק בכוח הדמיוני מזווית ראייה שונה מאשר הפרק שהוצג בפירוש לדמות הנחש – ה"קללה" היא החסרונות שיש להיבטים שונים של דרכי ההשגה של הכוח הדמיוני.

הקללה לנחש מוצגת בשני פסוקים מקראיים בבראשית ג, יד ו-טו. פסוק יד מתאר את דמות הנחש, ופסוק טו מתאר את מערכת היחסים בינו לבין האישה ובין זרעו לבין זרעה. הפירוש לקללה לנחש מתבסס על אותה תפיסה של אופן יצירת המשל המקראי, שאותה הציג הרלב"ג ב"ביאור המלות" בפירושו למילה "נחש" ובפירושו ל"כל חית השדה". בפירושו הוא מניח ש"משל הקללה" בנוי על אנלוגיה בין תיאור הנחש ברובד הנגלה של המשל לבין מאפייני הכוח הדמיוני ברובד הנסתר שלו.

הרלב"ג מפרש את הקללה לנחש בשניים מחלקי הפירוש שלו לסיפור גן העדן: ב"ביאור המלות" וב"ביאור דברי הסיפור". ב"ביאור המלות" הוא מפרש כל אחד ממרכיבי הקללה ברובד הנגלה של המשל, דהיינו על דרך הפשט, ובכך הוא מצדיק את השימוש בהם כמשל המורה על הכוח הדמיוני, ואילו ב"ביאור דברי הסיפור" הוא מציג את הפירוש האלגורי שלהם. עם זאת, הרלב"ג קושר בצורה ברורה בין שני חלקי הפירוש האלה. כבר בסוף פירושו לקללה לנחש על דרך הפשט, ב"ביאור המלות", הוא עומד במפורש על כך שהקללה היא משל ומכאן שאין להבינה על דרך

הפשט. על התיאור המקראי של בעל החיים נחש ושל יחסו לבני האדם בפסוקים יד ו־טו הוא אומר: "וזה מחכמת זה המשל" (עמ' 100). "חכמת המשל" היא שהוא עושה שימוש בדמות בעל החיים נחש ובתיאור יחסו לבני האדם בטבע, כדי להורות משמעות נסתרת.<sup>55</sup> בסוף פירושו לפסוק טו: "הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב" הוא אף שולח את קוראו במפורש לביאור הרובד הנסתר של הפסוק ב"ביאור דברי הסיפור" באמרו: "ואולם לפי הנמשל יאות זה המאמר [הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב] גם כן כמו שיתבאר [ב'ביאור דברי הסיפור']" (עמ' 100-101). דהיינו לא רק שהדברים ברובד הנגלה מתארים נכונה את מערכת היחסים בין הנחש לבין האדם בטבע אלא שהם מתאימים גם למשמעות הנסתרת של המשל כפי שייסביר אותה בהמשך פירושו ב"ביאור דברי הסיפור".

### ג.1 הפירוש לקללה לנחש ב"ביאור המלות"

ב"ביאור המלות" מדגיש הרלב"ג שברובד הנגלה שלה תואמת הקללה את העובדות הנלמדות על נחש ועל מערכת היחסים שלו עם האדם מן ההסתכלות עליו בטבע: "ידוע כי זאת הקללה היא צודקת בנחש" (עמ' 100). טענה זו הוא מסביר כאן במפורט: "ארור אתה מכל הבהמה ומכל חית השדה על גחנך תלך ועפר תאכל כל ימי חיך" (פסוק יד) הוא תיאור נכון של בעל החיים נחש. הנחש הוא בעל חיים חסר רגלים והוא זוחל על גחונו. הרלב"ג מצביע על ההתאמה בין הקללה לבין מבנהו של בעל החיים נחש כפי שאנחנו מכירים אותו בטבע ומוסיף את השיפוט שבעל חיים זה הוא בעל חיים מקולל, דהיינו נחות מבעלי החיים האחרים. העדות לכך היא היותו בעל החיים היחיד שאין לו רגלים: "כי הוא ארור מכל הבעלי חיים ההולכים, בשכבר הוא לכדו ימצא ביניהם הולך על גחונו, ולא הוכנו לו רגלים כמו הענין בשאר ההולכים" (שם). לדברי ההסבר שלו של מבנה בעל החיים הנחש מוסיף הרלב"ג תיאור מקראי נוסף של הנחש, שגם בו מוצג הנחש כבעל חיים אוכל

55 הרלב"ג השתמש בביטוי זה גם בפירושו ל"עדן" בבראשית ב, י. "עדן" לפי פירושו הוא גם מקום גיאוגרפי וגם משל, המורה ברובד הנסתר שלו על השכל הפועל. בפירושו ל"עדן" הסביר הרלב"ג שהשימוש בעדן, שהוא מקום גיאוגרפי, ותיאור הנהרות היוצאים ממנו כדי להורות על משמעות נסתרת הם "מחכמת זה המשל" מפני שדברים אלה תורמים להסתרת המשמעות האלגורית של המשל ומכאן שהם משרתים את המגמה האזוטרתית שלו: "וזה היה מחכמת זה המשל, שפשוטו הוא דבר נמצא כן, וזה ממה שיוסיף העלם והסתור כמה שפָּנָן בזה המשל" (עמ' 92-93). ייתכן שגם בפירושו לקללה לנחש חושב הרלב"ג שמאחר שברובד הנגלה שלה מתארת הקללה את הנחש ואת יחסו לבני האדם כפי שהם נצפים בטבע הרי שיש בתיאור המובא בה משום הוספת הסתר למשמעותה ברובד הנמשל. זוהי אולי גם הסיבה לכך שהאריך כל כך בפירוש הקללה על דרך הפשט.

עפר בדיוק כפי שהוא מתואר בקללת האל לנחש בבראשית ג, יד. תיאור זה לקוח מנבואת אחרית הימים של ישעיהו, שבה מתנבא ישעיהו על התנהגות בעלי החיים באחרית הימים: "ונחש עפר לחמו" (ישעיהו סה, כה). ייתכן מאוד שבהביאו את דברי ישעיהו מושפע הרלב"ג מן הפירוש לתורה של הרד"ק. בפרשו את בראשית ג, יד הביא הרד"ק פסוק זה כדי להורות שהדברים: "כל ימי חיך" בקללה לנחש מורים שאכילת העפר תאפיין את הנחש גם בימות המשיח, כפי שאכן תיאר אותו ישעיהו מנבואת אחרית הימים שלו: "להורות כי גם לימות המשיח יאכל עפר כמו שאמר 'ונחש עפר לחמו' (ישעיהו סה, כה), ופירוש 'כל ימי חיך' (בראשית ג, יד) כל ימי עד, כלומר כל זמן שמין הנחש על האדמה" ("פירוש על התורה", עמ' לז). הרלב"ג איננו מסביר את משמעות תיאור הנחש בישעיה סה, כה אבל יש להניח שהוא מביא אותו כאן, כפי שעשה זאת הרד"ק, כדי להורות שהקללה מתארת את טבעו הקבוע והמתמיד של הנחש, טבע שיהיה לו גם באחרית הימים כפי שהורה ישעיהו, ומכאן שיש בפסוק זה כדי לחזק את התפיסה שתיאור הנחש בבראשית ג, יד תואם את מבנהו הקבוע של בעל החיים נחש.<sup>56</sup>

החלק השני של הקללה: "ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה, הוא ישוףך ראש ואתה תשוּפנו עקב" (פסוק טו) מספר על מערכת היחסים בין הנחש לבין בני האדם. אף חלק זה מציג לפי פירוש הרלב"ג עובדות הידועות מן הטבע. הרלב"ג היה איש האמפיריה. הוא התבונן בתופעות הטבע, בחן אותן בעצמו ואף ערך בהן ניסויים משלו,<sup>57</sup> וכאן הוא מסביר בצורה מפורטת, שאותה לא מצאתי

56 מאחר שפירושו של הרלב"ג לספר ישעיהו אבד איננו יכולים לדעת איך פירש פסוק זה שם.

57 למשל, בפירושו לספר בעלי החיים העיד הרלב"ג על ניסוי שערך בחקלאות כדי לוודא האם צדק אבן רשד בטענה שיש קשר בין אופן נביטת הזרעים לבין טיב האדמה שבה נזרעו: "ואנחנו כבר בחננו זה בכל הזרעים ומצאנו בכל הענין הולך בהם על האופן שזכר אבן-רשד" ("ביאור לספר בעלי חיים", 44א), וראו: פרוידנטל, "הצלחה נפשית", עמ' 26. בספר "מלחמות ה'" סיפר הרלב"ג על ניסוי שערך כדי לאשש את טענתו שאור השמש מחמם באמצעות כוח אלוהי המצוי בו לשם הנעת יסוד האש בשעה שאור הירח איננו מחמם כיוון שהכוח האלוהי שבו מניע יסוד אחר, את יסוד המים: "ודבר זה עמדנו עליו מן החוש, שהעמדנו מראה שורפת כנגד אור הנו, ובנקודת פגישת הקוים הניצוציים המתהפכים מצאנוה שורפת. ואולם לאור הירח לא תמצא שתתחדש שריפה מהמראה השורפת [...]". ("מ"ה ח"ב פ"ו, עמ' 203-204). בפירושו ל"קיצור ס' החוש והמוחש" תיאר ניסוי שעשה כדי לבדוק את הטענה שהכיר מן הספרות הפילוסופית ואשר לפיה כאשר מורחים את "עשב הסנונית" על עיני גוזלים עיוורים מתרפאות עיניהם והם שבים לראות: "והנה אנחנו נסינו מזה העשב [עשב הסנונית] שנקרנו עיני בן יונה ושמונו ממיץ העשב ההוא ומן העשב על עיניו ושב ראותו שלם" (דף 280ב). טואטי, "מלחמות ה'", עמ' 138,

אצל פרשני מקרא אחרים, את מערכת היחסים של האדם והנחש בטבע. הוא טוען שהקללה לנחש: "הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב" אכן מציגה בצורה נאמנה ומדויקת את הדרך שבה מתקיף הנחש את האדם ואת הדרך שבה על האדם לנהוג כדי להרוג את הנחש באופן שלא יינזק ממנו.

וכן תמצא שהאיבה קיימת בין הנחש ובין בני האדם, עד שהוא ישוך בני האדם מזולת שיגיע לו מזה תועלת, ושהאדם כשירצה לשברו ולכתתו בדרך שלא יזיק לו – יכהו בראשו, כי לא יועיל אותו הכותו בזנבו,<sup>58</sup> כי אחר כן יחיה ויזיקהו בראשו כשישכהו. והנחש ישבר ויכתת<sup>59</sup> בני האדם בעקבם, כי הוא הולך על גחוונו ומשם יכתתם וימיתם, כי כבר יתפשט הארס שלו בגופם וימותו. (עמ' 100)

## 2.ג הפירוש לקללה לנחש ב"ביאור דברי הסיפור"

ב"ביאור דברי הסיפור", שבו מפרש הרלב"ג את הרובד הנסתר של המשל, מסביר הרלב"ג שהנחש קולל בשלוש קללות, שתיים מהן מוצגות בפסוק יד והשלישית מוצגת בפסוק טו. גם את הקללות, כמו את תיאור דמות הנחש כבראשית ג, א, הוא מפרש על יסוד תורת הנפש האריסטוטלית. פירושו ארוך יחסית והוא משלים את תפיסת הכוח הדמיוני ותפקידו שאותה התחיל להציג בפירושו ל"נחש" כבראשית ב, ג. פסוק יד: "ארור אתה מכל הבהמה ומכל חיית השדה. על גחונך לתל ועפר תאכל כל ימי חיידך" מתאר לפי פירושו את הכוח הדמיוני על פי תורת הנפש האריסטוטלית ועומד על חולשותיו. על פי הפירוש שנתן ל"חית השדה" ב"ביאור המלות" לבראשית ג, א "חית השדה" הם "הכוחות הנפשיים הנמצאים באדם ובזולתו מהבעלי חיים" (עמ' 96), דהיינו אלו הם החושים החיצוניים. שתי הקללות הראשונות המוצגות בפסוק יד הן על פי פירושו חסרונותיו של הכוח הדמיוני, תכונות שבהן נחות הכוח הדמיוני מן החושים החיצוניים.

### 1.2.ג הקללה הראשונה

הקללה הראשונה לנחש היא "על גחונך תלך". לפי פירוש הרלב"ג "על גחונך תלך" הוא תיאור החיסרון של אופן ההשגה של הכוח הדמיוני לעומת אופן ההשגה של

הערה 1, מזהה עשב זה כ־chélidaine.

58 ברנר־פריימן, "בראשית", מביאים גם נוסח כתב יד שבו נוסף "במקום אחר או [בזנבו]."

59 הרלב"ג פירש כאן "לשוף" כ"לשבור ולכתת". פירוש זה הציג בפירושו לכינוי הנחש בשם "שפיפון" בברכת יעקב לרן כבראשית מט, טז (עמ' 549). וראו ברנר־פריימן, "בראשית",

עמ' 100, הערה 66.

החושים החיצוניים. הרלב"ג מסביר חיסרון זה על יסוד תורת הנפש האריסטוטלית ומסתמך כאן במפורש על "קיצור ס' הנפש" של אבן רשד:

שאינן לו מעצמו כלי ההליכה לאשר ירצה לדרוך אל השגתו – כמו הענין בכוחות המרגישות שיש להם כלים יוליכום אל השגות המוחשים, כמו העין אשר יושג בו הראות, והאוזן אשר יושגו בו הקולות; ואולם הדמיון<sup>60</sup> אין לו כלים להשיג מעצמו דבר, אבל ישיג לכך מה ששיגוהו החושים ויגיעוהו אליו באמצעות החוש המשותף, כמו שנתבאר בספר הנפש.<sup>61</sup> והנה לזאת הסיבה ימצא בדמיון מה שיגיע לו מהציור מגיע בקושי גדול, לרוב ההתבודדות הצידי לזו בזה הציור מבין שאר כחות הנפש. (עמ' 108)

על פי "ביאור המלות" פירושו של "על גחונך תלך" הוא ש"לא הוכנו לו [לנחש] רגלים כמו הענין בשאר ההולכים" (עמ' 100). ב"ביאור דברי הסיפור" מסביר הרלב"ג את המשמעות האלגורית של "רגלים" ומכאן את המשמעות של היות הכוח הדמיוני "חסר רגלים". ה"רגלים" הן משל לאברי הגוף שהם הפלים שבהם משתמשים החושים כדי להשיג את מושאייהם. אברי הגוף, כמו העין או האוזן מכוונים את עצמם למושאי החישה ובאמצעותם יכולים החושים להשיג את הדימויים שלהם. לכוח הדמיוני, שהוא חוש פנימי, אין אברים שיאפשרו לו להשיג בעצמו את הדימויים החושיים מן האובייקטים החיצוניים, והוא תלוי בחושים החיצוניים ובחוש המשותף לשם השגתם. מכיוון שכך יכול הכוח הדמיוני להשיג רק דימויים שהושגו כבר קודם בדי החושים. כפי שראינו, כבר בפירושו לשם "נחש" עמד הרלב"ג על כך שהשגת הכוח הדמיוני מתבססת על הניסיון, על התפיסה החושית. באמצעות עובדה זאת הסביר מדוע נקרא הכוח הדמיוני "נחש". כאן לא ראה בדרך ההכרה הזאת תיאור של דרך ההשגה של הכוח הדמיוני כפרק מתורת הנפש אלא שראה בה חיסרון של הכוח הדמיוני.

60 הרלב"ג משתמש במונחים אחרים לציון כוח הדמיון: הכוח הדמיוני – בהערה הראשונה והשנייה ב"הצעה" (עמ' 84-85), בפירושו לשם "נחש" ב"ביאור המלות" (עמ' 100) וגם ב"ביאור דברי הסיפור" לנחש ולפיתויה של חוה (עמ' 107-108), הכוח המדמה – בהערה השנייה ב"הצעה" (עמ' 85), הדמיון – ב"ביאור המלות" ל"ועץ הדעת טוב ורע" (עמ' 93) וב"ביאור דברי הסיפור" על הקללה לנחש (עמ' 109, 108). כדי לשמור על רצף טרמינולוגי השתמשתי כאן במונח הכוח הדמיוני שהוא המונח שבו משתמש הרלב"ג בפירושו לשם "נחש".

61 ב"קיצור ס' הנפש", "המאמר בכח הדברי", כתב אבן רשד: "ותיוחד הנפש המדמה בשאיא לא תצטרך בפעולתה אל כלי כליי" (עמ' 71). בפירושה העל שלו ל"קיצור ס' הנפש" מוסיף הרלב"ג לדברי אבן רשד את הביאור "כי היא תתנועע מרשומי המוחשים הנשארים בחוש המשותף כמו שקדם" (שם).



את ההסבר לאופן השגת הדימויים בידי הכוח הדמיוני עורך הרלב"ג על יסוד תורת הנפש שלמד מאבן רשד. על פי תורת הנפש אין הכוח הדמיוני מקבל את הדימויים שלו ישירות מכל חוש וחוש אלא שהוא משיגם בתיווך החוש המשותף. החוש המשותף, שהוא חוש פנימי, מצרף את הדימויים שקיבל מכל אחד מן החושים החיצוניים ומציג בפני הנפש את האובייקט שניתן בתפיסה החושית.<sup>62</sup> בשל תלותו של הכוח הדמיוני בחוש המשותף יש לו קושי להשיג את הדימויים הללו; הוא זקוק להתבודדות משאר כוחות הנפש, דהיינו למצב שבו לא יפעלו החושים החיצוניים ויגרמו לחוש המשותף לעסוק בהשגת הדימויים שהם נותנים לו. במצב זה יכול החוש המשותף להפנות למסור לכוח הדמיוני את הדימויים שהשיג.<sup>63</sup> נראה לי שהרלב"ג חוזר כאן על אותו הרעיון שאותו כבר הציג בפירושו לכראשית ג, א כשהסביר מדוע היה הנחש "ערום מכל חיית השדה" אבל כאן הוא עושה בו שימוש אחר. בפירושו לערמומיות הנחש הציג הרלב"ג את היתרון של הכוח הדמיוני על החושים החיצוניים, את יכולתו להשיג דימויים לרצונו ולא בהכרח. על המגבלה שיש לו, על יכולתו לפעול בעיקר כאשר כוחות הנפש האחרים אינם מפריעים בעד פעולתו, העיר שם רק כבדרך אגב, אולי מתוך נאמנות לטקסט של אבן רשד שעליו הסתמך, ואילו כאן עומדת מגבלה זו במרכז הפירוש והוא עשה אותה בסיס לטענה שהכוח הדמיוני נחות מן החושים.

בהמשך פירושו לקללה הראשונה לנחש מוסיף הרלב"ג גם הערה בשאלת ההבדל בין הכוח הדמיוני לבין החושים הפנימיים האחרים של האדם: הכוח הזוכר, הכוח השומר והכוח הבורר:

ואולם הכח הזוכר והשומר והבורר, הנה משיגים מושגיהם בקלות, ואף על פי שהם מגיעים להם מהחושים, לפי שלא יצטרכו בהשגתם אל הציור כמו שביארנו בספר הנפש,<sup>64</sup> ולכן נזכור דברים רבים יחד, ולא יתכן שנצייר יחד בכח הדמיוני כי אם דבר אחד. (עמ' 108-109)

62 ראו למשל "קיצור ס' הנפש", "המאמר בדמיון": "ואולם הנושא לכח הזה אשר בו ההכנה [לכוח הדמיוני] הנה הוא החוש המשותף' (עמ' 28); "המניע לכח הזה הרשמים הנשארים מהם בחוש המשותף אחר העלמם, וכל שכן המוחשים החזקים" (עמ' 33); "ואנחנו כאשר רצינו עיינו בכח הזה אל הרשמים הנשארים בחוש המשותף" (עמ' 35).

63 בתיאור המגבלה הזאת מסתמך הרלב"ג על דברי אבן רשד ב"קיצור ס' הנפש". ראו לעיל בדיון בפירוש לערמומיות הנחש.

64 לא מצאתי בפירוש הרלב"ג ל"קיצור ס' הנפש" הבחנה זו. בפירושו ל"קיצור ס' הנפש" לא הזכיר הרלב"ג כלל את הכוח הבורר ואת הכוח השומר, ואילו את הכוח הזוכר הזכיר פעמיים, אבל בהקשרים אחרים ושם לא טען את הטענה שהביא כאן. ראו: לוי בן גרשום, "ביאור לספר הנפש", עמ' 37 ועמ' 104. כפי שאראה להלן הדברים מצויים בפירוש העל

הערה זו באה לענות על השגה אפשרית על פירושו של הרלב"ג ל"על גחונך תלך" מצד תורת הנפש האריסטוטלית: הכוח הזוכר, הכוח השומר והכוח הבורר הם חושים פנימיים כמו הכוח הדמיוני וגם הם חסרי אברים כמוהו. לכן גם הם מסתמכים בפעולתם על התפיסה החושית. נשאלת השאלה מדוע רק הכוח הדמיוני מתואר ככוח חסר אברים ולכן תלוי בחושים בפעולתו, תלות שאותה פירש הרלב"ג כחיסרון המיוחד לכוח הזה. הרלב"ג משיב להשגה האפשרית הזאת בהסבירו שהכוח הדמיוני שונה, ולמעשה נחות, גם מן החושים הפנימיים האחרים. לפי "קיצור ס' החוש והמוחש" הכוח הזוכר (והכוח השומר)<sup>65</sup> הם כוחות התופסים את ה"עניין" (=המשמעות) של הדימוי המצוי בכוח הדמיוני, דהיינו: את הצורה הפרטית המופשטת מן הדימוי המורכב מ"עניין" ומ"רושם" [=צורה פיסית] הניתן בדמיון. הכוח הבורר הוא זה שעורך את ההפרדה או את ה"התכה", כלומר את הפשטת ה"עניין" מן הדימוי המצוי בכוח הדמיוני ונותן אותו לכוח הזוכר (ולכוח השומר). הכוח הזוכר (והכוח השומר) מקבלים אותו ממנו במדרגת רוחניות, זאת אומרת במדרגת הפשטה, גבוהה יותר מן החמירות שבה הוא נמצא בכוח הבורר.<sup>66</sup> מן ההסברים שנותן אבן רשד לחושים הפנימיים ופעולתם מסיק הרלב"ג מסקנה שאיננה מצויה אצל אבן רשד ב"קיצור ס' החוש והמוחש", וגם לא בפירושה העל שלו לדברי אבן רשד שם. מסקנה זו משרתת את מטרתו כאן. הוא מסיק כי לחושים הפנימיים האחרים יש יתרון על

שלו ל"קיצור ס' החוש והמוחש". ייתכן שהרלב"ג טעה כאן בהפנתו את הקורא לפירושו ל"קיצור ס' הנפש" או יישו טעות בכתבי היד של פירושו לתורה. על "קיצור ס' החוש והמוחש" מסתמך הרלב"ג במפורש בהצעה לפירוש שיר השירים (עמ' 56) בדברו על מדרגות הרוחניות שבהם מציגים החושים הפנימיים את הרשמים שקיבלו מן החושים. וראו גם הסתמכותו על "קיצור ס' החוש והמוחש" בעניין זה בפירושו לשיר השירים ו, ד עמ' 131.

65 ב"קיצור ס' החוש והמוחש" הגדיר אבן רשד את השמירה: "כי השמירה אמנם היא למה שלא יסור עומד בנפש מעת השגתו בזמן העובר עד הזמן העומד" (עמ' 25). ואילו את ה"זכרונות" (בפירושו העל של הרלב"ג לחיבור זה, "ביאור לקיצור ס' החוש והמוחש", דף 278 – הזכרונות) הגדיר: "הנה הוא למה שכבר שחח, ולכן היה הזכרונות שמירה נפסקת והשמירה זכרונות מדובק" (שם). לפיכך הזכיר אבן רשד בהמשך פירושו את שני הכוחות שמשגיגים אותו הדבר אם כי באופן שונה: כוח שומר וכוח זוכר (ראו עמ' 26 שורות 6-7). מכאן שאף כי אבן רשד דיבר בדרך כלל על הכוח הזוכר בלבד הרי שיש להבין את הדברים שאמר עליו כנכונים גם בעבור הכוח השומר.

66 ב"הצעה" לפירוש שיר השירים (עמ' 56), שבה הציג הרלב"ג בעקבות אבן רשד ב"קיצור ס' הנפש" וב"קיצור ס' החוש והמוחש" את מדרגות הרוחניות, שבהן מציגים החושים הפנימיים את הרשמים שקיבלו מן החושים, הוא דיבר, כמו ב"ביאור לקיצור ס' החוש והמוחש", על שני כוחות "השומר והזוכר" אבל הציב אותם באותה המדרגה עצמה – המדרגה החמישית והרוחנית מכולם.

פני הכוח הדמיוני. אחרי שהפשיטו את ה"עניינים" מן הדימויים קל להם לחזור ולהשיג אותם בעוד שהכוח הדמיוני זקוק למאמץ כדי לחזור ולהשיג את דימויו, עליו להתבודד מיתר כוחות הנפש והצורך בהתבודדות זו מקשה עליו להשיג את מושאיו.<sup>67</sup> הכוח הדמיוני נחות אפוא מן החושים הפנימיים האחרים מפני שבהשוואה להם קשה לו להנכיח בפניו את מושאיו. את אופן השגת המושאים שלו קשר כאן הרלב"ג להבדל נוסף בין הכוח הדמיוני לבין החושים הפנימיים – מאחר שהכוח הזוכר משיג משמעויות ולא דימויים הרי שהוא יכול לזכור בו זמנית "עניינים" (=משמעויות) אחדים, ואילו הכוח הדמיוני המשיג דימויים, דהיינו תמונות חושיות של הדברים, יכול לדמות ברגע נתון רק דבר אחד.

מן הדברים האלה ברור שבפירוש זה הסתמך הרלב"ג על דברי אבן רשד ב"קיצור ס' החוש והמוחש", הנסובים על ההבדל בין הכוח הזוכר לבין הכוח הדמיוני, ועל הביאור שנתן לדברי אבן רשד בפירושה העל שלו לחיבור זה. למעשה אימץ את הדברים האלה ובנה מהם את פירושו לקללה הראשונה לנחש:<sup>68</sup>

ואריסטו יכוון בבאור כי הכח הזה, רוצה לומר, הזוכר, זולת הכח המצייר [=הכוח הדמיוני], ושהם שנים במהות והנושא, כי אנחנו נשיג פעמים ענין הצורה המדומה בלעדי הצורה המדומה, ופעמים נשיג הצורה בלעדי שנשולל ממנו ענין הצורה. ולכן אפשר לנו שנשמור דברים רבים יחד, ואינו אפשר לנו שנדמה אותם. (אבן רשד, "קיצור ס' החוש והמוחש", עמ' 27)

את הדברים הללו מפרש הרלב"ג בכתבו:

"אפשר לנו שנשמור דברים רבים יחד"<sup>69</sup> כי לא נצטרך שנצייר הצורה המדומה לכל אחד מהם, אלא נשיג ענין הצורה לבד, כמו שנדע שפלוגי ופלוגי עשו בעת מה המעשה הפלוגי, ואי אפשר לנו שנדמה אותם, כי הדמיון לא ידמה יחד כי אם דבר אחד וזה גם כן אחרי המנוחה וההשתדלות.<sup>70</sup> ("ביאור לקיצור ס' החוש והמוחש", דף 282א)

67 משתמע מדבריו שלכן הם גם אינם זקוקים להתבודדות משאר כוחות הנפש כדי לחזור ולהשיג את מושאיהם.

68 ולא על ביאורו לס' הנפש. ראו לעיל הערה 12.

69 במירכאות אני מביאה את דברי אבן רשד המצוטטים בפירושה העל של הרלב"ג.

70 הרלב"ג חוזר על הדברים הללו בהמשך פירושו ומיישם אותם גם על הכוח השומר: "ולזה כמו שהכוח השומר הוא זולת המדמה בהכרח לפי שהשומר ישמור דברים רבים יחד ואי אפשר זה במדמה כי הזוכר הוא זולת המדמה [...] ("ביאור לקיצור ס' החוש והמוחש", דף 282א).

על פי פירושו לדברי אבן רשד הכוח הדמיוני איננו יכול לדמות אלא דבר אחד כל פעם, ולא זאת בלבד אלא שעליו לעשות מאמץ כדי לדמות אותו הדבר.<sup>71</sup> דברים אלו מקבילים לפירוש שנתן כאן לקללה לנחש.

### ג.2.2 הקללה השנייה

הקללה השנייה מצויה לפי פירושו של הרלב"ג בחלקו השני של פסוק יד: "ועפר תאכל כל ימי חיך". קללה זו נסובה על אופי ההשגה של הכוח הדמיוני. גם כאן, כמו בפירוש לחלק הראשון של הפסוק, מציג הרלב"ג את אפיון הכוח הדמיוני, שעליו מספר חלק זה של הפסוק כמורה על נחיתותו של הכוח הזה ולכן כ"קללה":

ונתקלל שיהיה מאכלו עפר, רוצה לומר שלא תעלה השגתו זולת להשגת הדברים הפרטיים, כמו הענין בשאר הכוחות החומריות. ובהם גם כן יגיע לו מהכזב הרבה כמו שנתבאר בספר הנפש, מה שאין כן בשאר הכוחות המשגות, רצוני שהשגותיהם המיוחדות להם לא ימצא בהם הכזב. (עמ' 109)

הרלב"ג מבין שהעפר מייצג את החומר. מאחר שהחומר על פי הפילוסופיה האריסטוטלית הוא עקרון האינדיבידואציה של הדברים הפרטיים הרי שהשגתו מורה על כך שהכוח הדמיוני משיג את הפרטים המורכבים מחומר ומצורה. אמנם בכך מאופיינת השגת "הכוחות החומריות" בכלל, דהיינו השגת החושים החיצוניים, אבל מה שמייחד את השגת הכוח הדמיוני הוא שבדברים הפרטיים הוא משיג לעתים קרובות את "הכזב", דהיינו שלעתים קרובות הוא משיג דברים שאין להם מציאות חוץ נפשית בעוד שהכוחות ההכרתיים האחרים משיגים דברים שיש להם מציאות מחוץ לנפש, דהיינו הם משיגים "אמת". בתופעה זו רואה הרלב"ג חסרון נוסף של הכוח הדמיוני וזוהי ה"קללה" השנייה שלו.

בהסבר הקללה הזאת מפנה הרלב"ג שוב את קוראו במפורש לס' הנפש, ככל הנראה ל"קיצור ס' הנפש" של אבן רשד, חיבור שעליו הוא מסתמך בדרך כלל בפירושו לספור גן העדן, אבל אולי הוא חושב כאן גם על "ביאור אמצעי לס' הנפש" של אבן רשד, שאף אותו הכיר והזכיר לעתים קרובות בפירושו ל"קיצור ס' הנפש".<sup>72</sup>

71 הרלב"ג איננו מדבר כאן במפורש על הצורך של הכוח הדמיוני להתבודד כדי להשיג את מושאיו אלא על מנוחה והשתדלות, כלומר על מאמץ לתפוס את הדימוי שאיננו ניתן לו באותו הרגע מן החושים באמצעות החוש המשותף. בפירושו לקללה לנחש הרחיב את הסברו לדברים. הוא טען למעשה שהשתדלות היא בידורו של הכוח הדמיוני משאר כוחות הנפש.

72 ראו לעיל הערה 30.

לפי שני החיבורים הללו אכן בכך נחות הכוח הדמיוני מכוחות ההכרה האחרים, מהחושים, מהכוח המחשבי ומהשכל-המשיגים אמת.<sup>73</sup>

אפיון זה של הנחש אין הרלב"ג גוזר מ"ועפר תאכל" אלא מתורת הנפש האריסטוטלית, שבאמצעותה הוא משלים את הפירוש לדברים. תורת הנפש האריסטוטלית מאפשרת לו להרחיב ולפתח את הפירוש למשמעות הביטוי "ועפר תאכל" ולהצדיק את הטענה ש"ועפר תאכל" הוא "קללה" נוספת, הוא חיסרון נוסף של הכוח הדמיוני. ההנחה הפרשנית שלו כאן, וגם בפירושים אחרים שנתן למקרא, היא, שהמקרא מתאים לפילוסופיה האריסטוטלית כפי שהוצגה על ידי אבן רשד או לפילוסופיה האריסטוטלית כפי שפיתח אותה הוא עצמו בפירושי-העל שלו לפירושי אבן רשד וב"מלחמות ה'". לכן לגיטימי לדעתו לפרש טקסטים מקראיים על פי תורות שהכיר מפירושי אבן רשד לאריסטו ולהשלים על ידן את פירושו לטקסטים המקראיים גם אם אין לדברי ההשלמה הללו בסיס טקסטואלי ממש.

### ג.2.3 הקללה השלישית

הקללה השלישית לנחש מצויה בפסוק טו: "ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה". בשונה משתי הקללות הראשונות היא איננה עוסקת במבנהו של הנחש ובהתנהגותו אלא במערכת היחסים שבינו לבין האישה. הפסוק מציג שתי מערכות של יחסי איבה: איבה בין הנחש לבין האישה ואיבה בין זרעו של הנחש לבין זרעה של האישה. על האיבה האחרונה מרחיב המקרא את הדיבור ומסביר כיצד היא מתרחשת בפועל: "הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב".

מערכת יחסי האיבה הראשונה – "ואיבה אשית בינך ובין האשה" – עוסקת ברובד הנסתר שלה במערכת היחסים בין הכוח הדמיוני לבין האישה. הרלב"ג מפרש אותה באמרו: "ונתקלל עוד, שאפילו בינו ובין האשה – ששלמה ההסכמה בזה בענין אשר השיאה בו – תהיה איבה, עד שאחד ינגד לשני לפעולתו; וזה כי היא תשתמש בהשגות החושים, אשר יבטלו פעולות הדמיון בעת פעולתם" (עמ' 73

73 ראו "קיצור ס' הנפש", "מאמר בדמיון", עמ' 22-23 – הברל בין הדמיון לבין החושים. שם, עמ' 26 – ההברל בין הדמיון לבין השכל. "הביאור האמצעי לס' הנפש", עמ' 102 – ההברל בין הדמיון החושים, השכל והמחשב. ברנר-פריימן, "בראשית", עמ' 109 הערה 109, מצטטים מתוך פירוש הרלב"ג ל"קיצור ס' הנפש" ואינם מבחינים בין דברי אבן רשד, שאותם מצטט כאן הרלב"ג, לבין הפירוש שהוא נותן להם. דברי אבן רשד הם: "והנה יהיה נבדל הכוח הזה גם כן מכוח החוש כי אנחנו הרבה פעמים נכזב בכוח הזה ונצדק בכוח החוש [...] ("קיצור ס' הנפש", עמ' 22). בפירושו אומר הרלב"ג בין היתר: "ואולם בדמיון נכזב הרבה כי אנחנו כבר נדמה ענינים רבים אי אפשר מציאותם וזה מענין הדמיון מבואר" ("ביאור לס' הנפש", עמ' 22).

109). הסבר זה מתבסס על אותה התפיסה בתורת הנפש, שעליה כבר עמד באופן אחר בפירושו ל"נחש" בבראשית ג, א ובפירושו לקללה הראשונה לנחש: הכוח הדמיוני יכול לפעול רק כאשר החושים החיצוניים נחים מפעולתם. כאן הוא מציג זאת בצורה שונה: פעולת החושים החיצוניים מונעת מהכוח הדמיוני להשיג את הדמיויים. מאחר שפירש שחיה היא דמות ממשית הרי שחייב היה להסביר את הקשר בינה לבין התפיסה החושית כדי שיוכל להעמיד את האיבה הראשונה על איבה בין החושים לבין הכוח הדמיוני.<sup>74</sup> הוא טוען שאמנם מצד אחד יש "הסכמה", שיתוף פעולה, בין חוה, הדמות ההיסטורית, לבין הנחש, הכוח הדמיוני שפיתה את חוה להשיג טוב ורע. אבל מהיבט אחר יש ביניהם איבה, יש ניגוד בפעולותיהם. האיבה בין חוה לבין הכוח הדמיוני נוצרת מפני שחוה משתמשת בחושים החיצוניים. כשעה שהיא עוסקת בתפיסה חושית מבטלת פעילותה זו את פעילות הכוח הדמיוני שלה ומונעת ממנה להשיג את הדמיויים החושיים, וזוהי משמעות האיבה בינה לבין הנחש. את מערכת יחסי האיבה השנייה, האיבה בין זרעה של חוה לזרעו של הנחש מפרש הרלב"ג על דרך המשל כפי שהטרים ובישר ב"ביאור המלות". הפירוש על דרך הפשט הוא המפתח לפירוש הרובד הנסתר של חלק זה של הקללה:

וכן זרעה – והם אלו ההשגות החושיות – ינגדו לזרע הדמיון – והם הצורות הדמיוניות אשר כבר הגיעו, שהדמיון לא יוכל על ציורם בעת השתמשות הנפש בשאר ההשגות; אלא שסידור הענין יהיה כן שהיא זרעה יבטלו פעולת הדמיון בראשונה, בהרגישם הדברים המוחשים, כי אז תבטל פעולתו, והוא יבטל פעולתם בסוף<sup>75</sup> כשיקח מהם אלו ההשגות החושיות ויציירם. וזה הענין הוא כולו על דרך משל כמו שתראה בשאר הכוחות החומריות. ובהם גם כן יגיע לו מהכזב הרבה כמו שנתבאר בספר הנפש, מה שאין כן בשאר הכוחות המשיגות, רצוני שהשגותיהם המיוחדות להם לא ימצא בהם הכזב. (עמ' 109)

מילת המפתח להבנת הרובד הנסתר של הקללה כאן היא "זרע". הרלב"ג מפרש "זרע" כתולדה, כפרי הפעולה. גם כאן הוא 'עוקף' את הבעיה שנובעת מההכנה שחוה היא דמות היסטורית ממשית אבל את הקללה לנחש יש לפרש על דרך המשל,

74 וברנר-פריימן, "בראשית", עמ' 109, הערה 110, הכותבים "כנגד פעולות החושים (=האישה)" טועים.

75 הרלב"ג מסתמך כאן על הפירוש ל"ראש" ול"עקב" שהביא ב"ביאור המילות": "ויהיה ביאור 'ראש' ו'עקב' לפי הנמשל: בראשונה ובסוף. וכן תרגם אונקלוס עליו השלום" (עמ' 101). הוא אמנם מסתמך כאן על תרגום אונקלוס אבל איננו מצטט אותו אלא רק מזכירו. אונקלוס מתרגם "ראש" – "מלקדמין" ו"עקב" – "לסופא".

ועושה זאת באותה הדרך עצמה שבה עשה זאת בפירוש החלק הראשון של הקללה. בחלק הראשון של הקללה השלישית מוצגת חוה כמי שעוסקת בהשגות החושים החיצוניים. לכן יכול היה הרלב"ג לפרש שברובד הנסתר "זרעה" הוא התולדה של פעולת החושים, דהיינו: מה שמושג בהשגות החושיות, הצורות של הדברים הנתפסות על ידי החושים. הפירוש ל"זרעו" של הנחש פשוט יותר. מאחר שהנחש הוא הכוח הדמיוני הרי שהתולדה של פעילותו היא הצורות הדמיוניות המצויות בו במדרגת הפשטה גבוהה יותר מאשר בחושים. הרעיון המצוי כאן לפי פירושו של הרלב"ג הוא פיתוח הרעיון שהוצג בחלקו הראשון של הפסוק: ה"איבה" בין החוש והדמיון מועמדת כאן על הדחיקה של תוצאת הפעילות של הדמיון, הצורות הדמיוניות, על ידי תוצאת הפעילות של החושים החיצוניים, היא ההשגות החושיות. כאשר עוסקת הנפש בהשגות החושים היא איננה יכולה להשיג את הצורות הדמיוניות שכבר השיגה קודם לכן. אבל כפוף לאילוץ של הפסוק המקראי עומד הרלב"ג גם על התופעה ההפוכה – בזמן שהכוח הדמיוני משיג את הדימויים שלו אין האדם יכול להשיג את מושאי התפיסה החושית. השגת הדימויים על ידי הכוח הדמיוני מבטלת אז את פעולת החושים. החידוש או התוספת של החלק הזה של ה"קללה" על החלק הראשון שלה הוא העמידה על סדר 'יחסי האיבה בין האישה ו"זרעה" לבין הנחש ו"זרעו", שהוא סדר ההשגות האנושית ברובד הנסתר. האיבה בין חוה וזרעה לנחש ולזרעו קודמת לזו שבין הנחש וזרעו לבין האישה וזרעה. ברובד הנסתר: הביטול של פעולת השגת הצורות הדמיוניות בידי הכוח הדמיוני באמצעות פעולת ההשגה של החושים קודם לביטול השגת מושאי החושים באמצעות פעולת הכוח הדמיוני. סדר ההכרה הוא שתחילה פועלים החושים, הם משיגים את מושאייהם מן האובייקטים החיצוניים לנפש. בשעה שהם עושים זאת הם מונעים את פעולת הכוח הדמיוני ומונעים ממנו להשיג את הצורות הדמיוניות. אבל משהושגו הדימויים של הדברים על ידי החושים פועל הכוח הדמיוני – הוא מציג את הצורות הדמיוניות שקיבל מן החושים. כאשר הוא מנכיח בפני הנפש את הצורות הללו החושים כבר לא פועלים והם אינם מנכיחים בפני הנפש את צורות הדברים שתפסו.

קביעה זו מעוגנת בתפיסת יסוד של הפסיכולוגיה האריסטוטלית שאותה למד הרלב"ג מאבן רשד, ולפיה מאחר שהנפש היא אחת הרי שבזמן שאחד מכוחותיה פועל אין הכוח האחר יכול לפעול.<sup>76</sup> מכיוון שכך, כאשר עוסק הכוח הדמיוני בדימויים שהשיג אין החושים יכולים לעסוק בהשגת דימויים מן האובייקטים החיצוניים. גם סדר הפעולות ברור לפי הפסיכולוגיה האריסטוטלית – כדי שיהיו לו דימויים צריך הכוח הדמיוני לקבל אותם תחילה מן החושים באמצעות החוש המשותף רק אחר

כך הוא יכול להנכיח אותם בפני הנפש גם כאשר אין החושים פועלים ומוסרים לו אותם.<sup>77</sup> הרלב"ג מצליח לתת כאן פירוש קוהרנטי לשיטתו לחלק הזה של הקללה, אבל בפירוש זה אין הוא יכול להסביר מדוע ביטול השגת הדימויים החושיים בשעת פעולת הכוח הדמיוני הוא "קללה" לנחש.

#### ג.2.4 האם חל שינוי בכוח הדמיוני בשל חטאם של אדם ושל חוה?

נשאלת השאלה: האם סבור הרלב"ג שהקללות לנחש מורות על שינוי שחל בכוח הדמיוני של האדם מפני שפיתה את חוה ומכאן האם הוא סבור שיש לראות בהן 'עונש' שהוטל על הכוח הזה? בפירושו לקללה לנחש כאלגוריה פילוסופית ב"ביאור דברי הסיפור" קושר הרלב"ג בין הפיתוי שמפתה הנחש את חוה לבין אופיו של הכוח הדמיוני ודרך פעולתו ואומר: "ונתקלל מפני זה [מפני שהסית את חוה] הנחש מכל הכחות הנפשיות אשר באדם המשותפות לו ולשאר הבעלי חיים" (עמ' 108). לפי ניסוח הדברים הזה האפיונים של הכוח הדמיוני, המתוארים בקללות לנחש, הם תוצאת התנהגותו של הכוח הדמיוני ולא אפיונים שהיו לו תחילה לפני שפיתה את חוה. בעקבות פיתויה של חוה חל שינוי באופיו. הכוח הדמיוני כפי שאנחנו מכירים אותו עכשיו הוא הכוח הדמיוני כפי שעוצב אחרי שפיתה את חוה. אבל נראה לי שאין להבין כך את פירושו ודבריו "ונתקלל מפני זה [...]" הם "מס" לרובד הנגלה של הסיפור. אבל הסבר זה איננו מתיישב עם פירושו של הרלב"ג לדמות הנחש בבראשית ג, א. על פי הפירוש האטימולוגי לשם "נחש" מייצג "נחש" את הכוח הדמיוני מפני שהכוח הדמיוני מתבסס בהשגתו על הניסיון, דהיינו על התפיסה החושית. הקללה הראשונה לנחש "על גחונך תלך" איננה מורה אפוא על שינוי שחל בכוח הדמיוני אלא על עצם טבעו, אולם היא מתארת את הכוח הדמיוני באופן 'שלילי'. מאחר שהנחש תואר כבר בפירוש לבראשית ג, א ככוח הדמיוני שיכול לפעול רק כאשר אין החושים האחרים מפריעים בעד פעולתו הרי שאין בקללה לנחש דבר חדש על טבעו של הנחש שלא היה בנחש שאותו הציג בתחילת הסיפור ומכאן שאין בקללה לנחש כדי שינוי שחל בו. ה"קללה" לנחש רק מאירה באור אחר, באור שלילי, את ההיבט הזה של פעולת הכוח הדמיוני.

מסקנה זו ניתן לאשש גם מתוך הפירושים שנותן הרלב"ג לדברי האל לאדם ולחוה. ניסוח דומה לניסוח סיבת הקללה לנחש מצוי בפירוש דברי האל לאדם בבראשית ג, יז. הרלב"ג מפרש כאן:

77 על פי תורת ההכרה האריסטוטלית יכול הדמיון לתפוס צורות דמיוניות גם אחרי שהחושים פסקו מפעולתם והאובייקטים שאותם השיגו כבר אינם נוכחים בפני הנפש. ראו למשל "קיצור ס' הנפש", "המאמר בדמיון", עמ' 33.



כי לפנותו [של האדם] להשגות אחרות זולת ההשגות המכוונות לו – והם המושכלות – הנה האדמה שיצמחו ממנה אלו ההשגות במה שיושג בה מהדברים המוחשים – כמו שקדם – נתקלה שלא יגיעו ממנה כי אם בקושי ובצער גדול המושכלות בסידור המושכל אשר לדברים הטבעיים. (עמ' 110)

גם מניסוח זה מתקבל הרושם שהקושי בהשגת המושכלות הוא תוצאה של חטאו של האדם ומכאן שהוא שינוי ביכולת ההשגה שלו. אבל בהערת "ראוי שתדע" הראשונה שבסוף פירושו לסיפורי בריאת האדם ולסיפור גן העדן מסביר הרלב"ג שכל זה משל:

וראוי שתדע שמה שבא הנה מזה הסיפור הנפלא, הוא על דרך משל, לבאר שהחסרון שהגיע בבריאת האדם, עד שלא יתכן שיגיע אל השלמות שיכוון בו כי אם בקושי עצום, היה מפני שלא היה אפשר לו שיקבל זה באופן יותר שלם, עד שהכלים בעצמם שהושמו בו לדרך אל השלמות יהיו כלים לאדם – מצד בחירתו – לדרך אל החסרון. (עמ' 111)

מכאן, דברי האל לאדם מורים על חיסרון שהיה כבר בבריאת האדם, חיסרון קבוע המצוי בטבעו ולא בחיסרון שנקנה על ידי החטא.

בפירוש לדברי האל לאישה לאחר החטא ברורים הדברים עוד יותר – לפי תפיסת הרלב"ג יש הקבלה בין מדרגתו של הנמצא בסולם הטבע לבין מדרגת ההשגחה שלה הוא זוכה. לפי פירושו נמצאת האישה במדרגה אונטולוגית נמוכה יותר מאשר האדם, יכולתה השכלית נמוכה יותר מזו שלו ולכן היא מושגחת פחות ממנו. מדרגת ההשגחה הפחותה הזאת שבה מצויה האישה מתבטאת בכך ש"כבר יקרוה דברים רבים מכאיבים, כמו הוסת וההריון והלידה, ושתשוקתה אמנם הושמה לעבודת בעלה, והוא ימשול בה" (עמ' 109). מדברים אלו ברור שדברי האל לאשה אינם עונש על התנהגותה אלא הסבר של מצבה. מצב זה מעוגן במקומה בסולם הטבע ונקבע עם בריאתה.<sup>78</sup>

## סיכום

לפי פירושו של הרלב"ג, הנחש בסיפור גן העדן הוא דמות אלגורית שמייצגת את הכוח הדמיוני של האדם. תיאור הנחש בבראשית ג, א והקללות שבהן קולל על פי בראשית ג, יד-טו מציגים היבטים שונים של הכוח הדמיוני על אפיוניו, פעולותיו ודרכי השגתו. ההיבטים האלו אינם מוצגים בהרצאה שיטתית על הכוח הדמיוני

78 מן הראוי לציין שהרלב"ג איננו משתמש כלל במילה 'עונש' בהסברו לדברי האל לנחש, לאדם ולחיה לאחר שחטאו.

ורוב הנאמר בהצגתם איננו תורם להבנת האירועים שעליהם מספר הסיפור המקראי. הרלב"ג כפוף בפירושו לטקסט המקראי מחד גיסא ולתורת הנפש האריסטוטלית מאידך גיסא ומציג את ההיבטים הללו בפירוש לפסוקים ולחלקי פסוקים מספור גן העדן על פי סדר הכתוב. מאחר שאין הוא מוסיף לפירושו לסיפורים על בריאת האדם ולסיפור גן העדן "תועלות" המסכמות את הלקח הנלמד מן הסיפור אין הוא מציג בשום מקום סינתזה כל שהיא של החלק בתורת הנפש העוסק בכוח הדמיוני שאותו ניתן ללמוד מספור גן העדן. התמונה המתקבלת היא של קטעים מפרק בתורת הנפש העוסק בכוח הדמיוני של האדם. הקטעים הללו מלמדים כמה דברים על הכוח הדמיוני.

הפירוש לדמות הנחש בכראשית ג, א מלמד על ארבעה מאפיינים של הכוח הדמיוני:

א. הכוח הדמיוני הוא כוח המזיק לאדם. בהניעו אותו להשיג הנאות גופניות מסטה הכוח הדמיוני את האדם מן הדרך הישרה, ממימוש השגת השלמות השכלית, שהיא הכוונה של האל בבריאתו. בכך הוא מונע מן האדם לא רק את השגת שלמותו השכלית אלא גם את השגת חיי הנצח.

על יסוד תורת הנפש האריסטוטלית מוסיף הרלב"ג להסבר פעולתו של הכוח הדמיוני ככוח המזיק לאדם גם הבהרה על דרך פעולתו: הכוח הדמיוני איננו מניע בעצמו את האדם לעבר השגת הנאות הגופניות. הוא עושה זאת באמצעות הכוח המתעורר. תפיסה זאת בתורת הנפש מוצגת לטענתו גם במדרש פרקי דרבי אליעזר. ב. הכוח הדמיוני מתבסס על התפיסה החושית בהשגת הדימויים החושיים שלו. ג. הכוח הדמיוני יכול לבחור בדימויים שהוא רוצה לייצג בפני הנפש בעוד שהחושים מחויבים להציג בפניה רק אותם הדימויים שהם מקבלים בתפיסת האובייקטים החוץ נפשיים.

ד. בהשיגו את הדימויים החושיים מאפשר הכוח הדמיוני להשיג את ידיעת העתידות בנבואה וגם בחלום הצודק ובקסם.

שלוש הקללות לנחש מלמדות על דרכי ההשגה של הכוח הדמיוני ועל יחסן לתפיסה החושית. הרלב"ג תופס את רובן (להוציא הקביעות השלישית והשביעית) כחסרונות של הכוח הזה:

א. הכוח הדמיוני תלוי בתפיסת הדימויים שלו בחושים. בשל תלות זו קשה לו להשיג את הדימויים הללו והוא זקוק להתבודדות משאר כוחות הנפש.

ב. הכוח הדמיוני איננו יכול להשיג דימויים מספר בעת ובעונה אחת.

ג. הכוח הדמיוני משיג רק דברים פרטיים.

ד. הכוח הדמיוני משיג גם דברים שהם "כזב", דברים שאין להם מקבילה במציאות החוץ נפשית.

ה. הכוח הדמיוני יכול לפעול רק כאשר החושים החיצוניים נחים מפעולתם. כאשר פועלים החושים מתבטלת פעולת הכוח הדמיוני.

ו. בשעה שמתרחשת השגת הדימויים בידי החושים נמנעת השגת הדימויים מן הכוח הדמיוני.

ז. בשעת השגת הדימויים בידי הכוח הדמיוני נמנעת השגת הדימויים מן החושים החיצוניים.

הפרקים הללו בתורת הנפש עונים ברובם על הציפיות שעולות מתוך המטרה של סיפור גן העדן כפי שנוסחה בידי הרלב"ג בסוף פירושו לסיפור בריאת האדם ולסיפור גן העדן: "להודיע סודות הבריאה האנושית" (עמ' 115). אבל הם אינם עונים לציפייה שמעוררת המטרה שעליה הצהיר בפתחת פירושו: "להודיע הכלים אשר נתן ה' יתעלה לאדם להגיעו אל הצלחת הנפש אשר בה יהיו לו החיים הנצחיים" (עמ' 84). כמו השגת כל ידיעה פילוסופית ומדעית גם השגה זו תורמת לכינון השכל בפועל או לכינון השכל הנקנה של האדם ומכאן להשגת שלמותו. עם זאת, הצגת הכוח הדמיוני ככוח שמונע את האדם מהשגת השלמות האחרונה שלו עונה לטענת הרלב"ג בסוף פירושו לסיפור בריאת האדם ולסיפור גן העדן שכן לפיה סיפור גן העדן בא להודיע גם את "החסרון שיהיה בו [באדם] מהכרח החומר להוציא מה שבו מהשלמות בכח אל הפועל" (עמ' 115).

### הקיצורים הביבליוגרפיים:

Mashbaum J. S., "Chapters 9–12 of Gersonides' = "קיצור ס' הנפש" = Supercommentary on Averroes' Epitome of the De anima: The Internal Senses," Ph.D. dissertation, Brandeis University, 1981

אבן רשד, "ביאור אמצעי לס' הנפש" = אבן רשד, הביאור האמצעי של אבן רשד לספר הנפש לאריסטו בתרגום משה אבן תבון, מהדורת אברהם אריה עברי, ירושלים, תשס"ג.

אבן רשד, "ביאור ס' בעלי חיים" = אבן רשד, ביאור ס' בעלי חיים, כ"י אוקספורד-בודלי 1370/1 (ס' 22394).

Averroes, *Epitome of the Parva naturalia*: (1) = "קיצור ס' החוש והמוחש" = *Averrois Compendium librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur; Textum hebraicum recensuit et adnotationibus illustravit Henricus Blumberg, Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, versis Hebraicam*, vol. 7, Cambridge, MA: Mediaeval Academy of America, 1954

אברהם אבן עזרא, "שיטה חדשה" = אבן עזרא, פירושי התורה לרבינו אברהם אבן עזרא על פי כת"י ורפוסים ראשונים עם מבוא, ביאורים, ציוני מקורות ומקבילות מאת אשר ויזור, בראשית, ירושלים, 1976.

Eisen Robert, "The Torah and Esoteric Discourse," = "תורה ודין אזוטרי" = *Gersonides on Providence, Covenant, and Chosen People*, New York, 1995, pp. 99-113

ברנר-פריימן, "בראשית" = לוי בן גרשום, חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"י ועם ביאור רבינו לוי בן גרשום (רלב"ג), ספר בראשית, עורכים ברוך ברנר ואלוי פריימן, מעלה אדומים, תשנ"ג.

דוד קמחי (רד"ק), "פירוש על התורה" = קמחי דוד (רד"ק), פירושי רבי דוד קמחי (רד"ק) על התורה, ספר בראשית בשלמותו, כפי שיצא מידי המחבר ולקט פירושי על שמות, ויקרא במדבר דברים מתוך ספרי רד"ק, עם מבוא, הערות ומראי מקומות מאת משה קמלהר, ירושלים, 1975.

הלברטל, "סתר וגילוי" = הלברטל משה, "השפה הכפולה והקהל החצוי ב'מורה הנבוכים'", "פריצת גבולות הסוד" כיסוי וגילוי באזטריות המיימונית, "סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימה"ב, ירושלים, תשס"א, עמ' 40-53.

Touati Charles, *Les Guerres du Seigneur, Livres III et IV*, = "מלחמות ה'", *Introduction, Traduction et Notes*, Paris, 1968

Touati Charles, "Les idées philosophiques et théologiques = "פירושי מקרא" = *Revue des sciences religieuses* 28 (1954), pp. 335-367

לוי בן גרשום, "ביאור לספר בעלי חיים" = לוי בן גרשום, ביאור לספר בעלי חיים, כ"י וטיקן 42 (ס' 186).

Mashbaum J. S., "Chapters 9–12 of Gersonides' = "ביאור לספר הנפש" = *Supercommentary on Averroes' Epitome of the De anima: The Internal Senses*, Ph.D. dissertation, Brandeis University, 1981

לוי בן גרשום, "ביאור לקיצור ס' החוש והמוחש" = לוי בן גרשום, ביאור ס' החוש והמוחש *קצור אבן רשד*, כ"י אוקספורד-בודלי, קטלוג נויבאוואר 3731/5 (ס' 79322).

לוי בן גרשום, "מלחמות ה'" = לוי בן גרשום, ספר מלחמות השם, לייפציג, ק' ב' לארק, 1866. לוי בן גרשום, "בראשית" = לוי בן גרשום, חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"י ועם ביאור רבינו לוי בן גרשום (רלב"ג), ספר בראשית, עורכים ברוך ברנר ואלוי פריימן, מעלה אדומים, תשנ"ג.

לוי בן גרשום, "פירוש לשיר השירים" = לוי בן גרשום, פירוש לשיר השירים, ההדיר בצירוף מבוא והערות מנחם קלנר, רמת-גן, 2001.

Sirat Colette, "III. Les commentaires bibliques, B. = "מתורת הפירוש" = *La méthode d'exégèse suivie d'une brève analyse de l'exégèse de deux péripécopes de la Torah*, Colette Sirat, Sara Klein-Braslavy et Olga Weijers (eds.), *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*, Paris, Vrin, 2003, pp. 215-259

סעדיה גאון, "פירוש לבראשית" = סעדיה גאון, פירושי רב סעדיה גאון לבראשית, הוצא לאור בצירוף מבוא ותרגום והערות משה צוקר, ניו-יורק, 1984.

- Feldman Seymour, "Appendix: Gersonides and = "רלב"ג ופירוש המקרא" = "Biblical Exegesis," *Levi ben Gershom (Gersonides), The Wars of the Lord*. Trans. S. Feldman, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1984–1999, vol. II, pp. 213-247
- Feldman Seymour, "The exegetical and hermeneutical = "פרשנות מקרא" = legacy of the Middle Ages — Christian and Jewish perspectives: Levi ben Gershom/Gersonides," M. Saebø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament — The History of Its Interpretation*, vol. II, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, pp. 64-75
- פרוידנטל, "הצלחה נפשית" = פרוידנטל גר, "הצלחה נפשית ואסטרונומיה – מלחמתו של הרלב"ג נגד תלמי", דעת 22 (תשמ"ט), עמ' 55-72.
- Freyman Eli, "Le commentaire de Gersonides sur le = "הקומנטרים" = Pentateuque: éditions et manuscrits," G. Dahan (ed.), *Gersonide en son temps — science et philosophie médiéval*, Louvain-Paris, 1991, pp. 117-132
- פריימן-ברנר, "פירוש רלב"ג לתורה" = פריימן א' ברנר ב', "פירוש רלב"ג לתורה", מחניים 4 (תשנ"ג), עמ' 224-241.
- קליין-ברסלבי, "הפועל ברא" = קליין-ברסלבי שרה, "פירוש הרמב"ם לפועל 'ברא' ושאלת חידוש העולם", דעת 16 (תשמ"ו), עמ' 39-55.
- קליין-ברסלבי, "סיפורי אדם" = קליין-ברסלבי שרה, פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית – פרקים בתורת האדם של הרמב"ם, ירושלים, תשמ"ז.
- קליין-ברסלבי, "התבודדות" = קליין-ברסלבי שרה, "נבואה, קסם וחלום והמונח 'התבודדות' במשנת הרלב"ג", דעת 39 (תשמ"ז), עמ' 23-68.
- קליין-ברסלבי, "אזוטריזם פילוסופי" = קליין-ברסלבי שרה, שלמה המלך והאזוטריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם, ירושלים, 1996 (הדפסה שנייה 2008).
- Klein-Braslavy Sara, "Les commentaires bibliques A. = "הקדמות 1" = Les introductions," Colette Sirat, Sara Klein-Braslavy et Olga Weijers (eds.), *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*, Paris, Vrin, 2003, pp. 194-215
- Klein-Braslavy Sara, "The Introductions to the Bible = "הקדמות 2" = Commentaries," Klein-Braslavy Sara, "Without any Doubt" *Gersonides on Method and Knowledge*, Leiden, Brill, series: Supplements to the Journal of Jewish Thought and Philosophy, 2011, pp. 151-179
- Klein-Braslavy Sara, "Gersonide = "רלב"ג פרשן אבן רשד 1" = commentateur d'Averroès," Collete Sirat, Sara Klein-Braslavy et Olga Weijers (eds.), *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*, Paris, Vrin, 2003, pp. 59-90
- Klein-Braslavy Sara, "Gersonides as = "הרלב"ג פרשן אבן רשד 2" = Commentator on Averroes," Klein-Braslavy Sara, "Without any Doubt:"

- Gersonides on Method and Knowledge*, Leiden, Brill, series: Supplements to the Journal of Jewish Thought and Philosophy, 2011, pp. 181-219
- Klein-Braslavy Sara, "Maimonides' = "1 פירוש אקזוטרתי ואזוטרתי 1" = "Exoteric and Esoteric Biblical Interpretations in the *Guide of the Perplexed*," *Study and Knowledge in Jewish Thought*, H. Kreisel (ed.), Ben-Gurion University of the Negev, 2006, pp. 137-164
- Klein-Braslavy Sara, "Maimonides' = "2 פירוש אקזוטרתי ואזוטרתי 2" = "Exoteric and Esoteric Biblical Interpretations in the *Guide of the Perplexed*," *Maimonides as Biblical Interpreter*, Boston, Academic Studies Press, series "Emunot," 2011, pp. 195-220
- Klein-Braslavy Sara, "Maimonides' Strategy for Interpreting = "1 אשה 1" = "'Woman' in the *Guide of the Perplexed*," J. Hamesse et O. Weijers (eds.), *Ecriture et réécriture des textes philosophiques médiévaux, Volume d'hommage offert à Colette Sirat*, Turnhout Belgium, Brepols, 2006, pp. 291-310
- Klein-Braslavy Sara, "Maimonides' Strategy for Interpreting = "2 אשה 2" = "'Woman' in the *Guide of the Perplexed*," *Maimonides As Biblical Interpreter*. Boston, Academic Studies Press, series "Emunot," 2011, pp. 123-145
- Klein-Braslavy Sara, "Interpretative Riddles in = "1 חידה פרשנית 1" = "Maimonides' *Guide of the Perplexed*," *Maimonidean Studies* 5 (2007), pp. 111-128
- Klein-Braslavy Sara, "Interpretative Riddles in = "2 חידה פרשנית 2" = "Maimonides' *Guide of the Perplexed*," *Maimonides As Biblical Interpreter*, Boston, Academic Studies Press, series "Emunot," 2011, pp. 145-160
- Klein-Braslavy Sara, "Bible Commentary," Ken = "פרשנות מקרא" = "Seeskin (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*. Cambridge, 2005, pp. 245-272
- קלנר, "מדוע נכתב הפירוש" = קלנר מנחם, "מדוע נכתב הפירוש, ולמי הוא נועד", בתוך: "מבוא לר' לוי בן גרשון", פירוש לשיר השירים, ההדיר בצירוף מבוא והערות מנחם קלנר, רמת-גן, 2001, עמ' 29-34.
- רמב"ם, "מורה הנבוכים" = משה בן מיימון (רמב"ם), מורה הנבוכים על פי תרגום שמואל אבן תיבון, מהדורת יהודה אבן שמואל, ירושלים, תשמ"ב.