

"...אותיות שנבראו בהן שמים וארץ" (על-פי: ברכות נ"ה ע"א)

משמעות השפה בהבנת סיפור הבריאה

ישראל רוזנסון

מבוא

שאלת יחסן של קביעות מדעיות לדברי התורה בסיפור הבריאה מרתקת רבים. עם זאת, הנושא מורכב ו'טעון' וקשה להתייחס אליו עניינית. יש אף המדמים לראותו כמעין אבן בוחן לעצם אמיתותה של היהדות בכללותה – הסתכלות רגשית המפריעה לליבון שקול של סוגיותיו השונות. נושא מאמרנו זכה ל'נוכחות' רבה במדפי הספרים החדשים, בין מהצד המדעי-פילוסופי ובין מהצד הפרשני-הדתי. לא אחת נגלה התייחסויות מנוגדות לשאלת מעמדו העובדתי של סיפור הבריאה הנובעות מהשקפת עולמם של הנוגעים בדבר. בין ההולכים בדרך המדע נפוצה הקביעה כי סיפור הבריאה בניסוחו המוכר לא היה (ולא נברא!) ומכאן שאין צורך בבורא.¹ מגד, הגם שהתפיסה הרואה את הסיפור כפשוטו אינה רווחת עוד כבעבר, נותנים לו עדיין רבים משמעות מדעית כזו או אחרת. בחוגים מדעיים-דתיים הולכת וקונה שביתה הגישה הקוראת לחריגה מסוימת מפשוטו של מקרא,

1. לאחרונה התפרסם תרגום עברי לספרו של ריצ'רד דוקינס, "השען העיוור" (תרגום: ע. לוטס), 1993, אשר זכה לתגובות רבות. אין ספק שהספר האיר בבהירות את הצדדים המדעיים של תורת האבולוציה, אך לא הסתפק בכך וניגש לערער בניסוחים בוטים מאין כמותם כל השקפה דתית בדבר הבריאה – "הנה כי כן, עסקנו בכל התיאוריות המתימרות להציג עצמן כחלופות לתורת הבריאה הטבעית מלבד אחת, העתיקה ביותר. זוהי התיאוריה הגורסת שהחיים נבראו על ידי בורא מודע, או לפחות, שהאבולוציה סרה לפיקוחו של בורא כזה. כמובן, קל מאד, ממש לא ספורטיבי, להרוס כל גירסה מסוימת של התיאוריה הזאת, כמו זו המופיעה בספר בראשית (או שמא מופיעות בו שתיים?). כמעט כל עמי העולם פיתחו מיתוסי בריאה משלהם, ומעשה בראשית הוא רק אחד מהם שבמקרה אימץ אותו שבט רועים מסויים במזרח התיכון. אין לו שום מעמד מיוחד לעומת אמונתו של שבט אחר, באפריקה המערבית, למשל, שלפיה נברא העולם מגללי נמלים. המשותף לכל המיתוסים הללו הוא שהם תלויים בכוונותיהם השקולות של איזו ישות על טבעית" (עמ' 333). לא היינו מביאים קטע זה כלשונו אלמלא היה בו כדי להדגים טיעון שיופיע בהמשך דברינו – כי למדע יש שוליים ערכיים. אנו נטינו להדגיש את מה שנראה בעינינו כחייב שבעיסוק בפיסיקה המודרנית, והנה, דוגמה לסתור – עיסוק מדעי שמביא להתנשאות ושחצנות שאין כמוהן. ויהיה מי שיטען כי ההבדל בין אנשי הביולוגיה לפיסיקאים בהקשר הזה מתגלה במקרים רבים!

הכרוכה בראיית פרטים שונים בסיפור כסמלים למהויות פסיקליות שונות המתאימות יותר לגירסה המדעית של היווצרות היקום והעולם. דרך משל, ראיית ה'מים' — יחידות הזמן שבסיפור, כמסמלי תקופות גיאולוגיות או שלבים במהלך הפסיקלי והבילוגי של התהליך.² למותר לציין עד כמה חשובה בחינה שקולה של הנושא במערכת החינוך, וברי שהצגה חינוכית נאותה תבוא רק לאחר ביור עקרוני מתאים. דומה בעינינו כי ביסוס הידע המדעי יחד עם ההתקדמות שחלה בדרכי החשיבה הפילוסופיות, במיוחד בפילוסופיה של המדע והשפה, ושיפור כלי הניתוח הפרשניים מכשירים את הקרקע לדיון שכזה, חרף הקשיים האמיתיים והמדומים הקשורים בו.

אפשרויות פרשניות

כדי לחדד את הדיון דלקמן ראוי לדייק בהצגת בעיות היסוד. לצורך זה תועמד שאלת היחס בין 'סיפור הבריאה' לפרשנותו המדעית בניסוח שונה במעט מהמקובל. למעשה ניתן להמיר את השאלה — מהו היחס שבין סיפור התורה לבין המציאות כפי שהייתה? בשאלות: מהו היחס בין הממשות לבין בבואתה המשקפת בנסיגות להבנתה המדעית? ובין העולה מסיפור התורה לבין אותה הבנה מדעית. בשאלות אלה ניתן לדון מנקודת ראותו של המדען (ליתר דיוק פילוסוף המדע), ומנקודת המוצא של פרשן התורה. להלן נעיר בדבר האפשרויות שטומנת בחובה ההסתכלות המודרנית על המדע לפתרון שאלותינו. אשר לפרשן התורה, לדידו מובילה הצגה זו של הבעיה לשלוש אפשרויות פרשניות עקרוניות:

1. סיפור התורה מתאר את המציאות במדויק. המציאות מתאימה לסיפור במדויק ('חד-דערכית'). מבחינת פרשנות ההתרחשויות בעבר כמעט ואין להבנה המדעית מה לחדש, ובמקרה שההתאמה אינה נראית, הרי שהתקדמות המדע ושכלול שיטותיו תביא בזמן מן הזמנים ל'הוכחת' אמיתותו של סיפור הבריאה בניסוחו בתורה.
- תפקיד פרשנות התורה בכיור שאלת העבר אף הוא מזערי ומצטמצם ל'הבנת הנקרא'.³ בתנאים אלה אין לשחר אחר סמליות בדברים — לא סמליות של מהויות פסיקליות וולתי אלה המוזכרות בסיפור, ואף לא סמליות של רעיונות וערכים המתייחסים לעבר, המסומלים במלים וביטויים של הסיפור, אם כי ניתן כמובן לדבר על מסרים העולים ממנו.
- תפיסה זו מובילה כמעט בהכרח למסקנה שאחת ממטרותיו המרכזיות של סיפור הבריאה היא ללמדנו מה קרה בפועל, ולהקנות לגירסה זו תוקף דתי מחייב.

2. ראה על כך לאחרונה חיבורו המעניין של נתן אביעזר "בראשית ברא", חשני"ד. לשיטתו: "ספר זה נועד להראות כי יש אכן התאמה בין המדע המודרני ובין הפירוש המילולי של הפוסקים בפרק הראשון של ספר בראשית. מן הניתוח עולה כי אפשר להבין פסוקים רבים על בסיס התיאוריות המדעיות הערכיות... כאמור במבואו אנו מאמצים את הגישה כי ששת ימי הבריאה אינם ששה פרקים בני עשרים ארבע שעות כל אחד, אלא ששה שלבים בהתפתחות היקום — החל מבריאת היקום וכלה בהופעתו של האדם..." (עמ' 133-134).

3. 'הבנת הנקרא' הינו מושג טעון הסבר. אנו נוטים לתפוס אותו כאן במשמעותו המצומצמת. ראה ניתוחו של צ. עוקשי, "הבנת הנקרא בפרשנות מקרא ובמדרש אגדה", דרך אפרתה, ג', חשני"ג, עמ' 44-33.

2. הסיפור בתורה מתאר את המציאות רק באופן כללי ולא חד משמעי. לפי זה המדע 'רשאי ויכול' לגלות דברים שלא נזכרו כלל בסיפור הבריאה, אך אינו רשאי לבנות תיאוריות שיסותרו אותו בעליל. ואם צעות תיאוריות כאלה חדשים לבקרים, אחת דינן להיות מופרכות כליל, ובמקומן תבואנה רעותיהן המתאימות מהן. ויש שיפרשו זאת כהמלצה מלכתחילה שאין ראוי לו למדען הדתי לעסוק בכגון אלה.⁴

אליבא דגישה זו פרשנות התורה 'משוחררת' יותר ורשאית לראות דברים מסויימים בראייה סמלית, בין שמדובר בסמלים למהויות פסיקליות אחרות ובין שמדובר בסמלים דתיים, תוך חריגה מסויימת מפשוטו של מקרא. אולם, עליה לקבל את 'קרוי הכלליים' של הסיפור כמחייבים, וגם כאן חביה ההנחה שסיפור הבריאה בא להורות, למצער בקרוי הכלליים, מה קרה.

3. כל כולו של סיפור הבריאה אינו אלא משל. אליבא דגישה זו אין למדע כל מעורבות ישירה בסיפור משום שהיחסים בין משל לנמשל אינם כפופים במישרין למציאות המוכרת. בבחינת המשל ניתן חופש עיצוב רב ביותר ל'מחבר'. מטרת סיפור הבריאה קשורה אפוא בהבנת הנמשל, הנושא אופי חינוכי דידקטי מובהק, ואין לו כל ערך מדעי.

ברור שפענוח ההסמלה הוא חלק בלתי נפרד ממלאכת הפרשנות. הפרשנות הפשוטה ברמת 'הבנת הנקרא' מצטמצמת להבנת הרקע כדי שפענוח הסמליות יהיה מדויק יותר. צורה פרשנית זו כרוכה ביצירתיות מרובה וניכר בה חותמו של כל פרשן ופרשן.⁵

4. גישה זו רוחתת במגורים דתיים לא מעטים עד היום. ביטוייה ההלכתיים מתרכזים לרוב בשאלת ההיתר לעסוק ב'חוכמה יוונית' ובהגדרותיה של אותה חוכמה (על התפתחותו ההיסטורית של המושג ראה: י. שביט, "היהדות בראי היוונית", חשני"ב, עמ' 131-93). הביטויים הרעיוניים מתרכזים בשאלות שיוסדן במאמרי חכמים בדבר האפשרות להוציא קביעות מדעיות במישרין מן התורה. ראה למשל: "פילוסופוס אחד ביקש לידע כמה הנחש מוליד..." (בראשית רבה כ'), שבו מוצג ניסיון 'מדעי' שעלה יפה אך נמשך זמן רב, לעומת הסקה מדויקת ומיידית מן התורה בדרך הדרשה. אולם, מאמר זה אין יסודו בגישה א-פריורי, אלא בחשבוה אגב פולמוס, כשלכאורה נראה היה שיד היהודי על התחנתה. גישה נוחה יותר לעיסוק במדע יחד עם לימוד התורה מצוייה בדברי חז"ל: "מהו 'לא בשמים היא'?" שמואל אמר: אין התורה מצוייה באיסטרולוגין שאומנותן בשמים. אמרו לשמואל: הרי אתה איסטרולוג וגדול בתורה? אמר להן: לא הייתי מביט באיסטרולוגיא אלא בשעה שהייתי פנוי מן התורה. אימתי? כשהייתי נכנס לבית המים" (דברים רבה ח' ו'). וראה גם מאמרו של חננאל מאק בכיטאון זה.

5. לענייננו ראוי להציג את תפיסתו המפורסמת של הרמב"ם לגבי 'משל הבריאה' — "ובכלל המאמר הזה כוונה שניה, והוא ביאור משלים סתומים מאד שבאו בספרי הנביאים ולא פורש שהם משל, אבל יראה לסכל ולנכחל שהם כפשוטיהם ואין תוך בהם. וכשיחבונן בהם היודע בהם באמת ויקחם על פשוטיהם תתחדש לו גם כן מבוכה גדולה. וכשנבאר לו המשל שהוא או נעורר על היותו משל, ימלט וינצל מן המבוכה ההיא ולזה נקרא המאמר הזה מורה נבוכים" (מורה נבוכים, פתיחה). ובעניין הבריאה: "...ולעוצם העניין ויקרתו והיות יכולתנו קצרה מהשיג עוצם העניינים כפי מה הם, הגיד לנו העניינים העמוקים ההם אשר הביא הכרח החכמה האלוהית. להגיד לנו במשלים וחדות ובדברים סתומים מאד..." (שם). מנגד דברי האברבנאל, בפירושו: "והנה דקדק הרב מה שאמר... שבוה הוא ידמו שאין פרשת בראשית כולה כמשמעה, אבל היא במשל ודברים סתומים... ואני אחשוב שאין העניין כדברי הרב, ושפרשת בראשית היא כפשוטה, להגיד לכולם כה הבריאה איך היה, וכאיוה אופן ברא האל את עולמו ולמה לא בראו קודם, והיה באותו זמן ולכן לא אמרו אלא בראשי בדברים..." (שם).

ניתן לתמצת גישות אלה ולהציגן בטבלה דלקמן.

הגיוש: היחס בין הסיפור למציאות	הצגת העובדות בסיפור	תפקיד המדע בהבנת העבר	מטרת הסיפור	יישוב סתירה אפשרית בין דת למדע	דוגמה: משמעות 'יום בריאה' =
1 התאמה מוחלטת	מהימנות מוחלטת	אין	בין השאר, תיאור העבר	טעות של המדע	'יום בריאה' = 24 ש'
2 התאמה כללית	מהימנות בקיום כלליים	יכול להוסיף אך לא לסתור	רעיונית, אך כוללת התייחסות לתיאור העבר	טעויות מסוימות, חלקיות של המדע, או, אי הבנה מסוימת של הסיפור	'יום בריאה' = שלב בבריאה. השלבים מסודרים לפי סדר סיפור הבריאה
3 משל	סמלים דתיים. העובדות מכוונות להבנת הנמשל	עקרונית יכול להסביר את העובדות	רעיונית לחלוטין	אין קשר למדע	'יום הבריאה' יכול לסמל מהות שאינה דווקא פיזיקלית

לכאורה, שאלת הגיושה הנכונה לפרשנות סיפור הבריאה אינה חורגת מהשאלה הכללית יותר של היחס לעובדות ההיסטוריות, לעיבודן והצגתן במקרא. ובכל זאת, יש מן המיוחד בקטע זה. ניתן להקשות באיזו מידה מתקיים כאן הכלל הפרשני החשוב – 'דברה שונה בלשון בני אדם'. מדובר בסיפור הבריאה, בטרם נברא האדם כשהמציאות הטבעית ואינה מובנת לבני אדם. ניתן אפוא לומר שאין זו 'לשון בני אדם' – אין סיכוי להבנה פשוטה של ההתרחשויות, ויש לראות בסיפור הבריאה מוקד לרעיונות ולתפוס כמשל. ברם, חיתכן גם גישה הפוכה – דווקא בגין חוסר היכולת העקרונית להבין את הדברים עלינו להשאירם כפי שהם. אסור לנו לחרוג מהנאמר ולדרשם. זו התחבטות מעניינת, שביסודה עמדה כבר בפני חז"ל, שניסו לסלול דרך בסבך הדילמות העולות ממנה.⁶

6. חז"ל הירבו לעסוק בפרשנות מדעית של מעשה בראשית (לא כאן המקום לעמוד על ההבדל שבין עיסוק אוטורי בנסתרות לבין דרשנות). דומה שברבים ממדרשיהם ניתן להכיר על נקלה בסמלים דתיים ולזהות השקפות רעיוניות בנידון. אולם, לא אחת הם הקפידו לנקוט בביטויי זהירות מרובים. למשל: "...אלולא שהרבו כתוב אי אפשר לאמר..." (בראשית רבה א' ז'), "...אמר לו בלחשה" (בראשית רבה ג' ג'). והמחישו באמצעות מעשים את החשש שמעשה בראשית יובן שלא כהלכה: "וכבר היה ר' שמעון בן זומא יושב ותוהא. עבר ר' יהושע ושאל בשלומו. פעם ושנים ולא השיבו. בשלישית השיבו בבחילות. אמר לו: בן זומא, מאין הרגליים? אמר לו: מעין הייתי. אמר לו: מעי אני עלי שמים וארץ שאיני זו מכאן עד שתדיעני מאין הרגלים. אמר לו: מסתכל הייתי במעשה בראשית ולא היה בין מים העליונים למים התחתונים אלא כשתים ושלוש אצבעות. ורוח אלקים מנשבת, אין כתוב כך.

דין זה היוצא מנקודת מוצא של פרשנות התורה אינו יכול שלא להתייחס לשאלות פילוסופיות נכבדות הכרוכות בו, מהן משקפות אי בהירות מושגית בסיסית (מהי מציאות? מהו מדע טבע?), ומהן המעלות ספק בדבר ההצדקה לחלוקה השרירותית שלוש אפשרויות, והלא האפשרות השניה לבדה כוללת בעצם אין ספור אפשרויות! בחלק מן הבעיות הללו נטפל בהמשך, אך חרף הערפול הכרוך בהימנעות מדיון מסודר בסוגיות אלה ואחרות דוגמתן, דומה שיש ערך מסוים בטבלה שהובאה, כדגם ראשוני להתייחסות ונקודת מוצא לדיון, העומד פתוח לביקורת מתמדת.

הגישה שתוצג להלן

גישה זו רואה, מטעמים שיובהרו להלן, את סיפור הבריאה כמשל. אולם, קמלנו אינו תואם את הדוגמה הקיצונית שהוצגה בטבלה דלעיל, הרואה את תפקיד המשל להביא מסר רעיוני מופשט. הדרישה ממשל כזה היא שיהיה משל מוצלח ואין מתחייב קשר כלשהו בין ה'סיפור' במשל לבין ה'סיפור' במציאות. בניסוח קיצוני, עדיף אולי ויתור על קשר עם המציאות כדי למנוע הסחת הדעת מהמסר לעובדות העבר. לעניות דעתנו, הקשר בין המשל הגלום בסיפור הבריאה לבין המציאות מורכב ומסובך ויש לו זיקה למציאות. ניתוח הקשר הזה במלוא מורכבותו, עשוי לשפוך אור פרשני מעניין על הסיפור.

לדעתנו, המתח בין העובדות כפי שהיו, הבעתן בדרכים ספרותיות והסמליות הגלומה בהן הינו מתח אמיתי, ולא ניתן להיזקק למסופר על העבר אך ורק כמערכת מופשטת של סמלים. לא אחת הסמל חוזר לתודעה כעובדה! ראוי להזכיר את ההסתייגות הרווחת מראיית יסודות של תורות קבילות מופשטות, שביסודן תופסות ללא צל של ספק את הבריאה בצורתה המופשטת, כאמת עובדתית. תפיסת התהליכים הרוחניים המתוארים כאמת עובדתית עשויה להיות מובנת פסיכולוגית, אך עלולה לגרום נזק דתי של ממש. יתרה מזאת, משל

אלא מרחפת. כעוף הזה שהוא מרפף בכנפיו נוגעות ואינן נוגעות. נהפך ר' יהושע ואמר תלמידיו. הלך בן זומא. ולא שהו ימים מועטים ובן זומא בעולם" (בראשית רבה ב' ז'). ודומה שמעבר לבעיית הנסתר מוצג כאן החשש מניתוק והתבודדות שהטריד חכמים.

כן העלו חז"ל את החשש מפני הגאווה: "...אתמהא. כשביל להתגאות ולומר: אני דורש במעשה בראשית..." (בראשית רבה א' ז'). ניתן להוסיף כמובן לכל אלה את ההסתייגויות המפורסמות מעיסוק במעשה בראשית בפרק השני של מסכת חגיגה במשנה ובחלמודים. נראה אפוא כי נוצרו כמה מנגנוני בקרה לעיסוק בכל אלה.

7. מ. חלמיש (מבוא לקבלה, תשנ"ב), דן בשאלת תפיסת תורת הצמצום של האד"י מצפת כפשוטה. וכך סיכם: "אולם, באופן כללי בולטים שני זרמים. היו שהבינו את הצמצום כפשוטו, והיו שראו בכך משל בלבד" (עמ' 160). ומעניין הטיעון שהביא מדברי רבי יעקב עמדין: "...כי בוודאי הכרח גמור, אינו יוצא מיד פשוט, והוא מהמושכלות הראשונות לבעל דתנו הקדושה... מוכרח ומוכרח מעצמו למאמין בפי' בראשית, ומדוע יקשה להאמינו יותר מאמתת החידוש... שאי אפשר לבריאת העולם מבלעדיו... שלא יבצר ממנו לעשות מקום פנוי וחלל נדמה ריקן, יאסוף רוחו ונשמתו אליו כדי להפנות המקום לברוא בו את בריאתו...". ומנגד טענה חריפה כנגד התפיסה הפשטנית של הצמצום בפי המקובל רבי יוסף אירגאס: "כל הרוצה להבין עניין הצמצום כפשוטו ממש, הרי הוא נופל בכמה שיבושים וסחירות של רוב עיקרי האמונה...". ומעניין ניתוחו של חלמיש: "אמנם עיקר כוונתו של אירגאס היתה כנראה נגד השבתאי נחמיה חזון, 'שנשתבש בכפירה עצומה' בשל התפיסה 'כפשוטו' (עמ' 161).

מנותק מן המציאות עלול לעורר את השאלה מדוע נבחר דווקא משל זה ומהם יתרונותיו הגדולים, שהרי להצגת רעיון מסוים מורכב ומסובך ככל שיהיה יכולים לבוא משלים שונים.

נמצא שהדרך להבנת 'משל סיפור הבריאה' כרוכה בעימות מתמיד בין הבנת המציאות, וזו כידוע דינמית ומשתנה, לבין ביטוייה הספרותיים במשל. כדי להיטיב להבין את גילוייו השונים של העימות הזה נתארו באמצעות שתי שפות — השפה המדעית והשפה הדתית.

שפה מדעית ושפה דתית

'שפה' הינה מן המושגים הרבים הנזכרים במסגרת זו ואינם זוכים להגדרה מתאימה. אולם, פטור בלא כלום אי אפשר. 'שפה' קשורה בהבעה ותקשורת. כל שפה מציגה דרך לתיאור בחינות שונות של המציאות שחשים וחווים אותה ולהעברת תיאורים אלה באופן מוסכם. ככזו היא מהווה כלי מרכזי לחשיבה.

המושג 'שפה דתית' טעון הבהרה. מדובר בגלגול של שפותינו האנושיות שבהן משתמשים אנו ליצור, לחשוב ולתקשר. השפה הדתית סיגלה למשמעויות הללו משמעויות חדשות המאפשרות אפיון ערכים והבעת חוייה דתית הקשורה בעבודת ה'. יש לזכור ששפה נבחנת בין השאר גם בארגון הקודים הסמליים שלה למבנים מורכבים יותר, לשון אחר, בתחביר הפנימי שלה. גם השפה הדתית אינה מצטמצמת לאוסף אקראי של סמלים דתיים. סמלים אלה מצטרפים למכלול, שיש לו משמעות דתית העומדת בפני עצמה. להלן נבחן איך מתייחסת השפה הדתית למציאות ככלל ולסיפור הבריאה בפרט, אולם כבר בשלב זה יאמר כי סיפור הבריאה מהווה מכלול, שיש בו פרטים רבי משמעות דתית המצטרפים לרעיונות כוללים הנבנים על ידי המערכת בכללותה.

לעומת זאת, השפה המדעית בנוייה על מושגים ודרכי הבעה ייחודיות שייטיבו לתאר תצפיות, להגדיר תכונות ולנסח חוקים המתקבלים מן הניסיון ולצרפם לתיאוריות המסבירות צדדים מסויימים של הממשות.

העמדת שפות שונות זו מול זו במטרה לבחון כיצד משתקפת המציאות מבעד להיגדיהן מחייבת הבהרת כמה נקודות. הראשונה, קשורה ליחס שבין השפות השונות. בניגוד ללשונות (המושג 'לשון' יתייחס כאן לשפה אנושית מדוברת בציבור מסויים) מתחייבת זיקה כזו או אחרת בין שפות המתבססות על תחומי ידע ותרבות. והנה, יכול מאן דהו לנהל את כל ענייניו בלשון האנגלית מבלי להזדקק ללשון אחרת, אך קשה מאד לאדם להביע את עצמו רק באמצעות שפת האמנות. האמנות בדרך כלל מתפרשת באמצעות הספרות ולהפך. אמר מי שאמר כי במקום שנגמרות המלים מתחילה המוסיקה, וייתכן שאכן ניתן להביע באמצעות ההיגד המוסיקלי דברים שלא ניתנים לאמירה באמצעות השפה האנושית, אולם אין הוא עומד לעצמו. הוא נשען על שפה אחרת ואנו מנתחים את ההיגד המוסיקלי בלשונו היומיומית כדי לחדרו ככל שניתן. מבחינה זו הדברים נכונים גם לגבי המפגש בין השפה המדעית לשפה הדתית. השפה המדעית נזקקת ללשון אנושית. לכאורה, השפה המתמטית מיטיבה לשרת את מדעי הטבע, אולם, כל ספר פסיקה כתוב גם בלשון אנושית (כולל ציורים) המתארת את התופעות ומנסה להמחישן. הגדרות מדעיות משתמשות במלים

המשמשות גם בחיי היומיום בהקשרים דומים. כזה הוא גם השימוש בשפה הדתית, שחרף הסמליות המרובה המתבקשת בה אינה נמנעת משימוש באמירות ישירות מדויקות, במיוחד בתחום ההלכה. יש אפוא יסודות משותפים בין השפות, ובחינת הדבר תועיל רבות לשימוש נכון בהן. להלן נציג את הטענה ששימוש מבוקר בשפה מדעית יכול לשכלל את ההבעה הדתית בכל הקשור לבריאת העולם. אולם כבר בשלב זה ראוי למחות כנגד שימוש חופשי במעברים שבין שפה לשפה. הנה, לפועל 'ברא' יש בשפה הדתית משמעות ברורה של מעשה בלעדי של הקב"ה, הילכך אין טעם לשאול מדעית בכמה זמן נברא העולם, שהרי הקב"ה נעלה ממערכת המושגים המדעית.

נקודה שניה הראויה להדגשה היא ההשפעה של השפה על המשתמש בה. שפה אינה רק אמצעי לתיאור והבעה. כביכול, קיימים תופעה, רגש או ערך שמתבקש לתארם ועושים זאת באמצעות השפה. השימוש בשפה יוצר שינוי אצל המשתמש, ובמבחינה זו ישתנו רגשותיו, השקפותיו וערכיו עם השימוש בשפות השונות. מבחינה זו ברור שהשימוש בשפה דתית יחולל שינויים שונים לחלוטין מאשר השימוש בשפה מדעית. כדי להדגים זאת ננסה לשער, אפילו שדשו בכך לעיפה, כיצד ישפיע השימוש בשפות השונות בהצגת מושג האהבה. ניתן לומר שהשימוש בספרות עקרוני ביותר לגיבוש האהבה המוכרת לנו ולהצגת אופיה האינדיבידואלי. יש מידה לא מבוטלת של צדק בדברי האומר כי מעטים הם האנשים שהיו מתאהבים אלמלא היו קוראים קודם על האהבה.

לכאורה, ניתן לתאר את האהבה על פי אמות המידה של מדע הטבע, למשל השפעה פסיכולוגית מדידה. אולם, נקל לשער שמי שחונך שאהבה גורמת לעליה בשיעור מסויים בלחץ הדם, יכיר תמונת אהבה שונה ממי שהתמודד עם המושג בשפת הספרות. השפה הדתית תנסה להתמודד עם הצד הערכי של האהבה, וקשה להניח שהתמודדות ערכית עם הציווי המופלא 'ואהבת לרעך כמוך' יכול להתבצע ללא שימוש במושגים ערכיים נכונים בדבר הנדרש מן האדם באשר הוא אדם.

כללו של דבר, עיקרה של השפה הדתית טמון בהתמודדות עם ערכים שסודם באל. שפת הספרות מתמודדת אף היא עם ערכים, אולם הצד האסתטי חשוב לה ביותר והדרך שתעסוק בהבעת ערכיה תהיה שונה עקרונית (לא תמיד השוני בולט) מהשפה הדתית. אשר לשפה המדעית דומה שהבעת ערכים תהיה מבחינתה סרח עודף במקרה הטוב ועניין שיש בו גנאי במקרה הפחות טוב.

ענין אחרון זה של מידת הערכיות העולה מתוך המדע חיוני להחזרת נושא דיונו ויידון בפני עצמו בפרק הבא.

מדע וערכים — היש נקודת מפגש?

שפה נבנית בתהליך ארוך והדרגתי הדרך בשינויים במושגים ובדרכי הבעה. האנושות עוסקת במדעי הטבע מזה אלפי שנים ואין ספק שגם ההשקפות הדתיות נתנו בעבר פתרונות לבעיות שמדעי הטבע אמורים להתמודד עימן. עקרונית, ניתן לדבר על הזדככות מתמשכת של המדע מעניינים ערכיים ודתיים שאינם קשורים בו במישרין. אם מדע הטבע היווני הכיל מושגים כמו 'שלמות' או 'תכליתיות' כחלק בלתי נפרד מאוצר המושגים המדעיים שלו ובעזרתם

דימה להסביר תופעות, הלך מדע הטבע המודרני והתנקה מסייגים אלה בתהליך ממושך של הקשנה היוצר מילון מושגים המושתת על כללי מדעי הטבע וניבוחן על פיהם. הוא הדין לתפיסת האל כחלק ממערכת העולם הטבעית וכמרכיב ישיר המשתתף במישרין בחוקיו.⁸ דומה שהיום ניתן לנסח מדע טבע המשותתר מכל אלה. פועל יוצא מכך הוא שלא ניתן להוכיח את קיומו של האל מתוך שיקולים המבוססים על מדעי הטבע. דומה אפוא שהפער בין מדע לבין ערכים אנושיים ודתיים הינו אינסופי. הערכים אינם משפיעים על התפתחות המדע והמדע אינו משפיע על ערכי האדם. אין הם מחלחלים זה לתחומו של זה והמפגש ביניהם נושא אופי נוקשה כשהשאלה היחידה היא איך ישתמשו במדע בצורה ערכית כזו או כזו. השקפה כזו נפוצה היום למדי, והיא משמשת טיעון נכבד בדיונים בשאלות מדע ואמונה, בעיקר בעקבות ניסוחים שונים של ישעיהו ליבוביץ.⁹ ובכל זאת, חרף ההיגיון הבסיסי בהפרדה זו דומה שאין היא כה מוחלטת ויש בה פרצות שונות. קשה להוכיח את הדברים חד משמעית ואנו נעזרים בנקודה זו בניסוחי השקולים של ש. סמבורסקי.¹⁰ בסקירה כללית של תולדות מדע הטבע מתברר כי לא אחת הקדימו הנוקטים בתפיסות מטאפיסיות את הפיסיקאים בהעלאת רעיונות חדשניים, שלימים כומתו ועוגנו בחוקי טבע בשפת מדעי הטבע. התחושה הנוצרת היא שיש משהו בממשות שאינו ניתן להבנה באמצעות מדע הטבע והיום ניתן להגיע לכך מתוך הכנת ההתפתחויות במדעי הטבע עצמם. יש התאמה בין הערכה היסטורית זו לבין טענתנו כי השפה המדעית אינה משוחררת לחלוטין מזיקתה לשפות אחרות ומאחר שלתודעת האדם יש אופי מכליל, ההפרדה בין שפות שונות ומציאויות שונות המתנהגות על פי כללים דיסציפלינריים שונים

8. דרכם של ההוגים היוונים לבירור סודות הפיסיקה עברה דרך הפילוסופיה. הילכך, לא הכירו בחשיבות "הניסיון" בהתפתחות המדע, וייתכן שעל כן, חרף הצלחותיהם בהשתתת בסיס לוגי למתמטיקה, לא העלו על דעתם לפתח את הסטטיסטיקה החשובה כל כך ככלי לניתוח תוצאות ניסיוניות ולקביעת תפיסת העולם שלנו.
9. בנושא זה התפתח 'פולקלור' מיוחד המציג את ההסתייגות משיטת ישיר של האל בחוקי הפיסיקה. כך ידוע לגלוגו של לייבניץ על ניוטון – אישיות חדורה הכרה דתית ותחושה מיסטית עמוקה, שהציע להסביר את הסטיות ממסלולי כוכבי הלכת המחושבים בכך שהאל מתערב מפעם לפעם ומסדרם, באומרו שאל שכונן מנגנון הטעון תיקון תכופ אינו אלא שערן עלוב. וכששאל נפוליאון את לפלאס מה תפקידו של האל במערכת חוקי הטבע הניוטונית ענה – "אדוני לא נזקקנו להשערה הזו". על רקע זה יוכן ביטוי נוסח זה של ברטראנד ראסל, שנשאל מה יעשה אם יגלה אחרי מותו שבניגוד למה שהאמין כל ימיו יש אלוהים, השיב כי יאמר לו כי הוא היה צריך לתת לי הרבה יותר הוכחות לקיומו.
10. שכיחים אצלו ניסוחים כגון "העולם הנחפס בהכרה המדעית הוא אינדיפרנט? מבחינת הערכים ומבחינת האמונה. הוא חסר משמעות ואינו מבטא דבר... אם יש באדם תודעת מעמדו לפני האלוהים – דבר זה אינו מותנה בהכרה המדעית ואינו מושפע ממנה... אבל אם האדם כיצור חש ומרגיש, חושב ובוחר, שואף ומתכוון, מתחיל להגות במשמעויות וערכים לא אל המדע הוא יכול לפנות..." (שיחות על מדע וערכים, תשמ"ו, עמ' 76-77). ודומה שניתן להזיק את החלוקה הדיכוטומית הזו לעמדתו הידועה בדבר הדואליזם הקיצוני בין גוף לנפש (הבעיה הפסיכופיזית), ובנקודה זו מקובלת עלי ביקורתו של י. הורוביץ, "ביקורת הדואליזם הפסיכופיזי של ישעיהו ליבוביץ", ספר ישעיהו ליבוביץ, עורכים: א. כשר וי. לווינגר, תשל"ז, עמ' 1-20.

אינה חדה. יש בה תועלת רבה לפתרון בעיות בצורה דיסציפלינרית, אך בה בעת יש בה משהו מן המלאכותי. ברור שטיעונים מסוג זה כרוכים במילכוד פנימי שהרי אם יש טרח עודף מטאפיסי לפיסיקה, אין הוא יכול להיות מוכח ומוגדר על פי כלליה, וממילא יש כאן עניין לתחושות, ובכל זאת קשה לבטלן בפשטות. לעניין עקרוני זה ניתן להוסיף כמה מסקנות מפורסמות הדנות במשמעות הערכית של ההתפתחויות המודרניות במדע הטבע. העיסוק במדע משאיר את רישומו בלב האדם וגם כאן עולים הדברים בקנה אחד עם הנאמר לעיל אודות השפעתן של שפות שונות על המשתמשים בהן. ואם השימוש בשפה מדעית 'בכלליה ובמילותיה' המעודכנות לסוף המאה התשע עשרה הותיר רושם של בטחון עצמי עצום שהנה הולכים ונחשפים סודות הטבע ורזיו בפני שכלו החד של האדם,¹¹ באו התגליות המדהימות של המאה העשרים וניפצו כליל הערכה זו. גם עצם המושג של תיאוריה מדעית, וודאותה ותקפותה עבר שינוי לא מבוטל.¹² צניעות וגאווה הינם ללא ספק "ערכים", ואם עיסוק במדע יכול לעזור אותם בצורה משמעותית אי אפשר להימנע מלומר, שיש השלכות ערכיות מיידיות וישירות לעיסוק בסוגיות ספציפיות במדע,¹³ והיחס שבין מדע לערכים אינו נבחן רק בבחינה ערכית של המדע כמכלול. זאת ועוד, היום מתברר יותר ויותר עד כמה התגלית המדעית במדעי הטבע אינה נובעת רק מהתפתחויות פנימיות מצטברות במדעים אלו. פריצות הדרך הגדולות במדעי הטבע נשענו לא אחת על השקפות פילוסופיות מסויימות ובאו לעולם בתוך אקלים

11. ש. סמבורסקי, הטבע ורוח האדם, תשנ"ג.
12. גם בעניין זה נצטבר 'פולקלור' לא מבוטל. כך המתמטיקאי המפורסם דיוויד הילברט ערך בסוף המאה ה-19 רשימה מפורסמת של כעשרים בעיות במתמטיקה ובתוכן באחד הסעיפים הראשונים הציג את בעיית השתתת יסודות הפיסיקה על בסיס (מתמטי!) מניח את הדעת!!
13. כך, הקשר בין תיאוריה לבין ניסיון הינו בעייתי למדי וקשה לוודא שחוק הינו אכן 'אמיתי'. קארל פופר הסביר את התקרבות המדע כמהלך בלתי פוסק של הפרכת חוקים שקריים, ועל כן תיאוריה מדעית טובה היא זו שניתנת עקרונית להפרכה. יש בכך היגיון רב, אולם, בפועל כפי שהראה תומאס קון (המבנה של המהפכות המדעיות, 1962), תיאוריה נולדת לעיתים כאינטואיציה גאונית, כשרק חלק מהעובדות הרלוונטיות לגבי אישורה ידועות, ובמשך זמן ניכר היא משמשת כדוגמה, שאין מנסים להפריכה אלא לאששה. כך או כך, שאלת הרצינות של מדע הטבע הפכה למושג לדין! הרב קוק היה ער למעמדן הרופף של תיאוריות מדעיות ושיכך עיקרון זה בתשובותיו בענייני דת ומדע: "אבל עכ"פ אין שום סתירה לשום דבר מן התורה מכל דעה מחקרית שבעולם כלל, אלא שאין אנחנו צריכים לקבל השערות לודאיות, אפילו יהיו מוסכמות הרבה, כי הן כצין נובל, שעור מעט יתפתחו יותר כלי הרישה, ותהייה כל ההשערות החדשות ללעג ולקלס, וכל החכמות הנעלות שבימינו לקטנות המוח, דבר אלוקנו יקום לעולם..." (אגרות הראייה, אגרת צ"א). ניסוח זה חריף מדי לטעמי, והתפתחות התיאוריות המדעיות מורה שיש בהן לא אחת בניית נדבך על גבי נדבך ללא ביטול טוטאלי.
14. לא כאן המקום לדיון בשאלה הנושאת אופי חברתי רחב של בחינת התנהגותם של אנשי מדע במבחנים מוסריים. ברור, שמה שמשפיע על התנהגות זו הוא מכלול גורמים. לעיתים יש כשלונות מפורסמים כגון, התיישרות אנשי מדע גרמניים עם 'חוקי הגזע' והתאמת הביולוגיה הרוסית לעקרונות המארכסיזם. לעיתים עמדו אנשי מדע דגולים בפרץ, וגילו אחריות אנושית יוצאת דופן. כך הלבטים בפרשת פיתוח פצצת האטום האמריקאית ואף במניעת פצצת אטום גרמנית.

תרבותי וחברתי מסויים, שאיפשר, כך נראים הדברים, לא רק את עצם השחרור מדיעות קדומות אלא גם חידוד פן איכותי מסויים שמדעי הטבע הליכיש לו פנים דיסציפלינריות מתאימות.¹⁵ טענה זו דומה במובן מסויים לטענה שפתחה דיון זה בדבר פיתוח תשתית רעיונית למדעי הטבע מנקודת מוצא מטאפיסית, ובכך נסגר מעגל מחשבתי — הנה כי כן, חרף ההבדל העקרוני שבין השפות המדעית והדתית, וחרף ההיסטוריה רצופת המאבקים ביניהן על ההגמוניה בהובלת האדם ליעדיו הרוחניים, והנזקים ברוח ובנפש שנגרמו מכך, יש מקום לניסוח מחודש של קו הגבול שבין מדע לדת. ענייניהם שונים ללא ספק, וכך גם מטרותיהם ושיטותיהם, אך בהיותם מושגים על שפות פרי יצירתה של התודעה האנושית, אין ביניהם הפרדה מוחלטת ואפשרי גם מפגש. יש ביניהם גם מן המשותף אלא שמשותף זה זקוק להגדרה מתמדת על פי מצבן של השפות השונות.

לאור זאת ניתן לשאול מה התועלת שצופן המדע לדרך החשיבה הדתית? ברור הנאמר לעיל ניתן לומר כי תועלת ראשונה היא הפליאה. התחושה כי המדע הוא אין סופי והבעייתיות המרובה שבמפגש שבין הישכל הישר לבין הכללים המדעיים יכולים להביא את האדם לפליאה עצומה, שיש בה פנים של דתיות. ודוק, אין הכוונה לומר שמן המדע תצמח הוכחה לקיום האל וכגון אלו. להיפך, מן הפליאה תצמח 'ענווה' ומוזו יצוצו יעלז התנאים המאפשרים 'התגלות'. ומכאן ילמד האדם את 'מקומו הנכון בבריאה' — ילמד לנהלה ולנצלה על פי אמות מידה מוסריות ובמעין מעגל ההולך ונסגר — ידע לנצל נכונה את המדע שבו פתחנו את סדרת ההיגדים הזו. במובן מסויים נרמז המנגנון הזה בדברי המשורר — "כי אראה שמך מעשה אצבעותיך ירח וכוכבים אשר כוננתה. מה אנשי כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו. ותחסרהו מעט מאלוהים וכבוד והדר תעטרנה. תמשילו במעשי ידיך..." (תהילים ח' 7). מהתצפית — כי אראה! הכרוכה בפליאה המשתקפת בקטע הזה, מובילה הדרך להכרה דתית 'שמיך' ולא שמים! הכרוכה בענווה 'מה אנשי' שעליה צומחת ההכרה בגדולת האדם ותחסרהו מעט מאלוהים. ויצויין, הסקרנות שיסודה בפליאה מהווה תנאי חשוב להתגלות וידוע התיאור הנפלא במעמד הסנה כשמשוה התמה — "אסורה נא ואראה את המראה הגדול הזה מדוע לא יבער הסנה" (שמות ג' 2), זוכה להתגלות¹⁶.

לאור הנאמר כאן אין לדבר על הוכחה לקיום האל, גם אם המשתמשים במושג 'הוכחה' אינם מתכוונים למשמעותו החמורה. אדם המוכיח את קיומו של האל, במובן מסויים יוצר אותו. התפיסה המקראית, שאינה אמונה על דרכי החשיבה המופשטות ואף לא על המשגה

15. כך ניתן לייחס זיקה בין התפתחותו של אלברט איינשטיין כפיסיקאי לפילוסופיה של ארנסט מאך, ושל גילס בוהר לזו של סרן קירקגור. ראה: ל.ס. פויר, אינשטיין ובני דורו, 1979.
16. תחושת הפליאה בעיניה עומדת גם בלי לקבל את ניסוחו הקיצוני של פילון האלכסנדרוני — "אהבת הדם הניעה פעם אחת את משה להתחקות על הסיבות הגורמות לדברים העיקריים המתרחשים ביקום. כי בראותו כל הנבראים הם בהוויה והפסד, כלים או מוסיפים להתקיים, הוא תמה והשתומם עד שצעק מדוע לא יבער הסנה אף על פי שהוא דולק. אין זאת כי אם כאן הוא חר ובלש אחרי המקום המפורש מושב היישוב האלוהים" (מהדורת ס. דניאל נטף, א, תשמ"ו). ניסוח זה משקף כמובן את דרך החשיבה הפילוסופית של זמנו.

ברורה, רואה את האל המתגלה לאדם ולא את האדם הבונה לו אל, בין שמדובר במעשה ידי הפיסי ובין שמדובר ביציר רוחו האינטלקטואלי. לפי זה יובן מדוע מתגלה האל לעיתים באורח שדומה עלינו כשרירותי לחלוטין, שהרי לא אנחנו מביאים אותו לתודעתנו.¹⁶ אולם בכל זאת יש לו לאדם ליצור תנאים מקדימים מסוגים שונים להתגלות. הכל מכירים את התנאים המוסריים שהמקרא מדגישם חוזר והדגש, אך בצידם ניתן להוסיף בנושא הנידון גם את הפליאה היוצרת אקלים מסויים להתגלות. יפה לו לדיון הזה הניסוח השקול והמדוד, שהרי אין אנו יודעים אל נכון את מקום השקול שבין ההנהגה המוסרית הנכונה לבין הפליאה כתנאי להתגלות, והדברים מעוררים שאלות רבות,¹⁷ אך עצם החשיבות הדתית שבפליאה דומה בעינינו כמושכל ראשון.

יש בכל אלה כדי ליצור אפשרות ביאור מסויימת לסיפור הבריאה הנשענת על גישה מדעית. להלן נציג התייחסות שיטתית יותר לסיפור הבריאה הלוקחת בחשבון את השפה המדעית כגורם פרשני בפענוח המשל המסתתר בסיפור.

יסודות בסיפור הבריאה — מפגש בין 'השפה המדעית' ל'שפה הדתית'

למותר לציין עד כמה קשה להצמצם בניתוח דלקמן שמטבעו תובע דברי הסבר מרובים, ואין לנו אלא לצפות שהנאמר יהווה גרעין לדיון נוסף.

1. מילת 'ברא': הפועל 'ברא' מיוחד למפעלותיו של האל.¹⁸ השימוש בפועל זה בתחילת המעשה, בפסוק המצטייר כהקדמה — "בראשית ברא אלוקים..." (בראשית א' 1), משווה לפרק אופי לא מדעי. 'ברא' אינו מובן, ואין הוא בא אלא להדגיש את השגב שבבריאה. על פי ניסוח זה אין טעם לשאול עליו איזו שהיא שאלה של זמן ומקום ולכלול אותו באיזו שהיא קטגוריה של שפה מדעית. עם זאת, בהמשך הפרק יאמץ הכתוב גם לשונות אחרים ביחס ל'בריאה' המקובלים גם בשפת בני אדם. יש לכך משמעות ערכית כפי שנראה להלן, ועל כן ניתן לשבץ לשונות אלו במילון השפה הדתית. ברם, עצם השימוש בלשונות 'טכניים' שכאלה רומז לאפשרות ברור הכוונה המציאותית שכברבים, ובמלוא הזהירות המתבקשת, לבדוק את זיקתם ללשונות מדעיים שונים.

2. 'השמים והארץ': הכרות הפתיחה "בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ" (בראשית א' 1), מעוררת את שאלת היחס לביטוי הנבראים — 'שמים וארץ'. אנו יכולים

16. זוהי כמדימה עמדתו של ספר בראשית המספר על התגלויות של האל ואינו טורח כלל להסביר, לנמקן או להצדיקן, ולעיתים השאיר בכך למרש בקעה רחבה להתגדר בה.
17. מעניין לבחון כיצד התייחס לבעייה זו הרמב"ם. כללית משקף את דעתו ההסבר הבא: "...שהמעלות, מהן מעלות שכליות ומהן מעלות המידות. וכן הפחיתות, מהן פחיתות שכליות, כסכלות ומעוט ההבנה, ורוחח התבונה. ומהן פחיתות המדות, כרכ התאוה, והגאווה, הרגז, והכעס, והעוונות ואהבת הממון והדומה להן, והן רבות מאד... ואלו הפחיתות כולן — הן המחיצות המבדילות בין האדם ובין ה' יתברך" (הקדמה למסכת אבות, ו').
18. הפועל 'ברא' נזכר במקרא כ-50 פעמים, רובן בנביאים ובכתובים. ברור שאין המקרא מייחס לאדם 'בריאה' באיזה שהוא מובן.

להקנות לביטויים אלה משמעות דתית קונקרטית כמסמלי המכלול, המעידים שהכל נברא ללא יוצא מן הכלל (בניסוח שונה ובלשון פיוטית "אלוקי עולם ה' בורא קצות הארץ" — ישעיהו מ' 28), וכמעוררי 'פליאה' שבה עסקנו לעיל: בהתייחסות דתית ספציפית יותר הממוקדת בדעות ובהשקפות על טיבו של עולם שרווחו בימי קדם, ניתן לומר כי הבריאה מתייחסת כאן למציאות כולה. שלא כמיתוסים רבים שרווחו אז, אין כאן שימוש במגזרים מן הסביבה המוכרת ואף לא פיתוחים דמיוניים של שלבי ביניים בתהליך¹⁹ — בפשטות הכל נברא. ניסוח זה מעלה מיד את השאלה מה טיבם של שלבי הביניים המוזכרים בהמשך. להלן נעסוק בכך, אולם, ניתן כבר בשלב זה לציין שגם בהם מדובר ביישויות אוניברסליות כלליות ביותר ולא בתמונות ספציפיות השאובות מעולמו התרבותי של המיתוס. ההפרש בין שלב לשלב בסיפור הבריאה קשור בזמן' וביחידותיו — 'מים', מה שמאפשר להקנות לכך הסבר רעיוני כפי שנציין. קבלת פירוש זה מעגנת את 'השמים והארץ' במילון השפה הדתית. אולם, ההתייחסות הכוללת לאלמנטים פשוטים ומוכרים, שאינם יצירי דמיון, מאפשרת זיקה בין ביטויים אלו למינוחים מדעיים. עקרונות, ביטוי 'היקום' המקובל על המדענים דומה במובן הנידון ל'שמים וארץ' של פרשתנו.

3. 'תהו ובהו': אלו מלים קשות שאינן נפוצות במקרא.²⁰ לפי עניין הפרשה הכוונה לעירובייה והומוגניות. מנקודת ראות דתית זהו הרקע לכיוון מסוים בסיפור הבריאה הכרוך בהבדלה ובהתפרטות. להלן נעמוד על משמעותו הדתית האפשרית. מנקודת ראות מדעית יש זיקה מסוימת בין מלים אלו לבין המצב ההיולי של היקום על פי המודלים האסטרונומיים והקוסמולוגיים, כך שהזיקה בין שפה מדעית לשפה דתית מתאפשרת.

4. 'וחושך': חושך — היעדר אור. רקע לבריאת האור בשלב הבא. במובן מסוים משלים את התהו ובהו דלעיל באמצעות מושג מוכר יותר. גם מציאות שעיקרה חושך מסמלת הומוגניות ועירובייה ומבחינה דתית יוצרת רקע לבריאה. אלא שהתהו ובהו רקע לבריאה בכללותה, והחושך רקע לבריאת האור. החושך עשוי לסמל חרדות, פחדים ובאופן כללי יותר את הרע.²¹ מנקודת ראות מדעית יש זיקה בין מושג זה למצב ההתחלתי של היקום.

19. מעניין להזכיר בהקשר זה מיתוסי בריאה קדומים. כמיתוסים המצריים דרך משל יש התייחסות למי התהום הקדמונים. אולם, מעבר לשאלת ריבוי האלילים והזדהותם עם כוחות הטבע היוצרת פער בלתי ניתן לגישור בין הפוליתאונים למונותאויס, מרכיבים מיתוסים אלה להשתמש בתיאורים ספציפיים, בין מהסביבה הקרובה (גבעה שעולה ממי התהום הקדמונים, שמש היוצאת מביצה שניתנה על ידי אחד האלים במתנה לגבעה זו, ניצן של פרח לוטוס שממנו יצא השמש) ובין מעולם האדם (מעשה אונן). ראה: אנציקלופדיה מקראית, ערך: מצרים, עמ' 266. דוקינס (לעיל הערה 1), שהישווה עקרונות את המיתוסים השונים וכלל בתוכם את סיפור הבריאה, לא טרח כמובן לדייק בעניין זה.

20. 'תהו ובהו' קשור במקרא לריקנות שיסודה בשממה ומדבר: "מצאנו בארץ מדבר ובתהו ילל ישימון" (דברים ל"ב 10), "ולפתי אורחות דרכים יעלו בתהו ויאבדו" (איוב ו' 18). מבחינת הקדמונים זהו סמל מובהק לעירובייה המנוגדת ליישוב המסודר. ראה: אנציקלופדיה מקראית, ערך: תהו ובהו, עמ' 436.

21. חושך במקרא קשור לכלא, לעיוורון, לרשעים וכיו"ב. קשה למצוא לו איזה שהוא הקשר חיובי במקרא.

5. '...על פני תהום... על המים': תהום קשור למים.²² מנקודת ראות דתית זהו רקע לפעולת ההבדלה שעושה הקב"ה במים במעשה היום השני, בדיוק כשם שהחושך הוא רקע להבדלת האור ביום הראשון. לכאורה גם כאן מדובר בחומר נפוץ ומוכר ויש בכך כדי לשרת את המטרות שצויינו לעיל. ברם, מבחינה מדעית אין זה כך. וכאן מתגלעת לראשונה אי התאמה מהותית בין התיאור בשפה הדתית לבין התיאור המדעי. מה אומרים המים למדען? זוהי תרכובת נדירה יחסית ביקום, ומבחינה ממשית אין היא סמל מוצלח כלל ועיקר למצבו ההיולי! ברם, שונים הדברים ביחס לאדם, וברי שהמים מהווים את החומר שחשיבותו מפורסמת במיוחד לקיומו, שנתרכו דווקא בכדור הארץ.²³

מנקודת המוצא של דיונו הגענו לבעיה אופיינית מאד לסיפור הבריאה. בצד האפשרות למצוא זיקה מסוימת בין ביטויים בשפה המדעית ובשפה הדתית המתייחסים ליצירת היקום, נמצאים ביטויים שקשה מאד לראות כל קשר ביניהם. אולם, דווקא על רקע הניגודיות בולטת מאד המשמעות הדתית של הביטוי בשפה הדתית. וזאת לדעת, עוצמתו של ביטוי 'עמדת' על רקע מסוים, והדברים נכונים ביחס לשפות רבות וגם לשפה הדתית. מבחינה זו תרמו התגליות הגדולות בעניין היווצרות היקום תועלת מרובה להשגת ההבטחה הנידונה, ובאופן שייראה לאחדים פרדוקסלי, טמונה בניגוד הזה תועלת דתית.

מהי הסמליות של המים בענייננו? דומה שניתן להעלות כאן למצער שתי תשובות עקרוניות. האחת קשורה לעבר. בתקופה שפיצול הכוחות האלילי מוצא את אחד מביטויי החשובים ביותר בקיום רשות 'עצמאית' בדרגה כזו או אחרת, למים, ומתפתח אל מים חזק בתרבויות אליליות רבות, פותחת התורה בהכרזה (מעודנת!) כי האל שולט במים ועושה בהם כרצונו.²⁴ השנייה, אינה מוגבלת לאמונות העבר דווקא. ספר בראשית מתאר את השגחת ה' בעולמו באמצעות תופעות הקשורות במישרין ובעקיפין במים (רעב=בצורת=עצירת גשמים המוביל למצרים המושקית על ידי הנהר. רעב נוסף חל גם במצרים הנובע מעצירת גשמים באיזור ובמערכת אקלימית שונה לגמרי). עניין המים ישוב ויודגש בסיפור הבריאה ויוקדש לו מעשה היום השני ומקצת ממעשי היום השלישי והחמישי ('התננים הגדולים').

22. תהום במקרא קשור לגוף מים גדול מאד ('רבה'), אך גם מוכיר את אלת הים המסופוטמית 'תַּאמַת' ויש בכך רמזה סמיה לשלטונו המוחלט של הקב"ה על כל מה שמצטייר ככך עצמאי.

23. מעניין הניסוח: "אם כן, התנאים המיוחדים במינם המאפשרים קיום מים נוזליים בפני כדור הארץ הינם כפועל יוצא גם התנאים המאפשרים קיום חיים בפני הארץ. ניתן להמחיש זאת אולי בסידרה של משפטי ילי: לו היה כדור הארץ רחוק יותר מן השמש היו כל המים קפואים. לו היה כדור הארץ קרוב יותר לשמש היו כל המים מתאדים. לו היה כדור הארץ חסר אטמוספירה היו המים קופאים בצל ומתאדים בשמש ולא היו מעולם במצב נוזלי. לו היה כדור הארץ קטן יותר לא היה די בכח המשיכה כדי להחזיק המים שבאוויר, ובהדרגה היו כל המים נעלמים מן הארץ. וכך ניתן להמשיך. משפטי ה'ל' הללו תקפים גם לגבי קיום החיים בפני הארץ. אכן, גם מבחינה זו מותר כדור הארץ מיתר כוכבי הלכת ויריחיהם" (ע. מזור, גיאולוגיה — עולם של תצפיות ומסקנות, עמ' 68–69). הקדמונים חשו בכך, ושם גם זה אחד המקרים שהחשיבה המיטיתית הקדימה את המדע?

24. ראה בעניין זה דיונו של מ.ד. קאסוטו, פירוש על ספר בראשית, תשמ"ג, עמ' 21–22.

דומה שמובלעת כאן המגמה העקרונית להכנת הרקע להשגחה בתוך סיפור הבריאה. ללמדנו כי אין ההשגחה עניין דתי העומד בפני עצמו, ואף לא הבריאה. עניין שילך ויתבאר בדוגמאות הבאות.

במובן מסויים ניתן לומר שהתורה מדברת כאן לכל דור בשפתו, ומה שהצטייר לקדמונים כריסון החשיבה המיתית, צריך להראות בעינינו כגירוי לחשיבה על דרכי ההשגחה הנסתרות הטבועות בבריאה.

6. 'ויאמר אלוקים יהי אור ויהי אור וירא אלוקים את האור כי טוב': הכתוב זנח את השימוש בפועל 'ברא', שבו גלום המיוחד שבסיפור זה ועבר לפועל 'אמר' המשרת גם בני אדם. גם מבנה המשפט מובן היטב: 'הוראה, ביצוע, בדיקה ומשוב'. לכאורה 'בראה במאמר' מבליטה את 'גורם הבריאה', שהרי הכל מציית לפקודת ה' ונברא (כלשון פיוטית — 'כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד' — תהלים ל"ג 9; 'כי הוא צוה ונבראו' — תהלים קמ"ח 5), וכוודאי שהתורה 'יהי אור ויהי אור' מטיבה להדגיש את הציות.²⁵ ובכל זאת, דומה שגם במעבר זה יש משום הבלטת חשיבות ההשגחה, במובן מסויים על חשבון הבריאה, שהרי ניתן היה להציג את הדברים כביצוע מושלם מבלי צורך לבחון את הצלחתה כמעשה האומן האנושי! השגחה פירושה קיום מרכיב של בחירה חופשית במערכת הטבעית, כשביכול מצריכה את האל לבחון אם נענתה ועשתה את רצונו!

מהי המשמעות המדעית של עניין זה? כמובן, המדע אינו יכול להתייחס למאמר ה', אך עצם הרעיון שיש דרגה מסויימת של חוסר וודאות בטבע והחוקיות הקיימת נושאת מידה מסויימת של אופי סטטיסטי, אינה זרה למדע המודרני, שבו תפסה תורת הקוונטים מקום של כבוד.²⁶ אם תפיסה מדעית זו תתמיד בקיומה תובס התפיסה הדטרמיניסטית של הטבע. יש לכך השלכות על החשיבה האנושית ועל תפיסת מושג הבחירה החופשית. ועל כן מפגש פורה נוסף בין השפה הדתית לשפה המדעית. ניתן לראות באמירה המדעית הזו אפשרות לייחס את הבחירה החופשית לפן החומרי של מהותנו, כביכול כיוצרו את האדם מחומר

25. היטיב להציג זאת א. חזן: "התורה הריה מן היסודות הראשונים של הסגנון העברי לדורותיו כבר מבראשית, ודי להזכיר דבריו של חוקר הסגנון הירוע ליאו שפיצר על הפסוק העברי 'ויאמר אלוקים יהי אור ויהי אור...' (בראשית א' 3) דברים שבהם הצביע על הניסוח כלשון של חזרה של הצווי ושל התגשמותו — כגורם הישיר לאפקט העז הנוצר בקורא מכוחו. שכן כאן נאמר לקורא לכאורה רק שהאל יצר את האור, אך הניסוח התחבירי הקרוב והחזרה על אותן המילים עצמן מלמדים את הקורא להבין גם מה שלא נאמר במפורש והוא כי הצו האלוקי מולא בדיוק כפי שהאל התכוון והתוצאה ישירה מאמירתו..." (א. חזן, "מחזרה ועד צימוד — גיווני המשמעות במלים חוזרות כשירה העברית בימי הביניים", מחקרי ירושלים בספרות עברית, תשמ"א, עמ' 185).

26. כידוע, מנבאות משוואות התנועה של ניוטון במובן מסויים את העתיד הפיסיקלי. לפלס פיתח בעקבות זאת תפיסת עולם דטרמיניסטית עקרונית. לדעתו בעולם חומרי ניתן עקרונית לנבא את המקום והזמן של האירועים ואם נבצר מאיתנו לעשות זאת הרי זה בגין הקשי העקרוני. מבחינה זו באה תורת הקוונטים וסתמה את הגולל על התקווה להגיע לפתרון עקרוני לחיזוי פיסיקלי של העתיד. ראה ניתוחו של סמבורסקי, לעיל הערה 11.

גור עליו האל את קיומה של הבחירה החופשית. פילוסופית, זהו רעיון ישן, אך החקירה המדעית משווה לו עוצמה רבה.

7. 'ויבדל אלוקים בין האור לבין החושך': פעולת הבריאה מתוארת באמצעות שתי פעולות: 'אמירה' ו'הבדלה'. מבחינת זיקתן לשפה המדעית ברור של'הבדלה' משמעות רבה יותר, שהרי גם את התפתחות היקום ויחידותיו השונות ניתן לתאר כהתפרטות (פרטיקולריזציה) והסתיימות. אולם, על רקע זה בולט ההבדל, שכן להתפרטות ליום ולילה נודעת כסיפורנו משמעות לעולם האדם. זהו אמצעי לציין את הזמן באמצעות תופעה המוכרת לאדם, כשה' הוא הנוקב בשמה של יחידת הזמן הראשונה — יום ולילה, ומשווה לה בכך משמעות דתית עקרונית. מכאן, תודעת הזמן האנושי קודמת לאדם, והוא 'ניטע' בתוכה — אין הוא יכול לשנותה, אך ברצונו יוכל להקנות לה משמעות.

8. 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד': באמצעות חילופי החושך והאור ניתן להגדיר ערב ובוקר, וממילא להגדיר 'יממה', כאן — 'יום אחד'. חשיבותה הדתית של יחידה זו תתברר להלן כששבעה ימים יצטרפו לשבוע ותוגדר השבת. להגדרת היממה לפי זה אין צורך במאורות ואלה יופיעו רק במעשה היום הרביעי כדי לחזק את הגדרת היום והלילה ולהוסיף הגדרות זמן חדרות (מועדים, ימים ושנים).

לסדר שכפסוק נודעת חשיבות רבה. תחילת 'זמן הבריאה' בערב דווקא מסייעת להכליל את הבריאה על כלל המציאות, כביכול גם הערב הפותח את הלילה = חושך, בין הברואים ייחשב ואין לראותו כאיזה שהוא מצב קודם לבריאת האל. כידוע רמזה במקרא גם השקפה שונה לפיה הבריאה הפותחת באור מתחילה בבוקר ("בהן יחד כוכבי בוקר" — איוב ל"ח 17). אולם, במקראות אחרות טורח הכתוב להדגיש גם את בריאת החושך ("יצר אור ובורא חושך" — ישעיהו מ"ה 17). לעניין זה חשיבות רבה במיוחד על רקע מעמדו 'השלילי' של המושג (ראה לעיל).

9. מעשה היום השני: גם בו מתנהלת הבריאה על ידי 'אמירה' ו'הבדלה'. העדר חוות הדעת 'כי טוב' מחזקת את תחושת ההשגחה העוטפת את ענייני הבריאה האמורים להיות נידונים כאן. הבריאה הפלאית אינה תלויה בזמן, ואילו להשגחה המחייבת בחינה ובדיקה אין משמעות ללא זמן. אין הדגמה נאה יותר לכך ממעשה היום השני. כביכול, לא תמה עדיין המלאכה בטרם נסתיים היום השני, ומקצתה נשמרה ליום השלישי. המושב מן הנבראים המצדיק את חוות הדעת 'כי טוב' ישמר אפוא ליום הבא — יום שנכפל בו 'כי טוב'. התחושה הכללית היא שהבורא, לאחר שקבע סדר זמנים מסויים, הכפיף עצמו לסדר זה. כל מושג ההשגחה עומד על בסיס זה — הנהגת ה' בעולמו אינה שרירותית וניתנת, למצער חלקית, להבנה.

10. מעשה היום השלישי: כיום השלישי חל מעבר עקרוני מתופעות שנקראו בשמן על ידי ה' (יום, לילה, שמים, ארץ, ימים) לבין הקבוצות והפרטים בעולם הצומח והחי ששמן לא ננקב בפרק הזה. לעניין זה משמעות רבה בהתחשב בכך שסיפור קריאתם של חלק מהם בשמות נשמר לאדם, וסופר על כך בפרק ב' המשקף גישה שונה לבריאה המתקיימת בנוכחות אדם, ועל כך, גורם ההשגחה מודגש לאין ערוך. אם נראה בעניין קריאת השמות סמל דתי, ובמובן מסויים גם מדעי, ליכולתו האינטלקטואלית של האדם, המסוגל לתאר תופעות, נגיע למסקנה מעניינת. ראשית, עצם קריאת השמות מלמדת על יכולת לבנות שפה שיהיה בה

מונחים ומושגים המאפשרים סיווג ומיון. באלה טמון בוודאי הצעד הראשון להבנה מהותית יותר. אולם, אין זו הבנה שלמה של הממשות. חלק מן השמות ניתנו על ידי ה' ולא על ידי האדם, כך שיש מן הנבראים שאינם מסורים כלל לתיאורו. שנית, גם החיות כזכור, הובאו לפניו, ויש בכך כדי לסמל שבכל הקשור לתיאור המציאות האדם אינו עצמאי, והוא זוכה להכיר את אותו חלק שמובא לידיעתו. במובן מסוים יש בכך כדי להצביע על שהבנה מתקדמת יותר של המציאות נזקקת להכוננה והתגלות כלשהי של האל.

11. מעשה היום הרביעי: מבריות המאורות ביום הרביעי עולה בעיה רצינית ביותר בכל הקשור להתאמה לאיזה שהוא מודל מדעי של התפתחות היקום, ועל כן, אם יש טעם בחקירת הויקה בין השפה המדעית לבין השפה הדתית בנידון, ימצא טעם זה בניגודיות שבין שני התיאורים, המסייעת לחדד את מונחי השפה הדתית.

לא כאן המקום לעסוק בכל פרטי מעשי היום הרביעי,²⁷ ברם, ברור שדחיית בריאת המאורות ליום זה מדגישה שני פרטים, שהיו ברוורים מן הסתם מאז החל האדם לצפות בטבע. מהלכה של השמש קובע את היום והלילה, אך אלה הובחנו כזכור כבר ביום הראשון! אורה וחומה של השמש חיוני לקיום הצומח, אך זה צץ ועלה כבר ביום השלישי! אם כן, שני תפקידי הגדולים של החמה בוצעו בלעדית. אין לכך כמובן כל משמעות מדעית, אך מנקודת ראות דתית נדחת החמה ממעמדה הבכיר בעולמו של האדם והנטיה לעבדה כמעין 'שר' או 'סגן' לאל, שאותה תיאר כה יפה הרמב"ם במקבץ המדרשים הפותח את הלכות עבודה זרה,²⁸ תצטמצם עד למאד. זו היא מטרה דתית מובהקת המתחזקת לאור המידע הנוסף המובא כאן אודות המאורות. בתחילת הקטע תואר תפקידם — "והיו לאותות ולמועדים ושנים" (בראשית א' 14), ובסופו, ביחס ברור של סימטריה לכתוב הקודם — "...להאיר על הארץ ולמשול ביום ובלילה" (בראשית א' 17-18). זוהי הצגה קוטבית של תפקידי המאורות. ניתן לתת להם פרשנות של 'מושלים' — ביטוי רב עוצמה שכמותו לא מצאנו בסיפור הבריאה, אך מנגד, לא באה ממשלתם אלא כדי לסייע לאדם לקבוע את מועדיו ולהקנות להם משמעות דתית הולמת.

דומה שבתיאור זה הופקעו המאורות מאיזה שהוא תיאור מדעי, ובניגוד לראשוני הנבראים, אף שם מיוחד לא קורא להם והם הוצגו כמונחים כוללים. כל זאת כדי לחדד את משמעותם הדתית.

12. מעשה היום החמישי: יש טעם לדון בבריאת החי על רקע בריאת הצומח ביום השלישי. מנקודת ראות מדעית יש היגיון מסוים בהקדמת הצומח לחי היות ובמקרים רבים בשרשרת המזון קודם הצומח לחי. ניתן כמובן להעלות בחינות מדעיות אחרות ליחס שבין החי לצומח, אך הבחנה זו חשובה במיוחד לאור משמעותה הדתית. מנסים אנו שוב ושוב

27. עסקתי בכך במאמרי, "הערה בעניין בריאת המאורות ביום הרביעי", מגדים, תשנ"ב, ט"ז, עמ' 9-17.
28. "...והיו היתה טענות. אמרו הואיל והאלוהים ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם ונתנם כמרום וחלק להם כבוד והם שמשים המשמשים לפניו ראויין הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד, וזהו רצון האל ברוך הוא לגלגל ולכבד מי שגדלו וכבדו. כמו שהמלך רוצה לכבד העומדים לפניו וזהו כבודו של מלך" (הלכות עבודה זרה, א' א'). ספק אם הדברים התנהלו כך מבחינה היסטורית, אך יש בכך ראייה נכונה מהבחינות התיאולוגית והפילוסופית.

לבחון באיזו מידה משקפים מאפיינים מסוימים של הנבראים וסדר הופעתם את השגחת האל על נבראים אלה. והנה, כביכול הוקדמה כאן הכנת המזון לבריאת מי שנוקק לו. פירוש זה זוכה אחר כך לעיגון בהכרזה אלוהית מפורשת — "ויאמר אלוהים: הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע אשר על פני כל הארץ אשר בו פרי עץ זרע זרע לכם יהיה לאכלה. ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים ולכל רמש על הארץ אשר בו נפש חיה את כל ירק עשב לאכלה..." (בראשית א' 29-30).

13. שאלת התנינים הגדולים: התנינים הגדולים מהווים חריג בסיפור הבריאה בגין כמה סיבות. ראשית, בניגוד לשאר נבראי החי והצומח הכתוב נקב מפורשות בשמם.²⁹ ואם לא די בכך, הוסיף להם את התואר 'גדולים'. לא זו אף זו — השימוש בפועל 'ברא' אינו שכיח בסיפור הבריאה. שימוש זה מובן בהכרזה הפתיחה לסיפור ('בראשית ברא...') ובסיומו המתאר את האדם. אך צירופו לתנינים דווקא יש בו כדי להחמיה. מנקודת ראות מדעית, אין הצדקה לייחד כל כך את תיאורם, וניתן לשער שכוונת הדברים להוכיח לקדמונים שנטו להקנות כוחות אלוהיים לים ולמפלצותיו, כי אלה נבראו בידי האל.

מבחינה זו נקשרת בריאת התנינים הגדולים לבריאת השמש, וניתן לפרשה כהסרת מכשול מהנוטים למצוא כוחות עצמאיים כלשהם בטבע, ויש בכך משום 'בנין אב' לשאר הנבראים. ישאל השואל: מדוע מוצפנות ההכרזות כנגד עבודה זרה כרמזים ספרותיים דקים מן הדקים, והלא חשש זה יפה לו האמירה המפורשת? שאלה זו מצריכה דיון עקרוני שאין מקומו כאן בשאלת החינוך לערכים באמצעות טכסטים. נסתפק כאן בקביעה הכוללנית שאין הדברים חורגים מהעמימות הכללית ביחס לגילויי עבודה זרה הנקוטה בספר בראשית.

14. בריאת האדם: בריאת האדם כאחרון הנבראים מתאימה למקובל במדע. אולם כאן יש לה ללא ספק תכלית דתית. ידועה הפרשנות המדרשית להיבראו של 'אדם' אחרון,³⁰ אך מנקודת הראות של דיון זה ניתן להמשיך את הקו הרואה בכך הצגת השגחתו של הקב"ה. האדם תלוי בכלל המשאבים בעולמו ויש לאל ידו לנצלם, עניין שעונן בפרשתנו בברכה מיוחדת של ה'.

בריאת האדם תוארה גם בגירסתו של פרק כ' לסיפור הבריאה, ובה נקט הכתוב, כמדומה, בגישה קרובה יותר לדרך הניסוח המדעית — 'יצירת האדם עפר מן האדמה. הווי אומר, יצירתו ממהות חומרית אחרת. תיאור זה שונה מאד מתיאורו של פרק א' — "ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלוהים ברא אותו..." (בראשית א' 27). ושם, כדי לרכך את הזיקה ההדוקה העולה מהפסוק בין האל לאדם הנברא בצלם, תפסה התורה בהכרזה ההכנה לבריאתו לשון רבים — "ויאמר אלוהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו..." (בראשית א' 26). לאמור, יש מהות אלוהית באדם אך יחידותו אינה כיחידות האל, ולצורך המחשת הדבר הציג עצמו במקרה זה כ'רבים'.

29. עסקתי בכך במאמרי "התנינים הגדולים ובעיית האוילוציה", מגדים, ה', תשמ"ח, עמ' 58-65.
30. "בדעת ברא את האדם שברא צרכי מזונותיו ואחר כך בראו" (בראשית רבה ח'). "אדם נברא כערב שבת ומפני מה? שלא יהיו המינים אומרים: שותף היה לו להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית. דבר אחר: שאם תזוז דעתו עליו אומר לו: יתוש קדמך במעשה בראשית. דבר אחר: כדי שייכנס למצוה מיד. דבר אחר: כדי שייכנס לסעודה מיד" (סנהדרין ל"ח).

להתהוות האדם הראשון כ'רבים' משמעות מעניינת נוספת הקשורה באשה. בפרק א', במסגרת ה'מדיניות' להצגת האדם כ'רבים', הוזכר גם בריאת הזוג — "...זכר ונקבה ברא אותם" (בראשית א' 27) — 'שניים קעוט רבים'! בעוד שבפרק ב' נוצר תחילה האדם ורק אחר כך נוספה זוגתו באופן הידוע. אם נסכם, בכל אחד מן התיאורים יש זיקה מסויימת לעקרון ההתהוות המדעי וגם צד דתי עקרוני, ודומה שיש לפנינו יחסי השלמה — התיאור בפרק א' משווה אותו לאל בצלמו ומשתמש בפועל 'ברא', אך מבליט את היבראו כ'רבים', ואילו בפרק ב' מובלטת יחידותו, אך אין שימוש בלשון 'ברא' והוא נוצר מן האדמה כבעלי החיים.

תיאור הבריאה כהליך

סקרנו עד כאן כמה מן הנקודות בסיפור הבריאה בפרק א' בנתחנו את הביטויים הרתיים המאפיינים כל נקודה ואת זיקתם לתאור מדעי אפשרי. להלן נתייחס לתהליך המחבר נקודות אלה ולזיקתו לניסוח מדעי אפשרי. עמדנו לעיל על מיעוט השימוש בפועל 'ברא' בסיפור. יש בכך כדי לצמצם את הפלאיות ולהעבירה ללשון בני אדם, ובכך ליצור אפשרות זיקה מסויימת לתיאור בשפה אחרת — 'שפת המדע'. מבלי להכנס לפרטים, המדע מתייחס להתהוות היקום והעולם כאל תהליך שיש בו שלבים, ואם נדבר על תהליכים פיסיקליים שונים המסתתרים מאחורי התהוות זו, ברור שגורם הזמן תופס בתהליכים אלה תפקיד מכריע כאחד המשתנים הפיסיקליים. מבחינה זו הדברים יפים גם לרקימת הרקע לסיפור הבריאה. אלא שבו אין הזמן מוצג מהבחינה הפיסיקלית, אלא במשמעותו הדתית. כמובן הפיסיקלי, הזמן מלווה כל תהליך, ככל משתנה אחר. ואילו בסיפורנו תיאור הזמן שחלף 'יהי ערב ויהי בוקר' מובע רק בסיומה של כל יחידת בריאה! מובן שעניין זה מתאים מאד לתפיסת הזמן הפסיכולוגית שחרף הקושי להגדירה ברי שהיא נחוות בהסתכלות אל העבר.³¹ מכאן קצרה הדרך להקניית משמעות דתית לזמן הכרוכה בבחינה ובחשבון נפש. דומה שהקב"ה מפגין מעין בחינה כזו הכרוכה ב'יורא אלוקים כי טוב'.

מה טיבו של 'טוב' זה? גם לאור פירושו במקרא,³² וגם בהקשרו הנידון, ברור של'טוב' יש כאן משמעות מוסרית בניגוד לרע. מובן שאין הכוונה כאן למהות פיסיקלית, שהרי

31. אוגוסטינוס שואל בקטע מפורסם מ'מדיטציות': "מהו אם כן הזמן?" ומשיב: "אם איש אינו שואל אותי — אני יודע, אם אני רוצה להסביר זאת למישהו ששואל — איני יודע". כך העמיד את שאלת הזמן כשאלה פילוסופית, הקשה להסברה, בצד תחושה פסיכולוגית הכרוכה בידעיה עצמית בלתי מנומקת. ס.ו. הוקינג בספרו הפופולרי, קיצור תולדות הזמן (תרגם מאנגלית ע. לוטס, 1989, עמ' 138), מציין: "יש לפחות שלושה חיצו זמן שונים. ראשית, ישנו חץ הזמן התרמודינמי, כיוון הזמן שבו גדלה האנטרופיה, כלומר, אי הסדר. שנית, ישנו חץ הזמן הפסיכולוגי, זהו הכיוון שבו אנחנו מרגישים את מעבר הזמן, הכיוון שבו אנחנו זוכרים את העבר אבל לא את העתיד. לבסוף, ישנו חץ זמן הקוסמולוגי. זהו הכיוון שבו היקום מתפשט ולא מתכווץ". הוא מנסה להסביר את ההתאמה ביניהם, אך הזמן הפסיכולוגי נשאר כיסוד שקשה לשלבו מבחינה מושגית ביזמים 'המדעיים' יותר.

32. טוב במקרא קשור לטוב למעיל ומהנה, אך יש לו הקשרים מוסריים מובהקים בעיקר בהנגדה שבין טוב לרע ולהליכה בדרך טובה (דרך טובה, שנה טובה, אהב טוב וכיו"ב).

אין משמעות ל'טוב' פיסיקלי כשלעצמו, אלא לדרך השימוש בו. אולם, 'טוב' אינו הדרגה העליונה בהקשר הנידון ולאחר שנתיימה הבריאה מתודעים אנו לאפשרות אחרת של הערכה — 'והנה טוב מאד'! מצב זה אופייני לתהליך בעולם האנושי שיש לו משמעות מוסרית מצטברת כש'טוב' מצטרף ל'טוב' ויוצר טוב איכותי ומהותי יותר — 'טוב מאד'! כביכול מעשה טוב אחד יכול לסייע לנזק לכך, אך כשיתווסף לו מעשה טוב אחר יש בכך כדי להצילו ממש. מכאן פתח להמשלת העניין לעולם האדם הטוב כרוך בשלמות ובחינה מצומצמת של חלקי הבריאה תציג רק חלקים מן הטוב הזה.

הצגת הבריאה כהליך בולטת במיוחד לאור המעבר מלשון 'ויקרא אלוקים ל...' המאפיינת של שלושת הימים הראשונים, ללשון 'ויברך אלוקים' המאפיינת את האחרונים (חמישי, ושישי וברכת השבת!) דומה, שיש בכך כדי לעטוף במעטה של תכלית ומטרה דתית את גופו הטבעי של תהליך השכלול הטבעי שהמדע מיטיב כל כך לנסח.

בריאה והשגחה

בעקבות דיון זה נוכל לתפוס את הסיפור כמציג מתח דתי בסיסי בין בריאה והשגחה. בריאה מסמלת את הבלתי מושג והשגחה מתנהלת על פי כללים שלמצער חלקם ניתנים להבנה. בריאה מייצגת את התוכנית האלוקית הנשגבת מבינתנו ואילו ההשגחה את התגובות המשתנות של האל למעשינו. למאמין דרושה חווית בריאה והשגחה. כשיחו עם האל ישלב את המופלא ואת המוכן, את הנשגב והנעלה ואת ההגיגי והיומיומי, את ההתבטלות הכרוכה בקטנות (יש שיגידו אפסות) האדם ואת ההדר הכרוך בגדלותו. מתח זה חיוני לחיים הדתיים, ואין צורך למנות כרוכל כמה פעמים נמצא את עקבותיו במקורותינו.³³ אולם, עדיין מתבקשת השאלה איזו היא הדרך הנכונה להציגו. עקרונית, מובן שההצגה צריכה להתחיל כבר בבריאת העולם. כידוע ניתן להבחין בשני תיאורי בריאה — האחד בפרק א' ומשנהו בפרק ב'. ניתן לפרש את הצורך בשניים במגמות שונות — תאור תאור ומגמתו, ומסתבר שההבדל הגדול בתיאורים, המגיע לעיתים לניגודים של ממש, מדגיש את גודל השוני שבין המגמות.

דומה בעינינו כי אין זה רחוק מלראות את פרק א' כ'פרק בריאה' הבא לתאר את המופלא שהתרחש בטרם היות האדם, ואת פרק ב', המתאר את יצירתו והאירועים הסמוכים לה, במסגרת המוכנת באופן יחסי של ההשגחה. לכאורה שתי הצגות שונות מיטיבות להמחיש את המורכבות שבמהותנו וביחסנו עם הקב"ה. ברם, התורה נקטה בגישה שונה במעט המאפשרת ללבן את הבעיה במלוא מורכבותה. פרק ב' אינו עוסק בהשגחה בלבד, שהרי מבחינת תכנון מתייחס הוא לבריאה. כמוהו פרק א' אינו עוסק בבריאה בלבד. מבחינה עקרונית ניתן להבחין שכל התייחסות לבריאה בשפת בני אדם מובילה לראייתה כמוכנת ולו במשהו, ואילו לפלאיות הטהורה יפה הדומיה. ברוח זו פועל גם אופן השימוש

33. קשה להימנע מהתייחסות לכך מבלי לצטט את משורר תהלים: "כי אראה שמך מעשה אצבעותיך ירח וכוכבים אשר כוננתה. מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו. ותחסרנו מעט מאלוהים וכבוד והדר תעטרנו" (תהלים ח' 4-6).

במלים. אם תיבת 'ברא' אינה מרובה בסיפורנו וממירות אותה מלים אחרות שבשפתנו מתארות את מעשינו ופעולותינו, יש בכך כדי לרמוז לשאיפת התורה שנבין יותר, כדאמין. נמצא אפוא שבפרק א' משולבת מגמה לתאר דבר מה שיש בו גם יסודות מובנים. מבחינה מוסרית, הדבר הזה הוא ההשגחה. הנה, ה'בריא' מתוארת כההליך המושתת על משוב והתקדמות הדרגתית. מבחינה דתית ניתן אפוא לשלב את תחושת הפליאה העצומה לנוכח הבלתי מובן עם התחושה שהוא אינו שרירותי. במובן מסויים יש בכך הקדמה לתשובת ה' לאיוב הפותחת בתמיהה של 'אפוא היית כיוסדי ארץ' (איוב ל"ח 4) ומיד הולכת ומפרטת את השגחתו של ה' לכל פרט ופרט בבריאה זו.

במובן מסויים יש בכך נסיון להתמודד עם המשל של פרק א' בספר בראשית. תפקיד הסיפור למנוע את חולשת הדעת של העומד בפני המופלא ולהחדיר להכרתו את הקביעה כי אי הבנה אין משמעותה שרירותיות! מכאן תובן גם חשיבותה של ההתייחסות לשפה המדעית במשלנו. מאחר שסיפור הבריאה גלש לשימוש בשפת אנוש אין אפשרות שלא להתייחס להשוואה לשפת אנוש אחרת — שפת המדע. גם שפת המדע וגם השפה הדתית מתייחסות לעבר. השפה המדעית יוצרת תבנית ומסגרת לסיפור אך הקשרים בין השלבים השונים אינם מושתתים על ערכים או מוסר. זהו טיבו של המדע היום, וטוב שכך הוא, שהרי הכנסת הנחות ערכיות לתוך המדע תיצור את מכשולי הדוגמטיות שימנעו את התפתחותו. אולם, דומה שהמדע יודע היום 'שאינו יכול לספר את כל הסיפור' ובשוליו הולכת ומתבררת ההנחה, שאומנם 'בתוך' המדע אין מקום לערכים אך בגבולותיו נבנית ההכנה לחשיבה ערכית. כך ניתן לתפוס גם את היחס לסיפור הבריאה. המדע יכול להתמודד, במגבלותיו הידועות, עם השאלה 'מה קרה?', ברם, הטיפול המדעי צריך להוביל לשאלה בדבר משמעות הדברים. טיפול זה יכול לעורר את השאלה הזו, וזה חשוב ונחוץ אך מתוך המדע עצמו לא תצמח התשובה. על כך באה הפרשנות הדתית ומוסיפה את שאלת 'הטוב' שבבריאה. 'טען הטוען, כי ניתן היה להסתדר גם עם הסיפור הדתי! וכי לא הסתדרנו עימו זמן רב מבלי התבנית והמסגרת המדעית? כאן תהיה תשובתנו חד משמעית. ראשית, מבלי התיאור המדעי הנפרד יטו רבים לתפוס את סיפור הבריאה כאוסף עובדות שיביא להחטאת הרעיון, ועל כן יאמר כי החקירה המדעית זיככה את תיאור התורה. שנית, עצם התהייה שמעוררת הגירסה המדעית באשר למשמעות היא חיובית בעינינו. והלא סיפור הבריאה נועד להשקפתנו להביא ל'פליאה'. כיצד יכול סיפור פשוט לכאורה של פרק אחד הנותן לכאורה הסבר פשוט לעורר פליאה? נמצא, שהמפגש בין הגישה הדתית לגישה המדעית הינו בתנאים אלו פורה ומפרה בתנאי, כמוכן, שנכיר כי בשתי גישות אלו גלומות שתי שפות שונות.³³

34. על הבעייתיות ביכולתה של השפה לעמוד על מהותם האמיתית של הדברים עמד יפה ח.ג. ביאליק: "הרי הדבר ברור שהלשון לכל צירופיה אינה מכניסה אותנו כלל למחיצתם הפנימית למהותם הגמורה של דברים, אלא אדרבה היא עצמה חוצצת מפניהם. מחוץ למחיצת הלשון, מאחורי הפרגוד שלה, רוחו של האדם המעורטלת מקליפתה הדבורית, אינה אלא תוהה ותוהה תמיד. אין אומר ואין דברים, אלא תהייה עולמית: 'מה' נצחי קפוא על השפתיים. באמת אין מקום אפילו לאותו 'מה' שיש במשמעו כבר תקווה לתשובה. אבל מה יש שם? בלימה — בלום פה מלדבר" ("גלוי וכסוי בלשון", כל כתבי ח.ג. ביאליק, עמ' רב). ויפיו הדברים לסיום מאמר זה.