**היחס האדנותי לטבע בתרבות המערב– סדקים ראשונים בנרטיב**

**האל, האדם והטבע בסיפור הבריאה היהודי - נוצרי**

**בינה ניר**

**מבוא**

בזמן עריכת מאמר זה נמצאים רבים מתושבי הפלנטה בהסגר, בשל מגיפת וירוס ה COVID-19, ולכן הדיון בסוגיית ההתערבות שלנו בטבע מקבל מימד של דחיפות בסדר היום הציבורי והמדעי. Jones Kate (2008), יו"ר תחום האקולוגיה ב- UCLA, טוענת, שההתערבות של הציוויליזציה שלנו בטבע, שהיא המקור לבעיות אקולוגיות רבות, מהווה גם גורם משפיע על התפרצותן של מגיפות שמקורן בבעלי-חיים וכי המגיפות שמקורן בבעלי חיים נמצאות בעלייה וכאיום משמעותי לבריאות העולמית כיוון שבני האדם הורסים את בתי הגידול הטבעיים של בעלי החיים, צדים חיות בר ומגדלים בעלי חיים בתנאים תברואתיים לקויים.

תרבויות רבות מתייחסות באופן אדנותי לטבע ולבעלי החיים, אך לא כולן ולא במהלך כל ההיסטוריה האנושית. אמנם המגיפה הנוכחית לא התפרצה במערב, אך במאמר זה אתייחס לסיפור הבריאה, כפי שהוא מופיע במסורת להשפעתה של המסורת היהודית-נוצרית, ישנה השפעה מבוססת הטקסט המקראי על התרבות המערבית ויחסה אל הטבע. עבור הנוצרים, שלושת הפרקים הראשונים של ספר בראשית הם לא רק יסוד להבנת הטבע שלנו, אלא גם להבנתנו את טבעו של אלוהים. ספר בראשית נפתח בשני סיפורי בריאה, שכבשו את הדמיון הדתי והפופולרי במשך מאות שנים – ויש הטוענים כי אף חלק אחר בכתבי הקודש העבריים והנוצריים לא עורר יצירתיות וויכוחים כמו הפרקים הראשונים של ספר בראשית Sondy, Gonzaler & Green 2021, 90-91)).

 Lynn White (1967) היה בין הראשונים שחקרו את הקשר בין ערכים דתיים לבין היחס לסביבה האקולוגית. White טוען, כי על ידי קידום האוריינטציה של ‘dominance-over-nature’, במסורת היהודית נוצרית, תרמו דתות אלה לתרבות אקולוגית משברית. לגישתו, ההתחייבות לדוקטרינה זו מביאה לרמות נמוכות יותר של דאגה סביבתית ואף לפעולות אנטי-סביבתיות. מאז פרסום המאמר של White, חוקרים בחנו את הקשר בין עמדות דתיות וגישות סביבתיות במערב היהודי-נוצרי וגילו כי מערכת יחסים זו מורכבת יותר מהשערתו של White (Kanagy & Nelson, 1995), ולא נמצא קשר ישיר בין דבקות באמונה הנוצרית לבין גישה שתלטנית כלפי הטבע Hayes & Marangudakis, 2001)).

נראה כי ישנה הסכמה באשר להשפעתה המשמעותית של המסורת היהודית-נוצרית על יחסם של בני האדם לטבע אך במאמר זה נטען שהיחס לטבע במסורת היהודית נוצרית, נוכח כמבנה עומק בתרבות כולה ולכן אינו מאפיין רק אנשים בעלי אוריינטציה דתית. יחסו המנוכר של האדם לטבע – עובר כציר אורך מתמשך לאורך תקופות שונות בתרבות המערב – והוא מושרש כמבנה עומק שראשיתו דתי והמשכו חילוני. מבני עומק נשארים בתרבות גם לאחר שעברו תהליכי חילון ואינם קשורים עוד לעמדות דתיות על אף שמקורם נעוץ בדת. כאשר תפישות עולם מושרשות עמוק בחוויה הדתית, כפי שסובר יונג (1987), יש להן כושר גנוז להשתמר בחוויה החילונית. ההשפעות של מבני עומק דתיים ניכרות בתרבות, בשיח ואפילו במדע כפי שהודה סטפן הוקינג כי לא ניתן להתעלם מהדימיון בין תיאוריית המפץ הגדול לסיפור הבריאה התנכ"י וכי ייתכן שתיאוריה זו הושפעה באופן לא מודע מהסיפור המקראי בניסיון להסביר ממצאים על היקום Boslough, 1992) ).

במחקר זה אציג את השורשים הדתיים-תרבותיים, העמוקים, של תפיסה זו הנעוצים במונותאיזם היהודי-נוצרי במספר היבטים, באמצעות המתודה הגנאלוגית. יחסו האדנותי של האדם לטבע בסיפור הבריאה היהודי-נוצרי יבחן במאמר זה בשלושה מעגלים: האחד, בהפרדת האלוהות מהטבע ברעיון הפילוג בין האל ובין העולם, השני, על אודות האדם כשותף בבריאה בהפרדת האדם מהטבע; והשלישי, על הבריאה כמדרג היררכי בהצבת האדם כעליון בהיררכיה של כל הברואים. מדובר במהפכה גמורה בעולם הדתי של המזרח הקדום בו האלים היו כפופים לטבע ולגורל. מהפכה דתית תודעתית זו, על אף שעברה טרנספורמציות רבות, עדיין נוכחת בתרבותנו ויש לה השלכות מרחיקות לכת עד היום. לאחר שאבחן את שורשי התפיסה ואת המבנים התודעתיים שיצרה, בטקסט המקראי המכונן של תרבות המערב, יבחנו באפילוג למאמר זה גם הסדקים הראשונים שהחלו להיווצר בתפיסה עתיקת יומין זו.

כאשר אנו עוסקים בגנאלוגיה של מישהו או משהו, אנחנו מספרים סיפור על עברו, על מקורותיו, על התפתחותו עד שהגיע לרגע הנוכחי. מטרת המחקר הגנאלוגי היא להצביע על תהליכים שניוונו את התוצרים האנושיים או שיצרו אידיאלים בתהליך ההתרחקות מהחיים הממשיים והמתהווים. האדם חי בתוך כלא המטפורות שיצר בעצמו, בלי לזכור כי הוא שהוליד כלא זה בימים עברו.

האינטרס שמניע את המחקר הגנאלוגי הוא הבנת המציאות העכשווית באמצעות פירוש מחדש של העבר. באמצנו את המתודה הגנאלוגית נפנה, באופן טבעי, לרעיונותיהם של ניטשה ופוקו; ניטשה נחשב לאבי הגנאלוגיה כמתודה ביקורתית ופוקו הוא מי שמיישם וממשיך את עבודתו. כגנאלוג, ניטשה נוטל על עצמו משימה לכתוב את ההיסטוריה של הפורמציות הפסיכולוגיות והסוציולוגיות של מושא המחקר שלו. פוקו, מציע לשחזר בניתוח גנאלוגי לאחור שושלות יוחסין של סדר, עד רגע הופעתו, רגע לידתו של אותו סדר.

ניתוח גנאלוגי-פרשני של הטקסטים המיתולוגיים, אינו מתיימר להיות מקודש או אובייקטיבי, אלא מיועד לתרום להבנה התרבותית שלנו את ההווה. תרבויות עתיקות התמודדו עם שאלות אודות הטבע, הקיום והיקום ולכן הם המציאו קוסמולוגיות, שהיו גם הבסיס לאמונותיהם הדתיות. קוסמולוגיות אלו השפיעו על התפתחותה של כל המחשבה האנושית, עד ימינו.

חוקרים נתנו תשובות שונות באשר למאפיינים שייחדו את התרבות המערבית, ועל אף נבדלותן, הן משקפות תמימות דעים בנוגע למוסדות, לאמונות ולנוהגים העיקריים שאפשר לזהות באופן לגיטימי כליבה של התרבות המערבית (ניר, 2010). קרל דויטש (Deutsch, 1981) מציג שמונה מאפיינים מרכזיים לציביליזציה המערבית, ובהם מורשת העולם הקלאסי, הקתוליות והפרוטסטנטיות. מבחינה היסטורית, הנצרות המערבית, תחילה הקתולית ולאחר מכן הפרוטסטנטית, היא המאפיין החשוב ביותר של הציביליזציה המערבית. דת היא תו זיהוי מובהק לתרבות. מערכות חשיבה וערכים תרבותיים משתקפים בדוקטרינות הדתיות של תרבות נתונה. התרבות והדת הנוצרית של המערב התבססו על כתבי הקודש של היהודים, שהופצו במחוזות האימפריה הרומית. הנצרות שמרה והפיצה את ספרי הקנון התנ"כי ולצדם יצירות יהודיות אחרות, שהיהדות הרבנית הוציאה מהמורשת היהודית ונשארו מחוצה לה במשך יותר מ-1,500 שנה (מלכין, 2003). המקרא נתפס כטקסט קדוש בשתי הדתות, כאמת מוחלטת, כתוצר של התגלות אלוהית. הרפורמציה הלותרנית העצימה את חשיבותם של הכתובים, שעה שהכנסייה הקתולית העמידה לצד סמכותם גם את סמכות המסורת. לותר לעומת זאת שלל סמכות זו וקבע: Sola Scriptura – יש לקרוא את המקרא. זאת, לא מפני שהוא פתוח לפרשנות אינדיבידואלית, אלא דווקא משום שהוא הספר הנהיר מכולם. הרפורמציה העמידה את כתבי הקודש היהודיים בלב הזהות האירופית (הכהן, 2006; אליאב-פלדון, 1997). על כן אבחן את שורשי היחס לטבע בסיפור הבריאה – כפי שהוא מופיע בטקסט המקראי ובהתייחס למסורת הנוצרית תוך נגיעה השוואתית במורשת הקלאסית.

**הפרדת האלוהות מהטבע** **הפילוג בין האל ובין העולם**

התפיסה כי העולם נברא בידי הבורא, ורצונו הוא שקובע את עיצוב פני הדברים, מקובלת על שלוש הדתות המונותיאיסטיות ומקורה במקרא. אלוהים במקרא מתואר כישות עצמאית, מציאות נפרדת מהטבע ומהאדם. "האידיאה היסודית של האמונה הישראלית כרוכה הייתה מראשיתה בפילוג שורשי בין האל ובין העולם [...] האל והעולם הם שתי הוויות" (קויפמן, 1972, עמ' 245). על פי קויפמן, אלוהי ישראל המקרא אינו משועבד לטבע או לחומר, הוא בורא הטבע מכוח רצונו הריבוני. אלוהים אינו נלחם בגורל ובזמן, כי הוא "קֹרֵא הַדֹּרוֹת מֵרֹאשׁ" (ישעיהו מא, 4). הנצרות כדת המשך, לפיה ישו בא להגשים את נבואותיהם של נביאי ישראל, מקדשת את כתבי הקודש היהודיים ובתוכם את סיפור בריאת העולם (קליינברג 1995, 31-32). פאולוס היה הראשון שהעמיד במרכז את הניגוד שבין הבשר לרוח (קלוזנר ב' 1954, 195; פלוסר 1980, 54; פלוסר 2009, 171), שהרי עם התגלותו של ישו נולד 'אני חדש', "הָאָדָם הַיָּשָׁן אֲשֶׁר בָּנוּ נִצְלַב אִתּוֹ כְּדֵי שֶׁיֵּהָרֵס גּוּף הַחֵטְא וְלֹא נִהְיֶה עוֹד עֲבָדִים לַחֵטְא" (אל הרומים ו', 6).

כמו ביהדות, גם עבור הנצרות, בראשית א' מדגיש את הרעיון של קוסמוס תכליתי ומסודר שנוצר על ידי אלוהים מתוך כאוסSondy, Gonzaler & Green 2021, 91-92) ). זאת, בשונה מהאלים הכבולים לחוקי הטבע ולסדריו, הנולדים ומולידים ככל יצור חי וניתן לנצחם ולהדיחם (גלנדר, 2009). להשקפתו של האדם המקראי, כוחו של האל ניצב מאחורי כל תופעות הטבע. לכן עליו לדעת את רצונו של האלוהים יותר מאשר להכיר את מערך הטבע עצמו. רעיון הקוסמוס היווני, שפירושו מכלול כל הדברים כולם העומד שלם כשלעצמו, זר למחשבה המקראית. זו הצליחה להכריע את הנטייה בעת העתיקה להעניק לטבע כוח מסתורי (השל, 2003). הטבע אינו אובייקט לפולחן, והאדם המקראי מכיר בכך שיש סדר טבע שעליו אפשר להסתמך, אלא שסדר זה נטמע בטבע ברצונו של אלוהים והוא תלוי בו לעד.

התפיסה המקראית הפרידה מלכתחילה את הישות החומרית ואת סדריה מהישות העליונה המופשטת והעל-זמנית, גם אם זו שוכנת בממשות החומרית (ברזל, 2004). כלומר, החידוש של אמונת המקרא הוא בהפרדת האל מהטבע. מדובר במהפכה גמורה בעולם הדתי של המזרח הקדום, שבו, למשל, אלוהי בבל כפופים לטבע ולגורל (מופס, 2006). הטבע וחוקיו האימננטיים פוסקים מלהיות הדאגה העליונה. הטבע נועד לשימוש ולהנאה, אין הוא תכלית לעצמו, אך גם אינו מהווה נטל או מכשול בדרך להשגת יעדים. במקרא, הפרסונליזציה של האל הופכת כה חזקה, עד כי נראה שהטבע נשלט בידיה ובכך הופך ממציאות קדומה לתוצר של רצון אלוהי. בקוסמולוגיה המקראית, אלוהים הוא כול-יכול ושאינו מוגבל והוא בורא את הדברים "יש מאין". האל נגלה לישראל כשולט בטבע ומחולל פלאים. המקרא אינו מספר על חיי האל ועל קורותיו, אין גורל השולט בו (קויפמן, 1972). עולם הטבע ותופעותיו נעשים כרצונו.

העדות הברורה ביותר לכך שאלוהים הוא אישיות הנבדלת מן הטבע מובאת בסיפור הבריאה שבספר בראשית. ממנו עולה כי האל היה קיים לפני העולם וברא לפי רצונו את העולם ואת האדם. מעשה הבריאה מופיע כנס מובהק, ביטוי מרהיב לשלטונו של האל בעולם. האל הוא אדון הבריאה ואינו כפוף לה. שלבי הבריאה פותחים במאמר "וַיֹאמֶר אֱלהִים" (בראשית א: 3). הבריאה נעשית באמצעות המאמר האלוהי: "בעשרה מאמרות נברא העולם" (מסכת אבות ה', א), ובתיאורו של אוגוסטינוס "כיצד עשית, אלוהים, את השמיים ואת הארץ? [...] הנה כי כן, דיברת והם נהיו, ובדברך נהיו" (אוגוסטינוס 2001, עמ' 293).

הנצרות, כדת היסטורית, מייחסת חשיבות מכרעת להתערבותו של האל בהיסטוריה: החל בבריאת העולם, עבור דרך ההתגלות ליחידים וכלה בגאולה לעתיד. הנצרות הפאולינית, טרום אמונת השילוש הקדוש, מציגה את האמונה באל אחד בורא עולם, כנפרד מהטבע ואדון הטבע שבניו קוראים לו "אַבָּא, אָבִינוּ" (אל הרומים ח', 15; אל הגלטים ד', 6). יש "אֵל וְאָב אֶחָד לַכֹּל, הוּא אֲשֶׁר מֵעַל כֹּל" (אל האפסים ד, 6). "וֶאֱלֹהִים הוּא אֶחָד" (אל הגלטים ג', 20). "אֱלֹהִים הוּא הַפּוֹעֵל הַכֹּל בַּכֹּל" (הראשונה אל הקורינתים י"ב, 6).

בהצהרת האמונה הרשמית הראשונה בתולדות הנצרות שנוסחה בניקיאה בשנת 325, מתואר השילוש הקדוש "אני מאמין באל אחד, אב כל יכול אשר ברא את כל הנראה ואת כל הבלתי נראה. ובאדון אחד, ישו המשיח, בן האלוהים, יחיד לאביו, ממהותו של האב; אל מאור, אור מאור, אלוהי אמת מאלוהי אמת; נולד ולא נברא, זהה במהותו לאב ואשר על ידיו נעשה כל אשר בארץ וכל אשר בשמיים..." Cross 1997, 91)). על פי האמונה הנוצרית, הבריאה הראשונה של האור היא בריאתו של ישו. "הֵן הָאָב הִצִּילָנוּ מִשִּׁלְטוֹן הַחֹשֶׁךְ וְהֶעֱבִירָנוּ אֶל מַלְכוּת בְּנוֹ אֲהוּבוֹ, אֲשֶׁר בּוֹ לָנוּ הַפְּדוּת, סְלִיחַת הַחֲטָאִים, וְהוּא צֶלֶם שֶׁל הָאֱלֹהִים הַבִּלְתִּי נִרְאֶה, בְּכוֹר כָּל בְּרִיאָה" (הקולוסים א', 13-15).

בספר בראשית פרק א' מסופר על בריאת האור "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ... וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי-אוֹר" (בראשית א, 1-3). אלוהים ברא את האור לפני שנבראו שאר גרמי השמיים. רק ביום הרביעי בורא אלוהים "אֶת-שְׁנֵי הַמְּאֹרֹת הַגְּדֹלִים אֶת-הַמָּאוֹר הַגָּדֹל לְמֶמְשֶׁלֶת הַיּוֹם וְאֶת-הַמָּאוֹר הַקָּטֹן לְמֶמְשֶׁלֶת הַלַּיְלָה וְאֵת הַכּוֹכָבִים" (16). האור הנברא על-ידי הבורא, כפי שמתואר בטקסט המקראי, אינו נובע בהכרח ממקור אור ארצי או מאחד מגרמי השמיים והוא נובע מהאלוהות או מהניצוץ האלוהי ומייצג קדושה, ידע וחכמה. בין האזכורים הרבים מאוד האור נקשר לחכמה "חָכְמַת אָדָם תָּאִיר פָּנָיו" (קהלת ח 1), כדרך האמת והיושר "זָרַח בַּחֹשֶׁךְ אוֹר לַיְשָׁרִים" (תהילים קיב, 4), וכייצוג לקדושה האלוהית "לְכוּ וְנֵלְכָה בְּאוֹר יְהוָה" (ישעיה ב, 5).

בנרטיב הנוצרי מופיעה בריאת המשיח כבריאת האור – כפי שמתואר בבשורה על-פי יוחנן: "בְּרֵאשִׁית הָיָה הַדָּבָר... הוּא הָיָה בְּרֵאשִׁית עִם הָאֱלֹהִים. הַכֹּל נִהְיָה עַל־יָדָיו, וּמִבַּלְעָדָיו לֹא נִהְיָה כָּל אֲשֶׁר נִהְיָה... אִישׁ הָיָה שָׁלוּחַ מֵאֵת אֱלֹהִים וּשְׁמוֹ יוֹחָנָן. הוּא בָּא לְעֵדוּת, לְהָעִיד עַל הָאוֹר כְּדֵי שֶׁעַל־פִּיו יַאֲמִינוּ הַכֹּל. הוּא לֹא הָיָה הָאוֹר; הוּא בָּא לְהָעִיד עַל הָאוֹר... לֹא מִדָּם וְלֹא מֵחֵפֶץ הַבָּשָׂר נוֹלְדוּ, אַף לֹא מֵחֵפֶץ גֶּבֶר, כִּי אִם מֵאֱלֹהִים... הַדָּבָר נִהְיָה בָּשָׂר וְשָׁכַן בְּתוֹכֵנוּ; וַאֲנַחְנוּ רָאִינוּ אֶת כְּבוֹדוֹ, כְּבוֹד בֵּן יָחִיד מִלִּפְנֵי אָבִיו, מָלֵא חֶסֶד וֶאֱמֶת... אֶת הָאֱלֹהִים לֹא רָאָה אִישׁ מֵעוֹלָם; הַבֵּן הַיָּחִיד, הַנִּמְצָא בְּחֵיק הָאָב, הוּא אֲשֶׁר הוֹדִיעוֹ" (יוחנן א', 1-18) וכך גם בפרק ח' "יֵשׁוּעַ הוֹסִיף לְדַבֵּר אֲלֵיהֶם וְאָמַר: "אֲנִי אוֹר הָעוֹלָם. אִישׁ הַהוֹלֵךְ אַחֲרֵי לֹא יִתְהַלֵּךְ בַּחֹשֶׁךְ, אֶלָּא אוֹר הַחַיִּים יִהְיֶה לוֹ" יוחנן ח', 12). המשיח מתואר כאור גם באל האפסים "עַל כֵּן אַל תִּהְיוּ שֻׁתָּפִים לָהֶם. 8בֶּעָבָר הֱיִיתֶם חֹשֶׁךְ, אַךְ עַכְשָׁו אוֹר אַתֶּם בָּאָדוֹן. הִתְנַהֲגוּ נָא כִּבְנֵי הָאוֹר, כִּי פְּרִי הָאוֹר הוּא כָּל טוּב וְכָל צְדָקָה וֶאֱמֶת (האפסים ה', 7-9); "תִּתְּנוּ תּוֹדָה לְאָבִינוּ שֶׁהִכְשִׁיר אֶתְכֶם לְהִשְׁתַּתֵּף בְּנַחֲלַת הַקְּדוֹשִׁים בָּאוֹר" (הקולוסים א', 11).

במחשבת יוון, העולם לא נברא בידי כוח חיצוני. האלים לא בראו אותו, אלא נוצרו במהלך התפתחותו ואף הם כפופים לסדריו. היוונים לא ראו בבריאת העולם יצירה "יש מאין", אלא סטרוקטורליזציה של החומר הראשוני הנתון. ביוון, האלים שוכני האולימפוס, שהם התגלמות הטבע וכוחותיו, נולדים ומולידים, מכחידים ויוצרים ללא הרף; היות שאלים אלו הם דגם של העולם עצמו, לידתם היא ביטוי להתחדשותו (ז'לינסקי, 1951). אין בכוח האלים לשנות סדרי עולם, היות והם כפופים להם. מוגבלות האלים ביוון באה לידי ביטוי במושגים של הכורח (אנאקי) והגורל (מוירה), העומדים מעל האלים עצמם (פינקלברג, 1991).

הוויכוח על שאלת עצמאותו והפרדתו של האל מהטבע מתנהל במשך כל ההיסטוריה הכתובה ובא לידי ביטוי בשאלה אם הייתה ראשית ליקום, ואם כן כיצד התחיל. התשובה מתפצלת לשתי אסכולות. הראשונה, הכוללת את היהדות, את הנצרות ואת האסלאם, גורסת כי היקום נברא "יש מאין" וכי המין האנושי הולך ומתפתח בעליל. סיפור הבריאה "יש מאין" מושתת על רעיון הפרדת האל מהטבע: "אבל לא היה שום גוף לפני השמיים והארץ [...] לולא נעשה על ידיך לא היה מתקיים כלל" (אוגוסטינוס 2001, עמ' 294). האסכולה השנייה באה לידי ביטוי בתפיסת האל של אפלטון ואריסטו, שלפיה האל הוא מעצב ואדריכל ואינו בורא. החומר נתפס כנצחי ולא כנברא. "ויוצרו – טוב, בלא ספק שיווה הוא לעיניו דגם נצחי" (אפלטון, 1999, עמ' 530)*.* האל מתואר כאדריכל אשר "קיבל לידיו כל מה שהיה בנראה, ושלא היה שרוי במנוחה, אלא נע בתוהו ובערבוביה, הוא הוציא ומערבוביה זו והתקין בו סדר" (שם, עמ' 531). "כל זה היה, אפוא, שיקולו של האל הקיים – לעד [...] וכך התקין עולם עגול ומתגלגל, אחד ויחיד" (שם, עמ' 535). האל מעצב את החומר אך היקום נתפס כנצחי כפי שמתוארים השמים "שכן הדגם הוא דבר שלעדי עד ישנו, ואילו השמים היו וישנם בכל הזמנים" (שם, עמ' 539).

בדת היוונית הקדומה, הפוליתיאיסטית, הטבע, האלים והאדם שייכים למערכת אחת, ששולטים בה אותם החוקים, כפי שמתאר הרקליטוס: "סדר עולם זה, אחד לכול, לא אל ולא אדם עשה – אלא היה תמיד והווה ויהיה אש חיה תמיד, מתלקחת במידה וכבה במידה" (הרקליטוס, 1988, פרגמנט 30). למרות הבדל בסיסי זה בין התרבויות, פילוסופים הלניסטים ורומאים חיפשו בקוסמולוגיות של תרבויות אחרות את המשותף לבני האדם, כפי שמשתקף במיתוסים, באגדות ובמשלים העממיים. הוגי הדעות היוונים ניסו לחפש הסכמות בסיסיות בין משה לאפלטון (Dihle, 1982). אחרים, כפילון האלכסנדרוני (2006), ניסו להוכיח כי משה ואפלטון מלמדים אותה ה"אמת". פילון היה הראשון שניסה לצמצם את הנרטיבים והחוקים והטיפולים של כתבי הקודש למערכת מחשבה קוהרנטית ומסודרת ובכך ייצר את מה שאפשר לכנות פילוסופיה תסריטאית בניגוד לפילוסופיה היוונית האלילית (101 ,Wolfson 1960).

אצל פילון, במסתו "על בריאת העולם" (2006), ניכרת השפעתו של החיבור "טימיאוס" לאפלטון עם חיבור ייחודי לקוסמולוגיה המקראית. פילון טוען כי העולם הולך ומתהווה, אלוהים בורא מתוך טוב, כאדריכל-על, ומשליט סדר בחומר חסר הצורה, "שהרי כשלעצמה הייתה בלא סדר, בלא איכות, בלא חיות, מלאה אי-אחידות, אי-הרמוניה אי-התאמה" (שם, עמ' 19); "שכן הזמן לא היה לפני העולם אלא נוצר יחד עמו" (שם, עמ' 20). עם זאת, פילון מתאר ב"על חיי משה" (2006) את הבריאה כנס מיוחד במינו, "בשים לב אל מעשיו הגדולים והנאדרים באמת: בריאת השמים [...] בעלי החיים והצמחים [...] נחלי איתן ואכזב [...] ועוד אלפי מעשי פאר אחרים" (שם, עמ' 251).גם הפילוסוף הרומילוקרציוס (1962) אינו מקבל את רעיון הבריאה "יש מאין" הייחודי למקרא,"ברם, אם ניטיב להבין שדבר לא נברא מן התוהו" (שם, שורות 158-155); "יצירה מן האין – גלוי הדבר וידוע: זרע דרוש ליצורי הקיום מחומרו ייוולדו" (שם, שורות 207-205).

במחצית השנייה של המאה השנייה עמד לראשונה הפילוסוף היווני גלנוס על ההבדל בין התרבות המקראית ליוונית וטען כי השוני הבסיסי בין התרבויות הוא תוצאה של הקוסמולוגיות השונות. לדעתו, עקרון הרצון החופשי של האל יכול לצמוח רק על רקע הקוסמולוגיה המקראית, שלפיה ביכולתו של רצון האל להביא את החומר למצב מסודר (Dihle, 1982). רצון האל מעצב עתיד שונה, ויש בו יכולת בריאה, שינוי, חידוש, התמרה, אי-חזרה וסיכוי לשיפור. גלנוס מוסיף, כי היעדר הרצון החופשי בתרבות היוונית הקלאסית אף הוא תוצאה של הקוסמולוגיה שלה. התיאולוגיה והקוסמולוגיה היווניות מבוססות על ההנחה כי כל המתרחש ביקום מתאים להיגיון שניתן לאדם, כך שיהיה מסוגל להבין את מקומו בעולם ולפעול בהתאם. בעולם נצחי ודטרמיניסטי לא מתקיים רצון חופשי, אלא הוא נשלט בידי גורל וכורח. הרצון החופשי הוא תוצאה של המקרא. "הבריאה נובעת מרצונו ומתענוגו של האל, ולא משום דבר אחר" (שם, עמ' 4). המקרא, אשר בו נברא העולם "יש מאין", הניח את קיומו של רצון חופשי. "אין גבול לרצונו, ושלטונו [...] לא ההפשטה אלא העליונות המוחלטת של הרצון האלוהי - זהו רעיון בראשית של אמונת האחדות הישראלית" (קויפמן, 1972, עמ' 244). אלוהים בורא את העולם מתוך רצון חופשי.

מצד אחד, אלוהים הוא אידיאל מופשט ומצד שני, מופיעה במקרא האנשה של האל בתיאורו כבעל תכונות אנושיות; האל מתבונן, מרוצה, מתוסכל, כועס, מרחם, מאוכזב, מצטער ומתעצב "וַיִּתְעַצֵּב אֶל-לִבּוֹ" (בראשית ו, 6). מערכת היחסים בין האל לאדם מובנית כיציבה וחתומה בחוק ובשבועה. מערכת יחסים זו, חובקת כול, אך היא אישית וכוללת חוזה חתום עם כל יחיד – אנתרופומורפיזם מרחיק לכת (מופס 2006, 24). לגישתו של פרום (1975), מושג האלוהים במקרא מתפתח: בגירוש מגן עדן, האל המקראי מופיע כשליט שרירותי ותחרותי; עם כינון הברית חדל האל להיות שליט מוחלט – הוא והאדם נעשים צדדים בהסכם; לאחר הברית בין האלוהים לאנושות באה הברית בין האלוהים לעברים, והאל הופך לאב קרוב (פרום 1975, 25-22). פרום סובר כי ככל שמושג האלוהים מתפתח כן הולך ופוחת הפחד מפניו, האדם הופך לשותף. ההתפתחות של מושג האלוהים במקרא מתחילה מאל זר שאינו מוכר לאדם ועד לאל פרסונלי (שם, 41-40).

בתודעתם וברגשותיהם של המאמינים מתקיים אלוהים כישות פעילה בטבע, הוא לא רק בורא אלא גם מושל, מצווה ומשגיח על בני האדם. על כן הוא מעורר במאמיניו פחד ורצון לרצותו (מלכין 2003, 45). בין תוארי האל המופיעים בטקסט המקראי מופיע התואר "שֹׁפֵט הָאָרֶץ" (תהלים צד, 2). המונותיאיזם הישראלי רומם את אלוהים מעל האדם החלש. אלוהים נורא בקדושתו ובצדקתו, לכן שללה האמונה הישראלית האלהה של מלך בשר ודם. אך האל הקדוש והטרנסצנדנטי לא מונע את הגישה של האדם אליו. הוא יורד ארצה, מתהלך בגן עדן, מדבר עם האבות, מתארח אצל אברהם.

בסיפור בריאת העולם המקראי מוצג האל כמי שאינו כפוף לחוקי הטבע, הוא כול-יכול, ואף אינו זקוק לגרמי השמים כדי להאיר את העולם. הבריאה מתוארת לא רק כמעשה של רצון אלוהי חופשי אלא אף כנס מובהק. מעשי פורעים את סדריה הקבועים של הבריאה, כהוכחה לרצונו החופשי של האל ולשליטתו המוחלטת בה ובברואים (זקוביץ, 1991). כך עוצר האל את גרמי השמים ממהלכם על מנת להאדיר את ניצחון ישראל על האמורי: "וַיֹּאמֶר לְעֵינֵי יִשְׂרָאֵל שֶׁמֶשׁ בְּגִבְעוֹן דּוֹם וְיָרֵחַ בְּעֵמֶק אַיָּלוֹן" (יהושע י: 12) או כדי לתת אות למלך חזקיהו: "הִנְנִי מֵשִׁיב אֶת צֵל הַמַּעֲלוֹת [...] בַּשֶּׁמֶשׁ אֲחֹרַנִּית עֶשֶׂר מַעֲלוֹת" (ישעיהו לח: 8). בכוח האל גם להציב גבולות לים: "אֲשֶׁר-שַׂמְתִּי חוֹל גְּבוּל לַיָּם חָק-עוֹלָם וְלֹא יַעַבְרֶנְהוּ" (ירמיהו ה: 22); "בְּשׂוּמוֹ לַיָּם חֻקּוֹ וּמַיִם לֹא יַעַבְרוּ-פִיו" (משלי ח: 29).

מעשי ניסים, המהווים הוכחה לפילוג בין האל לטבע ולשליטתו בטבע – מופיעים גם בפעילותו הפומבית של ישו בראשית דרכו בגליל. ישו מגרש שדים לעיני ההמונים שבכפרים סביב הכנרת, הוא מרפא חולים, פוקח עיני עיוורים, מקים לתחייה, הולך על המים, משקיט סערה ומאכיל המונים בחמישה כיכרות לחם ובשני דגים. בארבעת האוונגליונים מספרים על שלושים ושלושה מעשי נסים שונים שעושה ישו במהלך פעילותו (ניר 2009, 186-189). מעשי הניסים המופיעים בברית החדשה, כחלק מהפילוג בין האלוהות לטבע והיכולת לשלוט בטבע, מהווים המשך ישיר לנרטיב של סיפורי הבריאה בספר בראשית: "כְּשֶׁרָאוּהוּ הוֹלֵךְ עַל פְּנֵי הַיָּם חָשְׁבוּ שֶׁהוּא רוּחַ רְפָאִים וְהֵחֵלּוּ לִצְעֹק, כִּי כֻּלָּם רָאוּ אוֹתוֹ וְנִבְהֲלוּ, אַךְ הוּא דִּבֵּר אִתָּם מִיָּד וְאָמַר לָהֶם: "חִזְקוּ, זֶה אֲנִי. אַל תִּפְְחֲדוּ!" הוּא בָּא אֲלֵיהֶם לְתוֹךְ הַסִּירָה וְהָרוּחַ פָּסְקָה (מרקוס ו', 49-51); "הוּא הִתְעוֹרֵר, גָּעַר בָּרוּחַ וְאָמַר אֶל הַיָּם: "דֹּם! הֵרָגַע!" אָז פָּסְקָה הָרוּחַ וְנִשְׂתָּרְרָה דְּמָמָה עֲמֻקָּה... הֵם יָרְאוּ יִרְאָה גְּדוֹלָה וְאָמְרוּ זֶה אֶל זֶה: "אִם כֵּן מִי הוּא זֶה שֶׁגַּם הָרוּחַ וְהַיָּם נִשְׁמָעִים לוֹ?" (מרקוס ד', 39-41).

1. **הפרדת האדם מהטבע – האדם כשותף בבריאה**

במקרא, מערכת היחסים בין האל לאדם מובנית כיציבה וחתומה בחוק ובשבועה (מופס, 2006). מערכת יחסים זו היא חובקת-כול, אישית וכוללת חוזה חתום עם כל יחיד. כלומר, זהו אנתרופומורפיזם מרחיק לכת.

הפרדת האדם מהטבע היא פועל יוצא של הפרדת האל מהטבע. בהתאם לגרסה הפרשנית שאימצנו, האל הוא השלכה של מאוויים אנושיים. על פי המקרא, קיים דמיון בין האדם לאלוהים: "נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ" (בראשית א, 26). על האדם מוטל לחקות את הסגולות המאפיינות את האל. האדם איננו אלוהים, אך הוא שואף לאמץ את מידותיו. הסופר המקראי שואף להעניק לאדם תחושת גדלות בעולם ולכתור כתר לערכו המיוחד של האדם: "וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱלֹהִים וְכָבוֹד וְהָדָר תְּעַטְּרֵהוּ" (תהלים ח, 6). האדם המקראי, בדומה לאל המקראי, ניחן ברצון חופשי, הקיים בהקשר של יצירה, של בריאה ושל יכולת השפעה על העתיד (פרום, 1975) וכפי שנכתב באִגֶּרֶת הַשְּׁנִיָּה אֶל הַקּוֹרִינְתִּים "אֲבָל אֲנַחְנוּ כֻּלָּנוּ בְּפָנִים מְגֻלִּים רוֹאִים בְּמַרְאָה אֶת כְּבוֹד יהוה וְנֶהְפָּכִים לְאוֹתוֹ צֶלֶם, מִכָּבוֹד אֶל כָּבוֹד, כְּמוֹ מִיַּד יהוה – הָרוּחַ (השנייה אל הקורינתים ג', 18). רצון חופשי מתפתח כאשר ישנה ישות מיטיבה והשגחה הערבה למעשי האדם (שכטר, 2007).

בדומה לאל, האדם נפרד מהטבע, עליון בהיררכיה על כל הברואים ושותף ביצירת המציאות הטבעית. "האמונה הישראלית העבירה את הדרמה האלוהית העולמית מרשות הטבע וכוחותיו לרשות הרצון האנושי. הרצון האלוהי שולט בכל אבל יש בו 'צמצום' אחד: רצון האדם, שניתנה לו הבחירה החופשית" (קויפמן 1972, 472). בעוד הפגאניות תפסה את כלל ההוויה כממשות חומרית שהאדם הוא רק איבר בה, ממשות ודאית אך בלתי ניתנת להשגה, המקרא מחדש בקביעתו כי ביכולת האדם להיות שותף ביצירת מציאות טבעית. המקרא מצווה על האדם להתערב במהלכים, לחולל שינויים ולהיות אחראי להם. הטבע הופך למטרה, לאובייקט של רצון האדם. האדם היוצר את עולמו בדומה לאלוהים זקוק אף הוא לרצון חופשי.

התרבות המערבית, המבוססת על המסורת היהודית-נוצרית, מקדשת את האמונה שהעולם נברא למען המין האנושי. ההפרדה של האדם מהטבע מכונה בפי פוירבך (Feuerbach, 1957) "אגוטיזם יהודי". לדעתו, תורת הבריאה שאימצה הנצרות מקורה במקרא והנחת היסוד שלה היא אגוטיזם. רק במקום שבו מפריד האדם את עצמו מן הטבע, אפשר לשאול מאין בא היקום. ההפרדה, לגרסתו, היא הנמכת הטבע לאובייקט של רצון האדם. העברים, טוען פוירבך, קושרים בין אמונה, שליטה בטבע ופיטום עצמי: "בֵּין הָעַרְבַּיִם תֹּאכְלוּ בָשָׂר וּבַבֹּקֶר תִּשְׂבְּעוּ-לָחֶם וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם" (שמות טז, 12).

אף על פי שתורת ישראל היא תורת ההתגלות, שמקורה כה מרוחק, היא הותירה בידי האדם את הבחירה ואת החובה להשלים מעשי בראשית. בסיפור הבריאה מקבל האדם את האישור לכבוש ולשלוט: "וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת-הָאָרֶץ וְכִבְשֻׁהָ וּרְדוּ בִּדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל-חַיָּה הָרֹמֶשֶׂת עַל-הָאָרֶץ" (בראשית א, 28); "תַּמְשִׁילֵהוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדֶיךָ כֹּל שַׁתָּה תַחַת-רַגְלָיו. צֹנֶה וַאֲלָפִים כֻּלָּם" (תהילים ח: 8-6). בני האדם שונים משאר הברואים ובדומה לאל, הם מצטיירים כגורם חיצוני לטבע המשליט עליו את רצונו ואת הגיונו (לוריא, 2007).

הפרדת האדם מהטבע אינה מופיעה בסיפור הבריאה בלבד, אלא שזורה לאורכו של הסיפור המקראי. כך בסיפור קין והבל: "הֲלוֹא אִם-תֵּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תֵיטִיב לַפֶּתַח חַטָּאת רֹבֵץ וְאֵלֶיךָ תְּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל-בּוֹ" (בראשית ד: 7). פסוק זה מציין כי תשוקת הרע קיימת באדם מטבעו, "וְאֵלֶיךָ תְּשׁוּקָתו", אך ניתנת לו הבחירה החופשית, היכולת להתגבר על טבעו: "וְאַתָּה תִּמְשָׁל-בּו". היכולת להתגבר על היצרים הטבעיים מציינת אף היא הפרדה של האדם מהטבע. קין מפעיל את רצונו החופשי ובוחר ברע. בהקשר המקראי, קין אינו יכול לטעון כפי שטוענים הגיבורים ההומריים, שכוחות חיצוניים מפעילים אותם ולכן אין הם אשמים במעשיהם. בסיפור קין והבל גלום הסיפור על "הארור לנצח", והוא מאשש את עדיפותה של עבודת האדמה. למרות קבלת קורבנו בידי האל, הבל נרצח וקין הוא ששורד. לאמור, האל קיבל למעשה את רעיון התערבות האדם במהלכי הטבע. מהסיפור המקראי עולה כי ההיסטוריה מעוצבת בדרכו של קין, המתערב בטבע ויוצר בו את הדרוש לו לסיפוק צרכיו. תובל, מצאצאי קין, הוא אבי הציביליזציה הטכנולוגית. "לֹטֵשׁ כָּל-חֹרֵשׁ נְחֹשֶׁת וּבַרְזֶל" (בראשית ד, 22). התערבות זו מעוגנת גם בסיפור גן עדן. האדם הראשון הובא לגן עדן כדי להכין את עצמו לחיים שבהם יהיה עליו לעבד את האדמה ולחרוג אל מעבר למצע הראשוני, הגולמי, שבבריאה: "וַיִּקַּח ה' אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם וַיַּנִּחֵהוּ בְגַן-עֵדֶן לְעָבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ" (בראשית ב, 15).

כשם שהפרדת האלוהות מהטבע הייתה זרה לפילוסופיה היוונית, כך הייתה זרה לה גם ההפרדה של האדם מהטבע. האדם, על פי הגישה היוונית, אינו אלא חלק זוטר מן המערכת הכללית. מעמדו בעולם, אשר לא נוצר בידי בורא ובו אפילו האלים מוגבלים ביכולתם וכפופים לחוקים, נחות. כיוון שהאדם אינו נזר הבריאה, חשש היווני הקדום לסטות מן המסלול אשר נועד לו. הטבע, האלים והאדם שייכים למערכת אחת ששולטים בה אותם החוקים (פינקלברג, תשנ"א). ביטוי לכך נמצא אצל הומרוס, המשווה את בני האדם לעלים שביער: "נמשלו שבטי בני אדם לשבטי העלים ביער. עלים הרוח תטלטלם על פני האדמה" (הומרוס, 1987, שיר 6, שורות 146-147). אמנם על פי אריסטו האדם הוא בעל חיים תבוני ובתור שכזה פאר הטבע, אך הוא עדיין חלק ממנו. הפעילות האנושית מחקה את הטבע; האדם לומד ממנו. "כמו שכל דבר ודבר נעשה, כך הוא נוצר היווצרות טבעית [...] ובדרך כלל האומנות שהיא מביאה לידי גמר דברים שהטבע אינו יכול להשלים או שהיא מחקה דברים [שבטבע]" (אריסטו 2006, ח', עמ' 65-64). לוקרציוס אף הוא אינו רואה את העולם כיצירת מופת שנוצרה במחשבה תחילה לטובת האדם. להפך, עצם התפתחותו של האדם היא הסתגלותו לסביבה: "העולם לא נברא בידי אל בעבור זרע-אשת" (לוקרציוס 1962, ספר שני, 180).

הרצון החופשי של האדם במקרא והפרדתו מהטבע באים לידי ביטוי גם באקט התפילה. התפילה מאפשרת לאדם להודות לאלוהים על העבר ולבקש על העתיד. התפילה היא חובתו של היהודי המאמין. רבות מהתפילות ביהדות מבוססות על המקרא (מאק, 2001). ביסודה מונחת תודעת זיקה קיומית דו-צדדית בין האדם לאלוהים; זהו עומק המשמעות של האדם כיצור שנברא בצלמו ובדמותו. בתפילה ישנה בקשה לשינוי עתידי, וזו מתאפשרת כאשר אין תפיסה של גורל. כלומר, העתיד ניתן לשינוי –  גם המילה תפילה בעברית נגזרת מהשורש פל"ל שמשמעותו לקוות ולייחל. גיבורי המקרא מתפללים על עצמם או על אחרים, לרוב במצב של מצוקה, כבקשה מהאל להתערב בטבע ולהשפיע: "וַיִּתְפַּלֵּל מֹשֶׁה אֶל-ה' וַתִּשְׁקַע הָאֵש" (במדבר יא: 2)*.* מיעוטן של התפילות הן תפילות הודיה.

התפילה האישית המתועדת בסיפורי התנ"ך היא צעקה ישירה, הכרחית וראשונית במאמץ לרצות את האלוהים. בתפילה מסוג זה פונה האדם מרצונו החופשי לרצונו החופשי של האל, הנמצא מעל חוקי הטבע. התפילה המקראית, בדומה לעבודת האלוהים בקורבנות, משרתת את האלוהות בבריאה. עבודת האלוהים מעניקה חירות לאדם (שביד, 2009), ובזכותה יזכה האדם לשליטה בבריאה כשכר על עבודתו את האל. החירות המקראית מזוהה עם יכולתו של האדם לקחת לעצמו מן הטבע הסובב אותו ומכל יצוריו. התפיסה המקראית, טוענת, כי האדם נברא כדי למלא שליחות ייעודית שאלוהים ציווה עליו – להשלים את הבריאה ואת עצמו בתוכה.

תפילת שמע, לב לבה של התפילה היהודית, מורכבת משלוש פרשות מן התורה. בפרשה השנייה, בצד הדרישה לקיים את המצוות, מופיע רעיון השכר המובטח לאדם ולחברה המקיימים את המצוות והעונש הצפוי להם אם לא יעמדו בדרישות. לאמור, ההצלחה בחיים מובטחת למקיימי המצוות והכישלון צפוי לאלו שאינם מקיימים אותן. הטבע הנפרד מהאדם ייטיב עמו בצווי האלוהים: "וְהָיָה אִם-שָׁמֹעַ תִּשְׁמְעוּ אֶל- מִצְו‍ֹתַי [...] וְנָתַתִּי מְטַר-אַרְצְכֶם בְּעִתּוֹ יוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ [...] וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ. [...] וסַרְתֶּם וַעֲבַדְתֶּם אֱלֹהִים אֲחֵרִים [...] וְלֹא-יִהְיֶה מָטָר וְהָאֲדָמָה לֹא תִתֵּן אֶת-יְבוּלָהּ" (דברים יא: 17-13).

בנצרות הקתולית, הפרדת האדם מהטבע באה לידי ביטוי גם בהפרדה בין האדם לגופו שלו. הסגפנות הנוצרית הביאה את השליטה של האדם על גופו הפיזי לדרגה גבוהה. סגפנים היו קיימים מאז ומעולם אך מה שהופיע בחברה הנוצרית שלאחר התנצרות הקיסרות היה מודל תרבותי חדש ((קליינברג 2000, 110). הסגפנות לא היוותה רק אמצעי להישמר מפני הבשר, היא הייתה הדרך הראשית אל הגאולה. למודל זה לא היה תקדים ברור בכתבי הקודש הנוצריים והיהדות דחתה סגפנות.

האפלטוניזם ראה בעולם החומר מסך מעוות וחוצץ בין בני האדם לעולם האידיאות. "מי שרואה את היופי שבכאן, וזוכר מתוך כך את האמיתי, כנפיו של זה מתחילות לצמוח והוא מבקש להניען ולהתרומם [...] ומי שלא נתקדש זה עתה [...] אלא מתמסר לתאווה, וכדרך הולכי על ארבע הוא פונה למשגל ולהולדת ילדים [...] לרדוף את הנאתו שלא בדרך הטבע" (אפלטון 1999, 383-382).

 הניאו-אפלטוניסטים ראו בגוף מכשול בדרך להשגת האמת והסטואיקנים ראו בגוף חלק בלתי נפרד של הנשמה אך הסגפנות הנוצרית הייתה שונה מהותית בכך שעבורה הגוף היה נפרד והיווה מקור של טומאה וחטא. "שֶׁהֲרֵי אֲנִי יוֹדֵעַ כִּי בִּי, כְּלוֹמַר בִּבְשָׂרִי, לֹא שׁוֹכֵן הַטּוֹב. אָמְנָם לִרְצוֹת אֲנִי יָכוֹל, אַךְ לַעֲשׂוֹת אֶת הַטּוֹב אֵינֶנִּי יָכוֹל; כִּי אֵינֶנִּי עוֹשֶׂה אֶת הַטּוֹב שֶׁאֲנִי חָפֵץ בּוֹ, אֶלָּא אֶת הָרַע שֶׁאֵינֶנִּי חָפֵץ בּוֹ - אוֹתוֹ אֲנִי עוֹשֶׂה. וְאִם אֲנִי עוֹשֶׂה אֶת מַה שֶּׁבְּנִגּוּד לִרְצוֹנִי, הֲרֵי שֶׁלֹּא עוֹד אֲנִי עוֹשֶׂה אוֹתוֹ, אֶלָּא הַחֵטְא הַשּׁוֹכֵן בִּי" (אל הרומים ז, 18-20). חידוש תיאולוגי זה של הנצרות משויך לפאולוס אך לא רק התיאולוגיה שעמדה מאחורי הסגפנות הנוצרית הייתה בגדר חידוש תרבותי, אלא גם דרך הביצוע שלה.

ניטשה (1996) רואהבהפרדת האדם מטבעו ומגופו, שמקורה בנצרות "סתירת החיים, במקום להוות זיכוכם ואישורם הנצחי! אלוהים המהווה הכרזת איבה לחיים, הטבע, לרצון החיים! אלוהים כנוסחה לכל השמצת העולם הזה" (ניטשה 1996, 266). ניטשה סובר, כי דיכוי התשוקות הטבעיות, אשר הדתות עשו ממנו גדולות ונצורות, יש בו מידה של יוהרה. "כשקובעים את מרכז הכובד של החיים לא בתוך החיים כי אם מעבר להם 'בעולם הבא', באין, ניטל בכלל הכובד מן החיים [...] כל דבר שבאינסטינקטים המביא ברכה, מחזק חיות, משריש עתידות, נעשה מעשה חשוד. מעתה זה טעמם של החיים, לחיות כך שלא יהיה עוד טעם בחיים" (ניטשה 1996, 295).

1. **הגישה ההיררכית לטבע במערב** **הבריאה כמדרג היררכי**

היסוד המקראי מציג היררכיה קיימת ובולטת בתחומים רבים של הבריאה. בראש הסולם ההיררכי נמצא האל העליון – האל המקראי נפרד ועליון מכל האלים ודורש יחס בלעדי. "לֹא-יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל-פָּנָי" (שמות כ: 2). "לֹא-תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תָעָבְדֵם כִּי אָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיך" (שמות כ: 4). כיוון שכל היבט של העולם יכול להפוך לאליל (כשר 2004, 33) מצווה האל "לֹא-תַעֲשֶׂה לְךָ פֶסֶל וְכָל-תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וַאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתָּחַת וַאֲשֶׁר בַּמַּיִם מִתַּחַת לָאָרֶץ" (שמות כ: 3).

השני במדרג ההיררכי של הסיפור המקראי הוא האדם, נזר הבריאה: "וּבֶן-אָדָם כִּי תִפְקְדֶנּוּ. וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱלֹהִים... תַּמְשִׁילֵהוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדֶיךָ כֹּל שַׁתָּה תַחַת-רַגְלָיו. צֹנֶה וַאֲלָפִים כֻּלָּם וְגַם בַּהֲמוֹת שָׂדָי. צִפּוֹר שָׁמַיִם וּדְגֵי הַיָּם" (תהלים ח: 6-9). "אֲנִי-אָמַרְתִּי אֱלֹהִים אַתֶּם וּבְנֵי עֶלְיוֹן כֻּלְּכֶם" (תהלים פ"ב: 6). כאמור, הנצרות אימצה את הקוסמולוגיה המקראית ועמה את הדרוג ההיררכי בין האל, בני האדם ושאר היצורים. אך על פי המיתוס הנוצרי ישנה היררכיה נוספת. בין האל לבני האדם מצויים המלאכים כפי שכתוב בקרדו של ניקיאה-קונסטינופול, אלוהים ברא את "הנראה" ואת "הבלתי נראה" - "Visibilia et unvisibilia" (בארת 2004, 85). הסיפור המכונן הנוצרי, נוצר בתהליך הדרגתי, נדבך על נדבך, ועם התפתחות המיתוס הנוצרי השתרשה האמונה שהאל ברא תחילה את העולם הבלתי נראה – עולם המלאכים (קליינברג 1995, 13-9).

המסורת המערבית, המבוססת על הקוסמולוגיה המקראית, רואה את האדם כיצור עליון על כל היצורים. בהמשך המדרג מתקיימת בחירה גם בין בני האדם, בין העם ליתר העמים, ובין יחידים נבחרי האל. רעיון העם הנבחר מופיע במקרא פעמים רבות. "לְהַשְׁקוֹת עַמִּי בְחִירִי" (ישעיה מ"ג: 20). "מִכָּל הָעַמִּים חָשַׁק יְהוָה בָּכֶם וַיִּבְחַר בָּכֶם" (דברים ז: 7). "כִּי לֹא יִטֹּשׁ יְהוָה אֶת עַמּוֹ" (שמואל א' י"ב: 2). "אֲנַחְנוּ עַמּוֹ וְצֹאן מַרְעִיתוֹ" (תהלים ק: 3). עם ישראל מוצג במקרא כקהילה נבחרת, נפרדת ומיוחדת במהות. נרטיב "העם הנבחר", היה לנרטיב דומיננטי בקהילה היהודית לדורותיה (גרץ 1995, 67).

רעיון הנבחרות במקרא מופיע גם ברמה של שבטים וקבוצות. האל מבדיל בין שבטי ישראל – בין שבט לוי לשאר השבטים. "וַאֲנִי הִנֵּה לָקַחְתִּי אֶת הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (במדבר ג: 12). מתוך שבט לוי הנבחר, בוחר האל את הכוהנים. "נָשֹׂא אֶת-רֹאשׁ בְּנֵי קְהָת מִתּוֹךְ בְּנֵי לֵוִי לְמִשְׁפְּחֹתָם" (במדבר ד: 2). אהרון הכהן, שלזרעו מיוחסים כל הכוהנים בישראל, הוא בנו של עמרם בן קהת וקהת הוא בנו השני של לוי בן יעקב. "וּפְקֻדַּת אֶלְעָזָר בֶּן-אַהֲרֹן הַכֹּהֵן" (במדבר ד: 16). הנבחרוּת מועידה להם "לַעֲשׂוֹת מְלָאכָה בְּאֹהֶל מוֹעֵד. זֹאת עֲבֹדַת בְּנֵי-קְהָת בְּאֹהֶל מוֹעֵד קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים" (במדבר ד: 3-4).

התפישה ההיררכית בין אנשים הופיעה גם בתרבות ההלניסטית על אף שתרבות זו אינה מפרידה את האדם מהטבע. תפישתו ההיררכית של אריסטו ביחס לבעלי חיים מופיעה גם ביחסו של אריסטו לעבדות. על פי גישת התכלית האריסטוטלית, בורא הטבע מינים למען תכליתם ובכך מסדר אריסטו בעלי חיים, גברים ונשים, אדונים ועבדים. "אמנם הבחין הטבע בין הנקבה והעבד.... שהרי אין הטבע כפי שאנו אומרים, עושה מאומה לבטלה, ורק לאדם בין בעלי החיים כוח הדיבור... כי מיוחד הוא לאדם, לעומת שאר בעלי החיים, שיש לו, ולו לבד, הרגשת הטוב והרע... ובאיזה אופן יש לסדרו, הלא הם קשרי האדנות..." (אריסטו תשנ"ז, 18-8).

עבדות, כמו גם הכפפתן של נשים למרותם של גברים, היו בגדר נורמה ביוון העתיקה. אריסטו מאמין כי מותר לשעבד בני אנוש שנמצאו בלתי תבוניים, כפי שמותר לשעבד חיות. בעולם העתיק, במצרים, בסהר הפורה ובאשור, הריגת חיות לצורכי מזון מחוץ למסגרת הפולחנית נחשבה לפשע. לאחר העלאת הקורבן, לחשו לעתים הכמרים דברי התנצלות באוזני החיה או הענישו את הסכין שבו נשחטה. במקרים רבים, החיה שנועדה לקורבן, זכתה לפני כן לטיפול מסור ולמזון בכדי לפצותה על הריגתה (סרפל 2007, 30-29).

לגרסתם של סינגר (1998), פישר (1979) ואחרים, הכפפתן של נשים למרותם של גברים (מיל 2009, 90) נגזרה מהתפישה ההיררכית על בעלי חיים ומתהליך ביותם של בעלי החיים. פישר סבורה כי המבנה האנכי-היררכי, המציב את האדון האנושי מעל בעל החיים המשועבד לצרכיו הוא שליבה את אכזריותם של בני האדם והכשיר את הקרקע לעבדות האנושית (Fisher 1979, 197).

בקרב ההיסטוריונים ומומחים לאיכות הסביבה (פאטרסון 2006, 29), יש מי שסוברים כי המילים בספר בראשית "וְכִבְשֻׁהָ וּרְדוּ בִּדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל-חַיָּה הָרֹמֶשֶׂת עַל-הָאָרֶץ" (בראשית א', 27-30), שבהן מעניק האל לאדם שליטה על בעלי החיים, הן מילים הרות גורל שדנו את התרבות המערבית לנתיב של הרס, שנמשך אלפיים שנה. המקרא אמנם מקדש בשם שמים את עליונותו של האדם על בעלי החיים, אולם החוקים שבהם הוא אוסר על התעללות גופנית או נפשית בחיות, מחילים על עיקרון זה סייגים מסוימים. המסורת היהודית, העומדת בסימנה של חמלה כלפי בעלי החיים, יונקת מן התורה האוסרת להעביד חיות בשבת, דורשת להקצות שטחי מרעה לבהמות הרתומות למחרשה ועוד. "שׁוֹחֵט הַשּׁוֹר מַכֵּה-אִישׁ זוֹבֵחַ הַשֶּׂה עֹרֵף כֶּלֶב... גַּם-הֵמָּה בָּחֲרוּ בְּדַרְכֵיהֶם וּבְשִׁקּוּצֵיהֶם נַפְשָׁם חָפֵצָה" (ישעיהו ס"ו, ג).

הנצרות הטמיעה אל תוכה את העמדות שרווחו בתרבות היוונית והמקראית בדבר עליונותו של האדם על שאר בעלי החיים אך ללא הסייגים שהיו קיימים בחוקים העבריים. נראה כי היחס ההיררכי והאדנותי לבעלי החיים, על מקורותיו ההלניסטיים והמקראיים – שיאו בנצרות. לגרסת אוגוסטינוס, בעלי החיים הם משוללי נפש רציונאלית ומותר להתעלם מסבלם. אוגוסטינוס קובע כי הדיבר השישי "לא תרצח" לא חל על יצורים משוללי תבונה, הם אינם חברים בקהילת היצורים התבוניים ועל כן רואה לנכון בורא העולם להקדיש את חייהם ומותם לצרכינו.

 " When we read `You shall not kill` we assume that this does not refer to bushes, which have no feelings nor to irrational creatures, flying, swimming, walking…It is by a just arrangement of the Creator that their life and death is subordinated to our needs" (Augustine 2003, Book 1, ch 20, pp 31-32).

ספרות ההטפה הנוצרית מציגה לעתים קרובות בעלי חיים ובעיקר כלבים כאמצעי לעונשי שמים או כשליחי השטן (מנשה 2007, 218-201). התפישה הנוצרית המקובלת בימי הביניים התייחסה לבעלי החיים בזלזול, מפני שאין להם נפש. השקפה זו שלטה עד לראשית העת החדשה באירופה הנוצרית והיא הסתמכה בפירוש על כתבי הקודש. ההוויה האנושית במערב הוגדרה במושגים של העדר תכונות חייתיות או התנהגות חייתית (Salisbury 1994, 167). חיות נחשבות לאימפולסיביות ונשלטות בידי אינסטינקטים בלתי תבוניים, ולכן הנוצרי המושלם מחויב לשלוט בעצמו בעזרת התבונה והניסיון. חיות נוטות לפרוק את תאוותן המינית, ולכן הנוצרים חייבים להתנזר, כך גם לגבי אכילה ועוד. האדם, העליון בהיררכיה, ניחן ברצון חופשי ועל כן, מטיפה המסורת הנוצרית, הוא צריך ויכול להתגבר בהצלחה על עצמו ועל טבעו.

**אפילוג** – **סדקים ראשונים בנרטיב**

העולם המערבי צמח התבסס על שתי מסורות, בסיס המסורת המקראית והמסורת היוונית. שתי יצירות מרכזיות של התרבות המערבית, המקרא ושירת הומרוס, היו הבסיס שעליו נבנו הרבדים של היצירה הדתית והתרבותית (קנוהל, 2008). היהדות הייתה תבנית נוף מולדתה של הנצרות הקדומה, וההשפעה ההלניסטית על הנצרות הגיעה בעיקר דרך קהילות יהודיות דוברות יוונית, שפרחו בתפוצות ובארץ ישראל עצמה (ואלה, 2005). כאמור, במחשבת יוון ישנה השלמה עם העולם ועם הגורל, לעומת זאת, האדם המקראי, ניחן ברצון חופשי, הכופה עליו לצאת מהסטטיות ולשפר את הבריאה; רצון הדוחף אותו לשליטה בטבע. הבריאה המקראית מקדשת פעילות מתמדת. האדם מחויב ליצור את עולמו בכל יום מחדש, וניתנת לו הרשות לכך, כיוון שהוא שותף בבריאה. הדת המקראית מעצבת המקרא מציג דמות אל נפרד מן העולם שברא ומשוחרר מן החוקים השולטים בטבע, ובכך מאדירה את חירות האל ומעצימה ומעצים את כוח הבחירה החופשית של האדם, זאת, בניגוד להגות היוונית.

בשיח המערבי שהתפתח מהשקפות העולם היוונית והמקראית, על הדמיון והשוני שביניהן, התרחש מעבר משיח סיפורי לשיח שכלתני מנוסח, "מעבר ממיתוס ללוגוס"(לוריא, 2007, עמ' 64). אך הקוסמולוגיה המקראית עדיין מושרשת עמוק בהוויה התרבותית של המערב. תרבות המערב התפתחה על יסודות סיפור הבריאה היהודי-נוצרי קוסמולוגיה זו, שבה בני אדם מדומים לאלוהים, נפרדים מן הטבע ומשליטים את רצונם על יצורים אחרים. יחסם של בני האדם במערב ליצורים האחרים בטבע הוא יחס רודני והוא מושרש בתרבות ובחינוך כפי שטוען ניטשה (1985) כשהוא מונה ארבע טעויות שעליהן חונך האדם במערב והאחת מהן, לגרסתו, שהעמיד עצמו בדירוג בלתי נכון ביחס לחיה ולטבע. פרויד מכנה את העליונות שתבע לעצמו האדם המערבי על פני שאר היצורים החיים "שיגעון הגדלות של האדם" (פרויד אצל פאטרסון 2006, 17).

מזה מספר עשורים החלו להיווצר סדקים בנרטיב העל המערבי של היחס האדנותי אל הטבע, ואחת העדויות לכך היא הדיון המדעי החדש יחסית, בנושא הקיימות, שהביא למרכז השיח האקדמי, הפוליטי והציבורי את שאלת יחסינו אל כדור הארץ, משאביו והחיים על פניו. מדע הקיימות מבקש להבין את האופי הבסיסי של יחסי גומלין בין הטבע לחברה, ולהתחבר מחדש לסדר היום הפוליטי ולפיתוח בר-קיימא (Clark & Dickson, 2003).

הדיון בנוגע ליחסנו לכדור הארץ עולה לסדר היום הציבורי בעיקר בעתות משבר, כמו השריפות הקשות הפוקדות את אוסטרליה, מפניהן מזהירים החוקרים מזה מספר שנים, וזאת, בגלל שינויי האקלים (Yu et al., 2020), או בשל התפרצות מגיפה כמו ה- COVID-19 שבעקבותיה עולה על סדר היום גישת ה“One Health” – גישה המתייחסת לבריאות האדם ובריאות בעלי החיים כתלויות זה בזה וכנמצאות בקשר הדוק עם בריאות המערכות האקולוגיות בהן הן קיימות (Bonilla-Aldana, Dhama & Rodriguez-Morales, 2020). הארגון העולמי לבריאות בעלי חיים (OIE), מכיר במחלות הקשורות לגורמים סביבתיים ולבעלי חיים וביניהן נגיף ה-COVID-19 (OIE, 2020). דיון זה, המעיד על התהוותם של סדקים בנרטיב הנדון, ממריץ לפעילות גם בכיוון החינוכי.

כיוון שיחסנו האדנותי לטבע הושרש בתבניות החשיבה התרבותיות שלנו, רבים מאמינים כי הפתרון, והשינוי שעתיד להגיע, טמון בהסברה ובחינוך להעלאת רמת התודעה האקולוגית. זאת, באמצעות למידה טרנספורמטיבית המרחיבה את התודעה ואת ההבנות העמוקות ביותר שלנו את הטבע, כפי שהציע אחד החלוצים בתחום, רודולף שטיינר (2013), שטען כי האדם קשור בזיקה ובהרמוניה בלתי ניתנת להפרדה עם שאר ממלכות הטבע אל הקוסמוס ויש לפעול באמצעות חינוך לשינוי תודעת השליטה על הטבע. העלאת התודעה האקולוגית, טוען Hill (2004), אמורה להביא לכך שרבים יותר יזהו עצמם כסביבתניים ויפעלו למען הסביבה מתוך ההבנה כי קיימים קשרים בין משברי הסביבה שלנו, תודעה אקולוגית נמוכה, ותרבות של ניתוק מהטבע. במאמר זה העמקנו את הדיון בנוגע לתרבות הניתוק מהטבע ושורשיה בנראטיב הבריאה היהודי-נוצרי כפי שהוא בא לידי ביטוי בשלושה מעגלים – האחד, ברעיון הפילוג בין האל ובין העולם, השני, על אודות האדם כשותף בבריאה ונפרד מהטבע; והשלישי, על תפיסת הבריאה והברואים במדרג היררכי . יחד עם זאת, המאמצים עדיין לא הביאו לשינויים הנדרשים וזה מעיד על הצורך בשיפור הגישות החינוכיות.

סדקים נוספים בנרטיב הנדון מופיעים בהתייחסותם התרבותית הכללית לטבע של קבוצות מגוונות המכונות, בהכללה, תנועת העידן החדש ((New Age. תופעת ה"עידן החדש" זוכה לתוויות רבות ביניהן דת, הלך רוח, סגנון חיים או תנועה חברתית. לגישתה של רוח-מדבר (2006) ניתן לראות בתנועת ה"עידן החדש" תרבות נגד או ביקורת תרבות. ביקורת זו של תנועת העידן החדש מופנית בין השאר כלפי היחס התרבותי שלנו לטבע בהיבט האקולוגי. הספרות המחקרית אודות העידן החדש ממקמת תנועות אלו בסוף המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20 (Heelas, 1996), אך עיקר פריחתן של תנועות אלו החלה בתחילת שנות ה-80 בארה"ב ((Berger, 1999. העידן החדש מתאפיין בין השאר בקידוש של העצמי, התגבשות המחשבה הפמניסטית ובעליית המחשבה האקולוגית ((Bruce, 1996.

ביקורת תרבותית מעניינת, בהקשר זה, ניתן למצוא גם בחיבורו 'האדם המיסטי', של אריך נוימן (2007) הטוען כי יחסנו אל האדמה קשור לדימוי הפטריאכלי, הנוצרי, שרווח בימי הביניים בהתייחסות אל האדמה, כחומר גס, חומרי וחומרני, חומר אפל ונשי, הגוף הרע של העולם. ארכיטיפ האדמה ראשיתו בתקופת המקרא, שבה שלט אלמנט האב-האל, בעוד שאלמנט האם האלה והטבע הודחק. בסיסו התיאולוגי של ארכיטיפ האדמה קיבל ביטוי של דרגת העולם התחתונה ביותר בעוד שהרוח מקומה בשמיים והיא בצד הגברי-השמימי, באלוהות ובעולם העליון. תפיסת הטבע האנושי בניגודים, שהייתה נהוגה בימי הביניים, טוען נוימן, נובעת מסיפור הבריאה התנכ"י, מן הרוח השמימית שנתן אלוהים בגוף האדם שנוצר מן האדמה "וַיִּיצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם עָפָר מִן-הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה" (בראשית ב, 7). אמנם ברנסנס מתחיל להשתחרר מעט העיקרון הנשי מכלאו, אך גם במאה ה-20, בתקופה בה כתב נוימן, הוא טוען, כי חרף כל הקידמה שעברה האנושות, הרוח מזוהה עדיין עם השמיים וארכיטיפ האדמה נותר ללא רוח. בייחוד בעולם המודרני, כאשר לאדם אין כלים להתמודד עם אימא אדמה הוא נלכד ברשתה ונסחף למלחמות קדושות על האל האמיתי (נוימן, 2007). לכן, קבוצות רוחניות לא מעטות של העידן החדש קוראות לחבריהן לשפר את יחסיהם עם האדמה והסביבה ולטפח את אלמנט האם האלה Taylor, 2011)), כחלק מהחינוך לאקולוגיה בריאה. יצירה תרבותית והשקעה חינוכית מתמשכת יכולה לייצר תבניות חשיבה חדשות של יחסנו אל הטבע – ולהפחית את הפילוג הגדול שנוצר בין האדם לטבע ונמשך מאות שנים; אך תחילה עלינו להשקיע מאמצים להתבוננות תרבותית, פוליטית וחינוכית מעמיקה שתהווה את הבסיס לתהליך של דה-קונסטרוקציה ביחס האדנותי שלנו אל הטבע.

**ביבליוגרפיה**

אוגוסטינוס (2001). **וידויים** (תרגום א' קליינברג). תל אביב: ידיעות אחרונות, ספרי חמד וספרי עליית הגג.

אליאב-פלדון, מ' (1997). **הרפורמציה הפרוטסטנטית**. ירושלים: משרד הבטחון ההוצאה לאור.

אפלטון (1999). טימיאוס. בתוך: **כתבי אפלטון**, כרך שלישי (תרגום י' ליבס). ירושלים ותל אביב: שוקן. עמ' 517-608.

אריסטו (2006). **פיזיקה א-ב** (תרגום י' לנדא). ירושלים: מאגנס.

בארת, ק' (2004). ***יסודות הדוגמטיקה הנוצרית***. תל-אביב: הוצאת רסלינג.

ברזל, א' (1978). **להיות יהודי- על זהות והשקפת עולם**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

ברזל, א' (2004). **מצע ומצב - עיונים בתפיסת הטבע במחשבה היהודית**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

גירץ, ק' (1973). **פרשנות של תרבויות** (תרגום י' מייזלר). ירושלים: כתר.

גלנדר, ש' (2009). **ספר בראשית**, כרך א'. רמת-אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

הומרוס, (1987). **איליאדה** (תרגום ש' טשרניחובסקי). תל אביב: עם עובד.

הרקליטוס (1988) . **הירקליטוס ופארמינידס - עדויות ופרגמנטים**. ירושלים: מוסד ביאליק.

הכהן, ר' (2006). **מחדשי הברית הישנה: התמודדות חכמת ישראל בגרמניה עם ביקורת המקרא. במאה התשע-עשרה**. בני-ברק: הקיבוץ המאוחד.

השל, א"י (2003). **אלוהים מבקש את האדם- פילוסופיה של היהדות**. ירושלים: מאגנס.

ואלה, ז' (2005). **הנצרות הקדומה***.* רמת-אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

ז'לינסקי, ת' (1951). **דת יוון - מורה דרך בדת יוון העתיקה**. ירושלים: ראובן מס.

זקוביץ, י' (1991). בריאה והסטוריה במקרא. בתוך: לאה מזור (עורכת), **בריאת העולם במדע במיתוס ובאמונה**. ירושלים: האוניברסיטה העברית, מאגנס, עמ' 60-70.

יונג, ק. ג. (1987). *הפסיכולוגיה של הלא מודע* (חיים איזק, מתרגם). תל-אביב: הוצאת

 דביר.

כשר, א' (2004). **יהדות ואלילות**. תל-אביב: משרד הביטחון ההוצאה לאור.

לוקרציוס (1962). **על טבע היקום** (תרגום ש' דיקמן). ירושלים: מוסד ביאליק.

לוריא, י' (2007). **מבוא לקסמי הפילוסופיה – אתיקה ומוסר**. באר שבע: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

ליוטאר, ז"פ (1999). **המצב הפוסט מודרני** (תרגום א' אזולאי). בני-ברק: הקיבוץ המאוחד.

ליוטאר, ז"פ (2006). **הסברים על הפוסט מודרני** (תרגום א' גלעד). תל אביב: רסלינג.

מאק, ח' (2001). **מבוא לתפילות ישראל**. תל-אביב: משרד הביטחון ההוצאה לאור.

מופס, י' (2006). **אישיותו של אלוהים***.* ירושלים: מכון שלום הרטמן.

מלכין, י' (2003). **יהדות ללא אל, יהדות כתרבות, תנ"ך כספרות**. ירושלים: כתר.

נוימן, א' (2007). *האדם המיסטי*. תל-אביב: הוצאת רסלינג.

ניר, ב' (2010). גניאלוגיה של "הצלחה" ו"כישלון" בתרבות המערב. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור. תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.

ניר, ר' (2009). ***הנצרות הקדומה – שלוש המאות הראשונות***, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.

ניטשה, נ' (1985). **המדע העליז** (תרגום י' אלדד). ירושלים ותל אביב: הוצאת שוקן.

ניטשה, פ' (1996). 'אנטיכריסט' בתוך *שקיעת האלילים,* ( י' אלדד מתרגם). תל-אביב: דפוס דביר.

פאטרסון, צ' (2006). **כל יום הוא טרבלינקה**. חיפה: פרדס.

פילון האלכסנדרוני (2006). על בריאת העולם. בתוך: **כתבי פילון האלכסנדרוני** , ב') תרגום ס' דניאל- נטף) ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' 15-62.

פילון האלכסנדרוני (2006). על חיי משה, א. בתוך: **כתבי פילון האלכסנדרוני**, א' (תרגום א' כשר) ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' 213-326.

פינקלברג, מ' (1991). בריאת העולם במיתולוגיה היוונית. בתוך: לאה מזור (עורכת), **בריאת העולם במדע במיתוס ובאמונה.** ירושלים: האוניברסיטה העברית, מאגנס, עמ' 51-59 .

פלוסר, ד' (1980). ***המקורות היהודיים של הנצרות*.** אוניברסיטה משודרת, משרד הביטחון ההוצאה לאור.

פלוסר, ד' (2009). ***ישו***, ירושלים: הוצאת מאגנס.

פרום, א' (1975). **והייתם כאלוהים**. ירושלים: א' רובינשטין.

קאקו, מ' (1998). **על-מרחב**. אור-יהודה: ספרית מעריב.

קויפמן, י' (1972). ***תולדות האמונה הישראלית***. ירושלים: מוסד ביאליק.

קלוזנר, יוסף. (1954). ***מישו עד פאולס****,* כרך ב', ירושלים: הוצאת מדע.

קנוהל, י' (2008). **מאין באנו- הצופן הגנטי של התנ"ך**. שוהם: כנרת, זמורה ביתן, דביר.

קליינברג, א' (1995). ***הנצרות מראשיתה ועד הרפורמציה***. תל-אביב: משרד הבטחון ההוצאה לאור.

קליינברג, א' (2000). ***רגל החזיר של האח ג'ינפרו, ספורי הקדושים משנים את העולם***. תל-אביב:

 זמורה-ביתן, מוציאים לאור.

רודן, מ' (1982). **פנתיאון האלים האולימפיים - מבוא למיתולוגיה היוונית**. ירושלים : בצלאל אקדמיה לאומנות ועיצוב.

רייט, ג"א (1978). **המקרא לעומת סביבתו**. תל-אביב: הדר בשיתוף עם אוניברסיטת תל-אביב.

שביד, א' (2009). **סידור התפילה - פילוסופיה, שירה ומסתורין**. תל -אביב: ידיעות אחרונות וספרי חמד.

שכטר, ר' (2007). *האדם בורא את עולמו*. ספרא בית ההוצאה לאור של איגוד כללי של סופרים

בישראל.

Berger, H. A. 1999. *A Community of Witches: Contemporary Neo-Paganism and*

 *Witchcraft in the United States*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.

Bonilla-Aldana, D. K., Dhama, K. & Rodriguez-Morales, A. J. 2020. "Revisiting the One Health Approach in the Context of COVID-19: A Look into the Ecology of this Emerging Disease" *Advances in Animal and Veterinary Sciences*, 8(3): 234-37

Boslough, J. 1992. Masters of Time: how wormholes, snakewood and assaults on the big bang have brought mystery back to the cosmos, London: Phoenix (an Imprint of The Orion Publishing Group)

Bruce, S. 1996. *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford:

 Oxford University Press.

Clark, C.W., and Dickson N. M. 2003. “Sustainability science: The emerging research program". *PNAS*., John F. Kennedy School of Government, Harvard University,

Cambridge, MA 02138

Cross, F. L., (ed). *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (Oxford, 1957/1958/1978/1997)

De Sondy, A., Gonzaler, M & Green, W. (2021). *Judaism, Christianity, and Islam - An Introduction to Monotheism*. Bloomsbury Academic

Deutsch, K. (1981). On nationalism, world regions and the nature of the west. In: P. Torsvik (ed), *Mobilization, center-periphery structures and nation-building*.

 Bergen: Universitetsforlaget, pp. 51-93.

Dihle, A. (1982). *The theory of will in classical antiquity*. Oakland, California: University of California Press.

Feuerbach, L. (1957). *Essence of Christianity*. New York: Frederick Ungar Publishing.

 Hayes, B.C, and M Marangudakis. 2001. “Religion and Attitudes towards Nature in Britain.” *British Journal of Sociology* 52: 139–55.

Heelas, P. 1996. *The New Age Movement: The Celebration of Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Hill S.B., Wilson S., Watson K. 2004. Learning Ecology. A New Approach to Learning and Transforming Ecological Consciousness. In: O’Sullivan E.V., Taylor M.M. (eds) *Learning Toward an Ecological Consciousness: Selected Transformative Practices*. Palgrave Macmillan, New York

 Jones, K., Patel, N., Levy, M. et al. 2008. Global trends in emerging infectious

 diseases. *Nature* 451: 990–993

Kanagy, C., and Nelson, H.M. 1995. “Religion and Environmental Concern:

 Challenging the Dominant Assumptions.” *Review of Religious Research* 37: 33–

 45.

OIE. 2020. One Health. https://www.oie.int/en/forthe

media/onehealth/.

White, L. 1967. “The Historical Roots of Our Ecological Crisis.” *Science* 155: 1203–

 7.

Ruach-Midbar, M. 2006. *The New Age Culture in Israel- A Methodological*

 *Introduction and Ideological Network*. Ramat Gan, Bar Ian University

Steiner, R. 2013. *Harmony of the Creative Word: The Human Being and the*

 *Elemental, Animal, Plant and Mineral Kingdoms*. (Trans. Matthew Barton), Rudolf

 Steiner Press

Taylor, B. 2011. Earth and Nature-Based Spirituality (Part II): From Earth First! and

 Bioregionalism to Scientific Paganism and the New Age, *Religion*, 31(3); PP. 225-

 245

Yu, P., Xu, R., Abramson, M., Li, S & Guo, Y. (2020). Bushfires in Australia: a

 serious health emergency under climate change. Planetary- health, 4, pp. e7-e8