

# "סדרו של עולם"

על יחסי אדם וטבע במחשבת חז"ל

דאובן קיפרווסר

## א

הקשר בין האדם לטבע לובש ופושט צורות מתקופה לתקופה ומתרבות לתרבות. חוקר תולדות תרבות המערב, אהרון גורביץ', מקדיש חלק נכבד מספרו **תמונת העולם של אנשי ימי הביניים**,<sup>1</sup> לדיון על השקפת עולמו ויחסו של בן תרבות ימי הביניים המוקדמים לטבע. הוא מסיק שימי הביניים התאפיינו ביצירת דגם מחשבתי ייחודי אודות טיב הקשרים שבין האדם לטבע. הטבע לא נתפס כישות המנותקת מן האדם, אלא כהמשך ישיר של גופו. מקורה של תפיסה זו נעוץ, לדעת גורביץ', בכך שאנשי ימי הביניים לא היו מסוגלים עדיין לפרוץ את מעגל ההוויה הטבעית ולהעמיד את עצמם כישויות עצמאיות כנגד הסביבה הטבעית. הטבע לא נתפס על ידם כאובייקט חיצוני להם, עליו ניתן להשפיע מבחוץ, אלא כישות בלתי נפרדת מהגוף האנושי. הביטוי הבולט לקשר ההדוק שבין הטבע לאדם מתמצה ברעיון הגוף ה"קוסמי" של האדם, אותו גוף בלתי מוגמר שאינו מופרד בצורה חותכת מן העולם הסובב אותו, אלא זורם לתוך האדם ונספג אליו פנימה.<sup>2</sup> לכן, מסיק גורביץ':

יחס האדם הימי-ביניימי כלפי הטבע איננו יחסו של סובייקט כלפי אובייקט אלא, קרוב לוודאי, זוהי דרך למצוא את עצמך בעולם החיצוני, ודרך לתפוס את הקוסמוס

\* חיבור זה התרקם במסגרת שני שיעורים שהתקיימו בבית מורשה בשנת תשנ"ז: קורס מבוא במחשבת חז"ל של ד"ר אלון גושן ולימוד קבוצתי במחשבת חז"ל עם פרופ' שלום רוזנברג. למוריי אלו נתונה תודתי.

1 אהרון גורביץ', **תמונת העולם של אנשי ימי הביניים**, ירושלים תשנ"ג.  
2 שם, עמ' 35. גורביץ' שאל, למעשה, רעיון זה מספרו של M.M., Bakhtin, **Rabelais and His World** (Cambridge, Mass. and London, 1968) בחקר תרבות הקרנבל. Bakhtin טוען שתפיסה זאת, שהוא מכנה אותה בשם "הגוף הגרוטסקי", שלטה בתודעה העממית עד לרנסנס ואז "נסגרה" הגוף מחמת האינדיבידואליזציה הגוברת. ישנם חוקרים המנסים להשליך רעיון זה על אי אלו אגדות חז"ל והדבר צריך עיון.

כסובייקט. האדם רואה ביקום אותן התכונות ששייכות לו עצמו. אין גבולות מוגדרים המפרידים בין הפרט לבין העולם: האדם מוצא בעולם את ההמשך של עצמו ויחד עם זאת מגלה את היקום בתוך עצמו. שניהם כמו מתבוננים איש ברעהו.<sup>3</sup>

יחס זה של האדם הימי-ביניימי אל הטבע מצא את ביטויו במספר רעיונות שקשרו בין האדם ליקום. כך למשל, הוגדר הדמיון שבין האדם לעולם באמצעות הקטיגוריות המושגיות של מיקרוקוסמוס ומקרוקוסמוס, קטיגוריות שהמחשבה הימי-ביניימית ירשה מיוון הקדומה. האדם, המיקרוקוסמוס, איננו רק רכיב אחד ממרכיבי היקום אלא העתק מוקטן המשחזר אחד לאחד את תבנית המקרוקוסמוס. היסודות המרכיבים את גוף האדם זהים ליסודות המכוננים את העולם וחלקי גוף האדם מקבילים לחלקים תואמים ביקום.

דוגמא נוספת ליחסו לטבע של האדם בימי הביניים ניתן למצוא בתפיסת המספר כביטוי להרמוניה האלוהית השולטת בעולם. בעקבות כך שומר מושג ה'קוסמוס' על משמעותו המקורית מהעת העתיקה - סדר.<sup>4</sup> אומנם הקוסמוס היווני הוא אורגניזם חי המורכב ממכלול של ישויות חיות - הזמן שולט בו ולא הרצון האלוהי המאחד. המחשבה הנוצרית של ימי הביניים יצרה סדקים ברעיון היווני הקלאסי ויצרה הרמוניה אחרת של היקום, כדברי גורביץ': "הודגש הסדר ההירארכי של העולם. ההיררכיה היא סולם הדרגות הקדושות של הרוח. ספק אם הקוסמוס הנראה יכול למלא תפקיד עצמאי בקונסטרוקציות כגון אלה. יופיו של הקוסמוס היווני העתיק דוהר בפני זוהר הכנסייה".<sup>5</sup> כתוצאה מכך, התפצל העולם ל"עיר האלוהים" (civitas Dei) ול"עיר הארצית" (civitas terrena).

עם המעבר לרנסאנס נחלשה ה"סובייקטיזציה" של העולם והחל להתגבש מודל חדש המגדיר, באמצעות סגנון חשיבה חדש ורציונליסטי יותר, את היחסים שבין האדם לעולם.<sup>6</sup> התפתחותם ושכלולם של מכשירי עבודה יצרו חציצה בין האדם לטבע ושינו את תפיסת הטבע המסורתית. היחס שבין האדם לטבע החל להיות מתווך על ידי כלים שבאמצעותם החל האדם לחוש כי בכוחו להשפיע על הטבע. התנאים הציביליזציוניים והאורבניים החדשים הביאו למצב בו נהיה האדם כפוף פחות מבעבר למקצבי הטבע. כתוצאה מגורמים אלו החלה להתחולל הפרדה מחשבתית בין האדם ליקום וכך מתחיל האדם הרנסאנסי להתייחס אל הטבע כאל אובייקט.

3 שם, עמ' 52.

4 משמעותה הראשונית של המילה קוסמוס ביוונית היא סדר.

5 שם, עמ' 53.

6 שם, עמ' 77.

על רקע דברים אלו אבקש לברר כעת כיצד התייחסו חז"ל לעולם הסובב אותם: האם ניתן למצוא קווים מקבילים בין אחד מהמודלים הנ"ל, המודל הימי-ביניימי והרנסאנסי, לבין הגישה או הגישות הקיימות בחז"ל?

אכן, תפיסה של האדם כ"עולם קטן", כמיקרוקוסמוס, מופיעה כבר בדרשות של חכמים,<sup>7</sup> אולם אין היא מהווה, לדעת חוקרים,<sup>8</sup> הקבלה מפורשת של מבנה גוף אדם לגוף העולם, אלא תופעה ספרותית-רטורית.<sup>9</sup> ניתן, אומנם, להבחין בהתגבשותה של תפיסה המקבילה למיקרוקוסמוס ומיקרוקוסמוס במדרשים מאוחרים יותר<sup>10</sup> ובכתבים קבליים, אולם לא בספרות התלמוד והמדרש. גם ההיבט הדואלי של הקוסמוס מופיע אצל חז"ל בצורת ההקבלה שבין "ירושלים של מעלה" ו"ירושלים של מטה",<sup>11</sup> ובין "מתיבתא דרקייעא" ו"מתיבתא דארעא". אולם בכל אלו קשה לטעון כי אכן מדובר במבנה הירארכי מוגדר עם גוון תיאוסופי.<sup>12</sup>

לעומת המאפיינים הקודמים של יחסי אדם וטבע שמשמעותם במחשבת חז"ל הינה עמומה, ניתן למצוא בספרות חז"ל התייחסות מפורשת יותר ביחס למושג המספר כביטוי להרמוניה אלוקית. כך, למשל, מופיעים הדברים הבאים במדרש:

כל אלה שבטי ישראל שנים עשר. אלו השבטים, אבל להלן בישמעאל שנים עשר נשיאים יוליד (בראשית, י"ז, כ'), אבל השבטים על סדרו של עולם הוא מהלך, היום י"ב שעות, הלילה י"ב שעות, השנה י"ב חדשים, המזלות י"ב, לפיכך כל אלה שבטי ישראל שנים עשר.<sup>13</sup>

המספר מבטא כאן את "סדרו של עולם" - כלומר ביטוי זה מעיד על כך שבטבע החומרי קיים סדר, חוקיות המצייתת לנוסחה מסוימת המבוססת על המספר שנים עשר. המושג "סדר" מופיע כאן במשמעות רצף, או מערכת חוקים מאורגנת. כך היא גם הוראת המילה במקרא: "ארץ... צלמות ולא סדרים".<sup>14</sup> "סדרו של עולם" משמעותו, סדר המתקיים באופן נצחי, מאז שהעולם קיים. מושג זה שונה מהביטוי "מנהגו של עולם" אשר נגזר מהמילה "עלמא" הארמית ונוגע בדרך כלל למנהגי בני אדם בלבד. ה"עולם" של המדרש דלעיל מתייחס הן לעולם הטבעי והן לעולם האנושי החוסים תחת חוקיות זהה. "מנהגו של עולם" הוא מונח סוציולוגי בעוד ש"סדרו של עולם" הוא מונח קוסמולוגי.

- 7 אבות דרבי נתן, נו"א, פל"א, מ"ו, ע"א.
- 8 ראה: א"א אורבך, חז"ל- פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 206-207.
- 9 אבות דרבי נתן, שם, פל"א; קהלת זוטא, (בובר) א', ד', עמ' 85.
- 10 מדרש עולם הקטן, אוצר המדרש, (אייזנשטאט).
- 11 בבלי, תענית, ה', ע"א, וראה אפרים אורבך, "ירושלים של מטה וירושלים של מעלה", מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 391-376, והספרות מוזכרת שם.
- 12 שם, עמ' 375.
- 13 מדרש תנחומא (בובר), פרשת ויחי, סימן ט"ז, עמ' 126.
- 14 איוב, י', כ"ב.

המונח "סדרו של עולם" מצביע, אפוא, על התייחסות מסוימת של חז"ל לטבע ועיון נוסף בשימושים שונים של המונח עשוי להבהיר טיבה של התייחסות זו.

ב

קדושין בספרו *The Rabbinic Mind*<sup>15</sup> מתייחס למונח "סדרו של עולם" תוך הידרשות לשאלה האם בתפיסת העולם של חז"ל מצוי היה הרעיון בדבר קיומה של חוקיות בעולם החומרי. לכאורה, טוען קדושין, האמינו חז"ל בקיומו של חוק טבע (natural order) המשליט רצף וסדר ביקום. לחוקיות זו התייחסו חז"ל באמצעות המושג "סדרי בראשית". כך, למשל, מגדירים חז"ל את תופעות שקיעת החמה וזריחתה, שהשתנו סדריהן בדורו של נוח, כשינוי "סדרי" (בראשית)<sup>16</sup>. מונח אחר שהוא, לפי קדושין, אולי קדום יותר, הינו "סדרי עולם", אשר מתייחס בדרך כלל אל תופעות טבע הקשורות לתפקוד הכוכבים ואינני הטבע, כדברי התוספתא בסוטה: "מלמד ששינה המקום עליהם סדרי עולם והייתה חמה זורחת ממערב ושוקעת במזרח"<sup>17</sup>.

קדושין סובר, אפוא, כי "סדרי בראשית" ו"סדרי עולם" הינם, בכללותם, מושגים דומים, אם כי הוראתם המדויקת שונה במקצת זו מזו. סדרי בראשית מבטאים את החוקיות האינהרנטית בתוך הטבע, הקיימת מימי בראשית. סדרי עולם, לעומת זאת, מבטאים את "סידורו של עולם" - סידור וארגון היקום כולו בהתאם למספר מסוים, כל זה בהסתמך על הדרשה הידועה לנו מהתנחומא (לעיל) על המספר

Max Kadushin, *The Rabbinic Mind*, Bloch Publishing Company, New-York, 1972, (pp. 143-152) 15

בבלי, סנהדרין, ק"ח, ע"ב. ראה גם בתוספתא, סוטה (צוקרמאנדל), א', י', עמ' 314, ובאבות דרבי נתן ראה להלן. 16

מהדורת תיאודור-אלבק, כ"ו, פרשה י"ט-כ"א, ק"א, עמ' 1294. נעיר כאן שלדוגמאות של שמושי לשון "סדרי עולם" ו"סדרי בראשית" אפשר להוסיף נוספים, שמשמעות חלקם דומה לדוגמאות שהבאנו לעיל. כך בסדר עולם (מהדורת דפוס, פרק ד', י"א): "זה אייר, שהוא שני לניסן שבו נברא העולם, ובו כימה שוקעת, ולפי ששינו את מעשיהן לפני המקום, שינה עליהן סדרי בראשית". כלומר, התפקוד של הכוכבים המשפיעים על הטבע מעת בריאתו, שייך לסדרי בראשית ששונו למען בני אדם. אמנם בשמות רבה (פרשה ל"ח, כ"ט): "א"ר שמעון בן גמליאל גדולה חיבתן של ישראל שהקב"ה משנה סדרי בראשית בשביל טובתן שהוא מוריד להם מן השמים ומעלה להם מן הארץ טל שנא' (שמות, ט"ז) 'ותעל שכבת הטל'. הנוהג הרגיל הוא שהטל יורד לכן עליית הטל נתפס כשינוי מעשה בראשית. ראוי לשים לב כי לסדרי בראשית כאן יש בדיק איתה משמעות כמו לסדרי עולם. עניין של שינוי סדרי עולם כמעשה חינוכי המכוון כלפי אנשי דור המבול נמצא גם בבראשית רבה, פרשה ל"ב, י"א, (תיאודור אלבק), עמ' 294: "אמר ר' לוי הם קלקלו סילונות שלהן אף הקב"ה שינה להם סדר העולם. דרך העולם המטר יורד והתהום עולה ברם הכא תהום אל תהום קורא (תהלים, מ"ב, ח')". במדרש זה שינוי סדרי עולם משמעו הפרת האיזון בין תהום מים עליונים לבין תהום מים תחתונים. "קלקול סילונות", דהיינו פריצות מינית, היא כעין שינוי סדרי בראשית ופגימה בהן. וראה שם עוד בהערות המהדיר ובמקבילות.

שנים-עשר המארגן את היקום כולו. מקבילתה הקדומה יותר נמצאת בבראשית רבה:

..נמשלת בחית השדה, ומי יכול לסייף את חיית השדה, נמשלתם בכוכבים, מי יכול לסייף את הכוכבים, עשרה כוכבים בקשו לאבד כוכב אחד ולא יכולו לו, שנים עשר שבטים מה אני יכול לשנות סדרו של עולם, מפני שהם כנגד י"ב שעות ביום וי"ב מזלות ברקיע.<sup>18</sup>

מדרש תנאי אחר, שאינו משתמש באחד משני המושגים הללו אלא במונח "מידה", מתאר בצורה מפורטת את תחולתו של חוק הטבע על פני מספר רב של תופעות:

דבר אחר: האזינו השמים ואדברה, אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה אמור להם לישראל הסתכלו בשמים שבראתי לשמשכם, שמא שינו את מדתם? או שמא אמר גלגל חמה איני עולה מן המזרח ומאיר לכל העולם כולו? אלא כעניין שנאמר (קהלת, א', ה'): וזרח השמש ובא השמש, ולא עוד אלא שהוא שמח לעשות לי רצוני שנאמר (תהלים, י"ט, ו'): והוא כחתן יוצא מחופתו. ותשמע הארץ אמרי פי, הסתכלו בארץ שבראתי לשמשכם, שמא שינתה את מדתה? שמא זרעתם בה ולא צמחה, או שמא זרעתם חיטים והעלת שעורים, או שמא אמרה פרה זו איני דשה ואיני חורשת היום, או שמא אמר חמור זה איני טוען ואיני הולך, וכן לעניין הים הוא אומר (ירמיה, ה', כ"ב): האותי לא תיראו נאם ה' אם מפני לא תחילו אשר שמתני חול גבול לים, שמשעה שגזרתי עליו שמא שינה את מדתו ואמר אעלה ואציף את העולם אלא כעניין שנאמר (איוב, ל"ח, י') ואשבר עליו חקי ואשים בריח ודלתים ואמר (שם, ל"ח, י"א) עד פה תבוא ולא תוסיף ופה ישית בגאון גליך ולא עוד אלא שמצטער ואינו יודע מה לעשות כעניין שנאמר: ויתגעשו ולא יוכלו, והלא דברים קל וחומר ומה אלו שנעשו לא לשכר ולא להפסד אם זוכים אין מקבלים שכר ואם חוטאים אין מקבלים פורענות ואין חסים על בניהם ועל בנותיהם לא שינו את מדתם, אתם שאם זכיתם אתם מקבלים שכר ואם חטאתם אתם מקבלים פורענות ואתם חסים על בניכם ועל בנותיכם על אחת כמה וכמה שאתם צריכים שלא תשנו את מידותיכם.<sup>19</sup>

אולם, קדושין מוסיף וטוען כי הרושם שחז"ל האמינו בקיומו של חוק טבעי הינו ראשוני בלבד. לדעתו, המדרש שהובא לעיל הינו בראש וראשונה בעל מסר חינוכי שנועד להקנות לשומעי לקחו מודעות לחוקיות שעד כה נתפסה כהרגל גרידא וכמנוהלת על ידי עצמה. עד כה הייתה ברורה לכל הסדירות הקיימת בתנועת השמש ותופעות טבעיות אחרות. החידוש הטמון במדרש הוא כי סדירות זו מתגלמת גם בהרגלי העבודה של הפרה והחמור. במובן זה מתפקד המושג "מידה", או "סדרי בראשית" כמושג מדעי, שכן הוא מנסה להכליל תופעות חדשות במסגרת

18 ספרי, דברים, (פינקלשטיין), ש"ו, עמ' 332.

19 הצגה מפורטת של השיטה מופיעה בספרו הנ"ל של קדושין ובספרו של אברהם הולץ, בעולם המחשבה של חז"ל, תל-אביב תשל"ז, עמ' 23-32.

קורת גג רעיונית אחת. לאמיתו של דבר, טוען קדושין, הדרשן מאמץ את הגישה "המדעית" אודות קיומם של סדרי הטבע, אולם היא איננה אימננטית לו. למעשה משתמש הדרשן בהשקפה זרה לו, אודות חוקיות הטבע לצורך טקטיקה מסוימת: הוא רוצה לשכנע את שומעי לקחו שאין לחוקי הטבע כוח עצמאי כמו שהם, אולי, מדמים לעצמם. הוא עצמו סבור שהטבע איננו כפוף לחוקיות קשוחה. לשון הרבים שבמושג "סדרי בראשית" מוכיחה, לדעת קדושין, שאין כאן התייחסות אל חוק כולל ואחדותי אלא מדובר כאן על סדרים שונים ועצמאיים השולטים בעולם הטרוגני ומלא ניגודים. גישה זו רחוקה מלשקף עמדה מוניסטית.

קדושין מציע שיטה וכלי ניתוח לחשיפת עולם המחשבה של חז"ל באמצעות זיהוי הביטויים החז"ליים המבטאים בצורה מושגית את העקרונות הרעיוניים של היהדות. ביטויים אלו מכונים בפי קדושין "מושגי-ערך" (value concepts) והם מכונים את הבסיס העקרוני לתפיסת העולם של חז"ל.<sup>20</sup> בהתאם לשיטתו טוען קדושין, כי לא ניתן לגזור את תפיסת הטבע של חז"ל מהמושג "סדרי בראשית", מכיוון שהוא אינו משמש מושג ערך, אלא מונח קוגניטיבי שבאמצעותו נוהגים האנשים לתאר את העולם הסובב אותם והוא אינו תופש מקום מכריע בתפיסת עולמם הרוחני. לעומת זאת, מושג ה"נס" הוא מושג התופס בהחלט מקום מכריע בהשקפתם הרוחנית.

בניגוד למושג "סדרי בראשית", מופיע מושג ה"נס", שהינו מושג ערך, כבעל משמעות מכרעת בתפיסת עולמם של חכמים. אומנם שורשיו של מושג ה"נס" נעוצים כבר במקרא,<sup>21</sup> אולם חז"ל הרחיבו את הוראתו. בשפתם בא מושג ה"נס" להדגיש את ההתערבות האלוהית גם במאורעות היומיום השכיחים וגם במאורעות היוצאים מגדר הרגיל. לפיכך, מושג זה הוא בעל שני פנים, שגרתית ופלאי, המשולבים במסגרת אחת. יש נסים הגורמים לשינויים של סדרי בראשית - הם שייכים לפן הפלאי, ויש נסים שהם מעשים שבכל יום, אלו הנסים השגרתיים.<sup>22</sup> שני הפנים של מושג הנס משלימים זה את זה, ובכך מדגימים בבירור את רעיון נוכחותו חובקת הכל של האלוהים במציאות הארצית.

המסקנה המרכזית העולה מניתוחו של קדושין למושג "סדרי עולם" היא שחז"ל לא התייחסו לטבע כאל אובייקט; מבחינתם היה הטבע מעבר לתחום עיונם כאובייקט. זניחת המושג "סדרי עולם" והעדפת מושג ה"נס" על פניו, מבטאת אמונה שכל התרחשות שבעולם הינה ניסית ונשלטת מעל. תוצאות תפיסה זו היא חוסר היכולת

20 קדושין טוען שהמונח "סדרי בראשית" הוא למעשה מושג מורכב: "סדרי" הוא מונח קוגניטיבי, "בראשית" מושג ערך.  
 21 א' הולץ, שם, עמ' 247.  
 22 כגון במדרש שוחר טוב, ק"ו, א'.

להתייחס אל העולם כאל אובייקט של עיון וחקר ובכך מהווה עמדה זו, לכאורה, חזרה לתפיסה הפרימיטיבית.

אורבך, בהתייחסותו הקצרה לתפיסת הטבע אצל חז"ל, דן אף הוא בעניין הנס השגרתי.<sup>23</sup> הוא מסכים, כמו קדושין, שחז"ל ראו בסדרי בראשית, שהם סדרי הטבע, עדות רבה יותר לגבורותיו של ה' מאשר הנסים הפורצים לכאורה סדרים וגדרים אלה. אורבך מציין כי לכאורה מעידה תפיסה זו על חזרה למחשבה הפרימיטיבית, אולם עדיין רב ההבדל בין שתי הגישות: "האדם הפרימיטיבי חי בתוך עולם של נסים... אבל נסים אלה אין בהם משום דבר מפליא ואין הם משמשים אות ומופת לאל, המגלה בהם את כוחו והנבדל מן הטבע".<sup>24</sup> אצל חז"ל שימשו, אפוא, סדרי הטבע כעדות לגבורותיו של ה' ומכוח דברים אלו של אורבך ניתן ליישב את תפיסת העולם הניסית של חז"ל עם גישה מוניסטית.

ניתן, אם כן, להסיק שלדעת קדושין ואורבך, מקיימים חז"ל עם הטבע יחסי סובייקט-סובייקט, כאדם פרימיטיבי, אולם סדרי הטבע אינם סובייקטים עצמאיים בעלי רצון והכרה. מהו, אם כן, מעמדו של העולם בהשוואה לאדם? האם מעמד שווה וניתן לראותם כסובייקטים, או שמא קיימת היררכיה המציבה את האדם מעל העולם בסולם הסובייקטיביות?

## ג

לתיאורו של קדושין את תפיסת הטבע של חז"ל ניתן להציב מספר הסתייגויות. טענתו שצורת הרבים של המושג "סדרי בראשית" בבבלי (מסכת סנהדרין), מוכיחה על טיבו של המושג - זוכה אומנם לתמיכה חלקית במספר נוסחאות שבהן מופיע המושג "סדרי בראשית" בלשון רבים.<sup>25</sup> אולם, ברובם המכריע של השימושים בצמד מילים זה בספרות חז"ל ובמיוחד במדרש הארצישראלי - הנוסחאות השכיחות הן דווקא בלשון יחיד כדוגמת "סדר של העולם", "סדר העולם", או "סדרו של עולם".<sup>26</sup> אכן, ניתן למצוא שימוש רווח במונחים "סדרי עולם" ו"סדרי בראשית" במדרשים מאוחרים<sup>27</sup> כתוצאה מפרסוניפיקציה<sup>28</sup> של סדרי

23 בספרו חז"ל - פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 92-94.

24 שם, עמ' 93.

25 ראה דקדוקי סופרים לבבלי, סנהדרין, ק"ח ע"ב, וברש"י שם.

26 ראה כל הדוגמאות דלעיל ודלהלן וחילופי נוסחאותיהם.

27 סדר רבה דבראשית, ח"א, עמ' ט"ז, פרקי היכלות, עמ' פ"ו, בבתי מדרשות (ורטהיימר).

28 כך, למשל, בדברים רבה, פרשה י"א, ד"ה א"ר יוחנן: "באותה שעה מה עשה משה לבש שק ונתעטף שק ונתפלש באפר ועמד בתפלה ובתחנונים לפני שמים וארץ וסדרי בראשית ואמרו שמא הגיע צביונו של הקב"ה לחדש הקב"ה עד שנודעו את עולמו יצתה בת קול ואמרה עדיין לא הגיע צביונו של הקב"ה". ובהוספה מאוחרת לאבות דרבי נתן, (הוספה ב', נוסחא א', פרק ד') ד"ה ר' שמעון: "ומלאכי השרת מספידין עליו ואמרין והחכמה מאין

הטבע אך לא כך הם פני הדברים בספרות התנאים והאמוראים. אין גם הרבה הוכחות לכך שאצל חז"ל המונח "סדרי עולם" אינו מבטא ערך כלשהו, אלא לשון שאולה מ'לישנא דעלמא' לצורכי הדרשנים המנסים לשתול "השקפות חז"ליות" בהמון העם החושב אחרת. ניתן למצוא דוגמאות המדגימות שימוש בלשון "סדרי עולם" ע"י חכמים במשא ומתן "אקדמי" לחלוטין, וכן תפיסות של סדר עולם המופיעים בדיונים בהם לא משתמשים דווקא במונחים הללו.

הסתייגויות דומות ניתן גם להעלות ביחס למדרש בספרי דברים, עליו מסתמך קדושין. למרות אופיו הדרשני-מוסרי של המדרש אין כאן, כפי שטוען קדושין, הוכחות חותכות המצביעות על הטפה מלומדת כלפי העם. נזכיר כי ספרי דברים הוא מדרש הלכה השייך לספרות בית מדרש, ולא קובץ דרשות לחגים המכיל מטבעו הטפות. מכל מקום, גם לספרי דברים יש גרסאות שונות ולפי כתבי יד מסוימים,<sup>29</sup> מוחלפת המילה "מידה" ב"סדר", שינוי המחזק את הרושם כי המדרש עוסק בחוקיות ובסדירות קיומם של העולם והאדם. לא ברור, אם כן, מדוע גורס קדושין כי הדרשן שבספרי בא להוכיח את אלו התופשים את סדירותו של העולם כמובנת מאליה. לאמיתו של דבר, קריאה נוספת של המדרש תוביל למסקנה כי מדובר בו על סדר ואחדות - שמקורם בגורם אלוקי - השולטים בעולם, כשהדרשן בא להדגיש את האופי הקבוע והמאורגן שלו. המדרש מציג תמונה של מערכת יחסים בין האדם והעולם - המשורטטים כישויות אוטונומיות לחלוטין ולא כגופים הקשורים ביניהם באופן הדוק - ובין שניהם לבין קונם. ראוי לשים לב כי במדרש זה חסרים לטבע מאפייני סובייקט: אין לו רצון והוא לא יכול למרוד ביוצרו כאדם, ומבחינה זו הוא נתפס כאובייקט. הן האדם והן העולם נתפסים, אפוא, כאובייקטים להוכחת קיומו של העל-טבעי.

## ד

המדרש שבספרי דברים איננו מייחס את המונח "מידה" באורח בלעדי לסדרי הטבע. "מידה" היא גם חוק התורה: כמו שהאדמה מצווה להצמיח עשב, כך היהודי מצווה לקיים מצוות. רעיון זה מודגם בבהירות במדרש המגדיר כלל הלכתי כ"סדרו של עולם":

אמר הקב"ה בשביל חיבתם של ישראל שניתי סדרו של עולם. באיזה צד כתבתי בתורה שיהא חמור נפדה בשה שנא' (שמות, ל"ד) ופטר חמור תפדה בשה אני לא

תמצא ואי זה מקום בינה ושמים היו בוכין עליו [ומספדין ואומרי]ן אבד חסיד מן הארץ. והארץ היתה בוכה עליו ומספדת ואומ' וישר באדם אין] וכל סדרי בראשית היו בוכין עליו וצועקין [ואומרים] הצדיק אבד ואין איש שם על לב".

29 כ"י ברלין של ספרי דברים ומדרש חכמים, ראה חילופי נוסחאות אצל פינקלשטיין, לעיל, הערה 18.



עשיתי כן אלא פדיתי שה בחמור. המצריים שנקראו חמור שנאמר (יחזקאל, ל"ג) אשר בשר חמורים בשרם וישראל נקראו שה שנאמר (ירמיה, נ') שה פזורה ישראל והרגתי בכוריהם והקדשתי בכוריהם של ישראל שנא' כי לי כל בכור בבני ישראל ביום הכותי כל בכור וגו' ואת בהמת הלויים תחת כל בכור בבהמת בני ישראל.<sup>30</sup>

סדר עולם זה שבמדרש שונה מזה שדנו עליו בדוגמאות הקודמות. כאן מוגדרת מצוות פדיון פטר חמור כ"סדרו של עולם". ביציאת מצרים חל שינוי באופן קיום מצווה זו. סדר מעשה הפדיון, המבוסס ככל הנראה על מערכת ערכים קדומה וראשונית שלפיה פודים את הטמא בטהור, הופר. עם ישראל, המשול ל"שה פזורה" נפדה על ידי הריגת מצרים המשולים לחמור. הפרת החוקיות של פדיון הטמא בטהור איננה מתייחסת לסדירות הטבעית במשמעותה הרגילה. "סדרו של עולם" מתייחס לחוקיות הקיימת מאז ומתמיד אף קודם לבריאתו של העולם-הקוסמוס. המדרש דלעיל מאיר, אפוא, פן נוסף של "סדרי עולם", פן אנושי-תרבותי ודומה כי ניתן להסיק ממנו שאצל חכמים לא היה מצוי פער כה גדול בין סדרי הטבע לבין מה שניתן לכנות סדרי ה"לא-טבע". הפער בין טבע לבין תרבות, הינו אחד ממאפייניה של התרבות המודרנית, ואינו חלק מהמכלול המחשבתי של חז"ל. יחד עם זאת, הגבול בין האדם עצמו לבין הטבע - נשאר מוחשי דיו.

## ה

המושג "סדרי בראשית" המציין סדרי טבע מופיע גם בתלמוד הבבלי במסכת שבת:

תנו רבנן: מעשה באחד שמתה אשתו והניחה בן לינק, ולא היה לו שכר מניקה ליתן, ונעשה לו נס ונפתחו לו דדין כשני דדי אשה והניק את בנו. אמר רב יוסף: בא וראה כמה גדול אדם זה, שנעשה לו נס כזה! אמר לו אביי: אדרבה, כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי בראשית! אמר רב יהודה: בא וראה כמה קשים מזונותיו של אדם, שנשתנו עליו סדרי בראשית. אמר רב נחמן: תדע, דמתרחיש ניסא ולא אברו מזוני.<sup>31</sup>

למרות שהמעשה הנידון אינו בלתי מציאותי לגמרי,<sup>32</sup> הוא נתפס כחריג דיו בכדי שישקף שינוי בסדרי בראשית. הקטע מן התלמוד מדגיש שתי גישות שונות בנוגע לשינוי סדרי בראשית. אביי רואה בשינוי סדרי הטבע תופעה לא רצויה המעידה על פחיתות מעמדו של זה שנעשה לו השינוי. רב יוסף, לעומת זאת, רואה בשינוי עדות לגדלותו של האלמן. יתירה מכך, אביי, בניגוד לרב יוסף, איננו מגדיר את האירוע שפגע בסדרי הטבע כמאורע נסי. תפקידו של נס הינו לשמש שכר תמורת מעשה

30 **בראשית רבה**, במדבר, פרשה ד', ה'. המקבילה במדרש **תנחומא** (כובר), במדבר, כ"ד.

31 בבלי, **שבת**, נ"ג, ע"ב.

32 ראה דבריו של Preuss J., **Biblical-Talmudical Medicine**, NY-London 1978, pp. 305, 410, 438 המביא דוגמאות נוספות.

טוב כלשהו וכאן, ככל הנראה, לא התקיימו תנאים אלו, לדעת אביי. רב יוסף, לעומתו, רואה בכל מקרה של שינוי סדרי הטבע אירוע נסי.

לגישתו של אביי יש מקבילה בסיפור אחר, בו מעניש רבי יוסי מן יוקרט את בנו על מעשה שהוא בגדר פגימה בסדרי הטבע:

יומא חד הוּו אגרי ליה אגירי בדברא, נגה להו ולא אייתי להו ריפתא. אמרו ליה לבריה: כפינן! הוּו יתבי תותי תאינתא, אמר: תאנה, תאנה! הוציא פיורתך ויאכלו פועלי אבא. אפיקו ואכלו. אדהכי והכי אתא אבוה. אמר להו: לא תינקטו בדעתייכו, דהאי דנגהנא - אמצוה טרחנא, ועד השתא הוא דסגאי. אמרו ליה: רחמנא לישבעך כי היכי דאשבען ברך. אמר להו: מהיכא? אמרו: הכי והכי הוה מעשה. אמר לו: בני, אתה הטרחת את קונך להוציא תאנה פיורתיה שלא בזמנה - יאסף שלא בזמנו.<sup>33</sup>

[תרגום: יום אחד היו שכורים לו שכירים בשדה, נתאחרה השעה ולא הביאו להם פת, אמרו לבנו, רעבים אנו. היה שם עץ תאנה, אמר: תאנה הוציא פיורתך ויאכלו פועלי אבא, הוציאה ואכלו. עד שכך בא אביו. אמר להם: אל תכעסו שבדבר מצוה הייתי, ורק עכשיו באתי. אמרו לו: המקום ישיבעך כשם שהשיבענו. אמר להם: מה זה, אמרו לו: כך וכך היה. אמר לו: בני הטרחת את קונך להוציא פיורתיה שלא בזמנה - יאסף בלא זמנו.]<sup>34</sup>

התאנה בסיפור זה מוציאה פרותיה טרם זמנה לפי בקשת בנו של החכם, כדי לספק מזון לפועלים. זהו נס שיש בו שינוי מסדרי הטבע ומטרתו היתה לספק את צרכי הפועלים באותו זמן שרבי יוסי עוסק בצרכי מצווה. לשון אחר: הנס נעשה בזכות חסידותו של החכם, שהרי הבן המבקש את הנס עושה זאת כביכול בשם אביו. ככל הנראה ראה הבן את הבקשה כטבעית ולגיטימית, וסבר שבדומה לבקשת גשמים בתענית ציבור, כך גם מותר לבקש אספקת צורכי פועלי אביו, המתעכב מחמת עיסוקו במצווה. אולם, לא כך דעת אביו. פירושו להתרחשות, "הטרחת את קונך", משמעותו שנעשה כאן מעשה לא טבעי, כמו עבד רע המטריח את אדונו לעשות דבר שלא בזמן המיועד לכך. לתאנה יש קצב גדילה משלה הקבוע מלמעלה ואיננו קשור לאדם ולמעשיו. אין היא בעלת רצון והכרה והאדם אינו אמור להתערב בסדרים הללו. העונש על התערבות זו היא מידה כנגד מידה: מי שגרם לפירות התאנה להילקט קודם זמנם ייאסף בטרם עת. אין כאן סובייקטיזציה של הטבע, אין כאן גם סובייקטיזציה של סדריו, שהרי הם אלוקיים. לטבע אין כאן רצון משלו: רצון אלוקי הוא הסדר הטבעי ובו פוגע בנו של החסיד. אמנם נוצר הרושם שיש כאן יותר אובייקטיזציה של האדם כלפי קונו, דהיינו, אותו סדר שמנהל את זמני

33 בבלי, תענית, כ"ד, ע"א.

34 הקטע מתורגם על-ידי יונה פרנקל, בספרו עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל-אביב תשמ"ג, עמ' 36, וראה גם את פירושו, שם.

איסוף הפרות, אוסף מהחיים את אלה שפוגעים בסדרים. דומה, אפוא, שלמרות שלא מוזכרים כאן בפרוש “סדרי עולם”, מכל מקום תפיסתם מורגשת כאן. גישתו של רבי יוסי מן יוקרט מקבילה לזו של אביו שבמסכת שבת. תמיכה לעמדתו של רב יוסף, שלא רואה שום בעיה בפגיעה בסדרי בראשית, מצויה במדרש ארצישראלי. בדרשה לפסוק: “תמים היה בדורותיו”, מובאת מחלוקת של רבי לוי ורבנן. המתדיינים מסכימים כי חמישה אישים תנ”כיים “ראו עולם חדש”, כלומר חל עבורם שינוי נסי של סדרי עולם. כפי שנראה, מחלוקתם מתגלעת בשאלה כיצד התבטא חידוש העולם של אנשים אלו:

ר' לוי אמר כל מי שנאמר בו היה, ראה עולם חדש, אמר ר' שמואל חמשה הן, נח, אתמול (איוב, י"ד) אבנים שחקו מים דאמר רבי לוי בשם רבי יוחנן אפילו איצטרובלין של רחים נמחה במים, והכא את אמר ויהיו בני נח היוצאים מן התיבה, אתמהא, אלא ראה עולם חדש, יוסף, (תהלים, ק"ה) ענו בכבל רגלו, ועכשיו (בראשית, מ"ב) ויוסף הוא השליט, אלא שראה עולם חדש, משה, אתמול בורח מפני פרעה ועכשיו הוא משקעו בים, אלא שראה עולם חדש, איוב, אתמול (איוב, י"ז) ישפוך לארץ מררתי, ועכשיו (איוב, מ"ב) ויוסף ה' את כל אשר לאיוב למשנה אלא שראה עולם חדש, מרדכי אתמול היה מתוקן לצליבה, ועכשיו הוא צולב את צולביו אלא שראה עולם חדש, רבנן אמרין כל מי שנאמר בו היה, זן ומפרנס, נח זן ופירנס כל י"ב חודש שנאמר ואתה קח לך וגו', יוסף (בראשית, מ') ויכלכל יוסף את אביו ואת אחיו, משה, זן ופירנס את ישראל ארבעים שנה במדבר, איוב (איוב, ל"א) ואוכל פתי לבדי שמא לא אכל יתום ממנה, אתמהא, מרדכי, זן ופירנס אמר רבי יודן פעם אחת חזר על כל המניקות ולא מצא לאסתר לאלתר מניקה והיה מניקה הוא, רבי ברכיה ורבי אבהו בשם רבי אליעזר בא לו חלב והיה מניקה כד דרש ר' אבהו בציבורא, גחוך ציבורא לקליה, אמר להון ולא מתניתא היא רבי שמעון בן אלעזר אומר חלב הזכר טהור.<sup>35</sup>

רבי לוי רואה את “חידוש העולם”, את המאורע הנסי, בעלייתם של חמשת האישים לגדולה. חכמים, לעומתו, רואים את “חידוש העולם” בהשגת מזון ופרנסה בעתות מצוקה. נראה כי לדעת שתי הגישות לא מדובר באירוע החורג מגדר תופעות הטבע, אלא על אירוע הנתפס על ידי האדם כחידוש עולם. שינוי סדרי עולם, הן לדעת רבי לוי והן לדעת רבנן, הוא בעל משמעות אפיסטמולוגית ולא אונטולוגית. הפלא קיים גם בשעה של השגת מטרות ארציות בדרך שיכולה להראות טבעית לחלוטין. אמנם העורך של בראשית רבה מוסיף עוד מדרש קצר המתאר כיצד היניק

35 בראשית רבה, (תאודור-אלבק), פרשה ל"ח, עמ' 275-274.

מרדכי את אסתר,<sup>36</sup> מתוך מגמה ברורה להציג את חידוש העולם כשינוי מוחשי של סדרי הטבע, כך לפחות במקרה של מרדכי.

במדרש האחרון אין כל יחס שלילי לפגיעה בסדרי הטבע. שינוי סדרי הטבע אכן נתפס כמשהו חריג, אולם לא כדבר פלאי יותר מסדרי הטבע עצמם. הראיה לכך היא ההלכה של חכמים המתייחסת במידה שווה גם לסדרי טבע וגם לשינויים. כך, בקטע הסיום של המדרש, כאשר הציבור מגחך על דרשת רבי אבהו, הוא מביא ראיה מהמשנה, ש"חלב הזכר טהור". העובדה שההלכה מתייחסת לחלב זכר ומטהרת אותו מעידה שתופעה זו מקובלת עליה על אף חריגותה.

לפי דרכנו למדנו, אם כן, שאין ראיה לסובייקטיזציה של הטבע. היה אפשר אמנם לפרש את הסיפור האחרון בדרכו של קדושין: הציבור המאמין ביציבות של סדרי הטבע לא מקבל את דעתו של החכם המאמין באופי הניסי של העולם. אולם כל זה לא קיים כאן, שהרי ככל הנראה הציבור מגחך על עצם התמונה המוזרה המוצגת בפניהם. העובדה כי ההוכחה לאמיתות סיפורו של רבי אבהו מובאת דווקא מהמשנה מעידה כי ערכי היסוד של חכמים, המגולמים במשנה, היו מכובדים בעיני העם. מסיבה זו נראה כי אין בכל הנ"ל להניח, כקדושין, שיש כאן אנטגוניזם בין העם לבין החכמים.

## 1

בבראשית רבה מוצגת סוגיה מדרשית הדנה בשאלת יחסי אדם ועולם ומבררת האם יכול אדם להתבונן ולהבין סדרו של עולם:

אלה תולדות השמים והארץ בהבראם הן אלה קצות דרכיו ומה שמץ דבר נשמע בו ורעם גבורותיו מי יתבונן (איוב, כ"ו, י"ד). אמר ר' הונא כל מה שאת רואה קצות דרכיו של הקב"ה הן הן אלה קצות דרכיו, ומה שמץ דבר נשמע בו מה שמצוין נשמע בו, ורעם גבורותיו מי יתבונן אמר ר' הונא הרעם הזה בשעה שהוא יוצא כתיקונו אין כל ברייה יכולה לעמוד עליו.

אין מתבונן אין כת' כאן אלא מי יתבונן הפיקחים יודעים רימוזו והגיגונו, אמר ר' חונא אם על סדרו של רעם אי את יכול לעמוד על סדר העולם על אחת כמה וכמה אתמהא, אם יאמר לך אדם יכול אני לעמוד על סדר העולם, אמור לו כי מה האדם שיבא אחרי המלך (קהלת, ב', י"ב) אחרי מלכו שלעולם מלך מלכי המלכים הקב"ה

36 לדעת היינמן בספרו **דרכי אגדה**, (ירושלים תשי"ד, עמ' 24), הועבר כאן הסיפור על מרדכי מהמעשה על האיש שהיניק בן המסופר בברייתא בבבלי **שבת**, נ"ג, ע"ב. אמנם לברייתא בבבלי אין שום מקבילה בספרות חכמי ארץ ישראל, חוץ מהמדרש **בבראשית רבה** ויש הבדלים רבים בין המדרש ובין הבבלי שם. כך או אחרת ברור שהסיפור הזה לא היה חלק מהדיון של רבי לוי ורבניו.

אתמהא, אמר רב נחמן לרחישת הקנים שלא היה אדם יכול להיכנס לתוכה שכל מי שהיה נכנס בתוכה היה טועה, מה עשה פיקח אחד, כיסח ונכנס כיסח ונכנס, נכנס דרך הכיסוח ויצא, התחילו הכל נכנסין ויוצאין דרך כיסוחו, ר' נחמן אמר חורי לפלטיין גדולה שהיה בה פתחים הרבה שכל מי שהיה נכנס לתוכה היה טועה, מה עשה פיקח אחד נטל פקעת שלגמי וקשרה כנגד הפתח, התחילו הכל נכנסין ויוצאין דרך הפקעת, אמר ר' שמעון בן יוחי משל למלך בשר ודם שבנה פלטיין והביריות נכנסין בתוכה ואומרים אילו היו העמודים גבוהים היתה נאה, אילו היו הכתלים גבוהים היתה נאה, אילו היתה תיקרה גבוהה היתה נאה, שמא יבוא אדם ויאמר אילו היה לי ג' עינים או ג' רגלים אתמהא, את אשר כבר עשהו אין כת' כאן אלא את אשר כבר עשהו (קהלת, ב') כביכול מלך מלכי המלכים ברוך הוא ובית דינו ממנים על כל אבר ואבר משלך ומעמידך על תיכנך הוא עשך ויכוונך (דברים, ל"ב, ו'), אמר ר' לוי בר חייתה מלך בשר ודם בונה פלטיין ואם נתן ביבה על פיתחה אינה נאה, מלך מלכי המלכים ברוך הוא ברא את האדם הזה ונתן ביבו על פיתחו והוא נאו והוא שבחו, אמר ר' יצחק בר מריון כת' אלה תולדות השמים וגו' בוראן משבחן ומי מגנן בוראן מקלסן ומי יתן בהן דופי אלא נאים ומשובחין הן אלה תולדות השמים וגו'.<sup>37</sup>

המדרש מפגיש כאן שני פסוקים, האחד מבראשית והשני מספר איוב. הפסוק מספר בראשית מסכם את מעשה בריאת העולם, והפסוק מספר איוב קשור אף הוא למעשה הבריאה. בחלק זה של ספר איוב, עונה איוב על נאумו של בלדד בספור נפלאות הבורא. הוא מקיף בסקירתו את כל הבריאה כולה ומונה לפי הסדר את כל איתני הטבע: הים, האופק, ההרים הגבוהים, חוזר לים, ומסיים בשמים. בפסוק האחרון הוא מגדיר את כל מה שהזכיר קודם כ"שמץ" ומנגיד להם את "רעם". כפי הנראה כוונתו לומר שכל המפורט לעיל הינו תוצאת ה"לחישת" האלוהית, כאשר גבורות ה', שהן תוצאה של "רעם", הינן נוראות ונשגבות פי כמה ואין אדם יכול להתבונן בהן. קיים כאן מעין קל וחומר מקראי שעליו בנו חז"ל הקש אחר. השוואה בין הפסוק באיוב לפסוק בבראשית מגלה ששמים וארץ הם קצות דרכיו ומעבר להם יש תולדות הרעם שאינם ברי השגה. זאת המסקנה שמסיק מהיקש הפסוקים רב הונא (חונא), אמורא בבלי מדור רביעי הגר בארץ ישראל, בדרשתו הראשונה. בדרשתו השניה הוא גם מגדיר אותם כבלתי אפשריים: "הרעם הזה בשעה שהוא יוצא כתיקונו אין כל ברייה יכולה לעמוד עליו". על זה באה התנגדות סתמאית: "אין מתבונן אין כת' כאן אלא מי יתבונן הפיקחים יודעים רימוזו והגיונו". כאן באה הפרכה נמרצת מרב הונא שבה הוא משתמש בצמד מילים: "סדר העולם", שמשמעותם הוא שאין אדם יכול להבין את סדר העולם, כלומר את סדרו של העולם המוחשי הסובב אותו, ועל אחת כמה וכמה אין הוא משיג את "סדרו של רעם". המושג "סדרו של עולם" בא בתוך דיון אמוראי בינם ובין עצמם

37 בראשית רבה, (תיאודור-אלבק), פרשה י"ב, ב' (ד'), עמ' 375.

ולא נוצר הרושם כאילו הוא שאול, אלא הוא נראה אימננטי לחלוטין לדיון אמוראי.

אולם, בכך לא מתמצה הדיון. העורך משלב כאן ארבעה משלים שמחבריהם - תנאים ואמוראים בני הדור הרביעי והחמישי - מבקשים לומר שניתן ואף רצוי לעיין ולהבין את העולם. במשלים אלו העולם הוא "רחישת קנים" שהאדם סולל בהם דרכים, או פלטיין גדולה שהאדם נכנס ויוצא מתוכה. היחסים בין האדם לעולם המוצגים במדרשים אלו הם בפרוש יחסי סובייקט-אובייקט. נראה שעורך המדרש ניסה לייצג דעה חולקת על דעתו של רב הונא ובחר משלים שניתן להבינם כחולקים.<sup>38</sup>

בקטע הבא מובא משל המדגים בצורה משכנעת דגם מסויים של יחסי אדם-טבע ויש בו כדי לתת תשובה על אופי היחסים ההירארכיים ביניהם:

ר' אבא בר כהנא בשם ר' לוי יקוו לי המים מה שאני עתיד לעשות בהם, למלך שבנה פלטיין והושיב בתוכה דיורים אלמים והיו משכימים ושואלים בשלומו שלמלך ברמיזה ובאצבע ובמנולים.<sup>39</sup> אמר המלך: מה הן שהן אלמים הרי הן משכימים ושואלים בשלומי ברמיזה ובאצבע ובמנולים אילו היו פיקחין אתמהא על אחת כמה וכמה אתמהא. הושיב המלך דיורים פקחים עמדו והחזיקו בפלטיין, אמרו אין זו פלטיין שלמלך, שלנו הוא הפלטיין, אמר המלך תחזור הפלטיין לכמות שהיית כך מתחילת בריית העולם לא היה קילוסו שלהקב"ה עולה אלא מן המים ה"ה מקולות מים רבים אדירים וגו' (תהלים, צ"ג, ד') ומה היו אומרים אדיר במרום י"י (תהלים, צ"ג), אמר הקב"ה ומה אלו שאין להם לא פה ולא דיבור מקלסין אותי, לכשנברא בני אחת כמה וכמה, עמד דור אנוש ומרד בו, דור המבול ומרד בו, דור הפלגה ומרד בו, אמר הקב"ה יפנו אילו ויעמדו ויבאו אותן ה"ה ויהי הגשם על הארץ וגו' (בראשית, ז', י"ב).<sup>40</sup>

המשל הזה הוא חידתי במקצת וההקשר המדרשי שלו מעורר שאלות.<sup>41</sup> אמנם, אם נתרכז רק בנמשל, ברור שלמרות שכוחות הטבע נוצרו - כמו האדם - לשרת את קונם, הם נחותים ממנו. כפי שמשרתים אילמים אינם מסוגלים למרוד במלך

38 עניין זה האם אפשר לחקור את העולם ומה שמעבר לו נדון גם אצל תנאים וגם אצל אמוראים (כמו, למשל, תוספתא, חגיגה, פרק ב' הלכה ז'; ירושלמי, חגיגה, פ"ב, ה"א. על כך במאמרו של ב' ליפשיץ "דורשין במעשה בראשית", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ג', תשמ"ב, עמ' 513. ראה גם מה שכתב א' גושן-גוטשטיין, "מה למעלה ומה למטה, מה לפנינו ומה לאחור", דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות, ירושלים תש"ן, עמ' 61-68.

39 לפי מ' סוקולוף בספרו קטעי בראשית רבה מן הגניזה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 88; ולפי קרויס, רומי ופרס בתלמוד ומדרשים, ירושלים 1948, סרך עודף של שרול, עמ' 82.

40 בראשית רבה, (תיאודור-אלבק), פרשה ה', א', עמ' 32.

41 כך ד' שטרן בספרו המשל במדרש, תל-אביב תשנ"ה, עמ' 136-138.

ומצייתים לו בהכנעה אילמת בגלל נכותם, כך הטבע החומרי מקלס את הבורא בצורה אילמת. הטבע נעדר שפה, הכרה ורצון ולפיכך הוא אובייקט, בניגוד לאדם שהננו סובייקט בעל רצון. יחד עם זאת, ניתן לראות שבמחשבת חז”ל הפער בין האדם לטבע אינו גדול כמו במחשבה המודרנית. הטבע והאדם מתבוננים זה בזה כשהאדם משליך עליו מתכונותיו, מתוך תחושה מסויימת של עליונות כלפי הטבע.

## ז. סיכום

עיון במקורות השונים שהובאו בדיוננו מצביעים כי המחיצה שבין האדם לטבע לא היתה מודגשת במחשבת חז”ל כפי שהינה בחשיבה המודרנית. מנגד, לא ניתן להסיק כי יחסם של חז”ל אל הטבע היה כאל סובייקט,<sup>42</sup> שכן נראה שפער כלשהו בין אדם לבין טבע אכן קיים וכך גם קיימת הירארכיה. אין כאן אדם ועולם המתבוננים זה בזה, אלא אדם המתבונן בטבע ומסיק מכך מהו רצונו של אלוקים, המנהל את הטבע ומביע דרכו את יחסו לאדם. מושגים כמו ”סדרי עולם”, ”סדרי בראשית” ודומיהם מורים על קיומם של חוקי טבע ועל האפשרות לשנותם. אמנם, העולם כולו נתפס אצל חז”ל כנסי, כי הוא מלמד על גבורתו של הבורא ומשום כך תמיד יכולים לחול בו שינויים, אך יחד עם זאת, ניתן להבחין בחוקיות מסויימת העולה מתוך ריבוי התופעות הנסיות שבעולם, חוקיות המלמדת על מי שמנהל אותה. ”סדרי עולם” ו”סדרי בראשית” הינם, אפוא, מושגים חשובים במערכת המושגים של חז”ל לתיאור היחסים המורכבים שבמשולש אלוקים, אדם, עולם.

42 הבאתי לעיל דוגמאות של אי סובייקטיזציה של הטבע. אמנם מצויות מספר דוגמאות סותרות שאותן ניתן לייחס לדעה חולקת שאכן רואה בטבע סובייקט, או שאפשר לראות בהן שרידי תפיסה מיתית קדומה. כך, למשל, אותו מדרש ידוע **במכילתא דרבי ישמעאל** על הים המורד, ניתן לפרשנות כגיוסו של המיתוס הקדמון לצורך פתרונה של הבעיה פרשנית-טקסטואלית. ועיין עוד אצל דניאל בויארין, ”התוכן של הצורה”, **מחשבת חז”ל**, חיפה תש”ן.