

מעשה בני האלהים ובנות האדם *

(בראשית ו, א – ד)

[תש"ג – 1942/3]

זהו בלי ספק אחת הפרשיות הסתומות ביותר בספרי התורה. וכל הדעות השונות שתלו בה הדורות המאוחרים לא בלבד שלא הועילו לבררה, אלא להיפך פרשו עליה מסווה של ערפל ועשאוה יותר ויותר סתומה. אם נסיר מעליה מסווה זה ונגסה להבין את ביטוייה לפי פשוטם ולפי הוראתם המקורית, נזכה אולי לעמוד על כוונתה ולהפוך את הסתום למפורש.

ראשית כל, מן הראוי שנשתדל לברר מי הם בני האלהים הנזכרים בפרשה. פירושים רבים הוצעו, ועדיין לא הוברר הדבר כל צורכו.

הפירוש הקדום ביותר, עד כמה שידוע לנו, הריהו: המלאכים. פירוש זה משמש יסוד לסיפור שלם בספר חנוך (חנוך האתיופי, וואילך), ומשתקף עוד בכמה פרשיות של הספרים החיצונים¹, ובספר הצדוקי שנתגלה על ידי שכתר², וקיבלוהו פילון ויוספוס פלוויס ורבים מאבות הכנסיה ומסופריה³. ולזה מתאימה הגירסה הנמצאת בכתבי יד אחדים של תרגום השבעים, *ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* כלומר: מלאכי האלהים⁴. האגדות המבוססות על פירוש זה נתקבלו בכמה מדרשים, למשל בפרקי דר' אליעזר כב, בילקוט מד (ששאב בלי ספק ממקור קדום), ועוד בספרים אחרים⁵. בתלמוד אינן נזכרות

* [מאמר זה הודפס בלונדון בזמן מלחמת העולם השנייה, ומחברו, שהיה אז בירושלים, הצטער על כך שנפלו בו טעויות דפוס מרובות (ראה הערה בספרו מאדם עד נח בפירוש על הפרשה הנידונה). השתדלנו לתקן כמיטב יכולתנו, ואם נעלמו מאתנו אי אלו טעויות, עם הקורא הסליחה]. מ.

1 עיין, למשל, בס' חנוך האתיופי, מלבד מה שהוכרנו בפרק וואילך, עוד פרק פו, ד"ו, ועוד בס' תויבלות, ד כב, הא, ובצוואת ראובן, ה ו"ו.

2 עמ' 2.

3 עיין את הביבליוגראפיה אצל המפרשים החדשים.

4 גירסה זו נמצאת בכ"א A על המחק, ועוד בכ"י מאוחרים אחדים.

5 עיין תיאודור בפירושו על בראשית רבא, עמ' 247, הערה על שו" 7, וגינצברג (Ginzberg).

מעשה בני האלהים ובנות האדם

בפירוש, אבל בדרך אגב מרומז להן פעמיים (יומא סז ע"ב: תנא דבי ר' ישמעאל עזאזל שמכפר על מעשה עוזא ועזאל; וגדה סא ע"א: סיחון ועוג בני אחיה בר שם - חזאי היו). קרוב לזה גם פירושם של רוב חוקרי זמננו הסוברים שיש כאן מעין סיפור מיתולוגי, מעין שיור של האגדות המיתולוגיות העתיקות, שנשתמר כיסוד זה בתוך ספר בראשית⁶.

מאידך גיסא, הוצעו עוד פירושים רבים שעל פיהם אין בני האלהים אלא סוג מסוים של אנשים. אחד מהם הוא פירושם של רבותינו ז"ל: בני האלהים הם בני הגדולים והשרים, בני רברביא כלשון התרגומים⁷, בני דייניא⁸, שון רבי שמעון בן יוחאי בבראשית רבא⁸, *υἱοὶ τῶν δυναστευόντων* לפי סומכוס, או *υἱοὶ τῶν δυναστῶν* לפי תרגום יונוני אנונימי⁹. בנות האדם הן לפי דעה זו בנות המעמדות הנמוכים בחברה, כבני אדם הנזכרים במזמור מט ג בניגוד לבני איש. — מפרשים אחרים סברו שהביטוי בני האלהים מורה על בני שת הצדיקים, והביטוי בנות האדם מורה על בנות קין החוטאות¹⁰. ויש אשר חשב, להיפך, שבשם בני האלהים נקראים דווקא בני קין¹¹. עוד פירושים

The Legends of the Jews, כרך 5, עמ' 169–172, הערות 10–12. ועכשיו ראה מדרש בראשית רבתי, הוצאת אלבעק, ירושלים ת"ש, עמ' 29–31.

6 עיין, למשל, בפירושים של הולצינגר (Holzinger), גנקל (Gunkel), סקינר (Skinner), פרוקש (Procksch), כהנא, ועוד ועוד, ובמחקרו המקיף של מורגשטרן (Morgenstern), *HUCA, The Mythological Background of Psalm 82*, 11, 1939, עמ' 76–114.

7 בתיא בסוף פסוק ד נזכרים גם שמחזאל ועזאל.

8 כוה (הוצאת תיאודור עמ' 247, שו" 7).

9 כך רגילים לפרש מפרשנו בימי הביניים (עיין, למשל, רש"י וראב"ע ורמב"ן), וכך בין החדשים גם בת (Beth), ב-ZAW, 6, 1916, עמ' 147.

10 פירוש זה נמצא אצל רבים מאבות הכנסיה וגם במקורות עבריים אחדים; עיין גינצברג (Ginzberg), *Die Haggada bei den Kirchenvätern*, ברלין 1900, עמ' 75–76; *Legends*, כרך 5, עמ' 172, הערה 14. וזו, או דומה לזו, היא הדעה הרווחת בין החוקרים הקתולים עד היום; עיין, למשל, יונקר (Junker), ב-Biblica, 16, 1935, עמ' 205–212, ופירושו של היינש (Heinisch), עמ' 161, החושב שבני האלהים הם הצדיקים בכלל, על הרוח מתוך בני שת, אף על פי שאין שני הסוגים מזוהים בדיוק זה בזה. — רוטשטיין (Rothstein), בספר היובל לכבוד בודה (BZAW, Budde), כרך 22, גיסן 1920, עמ' 150–157, חושב שבמקור J1 היתה הכוונה על מלאכים שלקחו להם מבנות האדם לנשים, אבל בספר בראשית שלפנינו הכוונה על בני שת ובנות קין.

11 כך במדרשים אחדים (עיין גינצברג [Ginzberg], *Legends*, כרך 5, עמ' 172, הערה 14, על סמך הדעה שקין בן מלאך היה).

שונים מעין אלה הוצעו במשך הזמן, עד שני הנסיונות האחרונים, זה של יעקב¹² הרואה בבני האלהים מעין ריבוי של איש האלהים, וזה של קלון¹³, החושב שאין בבני האלהים אלא האנשים בכלל ואין בנות האדם אלא הנשים בכלל. כל הפירושים הללו, המיחסים את הכינוי בני האלהים לאיזה סוג מסוים של בני אדם¹⁴, אינם מתקבלים על הדעת. ראשית כל, אי אפשר שתשמשה המלים בנות האדם בפס' ב בהוראה שונה מהוראתן בפס' א (האדם... ובנות), ומכיון שבפס' א מדובר בודאי על המין האנושי בכללו, אין להטיל ספק בדבר, שגם בפס' ב על המין האנושי בכללו הכתוב מדבר. והואיל והביטוי בני האלהים בא בניגוד לבנות האדם, ברור הוא שביטוי זה לעצמים העומדים מחוץ לחוגים של המין האנושי הוא שייך¹⁵. שנית, בכל מקום שכתוב בני (ה) אלהים או בני אלים (תה' כט א, פט ז, איוב א ו, ב א, לח ז, וכן גם בדב' לב ח לפי גירסת השבעים), הכוונה על המלאכים. וכשאנו מוצאים בפרשה שלנו את הביטוי בני האלהים בלי כל תוספת ביאור, אין אנו רשאים ליחס לו הוראה שונה מהוראתו הרגילה בספרי המקרא¹⁶.

אם כן איפוא, נוכל להסיק כי, מתוך העיון במבנה הכתובים שלפנינו ובדרכי שימושה של הלשון העברית יוצא לנו, שאין בני האלהים אלא מלאכים. וגם העיון בתולדות הפרשנות ובהשתלשלות הפירושים השונים שהוכרנו מאשר מסקנה זו, כי מעיד הוא לנו, שכך היתה המסורת המקורית בישראל מבינה את הפרשה. הפירוש הקדום ביותר היה זה כאמור, ויתר הפירושים שבספרותנו לא נאמרו אלא להוציא מלבם של אלה שעל סמך אותו הפירוש היו תולים בפרשה השקפות שלא היו מתקבלות על דעתם של החכמים, כגון זו על המלאכים שמרדו בה' והופלו מן השמים¹⁷. ממדרש

12 *Das erste Buch der Tora*, Jacob 12, ברלין 1934, עמ' 175-177.

13 *Die Sünde der "Söhne Gottes"*, Closen 13, רומה 1937, עמ' 153-184.

14 עוד פירושים מוזרים נאמרו, כזה הרואה בבני האלהים מעין נזע מיוחד של אנשים שנבראו לפני אדם (פריאדמיטים), ואין מן הצורך להוכיחם כאן.

15 קושיה זו, כפי מה שניסחתיה, כוחה יפה גם נגד הצעתו של קלון (Closen, עיין למעלה), אף על פי שהוא ניסה להשתמש על ידי חידושו מן הקושיות הדומות שכבר הוקשו על הפירושים הקודמים.

16 אין להשיב שסגנונו של ספר איוב מיוחד במינו ואינו מוכיח כלום (יעקב [Jacob], עמ' 171-172), כי מתוך שלושת הפסוקים הנוכחים בספר איוב רק אחד שייך לחלק השירי של הספר, ושניים שייכים לחלק הפרוזה.

17 בעצם הפרשה שלנו אין שום רמז לאגדה זו, ורק בזמן מאוחר קשרו את שני העניינים זה בזה ומצאו רמז לנפילה במלה הנפילים. על דבר המלאכים שנפלו מן השמים עיין גינצברג

בראשית רבה למדים אנחנו שר"ש בן יוחאי היה מקלל לכל מן דקרי להון בני אל-היא¹⁸. ומזה יוצא שפירוש זה, בבני אלהים, ידוע היה בישראל מכבר, ור' שמעון בן יוחאי ראה בו סכנה ורצה לדחותו ולהנהיג במקומו את פירושו הוא, בני דיניא. הכוונה הפולמית שבפירושים מעין זה של ר' שמעון בן יוחאי בולטת גם בריכותו של יוסטינוס (סי' עט): טרפון, בא כוחה של היהדות, מפרש ככה נגד בן שיחתו הנוצרי, הסובר שבני האלהים הם המלאכים. ומתוך מה שמרומז בתלמוד (יומא סז ע"ב, נדה סא ע"א) ברור, שגם בחוגים המוסמכים של היהדות רגילים היו לשעבר לחשוב שדווקא במלאכים הכתוב מדבר, ואף אחר שפירוש זה נדחה, איזה זכר ממנו נשאר עדיין קיים, ובא לידי ביטוי פה ושם בדרך אגב.

ואולם, עדיין קשה הדבר, ועדיין לביאור נוסף הוא צריך. כי הנה העניינים המסופרים בפרשה הנידונה אינם מתאימים לאופיים של המלאכים הנזכרים ביתר הפרשיות שבספר בראשית. שם רואים אנחנו תמונות טהורות ונעלות, מייצגות את ה', מדברות בשמו, ופועלות בשליחותו, וכאן מופיעות לפנינו ישויות פועלות באופן עצמאי, ולאו דווקא בטוהר יתרה. לא הרי אלו כהרי אלו. ואף החילוף שבשמות נותן מקום לפקפוקים: מדוע לא השתמש הכתוב אף כאן בשמות הרגילים מלאכים או מלאכי ה'? כדי לעמוד על העניין, עלינו לעיין ביתר דיוק בטיבם של הביטויים בני (ה) אל-הים ובני אלים. כבר ראינו שהם מורים על המלאכים; אבל כיצד ומפני מה באו אבותינו להשתמש בהם? מכיון שהמסורת הלשונית והספרותית העברית אינה אלא המשך של המסורת הלשונית והספרותית של הכנענים, עלינו להתחיל מזו. והנה בכתבי אוגרית אנו מוצאים את הביטוי בן אל (כלומר בני אל) המורה על האלים בכלל, ואת הביטוי מפחרת בן אל או פחר בן אלם המורה על עדתם ועל אסיפתם של האלים¹⁹. ואחד מאלהי כנען, מת, מכונה לעתים תכופות בשם בן אלם (כלומר

(Ginzberg), *Legends*, כרך 5, עמ' 153-157, הערה 57, ומאמריהם של הלר (Heller), *La chute*, 202-212, של יונג (Jung), *des anges: Schemhazai, Ouzza et Azael*, ב-*REJ*, 60, 1910, עמ' 202-212, של יונג (Jung), *Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature*, ב-*JQR*, סריה שניה, 15, 1925-1924, עמ' 467-502, *ibid.*, 16, 1926-1925, עמ' 45-88, 171-205, 287-336, ושל לודס (Lods), *La chute des anges*, ב-*RHPPh*, 7, 1927, עמ' 295-315.

18 בר' כו (הוצאת תיאודור, עמ' 247, שו' 7-8). בביטוי הארמי בני אלהים, וכן בביטוי היווני *vioi τῶν θεῶν* אצל עקילס (המשקף כדרכו את שיטתם של בתי המדרש שבארץ ישראל) יש לבאר את הריבוי של השם השני על סמך ביטויים כגון לוחות אבנים: הריבוי של השם המורכב נעשה לפעמים על ידי הריבוי של שני החלקים המרכיבים אותו.

19 השווה גם את הכתובת הפיניקית של יחמלך שאזכיר להלן. - כדאי לציין גם את מנהגם של

בן אלים). מאידך גיסא, ההשקפה הדתית הישראלית, שאינה מכירה אלא אל אחד, מרכזת בה' או בשליחיו את כל הכוחות ואת כל התפקידים שהיו העמים האליליים מייחסים לאלים השונים, כגון הנהגת צבא השמים או יתר התופעות הטבעיות: בה' עצמו אם הם תפקידים מתאימים לכבוד השכינה; ואם לאו, בשליחיו ובמלאכיו. מתוך כך מובן הדבר, שכמה מן השמות והכינויים, שבשפתם של הכנענים היו מורים על אלים מסוימים הממלאים תפקידים מיוחדים, נעשו בישראל לשמות ולכינויים של ה' או של מלאכים ושדים הפועלים בשליחותו²⁰. כך, למשל, הכינוי רכב ערפת, כלומר רוכב ערבות, שהיו הכנענים מייחסים לבעל בתור מי שנותן לארץ מטר, נעשה בישראל תואר לה', וכן הכינוי אל עליון, הידוע לנו מבר' יד יט – כ ומדברי פילון מגבל ומכתובת ארמית כשם איזה אל כנעני המתרומם במעלתו הנשגבה על יתר האלים, נעשה בישראל כמו כן כינוי לה', והוא הדין לתואר המיוחד לאל עליון, קונה שמים וארץ (בר' יד יט, כב). ושמו של האל הכנעני מת שזכרנו למעלה, אלהי המוות, ומלך שאול²¹, נעשה בישראל שמה של איזו ישות מסוימת, מעין שד, מלך בלהות המושל על שאול תחתית, כפי מה שאנו רואים בכמה כתובים מקראיים, שבהם המלה מוות אינה מורה על המושג המפורש של המיתה, אלא על אישיות קונקרטית²²; ובדורות המאוחרים קראוהו בשם מלאך המוות. בדרך דומה לזו יש לבאר גם את אופיייו של האיש שנאבק עם יעקב אבינו במעבר יבוק²³. ומכיון שהמלאכים נכנסו במקומם של האלים הכנענים, הביטויים שהיו מורים על כללותם של האלים ועל קהל עדתם שינו גם כן את הוראתם בהתאם לתהליך זה. הביטויים בני אלים או בני (ה) אלהים וכן עדת אל, קהל קדושים, סוד קדושים²⁴, מורים בכתבי המקרא על פמליה של מעלה, על עדת המלאכים העומדים לפני ה' לשרתו. מתוך זה ברור, מפני מה באיוב לחזק מקבילות המלים בני אלהים למלים כוכבי בוקר: כוכבי

הערכים האליליים לכנות את האלות בשם בנות אללה (ולאהאן [Wellhausen], *Reste arabischen Heidentumes*, ברלין 1887, עמ' 20).

20 על עניין זה כתבתי בפרטות במאמרי *Il capitolo 3 di Habaquq e i testi di Ras Shamra*, *Annuario di studi ebraici*, 2, 1938, עמ' 9–10 [עין תרגום עברי בכרך ב של ספר זה], ובמאמרי על תהלים סח, בתרביץ, יב, תש"א, עמ' 4 [עין עמ' 170 ואילך בספר זה].

21 לאופיו זה של מת רמותי במאמרי *Il palazzo di Baal*, *Orientalia*, סריה חדשה, 7, 1938, עמ' 266–267, 286, ובתרביץ, יב, תש"א, עמ' 5, ובארוכה טיפולית בו בדיעות החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, ט, תשי"ב, עמ' 41–47 [עין עמ' 172, 220–225 בספר זה].

22 עיין במקומות הנוכחים בהערה הקודמת.

23 עיין בספרי *La questione della Genesi*, פירינצי 1934, עמ' 294–296.

24 בכתובת הכנענית של יחמלך עדת אלי גבל מכונה בשם מפרחת אל גבל קדשם.

בוקר, שהיו אלהות בדת האלילית, נהפכו למשרתי ה' בדת ישראל²⁵. כמו כן, עדת בני האלהים הבאים להתייצב על ה' באיוב או וב א, מקבילה לאסיפת צבא השמים במל"א כב יט (וכל צבא השמים עמד עליו מימינו ומש-מאלו). וכן כתוב במזמור קג כ – כא: ברכו ה' מלאכיו... ברכו ה' כל צבאיו, ובמזמור קמח ב: הללוהו כל מלאכיו הללוהו כל צבאיו.

כמובן, לפי התפיסה הישראלית מתחלקים המלאכים למחלקות שונות: יש מלאכים גבוהים ויש מלאכים נמוכים; יש מלאכים קרובים לשכינה כגון אלה שייקראו בתקופה מאוחרת מלאכי השרת, ויש כאלה שבתקופה מאוחרת ייקראו שדים או מלאכי חבלה. אין עוד אמנם בספרי המקרא אנגילולוגיה מפותחת כגון זו שהלכה ונוצרה בזמן מאוחר, ואולם ברור שאף בתקופת המקרא מבחינים היו בין סוגים מעין אלה הנזכרים. וכאן, בפרשה שלנו, למדים אנחנו מתוך העניין שאין הכוונה על מלאכים גבוהים וטהורים, אלא על מלאכים מהסוג נחות הדרגה. ההגיון נותן, כי כשמייחסים לאי אלו מלאכים מעשים מעין אלה המסורים בפרשתנו, לא במעולים שבהם, אלא בפחותים שבהם הכתוב מדבר²⁶. ולפיכך לא השתמש כאן הכתוב במלה מלאכים, מכיון שבספר בראשית מורה שם זה דווקא על המלאכים הגבוהים, המייצגים את כבוד השכינה. אדרבה, העדיף הכתוב את הביטוי הכללי בני האלהים מכיון שהוא משותף לכל משרתי ה' הגבוהים והנמוכים, הטובים והרעים, וגם שדים ומלאכי חבלה כמשמע. באיוב, אף השטן נכלל בתוך בני האלהים. ובבר' לב כט ולא רומז שם אלהים לאותו השד ששרה עמו יעקב (השווה גם הושע יב ד). וכן בדברים לב ח לפי גירסת השבעים, אין בני האלהים אלא השרים של שבעים אומות. וכבר בכתבי אוגרית מכונה מת, כלומר מוות, בשם בן אלים כאמור.

ועכשיו, אחר שהוברר לנו מי הם בני האלהים, נשתדל לעמוד על כוונתה של הפרשה.

כידוע, נפוצות היו בתוך עמי המזרח הקדום אגדות שונות על דבר היחסים שבין האלים ובין בנות האדם, ועל הבנים שנוולדו מזיווגים אלו ונחשבו כאלים למחצה או הורמו אף הם לדרגת האלהות. גם אצל הכנענים היו רווחות אגדות ממין זה, כפי מה

25 השווה בכתבי אוגרית (IV AB, א, 3–4), בן אל בהקבלה ל[פ]הר כבכבם (כלומר עדת כוכבים).

26 גם לפי השקפת רבותינו מלאכי השרת אינם פרים ורבים, אבל השדים פרים ורבים (הגיגה טז ע"א).

שמעידים לנו כתבי אוגרית²⁷: השירה על האלים הנעמיים והיפים סתומה אמנם בפרסיה, ואולם זה ברור בה בכל אופן, שמדובר בה על אבי האלים, אל, שנשא לו לנשים שתי בנות אדם והוליד מהן שני בנים, שחר ושלם, שנעשו שניהם לאלים.

בפרשה הנידונת תופסת התורה עמדה כלפי האגדות מעין אלה וההשקפות התלויות בהן. דווקא במקום זה, אחר רשימת הדורות שמאדם ועד נח ובניו, מן הראוי היה לדבר על העניין, כדי להשיב על השאלות שיכולות היו להתעורר כאן בלבו של הקורא. אחר שהגיע הנה, יכול היה הקורא להגיד: כבר שמעתי כיצד נולדו ונתרבו ונסתעפו משפחות בני אדם, יוצאי חלציהם של אדם וחווה בדרך ההולדה הטבעית, אבל יודע אני שחיו בארץ לשעבר הענקים, גבורי הקומה והכוח הרבה יותר מבני אדם הרגילים, ומסורת בידנו מאבותינו שבשעת כניסתם לארץ מצאו בה אחדים מיתר הענקים. ומאין מוצאם של אלה, מכיון שלא היו דומים לבני אדם שכמונו? לשאלה שכזו באה התורה לתת תשובה בפרשה שלנו.

התשובה מתנגדת לאגדותיהם הנזכרות של העמים. ואולם, אינה ניתנת מתוך דברי פולמוס כלפיהן. כך היא דרכה של תורה: אף כשהיא באה להתנגד להשקפותיהם של אומות העולם, אינה מפחיתה בדברי ויכוח את ההוד ואת ההדר הטבועים עליה. מגידה היא את השקפתה, וממילא יתר ההשקפות נדחות בפניה. וכך היא מתנהגת גם בפרשה הנידונת. מבארת היא לפי שיטתה את מוצאם של הענקים, ומכלל הן אתה שומע לאו. הענקים אינם מתייחסים חלילה אל האלהות כל עיקר, אלא רק אל בני האלהים, כלומר אל בני הפמילה האלהית, אל משרתיו של האלהים, ודווקא אל הפחותים שבהם.

כל מלה ומלה שקולה. ובכוונה קיצרה וצמצמה התורה את דבריה בפסוקים מועטים, כאילו חפצה להגיד, שאין העניין חביב עליה כלל וכלל, ולא לשם עצמו הוא נזכר, אלא רק כדי להרחיק דעות מסוימות מלבם של הקוראים.

כשראו בני האלהים את בנות האדם — כך מגיד הכתוב — כי טובות הנה, כלומר כי יפות הנה²⁸, נשאו אחדות מהן לנשים. אין כאן שום רמז למרד בני האלהים בה, ואף לא למעשים מכוערים מצדם. בני האלהים אינם עומדים במדרגתם של מלאכי השרת שאינם פרים ורבים²⁹, ומבחינה זו דומים הם לבני אדם. מתוך כך אין להתפלא על זה,

27 איני מסתמך על דברי פילון מגבל, שאינם ברורים למדי.

28 דרשות רבות נאמרו על המלה טובות גם בספרי המפרשים החדשים, אבל אין הוראתה אלא יסות, כלשון הכתוב וזאת אף כי טוב הוא (שמות ב.ב.).

29 על זה עיין למעלה.

שנשאו להם נשים. כל מה שאמרו המפרשים על דבר מעשי חמס וכיוצא בזה, כדי למצוא קשר בין פרשה זו ובין סיפור המבול, אין לו שום יסוד בדברי הכתוב. ויקחו להם נשים: זהו הביטוי הרגיל לנישואין חוקיים; מכל אשר בחרו כתוב, ולא את כל אשר בחרו³⁰. אין הפרשה קשורה במעשה המבול כל עיקר.

בדברי ה' המובאים בפס' ג, אם נבין אותם על בוריים, אין אף מלה אחת של תוכחה או של גערה. פירושו של הפועל ידון הריהו אמנם קשה מאד, וכמה הצעות הוצעו על אודותיו. ואולם, כל ההצעות הנוסדות על ההנחה שיש כאן שורש מנחי ע"י³¹ יש לדחותן, משום שאז היה צריך פועל זה להינקד ידון או ידן, והנסיבות שנעשו כדי לבאר את הניקוד בחולם אינם מוצלחים ביותר. אין להטיל ספק בדבר, שהשורש הוא מהכפולים, דנן. בכל זאת, הפירוש שהציע וולרס³², על סמך השורש האכדי *danānu* להיות חזק, אינו הולם את העניין. ומה שהעיר זה מקרוב גילום³³ על השורש הערבי דנן, שהוראתו בבניין הרביעי להישאר, להתיקיים, אינו מספיק, משום שבהוראה זו אין הפועל משמש בבניין הקל, ומתוך כך רגילים לחשוב³⁴ שהבניין הרביעי אינו אלא דינומיניטיבי, ונגזר מן השם דן, המורה על כד ששוליו חדים ותוחבים אותו בארץ כדי שיישאר שם בהתמדה. ואולם, יש להוסיף על זה, שבאכדית נמצא שורש שני *danānu* המופיע בשמות *dinnu*, *madnanu*, *dinnutu*, שהוראתם מעין משכב או מטא. וכשנשים לב אל השמות ואל השם הנזכר דן, הנמצא לא בלבד בערבית, אלא גם באכדית, בסורית, בארמית התלמודית, ואולי גם בעברית³⁵, נוכל לשער שהשורש דנן, שכל אותם השמות נגזרים ממנו, הוראתו גם בקל להישאר בהתמדה. וכנראה

30 מה שחשבו רבים מהמפרשים, שהמים היא מים ההסבר, כמים של מכל אשר בחר בה מתו (בר' ז.כב). אין נראה נכון.

31 עיין אותן ההצעות בפרטות בפירושים על ספר בראשית (מלשון דין או מלשון מדון או דום בערבית).

32 ZA, Vollers 14, 1899, עמ' 349-356.

33 AJSL, Guillaume 56, 1939, עמ' 415-416.

34 עיין במילוננו של Lane על שורש זה.

35 גם בעברית, אם הביטוי דן דני או דונו דנו (תוספתא, שבת, פ"ז [ח], ג, הוצאה צוקרמנדל-ליברמן, עמ' 118, שר' 8, בבלי שבת סז ע"ב, ירושלמי שבת פ"ו, דף ח ע"ג) הוא ביטוי עברי ולא ארמי (עיין פירוש רש"י על שבת שם, וערוך ערך דן, והשווה עוד הגירסה בפסחים ד ע"א). עיין לוק, אוצר הגאונים, פסחים, ירושלים תרצ"א, עם 2-3, וליברמן, הירושלמי כפשוטו, מ"א, כרך א, ירושלים תרצ"ה, עמ' 112, ותוספת הראשונים, כרך א, ירושלים תרצ"ז, עמ' 129.

נמצא הפועל בהוראה זו, ודווקא בכניין הקל, בארמית התלמודית³⁶, ואף הוא אולי גם בעברית³⁷. ומכיון שלפי המסורת הפרשנית הקדומה, המשתקפת בתרגום אונקלוס, בשבעים, בוולגטה, ובפשיטתא, דווקא הוראה זו היא הוראת המלה בפסוק שלנו, נראה הדבר שלא נטעה אם נחשוב, כי זהו פירושה הנכון³⁸. ואז, הכל מתבאר היטב על פי שיטתנו. אמר הקב"ה: רוחי, רוח החיים אשר נפחתי באפיו של האדם, לא יישאר באדם לעולם, כלומר שהבנים שנולדו מזיווגי בני האלהים עם בנות האדם, שהם בני אדם מצד אמותם, לא יהיו בני אלמות כאבותם, אלא ימותו בעתם, ככל בני המין האנושי, בשגם הוא בשר, מפני שהמין האנושי, אם גם עולה מדרגתו על מדרגת כל מיני בעלי חיים שבארץ, בכל זאת גם הוא בשר כמותם³⁹. זאת אומרת: אל תאמינו במה שמספרים העמים על בני אדם ממוצא אלהי שנעשו בני אלמות: זה אינו, כי סוף כל אדם למות בשגם הוא בשר, מפני שגם הוא בשר.

והיו ימיו מאה ועשרים שנה. כלומר: והוא, המין האנושי, עתיד להגיע לאט לאט לידי מצב זה, שחיהם של אלה שיאריכו ימים ביותר ישיגו את הגיל של מאה ועשרים שנה⁴⁰. כוונת הכתוב הריהי זו כנראה: הדורות הראשונים, החזקים ביותר מפני קרבתם אל המוצא האלהי, מגיעים היו כמעט לאלף שנים, יומו של הקב"ה, אבל מידת החיים הולכת ופוחתת מדור לדור, וסופה לעמוד על גבול זה, שהאיש הבריא ביותר, שלא יחלה ולא יסבול שום אסון, יוכל לחיות רק מעט יותר ממאה שנים, מאה ועשרים שנה כפי המספר העגול המסורתי. כך יהיה גורלם של כל השייכים לאנושות, גם של בני

36 מרגלית (Margolis), ZAW, 31, 1911, עמ' 315, לפי גרסת כ"י גטינגן בתענית כה ע"א: עד אימת אידון ואיוול (צ"ל ואיוול) בהאי דוחקא. ועיין דקדוקו של מרגלית, עמ' 65*, 102*.

37 עיין בהערה שלפני הקודמת.

38 אין צורך לתקן את הנוסח כפי מה שהציעו מפרשים אחדים (יכון, ידור, ידום, וכיו"ב).

39 גם בנוגע למלה בשגם נראה שהפירוש הנכון הוא זה של התרגומים העתיקים. דווקא בספר בראשית נמצא עוד פעמיים באשר בהוראת מכיון ש- (לט ט, כג). וכאן, מכיון שהפסוק הוא שירי, העדיף הכתוב את הצורה ש- הנמצאת גם בשירה הקדומה של דבורה (שופ' ה). לו היה כתוב באשר גם הוא בשר, היה זה ביטוי פרוזאי; בשגם הוא בשר הוא חרוז שירי. על הוראת המלה גם עיין בפירושו של הרמב"ם. אפשר אולי לפרש גם מפני שהוא בשר, אבל למרות הטעמים, הפירוש האמור למעלה נראה לי יותר. שאר הפירושים שנאמרו על בשגם אינם מתקבלים על הדעת. עיין גם בן-מרכדי ב- *AJSL*, 5, 1940, עמ' 306-307.

40 על ידי פירוש זה (לקטנטיוס [Lactantius]: *metam collocavit, paulatim diminuit*) ועיין גם מה שכתב יצחק אברבנאל (בפירוש) מתורצת הקושה שאפשר להקשות ממה שכתוב אחר כך על בני אדם שחיו יותר מק"כ שנה. פירושו של אלה הסוברים שיש כאן מעין קביעת מועד לתשובה אינו נראה נכון: אין בהמשך הכתוב שום רמז לזה, שעבר המועד ובני אדם לא שבו.

האדם הפשוטים וגם של הנולדים מנישואי התערובת של בנות האדם עם בני האלהים. הנפילים היו בארץ בימים ההם. כלומר: על סמך מה שמסופר בפסוקים הקודמים יכול אתה לתאר לך את מוצאם ואת טבעם של אלה שאתה רגיל לכנות בשם ענקים או נפילים או רפאים, ולהבין כיצד נולדו וכיצד נחתך גורלם. ואולם, דע שרק בארץ היו, ובארץ נשארו, ולא נעשו אלהים ולא בני אלהים, ולא עלו לשמים, אלא נשארו בתוך דרי מטה.

וגם אחרי כן וכו'. כלומר: גם אחרי הדורות ההם הקדומים נולדו בריות שכמותם. מן הצורך היה לרמוז גם לזה כדי למסור לקורא תשובה מלאה על שאלתו. עד כאן הוא שמע איך נולדו הענקים שלפני המבול, אבל על אלה שנמצאו בארץ אחר המבול עוד לא שמע מאומה⁴¹, עד שבא הכתוב ומגיד לו שגם אחרי כן, גם אחרי הימים ההם, התחדש שוב העניין, כל פעם שבאו מלאכים או שדים אל בנות האדם והולידו מהן בנים. הנה, כלומר הבנים הללו הם הגבורים אשר מעולם, אשר שמעת את שמע מעשיהם מלפני דורות, אנשי השם. אמנם אנשי השם, אבל בכל זאת אנשים, ולא יותר מאנשים. ובהדגשה זו של אופיים האנושי של הנפילים מסתיימת הפרשה.

אם כן איפוא, אין כאן לפנינו שריד מאגדותיהם המיתולוגיות של עמי המזרח הקדום שנשתייר בספר בראשית חוץ למקומו וחץ לזמנו, כפי מה שרגילים לחשוב כיום. להיפך, הכוונה היא להתנגד לאגדות העמים, ולהעמיד על המועט את תוכן המסורות הקדומות על הענקים. לא נשאר מאותו התוכן כי אם מה שלא היה יכול להזיק לאמונה המונותאיסטית של ישראל, ואף לא נגע במשהו בכבוד השכינה ובכבוד משרתיה הקרובים לה ביותר. רק בדורות המאוחרים, כשנוצרה שוב מיתולוגיה חדשה וביקשה לה סמוכים בפרשה זו, הוצרכו חכמי ישראל להוציא את הפרשה מידי פשוטה ולדרוש אותה לפי שיטתם, כדי לדחות את הדעות החדשות שראו בהן סכנה לטהרת האמונה היהודית.

41 ידועה האגדה על עוג שניצול ממי המבול, אבל בתורה אין רמז להצלת שום איש חוץ מנח ומשפחתו.